تقديم: عازر دكور *

وعيُ المِشناه، وعيُ التناخ: صفد والثقافة الصهيونية

ترجمة لأجزاء من كتاب أمنون راز كركوتسكين- نونو**

يعتبر أمنون راز-كراكوتسكين (المُكنّى «نونو») من أبرز المفكرين اليهود الإسرائيليين النقديين.[1] قدم نونو نقدًا لمسار أوسلو وحاجج أنّ التحوّل الخطابي بمواقف «اليسار» الإسرائيلي وقائده آنذاك إسحق رابين إزاء عملية السلام ليس جوهريًا، وبالتالي اعتبر احتمالات نجاحها ضئيلة. تباعًا، ادعى نونو أن نظام السلام هذا أسوأ بكثير مما سبقه إذ يشمل حصارًا مطلقًا، وحظرًا للحركة، وأفقد فلسطيني الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧ نزير الحقوق التي حظوا بها تحت الاحتلال العسكري المباشر. كما حاجج أنّ منظومة أوسلو أتاحت لإسرائيل استخدام وسائل وحشية مضاعفة لقمع النشاط الفلسطيني في الضفة والقطاع، لأن الفلسطينيين ليسوا تحت الاحتلال، وأصبح تعريفهم على أنهم «كيان عدو» منذ الانتفاضة الثانية - فبالنسبة لإسرائيل فإن الاحتلال انتهى.

هكذا فُهِمَ أوسلو في إسرائيل، وذلك لأنّ السبب الوحيد للسلام في نظر نُخب إسرائيل والدولة العميقة قائم على فكرة الفصل («هافرادا») – وهو متساوق مع الأساس المركزي الذي يستند إليه تعريف إسرائيل كدولة الشعب اليهودي. هذا بالضرورة يعني نفيًا للقوميّة الفلسطينيّة ووحدة الشعب الفلسطيني. يُصرّ نونو على أن هذا يعني أن مفهوم السلام لدى إسرائيل يقوم على إنتاج الفلسطينيين كأعداء. وهذه حالة عصابية، بل ومستحيلة نفسيًا

* عازر دكور، باحث في الإنسانيات والفكر الاجتماعي والسياسي. يمكن تصفح مقالاته على الرابط التالي: https://kent.academia.edu/AzarDakwar.

** ترجمة سليم سلامة، باحث وصحفي من الداخل.

وسياسـيًا بحسـبه: فمـن جهـة تعتـبر اسرائيـل نفسـها قـوة إقليميـة قاهـرة وتعتمـد عـلى سـلاح نـووي، لكنهـا، مـن الجهـة الأخـرى، تبقـى مذعـورة مـن عـدم اسـتمرار وجودهـا بشـكل دائـم وتعيـد إنتـاج العـداء لهـا. يحيـل نونـو هـذه الاضطـراب العميـق في العقليـة الإسرائيليّـة إلى فكـرة الخـراب التـي تسـتحضرها الصهيونيـة منـذ تبلورهـا بالإضافـة إلى الرهـاب مـن عـودة «حالـة النفـي» التـي تأصلـت في الوعـي الجمعـي اليهـودي قرابـة ألفـي عـام. ويبـين نونـو في كتابتـه أنّ مـا يميـز الصهيونيـة عـن الحـركات الاسـتيطانية الأخـرى هـو وجـود «جبـل الهيـكل» حتـى لـو تـم رفضـه سياسـيًا وخطابيًـا. جبـل الهيـكل دليـل دائـم عـلى روايـة نهايـة العالـم المتجـذرة في معتقـدات اليهـود بنـاء عـلى السـيرة التوراتيـة. لكنـه يشـير في الوقـت ذاتـه إلى أنّ ذاكـرة إسرائيـل المكبوتـة تشـمل اللاجئـين والدمـار الـذي تفـرزه العقليـة الصهيونيـة العصابيـة التـي تعتقـد أنّهـا تؤجـل الخـراب اليهـودي بواسـطة زرع الخـراب في حيـاة الفلسـطينيين وشـعوب المنطقـة. فبالتـالي، قـد يكـون المخـرج الوحيـد مـن المصـير المكلـل بالخـراب مواجهـة شـبح اللاجـئ الفلسـطيني ودمـار فلسـطين والتيقّـن أنّ الضمانـة الوحيـدة لوجـود يهـودي مسـتدام في فلسـطين هـي قبـول الفلسـطينيين بذلـك.

انتمـى نونـو في فـترة الانتفاضـة الأولى إلى حركـة «ميثـاق المسـاواة»، ومـن بعدهـا سـاهم في تأسـيس التجمـع الوطنـي الديمقراطـي وسـانده سـنواتٍ طويلـة. وفي الوقـت ذاتـه كان مقربًـا في تسـعينيات القـرن المـاضي مـن دوائـر حـزب شـاس (حـزب اليهـود الشرقيـين المتدينـين التقليديـين) وجابـه الهجمـات العنصريـة التـي تعـرض لهـا الحـزب وجمهـوره آنـذاك منطلقًـا مـن موقـف مناهـض للاسـتعلاء الاسـتشراقي المتأصـل في الصهيونيـة العلمانيـة الأشـكنازية-أوروبية المنشـأ. في أعقـاب انهيـار مسـار أوسـلو للتسـوية وانـدلاع الانتفاضـة الثانيـة كثّـف نونـو نقـده للنخـب العلمانيـة الأشـكنازية وأيديولوجيتهـا المُوجّهـة القائمـة عـلى فكـرة الفصـل الديمغـرافي والمكانـي ونفـي الفلسـطينيين كجماعـة سياسـية أصلانيـة.

منـذ ثلاثـة عقـود يعتـبر نونـو مُنظـرًا بـارزًا لفكـرة ثنائيـة القوميـة في فلسـطين. يـرى نونـو أن مفهـوم ثنائيـة القوميـة (أي؛ لا قوميـة أفضـل مـن قوميـةٍ مـن بـين المتصارعـين في فلسـطين) يجـب أن يكـون إطـارًا تحليليًـا وأيضًـا مبـدأ للمسـاواة. هـذا يعنـي أن أي محاولـة إسرائيليـة للتوصـل إلى تسـوية سـلمية وعادلـة مـع الفلسـطينيين يجـب أن تبـدأ بمسـاءلة ماهيـة حقوق اليهـود في فلسـطين، وأن تبحـث في التعريـف الأسـاس لإسرائيـل الـذي يسـتند إلى نفـي القوميـة الفلسـطينية، عـلى الرغـم مـن أنـه لا يتوجـب أن تكـون القوميـة الفلسـطينية محـل اعـتراض مـن الأصـل. بذلـك، يدعـي نونـو أن رفـض حقـوق الشـعب الفلسـطيني في وطنـه بما في ذلك حـق العـودة غـير ممكـن ومغلـوط مـن وجهـة نظـر يهوديـة. لكـن مـن أجـل تطبيق الحـق الفلسـطيني يتوجـب الخـوض في حقـوق اليهـود وعـدم اعتبارهـا مفهومـة ضمنيًـا. فعـلى الرغـم مـن قيامهـا عـلى أسـاس اسـتعماري أفـرزت الصـيرورة التاريخيـة في فلسـطين مجموعـة سـكانية يهوديـة إسرائيليـة تتمايـز في وعيهـا وثقافتهـا العامـة عمـا يسـميه الصهاينـة بـ «شـتات الشـعب اليهـودي»، وليـس لـدى هـذه المجموعـة مـكان آخـر تذهـب إليـه نفسـيًا ووجوديًـا عـلى الرغـم مـن اصطفافهـا مـع الغـرب عمومًـا. وعليـه، فـإن السـؤال الـذي يـؤرق نونـو يتعلـق بإمكانيـة وكيفيـة تعريـف الوجـود اليهـودي في فلسـطين أو «أرض إسرائيـل» مـن جديـد وذلـك مـن منظـور لاهوتـي- سـياسي، لأنّـه يعتـبر وجـود اليهـود في أرض إسرائيـل هـو سـؤال لاهوتـي في المقـام الأول وسـياسي بقـدر مـا هـو لاهوتـي في المقـام الثانـي. تُأسّـس الصهيونيـة والمجموعـة اليهوديـة الإسرائيليـة حقوقهـا إمـا عـلى حـق دينـي غيبـي وإمـا عـلى المحرقـة، وفي كلتـا الحالتـين بالاعتمـاد عـلى الغـرب وعـبر القطيعـة مـع الـشرق. يُضاعـف هـذا الفهـم مـن مركزيـة الفلسـطينيين في محاولـة تطبيـع الوجـود اليهـودي الإسرائيـلي في فلسـطين – فالفلسـطينيون هـم الوحيـدون الذيـن بمقدورهـم منـح اليهـود الإسرائيليـين حقوقًـا بشـكل ملمـوس.

