

فلسطين كمفارقة أخلاقية بين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية

نتالي سلامة

في الوقت الذي دعمت المسيحية الغربية قيام دولة «إسرائيل»، لتحقيق لنبوءات «العهد القديم»، ولأحقية يهود العالم بفلسطين على أساس «الوعد الإبراهيمي» الغيبي، لم يكن هذا الوعد، من منظور الفلسطينيين الأصليين، من مسيحيين وغيرهم، سوى غزو صهيوني استعماري استيطاني، سرق أرضهم، وطرد شعبهم، وقطع مسار تطور هويتهم الوطنية. ولذا، تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن الصور المتناقضة لفلسطين في المخيال المسيحي، وذلك من خلال المقارنة بين المفهمة العالمية لفلسطين المتمثلة بخطاب المسيحية الغربية (المركزة أوروبياً)، وبين المفهمة المسيحية الشرقية (المركزة عربياً) في الخطاب الوطني المسيحي الفلسطيني بشأنها. وعلى الرغم من أن هذه الدراسة لا تسعى لتناول التاريخ المقارن بين المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية، فإنها تسعى للتصدي لهيمنة خطاب المسيحية الغربية عن فلسطين، وذلك من خلال استعادة أصوات الأصليين المسيحيين، وتبيان الكيفية التي تصدى بها خطابهم ضمن الحركة الوطنية الفلسطينية لهذا الخطاب المهيمن عالمياً، وخصوصاً منذ انتفاضة الحجارة في سنة 1987، ومن ثم إطلاق «وثيقة كايروس - وقفة حق من أجل فلسطين» في سنة 2009.

1. مقدمة

تناولت أدبيات كثيرة تقديس الاستعمار ومعايشته كأسطورة حضارية في المشاريع الاستعمارية، وأخذت عناوينها من الخطاب الاستعماري الذي استمد من البعد الديني عقيدة الاختيار الإلهي، والتفوق العرقي، والاستعلاء الثقافي. وقد خُصّصت مجموعة من هذه الأدبيات لتحليل النصوص الدينية وتفسيرها وبحث استخداماتها لتشريع الاستعمار مستنتجة أن «أجزاء كثيرة من التوراة، ومن سفر التثنية» بصورة خاصة، تحوي عقائد مخيفة، وميولاً عنصرية وكرهية للغرباء، ودعمًا للقوة العسكرية.¹ بينما قدمت مجموعة أدبيات ثانية تفسيرات وتأويلات جديدة لتلك النصوص، منها مثلاً، أن يهوه ذاته «الذي يصلي ويتعبد له ما يزيد على الثلث من سكان هذا الكوكب، ليس [هو] الله.»² وناقشت مجموعة ثالثة من الأدبيات، مركزية استخدام الخطاب الاستعماري لعقيدة «الاختيار الإلهي» التي شرعت إبادة السكان الأصليين في عدد من المشاريع الاستعمارية، وبيّنت كيف استمد الغزاة الإنكليز على سبيل المثال، «كل أخلاق إبادة الهنود (وغير الهنود أيضاً) من هذا التقمص التاريخي لاجتياح العبرانيين أرض كنعان. كانوا يقتلون الهنود وهم على قناعة بأنهم عبرانيون فضّلهم الله على العالمين وأعطاهم تفويضاً بقتل الكنعانيين.»³ وفي حين أكدت تلك الأدبيات التشابه التام في السياسة الاستعمارية التي نُفذت في أميركا، ولاحقاً في فلسطين، إلا أنها حدّدت تبايناً في نتائج النموذجين الاستعماريين سببه «مقاومة ورفض الفلسطينيين للتساوي مع المصير الذي آل إليه الهنود.»⁴

وعلى الرغم من حقيقة وجود تمازج عقائدي بين المسيحية والاستعمار، فإنه من المهم كذلك أن نعي أن هذا التمازج قد لا يجد مثيلاً له في أماكن أخرى من العالم، وخصوصاً المكان الذي انطلقت منه المسيحية، وهو قلب الشرق: فلسطين. وهنا، يتبهننا سميح غنادري إلى أن «المسيحية ليست نبتة غريبة في هذا الشرق، وإنما [هي] نبتة أصلائية»⁵ مشدداً على أن «السيد المسيح جغرافياً وللمسيحية جغرافياً ولهما تاريخ، ولا يمكن فصل هذا التاريخ وهذه الجغرافيا عن

الشرق، وعن فلسطين خصوصاً، وعن بلاد الشام عموماً.⁶ وعلى الرغم من تباين تأويل الدين باختلاف الأزمنة التاريخية، فإن هذه الدراسة لا تُعنى بدراسة اختلاف المسيحية تاريخياً، بل تتخذ من الجغرافيا موقعاً لتعيين هذا الاختلاف، الذي يبلغ حدَّ التضاد، بين المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية، والكشف عن الصور المتناقضة لفلسطين في المخيال المسيحي العام. وتعمل الدراسة على ذلك من خلال المقارنة بين المفهمة العالمية لفلسطين والمتمثلة بخطاب المسيحية الغربية (المركزة أوروبياً)، وبين المفهمة المسيحية الشرقية لفلسطين (المركزة عربياً)، وكما تبدو في الخطاب الوطني الفلسطيني على نحو خاص. وتهدف هذه الدراسة إلى التصدي لهيمنة خطاب المسيحية الغربية عن فلسطين، وذلك من خلال الإضاءة على التجربة المعاصرة للمسيحيين الفلسطينيين، بدءاً من انتفاضة الحجارة في سنة 1987، ومروراً بإطلاق «وثيقة كايروس - وقفة حق من أجل فلسطين» في سنة 2009، وانتهاءً باللحظة الراهنة. فمع أن النص الديني، وتعني به الدراسة «الكتاب المقدس» بعهديه القديم والجديد، يجمع بين المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية، إلا أن التجربة التاريخية والخطاب السياسي الذي يرافقها، يفرّق بينهما. إذ في حين تقرأ المسيحية الغربية، التي جرت صهينتها، بعيون «الإسرائيليين» ولعيونهم، فإن المسيحيين الفلسطينيين يقرأون كتابهم المقدس بعيون أصلائية، ويتجون تفسيراً للنص ينزع عنه الطابع الاستعماري الغربي. ولذا، تنقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة محاور رئيسية: يتناول المحور الأول مفهمة فلسطين كمكان جغرافي اصطدمت فيه المسيحية الاستعمارية الغربية بالمسيحية الفلسطينية الأصلانية، بصفتها صاحبة الأرض ووجهة الرسالة. وبينما يسعى المحور الثاني لدراسة خطاب اللاهوت الفلسطيني كخطاب مضاد للمسيحية الاستعمارية وللصهيونية المسيحية، يدرس المحور الثالث «وثيقة وقفة حق كايروس من أجل فلسطين» التي صدرت في سنة 2009، كأبرز تجليات التضاد بين المسيحية الغربية المُصهينة والمسيحية الشرقية التحررية. وتطرح هذه الدراسة إطاراً لمفهمة فلسطين كحالة مفارقة، كون فلسطين،

كمكان جغرافي، قد التقت فيها وعلى نحو تصادمي المسيحية الاستعمارية الغربية بالمسيحية الشرقية. وفي الوقت الذي دعمت المسيحية الغربية قيام دولة الاستعمار الاستيطاني («إسرائيل») كت تحقيق لنبوءات «العهد القديم»، ولمزاعم أحقية يهود العالم بفلسطين على أساس «الوعد الإبراهيمي»، لم يكن تحقق هذا الوعد من منظور المسيحيين الفلسطينيين سوى غزو صهيوني سرق أرضهم، وطرد شعبهم، وقطع مسار تطور هويتهم الوطنية والقومية. وبصيغة أعم، يمكن القول إن ما نظرت إليه المسيحية الغربية على أنه تحقيق لنبوءة الكتاب «المقدس»، عدته المسيحية الشرقية تحقق النبوة التي سُلبت فيها أرض فلسطين وهُجّر شعبها.

لقد انحرفت المسيحية الغربية عن أصل الديانة المسيحية الشرقية وجوهرها، ولم تستطع كلمة المسيح الفلسطيني - الذي يدعو إلى المحبة والسلام والتسامح ولا يعترف بحدود القبيلة، والذي استبدل ملكوت الأرض بملكوت السماوات - أن تغير روح العنصرية الغربية التي علمنت المسيحية وحولتها إلى عقيدة استعمارية. وفي حين حصرت أغلبية الأدبيات علاقة أوروبا المسيحية بآخرها الاستعماري، المسلم تارة واليهودي تارة أخرى، فإن هذه الدراسة تبرز آخرَ ثالثاً هو المسيحي المشرقي الذي استبعدته أوروبا وهمشت وجوده، بينما عمل هو من موقع المضطهد والمقهور على إعادة تشكيل ذاته المسيحية الفلسطينية الشرقية، في إطار هوية وطنية مقاومة، مميزاً مسيحية أوروبا الغربية، كآخر له وكنقيض لمسيحيته التحررية.

تستفيد هذه الدراسة من التنظيرات السائدة لسياسات الهوية التي بزغت في شكلها الحالي من أوروبا الاستعمارية، ولا سيما مقولات جيل أنيجار التي درست حصر الآخرين، بالنسبة إلى أوروبا، في المسلم تارة وفي اليهودي تارة أخرى. فقد حفر أنيجار في مختلف كتاباته، وبصورة خاصة في كتابه «اليهودي العربي: تاريخ العدو» تاريخياً بقصد تعيين اللحظة التي ادّعت أوروبا فيها تخلّيها عن الدين كمحرك سياسي ظاهر، وتبنيها العلمانية، طارحاً أنها اللحظة التاريخية ذاتها التي اكتشفت فيها الدين في الشرق، إذ لجأت أوروبا المسيحية ابتداءً من سنة 1492، إلى إعادة ترتيب علاقتها بالآخر الديني، وتمّت من وقتها صناعة العداوة وتعريف

العلمنة من منطق الاستعمار نفسه. وبذا، فقد سعت تقسيمة أوروبا للعالم لتثبيت هوية علمانية لذاتها ظهر من خلالها «اليهودي» كعدو لاهوتي، وظهر «المسلم» كعدو سياسي، وتم نزع الأول عن هويته العربية، بينما جرى تثبيت الآخر في تلك الهوية، وفي غيرها أنى لزم ذلك.⁷

ولذا، فإن أطروحة أنيجار تستند إلى موقع اليهودي العربي في السياق المسيحي الأوروبي بصورة خاصة، والغربي بصورة عامة، على أن أساس هذا التقسيم مرتب في شرعنة وجود الذات، من خلال شرعنة رفض الآخر. وفي الحقيقة، لا تُعتبر أطروحة أنيجار مجرد نظرية نقدية جديدة للعلاقة بين الأديان الثلاثة فحسب، بل هي تتجاوز ذلك، لتشكل تحولاً معرفياً في المشهد الفكري للعلاقات المتشابكة والمركبة بين العناصر الثلاثة أيضاً: الأديان والاستعمار والعلمنة.⁸ لكن، ومن منطلق التوافق مع النقد العميق في نظرية العلمنة الذي أسس له أنيجار كلحظة تاريخية، لصناعة العدو، فإن السؤال الذي تطرحه هذه الدراسة هو: هل يمكن لسياسات شرعنة الذات ورفض الآخر، أن تحدث داخل حدود الدين ذاته، كالمسيحية مثلاً في العالم المسيحي في الغرب والمسيحية الأم التي في الشرق؟

لقد حصر معظم الدراسات علاقة أوروبا المسيحية بآخرها، في المسلم تارة وفي اليهودي تارة أخرى. واللافت في الأمر، أنه في الوقت الذي تنطلق منه تلك الأدبيات، كمجهود معرفي يتصدى للرواية الممركزة غريباً، إلا إنها تساهم، من حيث لا تدري أحياناً، في إعادة إنتاج تلك الثنائية وتعزيزها. ومن هنا، فإن هذه الدراسة تجادل في أن أي سرديّة لعلاقة أوروبا بآخرها، تستبعد أو تتجاهل المسيحية الشرقية – والتي هي «في منشأها التاريخي ورسالتها الأولى لم تكن إلا نداءً رسالياً وحضارياً للكهنوت اليهودي المحافظ، ونداءاً سياسياً للاحتلال الروماني لأرض فلسطين»⁹ – إنما تُعيد، بشكل أو بآخر، إنتاج السردية التاريخية الاستعمارية الغربية. وفي حين طرحت الدراسات السابقة سؤال مَنْ هو، ومتى تحدّد، الآخر بالنسبة إلى أوروبا، فإن هذه الدراسة، تطرح السؤال المتمم، وهو: ما هي الأنا الحضارية التي ميّزت نفسها، بوضع أوروبا آخر لها من حيث نسبة الأولانية

الدينية للمسيحية؟

وعلى ذلك، من رحم الصراع لا من خارجه، تضيف هذه الدراسة إلى أطروحة أنيجار عن علاقة أوروبا المسيحية بآخرها (اليهودي والمسلم)، آخر ثالثاً، استبعدته أوروبا وأنكرت وجوده، بينما عمل هو من موقع المضطهد والمقهور - ابتداءً بالحروب الصليبية، ومروراً بالاستعمار الأوروبي للمنطقة، وانتهاءً بالإمبريالية الغربية، والإنكليزية منها بصورة خاصة ومن ثم الأميركية، ودعمها لتأسيس دولة «إسرائيل» على أرض فلسطين وحمايتها حتى اللحظة الراهنة - على إعادة تشكيل ذاته المسيحية، فلسطينياً ومشرقياً، في مقابل مسيحية العالم الغربي الاستعمارية.

2. فلسطين والمسيحية الشرقية

لقد نشأت التقسيمات الطائفية في الحياة السياسية الفلسطينية منذ العقد الثالث من القرن العشرين عندما وقعت فلسطين تحت الانتداب الاستعماري البريطاني. وفي سياق الحكم الإمبراطوري، سعت بريطانيا، استناداً إلى تجربتها في استعمار الهند، لإعادة إنتاج نظام الملل، وتثبيت كل من «المسلم» و«المسيحي» كصنفتين سياسيتين متعارضتين، في محاولة لتصوير ذاتها، كوسيط مهم وحيوي بين «الأعداء الدينيين» في فلسطين.¹⁰

وعلى العكس من سياسات التقسيم الاستعمارية التي حاولت ترسيخ الطائفية في المجتمع الفلسطيني، جاءت كتابات الفلسطينيين المسيحيين لتؤكد تصور هويتهم الدينية كجزء لا يتجزأ من الشعب الفلسطيني. فهم ينظرون إلى أنفسهم كجزء أصيل من هوية العالم العربي وعمقه الحضاري الإسلامي. ولم يكن الحضور المسيحي في فلسطين مجرد تعبير عن الوجود الفيزيائي الذي يُرصد بالإحصاءات، ولم يكن كذلك مجرد وجود لأقلية مجتمعية سقّف مطامحها احترام دينها وحرية عبادتها والحفاظ على كنائسها. بل كان أيضاً حضوراً ممتداً منذ فجر المسيحية، قبل ألفي عام، وهو كذلك حضور سياسي واقتصادي واجتماعي يقوم على أساس وحدة المسيحيين مع بقية أبناء الشعب الفلسطيني في القضية والمصير.¹¹

لقد شملت نكبة فلسطين سنة 1948، التي تسببت بها الحركة الصهيونية، بصفتها حركة استعمار استيطاني مدعومة من القوى الاستعمارية، وبصورة خاصة الاستعمار الانتدابي البريطاني، التكوينات الاجتماعية داخل المجتمع الفلسطيني جميعها، والتي تضم الهويات الدينية الفلسطينية من مسلمين ومسيحيين ويهود غير مستوطنين،¹² وتشمل كذلك الهويات الإثنية من الأرمن والشركس والسريران. وقد واجهت هذه الهوية الفلسطينية محاولات الاقتراع منذ بدايات القرن العشرين، وذلك على امتداد الصراع مع المشروع الصهيوني الذي استهدف، ولا يزال الوجود المادي والثقافي والسياسي للشعب الفلسطيني ومكونات هويته.¹³ ومنذ النكبة، أصبح المكوّن المسيحي في الهوية الفلسطينية يواجه تحدياً خاصاً يتمثل بكون التراث الميثولوجي لـ «إسرائيل»، كما يتم تصويره غربياً، جزءاً من التراث الديني المسيحي. وقد فُرض على المسيحية الشرقية أن تتعامل مع حقيقة أن جزءاً من كتابها الديني المقدس، وهو «العهد القديم»، جرى تجنيده وصهنته ليشغل موقعاً مركزياً في استعمارها واضطهادها على امتداد عقود «النكبة المستمرة» للشعب الفلسطيني، كما وصفها إلياس خوري.¹⁴

يُقرأ «الكتاب المقدس»، بعهديه القديم والجديد، في كنائس فلسطين وبيوتها، ويُعتبر أساس الإيمان المسيحي ومرجعيته، إلا إنه وبعد قيام «إسرائيل»، وجد الفلسطينيون المسيحيون «أن الكتاب الذي طالما كان مصدر عزاء لهم [...] تحول بغتة إلى كتاب يقلقهم ويربكهم، بل ويبرر الظلم الذي لحق بهم، ويجمل الجريمة التي ارتكبت بحقهم».¹⁵ وفي هذا المقام، يطرح اللاهوتيون من أصحاب هذا الرأي في كتاباتهم مجموعة من الأسئلة التي تؤرق مسيحيي فلسطين، الأسئلة التي كانوا يطرحونها باستمرار، ويوجزها الأب منذر إسحق بالقول: «كيف نقرأ المزامير عن صهيون بعد أن ارتبط اسم صهيون الآن بحركة اقتلعتنا من أرضنا وشكّكت بأحقية وجودنا على هذه الأرض؟ وكيف نقرأ عن يشوع وتدمير أريحا بينما نرى المستوطنين (الإسرائيليين) يسرقون أرضنا استناداً إلى نصوص كهذه؟ وماذا عن الوعد لإبراهيم ونسله بأن يعطيهم أرض كنعان ميراثاً أبدياً؟»¹⁶ ويسرد لاهوتي

آخر، هو متري الراهب، مجموعة مماثلة من الأسئلة التي كانت تقلق جموع المسيحيين الفلسطينيين، والتي باتت تتعلق بطبيعة الله ذاته، نحو: «هل يعقل أن يكون الإله المخلص والمحِب للبشر إلهاً عنصرياً ومنحازاً، إلهاً يفضل قوماً على قوم، ويميز جنساً على جنس؟ هل يمكن أن يكون الإله كُليّ العدالة إلهاً ظالماً مستبداً أو سفاحاً؟»¹⁷

وفي هذا السياق، يؤكد الأب نعيم عتيق «أن اللاهوت السائد في ذلك الحين لم يكن قادراً على الإجابة عن أسئلة المسيحيين الفلسطينيين، ولم يكن مستعداً لمجابهة الاستخدام السياسي للعهد القديم وادعاءات الأصوليين التي تخص (إسرائيل)»¹⁸ وعلى الرغم من أن الأمر لم يكن يخص الفلسطينيين وحدهم، كما يشير الأب رفيق خوري، فإنه طالما تعرّض «الكتاب المقدس» تاريخياً لتفسيرات ذات طابع استعماري «وهي نفس التفسيرات الأيديولوجية التي أتاحَت، في الماضي، إلغاء الهنود الحمر في أميركا، واستبعاد الأفريقيين في جنوب أفريقيا، وغيرها من المظالم»¹⁹ ومع ذلك، فإن المعضلة الدينية اللاهوتية التي عانت المسيحية الفلسطينية جرّاءها لم تقتصر فقط على قيام دولة الاستعمار الاستيطاني («إسرائيل») على أرضهم، بل امتدّت أيضاً إلى الدعم الذي تلقته من الغرب المسيحي المصهين، والذي بدأت تتلمسه الكنائس الفلسطينية، شيئاً فشيئاً، في علاقتها مع الكنائس الغربية.

لقد واجه اللاهوتيون الفلسطينيون تحدياً مضاعفاً عندما تيقنوا أن الغرب المسيحي بات يتبنّى، وبكل صراحة، الخطاب الأسطوري للحركة الصهيونية عن «الوطن التاريخي» للشعب اليهودي، ولـ «أحقية يهود العالم» بفلسطين على أساس «الوعد الإبراهيمي». وبقناعة فحواها أن المشكلة تكمن في استخدام «الكتاب المقدس»، انطلق رجال الدين المسيحي هؤلاء في مسيرة نضالية تدافع عن قضيتهم وكتابهم، وقراءة «الكتاب المقدس» بعيون الأصلانيين الفلسطينيين، مؤسسين بذلك لما سموه «اللاهوت الفلسطيني المحلي» خطاباً مضاداً للخطاب الصهيوني بصورة خاصة، ولل فكر الاستعماري بصورة عامة.

وهكذا، يمكننا أن نرى، أن اللاهوتيين الفلسطينيين واجهوا تحدياً مضاعفاً عندما تيقنوا أن الغرب المسيحي بات يتبنى، وبكل صراحة، الخطاب الأسطوري للحركة الصهيونية عن «الوطن التاريخي للشعب اليهودي»، ولـ «أحقية يهود العالم بفلسطين» على أساس «الوعد الإبراهيمي». وهو الأمر الذي لم يتجاهلوه، بل انطلقوا في مسيرة نضالية تدافع عن قضيتهم وكتابهم في الآن ذاته. أما عدم مشاركة الكنائس الأرثوذكسية الشرقية في كتابة هذا اللاهوت، فيرجع في الأساس إلى عدم اتصالهم واحتكاكهم بكنائس الغرب مقارنة بالكنائس من الطوائف الأخرى التي تتبع اللاهوت الغربي.²⁰

وفي هذا السياق، يتفق معظم اللاهوتيين الفلسطينيين²¹ على أن اللاهوت الفلسطيني المحلي «واجه، في المقام الأول، التفسير الكتابي الأصولي الذي اعتمدته بعض الدوائر الإنجيلية، والمعروفة باسم الصهيونية المسيحية».²² ولذا، يعرف الأب منذر إسحق اللاهوت الفلسطيني بأنه «قراءة (الكتاب المقدس) بعيون فلسطينية وتفسيره في السياق الفلسطيني. إنه التكلم عن الله ومع الله من قلب أرض الله. والتفاعل مع كلمة الله في الواقع الفلسطيني شعباً ومكاناً.» فهو ببساطة دراسة «(الكتاب المقدس) بنظرة تربط ما يقوله الوحي بواقع أرضنا».²³ ويضع الأب رفيق خوري النكبة الفلسطينية في قلب اللاهوت الفلسطيني المحلي مؤكداً أن «معظم القائمين على هذا اللاهوت كانوا هم أنفسهم، أسوة بعائلاتهم، ضحية الظلم الذي حلّ بهم من جرّاء النكبة».²⁴ وعلى الرغم من أن اللاهوتيين الفلسطينيين لا يتفقون على بدايات نشوء اللاهوت المسيحي المحلي في سياق التجربة الفلسطينية، نظراً إلى عدم وجود أرشيف فلسطيني لهذه الكتابات،²⁵ فإن تقديم تحليل سياسي - اجتماعي لهذا اللاهوت سيتم من خلال تعيين لحظتين تاريخيتين حاسمتين، هما: انتفاضة الحجارة في سنة 1987، وإطلاق «وثيقة كايروس - وقفة حق من أجل فلسطين» في سنة 2009.

في اللحظة الأولى، كانت سنة 1987 التاريخ الصفري الذي تأسس فيه خطاب اللاهوت المحلي الفلسطيني على الرغم من أن بعض اللاهوتيين الفلسطينيين يميل

إلى الذهاب إلى تواريخ أسبق لتعيين نقطة البداية. أمّا هذه الدراسة، فتتخذ من سنة 1987 نقطة انطلاق عبر ربطها باندلاع انتفاضة الحجارة. فتقاطعاً مع الروح الوطنية العالية التي برزت في الانتفاضة، عُقد في سنة 1987 مؤتمر اللاهوت المحلي في مركز اللقاء للدراسات الدينية والتراثية في بيت لحم بهدف بلورة لاهوت محلي في فلسطين، وتبنّى المؤتمر «الوثيقة الأساسية: اللاهوت والكنيسة المحلية» التي مثّلت الكتابة الرسمية الأولى الصادرة عن هذا اللاهوت.²⁶ كما أدى الضغط من القاعدة المسيحية، التي كانت وقتها منخرطة فيزيائياً وروحياً في الانتفاضة، إلى دعوة الكنائس في فلسطين إلى التركيز على هويتها المحلية. وقد نتج من ذلك مطالبة هذه الكنائس بأن تكون رئاستها الكنسية من أبناء هذه الجماعات الكنسية بعد أن كانت فترة طويلة، بيد رجال دين غير فلسطينيين، وغربيين بصورة خاصة. وقد توجّ هذا الحراك بتعيين روما في سنة 1988، ولأول مرة في تاريخ البطريركية اللاتينية، كاهناً عربياً فلسطينياً ليرعى هذه الكنيسة، وهو الأمر الذي تكرر لاحقاً في معظم الكنائس الفلسطينية.²⁷

وشهد السياق العالمي تحولات مهمة مهدت لقيام اللاهوت التحرري المسيحي تمثّل أهمها بصدور عدة وثائق عن المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني (1962-1965) فتحت الباب أمام تشكّل وتطور ما أطلق عليه، لاحقاً، اللاهوت السياقي الذي يسمح للكنيسة بالتبشير ابتداءً من واقعها المحلي. كما شهد هذا النوع من اللاهوت السياقي تطوراً لافتاً في أميركا اللاتينية في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، ونشأ في تجربة تاريخية لاحقة في جنوب أفريقيا اللاهوت الأسود الذي انخرط من خلاله الكنيسة في مواجهة نظام الفصل العنصري.²⁸ وقد وفّرت تلك العالمية، بالإضافة إلى التحوّلات المحلية في السياق الفلسطيني المناخ الملائم لبدء جمع الكتابات المبعثرة الأولى التي أعادت النظر في تأويلات النبوءات التوراتية التي استخدمتها الحركة الصهيونية. وعندها، اتجه اللاهوتيون الفلسطينيون إلى توحيد جهودهم الفردية نحو اتخاذ موقف رسمي من تلك النبوءات، وانطلقت منذ ذلك التاريخ مسيرة تأويلية فلسطينية لنصوص الكتاب المقدس صدر عنها

«لاهوت التحرر المسيحي».

وفي اللحظة الثانية، كان تاريخ سنة 2009 نقطة تحوّل تاريخي لاحق شهده لاهوت التحرر الفلسطيني مثل انعطافة في الخطاب الوطني المسيحي المعاصر تحول في إثرها اللاهوت الفلسطيني من خطاب فكري إلى ممارسة فعلية. وقد كان الخروج بوثيقة «كايروس فلسطين: وقفة حق» إعادة تأكيد الحضور التاريخي للهوية الفلسطينية المسيحية كذات جماعية سياسية فاعلة، وكجزء لا يتجزأ من الهوية الوطنية الموحّدة والموحّدة للفلسطينيين. ففي الوثيقة ينسجم المكونان الوطني والديني على الرغم مما شهدت الوثيقة، في متنها، من بعض التجاذب بين المكونين، والذي ستتناوله الدراسة في القسم الأخير منها.

3. خطاب اللاهوت الفلسطيني كخطاب مضاد للمسيحية الاستعمارية وللصهيونية المسيحية

إن أحد أهم الأسئلة عن خطاب اللاهوت الفلسطيني وأكثرها مركزية هو السؤال المتعلق بكيفية تعامل هذا اللاهوت مع النصوص الدينية في «العهد القديم» التي استُخدمت لتسويق الاستعمار الصهيوني. وللحقيقة، فإن هناك الكثير مما يمكن كتابته عن تقديم السكان الأصليين في جغرافيات متعددة لأمثلة من «الكتاب المقدس» ولدورها في اضطهادهم. فمثلاً، ينعكس نقد الأصلايين في جنوب أفريقيا للكتاب المقدس، في القول المأثور الآتي «عندما قدم الرجل الأبيض إلى بلادنا كان يملك الكتاب وكنا نحن نملك الأرض. وقال لنا الرجل الأبيض: دعونا نصلي. بعد الصلاة، أخذ الرجل الأبيض الأرض، وأخذنا نحن الكتاب.»²⁹ أما رسالة السكان الأصليين في أميركا، والتي سلّمتها الحركة الوطنية للبابا يوحنا بولس الثاني في أثناء زيارته البيرو سنة 1988، فتظهر موقفاً أكثر حدة، إذ جاء في بدايتها «إلى يوحنا بولس الثاني، نحن الأنديين والهنود الأميركيين عقدنا العزم على الاستفادة من زيارتكم لكي نعيد إليكم كتاب [كم] المقدس، لأنه طوال خمسة قرون لم يقدم لنا الحب والسلام والعدل.»³⁰ غير أنه، في فلسطين، وبالنسبة

إلى الأصلانية المسيحية، كان من الطبيعي أن تتخذ هذه العلاقة شكلاً أكثر تركيزاً وتعقيداً، فهم، من جهة، أصحاب الأرض، ومن جهة أخرى، أصحاب الكتاب.

كمنطلق أولي، يجدر التوضيح أن لاهوت التحرر الفلسطيني لم يدعُ إلى الاستغناء عن «العهد القديم»، لكنه وضع في المقابل جملة من المعايير والمبادئ التي يتم من خلالها تفسير النصوص الكتابية وتأويلها. أمّا المعيار الذي كان مركزياً ومشتركاً عند اللاهوتيين كافة، فهو التأويل والحكم على محتويات أي نص في ضوء فكرة المسيح، بمعنى أن «يسوع المسيح، في ذاته وتعاليمه، هو التأويل الصحيح والمفتاح لفهم الكتاب المقدس وما وراءه».³¹ ولكي يتحقق ذلك، فإن قراءة الكتاب المقدس يجب أن تكون محددة الاتجاه، إذ «يبدأ المسيحي الفلسطيني، مثل أي مسيحي آخر، بالمسيح ويعود إلى الوراثة إلى العهد القديم، ثم إلى الأمام إلى العهد الجديد وإلى ما بعدهما. وتصبح هذه هي القاعدة الرئيسية للمسيحي».³² وأمّا مركزية المسيح في فهم «الكتاب المقدس»، فيفسرها البعض بأنها تعود إلى حقيقة أن المسيح «ليس فقط بمثابة تنمة وخاتمة للعهد القديم، بل هو في الوقت نفسه تنمة مجددة ومبدعة وتفوق العهد الذي سبقه».³³ ويطلق اللاهوتيون على هذا النوع من القراءة مصطلح «القراءة المسيحانية» لـ «العهد القديم» التي تتطلب أن يُقرأ «العهد الجديد» للتعرف إلى شخص يسوع ورسالته، ثم في ضوء الإيمان بيسوع المسيح يُقرأ «العهد القديم». كذلك يؤكد بعض اللاهوتيين الفلسطينيين أن قراءة «العهد القديم» تتطلب مجموعة أخرى من المبادئ اللاهوتية، أولها، هو الإيمان بأن الله هو إله جميع الشعوب، ولا يمكن أن يكون إلهاً لشعب واحد. أمّا ثانيها، فهو معيار العدل في تفسير النص الديني، فإذا قرأ أي شخص «الكتاب المقدس» ونتج من تفسيره النص ظلم ما، فإن هذه القراءة تعدّ باطلة. وأمّا المعيار الأخير، فيؤكد وحدة «الكتاب المقدس»، في عهديه القديم والجديد، والتي تفرض حقيقة أنه لا يجوز أن يُقرأ «العهد القديم»، كأن ليس هناك جديد.³⁴

أمّا بشأن المعتقدات المتعلقة بموضوعات نصية محددة أهمها: أرض الميعاد وشعب الله المختار، فقد صاغ اللاهوت الفلسطيني نقداً عاماً لهذه المصطلحات

بالارتكاز على الدور الأخلاقي والقيم الإنسانية الكونية. فمثلاً، يرى المتأمل في كتابات اللاهوتيين أنهم يقيمون علاقة وثيقة بين الصراع على الأرض والصراع على طبيعة الله، فيربط الأب نعيم عتيق نقده فكرة أرض الميعاد بسؤال: مَنْ هو الله؟ ففي مقابل الصورة الصهيونية التي أعادت تأكيد ما اعتقده اليهود في بداية تاريخهم أن «الله كان محصوراً ضمن حدود الأرض وأنه لا يعمل خارج أرضهم»³⁵ والتي تنطلق من فهم ضيق للإله القومي، يتبنى خطاب لاهوت التحرر الفلسطيني فهماً كونياً للإله، وهو الفهم الأصح من منظور الأب عتيق «ليس لأنه يناسب غرضي كفلسطيني، ولكن لأنه المفهوم الوحيد الجدير بالله – الإله الحقيقي. إنه يناسب طبيعة الله، الذي هو إله الجميع، شمولي في طبعه، عادل في كل طرقة»³⁶ هذا، ويذهب الأب عتيق إلى تبيان أن الربط المباشر بين تقديس الأرض الناتج والمفهوم الضيق عن الله لم يكن مأساة الصهيونيين وحدهم، بل إن دروس التاريخ القديمة تعلمنا «أن من يركّز قلبه وعقله على الأرض سيكون ملعوناً، ويُلفظ خارجها. هذا ما حصل للصليبيين المسيحيين الذين وقعوا في هذا الفخ»³⁷.

وهكذا، يُحطم اللاهوت الفلسطيني الحدود الضيقة لأرض الميعاد كما في التصوّر الصهيوني، ويضفي، في المقابل، عليها بعداً كونياً يمتد من الجغرافيا الفلسطينية ليشمل كل جغرافيات الأرض. فيربط أرض الميعاد بالفكرة الكونية عن الله ذاته، لا تعود أرض الميعاد «مجرد أرض كنعان، بل هي كل الأرض»³⁸. ولأن وعود الأرض تُقرأ هي الأخرى من خلال المسيح وتعاليمه في «العهد الجديد»، يرى الأب حنا كتناشو أن المسيح اليوم «هو مالك الأرض كلها، بالرغم من أن الله قد أعطاه لإبراهيم ونسله في الماضي. أما المسيح، فيمتلكها ليس لأنه الخالق فحسب، بل لأنه من نسل إبراهيم وفيه تتم النبوات»³⁹. ويصر اللاهوتيون في معظم كتاباتهم على التذكير بقول المسيح «طوبى للودعاء، فإنهم يرثون الأرض» في إشارة واضحة إلى الشعب الفلسطيني وما تعرّض له من ظلم على يد الحركة الصهيونية، وذلك في إشارة إلى أحقية الشعب الفلسطيني بالأرض.

وبالإضافة إلى توسيع قدسية الأرض لتشمل الأرض جميعها، تقدم اللاهوت

الفلسطيني خطوة مهمة إلى الأمام، فدمج بطريقة إبداعية بين الديني والوطني، وذلك لغرض الربط بين أرض فلسطين وشعبها، بمعنى أن أهمية الأرض تنبع «من أهمية شعب الأرض وشهادته، في الماضي وعبر العصور وحتى اليوم. فإذا سُمي آباء الكنيسة، وبحق، هذه الأرض (الإنجيل الخامس)، فقد نادى متري الراهب بأن نعتبر الشعوب التي عاشت على هذه الأرض (الإنجيل السادس)».⁴⁰ كما يرى الأب رفيق خوري أن عملية الربط العضوي بين أرض فلسطين وشعبها، تجعل من الشعب الفلسطيني ذاته «شأناً لاهوتياً».⁴¹ أمّا نجاح هذا اللاهوت، فيعود في نظر خوري إلى قدرته على «إدراج الشعب الفلسطيني في تاريخ الخلاص»،⁴² إذ تصدى لاهوت التحرر الفلسطيني لللاهوت العنصري الذي صور تاريخ الخلاص، كما ثبتته الرواية الصهيونية واللاهوت المسيحي الغربي الداعم لها، تاريخاً عنصرياً أو رواية حصرية تُخرج أصحاب الأرض الفلسطينيين من التاريخ والجغرافيا، ومن رحمة الله. هنا، لم تعد رسالة الخلاص، ذاتها، محصورة في «بني إسرائيل»، بل توسعت لتشمل جميع شعوب الأرض أيضاً، بمن فيهم الشعب الفلسطيني.⁴³ وعلى ذلك، يمكننا الاستنتاج أن أحد أهم إبداعات هذا اللاهوت لم تكن في مخرجاته العينية التي بُذل جهد كبير فيها لنقد النصوص الدينية، بل تكمن في الجمالية البلاغية واللغة الجديدة التي انبثقت من توحيد الهوية الدينية المسيحية بالهوية الوطنية الفلسطينية، إذ عبر الربط بين الأرض المقدسة والشعب الذي يحيا عليها، وروح المسيح الفلسطيني، صنع الشعب الفلسطيني ألقابه الجديدة، فهو اليوم: «شأن لاهوتي»، وناسه هم «الإنجيل السادس».⁴⁴

أمّا بشأن العلاقة المركبة بين الديانات الثلاث، فقد عاشت الديانتان المسيحية واليهودية في تعارض لاهوتي واضح وحالة خصام دائمة، إذ كان من المستحيل «الجمع بين اليهودية والمسيحية في عبارة واحدة، منذ قرن أو حتى نصف القرن».⁴⁵ أمّا اليوم، فيشهد الغرب المسيحي انقلاباً كبيراً في تاريخ العداء لليهودية، ويشرح أحد اللاهوتيين الفلسطينيين أن المشكلة في هذا التراث الغربي «اليهودي المسيحي» أنها لا تقتصر على كونه يُستخدم للإشارة إلى «التفوق

والتحيز»⁴⁶ بل «يُستخدم هذا المصطلح لاهوتياً وضمناً ضد الشعب الفلسطيني، وضمن سياق 'صراع الحضارات' ضد الإسلام»⁴⁷

أيضاً هنا، يظهر بوضوح الفرق الشاسع في النظرة التقييمية للأنا وللآخر، ولشكل العلاقة مع الديانتين اليهودية والإسلامية وطبيعتهما بين المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية، ويندهش البعض من حقيقة أنه «من المقبول اليوم في الغرب أن ننادي بأن المسيحيين واليهود يعبدون الإله ذاته. ولكن من غير المقبول أن نقول الأمر ذاته عن المسيحيين والمسلمين، هذا بالرغم من أن اليهود ينكرون الثالث والصلب وحتى نبوية المسيح ذاته»⁴⁸ ويجد هذا الرأي صده في الاستنكار الذي يديه الأب متري الراهب في كون هذا التراث الغربي اليهودي - المسيحي يُستخدم بغرض تدعيم كراهية الإسلام، ويدلل، في العموم، على أن للمسيحية الشرقية تفضيلاتها الخاصة في سياسات العلاقة مع الآخر. فبينما تذهب المسيحية الغربية إلى تثبيت تراث غربي «يهودي - مسيحي»، فإن التراث المسيحي الشرقي يبدو أقرب إلى تبني تراث «إسلامي - مسيحي». وبالنسبة إلى الهوية الفلسطينية، يظهر هذا بوضوح أكبر في الوثيقة الثانية لكايروس فلسطين، التي صدرت في سنة 2016،⁴⁹ والتي جاء في مقدمتها ما يؤكد أن المسلمين والمسيحيين على هذه الأرض لهم صفات مشتركة ف «الشعب واحد والوطن واحد واللغة واحدة والتقاليد نفسها والهموم واحدة والمعاناة واحدة، والتطلُّعات واحدة. هكذا صُغنا التاريخ مجتمعاً واحداً وكياناً واحداً لا يقبل القسمة على اثنين»⁵⁰

لكن، من جهة أخرى، فإن المسألة الفلسطينية المسيحية، ربما لا ترتبط بتراث إسلامي - مسيحي ينتظر أقوالاً أو شواهد تاريخية لإثبات وجود ما هو حاضر وبشدة، وإنما تتعلق بالقدر الذي استطاع فيه اللاهوت الفلسطيني أن يبلور شكلاً واضحاً للعلاقة الفكرية والعقائدية التي تربطه بالمسيحية الغربية ذاتها. ولعلنا نجد في مقالة الأب بولس ترزي بعض التباشير الواعدة فيما يتعلق بهذه المسألة. وتلك التباشير تحتاج بالتأكيد إلى المراكمة والبناء عليها، إذ في استغراق ترزي في البحث عن مفاهيم «الوعد» و«الأرض» في اللاهوت المسيحي، يلمح إلى وجود تباين بين

المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية فيما يتعلق بمنظورهما لمفهوم التاريخ بعد يسوع المسيح. وفي هذا المقام، يشير الأب ترزي إلى أن المسيحية الغربية فشلت في فهم أن أعمال الله في التاريخ لا يمكن أن تكرر، وأنها لم تستطع أن تدرك طبيعة الحركة التاريخية الاتجاهية في «الكتاب المقدس». ففي حين تؤمن المسيحية الشرقية بأن التاريخ اللاهوتي خُتم بمجيء المسيح، فإنه لا يمكن تكراره أو العودة به مجدداً إلى الوراء، إذ إن الأحوال التي وقع فيها الغرب المسيحي، وضمنها المحرقة وإبادة السكان الأصليين في أميركا، تعكس فهماً مغايراً للتاريخ، فتلك الشرور ارتكبت بسبب الافتراض المغلوط فيه أن التاريخ عند الله يعيد نفسه.⁵¹

وفي هذا السياق، ثمة طرح جريء يُقدّم فيه الأب منذر إسحق صورة مفصلة لمملكة المسيح التي سماها «مملكة الوداعة» نقيضاً لللاهوت الإمبراطوريات. ففي معرض نقده اللاذع لللاهوت الصهيونية المسيحية، والذي يلمح فيه إلى تباين صورة المسيح بين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية، ما يدل على أن الصهيونية المسيحية «استبدلت مركزية المسيح بمركزية (إسرائيل)». فبحسب لاهوتهم: «(إسرائيل) هي مركز نبوات (العهد القديم) وليس المسيح».⁵² ولعل في هذا كله ما يفصح عن الذهاب إلى وصف هذا اللاهوت بـ «اللاهوت الإمبريالي» المرتبط بكل الإمبراطوريات والممالك التي أُقيمت في هذا العالم، وما يشكل دعوة إلى ضرورة تحرير المسيح من الصورة التي حدّدها له بعض مسيحيي الغرب، حيث المسيح يخدم الإمبراطورية ومصالحها فحسب، وهو ما يستوجب قراءة تطويبات «عظة الجبل» كوسيلة لتحدي تلك الصورة المشوهة لحقيقة المسيح.⁵³

لا شك في أن المحتوى العام لخطاب اللاهوت الفلسطيني يتحدد بمواجهة تفسير «الكتاب المقدس» وفق التأويل الصهيوني، وأن المواجهة تأتي في أغلبيتها كمواجهة رافضة، وتذهب عند معظمهم إلى تبرير الرفض بالمآسي والكوارث التي سببها هذا التأويل على أرضهم وشعبهم. أمّا البعض الآخر، مثل الأب رفيق خوري والأب نعيم عتيق والأب منذر إسحق، فنجح في الذهاب بخطوات إضافية نحو تفكيك التأويلات المصهينة وإنتاج تأويلات تحريرية بديلة. وعلى الرغم من

نجاح الفلسطينيين في صوغ لاهوت التحرر الفلسطيني كخطاب نقيض للخطاب الاستعماري، فإنه، وباستثناء مقولات الأب منذر إسحق، اقتصر على مشروع الاستعمار الصهيوني، من دون غيره. وفي الحقيقة، أن هذا اللاهوت استغرق في التفاصيل النصية الكتابية، ونجح في إنتاج مادة مهمة وغنية عنها، إلا أنه، ومع ذلك، لم يوفق في وضع تلك المادة المنتجة ضمن إطار معرفي واضح ومحدد يأخذ بعين الاعتبار التناقضات الفكرية - التاريخية، بحيث يحدّد ذاته ويميّزها بصورة واضحة من آخرها.

أمّا هذه الدراسة، فتجادل في أن عدم بلورة وعي واضح بشأن تباين المسيحية الشرقية، فكراً وممارسة عن المسيحية الغربية في تصورات هؤلاء اللاهوتيين، أضعف العديد من طروحاتهم الجريئة والمهمة، فقد أضعفها أحياناً الطرح غير المكتمل الذي يفشل في الوصول إلى مداه. ولعل هذه الإشكالية تظهر، بوضوح، في الكيفية التي تم من خلالها تحديد الآخر في كتابات اللاهوتيين التي اقتصرت على المسيحية الصهيونية، والتي كانت في نظرهم «المسيحية الداعمة للحركة الصهيونية»⁵⁴ من دون أن يدركوا حقيقة أن اختلاف قراءة «الكتاب المقدس» لدى الفلسطينيين عن قراءة الغرب له، ليست حقيقة مستجدة أو طارئة ظهرت فقط بعد نشوء دولة «إسرائيل»، بل تعود إلى الحروب الصليبية التي شنّها الأوروبيون منذ أواخر القرن الحادي عشر. وهكذا، فقد حصرت الكتابات اللاهوتية نفسها وحددت أهدافها في ضبط التحالف المسيحي الغربي مع الصهيونية، وفي التصدي لخطاب الصهيونية المسيحية، ومتجاهلة أن العالم الغربي نفسه حوّل المسيحية إلى استعمار. وقد ظهرت هذه الكتابات غير واعية، بالقدر الكافي ربما، ضرورة تمييز ذاتها الشرقية، كديانة حافظت على رسالة المسيح الفلسطيني الحقيقية الداعية إلى المحبة والسلام، والتي لا تعترف بحدود القوم أو الأمة، من المسيحية الغربية التي حوّلت هذه الرسالة إلى دين لتفوق عرقي يدعو إلى الاستعمار والاستيطان وإبادة الآخرين باسم الله.

لكن، وعلى الرغم من القصور الذي يعتري اللاهوت الفلسطيني في تمييز

الأنا وتحديد الآخر، فإن فكرة اللاهوت ذاتها كانت الأرضية المعرفية التي انبثق منها، ولأول مرة في التاريخ المعاصر للقضية الفلسطينية، الموقف السياسي العلني للمسيحيين الفلسطينيين، الذي تجسّد في وثيقة «وقفة حق - كايروس فلسطين» في سنة 2009 والتي ستناولها في المحور التالي من هذه الدراسة لتبيان كيف ألقى هذا القصور بظلاله أيضاً على صوغ الأجزاء الأخيرة من تلك الوثيقة، وخروجها في صورتها النهائية.

4. وثيقة «وقفة حق» - كايروس فلسطين سنة 2009

صدرت وثيقة كايروس فلسطين «وقفة حق» في 11 كانون الأول/ديسمبر 2009، وهي وثيقة أعدتها مجموعة من الفلسطينيين المسيحيين من مختلف الكنائس في الأرض المقدسة، وقد نُشرت بعد العمل عليها ستين. والوثيقة كلمة مسيحية، كلمة «إيمان ورجاء ومحبة» من قلب المعاناة الفلسطينية، يطالب فيها الفلسطينيون المجتمع الدولي بوقفة حق تجاه ما يواجهونه من ظلم وتشريد ومعاناة وتميز عنصري.⁵⁵ وهي على حد وصف رفعت قسيس، منسق المبادرة الوطنية التي انطلقت باسمها الوثيقة «تحاكي في شموليتها وثيقة الكايروس جنوب الأفريقية الشهيرة التي أعلنت في العام 1985، والتي شكلت انعطافة هامة في النضال ضد نظام الفصل العنصري هناك وعزله وسقوطه بعد سنوات قليلة من إصدارها».⁵⁶

ولأن الوثيقة تم صوغها من أقطاب الحركة اللاهوتية الفلسطينية، مع عدد من الشخصيات الوطنية المسيحية،⁵⁷ فقد انعكست الموضوعات الكبرى التي شغلت اللاهوت الفلسطيني طوال مسيرة تشكيله، مثل الوعد الإلهي والاختيار وتاريخ الخلاص، وكذلك الاستخدام السيئ لـ «الكتاب المقدس»، كرسالة مكثفة في معظم بنود الوثيقة. ويعتبر اللاهوتيون الفلسطينيون وثيقة كايروس فلسطين «من أهم ما صدر عن اللاهوت المحلي الفلسطيني في السنوات الأخيرة»،⁵⁸ وأنها «جاءت محصلة للنضج التدريجي للاهوت المحلي... فكايروس - فلسطين ثمرة من ثمار هذا التطور».⁵⁹

هذا، ويتوافق الخطاب السياسي للوثيقة مع ما تولّد من مجمل الخطاب الرسمي الفلسطيني، بعد تخليه عن الدولة الفلسطينية الديمقراطية، مثلما جرى صوغها في الميثاق الوطني الفلسطيني في سنة 1968.⁶⁰ غير أن المتأمل في الجوانب السياسية للوثيقة يستنتج أن الخطاب السياسي فيها يتجاوز الكثير من الخطابات الرسمية الفلسطينية والعربية، ويتمثّل ذلك تحديداً بـ «انتقادها إسرائيل» وتحميلها المسؤولية الأولى عمّا يحدث من ظلم وقتل وتدمير، وانتقادها دعم أميركا الأعمى لـ «إسرائيل»، وإصرارها على حق العودة للاجئين، وضرورة الإفراج الكامل عن المعتقلين الفلسطينيين، من دون قيد أو شرط. كذلك انتقدت الوثيقة الانقسام الفلسطيني، وأرجعت المسؤولية الأساسية عن هذا الانقسام إلى المجتمع الدولي لمقاطعته الديمقراطية الفلسطينية. كما أنها لم تتوانَ عن نقد الذات ونقد مسيبي الانقسام العنصري. وتتجلى قمة الجرأة في طلبها من كنائس العالم مقاطعة «إسرائيل» لإجبارها على الرضوخ للشرعية الدولية.⁶¹ وفي المحصلة، فإن مجمل الطروحات في الجانب السياسي للوثيقة تعيد تأكيد تجذّر الهوية الفلسطينية المسيحية تاريخياً، كهوية وطنية طالما كانت جزءاً أساسياً من المسيرة النضالية للشعب الفلسطيني.

تصف الوثيقة في عنوانها الأول «الواقع» مظاهر الظلم والمعاناة التي يتعرّض لها الشعب الفلسطيني جرّاء سياسات الاستعمار.⁶² ثم تنتقل الوثيقة من الجانب الوصفي إلى نقاش موضوعات سياسية ولاهوتية، إذ يلي العنوان الأول أربعة عناوين رئيسية تظهر من خلالها اختلافات واضحة في الصورة التي تتفاعل الهوية الفلسطينية المسيحية فيها بين مكوّنها الوطني والديني. فبينما تظهر في القسمين الأول والثاني، المعنويّين «كلمة إيمان» و«كلمة رجاء»، معالم هوية فلسطينية مسيحية، يندمج فيها المكونان الوطني والديني لإنتاج ذات وطنية فاعلة مثالها المسيح الفلسطيني، تكاد الهوية الدينية تغطي على الهوية الوطنية في القسم الخامس من الوثيقة الذي جاء بعنوان «المحبة»، وصولاً إلى ما يمكن وصفه بتشوش واضح لمعالم الهوية في القسم الرابع منها.

في قسم «كلمة إيمان» يتم تأكيد عدالة القضية الفلسطينية بصفاتها قضية مرتبطة في الأساس بوجود الشعب الفلسطيني كشعب أصلاّني على هذه الأرض يسعى لاسترداد الحقوق السياسية والحقوقية التي انتزعت منه، فتقول الوثيقة: «وجودنا نحن الفلسطينيين، مسيحيين ومسلمين، على هذه الأرض ليس طارئاً، بل له جذور متأصلة ومرتبطة بتاريخ وجغرافية هذه الأرض، مثل ارتباط أي شعب بأرضه التي يوجد فيها اليوم.»⁶³ وفي هذا القسم كذلك تصوّر للنكبة الفلسطينية أنها مظلمة يتحمل مسؤوليتها الغرب، إذ «أراد الغرب أن يعوّض عمّا اقترف هو في حق اليهود في بلاد أوروبا، فقام بالتعويض على حسابنا وفي أرضنا، حاول تصحيح الظلم، فنتج عنه ظلم جديد.»⁶⁴ كما تشدد الوثيقة في هذا القسم على حضور وعي وطني عميق يؤكّد القضية الوجودية التي تربط الفلسطينيين بأرضهم، إذ «إن صلتنا بهذه الأرض حق طبيعي، وليست قضية أيديولوجية، ولا مسألة نظرية لاهوتية فقط، هي قضية حياة أو موت.»⁶⁵

يتفاعل المكونان الوطني والديني للهوية الفلسطينية المسيحية في الوثيقة من خلال أمرين: الأول، هو التحدي المزدوج الذي تواجهه الهوية جزاء واقع الاستعمار، من جهة، وجزاء استخدام هذا الاستعمار لكتابها المقدس لإضفاء صبغة شرعية عليه، من جهة أخرى. ويظهر هذا بوضوح في القول «... لأننا فلسطينيون نعاني من الاحتلال لأرضنا، ولأننا مسيحيون نعاني من التفسيرات المغلوطة لبعض اللاهوتيين.»⁶⁶ أمّا الأمر الآخر، فهو المقاومة المزدوجة التي استخدمت الهوية الدينية كعامل سياسي محرر للشعب الفلسطيني. ففي مقابل محاولة إلغاء الفلسطينيين واستبعادهم عن التاريخ الذي كتبه المنتصر، ترفض الوثيقة عمليات المحو التي تعرّض لها تاريخ الشعب الفلسطيني، وتصوغ ذلك بلهجة استنكارية، بالقول إن «الوعد بالأرض لم يكن يوماً عنواناً لبرنامج سياسي، بل إنه مقدمة لخلاص كوني شامل، وهو البدء بتحقيق ملكوت الله على الأرض.»⁶⁷ كما يظهر هذا التفاعل الخلاق بين المكونين الديني والوطني للهوية من خلال بلورة خطاب سياسي ذي لهجة مسلّحة بأسس دينية، إذ تصف الوثيقة الاحتلال الصهيوني بأنه

«خطيئة ضد الله وضد الإنسان؛ لأنه يحرم الإنسان الفلسطيني حقوقه الإنسانية الأساسية التي منحه إياها الله.»⁶⁸

ولا تكاد فقرة في هذا القسم من الوثيقة تخلو من توجيه نقد لاذع إلى ادعاءات الصهيونية واللاهوت المناصر لها، ذلك اللاهوت الذي يدعي «الحق الديني» على هذه الأرض. ويصر هذا النقد على وضع المسيح في صلب أي تفسير لـ «العهد القديم»، إذ تؤكد الوثيقة أن المسيح هو «الألف والياء والبداية والنهاية، فبنوره وبهداية الروح القدس نقرأ الكتب المقدسة».⁶⁹ وبلهجة صارمة، موجهة إلى الجهات المسؤولة عن التفسير الخطأ لـ «الكتاب المقدس»، تدعو الوثيقة «هؤلاء اللاهوتيين إلى تعميق الفكر في كلمة الله، وإلى تصويب تفسيراتهم، حتى يروا في كلمة الله مصدر حياة لكل الشعوب»،⁷⁰ ذلك بأن «أي لاهوت يدعي الاستناد إلى الكتاب المقدس أو العقيدة أو التاريخ ليبرر الاحتلال، إنما هو بعيد عن تعليم الكنيسة.»⁷¹

أما في قسم «الرجاء»، فيستمر التفاعل المبدع بين المكونين الديني والوطني للهوية، وينعكس ذلك على الدور الذي يضعه المسيحيون الفلسطينيون لأنفسهم كلاعب سياسي أساسي في تثبيت الرواية الفلسطينية ونشرها إلى العالم أجمع، فتكتب الوثيقة أن من أهم علامات الرجاء «صمود الأجيال، واستمرار الذاكرة التي لا تنسى النكبة ومعانيها، وإيمانها بعدالة قضيتها.»⁷²

لكن وعلى العكس، من قسمي «الإيمان» و«الرجاء»، يأتي قسم «المحبة» لتغلب فيه الهوية الدينية على الهوية الوطنية، إذ على الرغم من تصريح الوثيقة بأن مقاومة الاحتلال واجب على كل مسيحي، وأن هدف المقاومة هو استرداد الأرض والحرية والكرامة والاستقلال، فإنها تقر أن هذه المقاومة يجب أن تندرج ضمن رؤية الله الشمولية للإنسان. وبذلك تكتفي الوثيقة بخيار المقاومة السلمية التي تتبنّى، تلميحاً لا تصريحاً، خطاب حركة مقاطعة إسرائيل وسحب الاستثمارات منها وفرض العقوبات عليها (BDS)، غير أنها لا تستخدم المصطلح ذاته، وإنما تستعيز عنه بالمقاومة «حسب منطق المحبة». ولذا، تصف الوثيقة المقاومة

بأنها «مقاومة مبدعة، أي أنها تجد الطرق الإنسانية التي تخاطب إنسانية العدو نفسه».⁷³ أمّا أساليب هذه المقاومة بحسب ما تحدده الوثيقة فهي «ما تقوم به منظمات مدنية فلسطينية ودولية غير حكومية، وكذلك بعض الهيئات الدينية، من دعوة الأفراد والمجتمعات والدول إلى مقاطعة اقتصادية وتجارية لكل ما ينتجه الاحتلال وسحب الاستثمارات منه».⁷⁴

أمّا القسم الأخير من الوثيقة فلا يمكن النظر إليه إلا باعتباره نقطة الضعف الكبيرة التي تشوبها نتيجة طبيعة المهمة التي تحددت فيها، وهي توجيه كلمتها إلى فئات متعددة، منها: الأخوة المسيحيون؛ كنائس العالم؛ الأسرة الدولية؛ القيادات الدينية اليهودية والإسلامية؛ الشعب الفلسطيني و«الإسرائيليون». فباستثناء الجزء المتعلق بـ «كلمتنا إلى المسيحيين»، الذي يشهد مراجعة ذاتية مهمة تنتقد فيه الوثيقة فعلي الصمت والهجرة لدى الفلسطينيين المسيحيين، ورد في الوثيقة بصوت واضح «.... وقد نكون أفراداً، أو رؤساء كنيسة، قد صمتنا في حين كان يجب أن يرتفع صوتنا ليندد بالظلم، ويشارك في المعاناة، [فهذا] هو زمن توبة عن الصمت، وعن اللامبالاة، وعن عدم المشاركة، أو لأننا لم نتمسك بشهادتنا في هذه الأرض، فهجرناها».⁷⁵ وللحقيقة، فإن هذا القول يعكس وعياً متطوراً لدى المسيحيين الفلسطينيين يدرك أهمية التعبير عن حضورهم السياسي - التاريخي، وذلك بالدعوة إلى رفع الصوت عالياً، ومحاربة ظاهرة الهجرة بكل ما أتيح من أدوات.

وعلى الرغم من قوة وتماسك كل ما تقدم من بنود، فإننا، وعند الوصول إلى الخطاب الذي توجهه الوثيقة إلى الجهات الأخرى السابق ذكرها، نشهد مجموعة من المطالبات اللبقة والنداءات المهدبة التي تأتي في مجملها بلغة هادئة وعقلانية غارقة في التجريد والتعميم، تتكرر فيها مصطلحات ليبرالية، نحو: «المصالحة» و«المحبة» و«الأمن» و«العدل» و«تحقيق السلام». وبالمقارنة بأقسام الوثيقة السابقة، نرصد هنا اختفاءً مفاجئاً للتحليل التاريخي الاجتماعي للقضية الفلسطينية لمصلحة ظهور ما يمكن تسميته «الحل المسيحي» الذي ليس إلا حلاً لاتاريخياً للقضية؛ حلاً فاقداً للصلة بالواقع بطبيعة الحال. وللحقيقة، إن هذا القسم يكشف عن المشكلة

التي تعاني جرّاءها الهوية الفلسطينية المسيحية، وهي المشكلة التي تظهر بجلاء عند معالجة مجموعة مركبة من علاقات القوة، وبصورة خاصة من موقعها في أدنى سلم علاقات القوة، إذ تصبح كمن يتكلم من اللاموقع، لتخرج بخطاب إنشائي يجنح نحو الطوباوية المسالمة.

لقد كانت «وثيقة كايروس فلسطين» الأكثر جرأة والأقوى تمرداً على الواقع، ومع ذلك، فإنها في اللحظة التي خاطبت بها مجموعة «الآخرين» ظهرت أقرب إلى ذات عاجزة عن تغيير الواقع، بينما كانت تطمح إلى تغييره. ومن أجل الوقوف على أسباب ذلك، لا بد من الحفر عميقاً في طبقات الهوية الوطنية عبر رصد العلاقة بين الأنا والآخر في سياسات الهوية كما وردت في الوثيقة. ومثلما يحيل عبد الرحيم الشيخ في دراسته إلى الهوية الثقافية الفلسطينية، تتحدد هوية الذات، الفردية أو الجماعية، بما هي وبما ليست هي، بمعنى أن الذات إنما تُعرف بنقيضها، وأن «الأنا» في ماهيتها، علاقة، والعلاقة هذه دائماً مع «آخر» ما.⁷⁶ وبما أن تعريف الذات يعني عزل الآخر عن جوهرها، أي تمييزه منها عبر رسم الحدود، فيتوجب الوقوف أمام سؤالين مركزيين، هما: ما هي «الأنا» في وثيقة وقفة حق، ومن هو «الآخر»؟

أما الشق الأول من مسألة الهوية الوطنية، والمتعلق بسؤال «الأنا»، وبالعودة إلى السطر الأول من مقدمة الوثيقة، فإننا نجد أن الأنا في وثيقة حق، هي «مجموعة من الفلسطينيين المسيحيين». ⁷⁷ وبذلك، يقدم مهندسو الوثيقة، وعددهم خمسة عشر شخصاً، أنفسهم كفلسطينيين أولاً، ثم كمسيحيين ثانياً. وفي الحقيقة أن هذه المجموعة تمثل، من جهة، نهجاً شجاعاً لرفع الصوت الفلسطيني وتسجيله في وثيقة مكتوبة تخاطب العالم لأول مرة بوضوح لوضع القضية الفلسطينية ضمن مقولة أخلاقية عليا مثالها فداء المسيح وكلمته. لكنها، من جهة أخرى، تضم، في المجموعة التي صاغتها، ثمانية رجال دين من طوائف وكنائس متنوعة لا يمثلون كنائسهم بصفة رسمية، إنما يحضرون بصفتهم الشخصية. وفي هذا الصدد، لا بد من القول إن مهمة بلورة مساهمة المكوّن المسيحي في الهوية الفلسطينية المسيحية يقع، بالدرجة الأولى، على عاتق المؤسسة الكنسية المحلية التي ينبغي لها أن تحدد

«الأنا» و«الآخر» وطبيعة العلاقة بينهما، وتحديدًا حين يكون تعريف العلاقة بأنها علاقة صراعية بين مستعمر ومستعمر. وعليه، فإننا نستنتج، من دون عناء، أن هذا الصوت المسيحي الصرف، الصادر عن «وقفة حق»، كان في أمس الحاجة إلى تبنيّه وتقويته، بصفة رسمية، من الكنائس الفلسطينية قاطبة. ولو تم ذلك لانعكس على قوة خطاب الوثيقة وعلى أثرها في إحداث تأثير أكبر في الأوساط الكنسية في أنحاء العالم كافة.

وأما الشق الآخر من مسألة الهوية، والمتعلق بسؤال «الآخر» كما ظهر في «وقفة حق»، فهو دولة الاستعمار الصهيوني الذي يصارعه الفلسطينيون على الأرض والتاريخ والثقافة.⁷⁸ لكن الوثيقة، على الرغم من نضج خطاب لاهوت التحرر الفلسطيني حيال «الآخر» الصهيوني، لم تكن صارمة بما يكفي حيال بعض اللاهوتيين الغربيين الذين «انضبعوا» بالتفسيرات الصهيونية لـ «الكتاب المقدس»، وتبنّوها في السياق السياسي - الاجتماعي - التاريخي الأوروبي الذي تحولت فيه المسيحية، منذ تاريخ الحروب الصليبية، إلى مشروع استعماري. وبصيغة أخرى، أقرب إلى العبارات التي استخدمتها الوثيقة: ألم تقتصر التفسيرات الأصولية لـ «لكتاب المقدس» على الصهيونية المسيحية وحدها، بل كانت كذلك في أصلها سياسات استعمارية طغت على التاريخ الأوروبي الذي طالما حوّل «الوعد بالأرض» إلى مشروع استعماري قومي؟ ولعل الإجابة عن هذا السؤال تقود حتماً إلى أن المسيحية الغربية لم تكن هي الأخرى سوى «آخر» معادٍ للمسيحية الفلسطينية بصورة خاصة، والمشرقية بصورة عامة.

ولعل ما سبق يفضي بنا إلى الدعوة الصريحة إلى ضرورة فلسطنة الكنائس في الأرض المقدسة. وعلى قاعدة شرعية الذات التحررية، عبر النفي المتواصل لذات «الآخر» الاستعمارية، فإن التشوش الذي ظهرت فيه الهوية الفلسطينية المسيحية مرده في حقيقة الأمر ضعف المؤسسة الدينية المسيحية الفلسطينية، لا في قاعدتها المقاومة ضمن حركة التحرر الوطني الفلسطيني، وإنما في عدم قدرة المؤسسة الدينية الرسمية على فك الارتباط بالكنائس الغربية.⁷⁹ وعلى ذلك، فإن الكنيسة

الفلسطينية اليوم مطالبة بأن تميز نفسها: أولاً، ككنيسة وطنية متجذرة في أرضها وملتحمة مع أبناء شعبها. وثانياً، ككنيسة مستقلة ومنفصلة بالضرورة عن الكنيسة الغربية. ولعل في ذلك كله ما يساهم في تفكيك المركزية الأوروبية الدينية، ودعم استقلال الكنيسة العربية.

5. خاتمة

في الوقت الذي بدأت مسيرة لاهوت التحرر الفلسطيني بمعالجة قضية استغلال الاستعمارية الصهيونية لـ «الكتاب المقدس»، وحققت إزاحة معرفية مهمة لسوء استخدام «العهد القديم» ونماذجه النمطية باختزال فلسطين، الأرض والشعب والحكاية، في كونها «معطاة» عبر «صك عقاري» إلهي لـ «الشعب المختار».... فإنها مطالبة اليوم أن تتجه نحو قضية مركزية أخرى، وهي تطوير تاريخ عربي مستقل للمسيحية الشرقية في منشئها ورسالتها الأولى، الرسالة التي لم تكن إلاً نقيضاً روحياً وإنسانياً للمسيحية الغربية المتواطئة مع استعمار الشعوب وقهرها من جانب حركات استعمارية عنصرية، كالحركة الصهيونية ودولتها «إسرائيل». ومع ذلك، لم يقتصر الدور المسيحي على إنتاج خطاب ديني مضاد، ولم يحصر نفسه في الحدود اللاهوتية وإنتاج التفسيرات النصية، بل تجاوز ذلك كله وأنتج وثيقة «وقفه حق» كايروس فلسطين في سنة 2009. وقد كانت الوثيقة، ولا تزال، بمثابة الحضور السياسي المعاصر للمسيحيين، والوثيقة التي رُفع فيها الصوت الفلسطيني المسيحي في العالم أجمع لغرض إنهاء المظلمة الفلسطينية، وبروح سياسية ولاهوتية وإنسانية جامعة.

لا شك في أن عملية بلورة الهوية الفلسطينية المسيحية من المؤسسة الكنسية المسيحية في فلسطين تتطلب أن تكف هذه المؤسسة عن تردها وتلعثمها، وأن تضطلع بدورها الحاسم في هندسة هذه الهوية ووضع السياسات التي تحكم استكمال تشكّلها السياسي على قاعدة شرعية الذات الأصلانية ونفي الآخر الاستعماري. ومن منطلق الوعي أن عملية استبعاد الصوت الفلسطيني المسيحي

وإسكاته ليست إلا جزءاً من السردية الغربية الاستعمارية - التي طالما كانت لها المصلحة الكبرى في تغييب الفلسطينيين من تاريخ البلد من أجل إدانة تقسيماتها الثنائية للعالم، كغرب مسيحي - يهودي وشرق إسلامي - عربي - فإن من الضروري أن تلتحق السلطة الكنسية رسمياً بقاعدتها، وأن تتجه نحو فلسطنة الكنائس، بمعنى أن تميز نفسها بصفتها كنيسة فلسطينية وطنية ومشرقية ترفض التبعية لكنيسة شرعت احتلال شعبها وتسببت بمعاناته ونكبته المستمرة.

ومن ناحية أخرى، وفي الوقت الذي تؤكد المسيحية الغربية في تحالفها مع الصهيوني معاداة المسلمين وتأسيس الاختلاف معهم في الحب والحرب، يؤكد مسيحيو الشرق ومسيحيو فلسطين علاقتهم الحميمة بأبناء بلدهم المسلمين، وبعمقهم الحضاري، بالإضافة إلى التعددية الدينية في العقائد التوحيدية التي كفلت على امتداد التاريخ علاقة تجانسية بين المكونات الدينية المحلية خلال فترات الحكم الإسلامي. وعليه، فإن التراث الغربي اليهودي - المسيحي، الذي يصر على عداوة المسلمين والمسيحيين المشرقيين، يجب أن يتم نبذه، وتدشين جبهة لمقاومته.

وأخيراً، ففي حين قاتلت المسيحية الغربية الاستعمارية والمصهينة بكل قوتها وثقلها من أجل تطويع المسيحيين العرب وإخضاعهم لها، فإن موقف الرسميات العربية ليس أفضل حالاً، إذ يعتمد سياسة التهميش ذاتها من خلال الإصرار على تصوير الحضور الوطني المسيحي بطريقة فولكلورية تقتصر على الزيارات والمباركات في الأعياد والمناسبات الدينية. وبذا، فإن هذا الموقف يعكس الصورة الغربية، بشكل أو بآخر، للمسيحية الشرقية، من خلال التعامل مع المسيحيين كأنهم ضيوف على هذه الأرض المقدسة. ولعل هذا هو الأمر ذاته الذي يساهم في تفسير كون الصرخة التي أطلقته «وثيقة كايروس» لم تنل حظها الكافي سواء في التغطية الإعلامية العربية، أو حتى الفلسطينية. ولذا فإن هذه الدراسة هي مساهمة أخرى في إبراز أهمية تمتين الوجود المسيحي الفاعل، لا كمكون صميمي في الهوية الفلسطينية فحسب، فذلك أمر مفروغ منه، بل أيضاً في بلورة خطاب ثقافي

مقوّض لاستعمارية اللاهوت الغربي الممركز أوروبياً والصهيونية التي اغتصبت اليهودية، وذلك عبر إبراز لاهوت التحرر الفلسطيني الذي يتخذ من الفدائي الأول، يسوع المسيح، مثلاً حياً لا يزال سائراً على طريق الآلام، في مملكة المقهورين والمضطَّهدين على البرّ، في فلسطين الساعية نحو خلاصها وخلاص العالم من الاستعمار.

المصادر

- 1 مايكل برير، «الكتاب المقدس والاستعمار الاستيطاني: أمريكا اللاتينية، جنوب أفريقيا، فلسطين»، ترجمة أحمد الجمل وزباد منى (دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، ط2، 2004)، ص 23.
 - 2 جورج كنعان، «من يجرؤ على محاكمة الإله؟ الأدمغة الفارغة» (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003)، ص 22.
 - 3 منير العكش، «حق التضحية بالآخر: أميركا والإبادة الجماعية» (بيروت: رياض الريس، 2002)، ص 10.
 - 4 انظر: إيللا شوحت، «كولومبس، فلسطين، واليهود العرب: نحو مقارنة علائقية لهوية المجموعة»، «الكرمل»، العدد 52 (صيف 1997)، ص 47-48.
 - 5 سمح غنادري، «المهد العربي: المسيحية المشرقية على مدى ألفي عام والعلاقة المتبادلة مع الإسلام» (الناصرة: دار 30 آذار للنشر، ط4، 2011)، ص 24.
 - 6 المصدر نفسه.
 - 7 Gil Anidjar, *The Jew, the Arab: A History of the Enemy* (Stanford: Stanford University Press, 2003), pp. xii-xxii.
 - وانظر أيضاً: جيل أنيجار، «اليهودي العربي: تاريخ العدو»، ترجمة وتقديم عبد الرحيم الشيخ ورن بركات، مجلة «الكرمل الجديد»، العددان 3-4 (2012)، ص 123-169.
 - 8 لمزيد، انظر: كتابات جيل أنيجار التالية لعمله التأسيسي حول «اليهودي العربي»، وهي:
Gil Anidjar, «Our Place in al-Andalus»: *Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters* (Stanford: Stanford University Press, 2002); Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature* (Stanford: Stanford University Press, 2008); Gil Anidjar, *Blood: A Critique of Christianity* (New York: Columbia University Press, 2014).
 - وانظر أيضاً: جيل أنيجار، «الدولة الانتحارية»، ترجمة وتقديم عبد الرحيم الشيخ. «إضافات»، العددان 43-44 (2018)، ص 218-242.
 - 9 جبرا الشوملي، «المسيحية من الداخل» (رام الله: دار الرعاة للدراسات والنشر، 2020)، ص 8.
 - 10 Laura Robson, *Colonialism and Christianity in Mandate Palestine* (Texas, Austin: University of Texas Press, 2011), pp. 1-3.
- انظر أيضاً:
- laura Robson, «Recent Rerspective on Christianity in Modern Arab World,» *History Compass*, vol. 9, no. 4 (2011), pp. 312-325.
- 11 منذر إسحق وآخرون، «مدخل إلى اللاهوت الفلسطيني» (بيت لحم: ديار للنشر، 2017)، ص 15.

- 12 تم استثناء المكون اليهودي من الشعب الفلسطيني، لا من قبيل الإنكار لوجود يهود فلسطينيين في التاريخ الفلسطيني، أو العربي، وإنما لأن باتحاد هذا المكون مع الحركة الصهيونية، انفصل عن جسم الشعب الفلسطيني، وأصبح في صراع معه.
- 13 وسام الرفيدي، «السرمان الفلسطينيون وازدواجية الهوية»، «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد 114 (ربيع 2018)، ص 150.
- 14 إلياس خوري، «النكبة المستمرة»، «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد 89 (شتاء 2012)، ص 41.
- 15 متري الراهب، «المسيحيون العرب وقضايا الأمة: متغيرات السياق والأدوار» (بيت لحم: ديار للنشر، 2013)، ص 66.
- 16 إسحق وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص 90.
- 17 الراهب، مصدر سبق ذكره، ص 66.
- 18 المصدر نفسه.
- 19 الأب رفيق خوري، «اللاهوت المحلي الفلسطيني (1967-2019) رؤية شاملة» (منشورات مركز اللقاء للدراسات الدينية والتراثية في الأرض المقدسة، 2019)، ص 206.
- 20 Elizabeth S. Martejijn, «The Revival of Palestinian Christianity: Developments in Palestinian Theology», *Exchange: Journal of Contemporary Christianities in Context*, vol. 49, issue 3/4 (November 2020), pp. 257-277.
- 21 الأب رفيق خوري، الأب متري الراهب، الأب منذر إسحق، الأب نعيم عتيق، الأب جمال خضر، الأب بولس ترزي، الأب حنا كتناشو.
- 22 خوري، «اللاهوت المحلي....»، مصدر سبق ذكره، ص 155.
- 23 إسحق، مصدر سبق ذكره، ص 11.
- 24 خوري، «اللاهوت المحلي....»، مصدر سبق ذكره، ص 160.
- 25 الراهب، مصدر سبق ذكره، ص 34.
- 26 Martejijn, op. cit., p. 258.
- 27 Ibid., p. 263.
- 28 لمزيد عن نشأة وتطور اللاهوت التحرري في السياق العالمي، انظر: ياسر عسكري، «حكاية لاهوت التحرير»، مجلة «الاستغراب»، العدد 3 (ربيع 2016)، ص 183-211.
- 29 برير، مصدر سبق ذكره، ص 361.
- 30 المصدر نفسه، ص 109.
- 31 نعيم عتيق، «الصراع من أجل العدالة: لاهوت التحرر الفلسطيني» (بيت لحم: دار الكلمة، 2002)، ص 90.
- 32 المصدر نفسه.
- 33 إسحق وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص 98.
- 34 المصدر نفسه، ص 118-120.
- 35 عتيق، مصدر سبق ذكره، ص 115.

- 36 المصدر نفسه، ص 116.
- 37 المصدر نفسه.
- 38 المصدر نفسه، ص 157.
- 39 حنا كتناشو، «أرض المسيح: صرخة فلسطينية» (بيت لحم: كلية بيت لحم للكتاب المقدس، 2016)، ص 71.
- 40 إسحق وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص 161.
- 41 خوري، «اللاهوت المحلي....»، مصدر سبق ذكره، ص 205.
- 42 المصدر نفسه، ص 206.
- 43 المصدر نفسه، ص 206-207.
- 44 الأناجيل الأربعة في العهد الجديد هي: متى ويوحنا ولوقا ومرقس. والأناجيل تحمل اسم اثنين من تلاميذ المسيح، هما متى ويوحنا، واثنين من تلاميذ بولس وبطرس. لوقا تلميذ بولس، ومرقس تلميذ بطرس. ولما جعل اللاهوتيون فلسطين الإنجيل الخامس، أضاف اللاهوتيون الفلسطينيون، إنجيلًا سادسًا سموه «الشعب الفلسطيني».
- 45 جورج قرم، «شرق وغرب: الشرخ الأسطوري»، ترجمة ماري طوق (بيروت: دار الفارابي، الطبعة الثانية، 2017)، ص 202.
- 46 إسحق وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص 216.
- 47 Mitri Raheb, *Faith In The Face of the Empire: The Bible Through Palestinian Eyes* (New York: Orbis Books, 2014), p. 68.
- 48 إسحق وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص 216.
- 49 جاءت الوثيقة بعنوان «كايروس فلسطين: رسالة مسيحية إلى إخواننا المسلمين».
- 50 وثيقة «كايروس فلسطين: رسالة مسيحية إلى إخواننا المسلمين»، نشرت في جريدة «القدس» بتاريخ 28-2-2016.
- 51 إسحق وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص 168.
- 52 المصدر نفسه، ص 99.
- 53 المصدر نفسه، ص 218.
- 54 المصدر نفسه، ص 193.
- 55 خوري، «اللاهوت المحلي....»، مصدر سبق ذكره، ص 162.
- 56 إسحق وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص 28.
- 57 بالنسبة إلى رجال الدين المشاركين، فهم من أبرز مؤسسي لاهوت التحرر الفلسطيني، الذين نوقشت أهم كتاباتهم في المحور السابق من الدراسة. أمّا الشخصيات العلمانية فهم: جريس خوري، سدر دعبيس، لوسي ثلجية، نضال أبو الزلف، يوسف ظاهر، وأخيراً رفعت قسيس منسق المبادرة.
- 58 إسحق وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص 57.

- 59 خوري، «اللاهوت المحلي....»، مصدر سبق ذكره، ص 163.
- 60 على النقيض من الخطابات اللاهوتية التي تربط بشكل غرائبي بين دماء إبراهيم والصراع الفلسطيني - الصهيوني، دعا الميثاق الوطني الفلسطيني لسنة 1968 إلى تأسيس دولة فلسطينية ديمقراطية على أساس المفهوم العلماني لفكرة المواطنة من دون أي تمييز ديني، إذ يقطع مشروع الدولة كما يحددها الميثاق بشكل حاسم العلاقة الحميمة بين الدين والسلطة السائدة التي تم تثبيتها في الخطابات اللاهوتية الدينية المتعددة، عن فلسطين.
- 61 إسحق وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص 28-29.
- 62 «وثيقة كايروس فلسطين»، قسم «الواقع».
- 63 المصدر نفسه، قسم «كلمة إيمان»، 2-3-2.
- 64 المصدر نفسه.
- 65 المصدر نفسه، 2-3-4.
- 66 المصدر نفسه.
- 67 المصدر نفسه، 2-3.
- 68 المصدر نفسه، 2-5.
- 69 المصدر نفسه، 2-2-1.
- 70 المصدر نفسه، 2-3-3.
- 71 المصدر نفسه، ص 2-5.
- 72 المصدر نفسه، «قسم الرجاء»، 3-3-3.
- 73 المصدر نفسه، 2-4-3.
- 74 المصدر نفسه، 2-4-6.
- 75 المصدر نفسه، «كلمتنا لإخوتنا»، ص 5-2.
- 76 عبد الرحيم الشيخ، «الهوية الثقافية الفلسطينية (المثال) و(التمثيل) و(التماثل)»، في: «التجمعات الفلسطينية وتمثالاتها ومستقبل القضية الفلسطينية - المحور الأول: الفلسطينيون.. الهوية وتمثالاتها» (رام الله: المركز الفلسطيني لأبحاث السياسات والدراسات الاستراتيجية/مسارات، 2013)، ص 72. وانظر أيضاً: عبد الرحيم الشيخ، «القومية»، في: «أبجديات تحررية فلسطينية» (بيروت: معهد مواطن للديمقراطية وحقوق الإنسان، جامعة بيرزيت، 2021).
- <http://www.muwatin.birzeit.edu/ar/pea-/nationalism>
- 77 «كايروس فلسطين....»، مصدر سبق ذكره، مقدمة.
- 78 الرفيدي، مصدر سبق ذكره، ص 152.
- 79 إن مرجعية طوائف متعددة داخل المسيحية الشرقية، كالكاثوليك والموارنة واللاتين، تقبع داخل المسيحية الغربية (الفاتيكان)، ناهيك عن أن مرجعية الكنائس الأرثوذكسية في فلسطين والأردن هي يونانية.

المراجع

بالعربية

- إسحق، منذر وآخرون. «مدخل إلى اللاهوت الفلسطيني». بيت لحم: ديار للنشر، 2017.
- أنيجار، جيل. «اليهودي العربي: تاريخ العدو». ترجمة وتقديم عبد الرحيم الشيخ ورنّا بركات. «مجلة الكرمل الجديد»، العددان 3-4 (2012)، ص 123-169.
- _____. «الدولة الانتحارية». ترجمة وتقديم عبد الرحيم الشيخ. «إضافات»، العددان 43-44 (2018)، ص 218-242.
- برير، مايكل. «الكتاب المقدس والاستعمار الاستيطاني: أمريكا اللاتينية، جنوب أفريقيا، فلسطين». ترجمة أحمد الجمل وزباد منى. دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، ط2، 2004.
- خوري، إلياس. «النكبة المستمرة». «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد 89 (شتاء 2012)، ص 37-50.
- خوري، رفيق. «اللاهوت المحلي الفلسطيني (1967-2019) رؤية شاملة». منشورات مركز اللقاء للدراسات الدينية والتراثية في الأرض المقدسة، 2019.
- الراهب، متري. «المسيحيون العرب وقضايا الأمة: متغيرات السياق والأدوار». بيت لحم: ديار للنشر، 2013.
- الرفيدي، وسام. «السرّيان الفلسطينيون وازدواجية الهوية». «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد 114 (ربيع 2018)، ص 149-173.
- شوحت، إيللا. «كولومبس، فلسطين، واليهود العرب: نحو مقارنة علائقية لهوية المجموعة». «الكرمل»، العدد 52 (صيف 1997)، ص 38-52.
- الشوملي، جبرا. «المسيحية من الداخل». رام الله: دار الرعاة للدراسات والنشر، 2020.

- الشيخ، عبد الرحيم. «الهوية الثقافية الفلسطينية (المثال) والتمثيل (والتماثل)». في: «التجمعات الفلسطينية وتمثالاتها ومستقبل القضية الفلسطينية - المحور الأول: الفلسطينيون.. الهوية وتمثالاتها». رام الله: المركز الفلسطيني لأبحاث السياسات والدراسات الاستراتيجية/ مسارات، 2013، ص 69-143.
- عتيق، نعيم. «الصراع من أجل العدالة: لاهوت التحرر الفلسطيني». بيت لحم: دار الكلمة، 2002.
- عسكري، ياسر. «حكاية لاهوت التحرير». مجلة «الاستغراب»، العدد 3 (ربيع 2016)، ص 183-211.
- العكش، منير. «حق التضحية بالآخر: أميركا والإبادة الجماعية». بيروت: رياض الرئيس، 2002.
- غنادري، سميح. «المهد العربي: المسيحية المشرقية على مدى ألفي عام والعلاقة المتبادلة مع الإسلام». الناصرة: دار 30 آذار للنشر، ط4، 2011.
- قرم، جورج. «شرق وغرب: الشرخ الأسطوري». ترجمة ماري طوق. بيروت: دار الفارابي، ط2، 2017.
- كتناشو، حنا. «أرض المسيح. صرخة فلسطينية». بيت لحم: كلية بيت لحم للكتاب المقدس، 2016.
- كنعان، جورججي. «من يجروء على محاكمة الإله؟ الأدمغة الفارغة». بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003.
- وثيقة وقفة حق. «وثيقة كايروس فلسطين. كلمة إيمان ورجاء ومحبة من قلب المعاناة الفلسطينية»، 2009.
- وثيقة وقفة حق. «وثيقة كايروس فلسطين. رسالة مسيحية إلى إخواننا المسلمين»، 2016.

بالأجنبية

- Anidjar, Gil. «Our Place in al-Andalus»: Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- _____. The Jew, the Arab: A History of the Enemy. Stanford: Stanford University Press. 2003.

- _____. *Semites: Race, Religion, Literature*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- _____. *Blood: A Critique of Christianity*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Martejn, Elizabeth. «The Revival of Palestinian Christianity.» *Exchange: Journal of Contemporary Christianities in Context*, vol. 49, issue 3/4 (November 2020), pp. 257–277.
- Robson, Laura. «Recent Respective on Christianity in Modern Arab World.» *History Compass*, vol. 9, no. 4 (2011), pp. 312–325.
- Raheb, Mitri. *Faith In The Face of the Empire: The Bible Through Palestinian Eyes*. New York: Orbis books, 2014.
- Robson, Laura. *Colonialism and Christianity in Mandate Palestine*. Texas, Austin: University of Texas Press, 2011.

المواقع الإلكترونية

- الشيخ، عبد الرحيم. «القومية». في: «أبجديات تحررية فلسطينية». بيرزيت: معهد مواطن للديمقراطية وحقوق الإنسان، جامعة بيرزيت، 2021.
<http://www.muwatin.birzeit.edu/ar/pea/nationalism>

وقفه حقّ

كلمة إيمان ورجاء ومحبة من قلب المعاناة الفلسطينية

2009

بطاركة و رؤساء الكنائس في القدس

سمعنا صرخة أبنائنا

نحن البطاركة ورؤساء الكنائس في القدس سمعنا صرخة الأمل التي أطلقها أبنائنا في هذه الأيام الصعبة التي ما زلنا نعيشها في هذه الأرض المقدسة. واننا نؤيدهم ونقف الى جانبهم في ايمانهم ورجائهم ومحبتهم ورؤيتهم للأحداث التي نعيشها. كما نؤيد نداءهم الموجه الى كافة مؤمنينا والى القيادات الاسرائيلية والفلسطينية والى الأسرة الدولية والى كنائس العالم، وذلك للاسراع في تحقيق العدل والسلام و المصالحة في هذه الأرض المقدسة. ونسأل الله لجميع أبنائنا كل بركة ومزيديا من القوة لكي يساهموا بصورة فعالة في بناء مجتمعهم، وجعله مجتمعا يسوده المحبة والاطمئنان والعدل والسلام.

- بطريركية الروم الأرثوذكس – البطريرك ثيوفيلس الثالث
- البطريركية اللاتينية – البطريرك فؤاد طوال
- بطريركية الأرمن الأرثوذكس – البطريرك توركوم مانوجيان
- حراسة الأراضي المقدسة – الأب بيير باتيستا بيتسابالا
- بطريركية الأقباط الأرثوذكس في القدس – المطران ألنبا أبراهام
- بطريركية السريان الأرثوذكس – المطران سويريوس ملكي مراد
- بطريركية الأحباش الأرثوذكس – المطران أبونا ماتيئاس
- النيابة البطريركية المارونية في القدس والأراضي الفلسطينية – المطران بولس صياح
- بطريركية الروم الملكيين الكاثوليك – المطران يوسف زريعي
- الكنيسة الانجيلية اللوثرية في الأردن والأراضي المقدسة – المطران منيب يونان
- الكنيسة الأسقفية في القدس والشرق الأوسط – المطران سهيل دواني
- النيابة البطريركية للسريان الكاثوليك – المطران بيتر مالكي
- النيابة البطريركية للأرمن الكاثوليك – المطران رفائيل ميناسيان

15 ديسمبر 2009

كلمتنا

هذه الوثيقة هي كلمة الفلسطينيين المسيحيين للعالم حول ما يجري في فلسطين. هي وثيقة كتبت في هذه اللحظة الزمنية التي نريد أن نرى فيها تجلّي نعمة الله في هذه الأرض المقدسة وفي المعاناة التي نمرّ بها. وبهذه الروح تطالب الوثيقة المجتمع الدولي بوقفه حقّ تجاه ما يواجهه الشعب الفلسطيني من ظلم وتشريد ومعاناة وتمييز عنصريّ واضح منذ أكثر من ستة عقود. وهي معاناة مستمرة تمرّ تحت سمع وبصر المجتمع الدوليّ الصامت والخجول في نقده لدولة الاحتلال-إسرائيل. كلمتنا هي صرخة رجاء وأمل مغلفة بمحبة صادقة مقرونة بصلاتنا وإيماننا بالله نوجهها إلى أنفسنا أولاً وإلى كلّ الكنائس والمسيحيين في العالم نطالبهم بها بالوقوف ضدّ الظلم والتمييز العنصريّ ونحضهم على العمل من أجل السلام العادل في منطقتنا داعين إياهم إلى إعادة النظر في أيّ لاهوت يبرر الجرائم المرتكبة ضدّ شعبنا ويبرر قتله وطرده من وطنه وسرقة أرضه .

نعلم نحن الفلسطينيين المسيحيين في هذه الوثيقة التاريخية أنّ الاحتلال العسكريّ لأرضنا هو خطيئة ضدّ الله والإنسان وأنّ اللاهوت الذي يبرر هذا الاحتلال هو لاهوت تحريفيّ وبعيد جدّاً عن التعاليم المسيحية حيث إنّ اللاهوت المسيحيّ الحقّ هو لاهوت محبة وتضامن مع المظلوم ودعوة إلى إحقاق العدل والمساواة بين الشعوب .

هذه الوثيقة ليست عفوية أو وليدة صدفة. وليست دراسة لاهوتية فكرية أو ورقة سياسية فحسب بل هي وثيقة إيمان وعمل، تنبع أهميتها من تعبيرها الصادق عن هموم هذا الشعب ومن رصدها للمرحلة التاريخية التي نمرّ بها ومن نبوتها في طرح الأمور كما هي وبدون مواربة ومن جرأتها في طرحها للحلّ الذي سيؤدي إلى السلام العادل والدائم، ألا وهو إنهاء الاحتلال الإسرائيليّ للأرض الفلسطينية وكلّ أنواع التمييز العنصريّ. هي نداء لإسرائيل نفسها لتعني الظلم الذي تفرضه علينا فتضع حدّاً له. وهي مطالبة للشعوب والقادة السياسيين وأصحاب القرار للضغط على إسرائيل واتخاذ الإجراءات القانونية لإنهاء تسلّطها واستهتارها بالشرعية الدولية. وتعلن الوثيقة موقفها بأنّ المقاومة غير العنيفة لهذا الظلم هو حقّ لجميع الفلسطينيين وواجب عليهم .

لقد عمل القائمون على هذه الوثيقة مدّة أكثر من عام قضوه في صلاة ونقاش مسترشدين بإيمانهم وحبهم لشعبهم، ومستمدّين النصّح من كثيرين آخرين، فلسطينيين وعرباً ودوليين، حتى استطاعوا الخلوّص إلى وضعها في صورتها الحالية، فلهم من الكاتيبين الشكر والعرفان على تضامنهم معنا .

نأمل نحن الفلسطينيين المسيحيين من هذه الوثيقة أن تكون رافعةً لجهود كلّ محبّي السلام في العالم، وعلى الأخصّ أخواتنا وإخوتنا من المسيحيين، وأن تلقى، كما حصل مع وثيقة جنوب إفريقيا الشهيرة الصادرة عام ١٩٨٥، الترحاب والتأييد، فتكون أداة للنضال ضدّ الظلم والاحتلال والتمييز العنصريّ، لأنّ هذا الخلاص هو في مصلحة شعوب المنطقة كافّة دون استثناء، ولأنّ القضية ليست قضية سياسية وحسب بل هي سياسة يدمر فيها الإنسان .

نسأل الله أن يلهمنا جميعًا ولا سيّما المسؤولين وأصحاب القرار أن يجدوا طرق العدل والمساواة وأن يدركوا أنّها الطريق الوحيد إلى السلام المنشود

غبطة البطريرك ميشيل صباح

المطران الدكتور عطاالله حنا

الأب الدكتور جمال خضر

الأب الدكتور رفيق خوري

القسّ الدكتور متري الرّاهب

القسّ الدكتور نعيم عتيق

القسّ الدكتور يوحنا كتناشو

الدكتور جريس خوري

السيدة سدر دعبس

السيدة نورا قرط

السيدة لوسي ثلجيّة

السيد نضال أبو الزلف

السيد يوسف ضاهر

السيد رفعت قسيس – منسق المبادرة

ملاحظة: يمكن مراجعة لائحة المؤسسات المسيحية الفلسطينية والشخصيات الموقّعة على الوثيقة
و نسخ في لغات اخرى على الموقع الإلكتروني التالي:

www.kairospalestine.ps

وقفة حق:

كلمة إيمان ورجاء ومحبة من قلب المعاناة الفلسطينية

مقدمة

نحن، مجموعة من الفلسطينيين المسيحيين، بعد الصلاة والتفكير وتبادل الرأي في المعاناة التي نعيشها على أرضنا، تحت الاحتلال الإسرائيلي، نطلق اليوم صرختنا، صرخة أمل في غياب كل أمل، مقرونة بصلاتنا وإيماننا بالله الساهر بعنايته الإلهية على جميع سكان هذه الأرض. وإننا إذ نستلهم سر حب الله للجميع وسر حضوره الإلهي في تاريخ الشعوب وفي تاريخ أرضنا بصورة خاصة، نقول اليوم كلمتنا انطلاقاً من إيماننا المسيحي وانتمائنا الفلسطيني، وهي كلمة إيمان ورجاء ومحبة.

ولماذا الآن؟ لأننا اليوم وصلنا بمأساة شعبنا الفلسطيني إلى طريق مسدود، بينما يكتفي أصحاب القرار بإدارة الأزمة بدل العمل الجدي في سبيل حلها. وهذا ما يملأ قلوب المؤمنين بالأسى وبالتساؤلات: ماذا تصنع الأسرة الدولية؟ وماذا تصنع القيادات السياسية في فلسطين وإسرائيل والعالم العربي؟ وماذا تصنع الكنيسة؟ لأن القضية ليست قضية سياسية وحسب، بل هي سياسة يدمر فيها الإنسان، وهذا أمر يهم الكنيسة.

إننا نخطب إخوتنا أبناء كنائسنا في هذه الأرض، ونوجه نداءنا هذا، كفلسطينيين وكمسيحيين، إلى قاداتنا الدينيين والسياسيين، وإلى مجتمعنا الفلسطيني والمجتمع الإسرائيلي، وإلى الأسرة الدولية، وإلى إخوتنا وأخواتنا في كنائس العالم.

١. الواقع

١-١ "يَقُولُونَ سَلَامٌ سَلَامٌ وَلَا سَلَامٌ" (إرميا ٦: ١٤). الكل يتكلم اليوم على السلام ومسيرة السلام في الشرق الأوسط. وما زال ذلك كله حتمي الآن كلاماً فقط، بينما الواقع على الأرض هو الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية وحرماننا حريتنا وكل ما ينتج عن ذلك من عواقب:

١-١-١ هو الجدار الفاصل الذي أقيم على الأراضي الفلسطينية والذي صادر قسماً كبيراً منها، وقد حول مدنها وقرانا إلى سجون، وفصل بينها فجعلها كانتونات وأشلأ متناثرة. وغزة، بعد الحرب الوحشية التي شنتها إسرائيل عليها في شهر كانون الأول ٢٠٠٨ وكانون الثاني ٢٠٠٩، ما زالت تعيش في أوضاع إنسانية تحت حصار مستمر، وهي وأهلها منفصلون جغرافياً عن سائر الأراضي الفلسطينية.

٢-١-١ الواقع هو أن المستوطنات الإسرائيلية تنهب أرضنا باسم الله وباسم القوة، وتسيطر على مواردنا الطبيعية لا سيما المياه والأراضي الزراعية حارمة مئات الآلاف من الفلسطينيين منها. وغدت اليوم عائقاً دون أي حل سياسي.

٣-١-١ وهي المذلة التي ما زلنا مُخضعين لها عند الحواجز العسكرية في حياتنا اليومية، عند توجهنا إلى أعمالنا أو مدارسنا أو مستشفياتنا.

٤-١-١ وهو الفصل بين أفراد العائلة الواحدة الذي يجعل حياة الأسرة نفسها أمراً مستحيلاً للآلاف من الفلسطينيين، ولا سيما في العائلات التي لا يحمل فيها أحد الزوجين هوية إسرائيلية.

٥-١-١ والحرية الدينية نفسها أصبحت محدّدة، حرية الوصول إلى الأماكن المقدسة، بادعاء الأمن. فمقدسات القدس محرمة على العديد من المسيحيين والمسلمين من الضفة وغزة والقطاع، وحتى على المقدسين أنفسهم في الأعياد. كما أن البعض من كهنتنا العرب يعانون من منعهم من دخول القدس بصورة عادية.

٦-١-١ واللاجئون جزء من واقعنا. وأغلبهم ما زال يعيش في المخيمات في ظروف صعبة لا تليق بالإنسان. هؤلاء، أصحاب حق العودة، لا يزالون ينتظرون عودتهم جيلاً بعد جيل، ماذا سيكون مصيرهم ؟

٧-١-١ والأسرى، ألوف الأسرى، في السجون الإسرائيلية، هم أيضاً جزء من واقعنا. الإسرائيليون يحرّكون العالم لتحريض أسير واحد، وهؤلاء الآلاف من الأسرى الفلسطينيين القابعين في السجون الإسرائيلية متى يحررون؟

٨-١-١ والقدس قلب واقعنا، وهي في الوقت نفسه رمز سلام وعلامة خصومة. بعد أن فصل الجدار العازل بين أحيائها الفلسطينية، ما زالت مستمرة عملية تفريغها من سكانها الفلسطينيين المسيحيين والمسلمين. يجرّدون من هوياتهم أي من حقهم في البقاء في القدس، وتهدم بيوتهم أو تصادر. القدس مدينة المصالحة أصبحت مدينة التفرقة والإقصاء ومن ثم سبباً للاقتتال بدل السلام.

٢-١ وجزء من هذا الواقع أيضاً هو الاستخفاف الإسرائيلي بالشرعية الدولية وقراراتها، والعجز العربي وعجز الأسيرة الدولية أمام هذا الاستخفاف. وحقوق الإنسان مهتنة، وبالرغم من التقارير المختلفة للجمعيات المحلية والعالمية لحقوق الإنسان، فإن الظلم ما زال مستمرا.

١-٢-١ والفلسطينيون في دولة إسرائيل، وإن كانوا مواطنين ولهم حقوق المواطنة وواجباتها، فقد عانوا هم أيضاً من ظلم تاريخي وما زالوا يعانون اليوم من سياسات التمييز. هم أيضاً ينتظرون أن ينالوا حقوقهم كاملة وأن يعاملوا على قاعدة المساواة مثل كل مواطن في الدولة.

٣-١ والهجرة هي أيضاً من مظاهر واقعنا. فغياب كل رؤية أو بارقة أمل في السلام والحرية دفع بالشباب المسلم والمسيحي على السواء إلى الهجرة، فحرمت الأرض من أهم مواردها وغناها، أي الشباب المثقف. وتناقض عدد المسيحيين، بصورة خاصة في فلسطين، هو من النتائج الخطيرة لهذا الصراع وللعجز والفشل المحلي والدولي في إيجاد حل للقضية برمتها.

٤-١ وأمام هذا الواقع، يدّعي الإسرائيليون تبرير أعمالهم على أنها دفاع عن النفس، بما في ذلك الاحتلال والعقاب الجماعي وكل أنواع التنكيل بالفلسطينيين. وهذه، في نظرنا، رؤية تقلب الواقع رأساً على عقب. نعم، هناك مقاومة فلسطينية للاحتلال. ولكن لو لم يكن الاحتلال لما كانت هناك مقاومة، ولما كان خوف ولا انعدام أمن. هذا ما نراه، فندعو الإسرائيليين إلى إنهاء الاحتلال، فيرون عالماً جديداً لا خوف فيه ولا تهديد، بل أمن وعدل وسلام.

٥-١ كان الرد الفلسطيني على هذا الواقع متنوعاً. ردّ البعض بطرق المفاوضات، وهذا كان موقف السلطة الفلسطينية الرسمية، ومع ذلك لم تحصل على أي تقدم في مسيرة السلام. وكان ردّ بعض الأحزاب السياسية باللجوء إلى المقاومة المسلحة. وتذرت إسرائيل بذلك لتتهم الفلسطينيين بالإرهاب. وتمكنت بذلك من طمس المعنى الحقيقي للصراع إذ باتت القضية تصور على أنها قضية حرب إسرائيلية على الإرهاب، لا قضية احتلال إسرائيلي ومقاومة فلسطينية مشروعة لوضع حد له.

١-٥-١ وازدادت الكارثة بالصراع الداخلي بين الفلسطينيين أنفسهم وبانفصال غزة عن الأراضي الفلسطينية. وهنا لا بد من القول إنه ولئن كان هذا الانقسام بين الفلسطينيين أنفسهم، إلا أن الأسيرة الدولية كانت سبباً رئيسياً فيه لرفضها التعامل على نحو إيجابي مع إرادة الشعب الفلسطيني التي عبر عنها بالطرق الديمقراطية الشرعية في انتخابات عام ٢٠٠٦.

ومرة ثانية نكرّر ونقول إن كلمتنا المسيحية في وسط ذلك كلّها، في وسط نكبتنا، هي كلمة إيمان ورجاء ومحبة.

٢. كلمة إيمان

نؤمن بالله وهو إله صالح وعادل

١-٢-١-٢ إننا نؤمن بالله الواحد الأحد، خالق الكون والإنسان. نؤمن به إلهًا صالحًا وعادلًا ومُجِبًّا لجميع خلائقه. ونؤمن أن كل إنسان هو خليفة الله، خلقه على صورته ومثاله، وأن كرامته من كرامته تعالى. وهذه الكرامة هي نفسها في كل إنسان. هذا الكلام يعني، لنا نحن هنا، في هذه الأرض بالذات، أن الله خلقنا، لا لتخاصم ونقتتل، بل لتعارف ونتحاب ونبنينا معًا بمحبتنا وبالاحترام المتبادل بعضنا لبعض.

١-١-٢ ونؤمن بكلمة الله الأزلي، ابنه الوحيد سيدنا يسوع المسيح، الذي أرسله مخلصًا للعالمين.

٢-١-٢ ونؤمن بالروح القدس الذي يواكب الكنيسة والبشرية في مسيرتهما. وهو يساعدنا على فهم الكتاب المقدس في عهديه القديم والجديد كوحدة واحدة، اليوم وهنا، ويبين لنا تجلي الله للبشرية في الماضي والحاضر والمستقبل.

كيف نفهم كلمة الله؟

٢-٢ ونؤمن أن الله كلم البشرية، هنا في أرضنا: "إن الله، بعدما كلم آباءنا قديمًا مرّاتٍ كثيرةً بلسان الأنبياء كلامًا مختلفَ الوسائل، كلمنا في هذه الأيام، وهي آخر الأيام، بلسان الابن الذي جعله وارثًا لكل شيء، وبه أنشأ العالمين" (الرسالة إلى العبرانيين ١: ١-٢).

١-٢-٢ ونؤمن، نحن الفلسطينيين المسيحيين، مثل سائر المسيحيين في العالم، أن يسوع المسيح أتى ليكمل الشريعة والأنبياء. هو الألف والياء والبداية والنهاية. فينوره وبهداية الروح القدس نقرأ الكتب المقدسة، ونأمل فيها ونفسرها، كما فسرها يسوع المسيح لتلميذي عماؤس، كما جاء في إنجيل القديس لوقا: "فبدأ من موسى وجميع الأنبياء يفسر لهما في جميع الكتب ما يختص به" (لوقا ٢٤: ٢٧).

٢-٢-٢ جاء السيد المسيح ينادي باقتراب ملكوت الله، فأحدث ثورة في حياة البشرية وإيمانها. وأتانا "بتعليم جديد" (مرقس ١: ٢٧) ونور جديد لفهم العهد القديم وما ورد فيه من مفاهيم لها صلة بإيماننا المسيحي وحياتنا اليومية، مثل المواعد والاختيار وشعب الله والأرض. وإننا نؤمن أن كلمة الله كلمة حياة تلقي على كل حقيقة من حقب التاريخ ضوءًا خاصًا، فتبين للمؤمنين ماذا يقول الله لنا اليوم وهنا. ولهذا لا يجوز تحويل كلمة الله إلى أحرف جامدة تشبه حب الله وعنايته في حياة الشعوب والأفراد. هذا هو الخطأ في التفاسير الكتابية الأصولية التي تحمل لنا الموت والدمار حينما تجمد كلمة الله وتسلمها من جيل إلى جيل كلمة ميتة، فنستعمل سلاحًا في تاريخنا الحاضر يحرمانا حقنا في أرضنا.

لأرضنا رسالة كونية شاملة

٢-٢ ونؤمن أن لأرضنا رسالة كونية شاملة. وهذه الشمولية تفتح مفاهيم المواعد والأرض والاختيار وشعب الله لتشمل البشرية كلها، بدءًا من شعوب هذه الأرض كلها. ونرى في ضوء تعاليم الكتاب المقدس أن الوعد بالأرض لم يكن يومًا عنوانًا لبرنامج سياسي. بل إنه مقدمة لخلاص كوني شامل، وهو البدء بتحقيق ملكوت الله على الأرض.

١-٢-٢ لقد أرسل الله إلى هذه الأرض الآباء والأنبياء والرسول، يحملون إلى العالم رسالة كونية شاملة. واليوم نحن فيها ثلاث ديانات، اليهودية والمسيحية والإسلام. أرضنا هي أرض الله، كباقي بلدان العالم، وهي مقدسة بحضور الله فيها، لأنه وحده القدوس والمقدس. فمن واجبننا، نحن الساكنين فيها، أن نحترم مشيئة الله فيها وأن نحررها من شر الظلم والحرب الذي فيها. هي أرض الله فيجب أن تكون أرضًا للمصالحة والسلام والمحبة. وهذا أمر ممكن. بما أن الله وضعنا فيها، شعبين، فإنه يمنحنا أيضًا المقدرة، إن

شئنا، على أن نعيش معًا ونُفَرِّ فيها العدل والسلام، ونجعلها فعلاً أرضَ الله: "لِلرَّبِّ الأرضُ وَمَا فِيهَا، الدُّنْيَا وَسَاكِنُوهَا" (مزمو ٢٤: ١).

٢-٣-٢ وجودنا، نحن الفلسطينيين، مسيحيين ومسلمين، على هذه الأرض ليس طارئاً، بل له جذور متأصلة ومرتبطة بتاريخ وجغرافية هذه الأرض، مثل ارتباط أي شعب بأرضه التي يوجد فيها اليوم. وقد وقع في حقنا ظلم لما هجرنا. أراد الغرب أن يعوض عما اقترف هو في حق اليهود في بلاد أوروبا، فقام بالتعويض على حسابنا وفي أرضنا. حاول تصحيح الظلم فنتج عنه ظلم جديد.

٢-٣-٢ وعلاوة على ذلك، إننا نرى بعض اللاهوتيين في الغرب يحاولون أن يضيفوا على الظلم الذي لحق بنا شرعية لاهوتية وكتابية. فأصبحت المواعيد، بحسب تفسيراتهم، تهديداً لكياننا، و"البشرى السارة" في الإنجيل نفسه أصبحت لنا "نذير موت". إننا ندعو هؤلاء اللاهوتيين إلى تعميق الفكر في كلمة الله وإلى تصويب تفسيراتهم حتى يروا في كلمة الله مصدر حياة لكل الشعوب.

٢-٣-٤ إن صلتنا بهذه الأرض حق طبيعي، وليست قضية أيديولوجية ولا مسألة نظرية لاهوتية فقط. هي قضية حياة أو موت. قد يكون هناك من لا يتفق معنا بل يناصبنا العداء فقط لأننا نقول إننا نريد أن نعيش أحراراً في أرضنا. لأننا فلسطينيون نعاني من الاحتلال لأرضنا، ولأننا مسيحيون نعاني من التفسيرات المغلوطة لبعض اللاهوتيين. وأمام هذه الحال، تقوم مهمتنا بأن نبقي كلمة الله لا مصدر موت بل مصدر حياة، وبأن نبقي "البشرى السارة" على ما هي، "بشرى سارة" لنا ولكل الناس. وأمام من يهدد كياننا، كفلسطينيين مسيحيين ومسلمين، بالكتاب المقدس، إننا نجدد إيماننا بالله، لأننا نعلم أن كلمة الله لا يمكن أن تكون سبب دمار لنا.

٢-٤ ولهذا نقول إن استخدام الكتاب المقدس، لتبرير أو تأييد خيارات ومواقف سياسية فيها ظلم يفرضه إنسان على إنسان أو شعب على شعب آخر، يحول الدين إلى أيديولوجية بشرية ويجرد كلمة الله من قداستها وشموليّتها وحقيقتها.

٢-٥ ولهذا نقول أيضاً إن الاحتلال الإسرائيلي للأرض الفلسطينية هو خطيئة ضد الله وضد الإنسان لأنه يحرم الإنسان الفلسطيني حقوقه الإنسانية الأساسية التي منحه إياها الله، ويشوه صورة الله في الإنسان الإسرائيلي المحتل بقدر ما يشوهها في الإنسان الفلسطيني الواقع تحت الاحتلال. ونقول إن أي لاهوت يدعي الاستناد إلى الكتاب المقدس أو العقيدة أو التاريخ ليبرر الاحتلال إنما هو بعيد عن تعليم الكنيسة، لأنه يدعو إلى العنف والحرب المقدسة باسم الله، ويخضع الله سبحانه لمصالح بشرية آنية، ويشوه صورته في الإنسان الواقع في الوقت نفسه تحت ظلم سياسي وظلم لاهوتي.

٢. الرجاء

٢-١ مع غياب أي بارقة أمل، يبقى رجاؤنا قوياً. الوضع الراهن لا يبشر بأي حل قريب أو بنهاية الاحتلال المفروض علينا. نعم، كثرت المبادرات والمؤتمرات والزيارات والمفاوضات، إلا أن ذلك كله لم يعقبه أي تغيير في وضعنا ومعاناتنا. حتى الموقف الأمريكي الجديد الذي أعلنه الرئيس أوباما، وإرادته الظاهرة لوضع حد للمأساة، لم يكن له أثر في تغيير واقعنا. لأن الرد الإسرائيلي الصريح والرافض للحل، لم يدع مجالاً للأمل. ومع ذلك، يبقى رجاؤنا قوياً. لأننا وضعنا رجاءنا في الله. إنه صالح وقدير ومحب للبشر، وسوف ينتصر صلاحه يوماً على الشر الذي نحن فيه. وبهذا المعنى قال القديس بولس: "إِنْ كَانَ اللَّهُ مَعَنَا فَمَنْ يَكُون عَلَيْنَا؟... فَمَنْ يَفْصِلُنَا عَنْ مَحَبَّةِ الْمَسِيحِ، أَشِدَّةٌ أَمْ ضَيْقٌ أَمْ اضْطِهَادٌ أَمْ جُوعٌ أَمْ عُرْيٌ أَمْ خَطَرٌ أَمْ سَيْفٌ؟ فَقَدْ وَرَدَ فِي الْكِتَابِ: إِنَّا مِنْ أَجْلِكَ نَعَانِي الْمَوْتَ طَوَالَ النَّهَارِ... وَأَنَا وَاثِقٌ أَنَّ لَا خَلِيقَةَ يَوْسَعُهَا أَنْ تَفْصِلَنَا عَنْ مَحَبَّةِ اللَّهِ" (روما ٨: ٣١ و٣٥ و٣٩).

ما معنى الرجاء؟

٢-٣ الرجاء فينا يعني أولاً إيماننا بالله، وثانياً تطلُّعنا إلى مستقبل أفضل، وثالثاً عدم السير وراء أوهام، إذ إننا نعلم أن الفرج ليس وشيكاً. الرجاء هو قدرتنا على رؤية الله في وسط الشدة، وعلى العمل مع روح الله فينا، ومن هذه الرؤية نستمد القوة للصمود والبقاء والعمل في سبيل تغيير الواقع الذي نحن فيه. الرجاء يعني عدم التنازل أمام الشر، بل هو الوقوف أمامه والاستمرار في مقاومته. إننا لا نرى في الحاضر والمستقبل سوى خراب ودمار. نرى تجبر القوي وتوجهه إلى فصل عنصري متزايد وفرض قوانين تنفي كيانياً وكرامتنا. ونرى حيرةً وانقساماً في الموقف الفلسطيني. ومع ذلك، فإذا قاومنا هذا الواقع اليوم وعملنا بجِد، قد نحول دون حلول الدمار الذي يلوح على الأفق القريب.

بعض علامات الرجاء

٣-٣ إن الكنيسة في بلادنا، رؤساءها ومؤمنياها، تحمل، بالرغم من ضعفها وانقساماتها، علامات تسند رجاءنا. ففي رعايانا حيوية ظاهرة، ومعظم شبيبتنا، فيها، رسل فعالون في سبيل العدل والسلام. وبالإضافة إلى التزام الأفراد، فإن المؤسسات الكنسية المتنوعة تجعل لإيماننا حضوراً فاعلاً، حضور خدمة ومحبة وصلاة.

٣-٣-١ ومن علامات الرجاء أيضاً المراكز اللاهوتية المحلية، ذات الطابع الديني والاجتماعي، وهي كثيرة في مختلف كنائسنا. والروح المسكونية، ولو أنها ما زالت متعثرة، إلا أنها ظاهرة في مختلف اللقاءات بين العائلات الكنسية.

٣-٣-٢ يضاف إلى ذلك الحوارات المتعددة بين الأديان. فهناك أولاً الحوار المسيحي الإسلامي، الذي يشمل المسؤولين وقسماً من الشعب أيضاً. مع العلم بأن الحوار مسيرة طويلة وجهد يكتمل يوماً بعد يوم عبر المعاناة نفسها والآمال نفسها. وهناك الحوارات بين الديانات الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام، وعدد من الحوارات على مختلف المستويات الأكاديمية أو الاجتماعية التي تحاول تقليص المسافات التي يفرضها الاحتلال والحد من التشويه لصورة الإنسان في قلب أخيه الإنسان.

٣-٣-٣ ومن أهم علامات الرجاء أيضاً صمود الأجيال واستمرار الذاكرة التي لا تنسى النكبة ومعانيها، وإيمانها بعدالة قضيتها. وكذلك تطور الوعي لدى الكثير من الكنائس في العالم ورغبتها في معرفة حقيقة ما يحدث هنا.

٣-٣-٤ وبالإضافة إلى ذلك، نرى لدى الكثيرين تصميمًا لتخطي أحقاد الماضي، والاستعداد للمصالحة بعد إقرار العدل. وقد تزايد الوعي العام بضرورة إقرار الحقوق الوطنية والسياسية للفلسطينيين، وارتفعت أصوات يهودية وإسرائيلية محبة للسلام والعدل تؤيد ذلك، وانضمت إليها مناصرة دولية عامة. صحيح أن قوى العدل والمصالحة هذه ما زالت غير قادرة على تبديل واقع الظلم، إلا أنها طاقة بشرية لها تأثيرها وقد تقصر زمن المعاناة وتسرع مجيء عهد المصالحة.

رسالة الكنيسة

٣-٤ كنيسةنا هي كنيسة بشّر يصلون ويخدمون، وصلاتهم وخدمتهم هي نبوة تحمل صوت الله في الحاضر والمستقبل. كل ما يحصل في أرضنا ولكل إنسان فيها، وكل الآلام والآمال، وكل ظلم وكل جهد لوقف هذا الظلم، كل ذلك جزء من صلاة كنيسةنا وخدمة جميع المؤسسات فيها، ونشكر الله على أن الكنيسة ترفع صوتها ضد الظلم رغم أن بعضهم يودون لو تبقى في صمتها متفوقة في عباداتها.

٣-٤-١ رسالتها رسالة نبوية تعلن كلمة الله في السياق المحلي وفي الأحداث اليومية، بجرأة ووداعة ومحبة شاملة. وإذا تحيزت فإنها تتحيز للمظلوم وتقف إلى جانبه، كما وقف السيد المسيح إلى جانب كل فقير وخاطي داعياً إياه إلى التوبة وإلى الحياة واستعادة الكرامة التي منحها إياها الله، والتي لا يجوز لأي بشر أن يجرده منها.

٢-٤-٢ رسالة الكنيسة هي المناداة بملكوت الله، ملكوت عدل وسلام وكرامة. دعوتنا ككنيسة حيّة هي أن نشهد لصالح الله، ولكرامة الإنسان، ومن ثم أن نصلي وأن نسمع صوتنا ينبئ بمجتمع جديد يؤمن فيه الإنسان بكرامة نفسه وكرامة خصمه.

٢-٤-٣ كنيستنا تبتشر بالملكوت. ولا يمكن ربط ملكوت الله بآية مملكة أرضية. قال يسوع أمام بيلاطس: "نعم، أنا ملك. ولكن مملكتي ليست من هذا العالم" (راجع يوحنا ١٨: ٣٦ و٣٧). وقال القديس بولس: "ليس ملكوت الله أكلاً وشرباً بل ير وسلام وفرح في الروح القدس" (روما ١٤: ١٧). ولذلك ليس الدين دعماً أو تأييداً لأي نظام سياسي ظالم، إنما هو دعامة للعدل والحقيقة وكرامة الإنسان. كما أنه يسعى لتنقية أنظمة فيها ظلم للإنسان وإمتهان لكرامته. وملكوت الله على الأرض غير مقيد بأي توجه سياسي، لأنه أكبر وأشمل من أن يحده أي نظام سياسي.

٢-٤-٤ وقال يسوع المسيح "إِنَّ مَلَكُوتَ اللَّهِ هُوَ بَيْنَكُمْ" (لوقا ١٧: ٢١). وهذا الملكوت الحاضر بيننا وفيما هو امتداد لسر الفداء، وهو حضور الله بيننا واستشعارنا بهذا الحضور في كل ما نعمل وما نقول. وبهذا الحضور الإلهي نعمل إلى أن يتم العدل الذي نرتجيه في هذه الأرض.

٢-٤-٥ إِنَّ الظروف القاسية التي عاشتها وتعيشها الكنيسة الفلسطينية جعلتها تصقل إيمانها وتبين دعوتها بصورة أوضح. بحثنا في دعوتنا وازدادت معرفتنا بها في وسط الألم والمعاناة : نحن نحمل اليوم قوة المحبة بدل قوة الانتقام وثقافة الحياة بدل ثقافة الموت. وهذا مصدر رجاء لنا وللكنيسة وللعالم.

٢-٥-٥ القيامة أساس رجائنا. كما قام يسوع منتصراً على الموت والشر، كذلك نستطيع وبسبب كل سبب هذه الأرض الانتصار على شر الحرب فيها. وسوف نبقي، نحن، كنيسة شاهدة وصامدة وفاعلة في أرض القيامة.

٤. المحبة

وصية المحبة

١-٤ قال السيد المسيح لنا: "أَحِبُّوا بَعْضُكُمْ بَعْضًا كَمَا أَحَبَّتُكُمْ أَنَا" (يوحنا ١٣: ٢٤). وقد أوضح كيف تكون المحبة وكيف يكون التعامل مع الأعداء، قال: "سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ أَحِبِّ قَرِيبَكَ وَأَبْغُضْ عَدُوَّكَ. أَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ، وَصَلُّوا لِأَجْلِ الَّذِينَ يَضْطَهِدُونَكُمْ، فَتَكُونُوا أَبْنَاءَ أَبِيكُمْ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ. فَهُوَ يُطْلِعُ شَمْسَهُ عَلَى الْأَشْرَارِ وَالصَّالِحِينَ، وَيُمْطِرُ عَلَى الْأَبْرَارِ وَالظَّالِمِينَ... فَكُونُوا أَنْتُمْ كَامِلِينَ، كَمَا أَنَّ أَبَاكُمْ السَّمَاوِيَّ كَامِلٌ." (متى ٥ : ٤٥- ٤٧)

وقال القديس بولس: "لَا تُجَازُوا أَحَدًا شَرًّا بِشَرٍّ" (رومًا ١٢: ١٧). وقال القديس بطرس: "لَا تَرُدُّوا الشَّرَّ بِالشَّرِّ وَالشَّتِيمَةَ بِالشَّتِيمَةِ بَلْ بَارِكُوا فَتَرْتُوا الْبَرَكَهَ لِأَنَّكُمْ لِهَذَا دُعِيتُمْ" (١ بطرس ٣: ٩) .

المقاومة

٢-٤ هذا كلام واضح. المحبة هي وصية السيد المسيح لنا، وتشمل الأصدقاء والأعداء. وهي دليل واضح لنا إذا ما كنا في ظروف يجب علينا فيها أن نقاوم الشر مهما كان نوعه.

٢-٤-١ المحبة هي رؤية وجه الله في كل إنسان. كل إنسان أخي وأختي. ولكن رؤية وجه الله في كل إنسان لا تعني قبول الشر أو الاعتداء من قبله، بل تقوم المحبة بإصلاح الشر ووقف الاعتداء.

والظلم الواقع على الشعب الفلسطيني، أي الاحتلال الإسرائيلي، هو شر يجب مقاومته. هو شر خطيئة يجب مقاومتها وإزالتها. تقع هذه المسؤولية أولاً على الفلسطينيين أنفسهم الواقعين تحت الاحتلال. فالمحبة المسيحية تدعو إلى المقاومة، إلا أن المحبة تضع حداً للشر بسلوكها طرق العدل. ثم

تقع المسؤولية على الأسرة الدولية إذ أصبحت الشرعية الدولية اليوم هي التي تحكم العلاقات بين الشعوب. وعلى الظالم نفسه أخيراً أن يحرر نفسه هو من الشر الذي فيه ومن الظلم الذي أوقعه على غيره.

٢-٤-٢ إذا ما استعرضنا تاريخ الشعوب وجدنا فيها الحروب الكثيرة ومقاومة الحرب بالحرب، والعنف بالعنف. وسار الشعب الفلسطيني في طريق الشعوب ولاسيما في أول مراحل صراعه مع الاحتلال الإسرائيلي كما أنه ناضل نضالاً سلمياً لاسيما خلال انتفاضته الأولى. ومع ذلك كله، فإننا نرى أنه يجب على الشعوب كلها أن تبدأ مساراً جديداً في علاقاتها بعضها مع بعض وفي حل نزاعاتها، فتجنب طرق القوة العسكرية وتلجأ إلى الطرق العادلة. وهذا ينطبق على الشعوب القوية عسكرياً أولاً، صاحبة القوة والفارضة ظلمها على الشعوب الضعيفة.

٣-٢-٤ ونقول إن خيارنا المسيحي في وجه الاحتلال الإسرائيلي هو المقاومة. فالمقاومة حقٌ وواجب على المسيحي. ولكنها المقاومة بحسب منطق المحبة، فهي مقاومة مبدعة، أي أنها تجد الطرق الإنسانية التي تخاطب إنسانية العدو نفسه. وإن رؤية صورة الله في وجه العدو نفسه واتخاذ مواقف المقاومة في ضوء هذه الرؤية هي الطريقة الفعالة لوقف الظلم وإجبار الظالم على وضع حدٍ لاعتدائه، وللوصول إلى الهدف المنشود، أي استرداد الأرض والحرية والكرامة والاستقلال.

٤-٢-٤ لقد ترك السيد المسيح لنا مثلاً لنقتدي به. علينا أن نقاوم الشر، ولكنه علمنا أن لا نقاوم الشر بالشر. إنها وصية صعبة، ولا سيما إذا أصر العدو على تجربته وعلى إنكار حقنا في البقاء هنا. هي وصية صعبة. ولكنها الوصية التي تستطيع أن تقف في وجه التصريحات الواضحة من قبل سلطات الاحتلال الرافضة لوجودنا وفي وجه الحجج الكثيرة التي تحتج بها لاستمرار فرض الاحتلال علينا.

٥-٢-٤ نندرج إذًا المقاومة لشر الاحتلال في هذه المحبة المسيحية الرافضة للشر والمقومة له. هي مقاومة الظلم بكل أشكاله، وبالأسياليب التي تدخل في منطق المحبة، فيستثمر كل الطاقات في صنع السلام. قد نقاوم بالعصيان المدني. ولا نقاوم بالموت بل باحترام الحياة. إننا نكن كل إحترام وتقدير لكل من يذل حياته حتى اليوم في سبيل الوطن. ونقول إن كل مواطن يجب أن يكون مستعداً للدفاع عن حياته وحرية وأرضه.

٦-٢-٤ من هنا، إننا نرى أن ما تقوم به منظمات مدنية فلسطينية ودولية غير حكومية، وكذلك بعض الهيئات الدينية، من دعوة الأفراد والمجتمعات والدول إلى مقاطعة اقتصادية وتجارية لكل ما ينتج الاحتلال وسحب الاستثمارات منه، يندرج في نطاق المقاومة السلمية. وإننا نرى أن حملات المناصرة هذه يجب أن تسير علانية وبجدية، معلنةً بصدق وبوضوح أن هدفها ليس الانتقام من أحد، بل وضع حدٍ لشر قائم، وتحرير الظالم والمظلوم منه، وتحرير الشعبين من مواقف الحكومات الإسرائيلية المتطرفة، والوصول بهما إلى العدل والمصالحة. بهذه الروح وبهذا السعي سوف نصل أخيراً إلى الحل المنشود، على غرار ما حصل في جنوب إفريقيا وفي حركات تحرر كثيرة في العالم.

