أنس حسونة*

التاريخ اليهودي المقدّس والتّاريخ الصهيونيّ المدنّس في «الطريق إلى عين حارود»

مقدّمة إلى التاريخ ما بين فالتر بنيامين.. وعاموس كينان

تحمل الشخصية الرئيسية في "الطريق إلى عين حارود" لعاموس كينان، تاريخين متوازيين، الأول تاريخ اليهود السحيق، منذ وجودهم التوراتي – التاريخي، في فلسطين، والثاني، التّاريخ الصهيوني منذ عام ١٩٤٨، وحدث النكبة كحدث مؤسس لمولد التاريخ الصهيوني الجديد. في كلا التاريخين، هناك ما هو «ذاكرة»، لها امتداداتها في الحاضر، وهناك ما هو أشباح الماضي، التي تطارد الصهيوني – اليهودي، في الحاضر.

في السّرد الروائي، يقول كينان على لسان شخصيته:»الذي كنته مات. والذي أردته مات. والذاكرة أيضاً ماتت. أنت فقط حيّ. أنت فقط لا تزال حياً. صدى وذكرى. ظل وانعكاس آخر لأيام ضاع أولها في طريق ليست قصيرة ولكنها ليست طويلة كذلك».

الزمن الذي تخبر عنه الرواية بهذه السطور، هو زمن ميت، بالنسبة لشخوصه. في هذا الزمن، لا شيء سوى ماض، زمن متوقف في الحاضر، بكلمات فالتر بنيامين كما يقرأه دراج في مقالته عن لاهوت التّاريخ.[١]

وفي هذا الزمن المتوقف في الحاضر، عناصر ثلاثة: الأول، الزمن اليهودي، تاريخ اليهود كجماعة، وبكلمات أدق، كرواية تاريخية توراتية. والثاني، الزمن الصهيوني، منذ النكبة، وحتى اللحظة الكابوسية التي يبدأ بكتابتها كينان في الرواية. والثالث، العنصر العربي في الزمن الصهيوني، كانعكاس وظل للزمنين الصهيوني واليهودي. هذه العناصر الثلاثة، ستشكل مداميك رئيسية في صياغة كينان للتاريخ في الرواية. ولكنه، يؤكد على حقيقة واحدة: أن الذاكرة ميتة، وأن الكينونة الإنسانيّة في الرواية،

* باحث وطالب دراسات عليا في جامعة بير زيت.

وعين حارود، في الرواية، هي البقعة الجغرافية الوحيدة، التي تشكل منفذاً إلى زمن مغاير. «سأذهب إلى عين حارود. وهناك، في عين حارود، سوف نبدأ كل شيء مرة أخرى من جديد، إنما بشكل مغاير. في عين حارود الجديدة سيربض النمر مع الجدي، وستولد الأرض من جديد، ويعود كل شيء يزهر ثانية» ٣ والرواية، هي سردية البحث عن عين حارود هذه، في محاولة إلى الوصول إلى زمنٍ أثيريّ، فيه ينتصر المغلوبون والغالبون، هؤلاء على هزيمتهم وهؤلاء على انتصارهم، في العودة إلى زمن البداية الذي فيه من الممكن صياغة كل شيء بصورة مختلفة.

أيضاً هي ميتة، وأن الشخصيات التي تعج بها الرواية، إنما هي مجرد انعكاس لشخصيات كان يجب أن تكون بصورة مغايرة، وفي زمن مغاير. وبكلمات أخرى، «إنّني لا ألوي عنق التاريخ، ذلك أنني أصبحت داخل التاريخ»،[٢] هكذا يصبح الإسرائيلي والعربيّ معاً، في رواية الطريق إلى عين حارود، أسرى للتاريخ الذي صنعه الصهيوني في «أرض إسرائيل»، ولم يدرك حينها ما الذي يصنعه بنفسه أولاً، وبالعربي ثانياً.

وعين حارود، في الرواية، هي البقعة الجغرافية الوحيدة، التي تشكل منفذاً إلى زمن مغاير. «سأذهب إلى عين حارود. وهناك، في عين حارود، سوف نبدأ كل شيء مرة أخرى من جديد، إنما بشكل مغاير. في عين حارود الجديدة سيربض النمر مع الجدي، وستولد الأرض من جديد، ويعود كل شيء يزهر ثانية».[٣] والرواية، هي سردية البحث عن عين حارود هذه، في محاولة إلى الوصول إلى زمنٍ أثيريّ، فيه ينتصر المغلوبون والغالبون، هؤلاء على هزيمتهم وهؤلاء على انتصارهم، في العودة إلى زمن البداية الذي فيه من الممكن صياغة كل شيء بصورة مختلفة.

هذا ما يسميه فالتر بنيامين، بلغة دراج، بأنه خلاص الأحياء الأخير في مملكة الموت الواسعة. المملكة التي تحرر الأحياء من ظلم المنتصرين، وتحفظ له حقهم في الكلام وحقهم في الانتقام، وفي هذه المملكة، وفي هذا الخلاص، لا بد من أن يتحول الحاضر إلى ماض وأن يذوب فيه. وبكلمات أخرى، فإن السبيل الوحيد إلى الخلاص، هو في الرحيل عن أرض التقدم الفاسدة[٤] – وفيما يتعلّق بالرواية والسرديّة الصهيونية، في الرحيل عن دولة إسرائيل الصهيونية، وفي القفز خارج الزمن الصهيوني إلى زمن سابق على بدء هذا الزمن الفاسد. هكذا تشكل عين حارود في الرواية، الفردوس المفقود، مقابل جهنم الصهيونيّة الكابوسيّ التي هي الدولة، التي يستولي على حكمها الجنرالات والمتطرفون من الصهاينة الذين يعتقدون بطبيعة مختلفة للتاريخ، سنتطرق لها بعد قليل. هذا الفردوس المفقود من شأنه أن يقوم بمهمة واحدة وحيدة: وهي أن يطرد الزمن المليء بالصهيونية، الزمن التقدمي الفارغ، وفيها يتشكل زمنٌ روحاني، فيه، كما يصف الرّوائي، «سيربض النمر مع الجدي، وستولد الأرض من جديد، ويعود كل شيء يزهر ثانية».

تحيل الرواية في كثير من مواضعها وعلى لسان العربي والصهيوني معاً، إلى المأزق التاريخي، الذي تعيشه الصهيونية وإسرائيل، بوصفه مأزقاً فيه يتضادّ التاريخ مع الحركة. والحركة هنا، هي الحركة المادية الصهيوني لليهوديّ في داخل التاريخ. بكلمات أخرى، فإن الحركة الصهيونية قد وعدت بانتهاء التاريخ المأساوي لليهود، في أوروبا وفي العالم أجمع عن طريق «العودة» إلى دولة إسرائيل، إلى الأرض التي خرجوا منها. وقد أسطَرَت الصهيونيّة هذه العودة، بنفي المنفى، والعودة إلى التاريخ، والعودة إلى الأرض.[٥] إلا أن ما اتضح لاحقاً، أن دولة أسرائيل أصبحت فصلاً جديداً في التاريخ الكارثي لليهود، وسط حرب بلا نهاية ومستقبل مسدود.[٦] وحتى عام ١٩٦٧ ، ووصولاً إلى حرب لبنان الكابوسية على المجتمع الإسرائيلي، وتمكّن اليمين المتطرف من الحكم في إسرائيل، لم تكن معالم الكارثة قد اتضحت حتى تحقق هذه الأحداث، وصولاً إلى الانتفاضة الفلسطينية الأولى عام ١٩٨٧ . لقد شكلت هذه الأحداث، تناقضات أساسية في بنية الحلم الصهيوني كما رآها مثقّفون يساريون وعلمانيون، منهم عاموس كينان وغيره. وهذه التناقضات، هي أخلاقيّة، وعملية في الآن ذاته. فقد شكل الاحتلال الإسرائيلي، للمناطق الفلسطينيّة في الضفّة الغربيّة وقطاع غزة، وسياسات الحكم العسكري والقمع البوليسي في هذه المناطق، صدمة أخلاقية بالنسبة لبعض المثقفين الإسرائيليين، منهم الفيلسوف الإسرائيلي يشعياهو لايفوفيتس، الذي وصل به الأمر إلى وصف هذه السياسات التي تمأسست في بنية الدولة الإسرائيليّة في تعاملها مع الفلسطينيين، بأنها إرهاصات لولادة مجتمع نازي – يهودي. وقد شكلت حرب لبنان الكابوسيّة، بالإضافة إلى حرب عام ١٩٧٣ ، وما مثّلته من صدمة عسكرية للمجتمع والدولة في إسرائيل، كابوساً حقيقياً معاشاً بشكل يومي، دفع الكثير من