مـن الناحيـة النظريـة، ومـن أجـل أن يكـون هنـاك أفـق يفـضي إلى حلـول تحويليّـة غـير إحلاليّـة، يزعـم نونـو أنـه يتوجـب منـح حـق تقريـر المصـير لليهـود الإسرائيليـين. لكـن هـذا يعنـي بموجـب نونـو أن يطلـب اليهـود الإسرائيليـون حقوقهـم مـن الفلسـطينيين وأن يتحملـوا المسـؤولية الكاملـة عـن تدميرهـم فلسـطين. يفـضي ذلـك بحسـب نونـو إلى إعـادة تعريـف أسـس الوجـود اليهـودي الجمعـي في فلسـطين واسـتحداث هوية يهوديـة تسـتند ليـس إلى الاعـتراف بحقـوق الفلسـطينيين

الفجوة بين أهمية ثقافة صفد ومكانتها الهامشية في الرواية القومية شكلت بالنسبة لي نقطة انطلاق للبحث في وعيين مختلفين أحدهما عن الآخر: الوعي الصهيوني المهيمن، من جهة، ووعي صفد من جهة أخرى. سوف أعتبر صفد نموذجًا آخر، مغايرًا، للوجود اليهودي في أرض إسرائيل، نموذجًا يمكنه إلقاء الضوء على جوانب من الوعي الصهيوني المهيمن.

فحسب، وإنما تتطلع لأن تكون جزءًا من المنطقة، وليس ضد المنطقة؛ فطالما أن إسرائيل تعتبر نفسها قاعدة للغرب والحضارة اليهودية-المسيحية، بالتالي فهي ضد العالم العربي والإسلامي، فإنه لن يكون هناك أي تغيّر في طبيعتها الاستعمارية.

تتميّز مساهمات نونو عن تلك المنسوبة للمؤرخين الإسرائيليين الجدد (أي مؤرخي ما بعد الصهيونية)، بأنّها تأخذ على محمل الجد مسألة الوعي الجمعي القومي لليهود. يشير نونو إلى التوترات العميقة التي لازمت تحول الوعي الجمعي لدى اليهود من «شعب إسرائيل» (مفهوم هالاخي بلا دلالات سياسية قومية) إلى «الشعب اليهودي» وهي وعي قومي حداثي مُعلمن.

بالتالي، يتناول نونو مركزية «صهيون» (كرمز وكناية) والتوق إليها في الوعي والشعائر اليهودية التي تبعت خراب الهيكل الثاني ويبيّن دورها الحاسم في نشوء مفهوم القومية الحديث (المسيحي-البروتستانتي المعلمن) والاستعمار الحديث وترابطهما العضوي. وبما أنّ الصهيونية بنسقها القومي-الاستعماري المُعلمن أضحت على إثر إقامة دولة اليهود في فلسطين إطارًا ناظمًا مهيمنًا للوعي الجمعي اليهودي عالميًا يغوص نونو في اللاوعي والتراث الجمعي المكبوت لليهود باحثًا عن مصادر تساعد في تقويضها وتفضي إلى نزع كولونياليتها. وبالتالي، تقوم الصهيونية مفاهيميًا على نفي الحياة المنفوية لليهود من خلال نفي الشرق بما يشمل شعوبه وثقافته، والتي تتكثف وتتجسد في الفلسطيني. ويرى نونو أنّه لا بُد من استحضار الوعي اليهودي المنفوي مقابل السيادة الاستعمارية القومية واستحضار فلسطين شعبًا وثقافة والربط بينهما كمقدمة لإعادة تعريف الوجود والوعي اليهودي الجمعي ككل ولنزع رؤاه الكولونيالية والعنصرية المُوَجِهة.

لعلّ ما ورد أعلاه يساهم في فهم سياق المساهمة المرجوة من كتاب نونو الأخير «وعيُ المِشناه، وعيُ التناخ: صفد والثقافة الصهيونية» في النقاش العام. قد يبدو الكتاب للقارئ العربي والفلسطيني وكأنه يُعنى بنقاش فقهي وتاريخي يهودي-يهودي لا علاقة له بالصراع ضد الاستعمار الإسرائيلي والأفق السياسي الفلسطيني. قد تكون هذه القراءة صحيحة في حال خضنا في النقاشات المطروحة فيه على المستوى العيني. لكن سياق هذه النقاشات وإعادة تركيب نموذج الوجود اليهودي في منطقة صفد في القرن السادس عشر، ما هي إلا محاولة للتنقيب عن مصادر وموارد للتراث اليهودي في فلسطين لا يتأسس على تبريرات غيبية وممارسات استعمارية استشراقية نافية لأهل البلاد الأصليين.

في ما يلي ترجمة لبعض النصوص من الكتاب.[٢]

نَسْيُ صفد

قبل سنوات عديدة، طُلب مني إلقاء كلمة عن مؤلفات زلمان شزار، الرئيس الثالث لدولة إسرائيل، التاريخية. وقد شدّني بشكل خاص مؤلّفه المعنون بـ «مراقِبوكِ صفد»، الذي خُصص للمركز المهم الذي نشأ في المدينة الجليلية خلال القرن السادس عشر.[٣] يتضمن هذا المؤلف توصيفات مفعمة بالمشاعر للفترة التاريخية القصيرة التي اجتمع في صفد خلالها عدد من كبار إسرائيل في كل الأجيال وأعادوا ـ كل بمفرده وجميعهم معًا ـ تصميم جوانب مركزية من الثقافة، الوعي ونمط الحياة اليهودية. ويذكر شزار في مؤلفه، ضمن من يذكرهم، الحاخام يوسف كارو، ، معلّم «القَبالة» الحاخام موشيه كوردوبيرو، الحاخام إسحق بن شلومو لوريا والشاعر الحاخام

يسرائيل نَجارَه.