٣-٤ بمحبتنا نتجاوز هذه المظالم لنضع أسس مجتمع جديد لنا ولخصومنا. إن مستقبلنا ومستقبلهم واحد، إما دائرة عنف نهلك فيها معاً، وإما سلام نعيم به سوية. فنحن ندعو الإسرائيليين إلى التخلي عن ظلمهم لنا، وألاً يشوهوا الصورة الحقيقية لواقع الاحتلال بادعاء مقاومة الإرهاب. جذور "الإرهاب" هي ظلم الإنسان وشر الاحتلال. هذه أمور يجب أن تزول إن كانت هناك نية صادقة لإزالة "الإرهاب". ندعو الإسرائيليين أن يكونوا شركاء سلام لا شركاء في دائرة عنف لا نهاية لها، فنقاوم الشر معاً، شر الاحتلال، وشر حلقة العنف الجهنمية.

٥. كلمتنا لإخوتنا

١١-٥ إننا كلنا نقف اليوم أمام طريق مسدود، وأمام مستقبل ينذر بالويلات. وكلمتنا لجميع إخوتنا المسيحيين هي كلمة أمل وصبر وصمود وجهد جديد في سبيل مستقبل أفضل. كلمة تقول لهم إننا في هذه الأرض حاملو رسالة، وسنستمر في حملها ولو بين الأشواك والدماء والمشقات اليومية. وإننا نضع

رجاءنا في الله. هو الذي سيمنحنا الفرج حينما يشاء، ولكننا في الوقت نفسه نعمل. معه تعالى وبحسب مشيئته الإلهية نعمل، للبناء ومقاومة الشر وتقريب ساعة العدل والسلام.

2-5 نقول لهم: هذا زمن توبة، توبة تعيدنا إلى شركة المحبة مع كل متألم، مع الأسرى، والجرحى والذين أصيبوا بإعاقة مؤقتة أو دائمة، ومع الأطفال الذين لا يقدرون أن يعيشوا طفولتهم، ومع كل من يبكي عزيزاً له. شركة المحبة تقول للمؤمن بالروح والحق: أخي أسير فأنا أسير، أخي دمر منزله فمنزلي هو المدمر. أخي قتل فأنا المقتول. نحن جزء من التحديات وشركاء في كل ما حصل ويحصل. وقد نكون، أفراداً أو رؤساء كنيسة، قد صمتنا في حين كان يجب أن يرتفع صوتنا ليندد بالظلم ويشارك في المعاناة. هو زمن توبة عن الصمت، وعن اللامبالاة، وعن عدم المشاركة، أو لأننا لم نتمسك بشهادتنا في هذه الأرض، فهجرتها، أو لأننا لم نفكر ولم نعمل بما فيه الكفاية في سبيل التوصل إلى رؤية جديدة موحدة، فانقسمنا، ونقضنا بذلك شهادتنا وضعفت كلمتنا. توبة لاهتماماتنا بمؤسساتنا في بعض الأحيان على حساب رسالتنا، فلجج الصوت النبوي الذي يمنحه الروح للكنائس.

3-5 ندعو إخوتنا إلى الصمود في زمن الشدة هذا، كما صمدنا عبر القرون، وعبر تقلب الدول والحكومات. كونوا صابرين صامدين ممتلئين بالرجاء وإملأوا به قلب كل أخ لكم مشارك في الشدة نفسها: "كونوا دائماً مستعدين لأن تردوا على من يطلب منكم دليلاً ما أنتم عليه من الرجاء" (١بطرس ٣: ١٥). وكونوا ساعين مشاركين في كل تضحية تتطلبها المقاومة مع المحبة للتغلب على المحنة التي نحن فيها.

4-5 عددياً قليل. ولكن رسالتنا كبيرة ومهمة. أرضنا بحاجة ملحة إلى المحبة. ومحبتنا هي رسالة للمسلم ولليهودي وللعالم.

4-5-١ رسالتنا للمسلمين هي رسالة محبة وعيش مشترك ودعوة للتخلص من التعصب والتطرف. وهي أيضاً رسالة للعالم أن المسلمين ليسوا هدف قتال أو عنوان إرهاب، بل هم هدف سلام وعنوان حوار.

4-5-٢ ورسالتنا لليهود تقول لهم: لقد اقتتلنا وما زلنا نقتل، إلا أننا قادرون اليوم وغداً على المحبة والعيش معاً، وقادرون على تنظيم حياتنا السياسية بكل تعقيداتها بمنطق هذه المحبة وبقوتها، بعد إزالة الاحتلال وإقامة العدل.

5-5-٣ وكلمة الإيمان تقول لكل مندرج في أي عمل سياسي: لم يُصنع الإنسان للكرهية. لا يجوز أن تكره. ولا يجوز أن تقتل ولا يجوز أن تقتل. ثقافة المحبة هي ثقافة قبول الآخر، وبها تكتمل ذات الإنسان، وتثبت أركان المجتمع.

٦. كلمتنا لكنائس العالم

٦-١ كلمتنا لكنائس العالم هي أولاً كلمة شكر على التضامن الذي أظهرته لنا قولاً وعملاً وحيثاً بيننا. وهي كلمة إشادة بمواقف العديد من الكنائس والمسيحيين الداعمين لحق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره. وهي رسالة تضامن مع تلك الكنائس التي عانت بسبب مواقفها المناصرة للحق والعدل.

ولكنها أيضاً نداء إلى التوبة وإعادة النظر في مواقف لاهوتية أصولية داعمة لمواقف سياسية ظالمة للإنسان الفلسطيني. هي نداء للوقوف مع المظلوم، وإبقاء كلمة الله بشري سارة للجميع، لا لتحويلها سلاحاً يفتك بالمظلوم. كلمة الله كلمة محبة لكل خليقته. ليس الله حليفاً لأحد على أحد ولا خصماً مع أحد في وجه أحد، بل هو رب الكل ومحب الكل، وطالب العدل من الكل ومعطي وصاياه نفسها للكل. ولهذا نحن نريد من الكنائس ألا تعمل على إعطاء غطاء لاهوتي للظلم الذي نحن فيه أي لخطيئة الاحتلال المفروض علينا. إن سؤالنا اليوم لإخوتنا وأخواتنا في كل الكنائس هو: هل تقدرون أن تساعدونا على استعادة حريتنا، وبذلك فقط تساعدون الشعبين على التوصل إلى العدل والسلام والأمن والمحبة؟

٢-٦ ولفهم الواقع الذي نحن فيه، نقول للكنائس: تَعَالُوا وانظروا. ويقوم دورنا بأن نعرّفكم على حقيقة واقعنا، وبأن نستقبلكم حجاجاً إلينا مصلين، حاملين رسالة سلام ومحبة ومصالحة، تتقصون الحقائق وتكتشفون الإنسان الإسرائيلي والفلسطيني معاً.

٣-٦ إننا ندين كل أشكال العنصرية، الدينية منها والعرقية، بما فيها المعاداة للسامية وكرهية المسلمين (الإسلاموفوبيا)، وندعوكم إلى إدانتها وإلى اتخاذ موقف حاسم من كل مظهر من مظاهرها، ومع ذلك ندعوكم إلى قول كلمة حق واتخاذ موقف حق من الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية. وكما قلنا سابقاً، إننا نرى في المقاطعة وسحب الاستثمارات وسائل لاعنفية لتحقيق العدل والسلام والأمن للجميع.

كلمتنا للأسرة الدوليّة

٧ كلمتنا للأسرة الدوليّة هي مطالبتنا لها بالكفّ عن "الكيل بمكيالين"، وتطبيق القرارات الدوليّة ذات الصلة بالقضية الفلسطينية على جميع الأطراف. لأن تطبيق القانون الدولي على البعض وعدم تطبيقه على البعض الآخر يفتح الباب على مصراعيه لشرعية الغياب ويبرر ادعاء جماعات مسلحة ودول عديدة بأن المجتمع الدولي لا يفهم سوى منطق القوة. ولهذا إننا ندعو إلى الاستجابة لما تدعو إليه الهيئات المدنية والدينية، كما ذكرنا سابقاً، والبدء بتطبيق نظام العقوبات على إسرائيل. ونكرر مرة أخرى، لا للانتقام، بل من أجل عمل جدي في سبيل التوصل إلى سلام عادل ونهائي، ينهي الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية ولسائر الأراضي العربية المحتلة، ويضمن الأمن والسلام للجميع.

القيادات الدينية اليهوديّة والإسلاميّة

٨ نوجّه أخيراً نداءنا إلى القيادات الدينية والروحية اليهوديّة والإسلاميّة، التي نشترك معها في رؤيتنا للإنسان الذي خلقه الله ومنحه كرامة متساوية. ومن ثم فمن واجب كل واحد منا أن يدافع عن الإنسان المظلوم وعن الكرامة التي منحه إياها الله. وبهذا نسمو معاً فوق المواقف السياسية التي أخفقت حتى الآن والتي ما زالت تسير بنا في طرق الإخفاق واستمرار المعاناة.

٩ دعوتنا لشعبنا الفلسطيني ولإسرائيليين

١-٩ هي دعوة لرؤية وجه الله في كل خليقته، وتجاوز حدود الخوف أو العرق، لإقامة حوار بناء، لا للسير في مناورات لا تنتهي ولا هدف لها سوى إبقاء الحال على ما هي. دعوتنا هي للوصول إلى رؤية واحدة مبنية على المساواة والمشاركة لا على الاستعلاء أو إنكار الآخر أو الاعتداء بحجة الخوف والأمن. نحن نقول إن المحبة ممكنة وإن الثقة المتبادلة ممكنة. ومن ثم إن السلام ممكن والمصالحة النهائية ممكنة. وبذلك يتحقق العدل والأمن للجميع.

٢-٩ مجال التربية أمر مهم. يجب أن تعمل المناهج التربويّة على معرفة الآخر كما هو، لا من خلال مرآة المخاضمة أو العدواة أو العصبية الدينية. لأن برامج التربية الدينية والإنسانية متأثرة اليوم بهذه المخاضمة. حان الوقت إداً للشروع ببرامج تربية جديدة تظهر وجه الله في الآخر، وتقول للجميع إننا قادرون أن نحب بعضنا بعضاً وأن نبني مستقبلنا معاً في أمن وسلام.

٩-٣ الدولة الدينيّة، اليهوديّة أو الإسلاميّة، تخنق الدولة وتحصرها في حدود ضيقة وتجعلها دولة تفضّل مواطنًا على مواطن وتستثني وتفترق بين مواطنيها. دعوتنا لليهود والمسلمين المتدينين: لتكن الدولة لكل مواطنيها مبنية على احترام الدين، ولكن أيضًا على المساواة والعدل والحرية واحترام التعددية، وليس على السيطرة العددية أو الدينية.

٩-٤ وإلى القيادات الفلسطينية نقول إنّ الانقسامات الداخلية هي إضعاف لنا وسبب لمزيد من المعاناة. ولا شيء يبررها. فلا بد من وضع حد لها، وذلك من أجل الخير العام، وهو أهم من مصلحة جميع الأحزاب. وإننا نطالب الأسرة الدولية بالمساعدة على هذه الوحدة واحترام إرادة الشعب الفلسطيني، كما يعبر عنها بحريته.

٩-٥ والقدس هي القاعدة الروحية لرؤيتنا ولحياتنا كلّها، إذ هي مدينة جعل الله لها مكانة خاصة في تاريخ البشرية. فهي المدينة التي تسير إليها جميع الشعوب، وتجتمع فيها على الألفة والمحبة في حضرة الإله الواحد الأحد، بحسب رؤية النبي أشعيا: "وَيَكُونُ فِي آخِرِ الْأَيَّامِ أَنَّ جَبَلَ بَيْتِ الرَّبِّ يُوطَّدُ فِي رَأْسِ الْجِبَالِ وَيَرْتَفَعُ فَوْقَ التَّلَالِ، وَتَجْرِي إِلَيْهِ جَمِيعُ الْأُمَمِ... وَبِحُكْمِ بَيْنِ الْأُمَمِ، وَيَقْضِي لِلشُّعُوبِ الْكَثِيرَةِ، فَيَضْرِبُونَ سِيُوفَهُمْ سِكِّكًا وَرِمَاحَهُمْ مَنَاجِلَ، فَلَا تَرْفَعُ أُمَّةٌ عَلَى أُمَّةٍ سَيْفًا وَلَا يَتَعْلَمُونَ الْحَرْبَ بَعْدَ ذَلِكَ" (أشعيا ٢٠: ٥). على هذه الرؤية النبوية، وعلى الشرعية الدولية في ما يختص بالقدس كلّها، فيها اليوم شعبان وثلاث ديانات، يجب أن يتركز كل حل سياسي. وهي أول القضايا التي يجب الاتفاق عليها، لأن إقرار قداساتها ورسالتها سيكون مصدر إلهام لحل القضية كلّها، وهي قضية ثقة متبادلة ومقدرة مشتركة على بناء "أرض جديدة" في أرض الله هذه.

رجاؤنا وإيماننا بالله

١٠ في غياب كلّ أمل، إنّنا نطلق صرخة أمل. لأننا نؤمن بالله، إله صالح وعادل. ونؤمن أنّ صلاحه سوف ينتصر أخيرًا على شر الكراهية والموت الباقي حتى الآن في أرضنا. وسنرى "أرضًا جديدة" و"إنسانًا جديدًا" يسمو بروحه حتى يبلغ محبة كل أخ وأخت له في هذه الأرض.

فلسطين في المخيال الإسلامي

محمد الشرييني

تشكّل النصوص الدينية عند أتباع الديانات، على تباينها، قوة رمزية تنعكس في أذهان المؤمنين بها مشكّلة مخيلاً ووعياً جماعيين. وتكمن في هذا المخيال، فردياً كان أم جماعياً، قوة كبيرة قادرة على صوغ رؤية الفرد لما حوله وتوجيه سلوكياته، بحيث يمكن استدعاء ردات أفعال تلقائية أو مواقف مسبقة عبر استشارة هذا المخيال. وتعرض هذه الدراسة مكانة فلسطين في المخيال الديني الإسلامي انطلاقاً من النصوص الدينية المؤسسة لهذه المكانة، مقارنة بكل من التجربة التاريخية والخطاب السياسي. كما ترصد، تحليلياً، محطات فارقة في تاريخ فلسطين منذ «العهد العُمري» حتى اللحظة الراهنة. كذلك تفحص الدراسة مكانة فلسطين في الخطاب السياسي الإسلامي لدى التيارات الدينية الكبرى. وتسعى للإجابة عن تساؤل، فحواه: كيف ضُمّنت فلسطين في الخطاب السياسي الإسلامي، وهل تشكّل قضية مركزية في هذا الخطاب منذ نشأته؟

1. مقدمة

يشكّل المخيال الجماعي قوة كبيرة تصوغ رؤية الجماعة والأفراد للأحداث، وكيفية تحليلها والتفاعل معها. ويتكوّن المخيال الديني من إيمان الفرد والجماعة بالنص الديني وتأويله وتفسيره المعين، بالإضافة إلى الإرث التاريخي من الأحداث المتأثرة بهذه النصوص، ويضاف إلى ذلك موقف الفرد والجماعة من الأحداث

المعاصرة التي لا تزال متحركة، وتتطلب موقفاً فكرياً فاعلاً يتم تبنيه من المتأثرين بهذا المخيال. وهكذا، تتشكل عناصر فلسطين في المخيال الإسلامي من اجتماع: الاعتقاد الديني التوقيفي بتأويله الخاص الذي قد يتشابه وربما يتباين بين الاتجاهات الإسلامية المتعددة، والأحداث التاريخية المرتبطة بفلسطين منذ أن حوّلها الخليفة عمر بن الخطاب إلى وقف على الأمة الإسلامية، والموقف السياسي للتيارات الإسلامية من القضية الفلسطينية ومركزيتها في الفكر والممارسة.¹ وتسعى هذه الدراسة لعرض مكانة فلسطين في المخيال الديني الإسلامي، وتبيان كيف أثر هذا المخيال في خطاب التيارات الإسلامية المعاصرة وممارساتها، إذ إنه من المفترض أن يكون مستوى التعامل مع القضية الفلسطينية متلائماً مع مكانتها الدينية المميزة لدى المسلمين ولدى التيارات الإسلامية التي تتخذها أولوية على مستوى الفكرة والمشروع، على حد سواء. وتتطلع الدراسة، على مستوى التلقي، إلى تقديم خلفية دينية - تاريخية عن تشكل فلسطين في المخيال الإسلامي، وكيف انقسمت الاتجاهات الإسلامية المعاصرة في موقفها من القضية الفلسطينية.

مع اندلاع الصراع العربي - الصهيوني في مطلع القرن العشرين، ظهرت قراءات إسلامية متعددة لواقع الصراع وكيفية مجابهته: فمنها من رأى فيه صراعاً دينياً بين المسلمين واليهود بدأ منذ ظهور الإسلام في الجزيرة العربية، ومنها من رأى فيه صراعاً سياسياً بين قوة استعمارية شكلت امتداداً تاريخياً ومادياً للمشروع الاستعماري الغربي في المشرق العربي، وبين الشعب الفلسطيني بصورة خاصة والمنطقة العربية بصورة عامة؛ ومنها من رأى في القضية الفلسطينية فرعاً مما يُعرف بـ «مشكلة المسلمين الأساسية» التي تجلّت في انهيار الدولة العثمانية ممثلة الخلافة الإسلامية، إذ بعد انهيارها ظهرت المشكلات التي لن يتم حلها إلا بعودة الخلافة الإسلامية. وقد بُني على هذا الاختلاف في قراءة الواقع تباين في المواقف التي يمكن إجمالها في اتجاهين: «اتجاه الفعل» الذي قدّم برنامجاً تحريراً من الاستعمار الصهيوني؛ «اتجاه الإيقاف» الذي أرجأ العمل من أجل تحرير فلسطين حتى تعود الخلافة.

لقد شكّل المخيال الإسلامي بشأن فلسطين عاملاً تاريخياً مهماً لاستشارة مشاعر المسلمين وحشد الجماهير للمشاركة في جهود طرد الغزاة الصليبيين والدفاع عن «بيت المقدس» التي صارت في التداول المعاصر «القدس». ولذا، فإن إشكالية هذه الدراسة تتمحور حول تأثير البعد الديني في مكانة فلسطين فيما يتعلق بالتوقيف النصي والوقف التاريخي لبيت المقدس في قراءة القضية الفلسطينية من جانب الحركات الإسلامية، وانقسام تلك الحركات إلى توجهٍ عمل على إيقاف أي فعل تحرري وانشغل بأولويات أخرى تتعد عن مقاومة المشروع الاستعماري، وحركاتٍ أخرى تحث على الانخراط في الفعل التحرري معززة صوابية موقفها بالاعتماد على البعد الديني. ويتحدد نطاق هذه الدراسة بدءاً من معتقد الإسراء ونهاية بالتمثيلات المعاصرة للمخيال الديني، اعتماداً على النصوص الدينية والتاريخية والمواد الوثائقية التي تؤرخ للاتجاهات الإسلامية المتعددة فيما يتعلق بفلسطين وقضيتها.

وتتنمي هذه الدراسة إلى مفهومة فلسطين عالمياً، إذ لا يمكن النظر إلى الإسلام بالاعتبار الوطني المحلي منفصلاً عن بعده العربي الذي يشكل فيه الإسلام الأغلبية الرسمية، وعمقه الدولي، إذ إن معظم المسلمين من غير العرب. وفيما يتعلق بالبنية، تنقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة محاور، هي: أولاً، المكانة الدينية لفلسطين من خلال النصوص التوقيفية التي كانت محض فكرة في صدر الإسلام إلى أن قامت الجيوش الإسلامية في عهد الخليفة عمر بن الخطاب خلال فترة حكمه (634-644) بحركة توسعية شملت السيطرة على فلسطين بما في ذلك مدينة القدس، وتُوج هذا المشروع بوقف فلسطين لتصبح «ملكاً للمسلمين كافة». وثانياً، مكانة فلسطين في الحقب التاريخية المتتالية منذ ضمها إلى الحكم الإسلامي في سنة 638، حتى اللحظة. وثالثاً، موقف التيارات الإسلامية المركزية من القضية الفلسطينية، وينقسم هذا المحور إلى قسمين: اتجاهات الإيقاف واتجاهات الفعل، حيال تحرير فلسطين.

2. مكانة فلسطين عند المسلمين

تحظى فلسطين بمكانة جليلة لدى اليهود والمسيحيين والمسلمين لرمزيتها الدينية وارتباطها بمدينة القدس، وغيرها من الأماكن المقدسة. وقد بدأ تشكّل المخيال الإسلامي عن فلسطين منذ فجر الإسلام مع تصريح الآية القرآنية في مطلع سورة «الإسراء» بذكر المسجد الأقصى الذي بورك حوله، وما تلاها من آيات النبوة عن إفساد «بني إسرائيل» في الأرض المباركة مرتين، وعلوّهم علواً كبيراً قبل انتصار الحق وإزالة ذلك الفساد.² وقد شكّلت هذه الآيات تصوّراً خاصاً للصراع على فلسطين وبعدها الغيبي الحتمي وما تمثّله من صراع بين «الحق» و«الباطل». كما دشّنت هذه الآيات رابطاً لا انفصام له في وجدان المسلمين بين المسجد الحرام في مكة والمسجد الأقصى في القدس. فقد أسس مطلع سورة «الإسراء» لمكانة فلسطين كلها في المخيال الإسلامي وليس المسجد الأقصى وحده، أو مدينة القدس وحدها، فهي الأرض المباركة التي تضم المسجد الأقصى والقدس وما حولها. و«بيت المقدس» هو تعبير يُطلق في التراث الإسلامي على بقعة جغرافية تضم فلسطين وجزءاً من الأردن.³ كما أن توجّه المسلمين في صلاتهم نحو بيت المقدس أكثر من سنة، إلى أن تحوّلت القبلة إلى مكة في السنة الثانية للهجرة، جذّر الشعور بالارتباط الروحي الذي يعززه الإسلام بشأن بيت المقدس، على اعتبار أن رسالة الإسلام هي استكمال لما سبقها من الشرائع التوحيدية. هذا، ويعزز هذا الارتباط الروحي ما ورد في قصص القرآن الزاخرة بذكر أنبياء «بني إسرائيل» والسيد المسيح عيسى بن مريم ممن عاشوا في أكناف بيت المقدس قبل ظهور رسالة الإسلام، وما ورد في السّنة عن فضل الصلاة في المسجد الأقصى، وتفصيلات مروية الإسراء والمعراج.

لقد تعلّق الصحابة المسلمون بموعد تحقّق النبوة المحمدية من أن الاستيلاء على بيت المقدس سيكون إحدى علامات قيام الساعة بعد وفاة نبي الإسلام.⁴ ومنذ تلك اللحظة التي تحققت فيها النبوة بإعلان سيطرة المسلمين على بيت المقدس سنة 638، أصبح هذا الارتباط الروحي بين المسلمين وفلسطين

سبباً في اندلاع الصراع مع أي معتدٍ عليها. وقد تمثلت أولى حلقات هذه الصراع بما عُرف باسم «الحروب الصليبية» التي دامت نحو قرنين 1096-1291، شنت فيها إمبراطوريات وممالك حروبها تحت راية الصليب والدعوى الدينية في معارك طاحنة أزهقت فيها كثير من الأرواح. ثم بدأت حلقة جديدة من الصراع قامت على التحالف المستمر، حتى اللحظة، بين الحركة الصهيونية منذ تأسيسها رسمياً سنة 1897، وبين الإمبريالية الغربية.⁵

استطاع المسلمون على يد عمرو بن العاص أن يسيطروا على فلسطين، وقدم إليها الخليفة عمر بن الخطاب بنفسه لتسلم مفاتيحها بعد استسلامها في إثر حصار طويل، حيث عُقد اتفاق بينه وبين بطريك القدس صفرونيوس ضمن فيه أمن سكانها النصارى وأملاكهم من أي ضرر، كما كفل لهم حرية العبادة فيها. وقد اهتم الحكام المسلمون بالقدس واعتنوا بها منذ أن أصبحت بيدهم، وغدت مقصداً للمسلمين ومزاراً من جميع الأقطار.⁶ وقد سار صلاح الدين الأيوبي على نهج عمر بن الخطاب في التعامل مع غير المسلمين في المدينة حين أعادها إلى الحكم الإسلامي في سنة 1187، بعد أن سقطت في أيدي الصليبيين فترة طويلة من الزمن (1099-1187)، ثم تتالت الممالك عليها، وامتد حكم العثمانيين لها عدة قرون (1516-1917)، حتى بدأ المشروع الصهيوني في سنة 1897، ثم انهار الحكم العثماني وسقطت فلسطين بيد الاستعمار الانتدابي الإنكليزي الذي شكّل حاضنة للاستعمار الاستيطاني الصهيوني (1922-1948).

1.2 المخيال الإسلامي والأحقية بفلسطين

لقد انبثقت المجادلة الفكرية لدى المسلمين في شأن الأحقية بفلسطين من وفرة الإحالات في المخيال الديني الإسلامي، وذلك رداً على الرواية الصهيونية الدينية لدى اليهود الذين سيطرت الحركة الصهيونية على روايتهم التاريخية، فاخترعت الأرض والشعب والحكاية متذرعة بأساطير «أرض الميعاد» و«حق اليهود» في أرض فلسطين.⁷ وتعتمد مقارنة كثير من الباحثين في تثبيتهم أحقية

المسلمين بفلسطين في مجادلته المضايدة للرواية الصهيونية في الأساس على الرواية الإسلامية، وذلك اعتماداً على نصوص الكتاب والسنة التي عظمّت مكانة المسجد الأقصى والأرض المباركة من حوله، ورسّخت قدسيتهما في أذهان المتلقّين من الصحابة، ومن جاء بعدهم على مر العصور.⁸ وقد اعتنى علماء المسلمين بجمع النصوص الدينية التي تتحدث عن فضائل بيت المقدس، وألفوا فيها الكتب التي شكّلت في المخيال الإسلامي وعياً كان له أثر بالغ في مستقبل فلسطين وارتباط «الأمة الإسلامية» بها وتفاعلها مع قضاياها.⁹ وقد نتج من ذلك الإرث الكتابي الكبير عناية خاصة من المسلمين بفلسطين بدأت منذ ضمها إلى الحكم الإسلامي وما تلاه، سواء في عمارتها أو في الدفاع عنها ضد الحملات الاستعمارية المتتالية. هذا، ويجزم العديد من الباحثين أن الكيان الصهيوني يمثل جزءاً مركزياً من المشروع الغربي المستمر ضد الإسلام والمسلمين، من خلال إنشاء هذا الكيان على بقعة تمثل أهمية كبرى لدى المسلمين.¹⁰ لذا، يرى المفكرون الإسلاميون أن الأحقية بفلسطين ليست «قضية إسلامية فحسب، بل قضية المسلمين والإسلام الأولى في العصر الحديث» أيضاً.¹¹

لذا، اشتغل الباحثون بتفنيد الادعاء الديني الصهيوني المدفوع بالمصالح السياسية،¹² وذلك عبر دراسة النصوص الدينية وتحليلها، سواء في «العهد القديم» أو في «الإنجيل» أو في «القرآن»، وتفنيد الرواية الصهيونية من خلال مقارنتها بتلك النصوص المقدسة من جانب أتباعها الذين طالهم ظلم المشروع الاستعماري الصهيوني، ونال من مقدساتهم.¹³ كذلك قدم العديد من الباحثين رؤية إسلامية مضادة لفكرة «الوعد الإلهي» بالأرض التي تركز عليها الصهيونية، فالأرض لخالقها يورثها من يشاء من عباده. ووراثَةُ الأرض بحكمها وإمامتها والاستخلاف فيها لا يكون إلا لمن امتلك صيغة الحق والعدل والخير، من وجهة نظرهم. وفلسطين، في المنظور الإسلامي، هي «ميراث الصالحين»،¹⁴ فمن ملكها بالظلم والباطل بدلاً من الحق والخير فملكه غير مشروع، ويجب إزالته واستبداله إحقاقاً للحق وإزهاقاً للباطل. ومن هنا، يمكن الاستنتاج أن ما جاء في «القرآن»

من تمليك «بني إسرائيل» «أرض الميعاد» لم يكن لخصوصية عرقٍ أو نسلٍ معين بالمعنى القومي السائد حالياً مثلما ترغب الصهيونية في تصويره. أمّا فكرة الوعد بالأرض لبني إبراهيم، فالحقيقة أن العرب هم أيضاً أبناء النبي إبراهيم، ولو كانت المسألة مسألة حقٍ لعرقٍ معين، فالعرب من أبناء إبراهيم هم أكثر ذريته، وهم أحقُّ بوراثه هذه الأرض الموعودة من هذا المنطلق. لذا، يجادل بعض الباحثين، اعتماداً على تحليل النصوص التوراتية، في أن الوعد الإلهي لإبراهيم النبي بفلسطين هو لنسل ابنه إسماعيل من العرب وليس لنسل أبناء إسحق من اليهود،¹⁵ مع أهمية تأكيد أن اليهود المعاصرين لا ينتمون، في أغليبتهم، عرقياً إلى «بني إسرائيل» المذكورين،¹⁶ على الرغم من سقوط «نظرية العرق الصافي» من أبجديات العلوم اليوم. وبالإضافة إلى ذلك، نجد أن العقيدة الإسلامية تقول بكون الإسلام دين جميع الأنبياء، وبالتالي فالمسلمون أحق بوراثه إبراهيم والأنبياء من بعده كونهم أتباع الشريعة المحمدية الخاتمة والوارثة لما سبقها من الشرائع.¹⁷ وبعد هذا كله، لا بد من التذكير بأن هذا «السجال» بين التأويلات الدينية من أتباعها، على الرغم من عدم جواز المقارنة بين أنصار مشروع استعماري وأنصار مشروع تحرري، إنما يضيء مساحة يمكن من خلالها الاطلاع على التشابك بين النص الديني، والحدث التاريخي، والخطاب السياسي.

2.2 وقفية أرض فلسطين

لقد اختلف الفقهاء المسلمون في شأن الأرض التي «فُتحت» عنوةً، بحسب التعبير الفقهي: فمنهم من رأى أنها تقسّم بين المحاربين بصفتها «غنائم»، أو توقف على المسلمين عامة، وهو ما مال إليه الخليفة عمر بن الخطاب، وما تبناه جمهور الفقهاء.¹⁸ ومنهم من رأى أن للإمام، أي الخليفة، أن يقرّ سكانها عليها، فتبقى ملكاً لهم يتوارثونها ويتابعونها، أو يقسمها بين المحاربين.¹⁹ فمن ذهب إلى أنها أرض وقف، رأى أنه لا يجوز بيعها ولا شراؤها ولا هبتها ولا توريثها.²⁰ لكن بعض الفقهاء المتأخرين، في المقابل، اختاروا أن يدرجوا هذا النوع من الأراضي

«المفتوحة» عنوة تحت مصطلح «أرض الحوز» وللإمام فيها خيارات: فله أن يقسم الأرض بين الغانمين، أو يقرّ أهلها عليها، أو يبقّيها بيده، ويتصرف فيها بحسب ما تقتضيه المصلحة.²¹

وبما أن أرض فلسطين «فُتحت» في صدر الإسلام عنوة،²² واختار الخليفة عمر بن الخطاب وأصحابه أن يوقفوا أراضي بيت المقدس، ولا يقسموها بين المحاربين، كي يكون خراجها مورداً دائماً لبيت مال المسلمين، فقد أصبحت فلسطين في المخيال الإسلامي أرض وقفٍ يملكها جميع المسلمين على مرّ العصور، ولا يملك أحد سلب هذا الحق من أصحابه عبر بيع أي جزء منها أو التنازل عنه، وإن حدث هذا فهو باطل لا قيمة له لأنه تصرف فيما لا يملك. وهكذا، فقد كانت محصلة ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب تثبيت السمة الإسلامية لهذه الأرض استناداً إلى قوانين الشريعة. وبذا، تحوّلت فكرة «الأرض المباركة» و«ميراث الصالحين» إلى واقع تم تثبيته سياسياً، وامتد من دون منازعة لهذه الفكرة قروناً طويلة إلى أن نشأت الحركة الصهيونية. وقد اعتمد بعض الاتجاهات الإسلامية على فكرة «وقفية فلسطين» أساساً في خطابها عن الأحقية بفلسطين، والرد على المزاعم الصهيونية من هذا الباب.²³

3. المكانة التاريخية لفلسطين عند المسلمين

لقد شكّلت لحظة «الفتح الإسلامي» للقدس علامة فارقة في تاريخ فلسطين، وذلك على الرغم من محاولة بعض المؤرخين، مثل خليل عثامنة، نفي تاريخية «فتح القدس» مثلما تصوره العهدة العمرية لرفع مكانتها عند المسلمين، وذلك بتصوير الحدث أنه حدث مركزي في التاريخ تُوجّ بقدوم الخليفة عمر بن الخطاب لتسلّم مفاتيح المدينة المقدسة.²⁴ كما حظيت العهدة العمرية التي تصف تسليم المدينة باهتمام كثير من الدارسين على الرغم من عدم وجود رواية واحدة مجمعة عليها لنص الوثيقة وشروطها.²⁵

لم يتطرق عثامنة إلى تحقيق نص «كتاب الأمان»²⁶ الذي أعطاه الخليفة عمر

بن الخطاب لأهل بيت المقدس أو ما يُسمى «العهد العمرية»، واكتفى بذكر جزء من رواية الطبري.²⁷ ومع ذلك، فإنه أشار إلى وجود روايات متعددة للعهد، وهي نصوص جديرة بالدراسة من ناحية السند والمتن نظراً إلى وجود اختلافات كبيرة بينها. وقد خلص عثمانة إلى أن نصوص العهد المتعددة لم تمنع من تقلد «أهل الذمة» المناصب الرسمية في الدولة في مثال لـ «التسامح الديني» السائد آنذاك. وعلى العكس من هذا «التسامح»، نجد أن «رسالة ابن غنم» الشهيرة في شروط عمر حين صالح «نصارى أهل الشام» والمشكوك في صحتها،²⁸ تخالف ما ذهب إليه عثمانة سابقاً، إذ إنها تتعارض في روحها مع تمكين «أهل الذمة» من تقلد المناصب والمراكز المهمة في الدولة، بل هي أقرب إلى تأسيس الاضطهاد الديني وشرعته. وقد أصاب عثمانة حين نفى ضمناً ممارسة أي اضطهاد بصورة منهجية وعلى نطاق واسع ضد «النصارى»، وإن تخلل ذلك بعض الممارسات الفردية التي قد تشي باستهذافهم،²⁹ ذلك بأن الثابت الذي رجع إليه المسلمون هو التسامح الديني.³⁰ وعلى العكس من ذلك، فالشائع هو سيادة «التسامح الديني» المتلائم مع ذلك السياق التاريخي انطلاقاً من مبدأ الوصاية الذي التزمه المسلمون منذ «فتح القدس» حتى سقوطها بيد الإنكليز، ومن ثم احتلالها من الكيان الصهيوني. وطبقاً لهذا، فقد حفظ المسلمون أملاك المسيحيين واليهود فيها، وكذلك حقهم في زيارتها.³¹

ومن جهة أخرى، يحتل غزو الصليبيين فلسطين، ومن ثم استعادتها على يد صلاح الدين الأيوبي، مكاناً محورياً في المخيال الديني الإسلامي لعظم ما جرى في تلك الحقبة من أحداث تخللتها مجازر ضد الأبرياء راح ضحيتها عدد كبير من المسلمين. كما ذكر بعض الباحثين أن مجموعة من اليهود كانت في المدينة جُمِعوا في كنيسهم وأُضرمت فيهم النار، وأن هناك من المسيحيين المحليين أيضاً من لم يسلموا من وحشية الصليبيين.³² وفي هذا السياق، يُسترجع هذا المخيال بتكرار في المناسبات والخطب والمواعظ والدروس والمقالات التي تتناول بشاعة اضطهاد الصليبيين للسكان المسلمين، وبطولات صلاح الدين وتسامحه ونبله

الإنساني العظيمين مع الغزاة. وتغطي المصادر التاريخية بتوسع هذه الحقبة التي شكلت كفاحاً مستمراً ومستميتاً لمقاومة السيطرة الأجنبية، واستعادة البلد من تحت الاحتلال.³³ ومن هذه المرويات، على سبيل المثال، أن القاضي ابن شداد (المتوفى في سنة 1145) رافق السلطان صلاح الدين الأيوبي (المتوفى في سنة 1193) في حروبه، ووصفه بـ «منقذ بيت المقدس».³⁴ كما روى رسالة صلاح الدين في جوابه على عرض الصلح الذي يُشترط فيه التنازل عن القدس، فقال: «القدس لنا كما هو لكم، وهو عندنا أعظم مما هو عندكم، فإنه مسرى نبينا ومجتمع الملائكة، فلا تتصور أن نزل عنه، ولا نقدر على التفريط بذلك بين المسلمين، وأما البلاد، فهي أيضاً لنا في الأصل واستيلاؤكم عليها كان طارئاً عليها لضعف من كان فيها من المسلمين في ذلك الوقت».³⁵ ولا شك في أن هذا نص مهم يبرز المكانة الدينية، والموقف السياسي المستند إليها الذي يعكس نبض المسلمين في حينه. وقد تطرق المؤرخ عبد الرحمن أبو شامة المقدسي (المتوفى في سنة 1267)، في تغطيته الأحداث التي عاصرها في فترة السلطان صلاح الدين الأيوبي، إلى مكانة القدس الدينية عبر إشارته إلى ارتباط المسجد الأقصى بالمسجد الحرام كما في النص القرآني.³⁶ وذكر في كتابه مدى سعادة السلطان صلاح الدين عندما «فتح بيت المقدس» بعد قرابة قرن من الغزو الصليبي، وعدّد مزايا المدينة من الناحيتين الدينية والدينية.³⁷

وقد أشارت المصادر التاريخية بشأن أوضاع «أهل الذمة» في فلسطين في إبان استعادة القدس، وتحديدًا في العصرين الأيوبي والمملوكي، إلى ازدياد في هجرة اليهود الفردية إلى فلسطين قادمين من أماكن عديدة، إلى أن انتهى وجود الطائفة اليهودية في القدس حين سقطت المدينة مجدداً في يد الغزاة الصليبيين، وهو ما يؤكد ما ذكر سابقاً عن «التسامح الديني» الذي مارسه العرب المسلمون تجاه اليهود من سكان ومهاجرين إليها، وخصوصاً أنهم لم يشكلوا تهديداً سياسياً أو أمنياً على السكان والدولة على الرغم من اختلاف معتقداتهم الديني.³⁸

أما العثمانيون، فقد اعتنوا خلال فترة حكمهم ببيت المقدس انطلاقاً من

القداسة الدينية التي عززتها التجربة التاريخية، فبذلوا الأموال للحفاظ عليها، وبنوا فيها الكثير من المدارس والمساجد والتكايا التي لا تزال شاهدة على عنايتهم بها، ومن ذلك اهتمامهم بالأوقاف التي كان لها دور اجتماعي كبير في دعم أهل المدينة في مجالات التعليم ورعاية الفقراء والأيتام.³⁹ لكن ذلك يجب ألا يحول دون القول إن فترة حكم محمد علي باشا لفلسطين، والتي امتدت نحو عشر سنوات 1831-1840، مهّدت لحقبة مظلمة من استعمار فلسطين على يد الإنكليز، ومن ثم إنشاء الكيان الصهيوني. فقد أحدث حكمه تغييرات جذرية استطاعت القوى اليهودية الاستفادة منها والبناء عليها، بينما لم تستطع السلطنة العثمانية إعادة الأمور إلى ما كانت عليه من قبل، فقد استُحدثت إجراءات فتحت أبواب الهجرة إلى بلاد الشام، وإلى بيت المقدس،⁴⁰ فازداد عدد «الأجانب النصارى واليهود» في القدس، إذ لم يكن هناك إجراءات تنظيمية لهذه التسهيلات.⁴¹

لقد كانت السلطنة العثمانية بمثابة الملاذ الآمن لليهود الذين عانوا الاضطهاد في مناطق متعددة في أوروبا، ولم يرَ العثمانيون مشكلة في وجود اليهود في فلسطين، إذ إنهم كانوا أقلية دينية ضمن الرعايا، ولم يشكلوا حركة ذات نزعة انفصالية، إلى أن بدأت الهجرة العملية إلى فلسطين سنة 1837، وأقاموا أول مستعمرة لهم في نهاية حكم محمد علي باشا.⁴² ومن ثم تالتى تشجيع الجمعيات اليهودية والمنظمات الصهيونية على هجرة اليهود والاستيطان، وعملت هذه الجمعيات عن قرب مع الدول الاستعمارية الأوروبية.⁴³ ومع ذلك، فقد أصدر السلطان عبد الحميد الثاني (المتوفى سنة 1918) عدة قوانين ترفض الهجرة اليهودية إلى فلسطين، والتي يترتب عليها إنشاء وطن قومي لليهود مستقبلاً، إذ لاحظ السلطان أن نزوح اليهود بالتدريج إلى فلسطين يُقصد منه إقامة ذلك الوطن فيما بعد بتشجيع الأوروبيين وحمايتهم.⁴⁴ وقد أرسل السلطان رسالة إلى شيخ الطريقة الشاذلية، الشيخ أبي الشامات (المتوفى سنة 1922) عن سبب خلعه عن العرش، فحوها: «إن هؤلاء الاتحاديين قد أصروا وأصرّوا عليّ بأن أصادق على تأسيس وطن قومي لليهود في الأرض المقدسة [فلسطين]، ورغم إصرارهم فلم أقبل بصورة قطعية هذا

التكليف».⁴⁵ ورفض ما عرضوه من مبلغ سخّي على الرغم من حاجة الدولة العثمانية إلى الدعم المادي، وقال: «لقد خدمت الملة الإسلامية والأمة المحمّدية ما يزيد عن ثلاثين سنة، فلن أسودّ صحائف المسلمين آبائي وأجدادي من السلاطين والخلفاء العثمانيين».⁴⁶

4. الاتجاهات الإسلامية وموقفها من القضية الفلسطينية

منذ انهيار السلطنة العثمانية وتقسيم الأراضي التي كانت خاضعة لها في معاهدة سايكس بيكو (1916)، ومؤتمر سان ريمو (1920)، وبداية سيطرة قوات الاستعمار البريطاني الانتدابي على فلسطين (1917-1922)، وبروز خطر الاستعمار الاستيطاني الصهيوني المدعوم من قوى الاستعمار الغربية وبالتحديد بريطانيا (1922-1948)، بدأت الهوية الفلسطينية الوطنية التحررية بالتشكّل.⁴⁷ وقد استدعى الوعي الفلسطيني بالخطر الاستعماري وضع تصوّر لمشروع يستجيب للتحديات الخطرة التي طالت الأرض والشعب والحكاية. لكن الآراء تباينت بشأن الفكرة والحركة والمشروع المضادة لمخاطر الاستعمار، وهو ما أدى إلى تشكل تيارات متعددة منها، ما هو إسلامي المرجعية في الرؤية، ومنها ما هو غير ذلك. أمّا الاتجاهات الإسلامية، فتتفق على التوقيف الديني والمكانة التاريخية لفلسطين، ومن ذلك تصنيفها أرض وقف إسلامي يجوز الانتفاع بها، لكن لا يجوز التفريط فيها بأي حال من الأحوال، ولا التنازل عنها بصلح أو غيره، إلّا إنهم يختلفون بشأن مركزية هذه القضية بالنسبة إلى قضايا المسلمين الأخرى، وأولوية مشروع التحرير الفعلي. وهكذا، تبلورت على امتداد القرن العشرين اتجاهات الإيقاف واتجاهات الفعل التي سيتم بيانها في الأقسام التالية.

1.4 اتجاهات الإيقاف الإسلامية

وعلى الرغم من إقرار أصحاب الاتجاه الإيقافى بكل من المكانة الدينية والتاريخية لفلسطين، فإنهم لم يروا في القضية الفلسطينية «قضية الأمة الإسلامية

المركزية». ولذا، لم تتبوأ مكان الصدارة في سلّم أولوياتهم لا من ناحية الفكر ولا الممارسة، إذ أوقفوا فعل المقاومة في برنامجهم لحساب أولويات أخرى تبعاً للمشروع الدعوي أو السياسي. فالسلفيون، على سبيل المثال، يهتمون بالدعوة إلى العودة إلى الأصول الصحيحة الخالية من البدع، ويزعمون أن ما يصيب المسلمين في كل مكان إنما هو نتيجة ابتعادهم عن هذه الأصول اعتقاداً وممارسة. أما الإخوان المسلمون، فقد انشغلوا لسنوات طويلة بالعمل الدعوي والاجتماعي والسياسي على اعتبار أن مستقبل فلسطين مرهون بالتحويلات التي تجري في المنطقة. وأما حزب التحرير، فيركز على المسألة التي يراها الأساس لحل القضية الفلسطينية، أي مواجهة جميع التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية، وهي مسألة استئناف الخلافة الإسلامية التي يصب الحزب جهده في التنظير لها والعمل على إقامتها.

1.1.4 السلفيون

ينقسم الاتجاه السلفي - الوهابي إلى عدة توجهات يجمع بينها التعلق بالسلف المتخيل، كأنموذج يحتوي الإجابة عن التحديات المعاصرة، فيُراد استدعاؤه وإحيائه في الحاضر كمشروع خلاص مثالي. ونبين، في هذا المقام على وجه التحديد، السلفية الدعوية والجهادية. فعلى الرغم من اتفاق الاتجاه السلفي الدعوي والجهادي على المنهجية والمرجعيات والمصادر التاريخية، فإن هناك تبايناً في كيفية حمل الناس على تطبيق هذا الأنموذج المتخيل الذي يشكّل محور اهتمامهم العلمي والعملية. فمن حيث المبدأ، يؤمن السلفيون بصورة عامة بأن «قضية فلسطين من القضايا التي يجب العناية بها، وأن تحريرها من الأمور الشرعية الواجبة»⁴⁸ لكنهم في خطاباتهم يتفجّعون تألماً وتباكياً على فلسطين من دون أن تتحول هذه المشاعر إلى برنامج عملي من أجل تحريرها، أو إلى صيغة داعمة بوضوح للقوى المقاومة للاحتلال الصهيوني. ولعل من اللافت أنهم كانوا يدعون إلى دعم المجاهدين الأفغان بالنفس والمال في حربهم ضد الاتحاد السوفياتي، التي استمرت عقداً من الزمن (1979-1989)، في حين لا يفعلون الأمر ذاته تجاه

قضية فلسطين الأكثر تركزاً في المخيال الإسلامي، والتي استمرت أكثر من قرن من الزمن. وهذا ما يدعو إلى التساؤل عن البواعث الخفية لمثل هذه المواقف المتناقضة، إن كانت مواقف دينية أم توجهات محددة من سلطة سياسية.⁴⁹

وفي هذا السياق، يرى السلفي محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى سنة 1999) أن الدفاع عن فلسطين لا يكون إلا بقرار من الدول الإسلامية مجتمعة، ولا يرى تحميل الحكومات العربية والإسلامية المسؤولية كاملة عن ضياع فلسطين فحسب، بل يحملها أيضاً للجماعات والحركات والأحزاب والتوجهات المتعددة، لأنها بابتعادها عن الإسلام الصحيح، بنسخته السلفية الألبانية، ضلت الطريق لاستعادة فلسطين.⁵⁰ ويدعو الألباني الفلسطينيين في إحدى فتاواه إلى أن يهاجروا من فلسطين فراراً بدينهم كي لا يُفتنوا.⁵¹ كما أنه لم يؤيد انتفاضة الحجارة التي اندلعت في سنة 1987، لأن الفلسطينيين في رأيه غير مستعدين تربوياً ولا مادياً للمواجهة.⁵² وفي هذا السياق، قدّم الألباني التبشير بالدعوة السلفية الطهرانية كإجابة حاملة منسحبة من مواجهة مشكلات العصر الواقعية، فالإجابة عن السؤال الفلسطيني عنده تكمن في إحياء السلفية فكراً وممارسة، وهذا وحده كفيل بحل مشكلات الأمة كافة.

من ناحية أخرى، لا يتفوّق مفهوم الأمة عند داعية السلفية الجهادية عصام البرقاوي المعروف بـ «أبي محمد المقدسي» على هويته الفلسطينية فحسب،⁵³ بل أيضاً على كنيته التي ربما يُظنّ أن لها دلالة على مركزية القدس في فكره. فالمقدسي يعتبر «المحتلين اليهود» أقرب إليه من «القادة الفلسطينيين المرتدين»، وهو يرفض بذل الجهاديين أرواحهم في الصراع ضد الاحتلال لتقع فلسطين في النهاية بيد «المرتدين» من الفلسطينيين. وبهذا التصور، تتراجع مكانة القدس وفلسطين في البرنامج العملي للسلفية الجهادية ليتقدم عليه السعي لإقامة مشروع الخلافة عبر ممارسة العنف، إذ إن الخلافة كفيلة بحل مشكلات الأمة الإسلامية. وطبعاً، لا يقتصر الأمر على المقدسي، بل نجد أن داعية السلفية الجهادية عمر عثمان، المشهور بـ «أبو قتادة الفلسطيني»، أيضاً لا يولي فلسطين تلك الأهمية في كتاباته

ولا أعماله، خلافاً لرأي بعض الباحثين الذين ظنوا أن أبو قتادة جعل من تحرير فلسطين قلب النضال العالمي المقدس.⁵⁴ فالمسألة الفلسطينية عند هؤلاء تبرز عندما يُراد تحشيد الجماهير واستقطابهم عبر ملامسة مشاعرهم لما لفلسطين من مكانة دينية لديهم.

2.1.4 الإخوان المسلمون

أسست جماعة الإخوان المسلمين في الإسماعيلية في مصر في سنة 1928، وهي مثلما عرّفها مؤسسها الشيخ حسن البنا (المتوفى سنة 1949) دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية،⁵⁵ غايتها «إرشاد الناس إلى الإسلام حقيقة وعملاً»،⁵⁶ وتدعو إلى تحرير الوطن الإسلامي من الاستعمار، وإلى قيام دولة إسلامية حرة تعمل بأحكام الإسلام وتطبق نظامه الاجتماعي.⁵⁷ وكذلك أدرك الإخوان المسلمون ما وصفوه بحالة الفلسطينيين الذين يتعرّضون لإغراءات من الحملة الصهيونية لسرقة أراضيهم، ودعوا العالم العربي كله إلى الشعور بالمسؤولية حيال خطر تسريب الأراضي في فلسطين.⁵⁸ وقد نالت فلسطين عناية جماعة الإخوان المسلمين منذ نشأتها، إذ هي بالنسبة إليهم أرض وقف إسلامي على جميع أجيال المسلمين إلى يوم القيامة. وبالتالي، فهي قضية كل مسلم، ولا يجوز لأحد أن يفرط فيها أو أن يتنازل عن أي جزء منها.⁵⁹ ويرى محسن صالح أن الإخوان المسلمين شاركوا في حرب فلسطين (1947-1948) بشكل محدود يتلاءم وقدراتهم المتواضعة في تلك الفترة وضعف التدريب والتسليح. ولعل هذا ما يبرر، في رأيه، عدم وجود ذكر رسمي لدور الإخوان المسلمين في مناطق شمال فلسطين ووسطها، بينما كان حضورهم أوضح في المناطق الجنوبية، إذ بلغت مشاركتهم من مصر في تلك المناطق نحو 200 مجاهد انضم تحت لوائهم نحو 800 مجاهد فلسطيني تأثر كثيرون منهم بفكر الإخوان وأصبحوا منهم.⁶⁰ ومع ارتباط العديد من نشاطات المقاومة المبكرة للاحتلال الصهيوني بالتنظيم

السري الذي أسسه خليل الوزير (أبو جهاد) داخل الإخوان المسلمين في غزة، إلا أنه نتيجة إعادة الجماعة في مصر ترتيب أولوياتها تجاه الصراع الداخلي مع النظام المصري بدلاً من فلسطين، فإن الوزير والعديد من رفاقه حسموا أمرهم وخرجوا من الجماعة رغبة منهم في أن تبقى فلسطين أولاً. ففلسطين بالنسبة إلى الوزير ورفاقه هي التي تحدد توجهه وموقفه وانتماءه.⁶¹

لهذا، يمكن القول إن الإسلاميين الفلسطينيين افتقدوا الدور الفاعل في الفترة الممتدة من نهاية الخمسينيات حتى مطلع الثمانينيات، لأنهم انشغلوا بصداماتهم مع الأنظمة العربية، بينما ابتعدوا عن الصدام بالكيان الصهيوني نظراً إلى حسابات وأولويات أخرى مغايرة لخط الجماهير آنئذ.⁶² لقد دخل الإخوان المسلمون في أزمات حادة بعد اغتيال حسن البنا وحل الجماعة، فلم يساعد ذلك على بقاء فلسطين ضمن الأولويات العملية لهم، إذ اقتصر معظم جهودهم في العقود اللاحقة في الساحة الفلسطينية على العمل الاجتماعي والدعوي، وهو ما شغلهم في وجههم سؤالاً محرجاً، هو: أين أنتم من المقاومة؟⁶³ وفي حين لم تكن هذه الأسئلة تنقطع من الأعضاء الجدد في الإخوان في غزة فيما يتعلق بالموقف الإخواني من مسألة فلسطين والحركة الوطنية الفلسطينية، فإن القيادة التزمت موقفها الراض لـ «التورط» في تلك المرحلة في العمل المسلح ضد الكيان الصهيوني. وقد اعتبرت قيادة الحركة أن مستقبل الصراع على فلسطين مرتبط بالتحول الإسلامي في المنطقة العربية،⁶⁴ الأمر الذي جعل جل اهتمامهم في مجالات العمل الدعوي والنشاطات الخيرية والاجتماعية بعيداً عن ساحة المواجهة مع الاحتلال الصهيوني، إلا في بعض الحالات الاستثنائية وبمبادرات فردية.

3.1.4 حزب التحرير

اعتبر تقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير في كتابه «إنقاذ فلسطين»، الذي ألفه سنة 1950، أي قبل تأسيسه الحزب في سنة 1953، أن كارثة فلسطين هي من أكبر حوادث التاريخ بصورة عامة، والتاريخ العربي بصورة خاصة، وأن

هذا الحدث سيكون له أكبر الأثر لاحقاً في حياة الشعوب العربية والإسلامية، واعتبره أعنف صدمة تلقتها منذ سنين.⁶⁵ وقد أدرك النبهاني خطورة المخطط الصهيوني المدعوم من بريطانيا، فاعتبر أن «استعمارهم أشد أنواع الاستعمار خطراً، فهو استعمار احتلالي إجلائي، غايته إبدال وطن بوطن، وإفناء قوم ليحل محلهم قوم آخرون.»⁶⁶ كما صرح في هذا النص بأن واجب إنقاذ فلسطين من أيدي الصهيونية والقضاء على دولة «إسرائيل» هو الواجب الأكبر، وغاية كل عربي، رجلاً كان أم امرأة، تشمل الشعوب العربية كافة، وعلى الدول بالدرجة الأولى والشعب الفلسطيني بالدرجة الثانية الشعور بالمسؤولية عن الإنقاذ بأي أسلوب يقدران عليه.⁶⁷ ولعل من المثير للاهتمام أن النبهاني تبني موقفاً مغايراً تجاه الاحتلال الصهيوني بعد تأسيسه حزب التحرير، إذ كان يدعو قبل ذلك وجلياً إلى فعل المقاومة والقضاء على الاستعمار ودولته. وقد اعتبر الحزب في بدايته أن «إسرائيل» وتد من أوتاد الاستعمار، وأن لا حل للقضية الفلسطينية إلاً بزوالها.⁶⁸ لكن الحزب لم يلبث أن تغير بشكل جوهري عندما نحى أولوية مقاومة «إسرائيل» لمصلحة فكرة استعادة الحكم الإسلامي من دون أن يكون قد تأثر بأي عوامل خارجية في هذا التغير. كذلك اقتصر موقفه من القضية الفلسطينية على إيقاف الفعل، ومراقبة الأحداث والتطورات، وإطلاق تصريحات الإدانة والتحذير والرفض.⁶⁹

لقد جاء التحول الكبير في موقف النبهاني بعد تأسيس حزبه على الرغم من إدراكه أهمية القضية الفلسطينية وألويتها بالنسبة إلى الدول والشعوب العربية والإسلامية، وقد كان ذلك نتيجة ربطها بغيرها من قضايا العالم الإسلامي التي برزت بعد غياب الخلافة الإسلامية في إثر سقوط الإمبراطورية العثمانية في سنة 1924. وقد اعتبر الحزب جازماً أن سقوط الخلافة الإسلامية هو السبب في مشكلات المسلمين كلها، وأن حلها غير ممكن إلاً بعودة الخلافة. ولذا، ركز جهوده في سبيل استعادة الخلافة بدلاً من الانشغال بالقضية الفلسطينية، واكتفى بـ «الصراع الفكري» و«الكفاح السياسي» والثبات على رفض الاعتراف بشرعية «إسرائيل» وعدم جواز التفاوض معها أو الاحتكام إلى الشرعية الدولية، ولم يشترك الحزب في أعمال

المقاومة الفلسطينية.⁷⁰ وبما أن الحزب اقتصر على التنظير في معظم نشاطاته، ولم يقيم بأفعال مادية للسيطرة على الحكم و«استلام» الخلافة،⁷¹ فمن باب أولى ألا يقدم برنامجاً خاصاً بتحرير فلسطين. لكنه تمسك، على أي حال، بالثوابت المتعلقة بالقضية الفلسطينية، من حيث عدم القبول بالمساومة فيها انطلاقاً من مكانتها في العقيدة الإسلامية ووقفية أرض فلسطين، إذ لا يجوز هو التنازل عن شبر منها، بالإضافة إلى رفضه مشاريع التسوية، وقوله ببطلان ما أنتجته تلك المشاريع مما يخالف هذه الثوابت.⁷²

2.4 اتجاهات الفعل الإسلامية

تنطلق اتجاهات الفعل الإسلامية من مكانة أرض فلسطين دينياً وتاريخياً، بالإضافة إلى قراءتها الواقع السياسي في إطار الصراع مع قوى الاستعمار الغربي وريبتها «إسرائيل». وقد جعلت هذه الاتجاهات من فلسطين القضية المركزية لها وعياً وممارسة، والتزمت أولوية تحرير فلسطين من الاستعمار الصهيوني. وهذه الاتجاهات ثلاثة، هي: حركة الجهاد الإسلامي؛ حركة المقاومة الإسلامية «حماس»؛ الشيعة الولائيون.

1.2.4 حركة الجهاد الإسلامي

جرى تأسيس حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين في سنة 1981 في سياق النضال الفلسطيني المستمر ضد الاحتلال الصهيوني على يد مجموعة من الناشطين الإسلاميين بقيادة فتحي الشقاقي (الذي استشهد في سنة 1995). وانطلقت الحركة كتنظيم مسلح للمقاومة متوسلاً الجهاد لغاية تحرير فلسطين. وكانت نشأة الحركة في سياق الصراع العربي - الصهيوني والحاجة إلى تمثيل ديني للمقاومة حين تعززت الهوية الإسلامية في فلسطين، وتعاضمت أهمية الدين في التصدي للاحتلال الصهيوني. كذلك تأثرت بالثورة الإسلامية في إيران التي أسست نظاماً إسلامياً في سنة 1979، وقدمت نموذجاً يحتكم إلى الإسلام أساساً للتحرك السياسي والمقاومة. كان هناك تباين في فهم الدور الإسلامي وقراءة التاريخ والواقع في صفوف

الاتجاهات الإسلامية حيال التعامل مع القضية الفلسطينية كقضية مركزية، وخصوصاً عند الإخوان المسلمين عدة عقود.⁷³ كما كان ثمة من يرى أن قضية فلسطين، شأنها شأن قضيتي أفغانستان وكشمير، لها خصوصية تجعل من الانشغال بتحريرها أولوية على غيرها. وكان ثمة من رأى أن إقامة الخلافة واسترجاع الكيان السياسي الإسلامي الجامع المتمثل بإقامة الخلافة أولوية كفيلة بحل جميع المشكلات الأخرى. بينما ذهب آخرون إلى ضرورة إحياء السلفية في حياة المسلمين فكراً وممارسة.⁷⁴ ومن رحم مثل هذه الحوارات الفكرية في السبعينيات أسست حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين كحركة إسلامية فلسطينية مقاتلة في مطلع الثمانينيات. وقد أدركت مبكراً خصوصية فلسطين في السياق الإسلامي المعاصر، واعتبرت القضية الفلسطينية قضية مركزية للحركة الإسلامية وللأمة استناداً إلى عدة أبعاد عمودها المكانة الدينية لفلسطين.⁷⁵ وكان القائد المؤسس فتحي الشقاقي قد أفرد مساحة واسعة من العرض والمجادلة لهذا الفهم في دراسته بعنوان: «مركزية فلسطين والمشروع الإسلامي المعاصر تحت فصل البعد القرآني».⁷⁶ كما عبّر في دراسة أخرى، بعنوان: «القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية.. لماذا؟» عن دهشته من المواقف المتفاوتة للإسلاميين من القضية الفلسطينية، وهي مواقف مبنية في رأيه على فهم سطحي لمهام الحركة الإسلامية، ولأصول القضية الفلسطينية. وبذا، فقد اعتبر الشقاقي أن ثورة سنة 1936 وما قدّمه حسن البنا من خيرة شباب الإخوان المسلمين في حرب النكبة في سنة 1947-1948 لم يكن إلاّ تكريساً لمركزية القضية الفلسطينية بالنسبة إلى الحركة الإسلامية.⁷⁷

واستكمالاً لهذا المنطق المقاوم، يرى رمضان عبد الله شلح، الأمين العام الثاني لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين (المتوفى في سنة 2020)، أنه لا يمكن الحديث عن فلسطين ومصيرها بمعزل عن السياق التاريخي للمواجهة الحضارية الشاملة بين الأمة الإسلامية والنظام الدولي الغربي. ويرفض شلح القراءة التي ترى الصراع في فلسطين لا يعدو كونه صراعاً ضد استعمار إمبريالي يطمع في نهب ثروات الشعوب، ولا ترى البعد الثقافي في هذا الغزو، وذلك في إشارة إلى بعض

الحركات الوطنية. وفي المحصلة، يرى شلح أن الإسلام هو المولد الأكبر للمقاومة والمحفز عليها ضد هيمنة الغرب. وبالتالي، فإن من أهم أهداف الغزو الثقافي، من وجهة نظره، استبعاد المنظور الإسلامي، وطمس مركزية القضية الفلسطينية في الصراع التاريخي بين الأمة الإسلامية والغرب.⁷⁸

ولذا، فإن حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين تعتمد على المرجعية القرآنية في فهم «الظاهرة الإسرائيلية»، وترى أنه لا يمكن فهم القضية الفلسطينية بمعزل عن النص الديني الذي يربط بين الإسلام وفلسطين و«بني إسرائيل»، إذ إن فلسطين في صميم المشروع الحضاري الإسلامي، ولها مكانتها العليا في الوعي الإسلامي والضمير العقدي للأمة. وعليه، يعتقد شلح أن الصراع على فلسطين في المنظور الإسلامي ليس صراعاً على الأرض ومقدّراتها فحسب، بل هو صراع حضاري شامل تكون فلسطين فيه هي الفكرة المركزية أيضاً،⁷⁹ لأن «أرض فلسطين هي محور الصراع المباشر مع المشروع الصهيوني. وهي بما لها من قداسة في الدين، ومكانة في التاريخ، وتميّز في الموقع الجغرافي، تمثل مفتاح الشرق والعالم الإسلامي، وتجسّد الصراع بكل أبعاده، والذي لن ينتهي قبل تحرير كل شبر من أرض فلسطين».⁸⁰ إذن، يمكننا القول إن المخيال الإسلامي عن «فلسطين في تاريخ العرب والإسلام»⁸¹ دفع إلى تبني فكرة مركزية القضية الفلسطينية، وبالتالي الانشغال حركياً بمشروع المقاومة والتحرير عبر استراتيجية الكفاح المسلح كأسلوب رئيسي للمقاومة.⁸²

2.2.4 حركة المقاومة الإسلامية «حماس»

أسست حركة المقاومة الإسلامية «حماس» في سنة 1987 استجابة للأوضاع الصعبة التي كان يعيشها الشعب الفلسطيني تحت الاحتلال الصهيوني. وقد وُجدت «حماس» لمواجهة الاستيطان «الإسرائيلي» والقمع العسكري الذي يمارسه الاحتلال الصهيوني بحق الفلسطينيين. وترتكز مبررات وجودها على عدالة القضية الفلسطينية وحق الشعب في الحرية والكرامة. وكنقطة انطلاق، يمكن القول إنها

تتميّز بكونها حركة إسلامية تجمع بين الأبعاد الدينية والوطنية، إذ تعتبر القضية الفلسطينية قضية قومية ودينية في آن واحد. كذلك تسعى «حماس» لتحقيق العدالة وتقديم الخدمات للشعب الفلسطيني، وتعتبر المقاومة ضد الاحتلال وسيلة لتحرير فلسطين وتحقيق العدالة للشعب الفلسطيني.

ومنذ انطلاقة «حماس» في سنة 1987، جعلت من المقاومة والمواجهة الميدانية طريقاً إلى حل القضية الفلسطينية. واستناداً إلى مركزية المقاومة في برنامجها، استثمرت ولا تزال في تطوير قدراتها القتالية، وراكت خبرات هائلة وضعتها في مختلف ميادين المواجهة مع الاحتلال الصهيوني. وقد عرّفت الحركة نفسها، في ميثاقها الصادر في سنة 1988، بأنها أحد أجنحة الإخوان المسلمين، ويتصل جهادها بما سبق من حلقات الجهاد في مواجهة الغزو الصهيوني، بدءاً من انطلاقة الشهيد عز الدين القسام وإخوانه المجاهدين من الإخوان المسلمين في سنة 1935، مروراً بحلقات أخرى من جهاد الإخوان المسلمين في فلسطين في حربي النكبة سنة 1948 والنكسة سنة 1967، إلى أن وصلت إلى مرحلة تأسيس الحركة الفعلي في سنة 1988. وقد حافظ أتباع هذا النهج على هذا الاتصال على الرغم من كل العقبات التي حالت بينهم وبين تواصل هذه الحلقات الجهادية من أوضاع ذاتية وموضوعية.⁸³

يمكن الاستنتاج أن حركة «حماس» كانت تحمل، وعلى مدى عقود، عبء الإجابة عن سؤال موجه من ثلاث جهات: التيار الإخواني، وحركات المقاومة الفلسطينية، والشعب الفلسطيني، وهو السؤال الذي تكرر طويلاً من هذه الجهات عن دور الإخوان المسلمين في فلسطين، وغيابهم عن ميدان المواجهة مع الكيان الصهيوني. ولذا، يحاول ميثاق حركة «حماس» بعد تثبيت صلته بالإخوان المسلمين تبرير ذلك الغياب عبر تدشين حلقات مترابطة من المواجهة الجهادية التي كانت تصطدم من حين إلى آخر بعقبات تمنعها من متابعة العمل المقاوم. ومما يؤكد اهتمام «حماس» بتبرير هذا الغياب الطويل عن الساحة ما ذكر في مقدمة الميثاق من أن انطلاقتها جاء بعد الإعداد المتواصل إلى أن نضجت الفكرة ونمت في أرض

الواقع بعيداً عن العواطف الموقته والتسرع المذموم،⁸⁴ وذلك في إشارة إلى أن ذلك الغياب كان مدروساً ومخططاً له إلى حين تهيأت الأوضاع الداخلية والخارجية لانطلاق العمل المقاوم. ومن ناحية أخرى، يجب ملاحظة نقطة اختلاف بين الحركة الأم (الإخوان) والحركة الوليدة («حماس»)، ذلك بأنه في حين يرفض الإخوان المسلمون قصر الصراع في فلسطين على بعد قومي أو وطني، فإن الحركة، ومع أنها اعتبرت نفسها جزءاً من الإخوان المسلمين، إلا إنها وضعت محددات أوضح للصراع الدائر في أرض فلسطين.⁸⁵

تنطلق حركة «حماس» من مبدأ وقفية أرض فلسطين، وتعتقد أن أرض فلسطين «وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة، لا يصح التفريط بها أو بجزء منها أو التنازل عنها أو عن جزء منها»،⁸⁶ لكنها قامت بتدوين الصراع مع الاحتلال الصهيوني بجعله صراعاً بين المسلمين واليهود، فالقضية الفلسطينية «قضية دينية ويجب معالجتها على هذا الأساس».⁸⁷ ويتجلى المخيال الديني بشأن فلسطين مكانة وتاريخاً في ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس» بوضوح وصرامة. وبالإضافة إلى التأثير بنظرية المؤامرة الكونية اعتماداً على «بروتوكولات حكماء صهيون» وخطط المنظمات السرية والماسونية وتدوين الصراع،⁸⁸ فإن صوغ مواد الميثاق أقرب إلى البحث الديني من السياسي. فقد جرى تأكيد كثير من المواد عبر الاستدلال بالنصوص الشرعية والأحداث التاريخية، عدا اللغة الخطابية المشحونة بالمشاعر، وهو ما يشير إلى أهمية المخيال الديني وعمق تأثيره فيمن يعتقدونه.

وفي هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى أن صيغة وثيقة المبادئ والسياسات العامة التي نشرتها حركة «حماس» في سنة 2017 تختلف عن ميثاق سنة 1988، إذ تبدو الوثيقة كأنها تتوخى مزيداً من الدقة في اختيار المصطلحات فيما يتعلق بالطابع الفكري والسياسي. ومن الملاحظ أن الوثيقة همشت ذكر ارتباط «حماس» بالإخوان المسلمين ولو من الناحية الفكرية أو المنهجية في محاولة لتأكيد استقلالية قرارها وعدم تبعيتها، لكنها لم تقم بنفي ذلك الارتباط أيضاً. وقد ركزت الوثيقة في مقدمتها على طرح تصوّرها المكثف للقضية الفلسطينية بالنسبة إلى مرجعيتها

الإسلامية، ومركزيتها، واعتماد نهج المقاومة في سبيل التحرير. هنا، نلاحظ أن «حماس» أدخلت في قاموسها السياسي عبر هذه الوثيقة مصطلحات جديدة: مركزية القضية الفلسطينية، ووصف المشروع الصهيوني بالإحلالي العنصري، كما ميّزت بين الديانة اليهودية والصراع مع الصهيونيين الذين يستخدمون اليهودية كغطاء. وبهذا، فقد أخرجت الوثيقة القضية الفلسطينية من وصف الصراع الديني المتبني سابقاً في الميثاق، وجعلته صراعاً سياسياً وطنياً ضد المشروع الصهيوني. لكن، طبعاً، بقي الاعتماد على المكانة الدينية والتاريخية قائماً مع الإشارة إلى أن النبوة المحمدية هي جزء أصيل في تصوّر «حماس» للقضية الفلسطينية، وإن طُرِح في الوثيقة بنمط أكثر اختزالاً لاعتبارات سياسية.⁸⁹

3.2.4 الشيعية الولائيون

في معرض تبيان الموقف الشيعي ينحصر بحثنا في خط ولاية الفقيه (الشيعية الولائيون) لما له من اهتمام وصلة واضحين بالقضية الفلسطينية. ويتلخص موقف آية الله الخميني (المتوفى في سنة 1989)، بصفته المرشد الأعلى للثورة الإسلامية في إيران سنة 1979، أن احتلال فلسطين ليس نهاية المطاف في المشروع الصهيوني.⁹⁰ وقد اعتبر الإمام الخميني أن الدعم العملي للمناضلين الفلسطينيين من الأمور المشروعة، ودعا إلى وحدة المسلمين ضد «إسرائيل»، ورفض الاعتراف بها مطلقاً، مع تمييزه الواضح بين اليهودية كدين والصهيونية كحركة استعمارية مرتبطة بالإمبريالية العالمية.⁹¹ كذلك صرّح في حديث لجريدة «السفير» سنة 1978، بأن القدس هي ملك للمسلمين، ويجب أن تعود إليهم.⁹² وأعلن، في موضع آخر، أن من الواجب على جميع المسلمين أن يهَبُوا لتحرير القدس،⁹³ داعياً إلى التعامل مع القضية الفلسطينية من خلال بعدها الإسلامي والعقائدي.⁹⁴ ومن الجدير بالذكر أيضاً أن الإمام الخميني أولى القضية الفلسطينية اهتمامه قبل بدء الثورة الإيرانية بسنوات. فهي بالنسبة إليه مقدسة ومركزية،⁹⁵ كما يدل إعلانه «يوم القدس العالمي» على صلابته موقفه من

قضية فلسطين ومظلومية الفلسطينيين.⁹⁶ ولذا، يمكن القول إن مركزية فلسطين في الفكر الولائي، وجعلها ضمن المسؤولية الملقاة على عاتق التابعين كجزء من مشروعه السياسي، إنما بدأت قبل الثورة الإسلامية في إيران، وتحديدًا في فكر الخميني المؤسس الفعلي لهذا الخط الفكري.

وفي هذا السياق، أسس حزب الله اللبناني في سنة 1982 في ظل الاجتياح «الإسرائيلي» للبنان، على يد مجموعة من القادة الشيعة آنذاك، ومنهم السيد محمد حسين فضل الله والشيخ صبحي الطفيلي والسيد عباس الموسوي والسيد حسن نصر الله. وقد تميزت لحظة تأسيس حزب الله بالأوضاع السياقية المهمة التي تعيشها المنطقة في ذلك الوقت، إذ كان الاجتياح «الإسرائيلي» للبنان، وخصوصاً احتلال الجنوب اللبناني، واحداً من العوامل الرئيسية التي أدت إلى ظهوره. وقد تضافرت الجهود فيما بين القادة الشيعة والمقاتلين الشيعة اللبنانيين والدولة الإيرانية لتشكيل هذا الحزب بهدف مقاومة الاحتلال «الإسرائيلي» وتحرير الأراضي اللبنانية. فاتخذ الحزب استراتيجية المقاومة المسلحة ضد الاحتلال «الإسرائيلي» في الجنوب اللبناني، وأسعفه في ذلك وجود حاضنة شعبية قوية في الجنوب، وفي مناطق نفوذه الأخرى، وخصوصاً بعد حرب تموز/يوليو 2006.⁹⁷

أمّا فيما يتعلق بموقف حزب الله من فلسطين، فقد أعرب الحزب بثبات دعمه القضية الفلسطينية وتضامنه مع الفلسطينيين في مظلمتهم التاريخية. ويعتبر الحزب نفسه جزءاً من المقاومة العربية والإسلامية ضد الاحتلال «الإسرائيلي»، والتي اتخذت في وقت لاحق عنوان: «محور المقاومة». ويُنظر إليه على أنه حليف وداعم للفلسطينيين في نضالهم من أجل تحقيق حقوقهم وإقامة دولتهم المستقلة، وقد شارك في الصراع العسكري ضد «إسرائيل»، وقدم ولا يزال الدعم والمساعدة للفصائل الفلسطينية المقاومة، مثل حركة المقاومة الإسلامية «حماس» وحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، وحتى لبعض فصائل منظمة التحرير الفلسطينية خلال انتفاضة الأقصى التي اندلعت في سنة 2000، على سبيل المثال لا الحصر.⁹⁸ وانطلاقاً من هذا الالتزام الولائي، يرتبط حزب الله اللبناني بالولي

الفقيه الذي يمثلُه الآن آية الله خامنئي، إذ يعتبر الحزب أن الارتباط بالولاية هو تكليف والتزام شرعي، بحيث يكون سلوكه من خلاله مقيداً بالتوجهات والقواعد العامة التي يضعها الولي الفقيه.⁹⁹ وهذا يعني أن حزب الله يدرك مركزية القضية الفلسطينية في الفكر الولائي معتمداً على النصوص الدينية المؤسسة لهذا الموقف، ومستحضراً النبوءات الداعمة لتحشيد الجمهور الإسلامي في دعم ودفع عجلة الجهاد المقدس لقضية الأمة المركزية،¹⁰⁰ ويولي هذه القضية جزءاً مهماً من مشروعه.

5. خاتمة

في الخلاصة، لا بد من التذكير بأن اتجاه الفعل الإسلامي يولي اهتماماً مركزياً للقضية الفلسطينية وتحرير فلسطين، إذ ترتبط لديه القضية بكل من الهوية الإسلامية والتاريخية، وتحمل أرض فلسطين قيمة دينية عظيمة تعمل على تعزيز الوحدة بين الأفراد والمجتمعات، بما يجعل منها قضية مشتركة تجمع الأمة الإسلامية بمختلف خلفياتها وثقافتها. كذلك تمثل القضية مظهراً للظلم والاستعمار، وبالتالي يعتبر هذا الاتجاه أن العمل على تحرير فلسطين من خلال المقاومة فرصة لتحقيق الحرية والعدالة والكرامة للشعب الفلسطيني. وفي المقابل، ينهمك اتجاه الإيقاف الإسلامي في التنظير في القضايا الداخلية للأمة الإسلامية، وينشغل بعض تياراته بالصراعات والتحديات الإقليمية والدولية، لكن من مدخل غياب الحاضنة السياسية التي يجب، من وجهة نظره، الاضطلاع بقضايا الأمة الإسلامية، أي دولة الخلافة الإسلامية. وعلى الرغم من فرض القيود على هذين الاتجاهين، بمقادير متفاوتة، من جانب الحكومات المحلية والإقليمية والدولية، فإن كل حزب أو حركة يمارس نشاطه مثلما يرى حيال فلسطين، وذلك على الرغم من التقاعس عن الفعل التحرري لدى الاتجاه الثاني.

وبينما تتفق الاتجاهات الإسلامية المعاصرة في النظر إلى فلسطين والقضية الفلسطينية في إطار مكانتها الدينية والتاريخية الفريدة، فإنها تختلف في التعبير عن

هذه الأهمية من خلال الممارسة. فلدى اتجاهات الفعل الإسلامي، يُعتبر الوعي التاريخي والسياسي والتصور الصحيح للواقع أكثر أهمية من اجترار نصوص المكانة الدينية لفلسطين، ويتضمن ذلك فهم الدور الإمبريالي العالمي للحركة الصهيونية ومشروعها في المنطقة العربية، وسعيها الدؤوب للحفاظ على مشروعها الاستيطاني، وتوسيع نفوذها في المنطقة بأكملها. ومن خلال فهم الواقع تتضح مركزية القضية الفلسطينية، وضرورة العمل على حلها، وإنصاف الفلسطينيين في مظلمتهم التاريخية من خلال العنف الثوري الجهادي المقاوم. وفي المقابل، تُعتبر القراءات الدينية والسياسية المغايرة لدى تيارات الإيقاف الإسلامية باعثاً على تأجيل العمل على تحرير فلسطين وتأدية واجب الجهاد، وعدم اعتباره على رأس سلم الأولويات على الرغم من الإقرار بمكانة فلسطين الدينية والتاريخية الفريدة، وذلك لمصلحة اهتمام آخر هو استعادة دولة الخلافة التي يرون فيها طريقاً يؤدي إلى تحرير فلسطين، مستندين إلى قاعدة أن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب». أي أن إتمام واجب الجهاد لتحرير فلسطين لا يتم إلا من خلال إقامة دولة الخلافة التي ستُعلن الجهاد لتحرير فلسطين. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الاتجاهات، في فكرها وممارستها، عملت على امتداد المئة عام الأخيرة على ترسيم حدود فلسطين في المخيال الديني الإسلامي، من خلال تأويل النصوص الدينية، وفهم التجربة التاريخية، وتشكيل الخطاب السياسي.

المصادر

- 1 انظر: «الموسوعة الكويتية» (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983-2007)، ج14، ص 180.
- 2 الآيات من مطلع سورة الإسراء: ﴿سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ عَائِنَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ① وَعَائِنَا مُوسَى ② أَلَكُنْتَبُ وَجَعَلْنَاهُ هَدًى لِّبَنِي إِسْرَءِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلًا ③ ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ④ وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا ⑤ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ⑥ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ⑦ إِنَّ أَحْسَنَ مَا أَحْسَنَتْ لَأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسْتَوُوا وَجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرُوا مَا عَلِمُوا تَنْبِيرًا ⑧﴾.
- 3 جمال الدين الأنصاري، «تحصيل الأنس لزائر القدس»، تحقيق عيسى القدومي وخالد نواصرة (نيقوسيا: مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، 2010)، ص 23؛ انظر أيضاً: ياقوت الحموي، «معجم البلدان» (بيروت: دار صادر، ط2، 1995)، ج7، ص 247. كما أن فلسطين كانت معروفة في زمن الرسالة الإسلامية، إذ وردت صراحة في حديث تميم الداري (المتوفى في سنة 660) الذي أسلم في العام التاسع من الهجرة. انظر: أبو يوسف، يعقوب الأنصاري «الخراج»، تحقيق طه سعد وسعد محمد (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2009)، ص 234. ووصف الصحابي ابن عباس (توفي في سنة 687) فلسطين بأنها بلاد الزيتون. أبو الحسن، علي بن أحمد الواحدي، «الوسيط في تفسير القرآن المجيد»، مجموعة محققين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994)، ج4، ص 526.
- 4 انظر: محمد بن يزيد القزويني، «سنن ابن ماجه»، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون (بيروت: دار الرسالة العالمية، ط1، 2009)، ج5، ص 168.
- 5 هادية دجاني - شكيل، برهان الدجاني (تحرير)، «الصراع الإسلامي - الفرنجي على فلسطين في القرون الوسطى» (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1994) ص 10-11.
- 6 المصدر نفسه.
- 7 قدم شلومو ساند ثلاثية حاول من خلالها إعادة النظر في مجموعة من الأساطير الصهيونية، وهي: الأرض والشعب والحكاية، وذلك عبر نبش الماضي ومحاكمته. لمزيد، انظر: شلومو ساند،

- «اختراع الشعب اليهودي» (رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2011)؛ شلومو ساند، «اختراع أرض إسرائيل» (رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2014)؛ شلومو ساند، «كيف لم أعد يهودياً: وجهة نظر إسرائيلية» (رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2014).
- 8 انظر: كريم الخولي، «الأثر البلاغي للحديث في ربط الصحابة ببيت المقدس»، «مجلة دراسات بيت المقدس»، العدد 36 (صيف 2015)، ص 11؛ خليل عثمان، «القدس عاصمة فلسطين في صدر الإسلام»، «الكرمل»، العدد 65 (2000)، ص 172-198.
- 9 انظر: محمد بيود، «الكتابة في فضائل بيت المقدس ودورها في الحركة المعرفية وصناعة الوعي في مواجهة الحروب الصليبية»، «مجلة دراسات بيت المقدس»، المجلد 16، العدد 1 (صيف 2016)، ص 1-17؛ أحمد أبو حلبية، «تخريج فضائل بيت المقدس والمسجد الأقصى»، «مجلة دراسات القدس الإسلامية»، العدد 2 (صيف 1998)، ص 51-94.
- 10 انظر: منير شفيق، «الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر» (لندن: دار طه للنشر، 1983)، ص 80.
- 11 توفيق الطيب، «الحل الإسلامي ما بعد النكبتين» (د. م. د. ت.)، ص 13؛ انظر أيضاً: يوسف القرضاوي، «القدس في الوعي الإسلامي»، «مجلة دراسات القدس الإسلامية»، العدد 1 (شتاء 1997)، ص 7-17؛ تقي الدين النبهاني، «إنقاذ فلسطين» (دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1950).
- 12 انظر: عيسى صوفان القدومي، «أكاذيب أشاعها اليهود» (نيقوسيا: مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، ط1، 2014)، ص 300.
- 13 عن دراسة النصوص الدينية بشأن الوعد المقدس، انظر: حسين النجار، «أرض الميعاد: دراسة علمية للوعد الإلهي لبني إسرائيل بأرض الميعاد على ضوء الكتب السماوية» (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1959).
- 14 انظر: أحمد سالم رحال، «فلسطين بين حقيقة اليهود وأكذوبة التلمود» (عمّان: دار البداية، ط1، 2008)، ص 111.
- 15 عبد المقصود كامل، «النصوص التوراتية بالوعد الإلهي وأرض الميعاد ومحاولة تهويد القدس»، «مجلة الدراسات العقدية»، السنة الثامنة، العدد 16 (محرم 1437هـ)، ص 475-481.
- 16 انظر: جواد بحر، «انتماء فلسطين، بين دعاوى التوراتيين، وحقائق الماضي والحاضر» (الخليل: مركز دراسات المستقبل، ط1، 2006)، ص 416، 437.
- 17 انظر: القدومي، مصدر سبق ذكره، ص 300.
- 18 انظر: أبو عبيد، القاسم بن سلام، «كتاب الأموال»، تحقيق خليل هراس (بيروت: دار الفكر، 2009)، ص 69.
- 19 انظر: أبو يوسف، مصدر سبق ذكره، ص 82.
- 20 انظر: «الموسوعة الكويتية»، مصدر سبق ذكره، ج3، ص 118.
- 21 انظر: ابن عابدين، محمد أمين، «رد المحتار على الدر المختار» (بيروت: دار الفكر، ط2، 1966)، ج4، ص 179.

- 22 انظر: ابن زنجويه، حميد الخراساني، «الأموال»، تحقيق شاكر فياض (السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986)، ص 279.
- 23 حزب التحرير، جريدة «الراية»، «حقائق وثوابت بشأن الأرض المباركة (فلسطين)»، موقع «حزب التحرير: المكتب الإعلامي المركزي»، 3 حزيران/يونيو 2020 (تم الوصول بتاريخ 5 كانون الأول/ديسمبر 2021).
<http://www.hizb-ut-tahrir.info/ar/index.php/alraiah-newspaper/68605.html>
- 24 خليل عثمان، «فلسطين في خمسة قرون: من الفتح الإسلامي حتى الغزو الفرنسي (634-1099)» (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط1، 2000)، ص 117-118.
- 25 انظر: شفيق محمود، «العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في القدس خلال الفتح الإسلامي الأول»، «مجلة دراسات القدس الإسلامية»، المجلد 3، العدد 1 (شتاء 1999)، ص 17-30؛ عبد الفتاح العويسي، «العهد العمرية: دراسة نقدية تحليلية للمصادر التاريخية»، «مجلة دراسات بيت المقدس»، المجلد 3، العدد 2 (صيف 2000)، ص 35-66.
- 26 ذكر عثمان الكتاب من دون تحقيقه. لمزيد، انظر: خليل عثمان، «القدس والإسلام: دراسة في قداستها من المنظور الإسلامي» (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط1، 2013)، ص 17.
- 27 المصدر نفسه، ص 135.
- 28 المصدر نفسه، ص 230-231.
- 29 المصدر نفسه، ص 142.
- 30 المصدر نفسه، ص 133.
- 31 انظر: سليمان مراد، «مدينة القدس ومبدأ الوصاية في التاريخ الإسلامي»، «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد 121 (شتاء 2020)، ص 94.
- 32 فارس كلوب، «القدس: النقطة المركزية في حياة صلاح الدين»، «مجلة دراسات القدس الإسلامية»، المجلد 2، العدد 1 (شتاء 1998)، ص 17.
- 33 جيمس رستون، «مقاتلون في سبيل الله»، ترجمة رضوان السيد (الرياض: العبيكان، 2002)، ص 17.
- 34 بهاء الدين ابن شداد، «النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية» (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994)، ص 25.
- 35 المصدر نفسه، ص 290.
- 36 عبد الرحمن أبو شامة، «الروشتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية» (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، ص 353-354.
- 37 المصدر نفسه، ص 333-336.
- 38 خليل عثمان، «فلسطين في العهدين الأيوبي والمملوكي (1187-1516)» (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2006)، ص 236-237.
- 39 انظر: عبير قطناني، «المؤسسات الوقفية في العهد العثماني: العمارة العامرة في بيت المقدس وأثرها في الحياة الاجتماعية»، «مجلة دراسات بيت المقدس»، المجلد 17، العدد 1 (2017)،

- ص 71-105. وعن عناية العثمانيين بالمباني المقدسة والتاريخية، انظر: حسين أوزدمير، «فلسطين في العهد العثماني» (القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، 2013)، ص 77.
- 40 محمد إلهامي، «التأسيس للنموذج الأجنبي في بيت المقدس في عهد محمد علي باشا»، «مجلة بيت المقدس»، العدد 16 (شتاء 2016)، ص 2.
- 41 المصدر نفسه، ص 5-6.
- 42 أوزدمير، مصدر سبق ذكره، ص 98.
- 43 المصدر نفسه، ص 101.
- 44 سمير أيوب، «وثائق أساسية في الصراع العربي الصهيوني: مرحلة الإرهابات» (بيروت: دار الحداثة، 1984)، ج 1، ص 267-268.
- 45 المصدر نفسه، ص 272.
- 46 المصدر نفسه.
- 47 انظر: عبد الرحيم الشيخ، «الهوية الثقافية الفلسطينية: 'المثال'، و'التمثيل'، و'التماثل'»، في: «التجمعات الفلسطينية وتمثلاتها ومستقبل القضية الفلسطينية - المحور الأول: الفلسطينيون.. الهوية وتمثلاتها»، تحرير خليل شاهين، (رام الله: مسارات، المركز الفلسطيني لأبحاث السياسات والدراسات الاستراتيجية، 2013)، ص 69-143.
- 48 محمد القصاب ومحمد عز الدين القسام، «السلفيون وقضية فلسطين في واقعنا المعاصر» (نابلس: مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، ط 1، 2002)، ص 10.
- 49 انظر، مثلاً، فتوى الشيخ ابن باز مفتي المملكة السعودية في وجوب نصرته المجاهدين الأفغان بالنفس والمال في حربهم ضد الاتحاد السوفياتي، إذ يعتبر أن جهادهم أفضل جهاد في وقته مشيداً بموقف الدولة الرسمي من تيسير جمع المال وتسهيل المشاركة في الجهاد هناك، بينما يقتصر دعمه للفلسطينيين على الدعاء، والإقرار بأن لهم الحق في الدفاع عن أرضهم ضد عدوهم، وأن على المسلمين نصرهم لأنهم مظلومون. ابن باز، «نوعية جهاد الفلسطينيين»، موقع «الإمام ابن باز» (تم الوصول بتاريخ 1 كانون الثاني/يناير 2021).
- <https://binbaz.org.sa/fatwas/886/%D9%86%D9%88%D8%B9%D9%8A%D8%A9-%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%84-%D8%B3%D8%B7%D9%8A%D9%86%D9%8A%D9%8A%D9%86>
- 50 انظر: موسوعة الفتاوى الفلسطينية، «أسئلة وأجوبة شرعية حول القضية الفلسطينية» (نيقوسيا: مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، ط 2، 2012)، ص 89-94.
- 51 الشيخ الألباني، «حكم هجرة أهل فلسطين منها»، 6 كانون الثاني/يناير 2010 (تم الوصول بتاريخ 1 كانون الأول/ديسمبر 2021).
- <https://www.youtube.com/watch?v=-5zNqjYBDCI>
- 52 انظر: موسوعة الفتاوى الفلسطينية، مصدر سبق ذكره، ص 174.
- 53 Joas Wagemakers, «In search of 'Lions and Hawks': Abu Muhammad al-Maqdisi's

- Palestinian Identity,» *Die Welt des Islams*, vol. 53, no. 3–4 (2013), p. 388.
- Petter Nesser, «Abu Qatada and Palestine,» *Die Welt des Islams*, vol. 53, no. 3–4 54 (2013), pp. 416–448.
- 55 حسن البنا، «مجموعة رسائل الإمام البنا»، تحرير إسماعيل تركي (القاهرة: البصائر للبحوث والدراسات، 2010)، ص 262–263.
- 56 المصدر نفسه، ص 257.
- 57 المصدر نفسه، ص 406.
- 58 إسماعيل تركي (رئيس التحرير)، «الكتاب الحادي عشر، من تراث الإمام البنا: مقالات حول القضية الفلسطينية» (القاهرة: البصائر للبحوث والدراسات، ط 1، 2006)، ص 105.
- 59 محسن صالح، «الإخوان المسلمون الفلسطينيون: التنظيم الفلسطيني – قطاع غزة، 1949–1967» (بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2020)، ص 27–28.
- 60 المصدر نفسه، ص 32–33.
- 61 محمد حمزة، «أبو جهاد: أسرار بدايته وأسباب اغتياله» (القاهرة: المركز المصري العربي، ط 2، 1989)، ص 158–159.
- 62 انظر: بشير نافع، «الإمبريالية والصهيونية والقضية الفلسطينية» (القاهرة: دار الشروق، ط 2، 1999)، ص 178.
- 63 انظر: نهاد محمد الشيخ خليل، «حركة الإخوان المسلمين في قطاع غزة، 1967–1987» (غزة: مركز التاريخ والتوثيق الفلسطيني، 2011)، ص 108.
- 64 انظر: بشير نافع، «الإسلاميون الفلسطينيون والقضية الفلسطينية، 1950–1980» (غزة: مركز فلسطين للدراسات والبحوث، ط 1، 1999)، ص 26.
- 65 النبهاني، مصدر سبق ذكره، ص 2.
- 66 المصدر نفسه، ص 179.
- 67 المصدر نفسه، ص 168–169.
- 68 بلال شلش، «موقف الأحزاب السياسية في الضفة الغربية» من «مقاومة إسرائيل» (أيار 1948 – نيسان 1957)، رسالة ماجستير (بيرزيت: جامعة بيرزيت، 2015)، ص 131.
- 69 المصدر نفسه، ص 133–134.
- 70 سميح حمودة، «حزب التحرير الإسلامي والقضية الفلسطينية»، في: «حلم الخلافة، حزب التحرير والتمرد على الدولة»، مجموعة مؤلفين (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط 2، 2011)، ص 143–144.
- 71 جواد التنشة، «الطريق إلى الدولة الإسلامية عند حزب التحرير» (الخليل: مركز دراسات المستقبل، ط 1، 2009)، ص 182.
- 72 انظر: «حزب التحرير: حقائق وثوابت....»، مصدر سبق ذكره.
- 73 انظر: خالد أبو العمرين، «حماس: حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين» (القاهرة: مركز الحضارة

- العربية، ط1، 2000)، ص 40-41.
- 74 انظر: فتحي يكن، «القضية الفلسطينية من منظور إسلامي» (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1990)، ص 40.
- 75 انظر: فتحي الشقاقي، «رحلة الدم الذي هزم السيف» (الأعمال الكاملة)، إعداد وتوثيق رفعت سيد أحمد (القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث، ج1، ط1، 1997)، ص 346.
- 76 انظر: المصدر نفسه، ص 434.
- 77 انظر: المصدر نفسه، ص 172-173.
- 78 انظر: رمضان عبد الله شلح، «الغرب والصراع على فلسطين في القرن الحادي والعشرين» (غزة: مركز فلسطين للدراسات والبحوث، د.ت)، ص 2-7.
- 79 المصدر نفسه، ص 8.
- 80 «الوثيقة السياسية لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين» (حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، ط1، 2018)، ص 13.
- 81 المصدر نفسه، ص 15.
- 82 المصدر نفسه، ص 30.
- 83 ميثاق حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، المادة السابعة (تم الوصول بتاريخ 5 كانون الأول/ديسمبر 2021).
- https://oldwebsite.palestine-studies.org/sites/default/files/Charter_of_the_islamic.pdf
- 84 المصدر نفسه، المقدمة.
- 85 مجموعة مؤلفين، «دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس (1987-1996)»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي (عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، 1999)، ص 41.
- 86 ميثاق حركة المقاومة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، المادة الحادية عشرة.
- 87 المصدر نفسه، المادة الخامسة عشرة.
- 88 المصدر نفسه، المادة الثامنة والعشرون، والمادة الثانية والثلاثون.
- 89 انظر: حركة المقاومة الإسلامية - حماس، «وثيقة المبادئ والسياسات العامة» (المكتب الإعلامي، 2017).
- 90 انظر: القضية الفلسطينية في أحاديث الإمام الخميني (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الشؤون الدولية، ط2، 2002)، ص 25.
- 91 المصدر نفسه، ص 36.
- 92 المصدر نفسه، ص 140.
- 93 المصدر نفسه، ص 142.
- 94 المصدر نفسه، ص 10.
- 95 انظر: أمل غريب، «التزام إيران بالقضية الفلسطينية» (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة

- السياسات، 2011).
- 96 انظر: أنور أبو طه، «الجمهورية الإسلامية الإيرانية وقضية فلسطين» (سلسلة ملفات) (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011)، ص 5.
- 97 انظر: عبد الإله بلقزيز، «حزب الله من التحرير إلى الردع، 1982-2006» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006).
- 98 لمزيد عن جذور هذا الدعم، انظر: رمضان حميدات، «مرج الزهور: صمود ومقاومة»، رسالة ماجستير (بيروت: جامعة بيرزيت، 2014)؛ نعيم قاسم، «حزب الله: المنهج - التجربة - المستقبل» (بيروت: دار المحجة البيضاء، ط7، 2010)، ص 87.
- 99 انظر: قاسم، مصدر سبق ذكره؛ عبد الإله بلقزيز، «المقاومة وتحرير جنوب لبنان: حزب الله من الحوزة العلمية إلى الجبهة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
- 100 قاسم، مصدر سبق ذكره، ص 312-314، 333.

المراجع

بالعربية

- ابن زنجويه، حميد الخراساني. «الأموال». تحقيق شاكراً فياض. السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986.
- ابن شداد، بهاء الدين. «النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية». القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994.
- ابن عابدين، محمد أمين. «رد المحتار على الدر المختار». بيروت: دار الفكر، ط2، 1966، ج4.
- أبو الحسن، علي بن أحمد الواحدي. «الوسيط في تفسير القرآن المجيد»، مجموعة محققين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، (1994)، ج14.
- أبو حلبية، أحمد. «تخريج فضائل بيت المقدس والمسجد الأقصى». «مجلة دراسات القدس الإسلامية»، العدد 2 (صيف 1998)، ص 51-94.
- أبو شامة، عبد الرحمن. «الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية». بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997.
- أبو طه، أنور. «الجمهورية الإسلامية الإيرانية وقضية فلسطين» (سلسلة ملفات). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام، «كتاب الأموال». تحقيق خليل هراس. بيروت: دار الفكر، 2009.
- أبو العمرين، خالد. «حماس، حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين». القاهرة: مركز الحضارة العربية، ط1، 2000.
- أبو يوسف، يعقوب الأنصاري. «الخراج». تحقيق طه سعد وسعد محمد. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2009.
- إلهامي، محمد. «التأسيس للنموذج الأجنبي في بيت المقدس في عهد محمد

- علي باشا». «مجلة بيت المقدس»، العدد 16 (شتاء 2016)، ص 1-18.
- الأنصاري، جمال الدين. «تحصيل الأنس لزائر القدس». تحقيق عيسى القدومي وخالد نواصرة. نيقوسيا: مركز بيت المقدس للدراسات الوثائقية، 2010.
- أوزدمير، حسين. «فلسطين في العهد العثماني». القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، 2013.
- أيوب، سمير. «وثائق أساسية في الصراع العربي الصهيوني: مرحلة الإرهاصات». بيروت: دار الحداثة، 1984، ج 1.
- بحر، جواد. «انتماء فلسطين، بين دعاوى التوراتيين، وحقائق الماضي والحاضر». الخليل: مركز دراسات المستقبل، ط 1، 2006.
- بلقزيز، عبد الإله. «المقاومة وتحرير جنوب لبنان: حزب الله من الحوزة العلمية إلى الجبهة». بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
- _____. «حزب الله من التحرير إلى الردع، 1982-2006». بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
- البنا، حسن. «مجموعة رسائل الإمام البنا». تحرير إسماعيل تركي. القاهرة: البصائر للبحوث والدراسات، 2010.
- بيود، محمد. «الكتابة في فضائل بيت المقدس ودورها في الحركة المعرفية وصناعة الوعي في مواجهة الحروب الصليبية». «مجلة دراسات بيت المقدس»، المجلد 16، العدد 1 (صيف 2016)، ص 1-17.
- تركي، إسماعيل (رئيس التحرير). «الكتاب الحادي عشر، من تراث الإمام البنا: مقالات حول القضية الفلسطينية». القاهرة: البصائر للبحوث والدراسات، ط 1، 2006.
- حركة المقاومة الإسلامية - حماس. «وثيقة المبادئ والسياسات العامة». المكتب الإعلامي، 2017.
- حمزة، محمد. «أبو جهاد: أسرار بدايته وأسباب اغتياله». القاهرة: المركز المصري العربي، ط 2، 1989.

- حمودة، سميح. «حزب التحرير الإسلامي والقضية الفلسطينية»، في: مجموعة مؤلفين. «حلم الخلافة، حزب التحرير والتمرد على الدولة». دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط2، 2011.
- الحموي، ياقوت. «معجم البلدان». بيروت: دار صادر، ط2، 1995. ج7.
- حميدات، رمضان. «مرج الزهور: صمود ومقاومة». رسالة ماجستير. بيرزيت: جامعة بيرزيت، 2014.
- الخولي، كريم. «الأثر البلاغي للحديث في ربط الصحابة بيت المقدس». «مجلة دراسات بيت المقدس»، العدد 36 (صيف 2015)، ص 1-15.
- دجاني - شكيل، هادية، برهان الدجاني (تحرير). «الصراع الإسلامي - الفرنجي على فلسطين في القرون الوسطى». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1994.
- رحال، أحمد سالم. «فلسطين بين حقيقة اليهود وأكذوبة التلمود». عمان: دار البداية، ط1، 2008.
- رستون، جيمس. «مقاتلون في سبيل الله». ترجمة رضوان السيد. الرياض: العبيكان، 2002.
- ساند، شلومو. «اختراع الشعب اليهودي». رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2011.
- _____. «اختراع أرض إسرائيل». رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2014.
- _____. «كيف لم أعد يهودياً: وجهة نظر إسرائيلية». رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2014.
- شفيق، منير. «الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر». لندن: دار طه للنشر، 1983.
- الشقاقي، فتحي. «رحلة الدم الذي هزم السيف (الأعمال الكاملة)». إعداد وتوثيق رفعت سيد أحمد. القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث، ج1، ط1، (1997).

- شلح، رمضان عبد الله. «الغرب والصراع على فلسطين في القرن الحادي والعشرين». غزة: مركز فلسطين للدراسات والبحوث، د. ت.
- شلش، بلال. «موقف الأحزاب السياسية في 'الضفة الغربية' من 'مقاومة إسرائيل' (أيار 1948 - نيسان 1957)». رسالة ماجستير. بيرزيت: جامعة بيرزيت، 2015.
- الشيخ خليل، نهاد محمد. «حركة الإخوان المسلمين في قطاع غزة، 1967-1987». غزة: مركز التاريخ والتوثيق الفلسطيني، 2011.
- الشيخ، عبد الرحيم. «الهوية الثقافية الفلسطينية: 'المثال'، و'التمثيل'، و'التمثيل'». في: «التجمعات الفلسطينية وتمثالاتها ومستقبل القضية الفلسطينية - المحور الأول: الفلسطينيون.. الهوية وتمثالاتها». تحرير خليل شاهين. رام الله: مسارات، المركز الفلسطيني لأبحاث السياسات والدراسات الاستراتيجية، 2013.
- صالح، محسن. «الإخوان المسلمون الفلسطينيون: التنظيم الفلسطيني - قطاع غزة، 1949-1967». بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2020.
- الطيب، توفيق. «الحل الإسلامي ما بعد النكبتين». د. م.، د. ت.
- عثمانة، خليل. «فلسطين في خمسة قرون: من الفتح الإسلامي حتى الغزو الفرنسي (634-1099)». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط1، 2000.
- _____. «القدس عاصمة فلسطين في صدر الإسلام». «الكرمل»، العدد 65 (2000)، ص 172-198.
- _____. «فلسطين في العهدين الأيوبي والمملوكي (1187-1516)». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2006.
- _____. «القدس والإسلام: دراسة في قداستها من المنظور الإسلامي». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط1، 2013.
- العويس، عبد الفتاح. «العهد العُمري: دراسة نقدية تحليلية للمصادر التاريخية». «مجلة دراسات بيت المقدس»، المجلد 3، العدد 2 (صيف 2000)، ص 35-66.
- غريب، أمل. «التزام إيران بالقضية الفلسطينية». الدوحة: المركز العربي

- للأبحاث ودراسة السياسات، 2011.
- قاسم، نعيم. «حزب الله: المنهج - التجربة - المستقبل». بيروت: دار المحجة البيضاء، ط7، 2010.
 - القدومي، عيسى صوفان. «أكاذيب أشاعها اليهود». نيقوسيا: مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، ط1، 2014.
 - القرضاوي، يوسف. «القدس في الوعي الإسلامي». «مجلة دراسات القدس الإسلامية»، العدد 1 (شتاء 1997)، ص 7-17.
 - القزويني، محمد بن يزيد. «سنن ابن ماجه». تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: دار الرسالة العلمية، ط1، 2009. ج5.
 - القصاب، محمد ومحمد عز الدين القسام. «السلفيون وقضية فلسطين في واقعنا المعاصر». نابلس: مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، ط1، 2002.
 - «القضية الفلسطينية في أحاديث الإمام الخميني». طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الشؤون الدولية، ط2، 2002.
 - قطناني، عبير. «المؤسسات الوقفية في العهد العثماني: العمارة العامرة في بيت المقدس وأثرها في الحياة الاجتماعية». «مجلة دراسات بيت المقدس»، المجلد 17، العدد 1 (2017)، ص 71-105.
 - كامل، عبد المقصود. «النصوص التوراتية بالوعد الإلهي وأرض الميعاد ومحاولة تهويد القدس». «مجلة الدراسات العقدية»، السنة الثامنة، العدد 16 (محرم 1437هـ)، ص 459-573.
 - كلوب، فارس. «القدس: النقطة المركزية في حياة صلاح الدين». «مجلة دراسات القدس الإسلامية»، المجلد 2، العدد 1 (شتاء 1998)، ص 17-36.
 - مجموعة مؤلفين. «دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس (1987-1996)». تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي. عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، 1999.
 - محمود، شفيق. «العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في القدس خلال الفتح الإسلامي الأول». «مجلة دراسات القدس الإسلامية»، المجلد 3، العدد 1

(شتاء 1999)، ص 17-30.

- مراد، سليمان. «مدينة القدس ومبدأ الوصاية في التاريخ الإسلامي». «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد 121 (شتاء 2020)، ص 86-96.
- موسوعة الفتاوى الفلسطينية. «أسئلة وأجوبة شرعية حول القضية الفلسطينية». نيقوسيا: مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، ط2، 2012.
- «الموسوعة الكويتية». الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983-2007، ج14.
- نافع، بشير. «الإسلاميون الفلسطينيون والقضية الفلسطينية، 1950-1980». غزة: مركز فلسطين للدراسات والبحوث، ط1، 1999.
- _____. «الإمبريالية والصهيونية والقضية الفلسطينية». القاهرة: دار الشروق، ط2، 1999.
- النبهاني، تقي الدين. «إنقاذ فلسطين». دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1950.
- النشئة، جواد. «الطريق إلى الدولة الإسلامية عند حزب التحرير». الخليل: مركز دراسات المستقبل، ط1، 2009.
- النجار، حسين. «أرض الميعاد: دراسة علمية للوعد الإلهي لبني إسرائيل بأرض الميعاد على ضوء الكتب السماوية». القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1959.
- «الوثيقة السياسية لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين». حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، ط1، 2018.
- يكن، فتحي. «القضية الفلسطينية من منظور إسلامي». بيروت: مؤسسة الرسالة، 1990.

بالأجنبية

- Nesser, Petter. «Abu Qatada and Palestine.» *Die Welt des Islams*, vol. 53, no. 3-4 (2013), pp. 416-448.
- Wagemakers, Joas. «In search of 'Lions and Hawks': Abu Muhammad al-Maqqisi's Palestinian Identity.» *Die Welt des Islams*, vol. 53, no. 3-4 (2013), pp. 388-415.

المواقع الإلكترونية

- ابن باز. «نوعية جهاد الفلسطينيين». موقع «الإمام ابن باز» (تم الوصول بتاريخ 1 كانون الثاني/يناير 2021).
<https://binbaz.org.sa/fatwas/886/%D9%86%D9%88%D8%B9%D9%8A%D8%A9-%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%84-%D8%B3%D8%B7%D9%8A%D9%86%D9%8A%D9%8A%D9%86>
- حزب التحرير، جريدة «الرأية». «حقائق وثوابت بشأن الأرض المباركة (فلسطين)»، موقع «حزب التحرير: المكتب الإعلامي المركزي»، 3 حزيران/يونيو 2020 (تم الوصول في بتاريخ 5 كانون الأول/ديسمبر 2021).
<http://www.hizb-ut-tahrir.info/ar/index.php/alraiah-newspaper/68605.html>
- ميثاق حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، المادة السابعة (تم الوصول بتاريخ 5 كانون الأول/ديسمبر 2021).
https://oldwebsite.palestine-studies.org/sites/default/files/Charter_of_the_islamic.pdf
- الشيخ الألباني. «حكم هجرة أهل فلسطين منها»، 6 كانون الثاني/يناير 2010 (تم الوصول بتاريخ 1 كانون الأول/ديسمبر 2021).
<https://www.youtube.com/watch?v=-5zNqjYBDCI>

أسئلة الحاضر

اليهودي العربي: تاريخ العدو مقابلة: نرmin الشيخ مع جيل النجار

تقديم: التعريف بإسقاط «ال» التعريف

من اسم «جيل أنيجار» تبدأ المفارقة المركزية في أطروحته المذهلة حول موقع اليهودي العربي في الثقافة المسيحية الغربية، إذ وُلِدَ جيل أنيجار لعائلة يهودية فرنسية من أصول عربية (وتتحدّر أصول عائلة «النَّجَار» التي قدمت إلى الأندلس إبان حكم الدولة العربية هناك، من عائلة النَّجَّار العربية المغربية). وفي فترة محاكم التفتيش (حوالي العام ١٤٩٢) تشرّدت العائلة، وانتشرت في أنحاء العالم مع حركة الغزو الأوروبي: فبقي قسم منها في أوروبا، فيما عاد قسم من العائلة إلى شمال أفريقيا، وبخاصة إلى المغرب، وارتحل قسم آخر إلى أمريكا اللاتينية «المكتشفة»/ غزواً في حينه. ولذا، فقد وُلِدَ أنيجار في فرنسا لعائلة يهودية عربية مُصْهِنَة، وجاء إلى فلسطين في العام ١٩٨١، وتبعته عائلته، في العام ١٩٨٤، لتستقر في إحدى مستوطنات القدس. وحين لم يستطع أنيجار تحمّل السياسات العنصرية لدولة الاستعمار الاستيطاني (إسرائيل)، غادر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، إذ أكمل دراساته العليا في جامعة كاليفورنيا – بيركلي، حيث تواصل مع مثقفين، وعمل مع أكاديميين، يهود مناوئين للصهيونية، وبخاصة دانيال بوريارن، وجوديث بتلر ذات العلاقة المميزة مع الفيلسوف الفرنسي اليهودي جاك دريدا.

ولذا، لم يكن غريباً أن يتقن أنيجار الأدوات التفكيكية لمواطنه الفرنسي-المغاربي دريدا، ويقدم ويحرر ترجمة كتابه أداءات الدين Acts of Religion إلى الإنجليزية في العام ٢٠٠٢، كمفتتح لأطروحة نظرية وتاريخية وسياسية محكمة حول مَوْقَعِ اليهودي العربي في السياق

المسيحي الأوروبي بخاصة، والغربي بعامة. وقد كان ذلك تمهيداً لتحول في النموذج المعرفي المفكك لموقع اليهودي العربي، والمسلم العربي، في السياق الأوروبي الاستعماري وما بعده والحداثي وما بعده، مصحوباً بنقد لاذع لنزعة العلمنة التي تمكنت من إعادة خلق كل من «اليهودي» و«المسلم» كعدوين بعضهما للآخر، العداوة التي تم تدشينها كأداة سيطرة معرفية وسياسية وإعلامية في المشروعين الاستعماريين: الاستشراقي الأوروبي، والاستيطاني الصهيوني.^١ في العام ٢٠٠٤، قدم أنيجار من جامعة كولومبيا ليقضي إجازة تفرغ علمي في أكاديمية الدراسات المتقدمة في برلين Wissenschaftskolleg zu Berlin، لتبدأ عملية ثقافة مُنتجة مع مثقفين وأكاديميين فلسطينيين سرعان من انتقلت إلى داخل فلسطين. فقد شارك أنيجار بمدخلة مفتاحية، بعنوان: «جامعة بلا جدران: الدراسات الإسرائيلية بعد إدوارد سعيد» في مؤتمر «إدوارد سعيد: مقولات نقدية على الحداثة ومابعدھا» الذي نظمته كلية الآداب في جامعة بيرزيت في العام ٢٠٠٧؛ كما ألقى محاضرة حملت عنوان كتابه: «اليهودي العربي: تاريخ العدو» بدعوة من دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية في العام ٢٠١٠.

يفتح أنيجار كتابه مكاننا في الأندلس: القابله، الفلسفة، والأدب في كتابات اليهود العرب (٢٠٠٢)، بقصيدة محمود درويش «في المساء الأخير على هذه الأرض»،^٢ بكل ما تشمله من إرث عالمي وهويات علائقية، وكل ما فيها من «مرايا كثيرة» و«فتح وفتح مضاد» ل«الفاحين والغزاة» إن لـ«أوروبا» أو «العالم الجديد». فيما يفتح كتابه اليهودي العربي: تاريخ العدو (٢٠٠٣)، الذي تناقشه معه نرمن الشيخ في هذه المقابلة، بقصيدة «عندما يتعد» بما فيها من تجليات سياسات الحب والكراه من لوركا حتى بيتس: «أنا لا أحب الذين أدافع عنهم، كما أنني لا أعادي الذين أحاربهم...»^٣ وعليه، يبحث أنيجار في السؤال: كيف ميّزت أوروبا نفسها عن كل من «المسلم العربي» و«اليهودي العربي»، وبالتالي «العربي» و«اليهودي»، ابتداءً من العام ١٤٩٢، وكيف عرّفت هذا التمييز لذاتها عنهما من خلال مفهوم العداوة لكليهما. يقترح أنيجار أن العدو، الحاضر في معاداة أوروبا له والغائب من تاريخها في آن، هو ما يعرف كلاً من «المسألة اليهودية» و«المسألة الإسلامية» اللتين عُيِّتا رسمياً عن حقول الدرس الأكاديمي في المنظومة المعرفية الغربية الممرزة أوروبياً. ويعتقد أنيجار أن التفريق بين مفهوم «الديني» the theological ومفهوم «السياسي» the political (على نحو متداخل مع التضاد المعاصر، والذي

لن يزال مثاراً للجدل، بين «العلماني» و«الديني» (لم يظهر إلى الوجود إلا بعد تعريف اليهودي كعدو ديني theological enemy، والعربي كعدو سياسي political enemy لأوروبا).

ينطلق أنيجار في مشروع أطروحته من مداخل فلسفية حول التعريف بمفهوم «العدو» من خلال تعريف «الحب» و«الصدقة»، والفروقات بين الجوانب السياسية والروحية في الدولة والمجتمع وتطوره في التراث المسيحي الغربي. وفي محاولته للإجابة على تساؤل: «من أين يأتي العدو؟» يحيل أنيجار إلى التفرقة الأولى بين كينونة «الملك» الجسدية، المرتبطة بسلطته الدنيوية؛ وتلك الروحية، المرتبطة بسلطته الدينية المستمدة من الله. وبناءً على هذا التقسيم، فإن من يعادي الملك بوصفه الجسدي – الدنيوي، فهو «عدو سياسي»، ومن يعادي سلطته الروحية فهو «عدو ديني». وهنا، يستدعي أنيجار منظومة متشابكة من الشواهد من الكتاب المقدس (بعهده القديم والجديد) والأدبيات الفلسفية واللاهوتية الغربية لتوضيح كيف عملت أوروبا على صناعة عدو لاهوتي لها، هو: «اليهودي»، وعدو سياسي، هو: «العربي».

ولتوضيح مجموعة من تحولات مفهوم العدو، يهودياً كان أو مسلماً، يراجع أنيجار بصرامة بحثية، يندر نظيرها، التسمية التي كانت تطلق على اليهود الذين فقدوا الرغبة في الحياة، وأصبحوا غير «فاعلين» في معسكرات الإبادة النازية، وبخاصة في أوشفيتس. وقد أُطلقَ عليهم، في حينه، تسميات، نحو: «مُسْلِمَان»، «هَيْكَل سَيَّار»، «قلعة فارغة»، «مُؤر»... وغير ذلك، للتدليل على تدني مكانتهم الإنسانية كعدو خامل وموضوع مُسْتَعْبَد ومُسْتَبَعَد. وقد صبغت هذه الصورة مفهوم العدو بشكل استشراقي منذ القرن التاسع عشر حيث أصبح «العربي» مثلاً للعدو السياسي الدوغماتي، وأصبح «اليهودي» مثلاً للعدو الديني، كما أوضح إدوارد سعيد في كتابه ذائع الصيت «الاستشراق» الذي اتُّهم سعيد بعد نشره، وغيره من الأطروحات ذات العلاقة، بأنه «معاد للسامية»، كذلك!

وفي هذا السياق، يستنتج أنيجار أن «معاداة السامية»، التي شملت اليهود والعرب كعدوين لأوروبا، تحولت إلى «خوف من الإسلام» اليوم، في حين تصالحت إسرائيل مع فكرة أوروبا حول اللاسامية التي أرادت اليهود خارج أوروبا، فكانوا، من هرتزل ووايزمن وحتى شارون ونتنياهو، على استعداد لأن يكونوا التحقق الفعلي، بل والأداة العملائية، لحلم اللاسامية نتيجة لرغبتهم في احتلال فلسطين كوطن لليهود الذين كانوا كابوس أوروبا. وهنا، ينتقد أنيجار بصرامة تبني

إسرائيل للسياسة المسيحية الغربية في التفريق بين «المواطنة» و«الجنسية» لتفرّق بين «اليهودي» كدين، و«العربي» كعرق، بدلاً من التفريق بين اليهودي والمسلم، أو الفلسطيني والإسرائيلي، وذلك، بالطبع، لغايات التغلب على العرب (أصحاب البلاد الأصليين) بوصفهم خطراً ديمغرافياً استراتيجياً على وجود إسرائيل التي ترغب في تعريف نفسها، ونيل الاعتراف بها، ك«دولة يهودية» خالصة.

لا تكمن أهمية هذه الأطروحة في كونها جهداً معرفياً أصيلاً ومنادداً وحسب، بل وفي تصاديقها مع مشروع مثقفين كونيّين من طراز إدوارد سعيد في توحيد النضال ضد استعمارية المعرفة الغربية المركزة أوروبياً واستشراقيتها التي تشكّل رافعة للمشروعين الاستعماري الأوروبي والاستيطاني الصهيوني. إن ما تصفه الأكاديمية إيلّا شوحات بـ«الهوية العلائقية» بين الأندلس وفلسطين؛^٤ وما يصفه الناقد منير العكش عبر إغواء مجازي هائل بين «الهنود الحمر» و«الفلسطينيين» ضمن «فكرة أميركا»^٥... يتم تدشينه، تاريخاً، بتمثيلات عيانية نافذة المنطق والمصادقية، على يدي جيل أنيجار، المتواضع الحقيقي، كخلاصة لتعالق الأحداث والمصائر التاريخية بين ١٩٩٢-١٩٤٨ في متتالية «المسائل» ذائعة الصيت «التي ملأت الدنيا وشغلت الناس»: المسألة الإسلامية، المسألة اليهودية، المسألة العربية، المسألة الفلسطينية... على التوالي. إن هذه الترجمة (المشفوعة بمرجعية تنافذية أعدّها المترجمان لأهم الإحالات المعرفية التي استند إليها أنيجار من المعين اللاهوتي والفلسفي الأوروبي على امتداد قرابة خمسة قرون) وهي تسعى إلى تقديمه للقارئ العربي، لأول مرة، لترجو أن تكون قد وُفِّقَت في إعادة الاعتبار إلى «ال» التعريف (الشمسية) التي أسقطها النطق الأوروبي من اسم عائلته «النَّجَار» العربي ليصير «أنيجار»! والترجمة، بالإضافة إلى تقديم أطروحة نظرية علائقية وصارمة في آن معاً، تقدّم جيل النجار (الأستاذ المشارك في دائرة الأديان وقسم دراسات أفريقيا والشرق الأوسط وجنوب آسيا في جامعة كولومبيا في نيويورك) كمفكر وأكاديمي لامع، ومثقف عضوي بارز، مناصر لقضايا التحرر في العالم، وناشط سياسي معروف في نصرة القضية الفلسطينية وحمل المظلمة التاريخية للشعب الفلسطيني للعالم عبر أوديسة فكرية شاقة، أهم محطاتها كتبه: ساميون: العرق، الدين، الأدب (٢٠٠٨)؛ اليهودي العربي: تاريخ العدو (٢٠٠٣)، مكاننا في الأندلس: القباله، الفلسفة، والأدب في كتابات اليهود العرب (٢٠٠٢)؛ ١٩٤٨: زماننا في صورة واحدة

(٢٠٠٦)؛ وتحريره وتقديمه لمجموعة جاك دريدا المعنونة: أداءات الدين (٢٠٠٢)؛ وترجمته التي ظهرت، مؤخراً، لكتاب الفيلسوف الأرمني مارك نيشانيان Marc Nichanian حول الإبادة الجماعية، بعنوان: انحراف التأريخية (٢٠٠٩)، من الفرنسية إلى الإنجليزية.
(المترجمان)

I

العلمانية واللاهوتي-السياسي

الشيخ: مصطلح «اللاهوتي – السياسي» الذي يرد بكثافة في (كتابك) «اليهودي العربي: تاريخ العدو»، هو مصطلح مركزي، بالفعل، للظروحات التي تقدمها. ماذا يعني «اللاهوتي – السياسي»، وما هي علاقته بالعلمانية؟ وكيف يمكن أن يساعدنا في فهم سؤال اليهودي العربي؟

النجار: لقد قصد من هذا التعبير تناول شكل غربي مفرد، على الرغم مما يكتنفه من تعقيد وتعدد، للطريقة التي تُصنع بها التقسيمات بشكل هائل لفصل الإنساني عن الإلهي، السماوي عن الأرضي، المقدس والآخرى عن العلماني، وهكذا دواليك. فكل المصطلحات التي يتم إنتاجها تكون، في الآن ذاته، متميزة. وعلى المستوى الأكثر بساطة، فإن هذا التعبير هو كذلك معيار، وطريقة للتحقق، على الأقل، من الزعم بأن العلمنة قد حصلت، (أو ينبغي أن تحصل)، لتفحص إمكانية فصل أي شيء (عن غيره)، وعلى نحو أكثر إلحاحاً، فصل الدين عن السياسة.

إن هذا (الزعم) يتجاوز الهوس الحالي فيما إذا كان جورج بوش أو أرئيل شارون محكومين أو مسيرين بمصالح جماعات «دينية» (وهما كذلك). إن الأمر، بالأحرى، يتعلق بالفهم الغربي السائد للعالم بوصفه «محرراً من السحر» أو ببساطة بوصفه «علمانياً». أنظري إلى فرنسا وإلى الطرق المخرجة التي تعبّر من خلالها عن تعلّقها «بعلمانيّتها»، أو فلتنظري إلى الاستثمارات المرئية واللامرئية في «الأراضي المقدسة» لدى وسائل الإعلام (والجماهير) الغربية. لقد كان اهتمامي بتأليف الكتاب، تحديداً، بدافع الوصول إلى فهم ما حيال العلاقة بين الدين والسياسة،

والإمكانية أو عدم الإمكانية الفعلية للتفريق بينهما. أخشى أن تكون معرفتي بهذا الأمر نابعة من فهم عامي لفكر دريدا، وبخاصة أنه على مستوى ما ثمة «فرق» وحسب.^٦ وبكلمات أخرى، فإن مبدأ لايبنتس Leibniz (إنه إذا كان ثمة شيئان متماثلان تماماً، فهما ليسا شيئين، بل شيء واحد) يعمل بطريقة مؤداها: لأن ثمة أكثر من شيء، علامة، موضوع، إلى آخره، فإن ثمة فروقاً وحسب بينها. لا هوية هناك، فهي ذاتها متفارقة.^٧

الشيخ: ومع ذلك، فإن السؤال هو: كيف تعرّف هذا الفرق أو ذاك؟ أين يمكن أن تقول إن الفرق يحدث أو يتموضع؟ من الواضح أن ثمة فروقاً بين الدين والسياسية، كما هو الحال، ربما، بين الرجال والنساء. مَنْ سيجادل في أمر كهذا؟ وعلى الرغم من ذلك، فهل هذا يعني أنه ينبغي أن يكون (ثمة من فرق)؟ أو لعل أحداً يمكن أن يزعم أنه يعرف ما هو الفرق بطريقة استنفادية ويقينية تماماً؟ تحدث المشكلة في اللحظة التي يحاول المرء فيها تحديد أين يكمن الفرق، أو الفروقات، وما هي أهميتها. إننا نعرف، في علم الأحياء كما في الدراسات الثقافية والتاريخ، أنه حين يكون ثمة زعم يحدد أين يتموضع الفرق بين الرجل والمرأة، الذكر والأنثى، فإن شيئاً ما يكون موضع النقاش وله قليل علاقة بالفرق المزعوم (وكأنما يمكن أن يكون هناك فرق من هذا النوع).