الإسرائيليين إلى التشكيك في الصهيونية وفي الحلم الصهيوني. وقد أتت الانتفاضة الفلسطينيّة الأولى، لتخبر الإسرائيليين أمرين أساسيين: أن الاحتلال لا يمكن أن يكون فقط مسألة أخلاقيّة، بل هو نقيض للأمن الإسرائيلي بشكل يومي. والثاني، أن السكان الأصلانيين، موجودون وهم قادرون على التعبير عن رفضهم للاحتلال بفعل ثوريّ. ويمكن التعبير عن الصدمة الإسرائيليّة من خلال ما كتبه الصحافيّ الإسرائيلي أهارون بخار في عام ١٩٨٢: «إذا كانت الصهيونيّة تعني ضمّ المناطق، والاستيطان فيها وترسيخ الكراهية الأبديّة بين إسرائيل والعالم العربي، فأعتقد أنه يتعين علي أن أتخلى عن هذه الحركة.. لقد جئنا إلى البلاد كي نبنيها ونبني أنفسنا، لا لتشريد شعب آخر والعيش على خرائبه القومية. وأسسنا القوة الدفاعية العبرية حتى لا نعيش على أسنة الحراب.. عندما أتفحص واقع حياتنا أجدني متسائلاً، بالأساس بيني وبين نفسي، هل ما زلت صهيونياً؟ وماذا تعني الصهيونيّة؟ وما هي ماهيّتها في الربع الأخير من القرن العشرين؟»[٧]

يعبر هذا الصحافي، عن هواجس خفية في الوعي الصهيوني العام والخاص معاً، هواجس متعلّقة بنظرة ضبابية متشككة لا إلى المستقبل وحسب، بل والماضي أيضاً. فقد سبقت هذه الأحداث، أو توازت معها إلى حدّ كبير، حركة أكاديميّة فكريّة إسرائيليّة، كان من أبرز روّادها بيني موريس، قام روّادها بتصديع الرواية الصهيونيّة المأسسة للوجود الإسرائيلي في الأرض. فالأسطورة والكليشيه الصهيوني حول أرض بلا شعب، لشعب بلا أرض، قد تصدعت في الوعي الصهيوني. وصار جلياً وواضحاً، لمن يريد أن يرى بعينين مفتوحتين، أن الوجود الإسرائيلي قد قام على الخرائب القوميّة لشعب آخر، وأنّ هذا الوجود لم يتوقّف على الطّرد، بل ولا يزال قائماً على احتلال وسلب وقمع هذا الشعب بصورة يوميّة ومستمرة.

وبالنظر إلى الواقع الإسرائيلي في تلك الأعوام، فقد أحدث الانتفاضة الفلسطينيّة الأولى، أعمق الصدمات في الوعي الصهيوني الإسرائيلي حول الفلسطيني. فقد تحوّل الفلسطيني، من مجرّد إزعاج، إلى أكثر مما هو إزعاج: لقد أفسد الحلم الصهيوني إلى غير رجعة، عندما لم ينسحب في غبار التاريخ. ونشأت جدلية بين الوعي واللاوعي تعبر عنها الرواية في أكثر من موضع. في الوعي الإسرائيلي، تشكّل المأساة الفلسطينيّة، ثمناً لا بدّ منه في رحلة العودة اليهودية – الصهيونية إلى التاريخ. ويشكل الفلسطيني في الحاضر، في فعل الاحتلال الإسرائيلي تحديداً، عبئا وعارا على الإسرائيليّ، إلّا أنّه عبء وعار لا بد من تحمله في سبيل الأمن.[٨] هكذا يبني الوعي الصهيوني نفسه ويكيف نفسه على واقع كابوسيّ، سواء بالنسبة للأجيال المؤسسة للدولة، أو الأجيال التي ولدت وترعرعت في الدولة. ومنذ أن كان الاحتلال عبئا وعاراً أخلاقياً على دولة إسرائيل، فالعودة إلى منظور التاريخ وتضاده مع الزمن الصهيوني، يقول، أن التاريخ الصهيوني انحرف بقوة عن المسار الذي كان إلى نقطة معينة قصة نجاح وأمل، ثم أصبح كابوساً لا مخرج منه.[٩] وبالتوازي مع هذا المأزق الأخلاقي الناجم عن الاحتلال، يتكشف للإسرائيلي أمر آخر هو ليس على استعداد لمواجهته، لما يحمله من أساطير مؤسِّسَة، عن نشوء دولة إسرائيل. فالواقع الحالي الذي يشكل عبئا وعاراً، ليس إلّا امتداداً للحظة التأسيس التي كان واقعها السلب والاضطهاد الذي يفضل الإسرائيلي على الدوام ألّا يراها.

طبقات الوعي الصهيوني بمفاهيم علم النّفس اليونغيّ

يتألف اللاوعي، بمفهوم عالم النفس الشّهير كارل يونغ، من النماذج البدئية، التي هي الأسس الخبيئة من العقل غير الواعي، أو أنها الجذور التي غورتها النفس لا في الأرض بالمعنى الضيّق، بل في العالم عموماً. والنماذج البدئيّة بهذا المعنى، هي جُمَلْ أو أجهزة من الاستعداد لفعل، وهي في الوقت ذاته، صور وعواطف موروثة مع بنية الدماغ، وهي أيضاً، المظهر النفسي للدماغ. النّماذج البدئية للاوعي ووظائفها يجب فهمهما على أنهما جزء من سيكولوجية إنسان ما قبل التاريخ ويتصفان بالبعد عن العقلانية، لا باعتبارهما جملة مدركة عقلانياً.[١٠]

ويبين يونغ، طريقة عمل اللاوعي وطبيعته المركبة من هذه النماذج البدئيّة، عن طريق مثال ذكيّ. ويقول:» إن الأمر يشبه كما لو تعيّن علينا أن نصف ونفسّر بناية طابقها العلوي شيّد في القرن التاسع عشر والطابق الأرضيّ يرجع إلى القرن السادس عشر، ولو فحصنا المبنى فحصاً دقيقاً يتضح لنا أنه قد أعيد بناؤه من برج شيّد في القرن الحادي عشر، وفي القبو نجد أسساً رومانية، وتحت القبو كهف مسدود فيه أدوات من العصر الحجري الجديد في الطبقة العليا وبقايا حيوانية من نفس العصر في الطبقات السفلى. نحن نعيش في الطابق العلوي ولا نعلم شيئا عن الطابق السفلي سوى أن «موضته» قديمة قليلاً». أما عما يكمن تحت سطح الأرض فلا نعرف عنه شيئاً».[١١]

إن هذا المثال الذي يبيّن يونغ من خلاله التّركيب الخاص باللاوعي الإنساني، يتطابق وبصورة مبهرة، مع البنيان اللاواعي الذي قام بتشييده، عاموس كينان في روايته الطريق إلى عين حارود. ففي أحد مشاهد الرّواية، تصدف الشخصية الرئيسيّة ومن معها، كهفاً قديماً يعود بحسب وصف الرواية، إلى الوجود اليهودي في فلسطين في أزمان سحيقة جداً. يصف الراوي هذه

حينما يتعين على الراوي أن يجد عربياً، كما يصف، لأنه من دون العربيّ لن يستطيع الوصول إلى وادي عارة ومن ثم إلى عين حارود، ويصرح بوضوح: «وكلّ خطّتي للهرب مبنيّة على العرب» ١٤ يتبع هذا التصريح، انكشاف بسيط في الذاكرة الصهيونية عن نفسها حينما يقول الراوي: «وبدأت أفكّر أنّني أنا هو الذي طرد العرب من هنا..» ١٥ تتبع هذا التصريح، عبارتان متناقضتان، حول مكان العرب من اليهود، واليهود من العرب. وفي هذه المرحلة من اللاوعي، يجب القول، إن الرّواية في أحد مواضعها تشير إلى هويّة يهوديّة، لا هويّة صهيونيّة. إنّ إسرائيل والهويّة الصهيونيّة نفسها، حاضرة في الرواية بوصفها كابوساً لليهود.