في معرض قراءة هذا المؤلَّف المثير، راودتني فكرة أن هذه الرؤية التاريخية التي عبر عنها شزار في مؤلفه هذا، كما في مؤلفات تاريخية أخرى، لم تحظ، لا من قبل ولا الآن، بأي حيز ضمن الرواية الواسعة المسماة «تاريخ شعب إسرائيل» ـ كما تُدرَّس في الجامعات، كما يرد في المؤلفات التلخيصية الكبرى حول تاريخ إسرائيل، والتي كُتبت منذ القرن التاسع عشر، وكما يجرى تشريبها ـ بشكل خاص ـ في مناهج التعليم المدرسية. في هذه السياقات، تغيب صفد من القرن السادس عشر، أو تُستَخدم على الأكثر نموذجًا للمجتمع التقليدي، وإن يكن فريدًا ومتميزًا. شزار، الذي أشغل منصب الرئيس الثالث لدولة إسرائيل، منصب وزير التربية والتعليم ومنصب الرئيس الفخري للشركة التاريخية الإسرائيلية، يعرض توجهًا تاريخيًا تستأنف، بمعانيَ معنية، على الرواية القومية الحديثة المعتمَدة. المكانة البارزة التي خصصها شزار لصفد في مؤلفه المنسي هذا تؤكد، بصورة أكبر، حقيقة غيابها التام من السردية التاريخية ومنظومة التعليم التي كان مسؤولًا عنها إبان إشغاله منصب وزير التربية والتعليم. سنعود إلى شزار مرة أخرى للوقوف على الإمكانيات الكامنة في رؤيته، اليوم أيضًا.

تبدو هامشية صفد مفاجئة بشكل خاص إزاء حقيقة أن استمرارية اليشوف اليهودي في البلاد قد شكلت، على الدوام، حجة لتبرير الحق اليهودي على البلاد.[٤] وعلاوة على ذلك، تتجسد في صفد لحظة تاريخية من الإبداع اليهودي الفريد في أرض إسرائيل. في إطار تاريخي يمايز بين التقليد والحداثة ويربط الحداثة بقيم العلمنة الأوروبية، ليس ثمة مكان للحظة التي اجتمع فيها في صفد عدد من كبار حكماء إسرائيل. صفد ليست مشمولة في مناهج التدريس في إسرائيل، ولا في مسارات الرحلات السنوية التي تنظمها المدارس في الغالب، ولا حتى تلك منها التي تمر قريبًا من المكان. وقد كان بالإمكان إحضار الطلاب ـ في طريقهم إلى «تل حاي»، على سبيل المثال ـ إلى زيارة قصيرة في المقبرة القديمة في صفد وتحديثهم عن تاريخ البلاد والثقافة اليهودية. كان بإمكان المعلمين إخبارهم بأن جوانب عديدة من تلك التي تشكل جزءًا من اليهودية والتقاليد اليهودية قد تم تصميمها في المدينة الجليلية خلال فترة زمنية قصيرة، في القرن السادس عشر، عندما أصبحت المدينة ملجأ لهم وبيتًا لعدد من الشخصيات الفذة، غالبيتها من المطرودين من إسبانيا أو أبناء الجيل الثاني من المطرودين. في صفد، هذا ما كان بالإمكان فهمه، حصل لقاء فريد لا يتكرر في التاريخ إلا نادرًا، لحظة كانت ذات أهمية حاسمة في تصميم حياة اليهود والثقافة اليهودية على امتداد العصر الحديث كله، حتى أيامنا نحن، في الغرب وفي الشرق على حدّ سواء.

الفجوة بين أهمية ثقافة صفد ومكانتها الهامشية في الرواية القومية شكلت بالنسبة لي نقطة انطلاق للبحث في وعيين مختلفين أحدهما عن الآخر: الوعي الصهيوني المهيمن، من جهة، ووعي صفد من جهة أخرى. سوف أعتبر صفد نموذجًا آخر، مغايرًا، للوجود اليهودي في أرض إسرائيل، نموذجًا يمكنه إلقاء الضوء على جوانب من الوعي الصهيوني المهيمن. سوف أسميّ الأنموذج الذي تقترحه صفد «وعي المشناه» أو «وعي التنائيم» («معلّمو المشناه» أو الحكماء الذين ترد تعاليمهم في «المشناه» ـ المترجم). أما الأنموذج الصهيوني الذي صمم الثقافة العبرية الحديثة فسوف أسميه «وعي التناخ»، أو «وعي المِقرا» («مِقرا»، أي القراءة ـ إحدى التسميات العبرية لـ«ت. ن. خ» التي تُلفَظ «تَناخ»، وهي اختصار أسماء أجزاء الكتاب المقدس اليهودي الثلاثة: «توراة»، أي التناخ؛ «نبيئيم»، أي الأنبياء و«كتوبيم»، أي المخطوطات). الأول ينظر إلى البلاد في عهد ما بعد الخراب، بينما يعتبر الثاني نفسه مُكمِّل يهوشوَّع والقضاة («يهوشوَّع» هو يوشَع/ يَشُوعُ بْنُ نُونٍ، شخصية توراتية يقول «سفر يشوع» إنه هو الذي قاد بني إسرائيل بعد وفاة النبي موسى. و«القضاة» هم الذين تولوا القيادة فيما بعد). البحث الموازي في صفد التاريخية وفي الموقف المتناقض وجدانيًا حيالها في التأريخ والذاكرة الإسرائيليتين يتيح المجال لتعميق الفهم تجاه الوعي الصهيوني ولعرض إطار آخر سواء للبحث في تاريخ اليهود والحداثة أو للبحث في تاريخ أرض إسرائيل.

وأشدد على أنني لا أضع صفد كنموذج بديل للوجود اليهودي في البلاد وإنما كمرآة يمكن من خلالها النظر في الوعي القومي الحديث ومحاولة

يمثل النقاش حول صفد مساهمة في النقاش حول مجمل العلاقة مع اليشوف القديم في الثقافة الصهيونية.

من هنا، فإنه بحسب التصور الرائج والمقبول، تقوم الحداثة اليهودية على إنكار صفد والتنكر لها، بكل ما تمثل. وأنا أقترح قلب الاتجاه والبحث في الحداثة من زاوية نظر صفد: اعتبار صفد التاريخية لحظة مؤسّسة للحداثة اليهودية.

سبر أغواره. وأضيف أيضًا أن مناقشتي لا تنحصر في تمثيلات صفد التاريخية، بل تطال أيضًا الموقف حيال تيارات معاصرة تحفظ جوانب من ثقافة صفد، وتشير إلى وجهات نشأت في صفد وتطورت على مدى الأجيال في الثقافة اليهودية، في الغرب والشرق على حدّ سواء.