النجار: بالتأكيد، واغفري لي عاديّتي فيما سأقول، فإن كثيراً من هذا له علاقة بالسلطة، ولكن هذا (الشأن) ليس مستهلكاً بسؤال السلطة. وحتى «قبل» الأمور السياسية، إن شئت، فإن السؤال: ما هو موضوع النقاش؟ وأي نوع من الاستثمار ثمة في قول هنا (يكمن) الفرق، لأن هناك فرقاً، ولكن مَنْ يمكنه القول هناك فرق أكبر بين هذا الرجل وهذه المرأة، أو بين هذا الرجل وذاك؟ وعلى أي أساس يمكن لأحد أن يزعم أن ثمة فرقاً على قدر أكبر أو صغر من الأهمية بين الرجال، أكثر مما عليه الحال بين النساء والرجال؟ وهذا يصدق على السياسة والدين، إذ ثمة فرق بينهما، وفيهما، فمن له أن يقول إن الفرق بينهما على قدر أكبر من الأهمية من الفرق الذي فيهما؟ ومن له أن يقول، في نهاية المطاف، إن ما يحصل جرّاء الإصرار على أن هذا

الفرق أو ذاك ليس محض تشويش؟

مرة أخرى، فإن ما أقوله هنا هو عادي بامتياز. ولكن سؤال اللاهوتي-السياسي يمكن أن يتموضع في هذه العادية: لماذا يوجد فرق هنا على وجه التحديد؟ ولماذا يكون الفرق هنا حاسماً، أو ببساطة، ذا علاقة؟ كيف كان لمصطلحاته، وبخاصة اليوم، أن حظيت بكل هذا الوزن وعلى نحو متزايد، حدّ أن يؤكد البعض: «أنا مع السياسة» فيما يرد آخر: «أنا مع الدين؟» كيف كان لهذا الفرق أن يدشن نفسه؟ وكيف كان للناس أن يتماهوا معه على هذا النحو الخاص الآن؟ ولماذا نؤمن بهذا الفرق؟ لقد كنت، ولا أزال، أحاول فهم لماذا كان اللاهوتي-السياسي موضعاً للفرق. كل شيء يمكن أن يكون موضعاً للفرق، فلماذا كان هذا الموضع، على وجه التحديد، موضعاً للاهتمام حالياً؟

«في ضوء الأحداث الراهنة،» كما يقولون، يمكن لهذا أن يكون السؤال الأكثر إلحاحاً. أي إن سؤال التفريق بين الدين والسياسة ينبغي أن يُحلّ على نحو عاجل (ولربما ينبغي أن يوضع جانباً بوصفه الأقل علاقة بـ«الأحداث الراهنة»). اغفري لي إعادة نفسي، ولكن هذا كله بحق يتجاوز حقيقة أن جورج بوش أصولي بمقدار أسامة بن لادن. فالأمر الملح، أو لعله الأمر الطارئ (إذا كان هذا موضعه)، وإن لم يكن أكثر خطورة، يتجاوز السياق المباشر الذي نجد أنفسنا فيه ونحن على دراية به. إن موضع النقاش هنا هو إن ادعاء العلمانية في الغرب (هو الادعاء الذي يذهب يداً بيد، بالمناسبة، مع الهوس غير العادي بدين الآخرين وتدينهم)، حتى أنه يمكنني القول، إن ادعاء العلمنة حصل في الغرب. كيف يمكننا تحديد أمر كهذا، أنه كان ثمّة دين، وبعده كان شيء آخر؟ إنه لمن الواضح أن هناك تواصلات. لقد كان هناك تغيير ليس موضعاً للسؤال (على الرغم من أنه كان ينبغي أن يكون)، لكن الظروف التي نعتقد أن التغيير قد حصل خلالها هي التي كوّنّت الفرق كله. إن الأمور متشابكة بطريقة تجعلنا نزعّم أنه بغية فهم التغيّر التاريخي، على المرء أن يؤكد أن ثمّة بداية جذرية، ذلك أن الأوراق قد أعيد خلطها بطريقة لم تعد معها تشبه ما كانت عليه من قبل البتة. هذه إمكانية، ولكن المرء لا يمكنه أن يقول إن الدين قد

تغيّر أو أنه قد تمت علمنته. فإما أن يحتاج المرء ويفسّر التواصل وأين ذهب الدين بكليته، أو أن يحتاج (متوسلاً) شروط القطيعة. قد يكون هذا بالغ التبسيط من قبلي، ولكنني سأقوله على أية حال. من الممكن أن كل شيء بالغ الاختلاف حدّ أننا مهما سمّينا الدين اليوم (فإن تسميتنا) لا تمت بصلة إلى ما اعتيد «الدين» أن يكونه (الدين الذي لم يكن يُدعى «ديناً» كما يخبرنا طلال أسد).^٨ لا شيء من هذا كله يمت بصلة للماضي، بلا شك.

إذن، لست متأكداً، ولكنني أعتقد أننا الآن في الموضوع الذي يمكننا من التساؤل ثانية: ما هو اللاهوتي – السياسي؟ وما هو فرق اللاهوتي – السياسي؟ كيف تشكل، وكيف يتواصل؟ وكيف أمكنه أن يكون محدداً إلى هذه الدرجة؟ أهو حقاً كذلك؟ وعلى الرغم من أنني أحيل إلى الفرق (بوصفه) مفرداً، إلا إنه بالتأكيد أكثر من ذلك. السؤال التالي، إذن، هو كيف، ولماذا لا يزال هذا السؤال حول الفرق بين الدين والسياسة محدداً لنا؟ لم نفكر، بالقدر الكافي، في ذلك، كما أعتقد، على الأقل إذا فكر المرء من وجهة نظر العدو. ذلك أن سؤال العدو هو لحظة حاسمة هنا. إننا لم نسّم العدو، مهما كان تاريخ اللاهوت، والدين، والسياسة الذي بودنا أن نكتبه، طالما أننا لم نواجه العدو الذي لم تتم مَفْهَمَتُهُ ما قبل، شأن ما بعد، «العلمنة»، من البداية وحتى اليوم، حدّ أن العدو هو اللاهوتي – السياسي بامتياز (وهذه هي حجتي) ... إننا لم نفكر به. وعليه، فلم يحدث أي شيء يجعلنا ننأى عن اللاهوتي – السياسي في أكثر أبعاده البنيوية. إذا كان التاريخ، واسمحي لي بالمبالغة حدّ الحمق، هو كذلك تاريخ العدو، فلم يحدث شيء البتة.

الشيخ: هل يمكنك أن توضح كيفية ارتباط مفهوم العدو هذا، وعلاقته باللاهوتي – السياسي، باليهودي العربي؟

النجار: نعم، إن هذا هو ما كنت على وشك قوله. فاليهودي العربي، أي العدو، يشكل اللاهوتي – السياسي. إنه من خلال «هم» أصبح ما هو عليه. فالغياب المدوّي للسؤال الميتافيزيقي بامتياز حيال العدو، كمسألة فلسفية، هو، كما أعتقد، أمر مذهل للغاية. ما هو الصديق؟ ما هو الصديق حقاً؟ هذه هي الأسئلة التي تطرحها

الفلسفة (والفكر السياسي)، كما أسس دريدا Derrida^٩. هذه الأسئلة هي ما تبدأ به الفلسفة: «فيلوسوفيا/ حب الحكمة» تستبطن نفسها بوصفها حباً وصدقةً. إنها لا تأبه بما هو العدو. ولذا، فتلك مشكلة فلسفية، حدّ أنها حدثت أيضاً في كنف هذا الغياب، في دوائر العداوة غير المفكر فيها، فاشتملت، حقاً، على فرق اللاهوتي-السياسي. إن كان لي إن أبدأ محاولة الإجابة، فعليّ القول (دون تقزيم للمفهوم بكلّيته) إن العدو هو اللاهوتي-السياسي، بمعنى أنه يشكل اللاهوتي-السياسي. وعليه، فإنني أقول: إنه من المحال علينا أن نناقش سؤال اللاهوتي-السياسي دون طرح سؤال العدو. هنا هو موضع النظر، كما يبدو لي.

العدو مشكّل بالدين والسياسة، والثقل التاريخي للسؤال مُثقلٌ تماماً ومشكّلٌ باليهودي والعربي في أوروبا. ولذا، فحتى يكون للغياب فاعلية، ينبغي أن يكون غياباً مُكوّناً. فغياب سؤال العدو يمكنه، في حقيقة الأمر، أن يتبدّى كمكوّن لصلة العدو بالغرب، وصلة الغرب بذاته، شأن ذلك شأن العلاقة بين الدين والسياسة في نهاية المطاف. سأحاول شرح هذا متوسلاً السياسة المعاصرة، وآمل ألا يكون هذا استطراداً. فقد وُصِفَت الصهيونية السياسية كإعادة إدخال لليهود في التاريخ بوصفه (حصرياً) تاريخاً سياسياً في هذه الحالة. ولقول ذلك على نحو آخر، فإن اليهود قد دخلوا التاريخ المسيحي الذي تمت علمنته عبر الصهيونية السياسية (إذ كتب صديقي ومعلمي المؤرخ آمنون راز-كراكوتسكين Amnon Raz – Krakotzkin تحليلاً جذاباً لهذا، وأنا أتعلم منه حول هذا وحول مواضيع كبرى أخرى).^{١٠}

على ما يبدو جبهةً أخرى، فالإسلام، الذي حُرِمَ من بُعد اللاهوتي، أصبح الآن أمثلة «الدين»، بل الدين المتطرف. ومن هذين العاملين تستتبع أمور جمّة. فأحدى التبعات، على سبيل المثال، أن الفلسطينيين لا يزالون يعتبرون بلا حقوق سياسية مشروعة. فهم متطرفون مسلمون، كما لقنا، مفطورون على الحرب والنزاع. تبعة أخرى، أن الإسلام هو صنو اللاتسامح، وهو أمر عادي بطبيعة الحال لكيفية وصف «الدين» منذ (حقبة) التنوير. وهذه، بالمناسبة، حقيقة باعثة على الفضول حول نظرية العلمنة: إن الغرب ادعى أنه فقد الدين، أي إن العلمنة انتصرت في

اللحظة ذاتها التي « اكتُشِفَ » فيها الدين في الشرق . ثمة رابط وثيق بين الاستشراق و« حقيقة » الدين . فالإسلام ليس محض مثال بطبيعة الحال (فقد كتب ريتشارد كينغ Richard King ببلاغة حول « الشرق الصوفي » مركّزاً على « الهندوسية »، ويمكن التفكير هنا كذلك بالعلاقة بين الدراسات اليهودية المعاصرة وتطور « الساميات » في القرن التاسع عشر) ولكنني أجادل بأنه مثال حاسم.^{١١} فـ«العلمنة»، على نحو أو آخر، أصبح الإسلام « ديناً علمياً. »

من الواضح أن دور أوروبا حاسم في هذا السياق، فأوروبا، قبل كل شيء وبعده، هي فضاء اللاهوتي – السياسي بامتياز . بكلمات أخرى، إن أوروبا نفسها لم تتعاف يوماً من الفرق الذي ورثته من الماضي ولم تواجهه، الفرق الذي يُفترض وجوده، بين اللاهوت والسياسة، لأن المسيحية العلمنة لا تزال المسيحية وإن تُرجمت (شملت Schmitt)، أو تحوّلت (بلومنبيرغ Blumenberg) أو حُرِّفت (لويث Löwith).^{١٢} فالإرث الوحيد الذي وجد نفسه معلماً، والذي أعاد اختراع نفسه، أو ببساطة حوّل نفسه إلى علماني، هو المسيحية الغربية . وعليه، فإن أية تغيرات شهدتها المسيحية في القرون الثلاثة الأخيرة لا تزال تغيرات شهدتها المسيحية بوصفها وحدة ثقافية (على ما في هذه الوحدة من اهتراء، وإشكالية، واستهلاك في زعم « طهارتها » الخاصة كما ينبغي لوحدة أن تكون) .

سأعرج على هذا سريعاً، ولربما على نحو خطاطي عاجل، لأنه أمر لا أزال أعكف على دراسته، ولأنه أمر أثار فيّ الدهش . فعندما يتحدث الناس عن محاكم التفتيش وعن ظهور إرهابات العنصرية البيولوجية الحديثة، فإنهم يحيلون إلى « limpieza de sangre » (مراتب نقاء الدم)، تلك الأنظمة والمراتب التي تعرّف الـ « converses » (المسيحيون الجدد – مَنْ غَيَّرُوا دينهم أو نسل مَنْ غَيَّرُوا دينهم) أصحاب الدم اليهودي، وتمنعهم من (شغل) وظائف ومناصب رسمية . فهذه الأحكام كتبت ابتداءً في القرن الخامس عشر، وأصبحت ذائعة بتزايد بعد قرن من الزمان عبر إسبانيا والبرتغال . وقد كان متضمناً في هذه الأحكام (المعروفة جداً من قبل أولئك المعارضين لها، وهم كثر) أن the holy sacraments طقوس (العمادة)

المقدسة لا تجدي، أي إن التعميد ليس كافياً ولا فعّالاً في جعل المرء مسيحياً. وبطبيعة الحال، فقد كانت تبعات هذه الأحكام بالغة التأثير على «المسيحيين الجدد». هنا، يبدو لي أن الأمر الأكثر أهمية هو السؤال ماذا كان يعني للكنيسة (والكنيسة فقط) أن تتبنى الفرق بين المسيحيين القدامى والمسيحيين الجدد.

إن هذه معضلة كبرى للمؤرخين اليهود كما إنها معضلة كبرى لمؤرخي إسبانيا. بالنسبة لي، لا يمكنني التفكير في مقولة أكثر لا-لاهوتية، علمانية من قبل المسيحية. فمراتب نقاء الدم «limpieza de sangre» هي، كما كانت (دوماً)، بداية العلمنة: فالاستئصال الحقيقي للتعديد the Sacraments إنما هو في فعّاليته. إذن، هنا يجد المرء «المسيحيين الجدد» بحق، ليس، أو ليس فقط، بين الذين غيروا دينهم، بل بين الذين أعادوا اختراع أنفسهم كـ«مسيحيين قدامى» (عبر الكنيسة). فكل هذا، بطبيعة الحال، هو مسيحي للغاية، كاثوليكي للغاية، اقترب باسم الكنيسة حتى وإن كان مخالفاً لأكثر مبادئ اللاهوت المسيحي أساسية. على أية حال، فإن ما تبقى هو الكاثوليكية، المسيحية في حقيقة الأمر، التي تغيرت جذرياً حينئذ، مع أن المسيحية هي التي تغيرت، وأنها فيما بعد لم تزل تسمى نفسها أو لم تزل تعمل بوصفها: المسيحية. ولذا، يمكن للمرء القول إن كل شيء هو نفسه، مثيل نفسه أو يختلف قليلاً، إن شئنا اقتباس والتر بنيامين Walter Benjamin. ثمة شيء جذري حدث للمسيحية، بمنأى نسبي عما حدث لليهود والمورو.^{١٣} هذه كارثة، بطبيعة الحال، وأوروبا قد تغيرت حينئذ. فالعالم المسيحي الغربي أعاد اختراع نفسه كلياً بادعاء المحافظة (وأي شيء يمكن أن يكون أكثر محافظة من محاكم التفتيش؟) وتلك هي بداية العلمنة. فالعلمنة هي المسيحية ذاتها تماماً باسم آخر. لكنها مسيحية أخرى، بطبيعة الحال.

II

الدين، العرق، الإثنية

الشيخ: في عنوان كتابك «اليهودي، العربي»: الأول، «اليهودي»، يحيل إلى صنافية دينية، فيما يحيل الآخر، «العربي»، إلى صنافية إثنية. وخلال كتابك تحيل بشكل أساسي إلى اليهودي العربي (بدلاً عن، على سبيل المثال، وعلى نحو طبيعي، إلى اليهودي، المسلم). هل يُحدِثُ ذلك فرقاً كون واحدة من (الصنافتين) دينية فيما الأخرى إثنية؟ وما هي أهمية هذا الاندغام للصنفيات الإثنية و/أو السياسية في تلك الدينية؟

النجار: هذه مسألة مهمة للغاية كما تعلمين. ثمة نقطة وددت عندها أن أُسلمَ لسلطة الأسماء التي كنت أستخدمها، ولربما أكون أكثر دقة (إن قلت)، الأسماء التي صرّت موضوعاً لها ومأسوراً بها. ففي الإعلام، وفي الخطاب السياسي الإسرائيلي، وفي النقاش حول المؤسسات، وفي بطاقات الهوية الإسرائيلية، وفي كل مكان فعلياً... «اليهودي» و«العربي» هي مصطلحات مستمرة. وحين ينظر الناس أن «الصراع» لاهوتي، أي صدام بين الأديان، فإنهم سيستمرون في استخدام مصطلحات «اليهودي» و«العربي» (عوضاً عن اليهودي والمسلم).

إذاً رأوا ذلك كمشكلة سياسية، أي كموضوع قوميّات متنافسة، فإنهم سيستمرون في استخدام الاصطلاحات ذاتها (وحتى إن أراد البعض أن يكون أكثر دقة)، فإنهم يستخدمون إسرائيليين وفلسطينيين). فالبعض يحاول، إذن، أن يكون أكثر صرامة. ولكن الأمر يتجاوز الصرامة، بطبيعة الحال، كما يتجاوز نوايا المتحدثين، وفي أغلب الأحوال، فالاصطلاحات التي تستمر هي «اليهودي» و«العربي».

هنا، قد يكون هذا كله ناشئاً عن خلط معين. ثمة انزلاق متواصل بين اصطلاحات مختلفة مستخدمة في اللغات الغربية للإشارة إلى المسلمين (Saracens الشرقيون (الحنفيون)، Agarenes المهاجرين، Turks الأتراك، Mohammedans المحمديون، Arabs العرب). ولذا، فهناك طيف واسع من المصطلحات التي تظهر في الخطاب الأوروبي، مصطلحات قد لا يكون لها المرجعية المتغيرة ذاتها، أو النطاق

المرجعي ذاته. ومع ذلك، فعند مستوى معين، قد أود القول إن المصطلحات ليس لها في حقيقة الأمر مرجع، إذ هي قبل ذلك كله مراجع مُحيلة إلى ذاتها. هذه طرق تتحدث بها أوروبا إلى ذاتها، محاولةً أن تتأمل ذاتها وأن ترى ذاتها بلا مَنْ تسميهم العرب، الأتراك، الشرقيين (الحنفيين)، وهكذا دواليك.

من الواضح أنني حين أحدد اصطلاحاً بأنه صنافية دينية («يهودي»)، فيما أحدد آخر بأنه صنافية إثنية («عربي»)، فإنني لا أبتغي أن أصادق على هذا الاستخدام، أو حتى هذا الفهم، الذي هو، في نهاية المطاف، استخدام وفهم ضيق. ومع ذلك، فإن ثمة طريقة أَلقت عبرها هذه الإسقاطات التاريخية، التي أتحدث عنها، بثقلها على مصطلحات الخطاب. أحد الأمثلة التي تحضرني، ضمن الأشياء الكثيرة التي تعلمتها من صديقي العزيز وزميلي جوزيف مسعد، هو أن الأمريكان اليهود، من ناحية، يحتفون بخطاب الإثنية (الذي أصبح، عبر علاقته المعقدة مع العرق، أكثر وأكثر رواجاً في السنوات الثلاثين إلى الأربعين الماضية في هذه البلاد).^{١٤} ومن ناحية أخرى، فقد قاوموا كلياً، على المستوى التنظيمي، خطاب الإثنية، ما يفسر أنهم يُدعون الأمريكان اليهود، وليس اليهود-الأمريكان. وبكلمات أخرى، فإنهم سيكونون محض أقلية دينية. فاليهود في أمريكا يمتطون موجة الإثنية، ومع ذلك فإنهم غير مفسولين بشرطة الاعتراض الواصلة. عند ذلك المستوى، فإن «اليهودي» في الخطاب الأمريكي، بالتأكيد، وبشكل أساسي إن لم يكن بشكل حصري هو مصطلح ديني. إنه يحيل إلى جماعة دينية، جماعة قد تكون إثنية، لكنها أصلاً ذات التزام ديني. فحين يصير اليهود بيضاً يمكن القول إنهم نشدوا موقعاً أكثر اجتماعية من أي شيء آخر، وحصلوا عليه. ومع ذلك، فإنهم فعلوا ذلك كجزء من المحاولة التاريخية للنأي بأنفسهم عن عَرَقَةِ اليهود كما حصل خلال القرنين التاسع عشر والعشرين بكل التبعات التي نعرفها (وفي هذا السياق، اسمحي لي بأن أوصي (بقراءة) عمل ميتشل هارت Mitchell Hart حول الدور الحاسم الذي لعبه اليهود العاملون في العلوم الاجتماعية في أوروبا وأمريكا بهذا الصدد).^{١٥}

بطبيعة الحال فإن هذا الاقتراح مُنْخَل بالتناقضات، وبالتلوثات من عوالم أخرى.

ذلك أنه من السذاجة القول إن اليهود في أمريكا لا يرون أنفسهم كمجموعة إثنية. ومع ذلك، فثمة ما يُدخل نفسه إلى اللغة وأعتقد أنه يتطلب العناية. على المستوى ذاته، تزعم إسرائيل أنها دولة علمانية، ولكنها بالطريقة التي تصف فيها «القومية» (مميّزة إياها عن «المواطنة») تخلع على اليهودي عرقيةً، بل وتجذّره في حقيقة الأمر، وتمحو الفرق الديني الذي هو، رغم ذلك، مهم لأساطيرها وسياساتها. إنها مسؤولية الحاخامية، في نهاية المطاف، تحديد من هو اليهودي، ما يخلق الكثير من المشاكل السياسية. ففي أغلب الأحوال تمتلك الحاخامية السلطة على القانون العائلي، حيث تُصنّع قرارات سياسية مهمة.

وعليه، فإن السلطات الدينية تقرر فعلاً (أي إنه قد مُنحت لها سلطة الدولة) مَنْ هو اليهودي، ما يعني أن «اليهودي» لا يزال مصطلحاً دينياً، لكنه حين يأتي الأمر للقومية (بمعنى الإثنية) فإن الفرق الديني لا يكون صنيفياً بالفعل (كما هو الحال مع «العربي»). ثمة الكثير من الصنفيات على بطاقات الهوية الإسرائيلية، وإحداها اليهودي، على سبيل المثال، كما تضم الشركسي والدرزي. فبعض الصنفيات إثنية، فيما الأخرى دينية. هنا، يغدو الأمر معقداً بحق، إذ ثمة عرب غير مسلمين، وثمة مسلمون غير عرب، فالمصطلحات، هنا، ليست تماثلية. فحقيقة أن (صنافية «العربي») تعيّن نفسها بهذه بطريقة سائدة غير-دينية تجعلني اعتبرها، في الغالب وعلى نحو سائد عند هذه النقطة، كصنافية إثنية، في حين يبقى «اليهودي» محدداً بدين معين.

ما هو مهم، هنا، أن إسرائيل حتى وإن أقرّت بأن «اليهودي» هو صنافية عرقية (ما لن تفعله بطبيعة الحال) فإن من شأن اعتراف كهذا ربما أن يضع حداً لإنكارها على الدوام لعنصريتها، لكنه سيحافظ على سمعتها الشائبة ذات العلاقة بالأبعاد الدينية المسيانية، والإلهية، والقيامية للصهيونية... ليس للمستوطنين وحسب، بل للصهيونية ذاتها، وفي الصميم. مرة أخرى، فقد بينَ صديقي آمنون راز-كراوتسكين على نحو فذ أن تشوّه السمعة ذي العلاقة (هنا) هو أن الصهيونية تزعم أنها حركة سياسية لا حركة دينية (في حين (تمت) شيطنة «المتدينين»

المتطرفين، وكأنه يمكن لأي مستوطنة أن تُبنى وتستمر دون الدعم «العلماني» من الحكومة الإسرائيلية أو بمصادقة الحكومة الأمريكية).

هكذا، يبدو لي، أن مسألة اللاهوتي-السياسي تضيء المشاكل الحالية بين «اليهود والعرب». «هنا، ينبغي القول إن مسألة العرق والإثنية أصبحت، إلى حد ما، أوضح لي منذ أن أكملت الكتاب. كان ثمة فصل أردت كتابته للكتاب، لكنني لم أشمله في الكتاب في نهاية المطاف، وأعمل على إنهائه حالياً. وكَلَفَتَ وفاء لمحمود ممداني (متبعاً نقاشه لـ«الفرضية الحامية»)، فقد أُسميت بحثي «الفرضية السامية».^{١٦} يفحص البحث اختراع الساميين، ولربما أهم من ذلك، يفحص اختفاءهم. لا يوجد (الآن) ساميون، بمعنى أن الساميين مصطلح اختُرِعَ وعمل ليحدد هوية مطلقة بين اليهودي والعربي، حيث إن أي شيء يقال عن الواحد (منهما) يمكن أن يقال عن الآخر.

مرة أخرى، فإن هذا كله ذو علاقة بأوروبا. فالقرن التاسع عشر هو الحقبة الوحيدة التي رأت فيها أوروبا ذاتها علمانية، علمانية بحق، حيث انتصرت على الدين (بطبيعة الحال ليس في كافة النواحي، بل بالتأكيد في الخطاب الفكري، والسياسي، والثقافي). إنها، أيضاً، اللحظة الوحيدة التي لا يظهر فيها اللاهوتي-السياسي كمشكلة. وكذلك، فهي اللحظة الوحيدة التي كان فيها أي شيء يقوله المرء عن اليهودي يمكن أن يُقال عن العربي، والعكس بالعكس صحيح. لم يكن هناك أي شيء، كما يبدو، قادراً على محو الفرق بينهما. إنها لحظة مذهلة بحق (إن لم تكن رهيبة)، وأعتقد أنها كانت، كذلك، ضرورية للفهم. لكنه من المثير للاهتمام، أنها كانت أقل علاقة بالدين والسياسة (وإن كانت كذلك) من علاقتها بالدين والعرق. فما كنت أقوله، قبلاً، عن محاكم التفتيش كان، بحق، بداية تلك العملية، إذ بإمكان المرء، كما أعتقد، أن يروي تاريخ العلاقة بين العرق والدين اعتباراً من تلك اللحظة بعينها. أعتقد أن القرن التاسع عشر واختراع الساميين كان مهماً عل نحو خاص بسبب أن ما حصل مع الساميين هو الاختراع الغريب للعرق الذي قيل بأنه اخترع الدين.

في تلك اللحظة، إذن، أصبح العرق والدين صنفيتين متميزتين وهما مندغمتان، في الآن نفسه، في شخصية الساميين. إن ما هو مثير حقاً، وما يصفه إدوارد سعيد ببلاغة عالية، هو الطريقة التي «انفصم» فيها اليهودي على نحو ثنائي، الطريقة التي تحوّلت فيها العداوة من اليهودي والعربي إلى العربي وحده.^{١٧} وعليه، فقد انفكّ اليهود عن كونهم ساميين. فبعد الحرب العالمية الثانية، حدثت مختلف أنواع الأمور المعقدة بين العرق والدين حول اليهود. ولعل أكثر (ما يلفت الانتباه) أن العرق أصبح مفردة لا يمكنها نطقها حين يتحدث المرء عن اليهود (ولا بد من ذكر ذلك)، فيما أصبح العرب هم آخر الساميين، العرب وحدهم وحسب. ولذا، فهم عرق، واليهود ديانة. أو، إن شئت حتى، يكون العكس. ولربما أحسن من ذلك، أن العرب أصبحوا عرقاً لا يزال مرتبطاً بدينه، فيما اليهود أصبحوا، في حقيقة الأمر، مسيحيين غربيين، ولذا، لم يعد بالإمكان تصنيفهم لا بالعرق ولا بالديانة.

على أية حال، فإن الفرق بين العرق والدين، في عالم الأكاديميا، قد اكتمل. فليس للدين إلا مكان هامشي في الدراسات العرقية. فلديك العرق، والطبقة، والنوع الاجتماعي، لكنه لا يزال نادر الحدوث أن يقول الناس: عرق، طبقة، نوع اجتماعي، دين. إن الدراسات الدينية هي حقل تخصصي، وهي، شأنها شأن غيرها من الحقول، قد بحثت في أسئلة العرق، لكنه يبدو لي أنه لا بد من وجود نقد للتفريق بين الدين والعرق مقارنة لذلك التفريق بين الأدب والفلسفة، على سبيل المثال، أي (نقد يُشكّل) آليات حقلية لإدارة المعرفة.

فالسؤال المثير، هنا، ليس ما هو الدين تحديداً، إذن، فيما إن كان صحيحاً أو خاطئاً؛ بل كيف يعمل (كما يعمل «العربي» كصنافية إثنية)، وكيف تتم مَوْقَعَتُهُ، وكيف يتم احتواؤه. ثمة أناس يدعون أنهم متدينون، وآخرون يفسرون الأشياء بطريقة دينية، وثقافات بأكملها تؤكد إلى أي مدى هو أساسي الدين في فهمها لذاتها. يتمتع المصطلح بانتشار واسع، ولذا فإنه بحاجة إلى النظر إليه بطرق أكثر تعقيداً. فحين يتم تأكيد الدين بوصفه صنافيةً، فإنه يتم تحديده كفرق. ولكن، كفرق عن ماذا؟ فلربما ثمة فرق، ولربما ليس ثمة من فرق، ولربما يكمن الفرق حيث

لا نعتقد أنه موجود، وهذه هي المقولة التي أَدشنها في المقال الذي أشرت إليه للتو («الفرضية السامية»). ثمة آليات عقلية/تأديبية (بالمعنى الفوكوي) حيث يُصنّف شيء ما على أنه عرق، فيما يُصنّف آخر على أنه دين. والفرق، في حقيقة الأمر، قد لا يكون حيث نطن، وهو مستمر في خدمة الهدف الذي نتجاهله.

إن أحد أمثلي المفضلة، بالمناسبة، يأتي من كتاب، بعنوان: عرض الدين لجون بوريس John Burris، يوثق الطريقة التي تم فيها إنشاء البرلمان العالمي للأديان، ويضيء على المعارض الكبرى في شيكاغو ولندن في نهاية القرن التاسع عشر.^{١٨} لقد أعلن علماء الإنسان الأميركيين الأصليين (الهنود الحمر) كموضوعات «ثقافية»، ولذا، فحين جاء اختصاصيو الدراسات الدينية لم يولوا اهتماماً لدراسة الأميركيين الأصليين (الذين تم تصنيفهم سلفاً كـ«ثقافة»)، وركزوا، عوضاً عن ذلك، على تلك المجموعات التي قيل إن لها ديناً. عند نقطة معينة، بعدئذ، تجلّى خطاب كامل من المقاومة حين رغبت جماعات بأن يتم الاعتراف بها كجماعات دينية كذلك، أي أخذ المصطلح، وتطويعه، وتغييره في آن معاً. لكنه ادعاء مذهل ذاك الذي ظهر نتيجة للمواجهات العقلية الجديدة: من فضلكم، اعترفوا بنا كدين.

إذن، فهذا ما يهمني، على الأقل: الطريقة التي يُقدّم بها الفرق بين العرق والدين، الطريقة التي يُستخدم بها. فالطريقة التي أصبح بها تاريخ تكوّن الفرق غير مرئي، هي، بالفعل، تاريخ الساميين. ربما لا يكون هذا هو تاريخ (الساميين) الوحيد، لكنه التاريخ الحاسم بالنسبة للغرب. لماذا اختفى مفهوم «الساميين» هذا دون غيره؟ ولماذا لم يعد بالإمكان أن يقول المرء عن العربي ما يقوله عن اليهودي؟ وما هو هذا اللاتماثل، علماً بأن وفرة من التماثل كانت قائمة وإن لقرن قصير؟ ثمة مؤثرات أسنة بطبيعة الحال: نحو حقيقة أن اليهودي والعربي يُرون كإخوة أو كأبناء عمومة، حال ذلك حال رؤيتهم، على حد السواء، متعصبين ومفطورين على الدمار. ولكن اللاتماثل، الآن، هو القاعدة النازمة لفهم اليهود والعرب. وهنا، أود أن أؤكد، ثانيةً، موقع أوروبا في هذه التغيرات.

III

اليهودي العربي في أوروبا

الشيخ: كيف كان للعربي أن يتم تصميمه كعدو خارجي (وسياسي) لأوروبا، واليهودي كعدو داخلي (ولاهوتي)؟ وما هي أهمية هذا التصميم؟ ولماذا، كما تقترح، تبعاً لشميت Schmitt، كان ضرورياً للكينونة-السياسية قبالة، أو سويةً مع، الكينونة-المسيحية لأوروبا أن يكون لها عدو؟

النجار: لا بد لي من القول ثانية إنني لا أكتب تاريخ العدو بأية حال من الأحوال. أعرف أنني عنونت كتابي فرعياً بـ «تاريخ العدو»، ولكن هذا كان تحديداً للتأكيد بأنه ليست ثمة أمر كذلك. ولذا، فإنني لا أمتلك كافة الإجابات التاريخية (أو أي سؤال آخر، في الواقع)، ولكنني، بأكثر من ذلك، أفحص الطرق التي تم عبرها توظيف التاريخ لبدء شهادة حول لا-وجوده، أي: غيابه.

لقد كان أحد الأشياء الصادمة لي على نحو خاص ردة الفعل على الإسلام من قبل رجال الدين المسيحي الذين رأوا أتباعهم الجدد بوصفهم «اليهود الجدد». فقد قال بعض رجال الدين هؤلاء ببساطة، وذهول: «لقد عاد اليهود». لقد كان هذا مذهلاً على المستوى اللاهوتي، لقد كان اعترافاً لا يُطاق. فحتى اليوم، ليس ثمة من خطاب مسيحي مفهوم (حول) الوجود اللاهوتي/الديني لكل من اليهودي والمسلم. بكلمات أخرى، وحتى أعزل اللاهوتي، وإن على نحو مشروط ومصطنع، فإنني سأظل أقول إن المسيحية لا تعرف كيف ترى اليهودية والإسلام في تصورها لتاريخ العالم. وهل من شيء أكثر وضوحاً (من هذا) اليوم؟

إنني لا أعلم بوجود أي تواصل بين الخطاب الديني المسيحي الحالي، بين من يروجون خطاباً مسيحياً مع الإسلام ومن يتحدثون عن حوار يهودي مسيحي. لا أعتقد أن ثمة رابطاً مؤسسياً بين هاتين المجموعتين في الكنيسة المسيحية. ثمة مسيحيون، كاثوليك وبروتستانت، يدعون إلى حوار يهودي-مسيحي، وثمره مسيحيون أكثر منهم يقولون بضرورة وجود حوار إسلامي-مسيحي. لكن الأمر الهام، حالياً، هو أن هذه الحوارات تتطلب أن يتم إجراؤها على المستوى الديني واللاهوتي.

وبطبيعة الحال، فهناك من ينظر إلى اجتماع الأديان الموحدة الثلاثة. وقد كانت إمكانية الحديث عن ثلاثة أديان موحدة، ابتداءً، لفترة إسلامية. ف«الأديان الموحدة» هي مفهوم إسلامي تم تبنيه، وإن على نحو غير ناجح تماماً، من قبل بعض المسيحيين وبعض اليهود. لا بأس في ذلك، فأنا مع الحوار تماماً (بغض النظر عما يعنيه ذلك). ولكن تأملات كهذه تتضمن شيئاً من التساوي أو التماثل الذي يبدو لي عصياً على الدفاع عنه. وفضلاً عن ذلك، فهم لا يعترفون بالقلق غير العادي الذي يكتنف المسيحية. ف«الأديان الموحدة» كتجزئات تاريخية، وترتيب ظهورها، كما أعتقد، غير باعث على الراحة لدى المسيحيين على وجه التحديد. وعليه، فإنه سيكون مختلفاً تماماً بلورة موقف مسيحي مفهوم من كل من اليهود والمسلمين (مرجئاً، مرةً أخرى، مشكلة كيفية تصوّر المسلمين عرقياً قبالة تصوّرهم لاهوتياً و/أو دينياً، وبكلمات أخرى، تحديدهم على نحو مبالغ فيه)، عوضاً عن البحث عن حوار ما ثلاثي-الأبعاد لا يعترف بالتوترات والممانعات الداخلية. أتمنى لو وُجدَ لاهوتي مسيحي واحد، ولربما كان هناك ولا أعلم بوجوده، يحاول أن يؤسس للمسؤولية التي تتحملها المسيحية، أو (يكشف) ببساطة أثر علاقاتها (على «نفسها») مع الأديان الموحدة الأخرى (وليس الحديث عن الأديان الأخرى!). ومرة أخرى، فإن غياب تاريخ لأوروبا المسيحية في علاقتها بكل من اليهودي والعربي، اليهودي والمسلم، بالتأكيد لا يقودني إلى الاعتقاد بأن ثمة وجوداً لاهوتياً أساسياً قد غفلت عنه.

هنا، وعودة إلى الجانب الطبوغرافي في سؤالك، دعيني أقول إنني غير مقتنع على الإطلاق بالطروحات العيانية حيال «وجود» أقليات وسط سكان أوروبا (ذات الأغلبية) المسيحية. هل ثمة أحد يرغب في القول بأن السؤال حول العفاريات، قبالة السؤال عن السحرة، له أي علاقة بالوجود العياني لأي منها؟ من الواضح أن هناك عوامل بالغة التحديد بحاجة إلى دراسة قبل الاعتماد على الحقائق المزعومة بمختلف أنواعها. بالنسبة لي، فإنه إلى جانب التأكيد بأن التفريق بين العدو اللاهوتي (اليهودي) والعدو السياسي (العربي) عمل أيضاً على مضاعفة المقولة المكررة

والمستهلكة والمضللة والخاطئة التي تَمَوَّضُ الإسلام خارج أوروبا وتَمَوَّضُ اليهود داخلها (في حين تسرد تاريخاً غالباً ما ينشد (ست)خارج اليهود، أو ببساطة طردهم، خارج أوروبا، في حين تحاول، ولا تزال تحاول، وكأن ذلك يعني شيئاً اللهم إعادة نسخ سابقة من العنف، أن تحول دون «دخول» الإسلام إليها) ... إنني فقط أحاول اقتراح أن ننظر إلى هذا (كله) كمسألة حميمية.

لقد استغرق الأمر وقتاً، عشرات ونهضات، لكن أوروبا المسيحية بدت وكأنها فهمت اليهود (للأحسن أو للأسوأ) مهياً المجال لحميمية استيهامية. ولعل من الأصعب قول الأمر ذاته عن الإسلام، ناهيك عن العرب (فلنذكر أن هذه الأسماء هي نفسها دوال متذبذبة، وهي محض حلقات من سلسلة أسماء أطول، وهي نقاط قلق متعددة ومتغيرة). لقد كان من الأسهل، ولا يزال من الأسهل، أن يُنظر إلى الإسلام عن بعد وكأن التواصل معه أو الاعتراف به هو أمر تعالقي (فيما لا يزال البعض يجادل بأن العلاقة مع اليهود واليهودية كانت ضرورة لاهوتية). ولكن هذا هو محض اقتراح. فمن الجلي أن الدراسات التاريخية كان ينبغي أن تركز على حقبة مختلفة، سياقات مختلفة بغية تقديم مقولتها حول هكذا تواصلات وقطائع غريبة. وكما سبق وقلت، فإن تاريخ علاقة أوروبا بكل من العربي واليهودي، والإدلاء بدلوها حيال الترابط الداخلي لكليهما، لا يزال ينتظر الكتابة. لكنني أكرر نفسي، المَعْدرة.

الشيخ: تقول في كتابك، كذلك، إنه فيما كان هناك الكثير من المواد التي نشرت عن اليهود والمسلمين في الأراضي المسيحية (علماً بأن ذلك كان أقل فيما يتعلق بالمسلمين)، لا زلنا في انتظار: دراسة تشتبك معهما في آن، وعلى نحو مقارن، مع صورة اليهود والمسلمين في أوروبا، ولذا، كتاريخ لـ أوروبا. ماذا من شأن دراسة كهذه أن تضيء؟

النجار: على الأقل فإن أوروبا المسيحية ليست مسيحية. إنها ترغب بشدة في أن تكون مسيحية، وإنها حتى حاولت أن تقنع كثيراً من الناس بأنها كذلك (فقد أفنعت على سبيل المثال، الصهاينة بأن اليهود لا مكان لهم في أوروبا، أو في العالم إن شئت، وهذا موقف لا زال محافظاً عليه من قبل بعض من يقيمون في أوروبا وفي

أمكنة أخرى، في كل مكان تقريباً باستثناء إسرائيل). لكن الصهيونية السياسية تظهر تحديداً في اللحظة التي اقتنع فيها ثيودور هرتزل بأن اليهود لا ينبغي أو يكونوا في أوروبا. إن ذلك هو ما واضب على قوله اللاساميون طيلة الوقت، وهرتزل ببساطة يؤكد هذا الموقف. ولكن هذا لا يعني أن هذا (الموقف) نجح، لكنه (موقف) فعال بلاغياً، وله تبعات جسيمة.

حتى إذا أخذنا بعين الاعتبار ملاحقة اليهود في أوروبا والهولوكست، فلا أزال أعتقد أن ذلك إيجابي، ذلك أنه صعب ومثير سياسياً، أن هناك يهود وأقليات كبيرة في أوروبا. ولم لا؟ فليس ثمة من سبب على الإطلاق للموافقة على الزعم الذي تدعيه أوروبا لذاتها، بصوت مسموع قليلاً أو كثيراً، أنه ينبغي لها أن تظهر نفسها من أي «عنصر أجنبي» إن جاز القول.

لا بد لي، كذلك، أن أقول بوضوح: إنه يبدو لي، حالياً، أنه من السخف وعدم المسؤولية القول إن اليهود هم الأقلية المُهَدَّدة في أوروبا. إن كان ثمة (أقلية مُهَدَّدة) فهم المسلمون، ولم نخصّ إثنية أو ديانة؟ وكذا الفقراء والعاطلين عن العمل (الذين قد يكونون أقلية قريباً، كما يبدو). وبالبقاء في موضوعنا، إنه لمن المخيف حقاً، أخذاً بعين الاعتبار عدد المسلمين في أوروبا، أن يمر هذا النوع من الخطاب كخطاب مسموح به في الفضاء العام ضدهم. كما لا بد لي من التوضيح أن ثمة تشابهاً مخيفاً بين الطريقة التي تتحدث بها إسرائيل وأوروبا حيال سكانهما المسلمين ك«خطر ديمغرافي». أنه لمن المذهل، رغم ذلك، أن يظل (هذا الخطاب) محافظاً عليه كخطاب شرعي بالإطلاق.

ولاستدعاء أمثلة أمقت استدعاءها، فكري في أمر اليهود حين أُعلنوا كخطر ديمغرافي، وفكري فيما سيحدث لو أن دولة وشخصيات عامة (بدلاً عن أقليات مضطهدة غارقة في الفقر وبلا أفق للمستقبل) تستخدم بلاغة وكأنه ليس ثمة من مشكلة على الإطلاق. أو (فكري) في سياسي مهم، ليس لي بن Le Pen، على افتراض أنه ليس فاشياً، أن يقول: إن ضمَّ تركيا إلى أوروبا سوف يهدد خصوصية أوروبا، المقولة التي تم تأييدها من قبل البابا على نحو فوري، وهو من يؤيدها بطبيعة

الحال! إن هذا يربك عقلي البسيط. تخيلي لو أن سياسياً فرنسياً مهماً يقول اليوم إن اليهود هم خطر ديمغرافي على أوروبا. ليس ثمة من أحد يقول هذا. إلى ذلك الحين، لن أوؤمن بما يُسمى «اللاسامية-الجديدة». إنه مفهوم غير مسؤول على الإطلاق!

VI

الـ«مُسْلِمَان» في أوشفيتس

الشيخ: لقد تحدّث بريمو ليفي Primo Levi، من بين من نجوا من معسكرات الموت، عن شخصية المسلمان Muselmann، المسلم، في معسكرات الإبادة النازية.^{١٩} وبتعبير ليفي فإن «هذه الكلمة، مسلمان، لا أعرف لماذا كانت تستخدم من قبل كبار السن في المعسكر لوصف الضعيف، غير القادر، المقضي عليهم بالاختيار». وقد علق الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين Giorgio Agamben على ذلك بالقول: «لقد كان من المفارقة الجارحة أن اليهود أدركوا أنهم لن يموتوا في أوشفيتس كيهود». ^{٢٠} كيف تساعدنا قراءتك للإسلام ضمن النصوص المؤسسة / الفلسفية للإرث الغربي (كانط، مونتسكيو، هيغل) في فهم استخدام هذا السحب (للمصطلح) في سياق معسكرات الإبادة؟

النجار: لقد بدأت العمل على (مصطلح) مسلمان (المصطلح الذي يُترجم إلى «مسلم» لأنه مستخدم هكذا (باللغة) الألمانية تبعاً لعدد لانهائي من الشهادات) عندما كتبت مقدمة دريدا «أداءات الدين» Acts of Religion بالرغم من أنني حينئذ لم أكن واثقاً أين سيقودني (ذلك). وفي الوقت الذي قرأت فيه عمل أغامبين «بقايا أوشفيتس» Remnants of Auschwitz، الذي كان قد ظهر للتو بالفرنسية (الترجمة الإنجليزية في انتظار الظهور)، أخذتُ بالكتاب بالفعل، وحسبت أنه ليس ثمة شيء يمكنني إضافته. فأغامبين، في نهاية المطاف، هو أول من تعامل بجدية مع ليفي حيال الأهمية البالغة للمسلم، ولتكريس كتاب كامل لسبر تلك الشخصية، وعلى الرغم من حضورها بشكل معروف للغاية في دوائر أدبيات الهولوكوست، فقد اجتذبت بصعوبة الاهتمام، أو بالأحرى، أي (لم تحظ) بأي تأمل جدّي.

وإثر ذلك، فقد بدأت أظن أنه قد يكون ثمة شيء يمكن إضافته، وذلك لسببين: الأول، أن أغامبين يعيد توصيف الهُجنة التاريخية للمصطلح، «مسلم»، وضبابيته، وغبابته. لست، هنا، بصدد التقليل من غرابة المصطلح، بل على العكس. ما أود قوله، وحسب، هو أن هذه الغرابة هي أكثر امتداداً بسبب مزيج المرئي واللامرئي. ما أقوله، هنا، هو أن استخدام المصطلح في سياق المعسكر، له تاريخ يمكن قراءته بيسر في كافة النصوص الفلسفية الرئيسية. إن هذا التاريخ المرئي للغاية، مع ذلك، موسوم بلامرئيته.

وأما السبب الآخر الذي جعلني أعتقد أن ثمة ما يمكن إضافته لأغامبين، على تعقيد أطروحته، وإن على سبيل الشرح، حقاً (وتناوله، كما يفعل، للعديد من قضايا وأبعاد اللغة، والأخلاق، والسياسية، والقانون)، أنه لم يقل إلا القليل عن الدين واللاهوت. إن هذا، على وجه التعيين، هو ما فاجأني كون أغامبين، من بعد دريدا، هو من نبّهني إلى أهمية اللاهوتي-السياسي (أنظري فقط إلى «الإنسان المقدس» Homo Sacer، وتحليله لشميت Schmitt وبنيامين Benjamin، وغيرهما).

وعليه، فقد كان ثمة العاملين التاليين: رؤية اللامرئي للمصطلح، «المسلم»، وتاريخه، والهجنة المزعومة لأصوله، وغياب الدين واللاهوت من النقاش حول المصطلح والظاهرة عند أغامبين. فأغامبين يقترح، بتردد، أن استخدام «المسلم» قد يكون قد اعتمد على صور نمطية قرواًوسطية. أما بريمو ليفي، من جهة أخرى، فقد قال إن المصطلح قد يكون انسرب إلى الاستخدام العام جرّاء الطريقة التي تخيل بها الناس المسلمين في صلاتهم، أو بسبب العمايم على الرؤوس. وكما ليفي، فلم أجد أياً من التفسيرات التي تعثرت بها مقنعة.

ولذا، فقد أردت مقارنة هذا الغياب المزدوج، ومنذئذ، تبين لي أنني سأواجه فقط أعراضاً وإمكانات، ولربما على نحو جزئي، تفسيرات لهذا الغياب في كل مكان. لقد كان كانط هو الأول الذي دشّن في أول مقولاته الشهيرة حول «السامي»، في (كتابه) نقد ملكة الحكم Critique of Judgment: «ربما تكون الفقرة الأكثر

روعة في الشريعة اليهودية هي الإصحاح: « لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورةً مما في السماء من فوق وما في الأرض من تحت. »^{٢١} إلى آخره. هذا الإصحاح وحده هو القادر على تفسير الحماسة التي شعر بها الشعب اليهودي في حقبة المتحضرة تجاه ديانتهم حين يُقارَن نفسه بالشعوب الأخرى، أو يستطيع تفسير الاعتزاز الذي ألهمته به المحمدية. »

بعض الشُّراح يقتبسون هذه الفقرة بكلّيتها ذاهبين إلى النهاية نحو الملاحظة حول الإسلام (« المحمدية »)، ولكن معظمهم يقاطعون الاقتباس قبل ظهور الإسلام. إنهم يتوقفون وحسب حتى تبدو الفقرة حصرياً حول الشريعة اليهودية وحول كيفية تضمين كانط لليهود في السامي على نحو أتمودجي، الأمر الذي يجعل بإمكان كانط أن يكون « كانط اليهودي. » لقد نبّهني بيتر غوردون Peter Gordon أنني لا أبين « كانط اليهودي » وحسب، بل و« كانط المسلم » كذلك، ما أعتقد أنها ملاحظة رهيبة.^{٢٢} فعندما ننظرين إلى سياق نقد ملكة الحكم، تجددين أن كانط يوظف اللغة التي تمكن هيغل، فيما بعد، بمساعدة مونتسكيو، أن يصف « الأديان السامية، » الأديان التي تبعاً لخبرة مديدة (إن جاز القول) تستعبد معتنقيها وتخضع الأفراد لسلطتها.

في هذا المثال المبكر من الموضوعة المطلقة (كلاهوتي-سياسي !)، كما يؤسس كانط، فإنه من المستحيل تجاهل أن كانط يزودنا بلحظتين، أتمودجين معرفيين، متباينين ومتعالقين في آن معاً. إن المصطلحات الأساسية، التي تندغم مع مونتسكيو وتفسيراته للمسلم كمثال مطلق للذات المستبد بها، وتندغم أخيراً بهيغل، تتبلور عند كانط. أمل أن أكون قد وقفت في الكتاب في تبيان هذه الأنسابية Genealogy، ولكن ما كنت سأقوم به لو كان لي أن أكتب الكتاب الآن هو أن أزعم بأن هيغل (وما أعنيه هو عصر هيغل بطبيعة الحال) اخترع الساميين. لقد اخترع المسلم، بلا شك، حين زوّدنا بأوضح الصياغات وأعمقها لما سيتم إعادته حرفياً تقريباً في أوشفيتس وأدبيات الهولوكوست. ولكنه أيضاً اخترع الساميين. إنه من بدأ فعلياً الإرث الذي يصلح فيه كل ما تقوله عن اليهود لتقوله عن المسلمين (لاحظني أن كانط لا يُدْمِجُ

الاثنين في وحدة عصية على التفريق)، وهيجل يفعل ذلك قبل إرنست رينان Ernest Renan بكثير. لقد قام بذلك قبل أن انتشار صنفية الساميين. إنه يكتب في مطلع القرن التاسع عشر، للتو بعد عقود قليلة من بلورة فكرة الفرق بين الآريين والساميين على يدي هيردر Herder وقلة آخرين. ربما لم يُعْطَ هيجل الاعتراف (ولربما اللوم) الكافي بهذا (أو عليه)، لكننا، في اعتقادي، أن هذه لحظة غير عادية في تاريخ الفكر الغربي. وثانية، فليس من قبيل الصدفة أن يكون هذا قائماً عند هيجل. قد يكون بالإمكان نسبة أشياء كثيرة إلى هيجل، وهو ليس الوحيد بالطبع، لكنني أعتقد أن هذه الصياغات عظيمة ودالة بحق.

المقولة، هنا، هي أن «الأديان السامية» هي تبعة مباشرة لما تعلّمه هيجل من كانط، ذلك أننا نعرف أن كانط ومونتيسكيو كانا المفكرين القدوة لهيجل، وإنما أنجز هيجل ما أنتجه بناءً على أعمالهما الفكرية. لقد اجتمعت في (فكر) هيجل اللحظة التي سبق ذكرها آنفاً في نقد ملكة الحكم، مُستَكَمَلَةً بالصياغة الجديدة (لمفهوم) الاستبداد لدى مونتيسكيو، وعلى نحو أكثر أهمية لموضوع الاستبداد (أي مَنْ يكون عُرضة للاستبداد)، وللإسلام بوصفه مثلاً، أو المسلم بوصفه مثلاً بامتياز للمستبد به. يشير (هيجل) إلى أن كلاً من اليهود والمسلمين مستسلمين للغاية، إنهم عبيد. إنهم عبيد لخالقهم. إلى جانب ذلك، ثمة فروقات، بالفعل. فبإمكان المرء مقارنة الإسلام بالمسحية واليهودية، وثمة فروقات طفيفة، سياسية هنا، وأخرى سياسية بمقدار أقل أو أكثر هناك. ولكن، في الغالب، هذا كل شيء، وثمة تشابه بين اليهودية والإسلام أكثر مما هو بين أي منهما مع المسيحية (وهذا هو الأمر الذي فهمه جيداً الفيلسوف الألماني فرانز روزنزنغ Franz Rosenzweig، وعارضه تماماً).^{٢٣} إنه لمن المهم للغاية (الإشارة إلى) أن مصطلحات هذا الاستسلام هي بالتحديد المصطلحات التي كانت تصف المسلم في أوشفيتس.

لقد عرضت هذه الأفكار في مؤتمر في فرنسا جاءني بعده امرأة لطيفة، نسيت اسمها للأسف. قالت لي إنها فرنسية لكن والدتها كانت ألمانية ونشأت والتحقت بالمدرسة في ألمانيا في ثلاثينيات (القرن الماضي). اتصلت هذه المرأة بوالدتها بعد

أن استمعت إلى محاضرتي، وفي ردّها، قرأت والدتها كلمات أغنية هذا مضمونها، بشكل أو بآخر:

ق-ه-و-ة	K-a-f-f-e-e
ق-ه-و-ة	K-a-f-f-e-e,
لا تشرب كثيراً من القهوة!	trink nicht so viel kaffee!
فمشروب الأتراك ليس للأطفال،	Nicht für Kinder ist der türkentrank
إنها تضعف الأعصاب، وتجعلك شاحباً،	schwächt die Nerven, macht dich
ومريضاً.	blaß lassen und krank.
لا تكن مسلماً	Sei doch kein Muselmann,
لا يستطيع أن يتركها!	der ihn nicht lassen kann!

تبدو هذه كأغنية للأطفال contines pour enfants لا زال الناس يتعلمونها، كما يبدو.^{٢٤} منذئذ، قابلت بعض الشباب الألمان الذين يعرفون الأغنية، وأعلموني أنها تظهر كذلك في الأوبرا. إن شخصية فاقد العزيمة، ذي الضعف البالغ والاستسلام، لم تعد يلفها الغموض: القهوة ستجعلك ضعيفاً، ستجعلك مسلماً، مسلمان Muselmann. هنا، تبدو صورة الإسلام في الغرب كتهديد سياسي وتهديد تأنيشي: (إنها) الضعف (بعينه). إنهم ضعفاء، وإنهم يجعلوننا ضعفاء. لقد كانت القهوة واحدة من مواقع القلق المسيحي التي يعود تاريخها إلى محاولات الإمبراطورية العثمانية («الأتراك») غزوة البندقية، وفيينا، أي أوروبا، باختصار. ومع ذلك، فعند نقطة معينة، أدركت أوروبا المسيحية أن التهديد ربما لن يكون بالمقدار الذي كان متوقعاً، في البداية، أن يكون عليه. المؤرخون يعرفون هذا أفضل مني، ولكن كما أعتقد أن معركة لبانتو، وفشل الأسطول العثماني في غزو البندقية يشير إلى التقليل من الخوف من «التركي». وبالمناسبة، فهنا توجد لحظة أخرى لمصطلح غريب بحثت عنه لكنني لم أتعثر بتاريخ له، إذ سيتم البدء، في القرن التاسع عشر، بالإحالة إلى الإمبراطورية العثمانية بوصفها «رجل أوروبا المريض». وقد قيل إن هذا

(الوصف) المزج والمثير للغاية قد ظهر بعد حرب القرم، ما يبدو لي متناغماً للغاية مع المسلم، إذ من يكون إذا لم يكن رجل أوروبا المريض؟ بإمكانك أن تجري بحثاً على (محرك بحث) غوغل حول رجل أوروبا المريض لتجد مواد هائلة. إنه ببساطة في كل مكان. كل متخصص في العثمانيات يعرفه.

ولذا، فثمة آثار هائلة (يمكن إيجادها وتتبعها كلها، وقراءتها وتفسيرها) تقترح طرقاً ممكنة (لترسيم) أنسابية لمسلمي أوشفيتس. هذه الآثار مرئية ولا مرئية في آن، وهي على سطح التراث الفلسفي الحديث، وفي أغاني الأطفال، وفي الثقافة الشعبية في القرنين التاسع عشر والعشرين. ما من شيء هنا يقلل من مجهولية ما هو المسلم، وهذا بُعد معرفي رهيب. ومع ذلك، فإن أنسابية (الرجل الضعيف)، المتعلقة أساساً باليهود والعرب كما ظهوروا في لحظات حاسمة في تكوّن المفهوم في أوروبا وعلى يديها، تبدو لي، أقل هجنة.

إن رجل أوروبا المريض هو كالمسلم: ليس ثمة من يعرف أي شيء عن أدبيات الهولوكوست أو تاريخ الهولوكوست ولا يعرف عن المسلم. إن ذلك هو الجمال المرعب لذلك كله. إنه غاية التجلي، لكنه غاية الخفاء. فكل من تحدثت إليه تقريباً قال لي: «لقد تساءلت دوماً لماذا كان مصطلح مسلمان مستخدماً...» إنه في كل مكان، ومع ذلك فلم يوجد تفسير له. إن ذلك، كما قلت، مرعب بالفعل.

في الكتاب أكتب أيضاً عن أن مصطلح «مسلم» لا تتم ترجمته، بل بأكثر من ذلك تتم نَقَحَرَتُهُ (شيء يمكن مقارنته مثل مُزلمان muzelmann، باختلاف بائن، إذن، عن مسلمي muslemi، أي «مسلم»، في العبرية الحديثة). لا أذكر هذه القصة في الكتاب، لكن كان عندي طالبة إسرائيلية مررت معها على هذه المادة في مساق عن أدبيات الهولوكوست. وبعد أن تحدثت معها عن مسلمي أوشفيتس، تعرّفت على المصطلح، وقالت لجدها، وهو أحد الناجين من أوشفيتس: «جدي، طالما حدّثتني عن الـ «مسلمان»، ولكنك لم تقل لي أبداً إن كلمة مسلمان تعني مسلم». لقد قالت لي لاحقاً إن جدّها انفجر غاضباً كما لم يُرَ من قبل. وقد أصرّ بعناد على أن الأمر لم يكن كذلك، ولم يكن ذلك ما عنته الكلمة، وأنها لم تعن

ذلك أبداً. إنه لمن المأساوي، وحتى المضحك، أن يزعم أحد أن كلمة (ما) ليست كلمة، ليست تلك الكلمة. فحتى في الإنجليزية يجد المرء تهجئات عفا عليها الزمن مثل Musselman أو Mussulman لكلمة «مسلم». ولكنني لا أقدم مقولة في أصل الكلمة هنا. إنني بالكاد أقول إن الطريقة التي عمل فيها المصطلح تبعت استخداماً سابقاً في سياقات مختلفة على الرغم من ترابطها. ففي أوشفيتس عمل المصطلح بتواتر بطريقة أشار فيها إلى التشابه بين أناس في المعسكر والعرب (أثناء الصلاة). ولكن كيف كان هذا «التعريف» ممكناً؟ ولماذا كل هذه الشعبية والتداول الهائل للمصطلح بعد نهاية الحرب؟ في اعتقادي، إنه لمن المذهل، ومن الخطأ قول بريمو ليفي إن تعبير «مسلم» هو تعبير آخر مثل «كندا» و«المكسيك» (وهي أسماء أطلقت على بنايات في المعسكر) ليس لها على الإطلاق أية قيمة مرجعية، أو إن إسقاطاتها لا تمت بصلة إلى استخدامها في سياقات أخرى.

إن الكلمات، بالطبع، تعمل خارج سياقها، ولكن الحقيقة أن تعبيراً ذي استخدام متعارف يبقى ويُعاد نحتته. ولذا، فحين يقول الناس «كندا»، يمكن أن تكون اسماً مفرداً، لكنها أيضاً بالغة التحديد ثقافياً ومنطقياً، إن شئت. فالبنية التي كانت تُجمع فيها متعلقات الموتى، والتي كانت في حقيقة الأمر (وإن نسبياً) الأحسن للعمل ليس لها أي علاقة بكندا، في ذاتها، ومع ذلك، فقد كانت كندا على هذا النحو مُتَخَيَّلَةً كمكان للوفرة، صوبها تتجه أحلام المرء، وصوبها سيهرب إن نجا بعد أن تنتهي الحرب. وقد فعل الناس ذلك. ولعل أشياء مماثلة يمكن قولها عن «المكسيك»، حيث خزنوا بطانياتهم المخططة التي ذُكرت الناس باللباس التقليدي في المكسيك.

إنها ثقافة الصور النمطية. فإذا قال المرء لولد صغير: «إنك ترمي (الكرة) كبنت»، فالسؤال هو: ما الذي يمكن من «تمييز» «البنت» في هذا الولد؟ وما هي الظروف التي تجعل هذه الإهانة ممكنة؟ ليس الأمر لأن البنت «فعلاً» ترمي كبنت، وإنما لأن الناس يعتقدون أن بإمكانهم تمييز رمية سيئة بأنها رمية بنتية. هذا كل ما أود السؤال عنه: كيف جاء المصطلح إلى حيز التداول، حتى وإن لم يكن ذلك هو

ما عناه للناس؟ كيف أمكن لهذا التمييز (للمصطلح) أن يتشكل؟ كيف يمكن للناس أن يقولوا: «هذا يبدو لي كمسلم». فحين يكون لديك أغنية تقول إن المسلم ضعيف، وشاحب، ومستسلم، ولا يستطيع أن يكون إلا هكذا، ويكون هذا الفهم كَلِّي الحضور في الخطاب الفلسفي الغربي الحديث، فإن الأمر لا يصبح أقل مفاجأة، لكنه ربما يصبح أقل إبهاماً.

ليس من المهم أن يعرف الناس أو يصادقون على ما يمكن لأصول المصطلح أن تكون (فكري في فعل «يُيَهُودُ» Jew بالإنجليزية، هل يمكن لأحد أن يدعي أنها ليست إهانة عنصرية إذا ما استخدم (هذا الفعل) في سياق يكون فيه اليهود غير موجودين، ولا مقصودين، ولا معروفين؟ أو أن لا يعرف الناس، أو لا يعون، أنه له أية علاقة باليهود؟).^{٢٥} ربما من الممكن أن جدّ تلميذتي لم يكن يعرف، ولا يزال، ولكن لِم الانفجار بالغضب؟ إنه ليس ببساطة بسبب خطأ: إن الأمر مثقل (بالدلالات) بأكثر من ذلك. ولذا، فالتبعات هائلة، هائلة جداً، جرّاء إنكار أنه بالإمكان وجود أي تواز، وأن المسلم لا يزال حياً، رغم أن كل شيء ضده، ولا يزال يموت في فلسطين/إسرائيل. إن هذا، كما أعتقد، هو أمر عصيّ على التفكير، وهو بأكثر من ذلك، عصيّ على الاحتمال.

V

مشروع الصهيونية

الشيخ: ما يبدو مثيراً للاهتمام بالنسبة لك حول كتاب فرانز روزنفلد نجم الخلاص Star of Redemption هو طريقة صياغته لمفهوم العدو خلال نقاشه عن الحرب. كيف يرتبط هذا بطريقة فهمه لمكان الحرب المقدسة (قبالة الحرب السياسية، وبالمقارنة معها) في الديانات الإبراهيمية؟

النجار: لدي نقطة واحدة حول روزنفلد لا بد من ذكرها قبل أي شيء. ففي مداخلة شفوية للمواد التي لدي عنه، جادلتُ بأن علاقته بالإسلام ينبغي أن يتم تناولها بذات الطريقة، والخصرية، التي تم بها تناول علاقة هايدغر باليهود (وبكلمات

أخرى، علاقة هايدغر بالنازية). لقد سألني البعض كيف لي أن آتي بهكذا مماثلة كون روزنزفغ لم يقل أبداً إن الإسلام ينبغي أن يتم استئصاله، أو إن المسلمين ينبغي أن تتم إبادتهم. (حينها) ذكّرتهم بأن هايدغر، أيضاً، لم يقل أبداً إن اليهودية ينبغي أن تختفي عن وجه البسيطة، أو أن اليهود ينبغي أن يواجهوا الإبادة. أعتقد أن المشكلة الفلسفية، ومشكلة القراءة، ومشكلة التأويل، ومشكلة البلاغة (عند) روزنزفغ وهايدغر هي (مشاكل) قابلة للمقارنة بالتأكيد. وفي نقاش أكثر عمقاً، أظهر بيتر غوردون التداخل بين المفكرين. إنني مجرد أطرح مداخلة للتوازي، وإن كان هامشياً، حول هذه المسألة.

(هنا)، ينبغي عليّ القول إنه، باستثناء مقالة ونصف، لم يُقل شيء تقريباً حول روزنزفغ والإسلام، ما (يعتبر أمراً) غير عادي (وهذا سيتغير، كما آمل، بفضل أعمال جيزين بالمر Gesine Palmer ويوسف شوارتز Yossef Schwartz).^{٢٦} إنه، ربما، واحد من أصعب الفلاسفة، ولكنه بالتأكيد ليس الأقل من بين مَنْ كُتِبَ عنهم. فكثيراً من الناس كتبوا عنه على الرغم من صعوبته، ومع ذلك فإن أحداً تقريباً لم يعلّق على علاقته بالإسلام على نحو جدّي أو مطوّل.

النجم، كما يدشنه روزنزفغ، يزودنا بصورة عظيمة وخلاصة لجدل معماري للغاية. ولشرح ذلك ببساطة، فإنه يقترح ثلاثة أنواع من الموضوعات: الموضوع اللاهوتي أو الجماعة اللاهوتية، وهي اليهودية؛ والجماعية اللاهوتية-السياسية، وهي المسيحية؛ والجماعة السياسية، وهي الإسلام. ولكل من هذه المواضيع علاقة محددة بالحرب. ولذا، فالموضوع اللاهوتي، اليهودية، تعرف الحرب السياسية وحسب. وبكلمات أخرى، فحين تنظر اليهودية إلى الحرب، فإنها ترى الحرب السياسية وحسب. وأحد أسباب ذلك، بالنسبة لروزنزفغ، أن اليهودية (تقع) خارج التاريخ، وعليه، فإنها حين تنظر إلى أي شيء يقع في التاريخ، فإنها ترى التاريخ وحسب، وهو غير ذي علاقة بالنسبة لها. ولذا، فالموضوع اللاهوتي ينظر إلى الحرب بوصفها سياسية. أما الموضوع اللاهوتي-السياسي، المسيحية، فلا تعرف الفرق بين الحرب السياسية والحرب المقدسة، وعليه، فهي في حقيقة الأمر لا تعرف كيف تفرّق بين

الاثنين. وأخيراً، فإن الموضوع السياسي، الموضوع الذي ينكر عليه روزنرغ التدين، فهو الإسلام، وهو يعرف الحرب المقدسة وحسب. إن صورة النجم، كما يدشنها، هي صورة رائعة على نحو ميكانيكي في (آلية) عملها.

إن روزنرغ معني بالتحول-اللاهوتي للجماعة السياسية، أو بتعبير أكثر دقة، بالتحول اللاهوتي التام للجماعة اللاهوتية-السياسية. لكنه ينتهي إلى عدم الاهتمام بما يحصل مع الجماعة السياسية، ما يفسر عدم ظهور الإسلام في آخر كتاب النجم The Star. لقد كان روزنرغ هيغلياً على نحو معين، وإن كان أيضاً غير-هيغلي، حيث تغدو المواضيع التي يستخدمها منذ بداية الكتاب منفيةً (على نحو جدلي) aufgehoben، بطريقة أو بأخرى في بقية الكتاب. ولكن الإسلام (مثل أنتيغوني عند هيغل التي لا تخضع للنفي، بل تختفي وحسب) ببساطة يختفي من نقاش روزنرغ، وذلك ما اعتبره مشكلة فلسفية. هنا، يجسد روزنرغ بالمعية قمة معينة في اللاهوت المسيحي، كما بين معلّمي العزيز آموس فانكنستين^{٢٧}. Amos Funkenstein

إن الأمر المذهل في هذا كله هو أن روزنرغ معروف كمعاد للصهيونية. (هنا) يمكن للمرء القول إنه لسوء الحظ قد جاءت لحظة حيث لا يكون ثمة موقف يهودي، حتى معاد للصهيونية، يمكن أن يكون أي شيء إن لم يكن محدداً من قبل الصهيونية. إن هذه مقولة طويلة للتفكيك (ناهيك عن كونها محبطة)، لكنني سأتركها كما هي الآن. أعتقد أنه من الجدير ذكره أنه بالرغم من كونه معادياً للصهيونية، فإن ثمة انسجاماً بين ما قاله روزنرغ وما آلت إليه الأمور في فلسطين وإسرائيل. ومرة أخرى، فإنني فقط أجادل بأن خطوط التواصل (والقطع) ينبغي أن تتم دراستهما بطرق لا تزال تنتظر الاندغام على نحو محكم.

الشيخ: إن التحالف بين الأصوليين المسيحيين في الولايات المتحدة والصهاينة في إسرائيل ربما يشير إلى طفرة في البناء الجيو-سياسي الحالي من خلال الجغرافيا (الفكرية) الممتدة التي تناولتها في كتابك.

النجار: تعقيبي على هذا الموضوع كالتالي: لم تشهد هذه الجبهة أي تغيير

على الإطلاق . وأعني بذلك أن ليس ثمة أي شيء جديد البتة . والطريقة الأبسط ، ولربما الأكثر استفزازاً ، أن إسرائيل ، كمشروع لاهوتي-سياسي ، هي التواصل الواضح للعلاقة بين العالم المسيحي والإسلام .

كما يقولون بالفرنسية ، أعتقد أنني أزن كلماتي je pèse mes mots . فالنقطة التي أود قولها هي أنه من الضروري مواصلة الإصرار على البعد الاستعماري للصهيونية ، الاستعماري بمعناه الصارم ، بالتأكيد . إن الادعاء بأنه ليس ثمة أساس استعماري لإسرائيل هو ادعاء سخيف . لقد كان الناس (الصهاينة) مواطني دول وكانوا يعملون بالنيابة عن قوى غربية ، وقد فهمت القوى الغربية هذا بشكل جيد للغاية . وكذلك فهم هرتزل وآخرون .

ولذا ، فإن إسرائيل هي بالتأكيد مشروع استعماري ، دولة استعمار استيطاني للدقة . ولكن إسرائيل هي شيء آخر غير ذلك أيضاً . ليس هذا للقول إنها أفضل من ذلك أو إن إسرائيل ينبغي أن تُبرأ مما فعلته بالفلسطينيين ولا زالت تفعله (اليوم) بأكثر من أي وقت آخر . أود ، بأكثر من ذلك ، أن أؤكد أن المصادر والأسباب (الكامنة وراء) ما عليه ظاهرة الصهيونية الحديثة ، المصادر والأسباب التي سبقت الاستعمار وواصلت التأثير ولربما التحكم ، وإن في الخفاء ، بالأحداث والعمليات في إسرائيل / فلسطين كما في أوروبا والولايات المتحدة . إن الزعم بأن العالم المسيحي الغربي أو الغرب ، أو أوروبا ، أو حتى الولايات المتحدة كانوا يحلون مسألتهم اليهودية بتصديرها إلى الشرق الأوسط هو دقيق بالتأكيد ، ولكن عدم اعتبار أنهم كانوا أيضاً يصدرون مسألتهم العربية ، كما يبدو لي ، هو (أمر) مضلل وخطير إلى حد كبير . إن دولة إسرائيل لم تقم فقط جرّاء إصرار مجموعة من اليهود أو الصهاينة على الذهاب إلى فلسطين (بعد صراع حول أي « أرض خالية » يمكن اعتبارها كذلك) . لم يكن هذا مشروعاً سلمياً ، كما نعلم ، ذلك أن بعض الناس (الصهاينة) أرادوا الذهاب إلى مكان آخر ، وقد أتاح المشروع الاستعماري ، في حقيقة الأمر ، أن يفكروا في أوغندا أو الأرجنتين أو فلسطين . ولذا ، فلم تكن الحركة الصهيونية وحدها وحسب هي ببساطة من صنع القرار . فهي لم تكن تمتلك ذلك النوع من القوة بالتأكيد حينئذ .

إن الأمر الأكثر أهمية، أو على الأقل ذا الأهمية نفسها، هو أن أوروبا كانت (ولا تزال) تتعامل مع مسألة إسلامية (ما يعني القول إنها تتعامل مع مسألة عربية، مع تبادل في الأسماء، وذلك لأن التبادل، واقع أيضاً، بين الدين والإثنية، بين الدين والعرق)، ولعل تجاهل ذلك يعني في حقيقة الأمر إعادة إدراج وتأكيد زوال العربي والمسلم في أوروبا ومنها. ليس هذا إلا إعادة لما قاله جيسكار دي-ستون Giscard d'Estaing (الذي قال إن دخول تركيا إلى الاتحاد الأوروبي سيكون «نهاية أوروبا») وما بدا أن البابا رغب في فعله تاريخياً. أنه باطل، وخاطئ.

فلنغض الطرف عن التأثيرات القروسطية ودور الثقافة العربي في «نقل» الثقافة الإغريقية. ما أتحدث عنه هو نمط حضور مستمر، وإن كان متغيراً، وسلسلة طويلة من التأثيرات المتخيلة، وأكثر من متخيلة في أوروبا وعنهما من القرن السابع وحتى القرن الحادي والعشرين. ليس ثمة لحظة واحدة لم تكن فيها أوروبا مهتمة، محتلة، محاربة، منتجة للدعاية، كاتبة، مفكرة، قلقة، مقدرة، محبة، كارهة للعربي، والمسلم، والتركي، والحنفي (الشرقي)، والهاجري، والمور. ليس ثمة لحظة واحدة في التاريخ منذ القرن السابع يمكن لأحد أن يقول لي إنه لم يكن فيها في أوروبا الغربية اهتماماً، بطريقة أو بأخرى، محدداً للثقافة الغربية: الموسيقى، الفن، السياسة، الدين، وكل شيء. هل يمكن لأحد أن يقول لي إنه موضوع يهودي وحسب ذاك الذي تم تصديره إلى الشرق الأوسط؟ بالقطع لا. لماذا، إذن، وعلى وجه التحديد إلى فلسطين؟ لماذا أرادت القوى الغربية ووافقت على تدمير فلسطين لأجل إسرائيل؟ لماذا إلى «الأرض المقدسة»؟

إن السؤال الذي يجب طرحه وإجابته لا بد أن يتطرق إلى «المسألة الإسلامية». ذلك أن تجاهل هذا السؤال يعني تجديد وزيادة لامرئية الدور المسيحي في تاريخ الاستعمار، وما قبله وما بعده. فالبابا، إذا أخذنا مثلاً عشوائياً، لم يكن تماماً وسيطاً مسالماً لأي شيء هنا. لم يكن أي بابا كذلك، ولم تكن أية قوة غربية. ليس ثمة وساطة، بل بأكثر من ذلك استثمار هائل في مواصلة حرب إسرائيل ضد فلسطين، أي الحفاظ على الظروف التي تجعل هذه الحرب ممكنة. أقول هذا، وأشمل أوروبا، حتى

وإن كانت أوروبا، إلى حد ما، أكثر تقدمية في هذا الصدد، من الولايات المتحدة (وبالمناسبة، فهذا ليس صعباً)، ولكنني أعتقد أن ثمة استثماراً، اقتصادياً ونفسياً، في الحفاظ على العداوة. إن هذا، في نهاية المطاف، مثالي من وجهة نظر مسيحية: اليهود والمسلمون يحاربون بعضهم البعض، والله وحده أعلم بالسبب! من يمكنه أن يفهم هؤلاء الناس على أية حال؟ قد تكون هذه المقولة هي الأكثر «تسامحاً» وقسوة على نحو تماثلي: حسناً، فهم جميعاً مجانين. إنني بالقطع ضد أي تماثل من هذا القبيل، ولكنني، كذلك، ضد أي تأكيد بأن القوى المسيحية الغربية هي مثل أخ كبير تحاول الإصلاح بين عدوين لدودين.

في موضوع ذي علاقة، حكائي إلى حد ما، كنتُ أفكر في غلاف آخر للكتاب كنتُ قد عرضته في بعض المحاضرات. لم أكن واثقاً بأن الغلاف سيروق لي كما يظهر الآن. ولكن جانيت وود أنجزت عملاً رائعاً كنت سعيداً جداً به. لقد تفاجأت بأنه أعجبهم لأنني لم أرغب في تقديم وجه، حتى لا أؤكد أو أزعزع توقعات شتى. وفي النهاية، إنه، بالتحديد، غياب الوجه و (عدم) تحدد-ملامحه كما يظهر على الغلاف، هو ما راقني للغاية.

ولكن الصورة التي كانت لدي، كان من شأنها أن تحيل الكتاب إلى كتاب هزلي، كانت صورة للبابا وهو يزور الأراضي المقدسة قبل عدة سنوات. لقد كانت منشورة في مجلة تايم (ولذا، فقد كانت، ربما، مشكلة حقيقية فيما يتعلق بنيل حقوق النشر، على أية حال). في الصورة، يظهر البابا مرتدياً كامل زيّه الرسمي، بالغ البياض، ناصع البياض، وعلى جانبه يقف أحد الحاخامين الكبار وشيخ مسلم مرشح من قبل عرفات (إذ اعتذر مفتي القدس الفعلي عن الحضور). وقد كان الحاخام والشيخ متشابهين تماماً: إذ كان كلاهما يرتدي بذلة أوروبية سوداء، ورطبة عنق، وقميصاً أبيض، وكان لكليهما لحية سوداء يتخللها البياض. أما الشيء الوحيد المختلف قليلاً، فقد كان رداء الرأس، إذ اعتمر الحاخام قبعة أوروبية، فيما اعتمر الشيخ عمامة، لكنك بالكاد تستطيع تمييز ذلك في الصورة. المذهل في ذلك أنه يمكنك استبدال الواحد بالآخر دون عناء كبير.

لست متأكداً كيف تعامل الأشخاص الراءون *observant*، بالمعنى المزدوج للكلمة (بصرياً ودينياً)، مع هذا التمييز. إن الأمر اللافت حقاً، مع ذلك، هو أن البابا، الذي يجلس في بياضه في المنتصف، ممسكاً رأسه وكأنما في عناء عظيم (وقد كان العجوز يوحنا بولس الثاني مريضاً لعدة سنوات). على أية حال، فهو، في الصورة، محاط باليهودي والعربي، وهو ببساطة لا يستطيع احتمال ذلك. ومثله مأزق اللاهوت المسيحي: اليهودي، والمسلم، وماذا عن المسيحي، إذن؟ أهو شرطة معترضة بينهما؟ كيف يمكن لهذا أن يكون، وثمة مليار مسلم؟ هل تفوقوا على المسيحيين (أو جاؤوا بعدهم)؟ هذا ما يفسر أن المسيحية كان عليها أن تواصل (موقفها) طويلاً حتى لا يكون الإسلام ديناً، ولا حتى انحرافاً لاهوتياً. إذ كيف لدين أن يأتي وينجح بعد المسيح؟ لا يمكن لهذا أن يكون مفهوماً، حتى وإن فكرت بالمجيء الثاني. لكن، (هل يأتي) دين آخر؟

البابا، بطبيعة الحال، لا يمسك برأسه جرّاء أي مأزق لاهوتي. فبنية الصورة تستنسخ على نحو مثالي الصور المعروفة للأخ الأبيض الكبير بين شخصين أسودين ليس بإمكانها أن يتفقا، وكأن الأخ الأبيض الكبير لم يكن يفصل (بينهما) ويواصل الفصل: إنه كارتر بين بيغن والسادات، وكلينتون بين رابين وعرفات. لا يمكنني أن أصادق على هذه اللحظات، ولا أقول بأنك إن تركت كل واحد يتحدث، فإن الأمور ستكون على ما يرام.

وبالعودة إلى السؤال، ليس ثمة من جديد بخصوص التحالف بين الصهيونية والأصولية المسيحية. إنه جديد نوعاً ما فيما يتعلق بالطريقة التي تعاملت بها إسرائيل بسفور. لقد قرأت مقالاً مؤخراً يصف الزيارة الأخيرة لوزير السياحة الإسرائيلي (رحبعام زئيفي) إلى الولايات المتحدة، وهو أحد أكثر الفاشيين حضوراً في الحكومة الإسرائيلية، كما إنه على وجه التحديد أحد أكثر (أعضاء) الأحزاب اليمينية المتطرفة صلفاً. إنها المرة الأولى (لوزير إسرائيلي في زيارة رسمية) لم يتصل على الإطلاق بأي منظمة يهودية، لكنه ذهب مباشرة وحسبياً إلى المبشرين المسيحيين. ولذا، فبالنسبة للاعتبارات السياسية (أو عدمها)، فإن هذا قد يكون جديداً.

ولكن، على المستوى الأساسي والبنوي، ليس ثمة من جديد. لا شك أن ثمة تحالفاً، وأنا لا أتحدث فحسب عن أمور أخرى، بل أتحدث عن انسجام أساسي في الفهم تجاه الإسلام في العالم، وتجاه الحاجة إلى محاربته، وتأسيس لامتثالات، حيث ينخرط اليهود والإسرائيليون في هذه الحرب بمحض إرادتهم. إنها رقصة مصممة على نحو جميل، لكنني لا أعتقد أن ثمة مصمماً واحداً لهذه الرقصة، ولا حتى فريقاً واحداً، إذ الأشياء أكثر تذرراً من ذلك.

VI

مشكلة الكونية

الشيخ: كيف يرتبط سؤال اللاهوتي-السياسي بسؤال الكونية، وكيف ترتبط كافة القيم التي تُسمّيها الكونية بوضوح: الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والمساواة، إلى آخره؟

النجار: سأعطيك، إذا كان ذلك ممكناً، خلاصة المقال الذي انتهيت منه للتو، والذي أخبرتك عنه آنفاً وكان، بعنوان: «الفرضية السامية». لقد قررت أن أكتب لهذا الفصل خلاصة جاء من ضمن ما فيها من عبارات، استفزازية نوعاً ما: «العلمانية هي الاستشراق». أعرف أن عليّ بعد الكثير من العمل حول هذا الموضوع، عليّ مواصلة قراءة كتاب طلال أسد الرائع تكوّن العلمانية Formations of the Secular، على سبيل المثال. لذا، لا أريد أن أفزّم العلمانية (ة) إلى الاستشراق، ولكنني أعتقد أنه من المهم للغاية، عند هذه النقطة، الإدراك أن الخطاب حول العلمانية هو بشكل أساسي خطاب ذو علاقة بمعاداة-الإسلام. وبالمناسبة، فليس ثمة أي تطور على هذا الصعيد أيضاً. إنه بأكثر من ذلك، كما رأينا عند هيغل، (خطاب) متواجد في التدين الجديد في الشرق الذي حدث في الوقت ذاته الذي كان فيه الغرب «يخسر دينه». على أية حال، إنني لا أزال أتطلع إلى نقاش مقنع يمكنه أن يجعلني أفكر أن نوعاً من حركة سياسية تقدمية لا تكون مبنية على تلقين مليار شخص (وهذا هو التقدير المحافظ) أن عليهم التخلي (عن دينهم). إن هذا، إلى جانب البعد السخيف

للأمر بكلّيته، هو بحق (أمر) عبثي كحكم على... لكن على ماذا؟ الإسلام ككل؟ التاريخ؟ العالم؟

هذا متعلق بما كنت أقوله سابقاً عن العلمنة بوصفها تغييراً جذرياً داخل المسيحية، ولذا، لا يزال عن المسيحية. ليس الأمر أن العلمنة ليست شيئاً يصدر نفسه ببساطه (ولا، في السياق ذاته، كانت المسيحية كذلك، كما تؤسس آينس زوبنوف Ines Zupanov عن اليسوعيين في الهند) كما لو كانت سعة أو وصفة (مع العلم أن المحاولة لها تبعات ممتدة وأحياناً مدمرة.^{٢٨} أتمنى لو كان بإمكاننا نقاش التاريخ، وكذلك الحجم والتأثير الحاليين، للعديد الكبير من البعثات التبشيرية المسيحية حين نتحدث عن «العولمة»)، كما إنني لا أرغب في إنكار أنه قد كان ثمة تعميم لاستخدام الدين.

سيكون من السخف ألا يتم الاعتراف بأن الإسلاميين هم الآن (وهم بشكل كبير من (هذا) الآن) لهم وجهة نظر دينية، وأنهم يسمونها ديناً (الأمر الذي هو ذاته رهيب، علماً بأن الأصل اللاتيني (أي المسيحي) مثله مثل التواريخ الحديثة للمصطلح الذي تحدّث عنه دريدا في كتابه الإيمان والمعرفة Faith and Knowledge. إنني أود ببساطة أن أؤكد التأثيرات الثقافية والسياسية (لعمليات) الترجمة الهائلة. على سبيل المثال، فإن ترجمة دين إلى «religion» مقارنة على الأقل بترجمة أدب إلى «letters» هي بالتأكيد أمر هائل، ويعيد ترتيب المعارف، والجماعات، وغير ذلك. إن الاعتقاد أن ذلك هو الحاصل (أو أن الأسوأ هو ما ينبغي أن يحصل) هو أن «العلمنة» هي ببساطة مُضَلَّة. إن الأمر أكثر تعقيداً بكثير من قرار استخدام كلمة ما (ثمة، بالطبع، عمليات أخرى فاعلة، والمشبهون المحتملون، هم: الاستعمار، الرأسمالية، إلى آخره)، ومع ذلك فلن أقلل على الإطلاق من أثر التغييرات اللغوية.

إننا بحاجة ماسة إلى نوع من آخر من الخيال السياسي إذا كان كل ما يمكننا الإتيان به حالياً أنه ما من مجتمع مدني يمكن تدشينه بوجود الدين في الفضاء العام (مع دوام تذكر التعريف المتواصل للإسلام بوصفه ذلك الدين). كما أنه ينبغي علينا

أن نتجاوز السردية التي تقرأ الإسلام الآن (و«الديانات» الأخرى) بوصفها «طريقة حياة»، أصبحت فيما بعد ديناً. ربما توجد ثمة مصطلحات بوسعها أن تمكن من توصيف التغييرات التي حدثت، ولا تزال، لكن هالة قضايا الترجمة حاضرة بقوة، حدّ أن إمكانية الحديث عن التغيير تعتمد على هذه القضايا. إن الأمر الآخر الذي ينبغي معرفته هو، على الغالب، خطاب العلمنة، وخطاب الديمقراطية، وخطاب التحديث، وخطاب الديمقراطية في الشرق الأوسط (التي انبنت هي ذاتها على نوع ما من العلمنة) وهو أمر يقوم به، في الغالب، أناس لم يتعلموا يوماً كلمة عربية أو أي لغة في المنطقة. المعرفة (إذا كان بإمكاننا أن نسميها كذلك)، ولربما بدقة أكبر، «الخبرة»، لا تعرف الحدود، وينقصها التواضع.

لا بد لي من القول إنه إذا أراد خبير ما أن يقول لي ما هي بالضبط مشكلة العالم، وما الذي نحتاج إلى تغييره حتى تحل كل أو معظم المشاكل المعاصرة، فليس لدي أي اعتراض على تعريف «المشكلة» بوصفها «الدين»، إذا كان من شأن هذا أن يسعد الخبير. لكنني، مع ذلك، مأخوذ بهذه الحركة: كيف لأي كان أن يزعم شيئاً كهذا حيال ما هي المشكلة في العالم بشكل عام، وأين يمكن الحل بالتحديد. فماركس، على الأقل، كان متواضعاً بما يكفي حين حصر نفسه، في الغالب الأعم، في الثقافة الغربية. أعرف أنه قد جاء بمقولات قد تضعزع هذا التأكيد، لكنه، في الغالب، كان يتحدث عن الطريقة التي تعمل فيها المجتمعات الغربية، حاله في ذلك حال فوكو. أنا على ثقة بأن ثمة الكثير مما لا أزال أجهله هنا، لكنني أرى ذلك علامة تواضع أكثر من كونه مركزية-إثنية محضة. لا بد من وجود بعض الاعتراف بحقيقة أن المرء ليس بمقدوره أن يتحدث عن كل شيء، وبخاصة عندما لا يكون المرء عارفاً حتى بأوليات لغات المنطقة التي يتحدث عنها. ولذا، فإنني لست متحمساً لتسخيف كل شيء ديني أو للوم الدين أكثر من السياسة أو علم النفس أو أي شيء آخر في مناطق (معرفية) أخرى حيث لا يسعني إلا أن آمل بأن أثقف نفسي قليلاً. هناك، بالفعل، لحظات أفقد فيها القدرة على الفهم. فهل ثمة أحد بحق يزعم أن مشكلة البلاد الإسلامية هي الإسلام؟ حسناً، ربما مشكلة البلاد أنها بلاد. أو

لربما تكمن المشكلة في أن ثمة شعب (وهذه مقولات جاء بها أناس محترمون). لا أعرف ما هي المشكلة، ولذا، فلن أدعو إلى حل يكون هائلاً في مزاعمه حدّ اقتراح تحوّل شامل لثقافات كاملة، ومجتمعات، وكيانات. وعلى نحو مثير للجدل، فقد حصل بالفعل جزء كبير من التحولات المذكورة، لكن النقاش يذهب في الاتجاهين. فمن المعروف أن عدداً من النساء يرتدين النقاب في أوروبا الغربية. فلنسلّم بأن هذا قد يوصف كتغيير، فهل يمكن لأحد أن يتعدى ذلك للزعم بأن الثقافة الفرنسية ستصمد أو تنهار تبعاً لقبولها أو لمقاومتها لهكذا تغيير؟ إن تحوّل المجتمعات لم يُنجز بفرمان في الغرب. لم يكن الأمر وكأنما وقف أحد ما في لحظة ما وقال ببساطة: «فليكن لدينا مجتمع مدني»، وبعدئذ خُلق (المجتمع المدني) من عدم، وكأنما جاء بوصفة.

فبدلاً من توجيه نداءات لهجر الدين، أو لتعليبه في الفضاء الخاص، أو إعادة مَوْقَعَتِهِ، أو أي شيء يدعوا له الناس، يمكننا، إذن، التفكير بالطرق التي قد تغيّر الدين عبرها، والطرق التي يساعد فيها الدين الناس على العيش (ومثل كثير من الأشياء الأخرى، يتكرّم بمساعدتهم على الموت، على الرغم من أنه ينتابني الشك بخصوص كون الدين هو المتهم الرئيسي أو الوحيد على تلك الجبهة). إنني لا أحاول إعفاء الدين من المسؤولية. إنني أحاول فقط أن أسأل إذا كان بالإمكان اعتباره أكثر مسؤولية من عناصر أخرى في التاريخ الإنساني. فكما علّمنا ليفناس Levinas، إنه لأمر صعب أن نُلْحَقَ المسؤولية. إن ذلك، في حقيقة الأمر، غاية في اللامسؤولية، اللهم إن قال المرء إن القول المسؤول الوحيد، يكون بضمير المتكلم الفردي: أنا مسؤول.

إن الدعوة إلى هجر الدين، على أية حال، هي، بالنسبة لعقلي البسيط، ذات الاقتراح بأن الجمالي (وهو اختراع حدائثي آخر) ينبغي هجره، ذلك أنه شيء إشكالي إذ ينبغي أن نقوم جميعاً بإسقاط التمييز بين القبيح والجميل. لا تذهب إلى المتحف ثانية، لا تُعجّب بوجه طفل. فمثل الفن والجمال، ولربما بأكثر من ذلك، لا يزال الدين مفهوماً بطرق مقننة على نحو عال، لا يزال معلّماً في مصطلحات تناقضية

مثل : الإنسان والإله، وهكذا. ولربما ينبغي، في حقيقة الأمر، أن نهجر هذا التمييز، وننسى هذه المصطلحات، الإنسان والإله. ولكن، ما أنا لأقول ذلك؟
 إنني لا أقصد التقليل من أهمية مفكرين جادين للغاية عملوا على هكذا أسئلة وقضايا. لا أدعي أن ما يقولونه غير ذي علاقة. كل ما في الأمر أن عدم معرفتي العامة قد يجعل من هذه اللفتة عبثاً، حتى وإن كانت لفتة توافق مع هؤلاء المفكرين الكبار الذين أحترمهم كلهم للغاية. يبدو أن ذلك يتضمن تبسيطاً لما عليه الدين في كل حال، وعلى الأقل في تاريخ الأديان والعلمانية.

أما بالنسبة لأسئلة الديمقراطية وحقوق الإنسان، فثمة أناس يصرون على الأسباب العضوية أو المحلية لأي شيء يحدث في أجزاء كبيرة من العالم الثالث. ولكن كثيراً من الأنظمة الديكتاتورية في العالم بحق، بما فيها معظم الأنظمة الدكتاتورية في الشرق الأوسط، تم تنصيبها من قبل السياسة الأمريكية، أو نتيجة للسياسة الأمريكية. فالولايات المتحدة لها وجود عسكري فعّال في أكثر من مائة بلد.

لا أريد أن أكون حتمياً بالقول إن كل شيء يمكن تقزيمه إلى القوة العسكرية والاقتصادية. فبغض النظر عن أية أسباب أخرى قد تكون لهذا الوضع، فواقع الأمر أن العقوبات التي اعترضت تنمية أسباب وعمليات محلية، هي صغيرة حدّ أنني لا أرى جدوى توزيع اللوم بتلك الطريقة. إن ذلك هو سبب أنني مركز-أوروبياً، إن شئت. ولذا، فإنني أتحدث عن أوروبا والغرب وحسب لأن القوى الاقتصادية والعسكرية مهيمنة في الغرب، في الغرب المسيحي. وبقول ذلك، إنني لا أتحدث عن القوى الاقتصادية والعسكرية لأنني لا أعرفها. ولأنني قد تعودت أن أفكر أن كثيراً من الأشياء المهمة تحدث على مستويات مختلفة، هي، في الغالب، بلاغية، أو «نصيّة»، في واقع الأمر. إن تجسيد السياسات اليوم له إرهابات تبلغ من العمر مئات السنين. لا أعرف لماذا، ولكنها لا تزال فاعلة، سواء لأن الناس لا يزالون يقرأون الإنجيل، أو لأن الأكوييني لم يمت، أو لأن لوثر لم يمت، أو لأن القديس بولص لم يمت (أو لربما لأنهم ماتوا بالفعل، ما يجعلهم أكثر قوة كما علّمنا فرويد) ولأن الحروب الصليبية لم تنته بعد بالتأكيد. فهل تعافى الغرب منها؟ هل تعافى بالفعل؟ وفي

نهاية المطاف، إذا كانت حرب الخليج الأولى قد حدثت للتعافي من حرب فيتنام، فمن يدري ما هو المطلوب للتعافي من ضياع القدس؟
ترجمة: رنا بركات وعبد الرحيم الشيخ.

هوامش وشروحات

- ١ ظهر النص الأصلي لهذه المقابلة (التي أجرتها الباحثة نرمين الشيخ مع جيل النجار) في مجلة Asia Society في العام ٢٠٠٣، بعنوان: «The Jew, the Arab: An Interview with Gil Anidjar».
- وقد أعيد نشر المقابلة في كتاب من تحريرها، هو: Al-Shaikh, Nermeen. The Present as History: Critical Perspectives on Contemporary Global Power (New York: Columbia University Press, 2007), pages 225-254.
- وقد تمت الترجمة العربية لمجلة الكرمل الجديد بإذن كريم من جيل النجار ونرمين الشيخ.
- ٢ محمود درويش. أحد عشر كوكباً على آخر المشهد الأندلسي. عكا: دار الأسوار، ١٩٩٢.
- ٣ محمود درويش. لماذا تركت الحصان وحيداً. بيروت: دار رياض الرئيس. ١٩٩٥.
- ٤ إيلا حبيبة شوحات، هي أستاذة الدراسات الثقافية في جامعة نيويورك، وتتركز كتاباتها على دراسة اليهود العرب. وقد ترك جهداً بحثي أثراً واضحاً على «حقول» الدراسات الثقافية، ودراسات ما بعد الاستعمار، والدراسات العابرة للقوميات. ومن ضمن كتاباتها الأكثر شيوعاً: Ella H. Shohat. Taboo Memories, Diasporic Voices (Durham: Duke University Press, 2006); Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation (Austin: University of Texas Press, 1989); Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives (co-edited, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).
- ٥ تقوم أطروحة منير العكش حول «فكرة أميركا» التي اندغم فيها المشروعان (الأوروبي والصهيوني) في إطار حلم قياسي متوحش، «فكرة» يصفها بأنها الترجمة الأنجلوسكسونية لأسطورة إسرائيل التاريخية التي تقوم على ثلاثة عناصر، هي: احتلال أرض الغير؛ واستبدال سكانها بسكان غرباء أو استبعاد من يعصي منهم على الموت؛ واستبدال تاريخها وثقافتها بثقافة المحتلين الغرباء وتاريخهم. تلك الفكرة، في رأيه، هي التي أرست الثوابت التاريخية الخمسة التي رافقت تاريخ أميركا بكامله، وهي: المعنى الإسرائيلي لأميركا؛ وعقيدة الاختيار الإلهي والتفوق العرقي والثقافي؛ والدور الخلاصي للعالم؛ وقدرية التوسع اللانهائي؛ وحق التضحية بالآخر. وعليه، فإن التمرني المتواصل بين المشروعين قد انطبق تماماً في مسألة تسخير المعرفة الجغرافية لصالح توسيع مشروع الاستعمار وتكريسه في الحالة الإسرائيلية التي ولدت، وللمفارقة، حالة منفي لشعب آخر كان

ضحية مشروعها القيامي . لمزيد من التفصيلات، أنظر: منير العكش . حق التضحية بالآخر: أميركا والإبادات الجماعية (بيروت: دار الرئيس للكتب، ٢٠٠٢)؛ تلمود العم سام: الأساطير العبرية التي تأسست عليها أميركا (بيروت: دار الرئيس للكتب، ٢٠٠٤)؛ «زحف القديسين من المجاز إلى الحقيقة: نمضي على الحرب ولكن على مضض.» الكرمل. العدد ٨٥، ٢٠٠٥، (ص ٩٤-١٢٩).
٦ كجزء من مشروع أكبر يوظف جاك دريدا عمله على مفهوم «الاختلاف» (الذي عبّر عنه بمفردة «الفرق» في مقابلة أنيجار) كعنصر مركزي في عملية تفكيك المعرفة. ويعرّف دريدا «الاختلاف» كتلاعب نظامي بالاختلافات، ومساراتها، والتفريق الذي يمكن من خلاله ربط العناصر واحدها بالآخر. «لمزيد من المعلومات، أنظر:

Jacques Derrida, «Interview with Julia Kristeva: in Positions (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), page 28.

٧ غوتفرايد لابنز Gottfried Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦) هو فيلسوف وعالم رياضيات ألماني. ويعتبر، إلى جانب رينيه ديكارت وباروخ اسبينوزا، من كبار منظري العقلانية في القرن السابع عشر. ومن أهم أعماله:

Discourse on Metaphysics (Chicago: Open Court, 1931); New Essays on Human Understanding (New York: Cambridge University, 1981); and Monadologie (Pittsburgh: University of Pittsburgh, 1981).

٨ طلال أسد هو مفكر وأكاديمي يدرّس في جامعة نيويورك، وهو متخصص في علم الإنسان ودراسات الأديان والعلمانية ودراسات ما بعد الاستعمار. لكن أشهر أعمال أسد هي تلك المتعلقة بظاهرة الأديان، و(نقد) العلمانية كجزء تكويني في حقبة الحداثة وما بعدها. وقد أظهر أسد في «تكوين العلمانية»، أن العلمانية الأوروبية لم تستهدف الفصل بين العالمين العام والخاص (حيث قصد استبدال الدين بالآخر)، وقد كان لذلك نتائج قاسية جاءت بتعريف جديد «للدين» كما يدشن النجار في هذا السياق. وإضافة إلى تقديمه لأول أنسابية متقنة لمراحل وتشكلات العلمانية الغربية ذات التاريخ المركب والعلائقي (مع فرضيات الحداثة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان)، فقد بين أسد، بما لا يقبل الشك، أن العلمانية ليست وريثة الدين بالضرورة، بل هي قائمة بذاتها إلى جانب العقلانية المنطقية. ومن أهم أعمال أسد الفكرية:

On Suicide Bombing (New York: Columbia University Press, 2007); Formations of the Secular (Stanford: Stanford University Press, 2003); Genealogies of Religion (Baltimore: John Hopkins University, 1993); and a number of influential articles including: «On Re-reading a Modern Classic: W.C. Smith's The Meaning and End of Religion,» in History of Religions (2001).

٩ جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤)، هو الفيلسوف الفرنسي الذي طوّر النظرية النقدية التفكيكية، ونظريات أخرى في السياقات الفلسفية لما بعد البنيوية وما بعد الحداثة. وتشكل أعمال دريدا مرجعية فكرية واضحة في أعمال جيل النجار، وبخاصة كتابيه:

Jacques Derrida: *Acts of Religion*. Ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002); *Politics of Friendship*. Trans. George Collins (London: Verso, 1997); *Writing and Difference* Trans. Alan Pass (New York: Routledge, 2001).

١٠ آمنون راز-كراكوتسكين، هو مؤرخ ومفكر إسرائيلي راديكالي، ورئيس دائرة التاريخ اليهودي في جامعة بن غوريون في بئر السبع. وقد اشتهر بتنظيراته حول الخطاب اليهودي-المسيحي في حقبة الحداثة وما بعدها، وتاريخ الطباعة، والفهم اليهودي الحديث للتاريخ، وبخاصة في كتابات المفكرين الألمان اليهود، مثل: فالتر بنجامين، وبريمو ليفي، وحنة أرنت، غيرشوم شوليم، وثيودور أدورنو، وغيرهم. كما اشتهر بنقده اللاذع لثنائية الدين والعلمانية في الفكر الصهيوني والممارسة الإسرائيلية، وتعلقها بتشكيل خطابات العلمانية في السياق الاستعماري الأوروبي. ومن أهم مؤلفاته:

Amnon Raz-Krakotzkin: *The Censor, the Editor, and the Text: the Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century* (Jackie Feldman, translator) (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007) and «Binationalism and Jewish Identity: Hannah Arendt and the Question of Palestine.» In *Hannah Arendt in Jerusalem*. Ed. Steven Aschheim. (Berkeley: University of California Press, 2001), pp. 165-80.

١١ ريتشارد كينغ هو أستاذ دراسات الأديان في جامعة غلاسكو في اسكتلندا. وتركز كتاباته على مفاهيم الحياة، والأخلاق المقارنة، وبخاصة الإغريقية-الرومانية، والصينية القديمة. كما اشتملت دراساته على مقاربات ما بعد الاستعمار لدراسة الأديان، وتاريخ الفلسفة الهندوسية والبوذية-الهندية، وقضايا الروحانية والصوفية في السياق الهندي وعلاقتها بالبنية الاستعمارية لـ«الهندوسية الحديثة». ومن أهم مؤلفاته:

Richard King: *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought* (Washington D.C.: Georgetown University Press, 1999); *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India, and «The Mystic East.»* (New York: Routledge, 1999).

١٢ كارل شميت (١٨٨٨-١٩٨٥)، هو فيلسوف ومنظر سياسي ألماني، وقد كان من أكثر منظري عصره إشكالية لجمعه بين نقد «الأسلحة القاتلة» للوطنيات الحديثة، وإسهاماته الهامة في النظرية السياسية، وعلاقته بالنظام النازي. وقد ردّ جيل كامل من المفكرين على تنظيرات شميت حول السلطة السيادية، والبيروقراطية السياسية، وحول نظرية وسلطة ومكانة «الأمة الحديثة». ومن أهم مؤلفاته في السياق الحالي:

Carl Schmitt: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Trans. George Schwab (Cambridge, Mass: MIT Press, 1985); *The Concept of the Political*. Trans. George Schwab (New Brunswick: Rutgers University Press, 1976).

أما هانز بلومنبيرغ (١٩٢٠-١٩٩٦)، فهو الفيلسوف الألماني الذي جاء بمفهوم «علم المجاز»

metaphorology» الذي بيّن من خلاله أن ما يتموضع وراء المجاز، وتحت صياغاته اللغوية، هو الأقرب للحقيقة والأبعد عن الأيديولوجيا. وقد تجلّت في أعماله الأخيرة، وبخاصة (الرحمة تعبر النهر— Die Sorge geht über den Fluss) مهارته في الإمساك بالواقع الإنساني عبر المجازات والتعبيرات العفوية. ومن أهم أعماله:

Hans Blumenberg: The Legitimacy of the Modern Age; (Cambridge: MIT Press, 1983); The Genesis of the Copernican World (Cambridge: MIT Press, 1987); Work on Myth (Cambridge: MIT Press, 1985); Care Crosses the River (Stanford: Stanford University, 2010).

وأما كارل لويث (١٨٩٧-١٩٧٣)، فهو الفيلسوف الألماني ذائع الصيت بسبب كتابيه الشهيرين: من هيجل إلى نيتشه (الذي يصف تراجع الفلسفة الألمانية الكلاسيكية)، والمعنى في التاريخ: التضمينات اللاهوتية في فلسفة التاريخ (الذي يضيء العلاقة الإشكالية بين اللاهوت والتاريخ في الفلسفة الحديثة). هنا، تتجلّى أطروحة لويث في أن النظرة الغربية للتاريخ تُربكها العلاقة بين الإيمان المسيحي والمقولات (العلمانية) الحديثة حوله التي هي في حدّ ذاتها ليست دينية ولا وثنية. ولذا، فهو يعتقد أن الوعي التاريخي الحديث (الغربي) مشتق من المسيحية، لكن المسيحيين ليسوا أمة تاريخية كون نظرتهم إلى العالم تستند إلى الإيمان. وهذا ما يفسّر الميل الغربي إلى النظرة إلى التصورات الآخروية لتفسير التقدم الإنساني في البحوث التاريخية والفلسفية. وقد صدر كتابا لويث بالإنجليزية في هذه الطبقات:

Karl Löwith: From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought (New York: Columbia University Press, 1991); Meaning in History The Theological Implications of the Philosophy of History (Chicago: University of Chicago Press, 1957).

١٣ مسلمو الأندلس الذين قدموا من شمال أفريقيا من العرب والبربر، ولاحقاً مسلمي أفريقيا بشكل عام.

١٤ جوزيف مسعد، هو أستاذ تاريخ الفكر العربي والسياسة العربية الحديثة في جامعة كولومبيا في نيويورك. وتتركز كتاباته في دراسات الاستعمار، وما بعده، والثقافة العربية. ومن أهم أعماله الفكرية:

Joseph Massad: Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan (New York: Columbia University Press, 2001); The Persistence of the Palestinian Question: Essays on Zionism and the Palestinians (New York: Routledge, 2006); Desiring Arabs (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

١٥ ميتشل هارت، هو أستاذ الكسندر غريس للتاريخ اليهودي في جامعة فلوريدا في الولايات المتحدة. ويتركز عمله الفكري على التاريخ اليهودي الحديث، وتاريخ الفكر العنصري، واللاسامية. وهو مؤلف ومحرر للعديد من الكتب في هذا الحقل، مثل:

Mitchell B. Hart: *Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity* (Stanford: Stanford University Press, 2000), *The Healthy Jew* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), *a Jewish Blood: Metaphor and Reality in Jewish History, Religion, and Culture* (New York: Routledge, 2009).

١٦ محمود ممداني هو أستاذ العلوم السياسية في دائرة علم الإنسان في جامعة كولومبيا. ويتناول في دراساته بشكل أساسي: الدولة الحديثة والموضوع الاستعماري؛ والحرب الباردة والعالم الثالث؛ ونظرية وتاريخ وممارسة حقوق الإنسان في أفريقيا. ومن أكثر أعماله الفكرية اقتباساً في هذا السياق: Mahmoud Mamdani: *Saviors and Survivors: Darfur, Politics, and the War on Terror* (New York: Pantheon, 2009); *Good Muslim; Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror* (New York: Pantheon, 2004); *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

١٧ تتدرج صور «اليهودي» و«الإسرائيلي» و«الصهيوني» في درجة تركيبها، حدّ التعقيد، في فكر إدوارد سعيد. ولكن أكثر ما يمكن الالتفات إليه في هذا السياق هو تلاقي أطروحات سعيد الأكثر رواجاً مع أطروحة النجار المركزية على ثلاثة مستويات: تاريخية، وإيديولوجية، وسياسية. الأول، تاريخي، وهو صناعة «اليهودي الصهيوني» التي كانت الحلقة الأولى في متتالية الصراع بين الغرب الاستشراقي والاستعماري ضد الجنوب، الشرقي في غالبيه، والذي شكلت «المسألة اليهودية» (وإن شابها افتعال كبير، ومبالغة، وترحيل) إحدى جبهاته المركزية. ويصف سعيد ذلك، بقوله: «إنه صراع مذهل. لقد كنت أقول لدانيال في ليلة ماضية، تأمل هذه السلسلة من الأحداث: العداء للسامية، الحاجة إلى إيجاد وطن لليهود، فكرة هرتزل الأصلية، التي كانت فكرة كولونيلية بالتأكيد، ومن ثم تحول ذلك إلى أفكار اشتراكية حول اليشوف والكيبوتس، وبعدها المحنة إبان هتلر، ووجود أناس مثل إسحق شامير كانوا معنيين حقاً بالتعاون مع هتلر (يقصد لعقد معاهدات الهعفره لتهجير اليهود إلى فلسطين)، وإثرها الإبادة الجماعية التي حصلت لليهود في أوروبا، ومن ثم الأفعال التي تم اقترافها ضد الفلسطينيين في فلسطين. عندما تفكر في ذلك، وعندما تتأمل في اليهودي والفلسطيني، لا على نحو منفصل، بل مجتمعين كسيمفونية، تجد شيئاً مذهباً مفروضاً هنا. تجد تاريخاً غنياً للغاية، تراجعياً للغاية، وفي نواح كثيرة، تجد تاريخاً بائساً للنقائص، أو المتناقضات بالمعنى اليهغيلي، التي لا تزال تبحث عمن ينصفها. ولذا، فإن ما تواجهه هنا هو هالة مذهلة لسلسلة من المآسي، والخسائر، والتضحيات، والألم الذي قد يحتاج دماغ باخ ليفهمه. أو قد يتطلب مخيال واحد كإدموند بورك ليسبره.» وأما المستوى الثاني، فهو أيديولوجي، ويعبر عنه التقاء المشروع الصهيوني الاستيطاني مع المشروع الاستعماري الغربي في النظرة إلى الشرق والشرقيين، وبخاصة إلى فلسطين والفلسطينيين، حيث وصف سعيد ذلك باقتدار في كتابه المسألة الفلسطينية والتي يمكن تلخيصها في أن الغرب (المسيحي-الصهيوني) متجانس في نظريته إلى طبيعة الصراع مع العرب الفلسطينيين بأنه «صراع التأويل الفكري (الغربي-الصهيوني) مع الوجود العياني (للعرب) على أرض فلسطين.» وأما المستوى الثالث، وهو سياسي بامتياز، فيعبر عنه سعار

الصهيونية الأمريكية والأوروبية في دعمها للصهيونية الإسرائيلية الأم وكيانها السياسي العنصري المتمثل في دولة إسرائيل. لمزيد من التفاصيل، أنظر:

Edward Said. «My Right of Return,» Interview with Ari Shavit, Ha'aretz Magazine, August 18, 2000, Tel Aviv, Israel. Published in: Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said, ed. Gauri Viswanthan (New York: Pantheon Books, 2001); The Question of Palestine (New York: Times Books, 1979); Conversations with Edward Said (Interviewed by: David Barsamian (New York: South End Press, 2003); Orientalism (New York: Vintage, 1979).

١٨ لمزيد من التفاصيل، أنظر:

John Burris. Exhibiting Religion: Colonialism and Spectacle at International Expositions, 1851-1893 (Virginia: University of Virginia Press, 2002).

١٩ لمزيد من التفاصيل، أنظر:

Primo Levi. The Drowned and the Saved. Trans. R. Rosenthal (New York: Vintage International, 1989); and Survival in Auschwitz [If This Is a Man]. Trans. Stuart Woolf (New York: Collier Books, 1961).

٢٠ لمزيد من التفاصيل، أنظر المراجعة النقدية حول كتاب أغامبين الإنسان المقدس لسهاد ظاهر-ناشف: «قوة السيادة: الإقصاء المحتوى، والاحتواء المقصى،» مدى آخر، العدد ٢، صيف ٢٠٠٦، (١١٣-١٢١). وأنظر، كذلك أعمال أغامبين المفتاحية ذات العلاقة:

Agamben, Giorgio Agamben. Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive. Trans. Daniel Heller-Roazen (New York: Zone Books, 1999); Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998).

٢١ العهد القديم، سفر الخروج ٢٠: ٤

٢٢ بيتر غوردون هو أستاذ التاريخ في جامعة هارفرد. وهو متخصص في تاريخ الفكر الأوروبي الحديث. وقد كتب العديد من الأبحاث في اللاهوت السياسي، ونظرية المعرفة التاريخية، والفكر اليهودي الحديث. ومن أهم في هذا السياق:

Peter Gordon. Rosenzweig and Heidegger, Between Judaism and German Philosophy (Berkeley: University of California Press: 2003).

٢٣ في كتابه نجم الخلاص، يوسّع فرانز روزنزنغ نطاق مقاربات الفلسفة الحديثة لوصف العلاقة بين الله والإنسانية والعالم لارتباطها جميعاً بالخلق، والتنزيل، والخلاص. ولذا، فهو ينقد، على نحو جذري، الفلسفة الغربية التي تسعى إلى تقنين الخوف من الموت، واستبدال الوجود الإنساني الواقعي بوجود المثال. وبطبيعة الحال، فكتابات هيغل، في هذا السياق، هي موضع النقد الحاد.

لمزيد من التفصيلات أنظر:

Franz Rosenzweig. The Star of Redemption. Trans. W.W. Hallo (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985).

٢٤ من الطريف أن هذه الأغنية تُدرّس في بعض المدارس الفلسطينية (الخاصة) التي تُدرّس الألمانية كلغة أجنبية.

٢٥ في الألمانية، يعبر مصطلح Türken عن الغش والخداع، كذلك.

٢٦ جيزين بالمر هو باحث مقيم في برلين، وتتركز كتاباته على الدراسات الأدبية وبحوث الدين والنصوص الفلسفية. أما يوسف شوارتز، فقد حرر مع فولكهارد كريش كتاب:

Yossef Schwartz and Volkhard Krech. Ed. Religious Apologetics – Philosophical Argumentation (Berlin: Mohr Siebeck, 2004).

٢٧ تتراوح أعمال آموس فانكنستين (١٩٣٧-١٩٩٥) من العهد القديم والفلسفة الإغريقية إلى الموضوعات الفلسفية واللاهوتية ذات العلاقة في القرن العشرين. كما تشمل أعماله على نقد الفلسفات المسيحية (وبخاصة فلسفة اللاهوت) في العصور الوسطى، وجذور الثورة العلمية في الفكر الوسيط. ومن أهم كتاباته:

Amos Funkenstein: Theology and the Scientific Imagination From the Middle Ages to the Seventeenth Century (Princeton: Princeton University Press, 1986); Perceptions of Jewish History (Berkeley: University of California Press, 1993).

٢٨ آينس زوينوف هي باحثة مركزية في المعهد الوطني للبحث العلمي في باريس، وتركز في أهم أعمالها المذكورة هنا على الحملات التبشيرية لليسوعيين في هندوسية الهند «الوثنية»، إذ تتبع مراحل الرحلة الإشكالية لليسوعيين عبر النسبية الدينية والتسليع. وخلاصة قولها في هذا السياق، هي أن الجماعات الكاثوليكية تحاول، في كل مواجهة أوروبية-آسيوية، مواءمة ذاتها ودينها الخاص لتلائم مصالح فردية وجمعية. لمزيد من التفصيلات، أنظر:

Ines Zupanov: Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries) (Ann Arbor: university of Michigan Press, 2005).

رئيس التحرير : محمود درويش

سكرتير التحرير :

زكريا محمد

تصدر عن : مؤسسة الكرمل الثقافية

رام الله - فلسطين

ص. ب : ١٨٨٧ هاتف - فاكس : ٩٩٨٧٣٧٤/٥ (٠٢)

E - mail : Carmel@Carmel. org

تصدر طبعة الاردن عن : دار الشروق للنشر والتوزيع ، ص . ب ٩٢٦٤٦٣ ،

الرمز البريدي ١١١١٠ - عمان

- الاردن ، هاتف ١ / ٦١٨١٩٠ ، فاكس : ٦١٠٠٦٥

مكتب القاهرة : (بواسطة دار الفتى العربي ٩ شارع مديرية التحرير - جاردن سيتي

- القاهرة) هاتف - فاكس : ٣٥٥٠٥٦٤ - ٣٥٥٧٦٣٤ - ٣٥٥٧٦٣٥ (٢٠٢)

باريس : Mr. S. Hadidi

17, avenue Georges Duhamel

94000 Creteil

France

الاشتراكات السنوية : ٦٠ دولاراً للأفراد ، ١٢٠ دولاراً للمؤسسات (بما فيها نفقات البريد)

ترسل الاشتراكات شيكاً إلى العنوان البريدي

أو حوالة بنكية على حساب المؤسسة :

Al-Carmel Cultural Foundation

Arab Bank-Manara branch - Routing number:49852

Ramallah

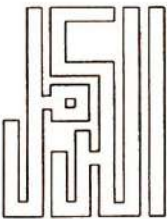
Palestine

التنضيد والإنتاج : مؤسسة «الأيام» - رام الله

الطباعة : المطبعة العربية الحديثة

العدد 53

خريف 1997



فصلية ثقافية

من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر

عزمي بشارة

على هامش الصراع في أوروبا بين نفي التنوير في الرومانسية، أو للدقة، نفي التنوير الرومانسي، وفي سياق الصراع بين قومية التنوير، أو جزئيته، وكونيته، نشأت الصهيونية كردة فعل على ردة فعل المركز - أوروبية والشرق - أوروبية على التنوير في الدول التي تلكأ في الوصول إليها، ليصلها منهكاً مضرجاً بجراح الثورة الفرنسية والاحتلالات النابوليونية وردة الفعل الاشتراكية على ضراوة الحداثة المبكرة التي ارتبط بها. ولأن الصهيونية ردة على ردة الفعل على التنوير فقد جاءت رومانسية أوروبية تحمل بعض عناصرها العقلانية. وبين قومية التنوير الرومانسي البالغ وكونية التنوير الشاب جاءت الصهيونية لتبني، نظرياً، قومية كونية.

أفرزت الحداثة الشاب بصراعاتها المذكورة عداء حديثاً للسامية يستثمر تراث العداء الديني القديم للسامية، ولكنه يختلف عنه جوهرياً. فاليهودية الأوروبية تشكل بنظر التنوير عائقاً أمام الاندماج في العقد الاجتماعي الواحد بين الأفراد، وبنظر الرومانسية عائق بل نقيض تَبَلُّور الأمة وعضويتها بطرحها لخيار اللا/أمة.

والصهيونية محاولة لحل هذا الصراع بدمج الأفراد اليهود الأوروبيين في عقد اجتماعي وطرح اليهودية كأمة لليهود فقط. إنها محاولة لتجاوز العداء للسامية وليس لمواجهته، ولذلك لم تضع نصب أعينها تغيير المعادين للسامية، بل تغيير اليهود وتحويلهم من طائفة دينية إلى قومية، ومن جماعة مقدسة إلى أمة حديثة. تنطلق الصهيونية إذاً من تذويت internalization صورة اليهودي في أوروبا القرن التاسع عشر ومن تبني الموقف المعادي للسامية لتصبح المهمة تغيير الواقع اليهودي الذي تكونت عنه مثل تلك الصورة، وليس الواقع الأوروبي الذي أنتجها.

فما هو طبيعي من زاوية الفكرة الصهيونية الأولى هو الأمم الأوروبية، وما هو غير طبيعي هو أوضاع اليهود التي تؤدي لا محالة إلى إنتاج مرض العداء للسامية الذي يتخذ عوارض مختلفة عبر التاريخ، ولكنه يبقى ذاته: فيروس العداء لليهود المستعصي علاجه.

صراع الصهيونية مع أوروبا صراع خارجي لا تناقض فيه، فهي تدبر ظهرها لأوروبا ليكون بإمكانها أن تمثل أوروبا أمام الشرق. فخارج أوروبا تسنح لها الفرصة التي طالما تاقت إليها بأن تصبح أوروبية.

تتجلى حالة المنفى اليهودية نقيضاً مباشراً للفكرة الصهيونية في وجودها المجرد كفكرة. وحالة المنفى مستقطبة بين طائفة دينية مقدسة وبين تحلل وذوبان علمانيين في القوميات الأوروبية القائمة

والحركات الراديكالية الاشتراكية والفوضوية المعارضة للرأسمالية المنظمة في دول قومية. والصهيونية إذ تنفي حالة الطائفة الدينية تجد نفسها تنفي علمانية الأفراد اليهود الذين تقودهم العلمانية إلى الاندماج. الصهيونية إذ أنفي للعلمانية والتدين في آن معاً. ولأنها تنفي النقيضين فإن فكرتها المجردة تحمل في ذاتها تناقضاً: عندما تنفي العلمانية تكون ديناً أو طائفة، وعندما تنفي التدين تكون علمانية. إنها دين علماني، أو علمانية دينية.

ولأن الفكرة الصهيونية تقف بوعي تام على قاعدة الهويات اليهودية التي سيعاد إنتاجها كهوية يهودية واحدة تتجاوز الدين يكون تناقضها الأول على مستوى الطوائف الدينية المنظمة تناقضاً وجودياً. ففي نفي هذه الحالة الأخيرة تتميز الصهيونية كفكرة قومية.

ولكن الوجود المجرد للفكرة لا يعي ذاته وبالتالي لا تدري الفكرة أن نفيها للطائفة اليهودية يتم بتأكيد حدودها، فهو يشترك معها في معارضة الاندماج ويعيد صياغتها على أساس حدودها الطائفية بلغة قومية علمانية.

الصهيونية في مرحلتها المجردة تيار في اليهودية يدعو إلى إعادة صياغة اليهودية، وعندما تنصر الصهيونية ستصبح اليهودية تياراً في الصهيونية.

ولكي تتحول اليهودية إلى أمة تحتاج الفكرة إلى دولة. وخلافاً للاعتقاد السائد لا تنشأ الصهيونية (كحركة قومية) من وجود الأمة اليهودية ولا حتى من الاعتقاد بوجودها، بل من الإيمان الراسخ، لدى مثقفي الطبقة الوسطى الذين اكتشفوا يهوديتهم إبان موجات العداة للسامية في أزمات الحداثة الأولى، بالحاجة إلى تحويل اليهود إلى «أمة كباقي الأمم»، وذلك بأن تسنح لهم الفرصة وينالوا حق فلاح الأرض وحمل السلاح.

اعتقد بعض ممثلي الفكرة الأوائل أن الأمة ممكنة دون دولة، وذلك بتشديد صرح أمة يهودية ثقافية في مستوطنات زراعية في فلسطين. ولكن كما في الفكر الأوروبي بشكل عام كذلك في الصهيونية ارتبطت فكرة الأمة في النهاية بفكرة السيادة في دولة. لم ينهمك مفكرو الصهيونية بالبحث عن إثباتات نظرية لقومية اليهود، بل انطلقوا مباشرة لبناء الأمة اليهودية في الممارسة وطرحوا برنامج الدولة. الدولة تثبت الأمة والحركة من أجل الدولة تباشر صنعها.

دولة علمانية تؤوي طائفة دينية وتعيد صياغتها، ودولة أوروبية خارج أوروبا.

لا بد من أن تكون الأرثوذكسية اليهودية في هذه المرحلة نقبض الصهيونية، ولذلك أيضاً لا بد أن تكون الصهيونية حركة أقلية داخل جماعات دينية الحدود والصياغة. نقيضها الآخر هو ردة الفعل المعاصرة لها على وحشية الرأسمالية المبكرة: ردة الفعل كما تمثلت في الاشتراكية والشيوعية الأوروبية. الصراع الأول يدور في حلبة اليهودية مع المؤسسة الدينية اليهودية التي تهدد الصهيونية عالمها الأقلّيّ الديني بأسره، كما تقوض هيمنتها الثقافية كطائفة مقدسة لا ترى الخلاص في التاريخ بل في حدث إعجازي خارج التاريخ تتدخل فيه الألوهية بحلول المخلص المنتظر. اليهودية حالة إنتظار في المنفى وليس حالة خلاص، والعودة لا تكون لدولة علمانية بل لدولة المسيح، وإلى قدس سماوية لا إلى قدس أرضية.