المغارة – الكهف بلغة شاعريّة وهو يقول: «بيد أنّ جدائل ليئورة وصندلها، التي انتظرتني في مغارة في صحراء يهودا لمدة ألف وثمانمائة عام، هي وطني..»، ويوجه كلامه المحكي في عقله فقط إلى العربيّ الذي يرافقه: «وهذا ما أقوله لك يا محمود كذلك، مع أنّك لا تسمعني».[١٢] ويستمرّ الراوي في تشييد مبناه اليونغيّ اللاواعي، حينما يصف بقعة جغرافية في رحلة هربه من تل أبيب وصولاً إلى عين حارود: «هنا كان خراب الكنعانيين، ومجد اليونانيين. هنا استشهد ودفن ١٠٨١ علي بن عليم. وهنا انتصر ريكاردوس قلب الأسد للمرة الأخيرة (١١٩١) على صلاح الدين حتى جاء بيبرس وطرد الصليبيين من المكان. وهنا انتصر البريطانيون (١٩١٧) على الأتراك وطردوهم من السهل الساحليّ. إنه مكان اكتنفه النسيان في موقع القلب من حدود هرتسليا المزدهرة غير بعيد عن تل أبيب المكللة بالغار».[١٣] إن هذه السرديّة اليهوديّة الإسرائيليّة حول الوجود اليهودي في الأرض، والتي تقوم مقام النّماذج البدئيّة حول اللاوعي الصهيوني عن الإنسان اليهودي – إنسان ما قبل الدّولة، وعن «أرض إسرائيل» – أرض ما قبل الدّولة، هي المبنى الأساسي من اللاوعي الصهيوني القومي، والتي تدخل في الرّواية –النّاراتيف الصهيونيّة القومية بصورة رسميّة، إلّا أنّ مظاهرها في الرّواية خرجت عن الإطار الرّسمي، في مسألة أساسيّة ألا وهي إنهاء الفصل الرسمي للتاريخ اليهودي في أرض فلسطين ودمجه مع تاريخ الأرض. أي، نقيض الأسطورة الصهيونيّة المؤسسة كما صاغها بيتربرج، عن العودة إلى الأرض ونفي المنفى، القائلة بأن الأرض – أرض فلسطين، نفسها، هي منفى وهي خارج التّاريخ، طالما هي غير مأهولة باليهود، وعودة اليهود إليها هي عودة الأرض إلى يهوديتها. فتحوّلَ تاريخ الأرض، إلى التّاريخ الأساسيّ، وصار تاريخ اليهود، كجزء من تاريخ الأرض.

أما المبنى الثاني من اللاوعي الصهيوني في الرّواية، فهو اللاوعي الصهيوني، حول الصهيونيّ نفسه، وحول «الأغيار»، العرب تحديداً فيما يخص الرواية.

حينما يتعين على الراوي أن يجد عربياً، كما يصف، لأنه من دون العربيّ لن يستطيع الوصول إلى وادي عارة ومن ثم إلى عين حارود، ويصرح بوضوح: «وكلّ خطّتي للهرب مبنيّة على العرب».[١٤] يتبع هذا التصريح، انكشاف بسيط في الذاكرة الصهيونية عن نفسها حينما يقول الراوي: «وبدأت أفكّر أنّني أنا هو الذي طرد العرب من هنا..»[١٥]. تتبع هذا التصريح، عبارتان متناقضتان، حول مكان العرب من اليهود، واليهود من العرب. وفي هذه المرحلة من اللاوعي، يجب القول، إن الرّواية في أحد مواضعها تشير إلى هويّة يهوديّة، لا هويّة صهيونيّة. إنّ إسرائيل والهويّة الصهيونيّة نفسها، حاضرة في الرواية بوصفها كابوساً لليهود، أو كما وصفناها من قبل: فصلاً كارثياً آخر في تاريخ اليهود.

عند اللقاء الثاني بين اليهودي الراوي والعربي الذي من المفترض أنّه سيقود اليهودي إلى عين حارود، يخبر العربي اليهودي عن فتاة يهودية ينكحها من مؤخّرتها ويسمّي نفسه «رافي». ويرد الراوي عليه: «سأقول لك من أنت. أنت لست محمود. أنت مجرّد غائط. قطعة غائط نتنة. هذا أنت. لأنه إذا كان في العالم شيء منتن فهو الشخص الذي ليس هو نفسه، الذي هو شخص آخر..».[١٦] ويرد محمود، الشخصية العربيّة في الرواية باكياً: «أنظر ماذا فعلتم بنا.. أنظر ماذا فعلتم بنا. جعلتمونا غائطاً. هل تعتقد بأنني فخور لأنني أولج لها من الخلف؟ فأنا أشعر بأنهم يولجون لي من الخلف، هذا ما أشعر به».[١٧]

لا بد من القول هنا، أن العربيّ الحاضر في الرّواية الصهيونيّة، ورواية عين حارود أيضاً، كموضع لإسقاطات نفسيّة صهيونيّة مباشرة ومشكّلة من قبل الأنا الصهيونية دائماً وأبداً. فلسان العربي في الرواية، هو لسانٌ مقطوع، يتحدث كما يراد له من قبل الأنا

حينما يتعين على الراوي أن يجد عربياً، كما يصف، لأنه من دون العربيّ لن يستطيع الوصول إلى وادي عارة ومن ثم إلى عين حارود، ويصرح بوضوح: «وكلّ خطّتي للهرب مبنيّة على العرب» ١٦ يتبع هذا التصريح، انكشاف بسيط في الذاكرة الصهيونية عن نفسها حينما يقول الراوي: «وبدأت أفكّر أنّني أنا هو الذي طرد العرب من هنا..» ١٧ تتبع هذا التصريح، عبارتان متناقضتان، حول مكان العرب من اليهود، واليهود من العرب. وفي هذه المرحلة من اللاوعي، يجب القول، إن الرّواية في أحد مواضعها تشير إلى هويّة يهوديّة، لا هويّة صهيونيّة. إنّ إسرائيل والهويّة الصهيونيّة نفسها، حاضرة في الرواية بوصفها كابوساً لليهود، أو كما وصفناها من قبل: فصلاً كارثياً آخر في تاريخ اليهود.