صفد، مسألة الحداثة والشرق

الموقف المتناقض وجدانيًا تجاه صفد وتجاهل إحدى اللحظات المؤسِّسة للثقافة اليهودية مرتبطان، كما ذُكر سالفًا، بالرفض الشامل لكل ما وُصف بأنه «شرق» معروف، ضمن أشياء أخرى، بالهلوسات الروحانية من جهة والتعصب في شؤون الهالاخاه (الشريعة اليهودية)[٥] من جهة أخرى. وهما مرتبطان أيضًا بالهامشية التي نُظر بها إلى تاريخ المجتمعات اليهودية في الحيّز العثماني. وهو تعبير واضح عن وجهة النظر التي تماثل بين الحداثة وقيم الثقافة الغربية وتعتبر تاريخ الإمبراطورية العثمانية تاريخ أفول. كان المجتمع اليهودي في صفد يمثل، في الحد الأقصى، نموذجًا لمجتمع يهودي تقليدي ما قبل الحداثة؛ على سبيل المثال، رأى إسحق بن تسفي أن المجتمع اليهودي في صفد يسبق، بمعنى ما، المشروع الصهيوني، لكنه عرضه كجزء من المجتمعات التقليدية. إلى هذا، يجب أن نضيف أيضًا التجاهل العام للسياق المحلي، أي للسياق التاريخي ـ الثقافي الذي نمت فيه صفد ـ في إطار الهامشية العامة لتاريخ البلاد في الوعي الإسرائيلي. هذه التشخيصات قد تشكل قاعدة أساس لتوجه تاريخي بديل يرى أن صفد هي نقطة انطلاق تسمح بتعريف آخر مختلف للحداثة اليهودية في حدّ ذاتها.

يمكن اعتبار الموقف من صفد وتراثها تعبيرًا عن الموقف المتناقض وجدانيًا الذي اعتمدته الصهيونية أيضًا حيال «اليشوف القديم»، أي اليشوف اليهودي الذي نشأ في أرض إسرائيل على امتداد القرن التاسع عشر، والذي سُمي اليشوف الصهيوني، في مقابله، «اليشوف الجديد». وبالفعل، كان اليشوف القديم يعبر، إلى حدّ كبير، عن الوعي الذي تنامى في صفد (وفي القدس أيضاً) خلال القرن السادس عشر. وقد كانت مؤلفات الحاخام يوسف كارو، إسحق بن شلومو لوريا المقدس والحاخام شلومو إلكبيتس، بمثابة حجر أساس للسفاراديم والإشكنازيم بالدرجة ذاتها، سواء كانوا يسكنون في صفد أو في القدس أو في أماكن أخرى من البلاد[٦]. وتم تعريف تجديد اليشوف اليهودي الإشكنازي في صفد في أواخر القرن الثامن عشر، بشكل صريح واضح، بأنه تجديد لروح صفد التاريخية، إلا أن هذا التعريف يصلح وينطبق على يهود البلاد الآخرين أيضًا. صحيح أن ثمة اختلافات بين المجتمع اليهودي في صفد والمجتمعات الأخرى التي نشأت وتطورت لاحقًا بوحي منها بين السفاراديم (في طبريا، مثلًا)، ثم بين المهاجرين الإشكنازيين فيما بعد، وليس الأمر بمثابة عودة كاملة إلى العادات التي ميزت المجتمع المبكر. ولكن استمرارية الوعي قائمة.[٧] لذلك، يمثل النقاش حول صفد مساهمة في النقاش حول مجمل العلاقة مع اليشوف القديم في الثقافة الصهيونية.

من هنا، فإنه بحسب التصور الرائج والمقبول، تقوم الحداثة اليهودية على إنكار صفد والتنكر لها، بكل ما تمثل. وأنا أقترح قلب الاتجاه والبحث في الحداثة من زاوية نظر صفد: اعتبار صفد التاريخية لحظة مؤسِّسة للحداثة اليهودية، لحظة يكون تجاهلها وإغفالها ـ أو التقليل من قيمتها ـ بمثابة تصريح/ إعلان موقف تاريخي عظيم المعنى.

في مقالة خصصتها في الماضي لمعلّمي رؤوبين بونفيل، كنت قد اقترحت اعتبار طباعة «المائدة المنضودة» نقطة بداية الحداثة،[8] وسأحاول هنا توسيع هذا الادعاء وتحويله إلى نقاش تاريخي شامل. عمليًا، يمكن القول إن النقاش من وجهة النظر هذه قد بدأ يتطور وأن بعض الباحثين قد أشار إلى سمات مميزة للحداثة، أو سابقة لأفكار حداثية، كانت قد ظهرت في صفد. روني فاينشطاين، على سبيل المثال، فحص جوانب مختلفة تتعلق بصفد على خلفية تطورات موازية حصلت ضمن الإصلاح الكاثوليكي المضاد وهي من بين مميزات الانتقال إلى الحداثة، واقترح إجراء نقاش أولي حول التطورات في الإمبراطورية العثمانية؛[9] وقد بحث يوسي حيوت ويهونتان غارب في تشكل الذاتية وتصور النفْس لدى صفد مقابل تصورات ذاتية وفردانية موسومة بالحداثة الغربية.[10] وبحث دافيد سوروتسكين مشروع صفد في سياق التطلع إلى المركزية التي نشأت في السياق اليهودي في تلك الفترة.[11] كذلك، يمكن سماع أصداء صفد في المقاربات النقدية اللاحقة التي وُجّهت نحو مفاهيم الأساس المميزة للحداثة، وفي مركزها مفهوم التقدم، لدى والتر بنيامين وفرانز روزنتسفايغ على سبيل المثال. هذا المنهج هو الذي سيرشدنا هنا.

.....

وعي التناخ مقابل وعي المِشناه

أحد التجليات الأوضح للثورة الصهيونية هو، كما ذكرنا، العودة إلى التناخ. أرض إسرائيل الصهيونية هي أرض إسرائيل التوراتية، أرض القضاة والأنبياء، وبصورة أكثر تعقيدًا هي أرض الملوك أيضًا. هذه هي اللحظة وهذه هي الجغرافيا اللتان كان مصممو الوعي القومي الصهيوني يطمحون إلى الاتصال بهما. هؤلاء هم الأبطال الذين تعاطف معهم الاستيطان الصهيوني وكانوا موضع تمجيد في الثقافة العبرية. شكّل «التناخ» الكتاب الأساس في الوعي الذي عُرِّف بأنه علماني، قاعدة لفهمها التاريخي ولثروة التشبيهات التي بلورت قيم الثقافة العبرية الجديدة. العبريون القدماء، المحاربون والعاملون في الأرض كانوا بمثابة صورة طبق الأصل عن يهودي الشتات المنزوع والضعيف. صحيح أن الوعي الصهيوني لم يقتصر على العهد التوراتي المبكر وإنما شمل أيضًا فترة الهيكل الثاني وأحداثًا تالية على الخراب، وفي مقدمتها ثورة بار كوخبا. غير أن هذه الأحداث اعتُبرت جزءًا من العهد التوراتي واستمرارًا له، وهو ما أسماه بن تسيون دينور «(شعب) إسرائيل في وطنه».[12] في إطار هذا الفهم، تم انتزاع الأسطورة من الشريعة وإدماجها في قلب البنية التي أقامتها اليهودية التوراتية. اللحظة التي كانت الصهيونية تطمح لأن تستعيدها هي لحظة الاحتلال والاستيطان. من وجهة النظر هذه، كانت ثورة بار كوخبا نهاية عهد. في المقابل، اللحظة المؤسِّسة في أعين سكان صفد خلال القرن السادس عشر كانت تحديدًا فترة ما بعد الخراب، فترة تأليف المِشناه واكتشاف النور، والمنسوب إلى «التنا» (معلّم المشناه) الحاخام شمعون بار يوحاي وتلامذته. في تلك الفترة، كان الهيكل قد أصبح خرابًا لكن كيانًا يهوديًا، في المقابل، كان قد أصبح قائمًا في البلاد، وخصوصًا في الجليل، بقيادة «السنهدرين» ومن خلال النضال ضد النظام الإمبريالي الروماني. من وجهة النظر هذه، لم تشكل ثورة باركوخبا والخراب نهاية تلك الحقبة، بل لحظة مميزة يجدر التوحد معها.