ويدور الصراع الثاني أيضاً بين فكرتي خلاص. ولكن الفكرتين تبحثان عن الخلاص في التاريخ

وليس خارجه. الأولى تموضع خلاص اليهود في خلاص البشرية بأجمعها (ماركس : يخلص اليهود عندما تتخلص البشرية من يهوديتها، والمقصود من رأس المال)، أما الفكرة الثانية فتبحث عن خلاص اليهود بتخليصهم من المنفى. الفكرتان تصوغان برنامجاً عقلائياً وأدوات تنظيمية عقلانية - ولكن كلاً منهما تحمل في داخلها بذور تحولها إلى دين. الواحدة بخلطها أحكام العقل والأخلاق والعلم والبيوتوبيا في نظرية واحدة مادية تاريخية، والثانية بخلطها بين الطائفة الدينية والأمة الحديثة.

الشيوعية والصهيونية فكرتان كتبتا بالألمانية ونفذتا بالروسية.

الدولة اليهودية، فكراً، هي دولة هرتسل الصهيوني المجرد من اللغة الدينية والرموز والأساطير الدينية. هرتسل أوروبي راسخ الاعتقاد : أن نجاح المشروع الصهيوني مرتبط باستيعابه ضمن مشروع كولونياتي أوروبي. وهو يريد أن يكون كولونياً لأن الكولونياتية قمة النشاط العمراني الأوروبي. هرتسل يمثل فكرة الدولة المجردة، ورغم التجريد وسذاجة الطرح نكتشف في دولته (ألت نوبلاند) عريباً اسمه مصطفى. ومصطفى هذا سعيد جداً بالآفاق التي تفتحها أمامه الكولونياتية اليهودية. إنه يستقبل بترحاب الرسالة التمديدية للإستعمار. هرتسل هو أيضاً كولونياتي أوروبي في نظريته إلى السكان الأصليين.

لم تكن دولة ثيودور هرتسل ودولة ليو بنسكر بالضرورة، أي بالفكرة المجردة، في فلسطين. ومن سخريات التاريخ أن تنتهي الدولة المجردة ويبدأ التنفيذ فعلاً ب وفاة هرتسل مع حسم النقاش في المؤتمر الصهيوني العالمي حول أوغندا (١٩٠٤). الدولة إذاً ليست دولة إستيطانية مجردة والنشاط لإقامتها ليس نشاطاً كولونياً إعتيادياً. العنوان هو فلسطين والفكرة الصهيونية ترفض أن تتجسد كنشاط كولونياتي. ويباشر المنفذون باستحضار أدوات وعي مشروعهم الذاتي كعملية تحرير وليس كعملية إستعمار : الحق التاريخي، إعادة صياغة تاريخ اليهود كتاريخ قومي منذ بدء الهيكل الأول، إقامة دولة اليهود كإعادة بناء لدولة اليهود، جمع الشتات .

القفزة التي تقوم بها الفكرة الصهيونية على ألفي عام من المنفى إلى النص التوراتي المكتوب تكاد تكون في مرحلة الفكرة قفزة بروتستانتية (موزس هس). ولكنها تصبح في مرحلة وجود الصهيونية المتعين نفياً لألفي عام من تاريخ فلسطين: التاريخ العربي الإسلامي، الأمة العربية الآخذة في التبلور، الشعب الفلسطيني، كلها تختزل إلى طارئ على تاريخ هذه البلاد الحقيقي الوحيد كتاريخ يهودي متواصل ولو كان من دون يهود. براغماتية الحركة الصهيونية تنتج وتستخدم أدوات غيبية.

لا تدرك الهجرة الصهيونية الأولى هذا التحول عن الفكرة إلى التنفيذ. فهي تبدو نشاطاً إستيطانياً كولونياً أوروبياً دون مشروع سياسي كما كان الحال في نيوزيلاندا وأستراليا وغيرها، كما تذكر بأفكار جمعية أوروبية (كومونة) ترافقها رومانسية الإلتصاق بالأرض وتحويل اليهودي إلى فلاح. في الهجرة الأولى يتحول اليهودي إلى أوروبي خارج أوروبا. أما الدولة فما زالت هنا موضوع الفكرة وليس موضوع النشاط الإستيطاني أو التنفيذ، وأما التميز فيكون عن السكان الأصليين البدائيين وعن البرجوازية الأوروبية المنحلة. والمستوطنون يبحثون عن خلاصهم الذاتي ولا عن خلاص لبقية

الأمة. إنهم بفهمهم الذاتي ليسوا حركة قومية ولا يمثلون شعباً. ولكن مصطلحات جديدة لم تكن قائمة في قاموس هرتسل تطفو على سطح اللغة في الهجرة الأولى: العودة، الخلاص، تجديد أيماننا السالفة.

الهجرة الثانية صهيونية الوعي وليس الممارسة فحسب. وهي تكتشف نقيضها الأهم في الواقع الذي ما يلبث أن يتحول إلى نقيضها الأهم بالفكر، ملوثة كل شيء بلونه: العربي الموجود على الأرض والذي بدأ لتوّه يحول علاقته مع الأرض إلى علاقة قومية، مرة عبر الأمة العربية ومرة عبر الشعب الفلسطيني. لم يكن وعد بلفور قد صدر بعد ولم ترقّ الصهيونية إلى درجة النقيض الوجودي في نظر العربي، يستثنى من ذلك المثقفون القلائل الذين عاشوا أو درسوا في أوروبا وتعرفوا على أفكار الصهيونية عبر نصوصها.

العربي في قننيات الهجرة الثانية هو اليهودي الأصيل أو ما يشبهه على الأقل. ومن هنا فإن مشروع بن غوريون الأول والساذج هو تهويد العرب أو مساعدتهم على الأقل على إكتشاف يهوديتهم. ولكن الصهيونية ليست إستعماراً تبشيراً ولا تتلأأ هنا طويلاً. لقد حمل الإستعمار المسيحية معه إلى أمريكا لتكتشف في الهنود الحمر نقاوة المسيحيين الأوائل أو سذاجة الإنسان الأول قبل أن يكتشف الخطيئة، ولذلك ترافقت عملية إبادةهم بالأمراض المعدية والكحول وبحد السيف، بعملية تبشير لمن رسب في قاع المذبحة وتخلفت معه هويته الأصلية. ولكن الصهيونية لا تحمل معها في نهاية المطاف ديناً تبشيراً بل مشروعاً قومياً.

الشكل الأول لنفي العربي هو تقليده وذلك لمصادرة علاقته مع الأرض ومع طبيعة البلاد. الصهيوني الأول في الهجرة الثانية يمتطي الخيل ويمتطي رأسه كوفية. الوجود المتعين للصهيونية أو وجودها هنا كرومانسية أوروبية يتجه نحو إحتلال الأرض وإحتلال العمل. الكلمة الأولى التي تنطق بها الصهيونية في مرحلة وجودها المتعين هي كلمة إحتلال. والإحتلال في الفكر الذي تنجبه الممارسة الأولى يتميز عن مجرد الإستعمار أو حتى الإستيطان.

الإستيطان اليهودي الأول، شغل العرب في الأرض وفي الحراسة. ولكن الصهيونية كتطبيق لمشروع لا تبحث عن أيد عاملة محلية لاستغلالها لصالح رأس مال يهودي، فالصهيونية ليست حركة البرجوازية اليهودية الكبيرة كما توهم اليساريون وكما عرفتتها الأهمية الشيوعية. الصهيونية تبحث عن إقامة إقتصاد يهودي مستقل في فلسطين بمشغل يهودي وعامل يهودي (والأهم من ذلك حراسة يهودية). وبإقصاء الأيدي العاملة العربية - فإن الصهيونية تحاول بناء اليشوف كشعب ببناء إقتصاد قومي. ويعبر بن غوريون عن هذه العملية بيوغرافيا - من طموح ساذج إلى تهويد الفلاحين العرب كيهود أصليين إلى قيادة المعركة التي أشهرته كصهيوني لاحتكار الحراسة على المستوطنات يهودياً، إلى تحويل الصهيونية من فكرة للتطبيق إلى فكرة التطبيق أو إلى ممارسة إستيطانية تطور براغماتيتها بذاتها.

ويكرس أ. د غوردون المتدين الذي قدس العمل في الأرض، لغة الوجود المتعين للصهيونية إذ يعطي الممارسة الدنيوية (الطلائعية) على الأرض معنى دينياً ويجعلها قيمة عليا. هذه اللغة الطلائعية لا تحتاج في المرحلة الأولى إلى حزب سياسي يحولها إلى أيديولوجيا لأنها لغة الاستيطان

بمجمله.

الوجود المتعين للصهيونية يمارس الصهيونية من خلال علاقة جدلية بين الفكرة وواقع تنفيذها، ولكنه يخلف وراءه جدلية الفكرة مع الواقع الأوروبي. فالعداء للسامية لا يشغله. وموضوعه الجديد هو بناء الأسطورة القومية والوجود القومي.

ولكن الأسطورة لا تحمل في ذاتها مقومات نجاح مشروعها في التحرير الذاتي، وبناء القومية اليهودية بالجهد الذاتي. فخارج جدلية الصهيونية والعداء للسامية من ناحية وخارج مشاريع الكولونيالية الأوروبية من الناحية الأخرى ليس الإستيطان وإحتلال الأرض والعمل والحراسة إلا مغامرة كما نظرت إليها غالبية اليهود في أوروبا. لقد إدّعت الصهيونية لاحقاً أن المغامرة صدقت بينما كذبت رُبَّية الغالبية.

والحقيقة أن المغامرة فشلت. وما من دليل قدمه الواقع على ذلك أفضل من مغادرة غالبية مستوطني الهجرة الصهيونية الثانية فلسطين إلى غير عودة - مخلفين وراءهم اللغة الصهيونية الجديدة، لغة بناء الأمة بالعمل والأسطورة. حتى هذه اللغة الشعبوية لا يمكن فهمها بإستقلال عن أصولها الأوروبية الشرقية في الشعبوية الروسية (نارودنكي) والتيارات الاشتراكية الرومانسية، والقلق الروسي في الحداثة والعلاقة الروسية المتوترة مع الاشتراكية والديموقراطية.

تعود الفكرة الصهيونية إلى ذاتها بعد فشل الهجرة الثانية (١٩٠٤ - ١٩١٤) لتلتقي أو تتصالح مع بعدها الإستعماري ولكنها عودة بعد تكون الأسطورة وتحويل اللغة. ويعبر وعد بلفور عن اللقاء ليعود الإستيطان الذي يظلله الجهد الإستعماري الكلاسيكي مؤكداً صحة موقف هرتسل بإستحالة الفصل بين المشروع الصهيوني ومشاريع الدول الإستعمارية العظمى في المشرق.

لم يبق هرتسل حياً ليرى كيف تقيم الإمبراطورية البريطانية البنية التحتية الإقتصادية والإدارية لدولة يهودية في فلسطين. ولكن اللغة الإستيطانية المسيانية [الخلاصية]، لغة الهجرة الثانية كانت جاهزة لاستيعاب هذه «المعجزات» ولتحويل هذه القوى الدافعة الخارجية الضخمة إلى مجرد عوامل هامشية أمام القوى الداخلية والجهد الذاتي، ثم إلى خصم معيق لتطور المشروع الصهيوني في كل مرة تراعي فيها منطقها هي كقوى إستعمارية تحتاج إلى بعض التفاهم مع العرب وترفض تبني المنطق الصهيوني كمنطق داخلي لها.

في مرحلة الوجود المتعين للصهيونية يتغلب وجود الصهيونية في فلسطين كوجود هنا على وجودها المتعين في المنفى كفكرة وكحركة. وتحسم قيادة أليشوف معركة القيادة لصالحها ضد قيادة الخارج. ففي مرحلة الممارسة تكون القيادة والممارسة هي الشيء وذاته.

الممارسة تنفي الفكرة على مستوى مجسديها أيضاً. في مرحلة مشروع إقامة أليشوف بعد الحرب الأولى يختفي المفكرون بمقاييس الأوائل، ويحل محلهم المدافعون عن الفكرة، والتبريريون والخطباء وكتاب المقالات من كافة الألوان والأنواع، وينتقل الثقل من المفكرين إلى الأدباء.

بيرل كشتنلسون محرر «دافار» هو التعبير الأصدق عن المرحلة. فكر تسطيحي يُدَوَّتُ العناصر الدينية المعلمنة في خطابه السياسي الكولونيالي فيما يتعلق بالآخر، العربي، والماركسوي فيما يتعلق بالذات، باليشوف. ولا بد لهذا الخطاب أن يقابل نقيضه داخل المشروع الكولونيالي، أي على

مستوى التنظيم الداخلي للمشروع، أي الخطاب الليبرالي. حوار المرحلة الفكري هو الحوار بين «دافار» و«هآرتس»، وبين كتشنلسون وبن غوريون وجابوتنسكي وبيغن.

الحوار لا يرقى من درجة الفرق إلى درجة التناقض والصراع في مرحلة جدلية الوجود، ولا يتحول إلى صراع حقيقي إلا بعد أن تطور الصهيونية جدلية جوهرها، أي بعد أن تخلف وراءها صراع الوجود مع الآخر كصراع يحسم جدليتها الداخلية، أي يجعل القرار الحسم لجدلية الأنا والآخر.

مفكرو الحملة القاتلة ضمن المشروع الصهيوني هم أولئك الذين يحملون فكر المرحلة القادمة. وبأثر رجعي يبرز الراب كوك، الذي نشأ معادياً للصهيونية في روسيا كرجل دين، ليكتشف مع وصوله إلى فلسطين البعد الروحي في لغة تطبيق الفكرة الصهيونية على «أرض إسرائيل»، والبعد الخلاصي في الإستيطان. الراب كوك بصهيئته الدين اليهودي التقى مع أ. د. غوردون الذي دين الصهيونية. يتحول الإستيطان بنظر الراب كوك إلى عملية خلاص. والمسيح المنتظر خارج التاريخ البشري وكفي له، يصبح هو جدلية التاريخ ذاتها التي تتم من وراء ظهر منفذها ودون علمهم. الصهيونيون يقومون بعملية خلاص دون أن يدروا. إنهم متدينون بالقوة - وما على الصهيونية إلا أن تعي ذاتها لتكتشف أنها الدين ذاته ولتصبح صهيونية دينية. وما على الأرثوذكسية اليهودية إلا أن تكتشف «فريضة» الإستيطان الدينية وتعيش في الواقع الإسرائيلي لكي تكتشف أن الصهيونية عملية خلاص. ولكن الفكرة تتعرف على ذاتها في جدلية الجوهر وليس في جدلية الوجود. وهكذا أيضاً تتعرف الصهيونية على الراب كوك في سبعينات هذا القرن.

في مرحلة الوجود المتعين، كما في مرحلة الوجود لذاته، يجتمع الدين والصهيونية بشكل واع في تيار واحد فقط (المزاحي) الذي يضم متدينين، هم صهيونيون في الوقت ذاته، ولكن دون أن تكون صهيونيتهم دينية أو دينهم صهيونياً، إنهم يجمعون بينهما كعاملين متوازيين يلتقيان في شخصهم التي تحاول جاهدة أن تثبت أنه لا تناقض بين البعدين. ولكن إثبات التطابق بينهما لا يخطر لهم ببال. لا علاقة لهذا الفكر بفكر الراب كوك، ولكن حَمَلَة هذا الفكر يصبحون وحدهم المؤهلين لحمل فكر الراب كوك بعد أن يشحن التطابق بين دولة إسرائيل وأرض إسرائيل الإستيطان بتيار غيبي يجعل المتوازيين، الدين والصهيونية، يتفاعلا.

الأرثوذكسية اليهودية في مرحلة الوجود المتعين للصهيونية تنفي الصهيونية من خارجها وتنفيها الصهيونية. والإشترابية التي تصل حد العدا للصهيونية ضمن الإستيطان ذاته تُنقل خارج الصهيونية، في حين أن الواقع العربي في فلسطين لا يستوعبها رغم إلحاحها على البحث عن أُخُوَّة كادحين عربية - يهودية في مرحلة الصراع بين الفلسطينيين والإستيطان الصهيوني على أرض فلسطين. يبقى هذا النوع من العدا للصهيونية قائماً في الجيوب التي تفتحها قوة خارجية (الإتحاد السوفييتي والمنظومة الإشتراكية)، مرة في المشروع الصهيوني ذاته، ومرة في المشروع القومي العربي.

النقيض الديني الأرثوذكسي نقيض في المنفى، وكذلك النقيض الإشتراكي الأوروبي الإستيطاني الذي يصل عداؤه للصهيونية أقصى درجاته في التضامن مع الشعب الفلسطيني، ولكنه لا يتحول

إلى نقيض للصهيونية على حليتها هي إلا بتطوير جدلية الجوهر أيضاً. ولكن حتى تلك المرحلة يكون هذا العداء للصهيونية قد استنزف ولفظ أنفاسه الأخيرة لتحل محله على تقاليد التنوير نفسها قوى أخرى تمثل صراعات من نوع آخر داخل المجتمع الإسرائيلي. أما الدين الأرثوذكسي فلا يتحول إلى نقيض إلا بعد أن يتأسر في الواقع الإسرائيلي ليتغير مع تغير الصهيونية بمجملها ويدخل في صراع من نوع آخر بتحالف مع قوى أخرى.

لا يتحقق الوجود المتعين للصهيونية إلا بنفي نقيضه المتعين الوحيد كعثرة في الطريق التاريخي نحو تحقيق الذات وتطوير الوجود لذاته. ونقيض الوجود المتعين خارجه بالضرورة. إنه النقيض العربي الفلسطيني. الصهيونية في هذه المرحلة مسكونة بمهمة القضاء على الحد العربي لمشروعها وتحويله إلى مجرد حاجز سهل اجتيازه.

ولا تقوم الصهيونية بهذه المهمة بفضل قواها الذاتية، فقد بنت نواتها فقط في أليشوف، وفيما بعد، عندما تنتصر وتنجح بإعادة كتابة تاريخها كتاريخ أليشوف المنفصل عن الصراع يظهر الموضوع كنجاح أليشوف. ولكن أليشوف ليس إلا عنصراً واحداً في الصراع، ومرة أخرى لا يخطو المشروع الصهيوني خطوة أخرى في التحقيق دون أوروبا - وهذه المرة على شكل الإبادة النازية لليهود أوروبا يتلوها منح الشرعية الدولية للصهيونية كمشروع سياسي.

تنوهم الصهيونية أنها قضت على حاجز كان قائماً: «لا يوجد شعب فلسطيني»، ولكن هذا الحاجز يتحول إلى حد أو حدود مع العالم العربي، إلى أن يتحول إلى حد أو حدود داخلية في مرحلة جدلية الجوهر. ويبقى النقيض حياً على مستويين: على المستوى الخارجي للمشروع الصهيوني كحالة حرب مع الأمة العربية. تكتشف الصهيونية أن الأمة العربية ليس حليفاً يطرح هوية تستوعب الهوية الفلسطينية وتزيل الحاجة إلى دولة عربية أخرى جديدة، لتصبح خصماً جديداً.

في البداية كان العدو هو القيادة الفلسطينية المحلية وتحريضها الفلاحين الفلسطينيين من أجل مصالحها هي، ثم أصبح العدو هو القيادات العربية التي وقع الشعب الفلسطيني ضحيتها والتي تحاول جاهدة ولأسبابها هي إبقاء المسألة الفلسطينية حية عبر قضية اللاجئين، ثم يتخذ العدو في المرحلة الثالثة شكل حركة التحرر الوطني الفلسطيني التي نجحت في طرح الكيان الفلسطيني ليصبح الصراع على الكيانية. في كل مرحلة تطور الصهيونية أدوات مواجهة الخصم الذي اكتشفته وأعدت إنتاج ملامحه بموجب متطلبات الصراع.

وعلى المستوى الداخلي تستوعب الصهيونية نقيضها في جدلية الجوهر. وهو أيضاً يقوم على مستويين: المستوى الأول يرتبط من الداخل بالصراع الخارجي وبالتالي لم يفقد علاقته بجدلية الوجود، هو مستوى الصراع في تحديد العلاقة مع العرب بين السلام وبين الحرب، الصراع بين البحث عن حلول وسط بألوان مختلفة مقابل الاعتراف بالوجود الإسرائيلي، وبين حالة الحرب مع العرب كحالة دائمة لا تنتهي إلا باستسلامهم للوجود الإسرائيلي دون قيد أو شرط. أما المستوى الثاني فقد استوعب التناقض الخارجي تماماً واستحوذ عليه ليصبح صراعاً داخل الكيان الإسرائيلي ذاته وليس صراعاً ضد الصهيونية. مع انتقالها من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر فقدت الصهيونية وجودها ليس لصالح العرب وإنما لصالح جوهرها الجديد، جوهر المشروع الصهيوني ذاته الذي تخلص من صراع

الوجود ما عدا على مستوى الأيديولوجية التبريرية وإحتكار دور الضحية. لقد أخضع التناقض الخارجي سلاماً أو إستسلاماً.

وما أن يبدأ الجوهر الجديد بتطوير ديناميته الداخلية حتى يكتشف في داخله كافة التناقضات الخارجية التي أخضعها لوجوده. في مرحلة نفي المنفى وجمع الشتات كمهمة دولة وليس كمهمة حركة أو فكرة، تبدو عملية الاندماج كبوتقة صهر تنتج أمة جديدة هي الأمة العبرية. ولكن هذه الأمة العبرية التي تنشؤها الصهيونية لا تحظى باعترافها، فهي تنزل عليها لعنة سيزيف لتبقى قيد التشكل إلى الأبد طالما بقي يهودي واحد في المنفى. تنصهر الأمة العبرية في بوتقة اللغة والجيش والإقتصاد المشترك والأسرلة، ولكن الصهيونية كأيديولوجية دولة تصر على الأمة التي تحدد بالسجل اللاهوتي حول من هو اليهودي؟.

يعجز الجوهر الجديد عن تطوير ديناميته الداخلية لأن حدود وجوده غير واضحة ليس جغرافياً فحسب بل ديموغرافياً أيضاً. وفي الوقت الذي تتضح فيه الحدود في الواقع تعيش الفكرة في عالم آخر الصراع القائم على الأرض لا يجد تعبيراً فكرياً عن ذاته ويبقى يراوح داخل الخطاب الصهيوني، والخطاب الصهيوني الذي لا يجد خطاباً يناقضه يعيد تشكيل الصراع القائم على الأرض. ما زال التناقض مع الصهيونية تناقضاً غير سياسي وغير فكري. إنه تناقض الواقع المعاش مع الفكرة دون أن ينجب الفكرة الجديدة بعد. الصراع القديم مع الصهيونية يفقد معناه في الواقع الجديد ويتحول إلى حالة كاريكاتيرية أو نوستالجية هامشية في مقاهي تل أبيب أو في نظوري كارتا. وحالة التضامن مع الفلسطينيين التي كانت ملاذاً للتعبير عن العداء للصهيونية باتت حالة ملتبسة بعد إتفاقيات أوسلو.

عندما يُنجب نقيض الصهيونية في واقعها الإسرائيلي فكرته لا تكون فكرة معادية للصهيونية لأن الصهيونية التأسيسية، صهيونية الوجود، تكون قد إنتهت.

لم تدمج بوتقة الصهر العسكرية والعبرية ثقافات المنفى بل أخضعتها للثقافة الشرق أوروبية التي صممت البوتقة. ولكن هذه الأخيرة تحولت عبر عملية صهرها للآخر الشرقي. وعندما تعود الثقافات الشرقية المتأسرلة للإنبعاث تتوهم في البداية أنها شرقية لتكتشف أنها شرقية متحولة ومتأسرلة داخل إسرائيل. إنها لا تستطيع القفز عن الواقع الإسرائيلي وتطمح إلى مكانة فيه بعد أن أقصيت عن الثقافة السائدة في دولة اليهود. ولكنها من أجل ذلك لا تعادي الصهيونية كثقافة أوروبية شرقية وإنما تطالب بإعادة كتابة التاريخ بشكل لائق سياسياً politically correct لكي يستوعب تاريخها، والمقصود ليس تاريخها العربي. إنها تطالب أن يُعترف لها بتاريخ داخل الحركة وبدور في بناء الصهيونية.

بوتقة الصهر عملية دمج ميكانيكية، ولكن هذا الحوار الذي تحاول فيه الأطراف أن تؤسس لها هوية متميزة ضمن الواقع الإسرائيلي هو عملية صهر عضوية ولا عملية تحليل كما يبدو. وعندما تنتهي هذه إلى تركيبة جديدة بعيدة عن نفي المنفى فإنها ستقترب من نفي نفي المنفى. عند ذلك فقط سننشأ القوى التي تبحث عن فكرة جديدة - حتى ذلك الحين تتصارع الأطراف في تأكيد وطنيتها الإسرائيلية التي ما زالت تمنح المشروعية.

الأرثوذكسية اليهودية نفيت في المنفى، ولكنها في الواقع الإسرائيلي أصبحت بالتدريج إسرائيلية، لقد تأسرت في الأجيال الثانية والثالثة رغم مقاومتها الشديدة لعملية الأسرلة. فالصهيونية لا تستغني عن يهوديتها في حدود الطائفة الدينية وهي بالتالي لا تستغني عن حراس هذه الحدود، زواجاً وطلاقاً وتهويداً وهوية: رجال الدين اليهود. والأرثوذكسية اليهودية لا تستغني عن خدمات الدولة - كدولة منفي في البداية، بل ومنفي مزدوج، ذلك لأنها دولة يهودية يتنافى مجرد وجودها مع اليهودية ودولة علمانية في الوقت ذاته. ومع الأسرلة تنزع عن إسرائيل صفة المنفي لتبقى دولة علمانية يهودية يتوجب الصراع من أجل إلزامها باحترام الشريعة. يقع هذا الصراع ضمن «الإسرائيلية» وليس خارجها ولذلك يجد وكلاؤه أنفسهم يؤكدون صهيونيتهم.

في هذه الحالة تنشأ جيوش من دارسي التوراة المعتمدين تماماً على الدولة الصهيونية في معاشهم. صراعهم ضد التجنيد ومن أجل تأكيد مشروعيته ينتقل من رفض الصهيونية إلى الإعلان عن أن دراستهم للتوراة هي الصهيونية الحقيقية وأنها خدمة «قومية» «لشعب إسرائيل» لا تقل أهمية عن الخدمة في الجيش. الخطاب الديني الأرثوذكسي يتصهين ومنطقه الداخلي لا بد أن يقود في النهاية إلى الخدمة في الجيش نفسه. الأرثوذكسية اليهودية أقامت أحزاباً إسرائيلية تدافع عن مصالحها في ظل هيمنة الصهيونية، أما الأحزاب فقد تحولت إلى جزء من المؤسسة الصهيونية ذاتها فغيرت المؤسسة الحاكمة بتغيرها. وعندما تتصهين الأرثوذكسية اليهودية فإنها تنزل مباشرة في القطب الصهيوني اليميني الذي أصبح تياراً دينياً صهيونياً.

لقد اكتشف التدين الصهيوني في السابق مسيانية حركة العمل الصهيونية أو تطبيقها غير الواعي لفريضة الاستيطان على أرض إسرائيل وتنفيذها غير المدرك لعملية الخلاص. وبعد أن التقت دولة إسرائيل «بأرض إسرائيل» في العام ١٩٦٧، وخطت الصهيونية خطوة حاسمة في صراع الوجود، فقدت حركة العمل الصهيونية التي أقامت إسرائيل مقوم وجودها الأساسي عليها: الإستيطان الطلائعي الذي يدمج العسكرة بالزراعة. وتولت التيارات الدينية الصهيونية مهمة الإستمرار على الطريق ذاته. الحركة الصهيونية في مرحلة الوجود لذاته هي حركة صهيونية دينية متعرفة على مسيانيته.

وفي الوقت الذي تمت فيه صهينة الدين اليهودي تم أيضاً تهويد لغة اليمين الإسرائيلي المتمسك «بسلامة» وعدم تجزئة «أرض إسرائيل». اليمين الإسرائيلي العلماني يصر على حدود أرض إسرائيل الكاملة وأمة إسرائيل الكاملة وكلاهما يهوديان. لغة اليمين كوك تنتصر ليس فقط عند أتباع اليمين (همزاحي) وإنما أيضاً عند أتباع جابوتنسكي. الصهيونية الإستيطانية «الحقيقية» أو «الأصلية» إن صح التعبير أصبحت نشاط قطب واحد في الواقع الإسرائيلي.

لم توسع حرب ٦٧ حدود المشروع الصهيوني الجغرافية فقط بل الديموغرافية أيضاً. فحتى العام ٦٧ كانت الصهيونية حركة أقلية في أوساط اليهودية المنظمة في أوروبا وأمريكا. وبعد العام ٦٧ أصبحت «المغامرة» الصهيونية برنامجاً سياسياً ومشروعاً واقعياً ليس في نظر رأس المال الغربي ودوله التي عبرت عن ذلك بتدفق الإستثمارات والمعونات لإسرائيل، بل أيضاً بالنسبة للجاليات اليهودية في كافة أنحاء العالم. لقد تصهنت الجاليات اليهودية المنظمة بعد العام ٦٧ واكتشفت «هويتها القومية» المشتركة. الصهيونية أصبحت أخيراً حركة أكثرية بين اليهود. ولكنها أصبحت

حركة أكثرية بين اليهود بعد أن تشكلت في إسرائيل أمة عبرية. وعندما تكتشف الأمة العبرية الجديدة وعيها الذاتي يتحول الانتصار في الجاليات اليهودية إلى هزيمة في إسرائيل.

الصهيونية العلمانية العمالية تتبارى كقطب واحد مع أولئك الذين تعرفوا على جوهرها. إنها مضطرة إلى تبني شطاي من متطلبات الواقع الجديد: السلام مع العرب المهزومين، المجتمع المدني الإسرائيلي، متطلبات المدينة المتطورة مقابل المستوطنة الزراعية والأيدولوجية..... ولكنها لا تستطيع أن تمثل الواقع الجديد مقابل الفكرة الصهيونية لأنها لا تستطيع أن تنفي ذاتها. إنها تفيد كتابة تاريخها وتفسيره من جديد بموجب مستلزمات الصراع لا مع الفلسطينيين فحسب وإنما أيضاً مع الآخر الإسرائيلي، ولذلك فهي تكتبه كتاريخ علماني من التحرير الذاتي والعقلانية السياسية.

انطلق اليمين الصهيوني من دعوة القوة الذاتية والإعتماد على الذات. كما اعترف اليمين الصهيوني، خلافاً لحركة العمل، بالعرب قومية لا ترضى بالاستيلاء على أرضها واسترضائها من ثم، فالعرب ليسوا أغبياء كما يعتقد العماليون وليسوا أنذاً، ومن هنا ضرورة الحرب المستمرة معهم. ولكن بعد الانتصار في هذه الحرب تنقلب الموازين. حركة العمل الصهيونية تريد السلام مع العرب المهزومين لأنهم قومية في حين يرفض اليمين السلام مع العرب إلا باستسلامهم دون قيد أو شرط، أي أنه بات يعتبرهم بدوره أغبياء وأنذاً.

اليمين الصهيوني أصبح حزب سلطة وليس حزب معارضة، وهو كحزب سلطة يكمل بالضرورة طريق حركة العمل الصهيونية التي انتهت بتثبيت الوجود. ولكن مع استمرار الصهيونية في طريقها كطريق اليمين الصهيوني الديني تصبح أرض إسرائيل فوق دولة إسرائيل وتصبح الأمة فوق الدولة، وشعب إسرائيل فوق الشعب في إسرائيل، وعلى أنقاض الصهيونية تبدأ الفاشية اليهودية بشق طريقها.

نقيضها هو الواقع الجديد المركب ضد تسطيحياتها، والمتعدد ضد وحدانياتها، والمتمدن ضد دينيتها، والبيروقراطي ضد إندفاعها اللاعقلاني، والاجتماعي - الفردي ضد أهليتها (من أهل) العضوية. ولكن الواقع الجديد أبكم ليس من فكر يستنطقه بعد، وما زال أبطاله يراوحون في الأطر الصهيونية النوستالجية دون أن يدروا أن مكمل طريق الخطاب الصهيوني القديم الذي يستحضرونه ويتوقون إليه هو الفاشية اليهودية.

وضعت الفاشية اليهودية أسس تحويل دولة ذات سيادة إلى غيتو يهودي جديد قائم على استحضار روح الأمة العضوية، كعائلة يهودية تنفي مع الآخر العربي الفردية والمواطنة، وتذيب في دفنها جليد سيادة القانون عندما يتعلق الأمر بيهودي ابن العائلة.

لقد كانت الصهيونية تيار أقلية في اليهودية. ثم أصبحت اليهودية تياراً في الصهيونية. لم تعد للصهيونية جدلية خارجها في الإطار اليهودي ولذلك فقدت معناها الموحد بفقدان تميزها. وكما فقدت الصهيونية تميزها، ما عدا كونها أيديولوجية تبريرية، فقد العدا للصهيونية معناه، إلا كصراع مع أيديولوجية تبريرية. ولكن حتى هذا الصراع لا يتم إلا بملزمة الواقع الجديد، الواقع الذي أنجبته الصهيونية. إنه ليس عدا للصهيونية بالمعنى القديم إلا في الصراع على كتابة التاريخ. أما في الواقع المعاش فيجري الصراع مع الفاشية اليهودية التي حلت محل صهيونية المؤسسين ضمن جدلية الجوهر بعد أن حققت الصهيونية ذاتها في جدلية الوجود. فنفي الوجود لم يعد ممكناً، والممكن الوحيد هو نفي الجوهر وانبعاث الصراع على وجود من نوع آخر.

معاداة السامية ونسختها المعاصرة: اليهودي عدواً لفلسطين الصهيونية

عروبة عثمان

تسعى هذه الدراسة لتقفي تمثّلات فلسطين الصهيونية باعتبارها شكلاً من أشكال معاداة السامية، وليس إزاحتها كما تدعي السرديات الصهيونية. وتترجم الدراسة ذلك عبر الحفر في ثلاثة مستويات تُقارب: الفكرة الأيديولوجية صهيونياً؛ نتائجها الثقافية الطوباوية؛ مشروعاتها المادي اليوم. وعلى ذلك، تبحث الدراسة في: ترويج زمن «العودة» الصهيوني إلى فلسطين وتنفيذه، وما ينطوي عليها من تبني آخريّة يهودية لاسامية، وإنتاج زمن «التحرر» الأوروبي من اليهودي «الغريب والمخرّب». وإذا انعكست تمثّلات المنظومة القومية للدولة الصهيونية في مرآة اللاسامية، فإن الدراسة تقتفي سيرورتها، وصولاً إلى الأيديولوجيا المعاصرة لمعاداة السامية التي تجعل من معاداة الصهيونية أحد مكوناتها. ولذا، تختصّ الدراسة بتناول تبعات الهاجس الصهيوني بالفناء والإبادة على مشروعية دولته العنيفة وكنم الصوت الفلسطيني في النضال والعودة. يأتي ذلك في ظل موجات قانونية متواترة من مساواة معاداة الصهيونية بمعاداة السامية، لتبحث الدراسة في الادعاءات المرافقة لها فيما يتعلق بالنظر إلى «إسرائيل» كموقع لليهودية الجماعية والتمثيل الحصري لـ «الشعب» اليهودي. كما تناقش الدراسة الإمكانات السياسية التي تحملها الأخلاقيات اليهودية إزاء معارضة كل من

الصهيونية ومعاداة السامية. تعالج الدراسة ما سبق عبر بحثها في: خطابات المنظر الصهيوني ماكس نورداو (Max Nordau)، والنص الطوباوي «صورة المستقبل» للأديب الصهيوني مناحم إدموند أيزلر (Menahem Edmund Eisler)، ومن ثم التعريف العملي الحديث بمعاداة السامية، وانتهاءً بسجلات كل من حنة أرندت (Hannah Arendt)، وجوديث بتلر (Judith Butler)، وبشير بشير وعاموس غولدبرغ (Amos Goldberg)، بشأن رؤية «ثنائية القومية» كأساس لـ «المصالحة التاريخية بين الشعبين».

1. مقدمة

نشهد اليوم رواجاً معاصراً للخطاب الصهيوني القاضي بموازاة عقيدة معاداة الصهيونية لعقيدة معاداة السامية، والمُترجم إلى إحلال الفلسطيني كالشخصية اللاسامية الجديدة، وإلحاق وصمة أخلاقية بكل منتقدي الصهيونية كمشروع مُكرّس للمحو والإنشاء، والطرْد والإحلال. لن تنطلق هذه الدراسة من مبدأ التفريق الأخلاقي التقليدي بين معاداة الصهيونية ومعاداة السامية، واليهودية والصهيونية، بل من المجادلة في أن فلسطين الصهيونية ليست سوى التعبير الأكثر حداثة من معاداة السامية الأوروبية. ففي حين انعكست تمثّلات المنظومة القومية والبناء العرقي للدولة الصهيونية في مرآة اللاسامية، فإن الدراسة تعتمد إلى اقتفاء سيرورتها، وصولاً إلى الأيديولوجيا المعاصرة لمعاداة السامية.

تنطلق الدراسة من سؤال رئيسي عن كيفية تشكيل فلسطين الصهيونية حاضنة مركزية للطروحات المعادية للسامية، عبر البحث في ثلاثة مستويات صهيونية: الفكرة الأيديولوجية، والإنتاج الثقافي الطوباوي، والممارسة الفعلية على الأرض. كما تطرح الدراسة أسئلة عن تبعات اختلاف مفهومة هوية فلسطين الصهيونية فيما يتعلق بالفلسطيني واليهودي على حد سواء؛ ما بين الأمس الذي شهد استغلاً للسامية الأوروبية لتكريس فلسطين الصهيونية واقعاً، واليوم الشاهد

على الاختلاق الصهيوني للاسامية ضد معادي الصهيونية ودولتها «إسرائيل». وتبرز مشكلة الدراسة باستدعائنا خطابات الصهيونية السائدة وواقعها. فما بين أيديولوجيا اعتبار معاداة الصهيونية شكلاً حديثاً من أشكال معاداة السامية، وبين فرضيتنا التي نسعى لبرهنتها أن الصهيونية تُوجت كشكل من أشكال معاداة السامية، لا يزال الطرح الأول طاغياً في خلق حقائق سياسية عنيفة تجاه الفلسطيني وأرضه، ونزع الشرعية عن نضاله.

تطمح هذه الدراسة إلى إعادة كتابة فلسطين الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها ومعاديهها من الفلسطينيين على أساس المنافحة عن مبدأ تحرير اليهودية وتجربة الاضطهاد اليهودي من قبضة الصهيونية. فبينما تذيب الصهيونية أي حدود بينها وبين اليهودية، وتصور نفسها كمحتكرة لليهودية جماعية، فإن الدراسة تتطلع من وراء برهنة استعمارها - لا لفلسطين والفلسطيني فحسب، بل أيضاً لليهود واليهودية بحد ذاتها، إذ صارت لسان ضحايا اللاسامية وأعدت قتلهم مرة أخرى - إلى إعادة الاعتبار إلى اليهودية الحقة، أي اليهودية غير المصهينة. إن في ذلك اجتذاباً للقراء المهتمين ببناء خطاب جذري فلسطيني يهودي يرى كل طرف فيه الآخر جزءاً من صوغ هويته التحريرية في مواجهة الصهيونية، إذ يترسخ النضال ضدها بصفته نضالاً أخلاقياً ضد لاساميتها من جهة، وضد توظيفها في تبرير سلب الفلسطينيين وطردهم، من جهة أخرى. ولعل من شأن هذا الخطاب أن يساهم في إعادة إدراج اللاسامية ضمن سلة الظواهر العنصرية الأخرى، وعدم التعامل معها كأنطولوجيا فوق تاريخية لا مثيل لها.

تتوزع الدراسة على ثلاثة أقسام مركزية: تقدّم في القسم الأول موجزاً عن تاريخ تشكّل معاداة السامية والصهيونية الغربيتين، كمدخل لتحليل أوجه اللاسامية وتمثّلاتها في نتائج المنظّر الصهيوني ماكس نورداو، ومن ثم الوقوف عند رواية «صورة المستقبل» الطوباوية للكاتب الصهيوني مناحم إدموند أيزلير وتتبع أيديولوجيتها اللاسامية، وانعكاسها لاحقاً في يوتوبيا هيرتسل

«أرض قديمة جديدة». أما القسم الثاني، فيضيء على الأيديولوجيا الصهيونية لمعاداة السامية المعاصرة، مبيّناً عوامل تشكّلها وعواقبها على كل من الصهيونية والمسألتين اليهودية والفلسطينية. وإذ يعتمد هذا القسم إلى تنفيذ الربط العضوي بين اليهودية والصهيونية، فإنه في جزئه الأخير يقدم قراءة للتعريف العملي بمعاداة السامية من جانب التحالف الدولي للمحرقة، وذلك لإعادة موضوعة هذا السجال كجزء من السجال «الإسرائيلي» بشأن جوهر الصهيونية وموقع «اليهودية الجماعية» ضمنه. وأما في القسم الثالث والأخير، فتساجل الدراسة طروحات كل من حنة أرندت وجوديث بتلر وبشير بشير وعاموس غولدبرغ المتعلقة بالأخلاقيات اليهودية و«أخلاقيات الاضطراب» المنخرطة في نقد عنف الدولة الصهيونية وتمثّلها في الصورة التاريخية للمضطهدين، وصولاً إلى نقاش دعوتهم إلى التساكن ضمن إطار ثنائية القومية. وعبر تحليل الخطاب الصهيوني على صعيد الفكرة الأيديولوجية والحركة والمشروع، تبني هذه الدراسة خطأً زمنياً متواصلاً ما بين سنة 1882، التاريخ الذي خط فيه أيزلر يوتوبيا «صورة المستقبل»، وصولاً إلى يومنا هذا الذي نشهد فيه النسخة الأكثر حداثة عن معاداة السامية، لنمتد بنقاشنا، بموجب ذلك، من أوروبا إلى كل من فلسطين الصهيونية والفلسطينية.

تجدر الإشارة إلى أنه إذا كان النص الصهيوني حاضراً في هذه الدراسة، فإن حضوره يأتي بالدرجة الأولى من المسعى لنقده وتفكيك طروحاته، وليس من جعله المرجع المعياري لنا، كفلسطينيين، في فهم موقعنا في المشروع الصهيوني أو التعرف على كنهه. صحيح أن ثمة باحثين سبقوا هذه الدراسة بالربط ما بين الصهيونية ومعاداة السامية، إلا أن هذه الدراسة تسعى للبناء على منجزاتهم المعرفية، عبر قراءة نصوص صهيونية بعينها لم يجز تناول معظمها سابقاً. والأهم أنها تعيد موقعة الصهيونية كمشروع لا تُقرأ فيه الفكرة الأيديولوجية بمعزل عن حقلها الأدبي، ولا تُقرأ فيها ممارساتها وطروحاتها اليوم عن معاداة السامية بشكل منفصل عن الاختباء/التمترس خلف معاداة السامية منذ أكثر من مئة عام.

2. معاداة السامية والصهيونية: جذور وتبعات مشتركة

1.2 موجز معاداة السامية

انبثقت معاداة السامية الحديثة المبنية على النزعة العرقية من أوروبا العلمانية وحدثتها. وعليه، يأتي مفهوم «الفرضية السامية» للتدليل على الزمنية الأوروبية التي اخترعت مفهوم «السامي»، ومن ثم عملت على إخفائه. وقد جرى التأريخ للقرن التاسع عشر بصفته زمنَ اختراع «الساميين» كنتيجة لاختراع العرق والدين، كما مثل القرن الوحيد الذي أعلنت فيه أوروبا انتصارَ علمنتها الحاسم على الدين.¹ لقد أصبح اليهودي والعربي، في نظر أوروبا، مدموجين ضمن الصَّنَافِية السامية إلى حد أنه يمكن اختزال أحدهما إلى الآخر في ظل إمحاء الفارق بينهما، وهو ما جعل من العرق والدين صنفيتين متميزتين، لكنهما متداخلتان في الآن نفسه في شخصية الساميين، كعدو أنطولوجي لأوروبا ودولة القومية لديها.

شكّل تاريخ الاستشراق الوجهَ ذاته من تاريخ اللاسامية والعلمنة، على اعتبار أن تاريخ الساميين هو تاريخ أوروبا، وشهادة نشوء الفارق اللامرئي بين اليهودي والعربي، والعرق والدين.² وقد دفع هذا بالمستشرق إرنست رينان (Ernest Renan) إلى تصنيف العبرانيين والعرب واليهود ضمن ما دُرج على تسميته «العرق السامي» الخالي من البعد السياسي، وولّده نقيضاً لفوقية العرق الأوروبي الآري، وطامساً في الوقت ذاته الحدود ما بين العرق والدين.³ وعلى الرغم من تمثيل أوروبا فضاءً بارزاً للاهوتي - السياسي، ليحلّ عداؤها تجاه اليهودي من الجهة اللاهوتية والعربي من الجهة السياسية بصفتهما مُدرَجين في الفئة عينها، فإن العرق والدين ظهرا كصنفيتين معاصرتين، متعايشتين، ومتلاشتين أيضاً بشكل مشترك.⁴ لقد أطلقت معاداة السامية الحديثة برأسها من مشروع الاستيعاب الأوروبي الذي فرضه التنوير الفرنسي بدرجة رئيسية، مُتخذاً من مبادئ المساواة والحرية غطاءً لاحتضان «المسألة اليهودية» في كنفه، ومُدّعياً كذلك العمل على «تحرير» اليهود من «أسوار عزلتهم». فعلى الرغم من ممارسة اليهود الحثيثة التحلل من

الثقافة اليهودية، فإن سياسة الاستيعاب ظلت مُتمترسة عند تمييز اليهود عرقياً وثقافياً، بل جعلهم أكثر بروزاً كاختلاف محض عن البقية.⁵ ولعل من المفارقات أن مشروع التنوير حطم الاستقرار الهش للمكون اليهودي، مُترجماً إلى الحكم عليه ككيان غريب يتحتم عليه العيش في هوامش أوروبا، بل خارجها تماماً.⁶ وما ضاعف من إنشاء تلك الهوية الأخرية للمكون اليهودي هو صعود الدول القومية في أوروبا، ليعتبر اليهود أرباب «دور اللادور» في مجتمعات الدول القومية تلك. بكلمات أخرى، فإن ظاهرة معاداة السامية تندرج ضمن تاريخ الحداثة الأوروبي ومطامح الدول القومية في فرض أقصى مدى من التجانس العرقي - الديني الداخلي، على نحو يجعل الدول القومية وثيقة الصلة بتاريخها الاستعماري.⁷ فمن جهة، ارتبط العنف اللاسامي الذي تجلّت ذروته في المحرقة بإطار الدولة القومية المتورطة دوماً في تحديد المنتمين إليها، ومن ترغب في إقصائهم. وهكذا، حوّل هذا المنطق الأقليات الداخلية العديدة إلى مشكلة جوهرية يجب حسم أمرها، بما يشمل اليهود وغير اليهود. ومن جهة أخرى، فإن أيديولوجيا «الحل النهائي» الذي جادت به اللاسامية النازية، والمتمثل بإبادة اليهود، استلهمت أسسها من حادثة السياسة الشمولية، والتي عنت إعادة تدوير السياسات الاستعمارية التي طُبقت على الأصليين «المتوحشين خارج الحضارة» على الشعوب الأوروبية «المتحضرة». بل إن إقصاء دولة القومية لتلك الفئات «الأخرية» عن أوطانها عبّر عن البحث عن «حيز حيوي» للشعب الألماني «آري العرق».⁸

في المجمل، تجري معاداة السامية كعملية نشيطة من تحويل اليهودي في التعريف بناءً على دينه وثقافته إلى يهودي في الجوهر يحمل خصائص «عرقية» راسخة.⁹ وعلى الرغم من أن معاداة السامية ليست محمولة دوماً على شروط ازدراء تجاه اليهودي، فإنها في المجمل تستخدم مفاهيم العرق لجوهرية اليهود، واعتبار أن «روحهم» و«وعيهم» اليهوديين تغلباً على العالم. إن تمثيل اليهود قطبي التضاد يُعتبر أحد السخریات الكبرى لتاريخ اللاسامية بحيث تتماشى موضعهم في إحدى الصنفتين مع الحاجة السياسية إلى دولة القومية في مختلف الحقب

التاريخية. فقبل صعود النزعات الوطنية الإمبريالية في نهاية القرن التاسع عشر، رأت اللاسامية اليهود تعبيراً عن تعلق عنيد بنمط حياتهم الخاص الذي حال دون إدماجهم كمواطنين كاملين في الدولة.¹⁰ أما بعد نشوء القوميات، فقد حوّلت اللاسامية اليهود إلى «كوزمبوليتانيين» أكثر مما يجب على نحو يصدق فيه الادعاء أنهم يفتقرون إلى كل أشكال التجذر. وبذا، تمثّلت الانعطافة الأهم في تاريخ اللاسامية الغربية بتحويل سياستها من منطلق الدين إلى المكون العرقي، تزامناً مع صعود اللاسامية النازية واستثناء الرأسمالية.

فبعدما تمثّل حل كراهية اليهود بسبب دينهم بالتحول إلى المسيحية، أصبحت كراهية اليهود لكونهم يهوداً ذريعة لاعتبار النازية ذنبهم متجذراً في تكوينهم البيولوجي، ولا يمكن تصحيحه سوى بإنهاء حياتهم. وقد عملت المخيلة الأيديولوجية الغربية حينها على إثارة شخصية «اليهودي الناث» في عصر الرومانتيكية.¹¹ ويُعزى هذا إلى انكماش تفرّد اليهود بسمات محددة يسهل تمييزهم من خلالها. لكن مع انفجار الرأسمالية والحدّات، امتدت سمات اليهود لتسم المجتمع بأكمله. وهنا، صار لزاماً إظهار شخصية «اليهودي المطلق» بديلاً من اليهودي ذي الخصائص المعينة، فلم يعد اليهود مجرد «بخلاء» و«مرايين»، بل صاروا موصومين بلعنة شيطانية أبدية هي سبب كل الشرور؛ بمعنى أن ذنبهم ليس من صنعهم، مثل «خيانة المسيح وقتله»، إنما مما تمثّلوه، في الجوهر، ليصبحوا محكومين بالتيه والتوق إلى الخلاص من خلال الموت، كما قررت اللاسامية النازية. لقد عملت هذه اللاسامية، على وجه التحديد، خطابياً على ترميز النوع اليهودي كآخريّة غير أصلية للنوع الآري، واعتبرتها شكلاً من العيب الأنطولوجي، حيث لا تمثل اليهودية شكلاً آخر من الوجود، بل نهايته.¹²

2.2 صهيونية «إلى فلسطين» اللاسامية

لقد مثّلت الصهيونية ردة فعل على فشل التنوير الرومانسي الذي عارضته في الأصل، بصفته مبدداً مسعاها لبناء «الأمة اليهودية»، وتأسيس إطار سياسي قومي

يحتضنها، لتستثمر لاحقاً في معاداة السامية التي أفرزتها الدول الأوروبية، لغرض تدعيم طروحاتها المركزية. وبالتوازي مع ذلك، قرأ هذا النمط من التنوير الخطي اليهودية بمثابة عثرة في وجه إمكان الانخراط في العقد الاجتماعي للأمة الأوروبية، في حين قرأتها الرومانسية الأوروبية نقيضاً تاماً للأمة الأوروبية وعضويتها بطرحها خيار اللاأمة.¹³ بموجب ذلك، صاغت الصهيونية نظرية قومية على وقع استعارتها المزوجة ما بين كونية التنوير الشاب وقومية التنوير الرومانسي البالغ، على الرغم من اعتراضها على طروحاتها الأساسية تجاه اليهود.¹⁴ وقد كان نتيجة ذلك أن اندفعت الصهيونية نحو التفكير في تشكيل عقد اجتماعي خاص باليهود، ينعش فكرة العودة إلى مبدأ «الأمة اليهودية المتفوقة» التي تستدعي نشوء دولة قومية مستقلة خارج الأحياز الأوروبية، متراجعة بذلك عما اعتبرته عوالم كونية موسّعة غامرت به خلال عصر التحرر.¹⁵ وقد شحذ هذا كله وعياً هائلاً بالقومية اليهودية، وخصوصاً أن معاداة السامية الناشئة عن التحرر دفعت مثقفي الطبقة الوسطى اليهود إلى الوعي بيهوديتهم الخاصة التي تتطلب السير على خطى الأمم الأخرى.

وعلى الرغم من تصوير الصهيونية ذاتها مشروع تحرر قومي لليهود من اللاسامية، فإن مبادئها وممارساتها لم تتشكل سوى على خطى معاداة السامية الأوروبية. وبذا، تلتقي كل من الصهيونية ومعاداة السامية عند قاعدة أساسية تسلمان بها، تقضي بانتساب جميع اليهود إلى «أمة» واحدة تحمل سمات قومية مشتركة ومصيراً قومياً مشتركاً.¹⁶ إن الاختلاف بينهما يتمثل بأن معاداة السامية «تُحقّر» تلك السمات القومية، ولا تسأم من ترديد أعمال العنف التي طالت اليهود، بينما لا تزال الصهيونية تمارس تمجيد تلك السمات القومية على أساس الامتثال لصناعة دائمة للعرق اليهودي، لتنتج اليوم «غيتو» يهودياً تتمركز فيه أغلبية يهود العالم على أرض فلسطين؛ إذ تمثل التفرقة العنصرية الذاتية الطريق الأهم المؤدي إلى استرداد تكوين الأمة أو إتمام تكوينه.¹⁷

لقد عملت الصهيونية على إعادة صوغ اليهودية واليهود متوسلة المفاهيم القومية الأوروبية العلمانية القائمة على توحيد اللغة والأرض والمكوّن اليهودي

المتأني من أقطار متعددة. وقد نتج من ذلك أن العلاقة التي جمعت بين الصهيونية واليهودية لم تكن علاقة تتسم بالقطع بالمطلق أو الوصل بالمطلق، بل تراوحت بين القطيعة والوصل، والإقصاء والتكامل في آن واحد.¹⁸ فنظراً إلى تصدير الصهيونية ذاتها بصفتها انقطاعاً عن النزعة الخلاصية الدينية السلبية، في مقابل امتثالها إلى ما اعتبرته أيديولوجيا حداثية «ثورية»، فإنها بذلك أحدثت انقلاباً على الدين اليهودي كنص، واليهودية كحاضنة ثقافية للدين والتجربة التاريخية.¹⁹ وإذ كسرت الصهيونية الشرط الديني الذي يُبقي اليهودي يهودياً، مرسية محله الشرط القومي، فإن يهوداً عديدين خاضوا في البداية ما اعتبروه حرباً وجودية ضد الصهيونية التي أقصت، في نظرهم، اليهودية كدين ينشط كعامل حصري في الحفاظ على ديمومة الوجود اليهودي على مر التاريخ. ولعل هذا يدل على أن العداء للصهيونية هو ظاهرة يهودية بالدرجة الأولى، خلافاً لما تروجه الأيديولوجيا الصهيونية اليوم. في ضوء ذلك، روجت الأدبيات الصهيونية الأولى لـ «العودة» إلى فلسطين، بشكل جعل من هذه الأدبيات ملتقى أيديولوجياً جمع الصهيونية السياسية بمعاداة السامية الأوروبية.²⁰ فعلى الرغم من أن أب الصهيونية السياسية، تيودور هيرتسل، صَدّر معاداة السامية جرحاً أبدياً لن يبرأ ولن يلتئم إلا على وقع بناء دولة يهودية قومية خارج الأحياز الأوروبية،²¹ فإن هذا الطرح بحد ذاته عبّر عن تقيد الصهيونية بسجن طروحات معاداة السامية التي طالما اعتبرت تربة اليهودي غريبة عن تربة أوروبا داعية إلى إقصائه إلى خارج المكان والزمان الأوروبيين. لقد كانت الصهيونية السياسية ابنة معاداة السامية على نحو يتخطى البنية الشكلية، إذ لطالما مثلت معاداة السامية، بالنسبة إلى الصهيونية، ذروة الافتتان بالإمكانات السياسية الكامنة فيها من أجل بلوغ فلسطين وتوحيد اليهود برابطة قومية محيلة إياها على حقيقة وجودية فوق - تاريخية،²² إذ إن المعادين للسامية سيصبحون أصدقاءنا، والبلاد المعادية للسامية حليفنا.²³ بل إن هيرتسل ذاته اعتبر تحقق «العودة» إلى فلسطين الصهيونية بمثابة معادل موضوعي لتحرر أوروبا من الجسم اليهودي الغريب الطفيلي والمدمر لأممها،²⁴ لاعباً بذلك على وتر رغبة المجتمعات

الأوروبية في نفي اليهود خارج حدودها. وبالتالي، لم تشكّل الصهيونية يوماً مشروعاً تشويرياً وانقلابياً على معاداة السامية، وإنما كان فراراً منها بالاسترشاد بها. ولذا، فإنّ جل ما فعلته الصهيونية هو أن أزاحت الواقع الأوروبي عن أكتافها مُبقية موقع المعادين للسامية على حاله، في مقابل تحديد مهمتها في العصف بالواقع اليهودي المتشكّل أساساً من رحم الواقع الأوروبي، وذلك من خلال تحويل اليهود من طائفة إلى قومية، ومن جماعة مقدسة إلى أمة حديثة.²⁵

3.2 لاسامية الفكرة الصهيونية: خطابات ماكس نورداو نموذجاً

يكتب المنظّر الصهيوني ماكس نورداو، في نصه التأسيسي «الصهيونية واللاسامية»، من موقع مطمح في دحض اتهام الصهيونية بانبنائها على أساس الفرار من معاداة السامية، وليس مواجهتها. وبينما يروج نورداو العودة إلى فلسطين كخلاص نهائي لليهود، فهو يعلن أن العودة لا تطمح إلى «الانغماس في البربرية الآسيوية، وإنما لتحرير [اليهود] أنفسهم من همجية الغيتو».²⁶ ولا يقف نورداو بنزعه الاستشراقية عند حدود فلسطين فحسب، بل يمارسها تجاه اليهود المضطهدين الذين حملوا الصهيونية عبء تأهيلهم الإنساني أيضاً. ولذا، يصف نورداو اليهود في نصه بكونهم حشداً من الفوضى لا بد للصهيونية من تنظيمها، بل إن ألسنتهم متلعثمة بشكاوى يعلوها الهراء، تستدعي من الصهيونية إعارتهم اللغات المتحضرة، وهديهم الطريق لشقّه، في ظل توق غير محدود إلى صهيون تعمل الصهيونية على صوغه.²⁷

هنا، ثمة آخرى استشراقية حيال يهود «المنفى» تنبجس من وراء المطمح الصهيوني في العودة كثيراً ما تكون محمولة على تذويت التصورات اللاسامية ذاتها التي لظالما خلّفت آلاماً يهودية على مدار التاريخ. إن في استشارة «العودة» تلك إنتاجاً صهيونياً لما يمكن اعتباره عملية تحويل اليهودي القومي إلى شخصية لاسامية.²⁸ فإذا كانت الصهيونية السياسية بمثابة مظلة فكرية مكّنت من استيعاب

اليهود الجدد ضمن التاريخ المسيحي الأوروبي الذي جرت علمته،²⁹ فإنها عملت في الدرجة الأولى على انقسام اليهودي المضطهد بفعل اللاسامية على نفسه. وقد أنتج ذلك تمزيقاً لليهودي، بين إعادة إنتاجه كيهودي قومي أوروبي لاسامي، وبين آخر يهودي شتاتي أُعيد إنتاج انتسابه إلى شرق متخيل، لتُغدق عليه الصور النمطية اللاسامية، لتصبح بذلك أمام يهودي يعادي يهودياً آخر، إلى جانب «العربي»، بطبيعة الحال، الذي غدا صنفيةً أخرى بفعل سياسات الهوية الأوروبية ما بعد لحظة 1492، كما يقترح جيل أنيجار (Gil Anidjar) محقاً.

أمّا في نص نوردوا «يهودية العضلات»، فيدعو إلى ضرورة استعادة البنيان الجسماني الرياضي لليهودي وبعث يهودية العضلات من جديد، عازياً إماتة الأجساد اليهودية إلى العقيدة اللاسامية الأوروبية التي أفرزت، في نظره، مئات آلاف الجثث اليهودية المتكدسة في الغيتوهات وساحات الكنائس.³⁰ ففي حين كان اليهود محرومين الهواء والماء والنور والتربة، لتنتشر أجسادهم الهشة المنحنية في أمكنة انعزالهم، فقد حان الوقت لتجديد علاقتهم بترائهم القديم، يصدق نوردوا بأعلى صوته: «في طرقات اليهود الضيقة والمكتظة انكشيت الحيوية في أطرافنا البائسة. في عتمة منازلنا التي لا تدخلها الشمس اعتادت عيوننا على اختلاج الجفون المتوجسة؛ وبسبب شدة الخوف من الملاحظات الدائمة خفت قوة حواسنا، وتحول صوتنا إلى همس خائف، لكن علا صوتنا بقوة عظيمة في وجه جلادينا فقط عندما تلا شهداؤنا صلاة الجنازة، وهم على عتبة موقد النار المستعرة يتهيؤون لحرقتهم أحياء... لذلك، دعونا نجدد علاقاتنا بترائنا القديم: فلنستعد أنفسنا رجالاً بهمم عالية، وصدور عامرة بالعزة، وحواس متيقظة، وأعين حادة النظر.»³¹ وهنا، لا بد من الإشارة إلى أنه لطالما نظرت معاداة السامية إلى الجسد اليهودي بصفته تعبيراً عن «الذكورة المؤنثة»، أي غير المكتملة، إذ اعتبرته حقلاً متدفقاً بالانحناء والهزال والرهاب الاجتماعي المنتشر في الأحياء اليهودية. ويعيد نوردوا موضوعة الجسد الشتاتي اليهودي ضمن معايير الذكورة المؤنثة ذاتها، فيقول: «نعتقد أن اليهودي ثقيل الحركة جسدياً، ويفتقر إلى اللياقة البدنية إلى درجة

محزنة، فالوهن ينهش جسده إلى درجة مثيرة للشفقة، ونعتقد أنه أعسر، يتعثر بقدميه دائماً، ويفضل الوقوف منحنيًا وملتويًا بدلاً من الوقوف بقامة منتصبة.³² وعليه، فإن بناء نوردאו لليهودي القومي العضلي الجديد، كامل الذكورة والقوة والانضباط الرجولي، جاء منفعلاً بصورة «الانحطاط» التي كرسها معادو السامية تجاه الجسد اليهودي، وذوّتها نورداو داخله.

مع ذلك، يقرُّ نورداو بأن هشاشة أجساد اليهود وشيخوختها ليستا خصائص «جوهرائية» في التكوين اليهودي، مثلما تصوّره العقيدة المعادية للسامية. ويُرجع خسارة اليهود لياقتهم البدنية و«اليهودية صعبة المراس والمقدامة في الحروب»³³ إلى شرط تاريخي موضوعي تمثل بـ «سجنهم داخل الغيتو على مدار آلاف السنين»³⁴ وهو ما سيتطلب منهم «بذل جهود مضنية من أجل تربية أنفسهم من جديد واستعادتها».³⁵ لكن نورداو سيعمد في المقابل، إلى استخدام المنطق «الجوهرائي» ذاته الذي يحكم طبيعة نظر المعادين للسامية إلى اليهود، ويعمل على «عرقنتهم»، أي تحويلهم إلى عرق، لكن هذه المرة من جهة القطب المضاد للازدراء. وسيجري هذا من خلال اعتبار تمتع اليهود بـ «عقول حادة، وخفة الحركة الروحانية - الفكرية، والفهم السريع»³⁶ من الخصائص «الطبيعية» التي تميز اليهود لكونهم يهوداً في «الجوهر» حصراً، وهي «شرط مسبق ضروري للأداء الرياضي الاستثنائي»³⁷ وتحقيق نموذج يهودية العضلات الذي سيُشيد دولة «صهيون» القومية. وعليه، فإننا نلاحظ أن نورداو يتعامل مع الفرد اليهودي تارة باعتباره بناء اجتماعياً ثقافياً تصقله الأوضاع التاريخية «التراجيدية» المحيطة به، فقط حين يتعلق الأمر بإسقاط صفات سلبية على جسده، وتارة أخرى باعتباره كائناً «طبيعياً» و«جوهرائياً» عندما يجري إسباغ السمات الإيجابية «الفريدة» عليه، كأنه بذلك، يتبنّى النسخة المعكوسة «المعرفة» من معاداة السامية.

من جهة أخرى، تكمن المفارقة في أنه في حين ينتقد نورداو حكم اليهود على أنفسهم من خلال عيون معاداة السامية، عبر تحويل سمات اجتماعية ونفسية تشكّلت بفعل الاضطهاد إلى حقيقة وجودية/بيولوجية لديهم، فإنه يسعى في الوقت

نفسه لحيازة شهادة اعتراف بالجسم اليهودي الجديد من معادي السامية أنفسهم، إذ يقول: «انغرس في وجداننا، نحن اليهود، النظر إلى أنفسنا، من دون وعي منا، من خلال عيون المعادين للسامية، وكررنا ببغائية وإجرام الاتهامات المجحفة التي يتهموننا بها. لذلك، فإننا ننظر إليها بصفاتها حقائق سائدة ومفهومة ضمناً بين اليهود.... لسْتُ مهتماً أبداً بأن يقوم المعادون للسامية بتغيير آرائهم عنا لتصبح إيجابية.»³⁸ ثم يعود نوردواو إلى مناقضة نفسه عبر استجدائه نظرة احترام إلى اليهود من معادي السامية أنفسهم، قائلاً: «علينا أن نعي أن اليهودي في الشتات هو مخلوق حساس جداً لآراء غير اليهود، وأنه يثمن فقط تلك المزايا التي يقدرها محيطه غير اليهودي.»³⁹ ويضيف شاحداً هم أبناء «قبيلته»: «احتلوا لأنفسكم مكاناً تحت الشمس. لا تصمتوا كي تثبتوا للعالم المتربص بكم أنكم تستحقون الحياة والاستمتاع بها بصفحتكم شعباً كسائر الشعوب.»⁴⁰ ويمتد هذا إلى مطمح نوردواو في أن يكون اليهود أنداداً لمعادي السامية في الحقلين الفيزيائي - البدني والروحاني - الفكري. ولعل هذا يُعزى إلى زهو معادي السامية بقدراتهم الجسمانية التي يفتقر إليها اليهود في نظرهم، فضلاً عن سخريتهم من خفة الحركة الروحانية - الفكرية التي يتمتع بها اليهود، مُغدقين عليها طابعاً «جوهرياً» سلبياً.⁴¹ ولا شك في أن هذا يذكرنا بمطمح هيرتسل في إعادة تشكيل ما سماه «شعباً يهودياً شريفاً»؛ كـرغبة جامحة في استغلال «مزايا» اليهود الكامنة في تحويل أنفسهم إلى شعب يقدره الجميع، وأولهم المعادون للسامية.⁴²

أمّا في خطابه في المؤتمر الصهيوني الأول (1897)، فيدرج نوردواو المحنة اليهودية، التي يدّعي الكتابة من داخلها، في إطارين: أحدهما مادي واقعي، والآخر أخلاقي روحاني. ففي حين يقاسي يهود شرق أوروبا جروحاً جسدية، صعبة الامحاء والموارة، في سبيل البقاء أحياء،⁴³ فإن جروحاً أخلاقية تطبع حياة يهود غرب أوروبا، بعدما توهّموا بمساهمة «التحرير» لليهود في استشفاء بعض جروحهم الجسدية، على حد تعبير نوردواو. فينتقد ذلك التحرير الذي يعتبره مجرد تماشٍ مع المبادئ المنطقية المحضة في تشكيل عالم الواقع ومنح اليهود حقوقاً مدنية. ويرى

«التحرر» نابعاً من إكراه أخلاقي لدى الشعوب الأوروبية باستبطان منجزات الثورة والاحتذاء بها، كشرط أساسي في الامتثال لمقاييس العالم الحضاري الإنساني، وليس إعلاءً لرغبة إنسانية حقيقية في الكفّ عن ممارسة الآخريّة تجاه اليهودي وإبقائه غريباً.⁴⁴ وعلى الرغم من هجران كثيرين أسوار الغيتو وانصهارهم في المجتمع الحديث، متحللين من خصائصهم المميزة كعرق وشعب يهوديين على وقع الحقوق المدنية، فإن اليهودية، في نظر نوردو، بقيت وصمة سلبية مهما يجهد اليهودي في خلع رداؤها عنه. وقد أنتج ذلك، في رأي نوردو، محنة أخلاقية تتجاوز نظيرتها الجسدية لدى «اليهودي المُحرّر»، إذ اعتُبر، من جهة، منبوذاً وهو ما يُفترض به أن يكون وطناً له، ومن جهة أخرى، لم يستسيغه أبناء «شعبه» للقبول بإعادة احتضانه.⁴⁵

وفي حين يجعل نوردو القبول بالاندماج صنواً للعبودية، خلافاً للصهيونية التي يجعلها وجه الثورة اليهودية على موقعية اليهودي اللاتاريخية والهامشية، عبر تشكيل مجتمع سياسي يبلغ فيه أفراد اليهود أعلى إمكاناتهم المادية والروحية، نرى اعتراضه متأثراً، بصورة فعلية، من طمس الاندماج إمكانات التمرس اليهودي عند مبادئ الفوقية العرقية والأمة اليهودية، وليس بالدرجة الأولى لإفرازها تاريخاً طويلاً من معاداة السامية التي سيوظفونها أيما توظيف. وبموجب ذلك، يبشّر نوردو بالصهيونية كسياسة خلاصية تحقق لليهود سبلاً ممكنة للوجود، عبر الوعي بضرورة تحقيق الذاتية الصهيونية بالانتساب إلى عنصر تترتب عليه نتائج ثلاث، هي: التفرقة العنصرية الذاتية، الاستثناء العنصري، التفوق العنصري.⁴⁶

إن اللافت في نصوص نوردو العديدة، وتحديدًا في نصه «الصهيونية والشعور الوطني» (1903)،⁴⁷ هو تقرّيع اليهود الاندماجين لخروجهم عن الإطار اليهودي ودخولهم العقد الاجتماعي للأمة الأوروبية، في حين ستعمل الصهيونية، لاحقاً، على استنساخ انتماء اليهود إلى العقد الاجتماعي للأمة الأوروبية فور غزوهم فلسطين، وستنفي كذلك عدة ثقافات يهودية، مثلما فعل مشروع الاندماج الليبرالي في أوروبا. لكن هذه المرة سيُمَارَس المحو الذاكراتي والثقافي لليهود من أجل

صهرهم في ثقافة واحدة متجانسة ذات بعد قومي مُختلق. وبينما يحدد نورداو مهمتين مركزيتين للصهيونية، تتمثلان بـ: حيازة فلسطين كرامة لـ «الشعب اليهودي»، وإعداد «الشعب اليهودي» من أجل فلسطين،⁴⁸ فإن الصهيونية السياسية ستعمل على تغليب قوة الجذب في اتجاه «أرض إسرائيل» على قوة الدفع من الشتات، وإن روجت ما هو خلاف ذلك تماماً.⁴⁹ لقد نبذت الصهيونية السائدة الصهيونية الكارثية، تحديداً بعد المؤتمر السابع (في سنة 1905)، مخترلة نفسها في كونها حركة قومية تأخذ من «إسرائيل» مركزاً للأمة، لا أرض ملجأ لجماهير يهودية تسعى للنجاة من محتتها في أوروبا.⁵⁰

4.2 الطوباوية اللاسامية: «صورة المستقبل» نموذجاً

تمثل رواية «المستقبل» للكاتب مناحم إدموند أيزلير نصاً طوباوياً مبنياً على التعبير عن فاعلية الوعي القومي الطارئ في بناء الشخصية اليهودية الجديدة، تزامناً مع الانعزال عن الخلاص الإلهي الكامن في العقيدة اليهودية. وعلى الرغم من كتابة النص قبل نحو خمسة عشر عاماً من الولادة الفعلية للصهيونية السياسية، فإنه ينتمي إلى الأيديولوجيا الصهيونية العلمانية، وتحديد الأيديولوجيا الطوباوية المنبثقة منها، والتي تحمل بناءً لاسامياً.⁵¹ ويقدم أيزلير النص كانتقال ثوري بين زمنين؛ أحدهما يمثل ماضياً يهودياً سلبياً، والآخر يمثل مستقبلاً يهودياً قومياً فعّالاً يبعث الأرض والأمة والحكاية دفعة واحدة.

في ضوء اعتبار العلاقة بين الأيديولوجيا السياسية واليوتوبيا الاجتماعية سلسلة جدلية واحدة كقوة دافعة في الصهيونية من هبة صهيون إلى تأسيس الدولة، فإن رواية «المستقبل» تندرج ضمن ما يُطلق عليه الواقعية الطوباوية أكثر من انضوائها تحت مظلة اليوتوبيا الواقعية.⁵² بتعبير آخر، يسترشد أيزلير بالمثل الطوباوية التي طالما شكّلت إجماعاً صهيونياً كبيراً ما بين المشارب الفكرية المتعددة للحركة الصهيونية، وذلك بهدف العصف بالواقع اليهودي القائم وتغييره. ولذا، تُعتبر الدوافع الطوباوية جزءاً لا يتجزأ من الفعل الاجتماعي والسياسي للحركة الصهيونية، متمثلاً بتحقيق

«العودة»، وترميم «بلادهم» بعد عمر طويل من «الخراب»، وتحويل اليهود إلى أغلبية وقوة ذات وزن كبير في العالم.⁵³

وفي حين يستهل الكاتب نصه بإبراز تجليات برامج العنف ضد اليهود في أوروبا الشرقية، عارضاً مشهدية متدفقة بجنائز الضحايا اليهود وتوابيتهم المتشحة بالسواد، فإنه يجعلها ممثلة لشرارة انبجاس رؤيتين متضاربتين إزاء مستقبل اليهود تتمثلان بشخصيتي أنير الشاب وجدّه العجوز. ويمثل أنير وجه المخلص الجديد في تدشينه الطريق نحو صهيون «فليس أماننا سوى القتال، النصر أو الموت!»،⁵⁴ كما يقول، بينما يمثل جدّه مبدأ الاستكانة إلى ما يبدو قدراً محتوماً على اليهود يسكنه العذاب، بانتظار الخلاص الإلهي «دورٌ يمضي ودورٌ يجيء، وكراهية بني إسرائيل قائمة إلى الأبد لذريتك اليهودية، لذا عانِ وابقِ صامتاً.»⁵⁵ على وقع ذلك، يصدح أنير بهتاف «إلى فلسطين»؛ فهما كلمتان محمّلتان بوعيه القومي اليهودي، وتمثّلان، في نظره، مفتاح خلاص اليهود الإنساني؛ كلمتان لطالما درجتا على ألسنة اللاساميين، في إشارة إلى أن تراب اليهود الحقيقي لا يوجد في أوروبا التي كتبت عليهم اغتราบهم فيها، بل في أرض فلسطين البعيدة.

يستسلم أيزلير، على لسان بطله أنير، إلى طروحات آباء معاداة اليهود في الرحيل، ملتسماً منهم على طاولة البرلمان «التوصية أمام الصدر الأعظم ليمنحنا قطعة أرض صغيرة تقع ضمن دولته، هي أرض آبائنا منذ ألفي سنة. نحتاج بشدة إلى مكان نضع على ترابه رؤوسنا ونجد فيه راحتنا حين نغمض جفوننا للأبد.»⁵⁶ فيحوّل أنير في التماسه هذا اليهود إلى تكوين لاتاريخي، مبتدعاً بذلك تاريخاً جديداً ومثالياً يضم كل اليهود، ويتعالى على تواريخهم الفرعية «الحقيقية» المتميزة في أوروبا، وذلك استناداً إلى عالم مملوء بالأساطير القومية.⁵⁷

فعلاً، يستجيب البرلمان المجري للمعادي للسامية لطلب أنير، وتحقق «العودة» المنتظرة على يديه، ليعلن أنير أمام جدّه، الذي يرمز إلى الشتات اليهودي، الانفكاك عنه. ويتغلّب شوق أنير إلى بعث «شعب التوراة» بمعية «سمو» العرق اليهودي على البقاء إلى جانب جدّه، والانحصار داخل «الغيتو» ونسيان فكرة

«الشعب». وبذلك، تبدو مواجهة العداء للسامية آخر شواغل فلسطين الصهيونية التي خلّفت وراءها جدلية الفكرة مع الواقع الأوروبي، ليصبح كل من الأسطورة القومية والوجود القومي شاغلاً مركزياً لها.⁵⁸

كما يبدو هذا النص، الذي كتبه أيزلير عقب «عواصف في النقب»، ملائماً بالإشارات اللاسامية حيال العرب، كاشفاً بذلك عن الخيالات الأدبية والسياسية الاستعمارية لـ «المستوطن السيد». وهكذا، لا تقلّ الصهيونية استشرافاً ومعاداة للسامية عن أوروبا المسيحية التي خرج عنها أنبیر واستنجد بها في آن واحد، وهي تنتج تمثّلات عديدة توحى بانفصال اليهودي عن العربي. وقد ساهم الاستشراف الصهيوني في تكريس صناعة «اليهودي الجديد» الذي يتبدى في الرواية كيهودي عسكري حديث، مفصّلاً بحسم عن «يهودي المنفى» وكذلك العربي، على وقع تحرير الصهيونيين لذواتهم من يهودية القرن التاسع عشر، والتي ربما تحمل إمكاناً في وجود مساحة مشتركة تجمع اليهودي بالعربي «ثنائية القومية».⁵⁹ وعلى الرغم من أن أيزلير لا يُعادي العرب على نحو مباشر، فإن في طمرهم وإخفائهم تماماً تحت تراب ما يعتبرها خربة خالية وصحراء متشقّقة،⁶⁰ انبثاقاً لليهودي القومي اللاسامي الذي يبید العربي من المشهد ويظهره منه، في الوقت ذاته الذي يُبید «يهودي المنفى» ويتخلص منه، بموضّعة كـ «آخر» لفلسطين الصهيونية.

يحلّ الخراب، في نظر أنبیر بطل الرواية، مزدوجاً بين انحدار اليهود كأجسام خربة في الفضاءات الأوروبية، وبين خراب فلسطين طالما أقدامهم لم «تعد» بعد كي تطأها من جديد، حيث تُعرى الأرض من «ناسها الأصليين» وأثرهم الإنتاجي. ويحين عند التقاء الأرض مع السواعد القومية اليهودية انقشاع الخراب عن «الجماعة اليهودية» وأرض فلسطين معاً، لتعودا بذلك إلى سكة التاريخ ودوران حركته، إذ يقول: «مرّت خمسون سنة منذ أضحت يهودا مملكة مستقلة بين أمم المعمورة. ما أعظم الثورة التي اندفعت في هذه الأمة.... كل بقعة نهشتها الصخور وتركتها خربة خالية، حوّلتها سواعد الفلاحين المثابرة إلى أراضٍ زراعية خصبة».⁶¹ لقد ألهمت هذه الرواية هير تسيل، لاحقاً، في روايته «أرض قديمة جديدة».

وبينما اتفقت الروايتان على امحاء الوجود العربي، إلا إن المحو الاستعماري في نص هيرتسل سيتجسد في هيئة إماتة الأجساد الأصلانية، بتحويلها إلى حفنة من الجوع والشحاذين والخرائب الصامته، خلافاً لتجاهلهم تماماً في «المستقبل»، في مقابل تصوير صعود اليهودي القومي إلى «أرضه التاريخية» بعد غياب طويل عنها. وعلى الرغم من تعبير هذه النصوص الطوباوية إجمالاً عن وعي استباقي بإدراك البدائل القومية التي لم تتشكل بعد في عالم ما هو خارج النص، فإن قراءتها الاستعدادية اليوم تُظهر قوتها الأيديولوجية التحويلية في خلق «دستوبيا» (Dystopia) فلسطين الفلسطينية.⁶² كما تظهر من وسطها مخاوف اليهودي القومي اللاسامي التي يشحنها العربي المجرد كشخصية مهددة للخيال الغربي الصهيوني، ليصبح العربي مشكلة يهودية كنتيجة مباشرة للتحقق المظفر للصهيونية السياسية في فلسطين.⁶³

في المقابل، يظهر العربي في الأجزاء الأخيرة من «المستقبل» كعدو خارجي ينقض على «مملكة إسرائيل»، مستدعياً تحويل القدس إلى ثكنة عسكرية.⁶⁴ ويعتبر أنبیر هذه الحرب معركة وجودية تقتضي النصر أو الموت، إذ يظهر من فرط مسعاه لحماية الذات اليهودية الجديدة، غير مُبالٍ بتمزيقها وممارسة العنف تجاه نفسها، بشكل يقارب الصورة المعاصرة للدولة الصهيونية.⁶⁵ ولذا، يُصرّح أنبیر بأن أعداء «الشعب اليهودي»، هذه المرة، ساميون ومتحدرون من البداية. فبجانب موقعة نفسه كيهودي معادٍ للسامية، فإنه، وللمفارقة، يُعبر عن تطييعه لاستعمار الأرض من وراء نفيه أمام الملك العربي المهزوم أي رغبة في الاستحواذ على أملاك الغير والإيغال في الدماء.⁶⁶

ولعل من اللافت التعثر بهوية «إسرائيل» الحديثة في نص كُتب قبل نحو ستين عاماً من نشأتها، إذ يصوّر أنبیر تلك الحرب دفاعاً ضرورياً عن النفس اليهودية، والتي تنتهي إلى عقد سلام مع أولئك «الساميين»، في وقت يُمحي «الساميون» عن أرضهم، ويعتبرهم أنبیر جسداً غريباً عنها،⁶⁷ على نحو يجعل من العربي «الغريب» الجديد الذي تمثله اليهودي القومي يوماً ما في أوروبا. فبخلاف السمة

العامة في الكتابة الطوباوية الصهيونية، المحمولة على العلاقة المتناغمة بين دولة يهود المستقبل و«جيرانهم» - والتي يمكن عزوها إلى المسحة الكونية التي طالما تلطّت خلفها الصهيونية المعاصرة الناشئة عن الارتباط بين القومية الأوروبية والقومية الإنسانية «شعب يعيش مع شعب»⁶⁸ ينحو أيزلير في اتجاه ما يعتبرها الصهيونيون اليوم مقاربة أكثر واقعية على صعيد تأجيج الصراع وخوض «معركة البقاء»، وخصوصاً بعد تأسيس الدولة الاستيطانية عام النكبة الفلسطينية.

3. معاداة السامية المعاصرة

1.3 الفلسطيني لاسامياً جديداً

شكّلت المحرقة حدثاً تأسيسياً فارقاً اختزن ذروة «الخراب» الذي كانت تلوح به الصهيونية ما قبل حدوثها، لتمارس سلباً لألسنة ضحايا المحرقة، مستحوذة اليوم على تمثيل مظلوميّتهم التاريخية بصفتها (أي الصهيونية) موطن اليهودية الجماعية. وتكمن المفارقة في أن الدولة الصهيونية التي صوّرت وجودها كحائل دون الاستمرار في معاداة السامية حول العالم، لا تزال تستخدم الرغبة النازية في إبادة اليهودي كشبح دائم سيظل يطارد اليهود لكونهم يهوداً فقط، وذلك من أجل تبرير عنفها ضد الفلسطيني، وجعل الغرب مثقلاً بالذنب تجاه اليهود، وفرض التحلّل منه عبر دعم سياساتها الاستعمارية، وجعل الفلسطينيين يدفعون أثمناً باهظة من أراضيهم وأجسادهم جزاء إفرازات العقلانية الأوروبية في إطار نموذج دولة القومية العنصرية.

ففي أعقاب الحرب العالمية الثانية، نشأت سياسات الاعتراف بالذنب الأوروبي تجاه الممارسات اللاسامية ضد اليهود، لا نتيجة الشعور بالعار من اختراع فكرة «العرق»، وقتل أي مكوّن إنساني حول العالم بسببها فحسب، بل نتيجة اكتشاف أوروبا انتماء اليهود إلى «العرق» الأبيض المتفوق الذي يُحرّم على أحد قتله أيضاً.⁶⁹ لقد حوّل هذا الاكتشاف «اليهودي» إلى «مسيحي أوروبي»، ليجري تحييده عن تصنيفه سامياً، بينما أضحى العربي آخر الساميين، الذي يُحسب عرقاً

وثيق الصلة بدينه، في مقابل صعوبة تصنيف اليهودي الذي دخل عالم الأوربة، من جهة العرق أو الدين.⁷⁰ وفي حين مثلت المحرقة انقلاباً أوروباً على ذاتها، فقد أفضت إعادة دمج اليهود ضمن الحاضنة البيضاء، إلى استنساخ سياسات الرعب اللاسامي حيال العرب والمسلمين في أعقاب الحرب.⁷¹ وعليه، لم يتحقق في القرن العشرين تصدير حصري للمسألة اليهودية خارج الجغرافيا الأوروبية فقط، بل شهد كذلك ترحيلاً للمسألتين العربية والإسلامية خارجها.⁷²

كانت الصهيونية السياسية، بذلك، بمثابة وجه آخر من بداية «الساميين» ونهايتهم، فقد شكّلت عملية مزدوجة من «استدخال» العدو واستخراجه؛ العربي من اليهودي، واليهودي من أوروبا مطروداً ومبعداً.⁷³ وإذا كانت اللاسامية الأوروبية قد أفرزت الإبادة لما خالته حلاً نهائياً للمشكلة اليهودية في أوروبا، فإن المضمون الصهيوني بذاته طرح أيضاً الحل النهائي للمشكلتين العربية واليهودية في محو العنصر البشري غير المرغوب فيه.⁷⁴

ومع تحقق الدولة الصهيونية على أرض فلسطين، وإحراز التحرر الوهمي من معاداة السامية، نصّبت الصهيونية ذاتها متحدثاً عاماً باسم مناهضة معاداة السامية التي للمفارقة لم تُطوّر صفحتها في أوروبا مع إنشاء دولة قومية يهودية، هي «إسرائيل». لقد مثلت حرب حزيران/يونيو 1967 باكورة إنتاج الصهيونية للأيديولوجيا المعاصرة لمعاداة السامية. فبينما اعترت الإنسان العربي حالة من الخذلان والهزيمة كتبتة لها، أنتجت الحرب سرديات جديدة كان من بينها أن الصهيونية لا يزال في وسعها الانتصار والتوسع أفقياً في الأرض، من دون التزام ترسيم أي حدود لدولتها. ووسط هذه العاصفة التي ضربت المخيلتين الصهيونية والعربية على حدّ سواء، وتساعد النقد العالمي تجاه السياسات الصهيونية في المناطق المحتلة، في إثارة حرب النكسة (1967)، ستنشأ النسخة المعاصرة عن معاداة السامية التي ستجعل من أي اعتراض على الصهيونية ودولتها معاداة لليهود، ولتُترجم اليوم كسلاح أخلاقي تصوّبه الصهيونية على الفلسطيني وكل من يمارس فاعليته السياسية انطلاقاً من مبدأ عدالة المسألة الفلسطينية. تهدف الصهيونية من وراء ذلك إلى نزع السمة التأسيسية

الإحالية العنيفة عن مشروعها، وحصر هوية الدولة في مكوّنها اليهودي الذي «يكافح من أجل البقاء»، للحيلولة دون إدانتها دولياً.

يصور الصهيونيون طروحات معاداة السامية المعاصرة وممارساتها بصفتها قد تجاوزت، من جهة، السياق الأوروبي إلى العالمين العربي والإسلامي، وعقيدة اليمين السياسي إلى ما يسمّونه «اليسار الجديد»، من جهة أخرى. ويرجع هذا إلى احتكار اليمين الصهيوني الصهيونية، واحتكار صهيونية اليمين وراثية اليهودية، فتصبح صهيونية المستوطنين الممثل الشرعي والوحيد لمناهضة السامية، بحيث تمّحي المسافة بين أن تقول لا للسامية في أوروبا ولا لسياسة الضمّ في فلسطين.⁷⁵ وفي ضوء هذا، نلاحظ اليوم إنتاجاً مطّرداً للأدبيات الصهيونية التي تخلق تقاطعاً ضمناً بين معاداة الصهيونية ومعاداة السامية. فتشتغل هذه الأدبيات على ثلاثة خطوط رئيسية، هي: لاسامية «اليسار الجديد» المناوئ للصهيونية؛ تعريب اللاسامية الأوروبية وأسلمتها؛ إنكار المحرقة النازية وفق شروط محددة. وتتفق جملة من تلك الأدبيات على أن ما يضيفي على اللاسامية طابع الجدة يكمن في دعم أشخاص يتبنون الصوابية السياسية ممارسة العنف ضد اليهود باسم مناهضة الاستعمار والعنصرية.⁷⁶ كما تذهب هذه الأدبيات إلى اتهام اليسار والفلسطينيين بالاستحواذ على المحرقة، وإنتاج صورة معكوسة لها، بتحويل الفلسطيني إلى اليهودي المضطهد الجديد، والصهيوني إلى النازي الجديد. كما تُصوّر هذه الأدبيات الطروحات اليسارية المحمولة على مبدأ تفكيك الدولة الصهيونية، كمثثلة لذروة القومية العرقية المنتجة على الدوام سياسات الإقصاء تجاه المكون اليهودي؛ كإعادة اختزال اليهود إلى وضعهم التقليدي كأقلية محمية في ظل الإسلام.⁷⁷

تهدف هذه الأدبيات، بالدرجة الأولى، إلى إلحاق وصمة أخلاقية باليسار الراديكالي لمجرد انحيازه إلى الطرف المستعمر. إذ إنها تحوّل نقطة اعتراضه من كونه اعتراضاً سياسياً على شكل تقرير المصير اليهودي في هيئة مشروع كولونيالي يتحرك بين قطب المحو والتطهير للأصليين وقطب البناء والإنشاء للمستوطنين،⁷⁸ إلى كونه مجرد عداء متجذّر للهوية اليهودية واعتراض على

حق اليهود بصورة عامة في تقرير المصير؛ ذلك بأن الدولة تمثله حصراً. وهكذا، تطمس أغلبية هذه النصوص الإرث التاريخي لتيارات يسارية يهودية مناهضة للصهيونية تشكلت قبل إقامة «الدولة»؛ أهمها المنظمة العامة للعمال اليهود في ليتوانيا وبولندا وروسيا (General Jewish Labour Bund)⁷⁹ التي اعتبرت الصهيونية حركة انعزالية تسعى للالتحاق بركب النشاط الاستعماري في المشرق، وليست بالمطلق حلاً لمعاداة السامية في أوروبا.⁸⁰ لقد آمنت حركة البوند الاشتراكية بيهودية لا تصدر حق الغير لمصلحة اليهود، ولا تمنح نفسها الشرعية في الاستحواذ على أراضي الآخرين، بل ترغب في الاندماج والنضال لانتزاع حقوق متساوية في جميع الأحياء التي توجد فيها المجتمعات اليهودية حول العالم.⁸¹ كما اعتبرت الصهيونية وهماً لا يمكن تحقيقه كحل للعامل اليهودي ويهود كل العالم،⁸² ليحاجج آخر البونديين في أن الصهيونية أخفقت في اجتياز امتحانها الأخلاقي بالنسبة إلى اليهود، إذ لم تكن دولتها «إسرائيل» «الواحة» الأكثر أماناً لهم، ولم تُحدث قطعاً نهائياً لمسارات الفكر المعادي للسامية حول العالم (كما ادعت هي)،⁸³ إنما ساهمت في إعادة تأجيج تلك المسارات ومضاعفة تصديرها نحو العالم.

إن جزءاً من خلق الوعي الصهيوني بأداتية معاداة السامية يُعتبر وثيق الصلة بنبذ اليسار العالمي للحصرية اليهودية الإقصائية. غير أن المؤرخة الصهيونية أنيتا شابيرا (Anita Shapira) تعزو ذلك إلى إيقاظ محاكمة النازي أدولف أيخمان (Adolf Eichman) في القدس، وبث شهادته في مطلع ستينيات القرن العشرين، ذاكرة المحرقة في وعي كثيرين؛ إذ تفاقم في إثرها تبني هوية يهودية أكثر انعزالية لدى الصهيونيين، ليندرج مكوّن الخوف من الإبادة ضمن عناصر الهوية الصهيونية الأكثر حضوراً.⁸⁴ وقد أفضى هذا، في نظرها، إلى شحذ اليهود حساسيتهم للعداء لدولتهم كدولة لليهود حصراً، والانتقال إجمالاً مما اعتبرته مجتمعاً مُحاصراً إلى مجتمع يُثقل غير اليهود بالذنب والندم إزاءه.⁸⁵ وتبدو وجهة النظر هذه متهافئة، وخصوصاً بتحميلها التطابق أو التباين بين معاداة الصهيونية ومعاداة

السامية على قانون سياسي ثقافي يضئ على ما تعتبره شايرا هوة كبيرة بين التيارات الصهيونية اليسارية واليمينية، والدينية والعلمانية، وهو ما يعبر عن جزء من رزمة أيديولوجية ترمز إلى طبيعة الاختلاف في العضوية السياسية في المجتمع الصهيوني.⁸⁶ وتفترض شايرا أن ثمة نسخة «نقية» و«صالحة» عن الصهيونية، تتمثل في صهيونية الرواد الأوائل من «اليسار» المؤسس دولة اليهود الحصرية. كما ترى أنه سرعان ما حادت الصهيونية اليمينية عن الطريق «المثالي» لتلك الصهيونية العلمانية التأسيسية، وضُيِّعت بوصلتها. وفي نظرها، انعكس هذا التحول في انتشار ظاهرة معاداة الصهيونية، بعد نكسة 1967، والتي تفسرها باعتبارها نابعة من الاعتراض على الهوية السياسية اليمينية للحكم الصهيوني، وليس باعتبارها اعتراضاً شاملاً على هوية المشروع الاستعماري الاستيطاني العنيف بذاته، بغض النظر عن تعدد التيارات السياسية داخله.

في ضوء ذلك، تمثل الصهيونية عودة تهكمية لـ «الوعي الشقي» الممزق والمنقسم على نفسه، والذي يُحال، بدوره، إلى تناقضات لامتناهية واغترابات عن ذاته، كما وصفه عبد الكبير الخطيبي.⁸⁷ فبينما صوّرت الصهيونية تحقق الكيانية القومية اليهودية طياً لتاريخ شقاء اليهود المعذبين «المختارين»، جرى في الحقيقة قلب «الوعي الشقي» بصبّه في الجسم الفلسطيني،⁸⁸ إذ وُلد نفي مناهم وشقاءهم شقاءً منفوياً لا يزال يعيشه الفلسطيني. فإذا كان الصهيوني يلقي بخطيئته وشقائه على الفلسطيني حينما يجزّده من ملكه، فإن الفلسطيني الذي لا يجابه الشقاء إلا في ذات الصهيوني وعلى مقربة منها، يجري محوه وإلغاؤه أكان داخل الذات أم خارجها من طرف الصهيوني نفسه. بل إن هذا «الوعي الشقي» الذي يظل يطارد الصهيوني بجعل عذاب الإبادة مُحَوَّلاً على جسد الفلسطيني، فإنه من فرط تجاهله الآخر، ينتهي إلى تجاهل ذاته.⁸⁹ وقد وُلد هذا تشويهاً للوعي اليهودي داخل الحركة الاستعمارية الصهيونية، والوعي الإنساني إجمالاً، حيث أفضى إلى حمل جان بول سارتر وغيره من المثقفين الأوروبيين وعياً مزدوجاً ممزقاً بين الاعتراف بحق «إسرائيل» في الوجود، والتعاطف مع الفلسطينيين، لكن في حصرهم كلاجئين،

لا كشعب.⁹⁰ وإنه لمن الباعث على التندر أن تعمل الصهيونية و«اعتذاريوها» على مركزة نفسها ومفاهيمها حينما تُقرأ المسألة الفلسطينية؛ إذ يحولونها إلى محض صهيونية معكوسة تخضع في مفاهيمها عن اللجوء والمنفى والعودة للقاموس الصهيوني للتعبير عن نفسها.

2.3 العداء للصهيونية ظاهرة يهودية

يفترض وجود التماهي بين معاداة الصهيونية ومعاداة السامية، كصيغة معاصرة للصهيونية، تماهياً بين اليهودية والصهيونية، غير أن معاداة الصهيونية تُمثل تاريخياً ظاهرة يهودية بالدرجة الأولى. فلم تكن الصهيونية لتنبثق لولا إتمام مهمتها الفكرية الأولى في إرساء تعريف جديد باليهودية، مُحدثة عملية تحوّل تاريخية لمعنى «أن تكون يهودياً».⁹¹ فبموجب هذا، رفض اليهود الأرثوذكس الصهيونية لإحداثها عصفاً بيهوديتهم وتحويلها من «شعب الله المختار» و«شعب الكتاب» إلى قومية إثنية على خطى القوميات الحديثة. وفي حين عارضت تيارات علمانية يهودية الصهيونية، نظراً إلى تحويلها اليهودية من دين إلى قومية ستحول دون إنجاح نضال تلك التيارات المدفوعة برغبة الاندماج في الدول التي نشأ أعضاؤها فيها.⁹² وبذلك، فقد عملت الصهيونية على إحداث تزامن بين نفيها الطائفة الدينية المؤمنة بالخلاص الإلهي مع نفيها علمانية اليهود المسكونين بالاندماج، ليكمن تناقضها في أن تصبح علمانية حينما تنفي الدين، وتصبح دينية عندما تنفي العلمانية.⁹³

وعلى الرغم من نفي الصهيونية الخلاص الديني وعلمانية الاندماج في آن واحد، فإن المنظر الصهيوني ماكس نوردאו، في خطابه في المؤتمر الصهيوني الثاني (1898)، يحتاج في أن الصهيونية ليست حزباً أو تياراً داخل اليهودية، بل هي اليهودية بذاتها؛ ذلك بأن كل ما يضجُّ بالحياة والمثالية في اليهودية، محمول على هوية صهيونية، ويقول: «شعب إسرائيل في معسكرنا، أمّا أنتم فخرَّب متفرقة».⁹⁴ ومع أن الصهيونية حينها لم تعد تياراً أقلية وسط المجتمعات اليهودية، غير أن كلمات نورداو تلك تؤذن بالتشكيك المبكر في يهودية المناهضين للصهيونية، ووصمهم

باللاسامية لاحقاً. بكلمات أخرى، يعتبر نوردאו تشكّل الصهيونية شرطاً ذاتياً وموضوعياً ضرورياً لعدم فناء اليهودية واليهود، في الوقت ذاته الذي يستشرف اختفاء أولئك المعارضين للصهيونية كيهود،⁹⁵ مُهتدياً بذلك طروحات آباء معاداة اليهود، والتي طالما سكنها حلم اختفاء اليهود.

لقد عملت الصهيونية على تحويل اليهودية وطمس قيمها الأخلاقية في التساكن مع الآخرين. فبعد أن كانت مجرد تيار داخل اليهودية، نشطت في تحويل اليهودية إلى مجرد تيار داخلها.⁹⁶ فبقدر ما تحقق تدين الصهيونية وصهينة الدين، فإن الصهيونية تكون قد أفلحت في استيعاب عدة مكونات يهودية في إطارها، بعدما كانت تمثل نقائص وجود الصهيونية في المنفى. أما اليوم، فتتصارع تلك المكونات المُتضمنة في الواقع الصهيوني الجديد على تمثيل الهوية القومية؛ أي خوض الصراع على الصهيونية، لا ضدها، بالاتفاق على محو الفلسطيني وأرضه. ولا يبدو اختراق هذا الواقع ممكناً سوى باللعب على خطوط «جدلية الجوهر»، وذلك بعدما أتمّت الصهيونية ذاتها في «جدلية الوجود» على أرض فلسطين. ولا يعدو أي عداء للصهيونية الحاكمة اليوم من داخل الواقع «الإسرائيلي» حالة نوستالجية؛ ذلك بأن استرداد اليهودية من لسان الصهيونية وسواعدها، لتثييط ارتباط معاداتها بمعاداة السامية، يتطلب بناء فكرة يهودية جديدة مستلّة من نفي «نفي المنفى»، قادرة، بدورها، على إثارة تناقض مع الواقع الصهيوني المعيش، بشكل يحقق محواً للجوهر واستثارة صراع على الوجود من نوع آخر.⁹⁷

هذا، وقد دفع دخول مجموعات يهودية عديدة طور الصهينة إلى وصم اليهود المتجذرين في رفضهم الصهيونية بمعاداتهم السامية.⁹⁸ واعتبرت هذه المجموعات الثقافة اليهودية المعارضة للصهيونية مبنية على مبدأ ما سمته «كره الذات اليهودية»، واصمة أعضائها باليهود الكارهين لأنفسهم و«العرق» اليهودي «الفريد» في نوعه. وقد عملت هذه النظرة تجاههم على إعادة تعيينهم ك«عرق» أدنى من «العرق» اليهودي ذي النسخة المعيارية للصهيونية. كما عكس هذا كله انزعاج الصهيونية من نسخة محددة عن اليهودية تعتبرها بمثابة عدو مهدد

لليهودية القومية الحصرية؛ الأمر الذي جعلها معادية لليهود كثر، وملتزمة الفكر اللاسامي تجاههم. وإذا كان موقع اليهود تاريخياً بالنسبة إلى اللاسامية الأوروبية قد اتسم بما يُسمى «دور اللادور» في مجتمعات دولة القومية، فإن الصهيونية قد أعادت إنتاج ذلك الموقع حيال اليهود الرافضين تمثُّل وطنهم الحقيقي في الدولة الصهيونية، لتعتبرهم فائضاً أجنبياً يثير الإزعاج والتشويش على مجتمع دولتها القومية، على النهج نفسه لآباء معاداة اليهود الذين ولدوا من رحم الحداثة «العقلانية» الأوروبية.⁹⁹ ومع ذلك، يظل هؤلاء اليهود هم المصرون الوحيدون على إعمال روح الأخلاقيات الإنسانية، رافضين الخضوع للمجال «الخاص» للدولة القومية العنصرية.¹⁰⁰

3.3 معاداة السامية الحديثة قانوناً إقصائياً جديداً

لم تتوقف الصهيونية عند حدّ وصم معارضيه بالعنصرية ضد اليهود فحسب، بل تعدّت ذلك نحو إنشاء موجات جديدة من التشريع القانوني في سياقات عالمية أيضاً، تقضي باعتبار الدولة الصهيونية الحاضنة المركزية لـ «الجماعة اليهودية»، وأي إنكار لوجودها أو حق «الشعب اليهودي» في تقرير المصير يُعدّ عداءً للسامية.¹⁰¹ ويخلق هذا التعريف الحديث بمعاداة السامية، والذي صاغه التحالف الدولي للمحرقة، فرصة مواتية للدولة الاستيطانية لممارسة العنف والتوسع على حساب الفلسطيني، وخصوصاً في ظل عدم تعريفها بطبيعة حدودها.¹⁰² فيجري ذلك بحجة أن هذه السياسات محض تعبير عن الحق في الوجود اليهودي على هدي الأمم الأخرى، ليظهر الفلسطيني الشخصية اللاسامية الجديدة، ويصبح اعتراضه النضالي على نزعه من أرضه وذاكراته مُدرجاً ضمن الممارسات المعادية لحق اليهود في الوجود.

يحمل التعريف المعاصر بمعاداة السامية تشديداً متكرراً على كون اليهود يتمثّلون في شعب بعينه. وبالتالي، يعمل التعريف على إدراج اعتبار الدولة الصهيونية تنويجاً للعنصرية (أو اتهامها باختراع المحرقة أو المغالاة في الحديث عنها،

أو تعريض سياساتها لمنحىٍ مقارن مع السياسات النازية....) ضمن السياسات والمواقف المعادية للسامية. وبذلك تُبنى كل هذه الافتراضات على تحويل الخيال الصهيوني النشيط في إعادة تشكيل اليهود المتمايزين كشعب واحد متجانس يتنازع حقه في تقرير المصير، إلى حقيقة عالمية تنهل من أيديولوجيا انبناء قصة صعود الدولة الاستيطانية على قاعدة التنصل التام من وجود الأصلايين، كشرط ضروري لمحو بدايات المستوطنين من التطفل والعنف، وتدشين خيال «أمة مستقلة صالحة». وعليه، فإن التعريف المعاصر بمعاداة السامية يقلب العنف الصهيوني التأسيسي ضد الفلسطيني إلى حق نافذ لليهودي أينما وجد في السيادة وتوزيع الملكية في أرض فلسطين. ولعل في هذا ما يفسر تصنيف حركة مقاطعة إسرائيل وسحب الاستثمارات منها وفرض العقوبات عليها (BDS) كحركة معادية للسامية من جانب البرلمان الألماني في سنة 2019، بصورة تهدف إلى إسكات صوت أي حراكٍ سياسي عالمي يعمل من أجل قلب الإقرار بعدالة قضية الفلسطيني وضرورة عودته إلى الأراضي التي هُجر منها قسرياً.

إن كل ما تقدم يوحى بتعامل الصهيونية مع العداء للسامية كظاهرة لاتاريخية أوجد تقاطعها مع صعود القوميات والاستعمار لحظة مواتية لتحقيق النزعة اليهودية الكامنة في العودة إلى «أرض الأجداد».¹⁰³ فعوضاً عن قراءتها بصفتها ظاهرة نشأت من رحم السياقات الأوروبية العنصرية، عملت الصهيونية على اقتلاعها من بيئتها السياسية، ونقل العبء الأخلاقي من على أكتاف أوروبا لتضعه على أكتاف الإنسان الفلسطيني. إن التعريف الحديث يعمل على إعادة تشكيل دولة الحصرية اليهودية الطارئة كدولة طبيعية كالتى أنشأتها سائر القوميات، كما يساهم في إعادة تشكيل اليهود كجماعة إثنية مغلقة في القدم تسبق نشوء اليهودية نفسها، إذ إن الاعتراف بها كدولة يهودية ليس اعترافاً بالحق الديني، وإنما بالحق التاريخي الذي يسبق الديني.¹⁰⁴ وبمقتضى ذلك، تتحول النكبة الفلسطينية إلى عملية استرداد لهذا الحق التاريخي، وممارسة استئناف يهودي «ثوري» على وجود الفلسطيني الأصلاي الذي يصبح مجرد «عابر» أو «دخيل طارئ» على البلاد.

4. سجال في شأن أخلاقيات «ثنائية القومية»:

في نقد اللاسامية الصهيونية

على الرغم من إدراك حنة أرندت المبكر مزلق الإطار السياسي القومي ومخاطره، فإن طروحاتها القاضية بإحقاق رؤية ثنائية القومية على أرض فلسطين، من دون التعلق بإطار الدولة، مثلت عموداً فقرياً لالتزامها الأخلاقي تجاه الصهيونية.¹⁰⁵ فقد اعتبرت أرندت الصهيونية تجربة متقدمة لاستيعاب اليهودي الطامح إلى مواجهة العداء للسامية كمنبذ واعٍ، أي أنه يعي مظلوميته وما حل به نتيجة فعلها، ويسعى لتخريب القيم الأوروبية وثقافتها، بصفته الممثل الحقيقي الوحيد في العالم اليهودي الحديث.¹⁰⁶ لكن طرحها بات غير ذي صلة حينما تحقق ما كانت تخشاه مع صعود الدولة الصهيونية الاستيطانية، مستنسخة القيم ذاتها التي ساهمت في نبذ اليهود. لقد تمخضت عن هذا معاداة الصهيونية المعكوسة للسامية، والتي وإن تمكنت من إسكات كل ما تبقى من الضمير اليهودي في العلاقة الصهيونية مع العرب، تظلّ محفوفة بخطر إحقاق موجات جديدة من كراهية اليهود.¹⁰⁷

وإذا كانت أرندت تأخذ من شكل معين من الصهيونية موطئاً لأخلاقيات يهودية تحث على إقران تحرير اليهودي بالآخر الذي يشكل جزءاً أساسياً من ذاته، فإن جوديث بتلر، في المقابل، لا تستعيد التأسيس لأخلاقيات يهودية إنسانية إلا من خارج المظلة الصهيونية. وتبني محاججتها على أساس تصوّرها اليهودية كمشروع ضد هوياتي، خلافاً لما أتمته الصهيونية. فيترتب على ذلك تضمين نقد العنف الدولة الصهيونية ضمن التراث اليهودي بأطوره الدينية واللا دينية، واسترداد اليهودية من أجل مشروع يسعى لتفكيك العنف الدولة وعنصريتها.¹⁰⁸ إن هذا المشروع ضد الهوياتي لليهودية يصوغ العلاقة الأخلاقية لليهودي باللا يهودي، والتي تنبع من الحالة اليهودية الشتاتية، بحيث يظل العيش في عالم تعددي اجتماعي تحت شروط المساواة مثلاً أخلاقياً وسياسياً أعلى.¹⁰⁹

على المنوال نفسه، يؤسس الباحثان عاموس غولدبرغ وبشير بشير «أخلاقيات يهودية فلسطينية مشتركة» تقضي بضرورة العمل ضد ما يعتبرانه روايتين متعارضتين

لليهود والفلسطينيين تُبنى كل منهما إلى جانب تبني الكارثة التأسيسية، على النفي المتزامن والقوي لكارثة الآخر.¹¹⁰ وبينما يعتبر الكاتبان أن كلتا الروايتين تمثل نقطة مركزية على صعيد الصدام العالمي بين روايتين فوقيتين: إحداهما الرواية الفوقية للمحرقة بما تمثله من رواية مركزية للغرب، والأخرى الرواية الفوقية المناهضة للاستعمار، فإن فلسطين الصهيونية تتبدى ليهما كملتقى لعالمين سرديين يصور كل منهما كارثته بعين من الفريدة المفضية إلى تسفيه كارثة الآخر. وفي حين تقودهما هذه الإشكالية إلى إنشاء ثلاثة سجلات جديدة للتاريخ والذاكرة (ثقافية، وتاريخية، وسياسية أخلاقية)، فإن الهدف من ورائها يتبدى في كسر التوتر بين الروايتين وانطوائهما على صدمات غير متلائمة، بغية «دفع التاريخ بعكس التيار»، وعقد ما يسميانها مصالحة تاريخية بين الشعبين. وتتمثل هذه المصالحة بلغة ثنائية القومية التي تؤيد شكلاً رفيعاً من الجماعاتية (Communitarianism)، أو التي تعترف بالدور الذي تؤديه الإثنية والقومية في «إسرائيل/فلسطين»، على نحو يقضي بالحق في تقرير المصير القومي لكلتا المجموعتين القوميتين، بينما يشدد على عدم وجوب إحقاق هذا الحق في شكل دولة إثنية حصرية.¹¹¹

وعلى الرغم من أن الكاتبين يشددان على أن ضحايا الأمس اليهود ضمن مؤسسة جماعية «إسرائيل» أبعد ما يكونون عن كونهم وكلاء تاريخيين عاجزين مغلوب على أمرهم،¹¹² خلافاً للفلسطيني، فإنهما غير موفقين في افتراض تطابق ولادة الروايتين المتعارضتين من مبدأ النفي لمأساة الآخر. ففي حين يتعذر على الرواية الصهيونية أن تُبنى إلا على نفي متزامن وضروري للنكبة، محولة المحرقة إلى المرجع المعياري الأعلى للشر المطلق، والتي تفرض مقارنتها بالنكبة كاتجاه اختزالي لها، فإنه لا يُشترط بتحقيق الرواية الفلسطينية إنكار المحرقة، بل إن استيعاب الأخيرة في كنفها مُنتج لتماس الفلسطيني الإنساني مع ضحايا يهود كثر سلبت الصهيونية ألسنتهم منهم لمصلحة الأمة المتجانسة.

وفي سياق الحديث عن الأخلاقيات المشتركة، يطرح الكاتبان مفهوم «أخلاقيات الاضطراب»، بهدف تحويل الآخريّة من مشكلة إلى تحدٍّ أخلاقي

وسياسي يحول دون بلوغ الروايتين («القومية» الصهيونية والوطنية الفلسطينية) درجة الكليّة والانغلاق، عبر دخول منطقة وسطى تحول دون التماثل التام الذي يستحوذ على الآخر أو الاغتراب التام الذي يفرض القوة فحسب.¹¹³ لكن مساجلتها في أن سؤال الطرفين زعزعة لما يسميانها «الآخريّة الراديكالية» من أجل إحقاق الرؤية ثنائية القومية، تبدو غير عادلة البتة. فلا يمكن مقارنة الآخريّة الصهيونية المنتجة للعنف المادي وأيديولوجيا معاداة السامية المعاصرة ببعض تمثّلات الآخريّة الفلسطينية فيما يوصف بأنه تنكّر للمحرقة الناشئة عن ظروف موضوعية. وفي نهاية المطاف، لا يتحمل الفلسطيني واقعة المحرقة التاريخية، بينما يتحمل الصهيوني كامل المسؤولية عن النكبة المستمرة، وهو ما يبدو غير منسجم مع طروحات الكتّابين الليبرالية في التوجه نحو المصالحة التاريخية، عوضاً عن إنشاء خطابات جذرية عن التحرر من الاستعمار من جهة، وتحرير اليهودية من قبضة الصهيونية من جهة أخرى. ويدفعنا كل ما تقدم إلى التعارض مع الحل السياسي المتمثل بثنائية القومية. فعلى الرغم من الاتفاق تحديداً مع بتلر على جعل معارضة الصهيونية قيمة يهودية مثلى، فإن الترويج لثنائية القومية كإطار أخلاقي لتصحيح مسار الفلسطيني النكبي، إنما هو أعمالٌ للمساواة بين طرفين أحدهما ينشر وعياً زائفاً بحضور مأساته في الحاضر، بينما يُطلَب من الآخر ما يشبه غفران المذبحة وتحقيق مسافة عنها، وتحويل اللامغتفر إلى أمر مغفور يمكن تجاوزه على وقع التعايش والتساكن الاجتماعيين.

5. خاتمة

تخلص هذه الدراسة إلى اعتبار الصهيونية بذاتها شكلاً حديثاً من معاداة السامية الأوروبية، على نحو يُفند المقولة الصهيونية الدارجة بكون معاداة الصهيونية الوجه الآخر من معاداة السامية. وتمثّل معاداة الصهيونية رؤية وطنية أخلاقية للتحرر من مشروع استيطاني عنيف، في حين تندرج معاداة السامية ضمن تاريخ العنصرية الأوروبية، ويجب حلّها ضمن سياقها. بمقتضى ذلك، يتعذر محو

الاستعمار إلا بالعنف الثوري وإعادة ترتيب العلاقات القائمة وتفجيرها، وإحلال إنسانية جديدة محل القديمة؛ ذلك بأن العنف الثوري يُظهر الشعب المستعمر من السموم التي ينفثها المستعمر في جسده وذهنه، ليخرج المستعمر عن أمله الزائل بأن يتمثل بصورة المستعمر ويكونه. واسترشاداً بذلك، تجادل هذه الدراسة في أن الصهيونية لم تمرر اليهودي بتلك السيورة الثورية في تحطيم أغلال المستعمر الأوروبي، وإنما بنقيضها تماماً من الذوبان مع الاستعمار اللاسامي. فإذا نحا بعض اليهود اهتداءً بالخلاص الفردي إلى العبور نحو البياض في حقبة «التحرر» السابقة على الكارثة، فإن الصهيونية أيضاً أوجدت نموذجاً جديداً معيارياً يتمم بياضه الاستعماري القومي بتفكيك علاقاته مع مجموعات اليهودية الآنفه وتوليد الضحايا الفلسطينيين.

لا يزال المشروع الصهيوني يفرض لدى معاديه ضرورة توليد وعي سياسي إنساني، يتشابه فيه المسعى لتحرير اليهودي مع تحرير الشعب الفلسطيني. ولا يساهم التنصل من مسؤولية متابعة تحرير اليهودي، عبر إيجاد شبكات تضامن مع تحرر الذوات والجماعات المضطهدة الأخرى، في إدامة معاداة السامية فحسب، بل يقوّض آفاق التحرير البشري الجماعي أيضاً. ويتطلب هذا الانخراط في حركة تحرر مشتركة من معاداة السامية، باعتبار أن الصهيونية تمثل أقصى تجلياتها وحالاتها. ذلك بأن الدولة الصهيونية، إلى جانب ممارستها النكبة المستمرة على أجساد الفلسطينيين وأرضهم، تحاصر اليهود في الغيتو الذي صنّعه وفق طروحات الفصل والعزل المبنية على التفوق العرقي القومي، مؤلدة منهم ذوات مستعمرة تتسابق على التنكيل بالفلسطيني وإماتته اجتماعياً وسياسياً.

إن المنافحة الفلسطينية عن اليهودية التي تقضي بأن مواجهة الاستعمار الصهيوني هي إحدى أهم ركائز هويتها وقيمها الأخلاقية المثلى، تحوّل دون احتكار الصهيونية لليهودية وافتراس رابطة «الشعب» الواحد، على نحو يقف سداً منيعاً في وجه مطابقتها مع معاداة السامية. بل إن التفكير في النضال ضد المشروع الصهيوني بصفته استعماراً استيطانياً ومعادياً للسامية في آن واحد، يجعلنا

أمام عدة إمكانات سياسية، أهمها تحليل اليهودي من القومية العرقية المختلفة، وإعادة تضمينه ضمن ثقافات وشعوب متعددة، منها الشعب الفلسطيني. وبذا، يعود اليهودي الفلسطيني (كما ينص الميثاق الوطني 1968)، والعربي بصورة عامة إلى الظهور مجدداً بعدما مزقته الصهيونية وقسمته على نفسه، ونشهد تحريراً للفلسطيني واسترداداً لأرضه. كما تخلص هذه الدراسة إلى أن أهم إمكانات نزع الاستعمار عن معاداة السامية يتمثل بإعادة تضمينها تحت مظلة الظواهر العنصرية الأخرى، والانفكاك عن جعلها معلقة في فئة خاصة فوق تاريخية تبرر الصهيونية بها ذاتها، إذ يبدو اليوم المسلم والعربي في أوروبا اليهودي المضطهد الذي تمثله «اليهودي الجديد» يوماً ما هناك...

المصادر

- 1 جيل أنيجار، «اليهودي العربي: تاريخ العدو»، ترجمة وتقديم عبد الرحيم الشيخ ورنا بركات، «مجلة الكرمل الجديد»، العددان 3-4 (ربيع - صيف 2012)، ص 137.
- 2 المصدر نفسه، ص 139.
- 3 Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature* (Stanford: Stanford University Press, 2008), p. 30.
- 4 Ibid., p. 28.
- 5 لمزيد، انظر: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland: Meridian Books, 1962).
- 6 Shiraz Dossa, «Lethal Fantasy: Hannah Arendt on Political Zionism», *Arab Studies Quarterly*, vol. 8, no.3 (1986), p. 222.
- 7 Arendt, op. cit.
- 8 Mark Mazower, *Hitler's Empire: Nazi Rule in Occupied Europe* (London: لمزيد، انظر: Lane, 2008).
- 9 Brain Klug, «The Collective Jew: Israel and the New Antisemitism», *Patterns of Prejudice*, vol. 37, no.2 (2003), p. 124.
- 10 سلافوي جيچك، «معاداة السامية وتحولاتها»، في: «تفكيك الصهيونية: نقد ميتافيزيقا سياسية»، تحرير جيانى فاتيما ومايكل ماردو، ترجمة عدنان حسن (متتدى العلاقات العربية الدولية، 2015)، ص 31.
- 11 المصدر نفسه.
- 12 المصدر نفسه، ص 32.
- 13 عزمي بشارة، «مائة عام من الصهيونية: من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر»، «مجلة الكرمل»، العدد 53 (1997)، ص 12.
- 14 المصدر نفسه.
- 15 Anita Shapira, «Antisemitism and Zionism», *Modern Judaism*, vol. 15, issue 3 (October 1995), p. 222.
- 16 فايز صايغ، «الاستعمار الصهيوني في فلسطين» (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، 1965)، ص 12.
- 17 المصدر نفسه، ص 28-29.
- 18 رائف زريق، «إسرائيل خلفية أيديولوجية وتاريخية»، في: «دليل إسرائيل العام 2020»، تحرير منير فخر الدين وأحمد خليفة ومحمود سويد وخالد فراج (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية،

- ط1، (2021)، ص 7.
- 19 المصدر نفسه.
- 20 لمزيد، انظر: غابرييل بيتربرخ، «المفاهيم الصهيونية للعودة: أساطير وسياسات ودراسات إسرائيلية»، ترجمة سلافة حجاوي (رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2009).
- 21 Shapira, op. cit., p. 217.
- 22 Dossa, op. cit., p. 222.
- 23 لمزيد عن لاسامية هيرتسل، انظر: جوزيف مسعد، «ديمومة المسألة الفلسطينية: حول الصهيونية والحركة الوطنية الفلسطينية» (بيروت: دار الآداب، 2009)، ص 336-337.
- 24 Dossa, op. cit., pp. 222-223.
- 25 بشارة، مصدر سبق ذكره، ص 11.
- 26 المصدر: 1. Max Nordau, «Le Sionisme et l'antisemitisme», *Le Siècle*, 9 Juillet 1899, p. 1.
- 27 Ibid.
- 28 مسعد، مصدر سبق ذكره، ص 338.
- 29 أنيجار، مصدر سبق ذكره، ص 131.
- 30 Max Nordau, *Max Nordau's Zionistische Schriften: Herausgegeben vom Zionistischen Aktionskomitee* (Köln und Leipzig: Jüdischer Verlag, 1909), pp. 379-388.
- ملاحظة: لا بد من توجيه الشكر الجزيل إلى الباحث نبیه بشیر علی إتاحتہ استخدام ترجمته (غير المنشورة بعد) للنص السابق ذكره.
- 31 Ibid.
- 32 Ibid.
- 33 Ibid.
- 34 Ibid.
- 35 Ibid.
- 36 Ibid.
- 37 Ibid.
- 38 Ibid.
- 39 Ibid.
- 40 Ibid.
- 41 Ibid.
- 42 Dossa, op. cit., p. 223.
- 43 Nordau, *Max Nordau's Zionistische Schriften*, op. cit., pp. 39-57.
- وأعيد نشره مؤخراً مع تفسير ضمن الكتاب التالي:

Max Nordau, *Reden und Schriften zum Zionismus*, edited by Karin Tebben (Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2018), pp. 15–25.

ملاحظة: لا بد من توجيه الشكر الجزيل إلى الباحث نبيه بشير على إتاحتها استخدام ترجمته (غير المنشورة بعد) للنص السابق ذكره.

Ibid. 44

Ibid. 45

صايف، مصدر سبق ذكره، ص 29.

Max Nordau, «Patriotism et Sionisme», *L'Écho Sioniste*, vol. 4, no. 2 (15 Février 1903), pp. 21–24.

وتُرجم إلى الألمانية وتُشر ضمن كتاب يضم مقالات الكاتب وفق التفاصيل التالية، وقد عمل الباحث نبيه بشير على ترجمته (غير منشورة بعد)، والتي استخدمتها الباحثة في دراستها هذه:

Max Nordau, «Patriotismus und Zionismus», in Nordau, *Max Nordau's Zionistische Schriften*, op. cit., pp. 289–298.

Nordau, «Die Aufgaben des Zionismus («Achiassaf», 1898),» pp. 320–328. 48

Shapira, op. cit., p. 230. 49

Gur Alroey, «Zionism without Zion? Territorialist Ideology and the Zionist Movement, 1882–1956», *Jewish Social Studies*, vol. 18, no. 1 (Fall 2011), pp. 1–32. 50

Ibid., p. 52. 51

Shlomo Avineri, «Edmund Eisler's Zionist Utopia», *Midstream*, vol. 31, no. 2 (1985), p. 52. 52

لمزيد انظر:

Yosef Gorny, «Thoughts on Zionism as a Utopian Ideology», *Modern Judaism*, vol. 18, no. 3 (1998), pp. 241–251.

Ibid., pp. 50–53. 53

مناحم أيزلير، «صورة المستقبل»، في: «رؤى الدولة»، تحرير بيريتز ساندلر (بالعبرية) (تل أبيب: م. نيومان، 1954)، ص 27–98.

ولا بد من شكر الباحث نبيه بشير على إتاحتها ترجمته (غير المنشورة بعد) لاستخدامها في هذه الدراسة.

المصدر نفسه. 55

المصدر نفسه. 56

صلاح سالم، «معاداة السامية أم معاناة الثقافة العربية من الصهيونية والليبرالية الغربية معاً!»، «شؤون عربية»، العدد 117 (2004)، ص 154. 57

بشارة، مصدر سبق ذكره، ص 19. 58

Anidjar, op. cit., p. 36. 59

أيزلير، مصدر سبق ذكره، ص 27–98. 60

- 61 المصدر نفسه.
- 62 Nicola Robinson, «Utopian Zionist Development in Theodor Herzl's Altneuland», *Green Letters: Studies in Ecorriticism*, vol. 17, no. 3 (2013), p. 233.
- 63 Dossa, op. cit., p. 219.
- 64 أيزلير، مصدر سبق ذكره، ص 27-98.
- 65 جيل أنيجار، «الدولة الانتحارية»، ترجمة وتقديم عبد الرحيم الشيخ، «إضافات»، العددان 43-44 (صيف - خريف 2018)، ص 219.
- 66 أيزلير، مصدر سبق ذكره، ص 27-98.
- 67 المصدر نفسه.
- 68 المصدر نفسه.
- 69 انظر: زيغونت باومان، «الحدائث والهولوكست»، ترجمة حجاج أبو جبر، دينا رمضان (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).
- 70 أنيجار، «اليهودي العربي...»، مصدر سبق ذكره، ص 138.
- 71 جوزيف مسعد، «آخر الساميين»، «جدلية»، 2023/5/31 (تم الوصول إليه بتاريخ 17-12-2020).
<https://bit.ly/3ofZc9f>
- 72 Anidjar, op. cit., p. 35.
- 73 Ibid., p. 33.
- 74 صايغ، مصدر سبق ذكره، ص 35.
- 75 الباحث رائف زريق: «تعريف اليمين الإسرائيلي للاسامية يهدف لنزع الشرعية عن النضال الفلسطيني»، «القدس العربي»، 2020/2/27 (تم الوصول بتاريخ 20-12-2020).
<https://bit.ly/3qYwvzD>
- 76 Phyllis Chesler, *The New Anti-Semitism* (San Francisco: Jossey-Bass, 2003), p. 88.
- 77 Robert S. Wistrich, *Anti-Zionism and Anti-Semitism in the Contemporary World* (London: The Macmillan Press LTD, 1990), p. 53.
- 78 لمزيد، انظر: هندية غانم، «المحو والإنشاء في المشروع الاستعماري الصهيوني»، «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد 96 (خريف 2013)، ص 118-139.
- 79 مثلت «حركة البوند» كبرى الحركات السياسية في بولندا، في فترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، وكانت تدعو إلى نشر ثقافة يهودية علمانية تتحدث لغة اليديش، وتسعى للاندماج في الدول الأوروبية التي توجد فيها المجتمعات اليهودية، وانتزاع حقوق قومية على قدم من المساواة مع المكونات الأوروبية الأخرى. كما أنها حملت رؤية اشتراكية لا تطالب بحقوق العمال اليهود فقط، بل حقوق جميع العمال حول العالم. وعلى الرغم من أن الحركة نالت شعبية واسعة في أوروبا الشرقية تحديداً، فإنه حُكم عليها بالإبادة في إبان المحرقة النازية. لمزيد، انظر: أنطوان شلحت، «أولاد البوند: الصهيونية لا تشكل حلاً لجميع يهود العالم»، موقع «ضفة ثالثة»، 2022/5/27 (تم الوصول بتاريخ 19/6/2023).