الصهيونية. وهذا يعود إلى بداهة انعدام القدرة على الكتابة خارج الأنا، ومن ثم، إلى مركزيّة الأنا الصهيونية في الرّواية الصهيونية، وانعدام قدرتها على رؤية الآخر إلّا كمفعول به، وكموضوع للعقد النفسيّة الخاصّة بالأنا الصهيونية. وبكلمات أحد الباحثين، فالصهيوني على كل حال، سيبقى الفاعل الوحيد، سواء أكان مجرماً أم نادماً، وسيبقى الفلسطينيّ، ضحيّة أم غير ضحيّة، موضوعاً للعقد النفسية الإسرائيلية، من عقدة الضحيّة الوحيدة وصاحبة الامتياز، وصولاً إلى عقدة الذنب وعذابات الإسرائيلي الأخلاقيّة.[١٨]

وفي الطريق إلى عين حارود، فإن التشوه في تمثيل الفلسطيني، واضح بصورة مباشرة. فعندما يقول كينان على لسان شخصيته، أنه إذا كان هناك في العالم شيء مدتن فلن يكون أكثر من الشّخص الذي ليس هو نفسه، إنما هو يعيد إسقاط هذه التّهمة على الفلسطيني بعد أن أشبع نفسه بها.

ما بين التّاريخ المقدّس والمدنس.. عين حارود نقيضاً لمملكة الربّ

تمثل الرواية في مشهديتها الكابوسية، رمزية شديدة الوضوح والالتباس معاً، لصراع تعود جذوره الفكرية والعملية، إلى الصراع بين تيارين رئيسيين في الحركة الصهيونية، ويتمحور هذا الصراع حول مفهومي التاريخ المقدّس، والتاريخ الدنيوي، وعلاقتهم بمفهوم «الخلاص». وهذان التياران، هما التيار العلماني الصهيوني، والتيار الديني الصهيوني، ويبدو أن الصراع حتى اللحظة، قد حسم لصالح التيار الديني الصهيوني.

يبيّن الباحث ديتر تسمرلنغ، في مؤلفه: النهايات: الهوس القيامي الألفي. الجذور الدينية والفكرية لدى الجماعات اليهودية المتدينة، والمسيحية في الهوس للبحث عن «الخلاص»، من خلال النبوئية والرؤيوية الدينية، التي امتدت في لحظات من التّاريخ، إلى تصورات أخذت منحى عملياً، كما في الحملات الصليبيّة. التي هدفت لتشييد مملكة الربّ، وتحقيق الخلاص للبشرية من خلال مساعدة الربّ وتخليص «القدس»، من أيدي المسلمين «الكفرة»، تمهيداً لنزول المسيح – المشياح.[١٩] وقد تنوعت الرؤى النبوئية الدينية والرؤيوية، خلال التاريخ، وأخذت أشكالاً يهودية خالصة، كمملكة يهوذا المكابية، وأخرى مسيحية خالصة، كالحملات الصليبيّة التي أقصيَ اليهود من المشاركة فيها. ولم يقتصر هذا الهوس القيامي، على انتظار تحقق مملكة الربّ، كما فعل اليهود طوال القرون المسيحية الأوروبيّة، أو العمل على تشييدها، كما فعل المسيحيون من خلال الحملات الصليبيّة. بل كان للظروف السياسيّة والمشاكل الاقتصاديّة، أيضاً، دلالات على اقتراب النهاية أحياناً، وبُعدها أحياناً أخرى. وبكلمات أخرى، فقد سيطر هذا الهوس القيامي، على كافة مناحي الحياة السياسية والاجتماعيّة، ابتداء بالمعتقدات الدينية للجماعات اليهوديّة في الشتات، عن أنّ الشتات والمنفى هما حالة انتظار أبدية إلى أن تحين العودة إلى «أرض إسرائيل»، بعودة المسيح، وليس انتهاءً بالبناء الفكري للحركة الصهيونيّة التي وظّفت مفهوميّ التاريخ المقدّس والخلاص، في خدمة الاستعمار الصهيوني في أرض فلسطين منذ نهايات القرن التاسع عشر وحتى اللحظة.

إلا أنّه ومنذ مطلع القرن الثامن عشر وحتى انتهاء القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حدث تحول جذري في النظرة الأوروبية إلى مفهوم التّاريخ المقدّس. وتعود أصول هذا التحول إلى حركة الإصلاح الديني اللوثرية، التي أحدثت تحولات ثوريّة في الفكر الديني المسيحي. وفيما يتعلق بالتّاريخ المقدّس، فإن التحوّل كان في قدرة الإنسان من خلال بذل جهد ونشاط بشريين، التسريع في الخلاص، أو في دمج مملكة الربّ من خلال استحضار مملكة الربّ في السّماء إلى الأرض، وخلق جنة عدن

يبيّن الباحث ديتر تسمرلنغ، في مؤلّفه: النهايات: الهوس القيامي الألفي. الجذور الدينية والفكرية لدى الجماعات اليهودية المتدينة، والمسيحية في الهوس للبحث عن «الخلاص»، من خلال النبوئية والرؤيوية الدينية، التي امتدت في لحظات من التّاريخ، إلى تصورات أخذت منحى عملياً، كما في الحملات الصليبيّة. التي هدفت لتشييد مملكة الربّ، وتحقيق الخلاص للبشرية من خلال مساعدة الربّ وتخليص «القدس»، من أيدي المسلمين «الكفرة»، تمهيداً لنزول المسيح - المشياح. وقد تنوعت الرؤى النبوئية الدينية والرؤيوية، خلال التاريخ، وأخذت أشكالاً يهودية خالصة، كمملكة يهوذا المكابية، وأخرى مسيحية خالصة، كالحملات الصليبيّة التي أقصيَ اليهود من المشاركة فيها.

على الأرض.[٢٠] لقد أخذ هذا التحوّل أشكالاً تحدثنا عنها مسبقاً، كالحملات الصليبية، إلّا أنه ومع بروز الحركة الرومانسيّة الأوروبيّة، وانقضاء عصر الأرستقراطيّة وبروز مفاهيم كالأمة والقوميّة. دخل مفهوم التاريخ المقدّس في تحولات أخرى أكثر جذريّة، وتتلخص في قدرة الإنسان على تحقيق الرّؤى المشيحانيّة وتحقيق مملكة الربّ من خلال مملكة الإنسان أو دمجها فيها،[٢١] أي أن تكون مملكة الإنسان هي مملكة الربّ أو على صورتها. وقد تبدت هذه التصورات في مؤلفات فلاسفة ومفكري حركة النهضة الأوروبيّة، وتجلت أوضح ما يكون في مؤلفات جون لوك عن العقد الاجتماعي وجان جاك روسو.

لقد أخذت التصورات الفكرية للحركة الرومانسية في نهايات عصر النهضة الأوروبيّة، منحى مختلفاً كلياً عن المنحى الذي بدأه عصر النهضة. فقد انتقلت بؤرة التركيز لهذه الحركة الفكريّة، من التركيز على العلم والعقلانيّة والمواطنة الصارمة في بناء الأمّة الحديثة، إلى التركيز على الأساطير وروح الأمة وتفوقها الأدبي والفني والحضاري على غيرها من الأمم. كانت عملية بعث روح أعدمتها العقلانية، عن طريق الأسطورة القومية والتاريخ القومي، والتشديد على تفوق الأمة عن الأمم الأخرى. في هذا السياق الأوروبي، نشأت الحركة الصهيونية، ومن داخل هذه العملية التاريخية في أسطَرَة الأمّة، نشأت الحركة الصهيونيّة وقد وجدت طريق اليهود في العودة إلى التّاريخ، عودةً مضاعفة، عودتهم إلى التّاريخ فاعلين من خلال إطار جماعي وسياسي، وعودتهم إلى المشاركة في «التّاريخ المقدّس»،[٢٢] الذي أخذ معنى إقامة مملكة الربّ في مملكة الإنسان – الدّولة القوميّة للأمّة المتفوّقة.