كل واحدة من وجهتي النظر المذكورتين تتجه، إذًا، نحو زمن آخر في التاريخ اليهودي وتعكس فهمًا مختلفًا للحاضر وتصورًا مغايرًا للخلاص. وهما تقترحان نوعًا آخر من الـ «رجوع» وأفقًا آخر للمستقبل؛ وكذلك تصورًا آخر للعلاقة ما بين الماضي والحاضر: وعي المشناه هو وعي تسلسل تاريخي يستمر من زمن التنائيم حتى الزمن الراهن، بينما وعي التناخ هو وعي «قفزة تاريخية» من خراب الهيكل إلى الزمن الراهن، من خلال إلغاء الفترة الممتدة بينهما. هاتان مقاربتان تحليليتان مختلفتان، أيضًا: المقاربة التوراتية تقوم على فرضية «التوراة وحدها» التي يمكن بموجبها قراءة النص التوراتي بصورة مباشرة ومن دون أية وساطة؛ بينما تقوم المقاربة الأخرى، المقاربة المشنائية، على فرضية أن أسرار «التناخ»محجوبة عنّا ومن المتعذر الوصول إليها إلا من خلال وساطة ما. وأكثر من هذا، نحن إزاء تصورين مختلفين في كل ما يتعلق بدور الإله في العالم: الصهيونية ـ العلمانية والدينية، على حد سواء ـ تقوم على الفرضية المميزة للعلمانية

من المعتاد مقارنة التمييز بين نموذج صفد والنموذج الصهيوني بالتمييز بين الوعي الديني والوعي القومي. لكنّ هذا التمييز يُغفل البُعد الديني في القومية، وبصورة أكثر تحديدًا البُعد اللاهوتي في الصهيونية. ومن المتبع، أيضًا، مقارنة التمييز بين النموذجين بالتمييز بين الوعي الديني والوعي العلماني. لكن هذه المقارنة تفتقر إلى أي أساس.

الحديثة (البروتستانتية في الأصل) والقائلة بأن الإله خارق، فوق الطبيعة، ومُنسحِب وأن العالم محكوم ومُسيَّر بالحكمة البشرية؛ بينما يقوم وعي صفد على العلاقة الدائمة والثنائية الاتجاه بين هذا العالم والعوالِم العليا.

وضْعُ هذين التصورين أحدهما مقابل الآخر يتيح لنا اقتراح إطار مناقشة لاستيضاح مفاهيم أساسية، مثل: الرابطة بأرض إسرائيل، السيادة اليهودية، المسيانية والتاريخ. إنهما نموذجان يتعلقان بالاستيطان اليهودي في أرض إسرائيل، وعليه فإن المسألة المنبثقة من وضعهما الواحد مقابل الآخر ليست الرابطة بأرض إسرائيل، وإنما ماهية هذه الرابطة والصورة المتخيَّلة للبلاد؛ ما هي المفاهيم المستخدَمة في وصفها وما هي اللحظات التي نتطلع إلى استرجاعها. هذان النموذجان هما لاهوتيان ـ سياسيان ويجسد فحصهما، الواحد مقابل الآخر، حقيقة أن الوجود اليهودي في البلاد هو مسألة لاهوتية أيضًا. على هذا النحو يمكن فهم القلق الذي تثيره صفد والنفور من التقاليد التي تخصها، مثل زيارة قبور الأولياء، لكن بهذه الطريقة أيضًا يمكن رؤية الإمكانيات التي يعرضها اللجوء إلى هذه التقاليد. وعليه، فإن وضع وعي صفد التاريخي مقابل الوعي التاريخي الصهيوني يمكّننا من فهم جوانب مركزية من كلا الوعيين. وأكثر من هذا، يمكّننا أيضًا من اقتراح بنية قاعدية لبحث تاريخيّ بديل، إذ إن بمقدوره وضع تحليل مُجدَّد للتمثيلات الثقافية في الراهن والاستئناف على التشخيصات المعتمَدة ـ بين التقاليد والحداثة، بين التدين والعلمانية، بين الفردية والكونية، وبين الغرب والشرق. ومع ذلك، من المهم التنبيه إلى أن المقصود هنا هو عرض ترسيميّ فقط، إذ ثمة نقاط التقاء عديدة بين النموذجين.

«دينيّ» مقابل «قوميّ»، «تقليديّ» مقابل «حديث»

من المعتاد مقارنة التمييز بين نموذج صفد والنموذج الصهيوني بالتمييز بين الوعي الديني والوعي القومي. لكنّ هذا التمييز يُغفل البُعد الديني في القومية، وبصورة أكثر تحديدًا البُعد اللاهوتي في الصهيونية. ومن المتبع، أيضًا، مقارنة التمييز بين النموذجين بالتمييز بين الوعي الديني والوعي العلماني. لكن هذه المقارنة تفتقر إلى أي أساس، لأن رفض/ إلغاء جوانب مركزية متصلة بثقافة صفد ـ مثل زيارة قبور الأولياء، الإيمان بالمعجزات والموقف من الأحلام ـ هو قاسم مشترك بين العلمانيين والمتدينين (وخصوصًا من تيار الصهيونية الدينية). الأصحّ هو اعتبار هذين النموذجين لاهوتين سياسيين مختلفين عن بعضهما بعضًا، وإن كان ثمة ما هو مشترك بينهما. وضع الصهيونية العلمانية مقابل صفد يمكّن من كشف الخدعة المروّعة الكامنة في الصهيونية ويمكّن، في الوقت نفسه، من استئناف النقاش اللاهوتيّ. في هذا السياق، قد تشكل صفد قاعدة لبحث نقدي في الوعي المعاصر. وأكثر من هذا، من المتبع مقارنة التمييز بين نموذج صفد والنموذج الصهيوني وبين التمييز بين الوعي التقليدي والوعي الحديث. لكن هذه المقارنة إشكالية، هي أيضًا، لأنها ترتكز على الاعتقاد بأنّ الحداثة تستبدل التقاليد وتحل محلها، وهو اعتقاد أعتزم الاستئناف عليه. في مقابل هذه المقارنات، أقترح النظر إلى هذين النموذجين بوصفهما تعبيرين مختلفين عن الحداثة.

كذلك مقارنة التمييز بين نموذج صفد والنموذج الصهيوني وبين نموذج غير صهيوني ونموذج صهيوني هي، أيضًا، مقارنة غير دقيقة، إذ إن الكثير

جـدًا مـن حامـلي ثقافـة صفـد اليـوم يعتـبرون أنفسـهم صهيونيـين. يجسـد هـذا الأمـر، بصورة بـارزة، الإشـكالية الناجمـة عـن وضـع القوميـة الحديثـة مقابـل التقليدية أو الديـن. فأكثـر ممـا في الأمـر مـن توضيـح للظواهـر، ثمـة فيـه مـا يكـرس عـلى نحـو غـير نقـدي التأريـخ الـذي يؤطـر نفسـه في خانـة الـ «حديـث» والـ «قومـيّ». وفي الواقـع، هـذا تمييـز صهيونـي ذو طابـع إقصائـيّ. مـن الأصـحّ اعتبـار هاتـين الظاهرتـين صورتـين مختلفتـين مـن القوميـة.