<https://shorturl.at/dmqL9>

80 عزمي بشارة، «أصبح أن معاداة الصهيونية هي أحد الأشكال الحديثة لمعاداة السامية؟ معاداة الصهيونية باعتبارها ظاهرة يهودية»، «المركز العربي للأبحاث والدراسات»، 2019/2/28 (تم الوصول بتاريخ 24-12-2020).

<https://bit.ly/3t9pJce>

81 المصدر نفسه.

82 المصدر نفسه.

83 المصدر نفسه.

84 Anita Shapira, «Israeli Perceptions of Anti-Semitism and Anti-Zionism», *Journal of Israeli History*, vol. 25, no.1 (2006), p. 250.

85 Ibid., p. 256.

86 Ibid.

87 عبد الكبير الخطيبي، «النقد المزدوج» (الرباط: منشورات عكاظ، 2000)، ص 70.

88 المصدر نفسه، ص 73.

89 المصدر نفسه، ص 77.

90 المصدر نفسه، ص 96-116.

91 بشارة، «أصبح أن معاداة الصهيونية...»، مصدر سبق ذكره.

92 المصدر نفسه.

93 بشارة، «مائة عام على الصهيونية...»، مصدر سبق ذكره، ص 12.

94 Max Nordau, *Max Nordau's Zionistische Schriften*, op. cit., pp. 58-76; Max Nordau, *Reden und Schriften zum Zionismus*, op. cit., pp. 50-60.

ملاحظة: أشكر الباحث نبيه بشير على إتاحتها ترجمته للمواد (غير المنشورة بعد) التي يتضمنها هذان الكتابان.

95 Ibid.

96 بشارة، «مائة عام على الصهيونية...»، مصدر سبق ذكره، ص 19.

97 المصدر نفسه.

98 لمزيد، انظر: David Mamet, *The Wicked Son: Anti-Semitism, Self-Hatred and the Jews*: انظر (New York: Schocken Books, 2006).

99 جيجيك، مصدر سبق ذكره، ص 40.

100 المصدر نفسه.

101 لمزيد، انظر: ياسين السيد، «تعريف عملي لمعاداة السامية: نبذة عن التحالف الدولي لإحياء ذكرى محرقة اليهود (نص مترجم)»، «قضايا إسرائيلية»، العدد 78 (2020)، ص 9-10.

102 خلدون البرغوثي، «التعريف العملي لمناهضة السامية: كاتم صوت منتقدي إسرائيل»، «قضايا إسرائيلية»، العدد 78 (2020)، ص 11-26.

103 لمزيد، انظر: هنيدة غانم، «التأطير المركب لنظام هجين: جدلية الاستعمار الاستيطاني والاحتلال والأبارتهايد في فلسطين»، في: «إسرائيل والأبارتهايد»، إعداد وتحرير هنيدة غانم، عازر دكور (رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2018).

104 المصدر نفسه، ص 29.

105 المصدر نفسه، ص 117.

106 أمون راز كراوتسكين، «حنا أرندت والمسألة الفلسطينية»، «الكرمل»، العدد 62 (2000)، ص 125.

107 Dossa, op. cit., pp. 227–228.

108 جوديث بتلر، «هل اليهودية هي الصهيونية؟ أو أرندت والدولة القومية»، في: «تفكيك الصهيونية: نقد ميتافيزيقا سياسية»، تحرير جيانى فاتيما ومايكل ماردر، ترجمة عدنان حسن (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2015)، ص 77.

109 المصدر نفسه، 78. ولمزيد، انظر: جوديث بتلر، «مفترق الطرق: اليهودية ونقد الصهيونية»، ترجمة نور حريري (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).

Bashir Bashir and Amos Goldberg, «Introduction: The Holocaust and the Nakba—A New Syntax of History, Memory, and Political Thought,» in *The Holocaust and the Nakba: A New Grammar of Trauma and History*, edited by Bashir Bashir and Amos Goldberg (New York: Columbia University Press, 2018), p. 6.

Ibid., p. 27. 111

Ibid., p. 7. 112

Ibid., p. 24. 113

المراجع

بالعربية

- أنيجار، جيل. «اليهودي العربي: تاريخ العدو». ترجمة وتقديم عبد الرحيم الشيخ ورنابر كات. «مجلة الكرمل الجديد»، العددان 3-4 (2012)، ص 123-169.
- _____. «الدولة الانتحارية». ترجمة وتقديم عبد الرحيم الشيخ. «إضافات»، العددان 43-44 (صيف - خريف 2018)، ص 218-242.
- أيزلير، مناحم. «صورة المستقبل». في: «رؤى الدولة». تحرير بيريتز ساندلر، (بالعبرية) (تل أبيب: م. نيومان، 1954)، ص 27-98.
- باومان، زيغمونت. «الحداثة والهولوكست». ترجمة حجاج أبو جبر، ودينا رمضان. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.
- بتلر، جوديث. «هل اليهودية هي الصهيونية؟ أو أرندت والدولة القومية»، في: «تفكيك الصهيونية: نقد ميتافيزيقيا سياسية». تحرير جيانى فاتيمو ومايكل ماردر. ترجمة عدنان حسين. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2015، ص 57-208.
- _____. «مفترق الطرق: اليهودية ونقد الصهيونية». ترجمة نور حريري. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.
- البرغوثي، خلدون. «التعريف العملي لمناهضة السامية: كاتم صوت منتقدي إسرائيل». «قضايا إسرائيلية»، العدد 78 (2020)، ص 11-26.
- بشارة، عزمي. «مائة عام من الصهيونية: من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر». «مجلة الكرمل»، العدد 53 (خريف 1997)، ص 11-20.
- بيتربرخ، غابرييل. «المفاهيم الصهيونية للعودة: أساطير وسياسات ودراسات إسرائيلية». ترجمة سلافة حجاوي. رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات

الإسرائيلية، 2009.

- جيجك، سلافوي، «معاداة السامية وتحولاتها». في: «تفكيك الصهيونية: نقد ميتافيزيقيا سياسية». تحرير جيانى فاتيما ومايكل ماردر. ترجمة عدنان حسن. الدوحة: منتدى العلاقات العربية الدولية، 2015، ص 23-44.
- الخطيبي، عبد الكبير. «النقد المزدوج». الرباط: منشورات عكاظ، 2000.
- راز - كراوتسكين، أمنون. «حنا أرندت والمسألة الفلسطينية». «الكرمل»، العدد 62 (شتاء 2000)، ص 113-132.
- زريق، رائف. «إسرائيل خلفية أيديولوجية وتاريخية»، في: «دليل إسرائيل العام 2020». تحرير منير فخر الدين وأحمد خليفة ومحمود سويد وخالد فراج. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط1، 2021، ص 1-72.
- سالم، صلاح. «معاداة السامية أم معاناة الثقافة العربية من الصهيونية والليبرالية الغربية معاً!». «شؤون عربية»، العدد 117 (2004)، ص 152-161.
- السيد، ياسين. «تعريف عملي لمعاداة السامية: نبذة عن التحالف الدولي لإحياء ذكرى محرقة اليهود (نص مترجم)». «قضايا إسرائيلية»، العدد 78 (2020)، ص 9-10.
- صايغ، فايز. «الاستعمار الصهيوني في فلسطين». بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، 1965.
- غانم، هنيدة. «المحو والإنشاء في المشروع الاستعماري الصهيوني». «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد 96 (2013)، ص 118-139.
- _____. «التأطير المركب لنظام هجين: جدلية الاستعمار الاستيطاني والاحتلال والأبارتهايد في فلسطين». في: «إسرائيل والأبارتهايد». إعداد وتحرير: هنيدة غانم، عازر دكور. رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2018.
- مسعد، جوزيف. «ديمومة المسألة الفلسطينية: حول الصهيونية والحركة الوطنية الفلسطينية». بيروت: دار الآداب، 2009.

- Alroey, Gur. «Zionism without Zion? Territorialist Ideology and the Zionist Movement, 1882–1956.» *Jewish Social Studies*, vol. 18, no. 1 (Fall 2011), pp. 1–32.
- Anidjar, Gil. *Semites: Race, Religion, Literature*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland: Meridian Books, 1962.
- Avineri, Shlomo. «Edmund Eisler's Zionist Utopia.» *Midstream*, vol. 31, no. 2 (1985), pp. 50–53.
- Bashir, Bashir and Amos Goldberg. «Introduction: The Holocaust and the Nakba—A New Syntax of History, Memory, and Political Thought.» In *The Holocaust and the Nakba: A New Grammar of Trauma and History*. Edited by Bashir Bashir and Amos Goldberg. New York: Columbia University Press, 2018.
- Chesler, Phyllis. *The New Anti-Semitism*. San Francisco: Jossey Bass, 2003.
- Dossa, Shiraz. «Hannah Arendt on Political Zionism.» *Arab Studies Quarterly*, vol. 8, no.3 (Summer 1986), pp. 219–230.
- Gorny, Yosef. «Thoughts on Zionism as a Utopian Ideology.» *Modern Judaism*, vol. 18, no. 3 (1998), pp. 241–251.
- Klug, Brain. «The Collective Jew: Israel and the New Antisemitism.» *Patterns of Prejudice*, vol. 37, no. 2 (2003), pp. 117–138.
- Mamet, David. *The Wicked Son: Anti-Semitism, Self-Hatred and the Jews*. New York: Schocken Books, 2006.
- Mazower, Mark. *Hitler's Empire: Nazi Rule in Occupied Europe*. London: Lane, 2008.
- Nordau, Max. «Die Aufgaben des Zionismus» («Achiassaf», 1898).
- _____. «Le Sionisme et l'antisemitisme.» *Le Siècle*, 9 Juillet 1899.
- _____. «Patriotism et Sionisme.» *L'Écho Sioniste*, vol. 4, no. 2 (15 Février 1903), pp. 21–24.
- _____. *Max Nordau's Zionistische Schriften: Herausgegeben vom Zionistischen Aktionskomitee*. Köln und Leipzig: Jüdischer Verlag, 1909.
- _____. «Patriotismus und Zionismus.» In *Max Nordau's Zionistische Schriften, Herausgegeben vom Zionistischen Aktionskomitee*. Köln und Leipzig: Jüdischer Verlag, 1909.
- _____. *Reden und Schriften zum Zionismus*. Edited by Karin Tebben. Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2018.
- Robinson, Nicola. «Utopian Zionist Development in Theodor Herzl's Altneuland.» *Green Letters: Studies in Ecorriticism*, vol. 17, no. 3 (2013), pp. 223–235.

- Shapira, Anita. «Antisemitism and Zionism.» *Modern Judaism*, vol. 15, issue 3 (October 1995), pp. 215–232.
- _____. «Israeli Perceptions of Anti-Semitism and Anti-Zionism.» *Journal of Israeli History*, vol. 25, no.1 (2006), pp. 245–266.
- Wistrich, Robert. *Anti-Zionism and Anti-Semitism in the Contemporary World*. London: The Macmilan Press LTD, 1990.

المواقع الإلكترونية

- بشارة، عزمي. «أصبح أن معاداة الصهيونية هي أحد الأشكال الحديثة لمعاداة السامية؟ معاداة الصهيونية باعتبارها ظاهرة يهودية». موقع «المركز العربي للأبحاث والدراسات»، 28 / 2 / 2019 (تم الوصول بتاريخ 24-12-2020).

<https://bit.ly/3t9pJce>

- زريق، رائف: «تعريف اليمين الإسرائيلي للاسامية يهدف لنزع الشرعية عن النضال الفلسطيني». «القدس العربي»، 27 / 2 / 2020 (تم الوصول بتاريخ 20-12-2020).

<https://bit.ly/3qYwvzD>

- شلحت، أنطوان. «أولاد البوند: الصهيونية لا تشكل حلاً لجميع يهود العالم»، موقع «ضفة الثالثة»، 27 / 5 / 2022 (تم الوصول بتاريخ 19 / 6 / 2023).

<https://shorturl.at/dmqL9>

- مسعد، جوزيف. «آخر الساميين». «جدلية» 31 / 5 / 2013 (تم الوصول بتاريخ 17-12-2020).

<https://bit.ly/3ofZc9f>

إسرائيل خلفية أيديولوجية وتاريخية

رائف زريق

أولاً: الصهيونية: خلفية أيديولوجية

أ) البيئة السياسية

بداية، من الضروري إجراء عرض سريع للبيئة التي نشأ فيها الفكر الصهيوني.¹ لقد نشأت الصهيونية وبدأت تتبلور أفكارها الرئيسية في أواسط القرن التاسع عشر في وسط أوروبا، ولاحقاً في شرقها. وامتازت هذه الفترة بحدوث عدة أمور في الوقت نفسه: أولاً: انتشار الأفكار التحررية وقيم المساواة والحرية، مثلما عبّرت عنها الثورة الفرنسية من ناحية، لكن من ناحية أخرى التيقن من صعوبة تحقيق هذه الأفكار على أرض الواقع الأوروبي، إزاء نمو الفكر القومي؛ ثانياً، ازدهار وتطور المشاريع الكولونيالية التي من خلالها سيطرت أوروبا على معظم أجزاء الكرة الأرضية. ومثلما سنرى لاحقاً، فإن هذه التيارات الثلاثة (الليبرالية، القومية، الكولونيالية) سيكون لها بصمتها على المشروع الصهيوني برمّته.

من الناحية الأولى شهد القرن التاسع عشر انتعاشاً واستقراراً نسبياً (استمرا من سنة 1814 حتى سنة 1914)، وراجت فيه الأفكار الليبرالية والعلمانية، وشهد، مقارنة بالعالم الإقطاعي، عملية انحسار الدين من الحيز العام إلى الحيز الخاص وبناء

1 اخترت في هذه المقدمة القصيرة عن البيئة السياسية لنشوء الصهيونية ألا أتعرض للعلاقة بين الصهيونية والإمبريالية العالمية، وإنما أنركز على الصهيونية مثلما فهمت نفسها من جانب مؤسسيها، أي كحركة قومية أساساً. وفي هذا الشأن، استفدت من المراجع التالية: عبد الوهاب المسيري، «الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة» (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، ط1، 1981).

Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism: Intellectual Origins of the Jewish State* (New York: Basic Books, 1981); Zeev Sternhell, *The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism and the Making of the Jewish State* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992); David Vital, *The Origins of Zionism* (Oxford: Oxford University Press, 1975).

مفهوم جديد للأمة والدولة. ففي العالم الإقطاعي، كان هناك دين للدولة، والمشاركة السياسية كانت محصورة في فئات اجتماعية / اقتصادية معينة، وبالتالي كان عالم السياسة مقفلاً أمام معظم فئات الشعب، وكانت المكانة الاجتماعية / الاقتصادية تجر وراءها مكانة سياسية. وكذلك الأمر مع الدين، إذ كان لكل فئة دينية قانون يحكمها، وبالتالي لم يكن الدين قضية فردية، وإنما قضية الحيز العام. أما الثورة الفرنسية، فكان من نتائجها أنها أرست، على الأقل نظرياً، نظاماً سياسياً جديداً ونظاماً اقتصادياً جديداً، وأجرت عملية «خصخصة» للدين والملكية.² فأصبح الانتماء الديني مسألة خاصة، وكذلك الملكية، وبالتالي فإن الولوج الفردي والجمعي إلى عالم السياسة أصبح مفتوحاً أمام الجميع، ولم تعد الملكية حاجزاً أمام المشاركة السياسية، ولم يعد الدين كذلك. وضمن هذا المفهوم الجديد لم يعد الوجود اليهودي على ضفاف المجتمع المسيحي الأوروبي وهوامشه أمراً مفروغاً منه، وأصبح هناك ضرورة لأن يعرّف اليهود عن أنفسهم من جديد. فالانفتاح على اليهود الذي انطوى عليه النظام الجديد، حتى لو كان نظرياً، وضعهم في مشكلة حقيقية، إذ إنه حتى ذلك الوقت لم يكن هناك حاجة إلى أن يعرّف اليهود عن أنفسهم، أما وقد اكتشف اليهودي أن في استطاعته أن يخرج من جماعته الأصلية (اليهود) إلى المجتمع الجديد وأن ينخرط فيه،³ فقد طفت إلى السطح مسألة الهوية اليهودية

2 مثلما يفسره كارل ماركس في عرضه ماهية الإنجازات التي حققتها الثورة الفرنسية في مقالته عن المسألة اليهودية:

Karl Marx, *Early Writings* (London: Penguin, 1992), pp. 211-242.

3 بصورة عامة يمكن الإشارة إلى 5 حلول أساسية لكيفية التعامل مع المسألة اليهودية: الأول، الانخراط الفردي لكل يهودي في مجتمعه، وبالتالي لا حاجة إلى إقامة حركات أو أحزاب يهودية في المنفى. الثاني، الانخراط والبقاء داخل المجتمعات الأوروبية، لكن كجماعة لها حق المطالبة بنوع من الأوتونوميا (الحكم الذاتي) الثقافية من دون أي مطالب سيادية على الأرض (هذا مثلاً كان خيار حركة البوند في روسيا). الحلان الثالث والرابع يقومان على فكرة الخروج من أوروبا وإقامة دولة يهودية؛ فالحل الثالث يصير على أن تكون الدولة اليهودية في إسرائيل وهو الحل الصهيوني. أما الحل الرابع فيرى إمكان إقامة الدولة اليهودية في أي بقعة أخرى، وهو الاقتراح الذي عُرض على المؤتمر الصهيوني في سنة 1903 وأيده هير تسل لكنه خسر. وأما الحل الخامس فيقوم على حق اليهود في تقرير =

ومعناها في المجتمع الأوروبي.

إلا إن العالم الأوروبي الجديد لم يكن يقوم على الفكر الليبرالي وقيم الحرية فقط، بل كان أيضاً عالمياً قومياً بامتياز من بسمارك في ألمانيا إلى غاريبالدي في إيطاليا، وبالتالي فإن المجتمع الأوروبي لم يكن يعيد إنتاج مفاهيمه ومجتمعه الجديد من خلال الأفكار الليبرالية فحسب، بل من خلال المفاهيم القومية أيضاً. وفي هذا المجال تأثرت الصهيونية بالفكر القومي الشرق الأوروبي الذي نما وتطور شرقي نهر الراين والذي كان مختلفاً عن الفكر القومي الذي نشأ غربي الراين. ففي غرب أوروبا، وفي فرنسا بالتحديد، جرى بناء فكرة الأمة على الجغرافيا السياسية، وسبقت فيها الدولة وجود الأمة، أي أن الدولة كانت قائمة، وحدودها معروفة، وفي واقع الأمر هي التي قامت بتعريف الأمة وبتحديداتها تحديداً جغرافياً. وكان المشروع الفرنسي - الغربي للأمة مشروعاً تراكمياً اندماجياً يشارك فيه كثير من الفئات الإثنية التي جاءت من أصول متعددة، وهو لا يشترط لبناء الأمة أي انتماء عرقي مسبق، بل إن الاندماج في الأمة هو طوعي وفردى. أما في النموذج الشرق الأوروبي (ألمانيا؛ إيطاليا؛ روسيا؛ البلقان)، فإن المشروع القومي هو في الأساس مشروع مبني على أساس عرقي - لغوي - وشائجي تسبق فيه القومية وجود الدولة، فهي التي تقيم الدولة، وهي قائمة - أو هكذا يخيّل إليها - قبل الدولة وبعدها. وما الدولة، ضمن هذا المنظور، سوى أداة للمشروع القومي.⁴ فهي دائماً في خدمة القومية، وخاضعة

= مصيرهم لكن ليس بالضرورة ضمن دولة قومية يهودية حصرية، وإنما ضمن ما هو أقل من دولة قومية وذلك ممكن بشكّلين مختلفين: الأول ضمن دولة ثنائية القومية، والثاني بضمان نوع من الأوتونوميا اليهودية ضمن دولة عربية داخل فلسطين.

4 بشأن النموذج الفرنسي في مقابل النموذج الألماني لمشروع الدولة القومية، راجع دراسة: Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

وبشأن تأثير الصهيونية بالنموذج الشرق الأوروبي، راجع: Sternhell, op. cit. هناك أبحاث جديدة تعيد النظر في طبيعة التقسيم بين القومية الشرق الأوروبية في مقابل القومية في غرب أوروبا. انظر مثلاً:

= Maria Todorova, «The Trap of Backwardness: Modernity, Temporality, and the

لتحقيق أهدافها.

جاءت الصهيونية لتجيب عن المسألة اليهودية - مسألة معاناة اليهود وملاحقتهم وصعود اللاسامية - بالأدوات المفاهيمية ذاتها التي كانت سائدة في أوروبا، وخصوصاً في شرقها، وتبنت عالم المفاهيم القومي (والليبرالي؟) نفسه (وأحياناً تبنت المقولات اللاسامية ذاتها في خطابها)، القائم أساساً على توحيد اللغة والأرض. فالدولة القومية دولة تقوم على أرض محددة وحدودها واضحة. وإذا أرادت الصهيونية أن تعرّف عن نفسها بصفاتها صاحبة مشروع قومي، كان عليها أن تعيد تعريف اليهود واليهودية بالمفاهيم الأوروبية القومية العلمانية السائدة، أي أن تموضع نفسها جغرافياً.

ب) الصهيونية واليهودية - مشروع انقلابي⁵

من المهم جداً فهم علاقة الصهيونية بالدين اليهودي، أو باليهودية بصورة عامة. هل هي علاقة قطع أم وصل؟ هل الصهيونية نوع من أنواع الثورة، أو الانقلاب داخل

Study of East-European Nationalism,» *Slavic Review*, vol. 64, no. 1 (Spring 2005), pp. 140-164.

5 انظر المقالات التالية وكلها ضمن كتاب «الصهيونية والدين» (تل أبيب: مركز زلمان شازار، 1994) (بالعبرية): شلومو أفينيري، «الصهيونية والتراث الديني اليهودي: دياكتيك الخلاص والعلمنة»، ص 9-21؛ يسرائيل بارطال، «ردات الفعل على الحداثة في شرق أوروبا: هسكيلاه، أرثوذكسية، قومية»، ص 21-32؛ إهود لوز، «الصهيونية ومعادتها عند اليهود المحافظين في شرق أوروبا»، ص 33-54؛ ميخائيل مثير، «اليهودية الليبرالية والصهيونية في ألمانيا»، ص 111-126؛ يعقوف بن تسور، «الأرثوذكسية اليهودية في ألمانيا وعلاقتها بالصهيونية»، ص 127-141؛ شوثيل ألموغ، «القيم الدينية في الهجرة الثانية»، ص 285-299. انظر أيضاً: إليعزر دون-يحيى، «الأصولية الدينية والراديكالية السياسية: الشيفوت القومي في إسرائيل»، في: «استقلال: الأعوام الخمسون الأولى» (بالعبرية) (القدس: مركز زلمان شازار، 1998)، ص 431-470؛ عزمي بشارة، «دومة الدين والدولة في إسرائيل»، «مجلة الدراسات الفلسطينية» العدد 3 (صيف 1990)، ص 24-41؛

Lilly Weissbrod, «Religion as National Identity in a Secular Society», *Review of Religious Research*, vol. 24, no 3 (March 1983), pp. 188-205; Menachem Friedman, «The State of Israel as a Theological Dilemma,» in *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers*, edited by Baruch Kimmerling (New York: New York Press, 1989), pp. 165-215.

اليهودية، أم هي في حالة تواصل واستمرارية مع اليهودية؟ في الواقع، إن أفضل السبل لفهم الصهيونية تفرض علينا ألا نغفل أي واحد من هذين البعدين، وأن نراهما ونفهمهما ضمن علاقة تتراوح بين الكراهية والحب، بين القطيعة والاستمرار، بين الإقصاء والتكامل.

قبل عقد المؤتمر الصهيوني الأول في سنة 1897 في بازل بنحو شهرين، أصدرت اللجنة التنفيذية لمجلس الحاخامين الألمان بياناً رسمياً دانت فيه المحاولة الصهيونية لإقامة دولة قومية في فلسطين.⁶ وبصورة عامة، عارضت الجالية الألمانية اليهودية خلال هذه الفترة المشروع الصهيوني لأسباب عديدة ومتنوعة، وشملت المعارضة الأوساط اليهودية الأرثوذكسية وغير الأرثوذكسية (الليبرالية).

بين أسباب المعارضة في أوساط اليهود غير الأرثوذكس، كانت حقيقة أن الصهيونية كحركة تمسّ موقعهم الاجتماعي / السياسي في ألمانيا وتزيد في مظاهر اللاسامية. كما أنها مثلت في نظرهم تصوراً وفهماً جديدين منافيين لليهودية، مثلما فهموها هم في ذلك الوقت. وبموجب الصهيونية يستطيع المرء أن يكون ملحداً، وأن يكون يهودياً جيداً في الوقت نفسه. وشكل هذا الفهم الجديد لليهودية، باعتبارها قومية وليست ديناً، تهديداً مباشراً للجماعات اليهودية التي اعتقدت أن اليهودية فقط كدين من الممكن أن تكون ظاهرة أصيلة وسرمدية وهي وحدها المؤهلة للحفاظ على الوجود اليهودي عبر التاريخ على الرغم من تبدل الأزمان والأماكن. ونتيجة هذا الرفض، بل العداء للصهيونية، أقامت المجموعات اليهودية في ألمانيا لجناً لمحاربتها ووصل الأمر بها إلى حد أنها أقال أحد الربانيين في سنة 1907 لتعبيره عن موقف داعم للمشروع الصهيوني.⁷

أما بالنسبة إلى المجموعات الأرثوذكسية في ألمانيا، فقد كان الصراع على أشده، وكان النقاش بشأن ماهية الصهيونية نقاشاً عن ماهية اليهودية وجوهرها (وهو

6 مثير، مصدر سبق ذكره، ص 112؛ Vital, op. cit., p. 4.

7 المصدر نفسه، ص 115.

موضوع سنأتي إلى ذكره لاحقاً). فقد حاولت الصهيونية أن تستأثر بعالم الرموز اليهودية ذاته، وأن توظف المصطلحات الدينية الأصل لتحقيق أهدافها: «أورشليم»، «صهيون»، «أرض إسرائيل»، «الخلاص»، «لَم الشتات»، «خلاص الأرض»، إلخ. وبالتالي رأت المجموعات الأرثوذكسية أن الحرب مع الصهيونية هي حرب دفاع عن النفس، بمعنى حرب للدفاع عن أملاكها الرمزية والمعنوية، هذه الحرب التي أفضت، في نهاية المطاف، إلى إقامة حركة أغودات يسرائيل في العقد الأول من القرن العشرين، كردة فعل على الحركة الصهيونية. ومن الأمور التي تسترعي الانتباه تصريح أحد قادة الحركة بأن «الصهيونية هي حركة قومية صرفة، قائمة على العرق، وليس بينها وبين الدين أي رابط».⁸ وفي نظر اليهودية الأرثوذكسية إذاً، في تلك الفترة، كانت الصهيونية حركة علمانية قومية بالخالص.

لقد آمنت الحركات اليهودية الدينية بفكرة الخلاص، غير أنها اعتبرت مهمّة سماوية تتم عندما يظهر المسيح المنتظر. ويكمن دور اليهودي المتدين في الابتهاال والصلاة وليس أكثر من ذلك. والخلاص بحاجة إلى عناية إلهية، كما أن الخروج من مصر حدث بمشيئة و«مساعدة» إلهية، وبالتالي فإن دور اليهودي المتدين في مشروع الخلاص هو دور سلبي يكتفي بالصلاة والانتظار. والصهيونية بتركيزها على العنصر الذاتي والعمل المبرمج لتقريب الخلاص من خلال جهد دنيوي أرضي، هي أشبه بالكفر وضرب من التدخل في الشؤون الإلهية، ولذلك يجب معارضتها.⁹

من حيث معارضة الصهيونية، حدث أمر مشابه في شرق أوروبا، إلا إنه كان أقل حدة، نظراً إلى أن عملية انفصال الدين عن الدولة فيه لم تكتمل بالقدر الجاري في غرب أوروبا، حيث كانت عملية العلمنة قد بلغت قدراً تطلب رداً متطرفاً من القوى اليهودية الدينية المهددة. أمّا في شرق أوروبا، فقد كان هناك نوع ما من التعايش ما بين

8 بن تسور، مصدر سبق ذكره، ص 136.

9 Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, Trans. by Michael Swirsky and Jonathan Chipman (Chicago and London: University of Chicago Press, 1996).

الديني والقومي منذ البداية في توجهات حركة حوففي تسيون (أحباء صهيون)،¹⁰ وإن لم يمنع ذلك من قيام حركات يهودية أرثوذكسية تعارض بوضوح هذه الحركة. وقد اتخذت هذه المعارضة أشكالاً متعددة، كان بعضها أكثر راديكالية، وبالتالي انطوائياً وانعزالياً، في مقابل مجموعات حاولت أن تحافظ داخل المشروع الصهيوني، ومن خلال حوار مستمر معه، على نمط حياة ديني محافظ، فنظمت نفسها فيما يُعرف بحركة همزراحي التي ستصبح لاحقاً حركة ذات أهمية قصوى في المجتمع الإسرائيلي، محاولة أن تجمع بين الدين والسياسة، وبين الخلاص الديني والخلاص الدنيوي.

يشدد كثيرون ممن يعرفون عن أنفسهم كعلمانيين وصهيونيين في آن واحد على الطبيعة الثورية للحركة الصهيونية، وعلى كونها انقلاباً على اليهودية والدين. فالصهيونية من هذا المنظور هي مشروع لإعادة اليهود إلى مسرح التاريخ. وبما أن اللاعبين على هذا المسرح، مثلما تم فهمه في القرن التاسع عشر، هم الذات القومية، فهذا يتطلب صوغ مشروع يهودي قومي جغرافي يعيد إلى اليهود دورهم كلاعب وكذات تاريخية فاعلة تأخذ مصيرها بيديها وتُخرج اليهود من الحالة السلبية التي عاشوها في أوروبا إلى حالة عمل سياسي وفعلي. فالخلاص لا يأتي من الابتهاال لله، وإنما من العمل السياسي الجماعي القومي. أما فكرتا «خلاص الأرض» و«جمع الشتات» فلا تتمان عبر الصلوات، وإنما عبر المبادرة والعمل. والعودة إلى صهيون لن تنتظر المسيح المنتظر، بل يجب القيام بها هنا والآن وبجهود جماعي وبمساعدة القوى العظمى. وبالتالي ليس من المفاجئ أن ترى إصرار كثير من العلمانيين الصهيونيين على أن «الصهيونية ليست استمراراً في الرغبة الدينية اليهودية الخلاصية، بل هي أيديولوجيا حدثية وثورية ترمز إلى إحداث قطع واضح عن الإيمان الديني الخلاصي السلبي».¹¹ وفي هذا الصدد، يورد أفينيري فكرة «دين العمل» لأهرون دافيد غوردون - أحد آباء الحركة العمالية في الصهيونية - كمثال لرغبة الصهيونية في

10 بارطال، مصدر سبق ذكره، ص 131.

11 أفينيري، مصدر سبق ذكره، ص 11.

اقتلاع الدين التقليدي واستبداله بدين حديث أرضي وعلماني.¹²

تستمد هذه الرؤية العلمانية للصهيونية قوتها من حقيقة أن كثيرين من المنظرين الأساسيين في الصهيونية، أمثال هيرتسل وليو بنسكر، لم يصروا على إقامة الوطن اليهودي في فلسطين بالذات، على أساس أن المشروع لا يمت إلى الدين بصلة. وعندما سئل هيرتسل مرة عن عودة «الماشياح» (المسيح)، قال إن هذه الفكرة سائدة ضمن الأوساط الدينية، أما في «دوائرنا الأكاديمية المستنيرة فليس لمثل هذه الفكرة من وجود بطبيعة الحال».¹³ فضلاً عن ذلك، فإن جميع المصطلحات الدينية أُخرج من سياقه وأعيد صوغه وتفسيره بشكل علماني - قومي.¹⁴ لا بل أظهر هيرتسل أكثر من مرة عداؤه المباشر للدين ولرجال الدين، محذراً في كتابه «دولة اليهود» من «ميولهم التيقراطية»، ومؤكداً حرصه على «إبقائهم ضمن حدود معابدهم».¹⁵ إن الرؤية العلمانية للصهيونية تتحدث عن قومية يهودية يستطيع المرء فيها أن يكون ملحقاً تماماً وأن يدير ظهره إلى الدين، وأن يبقى في الوقت نفسه يهودياً من الناحية القومية.¹⁶

غير أنه ومثلما يشير كثيرون، وخصوصاً من منتقدي الصهيونية، فإن الصهيونية

12 المصدر نفسه، ص 151. إلا إن هذا لم يمنع غوردون من الاعتماد على التوراة في تحليله السياسي والأيدولوجي وقول ما يلي: «We gained our Right: With this Fact (Bible and its promise) to the land, a Right that will never be abrogated as long as the Bible and all that follows from it is not abrogated» Sternhell, op. cit., p. 57.

13 المسيري، مصدر سبق ذكره، ص 115.

14 كأمثلة لذلك: جرى النظر إلى إحياء اللغة العبرية كإحياء للغة قومية قديمة وليس لإحياء للغة مقدسة؛ وجرى التعامل مع رؤيا الأنبياء كرؤيا تبشر بالعدالة الاجتماعية والمساواة بشكل يتماثل مع القيم الليبرالية السائدة في أوروبا؛ وفكرة الخلاص خرجت عن سياق الانتظار السلبي للمسيح المنتظر ولبست لباس العمل القومي الجماعي، إلخ.

15 Theodor Herzl, *The Jewish State* (London: H. Pordes, 1967), p. 71.

16 هذه الرغبة في فك الارتباط بين الدين والقومية جامحة لدى المثقفين العلمانيين الصهيونيين (بغض النظر عما إذا كانت المحاولة ناجحة أم لا). انظر: أفينيري، مصدر سبق ذكره. انظر أيضاً:

David Ohana, *Nationalizing Judaism: Zionism as a Theological Ideology* (Maryland: Lexington Books, 2017).

لم تستطع في جوانب عديدة أن تعرّف عن نفسها، وأن تبني مشروعها خارج المنظومة اللغوية الرمزية الدينية، وبالتالي لم تستطع قط قطع «حبل السرة» بينها كحركة علمانية قومية وبين التراث الديني اليهودي.¹⁷ ويشير هذا الأمر إلى تواصل بين الديني والقومي لا إلى الانقطاع بينهما، فهير تسل أدرك، في نهاية المطاف، أنه لن يكون في قدرته تجنيد أوساط واسعة لمشروعه من دون أن يوظف رطانة تاريخية دينية، وبالتالي فإنه ينهي كتابه «البلاد القديمة الجديدة» بالقول إن من سيقم الدولة في نهاية المطاف لن تكون التكنولوجيا ولا الثقة بالنفس ولا الأمم المتحدة، وإنما «الله»!¹⁸ وخلال النقاشات في المؤتمر الصهيوني السادس، كان من أهم الادعاءات لتبرير خيار الوطن القومي في فلسطين أن «لا صهيونية من دون صهيون».¹⁹ وكان ماكس نورداو، أحد مؤسسي المنظمة الصهيونية العالمية، قد اعتبر أن من دوافع ومبررات اختيار فلسطين موقعاً للاستيطان هو كون الاسم (صهيون) بحد ذاته يُعتبر أسطورة ذات سطوة وقوة كبيرين «وصرخة عظيمة تجمع اليهود».²⁰ أما نحمان سيركين، الاشتراكي الصهيوني العلماني، فقد قال إن المبادئ التي تقوم عليها الدولة اليهودية الجديدة يجب أن تكون مبادئ العدل والتكافل الاجتماعي بحيث إن «الأمل بقدوم المسيح من الممكن أن يتحول إلى حقيقة سياسية».²¹ ولم يتخلف دافيد بن-غوريون نفسه عن توظيف الدين اليهودي وأساطيره كأداة في خدمة المشروع الصهيوني، وكمبرر أيديولوجي وأخلاقي لمشروع الدولة الصهيوني.²²

17 Weissbrod, op. cit. 17

بشارة، مصدر سبق ذكره؛ المسيري، مصدر سبق ذكره، ص 116 - 130؛ أمنون راز - كراوتسكين، «العودة إلى تاريخ الخلاص»، في: شموئيل أيزنشتاد وموشيه ليساك (تحرير)، «الصهيونية والعودة إلى التاريخ - تقييم مجدد» (القدس: يد يتسحاق بن - زفي، 1999) (بالعبرية)، ص 249 - 277.

18 Theodor Herzl, *Altneuland* (Haifa: Haifa Publishing Company, 1960). 18

19 Weissbrod, op. cit., p. 119. 19

20 المسيري، مصدر سبق ذكره، ص 117. 20

21 المصدر نفسه. 21

22 لمجموعة كاملة من الاقتباسات من أقوال بن-غوريون في هذا السياق راجع: Weissbrod, op. cit., p. 194. 22

من غير الغريب في هذه الحال أن يرى البعض أن الصهيونية ما هي في الأساس إلا محاولة جديدة لتفسير الأسطورة الدينية اليهودية وهي ليست عملية استبدال جذرية للأسطورة، فجّل ما فعلته الصهيونية أنها أسبغت على الأسطورة الدينية مفاهيم قومية أوروبية.²³ وعلى الرغم من حدة القطع والصراع بين اليهودية كدين وبين المشروع القومي الصهيوني، فإنه لم يتم الفصل بين الأمة والدين، أو بين الدين والدولة.²⁴

قد يكون من الصحيح أن نذكر في هذا السياق أن الصهيونية لم تكن الحركة القومية الوحيدة التي تضيف بعداً مقدساً ودينياً إلى مشروعاتها السياسي، وإنما هذه هي الحال في كثير من الحركات القومية في شرق أوروبا، مثل القوميات السلافية والجرمانية واليونانية، وحتى القومية الإيرلندية.²⁵

وقد يركز البعض على هذه الحقيقة كي يدّعي أن الصهيونية لا تختلف عن غيرها من الحركات القومية الحديثة، وبالتالي أنها حركة قومية عادية وطبيعية.²⁶ إلا أنه يجب الانتباه إلى أنه في الحركات المذكورة جرى إصباغ صبغة دينية مطلقة على الرموز القومية من أجل شحن الجمهور وتعبئته وراءها. لكن في الحالة الصهيونية، لم يكن الدين على هامش المشروع القومي، وإنما الصهيونية «استقت رموزها القومية وأفكارها ذاتها من التراث الديني، ثم أفرغت هذه الرموز والأفكار

23 راز - كراكوتسكين، مصدر سبق ذكره، ص 261.

24 بشارة، مصدر سبق ذكره.

25 لطبيعة العلاقات الممكنة بين القومية والدين والتأثير المتبادل والنماذج الممكنة، راجع:

Rogers Brubaker, «Religion and Nationalism: Four Approaches», *Nation and Nationalism*, vol. 18, no. 1 (2012), pp. 2-20.

Uriel Abulof, «The Roles of Religion in National Legitimation: Judaism and Zionism Elusive Quest for Legitimacy», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 53, no.3 (2014), pp. 515-533.

26 راجع مثلاً: أفينيري الذي يشدد على هذه الحقيقة كي يضع الصهيونية في موقع واحد مع سائر الحركات القومية في العصر الحديث. مصدر سبق ذكره، ص 10. راجع كذلك:

Alexander Yakobson, Amnon Rubinstein, *Israel and the Family of the Nations* (New York: Routledge, 2009).

من محتواها الروحي والأخلاقي ونقلتها من مجالها الديني، حيث تجد شرعيتها الوحيدة، إلى المجال السياسي»، وبذلك تمتاز الصهيونية لا بكونها تبنت مصطلحات دينية مثل شعب الله المختار أو أرض الميعاد وحولتها إلى أفكار قومية فحسب، بل بكونها قامت «بتبني سمة بنيوية أساسية في التيار الحلولي اليهودي، وهو الاتجاه نحو المزج العضوي بين المقدس والقومي والمطلق والنسبي».²⁷

بهذا المعنى فإن الصهيونية ليست مجرد حركة قومية وظفت الدين كطريقة للحشد وتأجيج المشاعر، بل هناك ارتباط أكثر عضوية بين الدين والقومية. أولاً لأن الحديث يدور عن قومية موجهة إلى دين، ودين موجه إلى جماعة قومية ليكون هناك تطابق شبه كامل بين الجماعة الدينية والجماعة القومية. إذ إن جمهور الهدف لرجل الدين هو جمهور الهدف نفسه للقائد القومي تماماً. وذلك بفارق عن الإيرلنديين وعلاقتهم بالكاثوليكية، وعلاقة العرب بالإسلام. هناك كاثوليكية من دون الشعب الإيرلندي، وهناك إسلام غير العرب، وهناك عرب غير مسلمين - هذا كله يجعل العلاقة وثيقة جداً في الحالة الصهيونية بحيث يصبح ممكن الحديث عن قومية دينية.²⁸ ونستخلص ممّا سبق أن هناك علاقة معقدة بين اليهودية والصهيونية. فمن ناحية يمكن رؤية العلاقة أنها علاقة قطع وبتر مع الدين اليهودي وبالتالي تبدو الصهيونية أول وهلة حركة علمانية تماماً. ومن ناحية أخرى يمكن وصف العلاقة بأنها علاقة استمرار (وإن يكن هناك تحول) بحيث يكون من المتعذر فصل السياسي عن الديني، والصهيونية عن اليهودية، والنسبي عن المطلق، والأرضي عن السماوي. فقد خلقت الصهيونية في حالة صراع معين مع اليهودية وتوتر معها على أنها توجه جديد إلى التعامل مع العصر الحديث الذي يجمع التراث الليبرالي والقومي معاً، لكن على الرغم من هذا الصراع، فإنه بقي هناك جذع مشترك. وسنرى في القسم

27 المسيري، مصدر سبق ذكره، ص 118 - 119.

28 لمزيد عن القومية الدينية كحالة يرتبط فيها الديني بالقومي رباطاً محكماً، راجع:

Mark Juergensmeyer, *The New Cold War?* (California: University of California Press, 1993).

الثاني كيف تطورت هذه العلاقة خلال القرن العشرين. على أي حال، كان هذا المدخل ضرورياً لفهم حقيقتين أساسيتين في تركيب الدولة الإسرائيلية: علمانيتها، وإن كانت محدودة من جهة، وصبغتها الدينية اليهودية، وإن كانت محدودة أيضاً من جهة أخرى. ولربما تقع إسرائيل في مكان ما بين الولايات المتحدة وإيران، فهي ليست في مكان شبيه بمكان الأولى بكل تأكيد، لكنها حتماً ليست في مكان الثانية أيضاً.

ج) الصهيونية والعلاقة الملتبسة بأوروبا

من أجل فهم طبيعة الصهيونية، لا يكفي مراجعة العلاقة بين الصهيونية وحركة قومية وبين اليهودية كدين، فمن الضروري النظر أيضاً إلى علاقتها بأوروبا. وسنلاحظ أن الالتباس نفسه يعتري هذه العلاقة، إذ ستوضح هنا أيضاً أن علاقات القطع والخروج والاستقلال القومي سرعان ما تبدل بعلاقات التواصل والتواطؤ والكولونيالية.

تعرض الصهيونية ذاتها عبر دعائها على أنها حركة تحرر قومي نشأت في أوضاع تزايد العداء لليهود داخل أوروبا. فبحجة استحالة التعايش مع الأغيار في أوروبا وعدم جدوى وعدم إمكان الاندماج في المجتمعات الأوروبية، توجب إيجاد حل جذري للمسألة اليهودية يقوم على إيجاد وطن قومي لليهود خارج أوروبا. والطريقة الوحيدة لتحرير اليهود تكمن في أن يتحولوا إلى شعب كسائر الشعوب، وأن يقيموا دولتهم الخاصة بهم كي يقرروا مصيرهم ويحكموا أنفسهم بأنفسهم. وفقط بهذه الطريقة يستطيع اليهود أن يعودوا كجماعة قومية، وكذات فاعلة في التاريخ.

إلا إن «التاريخ» الذي تود الحركة الصهيونية أن تعيد اليهود إليه هو مفهوم التاريخ مثلما جرت علمته في أوروبا. لقد حل المفهوم العلماني للتاريخ، والذي تشكّل فيه القوميات الذات الفاعلة والناشطة، محل المفهوم السابق للتاريخ والمسمى بالتاريخ المقدس، وهو الفهم المسيحي الذي أبقى اليهود خارجه. إن

المفهوم الأوروبي الجديد للتاريخ يقوم على ترسيخ فكرة العقلانية والتنوير والتقدم الحضاري والاجتماعي التي تشكل الدولة القومية لاعباً أساسياً فيه محل فكرة الخلاص الإلهي. وعندما تدّعي الصهيونية أنها تنوي إعادة اليهود إلى التاريخ، فإنها في الواقع تنوي إعادتهم إليه بالطريقة التي تفهمها أوروبا، أي أنها تريد أن «تنجح»، بحسب المفاهيم الأوروبية، في مشروع الدولة القومية مثلما جرت بلورتها في القرن التاسع عشر، بكل ما يعني الأمر من مفاهيم أخرى تتعلق بالتقدم والحضارة والعقلانية والتنوير، إلخ.²⁹

وبناء عليه، تبدو الحركة الصهيونية أول وهلة كأنها في حالة صدامية مع أوروبا القرن التاسع عشر وأفكارها، إلا إنه سرعان ما يتضح لنا أنها أرادت الخروج من أوروبا كي تنضم إليها، أي أنها محاولة للخروج جغرافياً وجسدياً من أوروبا من أجل الانضمام إليها نظرياً وأخلاقياً. وتحاول الصهيونية أو تدّعي «التحرر» من الغرب، لكنها تعيد إنتاج أدواته ومفاهيمه النظرية، وبالتالي فهي لا ترفض أوروبا القرن التاسع عشر وأفكارها، بل ترفضها بقدر ما رفضت هي اليهود. فالصهيونية لا تعارض من حيث المبدأ الفكر القومي الذي بلغ حدوداً عنصرية (الأمر الذي عانى جزأه اليهود أنفسهم) ولا تعارض من حيث المبدأ المشروع والفكر الكولونيالي، لا بل إنها تتبنّى هذا الفكر وتؤسس له.

لا يحتاج المرء إلى كثير من العناء كي يلاحظ النغمة الاستعمارية الكولونيالية التي يتسم بها كثير من كتابات الصهيوينيين الأوائل. فكتاب هيرتسل «البلاد القديمة الجديدة» مملوء بالتعابير التي تشير إلى بدائية السكان الأصليين وهمجيتهم في مقابل تفوق الأوروبيين وحضارتهم.³⁰ أمّا في كتابه «دولة اليهود» فإنه يتبنّى بوضوح نبرة وخطاب أوروبا القرن التاسع عشر الكولونيالية، والتي تقسم العالم إلى أمم متحضرة وإلى أمم بربرية، ويضع المشروع الصهيوني بوضوح كجزء من المشروع الأوروبي

29 أنا مدين في هذا التحليل لراز - كراوتسكين، مصدر سبق ذكره. راجع كذلك: موش إيل، «أفكار مسيانية وأفكار صهيونية» في: أيزنشتاد وليساك، مصدر سبق ذكره، ص 73-82.

Herzl, *Altneuland*, op. cit., pp. 31-33. 30

الحضاري الكولونيالي ويكتب: «بالنسبة إلى أوروبا، سنمثل جزءاً من السد أمام آسيا، سنخدم في الخط الأمامي لندافع عن الحضارة ضد البربرية. وسنبقى كدولة مستقلة متحالفين مع أوروبا التي ستضمن في المقابل وجودنا.»³¹ تحمل هذه الجملة كثيراً من الدلالات التي تفضح علاقات الكراهية - الحب - العداء - الحميمة التي اتسمت بها الحركة الصهيونية، وتفسح المجال لقراءة جديدة للحركة الصهيونية تقوم على تقصي جذور الصهيونية في أوروبا نفسها، وتلفت الانتباه إلى وجود وقيام صهيونية غير يهودية متأصلة في التراث الأوروبي، وهي سابقة للصهيونية اليهودية من ناحية نشوئها.

فإذا وضعنا جانباً الصهيونية المسيحية القائمة على أفكار دينية خلاصية، نلاحظ أن ثمة صهيونية أوروبية أخذت معالمها تتضح بعد نشوء المسألة الشرقية وصعود نجم محمد علي بصفته تهديداً لقدرة أوروبا الاستعمارية على التوغل في الإمبراطورية العثمانية.³² فقد نشأت الحاجة لدى الدول الاستعمارية الأوروبية، وخصوصاً بريطانيا، إلى إيجاد موطئ قدم ثابت في فلسطين باعتبارها رأس حربة في المنطقة. والتقت هذه الحاجة الاستعمارية مع إمكان توظيف أسطورة إحياء دولة يهودية في فلسطين. وبهذا المعنى يكتب إميل توما أن «الكولونيالية البريطانية تصبح صهيونية قبل نشوء الحركة الصهيونية.»³³ وهناك كثير من الأدبيات التي تقرأ نشوء الحركة الصهيونية في الأساس كاستمرار للمشروع الاستعماري ومن وجهة نظر المصالح الاقتصادية التي يخدمها المشروع، وتظهر فيه الصهيونية أيضاً أداة في أيدي القوى الاستعمارية الكبرى. ومن ناحية ثانية تبدو الصهيونية كمشروع استثماري

Herzl, *The Jewish State*, op. cit., p. 30. 31

32 بشأن الأطماع الأوروبية في المنطقة وفكرة توظيف اليهود كي يكونوا رأس حربة في وجه الشرق، هناك كثير من الأدبيات باللغة العربية. راجع مثلاً: عبد الوهاب المسيري، «الصهيونية»، في: «الموسوعة الفلسطينية»، القسم الثاني، الدراسات الخاصة (بيروت: هيئة الموسوعة الفلسطينية، 1990)، المجلد السادس، ص 239 - 246؛ إميل توما، «جذور القضية الفلسطينية» (الناصرة: المكتبة الشعبية، د. ت.)، ص 11 - 22.

33 توما، مصدر سبق ذكره، ص 11.

للبرجوازية اليهودية الأوروبية نفسها.³⁴

د) الصهيونية من منظور الاستيطان الاستعماري

برز في الأعوام الأخيرة مجدداً، اهتمام كبير بدراسة إسرائيل من منظور الاستعمار الاستيطاني (settler colonialism)، وقد حظي هذا المنظور بحياة جديدة في العقدين الأخيرين على المستوى العالمي، إذ تبناه كثير من المجموعات الأصلانية في العالم، وخصوصاً بعد الإعلان العالمي لحقوق الشعوب الأصلانية في سنة 2007.³⁵ وعلى المستوى النظري فقد كان من دون شك لمجموعة من الكتاب العالميين دور مهم في إحياء هذا التوجه العلمي.³⁶ ويقوم هذا المنهج على الفصل المنهجي بين الكولونياليزم الكلاسيكي – إذا جاز التعبير – والذي يهدف إلى الحصول على الموارد واستغلال المواد الخام، لكنه لا ينوي الاستيطان والبقاء في الأرض، في مقابل الاستعمار الاستيطاني، والذي بموجب منطقته فإن المستعمر جاء ليبقى ويبنى مشروعه في البلد الجديد، وعليه فإن هذا النوع من الاستيطان جاء ليتعمق، وليسيطر على البلد سيطرة كاملة، ويبدل معالمه وأسماءه وأرضه وسماؤه. وضمن هذا المنطق، فإن السكان الأصليين يقفون حجر عثرة أمام مشروعه، وعليه

Maxime Rodinson, *Israel: A Colonial-Settler State?* (New York: Pathfinder Press, 34 1973); Stephen Halbrook, «The Class Origins of Zionist Ideology», *Journal of Palestine Studies*, vol. ii, no. 1 (Autumn 1972), pp. 86-110.

35 انظر في هذا السياق الرابط التالي:

<https://bit.ly/2wAsAm1>

The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP) was adopted by the General Assembly on Thursday, 13 September 2007. www.un.org

36 نذكر منهم كتابات باتريك وولف، لورنزو فيراتشيني ومحمود ممداني. انظر:

Patrick Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology* (London: Cassell, 1999).

Lorenzo Veracini, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview* (London: Palgrave Macmillan, 2010).

Mahmood Mamdani, «Settler Colonialism: Then and Now», *Critical Inquiry*, vol. 41, no. 3 (2015), pp. 596-614.

فإنه يتبنّى سياسة تقوم على محو السكان الأصليين وإلغاء وجودهم، وإن كان ذلك بدرجات متنوعة، وبأساليب متعددة. إلا إنه وإن تعددت الأساليب وحدتها، يبقى الهدف الأساسي هو التخلص من السكان الأصليين، واتباع سياسات تلغي وجودهم المادي والمعنوي. وقد قدم هؤلاء أبحاثاً حاولوا من خلالها فهم طبيعة المشروع الصهيوني من هذه الزاوية.³⁷ وعندما أشرت بداية إلى «عودة» منظور الاستيطان الاستعماري، فقد كنت أشير بذلك إلى أن هذا المنظور ليس بجديد تماماً، وأن فايز الصايغ كان قد أشار منذ سنة 1965، في مقالته الشهيرة إلى الاستيطان الاستعماري في فلسطين.³⁸

كما أن جزءاً من جمهور الناشطين والمثقفين السياسيين الناشطين في منظمة التحرير في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته، تبنّى هذه المنظومة، غير أن هذا لا يعني أن العودة مؤخراً إلى أداة التحليل هذه هي مجرد عودة لا تحمل معها جديداً.

وبين الكتاب اليهود الإسرائيليين الذين ساروا في هذا النهج يمكن الإشارة إلى كتاب مثل: أورن يفتاحيل،³⁹ ونيف غوردون،⁴⁰ وران غرينشتاين (المقيم

37 راجع مثلاً:

Lorenzo Veracini, «What Can Settler Colonial Studies Offer to an Interpretation of the Conflict Israel - Palestine», *Settler Colonial Studies*, vol. 5, issue 3 (2015), p. 268.

38 فايز الصايغ: «الاستعمار الصهيوني في فلسطين» (بيروت: مركز الأبحاث الفلسطيني، منظمة التحرير الفلسطينية، 1965). أعيد نشر هذه المقالة مؤخراً باللغة الإنكليزية.

Fayez Sayegh, «Zionist Colonialism in Palestine», *Settler Colonial Studies*, vol. 2, issue 1 (2012), p. 206.

39 أورن يفتاحيل، «الإنثوقراطية: سياسات الأرض والهوية في إسرائيل/فلسطين»، ترجمة سلافة حجلأوي (رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2012). كتابة أورن تصب في تيار دراسات الاستيطان الاستعماري وإن كان من الصعب القول إنه جزء من الموجة الأخيرة لهذه الدراسات، لا من حيث التوقيت ولا المصطلحات.

40 راجع مثلاً:

Neve Gordon & Moriel Ram, «Ethnic Cleansing and Formation of Settler Colonial = Geographies», *Political Geography*, vol. 35, no. 2 (2016), pp. 20-29.

بجنوب أفريقيا)،⁴¹ ومرسيلو سفيرسكي وروين بن أريه⁴² اللذين يركزان في كتابهما على معنى المقاومة للاستيطان الاستعماري، وعلى أنه لا يمكن فهم المنظومة الاستيطانية الاستعمارية كبنية، من دون فهم طبيعة علاقتها مع السكان الأصليين وطبيعة وشكل المقاومة لهذا المشروع الاستيطاني.

أما فلسطينياً فيمكننا الإشارة إلى عدد متزايد من الكتاب الذين يوظفون هذا المنظار التحليلي لفهم إسرائيل على أنها ليست مجرد دولة، وإنما مشروع مستمر أساساً، وعليه فإن هذا التوجه يفهم التسلسل التاريخي منذ بداية القرن الماضي حتى الآن كمشروع استيطاني مستمر، وإن كان في حلقات متعددة. وضمن فهم كهذا يصبح من الممكن إخضاع دراسة وضع الفلسطينيين في إسرائيل والفلسطينيين في الضفة والقطاع للأدوات التحليلية نفسها التي ترى أن جوهر المشروع واحد، ويستهدف الشعب الفلسطيني برمته. وبين هذه الدراسات يمكن الإشارة إلى مساهمات نديم روحانا في هذا السياق، والتي تناولت فلسطين كوحدة واحدة، وحللت المواطنة

= انظر كذلك: ينون كوهين ونيف غوردون: «السياسة المكانية – الحيوية التي تنفذها إسرائيل: الأرض، الديموغرافيا والسيطرة الفعلية»، «قضايا إسرائيلية»، العدد 70 (2018)، ص 81.

41 ران من أوائل الكتاب الذين استعملوا هذا المنظور، ووجوده في جنوب أفريقيا منذ عشرين عاماً ودراسته المقارنة لمسألة جنوب أفريقيا مع فلسطين كانت مركزية جداً. إلا أن غرينشتاين يتحفظ من الاستعمال غير النقدي للمصطلح علماً بأنه يغطي كثيراً من الحالات التي من غير الواضح وجه الشبه بينهما.

راجع:

Ran Greenstein, «Colonialism, Apartheid, and the Native Question: The Case of Israel/Palestine,» in *Racism after Apartheid: Challenges For Marxism and Anti Racism*, edited by Vishwas Stagar (Johannesburg: Wits University Press, 2018).

راجع كذلك: Ran Greenstien, *Genealogies of Conflict: Class, Identity and State in Palestine/Israel and South Africa* (Illinois: Wesleyan University Press, 1955).

وانظر مقالته بالعربية مؤخراً: ران غرينشتاين، الصهيونية، الاستيطان والاحتلال: الاستمرارية والتغيير، «قضايا إسرائيلية»، العدد 68 (2017)، ص 9.

42 راجع:

Marcelo Svirsky & Ronen Ben-Arie, *From Shared Life To Co-Resistance in Historic Palestine* (London: Rowan & Little Field, 2018).

الإسرائيلية من هذا المنظور،⁴³ ودراسات هنيدي غانم، والتي ركزت على طبيعة المحو والإنشاء في علاقة الصهيونية بالمجتمع الفلسطيني،⁴⁴ ونادرة شلهوب - كيفوريان التي ركزت، في المقابل، في دراساتها على أساليب العنف المباشر وغير المباشر الذي يمارسه الاستيطان الاستعماري، وخصوصاً على الأطفال والنساء، وكذلك على طريقة تحكمه في أسئلة الحياة والموت والجسد الفلسطيني.⁴⁵ ومن ناحية أخرى، ركزت كتابات نهلة عبدو على دراسة السجون الإسرائيلية.⁴⁶ ومؤخراً نشر إسماعيل ناشف كتاباً يعرض فيه من منظور السيطرة الكولونيالية الطريقة التي سيطرت فيها إسرائيل على اللغة العربية في الحيز العام.⁴⁷ وسبق ذلك دراسات أحمد سعدي بشأن أنظمة السيطرة في ظل نظام كولونيالي.⁴⁸

43 انظر مثلاً:

Nadim Rouhana, «Homeland Nationalism and Guarding Dignity in a Settler Colonial Context: The Palestinians of Israel Reclaim Their Home Land», *Borderlands*, vol. 14, no. 1 (2015).

انظر أيضاً: نديم روحانا وأريج صباغ خوري، «مواطنة كولونيالية استيطانية: ماهية العلاقة بين إسرائيل ومواطنيها الفلسطينيين»، في: «قضية فلسطينية ومستقبل المشروع الوطني الفلسطيني»، الجزء الثاني، «الكولونيالية الاستيطانية وإعادة تصور مستقبل المشروع الوطني» (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).

44 راجع: هنيدي غانم، «تحويل القدس لأورشليم: عن سياسات التهويد، المحو والاحتلال»، مجلة «سياسات»، العدد 33، ص 30.

راجع كذلك: هنيدي غانم «المحو والإنشاء في المشروع الاستعماري الصهيوني»، «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد 96 (خريف 2013)، ص 118.

45 راجع مثلاً:

Nadera Shalhoub, «Necropolitical Debris: The Dichotomy of Life and Death», *State Crime*, vol. 4, no.1 (Spring 2015), p. 34.

46 راجع:

Nahla Abdo, *Captive Revolution: Palestinian Women's Anti - Colonial Struggle within the Israeli Prison System* (Northampton: Pluto Press, 2014).

47 إسماعيل ناشف، «اللغة العربية في النظام الصهيوني: قصة قناع استعماري» (بيروت والدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

48 انظر:

Ahmad Sa'di, *Thorough Surveillance: The Genesis of Israeli Policies of Population Management* (Manchester: Manchester University Press, 2014).

من الضروري بمكان الالتفات إلى أنه وإن كان المنظور الاستعماري الاستيطاني قادراً على توفير أدوات تحليلية، فإن ذلك لا يلغي ولا يغني عن أدوات تحليلية أخرى، مثل الاقتصاد، والتحليل الطبيعي، والمعرفة، والهوية، وعلاقات العمل والتبادل التجاري عند إجراء أي تحليل يعتمد هذا المنظور. يضاف إلى ذلك أن هذا المنظور لا يعالج فقط علاقة المستوطن بالسكان الأصليين، بل ديناميكية العلاقة أيضاً بين المستوطنين أنفسهم والصراعات داخلهم. وفضلاً عن ذلك، فقد عبّر بعض الفلسطينيين، رنا بركات مثلاً، عن نقد معين للتوظيف الزائد لمنظمة الاستيطان الاستعماري كأداة تحليل لمجمل الصراع، لأنها تتركز في عالم المستوطنين أصلاً وليس في ديناميكية وحركة السكان الأصليين، وعليه فإنها تحوّل المستوطنين كي يكونوا مركز الحديث والبحث.⁴⁹

بناء على ما سبق، يمكن القول إنه لا يمكن فهم الحركة الصهيونية باعتبارها حركة قومية أو مجرد حركة قومية، وإنما يجب النظر إليها في سياقها الكولونيالي. وفي المقابل، ربما يكون من المحدود نظرياً رؤية الحركة الصهيونية كمجرد حركة كولونيالية. إن هذه المراوحة بين الكراهية والحب، بين الانقطاع والتواصل بأوروبا، تستطيع أن تفسر الحالة الملتبسة الدائمة التي تجد إسرائيل نفسها فيها: في مقابل الغرب هي «الآخر»، وفي مقابل الشرق هي الغرب. لقد جمعت الصهيونية في داخلها خطاب المستعمر وخطاب المستعمَر، خطاب الكولونيالية وخطاب تقرير المصير.

49 انظر:

Rana Barakat, «Writing/Righting Palestine Studies: Settler Colonialism, Indigenous Sovereignty and Resisting the Ghost(s) of History,» *Settler Colonial Studies*, vol. 8, issue 3 (2018), pp. 349-369.

هـ) مميزات أخرى للصهيونية

(1) الصهيونية ونفي المنفى ونفي الآخر

يشير كثير من المؤرخين وعلماء السياسة⁵⁰ إلى أن المقولة الأساسية في الصهيونية تقوم على فكرة نفي المنفى، أي أن المنفى يحضر بصفته صورة دينية وغير طبيعية وموقفة في حياة اليهودي. لذا، فإن حياة اليهودي في المنفى هي حياة غير طبيعية وناقصة، ولا يكتمل الوجود والمعنى الروحي تماماً إلا عندما يلتقي يهودي المنفى أرضه الموعودة، أرض إسرائيل، ويقيم بيته القومي. فاللقاء هذا عضوي يحقق لليهودي اكتماله الروحي، ويجعل أرض إسرائيل، الأرض الموعودة، تتنفس الصعداء أخيراً بـرجوع «الأبناء الضالين» إليها.

تبقى الحقيقة الأساسية أن للأرض الموعودة تفوقاً على المنفى، وأن لليهودي أيضاً في الأرض الموعودة، تفوقاً ما على اليهودي الذي يعيش حالة المنفى. وفي مثل هذه الحالة يتحول المنفى إلى حالة سلبية مشوهة ملأى باللاسامية و«كراهية الأغيار» و«رائحة العبودية» في حين أن الهجرة إلى أرض إسرائيل تصبح هجرة لا إلى مجرد مكان فحسب، بل تشكل الطريق إلى السيادة والحرية والكرامة القومية أيضاً، وهي كلها أمور يتعذر تحقيقها في المنفى. فلا معنى للأرض - أرض إسرائيل - من دون الشعب، ولا معنى للشعب من دون الأرض. وبالتالي، فالآخر يحضر بصفتين: مرة يكون الآخر هو المنفى - وعادة أوروبا - ومرة أخرى يكون الآخر هو الشعب الآخر الذي يعيش فوق الأرض الموعودة - الشعب الفلسطيني.

إن المعنى المادي لفكرة نفي المنفى يتمثل في فكرة الهجرة ولم الشتات، وبالتالي لا بد لأي مدخل لفهم إسرائيل من أن يأخذ بعين الاعتبار أنها دولة

50 أمنون راز - كراكوتسكين، «منفى داخل السيادة: نحو نقد (نفي المنفى) في الثقافة الإسرائيلية»، «تيئوريا فيبيكورت»، العدد 4 (1993)، ص 23. انظر كذلك بشأن فكرة نفي المنفى لدى الصهيونية الدينية: يوسف غروني، «نفي المنفى والعودة للتاريخ»، في: أيزنشتاد وليساك، مصدر سبق ذكره، ص 349 - 360.

Eliezer Don-Yehiya, «The Negation of Galut in Religious Zionism», *Modern Judaism*, vol. 12 (May 1992), pp. 129-155.

مهاجرين، لكنها دولة مهاجرين من نوع خاص. أولاً، إن هوية المهاجرين الدينية والإثنية محددة سلفاً. اليهودي يهاجر إلى فلسطين لأنه يهودي، أي أن هويته تحدد مكان هجرته، فهو يحضر إلى المكان حاملاً هويته ومشروعه، وذلك بفارق عن الذين يهاجرون إلى أميركا أو كندا أو أستراليا. إذ يصبح المرء أميركياً بعد أن يهاجر إلى أميركا ولا يهاجر إلى أميركا لأنه أميركي. ثانياً، إن الهجرة لا تحدث لأسباب مادية أو فقط لذلك، وإنما لاعتبارات أيديولوجية. فحتى عندما نقول إن الصهيونية حركة كولونيالية استعمارية، فإنها في واقع الحال تعمل ضمن خيارات محددة جداً من ناحية المكان الذي ترغب في الهجرة إليه واستيطانه، لأنها بمعنى من المعاني لم تختار المكان، وإنما هو الذي اختارها، أو قل كانت ملزمة باختياره.⁵¹

أمّا الوجه المادي الآخر لفكرة نفي المنفى، فيعني إزاحة أو طرد الفلسطينيين من فلسطين كي تصبح وطناً قومياً فيه أغلبية يهودية، لأن الفلسطينيين يقفون حاجزاً بين الذات والموضوع، بين اليهود وأرض إسرائيل. وهكذا تطور الصهيونية علاقة خاصة من نوعها مع الآخر، العربي الفلسطيني، تقوم على تغييره عن المكان - فلسطين. ومثلما يشير المسيري،⁵² فإن ذكر العرب ولو في مجال التشهير بهم هو اعتراف ضمني بهم، غير أن الصهاينة يحاولون إخفاء العرب بإدخالهم في مفهوم مقولة الأغيار المجردة كأن لا حضور خاصاً متميزاً للفلسطيني في النص الصهيوني. ويشرح بنيامين (بيني) بيت - هلحمي من جهته، أن الفلسطينيين في فلسطين تحولوا في الوعي الصهيوني إلى سكان فائضين عن الحاجة يجب التخلص منهم، وإلى جماعة يجب عدم النظر في حقوقها أبداً، أو الاعتراف بها. ورداً على أولئك الذين يدعون أن الحركة الصهيونية قامت فقط بإغفال وجود الفلسطينيين، وأنها لم تكن تقصد أن تستعمرهم أو تطردهم، يعتبر بيت - هلحمي الحديث عن عدم معرفة

51 عن مميزات الصهيونية كمزيج من كونها حركة استيطانية وقومية في الوقت نفسه، انظر:

Raef Zreik, «When Does the Settler Become a Native,» *Constellations*, vol. 23, no. 3 (2016), p. 351.

52 المسيري، «الأيديولوجية الصهيونية...»، مصدر سبق ذكره، ص 182.

القيادة الصهيونية بوجود السكان الفلسطينيين الأصليين هو حديث هراء. إن تصفية الفلسطينيين أصبحت ضرورة، لأن الصهيونية أرادت أرضاً بلا سكان.⁵³ ويشير راز - كراوتسكين أيضاً إلى أن تغييب تاريخ البلد وتاريخ سكانه الأصليين يصبح شرطاً لبناء الهوية، وضمن برامج التعليم يجري تدريس تاريخ الصراع كموضوع منفصل عن موضوع الاستيطان اليهودي. ولا يظهر الفلسطيني إلا في لحظات الأزمة، وكعامل معرقل لعملية الاستيطان ولعملية الخلاص الصهيونية.⁵⁴

وتدّعي شايبير⁵⁵ أنه من حيث المبدأ نشأ في الفكر الصهيوني توجهان متوازيان بكل ما يتعلق بالعرب. ففيما يتعلق بالعرب كجماعة ذات حقوق سياسية، جرى نفي هذا الحق عنهم، أما فيما يتعلق بهم كأفراد، فقد رأت تيارات واسعة في الصهيونية أنه من الممكن التعامل مع العربي بشكل محترم ولائق شرط أن يتنازل عن ادعائه أنه سيد الأرض وصاحب البلد الوحيد، وأن له حقوقاً قومية فيه. فالجانب القومي في المشروع الصهيوني يلزمهم بعدم الاعتراف بوجود جماعة قومية أخرى، لكن ما تبقى من تأثير الفكر الليبرالي الأوروبي في الحركة يوجب التعامل بمساواة مع الفرد الفلسطيني.

وهكذا تنشأ صناعة فكرية كاملة تقوم على تغييب الآخر. وتنشأ أول وهلة مجموعتان جغرافيتان وتاريخان منفصلان للبلد يتوازيان ولا يتشابكان. ويشكل هذا التغييب عاملاً في الحفاظ على التوازن النفسي الضروري للصهيوني المستوطن الذي يرفض حقيقة أن يرى نفسه كغيره من المجتمعات الكولونiale في أماكن أخرى، إيماناً منه بعدالة سؤاله، وأن ما يقوم به ليس سوى عملية تحرير للشعب اليهودي وتقرير مصيره.

53 انظر: بنيامين بيت - هلمحي، «التاريخ يطارد الصهيونية ويلحق بها»، مجلة «الكرمل»، العدد 55 - 56 (ربيع وصيف 1998)، ص 56 - 79.

54 راز - كراوتسكين، «منفى داخل السيادة...»، مصدر سبق ذكره، ص 44.

55 Anita Shapira, *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 356.

(2) الصهيونية كثورة شاملة ومستمرة

لقد ادّعت الصهيونية أنها حركة تحرر قومي غير عادية، واعتبرت نفسها مشروعاً ثورياً يبغي قلب حياة اليهود في الشتات، وإحداث تغيير جذري وراдикаلي في حياتهم وفي هويتهم. فبحسب تفسير شموئيل أيزنشتاد،⁵⁶ إن خاصية الحركة تكمن في تركيزها على قضية الأرض (Territory)، وفي مزج هذا التركيز بالطابع الثوري لنشاط الحركة الذي يهدف إلى خلق وبلورة مجتمع وثقافة جديدين واستقلال سياسي، وأيضاً إلى تغيير مجمل الحياة اليهودية بشكل شمولي. والطابع الثوري لم يكن موجهاً إلى الخارج فقط، بل أيضاً إلى اليهودية نفسها، عبر بلورتها من جديد في جوانب الحياة كافة. فقد رغبت الصهيونية في تغيير لباس اليهودي وعلاقته بالعمل وبالأرض وبسائر الشعوب، وبصورة عامة في تحويله إلى كائن إيجابي نشيط وفعال على مسرح التاريخ.

التقى الطابع الراديكالي الثوري للصهيونية بالمفهوم أعلاه مع الطابع الشمولي للفكر الاشتراكي القومي الذي نشأ في تلك الفترة في أوروبا، والذي ترك بصماته في الفكر الصهيوني، وخصوصاً في الفكر المركزي فيه، أي فكر الحركة العمالية. لقد جاء نشوء الفكر القومي الاشتراكي كتعبير عن حالة تراجع الفكر الليبرالي وتراجع الفكر الماركسي وعلو شأن الفكر القومي. واتسم هذا الفكر برفضه القاطع للصراع الطبقي (الماركسية) وبرفضه للفكر الليبرالي الذي يرى المجتمع ساحة لصراعات المصالح الفردية. ووجد هذا التوجه أن الحل يكمن في العمل الجماعي المنتج والثورة الاجتماعية الشاملة التي يشترك فيها جميع أبناء الشعب لزيادة الثروة الوطنية. وبالتالي رأى هذا التيار أن الأمة هي وحدة عضوية تاريخية ثقافية يشكل الفرد فيها جزءاً عضوياً هو الآخر، ومن حيث المبدأ فإن الجماعة سابقة للفرد من الناحية

56 شموئيل أيزنشتاد، «الصراع على رموز الهوية الجماعية وحدوده في المجتمع الإسرائيلي»، في:

بنحاس غينوسار وأفي باريلي، «الصهيونية خلاف معاصر: اتجاهات بحثية وأيديولوجية» (تل أبيب:

جامعة بن - غوريون، 1996) (بالعبرية)، ص 23.

الأخلاقية.⁵⁷ وبالإضافة إلى ذلك، وبما أن الشعب اليهودي موجود في المنفى في بقاع الأرض كلها، وأن دور الثورة يكمن في تغيير المبنى الاجتماعي والثقافي لليهود في العالم ونقلهم إلى أرض إسرائيل، فهذا يعني أن مهمات الثورة مستمرة إلى أن تتحقق أهداف المشروع. ولا يشكل قيام الدولة، إذًا، ذروة المشروع، وإنما مجرد حلقة واحدة من حلقاته، و«الثورة الصهيونية» بهذا المعنى هي ثورة مستمرة غير منقطعة ومستمرة لأجيال مقبلة.

وفي هذا السياق، لا بأس من اقتباس أقوال بن - غوريون المثيرة في هذا الصدد: «لقد أصبحت الدولة القوة والرافعة الرئيسية في تجسيد الصهيونية، لكنها ليست الهدف النهائي. فالهدف هو جمع الشتات الذي لا يتم من دون مساهمة متواصلة وأمينه ومنظمة من الشعب اليهودي بأسره. ولم تنتهِ بعد مهمة الحركة الصهيونية قط.... فالاختبار الكبير والحاسم هو اختبار الهجرة والاستيطان، وبهذا الاختبار تمتحن الحركة الصهيونية كلها.»⁵⁸ وفي مكان آخر، يقول: «إن قيمة الدولة وقوتها وطاقتها الكامنة تشكل الانتصار الأعظم للفكر والرؤية الصهيونيين. وعلى الحركة بكل حرية وعطف أن تقنع نفسها بتقبل أولوية الدولة وصدارتها كوسيلة بين وسائل الخلاص. لكن في هذه الأولوية للدولة بالذات، يكمن مصدر محدوديتها وانكماشها، في أن سلطتها السيادية لا تتعدى حدودها، ونظامها لا يسري إلا على مواطنيها. إن أكثر من أربعة أخماس الشعب اليهودي يعيش حتى الآن - ومن يعلم إلى متى؟ - خارج هذه الحدود.... وهناك [خارج حدود الدولة] بالذات، تمتلك الحركة الصهيونية التي أنشئت بإرادة حرة جماعية وبجهود تطوعي، الفرصة والقدرة على عمل ما ليس ممكناً ولا مسموحاً للدولة بأن تعمله. هذه هي الميزة التي تتمتع بها المنظمة [الصهيونية العالمية] مقارنة بالدولة، وهذا ما يفسر لماذا لم تضع

Sternhell, op. cit., chapter 1. 57

58 يمينه روزنتال وإيلي سالتيل (تحرير)، «دافيد بن - غوريون، رئيس الحكومة الأولى: شهادات مختارة» (القدس: أرشيف الدولة، 1996) (بالعبرية)، ص 511.

إقامة الدولة حداً لعهد المنظمة، بل على العكس، زادت في مسؤوليتها ورسالتها بما لا يقاس. إن الدولة والحركة تكمل إحداها الأخرى، وتحتاج الواحدة منهما إلى الأخرى، وبجهدهما المشترك تستطيعان ويتوجب عليهما دفع الشعب اليهودي إلى تحقيق حلمه بالخلاص.⁵⁹

(3) إسرائيل «مع سبق الإصرار»

تشكل الدولة الإسرائيلية حالة فريدة من ناحية مدى التخطيط المسبق الذي جرى لإقامتها، مع أنه لم يكن هناك أرض مشتركة ولا لغة مشتركة ولا اقتصاد مشترك. وعلى الرغم من ذلك، فإن الحركة الصهيونية، كحركة إرادية تعتمد على الذات من ناحية، وعلى مساعدة الدولة الاستعمارية من ناحية أخرى، خطت أولاً لإنشاء حركتها القومية، وثانياً لإقامة دولتها، وذلك كله في غياب أي عامل موحد على أرض الواقع تقريباً. وفي ظل غياب المشترك في الواقع تنشأ الحاجة إلى حضور المشترك في الوعي، وإلى مقومات أخرى مادية تعوض عن غياب الجسم المركزي المنظم. وبعد أن يتسلح الوعي بمقولات وأفكار معينة، يصبح الوعي بحد ذاته جزءاً من الواقع. وعليه، وفي أوضاع تشتت مطلق وغياب الواقع الموحد، فقد احتاجت الحركة الصهيونية إلى خلق خطاب يستطيع أن يوحد اليهود وأن يجعل من اللغة، والحلم، والأسطورة، والدافع، والتاريخ، والمستقبل، عالماً يتسع لجميع اليهود ويشحنهم نحو الأرض الموعودة، الأمر الذي تمثل في لغة، وفي خطاب غزير المعاني والدلالات، خطاب مطلق مشحون عاطفياً ودينياً.

ومثلما سنرى لاحقاً، فإن عدة عوامل ساعدت المشروع الصهيوني، مع أنه لم يكن حركة إرادية تحقق مشيئة إلهية في التاريخ. إلا إن ما يهمنا في هذا السياق

David Ben-Gurion, «Israel among the Nations,» in *State of Israel, Government Yearbook, 1952* (Jerusalem: Government Printer, 1952), p. 39.

لمراجعة أقوال بن - غوريون عن الثورة المستمرة في جميع مناحي الحياة انظر:

David Ben-Gurion, «The Imperatives of the Jewish Revolution,» in *The Zionist Idea*, edited by Arthur Hertzberg (New York: Doubleday, 1959), pp. 606-619.

ليس إرادية الحركة الصهيونية أو عدمها، وإنما حقيقة أن مشروع الدولة بدأ أساساً كفكرة لم يسبقها تراكم مادي على الأرض. بل على العكس، الخريطة سبقت الأرض، والنظرية سبقت الممارسة، والبيت القومي سبق البيت الفردي. وتغري هذه الأوضاع بالتعامل مع فلسطين بصفاتها ورقة بيضاء خالية، يمكن أن ترسم عليها الحركة الصهيونية، وأن تخطط لما تشاء، من دون أن تكون واعية تماماً للعنف الذي تسقطه النظرية الرمادية على الواقع الحي المركب الذي لا يقبل المقولات الجاهزة. فضلاً عن ذلك، فإن غياب الوحدة على الأرض والتراكم المادي خلقا ضرورة ملحة لتأسيس منظمات وهيئات تنسيقية تقوم بمهامها بشكل مركزي وتنسق باستمرار بين الجوالي اليهودية في العالم وبين الاستيطان اليهودي في فلسطين.

هذا المدخل ضروري لفهم أمرين سنأتي إلى ذكرهما لاحقاً: الأول، كون الصهيونية في الواقع أعنف من الصهيونية في النظرية؛ الثاني، كون التخطيط المسبق وصوغ الهدف قبل التأمل في الواقع المعاش جعلاً الصدام في لحظة الانتقال من النظرية إلى الواقع، متوقعاً إن لم يكن حتمياً. وذلك بأن يياض الورق الذي خُطّطت عليه الدولة وغياب الفلسطيني منه أغريا ويغريان كثيراً من الصيونييين بالادعاء أن النيات كانت بيضاء مثل الورق، وأن ما أرغمهم على العنف هو الواقع المادي ورفض الفلسطيني لوجودهم ورفض أي حل وسط لتقسيم البلد!

ثانياً: الطريق إلى الدولة – الصهيونية في الممارسة

أ) مدخل وملاحظة منهجية

كان على الصهيونية أن تنزل من رحاب الفكرة إلى ضيق المكان، ومن يياض الورق إلى تلون الواقع وتعقيداته. وفي هذا القسم سأعالج باختصار بعض الأمور المركزية والمهمة في طريقة عمل الحركة الصهيونية على أرض الواقع داخل

اليشوف (جماعة المستوطنين اليهود في فلسطين قبل قيام الدولة في سنة 1948) والتي تركت بصماتها على مؤسسات الدولة وتركيباتها لاحقاً.

هناك كثيرون من علماء الاجتماع والمؤرخين الصهيونيين الذين يقرأون تاريخ الحركة الصهيونية باعتباره في الأساس مسرحاً تتجلى فيه الأفكار الصهيونية، وكأنه أداة طيعة في يدها. ويركز هذا التوجه على الطابع الإرادي للحركة الصهيونية كحركة قومية فكرية بعثة أيقظت الشعب اليهودي من سباته، وسارت بعزم وثقة وإرادة نحو تحقيق الهدف المنشود. وتهتمش هذه الرؤية عوامل عديدة أخرى عند قراءة تاريخ فلسطين، منها تاريخ الشعب الفلسطيني نفسه، والقوى الدولية الفاعلة على الساحة. كذلك يهتمش هذا التوجه أهمية بعض العوامل الاقتصادية المادية في تحليل التاريخ ونشوء دولة إسرائيل، مفضلاً عليها اعتبارات أيديولوجية فكرية صرفة، فيبدو تاريخ فلسطين كأنه تاريخان لشعبين منفصلين لا يؤثر أحدهما في الآخر، وكأن تاريخ كل منهما ما هو إلا تجليات لجوهر سرمدى ثابت غير متغير تحدده الأفكار والقيم والثقافة.⁶⁰

في المقابل، هناك ازدياد ملحوظ في عدد الدراسات التي تتوجه إلى الموضوع من وجهة نظر علائقية ومادية في آن واحد، بمعنى أنها تصر على أن ممارسات الحركة الصهيونية لم تكن كلها وليدة مشروع فكري أيديولوجي، وإنما أتى كثير منها نتيجة الواقع المعاش وعلاقات القوى القائمة على الأرض. وبالتالي، ما يبدو اليوم بنظرة رجعية كأنه كان قدراً محتملاً، لم يكن في واقع الحال وفي أوضاع وقوع الحدث، إلا مجرد مصادفة، أو تقاطع مصالح أو قرار سياسي، أو نتائج تطورت في إثر ردة فعل المقاومة الفلسطينية على المشروع الصهيوني.⁶¹

60 كمثال لهذه الدراسات:

Dan Horowitz and Moshe Lissak, *Origins of the Israeli Polity: Palestine under the Mandate* (Chicago: Chicago University Press, 1977).

61 نموذج لقراءة من هذا النوع والتي تقرأ تاريخ الصهيونية، وتاريخ المقاومة الفلسطينية بنفس واحد، وإن كان كل منهما قد أثر في تطور الآخر، يمكن مراجعة كتاب: هليل كوهين، «هبة البراق 1929: =

ب) دور الانتداب

سأقدم، فيما يلي وبإيجاز، تطور اليشوف في فلسطين ونجاحه منذ سنة 1917 حتى قيام الدولة. وفي هذا السياق، سأركز على تلك الأمور التي أعتقد أنها تركت أثرها فيما بعد في شكل الدولة ومبناها.

بدايةً، يجب الإشارة إلى أهمية وعد بلفور ومركزيته ك لحظة حاسمة ومهمة في تاريخ اليشوف، وفي تاريخ الصراع. فموجب أكثر الاستفتاءات سخاءً مع الصهيونية، كان عدد اليهود في فلسطين في سنة 1922 نحو 83,000 نسمة، أي أنهم شكلوا 11٪ من سكان فلسطين، إلا أن عددهم وصل في سنة 1947 عشية قرار التقسيم إلى ما يقارب 650,000 نسمة، أي ما يعادل ثلث سكان فلسطين. وبالتالي، يتبين أن خلال الفترة السابقة كلها لوعد بلفور، هاجر إلى فلسطين بعض عشرات الآلاف فقط (شكلوا مع يهود فلسطين الأصليين قبل بداية الهجرة ما مجموعه 83,000 مثلما ذكرنا أعلاه)، في حين أن عدد المهاجرين اليهود زاد بنحو 600,000 مهاجر خلال العقود الثلاثة من الوجود البريطاني. وهذا بطبيعة الحال يدل على أهمية الدور البريطاني في إنشاء «الوطن القومي اليهودي» تنفيذاً لوعد بلفور الذي لم يكن مجرد تعبير عن تعاطف دولة عظمى مع فكرة الوطن القومي، وإنما تحول، مثلما نعلم، إلى وثيقة رسمية دولية تبنتها عصبة الأمم عندما أقرت صك الانتداب على فلسطين.⁶² ونتيجة توكيل الانتداب إلى بريطانيا، تحول الوعد من وثيقة دولية تتمتع بالإجماع الدولي في تلك الفترة إلى سياسة رسمية تنفذها دولة يسيطر جيشها على فلسطين.

من أهم التغييرات التي أدخلها البريطانيون كي يسهلوا عملية إنشاء وطن قومي

= سنة الصدع بين اليهود والعرب»، ترجمة سليم سلامة (رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2018).

62 بشأن دراسات جديدة عن وعد بلفور، راجع: مجلة «قضايا إسرائيلية»، العدد 65 (رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2017).

تلك التي تتعلق بقوانين الهجرة وملكية الأراضي،⁶³ فتمكّن المهاجرون اليهود من الوصول إلى فلسطين بدايةً، ثم تمكنوا من اقتناء الأراضي والاستيطان فيها. وقد اختارت بريطانيا لهذا الغرض مندوبها السامي الأول هربرت صامويل، من أصل يهودي وذا ميول صهيونية واضحة.⁶⁴ فمباشرة بعد توليه المنصب، قام بإجراءات توحى بأن البلد ثنائي القومية، وكان على رأس هذه التغييرات الاعتراف الرسمي بالمؤسسات التمثيلية اليهودية مثل المنظمة الصهيونية العالمية، وما بات يُعرف لاحقاً باسم الوكالة اليهودية، بصفتها ممثلين شرعيين ووحيدين، لا لليهود في فلسطين فحسب (وذلك ضمن البند 4 لصك الانتداب نفسه)، بل كممثلين لليهود ولمصالحهم أينما يكونوا، أي باعتبارهم ممثلين لأمة كونية فوق الجغرافيا.⁶⁵ وقد يصح القول في هذه الحالة إن اليهود قبل أن يكونوا شعباً، كان لهم ممثلون معترف بهم على اعتبار أنهم شعب، أي أن التعامل معهم كأنهم شعب، حوّلهم فعلاً إلى شعب.

مما لا شك فيه أن المشروع الصهيوني لم يكن من الممكن أن يتحول من مجرد حلم يراود هيرتسل إلى مشروع عمل وبرنامج سياسي لولا تدخل الدول الكبرى، وأساساً بريطانيا. الحرب الكونية الأولى منحت اليهود وعد بلفور، والحرب الكونية الثانية ستحوّل الوعد إلى حقيقة. وهكذا كانت الصهيونية تتواطأ مع «أعدائها» منذ البداية.

ج) مبنى ثنائي القومية: دور الأيديولوجيا

يتفق كثير من الباحثين على حقيقة كون فترة الانتداب فترة نمو مشروعين قوميين منفصلين داخل أحشاء الانتداب. ويركز البعض على تأثير الأيديولوجيا الصهيونية

63 عن التغييرات القانونية التي أدخلها الانتداب البريطاني على قوانين امتلاك الأراضي، راجع:

Alexandre Kedar, Ahmad Amarah, Oren Yiftachel, *Emptied Lands: A Legal Geography of Bedouin Rights in the Negev* (Stanford: Stanford University Press, 2018), chaps. 2 & 3.

64 بشأن دور بريطانيا بصورة عامة في تأسيس الوطن اليهودي في فلسطين، وخصوصاً في أثناء فترة هربرت صامويل، يمكن مراجعة سحر الهندي، «التأسيس البريطاني للوطن القومي اليهودي» (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2003).

65 بشأن أهمية الاعتراف، انظر: Horowitz and Lissak, op. cit., pp. 45-49.

ومبنى اليشوف نفسه وقدراته التنظيمية كعوامل أولية وأساسية في فهم قدرة اليشوف على الحفاظ على نفسه منفرداً منعزلاً كمشروع قومي تحت مظلة الانتداب. يشير هذا النمط التحليلي إلى بعض الخصائص البنيوية لليشوف نفسه،⁶⁶ منها قدرته على وضع قوانين وآليات تنظم اللعبة الداخلية داخله، وتبّت الصراعات الداخلية داخل أفراد المجموعة من دون الحاجة، أو اللجوء، إلى محاكم الانتداب. وفي الواقع، أسس اليهود في فترة اليشوف محاكم خاصة بهم لحل النزاعات.⁶⁷ يضاف إلى ذلك المؤسسات التعليمية اليهودية التي بقيت منفردة ومع أهداف مختلفة عن بقية الأهداف التعليمية لسائر المدارس. ويصف تقرير وضعته لجنة تحقيق بريطانية بشأن التعليم اليهودي في فلسطين في سنة 1946، أي السياسة التعليمية والتربوية في اليشوف، بأنها «تطمح إلى التأثير تقريباً في جوانب حياة الطفل كلها، وهي غائية أكثر مما هو عليه الأمر في بريطانيا. كما أن لها طابعاً عاطفياً، وتعتبر إحدى الأدوات الرئيسية لبناء الوطن القومي اليهودي في فلسطين».⁶⁸

وكذلك تجدر الإشارة إلى قدرة قيادة اليشوف على تحويل غياب لغة مشتركة من كونه مشكلة إلى جعله رافعة. فعملية إحياء اللغة العبرية القديمة شكلت مساحة يشترك فيها الجميع بشكل متساوٍ من دون أن تطغى أي لغة مهاجر على لغة مهاجر آخر. وبذلك تم إيجاد قاسم مشترك للجميع، واهتمت كذلك بأن يبقى لكل من المجتمعين لغته الخاصة من دون أن يندمجا.⁶⁹ ويمكن أيضاً أن نضيف إلى

66 انظر بصورة عامة في هذا الصدد: Ibid.

67 بشأن دور رجال القانون اليهود ومساهماتهم في المشروع القومي اليهودي خلال فترة الانتداب من خلال بناء نوع من محكمة الصلح العبرية لحل النزاعات الداخلية وفقاً لقانون بديل من الانتداب، راجع:

Ronen Shamir, *The Colonies of Law: Colonialism, Zionism and Law in Early Mandate Palestine* (New York: Cambridge University Press, 2000).

68 Great Britain, Commission of Enquiry into the System of Education of the Jewish Community in Palestine, *The System of Education of the Jewish Community in Palestine* (London: H.M. Stationery Office, 1946), p. 5.

69 بشأن سياسة اللغة وحقوقها في فترة الانتداب، يمكن مراجعة: =

ذلك الآليات الخاصة المتعلقة بملكية الأراضي، فقد كان اليشوف معنياً بأن تدخل الأراضي المملوكة للفلسطينيين في دائرة السوق كي يسهل شراؤها منهم. ولذا، أيد اليشوف فرض حكومة الانتداب الضرائب على الأراضي كي يضطر الفلاح الفلسطيني إلى بيعها من أجل تسديد الديون المتراكمة عليه. لكن إذا ما اشترت المؤسسات اليهودية الأراضي، كانت هذه الأخيرة حريصة على إخراج هذه الأراضي من دورة السوق للحؤول دون انتقالها مجدداً إلى أيادٍ غير يهودية. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، جرى وضع قوانين وأنظمة داخلية تركز على الملكية العامة الجماعية للأراضي وتحصرها في الشعب اليهودي وتمنع عودتها إلى السوق مجدداً. وقد ساهمت الملكية الجماعية للأراضي، وسائر الموارد النادرة، في تشييد «البناء التحتي» لجماعة قومية متماسكة.

من الممكن طبعاً فهم هذه الممارسات الجماعية التي تتعلق بالأرض والاستيطان والعمل على أنها تجليات لمبادئ أيديولوجية من صلب الفكر الصهيوني تتعلق بـ «خلاص الأرض» و«خلاص العمل» و«احتلال العمل» والتكافل الاجتماعي، وغير ذلك من المصطلحات التي أصبحت معروفة، وهي من دون شك فيه ذات تأثير، ويجب أخذها بعين الاعتبار، كما يمكن أن يضاف إليها في المقابل ما يتعلق بطبيعة بنية المجتمع الفلسطيني في مواجهة اليشوف. فقد افتقد هذا المجتمع نسبياً مؤسسات منتخبة وشفافة تمكّن الجمهور العريض من المشاركة في اتخاذ القرارات، وبالتالي تنمي الشعور بالمسؤولية تجاه تنفيذها. ويلاحظ في هذا الصدد أن درجة التنسيق بين المركز والأطراف لدى المجتمع الفلسطيني لم تكن بالمستوى الذي ساد داخل اليشوف. إلا أنه وعلى الرغم من هذا وذلك، فلا بد من عدم الاكتفاء بالتحليل الذي يركز على الفروق الأيديولوجية والثقافية بين المجموعتين، ولا بد من دراسة الواقع المادي العيني المعاش وتأثيره في تطور واقع قومي منقسم تماماً لعدة أعوام

Mala Tabory, «Language Rights in Israel», 11 Israel Year Book on Human Rights = (1981), pp. 272-306.

قبل قرار التقسيم. وفيما يلي سأعرض بعض هذه الجوانب.

د) الاستيطان والأرض والعمل

أول هذه الجوانب يتعلق بطبيعة الاستيطان في فلسطين مقارنة بمشاريع كولونيلية أخرى في التاريخ. ففلسطين لم تكن مكاناً سهلاً ولا مكاناً مغرياً للاستيطان الكولونيالي. فقد كانت مواردها الخام وثرواتها الطبيعية محدودة، وكانت نسبة عدد السكان الفلسطينيين إلى مساحة الأرض التي يعيشون فوقها، عالية جداً إذا ما قارنا مشروع الاستيطان في فلسطين بمشروع الاستيطان في أماكن أخرى، كأمركا الشمالية أو أستراليا.⁷⁰ ففي أمركا الشمالية مثلاً، كان هناك فائض من الأرض التي يمكن زراعتها واستصلاحها، وبالتالي فإن عملية توسيع المستعمرات الأولى كانت ممكنة وسهلة. وكانت المستعمرات نفسها مدعومة مادياً وعسكرياً ومعنوياً من الدولة الأم، أكانت بريطانيا أم فرنسا. كذلك، ونظراً إلى التفوق العسكري التكنولوجي الواضح للمستوطن الأميركي، كان من الممكن لهذا المستوطن بمفرده أي يفرض سيطرته على مناطق جديدة، وأن يستغلها، وكان سلاحه الشخصي كافياً لردع السكان الأصليين.

أما الحال في فلسطين فكانت مختلفة، إذ كان هناك بدايات لحركة قومية تعي أهداف المشروع الصهيوني، وتحذر من مخاطره. ولم تكن الأرض، بالإضافة إلى محدوديتها، خالية من السكان مثلما تخيلها، أو مثلما أراد أن يتخيلها الآباء المؤسسون للصهيونية. فقد كانت الأرض عامرة بسكانها، وكان أهلها مستعدين للدفاع عنها. وفي مثل هذه الأوضاع كان على الحركة الصهيونية أن تحقق أمرين: الأول هو إقامة مستعمرات جماعية تتم فيها حماية الأرض بأسلوب جماعي أيضاً في ظل استحالة الاستيلاء على الأرض والحفاظ عليها بشكل فردي؛ الأمر الثاني هو انعدام إمكان الاكتفاء بصك الملكية للأرض المستولى عليها، وإنما وجوب الوجود

Baruch Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics* (Berkeley: Institute of International Studies, 1983).

الجسدي على الأرض والقيام باستثمارها الفعلي.

لقد حدث أمر مشابه في كل ما يتعلق بالاقتصاد وعلاقات العمل.⁷¹ فبعبارة أخرى، الدراسات التقليدية التي تقرأ تاريخ الصهيونية الفعلي باعتباره تجلياً للفكر الصهيوني، هناك كثير من الدراسات التي تقرأ تطور الصراع على خلفية علاقات العمل والعلاقات الاقتصادية والسياسية والصراع في مجمله. وبموجب هذه الرؤية، فإن ما هو خاص بالمجتمع الإسرائيلي وفي الممارسة الصهيونية نابع أساساً لا من الأيديولوجيا الصهيونية مثلما جاءت في الكتب، وإنما من تاريخ الصراع نفسه الذي ولد أشكالاً معينة من التنظيم والتأقلم داخل اليشوف اليهودي.

يُميز البعض⁷² بين الهجرة الأولى (1881 – 1904) والهجرة الثانية (1904 – 1914)، ويقرأ الفارق بين الهجرتين على خلفية نوعين مختلفين من حركات الاستيطان. فهناك حركات استيطانية مستعدة لأن تستخدم سكان البلد الأصليين كقوة عمل في مشروعها، وبالتالي يميل هذا النوع من الاستيطان إلى أن يعمل ضمن منطق سوق رأس المال الصرف، وفي المقابل هناك الاستيطان الذي يسعى للحفاظ على «الصفاء» العرقي لمجموعة المستوطنين من دون أن تتداخل هذه المجموعة بمجموعة السكان الأصليين، فينشأ في النتيجة مجتمعان منفصلان تماماً في جميع أو معظم المجالات. ويشكل الاستيطان في جنوب أفريقيا نموذجاً للاستيطان من النوع الأول، وفي أستراليا نموذجاً للاستيطان من النوع الثاني.⁷³

71 راجع في هذا المجال الأعمال التالية التي تتميز بتحليلها الاقتصادي لطبيعة العلاقة بين الاستيطان اليهودي وبين السكان الفلسطينيين:

Baruch Kimmerling, *Zionism and Economy* (Cambridge: Schenkman, 1983); Michael Shalev, «Jewish Organized Labor and the Palestinians: A Study of State/Society Relations in Israel,» in *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers*, edited by Baruch Kimmerling (New York: New York Press, 1989), pp. 93-133; Gershon Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914* (Berkeley: University of California Press, 1996).

Shafir, op. cit. pp. 7-17. 72

73 هذا أمر يستدعي التوضيح لأنه يتعارض مع الشعور والانطباع العام عن جنوب أفريقيا بصفتها المثال الأكثر وضوحاً وسطوعاً لمجتمع أبارتهايد انفصالي. إلا أن الصورة مركبة وهي تجمع بين علاقتي =

ويشكل التحول بين الهجرة الأولى والهجرة الثانية، إلى درجة معينة، تحولاً بين نوعين من الاستيطان، واحد مستعد لتشغيل العمال العرب داخل الاقتصاد الاستيطاني، والآخر يدعو إلى إقصائهم. وفي نهاية المطاف انتصر التيار الانعزالي الإقصائي، فشكّلت الهجرة الثانية التي فضلت منطق الانغلاق القومي على منطق رأس المال، النواة المؤسسية لدولة إسرائيل عند قيامها.

لقد وجد العمال اليهود أنفسهم في وضع لا يستطيعون منافسة العمال الفلسطينيين، لأن العامل الفلسطيني كان بصورة عامة أكثر مهارة وأقل تكلفة.⁷⁴ بالتالي، إذا رغبت الحركة العمالية داخل الاستيطان في أن تدافع عن نفسها وعن العمال اليهود، كان عليها⁷⁵ أن تقيم سداً محكماً يُقيي العمال الفلسطينيين خارج سوق العمل اليهودية وخارج المنافسة مع العمال اليهود، الأمر الذي من شأنه الحفاظ على امتيازات العامل اليهودي وعلى مستوى المعيشة لديه. وبهذا المعنى فإن ما يميز الاستيطان الصهيوني في فلسطين في جزء منه هو انتصار حركة العمل على المنطق الرأسمالي الصرف.⁷⁶ فإذا كان منطق حركة رأس المال هو منطق التوسع، كان منطق الحركة العمالية الصهيونية منطقاً انغلاقياً، وكان يلتقي مع الطابع الإثني - القومي للحركة

= الوحدة والإقصاء. إذ يُعتبر نموذج جنوب أفريقيا مزيجاً بين رغبة في التواصل الاقتصادي القائم على استغلال السكان الأصليين وخلق نوع من الاقتصاد المشترك، وبين رغبة عنصرية في إبقاء حواجز عنصرية بين المجموعتين. إن هذه الوحدة الاقتصادية كانت واحداً من العوامل التي ساهمت في إنشاء أمة جنوب أفريقيا التي ينتمي إليها البيض والسود معاً، والتي تحتضن بداخلها رغبة البيض في إقصاء أنفسهم عن السود. في المقابل، لم يكن هنالك في فلسطين وحدة اقتصادية، ولم تنشأ أمة إسرائيلية تحوي بداخلها اليهود والفلسطينيين، بعد أن طردت إسرائيل معظم الفلسطينيين. وبالتالي، لم تنشأ الحاجة إلى نظرية أبارتهايد.

Shalev, op. cit., p. 95. 74

المقصود أن واحداً من الإمكانيات التي كانت متاحة لها كان تبني استراتيجية الإقصاء. هناك طبعاً استراتيجيات أخرى لم يتم اختيارها.

Kimmerling, *Zionism and Economy*, op. cit., p. 19. 76

للتوسع في طبيعة المقارنة بين الحالتين راجع: رائف زريق وعازر دكور «حول التشابه والاختلاف: عن فلسطين / إسرائيل راهناً والأبارتهايد في جنوب أفريقيا سابقاً»، في: «إسرائيل والأبارتهايد»، إعداد وتحرير هنيدة غانم وعازر دكور (رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2018).

الصهيونية نفسها. وبالتالي، إذا قارنا فلسطين بجنوب أفريقيا مثلاً، لوجدنا أنه في جنوب أفريقيا انتصر منطق رأس المال الذي يبحث عن الربح أولاً، فأدى إلى توظيف السكان الأصليين وتشغيلهم داخل الاقتصاد الكولونيالي للمستوطنين، الأمر الذي أدى، بدوره، لاحقاً إلى حدوث حالة تداخل واندماج السود في النظام القائم حتى إن بقوا على هامشه. وفي المقابل، فإن الحالة الفلسطينية - الصهيونية أدت إلى وضع نشأت فيه مجموعتان منفصلتان في معظم مناحي الحياة تقريباً.

ضمن هذا السياق يمكن فهم دور الهستدروت التي أقيمت مع نهاية الهجرة الثانية، والتي كانت في الأساس مؤسسة قومية من الدرجة الأولى، أي قبل أن تكون مؤسسة نقابية عمالية. وقد تجسّد دفاع الهستدروت عن العمال، أو اهتمامها بمصالحهم، في قدرتها على إجبار رأس المال اليهودي على أن يشغل عمالاً يهوداً، وأن يقصي العمال العرب عن سوق المنافسة.⁷⁷ ويعني هذا أن دفاعها عن عمالها كان مرهوناً بمدى دفاعها عن مشروعها القومي، وبمدى قدرتها على إيجاد وخلق الحواجز بين العرب واليهود في فلسطين. وفي كل مرة كان هناك تعارض بين القيم العمالية الاشتراكية والقيم الصهيونية القومية، كانت الحركة تفضل هذه الأخيرة من دون تردد.⁷⁸ وبالتالي، فإن المشروع القومي الصهيوني كان منذ البداية مشروع الحركة العمالية. وإذا شئنا أن نقلب الرواية الصهيونية العادية لقلنا إن من حمل لواء المشروع القومي الانغلاقي الحصري كان الحركة العمالية، وذلك بعكس الاعتقاد الرائج أن الحركة القومية اعتنقت فكراً عمالياً.

لقد شهدت عشرينيات القرن الماضي مرحلة تأسيس كثير من المنشآت والمؤسسات والهيئات التي أدارت عمل اليشوف كأنها دولة داخل دولة. وفي صلب هذه المؤسسات، كانت الهستدروت التي أصبحت لاحقاً في صلب الاقتصاد الإسرائيلي، والتي لا يزال كثير من أذرعها فاعلاً حتى اليوم وذا تأثير مركزي في

Sternhell, op. cit.; Shafir, op. cit., pp. 187-198. 77

Kimmerling, *Zionism and Territory*, op. cit., pp. 4-6. 78

الاقتصاد الإسرائيلي، منها: تنوفا للتسويق الزراعي ومنتوجات الحليب؛ هامشبير همركزي، للتسويق العام؛ سوليل بونيه للبناء والإعمار؛ بنك العمال؛ صناديق المرضى المتعددة، للتأمين الصحي؛ شركة هسنيه للتأمين؛ كور الشركة التعاونية للصناعة؛ إيغد، للنقل العام.⁷⁹ وكانت البنية التي شيدتها الهستدروت وأذرعها تهدف إلى تلبية معظم الحاجات المادية المباشرة للمستوطنين اليهود، وفقط لهم من دون غيرهم. وعليه، من غير المفاجئ أنه مع مرور الأعوام أصبح في الواقع داخل فلسطين اقتصادان مختلفان، لا اقتصاد واحد، على الرغم من التأثير المتبادل فيما بينهما، إلى درجة أن حكومة الانتداب كانت تقدم تقارير مختلفة عن اقتصاد كل من المجتمعين.⁸⁰

لقد أدركت الهستدروت في مرحلة مبكرة من الصراع أهمية الديموغرافيا، وأن النجاح في بناء مشروع قومي «خالص» يتطلب «لجم» أو فلنقل «تأجيل» طابع الصهيونية الكولونيالي الصرف القائم على منطق الربح الفردي الرأسمالي إلى مرحلة أخرى، وأن عليها حصر نشاطها في بقعة من الأرض تضمن فيها الوجود اليهودي. ففي الواقع، كان تقسيم فلسطين قد جرى قبل أعوام كثيرة قبل أن تُقسّم في سنة 1948، لأنه كان هناك مجتمعان منفصلان في كل شيء تقريباً، ومع اندلاع ثورة 1936 ازدادت حدة هذا الفصل ليصبح التقسيم حالة شبه حتمية. إلا إن ما يلفت النظر ولا يزال تأثيره حاضراً حتى اليوم وبأشكال متعددة، هو أن عملية تقسيم الاقتصاد وسوق العمل على أساس قومي لم يكن من الممكن أن تنجح لولا التدخل الخارجي الذي تمثل في عاملين أساسيين: اقتصادي وسياسي. وتمثل العامل الاقتصادي في اعتماد اليشوف على مصادر مالية خارجية أتته من الصهيونية العالمية التي لولاها لم يكن من الممكن إرضاء العمال اليهود. أما العامل الآخر فكان الدعم السياسي الذي حظي به اليشوف من سلطات الانتداب التي مكّنت من تدفق الهجرة واقتناء الأراضي.

Shafir, op. cit., p. 195. 79

Moshe Syrquin, «Economic Growth and Structural Change: An International 80 Perspective», in *The Israeli Economy: Maturing Through Crisis*, edited by Yoram Ben-Porath (Cambridge: Harvard University Press, 1986), pp. 42-74.

هـ) الدين والدولة: تطور العلاقة

شكل القرن المنصرم مسرحاً لعلاقات ديناميكية وأحياناً تحولات درامتيكية في علاقة اليهودية بالصهيونية وعلاقة الدين بالدولة.⁸¹ وكنا قد رأينا، مع البدايات الأولى للحركة الصهيونية، كيف وقفت الأرثوذكسية اليهودية في مواجهة الحركة الصهيونية وقاطعتها واتهمتها بالكفر والإلحاد وبتدمير اليهودية كدين. وفي الواقع، وجدت القوى الدينية نفسها في موقف ضعيف تجاه قدرة الحركة الصهيونية على التعامل مع الواقع الاجتماعي والاقتصادي الجديد، وعلى إدارة شبكة من العلاقات الدولية التي مكنتها من الحصول على امتيازات اقتصادية وسياسية. ونتيجة ازدياد أهمية موقع الجالية اليهودية في الولايات المتحدة وازدياد نفوذها الاقتصادي في حياة اليهود عامة،⁸² فقد وجدت قوى يهودية دينية عديدة نفسها في وضع يعتمد كثير من مؤسساتها على مصادر مالية من خارج المجموعات اليهودية المتدينة، الأمر الذي أدى إلى حدوث توتر معين بين معتقدات هذه الجماعات الدينية وبين اعتمادها المتزايد على الأموال والمؤسسات غير الدينية.

من جهة أخرى، بدأت النجاحات التي تحقّقها الحركة الصهيونية تبهر أنظار الحركات الدينية اليهودية، وبرز بين هذه الإنجازات وعد بلفور وبناء مؤسسات مهمة في أعقاب الهجرة الثانية ومع بداية العقد الثالث للقرن المنصرم. لقد شكلت هذه الإنجازات إثباتاً في يد الحركة الصهيونية أنها قادرة على العمل والتفاعل مع الواقع العيني المعاش، في حين كانت الحركات الدينية اليهودية في حالة انكفاء وعدم ثقة بالنفس. وفي هذه الفترة بالذات، شكل الدين عاملاً لاجماً في السياسة، وتميزت الحركات الدينية اليهودية باعتدال شديد وبرغبتها في الانطواء والانكفاء على ذاتها،

81 دون - يحيى، مصدر سبق ذكره؛ Friedman, op. cit.

عن تطورات علاقة الدين بالدولة بعد قيام إسرائيل، راجع: يائير شيلغ، «المتدينون الجدد: نظرة راهنة على المجتمع الديني في إسرائيل»، ترجمة سعيد عياش (رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2002).

82 Friedman, op. cit., pp. 167-170.

وذلك لإيمانها باستحالة تحقيق تغييرات حقيقية من دون عناية إلهية. كما أن هناك بعض الأحداث المركزية الأخرى التي غيرت رويداً رويداً من توجه الحركات الأرثوذكسية تجاه الصهيونية.

ويُعتبر من أهم هذه الأحداث الكارثة والملاحقة والإبادة المستمرة لليهود في وسط أوروبا. ومن ناحية معنوية، بدا كأن هناك حدوداً للعناية الإلهية وأن الله لم يسعف يهود أوروبا وتركهم يساقون إلى موتهم من دون أن يتدخل ليحمي شعبه المختار، الأمر الذي عزز الادعاءات الصهيونية أن على اليهود أن يأخذوا مصيرهم في أيديهم. وعدا ذلك، فإن الكارثة تسببت بالإبادة البشرية والمادية لكثير من مصادر قوة الحركات الأرثوذكسية اليهودية، كحركة أغودات ישראל.⁸³ ومع ازدياد الحديث عن إمكان فعلي لإقامة دولة يهودية، أصبح من شبه المتعذر على هذه الحركات، مثل أغودات إسرائيل أيضاً، أن تعارض علناً قيام دولة يهودية. حتى إن بعض قادتها صرح بأن قيام دولة إسرائيل هو «ضرورة حيوية» لا لإيواء اليهود الناجين من الكارثة وحمايتهم فحسب، بل هذا ما تتطلبه اليهودية بذاتها أيضاً.⁸⁴ وعندما مثّل ممثلو أغودات إسرائيل أمام اللجنة الملكية لفحص مسألة تقسيم فلسطين وإقامة دولة يهودية، كان موقفهم مركباً. فمن ناحية رأوا أن إقامة دولة يهودية لا تلتزم التعاليم اليهودية ولا حرمة السبت، ولا الأكل السوي دينياً (كاشير) هي ضرب من التجديف والإلحاد، كذلك فإن معارضة قيام الدولة هي أمر متعذر، وبالتالي تملصت قيادة أغودات إسرائيل من التصريح علناً بأنها تؤيد قيام دولة إسرائيل. وعندما أقر قرار التقسيم في 29 تشرين الثاني / نوفمبر 1947، صرح أحد قادة الحركة في اجتماع للجنة التنفيذية بأن «قيام دولة إسرائيل هو ظاهرة تاريخية. فبعد 2000 عام من المنفى والعبودية، ها نحن نمنح جزءاً من أرض إسرائيل.... لا شك في أن هذا

Ibid., pp. 176-180. 83

Ibid., p. 182. 84

الحدث تعبير عن عناية إلهية.⁸⁵

لقد كانت أغودات إسرائيل على دراية تامة بأن الدولة اليهودية التي ستقوم لن تلتزم التعاليم الدينية وهي أقرب إلى الكفر، لكنها مع ذلك لم تستطع أن تجاهر علناً برفضها، وارتأت بدلاً من ذلك أن تقبل بها كواقع (de facto) من دون أن تعترف بها عرفياً أو قانونياً (de jure). وبذلك تحقق التوازن بين التزامها العقائدي الديني والضرورات البراغماتية، حتى إن عضواً من الحركة وقّع وثيقة إعلان الدولة، وأصبح عضواً في مجلس الدولة الموقت. وعندما قامت دولة إسرائيل، لم تطالب أغودات إسرائيل بتحويلها إلى دولة شريعة يهودية، فهي كانت على علم وبقين بأن هذا لن يتحقق، إذ كانت تعي أنها كحركة تقع على هامش مشروع الدولة، وبالتالي فإن جل مطالبها تمثل أساساً في مطالب تضمن لها الحفاظ على نفسها كحركة دينية منعزلة داخل الدولة. وقد تضمنت هذه المطالب ما يلي: معارضة الزواج المدني؛ احترام قدسية السبت؛ سن قوانين تتعلق بالصيام والأكل؛ استقلالية في التربية وفي المدارس الدينية؛ الحرية الدينية وحرية المجتمع الأرثوذكسي في الحفاظ على نفسه.⁸⁶

لقد تجاوب بن - غوريون إيجابياً في رسالة بعث بها إلى حركة أغودات إسرائيل في 19 حزيران/ يونيو 1947 مع بعض المطالب «الانعزالية» للحركة، أي المطلبين الأخيرين، ووافق على موضوع رفض الزواج المدني، لكن تجاوبه كان محدوداً بالنسبة إلى الأمور الأخرى. وقد شكلت رسالة بن - غوريون المعروفة بـ «اتفاق الوضع الراهن» (status quo) مدخلاً لفهم علاقات الدين بالدولة في إسرائيل لاحقاً، وفي علاقات المجتمع اليهودي الأرثوذكسي مع مؤسسات الدولة. إن علاقة الدين بالدولة لا تستنفد نفسها بجدل العلاقة بين المجموعات اليهودية الأرثوذكسية في مقابل الصهيونيين العلمانيين (إن جاز التعبير). لقد كان هناك لاعبون آخرون في اللعبة، أهمهم تلك المجموعات الدينية التي حاولت

Ibid., p. 187. 85

Ibid., p. 186. 86

الجمع ما بين الدين اليهودي والصهيونية والتي لم ترَ أن العمل الصهيوني الشيطاني والفعال يرتبط بالضرورة بالإلحاد والتنكر للدين. وشكل هذا التيار ما بات يُعرف بالتيار الصهيوني الديني الذي كان بين أول الحركات التي تبنتها حركة همزراحي الدينية. بدايةً، شعر هذا التيار بصعوبة مواقفه لأنه لم يكن لديه برنامج واضح في مقابل الوضوح الذي اتسم به قطبا المعادلة، أي نموذج أغودات إسرائيل والنموذج القومي العلماني الصهيوني. وبرزت هذه الصعوبة في فشل معظم المحاولات لإقامة مدارس دينية صهيونية خلال أعوام اليشوف، باستثناء محاولة⁸⁷ تمثلت في مدرسة مركز هراب بقيادة الراب كوك التي حاولت أن تجمع بين الطابع العملي الشيطاني والفعال للصهيونية وبين التزام العقائد والالتزامات الدينية في الوقت نفسه. وكان هذا الجمع يعني ضرورة إخراج الدين من سلبيته واتكاله على المشيئة الربانية، وتخليص الصهيونية من إلحادها ومن تنكرها للدين. فركزت هذه المدرسة على تلك الفرائض الدينية ذات الطابع الأرضي (بمعنى territorial وليس بمعنى علماني) والمتعلقة بأرض إسرائيل،⁸⁸ مثل فريضة استيطان إسرائيل، إلى درجة أنه جرى التمييز بين تورا أرض إسرائيل وتورا خارج أرض إسرائيل.

لقد ارتأت مجموعة مركز هراب أن تصدر مشروعها الديني إلى عالم السياسة من خلال تفسير التاريخ والأحداث السياسية من منظور ديني، يتمثل في فهم تاريخ الحركة الصهيونية وإنجازاتها لا على أنها عمل إلحادي وتدخّل في الشؤون الإلهية، وإنما باعتبارهما فصلاً من فصول الخلاص الديني. ومن هذا المنظور، وعلى الرغم من نيات القادة الصهيونيين الإلحادية غير الدينية، فإنهم إنما ينفذون بنشاطهم مهمة دينية إلهية من دون أن يدروا. وبالتالي، فهم ليسوا بالأشرار ومن غير الضروري مقاطعتهم، فالإرادة الإلهية تستعملهم كي تحقق مشروعها المقدس. وضمن هذه الرؤية تصبح الصهيونية نفسها حلقة مهمة في الرواية الدينية وفصلاً ضرورياً من

87 دون - يحيى، مصدر سبق ذكره، ص 436.

88 شيلغ، مصدر سبق ذكره، ص 33.

فصولها، وستكون المحطة النهائية للمشروع محطة دينية حتماً.⁸⁹ وبالتالي فإن كل المشروع الصهيوني هو مشروع خلاصي ديني، أو هكذا يجب فهمه. وهكذا، وبعكس المشروع الانعزالي لأغودات إسرائيل التي اعتقدت أنه من الممكن الإبقاء على مشروعاتها الدينية جنباً إلى جنب مع المشروع الصهيوني من دون أن يتداخل أحدهما في الآخر، فإن الثقافة الصهيونية الدينية، مثلما برزت في مركز هراب، ارتأت مهمة مختلفة تماماً، هي إخضاع المشروع السياسي الصهيوني لمفاهيم خلاصية دينية. إن الأمر الخاص في هذا المجال لا يكمن في مجرد الرؤية الخلاصية للمشروع من حيث أهدافه، فالصهيونية بحد ذاتها تحمل أيضاً بعداً خلاصياً. وما يعطي مركز هراب مكنوناً راديكالياً هو أنها تضيف صفة الإطلاق والقدسية على الأدوات والوسائل التي ترغب من خلالها في تحقيق أهدافها، الأمر الذي يجعل إمكان الحلول الوسط معها أصعب كثيراً، ويرفع المكنون الأصولي الراديكالي.⁹⁰ يمكننا، إذاً، القول إن فترة قيام الدولة فيما يتعلق بالمشروع الصهيوني بالدين، شهدت «صهينة» مجموعتين دينيتين، سواء بتراجع قوى دينية أرثوذكسية عن معارضتها لإقامة الدولة، أو بتبني قوى دينية يهودية المشروع الصهيوني تحت تبريرات دينية خالصة. أما الفترة الممتدة من سنة 1948 حتى سنة 1967، فشهدت عملية أسرلة متزايدة للقوى الدينية بشقيها الأرثوذكسي والصهيوني على حد سواء، وخصوصاً باعتماد هذه القوى المتزايد على مؤسسات الدولة وأموالها ووظائفها. غير أنه في المقابل زادت رغبة هذه القوى في ترك بصماتها على المجتمع الإسرائيلي نفسه، وقد برز هذا الميل بصورة خاصة بعد حرب 1967 واحتلال الضفة الغربية والأماكن الدينية اليهودية فيها.⁹¹ وقد شكل الاحتلال نقطة تحوّل في ثقة الجماعات اليهودية عامة، واليهودية الصهيونية خاصة (نموذج مدرسة مركز هراب)، بنفسها. فحاولت

Friedman, op. cit., p. 71. 89

90 انظر: دون - يحيى، مصدر سبق ذكره، ص 442.

91 بشأن تأثير حرب 1967، انظر: بشارة، مصدر سبق ذكره. Friedman, op. cit.

منذ ذلك الحين التأثير المباشر في صنع القرار الإسرائيلي، ووصل التحول في نفوذها إلى إحدى ذراه مع إنشاء حركة غوش إيمونيم وانتصار حزب الليكود التاريخي في انتخابات 1977.

ونظراً إلى القدسية الخاصة للأماكن التي جرى احتلالها منذ سنة 1967، مثل القدس الشرقية والخليل، يشير كثيرون من الباحثين إلى أنه لم يجرِ الاكتفاء، مثلما هو مفترض، بطرح الأسئلة السياسية عن مصير المناطق المحتلة بلغة الحسابات العملية، مثل موازين القوى، والميزانيات، والوضع الدولي، والضرورات الأمنية، فقد أصبحت الأسئلة تُصاغ بلغة دينية عمّا إذا كان يحق لأحد من الساسة الإسرائيليين التنازل عن مناطق مقدسة للشعب اليهودي منحها الله لشعبه المختار! فتحول الربانيم من مجرد قيادة روحية دينية إلى قيادة سياسية تبّت الأمور السياسية المصرية. كذلك بدأت الصهيونية كحركة علمانية تعتقد أنها تستطيع أن توظف الخطاب الديني من أجل مشروع علماني قومي، لتجد بعد نحو قرن من الزمن أن القوى الدينية القومية توظف إنجازاتها هي ضمن مشروع ديني. الصهيونية بدأت كمشروع دولة تستعمل الدين كوسيلة، وبعد قرن بدأ يبدو أن المؤسسة الدينية تستعمل مؤسسة الدولة نفسها كوسيلة.

(و) بشأن العنف

ما بين اعتقاد هيرتسل⁹² أن دولة اليهود ستكون دولة محايدة مع حد أدنى من الجيش المهني، وبين عمليات الطرد والتشريد في سنة 1948 وبعد ذلك، ما يغري الباحث بتقصي التحول الجاري بين النظرية والممارسة. هل كان هيرتسل مؤمناً بما يكتب في الوقت الذي فرضت الأوضاع على القيادة الصهيونية أن تغير من نهجها في أرض الواقع، أم إنه كان يخفي حقيقة مشروعة؟

يميل المؤرخون الفلسطينيون، مثل نور الدين مصالحه، إلى الاعتقاد أن الفكر

Herzl, *The Jewish State*, op. cit., p. 72. 92

الترانسفيرى القائم على ترحيل الفلسطينيين عن وطنهم هو فكر متأصل في المشروع الصهيوني مثبتين ذلك باقتباسات عديدة من أقوال القيادة الصهيونية في مراحل متعددة ومناسبات متنوعة.⁹³ ويهدف استحضار أقوال الصهيونية بشأن الترانسفير وضرورة اتخاذ إجراءات عنيفة ضد الفلسطينيين بهدف إقامة الدولة اليهودية إلى الإشارة إلى وجود النية المسبقة والمبينة لدى القيادة الصهيونية للقيام بفعلتها، بمعنى أن القيادة الصهيونية لا تستطيع، إذا تحدثنا بمفاهيم مستوردة من عالم القانون الجزائي، الادعاء أن ما حدث هو ضرب من الحادث العرضي، أو الإهمال، أو أنه استثناء وخروج عن القاعدة، بل إن القيادة الصهيونية قامت بفعلتها هذه مع سبق الإصرار والترصد، علماً بأن المجرم الذي يصرح قبل القيام بجريمته عن نيته القيام بها، ثم يقوم بها لاحقاً، فإن ذلك يعني التقاء الأفعال والنيات والتعامل معاً، وتصبح الجريمة من نوع «القتل المتعمد».

بعد أن أصبح طرد الفلسطينيين في سنة 1948 حقيقة، ولم يعد في إمكان المؤرخين الإسرائيليين التشكيك فيها نتيجة الكشف عن الأرشيفات الإسرائيلية العسكرية نفسها، أخذ السؤال منحنى جديداً، مثل: هل كان الطرد مخططاً له؟ هل وافقت القيادة على الطرد، أم إنه كان وليد اللحظة؟ هل هناك عوامل تستطيع أن تخفف المسؤولية الأخلاقية عن عملية الطرد، إن لم نقل تبررها؟ وينبغي بعض المؤرخين الإسرائيليين للدفاع عن النفس بالقول إن الطرد ليس سياسة ولم يكن مُعدّاً سلفاً، وإن العنف لم يكن متأصلاً في المشروع الصهيوني،⁹⁴ وإن تاريخ اليشوف هو عبارة عن تصاعد إمكان الخيار العسكري وخيار العنف لدى قيادته، في حين أن

93 يورد نور الدين مصالحة عدداً لا حصر له من المحاضر والأقوال التي لا تدع مجالاً للشك في مركزية الفكر الترانسفيرى في الصهيونية. انظر: «طرد الفلسطينيين: مفهوم (الترانسفير) في الفكر والتخطيط الصهيونيين، 1882 – 1948» (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1992)؛ نور الدين مصالحة، «أرض أكثر عرب أقل: سياسة (الترانسفير) الإسرائيلية في التطبيق، 1949 – 1996» (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط2، 2002). انظر أيضاً: إيلان بابيه، «التطهير العرقي في فلسطين» (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2007).