لقد طبعت هذه التوجّهات الفكريّة، الخاصّة بـالنظرة الأوروبيّة للتاريخ المقدّس، حقبة الاستعمار الأوروبي. ومن خلال هذه الاعتقادات الأوروبية، كان الاستعمار مهمة أخلاقية تبشيريّة نبوئيّة، تهدف إلى التّبشير والتّطهير معاً. التبشير بمملكة الربّ وإقامة مملكته في قلب مملكة الإنسان، والتطهير، بمعنى إبادة أولئك غير القابلين للتحضّر والتمدّن على الطّريقة المسيحيّة. ومن أبرز الأمثلة على هذه التوجهات الفكرية الاستعمارية، هو الاستعمار الأوروبي في أميركا الشمالية، وما صحبه من أساطير عن تأسيس «مملكة الرب»، والعهد الإلهي الذي قام بين المستوطنين الأوائل وإله بني إسرائيل «يهوه»، في البحر في طريقهم إلى أميركا، الذي حوّل أميركا وشعوبها من الأميركيين الأصلانيين إلى أرض مقفرة، تعجّ بالوحوش – الكنعانيين، وأن إبادتهم هي إرادة إلهيّة، وقيام أميركا، هو أيضاً، إرادة إلهيّة وضمن خطته الإلهيّة، كما يبيّن المؤرّخ منير العكش، في مؤلّفاته عن تاريخ الإبادة الأميركيّة والأساطير المؤسِّسة للأمة الأميركية.

لقد أخذ الاستعمار إذاً، معنى من معاني الخلاص، بالنسبة للمستعمر الأوروبيّ، وأخذ مكانه في سياق الخطّة الإلهيّة التي يشكّل الاستعمار أداة من أدواتها في تحقيق مملكة الربّ على الأرض. وقد انسجم هذا الطابع مع حقيقة أن الدعوة إلى إقامة وطن قومي لليهود، لم تكن دعوة صهيونيّة خالصة، بل كانت دعوة أوروبيّة. فقد أخذت الرؤى المسيحانيّة والقياميّة، أوروبياً، شكلاً من أشكال حثّ اليهود ودعوتهم وفي أحيان كثيرة العمل أيضاً، على إعادتهم من المنفى الأوروبي، إلى أرض فلسطين، وتجميعهم هناك، كإحدى المهام الضروريّة في سبيل تحقيق الرّؤى المسيحانيّة في إقامة ملكوت السّماء على الأرض.[٢٣]

وهذا يشكل مدخلاً لمسألة الاستعمار الصهيوني في فلسطين، والأساطير الدينية والمسيانية التي وظفتها الحركة الصهيونية في استعمارها لفلسطين، في ضوء مركبين أساسيين: الاستعماري بوصفه إقامة مملكة الإنسان على صورة مملكة الربّ، والدّيني بوصفه تحقيق مملكة الربّ عن طريق تحقيق مملكة الإنسان – الأمّة اليهوديّة.

بهذا المعنى، قامت الصهيونية بتوظيف مفهوم الخلاص، كمرادف لمفهوم الاستعمار وداعم له، في فلسطين. فلم تكن الأفكار الرؤيويّة المسيحانيّة، إلهاماً أدبياً أو فنياً فحسب، بل كانت أيضاً محركاً لأفكار دينيّة صهيونيّة، سارت جنباً إلى جنب مع التصوّرات الصهيونيّة العلمانية عن الاستعمار في فلسطين. وقد تم توظيف مفهوم الخلاص اليهودي، كموتيف أساسي في الدّعاية الصهيونيّة. فقد رأى التيار القومي الديني الصهيوني، أن إسرائيل تحقيق لرؤى الربّ وإرادته، وقد حاول المنظرون الأوائل لهذا التيّار، وأبرزهم الحاخام أبراهام إسحاق هكوكين كوك، إضفاء الطابع الديني والروح اليهودية على الصهيونيّة وتعزيز الشّعور الديني في الحركة وأهميّة الاستيطان في فلسطين.

الصراع على التاريخ المقدّس
بين صهيونية علمانية وصهيونية دينية

لقد قامت المؤسسة الدينية اليهودية بفصل صارم فيما يخصّ التاريخ المقدّس، وتاريخ الجماعة اليهوديّة، كحالة انتظار خارج التّاريخ إلى حين عودة المشيّاح وإقامة مملكة الربّ طوال فترة «المنفى اليهوديّ» في أوروبا. وقد كان الصراع الأول على اليهودية مع المؤسسة الدينية اليهودية، التي تهدد الصهيونية وضعها الأقلياتي الديني بأسره، من خلال تقويضها لهيمنتها كطائفة مقدسة لا ترى الخلاص في داخل التاريخ، بل تراه حدثاً إعجازياً يقع خارج التاريخ وتصنعه الألوهية من خلال حلول المخلّص المنتظر – المشيّاح. هكذا تكون اليهوديّة، حالة انتظار في المنفى، لوقوع المقدّس التاريخيّ، وليس حالة خلاص، والعودة لا تكون لدولة علمانيّة قوميّة تقوم على الأمّة بمفهوم التّاريخ الدنيويّ الأوروبيّ، بل لدولة المسيح وإلى القدس السماوية، لا إلى القدس الأرضية، كما يبيّن عزمي بشارة.[٢٤] أما الصراع الثاني، فيدور بين فكرتي الخلاص، في داخل الحركة الصهيونية. الفكرتان تبحثان عن الخلاص في التاريخ، على عكس اليهوديّة التي تنتظر الخلاص خارج التاريخ. الفكرة الأولى، تموضع خلاص اليهود، في خلاص البشرية، كما بكلمات ماركس: يخلص اليهود عندما تتخلص البشرية من يهوديتها. أما الفكرة الثانية، فتبحث عن خلاص اليهود أنفسهم بتخليصهم من المنفى اليهوديّ، القائم بفعل المؤسسة الدينية اليهودية ووضع اليهود في العالم. كلا الفكرتين، بحسب بشارة، تصوغان برنامجاً عقلانياً بأدوات تنظيمية وعقلانيّة، ولكن كلتيهما تحمل في داخلها بذور التحوّل إلى دين. فواحدة بخلطها أحكام العقل والأخلاق والعلم واليوتوبيا في نظريّة واحدة ماديّة تاريخية، والثانية تخلط بين الطائفة الدينية والأمة الحديثة.[٢٥]

بهذا المعنى، قامت الصهيونية بتوظيف مفهوم الخلاص، كمرادف لمفهوم الاستعمار وداعم له، في فلسطين. فلم تكن الأفكار الرؤيويّة المسيحانيّة، إلهاماً أدبياً أو فنياً فحسب، بل كانت أيضاً محركاً لأفكار دينيّة صهيونيّة، سارت جنباً إلى جنب مع التصوّرات الصهيونيّة العلمانية عن الاستعمار في فلسطين. وقد تم توظيف مفهوم الخلاص اليهودي، كموتيف أساسي في الدّعاية الصهيونيّة. فقد رأى التيار القومي الديني الصهيوني، أن إسرائيل تحقيق لرؤى الربّ وإرادته، وقد حاول المنظرون الأوائل لهذا التيّار، وأبرزهم الحاخام أبراهام إسحاق هكوكين كوك، إضفاء الطابع الديني والروح اليهودية على الصهيونيّة وتعزيز الشّعور الديني في الحركة وأهميّة الاستيطان في فلسطين.[٢٦] وكما يبيّن الباحث نبيه بشير، في كتابه: العودة إلى التّاريخ المقدّس، فقد رأى الحاخام كوك، وغيره من روّاد التيّار الديني الصهيوني، أن الحركة الاستيطانيّة في فلسطين هي بداية تحقق الخلاص، إضافة إلى كونها تمهد الطريق لقدوم المسيح – المشيّاح. كما رأى أن العالم الدنيويّ، يسير بشكل مستمر نحو بلوغ مجيء المسيح، وأن الربّ قد اختار شعب إسرائيل أداة له في مساعدة العالم بلوغ هذه الذروة التي سيحلّ بعدها السلام العالميّ في مملكة الربّ.[٢٧]