جميـع صـور التمييـز هـذه، التـي لا تـزال تصمـم الخطـاب الصهيونـي ويُنظـر إليهـا كأنهـا مفهومـة ضمنًـا، تعكـس الاسـتشراق الـذي يمتـاز بـه الخطـاب الصهيونـي، بـل الخطـاب اليهـودي الغربـي ـ الحداثـي بمجملـه. وضـع النموذجـين أحدهمـا مقابـل الآخـر يُـبرز الأصـل الأوروبـي للصهيونيـة. عمليًـا، تبنـت الصهيونيـة المباينـة الأوروبيـة بـين الـشرق والغـرب، وهـي مباينـة يعـود منبعهـا الحقيقـي إلى موقـف المسـيحية مـن اليهـود، تحديـدًا.[١٣] الخطـاب التوراتـي يتصـف بالأوروبيـة وكان لـه دور في إيجـاد اليهـودي الجديـد، العقلانـي، الـ «متحـرر» مـن المعتقـدات الخرافيـة ومـن التقاليـد التـي تميـز صفـد. فقـد سـعى إلى إنتـاج ثقافـة جديـدة ودعـا إلى وضـع تفسـير محـدَّد للتـوراة وللتاريـخ. عليـه، فـإن التوجـه الصهيونـي نحـو «التفسـير الحـرفي» للتـوراة لـم يكـن مبـاشرًا، بـل جـرى مـن خـلال الاسـتعانة بالمخيـال التوراتـي الأوروبـي. وأكثـر مـن ذلـك، مـن خـلال الانصهـار في الخطـاب الأوروبـي والمماثلـة الصريحـة بـين العـودة إلى «التنـاخ» وبـين التفرنُـج وتبنـي الثقافـة الغربيـة.[١٤] يمكـن القـول إن التنـاخ في الأنمـوذج الصهيونـي قـد انتُـزع مـن موقعـه في تـراث التفسـير وأعيـد، ظاهريًـا فقـط، إلى موطنـه الأصـلي بسـبب ربطـه بالعلمنـة وبالتحـول نحـو الغـرب.

يجـدر، في هـذ السـياق، التوقـف عنـد اسـتخدام مصطلـح القوميـة بمعنـى مـزدوج في الكتـاب: فهـذا التعبـير يُسـتخدم، مـن جهـة، لتوصيـف ظاهـرة تاريخية عينيـة، أي الصهيونيـة المهيمنـة المسـتندة إلى نمـوذج القوميـة الأوروبـي الحديـث. ويسـتخدم، مـن جهـة ثانيـة، لتوصيـف أي وعـي جماعـي يهـودي عـامّ، سـواء كان منسـجمًا مـع السرديـة الصهيونيـة المهيمنـة أم لـم يكـن. وفـق الاسـتخدام الأول، أي القوميـة كوسـيلة تعريـف للوعـي الصهيونـي وصورتـه الذاتيـة، التمييـز بـين الصهيونـي وغـير الصهيونـي هـو ممارسـة إقصائيـة. هكـذا هـو، عـلى سـبيل المثـال، التمييـز المتبـع بـين الهجـرة إلى البـلاد «بدوافـع قوميـة» وبـين الهجـرة إليهـا «بدوافـع تقليديـة». وفـق الاسـتخدام الثانـي، القوميـة تعـرّف أي وعـي يهـودي جماعـيّ.

البحـث في القوميـة بهـذا المعنـى يتيـح الالتفـاف عـلى السـؤال عمّـا إذا كان يهـود المـشرق قـد هاجـروا إلى البـلاد لأسـباب قوميـة أم دينيـة، بإرادتهـم أم اضرارًا ـ وبـدلًا مـن ذلـك، التركيـز عـلى وعـي حامـي ثقافـة صفـد في المجتمـع الـذي يرفـض تقاليدهـم. مـن الأصـح، في نظـري، اعتبـار النمـوذج الصهيونـي ونمـوذج صفـد نموذجـين مختلفـين للقوميـة: في الجانـب الأول، مـا سـأطلق عليـه اسـم «قوميـة يهوشـع بـن نـون» وفي الجانـب الآخـر مـا سأسـميه «قوميـة الحاخـام شـمعون بـار يوحـاي». هـذان النموذجـان معًـا موجـودان في الثقافـة الإسرائيليـة أيضًـا. الصهيونيـة كحركـة تناغمـت مـع القوميـة مـن النـوع الأول، لكـن يهـود كثيريـن اعتـبروا أنفسـهم صهيونيـين مـن منطلـق التعاطـف مـع القوميـة مـن النـوع الثانـي بالتحديـد.

كمـا ذكـرت آنفًـا، التمييـز بـين النموذجـين ليـس قاطعًـا وثمـة في كل واحـد منهمـا بعـضٌ مـن الآخـر: في ثقافـة صفـد كانـت ثمـة مناحٍ للعـودة إلى التنـاخ، كمـا كان فيهـا موقـع مهـم لشـخصية يهوشـع بـن نـون أيضًـا؛ بينمـا ثمـة للصهيونيـة ارتبـاط بعهـد المشـناه أيضًـا ويجـري بـين صفوفهـا نقـاش حيـوي حـول العلاقـة والاسـتمرارية مـا بـين الوعـي التوراتـي والوعي التنائـي (نسـبة إلى التنائيـم ـ المترجـم)، كمـا بـين لغـة التنـاخ ولغـة المشـناه. ثمـة نقطـة التقـاء مهمـة بـين هذيـن النموذجـين تتمثـل في ثـورة بـار كوخبـا ـ في كليهمـا مكانـة مركزيـة للثـورة ضـد الرومـان. لكـن في نقطـة الالتقـاء هـذه يكمـن الاختـلاف أيضًـا: في النمـوذج الصهيونـي، تمثـل ثـورة بـار كوخبـا ـ التـي حصلـت في عهـد التنائيـم، قبـل عهـد الحاخـام شـمعون بـار يوحـاي ـ نهايـة حقبـة مـن الزمـن، نهايـة العهـد التوراتـي. ولـذا، فهـي تمثـل بالتـالي اللحظـة التـي يتعـين الالتحـام بهـا لبلـوغ الكيانيـة التوراتيـة. في نمـوذج صفـد، تمثـل ثـورة بـار كوخبـا بدايـة، لحظـة مميـزة مـن التجـلي التـي تفتـح أبـواب الخـلاص. إذًا، نقطـة الالتقـاء بـين النموذجـين هـي التـي تجسـد الفـارق بينهمـا.

ليس من شأن اتخاذ صفد منطلقًا للبحث خلق تاريخ يهودي منفصل، بل موقعة التاريخ اليهودي ضمن سياق أوسع في لحظة حاسمة من تحديد التمايزات بين الغرب والشرق، بين أوروبا المسيحية والعالم الإسلامي والعالم غير المسيحي عمومًا.