Shapira, op. cit.; Lissak and Horowitz, op. cit., p. 5. 94

خيار العنف لم يكن وارداً نظرياً في كتابات المنظرين الصهيونيين الأولى. وتراجع أنيتا شايبيرا، مثلاً، كتابات الصهيونيين الأوائل، أمثال هيرتسل ونوردواو، لتستدل منهم على أن موضوع العنف والجيش والترانسفير لم يكن موضوعاً رئيسياً لديهم. وللأمانة الفكرية تشير إلى وجود تيارات داخل الحركة الصهيونية كانت رأت منذ فترة مبكرة أن الفلسطينيين لن يتنازلوا عن أرضهم، وأنه لا بد من الوصول إلى نقطة صدامية معهم تلزم باللجوء إلى العنف.⁹⁵

غير أن شايبيرا ترى أن الخيار العسكري العنيف لم يتبلور إلا مع ثورة 1936، وخلال الحرب العالمية الثانية، وضمن حالة من الدفاع عن النفس، باعتبار أنه الملاذ الأخير والاستنتاج الذي لا بد منه من أجل الحصول على الدولة اليهودية. وبالتالي، يبدو المستوطن اليهودي مضطراً إلى حمل السلاح للدفاع عن نفسه وعن مشروعه. ومثلما يشير بعض المؤرخين،⁹⁶ فإن الاعتماد على السلاح وعلى القوة كطريقة لحل النزاعات أصبح منذ تلك الفترة الخيار المفضل لدى قيادة اليشوف بداية وقيادة الدولة لاحقاً. وبهذا المعنى جرت عسكرة السياسة في إسرائيل، ليس بمعنى أن المؤسسة العسكرية استلمت السلطة بنفسها أو أن هناك اختلاطاً في الصلاحيات بين المؤسسة المدنية البرلمانية-الحكومية وبين مؤسسة الجيش، وإنما بمعنى أن المؤسسة السياسية أصبحت ترى في الخيارات العسكرية طريق الحل الأمثل لكل نزاع وخلاف،⁹⁷ وأن القيادات العسكرية قبلت ألا تسيطر على الحكم مباشرة، في مقابل أن توافق القيادة السياسية على تبني مواقف شبيهة بمواقفها ومواقف الجيش

95 تورد شايبيرا اقتباسات من أحاد هعام الذي رأى أن فلسطين ليست بلداً خالياً، وأن سكانه لن يتنازلوا عنه. ولم يكن أحاد هعام نفسه مؤيداً للعنف لكنه رأى بأمر عينه أن المشروع الصهيوني لا يمكن أن يكون مشروعاً سلمياً. وتورد شايبيرا كذلك من أقوال يتسحاق إيبشتاين الذي رأى أن البلد أهلاً، وليس من المتوقع أن يرحل سكانه عنه بسهولة. ومن أوائل الصهيونيين الذي رآوا أن العنف هو السبيل الوحيد كان بير بورخوف العمالي وزئيف جابوتنسكي التنقيحي. انظر: Shapira, op. cit., pp. 42-48.

96 انظر: أوري بن - إلعيزر، «من فوهة البندقية: إنتاج العسكرية الإسرائيلية، 1936 - 1956» (تل أبيب: دفير، 1995) (بالعبرية).

97 المصدر نفسه، ص 28.

التي تقوم على مركزية العنف بصورة عامة، ولا سيما في حل النزاعات. إن نموذج شايبيرا التحليلي فيه ما يفسر، أول وهلة، هذه الثنائية الموجودة في الصهيونية بين النظرية والممارسة. فتبدو النظرية مسالمة نسبياً وتدعو إلى طهارة السلاح، لكن في واقع الأمر نجد أن السلاح أصبح الحَكَم في كل خلاف ويُستعمل من دون كثير من الطهارة، ويمكن اعتبار تاريخ اليشوف والمواجهة بينه وبين الفلسطينيين أنهما مرحلة التحول من اللاعنّف إلى العنف، وأن التحول إلى العنف، وفقاً لشايبيرا، حدث نتيجة ميل اللاعبين الآخرين إلى استعمال العنف (الفلسطينيون في ثورة 1936، وبريطانيا في إبان الحرب العالمية الثانية). وفي المقابل، فإن المؤرخ الإسرائيلي بني موريس يشير في كتابه الأول عن قضية طرد الفلسطينيين في سنة 1948 إلى أنه لم يكن هناك سياسة طرد موجهة من القيادة الصهيونية، وإنما جرت عمليات العنف والطرْد في أثناء المعارك، ومن دون تخطيط مسبق لها. لكن موريس في كتابه الأخير يطور مقولته، ويدعي أنه حتى إن لم يكن هناك تخطيط واضح للطرْد، فإن العنف أمر متأصل وبنوي في الحركة الصهيونية.⁹⁸

إن المثير في حالة الصهيونية، وإسرائيل لاحقاً، هو قدرتها على المزاجية بين خطاب يتدثر بأخلاقيتها وممارسة قمعية ووحشية. ومما لا شك فيه أن هذه القدرة على المزاجية بينهما مهمة جداً في الحفاظ على التوازن النفسي لدى الإسرائيلي المتوسط، إذ لا أحد يريد أن يرى نفسه قاتلاً وقامعاً لشعب آخر، ولذلك يبدو النموذج المركب الذي يفصل بين «القيم» و«الممارسة» نموذجاً جيداً لحفظ التوازن. ويُعتبر هذا العمل الأيديولوجي التبريري الذي يساهم في عملية شرعنة الممارسة القمعية أمراً مهماً لكل مجموعة مهيمنة وقامعة لا تستطيع الاستمرار في قمعها بالاعتماد على قوتها السافرة فقط. فعليها أن تحوّل قوتها في موازين القوى السافرة

Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949* 98 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 286; Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 588.

إلى تفوق أخلاقي أيضاً، وأن تقنع شعبها بأنه يدافع عن قضية عادلة. وضمن هذا الفهم، فإن النموذج المركب، بعكس نموذج نور الدين مصالحه، يستطيع أن يفسر لنا كثيراً من الأمور، مع أنه يهدف إلى تخفيف مسؤولية القيادة الصهيونية الأخلاقية. إلا إنه في اعتقادي يستطيع المرء أن يفهم الطابع المركب لسؤال العنف في المشروع الصهيوني من دون أن يرفع عن المشروع المسؤولية الأخلاقية. فضمن هذا النموذج يمكن فهم الصهيونية كمن يُدخل نفسه عمداً في وضع يمكن اعتباره دفاعاً عن النفس، فيقوم باستعمال كل قوته لضرب خصومه مدعياً أنه في وضع دفاع عن النفس، وأنه اضطر إلى التصرف بهذه الطريقة العنيفة. إن انعدام الخيارات في مراحل لاحقة لا يعني من المسؤولية الأخلاقية إذا كان هناك خيارات في بداية الطريق. إن النموذج الذي نقترحه هنا يستطيع أن يفسر الطابع الأيديولوجي الاعتدالي للحركة الصهيونية التي تجمع بين العنف من ناحية، والإيمان بطهارة السلاح والتفوق الأخلاقي من ناحية أخرى، من دون أن تضطر إلى التنازل عن قدرتنا على تقييم المشروع الصهيوني برمته من وجهة نظر أخلاقية وسياسية. إن من يقرر أن يبني «بيتاً قومياً» ويجمع يهود العالم في رقعة أهلة يبني مشروعه القومي عليها، يجب ألا يفاجأ إذا قاوم السكان الأصليون هذا المشروع.⁹⁹

99 لقراءة تحليلية للعنف المتأصل والكامن في نص هيرتسل: «Altneuland» راجع:

Raef Zreik, «Theodore Herzl (1860-1904): Sovereignty and the Two Palestines», in *Makers of Jewish Modernity, Thinkers, Artists, Leaders, and the World They Made*, edited by Jacques Picard, Jacques Revel, Michael Steinberg, Idith Zertal (Princeton: Princeton University Press, 2016).

ثالثاً: إقامة دولة

أ) من قرار التقسيم إلى إعلان الدولة¹⁰⁰

عندما اتخذت الجمعية العامة قرارها الذي يوصي بتقسيم فلسطين إلى دولة عربية ودولة يهودية، في 29 تشرين الثاني / نوفمبر 1947، كان اليهود يشكلون 32٪ من مجموع السكان في فلسطين، غير أن القرار منحهم السيطرة على 56٪ من أراضي فلسطين.¹⁰¹ وبموجب القرار، كان على الانتداب البريطاني أن ينتهي بتاريخ لا يتجاوز الأول من آب / أغسطس 1948، على أن يتم تشكيل مجلس دولة مؤقت في كل من الدولتين العربية واليهودية بتاريخ لا يتجاوز الأول من نيسان / أبريل 1948، تكون وظيفته الأساسية تنظيم الانتخابات لهيئة تأسيسية في كل من الدولتين كي يتسنى لها تسلم السلطة المؤقتة وإقرار دستور الدولة. وفي واقع الأمر، أعلن الجانب العربي عدم قبوله قرار التقسيم، ولم تساهم بريطانيا في تطبيق القرار واللائحة الزمنية التي تم ترتيبها، وهكذا اندلعت الحرب غير النظامية.¹⁰² وفي 29 نيسان / أبريل 1948، شرع البرلمان الإنكليزي قانوناً عُرف باسم Palestine Act الذي أقر بأنه في 15 أيار / مايو، سينتهي الانتداب على فلسطين، وأن الصلاحية القانونية للتاج البريطاني ستوقف بذلك التاريخ.

أمّا فيما يتعلق بقيادة اليسوف والحركة الصهيونية، فإن إعلان الدولة لم يكن أمراً مفروغاً منه، إذ سبقته عدة مداولات وخلافات في الرأي لدى هذه القيادة.¹⁰³ وكانت فكرة الإعلان بشكل أحادي الجانب ومن دون تنسيق دولي

100 وليد الخالدي، «الصهيونية في مئة عام: من البكاء على الأطلال إلى الهيمنة على المشرق العربي، 1879 - 1997» (بيروت: دار النهار للنشر، 1998)؛ إلياس شوفاني، «الموجز في تاريخ فلسطين السياسي: منذ فجر التاريخ حتى سنة 1949» (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1998).

101 الخالدي، مصدر سبق ذكره، ص 61.

102 المصدر نفسه.

103 يهوشوع فرويندلخ، «من الخراب إلى النهضة: السياسات الصهيونية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى إقامة دولة إسرائيل» (تل أبيب: جامعة تل أبيب، 1994) (بالعبرية).

واضح، تبدو كأنها تنطوي، بين السطور، على الخروج الجزئي عن الإرادة الدولية وقرارات الأمم المتحدة، وعلى خلق وقائع ناجزة على أرض الواقع. إلا أنه مع الانتهاء الرسمي للانتداب البريطاني، نشأت حالة من الفراغ القانوني والسياسي التي كانت تنتظر تعبئتها. وهكذا جاء إعلان الدولة الإسرائيلية بتاريخ 14 أيار / مايو.

(ب) إعلان الدولة: قراءة أيديولوجية

تشكل وثيقة إعلان الدولة¹⁰⁴ نصاً غزيراً ومكثفاً لكثير من المقولات والأفكار والفرضيات الصهيونية. وتكمن أهميتها القصوى في كونها حظيت بإجماع عام، إذ وافقت عليها التيارات الصهيونية جميعها من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين. وتشكل الوثيقة اللحظة الحاسمة والمكثفة للفكر السياسي الذي انبثق منه كل المبنى القانوني الدستوري للدولة، وتشكل نقطة الوصل بين السياسي والقانوني، بين الأخلاقي والمهني. ويسمح فهم الوثيقة بإدراك طبيعة القانون الإسرائيلي وتفسيراته الممكنة وآفاق تطوره، لا لأن للوثيقة موقعاً قانونياً واضحاً باعتبارها جزءاً من دستور الدولة، بل بالعكس لكونها الروح السرمدية التي تعيش قبل القانون (الدستور) وبعده، وتشكل مدخلاً تأويلياً للقانون وللدستور نفسه. وتُعدّ مقولات وثيقة إعلان الدولة بمثابة «اليد الخفية» التي تتحكم في منطق الأمور من دون أن يكون لها دائماً حضور واضح وجلي. وسأورد بعض الأفكار الرئيسية المهمة في الوثيقة فيما يلي.¹⁰⁵

أولاً: تشكل الوثيقة موقفاً مكثفاً من فكرة نفي المنفى، وتقيم علاقة استثنائية بين اليهودي وأرض إسرائيل. ويبدأ النص العبري بالإشارة إلى المكان فيقول: «في أرض إسرائيل، نشأ الشعب اليهودي، وفيها تبلورت هويته الروحية والدينية والسياسية.... وفيها أبدع قيماً ثقافية ذات دلالة قومية وعالمية، وأورث للعالم كله

104 انظر النص الإنكليزي للوثيقة في موقع الكنيست:

http://www.knesset.gov.il/docs/eng/megilat_eng.htm

105 أوريت كامير، «الوجهان لوثيقة الاستقلال: الرواية المثيرة لوثيقة الاستقلال الصهيونية ووثيقة الاستقلال الديمقراطية»، «عيوني مشباط»، المجلد 23، العدد 2 (آذار / مارس 2000)، ص 473.

سفر الأسفار الأزلي.» بهذا يقيم النص علاقة منفردة بين اليهودي وأرض إسرائيل ويومئ إلى أن الإبداعات اليهودية والإنجازات الفكرية والثقافية محصورة كلها فيها، فيتم بذلك استثناء المنفى وتغييبه على أنه حالة دونية وغير طبيعية ولا تستحق الذكر. وضمن هذه الرؤية تبدو إنجازات اليهود في المنفى، مثل إنجازات الرامبام ابن ميمون وسبينوزا وغيرهما، إنجازات أقل قيمة. وتصف الوثيقة في الفقرتين التاليتين القصيرتين علاقة اليهودي المبعد بأرض إسرائيل بأن سنين المنفى كلها كانت فترة انتظار، وأهم ما فيها هو الغياب، الغياب عن أرض إسرائيل والشوق إليها. وتقفز الفقرة الرابعة من الوثيقة مباشرة للحديث عن المؤتمر الصهيوني الأول الذي عُقد في بازل سنة 1897، والذي أعلن فيه هيرتسل حق الشعب اليهودي في البعث القومي على أرضه، كأن كل ما بين سفر الأسفار والمؤتمر ما هو إلا صحراء كاملة كان اليهود فيها غائبين عن التاريخ.¹⁰⁶ فهم خرجوا من التاريخ بخروجهم من أرض إسرائيل، وعادوا إليه مع مؤتمر بازل.

إن منطق نفي المنفى الذي تختفي فيه الفوارق بين يهود اليمن ويهود بولندا، بين يهود روسيا ويهود فرنسا، سيتحول لاحقاً إلى الأساس النظري الذي تقوم عليه فكرة «بوتقة الصهر» التي تسعى لإزالة الحدود داخل مختلف فئات الشعب اليهودي، وتسعى في المقابل لرسم حدود مع الآخر الفلسطيني.

ثانياً: تتناول الفقرات من الخامسة حتى العاشرة سرد الأحداث المهمة في التاريخ اليهودي المعاصر، والتي من شأنها أن تشكل المبررات الأخلاقية والسياسية لإقامة الدولة. فتشير الفقرة الخامسة إلى وعد بلفور، وإنه لأمر مثير حقاً أن تحوي وثيقة قيام دولة مثل هذه المرجعية. فالوعد أعطته دولة كولونيلية، ثم حُول إلى وثيقة دولية، وتكون الصهيونية بالتالي حركة تحرر من الغرب اللاسامي، بمساعدة الغرب الكولونيالي، فكأنها تتحرر من الغرب بمساعدة الغرب، تعاديه وتتواطأ معه في الوقت نفسه. أما الفقرة السادسة، فتشير إلى هول الجرائم النازية وفضائعها بحق

106 انظر أيضاً أقوال بن - غوريون في: Ben-Gurion, *The Imperatives*, op. cit., p. 604.

الشعب اليهودي، وإلى الضرورة الناتجة من ذلك لإيجاد حل للمشكلة اليهودية عن طريق «إعادة إحياء الدولة اليهودية في أرض إسرائيل» كي تفتح أبوابها أمام يهود العالم كافة. وفي الفقرة الثامنة تذكر الوثيقة بمساهمة المستوطنين اليهود في الحرب ضد النازية. وأرادت الدولة الفتية بذلك أن تظهر نفسها في صف القوى العالمية التي تسعى للسلام وللتحرر، ووجدت أنه من الملائم والضروري إيراد ذلك داخل النص. وفي الفقرة التاسعة تشير الوثيقة إلى قرار الأمم المتحدة الصادر في 29 تشرين الثاني / نوفمبر، إلا أنها تتعامل معه وتقرأه قراءة خاصة بها، إذ تذكر أن الجمعية العامة للأمم المتحدة اتخذت قراراً يلزم بإقامة دولة يهودية في أرض إسرائيل. وهكذا اختزلت الوثيقة القرار القاضي بإقامة دولتين، ليكون قراراً يؤسس لحقها في بناء دولتها اليهودية فقط من خلال تجاهل تام للآخر - الفلسطيني. وفي نهاية الفقرة تؤكد الوثيقة أن هذا الاعتراف من الأمم المتحدة بحق الشعب اليهودي في إقامة دولته «غير قابل للمصادرة»، مع أنه يمكن إثارة التساؤل التالي: إذا كانت الأمم المتحدة هي التي أصدرت القرار، فلماذا لا يكون صاحب القرار هو صاحب السيادة في تغييره أو تأويله أو توضيحه؟ فتبدو الأمم المتحدة في الوثيقة، ووعدها بلفور قبل ذلك، أداة ضرورية لتحقيق مشيئة التاريخ، بيد أنها لا تملك سوى أن تعبر عن هذا الحق الطبيعي، وعن هذه الإرادة التاريخية التي لم تصنعها هي.

ثالثاً: تعلن الوثيقة في الفقرة الثالثة عشرة أن مهمتها جمع الشتات واستيعاب الهجرة، وتعبّر عن التزامها بإحقاق «المساواة في الحقوق الاجتماعية والسياسية لجميع مواطنيها من دون تمييز على أساس اللون، والعرق، والجنس»، أي أن جوهر الدولة هو جمع الشتات، أما المساواة فهي نوع من القيد المفروض على الدولة خلال ممارستها لتحقيق الهدف الذي قامت من أجله. فالنص الوارد هنا بصدد الالتزام بالمساواة في الحقوق هو، في واقع الأمر، نقل حرفي تقريباً للنص الوارد في قرار التقسيم. وكان إدراج مثل هذا النص في دستور كلا الدولتين شرطاً أساسياً في قرار التقسيم. وبموجب برتوكولات مجلس الشعب، فإن بن - غوريون صرح

خلال النقاش بشأن نص الوثيقة، بأنه أدخل فيه الأمور الأساسية التي طلبتها الأمم المتحدة من القيادة الصهيونية.¹⁰⁷ ويلاحظ في النص غياب الإشارة إلى المساواة القومية التي ثمة من يرى أن إغفال إدراجها في النص لم يكن مجرد سهو من أولئك الذين صاغوا الوثيقة.¹⁰⁸

رابعاً: إن قراءة متمعنة في نص الوثيقة لا بد من أن تبرز التوتر الدائم في النص بين الكوني والقومي، بين فرادة الشعب اليهودي والرغبة في أن يكون كسائر الشعوب، بين الميل إلى إبراز حالته اللاتطبيعية والتميزة وبين التوق إلى الطبيعي والعادي. فالفقرة السادسة تنتهي بالرغبة في أن يكون الشعب اليهودي شعباً متساوياً في عائلة الشعوب، وفي الفقرة الثامنة مفاخرة بأن اليهود أدوا واجبهم في الحرب، الأمر الذي أعطاهم الحق في الانتماء إلى الشعوب المؤسسة لعصبة الأمم المتحدة. وتتضمن الفقرة الثالثة عشرة الالتزام بميثاق الأمم المتحدة، والفقرة الخامسة عشرة تتوجه إلى الأمم المتحدة كي تقبل إسرائيل كدولة عادية في عائلة الشعوب. وحتى إن إسرائيل تتوجه في الفقرة السابعة عشرة إلى سائر الدول العربية لإقامة علاقات حسن جوار وتعاون. وفي المقابل - ومثلما رأينا - فإن هناك رواية خاصة متفردة تقيم علاقة انتقائية بين اليهودي وأرض إسرائيل تتجاوز المكان والزمان، وتعطيه حقاً طبيعياً فيها. كيف يستوي الأمران؟ وكيف يتعايش النصان؟

من غير الضروري أن يتناقض القومي مع الكوني، والخاص مع العام. فالأفكار الكونية لحقوق الإنسان نشأت أساساً في دول قومية، إلا أن الحالة اليهودية، مثلما تشير هي إلى نفسها، لم تكن حالة طبيعية. ومن أجل أن يتمازج القومي بالكوني، وكي تنسجم الحالة اليهودية مع الحالة الإنسانية، كان لا بد من القفز عن الفلسطيني

107 أمنون روبنشتاين، «القانون الدستوري في دولة إسرائيل» (تل أبيب: شوكن، ط6، 2005)، (بالعبرية)، ص 54.

Erik Cohen, «Israel As a Post-Zionist Society,» in *The Shaping of Israeli Identity: 108 Myth, Memory and Trauma*, edited by Robert S. Wistrich, and David Ohana (London: Frank Cass, 1995), pp. 156-166.

ومن تغييبه، إذ بتغييبه يغيب الجانب الكولونيالي التوسعي الفضائحي للصهيونية ضمن محاولة لإبراز جانبها «التحرري»، فتصبح حركة تحرر بصفتين هما: تحرر من الغرب اللاسامي الذي يرفض وجود اليهودي، وتحرر من الدولة الكولونيالية. وبالتالي، يصبح غياب الوجود الفلسطيني عن النص حالة في منتهى الضرورة. فالنص منشغل بتاريخه - من أين أتى - من التوراة، من المهجر، من الكارثة، من وعد بلفور، وهذا كله يؤسس حقه في تقرير المصير والسيادة. وهو غير مؤهل (عدا حقيقة كونه غير راغب) لأن يرى أمامه الشعب الفلسطيني. إن رؤية هذا الشعب أمامه كان من الممكن أن تحجب عنه تواصله مع الغربي والعالمي، مثلما يريد أن يراه.

ج) إعلان الدولة - والسلسلة القانونية

طوال فترة الانتداب البريطاني على فلسطين، كان المرسوم الملكي لسنة 1922¹⁰⁹ يشكل المرجعية العليا والأخيرة لعملية التشريع القانوني في البلد. ويحضر السؤال من أين تستمد دولة إسرائيل وإعلانها مصدرهما وشرعيتهما: هل هناك جذع قانوني معين تستمد منه شرعيتها، أم إن قيامها يشكل حالة قانونية جديدة لا تستمد شرعيتها ومرجعيتها إلا من ذاتها؟ بمعنى آخر، تطرح الوثيقة سؤالاً يتعلق بـ «هوية» كاتب النص: من يعلن الدولة؟ يلاحظ القارئ أنه حتى الفقرة العاشرة لا يفصح النص عن كاتبه، كما لو أن النص حاضر قبل كاتبه والحقيقة موجودة قبل صاحبها وقبل مكتشفها. وفقط في الفقرة الحادية عشرة، يماط اللثام وتظهر الـ «نحن» للمرة الأولى، إذ يرد في النص:

وبالتالي، فقد اجتمعنا، نحن أعضاء مجلس الشعب، ممثلي
الاستيطان اليهودي في أرض إسرائيل والحركة الصهيونية، ويوم انتهاء
الانتداب.... ونعلن بهذا إقامة دولة يهودية في أرض إسرائيل، هي
دولة إسرائيل.

109 روبنشتاين، مصدر سبق ذكره، ص 43-53.

إن التأمل في هذه الـ«نحن» يقود إلى الملاحظة أن الجسم الذي يعلن الدولة وإقامتها هو يهودي، وهو أمر غير مفاجئ، لكن من المهم الإشارة إليه. وهذا الجسم الذي يعلن الدولة ليس مجرد جسم يهودي، بل هو جسم يهودي يمثل اليهود في «أرض إسرائيل» وفي المهجر أيضاً. ومن الجدير بأن نذكر هنا أنه خلال الشهر الذي سبق إعلان الدولة، كان المجلس القومي (هفاعد هلثومي)، وهو يمثل اليشوف منذ سنة 1920، والوكالة اليهودية وهي تمثل يهود العالم أينما يكونوا منذ سنة 1929 تطبيقاً لصك الانتداب، قررا أن يشكلا معاً هيئة من 37 عضواً تحت اسم مجلس الشعب (موعيتست هعام). إذاً، مجلس الشعب هو الـ«نحن» الذي يعلن الدولة، الأمر الذي يعني أنه منذ البداية تستمد الدولة إعلانها ووجودها من خارجها - من جسم عالمي خارج الدولة، والتزاماته الأولى ليست للدولة ولا لسكانها ولا حتى لسكانها اليهود، وإنما نحو الأمة اليهودية الكونية أينما تكن. إن أحداً لم يخول مجلس الشعب أن يبادر بهذا الإعلان، ولو كان مشكلاً من هئتين (المجلس القومي والوكالة اليهودية) كانت سلطات الانتداب تعترف بهما كونهما تحملاً صفة تمثيلية لليهود.

يعتبر المنظرون القانونيون في إسرائيل أن قيام الدولة يشكل نقطة قطيعة مع أسس النظام القانوني السابق، وأن إعلانها لا يستمد مشروعيته ومرجعيته القانونية من أي مرجعية أخرى. إذ يفصح عن صلاحياته ويعلنها، ليخلق شيئاً من العدم. فـ«النحن» في الفقرة الحادية عشرة هي نفسها التي تقوم في الفقرة الثانية عشرة بإعلان كيفية بناء مؤسساتها، فقد ورد فيها ما يلي:

إننا نقر أنه بدءاً من لحظة انتهاء الانتداب، الليلة، صباح السبت الموافق فيه 51 أيار / مايو 8491، حتى موعد إقامة المؤسسات المنتخبة والدائمة للدولة، بموجب الدستور الذي ستضعه الجمعية التأسيسية المنتخبة، وفي موعد أقصاه 1 تشرين الأول / أكتوبر 8491، يقوم مجلس الشعب بوظيفته كمجلس الدولة الموقت، في حين أن الجسم التنفيذي

للمجلس - «إدارة الشعب» - سيقوم بدور الحكومة الموقته للدولة اليهودية التي ستدعى إسرائيل.

هنا تكمن لحظة «الخلق القانوني»،¹¹⁰ وباللغة القانونية هنا تكمن «النورما الأساسية»، أو «المعيار الأساسي» (grundnorm) للدولة وللنظام القضائي، بحسب تعبير هانس كيلسن.¹¹¹ فهذه «النحن» هي التي تحوي الصلاحيات الأولى كلها وتحملها، وهي مصدر الشرعية، إذ إنه في هذه اللحظة يقوم الجسم الذي أعلن قيام الدولة (مجلس الشعب)، وهو الذي كان شكّل نفسه بنفسه، بإنشاء هيئة اسمها مجلس الدولة الموقت، ويقرر أنه هو ذاته سيكون مجلس الدولة الموقت هذا، وهو الذي يقرر الجهة (الجمعية التأسيسية المنتخبة) التي ستقوم بصوغ دستور الدولة. بكلام آخر: يمنح الصلاحية لنفسه كي يكون «البنية التحتية» التي سيُشيد عليها النظامان الدستوري والقضائي لاحقاً.

(د) إشكالية الدستور في إسرائيل

من أجل فهم إشكالية الدستور في إسرائيل ودوره في الحياة القانونية والسياسية، لا بد من مدخل مقتضب بشأن موضوع الدستور ودستورية الحكم، علماً بأن المفهومين لا يتطابقان، إذ تشير فكرة دستورية الحكم إلى وجود قيم معينة يجب أن يتضمنها دستور الدولة (وهي قيم مثل حقوق الإنسان ومبدأ سيادة القانون والفصل

110 بشأن موضوع «الخلق القانوني» الذي يؤسس نفسه من العدم، انظر:

Ulrich Preuss, «Constitutional Powermaking for the New Polity: Some Deliberations on the Relations between Constituent Power and the Constitution», in *Constitutionalism, Identity, Difference and Legitimacy: Theoretical Perspectives*, edited by Michael Rosenfeld (Durham: Duke University Press, 1994), pp. 143-165.

Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* (New Brunswick, New Jersey: 111 Transaction Publishers, 2006);

Hans Kelsen, *Pure Theory of Law* (Berkeley, California: University of California Press, 1978); Graham Hughes, «Validity and the Basic Norm», in *Essays in Honour of Hans Kelsen*, edited by *California Law Review*, vol. 59, no. 3 (1971).

بين السلطات)، في حين أن الدستور الفعلي للدولة قد يتضمن أحكاماً تتعارض مع هذه القيم وتكون بالتالي «غير دستورية».

من الجدير بالملاحظة، بدايةً، أن ثمة توتراً دائماً بين الدستور والفكر الليبرالي. إذ تعني الديمقراطية، بمعناها الكلاسيكي على الأقل، حكم الشعب (وهذا يفترض وجود مجموعة من السكان معرفة بأنها شعب)، وبالتالي تعني حكم الأغلبية. فما تقرّه الأغلبية هو القانون الذي يجب أن يسري مفعوله. أما الدستور، فيفترض أن هناك أموراً، مثل الحقوق الفردية الأساسية للمواطنين، تقع خارج اللعبة وخارج صلاحيات الأغلبية، أي أنها تصدر مجزأة معيناً، أو نوعاً معيناً من القرارات من يد الأغلبية. لذا يطرح التساؤل التالي: بأي حق يمكن وضع حدود لصلاحيات الأغلبية؟ وما هي الهيئة التي تستطيع أن تراجع صلاحية البرلمان الذي يمثل هذه الأغلبية – وأن تلغي قوانينه التي تتعارض مع الدستور وبأي منطق؟

وتعتبر إحدى هذه الإجابات ما بات يُعرف بنظرية «اللحظة الدستورية» بحسب بروس أكيرمان.¹¹² وتفيد هذه النظرية بأن هناك لحظات مهمة وتاريخية ومفصلية، يمارس فيها الشعب نوعاً آخر من العمل السياسي، ويشرّع لا لنفسه فقط، بل لأجيال لاحقة أيضاً. وفي هذه «اللحظات الدستورية» ينسى الناس لحظتهم ولا يتلهون بمصالحهم السياسية المباشرة، بل يكتبون تشريعات للمستقبل البعيد، كأنهم يشرّعون لغيرهم متعاليين عن مصالحهم الآنية المباشرة. وفي هذه اللحظات هم لا «يلعبون» سياسة، لكن يضعون قوانين اللعبة السياسية كي يستطيعوا اللعب لاحقاً. وبالتالي، هناك مستويان للعمل السياسي: هناك مستوى العمل السياسي اليومي العادي في الصراع على المصالح، وهذا يعبر عن نفسه في تمرير القوانين العادية في البرلمان. لكن هناك نوعاً آخر، أسمى وأرفع، وأكثر تاريخية ويتطلب مسؤولية أكبر، هو لحظة العمل السياسي في «اللحظة الدستورية». وغالباً ما تكون هذه اللحظة ثورة

Bruce Ackerman, *We the People: Foundations* (Harvard, Massachusetts: Harvard University Press, 1993).

جديدة، أو تأسيساً لدولة جديدة. وهذا ما يبرر حقيقة أن تكون للقوانين والتعليمات التي توضع في مثل هذه اللحظة قيمة خاصة، بحيث تخضع القوانين الأخرى التي تأتي لاحقاً لمنطق هذه اللحظة وتشريعاتها.

تلتقي هذه النظرية مع نظريات أخرى تركز على فكرة «النورما الأساسية» لهنانس كيلسن السابقة الذكر. وعادة، يمكننا أن نبرر سريان مفعول تشريع ثانوي عن طريق رده إلى أصوله، أي عن طريق الإشارة إلى أنه ارتكز على تشريع رئيسي، أو على قانون سنه البرلمان. وإذا سألنا على ماذا اعتمد القانون نفسه، لأمكننا أن نرد أنه استند إلى الدستور الذي يقر صلاحية البرلمان بتشريع مثل هذا القانون. لكن لو تساءلنا عن المصدر الذي يستمد منه الدستور صلاحيته، نلاحظ أن السلسلة القانونية تقترب من نهايتها وتقترب من الهاوية. وهذا يعني أنه إذا توغلنا أكثر، سنصل إلى نقطة معينة يتعذر فيها إيجاد جواب قانوني عن مصدر الصلاحية، فندخل إذ ذاك في مجالات السياسة والتاريخ. فإذا سألنا، مثلاً، مَنْ صاغ الدستور، لقلنا مجلس الثورة، أو مجلس الدولة الموقت، أو الهيئة التأسيسية، لكن مَنْ أعطاهم الحق؟ لا جواب قانونياً على هذا السؤال. هناك نقطة معينة مفترضة خيالية أو وهمية، لكنها ضرورية لفهم المبنى الدستوري، وهذه النقطة توصل ما بين التاريخ/ السياسة والقانون، بين الثورة والدولة، وهو ما يمكن الإشارة إليه على أنه «النورما الأساسية».

عادة، هناك هيئة معينة تظهر في لحظات الفراغ القانوني (بعد الثورة، بعد الاستقلال، إلخ) تتركز فيها الصلاحيات من دون أن تُمنح إياها، بل إنها تمنحها لنفسها، والامتحان الوحيد للصلاحيات هو التاريخ. أو لنقل الأيام المقبلة هي التي ستبرهن ما إذا كانت هذه الهيئة بحق وحقيقة ذات صلاحيات، وامتحانها الأول والأخير يكمن في قدرتها على فرض القوانين التي تسنها. ويسمي القانون الدستوري الهيئة التي تضع دستور البلد الهيئة التأسيسية. فهي تخلق النظام القانوني من العدم، ولا تركز على أي شيء يسبقها، وإنما تركز على ذاتها وعلى شرعيتها التاريخية والأخلاقية، وهي سيدة نفسها ولا سيادة عليها. وعادة، تستعمل الهيئة التأسيسية

صلاحيتها مرة واحدة فقط، إذ تضع الدستور وطرق تغييره، أي الإطار العام للعمل السياسي والتشريعي، ثم تختفي عن مسرح التاريخ. وبعد إقرار الدستور، يكون الجميع خاضعاً له، ولن يعود هناك جسم آخر يعمل في فراغ دستوري، فكل جسم سيقوم بأي عملية تشريع لاحقاً، ستجري محاسبته والتعامل معه في ضوء الدستور الذي جرى وضعه.

كيف يؤثر هذا الفرق النوعي بين اللحظة التأسيسية أو اللحظة الدستورية من ناحية، وبين السياسة العادية والتشريع القانوني من ناحية أخرى، في إشكالية الدستور في إسرائيل، وفي فهمنا لعلاقة الدستور بالسياسة في الحالة الإسرائيلية؟

لم يرد في وثيقة إعلان الدولة ماهية صلاحيات مجلس الدولة الموقت الذي قررت إقامته. وبالتالي، وعلماً بأن هذا المجلس هو نفسه مجلس الشعب الذي أعلن الوثيقة، فإنه سيد نفسه وهو يحدد صلاحياته بنفسه. فقام فوراً، في 19 أيار/ مايو 1948، بإصدار «أمر أصول الحكم والقانون»¹¹³ منح فيه ذاته صلاحيات تشريعية (بما فيها إعلان حالة الطوارئ)، وأقر صلاحيات الحكومة الموقته التنفيذية، وأعلن استمرار القوانين الانتدابية بما لا يتعارض مع التغيير الناشئ عن إعلان الدولة. وبعد أن منح المجلس نفسه هذه الصلاحيات التشريعية، قام في 18 تشرين الثاني/ نوفمبر 1948 بإصدار «أمر انتخابات الجمعية التأسيسية» أوضح فيه نظام الانتخابات المنوي إجراؤها وفقاً لوثيقة إعلان الدولة. وفي 13 كانون الثاني/ يناير 1949، أي قبل أيام قليلة من الانتخابات التي تحددت في 25 من الشهر نفسه، أصدر مجلس الدولة الموقت «أمر الانتقال إلى الجمعية التأسيسية»، والذي نص فيه على أن الجمعية التأسيسية التي ستقام بعد الانتخابات ستحل محل مجلس الدولة الموقت وستتمتع بصلاحياته، الأمر الذي يعني أن الجمعية التأسيسية التي ستُنتخب ستكون صاحبة

113 يعني «الأمر» هنا تشريعاً بدرجة قانون (ordinance) صادراً عن السلطات الإسرائيلية في مرحلة ما قبل تشكيل الكنيست الأول، وكان يصدر تحت هذه التسمية عن المندوب السامي البريطاني خلال الانتداب. انظر نص الأمر باللغة الإنكليزية في:

http://www.knesset.gov.il/review/data/eng/law/kns0_govt-justice_eng.pdf

الصلاحيات في كلا المجالين: الصلاحية التشريعية، علماً بأن مجلس الدولة الموقت نقل إليها هذه الصلاحية؛ الصلاحية لكتابة دستور الدولة، علماً بأنها مُنحت هذه الصلاحية مباشرة في وثيقة إعلان الدولة. ومن الجدير بالملاحظة أن هذه الازدواجية في جسم واحد لم تنشأ تماماً وفقاً للوثيقة، إذ كانت هذا الأخيرة قد أقرت من حيث المبدأ إقامة جسمين أو هيئتين، الواحدة تعنى بصوغ الدستور، والأخرى تكون لها صلاحيات تشريعية عادية، وكان من المفروض أن تكون هاتان الهيئتان منفصلتين من حيث الصلاحية، وطرق العمل، والشخص الحاضرة في كل منهما.

على كل حال، كان أول عمل قامت به الجمعية التأسيسية سريعاً (16 شباط / فبراير 1949) بعد انتخابها إقرار «قانون الانتقال» الذي بموجبه تحولت إلى ما سمّته الكنيسة الأول، مؤكدة بذلك الجمع بين صلاحيتها كهيئة أوكل إليها وضع دستور للدولة، وبين صلاحيتها كهيئة تشريعية عادية. غير أن الكنيسة الأول لم يستطع وضع دستور لإسرائيل لعدة أسباب سنعرضها بعد قليل. فأقرّ في 13 حزيران / يونيو 1950 حلاً وسطاً عُرف باسم «اتفاق قرار هراري» (على اسم عضو الكنيسة يزهار هراري الذي بادر إليه) نص على أن تُعدّ لجنة الدستور والقانون والقضاء الدستور في فصول منفردة يقرّ الكنيسة كل واحد منها تبعاً لقانون أساسي إلى أن تنهي اللجنة عملها، فتجتمع كل القوانين الأساسية لتشكّل دستور الدولة.¹¹⁴ لم يسنّ الكنيسة الأول أي قانون أساسي، وإنما خلال الأعوام اللاحقة، جرى إقرار عدد من القوانين الأساسية أشير إليها بالاسم على أنها كذلك. لكن في كثير من الحالات، لم تحتوِ هذه القوانين على بنود تحصين ولم تُقرّ بأغلبية خاصة، وبالتالي

114 روبنشتاين، مصدر سبق ذكره، ص 37.

للتوسع في قضية المبنى الدستوري للدولة، انظر:

Gideon Sapir, *The Israeli Constitution: From Evolution to Revolution* (New York: Oxford University Press, 2018).

وفيما يتعلق بالمبنى الدستوري وعلاقة الدولة بالمواطنين الفلسطينيين بصورة خاصة، انظر:

Mazin Masri, *The Dynamics of Exclusionary Constitutionalism: Israel as a Jewish and Democratic State* (Bloomsbury: Hart Publisher, 2018).

من الممكن من حيث المبدأ تغييرها عن طريق أغلبية عادية. ومن ناحية ثانية لا تشير هذه القوانين إلى أنه في حالة تعارض بينها وبين أي قانون عادي، فإن تعليمات القانون العادي تُصبح لاغية. وعليه، من غير الواضح ما هي الخاصية التي تحظى بها هذه القوانين كي تُعتبر قوانين أساسية؟ فإذا كان الجسم نفسه (الكنيست) يستطيع بالإجراء نفسه وبالأغلبية نفسها أن يقر القوانين الأساسية، فما هي خاصيتها؟¹¹⁵

وفي المقابل، من الجدير بأن نسجل أنه في 5 تموز/ يوليو، أي بعد أقل من شهر من تبني الكنيست اقتراح هراي بشأن القوانين الأساسية، شرّع أحد أهم القوانين، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، وهو قانون العودة.¹¹⁶ وعلى الرغم من أهميته، فإن الكنيست لم يعتبره قانوناً أساسياً.

على أي حال، وبسبب عجز الكنيست الأول عن إقرار دستور للدولة، كان عليه أن يقوم بتكرار الخطوات المتمثلة في «أمر الانتقال إلى الجمعية التأسيسية» لسنة 1949، وفي «قانون الانتقال» للسنة نفسها السابق الذكر، سعياً منه للحفاظ على تواصل السلسلة الدستورية التي أنشأتها وثيقة إعلان الدولة. فأقرّ، في 4 نيسان/ أبريل 1951، قبيل الدعوة إلى انتخابات الكنيست الثاني، «قانون الانتقال إلى الكنيست الثاني» لسنة 1951 الذي تضمن الآتي:

- استمرار ولاية الكنيست الأول حتى التمام الكنيست الثاني؛
- منح الكنيست الثاني جميع الصلاحيات التي يتمتع بها الكنيست الأول؛
- النص، فور التمام الكنيست الثاني، على أن يقرأ أي قانون ذكر الجمعية التأسيسية أو الكنيست الأول، كما لو أنه ذكر الكنيست الثاني (إلا إذا دلت القرينة على غير ذلك)؛

115 انظر أيضاً لدى روبنشتاين فصل النظام القانوني (مكانة القوانين الأساسية في هرم التشريعات). للاستزادة والتوسع في موضوع الدور الثاني للكنيست كمشروع قوانين وحيثية تأسيسية في الوقت نفسه، انظر:

Claude Klein, «A New Era in Israel's Constitutional Law,» *Israel Law Review*, vol. 6, issue 3 (1971), p. 376.

116 روبنشتاين، مصدر سبق ذكره، ص 45.

– تأكيد أن قانون الانتقال إلى الكنيست الثاني يسري على الانتقال إلى الكنيست الثالث وإلى كل كنيست يليه، إلا إذا صدر قانون لاحق في الموضوع ذاته.

من الضروري الآن العودة إلى الأسباب التي حالت دون أن تقرر الجمعية التأسيسية الدستور والتمعن في دلالات هذا الأمر السياسية. ومن المعروف أن معارضة لمثل هذه الخطوة في مداولات الجمعية التأسيسية أتت من القوى الدينية¹¹⁷ التي خشيت من تثبيت الانتصار الذي حظيت به الصهيونية بإقامة الدولة، وتحويله إلى وضع ثابت ونهائي. فمثلما رأينا، كانت لحظة إقامة الدولة واحدة من أكثر اللحظات التي تراجعت فيها القوى الأرثوذكسية اليهودية، وكانت في موقع ضعيف جداً، وبالتالي رأت أن ليس من الحكمة وضع دستور في مثل هذه الأوضاع من شأنه أن يكون دستوراً علمانياً يكتفي بمراعاة القوانين الدينية.

لكن جزءاً آخر من المعارضة كان على أساس مختلف تماماً. إذ إن قيام دولة إسرائيل لم يشكل نهاية المشروع الصهيوني، وإن كان حلقة مهمة في المشروع، ما دام هدفه تجميع أكثر ما يمكن من يهود العالم في فلسطين، استمراراً لفكرة لم الشّتات ونفي المنفى. فإسرائيل دولة اليهود، كل اليهود؛ لا اليهود في إسرائيل فقط، بل في العالم كافة أيضاً. والمتفجعون من الدولة، أو اليهود الذين قامت الدولة لتخدمهم موجودون في أكثريتهم خارجها. بالتالي، من غير المنطقي أن يجري وضع تصور لشكل الدولة ودستورها وتكبير يد «مواطني الغد» بدستور لم يكونوا شركاء فيه. إذ إن الجمعية التأسيسية المنتخبة فقط من القاطنين ضمن حدود الدولة لا تعكس الإرادة الشعبية الحقيقية في مجملها. وبمعنى من المعاني فإن الكنيست ما هو إلا مؤتمن على «أرض إسرائيل» ومصالح الشعب اليهودي، في حين أن المالك الحقيقي وصاحب الحق موجود خارج البلد.

117 المصدر نفسه، ص 37.

كذلك يمكن مراجعة سليم سلامة، «قوانين الأساس وسؤال الدستور»، «قضايا إسرائيلية»، العدد 59 (رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2015)، ص 18.

إن هذا الأمر يعني من حيث الدلالة السياسية أن مشروع إقامة الدولة هو مشروع مستمر أبداً. إذ إن الثورة لم تنتهِ ولم تحقق أهدافها بعد، والدولة لم تقم تماماً ونهائياً، وإنما مشروع إقامتها هو مشروع مستمر: سيكون هناك دائماً لمّ شتات واستيعاب مهاجرين، وسيكون هناك دائماً حاجة إلى بناء مستعمرات جديدة ومصادرة أراضي عربية جديدة، وكذلك إلى نفي الفلسطينيين وإقصائه. وبالتالي، يمكن فهم ديناميكية العلاقة في إسرائيل بين السياسة والقانون كديناميكية بين جدل الثورة والدولة، بين فوضى القوة وقانونية الدولة، بين الطابع الإثني-الديني الذي أفصح عن نفسه في وثيقة إعلان الدولة وبين المبنى المؤسسي-المدني الدولاني الذي يحوي بداخله غير اليهود وهو ملزم بالعمل لمصلحتهم. فالثورة تخاف من تسليم أوراقها إلى الدولة، والإثني يرفض أن يسلم رقبته تماماً إلى الدولة المدنية التي تحوي داخلها غير اليهود، أي الفلسطينيين الباقين في وطنهم. ومن غير المعقول أن تحفر الثورة قبورها بأيديها بنقل مركز اتخاذ القرار من المؤسسات القومية اليهودية التي أقامت الدولة وأعلنت استقلالها إلى مؤسسات الدولة التي تحوي غير اليهود.

سياسياً فإن هذا الأمر يعني وجود تزاوج دائم بين منطق الثورة التي ترفض أن تنتهي، وبين المنطق المؤسسي للدولة التي تفرض قيوداً على الثورة نفسها. وبهذا المعنى يمكن رؤية إقامة دولة إسرائيل في الوقت نفسه كإنجاز كبير للصهيونية وكبداية أزمتها. فحتى تلك اللحظة عمل المشروع القومي-الإثني-الديني اليهودي من دون قيود قانونية، وكان يقرر لنفسه وبنفسه، أما عندما أقام الدولة، فإن هذه الأخيرة أصبحت ملزمة تجاه مواطنيها وليس تجاه اليهود فقط. إن ثنائية الدولة/الثورة هذه ورفض القبول بمؤسسات الدولة كمرجعية نهائية تجلت في كثير من المناسبات.

كانت إحدى هذه المناسبات عندما اغتال يغال عمير رئيس الحكومة الإسرائيلية يتسحاق رابين. ومن الأسباب الرئيسية التي ساقها القاتل، فإنه لم يذكر قرار الانسحاب من الأراضي المحتلة فحسب، بل ذكر هوية الجسم الذي اتخذ القرار أيضاً، وهو الكنيست الإسرائيلي الذي يضم في صفوفه نواباً عرباً. ففي نظره، لا يعقل أن يوكل

مصير اليهود إلى أيادٍ غير يهودية، أي ليس من المعقول أن تتنازل الأجسام اليهودية المؤسسة (الثورية) عن حقها في اتخاذ القرار لمصلحة المؤسسات الدولانية، وضمّنها الكنيسيت. وضمن هذه الرؤية، تصبح دولة إسرائيل إنجازاً للصهيونية من ناحية، وخيانة لطهارة الثورة القومية من ناحية أخرى.¹¹⁸

وفي هذا السياق، لا يُعدّ منطق يغال عمير غريباً تماماً، لأنه إلى حد كبير يمثل منطق المؤسسة برمتها. فقد أخرجت إسرائيل كثيراً من الأمور من صلاحيتها المباشرة وأوكلت إدارتها إلى أجسام «خاصة»، كي لا تخضع هذه الأجسام للمحاسبة القانونية التي من المفروض أن تسري في كل دولة قانون. ومثلما هو معروف، فإن قضايا رئيسية ومهمة وحيوية، مثل قضايا الأراضي والاستيطان والهجرة، يجري ترتيبها وتمويلها والتخطيط لها في مؤسسات «خارج» الدولة، مثل الوكالة اليهودية والصندوق القومي اليهودي. إن إبقاء هذه المؤسسات إلى درجة كبيرة خارج القانون، واعتبارها مؤسسات خاصة، يزيحان عن كاهل الدولة مسؤوليات عديدة تجاه مجمل مواطنيها، ويشكلان تعبيراً معيناً عن استمرار «الثورة»، وعن وفاء لليهود كأمة فوق الجغرافيا عبر «خيانة» مؤسسات الدولة.

أمّا من ناحية دستورية قانونية، فإذا شئنا استعمال مصطلحات أكرمان لقلنا إنه، بمعنى من المعاني، من الصعب جداً العثور على «اللحظة الدستورية» في الحالة الإسرائيلية، ومن الصعب إيجاد الخط الفارق الذي يميز السياسة اليومية العادية الخاضعة للمساومة السياسية والمصالح الآنية من «السياسة العليا» أو السياسة التي تدير صنع القرار في «اللحظات الدستورية»؛ تلك اللحظات المميزة والخاصة والاستثنائية التي يتم فيها رسم حدود الملعب السياسي، وتُقرّ فيها قوانين اللعبة نفسها. فكون الكنيسيت يقر القوانين العادية والقوانين الأساسية بالإجراء العادي نفسه، يخلق نوعاً من البلبلة ويشجع على اختلاط المستويات، وعلى إمكان حدوث

118 بشأن تبرير يغال عمير في هذا الصدد يمكن مراجعة: ليف غرينبرغ، «ذاكرة في خلاف: أسطورة، وقومية وديمقراطية: تأملات في إثر مقتل رابين» (جامعة بئر السبع، 2000) (بالعبرية)، ص 130، 145، 160.

عمليات مقايضة بين مختلف المستويات. فإذا أرادت الأغلبية أن تحصل على إنجاز مادي عيني، فإنه يمكنها أن تبدي استعداداً لدفع ثمن دستوري لفئة معينة داخل الكنيست. و«العملة» المتداولة داخل الكنيست هي العملة نفسها التي بواسطتها يجري «شراء» قوانين أساسية، أو قوانين عادية.

يعني هذا الوضع دستورياً أنه لا يوجد هناك أشياء مفروغ منها تقع خارج المساومة اليومية. إذ لا توجد قوانين للعبة غير خاضعة للتغيير، الأمر الذي يخلق وضعاً من عدم الثبات والاستقرار، ويوحي لكل فريق بأن كل شيء، بما فيه قوانين اللعبة الأساسية، مفتوح للتغيير والمساومة. بمعنى ما: فإن مشروع الدولة لم يكتمل بعد، وحتى الآن لم تُعرّف عن حدودها السياسية، ولم تُعرّف تماماً من هم مواطنوها، والجمعية التأسيسية لم تُنه عملها بعد. إذاً، تُعتبر إسرائيل دولة في طور التأسيس المستمر، تعيش كأنها ثورة مستمرة، وكأنها دائماً في لحظة «الخلق» الأولى. ولعلها ليست مجرد مصادفة أن يقود الكنيست الإسرائيلي (بصفته هيئة تأسيسية، أي بصفته مشروعاً للدستور) سنة 2018 ليطل علينا من جديد بقانون أساس: القومية الذي يعيد ويتيح ويعلن تأسيس إسرائيل من جديد، كأننا نعيش زمن الثورة، وكأن الدولة لا تزال في مراحل تأسيسها.¹¹⁹

119 انظر قانون القومية في موقع الكنيست (نص إنكليزي)

<https://www.timesofisrael.com/final-text-of-jewish-nation-state-bill-set-to-become-law/amp/>

وللنص العربي انظر (ترجمة غير رسمية):

<https://www.aa.com.tr/ar/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%82%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%B1/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D8%A7%D8%B6%D9%88%D9%84-%D8%AA%D9%86%D8%B4%D8%B1-%D9%86%D8%B5-%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%88%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%8A-%D8%B5%D9%88%D8%AA-%D8%B9%D9%84%D9%8A%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%86%D9%8A%D8%B3%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D9%84%D9%8A-%D9%88%D8%AB%D9%8A%D9%82%D8%A9/1208172>

رابعاً: علاقة إسرائيل اليوم بإسرائيل الأمس

عند دراسة إسرائيل، مثلما هي الحال في دراسة أي دولة، يجب فهم الأسس الأيديولوجية والعوامل التاريخية المحيطة التي أدت إلى نشوئها. إذ لا يمكن فهم الحاضر بجميع مركباته من دون فهم التاريخ الذي قاد إليه، إلا إن فهم التاريخ ليس كفيلاً وحده لفهم الحاضر، بل يجب رصد كل الواقع بتفصيلاته المملة أحياناً، والانتباه إلى المصادفات والكوارث والمفاجآت. ومع ذلك، ومن دون أي رغبة في حصر إسرائيل الحالية في تاريخها، ومع ضرورة أخذ منتهى الحذر، يمكننا أن نشير إلى بعض الخطوط العريضة التي تربط إسرائيل اليوم بإسرائيل الأمس، وتُظهر أهمية دراسة الخلفية التاريخية والأيديولوجية لقيام هذه الظاهرة.¹²⁰

أ) الطابع المركزي للدولة

لقد أنشئت إسرائيل بناء على «خطة» مع «سبق الإصرار»، وفي ظل غياب عوامل موحدة متجانسة تجمع اليهود من مختلف بقاع الأرض. فولدت الحاجة إلى فرض هذه الوحدة من أعلى إلى أسفل، أي أن تفرضها النخب الحاكمة على مجمل الفئات العرقية والإثنية. ولا يزال لهذا التوجه بعض اللمسات على المجتمع والدولة في إسرائيل، نذكر منها طريقة الانتخاب ونظام الحكم، إذ تُعدّ إسرائيل وحدة انتخابية واحدة وطريقة الانتخاب فيها نسبية ومتساوية. ولا توجد انتخابات مناطقية في إسرائيل، والبلد كله يُعتبر منطقة انتخابية واحدة. وفي مقابل هذه المركزية، فإن نسبة الحسم في الانتخابات الإسرائيلية كانت، ولا تزال، منخفضة جداً، وتراوحت في تاريخ إسرائيل بين 1٪ و2٪. وجرى رفعها مؤخراً لتصل لأول مرة إلى 3,5٪. إن

¹²⁰ كمدخل مفهومي وإطار تحليلي للتطورات الجارية في إسرائيل في العقد الأخير، وصعود اليمين الجديد الذي يحاول الاستيلاء لا على السلطة فقط، بل على الهيمنة الأيديولوجية في المجتمع أيضاً، راجع: رائف زريق، «قراءة في الراهن الإسرائيلي»، «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد 106 (ربيع 2016)، ص 11.

هذه النسبة المتدنية تعود إلى الرغبة في تمكين الفئات جميعها من أن تعبّر عن ذاتها السياسية والثقافية، وبالتالي فإن النظام السياسي الإسرائيلي هو مزيج من فائض التعددية الحزبية والائثنية من ناحية، ومركزية الحكم من ناحية أخرى.

فضلاً عن ذلك، فإن الطابع المركزي يظهر أكثر ما يظهر في كل ما يتعلق بسياسة الأراضي في إسرائيل والتي تتم إدارتها عن طريق إدارة أراضي إسرائيل، علماً بأن الأغلبية العظمى من الأراضي في إسرائيل هي أراضٍ عامة (93٪)،¹²¹ وتدار بشكل مركزي من أجسام وهيئات مركزية مرتبطة مباشرة بجهاز الحكومة والمؤسسات القومية اليهودية، مثل الوكالة اليهودية وهكيرن هكيمات. طبعاً إسرائيل اليوم ليست إسرائيل سنة 1948، وفي مجال الأراضي هناك ميل إلى الخصخصة، وهناك ميل إلى منح السلطات المحلية صلاحيات أكثر وأوسع، ومن المهم، رصد هذه التطورات وتبصّر إمكانات تطورها من أجل معرفة إلى أين وصلت هذه العملية، وما هي آفاق تطورها مستقبلاً.

ب) ماذا تبقى من الخطاب الاشتراكي

مثلاً أشرنا في عدة مواقع، فإن المشروع الصهيوني كان ذا طابع مركزي وشمولي وعضوي، وهو طابع يمتاز فيه الفكر الاشتراكي (عدا العضوي طبعاً). وخلال أعوام الدولة الأولى، سادت أفكار وممارسات ذات طابع اشتراكي برز فيها التكافل والتعاقد الاجتماعي والاقتصادي. لكن ما الذي تبقى من هذا كله في

121 لِنظرة من داخل المؤسسة بشأن سياسة الأراضي، راجع:

Rachelle Alterman, *Planning in the Face of Crisis* (London: Routledge, 2002).

لِنظرة أكثر نقدية، انظر: يفتاحيل، مصدر سبق ذكره. وبشأن سياسة الأراضي للاستيلاء على أملاك الفلسطينيين أساساً، انظر:

Sandy Kedar and Jeremy Forman, «From Arab Land to <Israel Lands>: The legal Dispossession of the Palestinians Displaced by Israel in the Wake of 1948», *Environment and Planning*, vol. 22, no. 6 (2004), pp. 809-830.

راسم خماسي، «أيديولوجية، سياسات وأدوات السيطرة على الأرض وتهويد المكان»، «قضايا إسرائيلية» (رام الله: مدار، المركز الفلسطيني للسياسات الإسرائيلية، 2014)، العدد 54، ص 13.

إسرائيل في نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين؟

اقتصادياً، من الواضح أن إسرائيل خطت خطوات عديدة بعيداً عن النموذج الاشتراكي، وإن كان لا يزال هناك بعض الجزر المتباعدة من هذا النموذج (التأمين الصحي الإجباري أحدها). فبعد ستة عقود من تأسيس إسرائيل، سارت في اتجاه خصخصة معظم مرافقها الاقتصادية، من البريد وشركات النقل والطيران، وشركة الكهرباء وغيرها، في حين أن الهستدروت التي كانت واحدة من أكبر المشغلين في الدولة والعمود الفقري للاقتصاد الإسرائيلي انهارت انهياراً شبة تام. وسيكون من المفيد لأي بحث مستقبلي تتبّع هذا القول، ورصد علاماته الفارقة، ومحاولة تقييم ما تبقى من القيم الاشتراكية والتكافل الاقتصادي والاجتماعي.¹²²

ربما يكون من المفيد مقارنة الليبرالية الاقتصادية في إسرائيل بالليبرالية السياسية، لأن ليس من الضروري أن تسير الاثنان جنباً إلى جنب. فبينما يمكن الإشارة بوضوح إلى حدوث لبرلة اقتصادية بشكل متزايد منذ أواسط الثمانينيات حتى اليوم، يبدو كأن الأمر مركب فيما يتعلق بالبرلة السياسية المتعلقة بقيم الحريات الشخصية والضمانات الدستورية لهذه الحريات. فمن الممكن الحديث عن حدوث تطور في هذا المجال خلال التسعينيات، بينما نلاحظ نكسة معينة مع انهيار ما يسمى العملية السلمية واندلاع الانتفاضة الثانية في سنة 2000. ويبقى من دون شك أن المسار المختلف للبرلة الاقتصادية عن لبرلة السياسة وعلاقتهما بالتطورات الدبلوماسية -

122 لتحليل متحمس لسياسة الخصخصة النيوليبرالية، يمكن مراجعة تقرير نائب بنك إسرائيل السابق: Zvi Eckstein and Tamar Ramot - Nyska, «Twenty Years of Financial Liberation In Israel, 1987-2007», BIS Papers, no. 44 (2008), p. 289.

لنظرة نقدية للسياسة النيوليبرالية وسياسة الخصخصة ممكن مراجعة التقرير الذي أصدره معهد فان لير في القدس في هذا الشأن: يتسحاك غال - نور، أمير باز - فوكس، نوميكا تسيون (تحرير)، «سياسة الخصخصة في إسرائيل: مسؤولية الدولة والحدود بين العام والخاص» (2015)، (بالعبرية). متوفر على الرابط التالي:

<https://www.vanleer.org.il/en/publication/privatization-policy-israel-state-responsibility-and-boundaries-between-public-and>

الأمنية موضوع مهم للاستفاضة والبحث المقارن. إلا أنه ممّا لا شك فيه أن هذه السياسة أدت إلى ازدياد الفجوات الاجتماعية والاقتصادية التي قادت إلى قيام حركة الاحتجاج الواسعة في إسرائيل في سنة 2011، والمطالبة بالعدل الاجتماعي، لكن حركة الاحتجاج هذه سرعان ما اختفت عن الساحة وجرى وأدها،¹²³ إلا إن من المبكر تغيب إمكان عودة حراك اجتماعي احتجاجي على خلفية طبقية اجتماعية.

ج) الارتباط بقوى خارجية

منذ البداية، كان على المشروع الصهيوني في فلسطين، ولأسباب ورد ذكرها، أن يركز على قوة خارجية سياسياً واقتصادياً كي يستطيع التنافس مع سكان البلد الأصليين سياسياً واقتصادياً وعسكرياً. من هنا، ليس من قبيل المصادفة وجود هذا الارتباط الوثيق بكل من الوكالة اليهودية العالمية وبريطانيا والولايات المتحدة والسعي للحصول على شرعية المشروع من خلال إقامة علاقات متعددة مع العديد من الدول.

ماذا تبقى من هذه العلاقة؟ يمكن الإشارة إلى عاملين عند النظر في هذه المسألة: أولاً، إن إسرائيل بعد سبعة عقود من قيامها، وخصوصاً بعد حرب 1967، ما زال وجودها يُعتبر اعتداء على المنطقة برمتها. وحالة العداء هذه تزيد في شعورها بالعزلة داخل المنطقة، وترفع منسوب القلق الوجودي لدى سكانها، الأمر الذي يولد ويفاقم الحاجة إلى الاعتماد على قوى خارجية؛ ثانياً، إن إسرائيل بعد سبعة عقود من تأسيسها ليست إسرائيل سنة 1948، فهي الآن دولة قوية عسكرياً واقتصادياً، وتؤدي دوراً مهماً في السياسة الأميركية في الشرق الأوسط، والسياسة الغربية في المنطقة بصورة عامة. ويعني هذا أنه إذا كانت إسرائيل تحتاج إلى أميركا، فإن هذه الأخيرة، وإلى حد معين، بحاجة إلى إسرائيل. وبالتالي، فإن العلاقة مع الدول العظمى

123 لمراجعة طبيعة ومصير حركة الاحتجاج الاجتماعي في إسرائيل في سنة 2012 يمكن مراجعة مجلة «قضايا إسرائيلية»، العدد 45 (2012)، والذي خُصص لمعالجة هذا الموضوع. عدد المجلة متوفر في الموقع الإلكتروني لمركز مدار.

أصبحت مركبة أكثر، وبحاجة إلى الأخذ في الاعتبار التطورات الجارية على جانبي المعادلة.

(د) جدل الدين والدولة

منذ البداية قام المشروع الصهيوني على علاقة ملتبسة بالدين اليهودي. وحاول من ناحية إقصاءه من أجل صوغ وبلورة اليهود كشعب، وليس كدين فقط. ومن ناحية أخرى، امتنع من إقصائه حتى النهاية لأنه كان بحاجة إلى تعريف نفسه عن طريق الاستعانة برموز الدين ومصطلحاته. وكانت الحركات الدينية، وخصوصاً الأرثوذكسية، من جهتها، تمارس نشاطها إما في مواجهة الصهيونية، وإما في حالة توازنٍ معها، مثلما هي الحال مع حركة أغودات ישראל. فهذه العلاقة الجدلية بين الدين والدولة أنتجت اتفاق «الوضع الراهن» (status quo) قبيل قيام الدولة كما أشرنا إليه سابقاً. فماذا تبقى من هذا الاتفاق؟ يمكننا الإشارة إلى بعض هذه التطورات.

بعد عقود من وجود القوى الدينية (بشقيها الأرثوذكسي والديني القومي) على هامش المشروع الصهيوني، استعادت هذه القوى ثقتها بنفسها وأصبحت شريكة أكبر في صوغ وصناعة السياسة في إسرائيل، وخصوصاً بعد سنة 1967، وأصبحت شريكة فعالة في حكومات إسرائيل المتعاقبة. وفي المقابل، فإن دخول القوى الدينية، وعلى رأسها القوى الأرثوذكسية، بداية الأشكنازية، ولاحقاً الشرقية مثل شاس، إلى داخل المياد السياسية، واعتمادها الكبير على ميزانيات الدولة، ولّد ردة فعل تطالب بإخضاع هذه القوى لمراقبة الدولة ومؤسساتها. وعلى سبيل المثال، المحاولات المتكررة من مجموعات علمانية إحداث تغييرات في مجالين في اتفاق «الوضع الراهن»: الأول موضوع تجنيد تلاميذ اليشيفوت في الجيش أسوة بسائر اليهود، والثاني فرض النظام التعليمي الرسمي على جميع المدارس الدينية التي تحظى بميزانيات من الدولة. بهذا المعنى فإن العقود الأخيرة تشهد عودة القوى الدينية إلى الدولة وعودة الدولة إلى محاولة السيطرة على القوى الدينية. وهناك كثير من الأبحاث في الفترة الأخيرة،

والتي تشير بوضوح إلى ازدياد تأثير المنظومة الدينية في الحياة العامة في إسرائيل في جوانب عديدة، منها القانون والجيش والتربية والتعليم.¹²⁴ يُضاف إلى ذلك أن قانون القومية الذي جرى سنّه مؤخراً (راجع أعلاه ص 64) يشير إلى الحق الديني للشعب اليهودي في تقرير مصيره، وهو من دون شك تجديد، لا على مستوى إسرائيل فحسب، بل على الفكر السياسي برمّته أيضاً.

هـ) جمع الشتات - بوتقة الصهر والمسألة الاجتماعية

لم تلتفت الحركة الصهيونية حتى أواخر الأربعينيات إلى اليهود الشرقيين الذين يعيشون في الدول العربية، ولم تكن ترغب أو تعمل جاهدة لإحضارهم، ذلك بأن مشروعها كان مزيجاً من المشروع الإثني والكولونيالي الغربي الاستعلائي معاً. إلا أن أحداث الكارثة والرغبة الواضحة لدى يهود أميركا في عدم الهجرة إلى إسرائيل، حوّل الأنظار إلى يهود المشرق، لأن مكنون الهجرة اليهودية من الغرب استُنفد. والتقت هذه الحاجة مع مقولات الصهيونية عن «نفي المنفى» و«جمع الشتات»، الأمر الذي عنى أن الدولة التي ولدت كانت تتشكل من تنوع هائل في الأصول واللغات والألوان واللهجات. وقد فرض هذا التنوع ضرورة إقامة ما يسمى «بوتقة الصهر» كي تتم صناعة اليهودي الإسرائيلي الصهيوني. وضمن كثير من المعاني، فإن دراسة إسرائيل اجتماعياً وثقافياً تعني دراسة تاريخ محاولة الصهر التي قامت بها المؤسسة، وأساساً تغييب اليهود الشرقيين عن تاريخهم وتراثهم ولغتهم، وفشل هذه المحاولة لاحقاً وعودة الهويات الطائفية، وتكشف التوترات الداخلية، وارتفاع

124 بشأن ازدياد دور الدين في حياة الجيش، راجع:

Yagil Levy, «The Theocratization of the Israeli Military», *Armed Forces & Society*, vol. 40, no. 2 (2014), pp. 269-294.

لمراجعة عامة عن ازدياد دور الدين راجع:

Yoav Peled & Horit Peled, *The Religionization of Israeli Society* (New York: Routledge, 2019).

منسوب حركات الاحتجاج التي تتغذى على هذه الانتماءات.¹²⁵

و) الثورة المستمرة وجدل الدولة والثورة

إن المشروع الصهيوني رأى نفسه مشروع ثورة شاملة مستمرة ومتواصلة، وما قيام الدولة إلا حلقة من حلقات المشروع، في حين أن «الثورة» مستمرة بهدف جمع شتات اليهود في فلسطين، وتغيير شخصية اليهودي الجديد وصقلها، نظراً إلى أن أصحاب الحق في هذا المشروع هم الشعب اليهودي برمته. ويمكننا أن نسأل بعد مرور سبعة عقود وأكثر، هل انتهت الثورة وقامت الدولة فعلاً؟ هل انتهت «اللحظة المؤسسية»؟

لا يمكن الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة بنعم أو لا. فإسرائيل اليوم أقرب إلى الدولة منها في سنة 1948، وهناك كثير من المسلمات السياسية والقانونية، وليس كل شيء خاضعاً للبحث فيه من جديد. لا شك في أن هناك مرجعية للعمل السياسي، ولا ريب في أن هناك قوانين أساسية تضبط اللعبة القانونية واللعبة السياسية. كما يبدو أن هناك قناعة بأن اليهود الذين ينوون الهجرة إلى إسرائيل قد هاجروا، وأنه لا يوجد هناك جوال يهودية راغبة في الهجرة، أي أن مشروع لَم الشتات قارب على الوصول إلى نهايته. أضف إلى ذلك، فإن إسرائيل بعد سبعة عقود من تأسيسها هي على مستوى عالٍ من الثقة بالنفس عسكرياً واقتصادياً، وتبدو كأنها انتهت من مرحلة «تأسيسها».

إذا كان كثير من هذا صحيحاً، فإن إسرائيل لم تقطع حبل السرة مع منطق الثورة. ويتضح ذلك جلياً في لحظات الأزمة العسكرية والسياسية، عندما يطفو إلى

125 المصادر بشأن مسألة بوتقة الصهر، ومحاولة قمع ثقافة اليهود الشرقيين عديدة ومتنوعة. راجع منها ما يلي:

Ella Shohat, «Sephardim in Israel: Zionism From the Stand Point of It's Jewish Victims», *Soicial Text*, no. 19/20 (Autumn 1988), pp. 1-35,

Yehuda Shenhav, *The Arab Jews: A Post Colonial Reading of Nationalism, Religion and Ethnicity* (Stanford: Stanford University Press, 2006).

السطح المنطق السياسي المؤسس والموجه، فيتبنّى خطاباً وجودياً كأن كل الدولة في خطر، ويدعو إلى إرجاء الحقوق والقوانين والدساتير جميعاً وتعليقها. فضلاً عن ذلك الخطاب الديموغرافي المتزايد الذي يتعامل مع العرب المواطنين كأنهم مواطنون موقتون، وكأن وجودهم خاضع للبحث فيه وللتقاش السياسي اليومي.

إن عدم اختفاء شبح «الثورة» أو شبح «اللحظة المؤسسية» يعني أن كثيراً من الأمور التي يفترض أنها تُعتبر خارج السياسة، وأنها أمور مفروغ منها تماماً، وأنها أُخرجت عن طاولة البحث فيها والتداول السياسيين على أساس أنها «تابو» (taboo)، أو من المحرمات، قد تجد نفسها في الحالة الإسرائيلية تعود إلى الطاولة. وهذا ما نلاحظه في العقد الأخير في حكومة نتنياهو. كما يعني ذلك أن الإثنوس (الجماعة الإثنية) المؤسسة للدولة تعتبر نفسها دائماً وأبداً في حالة تأهب، دفاعاً عن نقاء الجماعة، ولا تقبل بالقيود التي تفرضها عليها سلطة القانون، أو المراجعة القانونية التي تقوم بها المحكمة العليا. ومن هنا يمكن فهم هذا الهجوم على المحكمة العليا باعتبارها ترسخ قيماً ليبرالية، وأن هذه القيم هي قيم نخبوية تتعارض مع الديمقراطية وإرادة الجماعة المؤسسة (الشعب) التي ترى نفسها سابقة إلى قيادة القانون. ومن هذا الباب يمكن فهم الهجوم المستمر في الأعوام الأخيرة على المحكمة العليا، وعلى جميع منظمات حقوق الإنسان في إسرائيل.¹²⁶

126 لمراجعة الهجوم على المحكمة العليا وعلى القيم الليبرالية، باسم إرادة الشعب، راجع تقرير جمعية حقوق المواطن، موجود على الموقع التالي:

<https://www.acri.org.il/en/wp-content/uploads/2012/02/Attacking-Bagatz-English-LIB-FINAL.pdf>

وبشأن الهجوم على جمعيات حقوق الإنسان في إسرائيل، راجع التقرير التالي:

David Palumbo - Liu, «Israel Unleashes an Onslaught on Human-Rights NGO'S, Artists and Writers,» *The Nation* (February 26, 2016).

موجود على الرابط التالي:

<https://www.thenation.com/article/israel-unleashes-onslaught-on-human-rights-ngos-artists-and-writers/>

منصور الناصرة

بدو النقب وبئر السبع

١٠٠ عام من السياسة والنضال

ترجمة: ساندرا الأشهب



الكتب المترجمة

(٨)

STUDENTS-HUB.com

⑦ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٤١هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

النصاصرة، منصور محمد

بدو النقب وبئر السبع: ١٠٠ عام من السياسة والنضال. /
منصور محمد النصاصرة؛ ساندرا الأشهب. - الرياض، ١٤٤١هـ
٥٢٠ ص؛ ١٧-٢٤ سم.

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٨٢٠٦-٨٧-٤

١- بئر السبع (فلسطين) - تاريخ، الأشهب، ساندرا (مترجم)
ب. العنوان

ديوي ٩٥٦.٩٩٩١ ١٤٤٠/١٤٣٤

رقم الإيداع: ١٤٤٠/١٤٣٤

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٨٢٠٦-٨٧-٤

هذه النشرة العربية ترجمة لكتاب

The Naqab Bedouins:
A Century of Politics and Resistance

Written by:

Mansour Nasasra

إخلاء مسؤولية

تعكس هذه الدراسة ومحتوياتها تحليلات الكاتب وآراءه، ولا ينبغي أن تُنسب وجهات النظر والآراء الواردة فيها إلى مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، والكاتب وحده هو المسؤول عما يرد فيها من استنتاجات أو إحصاءات أو أخطاء.

الفصل السابع

الزعامة التقليدية واقتصاد الحدود والنضال والصمود (١٩٥٢-١٩٥٦)

أدّت الزعاماتُ القبلية دوراً جوهرياً في تنظيم الشؤون القبلية وتمثيل العشائر في الشرق الأوسط على المستوى التاريخي، وإشارةً إلى الدور السياسي القوي لزعماء القبائل، تدّعي دون تشاتي «أن زعيم القبيلة يتفاوض بشأن مصالح العشيرة، ويفضّ النزاعات، ويمثّل العشيرة عامةً في علاقتها مع سلطة الدولة المركزية».

(2014, 18).

وخلال وقت الحكم العسكري الإسرائيلي (١٩٤٨-١٩٦٧)، رأت الحكومة في شيوخ بدو النقب قوةً مؤهلةً للسيطرة على القبائل البدوية، ويجب التدخل فيها من خلال التعيين أو التفرقة، ويشير لوستيك (1980) إلى أن تعيين النُخب العربية التقليدية كان سياسةً شائعةً تنتهجها دولة إسرائيل تجاه الأقلية؛ مثلما كان الحال في الولايات المتحدة وكندا في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين؛ لذلك عيّنت سُلطات الحكم العسكري في إسرائيل قيادات القبائل للسيطرة على السكان الأصليين (Champagne 2003, 267)... وفي دولٍ أخرى بالشرق الأوسط، مُكّنت وقُوّيت مكانةُ زعامات القبائل والعشائر، واعترِفَ بمناصبهم رسمياً من الحكومة،

فمثلاً فَوَّضَ الملك زعامات القبائل في الأردن للتعامل مع القضايا العشائرية على مستوياتٍ عدة (مقابلة مع الشيخ واصل أبو جابر، مخيم البقاع، الأردن، ٢٠١٤). أما في سوريا؛ فقد عُدَّ البدوُّ خلال الستينيات تحت حكم البعث جزءاً من النظام القديم؛ إذ تحدى الحزبُ شيوخَ البدو، وجعلهم عرضةً للعقاب، ونزع أراضيهم وسلطتهم. (Chatty 2014, 23).

وقد لاقت سياساتُ إسرائيل نجاحاتٍ محدودة فيما يتعلّق بشيوخ البدو، الذين انتهجوا ما يمكن أن نسمّيه «دور السياسات الداخلية»؛ ليس لخدمة الدولة بوصفها وسيطاً؛ بل للحصول على حقوقهم الخاصّة، وفي بعض الحالات، جُنِّدَت الزعامات العشائرية في حزب العمل؛ للحصول على أصواتهم، ودعمهم السياسي، وفي حالاتٍ أخرى قاد شيوخُ القبائل النضال؛ أملاً في الاعتراف بهم.

مشايخ البدو... علاقات مزدوجة مع السلطة:

طبقاً لما أورده وينغروود (1977, 323) فإن الوصاية هي شبكةٌ مُعَقَّدةٌ من العلاقات بين الذين يستخدمون تأثيرهم لحماية الآخرين، وبين الذين يحمونهم. وقد أنشأت السلطاتُ في المرحلة الأولى من الحكم العسكري نوعاً من العلاقات الشخصية (علاقة الزبائنية) مع الشيوخ للسيطرة على البدو، وكانت علاقةً مَبْنِيَّةً على اللامساواة وتبادل المصالح. ويستذكر ساسون بار تسفي هذه العلاقة قائلاً: «عرفنا جيداً أنه سيكون من المستحيل أن نُسيطرَ على البدو بطريقة مقبولة بدون حاجتنا لفهم البنية القبلية والعمل من خلالها؛ وبمعنى آخر احتجنا للشيوخ ولزعامات القبائل». (Bar Zvi 1973).

وقد شدّد ماركس أيضاً (1967, 41) على أهمية دور المشايخ في نظام الحكم العسكري؛ مشيراً إلى اهتمام الحكام العسكريين بالعمل مع المشايخ ذوي السلطة،

الذين يتمتعون بشخصية قوية، وكانوا قادرين على التحكم والسيطرة على قبائلهم، ويمكن الاعتماد عليهم لتنفيذ تعليمات الحكام العسكريين؛ ونتيجة لسياسات الحكومة فقد حاز شيوخ البدو على قوة سياسية مهمة في ظل الحكم العسكري. وعلى النحو ذاته، تؤكد المواد الأرشيفية أن الدور الذي أداه المشايخ كان حاسماً في السيطرة على البدو؛ إذ يشير تقرير سري مجهول يعود لعام ١٩٥٣ إلى أهمية دور المشايخ والقيادة التقليدية في النقب وبئر السبع للحكومة؛ مؤكداً أنه يُعد مثل منظار للسلطات الإسرائيلية (ISA / GL 13904/14)، ويشير التقرير علناً إلى أنه قد عُيِّن عددٌ من البدو؛ لكي يصبحوا شيوخاً؛ بفضل علاقاتهم المتينة مع الدولة، واستفادة السلطة كثيراً منهم.

لقد عثرتُ على أمثلة لعشائر عارضت تعيين المشايخ بدون موافقتهم، وأظهرت إحدى الحالات أن القبائل قاومت تعليمات الحكومة العسكرية التي أقرت تعيين شيخ بدون موافقة العشيرة؛ فمثلاً رَفَضَتْ إحدى عشائر الترايين قبول تعيين شيخ ليتولى مهام إدارة شؤون عشيرتهم بدون موافقتهم على تلك الخطوة، وقاطعوا مَنْ عيَّنهم الحاكم العسكري ورفضوا التعاون معه (Al-Hamishmar, July 4, 1958). لم يكن مشايخ النقب «دُمى» في أيادي الحكومة العسكرية؛ بل استفادوا من كل فرصة للحصول على المزيد من حقوقهم؛ من خلال استغلال تلك الحكومة بطرق مختلفة.

وصف بنحاس أمير (الحاكم العسكري للنقب عام ١٩٥٦) العلاقة بين شيوخ البدو والحكم العسكري قائلاً:

«عملنا مع شيوخ البدو لحل القضايا الداخلية لقبائلهم عملاً متواصلاً، واعتاد المشايخ القدوم إلى مكثي لعرض مشاكلهم

واحتياجاتهم؛ وكانوا نَشِطِينَ جدًّا في المطالبة بحقوقهم. حاولتُ أن أساعدهم قدرَ المستطاع قائلاً إنَّ (مشاكلكم هي مشاكلي أيضاً بكوني حاكماً عسكرياً)؛ كان توقيع الشيخ بمنزلة توقيع الحاكم العسكري، وكان يتعيَّن عليهم أن يخبروا الحاكم إذا كانت بعضُ المشكلات التي يجب حلُّها، وقد اعترض الشيوخ في حالاتٍ عدة على قراراتي؛ خصوصاً في الحالات التي رأوها لا تصب في مصلحتهم». (مقابلة مع بنحاس أمير، أغسطس، ٢٠٠٨).

تطرح هذه المقابلةُ فكرةَ أن المشايخَ والحكام العسكريين أسَّسوا علاقةً «السيد والمنتفع» في تعاملهم مع قضاياهم العشائرية؛ فكان المشايخُ على دراية بما يريدون، ولكنهم لم يرفعوا جميع مطالبهم واحتياجات عشائريهم؛ ونتيجةً لذلك منحت علاقةُ «السيد والمنتفع» هؤلاء المشايخ السلطة والثروة.

واستناداً إلى مفهوم الحكم العسكري، كان من المفترض أن يؤكِّد مشايخ النقب أموراً معينة تخصُّ عشائريهم، وتسجيلَ أفراد العشيرة تسجيلاً منتظماً، وتزويدَ المستوطن اليهودي بالعمال، والحصولَ على تصاريح لأفراد عشيرتهم من مكاتب الحكم العسكري في بئر السبع، والإبلاغَ عن أي حادثةٍ مهمة داخل العشيرة، والإبلاغَ عن المتسلِّلين، أو المهجَّرين إذا عادوا إلى مضارب العشيرة، وفرض رسومٍ على الأراضي المستأجرة وجبايتها، وإضفاء صفة الشرعية على حالات الزواج وتسجيلها، وحياسة ممتلكاتٍ مثل المحلات التجارية، والإبلاغ عن أفراد العشيرة الذين تركوا البلاد، واتباع التعليمات الصادرة عن الحاكم العسكري. لقد أصبح المشايخُ وكلاء للإدارة العسكرية؛ يزودونها بالمعلومات تفصيلاً؛ حتى تسجيل المواليد والوفيات وحالات الزواج؛ (حتى إنهم أصبحوا عملياً - كما علَّق

أحد المشايخ الذين قابلتهم - فرعاً من فروع وزارة الداخلية). لم يكن المشايخ مُدْعِنين بالقدر الذي تمناه الحكام العسكريون، لكنهم كانوا في المقابل وكلاء نشطين في الاستفادة من منظومة الحكم العسكري، وساعدوا عشائريهم في الحصول على مزيد من الحقوق، وناضلوا في سبيل الاعتراف بملكيتهم للأراضي.

وقد نُوقش تعيين قادة المجتمع العربي، (وليس فقط البدو في النقب) في إطار تقرير كوينغ؛ إذ عرّج التقرير - الذي كتبه كوينغ إسرائيل؛ مفوض المنطقة الشمالية من وزارة الداخلية - على كيفية التعامل مع الفلسطينيين العرب في الجليل، ونُشر التقرير في صحيفة عال-همشمار الإسرائيلية في السابع من سبتمبر ١٩٧٦. (Hadawi 1989, 157).

كانت إحدى السياسات المتبعة ضد المواطنين الفلسطينيين منذ عام ١٩٤٨ إيجاد نوع من القيادة غير المرتبطة بالشيوعيين والقوميين؛ مستعدة للتعاون مع إسرائيل (Sa'di 2003, 53). وشدّد التقرير على سياسات التعاون؛ لأنها «تفرض على العرب قيادة غير آمنة على شاكلة حزب قوميّ عربيّ يُدار من منظومة المخابرات السرية». (Hadawi 1989, 157).

ووظفَ تقرير كوينغ فيما يتعلق بشيوخ بدو النقب والقيادة العربية في الشمال، وعلى الرغم من رفض بعض المشايخ خدمة السلطات الإسرائيلية كمقاولين في مجتمعاتهم؛ اختار مشايخ آخرون التوسّط بين عشائريهم، وبين جهاز الحكم العسكري (Lustick 1980)؛ ليصبحوا حلقة الوصل الأساسية مع الحكومة؛ من أجل توفير الخدمات للعامة:

«كانت العلاقة قاصرةً على الشيخ والحاكم العسكري فقط؛ لم يكن بمقدور أي أحد آخر أن يحصل على تصاريح بدون معرفة شيخ

العشيرة، ولم يعترف الحاكم العسكري بأي أحد سوى الشيخ، وكان هناك أيضاً بعض المشايخ أصحاب التأثير المحدود، الذين عينتهم الحكومة، وطَبَّقُوا معايير الحكم العسكري لكي ينالوا هذا المنصب». (مقابلة مع أبو علي، أغسطس، ٢٠١٢).

وإني لأزعم أن مشايخ البدو استفادوا فعلاً من سياسات التعيين التي اتَّهَجَتْهَا سلطات الحكم العسكري بالطُّرُق الآتية:

أولاً: كان الحاصلون على مناصب وتعيينات الحكومة هم عوائل المشايخ الصغيرة، وأقاربهم المباشرين، وتمتَّعَ أقارب المشايخ المباشرين بامتيازات معينة أكثر من أي أحد آخر في العشيرة؛ لكنَّ المشايخ كانوا يتصرفون أحياناً تصرفات مستقلة، وتعاملوا مع القضايا بفرديّة؛ طبقاً لما تقتضيه مصلحتهم الخاصة.

ثانياً: استخدم المشايخ نفوذهم بدون دراية المسؤولين الإسرائيليين، وعند عودة المشايخ إلى عشائريهم، لم يكن لدى مسؤولي الحكم العسكري أدنى فكرة عمّا فعلوه.

ثالثاً: قاوم المشايخ الحكم العسكري؛ مستغلين نقاط ضعفه.

رابعاً: حدث الكثير من الأشياء داخل العشيرة، ولم تدرِ الحكومة الإسرائيلية عنها شيئاً، وأبلغ المشايخ ما أرادوا للإدارة العسكرية، وأخفوا عنهم كل ما يعتقدون أنه يجب أن يُخفى.

وقد امتلكت الحكومة وسيلةً واحدة فقط للدخول إلى الحيز العشائري عن طريق العلاقة المباشرة مع المشايخ؛ ونتيجة لذلك - ومن خلال استخدام سياساتهم الداخلية - عرف المشايخ كيف يتعاملون بالضبط مع مسؤولي الحكم العسكري،

وأخفوا مراراً حقائق عن المسؤولين، وبلغوهم عما هو في مصلحة عشائريهم:

«في العادة، يتفق الحاكم العسكري مع ما يقوله شيخ العشيرة؛ فلم يتسنَّ للحاكم العسكري أن يعرف كلَّ العشائر؛ المشايخ هم فقط من يعرفون تفاصيل شؤون عشائريهم، وهنا تكمن قوة القيادة العشائرية. الحكام العسكريون يعرفون القليل عن العشائر؛ لا يعرفونني ولا يعرفونك شخصياً، لكنهم يعرفون الشيخ فقط، ولم يقل الحاكم العسكري (لا) لأي شيء يوافق عليه الشيخ».

(مقابلة مع الشيخ أبي صالح، يوليو ٢٠١٢).

وبحسب ما يطرح هذا الشيخ في المقابلة التي أجريتها معه، سيطر الحكم العسكري من خلال المشايخ، وكان المشايخ على درجة بالغة الأهمية للنظام؛ فمُنحوا الكثير من السلطة، وفُتحت الأبواب لهم لجمع الثروة وتحقيق النفوذ.

ومن المعروف أن الحكم العسكري عمل بجد للسيطرة على العشائر من خلال تعيين المشايخ والزعماء؛ لكنَّ علاقة الحكام العسكريين بالمشايخ كانت مركَّبة كثيراً، واستُغلت لمصلحة العشائر^(١).

سلطة المشايخ بين السيادة والانتفاع:

كان تأجير الأراضي للمشايخ أحد أهم الطرق التي استخدمتها السلطات الإسرائيلية لتثبيت أركانهم، وكانت علاقة «السيادة والانتفاع»، والحال كذلك، بمنزلة الآلية الوسيطة؛ فقد أصبحت السلطات الإسرائيلية مالكة للأراضي بحكم أنها صادرت أملاك البدو؛ وبذلك فهي «السيد» الذي يؤجر الأراضي للبدو، ومكنت هذه السياسة المشايخ، ورفعت من شأنهم من جهة، ولكنها من جهة أخرى أضعفت مطالبهم للحصول على ملكية الأراضي.

يشير حنيننا بورات (1998) إلى أنه، وحتى عام ١٩٥٣، لم يكن هناك اتفاق واضح بين مسؤولي الحكومة حيال الطريقة المثلى لتأجير الأراضي للبدو؛ لكن بعد أن خسرت العشائر معظم أراضيها التاريخية، أجرت الحكومة الأراضي للمشايخ بانتظام؛ إذ أُجرت الآلاف من قطع الأراضي للعشائر البدوية من خلال مشايخهم، واستخدموها للزراعة والرعي. (مقابلة مع أبو إبراهيم، سبتمبر ٢٠١٠). واستطاع المشايخ الحصول على ثروات لا بأس بها من خلال هذه الأراضي المؤجرة.

كانت هناك حالات فسادٍ عديدة في عملية تأجير الأراضي؛ فكانت وزارة الزراعة تؤجر الأراضي للمشايخ؛ وجزءٌ من هذه الأراضي كان يؤجر فيما بعد لأفراد من العشيرة، وفي مثل هذه الحالات اعتاد المشايخ على تأجير الأراضي (خارج منطقة السّياج) إلى أفراد عشيرتهم؛ ليطلبوا فيما بعد أن يشاركهم حصةً من المحاصيل الزراعية؛ مستأثرين في بعض الأحيان بأكثر من نصف المحاصيل؛ (هكذا تصرّف الشيخ كمالك للأرض). استمرّ هذا النظام حتى عام ١٩٥٨، إلى أن اشتكى مجموعةٌ من أهل النقب من استغلال المشايخ، ولجؤوا إلى المحاكم؛ أملاً في وقف هذا الفساد. (La-marhav, October 13 1958).

كان المشايخ مسؤولين عن الأراضي المؤجرة، وأجروها بدورهم لأفراد عشيرتهم بحسب أهوائهم، وبشرت هذه العشائر أعمال الزراعة؛ فزرعت نحو ٢٣٠,٠٠٠ دونم؛ لكن العشائر التي فقدت أراضيها عوّضت من خلال تأجيرها هكتاراتٍ من الأراضي للزراعة الموسمية أو للرعي فقط، وكانت هذه الأراضي من بين تلك التي أجرتها وزارة الزراعة للبدو؛ مقابل رسوم سنوية تصل إلى خمس أغورات - العملة الإسرائيلية - (نحو ١١ سنتاً للفدان) للأرض الزراعية،

وثلاث أغورات للدونم (نحو ٧ سنتاتٍ للفدان) للأرض الرَّعَوِيَّة. وفي المجمل زرع البدو نحو ٤٠٠,٠٠٠ دونم (نحو ١٠٠,٠٠٠ فدان).

(ISA / GL 17093/1) .

وقد وصفَ أحدُ البدو الذين قابلتهم العلاقةَ المركَّبةَ عند تأجير الأراضي قائلاً:

أَجَر المشايخُ الآلافَ من قطع الأراضي للرعي والزراعة، واستغلوا علاقاتهم مع الدولة لتمكين أنفسهم، ومساعدة أقاربهم، وقد عانى الكثيرون نتيجةً لهذه السياسة، وقُدمت شكاوى ضد هؤلاء المشايخ؛ لأنهم استغلوا الحكومة أيضاً لمساعدة أقربائهم في الحصول على المراعي. كانت هناك أسرارٌ بين المشايخ، وبين أبناء عشيرتهم التي لا تعرفها أيُّ حكومةٍ في العالم».

(مقابلة مع أبو عبد الله، سبتمبر ٢٠١٢)

خلقت العلاقة بين المشايخ وبين الحكومة طبقةً تميَّزت بكونها حكومةً غير مباشرة، وعلاقةً «سيادة وانتفاع» استخدمها المشايخ لصالحهم؛ فلم يكن لزاماً على المشايخ أن يزودوا كل المواطنين بالخدمات، وأدى هذا النوع من السلطة غير المباشرة إلى شكل من أشكال العنصرية، وتفضيل مواطنين دون غيرهم، والحصول على خدمات لمجموعاتٍ مُقَرَّبة فقط؛ على سبيل المثال وقعتُ على قصةٍ لأحد مشايخ النقب استطاع تأجير آلاف الدونمات بسبب علاقته الجيدة مع حزب مباي الحاكم (Mapai)، وقدم أحدُ أفراد العشائر بعد ذلك التماساً للمحكمة ضدَّ سلطة الشيخ؛ الذي استفاد من الأرض، ولم يوزعها على أفراد العشيرة، واعترفت وزارة الزراعة للمحكمة بأن الشيخ أجَّر ١٠.٠٠٠ دونم، وهو ما يُعدُّ مخالفةً لقوانين وزارة الزراعة نفسها (Al-Hamishmar, August 2, 1961). تُشيرُ هذه الحالة إلى منظومة

الفساد؛ خصوصاً فيما يتعلّق بتأجير الأراضي لمشايخ البدو، وليس لأفراد العشيرة مباشرة، كانت تلك المعاملة الخاصة التي حظي بها الشيخ بسبب مكانته ووضعه؛ لكونه مقرباً لحزب مباي تعني منح مسؤولي وزارة الزراعة صفقات خاصة.

ولقد خلقت علاقات الحكم العسكري مع المشايخ صراعاً بين العشائر التي رفضت الرضوخ لسلطة الشيخ المدعوم حكومياً، وانفصلت بعض القبائل عن النظام الذي وضعته السلطات بين أعوام ١٩٤٨ إلى ١٩٥١. وفي أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات، كان هناك العديد من الحالات التي انفصلت فيها عشائر معينة عن المنظومة القبلية الكبرى، واستقلّت بمنظومة عشائرية خاصة بها. على سبيل المثال انفصلت عشيرة أبو القيعان في الخمسينيات عن المنظومة التي رسمها الحكم العسكري بعد الحرب، واعترفت الحكومة بتعيين شيخ جديد لها في وقت الحكم العسكري، وفي بداية الستينيات، اعترفت بعشيرة الناصرة (بني معن؛ سُكَّان تل الملح تاريخياً) كعشيرة منفصلة عن المنظومة القبلية التي رسمها الحكم العسكري، واعترفت بالشيخ سليمان مصطفى الناصرة من عشائر بني معن.

تُظهر هذه الأمثلة معارضة الإطار العام الذي أسسته منظومة الحكم العسكري حتى عام ١٩٥١ في محاولة لهيكلة العشائر بطريقة جديدة من أجل السيطرة عليها، وفي بعض الأحيان كانت الأسباب الرئيسة التي تكمن وراء حالات انفصال المنظومة القبلية، وانقسامها إلى عشائر عديدة، ترتبط ارتباطاً قسرياً بسلطة المشايخ الفاسدة التي استمدت قوتها من السلطة الرسمية، وأيضاً كانت ردّ فعلٍ ورفضاً من بعض العشائر لأن تنضمّ عنوة إلى عشائر أخرى؛ والتي هدفت إسرائيل من خلالها إلى تغيير التركيبة التاريخية في المنطقة، ومحاولة إعادة هيكلة العشائر من جديد بعد النكبة. لذا نرى أنماط مقاومةٍ وجّهت لمنظومة المشايخ المعينين، وأيضاً رفض بعض العشائر أوامر السلطة بالانضمام إلى منظومة عشائرية جديدة.

وساطة المشايخ بين العشائر والسلطة المركزية:

كانت الطريقة الثانية التي تتبعها الحكومة للتحكم بالمشايخ والعشائر هي طريقة نظام التصاريح؛ والتي كانت تسعى للسيطرة على البدو من خلال تقييد حياتهم اليومية، وحريتهم في الحركة، وكان يُطلب من كل العرب في جميع أنحاء البلاد أن يحملوا تصاريح؛ ليتسنى لهم التحرك بين قراهم وأعمالهم، وطُبِّقَ نظامُ التصاريح هذا في جميع أنحاء النّقب والمثلث والجليل، وعلى المواطنين العرب في القرى المختلطة.

وللحصول على تصريح، كان يتعيّن على الناس زيارة أقرب مكتب إدارة عسكرية:

«لا يُسمح للعرب بموجب نظام التصاريح أن يسافروا إلى بلدات يهودية، أو إلى أماكن أخرى بعيدة عن منازلهم بدون تصريح خاص... وبهذا تؤكد الحكومة على أن النظام ضروري جداً لمراقبة تحركات الأقلية العربية؛ خصوصاً الشيوعيين منهم؛ والتي كانت تخشى من خطر نشاطهم السياسي». (PRO, FO 371/128211).

وفي النقب كان المرور متاحاً من نقطة عسكرية إلى أخرى في بئر السبع، أو من النقطة العسكرية القريبة للحصول على تصاريح، وكان في هذه المحطات ممثل عن الحكم العسكري لإصدار التصاريح؛ لكنّ الإشكالية كانت دائماً تكمن في صعوبة الوصول إلى النقاط العسكرية بدون تصريح؛ ونتيجةً لذلك أصبح الدور الرئيس في نظام التصاريح يقع على كاهل المشايخ بصفتهم وكلاء؛ إذ يُطلب منهم أن يساعدوا أفراد عشيرتهم في الحصول على تصاريح من الحاكم العسكري، وكان يُسمح للمشايخ فقط بالسفر بحرية دون امتلاك تصاريح؛ بينما كان على أفراد

العشيرة الذين يحتاجون تصاريح سفرٍ أن يُوجَّهوا طلباتهم لمشايخهم، لكن كانت هناك حالات رفض لسلطة المشايخ؛ إذ ذهبَ الناسُ إلى بئر السبع، ووقفوا على أبواب مكتب الحاكم طوال اليوم للحصول على تصاريح؛ رغم صعوبة الحصول عليها دون التنسيق المباشر مع المشايخ. وتحدثَ أحدُ الذين أُجريتْ معهم مقابلة عن مصاعب الحصول على تصاريح عملٍ خاصةً، ووصف كيف استغرق الأمرُ يوماً كاملاً لمن ظلوا واقفين على مكتب الحاكم العسكري في بئر السبع للحصول على تصريح؛ لكن التصريح كان يفرض البقاء في مكان العمل أربعين يوماً دون العودة إلى البيت. (مقابلة مع الشيخ صالح، يوليو، ٢٠٠٩).

إذن حالاتٌ مثل هذه تُظهر مدى صعوبة الحصول على تصاريح؛ للتنقل من البيت إلى العمل، أو حتى القدرة على العمل في وظيفة ثابتة، وقد وصف بنحاس أمير (الحاكم العسكري) كيف اصطفَّ البدو منذ الصباح الباكر، وكيف كانوا ينتظرون حتى المساء من أجل الحصول على تصاريح، وفي أحد الأيام، في حوالي الساعة الخامسة مساءً، طلب بنحاس من الضابط كدوري (الذي كان مسؤولاً عن إصدار التصاريح) - بعد أن لاحظَ أن بعضَ البدو لا يزالون يقفون في الصف دون الحصول على تصاريح - أن يمنحهم تصاريح فوراً، وألا يعود أيُّ أحدٍ إلى بيته دون الحصول على تصريح عمل. (مقابلة مع بنحاس أمير، يوليو ٢٠٠٨).

لقد دفعت هذه الصعوباتُ العديدَ من بدو النقب، وفي أنحاء شتى من البلاد إلى الاضطرارِ إلى كسرِ قوانين الحُكم العسكري، والتنقل بدونِ تصاريح؛ كنمطٍ مقاومةٍ يوميٍّ؛ بينما أكَّدت روايةٌ أخرى أنه في بعض الأحيان كان المشايخ لا يساعدون كثيراً في الحصول على تصاريح:

«يتعين علينا الذهابُ إلى الحاكم العسكري للحصول على تصريح للسفر؛ وإذا ما تنقلت بدون تصريح ستُعتقل أو تُهان، لقد كانت سياسةً

سيئةً فعلاً وظَّفتْ ضدَّنا؛ فحيثما أردت أن تذهب ستحتاجُ إلى تصريح؛ وإذا كانت لديك خطة للذهاب إلى بئر السبع؛ ستحتاج بالضرورة إلى تصريح، وأحياناً نجد أنفسنا مضطرين إلى دفع رشوة لأحدهم، أو دفع نقود للشيخ في سبيل الحصول على تصريح... أريد أن أُلوم المشايخ على حصولهم على نقود من بعض أهل المنطقة؛ ليسهلوا لهم الحصول على تصاريح، لكن المشكلة تكمن في اضطرارنا إلى التودُّد للشيخ؛ لأنه الوحيدُ المعترفُ به لدى السلطات».

(مقابلة مع الحاج سعود، يونيو ٢٠١٠).

كان البدو يكسرون القوانين يومياً؛ للحصول على المياه والطعام، ولإيجاد وظائف؛ حتى يستطيعوا العيشَ في ظروفٍ قاسية تحت وطأة الحكم العسكري، وكان طبيعياً - إلى حدٍّ ما - أن تُوقف الشرطة البدو وتعتقلهم باستمرار. وقد أكَّد بعضُ الذين أجريت مقابلات معهم أنه خلال المراحل الأولى من الحكم العسكري كابدَ الناسُ لكي يعيشوا ويحصلوا على وظائف في المناطق القريبة، أو للتحرُّك حتى لو كان للرعي؛ ومن ثَمَّ فإن تنقلهم للحصول على الماء أو الطعام بدون تصاريح يُعدُّ نمطاً من أنماط النضال والصمود. (لقاء مع أبو إبراهيم، سبتمبر ٢٠١٣).

لقد جعل نظامُ التصاريح حياةَ أهل النقب شاقَّةً تحت وطأة الحكم العسكري؛ خصوصاً عندما كان الأمرُ يتعلَّقُ بإيجاد عمل؛ إذ كانت تلك أكبر مُشكلةٍ واجهت البدو، وكانتِ الوظائفُ المتاحة لبدو النقب هي أعمال الزراعة، بينما تتركَّزُ فرصُ العمل تركيزاً رئيساً على أربابِ المستوطنات للعمل في مناطق وَسَطِ إسرائيل. ورغمَ توظيف العرب في النُّقب في قطاع البناء، فإن بعضهم كان قد استطاعَ العملَ في وظائف في المستوطنات القريبة بدون الحصول على تصاريح.

أشار عمانويل ماركس إلى أنه عُرضَ منحُ تصاريح خاصة لأهل النقب في فتراتٍ محدودة؛ للعمل خارج حدود منطقة الحكم العسكري في أعمال زراعية موسمية (الكرم والبرتقال)، وشق الطرق، وقيادة الحراثات. (Marx 1967).

وفي محاولة للصمود والبقاء وجد بدو النقب طرقاً للعمل في المستوطنات اليهودية، وفي البساتين بدون امتلاك تصاريح. ويُشيرُ تقريرُ للشرطة الإسرائيلية عام ١٩٥٥ إلى حالاتٍ أُوقِفَ فيها بعض البدو بعد مدهمة الشرطة، وضبطهم أثناء تنفيذهم بعض الأعمال في المستوطنات والمزارع اليهودية بدون الحصول على تصاريح مسبقة. (ISA / IP 86/4).

وفي إحدى المقابلات أخبرني الموظف دوديك شوشاني أن التوظيف وفرص العمل كانت تتاح أساسياً خلال الأعمال الموسمية، وأن معظم الأعمال كانت متاحة بضعة أسابيع وأشهر، وحتى إذا أراد أي شخص أن يعمل، في مستوطنة لاهاف مثلاً، كان يتعين عليه امتلاك تصريح، وقد حصل بعض الأشخاص على تصاريح للبحث عن وظائف، بينما إذا أراد يهودي، صاحب عمل، أن يوظف بعض البدو كان يعطيهم أوراقاً؛ لكي يقدموها للحاكم العسكري؛ من أجل الحصول على تصاريح لإنجاز العمل.

(مقابلة مع دوديك شوشاني، يوليو ٢٠٠٩)

الشيخ بوصفهم ناشطين (بالوكالة) لنيل حقوق عرب النقب:

أدرج الباحث أحمد سعدي (2015) في آخر ورقة له عدداً كبيراً من أعمال التظاهر السلمي التي نظمها الفلسطينيون في إسرائيل ضد الحكم العسكري؛ خاصة في الشمال وفي الجليل، لكن التظاهرات لم تقتصر على شمالي البلاد فقط؛ إذ أشار إلى أن بعض قادة المشايخ كانوا يؤدون دوراً في التظاهر بطرق سلمية مختلفة ضد الحكم العسكري في النقب، وكان عددٌ من مشايخ النقب وكلاء فاعلين في

قضايا أخرى عدة؛ خصوصاً في مقاومة تعليمات الحكم العسكري، والمطالبة بالأرض، والاعتراض على جوانب عديدة في سياسة الحكومة، وبمعنى آخر فإنه على الرغم من الطبيعة القمعية للحكم العسكري فلم يكن الشيوخُ خائعينَ خنوعاً كاملاً، وستطرقُ إلى حالتين بوصفهما أمثلةً على ذلك:

المثال الأول: يُظهر عدم تعاون مشايخ النقب مع الحكم العسكري، ومقاومة تعليمات أسيادهم علنياً؛ ففي عام ١٩٥٥، شارك سبعة عشر شيخاً بدوياً في لقاء مع الإدارة العسكرية؛ إذ شرح يهوشوع فيربين للمشايخ أنه كان هناك بضعة أسباب لانعقاد الاجتماع قائلاً: «... الأول هو أننا لم نجتمع منذ مدة طويلة، والآخر أن بعض التعليمات غير واضحة، ويجب أن نوضحها»؛ إحدى القضايا التي ذكرها فيربين تتعلق بحقيقة تنقل البدو مع قطعانهم بدون تصاريح، واتهامهم بالإضرار بممتلكات؛ مثل أنابيب المياه والأشجار، ويتعلق الأمر الثاني بالمساعدة التي قدمها البدو للمهجرين، واستمرارهم في اقتصاد الحدود اليومي؛ إذ اتهموا بمساعدة أقاربهم الذين تعدّهم الحكومة متسللين (مهجرين)، وتزويدهم بالطعام.

وذكر فيربين مشايخ النقب خلال الاجتماع بواجبهم الذي يحتم عليهم الانصياع لتعليمات الحكم العسكري، كذلك اشتكى من فشل مشايخ البدو؛ لعدم تنبيه الحكم العسكري بحوادث أمنية ونظامية عديدة تركت بالقرى منهم دون ذكرها للحكام العسكريين، وشدد على ضرورة تطبيق مشايخ البدو للقوانين الإسرائيلية، وأن يتصرفوا طبقاً لها، مع عدم التدخل وتعطيل القانون والنظام.

وفي المقابل، طرح المشايخ بضع قضايا ذات علاقة بهم؛ لتوجّه للحكم العسكري:

«عانى البدو من نقص شديد في مياه الشرب، وتضييق على المساحات الرعوية؛

الأمر الذي دفعهم إلى كسر التعليمات العسكرية؛ فالاستجابة إلى حقوقهم واحتياجاتهم أمر واجب^(٢) (ISA / IP 86 / 4)، وتُظهر هذه الحالة أن شيوخ البدو قاوموا تعليمات الحكم العسكري بطرق مختلفة.

ومن بين هذه الطرق النضال من أجل ملكية الأرض؛ فكانوا وكلاء فاعلين، وطلبوا بملكية أراضيهم منذ الأيام الأولى للحكم العسكري، وكانت أكثر أشكال النضال فاعلية هي مقاومة سياسات الحكم العسكري المتعلقة بمصادرة أراضيهم باستمرار.

المثال الثاني: حرمان موسى العطاونة - أحد مشايخ النقب - من منصب المشيخة؛ لأنه أعلن التعبئة لصالح حقوق البدو، وقاوم قوانين الحكم العسكري باستمرار، وكان هذا الشيخُ معروفاً بنشاطه في الدعوة إلى حصول بدو النقب على حقوقهم، والاعتراف بملكيتهم للأراضي؛ إضافة إلى ذلك تؤكد بعض التقارير الأرشيفية قيامه بتأسيس علاقة مع الحزب الشيوعي. (IDFA / 590 / 1961-60).

قاوم هذا الشيخ القيادي سياسات الحكم العسكري، ورفض تطبيق تعليماتها رفضاً مستمراً؛ ونتيجة لذلك عُزل من منصبه القيادي، لكن ذلك لم يُثنه عن دوره النضالي، ومعارضته للحكم العسكري.

تسلط هاتان الحالتان الضوء على كيفية لجوء مشايخ البدو إلى أساليب تحدوا من خلالها تعليمات الحكم العسكري؛ فلم يكونوا «دُمى» في يد الحكم العسكري؛ بل وكلاء فاعلين، مدافعين عن حقوقهم، ومعارضين للحكام العسكريين، ومناضلين ضدّ تعسف النظام.

لقد تغيّرت تلك الحالة بعد نهاية الحكم العسكري؛ بالتزامن مع صعود نمطٍ قياديٍّ جديد بين المشايخ الذين نادوا بالحصول على حقوقهم التاريخية.

اقتصاد الحدود الخفي:

تمحورت العلاقات البدوية العابرة للحدود في الغالب حول اقتصاد الحدود (التهريب)، واستمرار العلاقات السرية بين العشائر المتبقية في النقب، وتلك التي هُجرت إلى الأردن ومصر. وخلال سنوات الخمسينيات تَبَنَّى بدو النقب إستراتيجية اقتصاد الحدود؛ بوصفها أداة أساسية للصمود الاقتصادي والمقاومة السلمية اليومية. خلال هذه المدة، أفادت وزارة الخارجية الأمريكية بالتفصيل عن اقتصاد الحدود؛ والذي أخذ أشكالا عديدة:

«يعدُّ التهريبُ (اقتصاد الحدود)، الهوايةُ القديمةُ في الشرق الأدنى، ظاهرةً أخرى مزعجة، إذ تمر العديد من طرق التهريب القديمة في لبنان وسوريا ومصر عَبْرَ أراضٍ تقعُ تحت سيطرة إسرائيل الآن؛ الأمر الذي يتطلب الكثير من يقظة الجيش والشرطة الإسرائيلية؛ للتأكد من أن التهريب إلى إسرائيل انخفض إلى أدنى مستوياته... أكثر المواد التي تُهَرَّبُ إلى إسرائيل هي: العرق اللبناني، والأقمشة من دمشق، والقهوة، والحلويات بكل أنواعها، وفي أغلب هذه الحالات، كان المهربون يمارسون نشاطهم ليلاً، ولهذا لم يتسنَّ قتل هؤلاء المهربين؛ بل تمكنوا من الهروب لمعاودة الكرة مرةً أخرى».

(خدمة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية، وزارة الداخلية،

تل أبيب، ٢٠ يونيو ١٩٥٠، PRO, FO 371/82512).

وفي النقب، كان اقتصاد الحدود أهمَّ عوامل الصمود، والسيطرة عليه كانت أمرا في غاية الصعوبة؛ إذ سَكَنَ البدو في هذه المنطقة على مر أجيال كثيرة، وعرفوا كلَّ الطرق التجارية إلى الأردن ومصر وسيناء، وأنحاء أخرى في الشرق الأوسط،

ومثل الاقتصاد الخفي أهم أشكال العيش؛ لأنه ساعد البدو على البقاء تحت أقسى ظروف الحكم العسكري، ويشير بيني موريس إلى نشاطات بدو النقب الاقتصادية العابرة للحدود في سنوات الخمسينيات قائلاً:

«كان التهريب يحدث في العادة على جانب الحدود المصرية بين القبائل البدوية عبر طرقي الخط، ومن حين إلى آخر، وكانت هذه القبائل تنتم من اعتراض وطرد الجيش الإسرائيلي لهم؛ من خلال زرع الألغام في طريق الدوريات. ويبدو أن أعضاء من الإخوان المسلمين في غزة وسيناء قد شاركوا في منتصف الخمسينيات في تهريب السلاح إلى إخوانهم في الضفة الغربية» (Morris 1993, 45).

بقيت بعض العشائر البدوية في أراضيها تحت السيطرة الإسرائيلية؛ أما الأخرى فكانت على الطرف الآخر من الحدود تحت سيطرة إحدى الدول العربية المجاورة، واستغل البدو علاقاتهم بأقاربهم عبر الحدود بحكمة، وهربوا كل ما استطاعوا تهريبه.

ويصف بنحاس أمير (الحاكم العسكري) صعوبات السيطرة على الاقتصاد الخفي الذي فعّله البدو في بداية الخمسينيات بقوله:

«كانت المنطقة مفتوحة طوال الوقت، ولم يكن لدينا أي إمكانية للحد من تحركات بدو النقب أو إيقافهم؛ خصوصاً إذا ما هربوا ماشية أو أبقاراً وذبحوها مباشرة؛ كل هذا يحدث من خلال التعاون فيما بينهم عبر جانبي الحدود، ولم يستطع أحد أن يمنعهم من ذلك. يمكنك القبض على المهربين أثناء عملية التهريب، أما بعدها فلا يمكن ذلك لأن كل البدو معتادين على إخفاء كل شيء».

(مقابلة مع بنحاس أمير، أغسطس ٢٠٠٨).

ومن إستراتيجيات الصمود اليومي؛ كانت بعض اللحوم والمواشي المهزّبة تُباعُ إلى المستوطنين اليهود، وتضمّنتِ الموادُ التي هزّبتها البدوُ المأكولاتِ وبضائعَ أخرى؛ مثل: أدوات الحلاقة، والقهوة، والمِذياع، والبيض، والسجائر، والتبغ، وملابس النساء، والجمال، والأبقار. (مقابلة مع سلطان، أغسطس ٢٠١٢).

يخبرنا بيني موريس عن تهريب ملابس النساء من الضّفة الغربية سنة ١٩٥٤، ونشاطاتٍ واسعةٍ من تهريب الحيوانات؛ بسبب نقص اللحوم في إسرائيل، بالقول:

«في عام ١٩٤٥ أفاد مسؤول إسرائيلي كبير عن وجود عمليات تهريب الماشية على «نطاقٍ واسع» من الأردن إلى إسرائيل؛ عن طريق المتسلّلين؛ بغرض الأكل، أو استخدام الصوف، وبعض عمليات التهريب كانت تشمل الملابس العربية التقليدية غير المتوفرة في إسرائيل؛ فلم تكن هناك ملابس للنساء المسلمات تباع في إسرائيل؛ الأمرُ الذي أجبرَ الرجالَ البدو في بئر السبع على «التسلّل» نحو الخليل للتسوّق لنسائهم». (Morris 1993, 45).

وكان هناك أيضاً نقص دائم في السكر والقهوة؛ فهرب البدو هذه المنتجات من مصر بدون أي تدخلٍ من الحكومة، وقد هُزّبتِ المناديل والأقمشة من الأردن، أما القماش المعرّق فقد هُزّب من مصر والأردن. (مقابلة مع عبد الله، يوليو ٢٠٠٩).

ذكر يهوشوع فيربين في عام ١٩٥٥ في رسالةٍ وجّهها للمسؤولين، أن بعضَ بدو النقب مثّلوا أمام المحكمة بسبب امتلاكهم - بطريقةٍ غيرٍ شرعية - للراديوهات؛ إذ عُثِرَ على أكثر من خمسين جهاز راديو بدونٍ أي تصريح، بعد حملة تفتيشٍ للشرطة الإسرائيلية على بدو النقب.

(خطاب من فيربين للشرطة الإسرائيلية في بئر السبع، ١٨ أكتوبر،

١٩٦٦، ISA/IP 86/4).

وبعد عشرة أيام كتب فيربين: «نرى هذا بالغ الخطورة، ونطلبُ رادعاً قانونياً مناسباً لهذه الحالة».

(خطاب من فيربين، ٢٩ أكتوبر، ١٩٥٥، IDFA 590\1961-60).

وذكر تقرير آخر في أرشيف الجيش الإسرائيلي يعودُ إلى ٢٨ مارس ١٩٥٦ أسماءَ أربعينَ من أهل النقب كان بحوزَتهم أجهزةُ راديو، وكان معظمهم من المشايخ المتمين إلى عدد من القبائل المختلفة. (IDFA 590/1961-45).

وفشلت القيودُ التي فرضتها الحكومةُ العسكرية في ردع البدو عن التهريب، أو حيازة الراديوهات؛ حيث امتلك المشايخ راديوهات، واستخدموها للبقاء على تواصل مع المحيط القريب منهم والعالم العربي.

وتؤكد تقارير أرشيفية إسرائيلية أن التهريب كان أحدَ المصادر الاقتصادية الخفية لبدو النقب:

«يُقدَّر أن هناك نحو ٥٥,٠٠٠ جمل، وعددٍ مشابهٍ من الماشية والماعز هُرِّبَت وبيعت للبدو خلال السنوات العشر الأخيرة؛ هم لا يعدون هذه الأعمال غير قانونية، بل هي - في نظرهم - أعظمُ الأعمال نبلاً، وأكثرها رجولة؛ إضافة إلى ذلك، لا يعتمد تهريبهم على الثروة الحيوانية فقط، بل أيضاً ملابسهم التقليدية المحلية من منطقة جبل الخليل. وبفضل موقعهم الجيو-سياسي بين الأردن ومصر، عَمِلُوا باقتصاد الحدود مع العشائر التي تقطنُ في الجانب الآخر من الحدود، وقد هُرِّبَت مواد مختلفة من القهوة وغيرها من المواد العديدة المصنَّعة، والراديوهات، وشفرات الحلاقة وغيرها من الأشياء المحمولة».

(تقرير من دولة إسرائيل، المكتب الإعلامي الحكومي،

ISA/GL 7093/1).

عرف البدو الطرق الصحراوية، وعرفوا الطرق السرية بين الخليل والأردن ومصر، وكانت تل عَرَاد طريقاً اقتصادياً آخرَ على الحدود مع الضفة الغربية، وفي السنوات الرعوية كان البدو يبنون خيامهم في بعض الأحيان بالقرب من الطرق الحدودية:

«كان الطريقُ نحو الأردن قريباً جداً، ومفتوحاً لتبادل العلاقات العابرة للحدود، وكانت بعض البضائع المهرّبة تُباع للمستوطنين اليهود، وكان اليهودُ يأتون من تل أبيب وبيتاح تيكفا لشراء الطعام المهرّب. لم تُؤذ الدولة بالتهريب؛ كانت هذه هي الوسيلة الوحيدة التي أبقت الناسَ على قيد الحياة حتى سنوات الستينيات».

(مقابلة مع مصطفى، يونيو ٢٠٠٩).

وكان الطريق الثاني للتهريب يمرُّ عبر منطقة الحدود المصرية؛ فكان بدو العزازمة يعيشونَ على شَقِي الحدود المصرية والإسرائيلية، وكان عدمُ حصول بعضٍ من عشائر العزازمة على الهويات الدائمة يمنحهم حرية التنقل؛ لأنه من غير المعروف لأيِّ عشيرة ينتمون.

يَصِفُ بنحاس أمير حالة العزازمة قائلاً:

«كانت المشكلة الكبرى التي واجهت الحكم العسكري غالباً التعاملَ مع اقتصاد الحدود في منطقة الحدود المصرية؛ حيث توجد هناك مضاربُ عشائر العزازمة حتى اليوم، واعتاد العديدُ من العزازمة بعد النكبة على العيش بالقرب من مناطق الحدود المصرية والإسرائيلية؛ لقد عاشوا وتنقّلوا بين طَرَفِي الحدود تنقلاً طبيعياً حتى نهاية عقد الخمسينيات؛ فكان جزءٌ منهم داخل الحدود المصرية، وآخرونَ ضَمَنَ

الحدود الإسرائيلية. كانت تلك المنطقة مفتوحةً بالكامل، فلم يكن هناك مستوطنات يهودية في تلك المنطقة؛ فيما عدا سيدي بوكر، واستطاع العازمة التحرك بحرية عبر حدود ثلاث دول مجاورة؛ هي مصر، والأردن، وإسرائيل، واستغلوا الفرصة للتحرك بحرية لعدم حيازتهم هويات إسرائيلية دائمة؛ خصوصاً عشائر السراحين الذين عاشوا في منطقة جبل النقب» (هار هنيغف).

(مقابلة مع بنحاس أمير، يوليو ٢٠٠٨)

كان طبيعياً - إلى حد ما - أن تزور عشيرة تعيش على طرفي الحدود أفراد عشيرتهم القريبة التي تبقى جزءاً منها في موطنها الأصلي داخل الحدود الإسرائيلية، وأن يتبادلوا العلاقات المختلفة؛ حيث اعترف أحد موظفي الحكم العسكري يتسحاق تسيماح بذلك:

«كانت مقاومة بدو العازمة خافيةً على الحكومة؛ فقد نفذوا الكثير من الأعمال بسرية دون علمنا، وعلى الرغم من وجود الحكم العسكري، وكون المنطقة مغلقة، فإن بدو العازمة وبدواً آخرين عاشوا حيثما أرادوا؛ تجد بعض البدو يعيشون في منطقة واحدة اليوم، وغداً تجدهم يعيشون في مكانٍ مختلف. لقد كان من المستحيل تقريباً أن يُسيطر على البدو أثناء قيامهم بعمليات تخطي الحدود والتهريب، هم يعرفون المنطقة أفضل منا، ولم يعترفوا بالحدود الدولية، ولم يكن هناك حدود في حياتهم، ولم يستطع الحكم العسكري السيطرة على تحركاتهم». (مقابلة مع يتسحاق تسيماح، أغسطس ٢٠٠٩).

عبر بدو العازمة الحدود دون أن يطلبوا الإذن من المسؤولين الإسرائيليين،

وبرأيهم، لم يَتَّعِنْ عليهم أن يفكِّروا بكسر القانون؛ لأنَّ هذه كانت حياتهم والطريقة التي يعيشون بها.

استقبال المهجَّرين ومحاولات لم الشمل:

كان المكوّن الثاني المهم في العلاقات النقباوية العابرة للحدود هو مساعدة واستضافة السكان الأصليين الذين عُدوا مهجرين، وأطلقت عليهم سلطات الحكم العسكري لقب «المتسللين»، وكرر هؤلاء البدو محاولات العودة إلى أراضيهم غير عابئين بقوانين الدولة الجديدة وحدودها، وحافظ بدو النقب على التعاملات مع أقاربهم خلف الحدود بأشكال عديدة مختلفة؛ من خلال الاقتصاد الخفي، وتبادل الزيارات سرّياً مع العشائر المهجرة في الأردن ومصر، والمحافظة على علاقات الزواج الخفية عبر الحدود، واستضافة أقاربهم المهجَّرين يومياً.

بذل الجيش والشرطة الإسرائيلية جهداً كبيراً لتقليل تدفق الذين صُنّفوا «متسللين»، وفي تقريرٍ عنوانه «الوضع الراهن للسكان العرب في إسرائيل، والخطط الخاصة بمستقبلهم»، الذي أرسلته السفارة الأمريكية من تل أبيب إلى وزارة الخارجية في واشنطن بتاريخ ٢٠ يونيو ١٩٥٠، أشار إلى أنه:

«في محاولة للإبقاء على التسلل في نطاق ضيق محدود، تسيّر الشرطة الآن دوريات في بلدات وقرى إسرائيل؛ للبحث عن الزائرين غير الشرعيين، وإعادتهم إلى الدولة التي جاؤوا منها، وهناك حالاتُ ثبتت فيها شراسةُ التعامل مع المتسللين، ومع تأزم الوضع نَفَدَ صَبْرُ دوريات الحدود الإسرائيلية، وتُعامل بحزم أكثر مع ظاهرة التسلل».

(PRO, FO 371/82512).

وكما يشير هليل كوهين: «كان التسلُّ من أكثر التحديات التي واجهتها دولة إسرائيل الفتية خطورة» (67, 2010). وكان بدو النقب نشطينَ نشاطاً كبيراً في محاولات استضافة أقاربهم المهجَّرين؛ حتى وإن أُطلقَ على «المتسللين النار»، ووجدوا طُرُقاً لدعم المهجَّرين؛ من خلال تزويدهم بأماكن آمنة للمكث فيها، وتزويدهم أيضاً بالطعام والمأوى، وكان الحفاظ على العلاقات مع الأقارب عبر الحدود الإسرائيلية مُهمّاً لأهل النّقب. وكان الهدفُ لِمَ الشّمل بين البدو وأقاربهم الذين فصلَتْهُم الحدودُ عنهم، وأصبحوا في الدولِ المجاورة. كانت غالبيةُ البدو الذين أُعيدوا إلى أراضيهم جزءاً من العشائر البدوية التي طُرِدَتْ خلالَ الحرب وبعدها. يُشيرُ حنيناً بورات (1998) إلى استمرارِ علميات التسلُّ والعودة إلى النقب خلال المدة من ١٩٥٠ إلى ١٩٥٣.