بهذه الصّيغة، تمت صهينة الدّين وتديين الصّهيونيّة. وتحوّل الاستيطان بنظر كوك، وروّاد التيّار الديني الصهيوني، إلى عملية خلاص أساسية في الطريق إلى تحقق الخلاص الأعمّ والشّامل للشعب اليهوديّ. وأصبح المسيح المنتظر خارج التّاريخ البشريّ ونفياً له، هو جدليّة التاريخ نفسها، في عملية تتمّ دون علم منفّذيها.[٢٨] فالصّهاينة إذاً، يقومون بعمليّة الخلاص دون أن يدركوا ذلك، هم، بكلمات بشارة:»متديّنون بالقوّة، وما على الصّهيونيّة إلا أن تعي ذاتها لتكتشف أنّها الدين ذاته، ولتصبح صهيونية دينية».[٢٩] وإذا عدنا إلى سردية الرواية، سنجد في محاورة بين يهوديين، الأول رافي الهارب، والثّاني، البريغادير العسكريّ، يسأل فيها الأوّل الثاني:»أيّ يهود تقصد؟»، ويجيبه:»اليهود هم أنا..»،

وفي الإطار ذاته، فإن ما يظهر لنا، أن الصهيوني لم يتوقف فحسب عند عقدة الذنب، بعدما تبدّلت من عقدة الضحيّة الوحيدة وصاحبة الامتياز، والعبء الأوروبي في التّحضير كعقدة نفسيّة خاصّة بموروث الاستعمار الأوروبي وبوصف الاستعمار الصهيوني جزءا من هذا الاستعمار. إلا أن الصهيوني في هذه الرّواية، وعموماً، ينتقل تدريجياً من عقدة الذنب، إلى ما قد نستطيع تسميته: بعقدة الأغيار، التي بالنّسبة للتيار الصهيوني العلماني، والذي يمثّل كاتب هذه الرّواية جزءا منه، يشكل وجود الأغيار بالنسبة له في ظل قوّة التيار الديني الصهيوني، كابوساً حقيقياً حول مستقبلهم ومستقبل الدّولة وطبيعتها.

ويردُّ عليه:»أنا كنت ذات مرّة..»، ويجيب البرغادير:»ربّما.. أنت الآن ميّت، أو لنقل إنّك يهوديّ ميّت». إن كلّ صهيونيّ، هو يهوديّ، وكلّ يهوديّ، هو صهيونيّ، حتّى لو كان ميّتاً. والجدليّة التي يبيّنها بشارة، في العلاقة ما بين الصهيونية واليهوديّة، تشتمل على أزمة وجوديّة خاصّة بأولئك الذين اكتشفوا أنّهم كانوا جزءا من عملية تاريخانية لتحقيق التاريخ المقدّس، وهم يعتقدون أنّهم يقيمون دولة علمانية تحلّ المشكلة اليهوديّة على أنّها مشكلة قوميّة.

ومن حيث مبناها الفكري والقومي، القائم على الأمّة اليهوديّة، كأمّة عرقيّة دينيّة، فلا يمكن للحركة الصهيونيّة، أن تقوم، أو أن تكون، إلا من خلال نفي نقيضها الوجوديّ، ومن خلال اختلاقه حتّى لو لم يكن موجوداً. فقد حقّقت الحركة الصهيونية من خلال صهينة الدين وتديين الصهيونيّة، عناصر الأمّة الرومانسيّة الأوروبيّة، من حيث بعث الرّوح في شعب خامل مشتت، وبعثه للحياة على هيئة الأمّة اليهوديّة في الدّولة اليهوديّة. ومن هنا، كان الاستعمار الصهيوني، استعماراً مختلفاً ومتمايزاً عن الموروث الاستعماري الأوروبي. فلم يكن الاستعمار الصهيوني، استعماراً بالمعنى المجرّد للكلمة، فلم يكن استعماراً للأرض وحسب، بل إعادة الأرض من منفاها التّاريخيّ بالقوّة من خلال إعادة السيادة اليهوديّة للأرض. ولم يكن استعماراً يسعى إلى إقامة مملكة السّماء من خلال مملكة الإنسان، بل كان استعماراً ينشد الخلاص من خلال تمهيد الأرض للقائها التّاريخيّ بالسّماء وقدوم المشيّاح. بكل المعاني الدينيّة والسياسيّة والاقتصادية والاجتماعية، كان الاستعمار الصّهيوني متمايزاً عن غيره بكونه، كان قصدياً رؤيوياً يقوم على رغبة جماعة دينيّة بتسريع الخلاص، ونفي التّاريخ الدنيوي وإقامة مملكة الربّ بالمعنى الحرفي للكلمة.

وفي الإطار ذاته، فإن ما يظهر لنا، أن الصهيوني لم يتوقف فحسب عند عقدة الذنب، بعدما تبدّلت من عقدة الضحيّة الوحيدة وصاحبة الامتياز، والعبء الأوروبي في التّحضير كعقدة نفسيّة خاصّة بموروث الاستعمار الأوروبي وبوصف الاستعمار الصهيوني جزءا من هذا الاستعمار. إلا أن الصهيوني في هذه الرّواية، وعموماً، ينتقل تدريجياً من عقدة الذنب، إلى ما قد نستطيع تسميته: بعقدة الأغيار، التي بالنّسبة للتيار الصهيوني العلماني، والذي يمثّل كاتب هذه الرّواية جزءا منه، يشكل وجود الأغيار بالنسبة له في ظل قوّة التيار الديني الصهيوني، كابوساً حقيقياً حول مستقبلهم ومستقبل الدّولة وطبيعتها. أما بالنّسبة للتيار الديني الصهيوني، فإن وجود الأغيار، يغذي النزعة الدينيّة الصهيونيّة، بل ويساهم في صقل وتشكيل وتجذّر الهويّة الدينيّة الصهيونيّة للدولة. بمعنى، أنّ الأغيار، الأعداء، مكون أساسي من مكونات عملية صهينة الدّين وتديين الصهيونيّة بكلمات بشارة، وأيضاً، في تغذية الرُّوح القوميّة الشوفينيّة الإسرائيليّة.

وهذه العقدة، عقدة الأغيار، تتألّف من افتراض أساسيّ حول الهويّة اليهوديّة أوّلاً، ومن ثمّ الهويّة الصهيونية ثانياً، بوصف الهويّة اليهوديّة، كمرتكز أساسي في داخل الأيديولوجيا الصهيونيّة، لا تقوم إلّا على وجود الأغيار بوصفهم أعداءً للشعب اليهودي، بناءً على اعتقادات دينية وأخرى عرقيّة. وبكلمات أخرى، ومحاكاة للواقع، فإنّه لو لم يكن هناك فلسطينيّون في فلسطين حقاً، أو لَو تمّ طرد الفلسطينيين جميعاً من فلسطين، لاخترعت الصهيونيّة الفلسطينيّ عدوّاً، لأنّ القوميّة اليهوديّة لا تقوم إلّا بتمايز ذاتي قومي عرقي في مقابل وجود الآخر، الذي هو متجذّر في العقيدة اليهوديّة التوراتيّة والأيديولوجيا الصهيونية، كـأغيار. في وجودهم يتمّ تمييز اليهوديّ، وبناءً على التضادّ معهم، يتم تعريف اليهوديّ، وبناءً على التّهديد الذي يشكّلونه، تُبنى القوّة العبريّة الدفاعيّة باستمرار ويتم تغذيتها وعبادتها وحتى تقديسها.