أرض إسرائيل في نموذج صفد وفي النموذج الصهيوني

يشكل مفهوم أرض إسرائيل ـ الرمزي والحقيقي ـ موقعًا متميزًا لتوضيح المايزات المذكورة أعلاه. مركزية البلاد في كلا النموذجين تتيح لنا استجلاء مفهوم «صهيونية» والتمييزات المقترنة به. الثقافات التي نشأت من كلا النموذجين تتطور في البلاد، والبلاد هي محورها المركزي. ومن هنا، فليس الارتباط بالبلاد هو موضوع البحث، وإنما الشكل الذي يتم به تخيُّل البلاد في هذين النموذجين. إلى أي ماضٍ للبلاد يتجه كل نموذج؟ إلى أي أصداء من الماضي تصغي آذانهما؟ ما هو المعنى الذي يمنحانه للوجود في البلاد؟

كانت لأرض إسرائيل مكانة مركزية في وعي شخصيات صفد وكيانيتها، في فكرها وفي نشاطها، حتى وإن اختلفوا أحيانًا حول مسألة قدسيتها وحول جوانب شرعية تمس العيش فيها. وقد ادعى علي يسيف، بصدق، بأن لقاء حكماء صفد بالبلاد، وخاصة بالجليل، كان القاعدة التي نشأت عليها وتبلورت معتقدات وعادات جديدة. ويقول: «ليست التصورات الرومانسية حول العودة والاندماج في الطبيعة هنا، بل اللقاء المتجدد مع «التضاريس المقدسة» ـ الأماكن التي وقعت فيها أحداث الماضي الأسطورية».[١٥] يُسأل السؤال: ما هي «الأحداث الأسطورية» وما هي «الطوبوغرافيا المقدسة» بالنسبة لكل نموذج، إذ إن ثمة لمفهوم الصهيونية أيضًا بُعدًا دينيًا، بل رؤيويًا جليًا. في كلتا الحالتين، هنالك «تضاريس مقدسة»، حتى وإن كانت ذات طابع مختلف. بالنسبة لحكماء صفد، التضاريس المقدسة تتألف من المشناه وكتاب «الزوهَر» (هو أهم كتب التراث القبالي والكلمة تعني الإشراق أو الضياء ـ المترجم) والأحداث الأسطورية هي التجلي المنسوب إلى الحاخام شمعون بار يوحاي وتلامذته، إضافة إلى كتابة المشناه من قِبل التنائيم. أما بالنسبة للصهيونية، فالتضاريس المقدسة قد بُنيت على أوهام توراتية والأحداث الأسطورية هي أحداث ترد توصيفات لها في التناخ.

....

خاتمة: صفد وكتابة التاريخ

صفد والحداثة: اقتراح لمناقشة بديلة

الاقتراح القاضي بالنظر إلى صفد بوصفها نقطة أصل الحداثة ينسجم مع التوجه الآخذ في الاتساع بشأن اعتبار الفترة الواقعة بين منتصف القرن الخامس عشر (أو بداية القرن السادس عشر) والقرن الثامن عشر «بداية العصر الحديث» (Early Modern) ـ قبل التنوير، الثورة الفرنسية والثورة الصناعية. ثمة أبحاث كثيرة خُصصت للأسس المبكرة التي عبرت عن الحداثة ـ الطباعة، الإصلاح، العلم الحديث، صعود الدولة المركزية والاستعمار المبكر. التركيز على هذه الأسس المبكرة يسمح بالاستئناف على الديكوتومية التي تشكل أساس التصور الذاتي اللاحق: حديث مقابل تقليدي، علماني مقابل متدين، الدين مقابل العلم، الدين مقابل القومية، وبصورة أخرى ـ المحافَظة مقابل الكفر. وهو يتيح أيضًا الوقوف على الأسس اللاهوتية للعلم وعلى المصادر المسيحية للعلمنة.

حظي هذا التثبيت أيضاً بقَبول الباحثين في تاريخ اليهود، والأبحاث التي تتقصى هذه الجوانب آخذة في الازدياد والاتساع. ففي كتاب صدر قبل سنوات قليلة، استعرض ديفيد رودرمان الأبحاث

التـي أجريـت خـلال عـشرات السـنوات الأخـيرة واقـترح إطـارًا عامًـا لاسـتقصاء تاريـخ اليهـود في مطلـع العـصر الحديـث.[١٦] في توصيـف بانورامـيّ ومُلهِـم، يُفـرد مكانًـا مركزيًـا للتطـورات العامـة ـ الإصـلاح، «اكتشـاف» القـارات والهجـرات. وهـو يـولي تطـور الطباعـة أهميـة مميـزة. هـذه هـي، أيضًـا، الفـترة التـي أثـارت فيهـا القبالـة، بمـا فيهـا القبالـة اللوريانيـة، اهتمامًـا واسـعًا في العالـم المسـيحي والتـي ثمـة فيهـا نقـاط التقـاء بـين القبالـة والعلـم الحديـث. حيـال هـذا كلـه، يمكـن اعتبـار صفـد أحـد المراكـز التـي حصلـت فيهـا تغيـيرات جوهريـة في الثقافـة اليهوديـة، ضمـن تطـورات أوسـع بكثـير ـ سـواء مـن خـلال الاندمـاج أو مـن خـلال ردة الفعـل والمعارضـة.

بعـض البحـث الراهـن حـول صفـد يتطـور في منحـى مماثـل ويتنـاول جوانـب خاصـة بصفـد ترتبـط بالحداثـة مقابـل سـيرورات حصلـت في تلـك الحقبـة في أوروبـا. هـذا إطـار خصـب ومهـمّ جـدًا للنقـاش، لكـن ينبغـي التفكّـر في حقيقـة أن الحداثـة الأوروبيـة تقـف في مركـزه. يبحـث هـذا النقـاش عـن مصـادر مبكـرة للظواهـر التـي تعكـس الحداثـة اللاحقـة أو عـن خيـارات بديلـة ضمـن الإطـار الأوروبـي. في المقابـل، حاولـتُ في هـذا الكتـاب بحـث السرديـة الغربيـة ومنهـج دراسـة الوعـي والتاريـخ اليهوديـين مـن خـلال النمـوذج الغربـي، مـن وجهـة نظـر صفـد. ومؤخـرًا اتسـع أيضًـا البحث الـذي يـدرس صفد في السـياق العثمانـي فيرسـم، مـن خـلال ذلـك، صـورة أكثـر اتسـاعًا وشـمولية. التمحـور في السـياق العثمانـي، الـذي نمـت فيـه صفـد وازدهـرت (كموقـع مركـزيّ وطـرفيّ، عـلى حـد سـواء)، يسـهم في إنتـاج رؤيـة حيزيّـة جديـدة. ولكـن، بالرغـم مـن كل أهميتـه، فليـس في وسـع البحـث التاريخـي بذاتـه إتاحـة المعالجـة النقديـة لوعـي الراهـن. هكـذا يضيـع البُعـد النقـدي المطلـوب حيـال وضـع صفـد والصهيونيـة مقابـل بعضهمـا بعضًـا.