عدَّ البدو أقاربهم، الذين استقبلوا سرّياً «ضيوفاً»، وعدَّ أولئك الذين جاؤوا ليلاً ضيوفَ الليل، ولكن لم تنظر إليهم سلطات الحكم العسكري النظرة نفسها، ووفّر البدو لأقاربهم المتسللينَ المأوى والأمان، وأخفّوهم عن أعين الشرطة، وتستروا عليهم، ويعيد هليل كوهين التأكيد على ذلك عندما يقول: «لقد سُمح لـ ٢٠.٥٠٠ متسللٍ؛ وهم الذين دخلوا إسرائيلَ بين عام ١٩٤٨، وأكتوبر ١٩٥٣ أن يبقوا، ومُنحوا الجنسية» (95, 2009). وقد يكون هذا صحيحاً في حالة بدو النقب؛ لأن المواطنة مُنحت لبعض من استطاعوا العودة إلى أراضيهم وعشيرتهم. واستطاع بعضُ اللاجئين المتسللين الاختباء بين البدو، والمكث مدةً طويلة، وفي حالات كثيرة استقروا بين العشائر، وفي بعض الحالات قُبضَ عليهم من الجيش. وفي رسالةٍ موجهة للشرطة الإسرائيلية؛ تعود للتاسع من مايو ١٩٥٤، أفاد ساسون بار تسفي (الحاكم العسكري للنقب في عقد الستينيات) أنّه «اعتُقلت مجموعة من المتسللين في خيمة شيخ الترايين قبل عشرة أعوام؛ بدا أنهم أفرادٌ من عائلة هذا

الشيخ، لكنهم يعيشون خارج الحدود، وعُثِرَ على المجموعة قبل عبورها لحدود الأردن» (ISA / IP 85/33). بينما تشير رسالة تعود للرابع عشر من يونيو ١٩٥٤ إلى أن الشرطة الإسرائيلية عدت أفراداً من عشيرتي الترايين والصانع مخالفين لقوانين الحكم العسكري^(٣): «كانت مُعظمُ التحركات التي نفذتها هذه القبيلة ضدَّ قوانين الحكم العسكري؛ وذلك مثل: مغادرة المنطقة المغلقة، والتنقُّل بدون تصاريح، واستضافة المتسللين... وقد اعتُقِلَ أحدُ أفراد العائلة؛ لأنه كان مُتَّهماً بتهريب الأرز، وسُجِنَ عامين، بينما هرب الآخر للأردن».

(خطاب من ضابط منطقة النقب إلى الحاكم العسكري للنقب،
(ISA/ IP 85/33).

وبموجب تعليمات الحاكم العسكري فقد طُلب من المشايخ التبليغ عن المهجرين، وفي بعض الحالات فعل المشايخ ذلك، لكن في حالات كثيرة - كما تُشيرُ الموادُ الأرشيفية - حمّوا أبناء عشيرتهم، وكل مَنْ وصل العشيرة من المهجرين؛ فعلى سبيل المثال بلغَ أحدُ المشايخ الحاكمَ العسكري عام ١٩٥٦ أن أحد أقربائه غادرَ لزيارة عائلته في الأردن بغرض لم الشمل (ISA / IP 86/5). كذلك أورد كوهين (73-75, 2010) حالاتٍ حارب فيها مشايخُ البدو ظاهرةَ المتسللين؛ لكن ما وجدته يُظهر صورةً أخرى من توفير العديد من مشايخ البدو أماكنَ آمنةً للمهجرين، ومساعدتهم على البقاء لفتراتٍ طويلة.

توضح هذه الحالات تماماً أن بدو النقب استطاعوا الحفاظ على العلاقات العشائرية مع مَنْ هُجِّروا حتى الخمسينيات؛ لكنه أصبح من الصعب الإبقاء على مثل هذه العلاقات العابرة للحدود بعد عام ١٩٥٤، عندما أصدرت إسرائيل بطاقات الهوية.

وقد كان شيخنا الذي هُجّرَ عام ١٩٤٨ يأتي لرؤية عشيرته بين الفينة والأخرى، ويبقى متخفياً مع عائلته طوال الليل، ويعودُ للأردن عند الفجر، واستطاع أن يفعل ذلك حتى عام ١٩٥٦؛ واستمرت العلاقات المعتادة بين البدو في النقب، وأقاربهم المهجّرين في الأردن حتى تلك السنة. (مقابلة مع الشيخ حسن، يونيو ٢٠١٠).

ولم تمنع الأوامر والقوانين العسكرية بدو النقب من التواصل مع أقاربهم عبر الحدود بشتّى الوسائل، وبأشكال مقاومةٍ عديدة، وردّ بدو النقب على ذلك من خلال عصيان تعليمات الحكم العسكري، والحفاظ على علاقاتهم عبر الحدود؛ رغم القوانين التي تمنع ذلك.

المرأة النقبوية والمقاومة الثقافية:

قامت النساء بدورٍ حاسم في العلاقات العابرة للحدود؛ لكونها شكلاً من أشكال مقاومة تشريعات وقوانين الحكم العسكري، وشاركت المرأة في طرق مقاومةٍ مختلفة؛ مثل إخفاء معلومات عن العشيرة عن مسؤولي الحكومة، أو تخطّي الحدود لأغراض الزواج.

تدعي ليلي أبو لغد (43, 1993) أن المرأة البدوية «تلجأ لكتم الأسرار، وتلوذ بالصمت لحماية نفسها، وكذلك تتعمّد عادةً إخفاء المعلومات عن الرجال، وتُداري إحداهنّ على الأخرى في أصغر الأمور»، ويُمكن استعارة مصطلح السيدة أبو لغد حول «المعرفة الخفية»؛ الذي يشير إلى أهمية ذلك في حال النظر إلى كيفية استخدام المرأة البدوية لذلك النمط من النضال، كذلك تُشير إلى كَوْن الحكايات الشعبية والأغاني والنكت والشعر المحكي شكلاً من أشكال المقاومة البدوية (٤٦).

وفي النقب - مثلاً - تأثرت علاقات الزواج داخل القبيلة نفسها بعد النكبة،

وخلال الخمسينيات عندما وجدت القبائل والعشائر نفسها مُقسَّمةً بين الحدود في إسرائيل والدول العربية، وتشير الأرشيفات والرواية الشفوية في وقت الحكم العسكري إلى أنه كانت هناك حالاتٌ عديدةٌ من الزواج بين البدو في النقب، والبدو في مصر والأردن، وتجزَّأت العشائر بين الحدود بعد الحرب، لكن علاقات الزواج استمرَّت رغمَ وجود تلك الحدود الجديدة، حتى عقد الستينيات.

(مقابلة مع الحاج سعود، يوليو ٢٠١٢).

تحتوي الأرشيفات الإسرائيلية على العديد من التقارير المتعلقة بعلاقات الزواج بين بدو الأردن والنقب؛ فمثلاً يذكُر الحاكم العسكري ساسون بار تسفي في تقرير عام ١٩٥٦، حالةَ زوجٍ بين رجلٍ من النقب وامرأةٍ أردنية، وأنها استطاعت أن تزور أقاربها في الأردن عدةَ مراتٍ قبل عامٍ من عودتها إلى عائلتها في قرية تل الملح (ISA/ IP 86/5). وفي أكتوبر عام ١٩٥٦، أفاد الضابطُ بنحاس أمير عن حالةٍ أخرى تزوّجَ فيها أحدُ أفراد عشيرة الترابين من امرأةٍ أردنية تعيش معه الآن؛ وقد حضر كلاهما مراسمَ الزواج في الأردن. (ISA/ IP 86/5).

لقد واجه مسؤولو الحكم العسكري صعوبات بالغة؛ نظراً لحساسية بعض القضايا التي تخص المرأة النقبوية، فيما رفض المشايخ توفير أي معلوماتٍ عن القضايا المتعلقة بالنساء، خصوصاً رفض طلبات تصويرهنّ لأغراضٍ تتعلّق ببطاقات الهوية. وعُلّقت إحدى النساء في إحدى المقابلات قائلةً إنّ والدها أخبرَ الحاكم العسكري أن يمنع تصوير النساء البدويات (Sidreh newsletter, Issue 5, 2010). وقد مُنِعَ المسؤولون اليهود من التحدّث مع المرأة البدوية، وأكد بدو النقب باستمرار أنه: «ليس للحكومة ومسؤوليها أي شأن بقضايا النساء» (Abdallah, September 2012)، هذا بالإضافة إلى عدم تعاون النساء مع المسؤولين العسكريين، وإعطاء

أي معلوماتٍ عن عشيرتهن خلال عمليات التفتيش؛ وذلك من بين أشكال مقاومة النساء لسلطة الحكم العسكري باستمرار، ووسيلةً للحفاظ على عائلاتهن.

كانت النساء البدويات ناشطاتٍ أيضاً في جوانب وطنية عديدة، وتُظهر مقابلاتي مع بعض النساء أن أحد أشكال المعارضة، وأحد أشكال الوطنية الموجهة لمسؤولي الحكم العسكري تَضَمَّنَتْ إلقاءَ الأشعار والأغاني الوطنية؛ وعدها وسيلةً نقدٍ للحكم العسكري وقَمْعِهِ للمجتمع؛ فعلى سبيل المثال غنَّت النساءُ أغاني وطنية، وألقينَ الأشعار خلال الخمسينيات والستينيات؛ دعماً للاجئين والمهجرين:

«في الخمسينيات والستينيات عشنا في تل عراد، بجانب طريق اقتصادي قريب من الحدود الأردنية، وشاهدنا العديدَ من الحوادث الحدودية؛ مثل اللاجئين الذين جُرحوا وأصيبوا بإطلاق النار، وشاهدنا آخرينَ حاولوا العودةَ إلى وطنهم وديارهم، ونتيجةً لذلك، شرعت النساءُ في غناء أغانٍ وطنية في الأعراس؛ دعماً للاجئين البدو»^(٤).
(مقابلة مع الحاجة سارة، سبتمبر ٢٠١١).

وبحسب التحليلات التي أجرتها جين شارب (1973, 149)، يُعدُّ أداء الأغاني الوطنية في الأعراس والاجتماعات شكلاً من أشكال التظاهر السلمي، وعلى نحوٍ مشابهٍ أيضاً، كان صَمْتُ النساء البدويات، وعدم تعاونهنَّ مع المسؤولين الإسرائيليين وسيلةً تعبيرٍ عن الإدانة الأخلاقية.

وكان أحد أهم الأدوار المركزية الذي أدته المرأة البدوية دعمَ المتسللين، وتضليل الجنود فور دخولهم إلى مضارب العشائر؛ للقيام بعمليات تفتيش. وبرفضهن إعطاء المعلومات عن المتسللين المتخفين، ومن هنا نرى أن النساء قد وظَّفنَ الصمتَ إستراتيجيةً مقاومةً فاعلةً؛ مُستهدفاتٍ بذلك سياسةً معينةً من سياسات الحكم العسكري.

استمرار حل النزاعات، ومنظومة القضاء العابرة للحدود:

«قانوني بكوني بدوياً هو قانوني، وقانونك بكونك ممثل دولة هو قانونك.. لا نعترف نحن - أهل البادية - بقوانين الدولة، ونعيش، ونريد أن نعيش، بحسب قوانيننا». (مقابلة مع يتسحاق تسيماح، يوليو ٢٠٠٨)

حافظ المشايخ الذين هُجِّروا، أو نُفِّوا إلى مصر والأردن على علاقاتهم مع عشائرتهم الفرعية التي بَقِيَتْ في أراضيها تحت سيطرة الدولة الجديدة؛ لذا فالأرشيات تُشِيرُ إلى استمرار الزيارات اليومية العابرة للحدود بين العشائر بدون أيِّ سيطرة من سلطة الحكم العسكري، واستضافت العشائر الفرعية التي تعيش في حدود دولة إسرائيل أقاربهم المُنْفِيِّينَ عندما جاؤوا للزيارة، وأحياناً لفتراتٍ طويلة.

كان الشكل الأهم من أشكال العلاقات العابرة للحدود هو اللقاءات التي تجمع بين قضاة العشائر لأسباب تتعلق بحل الصراعات؛ بموجب العُرف والقضاء العشائري المحلي؛ إذ قابل مشايخ النقب بعضهم البعض سرّياً؛ إما في إسرائيل وإما خارج الحدود؛ من أجل حل مشاكل تتعلق بأمور العشائر.

ظل المقر الرئيس لكل المجموعات العشائرية التي يعيش أعضاؤها في إسرائيل باقياً في الأراضي المصرية، أو الأردن؛ لذا شَجَّعتِ الوشائج التي تتعلق بعلاقات الدم والولاء والتضامن، القضاة البدو مراراً وتكراراً على عبور الحدود؛ لبت في القضايا المختلفة التي تخص العشائر، واستمرت العشائر التي هُجِّرت تتلقّى أوامرها على الدوام من قادتها الذين بقوا في النقب. (ISA/ GL 17093/1).

تأثر النظام القضائي التقليدي عند بدو النقب تأثراً حاداً في أعقاب خروج أو نفي أغلب المشايخ والخبراء البدو، الذين كان بعضهم قضاة عشائريين ذوي خبرة

عالية في العرف وقوانين العشائر، وفي كثير من الحالات، كان من المستحيل أن يُتَعامَلَ مع حالات الثأر عند غياب قاضٍ مؤهل. وتُعلّق التقاريرُ الإسرائيلية التي تعودُ إلى بداية الخمسينيات على الإشكالية النابعة من هذا النقص في القضاة القبليين المتخصصين في القضاء البدوي.

كانت أهم حالة تجلّى فيها افتقارُ البدو إلى قضاة مؤهلين في حالة «البشعة» أثناء التعامل لحل بعض النزاعات القبلية؛ حيث وُجد تقليد «البشعة» في نظام المحاكم البدوية فقط، وتُستخدم للبت في شأن المتهم: هل هو مذنب أم لا. وكان المتهم يُطلَب منه أن يُثبِت براءته من خلال لعق جِسمِ معدنيٍّ مُحَمَّى عليه في النار مدةً طويلة ثلاث مرات، ثم يُفحص بعدها من خلال مسؤول مفتش، وشاهد عيان، وإذا ما ظهرت حروق على لسانه جرّاء هذا الجسم الساخن، يُفترض أنه كاذب. وبعد النكبة، أُجبر البدو في الحالات التي كانت تتطلب «البشعة» للذهاب لمصر أو الأردن لإيجاد قاضٍ قبلي قادر على إجراء مثل هذه المحاكمة:

«وجدتُ هذه العلاقة السرية بين البدو في النقب ومصر والأردن، وكان من الممكن إيجاد قاضٍ قبليٍّ قادرٍ على البت في قضايا الدّم فقط في مصر. كان البدو في بعض الأحيان يأخذون المذنب إلى مصر؛ من أجل القيام بالبشعة وقضايا أخرى، وأحضروا القضاة من مصر إلى الحدود مع إسرائيل؛ من أجل تطبيق هذه العملية».

(مقابلة مع عبد الله، يوليو ٢٠١٣).

من هنا يُظهر استمرار البشعة أن البدو حافظوا على ممارسة نظام المحاكم القبلية، غير مباليين بالقوانين الإسرائيلية التي تُناقضُ نظامهم القانوني الخاص. وقد شجّعت علاقات الدم، والولاء لمشايخ العشائر، بعض مشايخ البدو الذين يعيشون

في المنفى على العودة لزيارة عشائريهم، وألهمت بعضهم الذهاب لزيارتهم في بلدانهم «الجديدة».

فشلت إذن قيود وقوانين الحكم العسكري في إيقاف البدو عن التواصل مع أقاربهم عبر الحدود، وواجهوا أيضاً القوانين من خلال استخدام وسائل مقاومة، وعصيان الحكم العسكري وقوانينه، وكانت القيود المفروضة على العلاقات العابرة للحدود في تلك المدة من السلطات الإسرائيلية غير مهمة.

البدو محل اشتباه «دائماً» في حوادث الحدود:

حتى العام ١٩٥٦، عومل البدو على أنهم «مشتبهون معتادون» بعد أي حادث على الحدود مع مصر أو الأردن؛ إذ تكون أصابع الاتهام موجّهة من أول وهلة إليهم، ولعل السبب الرئيس في هذا الانحياز عيش البدو على بعد أميال من الحدود؛ الأمر الذي جعلهم محطّ الاستجواب دائماً؛ فمثلاً وقعت حادثة عام ١٩٥٤؛ إذ تعرضت حافلة قادمة من وادي عارة عبر بئر السبع إلى هجوم فعليّ، وبحسب تقرير من غلوب باشا والإعلام الإسرائيلي؛ فإن الذين شنّوا الهجوم هم بدو من بئر السبع وسيناء وغزة طُرِدوا - على الأرجح - من أراضيهم، وعزموا على الثأر لأنفسهم.

(PRO, FO 371/111099).

وأفاد غلوب باشا أن المجموعة التي شنّت الهجوم: «تتألف من رجال يتمون لقبائل من منطقة بئر السبع؛ هُجروا من أراضيهم عدة مرات، وأقسموا أن ينتقموا من اليهود والعرب الذين يتعاونون معهم، وقد خُطط لذلك ونُفذ في سيناء».

(سفارة مملكة الأردن، لندن، من القيادة إلى فيلق شرق الأردن، ٢٩

مارس ١٩٥٤. PRO, FO 371/111099).

وبعد هذا الهجوم، اعتُقلَ الجيشَ بعضَ البدو، وضايقوهم وضربوهم.
(Morris 1993 ; Hutchison 1956).

ويفيد غلوب باشا أيضاً فيما يتعلّق بمعاملة إسرائيل لمواطنيها من بدو النقب
بعد هذه الحادثة:

«اللافتُ للانتباه أن العربَ من بئر السبع أفادوا باتخاذ الجيش
الإسرائيلي إجراءاتٍ قاسية ضدَّ العشائر العربية في تلك المنطقة؛ إذ
طوّقت الخيام وفُتشت، ونُفذت الاعتقالات، وهذا يبيّن أن اليهود لم
يكونوا على علمٍ حقيقي بمن نفذ الهجوم على الحافلة، وعلى الرغم
من محاولاتهم إلقاء اللوم على الأردن، فإنهم لا يزالون يشكّون
بعشائريهم».

(الديوان الملكي الهامشي، الأردن، من القيادة إلى فيلق شرق الأردن،
٢٦ مارس ١٩٥٤ . PRO, FO 371/111099).

كان البدو هم أول من يُوجّه له الاتهام عادة في العديد من الحوادث التي تقع
على الحدود، وكانوا يُعتقلون في الكثير من الحالات، ويعاملون معاملة سيئة.
وهناك مثال آخر على كون البدو أول المتهمين دوماً؛ كما يظهر في تقرير دائرة
الشرق في مكتب الخارجية في السفارة البريطانية في تل أبيب في ٣٠ سبتمبر عام
١٩٥٦، الذي يَصِفُ كيف عاملت إسرائيل البدو فيها:

«أُطلقَ النارُ على دورية شرطةٍ من مجهولين، وتبادلوا إطلاق النار
ولم يكن هناك إصابات... ترك المتسلّلون بعضَ الغنائم وراءهم،
واعتقلت القوات الإسرائيلية ستةً من البدو في الأوّل من أكتوبر؛

للاشتباه في تورطهم في مساعدة المتسللين القادمين من الأردن،
ومشاركتهم في إطلاق النار في اليوم السابق».

(PRO, FO 371/ 121777).

لقد عانى البدو أيضاً من حوادث الحدود التي أدت إلى إصابتهم، أو فقدان
قُطعانهم وممتلكاتهم:

«سُرقت مجموعة من بدوي خمسة جمال تقدر بـ ٣.٠٠٠ ليرة
إسرائيلية، وهاجم المتسللون البدو الذين كانوا يرعون قُطعانهم بالقرب
من المستوطنة، وبعدها هربوا نحو الحدود المصرية. وفي المنطقة
ذاتها في ١٦ سبتمبر، أبلغ أفراد عشيرة أخرى عن مهاجمتهم من بدوي
غير معروفٍ سطا على بعض الإبل، وقُدِّرت الخسارة بـ ١.٤٠٠ ليرة
إسرائيلية».

(تقرير عن البدو من عمان إلى وزارة الخارجية، ١٧ ديسمبر ١٩٥٦،
مستوطنة رفيفيم، النقب، (PRO, FO 371/121777).

أدَّت حادثة أخرى على الحدود إلى تدمير ممتلكات عرب من النقب وقتل
قُطعانهم، ويذكر تقرير آخر موجه من عمان إلى مكتب الخارجية:

«حصل تبادلٌ لإطلاق النار بين بدوي من النقب، وثلاثة متسللين
مشتبه بهم، وقتلوا بعض مواشيه، وأدى تعقب الثلاثة المشتبه بهم إلى
هروبهم إلى داخل الحدود المصرية».

(تقرير حول البدو من عمان إلى وزارة الخارجية، ١٧ أغسطس
١٩٥٦، (PRO, FO 371/121777).

هذه الأمثلة وغيرها تُظهر المضايقات التي تعرض لها البدو جراء حوادث

الحدود، وكيف كانت سياساتُ الحكم العسكري ثابتةً في التعامل مع البدو؛ بوصفهم محلَّ اشتباهٍ دائماً فورَ وقوع أي حادثةٍ حدوديةٍ، وفي كثيرٍ من الأحيان يُعتقل البدو، وتُصادرُ قطعانُهم، وأحياناً يُجبرون على ترك المنطقة بأسرها.

الفصل الثامن

المرحلة الثانية من الحكم العسكري (١٩٥٦-١٩٦٣)،

والنقاش الدائر لإلغائه

شكّل عام ١٩٥٦ مرحلةً أخرى حاسمةً من فترات الحُكم العسكري في إسرائيل؛ إذ أدّت مجزرة كفر قاسم الشنيعة إلى احتدام جدلٍ عنيفٍ بين الأوساط المختلفة حول مستقبل الحكم العسكري، والعلاقة الهشة بين إسرائيل، والأقلية العربية الفلسطينية (Ghanem 2001; sa'di 2001). وبحسب الباحثة سارة لازار ويائير باومل (2002)، فقد شهد العام ١٩٥٦ بدايةً مرحلةٍ جديدةٍ من الحُكم العسكري، وتوتراً للعلاقة مع الأقلية على إثر مجزرة كفر قاسم؛ إذ عرضت بعدها إسرائيل على مواطنيها العرب تخفيفَ قيود بعض القوانين من جهة؛ ومن جهةٍ أخرى فتَحَت مجزرة كفر قاسم باب نقاشٍ جادٍ حول مستقبل الحكم العسكري وقوانينه الصارمة التي سيطَرت على حُرّية الحركة والعيش بأمان. وخلال ذلك العام، استمرّت السلطات الإسرائيلية في ممارسة السياسات الرئيسة ذاتها تجاه بدو النقب، والأقلية العربية الفلسطينية في كل مكان؛ مثل (مصادرة الأراضي، وحظر التجوّل، والمداهمات من وقت إلى آخر، والتهميش المتزايد، وأوامر الاعتقال، وتقييد الحركة، والنفي من حينٍ إلى آخر، والاستمرار في تطبيق قوانين أنظمة الطوارئ)، ولكن بإضافة بعض التعديلات الطفيفة،

وبإطارٍ جديدٍ بعد ازدياد المقاومة ضد منظومة الحُكم العسكري.

كان تخفيف القيود المفروضة على الأقلية الفلسطينية عامة، وعلى بدو النقب خاصة محدوداً خلال هذه المدة، رغم أن الحكم العسكري استمرَّ بالمسار نفسه.

من لجنة راتنير (١٩٥٦) إلى لجنة روزين (١٩٥٩):

استمرت عملية مراقبة المجتمع العربي الأصلي وقمعه؛ بوصفها سياسةً مركزية للحكم العسكري بعد أزمة السويس في جميع أنحاء البلاد، واعتُبرت عملية جمع المعلومات عن بدو النقب في غاية الأهمية؛ إذ ظلَّ رئيسُ الوزراء ديفيد بن غوريون يؤمن بأن النقب بالغ الأهمية لأمن إسرائيل واقتصادها، وأن الهجرة اليهودية الجماعية إليه ضرورةٌ لبناء مستوطناتٍ جديدة؛ إذ قال: «في غضون السنوات القليلة المُقبلة يتعيَّن علينا أن ننقل نصف مليون شخصٍ على الأقل إلى النقب». كانت نظرتَه الواقعية أنَّه لا يُمكنُ تأمين النقب بـ«السلاح فقط»، بل أيضاً من خلال النشاط الاستيطاني الاستعماري.

(*Jewish Observer and Middle East Review* May, 10, 1957, 2).

وبهذا، استمرَّت سياسة توسيع المستوطنات في النقب توسعاً كبيراً في هذه المدة، فتمت الموافقة على مواصلة العمل بمنظومة الحكم العسكري، وظلَّت العشائر البدوية في منطقة السياج المغلقة ترزُح تحت قوانين مشددة منعتهم من مغادرة المنطقة إلا بطرق نضالية مخفية.

وعلى الرغم من أن السياسات الأساسية لم تتغير كثيراً عن العقد الأوَّل من الحكم العسكري، فقد عُيِّنَت لجنتان وزاريتان (تُشبهان لجنة برافر اليوم) بين عام ١٩٥٦ و١٩٥٨؛ لتقييم الإطار العام للحكم العسكري بمُجمَلِه، ودراسة حتمية

استمراره سنواتٍ مقبلة بوصفها منظومة سيطرةٍ على الأقلية الفلسطينية في الداخل. وحسبما كان متوقعاً؛ فقد أوصت إحدى اللجان باستمرار الحكم العسكري، بينما اقترحت الأخرى العكس، وكانت هذه التوصيات نتيجة مباشرة للنقاش الدائر بين السياسيين الإسرائيليين حول إنهاء الحكم العسكري؛ لتناقضه مع نموذج الدولة الديمقراطية.

وقد عُينت أول لجنة وزارية، وهي لجنة راتنير، في ديسمبر ١٩٥٥، ومُنحت تفويضاً كافياً يُتيح لها تقييم مدى حتمية الاستمرار في الحكم العسكري، أو الحد من قيوده أو إنهائه؛ إذ عُقدت اجتماعاتٍ مع ممثلين عن المجتمع العربي، وتحوّلت اللجنة في المناطق الثلاث المحكومة عسكرياً؛ بُغية اتخاذ قرارٍ مناسب، وخلصت اللجنة إلى أن وجود الحكم العسكري «ضروري للحفاظ على الأمن والسلام في الدولة»، وأوصت - في فبراير ١٩٥٦ - بوجوب استمرار الحكم العسكري (ISA/ 7/ 7128 GL)؛ ولكن لم يُنهِ الحكم العسكري على الرغم من تزايد الغضب والمقاومة ضدّ هذه المنظومة بعد مجزرة كفر قاسم، وتنامي المعارضة للحكم العسكري بين اليهود والعرب (Sa'di 2001)، بل اقترحت اللجنة تخفيف بعض القوانين، وتقديم تسهيلاتٍ في الحركة فقط.

وفي عام ١٩٥٧ اقترح ديفيد بن غوريون تخفيف بعض القيود المفروضة على الأقلية الفلسطينية، وفي الوقت ذاته، قابل «بن غوريون» عدداً من القياديين العرب في بداية شهر يوليو؛ منهم الشيخ صلاح خنيفس، وصلاح سالم سليمان، ومسعد قسيس، والشيخ جابر معدي، وفارس حمدان، الذين لم يَكُنْ أيُّ منهم من النقب، وبعد هذا الاجتماع أُعلن عن تخفيف بعض القيود على الدروز، وعلى الأقلية العربية الفلسطينية (Haaretz, July 7, 1957).

«أشارت صحيفة جيروزاليم بوست إلى أن بن غوريون وعدّ بتقديم اثني عشر تنازلاً؛ استجابةً لنقاطٍ أُثيرت في اللقاء مع المختارين والمشايخ، تتضمن تسهيلاتٍ؛ من بينها إلغاء تصاريح السفر للعرب في الجليل إلى عكا والناصرة والعفولة، والتخفيف من حظر التجول الليلي في المثلث؛ وفتح شارع الطيرة - رمات هكوفيش - تل أبيب، وتقديم قروضٍ زراعية طويلة الأجل، وتزويد القرى بمياه الشرب، والمساعدة في تمهيد طرقات القرى وتطوير الزراعة، وكذلك الزيتون وأشجار الفاكهة، وتوسيع دائرة التعليم الزراعي والتّقني، وتطوير زراعة وتسويق التبغ. (Jerusalem Post, JULY 7, 1957).

وعلى ما يبدو لم يشمل إعلان تخفيف القيود الذي أعلنه بن غوريون بدو النقب، فلم يُمثّلوا في هذا الإعلان، ولم تُذكر حتى قضاياهم. وقد أشارت صحيفة عال-همشمار إلى أن التسهيل الوحيد الذي حظي به البدو في النقب هو ضمان حقّهم في الدخول مرتين في الأسبوع إلى مدينة بئر السبع؛ للوصول إلى السوق البدوي، وقبل عام ١٩٥٨ كان هذا السوق يُفتح يوم الخميس فقط، وبهذا يستطيعون الذهاب إلى بئر السبع مرةً واحدةً في الأسبوع؛ الأمر الذي حدّ من نشاطهم الاقتصادي. وبعد أكتوبر ١٩٥٨ سُمح لهم أيضاً بالسفر أيام الاثنين لبئر السبع؛ للذهاب إلى السوق دون حيازة تصاريح خاصة. (Al-Hamishmar, October 1, 1958).

ما كانت هذه «التسهيلات» الممنوحة للأقلية الفلسطينية، التي تمخّضت بدورها عن لجنة راتنير، إلا تعديلات طفيفة، وعملياً لم يحدث أي تغيير جذري في ظروف المجتمع العربي وأوضاعه المعيشية. وبقي العرب في النقب يرزحون تحت قيود خانقة، وظلّوا بدورهم يقاومونها يومياً. واستمرت عملية استضافة المهجّرين، واستمر أيضاً اقتصاد الحدود غير المرئي طيلة هذه السنوات.

وأصبح شعار «إنهاء الحكم العسكري» مسموعاً بقوة في أوساط الشُّطاء اليهود والعرب عام ١٩٥٨، وردّاً على ذلك، عُيِّنَتْ لجنةٌ أخرى لتقييم مدى الحاجة لاستمرار الحكم العسكري أو إلغائه، سُمِّيت على اسم رئيسها بنحاس روزين وزير العدل، وشكَّلت لجنة روزين الوزارية في أواخر عام ١٩٥٨ لتقديم المشورة للحكومة الإسرائيلية حول مستقبل الحكم العسكري، واستمرَّت مداولاتها حتى يونيو ١٩٥٩، وتضمَّنت اللجنة، التي تألَّفت من وزراء بارزين هم: بنحاس روزين (وزير العدل)، وك. لوتس (وزير الزراعة)، وبخور شترت (وزير الشرطة)، ويسرائيل بار - يهودا (وزير الداخلية)، وم. بنتوف (وزير التطوير)، ود. واي. بيرغ (وزير البريد السابق).

استغرقت أعمال اللجنة خمسة عشر شهراً لإصدار تقريرها، وتقديم توصياتها للحكومة الإسرائيلية بخصوص مستقبل الحكم العسكري (PRO, FO 371/ 142401)، ونشرت اللجنة تقريرين؛ أحدهما أعدّه وزراء حزب مباي، أمّا الثاني فقد أعدّه بقية الوزراء. أوصى الوزراء من حزب مباي (حزب بن غوريون) بتخفيف قيود السفر المفروضة على العرب عامةً، كذلك أشاروا بضرورة إعادة النظر في مسألة توطين العرب المهجَّرين وتعويضهم، وتبنَّت الحكومة مقترح أعضاء مباي القائل بأن تخفيف قيود الحكم العسكري لا يعني إنهاء الحكم العسكري كله في تلك المدة.

(PRO, FO 371/ 14201; see also Bauml 2002; Korn 1996).

وكما تبين التقاريرُ الأرشيفية فقد مُنِحَ المواطنون العرب مزيداً من الحقوق في أغسطس ١٩٥٩، وجاء هذا في أعقاب تخفيف الحكومة لقيود الحكم العسكري؛ بالإضافة إلى اللجنة بما يأتي:

«سُيَسْمَحُ للعرب بالتنقل نهاراً بين القرى العربية في الجليل والمثلث من جهة، وبين البلدات المجاورة؛ ومنها عكا وحيفا وتل أبيب من جهةٍ أخرى، كذلك سَيُسْمَحُ للعرب في النقب بحرية السفر ليوم ثالثٍ إلى بئر السبع، لكن هذا لن يُطَبَّقَ على جميع المناطق المجاورة للحدود تطبيقاً مباشراً». (PRO, FO 371/ 142401).

هذا، ويبدو أن ممثلي حزب مباي في لجنة روزين كأنهم قرَّروا إبقاء الحكم العسكري، وهو ما عكس رغبة بن غوريون في عدم إلغائه (Bauml 2002)، وفي الحقيقة، لم يغيّر تقرير روزين أيّ شيء ملموس في مستقبل الأقلية العربية الفلسطينية بشكل كبير. وفي الوقت الذي أسهم فيه التقرير في زيادة حرية التنقل، ووسَّع دائرة القرى التي يسمح بالتنقل فيها بحرية، إلا أنه لم يعف العرب من القيود إعفاءً كاملاً؛ ونتيجةً لذلك استمرَّ العملُ بالحكم العسكري اعتيادياً، وبقيت النظرة الأمنية ذاتها التي تعدُّ العرب مصدرَ تهديدٍ وخطر.

كانت النتيجة الرئيسة التي حققتها لجنة روزين تتمثّل في أن المعارضة والنقد لنظام الحكم العسكري بدأت تعلو حدتها علواً متسارعاً، وأصبح الحكم العسكري يُناقش في أروقة الكنيست أكثر من السابق في بداية الستينيات. (Bauml 2002).

النضال لاستعادة الأرض: المطالب والأيدولوجية المضادة لذاكرة السكان الأصليين:

ازداد وعيُ بدو النقب في خضمّ معركتهم للصمود، وأخذوا يطالبون بأراضيهم، وشكل النضال على الأرض القضية الجوهرية لأهل النقب خلال السنوات الأولى من تأسيس الدولة اليهودية؛ إذ ظل نضالهم خلال المرحلة الثانية من الحكم العسكري من عام ١٩٥٦، حتى عام ١٩٦٣.

وقد ظلت الأرض في النقب جوهر الصراع بين السلطات الإسرائيلية والبدو، وخلال العقد الأول من الحكم العسكري خسر أهل النقب غالبية أراضيهم بأدوات قانونية إسرائيلية في الخمسينيات، (قانون مصادرة الأراضي للعام ١٩٥٠، وقانون أملاك الغائبين عام ١٩٥٣، وقانون امتلاك الأراضي عام ١٩٥٣).

(Abu Hussein and McKay 2003).

وبعد عام ١٩٥٦، بدأ بدو النقب يطالبون بملكية أراضيهم، واضطلعوا بدور قيادي في تشكيل الحالة من خلال تطوير نوع جديد من التنظيم لديهم؛ إذ قدموا مطالبهم من خلال المحكمة العليا الإسرائيلية، وعينوا محامين يهوداً لخوض معارك المحاكم، وكتبوا الرسائل للحكومة مطالبين بحقوقهم في أراضيهم، ومطالبين بحقوقهم في العودة، وبإنهاء وضع التهجير داخلياً. (لقاء مع أبو عامر، يونيو ٢٠٠٩).

إذاً ما الذي أدى إلى هذا التغير والوعي المتزايد في سنوات عصيبة؟ وما الذي دفع بدو النقب إلى التحرك؟ بالطبع كان إدراك القيادة النقبوية بأنهم سيظلون لاجئين في منطقة السياج، ومقتلعين من أراضيهم فترات طويلة، وأنه لن يُسمح لهم بالعودة - أحد العوامل الأساسية وراء ذلك. عند ذلك بدأ البدو يستوعبون الأهداف والسياسات الإسرائيلية الخفية، التي تقضي بعدم السماح لهم بالعودة إلى أراضيهم، وبدؤوا في الرد ردوداً منظمة؛ للحصول على حقوقهم في الأرض والتملك. وخلال السنوات الأولى بعد الحرب، اعتقد البدو أن حياتهم في السياج ستكون مؤقتة، وأنهم سيعودون إلى أراضيهم في غضون مدة وجيزة، وصدق العديد منهم أيضاً رواية الجيش الإسرائيلي بأن طردهم سيكون مدة وجيزة فقط، وفي الوقت الذي أدركوا فيه أن إسرائيل تنوي حصرهم في السياج إلى الأبد، بدأ مشايخ البدو يتصرفون بطرق أكثر تنظيمًا لمحاولة تغيير هذا الواقع.

وفي ذلك الوقت بدأت إدارة الحكم العسكري تتلقّى معلوماتٍ عن نشاطاتٍ تنظيمية لدى بدو النقب؛ لاستعادة أراضيهم والعودة إلى قراهم التي هُجّروا منها؛ إذ أبلغ بنحاس أمير، الحاكم العسكري للنقب عام ١٩٥٧، الحكومة عن النشاط والتنظيم النقبائي في قضية ملكية الأراضي، وأكد أنه تلقى أخباراً من الميدان تُفيد بأن عدداً من مشايخ البدو كَوّنوا لجنة محلية للتعامل مع مطالب استعادة الأراضي، وحقهم في العودة، وأشار إلى أن من بين الناشطين الشيخ موسى العطونة، والشيخ علي أبو قرينات، وحماة أبو ربيعة، وسالم العقبى، وحسن أبو عبدون، وسلمان أبو بلال. (IDFA 490/ 1965-47).

وعلى الجانب الآخر لم ينتظر مشايخ وكبار البدو مدةً طويلة ليخطوا خطواتٍ عملية؛ وتحقيقاً لذلك كتب أحد عشر شيخاً وثيقةً مفصّلة لوزير العدل بنحاس روزين في إبريل ١٩٥٨، مطالبين الحكومة بالاعتراف بملكيتهم للأراضي التي صُودرت منهم، وادّعوا أنهم انتظروا عشر سنوات لحل نزاعات الأراضي دون الحصول على أي موافقةٍ أو ردٍّ من الحكومة. وكما جاء في الوثيقة:

«توقعنا، على مدار عشر سنوات، استجابة الحكومة، وحل مشاكلنا المتعلقة بالأراضي وملكيتها، وبعد حرب عام ١٩٤٨، نقلتنا الحكومة قسراً من أراضينا الأصلية، وأسكنتنا في أرضٍ ليست لنا. لقد نُقلنا إلى أرضٍ كانت مملوكةً ومزروعةً لقبائل أخرى منذ أجيالٍ عديدة، وتُركت أرضنا الأصلية دون زراعة، أو استفادةٍ أي طرفٍ منها. نحن لا نعيش في أرضنا الآن؛ بل نعيش في أرضٍ كانت ملكاً لبدوٍ آخرين هُجّروا منها. ليس لنا الحقُّ في العيش على أراضي هؤلاء البدو المهجّرين؛ لأنها ليست أراضينا في نهاية المطاف؛ ولأن الحكومة تؤجّر الأراضي

كل عام، وجب علينا أن ندفعَ مقابل هذه الأراضي، لقد سَمَّينا هذا
الوضع المعلق، وَمَنَعَ قِبالنا في السياج من تطوير الأرض أو زراعتها^(١).
(ISA / G 5742 / 1).

وأكد المشايخ مراراً وتكراراً عدم جدوى شكاواهم، وعلى عدم تصدي أي
مكتب حكومي لمسؤولية التعامل مع قضايا الأراضي، وفي حال تلقي البدو أي
ردٍّ على شكاوهم تكونُ الإجابةُ الجاهزةُ دائماً أن قضايا الأراضي العربية في النقب
هي قضايا مُعقَّدة، واختتم المشايخُ رسالتهم بتحدٍّ مفاده أنه من المستحيل تهميشهم،
أو تهميش مطالبهم وحقِّهم في امتلاك أرضهم مهما طال الزمن؛ ولذلك كان البدو
يطالبون الحكومةَ بالتعامل مع قضاياهم في أسرع وقتٍ ممكن (ISA / G 5742/1).
كان الردُّ الأوَّلُ للبدو مثلاً واضحاً على استعمال طرق سلمية مشروعة للمطالبة
بأراضيهم؛ وهو ما يسميه الباحثُ جين شارب بـ«الضغط الجماعي» على الحكومة
من أجل نيل الحقوق. (sharp 1973, 132).

وقد ردت الدولة على هذا التنظيم والنشاط النقابي في قضايا الأراضي بمطالبة
وزير العدل بتكوين لجنة مؤقَّتة خاصة للتعامل مع المطالب البدوية المستمرة،
يمكن أن يقتصر عملها على حل قضايا الأراضي في النقب والجليل، وقُدِّمَتْ بعضُ
المقترحات خلال اجتماعات اللجنة للتعامل مع قضايا الأراضي البدوية في النقب،
والنظر في كيفية التعامل مع مطالب ملكية الأراضي للمهجرين الداخليين من بدو
النقب الذين هُجِّروا من النقب الغربي، وكان هناك اتفاقٌ على أن حلَّ مسألة أراضي
البدو في النقب ليس بالمهمة السهلة. وادَّعَت السلطاتُ - في إحدى المناقشات -
أنه لم تكن هناك أصلاً أيُّ قريةٍ عربية في النقب قبل ذلك، واقترح الأعضاء دَفَعَ
تعويضاتٍ للبدو مقابل الأراضي التي طُرِدُوا منها (غرب النقب)، أو توفير قطعة

أرض لكل عائلة نقباًوية، (قطعة أرض مماثلة) لِمَا وُفِّرَ لَأَسَرِ المستوطنات اليهودية. وناقشوا أيضاً إنهاء ممارسة تأجير الأراضي للبدو في بعض المواقع مثل تل عراد؛ حتى يصبح بالإمكان بناء المستوطنات اليهودية على ما اعتبروه أراضي الدولة. (ISA / G 5742 / 1).

وقد كان أحد الاقتراحات التي نُوقِشت باستفاضة هو كيفية وضع حدٍّ لوضع البدو، وأنهم بمنزلة الجسر بين الأردن ومصر، وأنهم قريبون من المناطق الحدودية، وناقشت اللجنة طُرُقَ الحد من هذه الظاهرة، وكان من بين المقترحات تحويل القرى البدوية إلى جيوبٍ صغيرة مقسّمة، وتعزيز المستوطنات اليهودية التي بدأت أساساً بالنمو بينها. ولأنَّ بعض البدو لم يُطْرَدوا بعدُ من الأراضي التي طالبت بها الدولة؛ فقد طالبت اللجنة بضرورة اللجوء للجيش لبناء مستوطناتٍ بين تجمعات البدو، وبين الحدود مع مصر والأردن، وبناء مستوطناتٍ في قلب نقاط التجمعات والقرى البدوية (ISA / G 5742 / 1)، وأصبح العديد من هذه الاقتراحات سياسات حكومية رسمية فيما بعد؛ وذلك للسيطرة على انتشار بدو النقب في أماكن إستراتيجية حتى يومنا هذا.

كانت إحدى الطرق الرئيسة للنضال التي انتهجها بدو النقب خلال هذه المرحلة هي استخدام منابر الشكاوى الرسمية للمطالبة بأراضيهم، وقد كانت المحافظة على ذاكرة السكان الأصليين حيّةً وشائعة من خلال زيارة أراضيهم وقراهم المهجّرة، وإيصال رسالة للمستوطنين اليهود أن هذه الأرض تخصّهم. وظلت المواقع التاريخية التي تدلُّ على الهوية النقباًوية موجودةً على الأرض، لذلك حافظ البدو على زيارة أراضيهم زيارة متواصلة بدون الحصول على أية تصاريح؛ فعلى سبيل المثال، عدَّ أحد من قابلتهم كلَّ ما يُثبت ملكيته للأرض التي هُجِّروا قسرياً منها:

«البئر التي خَلَفَناها وراءنا، والمقبرة، والبيت الطيني الواسع، والذكريات الخالدة».

(مقابلة مع التوري، يوليو ٢٠٠٩).

تأتي هذه الزيارات ضمن نطاق ما يسمّيه الباحث دوين شامبين بالـ«مطالب المضادة» للشعوب الأصلانية، التي لا يرفعونها للحكومة على الرغم من وجود شواهد على الأرض. يُشيرُ أورن يفتاحيل أيضاً إلى أن البدو طوّروا أيديولوجية مضادة للمطالبة بأراضيهم في تلك السنوات المريرة. (Yiftachel 2003; 2008).

لقد كان إدراكُ العشائر أن تهجيرهم إلى المنطقة المغلقة لن ينتهي أبداً الدافع الأساسي وراء اتخاذهم سلسلة من الخطوات القانونية للعودة إلى أراضيهم. وقد كان تعيينهم لمحامين يهود نابعاً أيضاً من زيادة وعيهم بقوانين الأراضي الإسرائيلية. وكما أشار بعضُ من قابلتهم خلال البحث الميداني: «من الصعب جداً لنا - نحن البدو - أن نعيش على أراضي أناسٍ آخرين، وألا نكون قادرين على الإقامة في أراضينا؛ وقد سنّت سلطات إسرائيل الكثير من القوانين لمصادرة الأراضي؛ إلا أننا بصفتنا سكان المنطقة على مدى عصور، ظللنا نعلمهم أين تقع أرضنا؛ لم نستسلم». (مقابلة مع أبو يوسف، مايو ٢٠١٠).

ومع مرور سنوات الحكم العسكري؛ ازداد عددُ البدو الذين قدّموا دعاوى بحق امتلاك أراضيهم من خلال إرسال الرسائل للحكومة، أو من خلال تعيين المحامين اليهود والأجانب؛ وعلى سبيل المثال، كتبت عشيرةُ العقبي في عام ١٩٦٠ لرئيس الوزراء، وللحاكم العسكري، ولوزير الزراعة، ولوزير التطوير مطالبين بالسماح لهم بالعودة إلى أراضيهم. وفي رسالتهم الرسمية، التي تعود للعاشر من يوليو ١٩٦٠، قالوا إن الجيش قد طردهم من أراضيهم في العراقيب عام ١٩٥١، وأنهم قد استقرّوا في أراضيهم قبل عام ١٩٤٨ وبعده، وأن المستوطنات لم تكن

موجودة آنذاك على أراضيهم، وقد استخدمت قبائل أخرى تلك الأرض. وبهذا كانت الحُجة المبنية على أن إبعاد عشيرة العقبي عن أرضهم استبدادية، ولا تندرج تحت المسوِّغات التي تسوقها الحكومة في الغالب (على سبيل المثال: عدم وجودهم في الأرض قبل عام ١٩٥١؛ أو أن اليهود يحتاجون للأرض لصالح المستوطنات اليهودية؛ أو أنه لا يُمكن استخدام البدو للأرض). ولهذا، قدموا التماساً للحكومة للسماح لهم بالعودة إلى أراضيهم. وقد وقَّع الرسالة ممثلون عن عشيرة العقبي، التي طالبت بالعودة إلى أراضيها. (أوراق مستوطنة لهف الأرشفية).

لم تصمّت الأصوات النقباوية، وظلت تطالب بأراضيها وبحق العودة، وقد أُرسلت رسالة في ٣٠ أغسطس ١٩٦٠ لرئيس الوزراء الإسرائيلي، ولوزير الزراعة، وللحاكم العسكري، وغيرهم من المسؤولين الحكوميين - تطالبهم بالسماح لعشيرة الأفينش بالعودة إلى أراضيها، (بالقرب من مغارة وبئر الأفينش اليوم في ضواحي رهط الشرقية)، وأفادت العشيرة في رسالتها أن الجيش طردهم من أراضيهم عام ١٩٥١، على الرغم من إقامتهم على هذه الأرض منذ زمن بعيد، وطالبوا بالسماح لهم بالعودة؛ لا سيما أنه لم يكن في أراضيهم أي مقيم في تلك السنوات (أوراق مستوطنة لهف الأرشفية).

وخلال أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات، رفع بدو النقب مطالبهم بطرق جديدة، وبإصرار أكبر، وبطرق أكثر رسمية، ولهجةً أشدّ، وتحدّث هذه الأشكال من المقاومة الأكثر تنظيمًا قوانين الحكم العسكري، وأظهرت المطالبات النقباوية المستمرة إصرارهم على تحصيل حقوقهم التاريخية، أضف إلى ذلك الرفض النقباوي المستمر لأي تعويضات لقاء التخلّي عن أراضيهم، ويقع هذا أيضاً ضمن ما يلاحظه تيد روبيرت غير وباربرا هارف (2004, 165) بخصوص الطريقة التي

تُحاولُ الشعوب الأصلانية من خلالها الحفاظَ على كل ما تبقى لهم من أراضيهم التاريخية، ولضمان الاستقلالية والحرية.

تهميش منظومة التعليم في وقت الحكم العسكري:

انتهجت الحكومة الإسرائيلية سياسةً أخرى مؤثرةً خلال وقت الحكم العسكري ١٩٥٦-١٩٦٣ تتعلقُ بتهميش حق بدو النقب الأصليين في التعليم؛ فلم تبدل السلطات الإسرائيلية أي جهد لتطويره، وقد بدأ أهل النقب في التحرك على هذه الجبهة أيضاً، وظهرت مقاومتهم وأصواتهم لحماية حقوقهم في التعليم في الخمسينيات لأول مرة.

فبعد النكبة انتهى المطافُ بغالبية النخب النقبوية المتعلمة مهجرين في البلدان العربية المجاورة، وكانت النتيجة أن المجتمع النقبوي الباقي خسرَ غالبية قياداته المتعلمة والمعدة للتعليم، لكن هذا لم يمنع البدو الباقيين في النقب من مطالبة الحكومة بحقوقهم في التعليم، وبناء مدارس لهم، وأخذ العديد من قادة النقب زمام المبادرة بإرسال بعض أولادهم بعيداً؛ لتلقي التعليم الابتدائي والثانوي، وبدؤوا يرسلون أبناءهم إلى الشمال (الجليل، والناصرة، ومنطقة المثلث) للدراسة في المدارس العربية والمسيحية؛ خصوصاً التعليم في مراحل ما بعد الابتدائية.

(Abu Rabia 2001).

وقد وفّرت مدن الشمال خياراتٍ أفضل في ظل عدم وجود مدارس ثانوية في النقب، ودفعت مطالبات التعليم الأهالي في النقب إلى التصرف على نحوٍ مشابه تاريخياً حين أرسلوا أولادهم لتلقي التعليم في غزة ويافا وصفد في وقت الانتداب البريطاني. (مقابلة مع لورد أكسفورد، يوليو ٢٠٠٩).

لم تستثمر الدولة خلال سنواتها الأولى في المدارس العربية في النقب، وقد

كان هذا نتيجةً لسياسات الدولة التي طرَدَت البدو ونقلتهم من مكانٍ إلى آخر. عدَّ عارف أبو ربيعة تسعَ مدارسَ بين العشائر البدوية الباقية عام ١٩٥١، التي كانت جميعها موجودةً قبل أن تُطرَد القبائل، ولم يكن بينها مدرسةٌ للتعليم الثانوي (Abu Rabia 2001)، وفي أعقاب المبادرات الشخصية التي تقدم بها قادة النقب المثقفون، قررت الحكومة استثمار بعض الأموال للتعامل مع نظام المدارس؛ ومنها الحصول على دعم الممولين الدوليين؛ كما حدث أثناء بناء مدرسةٍ في منطقة حورة وغيرها. (مقابلة مع دهام العطاونة، يونيو ٢٠١٤)

وقد طرَحَ أول مقترح لفتح مدارس في القرى البدوية عام ١٩٥١ و١٩٥٢. ويشير تقرير أرشيفي للجيش الإسرائيلي، يعود للعام ١٩٥٢، إلى أن الحكم العسكري في النقب عَرَضَ فَتَحَ ست مدارسَ تحمِلُ أسماء بعض العشائر (أبو قرينات، وأبو ربيعة، والأعسم، وأبو رقيق، والعزازمة، والهزيل)، وأوصى التقرير بضرورة موافقة مجلس التعليم على هذا المقترح؛ ليكون خطوةً في سبيل تنفيذ قانونٍ جديد للتعليم الإلزامي، (مُرَّرَ عام ١٩٤٩)، وحثَّ على توفير تعليمٍ أساسي لكل الأطفال في النقب (IDFA 405/ 1954-101)، وسمَّيت المدارسُ نسبةً لأسماء القبائل؛ الأمر الذي يشبه - إلى حد ما - نظام التعليم القائم في النقب اليوم.

يصرِّح بنحاس أمير أن التعليم كان مسألةً في غاية الأهمية للبدو في ذلك الوقت:

«كانت المشكلة التعليمية من بين أكثر القضايا أهميةً في التعامل مع البدو في النقب؛ فقد كرَّس بعضُ المشايخ جهودهم على نحوٍ مدهشٍ للحصول على فرص تعليمٍ لأطفالهم؛ مثلاً في أوساط عشائر العطاونة وأبو ربيعة وغيرهما الكثير، وكانت المشكلة الكبرى تكمنُ في المعلمين المؤهلين، الذين بدؤوا بجلبهم من الشمال في تلك السنوات». (مقابلة مع بنحاس أمير، يوليو ٢٠٠٨).

لقد حُرِمَ بدو النقب من منظومة تعليم في ظروف جيدة بعد أن طُرِدَ العديد من العشائر البدوية من أراضيها بعد عام ١٩٥١، ولم ينتظر البدو الحكومة كي تطبّق قانون التعليم الإلزامي؛ ففي بداية إبريل ١٩٥٢ طالب مجموعة من المشايخ بأن تفتح السلطات العسكرية مدرسة في قرية اللقية، وطالبوا - نيابةً عن قبائل أخرى - بمساعدة مسؤولي الحكومة العسكرية في تأسيس مدرسة لأبنائهم، وعيّنوا أستاذاً مؤهلاً للتعليم؛ ورّمّموا منزلاً ليستخدموه مدرسة.

(خطاب إلى الحاكم العسكري للنقب من الشيخ صقر الهزيل، وفرج الأسد، وحسن أبو عبدون، والحاج إبراهيم الصانع، ٢١ إبريل ١٩٥٢.
(IDFA 405/ 1954-101).

وقد أُرْسِلَ بعضُ الطلاب من النقب إلى مدارس عربية في الشمال؛ بسبب ندرة المدارس الثانوية في النقب، وكان لهذا تأثيرٌ كبيرٌ على المجتمع؛ إذ غادرت المجموعة الأولى من الطلاب النقبانيين نحو مُدُن الشمال عام ١٩٥٢ و ١٩٥٣، وتلقت تعليمها في كلية تيرا - سانتا في الناصرة، وتبعهم العام التالي مجموعة أخرى من الطلاب، وقد تعيّن على كل هؤلاء الطلاب الحصول على تصاريح من الحاكم العسكري للإقامة في الناصرة (IDFA 490/ 1956-33)^(٢). وأخذت الأعداد في الازدياد، واستمرت العملية كذلك خلال الستينيات والسبعينيات؛ وهي مستمرة حتى يومنا هذا في بعض الحالات.

وتمكّن بدو النقب من الحصول على فرص للتعليم في الشمال لبعض النخب؛ من خلال اعتمادهم على العلاقة الوثيقة التي جمعت بين بعض مشايخ البدو وبعض المخاتير العرب في الشمال، وقد تأسست هذه العلاقة خلال وقت الحكم العثماني والبريطاني، ولم يكن من المفاجئ استمرار هذه العلاقة تحت الحكم الإسرائيلي؛

فعلى سبيل المثال كانت تَجْمَعُ إحدى العائلات من اللقية روابطُ قوية مع فلسطيني المثلث في الشمال، وقد نشأت هذه العلاقاتُ خلال الانتداب البريطاني، واستمرت تحت الحكم العسكري الإسرائيلي، وسهّلت هذه العلاقةُ عملية إرسال الطلاب العرب من النقب لتستضيفهم عائلاتٌ مختلفة في الشمال، وفي نهاية الخمسينيات، أصبحَ هذا أمراً معتاداً لدى العديد من الطلبة من النقب.

(مقابلة مع الحاج حسن أبو بدر، اللقية، أغسطس ٢٠١٣).

وساعدت العلاقة بين الشمال والجنوب في دعم إرسال الطلاب النقبويين إلى كفر قاسم؛ حيث اجتمع عددٌ من المشايخ لمناقشة هذه الفكرة، وحشدَ الأبناء لإرسالهم للالتحاق بالتعليم الثانوي في مدينة كفر قاسم، وتطوع محافظ كفر قاسم وديع صرصور باستضافة أول مجموعة في منزله؛ فسهل الأمر على الطلبة في السنوات التي وصلت فيها أفواجٌ أخرى لكفر قاسم للالتحاق بالتعليم الثانوي. لقد كان لهذه الآلية النضالية الأثر العميق على أولئك الذين انتقلوا إلى الشمال. ويتذكّر أحدُ الذين التقيتهم رحلته في عام ١٩٥٦، وكيف شعر وكأنه يُسافرُ إلى خارج البلاد:

«بقينا في الشمال طوالَ الفصل الدراسي، وانتظرنا طويلاً حتى قدوم العطلة للرجوع إلى منازلنا في النقب، كان من الصعبِ علينا - ونحن أطفال - أن نغادرَ منازلنا طوال فصلٍ كاملٍ للدراسة، وفي إحدى المراحل شعرنا وكأننا في بلدٍ آخر خارجَ البلاد. عشنا أسبوعين في منزلٍ المختار، حتى استطاعوا توفيرَ منزلٍ لنا؛ لقد كانت تجربةٌ مُذهلة، وقد أصدرَ الحاكم العسكري لنا تصاريحَ لفصلٍ واحد، واعتاد جدِّي زيارتنا مرة في الشهر، وقد عشنا ودرسنا في ظروفٍ صعبة».

(مقابلة مع عليان الصانع، اللقية، أغسطس ٢٠١٣).

لم تتوقف مساعي الحصول على التعليم عند إرسال الطلاب النقباءيين للدراسة في مدن الشمال فحسب، بل تأثر المجتمع برؤيته، وبدأ لذلك بالبحث عن بدائل محلية تسد من نقص مؤسسات التعليم، وبدأت العشائر بالتطوع في تجنيد المعلمين للقدوم إلى النقب، وأصبح بعض النشطاء في العشائر بمنزلة سفراء للتعليم، وشكّلوا لجاناً محلية من أولياء الأمور؛ للبحث عن حلول تعليمية؛ فعلى سبيل المثال، تَبَنَّت مجموعة من الآباء في تل عراد الفكرة، وجمعت الأموال من أعضاء العشيرة لبناء مدرسة، ولإعداد معلمين محليين، وضغطت هذه الجهود بالوكالة والتنظيم مباشرة على الحكومة؛ للبدء في بناء المدارس في النقب؛ خصوصاً مدارس مرحلة التعليم الثانوي.

ولأن النقب لم تكن فيه مدرسة ثانوية خلال عقد الخمسينيات، أصبح تشييد مدرسة ثانوية قضية مهمة تشغل مشايخ النقب وقادته، وأرسل هؤلاء المشايخ الرسائل للحكومة مطالبين بفتح مدرسة ثانوية للفتيان وللفتيات العرب في النقب، وكان الشيخ موسى العطوانة أحد المشايخ الفاعلين في هذا المجال؛ فقد كتب باستمرار رسائل للحكومة موقّعة ومدعومة من غالبية المشايخ في النقب؛ بغية توفير التعليم لأبنائهم. وفي أحد الأمثلة، قدّم الشيخ موسى التماساً إلى وزير العمل، الذي كان في زيارة للعشائر البدوية في النقب عام ١٩٥٨، لبناء مدرسة ثانوية في المنطقة (La-merhav, June 12, 1958). كذلك ذكر دوديك شوشاني أن من بين المشايخ الذين نشطوا أيضاً في المطالبة بتوفير التعليم كلاً من الشيخ حسن الصانع والشيخ حماد أبو ريعة، وأنهما كانا نشطين جداً في الضغط للحصول على إمكانيات أفضل للتعليم. وكان من بين المشايخ الذين ألحوا على الحكم العسكري في سبيل بناء مدارس في المنطقة أيضاً الشيخ عودة أبو معمر، وجدّوع الهزيل الذي قدّم التماسات للحكومة لتوفير التعليم. (مقابلة مع دوديك شوشاني، مايو ٢٠٠٨).

أرسل رئيس مجلس بني شمعون الإقليمي في شمال النقب تقريراً - هو متوفّر في أرشيف الجيش الإسرائيلي - إلى وزارتين حكوميتين (من بينها وزارة التعليم)، وحاكم النقب العسكري بخصوص قضية التعليم لدى بدو النقب وسُبل تطويره؛ إذ أفاد بأنه في عام ١٩٥٧ كانت هناك مدرستان فقط للعشائر البدوية في المنطقة التي تقع ضمن نطاق سيطرة الحكم العسكري؛ خدمت مدرسة واحدة عشيرة الهزيل والعائلات المجاورة، أما المدرسة الثانية (وكانت أوضاعها متردية)؛ فقد كانت في بئر الحمام، وكان واضحاً حينها أنه لم يُطبّق قانون التعليم الإلزامي بين العشائر؛ لذا فقد أوصى التقرير ببناء مدرسة في اللقية للقبائل الموزعة في المنطقة (يصل تعدادهم إلى ٦٨٨ شخصاً)، وأخرى في أم بطين (يصل تعدادهم إلى ٤٨٨ شخصاً)؛ كذلك أوصى التقرير بتجديد مبنى المدرسة في بئر الحمام، وإعداد مجموعة من الأساتذة للعمل هناك؛ إضافة إلى ذلك أوصى التقرير بتطبيق قانون التعليم الإلزامي (الذي يُطبّق على كلّ طفل في إسرائيل يزيد عمره على خمس سنوات) في أوساط العشائر البدوية أيضاً. وذكر التقرير أن هناك نحو ٢٥٠٠ نقباوي مقيمين في المنطقة تابعين للمجلس الإقليمي إدارياً، إلا أنه ليس هناك سوى مدرستين فقط في المنطقة. (IDFA 72 / 40 – 263) .

كان هناك العديد من الاقتراحات حول كيفية تحسين السُبل المتاحة للعرب في النقب، وكان أحد هذه المقترحات التي جرى تداولها هو نقل أحد الصفوف المخصّصة لليهود في المدارس اليهودية في بئر السبع؛ حتى يفتح صفٌّ لأبناء العشائر من طلبة المرحلة الثانوية في بئر السبع ضمن منظومة مدرسة يهودية، وتبنّى عددٌ من النشطاء اليهود المحليين دعوى دعمهم لتحسين أوضاع التعليم لدى العشائر، وفي التاسع من مايو عام ١٩٦١ كتب دوديك شوشاني، من أعضاء مستوطنة لاهاف (التي بُنيت عام ١٩٥٢) إلى وزير التعليم آبا إيفان؛ مثيراً مخاوفه من ندرة

فرص التعليم لدى بدو النقب، وأشار إلى اضطراب البدو - في ظل عدم وجود مدارس لأطفالهم - إلى إرسال أبنائهم للدراسة في الشمال؛ حيث يدرس نحو ٣٠ شاباً نقباً في مدارس عربية هناك. وذكر شوشاني أيضاً أنه كانت هناك اقتراحات تتعلق بكيفية تلبية مطالب البدو التعليمية محلياً، وأنه لم يتخذ أي إجراء لفتح صف في المدرسة الثانوية اليهودية للطلاب البدو في بئر السبع، وانتقدت رسالة شوشاني محافظ بئر السبع، ومدير المدرسة لفشلهم في متابعة تنفيذ المقترح على الرغم من الموافقة المبدئية على المبادرة. (أوراق مستوطنة لاهاف الأرشيفية).

لقد وجدت أن عدداً محدوداً من الطلاب من أبناء العشائر قد التحقوا بمدرسة بئر السبع الثانوية لليهود، ولسوء الحظ تسرب غالبيتهم على الفور؛ لأن المناهج لم تناسبهم. (مقابلة مع دهام العطونة، يوليو ٢٠١٣).

وقد دارت جدالات مشابهة في أوساط المجتمع اليهودي؛ خصوصاً بين المسؤولين اليهود الذين عملوا مع البدو خلال هذه المدة، وبدؤوا يناقشون وجوب دعم التعليم الثانوي المحلي لبدو النقب، والحد من اضطراب الطلاب للسفر إلى الشمال. لقد أصبح هناك ربط بين الحاجة لبناء مدارس في النقب، والحاجة لمنع الطلاب العرب من النقب للذهاب إلى الشمال؛ بغية الدراسة. وبينما مضى الشيوخ في الضغط على الحكومة لبناء مدارس للبدو في النقب، شاركت السلطات العسكرية في دعم هذه الفكرة؛ خوفاً من الوعي الوطني الذي تبلور كثيراً عندما تحرك شباب النقب خارج المناطق المغلقة. ويبدو كأن السلطات العسكرية لاحظت أن الطلاب النقباء الذين تلقوا تعليمهم في الشمال عادوا مُسيئين.

ونتيجة لذلك، كانت هناك مؤشرات أن الحكم العسكري قد بدأ في وضع الشباب من النقب الذين أمضوا وقتاً في الشمال تحت المراقبة، وشرعوا بمحاولة

ثنيهم عن السفر شمالاً للتعليم. وفي الواقع كانوا يراقبون نشاطات الوعي القومي في أوساط الطلاب النقباويين؛ فقد اعتُقلَ أحدُ الطلاب النقباويين الذي كان يدرس في الشمال؛ بسبب الرسالة التي أخذت طابعاً قومياً، التي كتبها بعد قضائه مدة الدراسة بالشمال:

«كانت سياسة الشرطة والحكم العسكري تتمثلُ في محاولة منع الطلاب الذين درسوا في الشمال من تطوير الهوية الفلسطينية. ولأننا كنّا نقرأ الجرائد، ونشاهدُ التلفازَ، وملتقي بأشخاص ناشطينَ من الشمال، فلأجل ذلك أسهمت مثل تلك النشاطات في مساعدة الطلبة كثيراً في التنظيم السياسي في النقب لاحقاً».

(مقابلة مع أبو جابر، يوليو ٢٠١٠)

لقد دفع تهميش التعليم لدى بدو النقب بعض الطلاب الرياديين الذين درسوا في الشمال، إلى تطوير مهاراتٍ متنوعة؛ فقد أبدع الطلاب في استعمال طرق النضال ضدَّ القيود المفروضة على البدو؛ من خلال استخدام الشعر والكتابة؛ بوصفهما شكليْن من أشكال النضال الثقافية؛ للتعبير عن رفضهم للحكم العسكري.

كان التقدم الذي أُحرزَ محدوداً، على الرغم من الجهد الذي بذله مشايخ البدو وجيرانهم اليهود في إقناع السلطات العسكرية بتحسين التعليم الأساسي والثانوي، وبيّن تقريرٌ نُشرَ في صحيفة دافار أنه بحلول أغسطس عام ١٩٦١، كانت نسبة الطلاب النقباويين الملتحقين بالتعليم ٥٠٪ فقط، في التعليم الأساسي بالمقام الأول، وأنه بُنيَ سبعُ مدارس في منطقة النقب خلال العامين الماضيين، ودرس نحو ٧٠٠ طفلٍ من النقب هناك. وقد اعتمد تقريرُ صحيفة دافار على زيارة المسؤول الحكومي إساف - وكيل وزارة التعليم - وبنحاس أمير - الحاكم العسكري - لمضارب

عشيرة أبو ربيعة، وأبو رقيق، والأفينش. وبحسب التقرير، فقد وُعدَّ إساف ببناء ستّ مدارسٍ إضافية عام ١٩٦٢. (Davar, August 4, 1961).

ومع انتهاء الحكم العسكري، لم يكن هناك أي تطور حقيقي في قضية توفير خدمات للتعليم، وفي مقابلةٍ مع مجلة «هعولام هزيه» عام ١٩٦٦ ذكر الشيخ حسن أبو ربيعة أن هناك أربع عشرة مدرسة في النقب فقط، وقد وُظفَ ثلاثون معلّماً في هذه المدارس، يعملون في ظروف سيئة للغاية. ويعتقد أبو ربيعة أن السبب الرئيس وراء هذا التقدم البطيء هو فشل الحكم العسكري في تطبيق قانون التعليم الإلزامي على البدو.

ويمكن ربط ذلك بعواملٍ أخرى؛ منها المسافة البعيدة بين القرى البدوية، والمدارس القليلة المتاحة، والنقص العام في المرافق التعليمية، والنقص الحاد في أعداد المعلمين. (Ha'olam Haze, June 16, 1966).

كان النضال النقبائي في وقت الحكم العسكري لتوفير التعليم عبارةً عن معركة يومية؛ يطالبون فيها بحقوقهم الأساسية وتحسين أوضاعهم، وقد تطلب هذا النضال التحلي بالتماسك وروح الابتكار والمثابرة أمام سياسات الحكم العسكري غير المتوازنة، وردّاً على هذا النقص في المرافق التعليمية، طوّر العرب في النقب خياراتهم الخاصة لصالح أبنائهم من خلال علاقاتهم في الشمال، وطالبوا بمعاملة عادلة تحت حكم القانون، ولم يتناهاوا أيضاً عن اقتراح البدائل أمام السلطات لتحسين الخدمات التعليمية على كلّ المستويات.

مواطنون عرب دون هوية: العازمة بين الحدود المصرية والإسرائيلية والأردنية:

من بين السياسات الأخرى التي كانت تطبق دوماً على بدو النقب تهجيرهم من منطقةٍ إلى أخرى، وتحديد جزء من عشائر العازمة التي قطنت بالقرب من

الحدود المصرية في نهاية الخمسينيات؛ لذا فسرعان ما دفعوا الثمن، وهجّروا مراراً. يذكّرنا الفريق بيرنز؛ مدير طاقم مراقبة الهدنة التابعة للأمم المتحدة، بأنّ بدو العزازمة كانوا سكّاناً أصليين في المنطقة التي تُسمّى الآن منطقة عوجا الحفير منزوعة السلاح، ولم يُسمَح لهم بالعودة إلى أراضيهم بعد أن أُجبروا على الرحيل منها عامي ١٩٤٩ و ١٩٥٠. (Burns 1962, 93).

وخلال وقت الانتداب البريطاني، كوّن العزازمة تحالفاً ضمّ اثنتي عشرة عشيرة (al-Aref 1999)؛ رحلت غالبيتها قسراً أو طُردت وقت الحرب، وما بعدها، بينما ظلّت أجزاء من هذه العشائر لتكوّن عشيرة واحدة فقط حتى الخمسينيات. وفي الحقيقة، كانت عشيرة العزازمة، أو من تبقى منها تحت سيادة أحد المشايخ الذين اعترفت بهم حديثاً سلطات الحكم العسكري، وحاولت العديد من جماعات العزازمة العودة إلى أراضيها بعد عام ١٩٥٠ (kanaaneh 2009). وقد صُنّف بعضهم «مهجّرين أو متسلّين مقبولين»، ولم يُطرّدوا من المناطق الحدودية إلا في مرحلة متأخرة من الحكم العسكري، ولم يحصل بعضهم على هويّات دائمة؛ الأمر الذي سهّل عملية تهجيرهم من وقت إلى آخر.

وفي عقد الخمسينيات، واجه الحكم العسكري عدداً من القضايا المركّبة مع بدو العزازمة؛ كانت القضية الأولى هي إقامتهم على حدود إسرائيل ومصر والأردن، واستمرارهم في التنقل بين الحدود؛ من أجل الحفاظ على ملكيّتهم للأراضي، وفي العقد الذي تلا عام ١٩٤٩، عاش العزازمة وتنقلوا عبر الحدود، وأسسوا ما يُشبّه نمط العيش في المناطق الحدودية؛ أما القضية الثانية فكانت استمرار العزازمة في نشاط اقتصاد الحدود بالتعاون مع أقاربهم على الجانب الآخر من الحدود؛ والقضية الثالثة التي شكّلت تحدياً للحكم العسكري هي مسألة بطاقات الهوية؛

فقد حمل بعض أفراد العشيرة هُويَاتٍ عسكرية، بينما لم يحمل البعض الآخر أيَّ هُوية، وأدَّى هذا إلى استحالة تحديد انتماء كل عشيرة، وكذلك تحديد هل هذا الشخص من المهجَّرين أم لا؟!

القضية الرابعة كانت تتعلَّقُ بنقص عددِ الجنود لتأمين كلِّ مناطق الحدود، وبحسب بنحاس أمير، فقد كانت المناطقُ الحدودية مفتوحةً بالكامل، ولم تكن هناك أيُّ مستوطنةٍ يهودية قريبة من الحدود عدا سيدي بوكرو، وقد استفاد العازمةُ من هذه الثغرة، ومن عدم سيطرة الحكم العسكري على الحدود في التنقُّل بحرية بين الدول الثلاث (مقابلة مع بنحاس أمير، أغسطس ٢٠٠٨). وحتى عام ١٩٥٩، مثَّل العازمةُ نموذجَ الشريحة الأصلية التي استمرت في المطالبة بأراضيها التاريخية. (Falk 1988).

وعلى أرض الواقع، كان الحكم العسكري الإسرائيلي ضعيفاً في التعامل مع بدو العازمة، وفشلَ الحكمُ العسكري في تأمين الحدود، ولم يستطع تحديد مَنْ كان من مصر أو الأردن أو إسرائيل، ولم يكن باستطاعته منع نشاط اقتصاد الحدود المستمر؛ فمثلاً، اعترف ضابطُ إسرائيلي كان قد عمَلَ مع بدو العازمة خلال الخمسينيات أنَّه لم يكن بمقدور الجيش أن يُوقِفَ تنقُّلَ العازمة بين الحدود، زاعماً أن القوات التي كانت معنية بمراقبة الحدود لم تكن بالعدد الكافي لتأمين الحدود الجديدة للدولة. واعترف يتسحاق تسيماح أنه في حال أرادَ الحكم العسكري أن يُوقِفَ تنقُّلات العازمة وغيرهم من القبائل عبر الحدود - فهو بحاجةٍ إلى كتيبة كاملة من الجيش:

«لقد كانوا أناساً أذكىء، كانوا على درايةٍ بكل ما يحدث على جانبي الحدود؛ وكان البعض يُخبرُ البعض الآخر كلَّ شيء، وحافظوا

على العلاقات مع أقاربهم خارج الحدود، كانوا يتلقون الأخبار قبلنا حتى قبل أن نسمعها على الجهاز اللاسلكي؛ تعاون البدو مع بعضهم البعض، وأخفوا ذلك عن أعين السلطة». (مقابلة مع يتسحاق تسيماح، يونيو ٢٠٠٩).

وقد صبت نقطة الضعف هذه في مصلحة العزازمة، وفشل الجيش على مدى عقد كامل في السيطرة عليهم وعلى تحركاتهم بين الحدود. ولم يستطع العزازمة أن يعودوا مجموعة كاملة كما كانوا سابقاً في أرضهم التاريخية، وكان وضعهم متضعضعاً للغاية، لكن من الناحية العملية كان بمقدورهم أن يتصرفوا وكأن ادعاءات الدولة الجديدة حول الأراضي لا تعني لهم الكثير.

وقد وُطن المتبقون من عرب العزازمة في جبل النقب (باللغة العبرية هار هنيغف؛ جنوب النقب) خارج المنطقة المغلقة، وكان من بينهم أفراد من عشيرة سراحين بن سعيد، وأفراد من عشائر الجناييب وأبي عصا. ويشير تقرير للجيش الإسرائيلي يعود إلى أكتوبر عام ١٩٥٩ إلى أن المتبقين من عشيرة أبي عصا كانوا قرابة ٣٠٠ نسمة، وكان من بينهم نحو خمسة وأربعين شخصاً صُنّفوا على أنهم متسلّلون أو مهجّرون، وقد كان عدد أفراد عشيرة سراحين بن سعيد ٤٠٠ نسمة، بحسب التقرير ذاته، إضافةً إلى ٢٠٠ نسمة سُكّنوا بالقرب من جبل لوتسان (جبل لوتس بالعبرية)، وعلى المنوال ذاته، جرى تصنيفهم على يد الحكم العسكري كمتسلّلين (IDFA 22/ 2009/ 12). وعلى الرغم من نشاط السلطات في عمليات النقل السكانية في بداية الخمسينيات، فإنّ هذه العشائر الرئيسة والعائلات الصغيرة تمكّنت من البقاء، ولا يزال العديد منهم بدون هويّات إسرائيلية؛ كما يبدو حتى اليوم؛ ليظهر أن إرث الحكم العسكري ما زال موجوداً في النقب.

حصل تغيير جذري في سياسة الجيش تجاه هذه العشائر عام ١٩٥٩، عندما طُردت غالبيتهم إلى مصر، ونزح بعضهم تجاه الأردن، وقد كان سبب القرار ضد العزازمة هو مقتل ضابطٍ يهودي في الجيش يُدعى يائير بيليد، الذي لم يعترف أحد بالمسؤولية عن مقتله، ونتيجةً لعدم تعاون البدو المحليين مع المحققين الذين كانوا يتقصّون ملابسات مقتل بيليد، طُبّق الجيش عقاباً جماعياً في حق جميع أفراد العزازمة في تلك المنطقة.

وضمن سلسلة من الإجراءات تُعرَف بعملية «هاجر»، تحرّك الجيش ضدّ بدو العزازمة الذين يقيمون على مقربةٍ من الحدود مع مصر؛ حيث طُردَ جزء منهم، بينما نُقل الجزء الآخر إلى أماكن مختلفة، ويبدو أن بيليد لقي مصرعه في السابع من سبتمبر؛ أمّا عملية «هاجر» فقد بدأت في الثامن عشر من سبتمبر، واستمرّت حتى ٢٤ من الشهر ذاته في العام ١٩٥٩.

تضمّنت عملية هاجر تهجير عشائر أبي عصا، وابن سعيد، وبعض البدو الآخرين والمصنّفين بوصفهم متسلّلين / مهجّرين (IDFA 22/ 2009-12)، وتشير وثائق الجيش التي جُمّعت بعد العملية إلى أنه على الرغم من بقاء عشيرة أبي عصا داخل الحدود الإسرائيلية، فإنه أقصِي ٤٥ متسللاً، و ٢٠٠ بدويّ من المقيمين في جبل لوتسان، نحو سيناء؛ ويعود سبب بقاء أفراد قبيلة ابن سعيد، الذين بلغ تعدادهم ٢٠٠-٢٥٠ بدويّاً، إلى فرارهم نحو جبل عريف وجبل رضوان، بالقرب من وادي الرمان، وقطن هناك ما بين ٥٠ و ١٥٠ بدويّاً من عشائر العزازمة، بينما طُرد نحو ١٥٠ إلى ٢٠٠ فردٍ من أفراد عشيرة ابن سعيد إلى سيناء. يُقدّر التقرير أعداد الذين طُردوا نحو سيناء ما بين ٤٠٠ إلى ٤٥٠ شخصاً؛ حيث سكنوا في القسيمة، بينما نزح نحو ٢٠٠-٢٥٠ بدويّاً من عشيرة ابن سعيد نحو الأردن، التي تقدّمت بدورها

في الحقيقة بشكوى ضد عملية «هاجر» إلى الأمم المتحدة.

(IDFA 22/ 2009/ 12).

وتشير الحقائق التي تَبَعَت عملية هاجر أنه نتيجةً لممارسات الجيش، نُقِلَ الجيش الإسرائيلي ما بين ٧٠٠-٧٥٠ بدوياً من جبل النقب إلى المنطقة المغلقة (منطقة عبدة)، وقد صُوروا وسُجِّل لهم في أكتوبر ١٩٥٩، ولم تُستخرج هُوياتٍ إسرائيلية لهم؛ الأمر الذي صَعَّب على الحكومة مراقبة تحركاتهم، أو التحقق هل هم من السكان، أو من المتسللين المهجَّرين. ونتيجة لذلك، كان وَضَعُ عرب السراحين في غاية الخطورة؛ لأنه لم يكن قد اعترف بهم رسمياً، ولم تُوفَّر لهم أيُّ من خدمات الحكومة.

وفي نوفمبر عام ١٩٦٠، أي بعد عامٍ من عملية «هاجر»، اجتمعت سلطاتُ الحكم العسكري في النقب من أجل البت في كيفية التعامل مع عرب السراحين من غير حَمَلة الهوية الإسرائيلية. ضمَّ الاجتماعُ ضابط المنطقة الجنوبية، ورئيس إدارة العمليات الإسرائيلية، والحاكم العسكري للنقب، والضابط ساسون بار تسفي، والضابط بنيامين لوفيتكن. وقد أوصت اللجنة بإصدار قراراتٍ مؤقتة من الحاكم العسكري تقضي بنقل عرب السراحين إلى محميتهم الجديدة في عبدة؛ أما التوصيةُ الثانية فقد كانت وُجوبَ إحالة قضية هؤلاء البدو إلى اللجنة الوزارية الاستشارية؛ حيث بإمكان الجيش أن يتَّخَذَ قرارَ ترحيلهم؛ لأنهم لم يُحَسَّبُوا ضمنَ تعداد السكان للعام ١٩٤٩.

(خطاب من يوسف فريزمان إلى قائد العجم في ٢٢ نوفمبر لعام

١٩٦٠ : IDFA 22/2009-12).

لقد شكَّلت عملية هاجر نقطة تحوُّلٍ في السياسات الجيوسياسية والحدودية

الإسرائيلية، وقد أصبحت سيطرة إسرائيل على الحدود مع مصر بعد طُرْد أو نقل العازمة وغيرهم من البدو عام ١٩٥٩ أكثر فاعلية، ومع ذلك فقد نجح الباقون من العازمة في المحافظة على العلاقات مع أقاربهم في الأردن ومصر؛ بسبب عدم امتلاكهم لهوياتٍ إسرائيلية ثابتة دائمة.

(مقابلة مع محمد من عشيرة العازمة، مايو ٢٠١٤).

أنماط تصويت بدو النقب والتشرذم السياسي:

كانت إعاقة تطور الأحزاب السياسية في النقب أشد ما تكون وضوحاً لدى بدو النقب في أعقاب النكبة عام ١٩٤٨؛ حيث خَسِرَ بدو النقب معظم نُخبهم السياسية والفكرية، لكن الحكومة اعترفت بعدد من مشايخ البدو، وعدَّتهم قادةً سياسيين لمجتمعهم أيضاً.

وخلال وقت الحكم العسكري، كان المشايخ بمنزلة الممثلين السياسيين لدى الحكومة، الذين تلقوا الدعم من حزب العمل (مباي) أساساً؛ حيث كان من المعروف أن بدو النقب مثّلوا قوةً سياسية من الممكن تحريكها لصالح الحزب الحاكم. وكما تشير لونيا جاكوبوفسكا (1992)، كانت عملية محاولة خَلْق هُوية عرقية لبدو النقب وسيلةً لفصلهم عن بقية السكان الفلسطينيين في إسرائيل، (راجع الفصل الأول).

أصبح تقسيم البدو سياسياً إحدى الطرق المتبعة للسيطرة عليهم، ويشير سامي سموحة (1980) إلى أن السياسة الإسرائيلية حيال الفلسطينيين الذين بقوا في أراضيهم كانت سياسة «فَرِّق تَسُد»؛ بغية تقسيم السكّان العرب إلى مجموعاتٍ عرقية، بالاستناد إلى التوزيع الجغرافي.

حاولت إسرائيل تطبيق إستراتيجية فَرِّق تَسُد من خلال شَرذمة بدو النقب

سياسياً واجتماعياً، ومن خلال تشجيعهم على التصويت للأحزاب اليهودية، وفي المدة ذاتها تقريباً، بدأ مشايخ البدو في إيجاد اتجاهاتٍ سياسية لمصالحهم، ويُشيرُ نمطُ الأصوات العربية في النقب في إسرائيل عامة (ومنهم بدو الشمال) في انتخابات عام ١٩٥٥ إلى أن ٥٩٪ من الأصوات المباشرة ذهبت للأحزاب اليهودية الحاكمة. (Soen and Shmuel 1987, 337).

كانت إحدى السياسات التي اتبعتها الحكومة العسكرية تجاه بدو النقب دافعةً للتصويت لحزبي مباي ومبام السياسيين اليهوديين^(٣)، وقد كان إقناعُ بدو النقب بالتصويت لصالح مباي ومبام إستراتيجيةً استخدمها حزب العمل لتعزيز سيطرته على آليات تصويت بدو النقب (Sa'di 2014). وبهذه الطريقة، حَصَلَ هذان الحزبان على غالبية أصوات بدو النقب، مُنْهِنَ بذلك أيَّ محاولةٍ لتطوير قُوَّةٍ سياسية محلية في النقب، وكما يشير إيليا زريق: «تحصلُ الأحزاب الصهيونية على أعلى حصةٍ من التصويت العربي من الناخبين في القرى الصغيرة، وناخبي العشائر البدوية». (1979, 169).

وقد نجح حزب مباي في تجنيد البدو في منطقة بئر السبع أعضاءً في الحزب، واستخدمهم لمآربه السياسية، وكان من بين الشيوخ الذين التحقوا بحزب مبام في نهاية الخمسينيات الشيخ موسى العطاونة؛ إذ استفاد من منصبه للحصول على مزيدٍ من الحقوق لصالح بدو النقب؛ خاصةً حقوقهم في الأراضي. (مقابلة مع دهام العطاونة، مايو ٢٠١٤).

وفي عام ١٩٥٨ عندما عقَدَ حزب مبام يوماً دراسياً في بئر السبع للشروع في تنظيم البدو سياسياً، استخدم تأثيره لدفعهم للحضور؛ إذ كانت النتيجة هي مشاركة البدو من كل أنحاء النقب في حلقة النقاش هذه؛ إذ وُزِعَت بطاقات العضوية عليهم من خلال الشيخ موسى العطاونة. (Al- Hamishmar, November 10, 1958).

ولم يقتصر نشاطُ بدو النقب السياسي على الانضمام إلى عضوية الأحزاب اليهودية؛ بل أدّوا دوراً سياسياً مهماً لخدمة مصالحهم؛ إذ عمِلَ مشايخ بدو النقب على تأسيس كياناتهم السياسية الخاصة بهم فقط، وليس موالاةً للأحزاب الصهيونية. مثلاً؛ قد نُظِّمَ مؤتمرٌ يجمعُ مشايخ بدو النقب عام ١٩٥٩؛ كان هدفه الصريح هو الضغط السياسي على القيادة الإسرائيلية للتصدّي لسياساتها الرامية لشرذمتهم، وفي التاسع من مايو من العام ١٩٥٩، اجتمع أحد عشر من مشايخ النقب^(٤) في منزل الشيخ علي أبو قرينات لنقاش مستقبلهم السياسي، وقد كان مسعى الداعين للاجتماع، (وهما الشيخ موسى العطاونة، والشيخ علي أبو قرينات)، هو تنظيم حراكٍ سياسي يُمكنُهم من انتخاب أحد المشايخ لتمثيل بدو النقب في الكنيست. لقد أرادوا توحيد الأصوات في النقب؛ حتى يتسنى لهم الفوز بمقعدٍ بالكنيست، وانتُخِبَت أيضاً لجنةٌ مصغرةٌ مكوّنة من ستة مشايخ لتمثيل النقب في نقاشٍ متعلّق بالكتلة التصويتية الممنوحة للأحزاب اليهودية؛ أمثال مباي ومبام ويهدوت هتورا، وما اتجاهااتهم السياسية المستقبلية (IDFA 611/ 1960-22). لقد كان هذا مثلاً على ما يُسمّيه جين شارب (132, 1973) «ضغط المجموعة» كشكلٍ من أشكال النشاط السياسي لدعم المصالح المختلفة لبُدو النقب.

لقد كان هذا بدايةً غضب بدو النقب على الحكم العسكري، وعلى حزب مباي في شتاء عام ١٩٥٩ في الدورة الرابعة لانتخابات الكنيست، وبما أن بدو النقب نشأت لديهم بوادرٌ تنظيمٍ سياسي، فيبدو أن أصواتهم أحدثت فرقاً في الانتخابات. وبحسب حانينا بورات، صوّت أكثر من نصف بدو النقب المرتبطين بحزب مباي لحزب مبام. وعلى نحوٍ مثير، حصل حزب مبام على ٣٠٪ من أصوات بدو النقب، الأمر الذي يُمكنُ اعتباره احتجاجاً نقباًوياً مهماً ضدّ مباي، وضد الحكم العسكري المدعوم من هذا الحزب. (Porat 2007, 143).

وقد أقلقت بالطبع نسبة التصويت التي مُنحت لمبام هذه المرة - والتي وصلت إلى ٣٠٪ - حزب مباي الحاكم، واشتد خوفه من فقدان سيطرته التاريخية على النقب، وبعد نتائج الانتخابات أُطلقت حملة دعائية من حزب مباي لمحاولة الحفاظ على ولاء العشائر البدوية لهم، وعزفَ بعضُ مشايخ البدو على وتر هذه الرغبة بوصفها وسيلةً للحصول على مزيدٍ من الحقوق السياسية، وعملوا على إقناع بقية العشائر البدوية للتصويت مستقبلاً لصالح مباي. وعُدَّ هذا الصراع على الأصوات النقبوية بين مبام ومباي جزءاً من القوة السياسية لبدو النقب؛ إذ كان الشيخ موسى العطاونة تحديداً - والذي حاول سنواتٍ عدةً أن يُقوّي شوكة الصوت النقبوي في الحكومة - يعملُ في الواقع لصالح مبام؛ لكن غالبية أصوات بدو النقب ما زالت تصبُّ لصالح مباي. وأفادت مقالةٌ منشورةٌ بصحيفة جيروزاليم بوست تحت عنوان «يبقى النقب موالياً لمباي» عام ١٩٦١ بما يلي:

«ظلَّ النقب عموماً موالياً لحزب مباي، مع زيادة ملحوظة في مناطق عدة... لقد أحرز مباي أيضاً مكاسب كبيرة في أوساط العشائر في النقب، وبرغم أهمية معقل حزب مبام في النقب الذي يُشكّله موسى العطاونة، حاز مباي على نصف الأصوات تقريباً في النقب؛ وفي عشيرة الهزيل، حصل أيضاً على نصف الأصوات فقط، الأمر الذي دفع الأحزاب المنافسة إلى اتهام مباي بأنه اشترى عشيرة الهزيل بالإفراج عن نجل شيخها». (Jerusalem Post, August 17, 1961)

ونجح مباي - على سبيل المثال - في التسبب في تشطّي مشايخ البدو؛ من خلال مساعدة البعض منهم لتحقيق مآرب شخصية؛ فقد كانت الأحزاب الأخرى عادةً ما تتهم مباي بمساعدته بعض المشايخ البدو دون غيرهم؛ بهدف الحصول

على مزيدٍ من الأصوات، وقد كان هناك العديدُ من التقارير التي تذكر ممارسات مباي هذه. ونشرت مجلة هعولام هزيه تقريراً كاملاً عام ١٩٦١ عن أحد المشايخ البارزين في النقب؛ الذي كان يحشد أصوات عشائر أخرى للتصويت لصالح مباي؛ كي يُفَرِّجَ عن ابنه من المعتقل مقابل هذا الدعم.

(Ha'olam Haseh, August 2, 1961).

كان هناك هبوطٌ ملحوظ في الستينيات في نسبة بدو النقب المصوتين للأحزاب الحاكمة (Soen and Shmuel 1987, 337)، وكما يدَّعي جيكوب لاندau (1969)، فقد قاوم بعض البدو في النقب المشاركة في الانتخابات في منتصف الستينيات، وعُدَّ ذلك نوعاً من أنواع مقاومة سياسات (فَرَّقْ تَسُدْ) الإسرائيلية تجاه البدو؛ يشير لاندau إلى أنه:

«خلال الانتخابات السادسة للكنيست في نوفمبر ١٩٦٥، وُضِعَتْ صناديق الاقتراع لدى العديد من العشائر البدوية، واعتُبرت عشيرة الهزيل أن بعض هؤلاء البدو خاضعون اجتماعياً؛ ولهذا رفض كبار هذه العشيرة التصويت؛ حيث أدلى ٤٠٪ من الناخبين فقط بأصواتهم».

(Landau 1969, 27).

كان هنا عنصر البراغمية في آليات العلاقة التي وُضِعَتْ أُسُسُهَا الأحزاب السياسية اليهودية تجاه مشايخ البدو؛ لقد استفاد كلا الطرفين؛ إلا أنه ينبغي إدراك قدرة المشايخ في ذلك الوقت على استخدام حزبي مباي ومبام لمصالحهم الخاصة، ومن خلال ممارسة مزيدٍ من الضغط على الحزبين، استطاع المشايخُ تحصيل بعض حقوقهم وأهدافهم. وتمثَّل هذه الممارسات شكلاً من أشكال المناورة والتنظيم السياسي لدى بدو النقب.

وعلى الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها عددٌ من القادة البدو النشطين في تطوير أشكالٍ جديدةٍ للسياسة، إلّا أن مباي كان الحزب المهيمن بين بدو النقب حتى نهاية وقت الحكم العسكري، إذ حصل على المزيد من أصواتهم. وفي عام ١٩٧٧ فقط، أي: بعد مرحلة الحكم العسكري، تمكّن بدو النقب من ضمان وجود أوّل عضوٍ في الكنيست منهم؛ وهو النائب حمّاد أبو ربيعة، وفي عام ١٩٩٢، دخل النائبُ طلب الصانع الكنيست عضواً في الحزب الديمقراطي العربي.

لقد ادعى النائب السابق عبد الوهاب دراوشة أن النقب شهدت منذ التسعينيات صحوةً سياسية عربية في أوساط الشباب، وكان جزءٌ من هذا الحراك مُصَوَّباً ضد التصويت لحزب مباي، وضد سياسات سلطة المشايخ (مقابلة مع عبد الوهاب دراوشة، ٢٥ أكتوبر ٢٠١٤، إكسال)، وفي الوقت نفسه، نُظِّمَت مؤتمرات مجتمعية مختلفة في محاولةٍ لتأسيس حزبٍ موحدٍ بمقدوره أن يتكلّم بالنيابة عن بدو النقب؛ مثل المحاولة التي أجراها حزبُ نداء الوفاق في قرية اللقية عام ١٩٩٥ م (*Kul al-'Arab*, 1996)، وادعى النائب المحلي طلب الصانع، وهو من قرية اللقية، أنه، ومنذ أوصلو، أصبح هناك ازديادٌ في وعي بدو النقب.

(مقابلة مع طلب الصانع، كل العرب، ١٦ فبراير ١٩٩٦).

لقد رأينا أن النقب ممثّلٌ اليوم سياسياً على مستوى الكنيست بأربعة أعضاء؛ هم: النائب سعيد الخرومي، وطلب أبو عرار، وجمعة الزبارقة، ويوسف العطونة الذي دخل البرلمانَ مدةً وجيزةً؛ باعتبار ذلك جزءاً من اتفاق التناوب في القائمة المشتركة.

القيود الاقتصادية وسنوات القحط في النَّقَب (١٩٥٨-١٩٦٠):

ظلت أوضاع بدو النقب الاقتصادية في منطقة السياج سيئة في أعقاب حرب السويس، وحتى بداية الستينيات، ورغم استمرار اقتصاد الحدود المخفي، فقد

قَيَّدَت السياساتُ الاقتصادية التي تتبعها السلطاتُ العسكرية الإسرائيلية من أوضاع البدو المعيشية، وأدت إلى تآكل اقتصادهم تآكلاً كبيراً، ولم يمنح الحكم العسكري بدو النقب تصاريحَ كافيةً للحصول على وظائفٍ وعملٍ خارج منطقة السياج؛ الأمر الذي أجبرهم على البحث عن فرصٍ أخرى تمكنهم من البقاء على قيد الحياة.

هذا بالإضافة إلى مرور النقب بسنوات الجفاف في أواخر الخمسينيات، وكذلك القوانين الاقتصادية القاسية التي فرضها الحُكْمُ العسكري للتحرك بحرية، كلُّ هذا أدَّى إلى ضرب اقتصاد النقب التقليدي بقوة، وقد اجتاحت المنطقة بعض الأمراض الوبائية في نهاية الخمسينيات؛ الأمر الذي أدى إلى ازدياد الحالة سوءاً. وبحسب بورات (2007) فقد أُصِيبَ النقبُ بالجفاف في الأعوام ١٩٥٥ و ١٩٥٦ و ١٩٥٨ و ١٩٦٠، وعانت القطعانُ والمواشي من ظروف الجفاف، وندرة المراعي، ونقص المياه في تلك المدة.

وازدادت في هذه السنوات الثلاث حدة المَحل، والمشاكل الاقتصادية التي عانى منها أهل النقب، وما زالت سنوات القحط خالدة في الذاكرة النقبوية حتى اليوم، وقد أطلق أهل النقب على تلك السنوات «سنوات الليمون»؛ بسبب موت أعدادٍ كبيرة من الماشية: «لم يُسمَح للناس في الغالب بالسفر نحو الشمال من البلاد مع ماشيتهم؛ كما كانوا يفعلون في مثل هذه الظروف في السابق، لقد نفقت الكثير من الماشية في أماكن اعتدنا الرعي فيها؛ وذلك بسبب القحط، أو بسبب ممارسات الشرطة العسكرية والدوريات الخضراء» (مقابلة مع سلطان، يوليو ٢٠١١). خسر البدو أكثر من ٣٠٪ من ماشيتهم خلال سنوات المَحل المريعة، وفي بعض الحالات، كان الحُكْمُ العسكري يسمح لبدو معينين ومحدودين بالتجوُّل خارج منطقة السياج، وفي حالاتٍ أخرى يُقَيَّد أيُّ حرية تنقُّل.

وتكشف مراجعة أرشيف هذه المدة أن الحكومة العسكرية لم تكن تَمْتَلِكُ سياسةً واضحةً للتعامل مع بدو النقب المتضررين من المَحَل؛ حيث صدرت في بعض الأحيان قراراتٌ تسمح للبدو بالرعي خارج المنطقة العسكرية، بينما كان يُرْفَضُ في أحيانٍ أخرى منحُ تصاريح للبدو للخروج من المنطقة المغلقة. ويذكر تقريرٌ موجَّهٌ لمدير إدارة العمليات الإسرائيلية (آجام) أنه، وابتداءً من ٢٧ يناير عام ١٩٥٥، سُمِنِعَ إعطاء تصاريح للبدو، مع عدم السماح لهم بالرعي خارج المنطقة المغلقة كذلك. (IDFA 584/1958-4).

ومن حيث الممارسة، لم يُسَمَح للعرب في النقب بالرعي في مناطق عشوائية؛ لأنَّ العديد من المناطق كانت مغلقةً أمامهم، وعلى الرغم من أن الأراضي المحددة والمسموح للعرب في النقب الرعي فيها غير كافيةٍ لتلبية احتياجاتهم - إلا أنه لم يُسمح لهم بالدخول للمناطق المغلقة مع ماشيتهم.
(مقابلة مع أبو أحمد، يونيو ٢٠٠٩).

لقد نظرت الحكومةُ العسكرية في إمكانية تقديم بدائل للسماح لبدو النقب بالسفر خارج منطقة السياج، وكان أحد الحلول المقترحة هو نقلهم إلى الجليل في الشمال بغرض الرعي، ويقال إنهم قد وافقوا على هذا المشروع؛ لما كان سيوفراً من فرصٍ للتغلب على الوضع القائم في النقب، إلا أنه أُلْغِيَ في اللحظة الأخيرة.
(La- Mehrav, February 17, 1959).

وفي عام ١٩٥٩، وبعد أن سُمِحَ لبعض البدو بالسفر شمالاً بهدف الرعي، أمرَ الحاكمُ العسكريُّ للنقب، بنحاس أمير، البدو بالعودة إلى النقب، وإلى مضاربهم في السياج. لم يكن البدو سعداء بهذا الأمر؛ فتذمروا من هذه السياسة تجاههم، ودفعوا المالَ لاستئجار أرضٍ من المستوطنة، ومن مالكي الأراضي اليهود، ولم

يكن أهل النقب راضين عن إجبارهم على إعادة ماشيتهم إلى منطقة السياج، واشتكوا من هذه السياسة على أساس أنهم كانوا قد دفعوا أموالاً بالفعل لاستئجار أراضٍ من المستوطنات ومن ملاك الأرض اليهود، إضافة إلى أن الماشية ستموت في ظل ظروف القحط القاسية. (Al-Hamishmar, March 17, 1959).

وقد كان هناك ردٌّ آخر على الوضع الاقتصادي السيئ لبدو النقب في نهاية الخمسينيات؛ تمثل في إعطاء المنح النقدية أو التعويضات؛ حيث كان الحُكم العسكري يدفع تعويضاتٍ عن خسائرهم خلال وقت المحل، وكانت هذه التعويضات تُوزَّع عن طريق بنك هبوعاليم في بئر السبع. وتذكر صحيفة دافار أن الحاكم العسكري للنقب، والمشايخ البدو، وممثلين عن وزارة الزراعة؛ كانوا جزءاً من عملية التوزيع أيضاً، وأعرب حينها الشيخ موسى العطاونة عن تقديره البالغ لسياسة التعويضات الحكومية (Davar, January 1, 1959). بينما أفاد تقريرٌ آخر أن الحكومة خصَّصت المزيد من الأراضي للأغراض الرعوية؛ بهدف مساعدة أهل النقب، وقامت أيضاً بتوزيع المؤن، والطعام، والمياه، ووفَّرت فرصاً للعمل؛ إلا أن النية الكامنة وراء هذه المساعدات لم تكن حلَّ المشاكل الاقتصادية التي يُعاني منها النقب؛ بل كانت مساعداتٍ مؤقتة - بحسب التقرير. (ISA/GL 17019/6).

استغلَّ زعماء البدو هذه الظروف القاسية لبلوغ مراميهم وتحقيق مصالحهم؛ حيث ألحَّ المشايخ من خلال تكرار شكاواهم، ورفعها للحاكم العسكري بخصوص ندرة الأراضي الرعوية، وشدَّدوا على ضرورة تخصيص مزيدٍ من الأراضي لرعي ماشيتهم، وفي أعقاب هذه الشكاوى قررت الحكومة فتح مناطق أخرى للرعي (Haaretz, September 22, 1958). لقد أظهر البدو أشكالاً تنظيمية أخرى من أجل الصمود في تلك المدة العصيبة؛ كان أحدها بناء المضارب بالقرب من

المستوطنات اليهودية في النقب ورعي ماشيتهم، رغم أن هذا يُعتبر تحدياً لسلطة المستوطنة، ويستذكر المسئون من البدو شكاوى سكان المستوطنات اليهودية بسبب نشاطات الرعي (مقابلة مع عبد الله، مايو ٢٠١٢). استخدم البدو هذه الوسائل ليتمكنوا من رعي ماشيتهم دون أي اعتبارٍ لأراضي المستوطنات، وكانت إحدى الطرق التنظيمية أيضاً هي الاستمرار في مقاومة قوانين الحكم العسكري خلال سنوات المحل؛ عن طريق رعي ماشيتهم خارج المنطقة العسكرية المغلقة، وبدون الحصول على تصاريح. دفعت سنوات المحل البدو أيضاً إلى العودة إلى اقتصاد الحدود بوصفها وسيلةً للصمود الاقتصادي. (مقابلة مع عبد الله، مايو ٢٠١٢).

لقد أصبح للبدو صوتٌ سياسيٌ في تلك السنوات الصعبة بعد أن طرّقوا أبواباً عديدة لإنقاذ ماشيتهم؛ فعلى سبيل المثال نظم حزبُ مبام مؤتمراً في بئر السبع عام ١٩٥٩ طرح فيه اقتراحاتٍ لمساعدة العشائر البدوية، واستغلّ بدو النقب المؤتمر لمناقشة آثار المحل، وللتذمّر من عزلهم بالمقارنة مع المزارعين اليهود (Al-Hamishmar, February 27, 1959)، ولم يدع البدو أي فرصة أتاحها ظروف المحل لطرح مشكلاتهم الرئيسة لدى الحكومة.

وقد تنوعت ردودُ فعل البدو تجاه سياسات الحكومة العسكرية؛ ففي عام ١٩٥٩ اشتكوا من أن وزارة الزراعة لم تُقْم بمنحهم الأراضي الرعوية الكافية؛ وهو ما تسبب في نفوق الكثير من الماشية:

«لم تكتَرِث وزارةُ الزراعة لشهورٍ عدة بمنح بدو النقب أراضي رعوية لماشيتهم، وأدّى هذا إلى نفوق الكثير من المواشي؛ هكذا تدمّر ممثلونٌ عن مشايخ البدو لصحيفة هآرتس. وطالب المشايخ بتشكيل لجنة تحقيق؛ تضمُّ أعضاء من الكنيست؛ بغية الكشف عن الجهة

المسؤولة عن عدم السماح بنقل الماشية نحو مناطق رعوية في الشمال؛ الأمر الذي أدى إلى خسائر فادحة تجاوزت مليون وربع مليون ليرة». (Haaretz, February 5, 1959).

استخدم بدو النقب منصتهم الجديدة لطرح قضايا الفساد في عملية توزيع تصاريح الرعي خلال سنوات الجفاف؛ حيث ألقوا باللوم على الحاكم العسكري للنقب، ومسؤوليه لعدم قيامهم بإصدار تصاريح لنقل المواشي، وتذمروا من قيام المسؤولين في بعض الأحيان بعرض التصاريح عليهم للذهاب شمالاً بغرض الرعي، إلا أنهم كانوا يمنعونهم - فيما بعد - من المغادرة. لقد ذكروا أن الحاكم العسكري، وبعض المسؤولين منحو بعض البدو دون غيرهم تصاريح لنقل ماشيتهم إلى الجليل. وبينما مُنحت التصاريح لبعض الأفراد، مُنع البعض الآخر من التمتع بالحقوق ذاتها؛ الأمر الذي نظر إليه البدو على أنه أمرٌ غير مقبول.

(Al-Hamishmar, February 13, 1959).

وبالمجمل، فقد تبين ردُّ الفعل على الجفاف من خلال الأشكال المتعددة للنضال، والإبداع في اقتناص الفرص من أجل الصمود؛ حيث ساعدتهم الأوضاع اليومية، والظروف التي مرُّوا بها على الصمود الأسطوري، رغم كل الصعوبات التي واجهتهم في سنواتٍ محل قاسية.

ظهور أول مخططات التوطين القسري في النقب:

بدأت منظومة الحكم العسكري في النقب بالتفكك التدريجي في سنوات الستينيات بعد الكثير من الوقفات الاحتجاجية، ورفض استمراره في جميع أنحاء البلاد، وفي هذا السياق بدأت السلطات الإسرائيلية البحث عن إستراتيجيات جديدة للتعامل مع بدو النقب، وشكّلت مخططات التوطين القسري التي أظهرت تحوُّلاً مهماً في السياسات الإسرائيلية الرامية للسيطرة على بدو النقب.

وقد ناقشت الحكومة الإسرائيلية مخططات الاستيطان القسري في النقب
علانيةً عام ١٩٥٧؛ وتحديدًا مردخاي بنتوف وزير التخطيط؛ الذي صرّح في مقالةٍ
صحفية بأنّ النقب يحتاج إلى اهتمام أكبر من جانب الوزارة؛ حتى يطوّر ما أسماه
«الجنوب العميق» للنقب:

«اليوم، تحتوي الأجزاء الجنوبية والشرقية من بئر السبع، التي
تشكّل نصف مساحة الدولة تقريباً على ٢٠ مستوطنة بالمجمل، أو
نقاط يسكنها ٤.٠٠٠ نسمة... مُهمّتنا كحكومة تتمثل في مراقبة وتنسيق
النشاطات المختلفة في إيلات، وفي جنوب النقب، إضافةً إلى تطوير
واستغلال المناجم الطبيعية والصناعة في هذه المناطق».

(Jewish Observer And Middle East Review, April

19, 1957, 12).

هذا وقد أشار مردخاي بنتوف إلى ضرورة توجيه اهتمام أكبر بالنقب لاستثمار
المجتمع اليهودي فيه، وليس انطلاقاً من أي نية صادقة لتحسين أوضاع أهل النقب
هناك.

وقد طرحت عملية توطين البدو رسمياً عام ١٩٥٩؛ عندما أعلن رئيس الوزراء
ديفيد بن غوريون عن خطةٍ لعدة سنوات لتوطين البدو في قرى توطيناً دائماً (Swirski
and Hasson 2006)، وطرح إياهو إيلات، السفير الإسرائيلي في لندن، هذه الرؤية
لتوطين البدو قسرياً عام ١٩٥٨، واستعرض إيلات خيارات التوطين القسري للبدو،
وتحويلهم من رعاة رُحّل وشبه رُحّل إلى سكّان مقيمين: «نأمل ونؤمن بأنهم سيأتون
للعيش بالقرب من المناطق الزراعية والخطوط الحديثة؛ مثل جيرانهم في المستوطنات
اليهودية» (*Jewish Observer and Middle East Review, January 31, 1958*).

وضمن رؤية توطين البدو الاستعمارية هذه، اقترحت خطط ناقضت السياسات الحكومية السابقة؛ فمن بين البدائل الرئيسة كان التثقيف القسري للبدو، وتحويلهم إلى مجموعة سكانية مسيطر عليها، وتوفير أيدٍ عاملة غير مكلفة، وحاول هذا الخيار القاسي أن يضمن مساحات أكبر للمستوطنين اليهود؛ بطرد البدو من المناطق الحساسة القريبة من الحدود.

وقد ناقشت الوزارات الحكومية والسلطات العسكرية خلال العامين التاليين خيارين اثنين. الخيار الأول هو توطين البدو في أنحاء مختلفة من النقب، والثاني هو السعي إلى توطينهم في المدن المختلطة في الوسط والشمال. وبالتأكيد، شهدت هذه المدة، التي امتدت من عام ١٩٥٦ إلى عام ١٩٦٣، تزايداً ملحوظاً في أعداد المستوطنين اليهود الذين انتقلوا للنقب؛ الأمر الذي دفع البدو إلى العيش فقط في المنطقة المغلقة.

يجب أن نتذكر أن مثل هذه المخططات قد ظهرت ضمن سياق مقترح موشيه دايان عام ١٩٦٠؛ والذي عارضه ييغال ألون، وزير العمل. قاد ألون القوات التي احتلت النقب عام ١٩٤٨، وشعر بأنه يملك الحق في إبداء الرأي فيما يتعلق بمخططات توطين البدو. لقد أراد توطينهم في المنطقة المغلقة في السياج بوضعية حضرية (Swirski and Hasson 2006)، وأخذت هذه البدائل نمطاً رسمياً أكثر عام ١٩٦٣؛ عندما أعلن الجنرال موشيه دايان على الملأ تفضيله خطة تمدين البدو من خلال توطينهم في المدن المختلطة:

«يجب علينا أن نحول البدو إلى طبقة عاملة حضرية تخدم في ميادين الصناعة والخدمات والبناء والزراعة. وبما أن ٨٨٪ من سكان إسرائيل ليسوا بمزارعين، نستطيع أن نجعل البدو مثلهم. وفي الحقيقة، سيكون هذا تحركاً جذرياً مفاده

أن البدوي لن يعيش على هذه الأرض مع ماشيته؛ بل سيصبح شخصاً حضرياً يعود لمنزله في المساء، ويتنقل حذاءه المنزلي، سيعتاد الأولاد على والدهم الذي يرتدي بنطالاً، ولا يحمل خنجرًا تقليدياً، ولا يبحث عن الطيور لاصطيادها في الخلاء، سيذهب الأطفال إلى المدرسة بشعرٍ مصقّفٍ على نحوٍ لائق، سيكون هذا ثورةً، ولكنها ستتثبت بعد جيلين، بدون إكراهٍ بل بتوجيه من الحكومة... ستختفي ظاهرة البدو هذه».

(موشيه دايان، حوار مع هارتز، ١٣ يوليو ١٩٦٣)

نُوقِشَ اقتراحُ توطين البدو في المدن المختلطة في وثيقةٍ دُرست فيها وزارة الزراعة (دائرة الأراضي) مقترحَ الجنرال موشيه دايان لنقل ١٠٠٠ عائلة بدوية من النقب إلى منطقة الرملة، ويافا وبئر السبع. وقد دعمَ فكرة دايان الزعمُ بأنَّ نحو ١٠٠٠ بدوي يعملون فعلياً خارج السياج في تلك المدة، ومن بين هؤلاء عمل ٧٠٠-٨٠٠ شخص في الرملة واللد ورحوفوت؛ أمّا الـ ٢٠٠ شخص الآخرون؛ فقد عملوا في منطقة بئر السبع. نتجَ عن ذلك مشروعٌ سيجعلُ من البدو المنقولين قسراً أناساً مطرودين. سيتضمَّنُ هذا أن كل عائلة ستلقى تعويضاً من الحكومة يصل إلى ٢.٥٠٠ ليرة إسرائيلية. كان الإطار الزمني لتنفيذ هذه الخطة قد أشارَ إلى أنه سُنقل أولُ ٥٠٠ عائلة إلى المدن المختلطة المقترحة، بحلول الأول من إبريل من العام ١٩٦٢.

(IDFA 22/2009-12).

باشر موشيه دايان هذه القضية لأول مرة عام ١٩٦٠ في رسالةٍ اقترح فيها توطين البدو في مدنٍ مختلطة. وبحسب هذه الرسالة، فقد أحالت لجنة الوزراء

للشؤون الاقتصادية قرارَ الحكومة، الذي يعود إلى ٢٩ مايو ١٩٦٠، إلى النقاش. وأفاد المقترح الذي خرج به النقاش، الذي يعود للخامس من يوليو ١٩٦٠، أن الحكومة شجعت فكرة نقل بدو النقب إلى المدن المختلطة، وأيقنت الحكومة أن هذه الخطة ستساعد في توفير موارد توظيفٍ ملائمة، وستنظّم عملية إسكان البدو.

وصرّح دايان بأن تمويل هذا المشروع سيكون من الموازنة التي خصصتها الحكومة لمساعدة الأقلية العربية للانتقال للمدن المختلطة، والتي تبلغ تكلفتها ١٠,٥٠٠,٠٠٠ ليرة إسرائيلية.

أوضح دايان أن التوصل إلى هذا القرار جاء بعد الموافقة على الخطة طويلة المدى؛ والتي تهدف إلى توطين وإعادة تأهيل العشائر البدوية في النقب. وقد تصاعدت المشكلة خلال سنوات القحط الثلاث. وبحسب مقترح دايان، مثلت هذه الخطة المرحلة الأولى من الخطة الشاملة الرامية لتوطين بدو النقب قسرياً (ISA/G 6405/5)، و (IDFA 22/2009-12). إلا أن البدو رفضوا رؤية دايان بشدة؛ إذ انتقد أحد المشايخ المعروفين الخطة علنياً قائلاً:

«يريد اليهود أن يطوروا النقب وأن يبذلوا الجهود للاستيطان فيه، وهذه إشارة على وجود مستقبل للنقب... إذن لماذا يتعيّن علينا أن نغادر النقب؟ وإذا كان الوضع جيّداً لليهود هنا، فسيكون جيّداً لنا أيضاً كعرب. لقد أدّت كل هذه الأسباب معاً إلى تعطيل خطة نقل العائلات البدوية إلى الشمال، وجُمّد المخطط».

(Ma'ariv, April 21, 1961).

تعددت أيضاً ردود الفعل العربية النقبوية القوية تجاه هذه المخططات المبكرة الرامية لنقل البدو وتوطينهم، وقد دلّل ذلك على الإجماع والرفض لهذه المخططات من جانب أهل النقب أنفسهم.

وعلى الرغم من أن دايان وألون كانت لديهما خطط لتوطين اليهود، إلا أنهما فشلا في ملاحظة أن البدو طوروا أيضا آلياتهم الخاصة لإظهار ملكيتهم للأرض:

«حاول البدو الردّ على تلك المخططات؛ بإثبات ملكيتهم للأرض بأنماط صمودٍ مختلفة؛ منها بناء بيوت جديدة على أراضيهم بدون أي تصاريح، على نحو يعارض سياسة الدولة الرامية إلى اعتبار البدو شبه رحل، وقد ردّت الحكومة على هذه السياسة البدوية ببناء بيوت دائمة وجديدة لهم على الفور، إلى أن تُخطّط قرى لهم، دون منحهم الفرصة بأن يبنوا بحرية في الصحراء». (مقابلة مع أبو أحمد، يوليو ٢٠٠٩).

تؤكد التقارير الأرشيفية أن بعض العشائر البدوية ردّت على مقترح دايان لإرغام البدو على العيش في البلدات الشمالية من خلال تكثيف البناء غير المرخص. وتقدر التقارير أن البدو قد بنوا ٣٠٠ مبنى إضافي وبنية إسمنتية بعد عام ١٩٦٠ (ISA/G/ 6405 /9105)، وقد ردّ الشيخ موسى العطاونة، مباشرة وبوضوح على هذه المخططات الحكومية، وشدد على رغبة البدو في الإقامة في الأراضي التي امتلكوها منذ سنوات بعيدة (Porat 2007, 139)، وسحب موشيه دايان بعدها مقترح توطين البدو في البلدات المختلطة، وقد أدى هذا إلى اعتبار رؤية ييغال ألون لتوطين البدو في النقب الخطة الأفضل، والقابلة للتطبيق.

(Swirski and Hasson 2006, 17).

سعت السياسة الإسرائيلية إلى تشجيع البدو على مغادرة النقب وتوزيعهم في أكثر من موقع، لكنّ هذه الإستراتيجية لم تنجح حتى اليوم. وعلى نحوٍ مثير، طلبت بعضُ العائلات البدوية مغادرة النقب للعيش في اللد والرملة؛ حيث ما زالوا يعيشون هناك حتى اليوم. كانت أوضاعهم المالية صعبةً للغاية؛ بسبب سنوات المَحَل؛

ولذلك أغرتهم فكرة البحث عن حياة أفضل خارج النقب. ومن الأمثلة على العائلات التي طلبت الانتقال عائلة الباز التي كتبت للحاكم العسكري في النقب عام ١٩٦٠ طالبة الانتقال إلى اللد، مدّعية أن سبل الحياة في النقب صعبة جداً في ظل الوضع الاقتصادي المتردي، وأنه قد تعيّن عليها البحث عن سبل عيش أفضل؛ حيث طلبوا من الحكومة منحهم قطعة أرض ومنزلاً؛ بهدف الإقامة في مدينة اللد العربية.

وفي رسالة أخرى موجودة في أرشيف مستوطنة لاهاف (KLA)، نجد أن الشيخ جبر أبو سريحان كتب للجنرال موشيه دايان، وزير الزراعة، في ٢٢ فبراير ١٩٦٠، طالباً الانتقال لمدينة الرملة أو اللد؛ وبرّر الشيخ أبو سريحان طلبه بحقيقة تدهور الاقتصاد البدوي في النقب في أعقاب سنوات المحل الثلاث، مؤكداً أن عشيرته تفتقر لموارد الحياة الأساسية، وأنّ أوضاعهم صعبة للغاية، فلم تكن الأرض التي تعيش عليها عائلته ذات عائد اقتصادي، وكذلك كان الماء شحيحاً. إضافة إلى ذلك، لم يسمح للبدو بالعمل في النقب إلا بتصاريح تنقل يصعب الحصول عليها.

كان السماح بانتقالهم لمدينة اللد أو الرملة سيمكّن عشيرته من الحياة والعمل في الزراعة؛ لتحسين وضعهم الاقتصادي الهش. (أوراق مستوطنة لاهاف الأرشفية).

وعلى الرغم من تعرّض البدو لسلسلة من السياسات الحكومية القاسية والرامية إلى السيطرة عليهم وإخضاعهم خلال هذه المدة (١٩٥٦-١٩٦٣)، إلا أن وجودهم وصمودهم غير المنقطع على الأرض، أجبر السلطات الإسرائيلية على إعادة النظر في إستراتيجيتها حول الاستيطان القسري. لقد كانت الحكومة العسكرية تتطلّع لبناء جدارٍ من المستوطنات اليهودية بين مناطق البدو والحدود، وكانت المستوطنات

الجديدة - مثل مستوطنة عراد التي بُنيت عام ١٩٦٢ - جزءاً من هذه الإستراتيجية التي تهدف إلى إسكان المهاجرين اليهود في الجزء الشمالي الشرقي من النقب، وإلى إنشاء حاجزٍ من المستوطنين في المناطق الحساسة والقريبة من الحدود، وكانت الرغبة في توفير مزيدٍ من الأراضي للمستوطنات اليهودية في النقب واضحةً في مخططات توطين البدو من خلال نقلهم إلى المدن المختلطة كالرملة واللدّ.

هذا ويمكن اعتبار ظهور سياسات التوطين القسري مرحلةً جديدة من السياسات الإسرائيلية تجاه بدو النقب؛ لكن البدو الأصليين أهل النقب قاوموا خطط التوطين، وناضلوا من أجل الاستمرار بنمط حياتهم التقليدي (Tully 2000)، لقد قاوم البدو التغييرات التي كان من شأنها أن تُدمّر ثقافتهم. (Champagne 2003).

على المستوى العالمي، نرى أن العديد من الدول سعت إلى توطين الشعوب الأصلية، والسيطرة عليها؛ كما حدث في أستراليا ونيوزيلندا وكندا وغيرها، وردّاً على ذلك، ناضل السكان الأصليون لحماية ما تَبَقَّى من أراضيهم التقليدية، وثقافتهم، ومواردهم، واستقلالهم؛ أما فيما يخص البدو، لم يكن نقلهم إلى مدنٍ مختلطة أمراً اختيارياً.

الفصل التاسع

نهاية الحكم العسكري والنضال ضد مخططات التوطين القسري (١٩٦٢-١٩٦٧)

«تحتفظ إسرائيل بقوات جيشها أمام الجيوش العربية المعادية، وتبقي على حكمٍ عسكري تحسُّباً لأخطار الأمن الداخلية... فإذا كان وجود دولة إسرائيل مسألة أخلاقية؛ فإن الحكم العسكري أخلاقيٌّ كذلك». (شمعون بيريز، جيروزاليم بوست، يناير ١٩٦٢).

ألغى الحكم العسكري رسمياً في ديسمبر عام ١٩٦٦، بعد نقاش حادّ داخل الكنيست الإسرائيلي، واستمرت الأنشطة الاحتجاجية والمقاومة ضده في النقب، والجليل، والمثلث، وتغيرت سياسة الحكومة الإسرائيلية تجاه بدو النقب، برغم أن نهج السلطة نحوهم لم يتغير تغييراً ملحوظاً حتى ظهور مرحلة مخططات برافر. وقد توصل الباحث أحمد سعدي إلى نتائج تقدم رؤى جديدة حول أنماط الاحتجاج التي مارسها الفلسطينيون في إسرائيل - ومعظمها أعمالٌ سلمية - في ظل الحكم العسكري (Sa'di 2015, 463). ولكنَّ الأقلية العربية الفلسطينية قد زادت من وتيرة المظاهرات، وداومت على الشكاوى، فكان لهذا دورٌ مهمٌّ في إنهاء الحكم العسكري، برغم استمراره فتراتٍ طويلةً.

نقاش البرلمان الإسرائيلي حول إلغاء الحُكم العسكري:

بدأت الحكومةُ تتناقشُ حول وضع الحكم العسكري في عام ١٩٥٦، مع تعيين لجنة راتنير، التي أوصت باستمراره. وفيما بعد في عام ١٩٥٩، أوصت لجنة روزين بإلغاء الحُكم العسكري، لكن توصياتها تلك لم تلقَ قبُولاً في أوساط حزب مباي الحاكم. ثم انتقل النقاشُ حول مستقبل الحكم العسكري إلى الكنيست، لكونه قضيةً مركزيةً يجب حَسْمُها إثر الاحتجاجات والمقاومة المتواصلة ضد هذه المنظومة الاستعمارية. وخلال أوائل الستينيات من القرن الماضي، حظي النقاشُ بتغطية إعلامية يومية إلى حدٍّ ما، ونشرت جميع الصحف الإسرائيلية كذلك تقارير منتظمة حول اتساع رقعة الاحتجاجات في القرى والمدن العربية لإلغاء الحُكم العسكري؛ إذ نشطت بعضُ الأحزاب، مثل الحزب الشيوعي، وسَعَت إلى إلغاء الحكم العسكري، وكانت هناك أعمال احتجاجية تُنظَّم تنظيمًا دائمًا في قرى عديدة، مثل كفر ياسيف والناصرة وحيفا ويافا وبئر السبع، وغيرها.

اشتد النقاش في الكنيست في بداية الأمر حول إلغاء منظومة الحُكم العسكري، كما كان الحالُ حول مخططات برافر، وانقسم الأعضاء بين مؤيدٍ ومعارضٍ. ثم تطوّر النقاشُ إلى تشكيل تحالفاتٍ ومعارضاتٍ سياسية بين مختلف الأحزاب التي اهتمت بإلغاء الحُكم العسكري، وكان أحدُ الأمثلة على ذلك تشكيل لجنة يهودية عربية في أواخر عام ١٩٦١، وقد خرجت في مسيراتٍ واحتجاجاتٍ واسعة للحصول على دعمٍ مدني لإنهاء الحكم العسكري (Jiryis 1976, 43). وفي سبتمبر عام ١٩٦٢ طُرِحت أربعةُ مشاريع قوانينٍ للمناقشة في الكنيست، تقترح إمّا إلغاءً صلاحيات الحُكم العسكري، وإمّا تقليصها. والأعضاء منقسمون إلى معسكرين متساويين: ائتلاف حكومي، ومعارضة. قدّم أعضاء الكنيست: موشيه سنيه

(الشيوعيون)، وي. بادر (حيروت)، وي. كاميس (مبام) ثلاثة من مشاريع القوانين هذه، وقَدَّم م. كرميل (أحدوت هعافودا) المشروع الرابع. ونشرت وزارة الخارجية في القدس ورقة مفصّلة حول النقاش في قضية الحُكم العسكري في ١١ فبراير عام ١٩٦٣، وكان محور النقاش الجوهرى يدور حول إلغاء الحكم العسكري مقابل إلغاء أنظمة الطوارئ العسكرية فقط (ISA/ GL 7128/7). وفي النهاية، رُفِضَ اقتراح بنحاس روزين (الليبراليون)؛ لأن اقتراحه هذا كان يدعو إلى إحلال أنظمة طوارئ عسكرية جديدة محل الحالية. (Bauml 2002).