وفي هذا السّياق، يصبح الاحتلال للأراضي الفلسطينيّة المحتلة في عام ٦٧، موضوعاً أساسياً داخل السجال الصهيوني الديني والصهيوني العلماني، بوصفه من جانبه الأوّل، على أنه استكمال

لجوهر الاستيطان الديني اليهودي الصهيوني في فلسطين. فالاحتلال بالنسبة للتيّار الديني الصهيوني، ليس فقط عمليّة استيطانية روتينيّة، وليس مسألة أمنيّة وحسب، بل يعدّ الصورة الأنقى من الاستعمار الصهيوني في أرض فلسطين، بل هو جوهر الاستيطان، حينما يكون مدفوعاً بأسباب دينيّة (بالطّبع إلى جانب أسباب اقتصاديّة وسياسيّة وأمنيّة معروفة)، ولكنه أيضاً يرى في الضفّة الغربيّة – يهودا والسّامرة، مركزاً دينياً وروحياً مهماً بالنسبة لليهود، و لا يمكن استكمال المشروع الصهيوني الديني الخلاصي، إلا عن طريق الاستيطان الكامل في أرض فلسطين كلّها.

أمّا بالنسبة للتيار الصهيوني العلماني، فهو يرى في الاحتلال مصدراً للقذارة التي تلطّخ طهارة المشروع الصهيوني وتعيد بعث أشباح الماضي النازية على أيدي ضحاياها، وتشكل عائقاً حقيقياً أمام أي تسوية ممكنة لمستقبل دولة إسرائيل ككلّ. فلا ينظر التيّار الصهيوني العلماني إلى الفلسطينيّ، نظرة التّساوي بالحقوق، أو نظرة إنسانيّة خالصة. بل تتأتّى اعتقادات هذا التيار الصهيوني عن الفلسطيني، عن طريق ما يبعث هذا الفلسطيني من الرعب لمستقبل دولة إسرائيل، ودوره من حيث وجوده الذي يشكّل نقيضاً لجوهر الصهيونيّة ووجودها، في تغذية أسس الصّراع كما يطرحها التيّار الديني الصهيوني وما ستقود إليه هذه الرؤى من مستقبل كابوسي لدولة إسرائيل، ولطريقة عيش العلماني الصهيوني في هذه الدولة. هكذا يصبح الفلسطيني، هدفاً للإبادة تارة، ونقيضاً وجوديّاً يساهم في استكمال نقيضه الوجوديّ الصهيوني، ومصدراً للتلوّث والإزعاج وباعثاً للرعب والكابوسيّة تارةً أخرى. وهذا ما اصطلحنا على تسميته، عقدة الأغيار لدى الصهيونية، بتيّاريّها الرئيسيين.

النّهاية.. بين النبيّ والمؤرّخ

«ثُمَّ صارَتْ كَلِمَةُ الرَّبِّ إلى إرْمِيا قائِلَةً: هأَنَذَا الربُّ إلهُ كُلِّ ذِي جسَدٍ. هَلْ يعسُرُ عَلَيَّ أمْرٌ مّا؟ لِذلِكَ هَكَذا قَالَ الرَّبُّ: هأَنَذَا أَنْفَعُ هذِهِ الْمَدِينَةَ لِيَدِ الكَلدَانِيِّينَ وَلِيَدِ نَبُوخَذنصَّرَ مَلِكَ بَابِلَ فَيأخُذُها. فَيأتِي الكَلْدانيُّونَ الَّذين يُحارِبُونَ هذِهِ المَدِينَةَ، فيُشعِلونَ هذِهِ المَدِينَةَ بالنَّارِ، ويُحرِقُونَها.. لأنَّ بَنِي إسرائِيلَ وبَنِي يَهوذا إنَّما صَنَعُوا الشرَّ فِي عَيْنَيَّ مُنْذُ صِباهُمْ. لأنَّ بَنِي إسرائيلَ إنَّمَا أغاظُوني بِعَمَلِ أيدِيهِمْ. يَقُولُ الرَّبُّ.»[٣٠]

في صفحات الرّواية الأخيرة، يجلس الجنرال، أمام النبيّ المؤرّخ، عاموس كينان، بعدما نزل الاثنان سويّاً إلى منطقة عميقة تحت سطح الأرض. يبدأ المشهد مع هبوطهما عميقاً في الأرض، بالهبوط عميقاً من مجال العقل والحاضر، إلى مجال الجنون والزّمن الدائريّ اللانهائيّ كالفراغ.

ما يشغل بال الجنرال، هو كيف يستطيع أن يوقف سلسلة من الانكسارات والهزائم والكوارث، التي حلّت باليهود منذ ما قبل نبوخذنصّر، وحتّى اللحظة الحاليّة من زمنهم. إنّه متمرّد وعبقريّ ومجنون، ويريد من عاموس كينان، النبيُّ على صورة إرميا الذي حذّر بني إسرائيل، من وقوعهم في المعاصي لأنّ غضَبَ الرب آتٍ كما هو مبيّن في آيات سفر إرميا، ولم يكن هذا النبيّ ليدعوهم إلى الرجوع عن المعصية ومن ثمّ سيكون خيراً، إلّا أنّه أتى بنبوءة وفقط ستحلُّ سواءً تابوا أم لم يتوبوا إلى الربّ. كينان، مثل هذا النبيّ، إنه يرسم صورة كابوسيّة لمستقبل إسرائيل، وهي لا يمكن تجاوزها، لأنه، بالنّسبة له، وكما سيعرض الجنرال لاحقاً عليه، أنّه يستحيل تصحيح التّاريخ بعد وقوع الأمر. ولا يمكن كذلك، تصحيح تاريخ اليهود، أو تاريخ الصهيونية لأسباب جذريّة فيها ستقودها إلى نهاية كابوسيّة. والنّهاية الكابوسيّة، ليست بالضرورة نهاية كاملة، بل، أن تعيش في كابوس مستمرّ شيء، وأن ينتهي وجودك نفسه شيء آخر.

يجلس الجنرال أمام النبيّ، ليحوّله إلى مؤرخ لحربه الأولى والأخيرة ضدّ التاريخ والزمن معاً، فلكلّ حربٍ كبرى في نظر الجنرال وكارثة كبرى، مؤرّخ عظيم، على صورة إرمياً الذي أرّخ لخراب الهيكل على يد نبوخذ نصّر، وعلى صورة يوسف بن متتياهو الذي أرّخ لخراب الهيكل الثاني على يد طيطوس قيصر روما.

يعتقد الجنرال أنّه إذا لم يكن من الممكن تصحيح التاريخ بعد وقوع الأمر، فيتعيّن على من يريد تصحيحه أن لا يقوم بالنّظر إلى المستقبل، بل أن يقوم بتصحيح الماضي نفسه.

«فإذا كنت – كيهوديّ – لا تود البكاء بعد ٢٥٠٠ سنة من وفاة إرميا يتعيّن علَيك، ببساطة الحيلولة دون نبوخذ نصّر، ودون حرق الهيكل، وذلك بمساعدة الصّاروخ المقذاف الذي يتجاوز الزمن..».[٣١]

يبقى في النّهاية، سؤال عن هذا «الصّاروخ المقذاف الذي يتجاوز الزمن»، وسؤال عن شكل النّهاية المتوقّعة من قبل كينان. كان لا بدّ من اللجوء من نهاية سرديّة صهيونيّة يهوديّة، إلى استعارة شمشون الجبّار، الذي في هذا الموضع، سيلجأ إلى قصف نينوى وبابل وإسبانيا لوقف طيطوس من حرق الهيكل للمرّة الثانية. وكان لا بدّ من التوقّف كثيراً عن هذا المشهد الغرائبيّ، والتفكّر في سؤال النهايات لمبنى فاشيّ كالمبنى الصهيونيّ. وإذا لم تكن صفحات الرواية الأخيرة، دلالة واضحة على أزمة وجوديّة يعيشها الرّاوي وربّما آخرون في إسرائيل، فهي بالتأكيد دلالة على أزمة وجوديّة يهوديّة في زمنٍ دائريٍ لانهاية له، يعتقد عاموس كينان، أنّه لا مفرّ منه أو من مآلاته.