كان لكل حزب من هذه الأحزاب توجهات سياسية، إذا فهمناها استطعنا فهم الأجندات المخفية خلف مواقف كلٍّ منها، فقد طلب حزبُ حيروت إلغاء أنظمة الطوارئ العسكرية تماماً خلال عام واحد، وسنَّ قانونٍ جديد لتأمين المناطق الحدودية (Jerusalem Post, January 18, 1962). ومن ناحية أخرى، كان حزب اتحاد العمل، أحد الأحزاب الرئيسة المؤيدة لإلغاء الحكم العسكري، الذي كان اقتراحه يُطرح بانتظام خلال مناقشات الكنيست، قد اقترح أيضاً نقل السُلطة من الجهاز العسكري الخاص إلى القيادة العسكرية النظامية، وأعرب عن أمله في أن يُلغى مشروع القانون آلية الحكم العسكري على جميع المستويات، ولكن دون إلغاء أنظمة الطوارئ العسكرية؛ لأن ذلك سيؤدي إلى إلغاء متطلّبات تصاريح التنقّل للمواطنين العرب، التي كان الحزب يرغب في الإبقاء عليها.

(Jerusalem Post, January 29, 1962).

أما الحزب الشيوعي الإسرائيلي فقد بنى موقفاً ثالثاً؛ إذ طالب بالإلغاء الفوري للحكم العسكري، وسعى إلى توظيف المؤسسات المدنية لأداء مهامه. وقد أراد الليبراليون، الذين دَعَمُوا اقتراح روزين، إلغاء الحُكم العسكري، بعد أن اقترحوا مشروع قانونٍ في جلسة مغلقة.

في نهاية الأمر، عارض الحزب الحاكم (مباي) إلغاء الحُكم العسكري، بل شدّد على أهمية استمراره، وهو الأمر الذي دعمه الحزب الديني القومي وجناحُ العمال في حزب «أغودات إسرائيل».

ومن الجدير بالذكر أن الأصوات العربية في الكنيست كان لها دورٌ محوري في استمرار الحكم العسكري؛ إذ صوّت أربعةٌ من الأعضاء العرب في الأحزاب اليهودية لتأييد استمرار الحُكم العسكري، وذلك لسيطرة حزب مباي عليهم. (Anonymous, *New Outlook* 1963).

وكان من الواضح أن حزب مباي قد مارس ضغوطاً على أعضائه العرب للتصويت رفضاً لإلغاء الحُكم العسكري، ولو كانوا يؤيدون إنهاءه على الصعيد الشخصي. وعلى الرغم من أن نتائج التصويت في الكنيست كانت تؤيّد استمرار الحُكم العسكري، فإن النقاش حول المسألة لم يحدث، فقد عُيّنَت لجنةٌ وزارية لطرح آراء مختلف الأطراف وتمثيلها فيما يتعلق بإلغاء الحُكم العسكري، ولكن هذه اللجنة فشلت في تقديم أي اقتراحاتٍ ملموسة، فكانت النتيجة أن استمرّ النقاش في الكنيست دون التوصل إلى توافقٍ حول مستقبل الحُكم العسكري. (Haaretz, January 29, 1962).

ومن الجدير بالذكر هنا أن حزب مباي الحاكم واصل حملته ضد إلغاء الحكم العسكري، داعياً إلى تعديله عوضاً عن إلغائه التام، وقد برّر شمعون بيريز، نائب وزير الدفاع حينها، تأييد حزبه الحكم العسكري؛ لأنه ضروري في الحفاظ على أمن إسرائيل؛ إذ رأى في الحكم العسكري مؤسسةً أخلاقيةً تحمي أمن السكان في إسرائيل، وتمنع المتطرّفين من السكان العرب من التحرك بحرية، لا سيّما أنه رأى غالب السكان العرب أعداء، إمّا خاضعين وإما ناشطين، كما صنّفهم.

ولكنَّ كثيرين قد اتهموا حزبَ مباي الحاكم باستخدام الحُكم العسكري لمصلحته الخاصة (Bauml 2002)؛ وبرغم ذلك، استمرَّ رئيس الوزراء ديفيد بن غوريون في الالتزام به؛ ورفض إلغاءه مرة أخرى في خطاب ألقاه في الكنيست عام ١٩٦٣، معلناً أنه مُصمَّم على التمسُّك بموقفه (Jiryis 1976, 44)، وكان ردُّه على مشاريع القوانين التي اقترحتها الأحزابُ الأخرى هو تعديل موقفه، في الوقت الذي استمرَّ فيه تأييده للحُكم العسكري برغم الدعوات المتكررة لإنهائه، فقال في الكنيست يوم ٢٠ فبراير عام ١٩٦٢:

«إذا كنا نرغب في حماية العرب الذين يَتَوَقَّنون إلى السلام، ليس داخلَ البلاد فقط، بل بين إسرائيل وجيرانها العرب كذلك، وإن أردنا مَنَعَ سفكِ الدماء عن طريق ردع المحاولات العنيفة لتحويل الجليل والنقب والأجزاء المركزية من البلاد إلى مناطق صراع محتدم، يجب علينا الإبقاء على الحُكم العسكري، مع التعديلات التي ذكرتها، والتي أكدتها الحكومة؛ لذلك أقترحُ باسم الحكومة إلغاء كل المشاريع في هذا الشأن التي طرحتها الأحزاب: أهدوت هعافودا، وبوعلي تسيون، ومبام، والشيوعيون، والليبراليون، وحيروت».

(ISA / GL 7128/7).

استقال بن غوريون من منصب رئيس الوزراء في عام ١٩٦٣، فخلفه ليفي أشكول من الحزب نفسه، وأعلن أشكول عن نيَّته اتِّباع سياسة التسهيلات للمواطنين العرب، حتى إنه كان يفضِّلُ الإلغاء الفوري للحُكم العسكري، أو إلغاء أنظمة الطوارئ العسكرية. وأعلن كذلك أن من بين التعديلات الأساسية إلغاء الحاجة لتصاريح تنقُّل العرب في الجليل والمثلث والنقب، ما عدا العرب الذين يُرى أنهم يشكِّلون تهديداً مستمراً للأمن.

فرضُ خطط التوطين القسري على المواطنين العرب في النقب وقضاء بئر السبع:

في الوقت الذي دارت فيه مناقشاتٌ حادة في الكنيست حول إلغاء الحُكم العسكري، طوّرت اللجانُ الوزارية المشتركة خططَ توطينٍ قسريٍّ لبدو النقب، كانت تسعى إلى السيطرة على ما تبقى من أراضٍ تحت سيطرة بدو النقب، وطوّرت كذلك المستوطنات اليهودية على حساب سكان الأرض الأصليين. وكما ذكر الباحث ليتفاك، كان الهدفُ من توطين بدو النقب هو السيطرة على أراضيهم لخدمة المشروع الصهيوني (185, 2003). ويشير كيليرمان أيضاً إلى أن أحد الخيارات المتاحة للمجتمعات الاستيطانية في التعامل مع السكان الأصليين هو السيطرة المحكّمة (1993). وقد تبنت إسرائيل هذه السياسة كي تتحكّم في أراضي السكان الفلسطينيين الأصليين في شتى أنحاء البلاد، وذلك عن طريق إرغامهم على التوطين الدائم. ويقول إيليا زريق (1979): إن إسرائيل تفرض الاستعمار الداخلي على البدو الأصليين، عن طريق تطوير خطط التوطين القسريّ، وهو ما يشير إلى أن الإسرائيليين أرادوا استغلال ما تبقى من أراضٍ في النقب.

(Yiftachel 2013).

وظل هذا التوجّه الفكري الاستيطاني إلى اليوم (في حالات العراقيب، وطويل أبو جرول، وأم الحيران وغيرها)؛ إذ لا تزال خطط الستينيات، وما يُطلق عليه تمدين البدو، ومصادرة المزيد من أراضيهم، ينتهجها كبارُ السياسيين في إسرائيل. فمثلاً ادّعى رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق إيهود أولمرت في عام ٢٠٠٧ أن البدو ليس لهم حقوقٌ في الأرض، وأن عليهم العيش في البلدات المخطّطة؛ إذ صرّح في مقابلة مُسجّلة لمارك ويلاسي (2005):

«إنك تريد منحهم وقتاً إضافياً، لكن في مرحلة ما يجب عليك

ترحيلهم من قطعة أرضٍ ليست لهم... فقد انتشروا على مر السنين على أرضٍ لا يملكونها».

(مقابلة مع إيهود أولمرت في ويلاسي، ٢٠٠٥).

ولطالما كان التخطيطُ الإقليمي للمجتمعات الاستيطانية أداةً رئيسةً للتحكم بالأقليات، وهو تكتيكٌ يصفه يفتاحيل بأنه كان على غرار خطط احتواء البدو وحصرهم في مناطق محدّدة (25, 2003)، ويستخدم كذلك مصطلحاتٍ أخرى لإعادة خطة الحكومة لتوطين البدو، مشيراً إلى أنها «برنامج تهويد وتحديث من القمة إلى القاعدة». (Yiftachel 2003, 17-35).

وقد بدأت عملية التوطين القسري تتبلور في عام ١٩٦٢، بالتزامن مع النقاش الدائر في الكنيست حول إلغاء الحُكم العسكري، ورؤية التوطين هذه قد ساعدت في عملية البحث عن مواقعٍ محتملةٍ لتجميع البدو فيها. وفي ٢٥ مارس عام ١٩٦٢، وافقت الحكومة، بناءً على القرار رقم ٣٦٣، على إنشاء لجنة مشتركة بين وزارات مختلفة برئاسة يوسف فايتس، رئيس دائرة أراضي إسرائيل، لتنظر في اقتراحات لإيجاد مواقعٍ مناسبةٍ لتوطين البدو، وكان أيضاً من جدول أعمالها التحقق من ملكية الأراضي البدوية، واستخداماتها، والتحقق من البناء غير القانوني. (ISA /GL / 17001/ 21).

وهكذا زادت وتيرة خطط التوطين القسري تزامناً مع زعم إسرائيل أن البدو بنوا بيوتاً بلا تراخيص. ولما كانت السلطات الإسرائيلية ترى المباني في النقب نوعاً من الاستيطان العدواني، فقد حاولت وضع خططٍ لتقليص البناء غير المرخص وهدم البيوت باستمرار. وفي عام ١٩٦٢ أبلغ وزير الداخلية بيغال ألون الحكومة عن البناء غير المرخص في منطقة تل عراد، وأصرَّ على ألا تتأخَّر مناقشة التقرير؛ لأن نشاط البدو في البناء يتطلب سيطرةً فورية. وأشار تقريره إلى أن نحو ١٠,٠٠٠

من العرب يعيشون في المنطقة، وقد بنوا بيوتهم بناءً غير شرعي، بهدف إثبات حقوقهم في الأرض. وأشار التقرير أيضاً إلى محاولات كانت قد بدأت بإقناع البدو بالتوطين الدائم، وشدّد على فائدة انتقال بدو النقب إلى بلدات دائمة، حيث تُتاح لهم إمكانات عمل جديدة ومرافق أخرى. (ISA / A 7164/7).

وفي سبتمبر عام ١٩٦٥، قرّرت لجنة المالية في الكنيست الموافقة على اقتراحات تحدّد ثلاثة مواقع ممكنة لتوطين العرب فيها في النقب؛ الموقع الأول قرب بئر السبع (وهي قرية تل السبع)، والثاني قرب مستوطنة شوفال (وهي مدينة رهط)، والثالث في منطقة تل الملح (وهي قرية كسيّفة).

(Swirski and Hasson 2006 Jiryis 1976, 125).

وكانت الخطة أن يكون في كل موقع دائم قسائم أرض معدة للبناء المرخص، ومرافق تعليمية، وعيادات، ومبانٍ مجتمعية، وشوارع، وشبكات مياه، وكهرباء، وأنظمة للصرف الصحي. وهذه التفاصيل سُردت في رسالة سرّية، بعث بها أمين لجنة الوزراء للعلاقات الاقتصادية شامّاي تسافيريك في ١٤ سبتمبر عام ١٩٦٥ إلى رئيس الوزراء، ووزراء كلّ من: المالية، والدفاع، والعمل، والإسكان، والداخلية، والجيش. (ISA / G / 6405 / 5).

وقد وافقت الحكومة، خلال المرحلة الأولى، على ثلاث مناطق للبناء فيها في بلدات عربية في النقب، ثم تَبَعَتْها أربع أخرى، وهكذا بُنِيَتْ تلك المواقع السبعة إجمالاً لتوطين أهل النقب فيها قسرياً، رغم أن جزءاً من هذه القرى (اللقية وعرعرة وكسيّفة وتل السبع) كانت قائمة منذ مئات السنين، وظهرت في الخرائط البريطانية عام ١٨٨١. وضُمَّت قائمة القرى: اللقية، وعرعرة، وشقيب السلام، وحورة، ورهط، وكسيّفة، وتل السبع. وهو ما يُسمّىه يفتاحيل خُطة إسرائيلية لتمدين البدو

وتمدنهم. كل ذلك رغم أن قرية اللقية وكسيفة وتل السبع قد ظهرت في خرائط صندوق استكشاف فلسطين عام ١٨٨١، وهي قرى تاريخية، وليست حديثة كما ادّعت خطط التوطين الإسرائيلية.

كان اعتماد هذه السياسة يعني إجبار بدو النقب على ترك حياتهم التقليدية وقراهم التاريخية، واتضح لاحقاً أن الوعود بمستوى عالٍ من المعيشة في هذه البلدات لم يكن إلا خطة حكومية؛ فإن أفقر القرى العربية في إسرائيل اليوم هي تلك التي أُقيمت قسراً في النقب (Law-Yone 2003, 178)، فبدلاً من بناء قرى زراعية تناسب نمط حياة البدو الزراعية، خَطَّطت السلطات الإسرائيلية لبلدات دائمة تحتاج مساحةً أقل، ولا تتناسب مع الواقع التاريخي في النقب (Law-Yone 2003). ورغم ذلك ظلّ بدو النقب يطالبون الحكومة الإسرائيلية بأن تسمح لهم بإنشاء قرى زراعية على أراضيهم، تُشبه المستوطنات التي يعيش فيها جيرانهم اليهود، لكن دون جدوى.

نموذج الحداثة والتوطين الإسرائيلي:

واجه النقب سياساتٍ إسرائيليةً تهدف إلى تهويده، مثل منطقة الجليل (Kanaaneh 2002, 50)، وكان نقل بدو النقب قسرياً إلى البلدات المخططة سياسةً تهدف إلى ضمان الاستحواذ على الأراضي، حتى تستخدم لبناء المستوطنات اليهودية. وقد سُوِّغت هذه السياسات بإبرازها حلاً لنمو السكان اليهود في إسرائيل بتلبية احتياجاتهم الاقتصادية (Jakubowska 1992, 91). ووفقاً لكناعنة (2002)، فقد أصاب القيادة اليهودية، ممثلة في بن غوريون، قلقٌ حول التوازن الديموغرافي في مناطق مثل الجليل، فقد أدّى توزيع عشائر النقب في منطقة السياج إلى أن تضع القيادة الإسرائيلية خططاً حتى تسيطر عليهم وتوطنهم قسراً.

كانت سياسة الحكومة تهدفُ إلى توطين بدو النقب وتمدينهم (Shamir 1996)، ويشير لو - يون (2003, 180) إلى أن النهج الإسرائيلي حيال بدو النقب تضمنَ ثلاثَ إستراتيجياتٍ أساسيةً هي: الترحيل، وإعادة التوطين، وإعادة الهيكلة والبناء. وقد استخدمت إسرائيلُ، أثناء تنفيذها لقانون التخطيط والبناء لعام ١٩٦٥، أساليبَ عدوانيةً عنيفة؛ لإجبار بدو النقب على الانتقال إلى المدن (Shamir 1996: 246)، ويستخدم غازي فلاح (2005) مصطلحَ (التحويط أو المحاصرة) (enclavization) لوصف سياسات السيطرة المكانية تجاه بدو النقب.

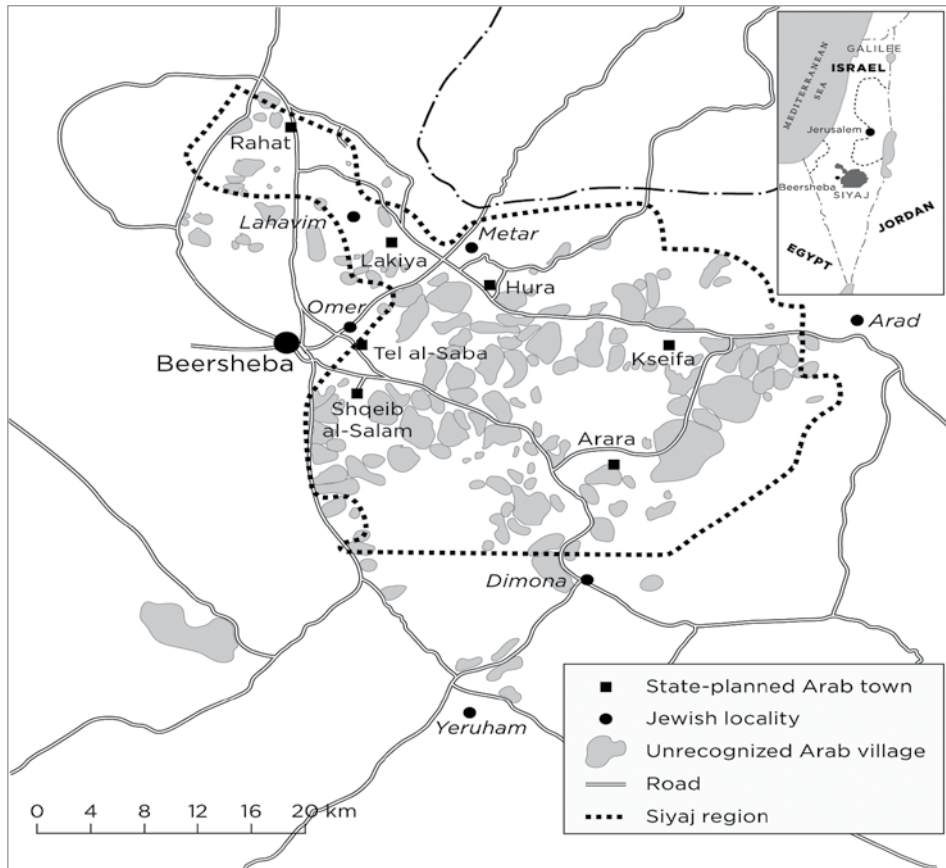
وقد أضرت السياساتُ المذكورة بأسلوب حياة البدو إضراراً شديداً، وأجبرتهم على العيش في حيز محدود محاصر اقتصادياً وجغرافياً.

كان أحدُ أهداف خطط الحكومة من التوطين القسري للعرب في النقب تفكيك القبائل والعشائر البدوية وتفتيتها، وإجبارها على العيش إلى جانب عشائر أخرى لم تكن تربط بينها أية صلات من قبل، وذلك في نطاقٍ جديدٍ يتناسبُ مع خطط التوطين؛ ولذلك تتشابهُ سياسةُ إعادة تشكيل العشائر وصهرها معاً مع سياسة اعتراف الدولة بعدد قليل من العشائر دون غيرها، وإجبار باقي العشائر على الانضمام إليها؛ ليسلموا من عمليات الطرد والتهجير. لكنَّ سياسة التوطين القسرية في القرى الجديدة تتناقضُ مع متطلبات حياة البادية، والاعتراف بملكية البدو لأراضيهم وحيزهم التاريخي. وكما يشير دوين شامبين، فإن «المطالبة بالحيز قيمةً أساسيةً لمعظم المجموعات الأصلية». (Champagne 2003, 250).

وقد صممت الحكومةُ خططَ التوطين القسري لإضعاف مطالب بدو النقب وبئر السبع باستعادة أراضيهم، والحد من أنشطة البناء والسكن غير المنظم. كانت خطة

سَلَخَ أهل النقب من بداوتهم وعروبتهم ثم تَمَدِينَهُم تَهْدُفُ لتهويد الأرض والإنسان.
(Abu Saad 2008 Abu Saad, Yonah, Kaplan 2004, Shamir 1996,
Yiftachel 2003, Law-Yone 2003, Falah 1989a, 1989b).

وفي المقابلات التي أجريتها مع عرب النقب استخدموا مصطلح «التوطين القسري»، إشارة إلى عملية توطينهم التي فُرضت دونَ استشارتهم أصلاً، وكانت



الصورة: ٩-١ موقع المدن والبلدات داخل المنطقة العسكرية المغلقة.

المصدر: المؤلف.

إحدى الأدوات الرئيسة التي استخدمتها إسرائيل في هذا التوطين منع تراخيص البناء، وذلك حتى يحدّوا من سيطرة البدو على الأرض (Maddrell 1990, 9). وعلى الرغم من استعانة دائرة أراضي إسرائيل بخبراء، مثل علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع الإسرائيليين، قبيل وضع خطط للبلدات العربية في النقب، فإن هؤلاء لا يُدرِكون فعلاً نمط حياة البدو وثقافتهم في المنطقة، وحقيقة دعوى ملكيتهم التاريخية، فضلاً عن التصورات العشائرية لخطط التوطين.

نموذج قرية تل السبع:

تل السبع (أو تل أبو محفوظ) ظهرت في الخرائط البريطانية وخرائط صندوق استكشاف فلسطين عام ١٨٨١، وهي قرية تاريخية منذ مئات السنين، وليست نموذجاً لقرية جديدة كما تراها خطط الاستيطان القسري. وقد قررت اللجنة المشتركة بين الوزارات الخاصة بخطة التوطين بناء بلدة نموذجية أولى، لتكون خطوة في تنفيذ مشروع التوطين القسري. وتل السبع أول بلدة بنتها الحكومة لبدو النقب، وتقع على بُعد بضعة أميال شمال شرق مدينة بئر السبع، وبُني عددٌ من المنازل الإسمنتية هناك في العام ١٩٦٥ (Lithwick 2003, 185)، وفي العام ١٩٦٨ بنت السلطات الإسرائيلية تسعة وأربعين كوخاً صغيراً، وزوّدتها بالماء والكهرباء، ووفرت الخدمات الطبية أيضاً (Lewando-Hundt 1979)، كان الكوخ مكوناً من غرفتين فقط، وعُدّ ذلك كافياً لاستيعاب عائلة واحدة (*sawt al-Bilad*, July 1, 1984). ولكنّ سكان المنطقة العرب كان لهم ردٌّ فعل؛ فقد تركوا معظم هذه البيوت التي بنتها الحكومة خاوية، إلا قليلاً منها قد استأجره بعضُ معلمي المدارس الذين أتوا من شمال البلاد خلال وقت عملهم في سلك التعليم في النقب. امتنع العرب في النقب عن العيش في تل السبع بسبب مطالباتهم بملكية

الأراضي في المقام الأول، ووصفت لونيا جاكوبوفسكا كيف ظلت تل السبع خاوية على عُروشها عدة سنوات (91, 1992). وأكد أفينو عام مئير أن تل السبع شكّلت إخفاقاً لمخطط المشروع الحكومي؛ لأن عدداً قليلاً جداً من العائلات قد انتقل إلى القرية، فمن أصل ١٢٠٠ عائلة انتقلت سبع وعشرون عائلة فقط (Meir 1997, 97)، وقد حرصَ بدو النقب على تجنّب فشل مطالبهم بالأرض؛ لذا رفضوا أن يسكنوا في البيوت التي بنتها الحكومة، أو ينتقلوا إلى تل السبع. وكان رفض البدو للانتقال إلى المنازل الصغيرة التي بُنيت لهم في تل السبع بمنزلة الرد على سياسة التخطيط الفاشلة للمشروع. وعلى الرغم من أن الحكومة اعتقدت - خطأً - أن البدو سينتقلون إلى المشروع، لكنهم لم يفعلوا، لا سيما أن أحداً لم يتشاور معهم قبل تشييد المباني. أضف إلى ذلك، أن جودة بناء المنازل كانت رديئة، كذلك لم تُوفّر مساحةً كافية لاستيعاب العائلات التي لديها أطفال. بعبارة أخرى: فشلت سلطات التخطيط في مراعاة احتياجات العرب ومطالبهم المستمرة بحقوق ملكية أراضيهم قبل السكن في تل السبع.

وقد أدت مقاومة البدو لمشروع التوطين في تل السبع إلى فشله، وهو ما سبب تحولاً في سياسة السلطات؛ إذ بدؤوا يراعون احتياجات أهل المنطقة مراعاةً أفضلَ نوعاً ما، وهكذا فشلت خطة تل السبع نتيجةً لمقاومة البدو التغيّر الذي فرضَ عليهم. (Champagne 2003, xxxi).

ونستطيعُ كذلك أن نُرجعَ فشلَ أول مشروع توطين قسريٍّ في النقب لكونه أحد أشكال عدم التعاون الاجتماعي العلني، الذي يُبين أيضاً كيف قابل البدو القوانين بالعصيان - التي رأوها غير أخلاقية - لتهميش الخطط الإسرائيلية. والدول الاستيطانية الاستعمارية تحتاج إلى البدء في التفاوض مع السكان الأصليين واحترام

ثقافتهم؛ لكن السلطات الإسرائيلية لم تتشاور مع بدو النقب قبل وضع خطط لتوطينهم، وفي المقابل لم يحترم البدو هذه الخطط القسرية. ويسلط جين شارب (1973, 286) الضوء على هذا الرد بوصفه شكلاً شعبياً محلياً من عدم التعاون مع الخطط الحكومية.

نضال أهل النقب في نهاية وقت الحكم العسكري، وإستراتيجيات المطالبة بأراضيهم التاريخية:

كان ردُّ بدو النقب الفوري على خطط الحكومة لتوطينهم هو تبني إستراتيجية الصمود، تتضمن بناء منازل خشبية وإسمنتية على أراضيهم دون أي ترخيص. وكما أفاد غازي فلاح فإن ٨٠٪ من البيوت المبنية في النقب قبل عام ١٩٧٠ كانت عفويةً وغير معترف بها، رغم أنها بُنيت على أراضيهم التاريخية، ومع ادّعاء الحكومة أن هذا النوع من البناء غير قانوني (Falah 1989, 48). واختار بدو النقب الصمود والبناء على أراضيهم دون تصاريح، بوصف ذلك نوعاً من النضال للبقاء والصمود، وكان هذا أكثر أشكال المقاومة نجاعةً وقت الحكم العسكري وبعده، وقد أثار قلق صانعي السياسة الإسرائيليين.

كان ساسة الحكومة يخشون ألا يتنازل بدو النقب عن مطالباتهم بالأراضي، وهذا ما نراه اليوم بعد تقديم المئات من دعاوى الملكية التي سجّلها أهل النقب منذ عام ١٩٧٠. ففي ستينيات القرن الماضي، بدأت تجمّعات وأبنية خشبية وإسمنتية تظهر في مناطق مختلفة في النقب، ولم تكن هناك سياسة فاعلة لمنع إقامتها. وهذه القرى الصغيرة، التي عدّتها الحكومة غير قانونية، بدأت تظهر بوضوح في أنحاء النقب فور انتهاء الحكم العسكري (Jakubowska 1992, 90). وإلى يومنا هذا، لا يزال نصف بدو النقب يرفضون الانتقال إلى البلدات المخططة (Shamir 1996).

(246). وكما أشار شامبين (xxv, 2003) فقد كان جزءاً من ثقافة الشعوب الأصلانية أن «يحافظوا على مطالبَتهم بالأرض»، رغم الخطط الكثيرة لتوطينهم على يد الدولة الحديثة.

وعلى ضوء الكثير من دعاوى ملكية بدو النقب داخل حدود البلدات المخطط لها، رفض الباقون منهم أن ينتقلوا إلى هذه البلدات حتى تُحل قضية الأرض، ويمنع نشوب صراع مع مُلاك الأراضي أنفسهم في تلك القرى. لقد بنى أهل النقب كثيراً من المنازل في النقب، في وقت قصير غالباً؛ لتجنب الصدامات مع أجهزة المراقبة الحكومية. لم تكن أعمال البناء هذه شكلاً من أشكال العمل الجماعي المنظم فقط، بل كانت فرضاً أمر واقع على أرضهم التاريخية. هذا بالإضافة إلى ازدياد زراعة كثير من الأراضي الزراعية التي لم يُسمح بدخولها سنوات عديدة، بوصفه شكلاً من أشكال النضال في النقب، رغم محاولة تخريب تلك المحاصيل وتدميرها تدميراً منتظماً.

ولمساعدة الناس على الصمود، كانت هناك لجان محلية في القرى، وأيضاً من الحركات الإسلامية التي كانت تجمع التبرعات دائماً لسد احتياجات القرى. لقد سطر البدو نمط صمود أسطوري في النقب، وأيضاً في ضواحي القدس، كما هو الحال في قضية بدو الخان الأحمر الذين هُجروا عبر تاريخ الاستعمار من النقب، وصمدوا في أراضيهم رغم أعمال الهدم والتهجير المستمر.

هذا الفشل الكبير لمشروع تل السبع قد أجبر الحكومة على إجراء تغييرات سريعة على خطط التوطين القسري. فكانت البلدة التالية المُخططة لها، وهي رهط التي أُسست رسمياً في عام ١٩٧٢، مختلفة تماماً؛ لأن الحكومة سمحت للبدو ببناء منازلهم بأنفسهم. ورغم أن مشروع مدينة رهط، البالغ تعداد سكانها (٧٠ ألف

نسمة اليوم) كان الأنجح من بين القرى في النقب؛ فإن رهط هذه ما زالت تعاني الإهمال والفقْر وشحّ الموارد، ونسبة التعليم فيها متدنية رغم التطورات في المدة الأخيرة. ورغم أن المدينة قد أصبحت من أكثر المدن العربية المكتظة في البلاد؛ فقد أصبحت كذلك المركز الاقتصادي والتجاري لبدو النقب. وما زالت المدينة تفتقر إلى الخدمات الأساسية؛ من مكاتب عامة، وكُلّيات، ومرافق اقتصادية وثقافية حتى ترتقي إلى مستوى مدينة تُعدُّ ثاني كبرى المدن العربية بعد الناصرة اليوم، وما زال الطريق طويلاً لترتقي رهط إلى مستوى مدينة عربية عصرية.

وقد انتقل بعض من بدو النقب للعيش في هذه المدن؛ إما عن طريق التوصل إلى اتفاق مع الدولة بذلك حول أراضيهم التاريخية، وإما لأن الدولة أجبرتهم قسرياً على ذلك. ولا يزال بدو النقب، الذين انتقلوا للعيش في هذه البلدات، يشعرون بالخذلان وخشية الانتقال إليها؛ لأنهم يشعرون بأنهم وقّعوا في فخ خطط الدولة الاستيطانية التي لم تعترف بأراضيهم حتى اليوم. ويفضّل كثير من بدو النقب العودة إلى أراضيهم على أن يحيوا غرباء في إحدى هذه البلدات الفقيرة. وثبتت شهادة أحد العرب، الذين انتقلوا إلى رهط في مراحل بنائها المبكرة، النتائج المزرية لسياسات التوطين القسري. هذا بالإضافة إلى أن كثيراً قد عبّروا عن استيائهم من سياسة التوطين، واصفين إياها بأنها سياسة سلب لأراضيهم التاريخية، لا محاولة لتوطينهم.

فبعد أن صاغت الحكومة برنامجها لتوطين بدو النقب في بلدات مخططة، اكتشفت أن خططها تلك لا تناسب الواقع ومتطلبات الزراعة والأرض. وبعبارة أخرى: فإن السلطات الإسرائيلية فقدت سيطرتها على الانتشار الديموغرافي وتحرك البدو بعد إلغائها للحكم العسكري. فقد باتت حركة البدو حرة أكثر ممّا قبل؛ لأن نظام تصاريح التنقل لم يعد قيد التطبيق. (Belge 2009).

وقد اتخذ بدو النقب منحى آخر في مقاومة خطط التوطين، التي تمثلت في محاولات إيجاد حلٍّ لمطالبهم بملكيّتهم للأرض، قبل أن يُنقلوا إلى البلدات المخطّطة، فقد طلبوا من الحكومة بناءً قرىً زراعيةً في المواقع التي اقترحها البدو أنفسهم. وأفادت صحيفة (دافار) أن كثيراً من مشايخ البدو حذروا الحكومة بأنهم سيستأنفون دعاوهم أمام المحاكم، لتسوية مطالبهم المتعلقة بالأرض قبل بدء خطط التوطين والانتقال للبلدات، فمثلاً لجأت عشيرة العطوانة إلى وزارة الزراعة لتسوية ملكية العشيرة للأرض، قبل تطبيق الخُطط لنقلها إلى البلدات المخطّطة.

(Davar, June 29, 1960).

وصعد البدو في النقب من حملتهم للحصول على حقوق ملكيتهم للأراضي، وذلك بالدعوة إلى مؤتمرٍ عشائري لاعتماد سياسة موحّدة ردّاً على خطط وزارة الزراعة. ويشدّد شامبين على أن الادعاءات المضادة للبدو تتناقض وأهداف الدولة القومية (Champagne 2003, xxv). كذلك يؤكد يفتاحيل (2003) حقيقة أن بدو النقب طوروا أيديولوجية مضادة لسياسات الحكومة، للحصول على حقهم في العيش على أراضيهم التاريخية.

وقبل أن تفرض الدولة خطط التسوية على أهل النقب وقّع ثمانية عشر شيخاً من البدو عريضةً في عام ١٩٦٥ طلبوا فيها من الحكومة حلّ قضايا ملكية الأراضي. وتصف ليندا سميث (1999, 109) الإجراءات المباشرة والعراض بوصفها من وسائل نضال الشعوب الأصلية الأخرى للحصول على حقوقها في الأرض. وتبنّى بدو النقب كتابة العراض بوصفها شكلاً من أشكال المقاومة والنضال؛ للحصول على الاعتراف بملكية أراضيهم. فعلى سبيل المثال أرسلت عريضة أخرى إلى رئيس الوزراء ليفي أشكول في ٢٠ يونيو ١٩٦٦، بالإضافة إلى اثنتي عشرة

نسخة أُرسِلت إلى مكاتب وزارية مختلفة، في حين أن عريضة عام ١٩٦٥ تضمّنت قضايا أخرى تهمّ بدو النقب، لكن القضية الرئيسة كانت الأرض، التي ذكّر فيها المشايخ الحكومة بالاتفاق الذي كان بينهم وبين الدولة عام ١٩٤٨؛ حين وافق المشايخ على البقاء داخل حدود الدولة وتحت الحكم الإسرائيلي، بشرط موافقة السلطات على طلبهم البقاء على أراضيهم، ووافقت الدولة على مطالبهم؛ بأن يعيشوا على أراضيهم، وأن يزرعوها كبقية مواطني الدولة، إلا أنها لم تفِ بهذه الوعود حتى الستينيات.

وقد وردت في عريضة البدو لعام ١٩٦٥ نقاط عديدة؛ منها عدم السماح للبدو بزراعة أراضيهم الأصلية، وأهم تلك النقاط التي طرحها المشايخ في العريضة أن العشائر أصبحت مهجرة داخلياً - داخل حدود دولة إسرائيل، وطلبوا من رئيس الوزراء مراعاة هذه العوامل عند النظر في مطالبهم، وهي:

أولاً: اعتراف الحكومة بملكيتهم للأرض مثلما حدث خلال الفترتين العثمانية والانتداب البريطاني.

ثانياً: الحاجة إلى حل مشكلة النازحين والمهجرين، بالسماح لهم بالعودة إلى أراضيهم.

ثالثاً: الاستجابة للمطالب وحل دعاوى الملكية لأراضي النقب، قبل الشروع في أي سياسة تهدف إلى نقلهم قسرياً إلى البلدات المخططة.

رابعاً: شدّدت الرسالة على أن بدو النقب لن يتخلّوا عن مطالباتهم بحقوقهم في الأرض ما داموا على قيد الحياة، حتى لو انتهجت الحكومة العنف معهم.

خامساً: ذكّر مشايخ البدو الحكومة الإسرائيلية بأنهم انتظروا ثمانية عشر عاماً

من أجل أن تعالج الحكومة مطالباتهم المتعلقة بملكية الأراضي دون جدوى^(١).
(ISA / GL 17003/1).

ومن الواضح أن الضغط الذي مارسه بعض المشايخ كانت له نجاحات فورية؛ فقد عُقد اجتماع مع السيد توليدانو، المستشار الحكومي لشؤون الأقلية العربية، والجنرال شلومو شامير، مدير دائرة أراضي إسرائيل؛ ففي يونيو عام ١٩٦٦ التقى ما يقرب من ٦٠ من مشايخ النقب وأعيانه توليدانو وشامير في بئر السبع. وفي هذا الاجتماع، عاد المشايخ إلى ذكر القضية المركزية المتعلقة بملكية الأراضي التي وردت في العريضة، كذلك أثاروا مسألة مهمة أخرى تتعلق بمقترحات توطينهم الجديدة وتسوية المطالب الخاصة بملكية الأراضي البدوية في المدن المخططة (ISA / GL 17003/1). والأهم من ذلك هو أن هذا المثال يوضح أن البدو كانوا يشتركون في نشاطات احتجاجية منظمة في تلك المدة. أما فيما يخص جين شارب، فإن إصدار العرائض والاحتجاجات يُعد شكلاً من أشكال النضال السلمي. وقد حاول بدو النقب جاهدين فهم قرار السلطات بتوطينهم القسري، وكان اجتماعهم مع الإسرائيليين صورة من صور التفويض والضغط الجماعي لتغيير مخططات الحكومة. (Sharp 1973, 120-133).

وقد قدم بدو النقب شكاوى أخرى مباشرة إلى الحاكم العسكري نفسه؛ ففي عام ١٩٦٦ عبّر الشيخ حسن أبو ربيعة علناً عن آرائه إلى ساسون بار تسفي الحاكم العسكري، حول حملة البدو للاعتراف بملكيّتهم للأرض قائلاً: «لن تُرهبنا أيّ مظاهرات أو اعتقالات أو ترحيل، لن نستسلم». (IDFA 72/70-187)، وحذر أبو ربيعة مسؤولي الإدارة العسكرية بأن البدو سوف يناضلون بشتى السبل، ومنها اللجوء إلى استخدام القوة.

كذلك أعرب البدو عن موقفهم من خطط التوطين بقولهم: «لن نعيش في بلدات نكون فيها عالقين في مناطق محدودة». ومع ذلك، أقنع بعضهم بالسكن في تلك البلدات وبناء بيوت دائمة. وفي نهاية المطاف انتقل نصفُ بدو النقب فقط إلى البلدات المخطَّط لها، بينما ظلَّ الباقون يعيشون فيما يُعرَف اليوم بالقرى غير المعترف بها، رافضين الانتقال إلى تلك البلدات ومُطالبين بالاعتراف بقُراهم التاريخية وبأراضيهم^(٢).

إلغاء الحُكم العسكري وإرثه المستمر:

ظلَّ الحُكم العسكري عبئاً ثقيلاً على الأقلية الفلسطينية في إسرائيل طوال عَقدين من الزمن، وأشبه بحجر الرchy الجاثم على صدورهم، ففُتدَّت المراحلُ النهائية، من تعديله حتى إلغائه رسمياً، في أوائل يناير ١٩٦٦ (Jiryis 1976, 54-55)، وكانت النتيجة أن بدو النقب أصبحوا حينئذٍ قادرين على التنقُّل إلى بئر السبع وشمال البلاد، كما جاء في تقرير جيروزاليم بوست:

«فُعِلت في الجليل وفي النقب أوامرٌ جديدة أُصدِرَت بناءً على تعليمات رئيس الوزراء ليفي أشكول... وبموجب تلك الأوامر الجديدة، فإن أكثر من ٢٠.٠٠٠ من البدو الذين يعيشون في مناطق محددة في النقب لن يحتاجوا الآن إلى تصاريحٍ فرديةٍ للانتقال إلى أي جزء من إسرائيل، كذلك لن يحتاج ٦٠.٠٠٠ مواطن آخر في المثلث إلى تصاريح دخولٍ للمناطق المغلقة؛ لكن لا يزال سُكان الناصرة غير قادرين على دخول منطقة المثلث دون تصاريح».

(Jerusalem Post, January 19, 1966).

وقد عُمِّم إعلان الحُكم العسكري في ٨ نوفمبر ١٩٦٦، عندما خاطب رئيسُ

الوزراء ليفي أشكول الكنيست، وأعلن إنهاء الحكم العسكري قائلاً: «قوّرت الحكومة بحلول الأول من ديسمبر هذا العام إنهاء مؤسسة الحكم العسكري، وستحوّل مسؤوليات الإدارة العسكرية إلى أجهزة السلطات المدنية». (ISA / GL 7128 /7).

وافق الكنيست على تصريح أشكول، وصوّت بأغلبية (٤٨ مقابل ٧) تأييداً لإنهاء الحكم العسكري:

«وافق الكنيست على تصريح رئيس الوزراء بإعلان إنهاء منظومة الحكم العسكري، ونقل معظم مهامها إلى الشرطة، وكان التصويت (٤٨ مقابل ٧)؛ إذ صوّت كلٌّ من حزب رافي والشيوعيون الجدد ضد التصريح، بينما امتنع السيّد أوري أفنيري عن التصويت، كذلك امتنع حزب غاحال». (Jerusalem Post, November 9, 1966)

وهكذا انتهى الحكم العسكري رسمياً في ١ يناير ١٩٦٦، بعدما أغلقت أغلبية مكاتب الحكم العسكري القائمة، وأُحيلت مهامها إلى الشرطة، ونُقلت مهام الحكم العسكري إلى السلطات المدنية، وكذلك لم يُعد نظام التصاريح سارياً (Bauml 1976; Jiryis 2002). وقد ورد في صحيفة هآرتس تحت عنوان رئيس ما يلي:

«إلغاء الحكم العسكري ونقل السلطة الرسمية للشرطة، إذ أصبحت الشرطة الآن مسؤولة عن التعامل مع التصاريح، وسمّح للعرب بالحصول على تصاريح من أي مركز شرطة». (Ha'aretz, December 2, 1966)، ونرى هنا تناقضاً فيما يتعلق بالحاجة إلى استصدار التراخيص.

ووفقاً لصبري جريس (1976, 63)، كانت النتيجة المباشرة لإعلان أشكول إغلاق اثني عشر مكتباً للحكم العسكري في ثلاث مناطق عربية (الجليل، المثلث، النقب)، ومع ذلك لم تُلغ الأوامر العسكرية كاملةً حتى عام ١٩٦٧.

لقد أُلغي الحكم العسكري على الورق فقط، لكن معاناة المجتمع العربي لم تزل مستمرة وأخذت أشكالاً مختلفة، وإن كان ذلك الآن في سياقٍ مدني جديد عوضاً عن الجيش، إذ تولّت الشرطة والسلطات المدنية زمام الأمور، وهو ما يشير إلى أن النظام ما زال بوليسياً.

وأفادت جريدة عال-همشمار أن العرب، بعد مرور أكثر من شهر على إلغاء الحكم العسكري، لا يزالون يعانون منه، وتواجههم مشكلاتٌ حقيقية، وكذلك لم تُنفذ التعديلات الإدارية التي أُقرّت في ديسمبر عام ١٩٦٦، وهو ما حطّم آمال العرب في أن يروا تغييراً جذرياً في قضاياهم المختلفة، حتى إنك ترى شهادات بعض العرب في الشمال وقد غلّفها اليأس، لقد كانوا بائسين ومحبطين.

(Al-Hamishmar, April 26, 1967).

كانت السياسة «الجديدة» ببساطة وجهاً آخر للعملة نفسها، فلم يتغير سلوك السلطات تجاه الأقلية الفلسطينية، بل تبدّلت السياسات بصعوبة إلى سياسات أخرى عبّرت عن المواقف نفسها، فلم يُغيّر إنهاء الحكم العسكري من وضع العرب الذين ما زالوا يُعاملون على أنهم خطر أمني. وتطرق الذين أجريت معهم مقابلات إلى إلغاء الحكم العسكري، باعتباره تحولاً تكتيكياً لم يؤد إلى تغيير ملحوظ، وتحذّث بعضهم عن المدة التي أعقبت انتهاء الحكم العسكري، وأنها كانت أكثر صعوبة من سابقتها، وهذا لأن السلطات قد بدأت في سياسة التوطين، التي قيّدت حياة العرب في النقب أكثر مما قبل.

ويرى صبري جريس أن إلغاء الحكومة للحكم العسكري كان مجرد خطوة دعائية؛ إذ ظلّ كثيرٌ من المناطق مغلقاً، وإرث الحكم العسكري عالقاً في الذاكرة حتى اليوم، وكثيرٌ من القرى العربية التي هُدمت محظورة، وهو ما منع سكانها من

العودة إليها، كذلك ظلت قوانين الطوارئ سارية المفعول. (Jiryis 1976, 64).

ويشير يائير باومل إلى أوضاع المواطنين العرب في إسرائيل، حتى مستهل عام ١٩٦٧، لم يحدث فيها أيّ تغيير ملحوظ، وذلك نظراً لبقاء المناطق الأمنية، وسريان قانون الطوارئ، وكأن إلغاء الحكم العسكري لم يغير شيئاً للعرب في النقب. (2002).

إن الحيز والحرية هما أهم الجوانب الحياتية التي حُرم منها الفلسطينيون في الداخل، وبعد فقدانهما أضحت الحياة في البلدات العربية تعكس شكلاً جديداً من أشكال السيطرة. ومع إنهاء الحكم العسكري، فقد بعضهم الأمل في المطالبة بأراضيهم؛ لأنها ستصبح مناطق خاضعة للتخطيط، لا لبناء قرى عربية جديدة. وفي المقابل، رفضوا العيش في البلدات المخططة، وفضلوا البقاء في أراضيهم والاحتفاظ بحريتهم. وهوت تطلعات بدو النقب لاسترداد الأراضي إلى مستويات متدنية وخيبة أمل ما زالت مستمرة حتى اليوم؛ وهو ما جعلهم يتحركون ليصنعوا صوراً أكثر فاعلية من النضال والصمود، كما حدث مع مخططات برافر والحراك الشباني ضد مخططات التهجير.

وعلق وليد صادق في مقال له في نيو آوتلوك (*New Outlook*) قائلاً: «لقد ألغي الحكم العسكري، لكن الفلسفة التي غذته لا تزال تنبض بشدة في السياسة تجاه العرب، وبين السكان اليهود». (Sadik 1978, 54).

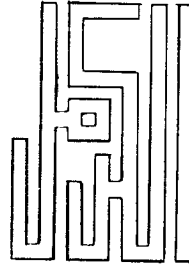
وأثناء حرب عام ١٩٦٧ أعيد فرض أنظمة الحكم العسكري على المواطنين العرب في إسرائيل، ولم تُرفع القيود المفروضة على الحركة حتى الثالث من أكتوبر ١٩٦٧، عندما تقرر «أن المواطنين العرب يستطيعون التحرك بين كل المناطق تقريباً دون الحاجة إلى تصاريح». ثم خُفف تطبيق قوانين الطوارئ العسكرية في عام

١٩٦٨، وعُزِّزت في المقابل السلطات المدنية (Bauml 2002, 154-55). وأثناء الحرب اعتُقلَ بعضُ العرب خوفاً من أي عمل عدائي، وبعد الحرب تبنت الحكومة الإسرائيلية سياسة الاعتقالات المنزلية، نتيجةً لتصادم موجة القومية في أوساط الأقلية العربية الفلسطينية (Jiryis 1976, 65). وهو ما يُعزِّز الادعاء بأن الحكم العسكري لم يُلغَ تماماً في عام ١٩٦٦، بل استمر حتى عام ١٩٦٧ بجميع مفاهيمه.

وتابعت السلطات الإسرائيلية إعادة توطين المواطنين وطردَهم بعد إنهاء الحكم العسكري المفترض، ولعل أوضح مثال على ذلك هو قضية أراضي قرية تل الملح في أوائل الثمانينيات، التي تلت توقيع معاهدة السلام في كامب ديفيد مع مصر. وكان هذا الاتفاق يعني السلام مع مصر، ولكنه لم يعن الشيء نفسه لعائلات النقب التي هُجرت قسراً؛ نتيجةً لمعاهدة السلام. لقد طُردَ الآلاف من سُكان تل الملح، منهم عشائر آل معن (المعنية)، وهي من العشائر التي لها أملاكٌ تاريخية بآلاف الدونمات في منطقة تل الملح حتى اليوم (وما زالت الوثائق العثمانية التي تدلُّ على ملكيتهم موجودة حتى الآن)، وعشيرة النصاصرة (التي تزعمها الشيخ سليمان مصطفى النصاصرة)، والعمور، والزبارقة، وأبو جويد، وأبو عرار، وأبو عجاج، وأبو حامد، وأبو حميد، والصرايعة، أبو جويعد، المراحلة، المعابدة، أبو عبيد، أبو عرار، أبو كوش، أبو جامع، أبو نجا، الجويني، وغيرهم آخرون.

هُجِرَ غالبُ سكان قرية تل الملح التاريخية، وأُجبروا على الانتقال قسرياً إلى البلدات المخطَّط لها، مثل رهط وكسيفة وعرعرة، وإلى بلدات خارج النقب، مثل قلنسوة والطيبة واللد والرملة وكفر قاسم.

العدد ١٩٨٢/٥



فصيلة ثقافية

رئيس التحرير:
محمود درويش
سكرتير التحرير:
سليم بلركات

Published quarterly by:
BISAN PRESS
& PUBLICATION INSTI-
TUTE LTD

المحرر المسؤول :
بنايوتس بسخالس

Zalocostas str,
P.O. Box 4179,
Nicosia - Cyprus

تصميم الغلاف : رشيد القرشي .
الخطوط : عماد حليم .

Tel: (00 357-21)51240/51571
Telex: 3139 BISAN CY

«الكرمل»

General Manager:
Mohamed Sulaiman

مجلة الاتحاد العام للكتاب والصحفيين
الفلسطينيين ، تصدر عن مؤسسة
«بيسان» للصحافة والنشر والتوزيع .

Responsible according to law:
Panayiotis Paschalis

Printed at: Printco LTD
P.O. Box 2048,
Nicosia — Cyprus

ص.ب : ٤١٧٩ .
هاتف : ٥١٢٤ / ٥١٥٧١ .
نقوسيا ، قبرص .

ثمن العدد :
٨ دولارات امريكية او ما يعادلها ، يضاف اليها اجور الشحن . الاشتراك السنوي : ١٥٠
دولاراً ، او ما يعادلها ، للمؤسسات ، و ١٠٠ دولار امريكي او ما يعادلها ، للأفراد .

شهادات

اربع ساعات في شاتيل

جان جيليه

[في شاتيل وصبرا، أشخاص غير يهود ذبحوا أشخاصاً غير يهود، ففي أي شيء يعني ذلك؟
مناحيم بيغن (أمام الكنيست)]

لا أحد، لا شيء، ولا أية تقنية للكلام، يستطيع أن يقول ما كَانَتْهُ الشهور الستة التي أمضاها الفدائيون في جبال جرش وعجلون بالأردن، وما كَانَتْهُ الأسابيع الأولى منها، بصفة خاصة. لقد قام آخرون بتقديم وصف للأحداث وتَسْلُسُلها، والحديث عن نجاحات منظمة التحرير وأخطائها.. وبالإمكان أن نُصور سَمَتْ الزَّمن، ولون السماء والأرض والأشجار، لكننا لن نستطيع أبداً أن نُنْقِلَ إلى الإحساس: الثَّمَلُ الخفيف، والخَطْوُ فوق الغبار، وَالْقُ العيون، وشفافية العلائق، ليس فقط فيما بين الفدائيين، بل بينهم وبين رؤسائهم. كل شيء، الجميع، تحت الأشجار كانوا مرتعشين، ضاحكين مُعجِبين بحياة تحمل الجِدَّةَ إليهم جميعاً.. وداخل هذه الارتعاشات، شيء ثابت بطريقة غريبة، مُتَرَصِّدٌ، مُتَحَفِّظٌ، مَصُونٌ، مثل شخص يُصلي من غير أن يتلفظ بِشَيْءٍ شَفَةٍ. كل شيء كان في مِلْكِ الجميع. وكل واحد كان في ذاته وحيداً، وربُّما لم يكن كذلك. على العموم، كانوا مُبتسمين، زائغي النظرات. وكان طول محيط المنطقة الأردنية التي انسحبوا إليها، باختيار سياسي، يمتدُّ من الحدود السورية إلى السلط، ويحدها نهر الأردن وطريق

جرش والإزبد . ستون كيلومتراً طوياً، وعشرون أخرى عمقاً، داخل منطقة جبلية وُغرة مغطاة بأشجار البلوط الخضراء، وبالقرى الأردنية الصغيرة، وبزراعة ضئيلة . وسط الغابات وداخل الخيام المُداراة عن عيون العدو، كان للفدائيين وحدات من المقاتلين، والأسلحة الخفيفة، ونصف الثقيلة . ولما أخذ سلاح المدفعية، مكانه، وهو موجه خاصة ضد عمليات أردنية محتملة، شرع الجنود الشبان في إنجاز صيانة أسلحتهم، فأخذوا يَفكّونها لتنظيفها وتشحيمها، ثم يعيدون تركيبها بسرعة مفرطة . كان بعضهم ينجح في فكّ الاسلحة وتركيبها وعيناه معصوبتان، حتى يتمكن من أن يفعل ذلك في ظلام الليل . كان قد نشأ بين كل جندي وسلاحه علاقة حبّ وأفئتان . فبما أن الفدائيين كانوا قد تَخَطَّوْا المراهقة حديثاً، فإن البندقية، باعتبارها سلاحاً، كانت تكتسي علامة الرجال المنتصرة، وتحمل إليهم يقينَ الكينونة . كانت العدوانية تختفي من وجوههم، والابتسامة تكشفُ عن الأسنان .

فيما يتبقى لهم من وقت، كان الفدائيون يشربون الشاي وينتقدون الرؤساء والأغنياء، فلسطينيين وغير فلسطينيين، ويشتمون إسرائيل.. ولكنهم كانوا يتكلمون، تخصيصاً، عن الثورة التي يخوضون غمارها، وعن تلك التي سيسرعون فيها .

بالنسبة لي، أن تكون كلمة «فلسطينيون» موضوعة في العنوان، أو في صلب مقالة، أو على منشور سرّي، فإنها تَسْتَحْضِر في ذهني مباشرةً الفدائيين في مكان معيّن هو: الأردن، وخلال فترة يمكن تحديدها بسهولة: أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر من العام ١٩٧٠، ويناير، فبراير، مارس، أبريل من العام ١٩٧١. ففي هذه الفترة وفي ذلك المكان، عرفتُ الثورة الفلسطينية. إن الوضوح البديهي العجيب لما حَدَّثْتُ، وقوّة تلك السعادة المرافقة لوجودهم، يُسمّيان أيضاً: الجمال .

مرّت عشر سنوات ولم أعرف عن الفدائيين شيئاً سوى أنهم كانوا في لبنان . كانت الصحافة الأوربية تتحدث عن الشعب الفلسطيني، بوقاحة، بل وباستخفاف . وفجأة: بيروت الغربية .

للصورة الشمسية بُعدان، وكذلك لشاشة التلفزيون، إلّا أنهما كلاهما لا

يمكن أن يَغْبُرهما الإنسان أو يطوف داخلهما . من جدارٍ إلى جدار، داخل زقاق، الأَرْجُلُ مُقَوَّسَةٌ أو مدعمة تَدْفَعُ الحائط، والرؤوس مُتَكَيِّئَةٌ بعضها على بعض، والجثث المسوَّدة المتفتحة، التي كان عليَّ أن أَتَخَطَّها، كلها كانت جُثث فلسطينيين ولبنانيين. بالنسبة لي، كما بالنسبة لِمَنْ بَقِيَ من السكان، التجوُّل في شاتيلا وصبرا يشبه لعبة النَّطَّة (علينا أن نط فوق الجثث!). وقد يستطيع طفل مَيِّت أحياناً، أن يَسُدَّ الأَزَقَةَ لأنها جُدُّ ضَيْقَةٍ، والموتى كَثُرُ. ولا شك أن رائحتهم مألوفة لدى الشيوخ: فهي لا تُضايقهم. لكن، ما أَكْثَرَ الذُّباب. كنتُ، إذا رفعت المنديل، أو الجريدة العربية الموضوعة فوق رأس مَيِّت، أُرْجَعُه، فكان، وقد أَغْضِبَتْهُ إشارتي، تأتي جماعاته لتحط فوق ظهر يدي، محاولة أن يَفْتَتَ منها.

أَوَّلُ جُثَّةٍ رَأَيْتُها كانت لرجل في الخمسين، أو الستين من عمره. وكان مهيباً ليكون له إكليل من الشعر الأبيض، لولا أن شرخاً (ضربة فأس فيما خُيِّلَ إليّ) قد فتح جُنْجُمته. جزء من النُخاع المسوَّدة كان ملقياً على الأرض إلى جانب الرأس. وكان مجموع الجسد مسجى فوق بقعة من دمٍ أسود ومُخْتَر. لم يكن الحزام مشدوداً، والبنطلون ممسوك بِصَدْفَةٍ واحدة. كانت رِجْلا المَيِّت وساقاه عارية، سوداء، بنفسجيَّة وخُبَازِيَّة اللون: ربما فُوجيء في الليل أو عند الفجر؟ هل كان يصدد الهرب؟ لقد كان مسجى في زقاق صغير، مباشرة على اليمين من مدخل مخيم شاتيلا المواجه لسفارة الكويت. هل تَمَّتْ مذبحة شاتيلا وسط الهمسات، أو في صمِّ مطبق، ما دام الإسرائيليون، جنوداً وضباطاً، يزعمون أنهم لم يسمعوا شيئاً، ولم تُثَرَّ ظُنُونُهُمْ شكوك، بينما كانوا يحتلون ذلك المبنى منذ ظهر يوم الأربعاء؟

إن الصورة الشمسية لا تلتقط الذباب، ولا رائحة الموت البيضاء والكثيفة. إنها لا تقول لنا القفزات التي يتحمَّم القيام بها عندما تنتقل من جُثَّة إلى أخرى.

إذا نظرنا بانتباهٍ إلى مَيِّت، فإن ظاهرة غريبة تلفت نظرنا: فِغْيَابُ الحياة في هذا الجسد يُعَادِلُ الغياب الكلي للجسد، أو بالأحرى، يُضَاهِي تَقَهُّقْرَهُ المسترسل إلى الخَلْف. ويُخَيِّلُ إلينا أننا، حتى إذا ما اقْتَرَبْنَا منه، لن نمسه قط. هذا إذا ما

تأملناه . لكن إشارة نقوم بها في اتجاه الموتى ، أن ننحني بالقرب منهم ، أو أن نحرك ذراعاً أو اصبعاً من جُثثهم ، وإذا بهم ، فجأةً ، جد حاضرين ، ويكادون يكونون وُدَّين .

الحبّ والموت . هاتان الكلمتان تتداعيان بسرعة كبيرة عندما تُكْتَبُ إحداهما على الورق . لقد تحتم عليّ أن أذهب إلى شاتيلا لِأدرك بذاءة الحب وبذاءة الموت . فالأجساد ، في الحاليتين معاً ، لم يعد لها ما تُخفيه : وَضْعَةُ الاجساد ، تَشْنُجَاتُ الْعَضَل ، الاشارات ، العلامات ، وحتى الصمت ، كلها تنتمي الى عالمي الموت والحب . كان جسم رجل فيما بين الثلاثين والخامسة والثلاثية مُمدّداً على بطنه ، وكأن مجموع الجسد لم يكن سوى مَثَانَةٍ في شكل رَجُل : تنتفخ المثانة تحت تأثير الشمس ، وكيمياء التحلل الى درجة توتير البنطلون الذي يهْدِدُ بالانفجار عند الأَلْتِيَتَيْنِ والفخذَيْنِ . الجزء الوحيد من وجهه ، الذي تَمَكَّنْتُ من رؤيته ، كان بنفسجياً وأسود . وفوق الرُكْبَةِ بقليل ، كان فَخْذه المَثْنِيَّةُ تكشف جُرحاً تحت الثوب الممزَّق . ما أصل الجرح : حَرْبَةٌ ، أم سكين ، أم فأس ، أم خنجر ؟ ذباب فوق الجرح وحوله . والرأس أكبر من بطيخة ، بطيخة سوداء . سألت عن اسمه ، كان مسلماً :

- مَنْ هو ؟

- فلسطيني ، أجابني رجل فرنسي كان في الأربعين من عمره ، انظر ما فعلوا .

ثم سحب الغطاء الذي كان يستر الرَّجُلَيْنِ ، وجزءاً من الساقين ، رَبَلْتَاهُمَا عاريتان ، سَوْدَاوَان ، وَمُنْتَفَخَتَان . القدمان مُتَعَلِّتَانِ حذاءَيْنِ كبيرين أسودَيْنِ بغير رباط ، والعُرْقُوبَانِ مَتَضَامَانِ بِقُوَّةٍ بواسطة عُقْدَةٍ حَبْلٍ مَتِينٍ . كانت مَثَانَتُهُ واضحة . طوله حوالى ثلاثة أمتار ، أَرْحَتُهُ قَلِيلاً لِتَمَكَّنِ السَّيْدَةُ س . (أمريكية) من أن تلتقط صورة فوتوغرافية دقيقة . سألت الرجل الفرنسي عما اذا كان باستطاعتي أن أرى الوجه :

- إذا شئت ، لكن انظره انت بنفسك .

- هَلَا سَاعَدْتَنِي فِي إِدَارَةِ رَأْسِهِ ؟

- لَا .

- هَلْ جَرُّوهُ بِهَذَا الْحَبْلِ عَبْرَ الْأَزْقَةِ ؟

- لَا أُدْرِي يَا سَيِّدِي .

- مَنْ رَبَّطَهُ ؟

- لَا أُدْرِي ، يَا سَيِّدِي .

- هَلْ هُمْ رِجَالُ الْقَائِدِ حَدَادَ ؟

- لَا أُدْرِي .

- الْإِسْرَائِيلِيُّونَ ؟

- لَا أُدْرِي .

- الْكِتَابُ ؟

- لَا أُدْرِي .

- هَلْ كُنْتَ تَعْرِفُهُ ؟

- نَعَمْ .

- هَلْ رَأَيْتَهُ وَهُوَ يَمُوتُ ؟

- نَعَمْ .

- مَنْ قَتَلَهُ ؟

- لَا أَعْرِفُ .

اِبْتَعَدَ عَنِ الْمَيِّتِ وَعَنِي بِسُرْعَةٍ . مِنْ بَعِيدٍ نَظَرَ إِلَيَّ ثُمَّ اخْتَفَى دَاخِلَ زُقَاقٍ يُقَرِّبُ

الْمَسَافَةَ .

أي دربٍ سأسألكه الآن ؟ كنتُ موزعاً بين رجال في الخمسين ، وشبان في العشرين ، وامرأتين عربيتين عجوزين ، وكان لديّ انطباع بأنني في مركز دَوَّارة الرِّيح ، التي تحتوي اشعثها على مئات الكلمات .

أسجل الآن ما يلي ، دون أن أعرف لماذا أفعل ذلك عند هذا المستوى من جديتي : « اعتاد الفرنسيون ان يستعملوا هذه العبارة الفاقدة الطَّعم : « الشُّغل الوسخ » (le sale boulot) ومثلها ، إذأ ، أن الجيش الاسرائيلي قد أوْعز إلى الكتائب أو الحُدَّادين بتنفيذ « الشغل الوسخ » ، فكان حزب العمل الإسرائيلي قد جعل حزب الليكود ، وخاصة بيغن ، وشارون ، وشامير ، يُنجزون « الشغل الوسخ » . . . ، إنني أورد هنا ما قاله لي الصحفي الفلسطيني ر . الذي كان ما يزال موجوداً ببيروت يوم الأحد ١٩ أيلول .

وسط جميع الضحايا التي تعرضتْ للتَّعذيب ، وبالقرب منها ، لا يستطيع ذهني أن يتخلَّص من تلك « النُّظرة اللأمرئية » : كيف كان شكل ممارس التعذيب ؟ من هو ؟ إنني أراه ولا أراه . إنه يَفْقأ عيني ، ولَنْ يكون له أبداً شكلٌ آخر سوى الشكل الذي ترسمه وَضعة أجساد الموتى ، وإشاراتهم الخشنة ، وهم ملقون تحت الشمس ، تَنْهَبُهُمْ أسراب الذِّباب .

إن قُوات الفصل الدولية ، في لبنان ، الامريكية والفرنسية والإيطالية (هذه الأخيرة وصلت بالباخرة متأخرة عن موعدها بيومين ، ثم فَرَّت راجعة على متن طائرات هيركليس !) قد رحلت بسرعة قبل أن يَحين موعد رحيلها الرسمي بيوم ، أو ٢٤ ساعة ، وكأنها تنجو بجُلدها ، وذلك ليلة اغتيال بشير الجميل . . فهل الفلسطينيون على خطأ إذا تَسَاءَلُوا عَمَّا إذا لم يكن الأمريكيون والفرنسيون والإيطاليون قد أخبروا بأن عليهم أن يَفْرُقُوا ، حتى لا يبدون مشاركين في تفجير يَتَبَّعُ الكتائب ؟

ذلك أن تلك القُوات قد رحلت بسرعة كبيرة ، وقبل الأوان . وإسرائيل تَبَجَّح وتمتدح فعاليتها في المعركة ، وإعدادها لالتزاماتها ، وحذاقتها في الاستفادة من الظروف ، والقدرة على خلق هذه الظروف . لننظر إلى المسألة عن قرب : منظمة

التحرير الفلسطينية تغادر بيروت، بكرامة، فوق باخرة إغريقية ترافقها حراسة بحرية. بشير الجميل يزور بيغن في إسرائيل مُتخفياً ما أمكن. تدخل القوات الثلاث (الأمريكية والفرنسية والإيطالية) ينتهي يوم الاثنين. يوم الثلاثاء يُقتل بشير، وصباح يوم الأربعاء تدخل القوات الاسرائيلية إلى بيروت الغربية. وبما أن الجنود الإسرائيليين أتوا من جهة الميناء، فَقَدْ كانوا يزحفون على بيروت صباح دَفَن بشير الجميل. ومن الطابق الثامن للعمارة التي أسكنها، كنت أراهم، بواسطة منظار مُقَرَّب، يَصِلُون في شكل صفٍ هندي: صف واحد. تعجبتُ من أن لا شيء آخر يحدث، لأنَ بندقيةَ منظار جيدة كانت قادرة على أن تُسقطهم جميعهم.. لكن وحشيتهم كانت تَسْبِقهم. ووراءهم كانت الدبابات، ثم سيارات جيب.

بعد أن تعبوا من المشي المبكر الطويل، توقفوا بالقرب من سفارة فرنسا، تاركين دباباتهم تتقدمهم لتدخل شوارع الحمراء جهاراً. كان الجنود الإسرائيليون، على مسافة كل عشرة أمتار، يقعدون فوق الرصيف وينادقهم المسننة أمامهم، وظهورهم مُسندة إلى حائط مبنى السفارة. ولأن جذع أجسامهم ضخم، فقد كانوا يَبْدُون لي وكأنهم ثعابين لها ساقان مُمددتان أمامها.

كانت إسرائيل قد تعهدت أمام فيليب حبيب، ممثل الحكومة الامريكية، بالآء تدخل بيروت الغربية، وتعهدت بالأخص أن تحترم سكان المخيمات الفلسطينية المدنيين. وقد وعد حبيب عرفات بإطلاق سراح تسعة آلاف سجين معتقلين في اسرائيل.. ويوم الخميس بدأت مذابح شاتيلا وصبرا. «حَمَام الدَم الذي زعمت اسرائيل بأنها تريد أن تتجنبه عن طريق فرض النظام في المخيمات!...» قال لي ذلك كاتب لبناني.

«سيكون جدٌ سهل على إسرائيل أن تتخلص من كل الاتهامات. فقد شرع، ومن الآن، صحفيون، في جميع الصحف الأوربية، في تَبْرِئة ذمة الإسرائيليين: لا أحد منهم سيقول بأن الحديث، خلال لَيْلَتَي الخميس والجمعة، كان يدور باللغة العبرية داخل مخيم شاتيلا» هذا ما قاله لي كاتب لبناني آخر.

كانت المرأة الفلسطينية - لأنني لم أكن أستطيع الخروج من شاتيلا دون أن

أَتَقْلُ من جثة إلى أخرى، ولُعبَةُ الوَزَّةِ هذه ستنتهي حتماً إلى هذه المعجزة : شاتيلاً وصبراً يُمَحْيَانِ ، وتبدأ المعارك العقارية من أجل بناء العمارات فوق هذه المقبرة المسطحة - كانت المرأة الفلسطينية مُسِنَّةً، في غالب الظن، لأن الشَّيْبَ كان يمازج شعرها. كانت ممددة على ظهرها، موضوعة أو متروكة هناك فوق حجر الدَّبَشِ والأجر، وفوق قُضبان حديدية معوجة، دون اهتمام بِرَاحَةِ جُثَّتِها. اندمشتُ، أول الأمر، لوجود جَدِيلَةٍ غريبة، مِنْ قُماشٍ وحبل، مُمتدة من مِعْصَمٍ إلى مِعْصَمٍ آخر، رابطةً بذلك الذَّرَاعَيْنِ المتباعدتين، الأفقيتين، وكأنهما مصلوبان . والوجه الأسود المنتفخ مستدير نحو السماء، كاشفاً عن فمٍ مفتوح ملأته قتامة الذُّباب ، وأسنانه ظهرت لي جد بيضاء. كان هذا الوجه يبدو، دون أن تتحرك عضلة فيه ، إما كأنه يُقَطَّبُ، أو يَبْتَسِمُ، أو يصرخ صرخة صامتة مُسترسلة . كانت جواربها من الصوف الأسود، والفُستان ذو الأزهار الوردية والرمادية مُشَمَّراً قليلاً، أو أنه جد قصير، لست أدري، ممَّا يجعله يكشف عن أعلى رَبْلَتَيِ الساقين السودوين المنتفختين ، ودائماً مع بُقْعٍ خفيفة خبازية اللَّوْنِ يَتَجَاوَبُ معها لون خُبازي وآخر بَنَفْسَجِي مُشَابِهٍ في الوجنتين . هل كان ذلك كَذْماً أم أنه الأثر الطبيعي لِلتَّعَفُّنِ تحت الشمس ؟

- هل ضَرَبُوهَا بِعُكَازٍ ؟

- انظر يا سيدي، انظر الى يديها .

لم أَكُنْ قد لاحظت ذلك، فأصابع يديها، كانت مِرْوَحِيَّةَ الشَّكْلِ، والأصابع العشرة مقطوعة وكأنَّها حَسَكُهَا بِقَصِّ بُسْتَانِي . لا شك أن جنوداً قد استمتعوا وهم يكتشفون هذا المقص ويستعملونه، ضاحكين مثل أولاد وهم يُغنون فرحين .

- انظر يا سيدي .

كانت اطراف الأصابع والأنامل، بأظافرها، داخل التراب . وقام الشاب، الذي كان يَدُلُّني على نَكَالِ الموتى بطريقة طبيعية خالية من التَشْدُقِ، بوضع قماش على وجه المرأة الفلسطينية ويديها، ثم وضع قطعة كَرْتُونٍ خَشِنٍ على ساقها . لم أعد أُمَيِّزُ سوى ركامٍ من قُماشٍ وردي ورمادي يحلق فوقه الذباب .

قَادِي ثلاثة شبان داخل زقاق صغير :

- ادخل يا سيدي ، فإننا سننتظرك في الخارج .

كانت الغرفة الأولى هي ما تبقى من منزل ذي طابقين . غرفة جد هادئة ، بل ومُرَجَبَة ، محاولة للسعادة ، وربما كانت سعادته ناجحة ، صُنِعَتْ من بقايا ، مما تبقى من بيت مُتداعٍ داخل جزء من جدار مُتهَدَم . . ومِمَّا ظَنَنْتُهُ في البداية ثلاثة كراسي كبيرة ، وما هو في الواقع سوى ثلاثة مقاعد لسيارة (ربما كانت مرسيدس دون قيمة) ، وَكَنَبَة بِمخدات مغطاة بقماش رُسِمَتْ عليه ورود ذات ألوان صارخة ، ورسوم مُؤَسَلَبَة ، مع جهاز راديو صامت ، وشمعدانين مُطْفَأَيْن . غرفة جد هادئة ، حتى مع وجود بِساطٍ من أظرفة طَلَقَاتِ الرصاص . . وبابٍ يَدُقُّ كأنما كان هناك تيار هواء يُحرّكه . تقدمتُ فوق أظرفة الرصاص ، ودفعت الباب الذي انفتح باتجاه الغرفة الأخرى ، لكن كان يتحتم عليّ أن اضغط أكثر: ذلك أن كَعَبَ حذاء كان يمنعه من أن يَتْرَكَنِي أَمْرٌ ؛ كعب جثة ملقاة على الظهر ، بالقرب من جثتين أُخْرِيَيْنِ لرجلين نائمين على البطن ، ومستريحين جميعاً فوق بساط من أظرفة نُحاسية . كدتُ أسقط عدة مرات بسبب تلك الأظرفة .

في نهاية تلك الغرفة باب آخر مفتوح دون قفل ولا مزلاج . بدأت أُتَخَطَّى الموتى مثلما نجتاز الهاويات . كان في الغرفة ، فوق سرير واحد ، أربع جثث لرجال مُكْوَمِينَ بعضهم فوق بعض ، وكأن كل واحد منهم كان حريصاً على أن يحمي مَنْ كان تحته ، أو كأنما استولى عليهم نَزْوُ شَبَقِيّ أَخَذُ بالتلاشي . كانت هذه الكومة من الأجساد ذات رائحة قوية ، ولكنها لم تكن كريهة . وَخَيْلٌ إِلَيَّ أن الرائحة والذبابات مُتَعَوِّدانِ عَلَيَّ . لم أكن أَقْلِقُ ، في شيء ، هذه الخرائب وذلك الهدوء .

فكرت في نفسي : لا أحد سَهرَ بجانب هؤلاء الموتى ليلة الجمعة وليلة السبت وليلة الأحد .

ومع ذلك أحسست كأن أحداً قد مرَّ قبلي بالقرب من هؤلاء الموتى بعد موتهم . كان الشبان الثلاثة ينتظرونني بعيداً عن المنزل ، وقد وضعوا منديلاً فوق أنوفهم .

لحظتئذ، وأنا خارج من المنزل، اعتراني ما يشبه نوبة جنون مُبَاغِتٍ وخفيف، جعلتني أكاد أبتسم : قلتُ في نفسي إنهم لن يحصلوا قط على ما يكفي من الألواح والتجارين لصنع النعوش. ثم ، لماذا النعوش ؟ فالموتى ، رجالاً ونساءً ، كلهم مسلمون يوضعون داخل الأكفان . كم يلزم من الأمتار لِتُكْفِنَ مثل هذا العدد الكبير من الموتى ؟ وكم من الصلوات ؟ وتَبْهَتْ إلى أن ما كان ينقُص، في هذا المكان، هو ترتيب الصلوات .

- تعال يا سيدي، تعال بسرعة .

آن الأوان لأن أكتب بأن ذلك الجنون المباغت، والمؤقت، الذي جعلني أحسب عدد الأمتار اللازمة من الكتان الأبيض، قد أَضْفَى على مشيتي حيوية تكاد تكون خفيفة رشيقة ، والتي ربما كانت ناتجة عن فكرة سمعتها أمس من صديقة فلسطينية :

«- كنت أنتظر أن يحملوا إليّ مفاتيحي (أية مفاتيح : مفاتيح سيارتها أم منزلها ؟ لم أعد أذكر سوى كلمة مفاتيح) فَمَرَّ رجل عجوز وهو يسرع الخطو- إلى أين أنت ذاهب ؟- لأبحث عن مُسَاعِدَةٍ . إنني حَفَّار قبور، وقد قَبَّلُوا المقبرة، فَتَنَاثَرَتْ في الهواء جميع عظام الموتى . يجب أن تساعدوني في جَمْع العظام » .

أظن أن هذه الصديقة مسيحية . قالت لي أيضاً :

«- عندما قَتَلْتُ القنبلة... المسماة... مائتين وخمسين شخصاً، لم نَحْزَ نحصل سوى على صندوق واحد. وقد حفر الرجال حفرة مشتركة داخل مقبرة الكنيسة الأورثوذكسية. كانوا يملأون الصندوق ويذهبون لتفريغه . وكان الذهاب والإياب يتم تحت القنابل، محاولين إجلاء الجثث قَدْر ما نستطيع » .

منذ ثلاثة أشهر، صار للأيدي وظيفة مزدوجة : في النهار تلتقط الأشياء وتلمسها، وفي الليل تُبْصِر. وكانت انقطاعات الكهرباء تُرْغِم الناس على اتِّباع تربية العُمَيان هذه، مثلما حدث معي وأنا أَسْلِق مرتين ، أو ثلاثاً، في اليوم، جرف الرخام الأبيض لدرجات السلم على امتداد الطوابق الثمانية. تَحْتَمُّ أن تُمْلَأ جميع

أواني المنازل بالماء. وتعطلت التليفونات عندما دخل الجنود الإسرائيليون الى بيروت، وكذلك تعطلت الطرقات المحيطة ببيروت الغربية. وكانت ناقلات الجند المدرعة في حركة دائمة لتشير إلى انها تُراقب مجموع المدينة، وفي الوقت نفسه كنا نُخَمِّن أن راكبيها فِرْعُون لكون الناقلات أصبحت هدفاً ثابتاً. لا شك أنهم كانوا يخشون نشاط «المرابطون»، والفدائيين الفلسطينيين، الذين تمكنوا من البقاء في أحياء بيروت الغربية.

في اليوم التالي لدخول الإسرائيليين أصبحنا سجناء، إلا أنه خُيِّل إلي بأن الغزاة لم يكونوا موضع خشية بقدر ما كانوا موضع احتقار، وكانوا يبعثون على الغثيان أكثر مما كانوا يُحدثون الرعب. لم يكن أي جندي يضحك أو يبتسم. والزمن هنا لم يكن بالتأكيد زمناً لِتُثَرِّج حبات الأرز والورود.

منذ انقطعت الطرقات، وصَمَتَ التليفون، وحُرِمْتُ من الاتصال بالعالم، أَحَسَسْتُني، لأول مرة في حياتي، أصير فلسطينياً وأكره إسرائيل.

في «المدينة الرياضية»، بالقرب من طريق السفارة الكويتية - شاتيلا، وهو الملعب الذي تهدم تقريباً بسبب قصف الطائرات، كان اللبنانيون يسلمون للضباط الإسرائيليين أكداً من الأسلحة، كلها مخربة عن قصد فيما يظهر.

وفي الشقة التي أسكنها، كل واحد له جهاز راديو. نستمع الى اذاعة الكتائب، وإلى إذاعة «المرابطون»، وإذاعة عمان، وإذاعة القدس (بالفرنسية)، وإذاعة لبنان. ولا شك أن الشيء نفسه كان يتم في كل بيت.

قال لي فدائي فلسطيني :

«نحن موصولون بإسرائيل بعدة قنوات تحمل إلينا القنابل، والدبابات، والجنود، والفواكه، والخضر، وتحمل الى فلسطين جنودنا وأبنائنا.. في جيئة وذهاب متواصلة لا تنقطع، مثلما أننا، كما يقولون، مرتبطون بهم منذ الرسول إبراهيم، في سلالة ولغته، والأصل نفسه». ثم أضاف: «باختصار، إنهم يَغْزُونَنَا، ويخنقون أنفاسنا، ويريدون أن يحتضنونا. يقولون بأنهم أبناء عمنا. هم جدُّ

حَزَانِي، إِذْ يَرَوْنَنَا مُنْصَرِفِينَ عَنْهُمْ . إِنَّهُمْ بِالتَّأْكِيدِ غَاضِبُونَ مِنَّا . وَغَاضِبُونَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» .

إن التأكيد على وجود جمالٍ خاص بالثوريين يطرح صعوبات كثيرة . من المعلوم - من المُفْتَرَض - أن الأولاد الصغار، أو المراهقين، يعيشون في أوساط عتيقة قاسية، ولهم جمال في الوجه والجسد والحركة والنظرات، يَقْرُبُ كثيراً من جمال الفدائيين . وقد يكون تفسير ذلك هو الآتي : بِتَكْسِيرِهِم لِلْأَمْرِ، والقِيود العتيقة، أخذت حرية جديدة تشق طريقها عَبْرَ الجُلُود الميتة، وسيجد الآباء والجدود مشقة في إطفاء بريق العيون، وكهرباء الأصداغ، وَخُبُور الدَّم فِي النُّسُوغ .

خلال ربيع العام ١٩٧١، عندما كنْتُ أزور القواعد الفلسطينية، كان الجَمال منتشرًا بذكاء وسط غابة تُنعشها حرية الفدائيين . وفي المخيم كان الجمال مختلفاً، مَكْتُوماً بعض الشيء، يَنْشُرُ ظلاله من خلال سيادة النساء والأطفال . كانت المخيمات تتلقى نوعاً من الضوء الصادر عن قواعد القتال . أمّا عن النساء وجمالهن، فإن تفسير تَأَلَّقِهِنَّ سيستلزم مناقشة طويلة ومعقدة . أكثر من الرجال ومن الفدائيين في المعركة، كانت النساء الفلسطينيات يَبْدِينَ قدرات على مساندة المقاومة، وتَقْبَلُ التجديدات التي تحملها الثورة . كُنَّ قد عَصَيْنَ العادات : نظرة مباشرة مساندة لنظرة الرجال، رَفُضٌ للحجاب، شعورهن مرثية، وأحياناً مكشوفة تماماً، أصوات دون تصدّع . إن أقصر وأبسط مَسْعَى من مساعيهن ، كان جزءاً من زَحْفٍ يسير بخطى واثقة نحو نظام جديد، وإذاً فهو مجهول لديهن، لكنهن يَسْتَشْعِرْنَ التحرير وكأنه حَمَامٌ مُطَهَّر بالنسبة لهن ، وافتخار مُضِيء بالنسبة للرجال . كُنَّ مستعدات لأن يُصْبِحْنَ، في آن، زوجاتٍ وَأُمّهاتٍ لِلْأَبْطَالِ، مِثْلَمَا كُنَّ كذلك، من قبل، بالنسبة لِأَزْوَاجِهِنَّ .

في غابات «عجلون» كان الفدائيون يحلمون، ربما، بفتيات .. ويبدو أن كل واحد منهم يرسم فوق جسده - أو يُسَوِّي ذلك بإشارات مِنْ يده - فتاة ملتصقةً به .. ومن ثَمَّ ذلك اللطف وتلك القوة - من خلال ضحكاتهم المَسْتَمْتِعَة - اللَّذان يصدران عن الفدائيين المسلحين . لم نكن فقط داخل طرفٍ من غابة ما قبل الثورة، بل

داخل شَبَقِيَّة غير مُميَّزة . وكان جليد خفيف يُسبغ على كل إشارة تَصَلُّباً يَمْنَحُهَا حلاوتها .

كل يوم ، خلال شهر كامل ، ودائماً في «عجلون» ، رأيت امرأة نحيفة لكنها قوية ، مُقَرَّفَصَة ، في البرد ، إلّا أنها تشبه في انثناءتها هندو الأند ، وبعض الأفارقة السود ، ومحصني طوكيو ، والغجريات على ساحة سوق . . . وكانت في وضع الاستعداد لانطلاق مفاجيء إذا أَلَمَّ خطرٌ ما ، وهي جالسة تحت الأشجار أمام مقر الحراسة الذي كان منزلاً صغيراً مشيداً من الطوب بسرعة بادية . كانت المرأة تنتظر وقدمها عاريتان ، مرتدية فُستانها الأسود المزيّن بشروط على حافته وعند الأكمام . كان وجهها قاسياً ، لكنه لم يكن حقوداً ، مُتعباً لكنه ليس مُضْجِراً . كان المسؤول عن المغاوير يهيئ غرفة خالية تقريباً ، ثم يُشيرُ إليها فتدخل الى الغرفة ، وتُغلق الباب ، لكن دون مفتاح . ثم كانت تخرج من غير أن تتفوّه بكلمة ، ومن غير ابتسامة على محياها . . كانت تعود على قدميها العاريتين ، وهي منتصبه ، الى جرش ، حيث مخيم «البقعة» . وقد عرفت ، فيما بعد ، أن المرأة كانت عندما تدخل الى الغرفة المخصصة لها في مقر الحراسة ، ترفع فُستانَيْها الأسودين وتفكُّ جميع الأطراف والرسائل التي كانت مخاطة داخلهما ، ثم تصنع منها رزمة ، وتطرق الباب طرْقاً خفيفاً لتسلم الرسائل إلى المسؤول ، ثم تخرج وترحل دون أن تتفوّه بكلمة . كانت تعود في الغد .

نساء أخريات ، متقدّمات في السن على تلك المرأة ، كن يضحكن لأنه لم يكن لهن ، كَمَلَجِجاً ، سوى ثلاث أحجار مُسوّدة كُنَّ يُسميْنها (في جبل الحسين بعمان) : «دارنا» . يا لَهُ من صوت طفولي ، ذلك الذي كان يصدر عنهن وهنَّ يُريْنني الأحجار الثلاثة ، وأحياناً الجمرة المشتعلة ، قائلات ، ضاحكات : «دَارُنَا» . لم تكن تلك النسوة العجائز يَنْتَمِين لا إلى الثورة ، ولا إلى المقاومة الفلسطينية : كُنَّ المَسْرَة التي لم تَعُدْ تُوَمِّل . كانت الشمس فوقهن تُواصل السير في مُنَحْنَاهَا . وكان ذراع ، أو أصبع ممتد ، يقترح ظلاً دائماً أكثر نحافة . لكن أية أرض ؟ إنها أردنية نتيجة تخيل إداري وسياسي قرّره فرنسا ، وأنجلترا ، وتركيا وأمريكا . . «المسرة التي لم تُعَدْ

تَوَمَّلْ»، الأكثر فرحاً وانشراحاً لأنها الأكثر ياساً. كَنَ ما يَزَلْنَ يُبصرن فلسطيناً لم تكن توجد عندما كان عمرهن ست عشرة سنة، لكن كانت لهن، على كل حال، ارض. لم يَكُنْ لا تحت ولا فوق، بَلْ داخل فضاء مُقْلِق حيث أبسط حركة ستبدو مزيفة. هل كانت الأرض، تحت الأقدام العارية لتلك الممثلات التراجيديات، الثَّمانُونيات، الأنبيات الى أقصى حد، صلبة؟ كانت صحة ذلك في تَنَاقُص. فعندما هَرَبْنَ من مدينة الخليل، تحت التهديدات الاسرائيلية، كانت الأرض هنا تبدو صلبة، وكان كل واحد يحس بنفسه خفيفاً فوقها، متلذذاً بالحركة داخل اللسان العربي. الأوقات تَمَرَّ، وكان يبدو ان هذه الأرض تُعاني ما يلي: تَحْمُلُ الناسَ للفلسطينيين كان في تَنَاقُص، وفي الوقت نفسه اكتشف هؤلاء الفلسطينيون، والفلاحون: السيولة، والسير، والسباق، ولعبة الأفكار المُعاد توزيعها كل يوم تقريباً، وكأنها أوراق لعب، واكتشفوا الاسلحة المركبة والمفكوكة والمستعملة. كل واحدة من تلك النسوة تأخذ الكلمة بالتناوب. يَضْحَكُن. نُقِلَ عن واحدة مِنْهُنَّ الكلمات التالية :

«- أبطال ! يا لها من كذبة. لقد أنجبتُ خمسة أو ستة هُم في الجَبَل. رَبَّيتُهُم وضربتهم على أردافهم، ونظَّفت ملابسهم. أعرف قيمتهم وأستطيع أن اصنع آخرين مثلهم».

في السماء الزرقاء دائماً، تُتَابِعُ الشمسُ مُنَحْنَاهَا، إلّا أنها ما تزال ساخنة. وتلك النساء، مُمثلات التراجيديا، يتذكَّرن ويتخيَّلْنَ في آن. ومن أجل أن يَكُنْ أكثر تعبيريةً، فإنهن يَضَعْنَ السَّبابَةَ على نهاية الجملة وَيَضْغُظْنَ على الحروف الصَّوامت التفخيمية فيها. ولو أن جندياً أردنياً كان ماراً أمامهن لاحس بِالْغَبْطَةِ: فقد كان سَيَجِدُ في إيقاع الكلمات، إيقاع الرقصات البدوية. ولو أن جندياً إسرائيلياً رأى تلك الإلاهات لأطلق على جَمَاجِمِهِنَّ طلقات رشاشته دون أن ينطق بكلام.

هنا في أطلال شاتيلا لم يعد يوجد شيء. بعض العجائز، صامتات، أغلقن على أنفسهن وراء باب عُلِقَتْ عليها خرقة بيضاء. وفدائيون، جد صغار، ساقابل بعضهم، فيما بعد في دمشق.

إن اختيارنا لعشيرة بشرية نُؤثِّرُها على غيرها، بغض النظر عن مولدنا، وبينما يكون الانتماء لذلك الشعب بالولادة، فإن ذلك الاختيار يتم بفضل انتماء غير مُفكَّرٍ فيه، ولا يعود ذلك الى كون العدالة ليس لها قسطها في الانتماء، وانما لكون هذه العدالة، والدفاع عن تلك العشيرة، يتحققان نتيجة انجذاب عاطفي، بل ربما نتيجة انجذاب حسي وشهواني. إنني فرنسي، غير أنني، كُلياً، ودون حكم، أدافع عن الفلسطينيين. إنهم مُحقِّقون فيما يُطالبون به ما دمتُ أحبهم. لكن، هل كنتُ سأحبهم لو أن الظلم لم يصنع منهم شعباً مشرداً؟

تكاد تكون جميع عمارات بيروت قد أصيبت، وبخاصة فيما يسمى ببيروت الغربية. إنها تنهار بطرائق مختلفة: مثل حلوى أَلْفِيَّة ضَغَطَتْها أصابع قِرْدٍ عملاق لآ مُبالٍ ومفترس؛ أو في أحيانٍ أخرى، تنحني الطوابق الثلاثة أو الأربعة الأخيرة من العمارة بطريقة مهبدة، وَفْقُ إنشاءة جد أنيقة وكأنها نوع من الجوخ اللبناني المسدل فوق العمارة. وإذا رأيتم واجهةً سليمة، أتموا جولتكم حول البيت، لأن الواجهات الأخرى مُتهدِّمة. وإذا بقيت واجهات العمارة الأربع دون شروخ، فلأن القبلة التي أطلقتها الطائفة قد وقعت على وسط البيت، وحفرتُ بئراً في مكان الدرج والمصعد.

قال لي س، في بيروت الغربية، بعد دخول الاسرائيليين:

« كان الليل قد خيم، وكانت الساعة تشير إلى السابعة. فجأة، قَعَقَ حديد عالية، حديد، حديد. الجميع هرع إلى الشرفة: אחتي، وصهري، وأنا. ليل حالك السواد. ومن فينةٍ لأخرى ما يشبه الوميض يلمع على أقل من مائة متر. أنت تعلم أنه يوجد بمواجهة بيتنا تقريباً، نوع من محطة للقوات الاسرائيلية: أربع دبابات، ومنزل يحتله جنود، وضباط، وحراس. الليل. وقعقة الحديد تقترب. الوميض: مشاعل مضيئة، وحوالي أربعين أو خمسين طفلاً في سنِّ الثانية عشرة، أو الثالثة عشرة، يضربون بإيقاع فوق صفائح حديدية صغيرة، مستعملين أحجاراً، أو مطرقات، أو أشياء أخرى. كانوا يصيحون مع إيقاع شديد: لا إله إلا الله، لا كتائب ولا يهود. »

وقال لي هـ. : « عندما جئت إلى بيروت ودمشق سنة ١٩٢٨، كانت دمشق محطمة، وكان الجنرال غورو، وقناصته من الجنود المغاربة والتونسيين، قد أطلقوا

النار ، ونظفوا دمشق . فَلَمَنَ كان السكان السوريون يوجِّهون التَّهمة ؟

أنا - كان السوريون يتهمون فرنسا ، ويلقون عليها تَبعة المذابح ، وتَبعة تخريب دمشق .

هو - إننا نتهم إسرائيل ، ونلقي عليها تَبعة مذابح شاتिला وصبرا . فلا داعي لوضع هذه الجرائم على ظهر معاونيهم من الكتائب وحدهم . فإسرائيل مذنبه لكونها أدخلت إلى المخيمات فرقتين من الكتائب ، وأصدرت لهم الأمر ، وشجعتهم طوال ثلاثة أيام وليالٍ ، وقَدَّمت لهم ما يشربونه ويأكلونه ، وأنارت لهم المخيمات أثناء الليل .

قال لي أيضا هـ . ، وهو أستاذ تاريخ :

« في سنة ١٩١٧ أُعيد طبع قصة النبي إبراهيم ، أو إذا شئت قلت إن الله كان هو التشخيص الأولي للورد بلفور . فقد كان اليهود يقولون ، وما يزالون ، بأن الله وَعَدَ إبراهيم وَدُرَيْتَهُ بأرض من عسلٍ وحليب ؛ إلا أن هذا الصَّقْع الذي لم يكن في ملك إله اليهود (فتلك الأراضي كانت مليئة بالآلهة) كان يَسْكُنُه الكنعانيون ، الذين كانوا يحصلون ، أيضاً ، على آلهتهم ، والذين كانوا يُحاربون جيوش يوشع ، إلى أن تمكنوا من أن يسرقوا منهم تابوت العهد الشهير ، الذين لَوَّاهُ لما حَقَّقَ اليهود الانتصار . وفي سنة ١٩١٧ لم تكن أنجلترا تملك بَعْدُ فلسطين (تلك الأرض التي من عسل وحليب) ، لأن المعاهدة التي تُخَوِّمُهم الانتداب لم تكن قد وُقِّعت بعد .

- بيغن يزعم بأنه جاء إلى هنا .

- هذا عنوان فيلم سينمائي : « غَيِّبة طويلة جدًا . هل تَتَصَوَّرُ هذا البولوني وريثاً لملك سليمان ؟ » .

في المخيمات ، وبعد عشرين سنة من المنفى ، كان اللاجئون يحملون بفلسطينهم ، ولم يكن أحد يجسر أن يعرف ، أو أن يقول بأن إسرائيل قد خَرَبَتْها ، وبأنه قد صار في موضع حقل الشعير بَنَك ، وانتصبت محطة توليد الكهرباء مكان كَرَمَةٍ زاحفة .

- سيغيرون حاجز الحقل ؟

- سيتحتم أن نُعيد بناء جزء من الجدار بالقرب من شجرة التين .

- لا بُدَّ أن كل الطناجر قد صِدَّت : علينا أن ننشري وَرَق الصنفرة للصَّقل .

- ولماذا لا نضع أيضاً الكهرباء في الأصطل .

- أوه ، كلا ، لقد انتهى زمن الفساتين المطرزة باليد : عليك ان تعطي آلة

للخياطة ، وأخرى للتطريز .

كان سكان المخيمات المعمّرون في السن بؤساء ، وربما كانوا كذلك في فلسطين قبل الهجرة ، إلا أن الحنين يفعل فيهم فعله بطريقة سحرية . إنهم معرّضون لان يظلّوا أسرى لِمَقَاتِنِ المخيم البائسة . وليس من المؤكّد أن هذه الفئة الفلسطينية ستغادر المخيمات مُتَحَسِّرة عليها . بهذا المعنى يكون العُريّ الأَقْصَى مَاضِوياً ، فالإنسان الذي جَرَّبَهُ في الوقت نفسه الذي عرف المرارة يكون قد أَحَسَّ فَرَحَ بالغة ، مُتَوَحِّدة وغير قابلة للتوصيل . إن مخيمات الأردن المعلقة بمنحدرات مليئة بالأحجار ، عارية ؛ لكن توجد في محيطها أنواع من العُريّ أكثر إقْفاراً : بيوت من القصدير ، وخيم مثقوبة تَسْكُنُهَا أَسْرَ كِبْرِيَاوُهَا مُضِيء . لا نكون قادرين على فَهْم القلب البشري إذا أَنْكَرْنَا بَأْنَ أناساً يستطيعون أن يتشبّثوا بالبؤس المرثي ، وأن يَزْدَهُوْا به ؛ وهذه الكبرياء ممكنة ، لأن البؤس المرثي يُقَابِلُهُ مَجْدٌ مُسْتَر .

كانت وحدة الموت ، في خيم شاتيلا ، أكثر بروزا لان لهم إشاراتهم ، واطّباع لم يَهْتَمُوا بتحديدِها . ماتُوا كَيْفَمَا اتَّفَقَ . مَوْتٌ مَهْمَلُونَ . ومع ذلك كُنَّا نُحَس ، داخل المخيم ، ومن حَوْلنا ، كل عواطف المودّة والحنان والمحبة لدى الاشخاص ، الذين يتنقلون باحثين عن الفلسطينيين الذي لن يردّوا أبداً على تلك العواطف .

كيف نُبْلَغ أقاربهم الخبر ، أقاربهم الذين رحلوا مع عرفات ، واثقين بوعود ريغان ، وميتران ، وبيرتيني ، الذين طمأنوهم بأن أي سوء لن يُصِيب سكان المخيمات المدنيين ؟ كيف نَقُولُ بأن هناك مَنْ ساعد على ذَبْح الأطفال والشيوخ والنساء ، ثُمَّ تركوا جثثهم بدون صلاة ؟ كيف نُبْلِغهم بأننا نجهل أَيْنَ قُبِرُوا ؟ .

إن المذابح لم تَتَمَّ في صَمْتٍ ، وتحت جُنْح الظلام ، فقد كانت الأذان الاسرائيلية ، مُضَاءةً بصواريخها المنيرة ، مُضْغِيّة الى ما يجري في شاتيلا ، وذلك منذ مساء يوم الخميس . يا لها من حفلات ومن مآدب فاخرة تلك التي أُقيمت حيث الموت كان يبدو وكأنه يشارك في مَسَرَّات الجنود المنتشين بالخمر وبالكرهية . ولا شك انهم كانوا منتشين ، أيضاً ، بكونهم قد نالوا اعجاب الجيش الاسرائيلي ، الذي كان

يستمع ، وينظر ، ويشجع ، ويوتّخ المترددين في قتل الابرياء . إنني لم أر هذا الجيش الاسرائيلي رؤية العين والأذن ، غير أنني رأيتُ ما فعله .

مقابل الحجة التي تقول : « ماذا ربح إسرائيل بقتل بشر الجميل ، وبدخول بيروت ، وإقامة النظام ، وتجنّب حمام الدم ؟ وماذا ربح من وراء مذبحه شاتيلا ؟ يكون الجواب : » وماذا ربح إسرائيل من دخول لبنان ؟ وماذا ربح من وراء ضرب السكان المدنيين طوال شهرين بالقنابل ، ومن طرد الفلسطينيين وتحطيمهم ؟ ماذا كانت تريد إسرائيل أن تربح في شاتيلا ؟ أن تحطم الفلسطينيين .

إن إسرائيل تقتل الرجال ، تقتل الموقّ . تمسح شاتيلا . إنها ليست غائبة عن المضاربة العقارية بالمساحات المعدّة للبيع : خمسة ملايين فرنك قديم للمتر المربع وهو ما يزال مُهدّماً . إلا أنه سيكون « نظيفاً » ؟ ...

إنني أكتب هذا الكلام في بيروت ، حيث كل شيء أكثر صدقاً مما هو عليه في فرنسا ، ربما بسبب مجاورة الموت الذي ما يزال يكسو وجه الأرض : كل شيء يبدو وكأنه يجري بما يوحي ان اسرائيل وقد تعبّت من أن تكون نموذجاً ، ومن أن تستغل ما تظن انها قد اصبحت عليه : عصبية التحقيق والانتقام المقدّسة ، فانها قررت ان تستسلم للمحاكمة ببرود .

وتبقى اسئلة عديدة مطروحة :

إذا كان الإسرائيليون لم يزدوا على أن أناروا المخيم ، واستمعوا الى الطلقات النارية التي تشير الى وجود ذخيرة كبيرة لكثرة ما دُستّه من كبسولات الرصاص (عشرات الآلاف) ، فَمَنْ كان يطلق النار حقيقة ؟ مَنْ كان ، وهو يقتل ، يُخاطر بجلده ؟ الكتائب ؟ الحداثيون ؟ مَنْ ؟ وكم عددهم ؟

أين ذهبت الأسلحة التي خَلَفَتْ كل هؤلاء الموقّ ؟ وأين هي أسلحة أولئك الذين دافعوا عن أنفسهم ؟ في الجزء الذي زُرْتُهُ من المخيم ، لم أر سوى قطعتين من السلاح المضاد للدبابات ، غير مستعملتين .

كيف دخل القتلة الى المخيمات ؟ هل كان الاسرائيليون موجودين في جميع المخارج المتحكّمة في مخيم شاتيلا ؟ في جميع الحالات ، لقد كانوا منذ يوم الخميس بمستشفى عكا ، مُواجهين لأحد مخارج المخيم .

لقد نشرت الصحف بأن الاسرائيليين دخلوا الى شاتيلا بمجرد ما علموا بالمذابح ، وبأنهم أوقفوها حالا ، أي يوم السبت ، لكن ، ما الذي فعلوه بالقتلة ؟ وإلى أين ذهبوا ؟ .

بعد مصرع بشير الجميل وعشرين من أتباعه ، وبعد المذابح ، جاءت السيدة ج ، وهي من بورجوازية بيروت الرفيعة ، لزيارتي ، بعد ما علمت انني كنت في مخيم شاتيلا . صعدت الطوابق الثمانية على رجلها لانقطاع الكهرباء ، وهي في الستين من عمرها كما أقدر .

قلت لها : كنت محقة عندما قلت لي ، قبل موت بشير ، وقبل المذابح ، بأن الأسوأ كَانَ في الطريق . ولقد رأيت .

- لا تحدثني عما رأيت في شاتيلا ، أرجوك . فأعصابي جد هشة ، وعليّ أن اصونها حتى أتحمّل الأسوأ الذي لم يحدث بعد .

إنها تعيش مع زوجها (سبعون سنة) في شقة كبيرة ، واقعة في رأس بيروت ، ومعها خادمة . جد أنيقة ، ومعتنية بجسدها . وأثاث بيتها من طراز لويس الرابع عشر فيما أظن .

- كنا نعرف أن بشير قد ذهب إلى اسرائيل . لقد أخطأ ، فعندما يكون المرء رئيساً مُنتخباً لدولة ، فإن عليه ألا يعاشر مثل هؤلاء . لقد كنت متأكدة من أنه سيتعرضُ لسوء . لكنني لا أريد أن أعرف شيئاً ، إن عليّ أن أصونَ اعصابي لتحمل الضربات الفظيعة التي لم تأت بعد . لقد كان يتحتم على بشير أن يُرجع تلك الرسالة التي يخاطبه فيها بيغن بصديقي العزيز .

إن للبورجوازية الرفيعة ، وخدمها الصامتين ، طريقتها الخاصة في المقاومة . والسيدة ج . وزوجها لا « يؤمنان تماما بتناسخ الأرواح » . فماذا سيحدث لو أنها ولدا من جديد في شكل اسرائيليين ؟

كان يوم دفن بشير هو نفسه يوم دخول الجيش الاسرائيلي الى بيروت الغربية . الانفجارات تقترب من العمارة التي تُوجد فيها ، واخيراً نزل الجميع إلى المخبأ ، داخل قبو : سفراء ، أطباء ، زوجاتهم وبناتهم ، ممثل هيئة الامم المتحدة بلبنان ، ثم الخدم .

- كارلوس ، احمل لي مخدة .

- كارلوس ، نظارتي .

- كارلوس أعطني قليلا من الماء .

الحَدَم ، لأنهم أيضا يتكلمون الفرنسية ، فإنهم مسموح لهم بالنزول الى المخبأ .
وربما كان من الواجب المحافظة عليهم ، والاهتمام بجروحهم ، وحملهم إلى
المستشفى ، أو الى المقبرة ... يالها مِنْ قضية ! .

لا بد مِنْ أن نعلم بأن مخيمَي شاتيل ، وصبرا ، هما عبارة عن عدة كيلومترات
من الأزقة الضيقة - لان الأزقة ، هنا ، جد ضيقة ، الى درجة لا يستطيع شخصان ان
يتقدما فيها إلا اذا سار أحدهما مُجانباً - المزدحمة بالحصى ، والأحجار ، والطُوب ،
والخِرَق البالية القَدِرة ، والمتعددة الألوان . وفي الليل ، تحت ضوء الصواريخ
الاسرائيلية التي كانت تُنير المخيمين ، فإن خمسة عشر رَاميّاً ، أو عشرين ، ولو بأفضل
الأسلحة ، ما كان بوسعهم أن ينجحوا في تحقيق هذه المجزرة . إن قاتلين قد أنجزوا
العملية ، لكن جماعات عديدة من فرق التعذيب هي ، في غالب الظن ، التي كانت
تَفْتَح الجماجم وتُشْرِحُ الافخاذ ، وتَبْتُرُ الأذرع والأيدي والاصابع ، وهي التي كانت
تَحْجُرُ ، بوساطة حبالٍ ، محتضرين مُعاقين ، رجالاً ونساءً كانوا ما يزالون على قيد
الحياة ، ما دام الدم قد سال أمدأ طويلاً من الأجساد ، الى درجة انني لم أتمكن من أن
أعرف مَنْ هو الذي ترك داخل مَرَّ أحد البيوت ، ذلك الجدول من الدَم المتَيَسِّس الممتد
من قاع المَرِّ ، حيث كانت البقعة ، إلى عتبة البيت ، حيث اختلط الدَم بالتراب .
هل كان دم فلسطيني ؟ أم دم امرأة ؟ أم هو دَمُ كُتائبي أجهزوا عليه ؟

انطلاقاً من باريس ، يمكن ، عملياً ، أن نشك في كل شيء ، بخاصة إذا كنا
نجهل طوبوغرافية المخيمات . يمكننا أن نترك إسرائيل تؤكد بأن صحفيي القدس
كانوا أول من أعلنوا عن المذبحة . كيف أوصلُوا الخبر إلى البلدان العربية ، وبأية
لغة ؟ باللغة الانجليزية ، وبالفرنسية ، كيف ؟ وبالضبط متى ؟ عندما نفكر في
الاحتياطات التي تُتَّخَذُ في الغرب ، بمجرد ما تُلَحَظُ وفاةً مشبوهة : البصمات ، موضع
اثر الرصاص ، التشرجات ، تقارير الخبرة المضادة ! وفي بيروت ، لم تكد المذبحة
تُعرف حتى أخذ الجيش اللبناني على عاتقه ، رسمياً ، المخيمات ، فَبَادَر إلى مُحْوِها ،
مُخَفِّيا بذلك أطلال البيوت ، وبقياء الجثث . من أمر بذلك التعجيل ؟ وقد تَمَّ ذلك

بعد التأكيد الذي أذيع عبر أنحاء العالم ، وهو أن المسيحيين ، والمسلمين ، قد تقاتلوا فيما بينهم ؛ وبعد أن سجلت الكاميرات وحشية القتال .

إن مستشفى عكا المحتل من قِبَل الأسرائيليين ، والواقع مقابل أحد مداخل شاتيلا ، لا تفصله عن المخيم مائتا متر ، بل أربعون متراً فقط ، لا أحد رآه أو سمع ، أو فهم ؟

ذلك ما أعلنه بيغن أمام الكنيست : « أشخاص غير يهود ذبحوا آخرين غير يهود ، ففي أي شيء يعيننا ذلك ؟ » .

بعد أن أوقفتُ وصفي لمخيم شاتيلا لحظة ، علي الآن أن أتابعه . سأحدثُ غن الموق الذين كانوا آخر مَنْ رأيتُ يوم الأحد ، حوالي الساعة الثانية بعد الظهر ، عندما دخل الصليب الأحمر الدولي بِجَرَّافاته . لم تكن رائحة الجثث تخرج من مَنْزِل ولا من جسد مُنْكَلٍ به : بل كان يبدو لي ان جسدي وكياني هما اللذان يبعثان تلك الرائحة . في زقاق ضيّق ، وداخل ستار مصنوع من شوك الأشجار ، خُيل إليّ أنني لمحتُ ملاكاً أسود طريحاً على الأرض وهو يضحك ، متعجباً من أن يكون مصروعاً . لا أحد واثته الشجاعة لكي يغمض له جفونه ، فظَلَّتْ عيونه الجاحظة ، عيون من خرف شديد البياض ، تنظر إلي . كان يبدو مخدولاً ، وذراعه مرفوعة ومستندة إلى تلك الزاوية من الجدار . كان فلسطينياً ميتاً منذ يومين أو ثلاثة . وإذا كنت قد حسبته ، أول الأمر ، ملاكاً أسود ، فلأن رأسه كان ضخماً ، مُتَفَخَّحاً ومُسَوِّداً مثل جميع الرؤوس والاجساد ، سواء أكانت في الشمس ام في ظلّ المنازل . مررتُ بالقرب من رجله . التقطتُ من التراب طاقم أسنان لِفَكِّ الأعلى ، وضَعْتُهُ فوق ما تَبَقِيَ من الارطار الخشبي لاحدى النوافذ . تجويفهُ يده الممدودة نحو السماء ، فَمُهُ المفتوح ، فَتْحَةٌ بَنُطْلُونُهُ الذي يَنْقُصُهُ الحزام : كأنها خلايا كان الذباب يَقْتَاتُ منها .

أَجْتَرَّتْ جثة أخرى ثم ثالثة . وفي ذلك الفضاء المُغْبَرِّ ، وبين الميتين ، كان هناك ، آخر الأمر ، شيء في منتهى الحيوية ، غير مخدوش وسط هذه المجزرة ، لَوْنُهُ وردي نصف شفاف ، وكان ما يزال في وسعه أن يُفِيدَ : ساق اصطناعية من البلاستيك ظاهرياً ، وتنتعل حذاء أسود ، وَجُورِباً رمادياً . وبتدقيق النظر ، اتضح أنها قد انتزعت بخشونة من الساق المبتورة ، ذلك أن الأحزمة التي تشدّها إلى الفخذ ، كانت مقطوعة كلها .

كانت تلك الساق الاصطناعية للميت الثاني ، لذلك الذي لم أر منه سوى ساق ورجل منتعلة لحذاء أسود ، وجُورب رمادي .

في الزقاق المتعامد مع الزقاق الذي تركت فيه الموتى الثلاثة ، كان يوجد ميت آخر . لم يكن يعرقل المرور تماماً ، إلا أنه كان يوجد ممدداً في أول الطريق ، ممّا اضطرني إلى أن أخطاه ثم ألفتُ لأرى هذا المنظر : جالسةً على كرسي ، محاطة بنساء ورجال ما يزالون شباباً ، ويلفهم الصمت ، كانت امرأة تتنحب . ظهر لي أنها في السادسة عشرة أو في الستين من عمرها . كانت تبكي أخاها الذي كان جسده يكاد يسدُّ الطريق . اقتربتُ منها . اخذت أنظر جيداً . كان لها وشاح معقود فوق العنق . كانت تبكي وتنوح على موت أخيها الممدد إلى جانبها . كان وجهها وردياً - مثل لون طفل ، متشابه تقريباً ، وجدّ ناعم ولين - لكنه دون أهداب ، ولا حاجبين ، وما ظننته وردياً لم يكن هو البشرة ، وإنما الأدمة يحيط بها قليل من الجلد الرمادي . كان مجموع الوجه محروقاً . لم أستطع أن أعرف بأي شيء أنحرق ، لكنني أدركتُ من حرّقه .

كنت أبذل جهداً لِعَدِّ الموتى الأوائل ، فلما وصلتُ إلى الميت الثاني عشر ، أو الخامس عشر ، لم أعد قادراً على الاستمرار في العدِّ ، وقد غمرتني الرائحة والشمس ، وأخذتُ أتعثر عند كل حفرة . . كان كل شيء يختلط أمام بصري .

لقد سبق لي أن شاهدت بيوتاً مبقورة تتدلى منها لحف من ريش ، عمارات مُنْهارة ، فلم يُحرك ذلك في نفسي ساكناً ؛ لكنني وأنا أشاهد بيوت بيروت الغربية ، ونخيم شاتيلا ، فإنني كنت أشاهد الرعب . إن الموتى الذين أجدهم ، عادةً ، وبسرعة ، مألوفون ، بل وديون ، ولم أستطع أن أميز فيهم ، وأنا أنظر إلى قتلى المخيمات ، سوى كراهية وسرور أولئك الذين قتلوهم . حفلة وحشية جرت هناك : سمر ، نشوة ، رقص ، غناء ، نداء ، عويل ، تأوهات . . . على شرف مُتفرجين كانوا يضحكون وهم جالسون في الطابق الأخير من مستشفى عكا .

قبل حرب الجزائر ، لم يكن العرب ، في فرنسا ، جميلين . كانت حركاتهم بطيئة ، مُتلكئة ، ووجهُهم جانبيًا باستمرار . . . وفجأةً ، تقريباً ، جملهم الانتصار ، لكن قبل أن يصير مُعْميًا ، وعندما كان أكثر من نصف مليون جندي فرنسي يَنْهَدُون ويهلكون في جبال الأوراس ، كانت هناك ظاهرة غريبة ملحوظة في مجموع الجزائر ، تؤثر على وجوه العمال العرب ، وعلى أجسادهم : شيء مثل اقتراب ظُهور جمال ما

يزال هشاً ، إلا انه سيُعشي أبصارنا عندما ستساقط ، أخيراً ، القشرة من جلودهم ، وتنجلي الغشاوة عن عُيوننا . كان من الضروري قبول ما هو بدهي : كانوا قد تحرروا سياسياً لكي يظهروا لنا على الصورة التي كان يجب ان نراهم عليها : جد جميلين .

على الشاكلة نفسها ، كان الفدائيون الفلسطينيون ، وقد انعتقوا من خيمات اللاجئين ، ومن أخلاق المخيم ونظامه ، تلك الأخلاق التي فرضتها ضرورة الاستمرار في العيش ، وانعتقوا في الآن نفسه من العار ، جد جميلين . ولما كان ذلك الجمال جديداً ، أي مُبتكراً ، أي ساذجا ، فَقَدْ كان طازجاً وحيّاً الى درجة أنه كان يكشف فوراً عما كان يجعله مُتفقاً مع جميع مجالات العالم المُنتزعة لِنفسها من العار .

كان كثير من الجزائريين ، الذين يتعاطون القوادة في حي « بيبغال » بباريس ، يستعملون مؤهلاتهم لفائدة الثورة الجزائرية ، فكانت الفضيلة موجودة هناك أيضا . وأظن أن المفكرة « حنا أُراند » هي التي تُميز بين الثورات بحسب تطلّعها إلى الحرية ، أو إلى الفضيلة ، أي الى العمل ، وربما سيتحتم علينا أن نُقر بأن الثورات ، أو حركات التحرير ، تتخذ غاية لها ، بكيفية مبهمة - العثور ، أو الالتقاء ، من جديد ، بالجمال ، أي باللاملموس الذي لا يمكن أن ننتعه بغير هذه الكلمة . أو بالأحرى يمكن أن نُحدده كالتالي : نقصد بالجمال وقاحة ساخرة تزدري البؤس المنصرم ، والأنساق ، والناس المسؤولين عن البؤس والعار ، إلا أنها وقاحة ساخرة تدرك بأن التفجّر ، خارج العار ، أمر سهل .

لكن ، في هذه الصفحات ، يتعلق الأمر ، على الخصوص ، بما يلي : هل تكون ثورة ما ثورةً عندما لا تُزيل عن الوجوه والأجساد الجلد الميت الذي يُرهلها ؟ إنني لا أتحدث عن جمال أكاديمي ، وإنما عن ذلك اللاملموس - اللأيسمى - في فرحة الأجساد ، والوجوه ، والصرخات ، والكلمات ، التي تكف عن أن تكون كثيية مغمومة ، وأعني تلك الفرحة الحسية التي تبلغ درجة من القوة تجعلها تريد أن تطرد كل شبقية .

ها أنذا أعود ، من جديد ، إلى عجلون في الأردن ، ثم في إربد . أنزع ما أظنه إحدى شعراتي البيضاء ، سقطت على صدرتي الصوفية ، ثم أضعتها فوق رُكبة حمزة الجالس بالقرب مني . يأخذها بين أبهامه وأصبعه الوسطى ، ينظر إليها ويتسم ، ثم يضعها في جيّب قميصه الأسود ضاغطاً عليها بيده ، قائلاً :

- شعرة من لحية النبي تُساوي أقل من هذه .

تنفس بعمق قليلا ثم أضاف :

- شعرة من لحية النبي لا تُساوي اكثر من هذه .

لم يكن عمره يتجاوز الثانية والعشرين ، وكان فكرُهُ يَثْبُ مُرتاحا إلى مرتفعات لا يطولها الفلسطينيون البالغون سنَّ الاربعين ، ألا أنه كان يحمل فوقه (فوق جسده وعبر اشاراته) العلامات التي تُشدهُ إلى الأقدمين .

قديماً ، كان الفلاحون يَتَمَخَّطون في أصابعهم ، ثم يأتون بأصابعهم فَرَقعة ترمي المخاط إلى أشواك العوسج . كانوا يَمَرُّون تحت أنوفهم أكماتهم المصنوعة من القטיפه المضلعة التي تغدو ، خلال شهر ، مُغطاة بما يُشبه طبقة خفيفة من الصدف . هكذا كان يفعل الفدائيون . كانوا يتمخطون مثل الماركيزات والأساقفة : ظهورهم مُتحدبة قليلاً . وقد فعلتُ مثلما كانوا يفعلون ، وكما علَّموني أن أفعل .

والنساء ؟ يُطَرِّزْنَ ليلاً نهراً الفساتين السبعة (واحد في كل يوم من أيام الأسبوع) لتحضير جهاز العروس الذي يُهديه زوج يكون ، عادة ، متقدماً في السن ، وتختاره العائلة . يقظة مُكْدرة . فالفتيات الفلسطينيات يُصْبِحْنَ جد جميلات عندما يَتَمَرَّدْنَ على الأب ، وَيُكَسِّرْنَ إِبْرَ التطريز ومقصاته فوق جبال عجلون والسَّطط وإربد . وعلى الغابات نفسها ، كانت قد تَرَسَّبَتْ كل الحساسية الشهبانية التي حَرَّرَتْها الثورة والبنادق . علينا ألا ننسى البنادق . فقد كانت كافية ، وكل واحد كان مُفَعَّم الرغبة . لقد كان الفدائيون ، دون أن ينتبهوا (حقاً ؟) يُرَكِّزون جمالا مُبتكراً : حيوية الأشارات وِعياءهم الواضح ، سرعة العين وتألقها ، ونبرة الصوت الاكثر وضوحاً . كل ذلك كان يتألف مع سرعة الجواب ، وإيجازه ؛ ومع دِقَّتِهِ أيضاً . ذلك أنهم طَلَّقُوا العبارات المسهبة ، والبلاغة العالمة الدَّلقة .

في شاتيلامات الكثيرون من هؤلاء الفدائيين ، ولكن صداقتي ومودتي لِحُثْثِهم الأخذة بالتعفن ، كانت أيضاً كبيرتين . لاني كنتُ قد عرفتُهم من قبل . إنهم ، وقد انتفخوا ، واسودوا ، وعَفَّتْهم الشمس والموت ، يَظَلُّون فدائيين .

يوم الأحد ، حوالى الساعة الثانية بعد الظهر ، اقتادني ثلاثة جنود لبنانيين ، وقد رفعوا بنادقهم ، إلى سيارة جيب حيث كان ضابط يَغْفُو . سألته :

- هل تتكلم الفرنسية ؟

- الانجليزية .

كان صوته ناشفاً ، ربما لانني أَيْقَظْتُهُ مفزوعاً . نظر في جواز سفري ، ثم قال لي

بالفرنسية :

- هل جئت من هناك ؟ (كانت أصبعه تشير إلى مخيم شاتिला) .

- نعم .

- وهل رأيت ؟

- نعم

- وهل سَتَكْتُبُ ما رأيت ؟

- نعم .

أعاد لي جواز السفر ، ثم أشار إليَّ بأن أنصرف . انخفضت البنادق الثلاثة وأفسح لي الجنود طريق المرور .

لقد أمضيتُ أربع ساعات في شاتिला ، وما يزال في ذاكرتي أربعون جثة تقريباً . وهي كلها - ألحَّ على أنها كلها - قد تعرضتُ للتعذيب غالبا ، وسط نشوة المعذنين ، وأغانيتهم ، وضحكاتهم ، ووسط رائحة البارود .

لا شك أنني كنتُ وحيداً ، أقصد أنني كنتُ الأوروبي الوحيد (مع بعض العجائز الفلسطينيات اللاتي ما يَزَلْنَ يَتَشَبَّهْنَ بخرقة بيضاء مُمزَّقة ، ومع بعض الفدائين الأشبال دون أسلحة) ، لكن لو أن هؤلاء الأشخاص الخمسة ، أو الستة ، لم يكونوا موجودين هنا ، واكتشفتُ وحدي تلك المدينة الصريعة المُجَنَّدلة ، والفلسطينيين الممددين أفقياً بِجُثثهم السوداء المنتفخة ، لكنتُ قد صِرتُ مجنوناً . أم أنني صرت بالفعل مجنوناً ؟ هل تلك المدينة المهشمة المحطمة التي رأيتها ، أو ظننتُ أنني رأيتها ، وتَجَوَّلْتُ فيها ، وهي محمولة على رائحة الموت القوية ، كانت ، بالفعل موجودة ؟

إنني لم أَرْتَدُّ ولم أُسْبَرْ جزء محدود من شاتिला وصبرا ، ولست متأكداً من أنني فعلتُ ذلك بالقدر الكافي . إلا أنني لم أزر مخيم بئر حسن ، ولا مخيم برج البراجنة .

ليست مُيولاتي هي التي جعلتني أعيش فترة إقامتي في الأردن وكأنها مشاهد مذهلة ، فاتنة ، بل أن أوروبيين وعرباً من شمال إفريقيا هم الذين حدّثوني عن الرُقَى السحرية التي شدّتهم إلى تلك البقعة . وخلال وجودي ، طوال ستة أشهر لئليها قصير ، عرفتُ خِفةَ الحدث ، وخَبِرْتُ الحُصَال الاستثنائية لدى الفدائيين ، غير أنني كنتُ أَسْتَشعر هشاشة البِنَاء . في كل الأماكن التي تجمعت فيها القوات الفلسطينية ، بالقرب من نهر الأردن ، كانت توجد مراكز للمراقبة ، حيث الفدائيون يبدون مُتأكدين من حقوقهم ، ومن سُلطتهم ، لدرجة أن وصول زائر ، ليلاً أو نهاراً ، إلى أحد مراكز المراقبة ، كان مناسبة لحضور الشاي ، وتبادل الحديث المصحوب بالضحكات ، والقبلات الأخوية (الشخص الذي كانوا يُقبلونه كان يرحل تلك الليلة ، ويخترق نهر الأردن ليضع قنابل داخل فلسطين ، وفي غالب الأحيان لم يكن يعود) . وجُزُر الصمت الوحيدة كانت هي القرى الأردنية : كان الفدائيون يغلقون أفواههم عندما يصلون إليها . كانوا جميعهم يظهرون وكأنهم محمولون قليلاً فوق سطح الأرض بتأثير كأس نبيذ نَقَاد ، أو بفعل جرعةٍ من مُخَدَّر . ما الذي كان يُسبغ عليهم ذلك المظهر ؟ إنه الشباب اللأمبالي بالموت ، والذي كان يحصل على أسلحة تشيكية وصينية تتيح له أن يُطلق الرصاص في الهواء . مَحْمِيّن بأسلحة لها دويّ عالٍ ، لم يكن الفدائيون يخشون شيئاً .

إذا كان أحد القراء قد رأى خارطة جغرافية لفلسطين ، والأردن ، فإنه يعلم بأن الأرض ليست ورقة كتابة . فالأرض ، عند شَط نهر الأردن ، ذات تضاريس كثيرة . من ثم فإن تلك المغامرة التي عشتها كان يلزم أن تحمل عنواناً جانبياً : « حُلُم ليلة صيف » ، بالرغم من الكلمات القاسية التي كانت تصدر عن المسؤولين البالغين سنّ الأربعين . كل ذلك كان ممكناً بسبب الشباب ، ونتيجة لشعورهم بالفرح تحت الأشجار ، واللعب بالأسلحة ، ووجودهم بعيدين عن النساء ، أي أن هؤلاء الفدائيين الشباب كانوا في حالة تجعلهم يَتَجَنَّبون مواجهة مسألة صعبة وهي أن يكونوا النقطة الأكثر إضاءة ، لأنها الحادة أكثر داخل الثورة ، وأن يحظوا باتفاق سكان المخيمات ، وتكون وجوههم صالحة للتصوير مهما فعلوا ، ثم إنهم كانوا يَسْتَشعرون ، ربما ، أنّ هذه المشاهد الفاتنة ، ذات المحتوى الثوري ، قد تتعرض بعد قليل للتدمير : لم يكن الفدائيون يريدون السلطة ، فقد كانوا يَمْتَلِكُون الحرية .

عند عودتي من بيروت ، وفي مطار دمشق ، قابلتُ فدائين شاباً نَجَوْا من
 الجحيم الاسرائيلي . كان عمرهم ستُّ عشرة أو سبع عشرة سنة : كانوا يضحكون ،
 وكانوا شبيهين بفدائيي عجلون . إنهم سيَموتون مثلهم . فالمعركة من أجل البلاد
 يمكن أن تملأ حياةً جد غنيّة ، لكنها قصيرة . وهذا ، كما نذكُر ، هو اختيار أُشيل في
 ملحمة الإلياذة .

ترجمة : محمد برادة