الهوامش:

١ فيصل درّاج «فالتر بنيامين ولاهوت التاريخ،» **الكرمل**، العدد ٨٦ (٢٠٠٦)، ص ٥٥–٧١.
٢ عاموس كينان، «الطريق إلى عين حارود»، ترجمة أنطوان شلحت، **الكرمل**، العدد ١٣ ، (١٩٨٤)، ص ١٩٩–٢٦٠
٣ كينان، «الطريق إلى...»، ص ١٩٩–٢٦٠.
٤ دراج، «فالتر بنيامين..» ، ص ٥٥–٧١.
٥ غابرييل بيتربرج، **في المفاهيم الصهيونيّة للعودة: أساطير وسياسات ودراسات إسرائيلية**، ترجمة سلافة حجاوي، (رام الله: مدار ٢٠٠٩).
٦ بنيامين بيت هلحمي، «التاريخ يطارد الصهيونية ويلحق بها» في حسن خضر (محرّر)، قصر الأواني المهشمة، (رام الله، مدار ٢٠٠١)، ص ٣٣–٧٧.
٧ أنطوان شلحت، «أدب «النهايات» الإسرائيلي البدايات والصيرورة»، **قضايا إسرائيليّة**، عدد ٦٠، (٢٠١٥)، ص ٣٦–٢٧.
٨ بيت هلحمي، «التاريخ يطارد...» ص ٣٣–٧٧.
٩ بيت هلحمي، «التاريخ يطارد...» ص ٣٣–٧٧.
١٠ كارل غوستاف يونغ، **دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث**، (بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ٤١–٤٤
١١ يونغ، **دور اللاشعور**...، ص ٤١–٤٤
١٢ كينان، «الطريق إلى...»، ص ١٩٩–٢٦٠
١٣ كينان، «الطريق إلى...»، ص ١٩٩–٢٦٠
١٤ كينان، «الطريق إلى...»، ص ١٩٩–٢٦٠
١٥ كينان، «الطريق إلى...»، ص ١٩٩–٢٦٠
١٦ كينان، «الطريق إلى...»، ص ١٩٩–٢٦٠
١٧ كينان، «الطريق إلى...»، ص ١٩٩–٢٦٠
١٨ عز الدين التميمي، «ملاحظات حول أدب الإعتراف الإسرائيلي»، **قضايا إسرائيليّة**، عدد ٦٥، (٢٠١٧)، ٩٨– ١٠٢.
١٩ ديتر تسمرلنغ. **النهايات: الهوس القيامي الألفي**، ترجمة ميشيل كيلو، (دمشق: دار قدمس للنشر، ١٩٩٩).
٢٠ نبيه بشير، **عودة إلى التاريخ المقدس: الحريدية والصهيونية**، (دمشق: دار قدمس للنشر، ٢٠٠٥)، ص ٦٠– ٧٠.
٢١ بشير، **عودة إلى**...، ص ٦٠ – ٧٠.
٢٢ بشير، **عودة إلى**...، ص ٦٠ – ٧٠.
٢٣ بشير، **عودة إلى**...، ص ٦٠ – ٧٠.
٢٤ عزمي بشارة، «مائة عام على الصهيونيّة، من جدليّة الوجود إلى جدلية الجوهر»، مجلة الكرمل، العدد ٥٣، (١٩٩٧)، ص ١١–٢٠
٢٥ بشارة، «مائة عام..» ص ١١–٢٠
٢٦ بشير، **عودة إلى**...، ص ٦٠ – ٧٠.
٢٧ بشير، **عودة إلى**...، ص ٦٠ – ٧٠.
٢٨ بشارة، «مائة عام..، ص ١١–٢٠
٢٩ بشارة، «مائة عام..، ص ١١–٢٠
٣٠ سفر إرميا، العهد القديم، الإصحاح ٣٢، ٢٦–٣١.
٣١ كينان، «الطريق إلى....»، ص ١٩٩–٢٦٠
٣٢ فيصل درّاج «فالتر بنيامين ولاهوت التاريخ،» الكرمل، العدد ٨٦ (٢٠٠٦)، ص ٥٥–٧١.
٣٣ عاموس كينان، «الطريق إلى عين حارود»، ترجمة أنطوان شلحت، الكرمل، العدد ١٣ ، (١٩٨٤)، ص ١٩٩–٢٦٠
٣٤ كينان، «الطريق إلى...»، ص ١٩٩–٢٦٠
٣٥ دراج، «فالتر بنيامين..» ، ص ٥٥–٧١.
٣٦ غابرييل بيتربرج، في المفاهيم الصهيونيّة للعودة: أساطير وسياسات ودراسات إسرائيلية، ترجمة سلافة حجاوي، (رام الله: مدار ٢٠٠٩).
٣٧ بنيامين بيت هلحمي، «التاريخ يطارد الصهيونية ويلحق بها» في حسن خضر (محرّر)، قصر الأواني المهشمة، (رام الله، مدار ٢٠٠١)، ص ٣٣–٧٧.
٣٨ أنطوان شلحت، «أدب «النهايات» الإسرائيلي البدايات والصيرورة»، قضايا إسرائيليّة، عدد ٦٠، (٢٠١٥)، ص ٣٦–٢٧.
٣٩ بيت هلحمي، «التاريخ يطارد...» ص ٣٣–٧٧.
٤٠ بيت هلحمي، «التاريخ يطارد...» ص ٣٣–٧٧.
٤١ كارل غوستاف يونغ، دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث، (بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ٤١–٤٤
٤٢ يونغ، دور اللاشعور...، ص ٤١–٤٤
٤٣ كينان، «الطريق إلى...»، ص ١٩٩–٢٦٠
٤٤ كينان، «الطريق إلى...»، ص ١٩٩–٢٦٠
٤٥ كينان، «الطريق إلى...»، ص ١٩٩–٢٦٠
٤٦ كينان، «الطريق إلى...»، ص ١٩٩–٢٦٠
٤٧ كينان، «الطريق إلى...»، ص ١٩٩–٢٦٠
٤٨ كينان، «الطريق إلى...»، ص ١٩٩–٢٦٠
٤٩ عز الدين التميمي، «ملاحظات حول أدب الإعتراف الإسرائيلي»، قضايا إسرائيليّة، عدد ٦٥، (٢٠١٧)، ٩٨– ١٠٢.
٥٠ ديتر تسمرلنغ. النهايات: الهوس القيامي الألفي، ترجمة ميشيل كيلو، (دمشق: دار قدمس للنشر، ١٩٩٩).
٥١ نبيه بشير، عودة إلى التاريخ المقدس: الحريدية والصهيونية، (دمشق: دار قدمس للنشر، ٢٠٠٥)، ص ٦٠– ٧٠.
٥٢ بشير، عودة إلى...، ص ٦٠ – ٧٠.
٥٣ بشير، عودة إلى...، ص ٦٠ – ٧٠.
٥٤ بشير، عودة إلى...، ص ٦٠ – ٧٠.
٥٥ عزمي بشارة، «مائة عام على الصهيونيّة، من جدليّة الوجود إلى جدلية الجوهر»، مجلة الكرمل، العدد ٥٣، (١٩٩٧)، ص ١١–٢٠
٥٦ بشارة، «مائة عام..» ص ١١–٢٠
٥٧ بشير، عودة إلى...، ص ٦٠ – ٧٠.
٥٨ بشير، عودة إلى...، ص ٦٠ – ٧٠.
٥٩ بشارة، «مائة عام..، ص ١١–٢٠
٦٠ بشارة، «مائة عام..، ص ١١–٢٠
٦١ سفر إرميا، العهد القديم، الإصحاح ٣٢، ٢٦–٣١.
٦٢ كينان، «الطريق إلى....»، ص ١٩٩–٢٦٠
٦٣ ديتر تسمرلنغ. النهايات: الهوس القيامي الألفي، ترجمة ميشيل كيلو، (دمشق: دار قدمس للنشر، ١٩٩٩).