أنـا أقـترح تغيـير زاويـة النظـر واعتبـار صفـد مركـزًا ينبغـي دراسـة الحداثـة مـن خلالـه ـ ليـس بديـلًا عـن زوايـا النظـر الأخـرى وإنمـا كمحـور مركـزي يسـتلزم اسـتيضاحًا عينيًـا محـددًا لسرديـة الحداثـة ووعـي التقـدم ويُبقـي عـلى التوتـر الدائـم في كل مـا يخصّهمـا. وكمـا نوّهـت في البدايـة، صفـد ليسـت نموذجًـا بديـلًا وإنمـا هـي إطـار يسـمح بالبحـث النقـدي في مـا هـو قائـم ويقـترح مناحـي تفكـير جديـدة. كذلـك، ليـس مـن شـأن اتخـاذ صفـد منطلقًـا للبحـث خلـق تاريـخ يهـودي منفصـل، بـل موقعـة التاريـخ اليهـودي ضمـن سـياق أوسـع في لحظـة حاسـمة مـن تحديـد التمايـزات بـين الغـرب والـشرق، بـين أوروبـا المسـيحية والعالم الإسـلامي والعالـم غـير المسـيحي عمومًـا. وعليـه، التمحـور في صفـد لا يشـكل أساسًـا لرؤيـة أخـرى لتاريـخ اليهـود فحسـب، بـل لرؤيـة أخـرى لتاريـخ الغـرب الحديـث أيضًـا، كمـا يشـكل إطـارًا لسـبر غـور العنـاصر العينيـة المُكوِّنـة لمـا يُعـرف بالعلمنـة.

التاريخ من خلال عينيّ صفد

التناقـض الكامـن في التأريـخ اليهـودي المُعـرّف بأنـه «قومـي» يتمثـل في أنـه تأريـخ إقصائـيّ: إنـه يقـوم عـلى المماثَلـة التامـة بـين الحداثـة ومبـادئ الثقافـة الغربيـة وقيمهـا ويقـوم بتفحّـص مـدى انفتـاح اليهـود عـلى هـذا الإطـار. يُعتـبر قبـول القوميـة اليهوديـة أحـد معايـير الحداثـة كمـا يُعتـبر تاريـخ الزمـن الراهـن تاريـخ يهـود أوروبـا مـن «الهسـكلاه» (حركـة تنويـر يهوديـة أوروبيـة ـ المترجـم) حتـى الصهيونيـة. الانشـغال بيهود المـشرق، إن وُجـد، يبقـى محصـورًا في السـؤال حـول مـدى ملاءمتهـم للحداثـة، أي للقيـم التـي تجسـدها أوروبـا (أو الوجـود اليهـودي في أوروبـا الشرقيـة). في هـذا المجـال أيضًـا، حصلـت تغيـيرات بعيـدة المـدى وكتابـي هـذا يسـتند إلى عـدد مـن المؤلفـات الحداثيـة التـي تعكـس هـذه التغيرات. ويبـدو أن البحـث التاريخـي المعـاصر يثـير أسـئلة جديـدة. وبرغـم ذلـك، فالقضايـا التـي لا تـزال توجِّـه السـجال هـي مـدى ملاءمـة الشرقيـين لسرديـة التقـدم ومسـألة وجـود «وعـي قومـي». وضمـن السـياق الـذي يضـع أوروبـا في المركـز ويعتبرهـا سـلة قيميـة، لا بـد أن يبقـى هـذا التاريـخ هامشـيًا. سـتبقى المسـألة الأساسـية هـي مـدى ملاءمـة يهـود الـشرق للنمـوذج القومـي، وليس الإمكانيـات التـي يعرضونهـا حيالـه. لكـن، في السـياق الـذي تشـكل صفـد نقطـة انطلاقـه، بالإمـكان منـح هـذا البحـث دلالات جديـدة واتجاهـات إضافيـة.

في مقابـل النمـوذج القومـي، يسـمح لنـا اختيـار صفـد كنقطـة بـدء وانطـلاق بـأن نقـترح تاريخًـا يحتـوي الـشرق والغـرب معًـا، كمـا يسـمح أيضًـا بكتابـة التاريـخ اليهـودي كتاريـخ كونـيّ. السـياق الـشرق أوسـطيّ الإسـلامي لا يُخضـع للفحـص عـلى هـذا النحـو باعتمـاد الحداثـة فحسـب، وإنمـا أيضًـا عـلى أسـاس

في وصف الرحلات الصهيونية لم تُذكر أسماء قرى عربية، البتّة تقريبًا، حتى حين كانت الرحلة تمر من داخلها . ليس فيه أي ذِكر، إطلاقًا تقريبًا، للبلاد بصورة محددة، وليس للقرى التي كانت فيها بالطبع ولا لسكانها، إلا للضرورات الاستخبارية. في المقابل، كانت مسارات المشي التي كانت يستخدمها معلمو القبالة جزءًا من الحيز المشترك لجميع سكان البلاد ـ اليهود، المسلمين، الدروز والمسيحيين.

تطور الممارسات التي استُخدمت، بأثر رجعي، للرد على الحداثة الاستعمارية ومساعي التطهير العِرقي ولمقاومتها. وأكثر من هذا، اختيار صفد كنقطة انطلاق يسمح بتجاوز رؤية الحداثة كنفي للتقاليد وانتصار عليها ثم النظر إلى التقاليد والاستئناف عليها، على حد سواء، كوجهين لتجربة الحداثة ذاتها. أعود وأؤكد أنني لا أقترح مشروعًا لسردية بديلة تأتي لاستبدال السردية القائمة والحلول مكانها، لأنّ في ذلك تغاضيًا عن إسقاطات السردية التاريخية في العصر الراهن. تنضم صفد إلى أحداث مؤسِّسة أخرى حصلت في مطلع العصر الحديث. اختيارها لتكون نقطة البداية ليس إنكارًا لأهمية نقاط مفصلية أخرى، لكنها تزيح النظرة، تؤكد اسستشراقية الخطاب المهيمن وتقترح مقابله إطارًا للنقاش يشمل الجانبين. ويفتح هذا الاختيار الباب، أيضًا، أمام أوساط لا ينطبق عليها التقسيم الديكوتومي بين الشرق والغرب أو بين وعي التناخ ووعي المِشناه، على غرار المثقفين الإسبانيين الذين نشروا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.[17] يتيح هذا الإطار أيضًا فحص الأحداث في أوروبا في ذلك الوقت وفهم مجمل السياقات التي تعكس فيها الثقافة اليهودية، في تلك الفترة وما بعدها، بُعدًا مُقاوِمًا.

اختيار البدء بصفد ومنها يُرسي، إذًا، قاعدة لوعي يهودي محوره ومركزه في أرض إسرائيل، يخاطب، بحق وحقيق، كامل شعب إسرائيل وتلتزم، تبعًا لذلك، بموقف المسؤولية الكونية لأنه مُطالَبٌ بدراسة تاريخ اليهود في سياق عام وشامل. وهو لا ينفي الوعي القومي ـ بل يمكن الادعاء بأنه يفضي إلى بلورته، بالذات ـ لكنه يقف في مواجهة النموذج القومي الإقصائيّ، بكل تجلياته. ليست هذه إضافة إلى القصة القائمة، أي ضم يهود المشرق إلى التاريخ اليهودي (الإشكنازي)، بل مُقترَح لتاريخ آخر.

يهدف هذا الموقف، وكذلك النداء من الشرق، إلى فهم التاريخ اليهودي بوصفه تاريخًا نقديًا. هذا ليس تاريخًا بديلًا، بل هو مؤشر على حدود النموذج المعروف باسم القومي وعلى فرضيات الأساس الخاصة بمفهوم التقدم الذي يقوم على أساسه. هكذا يقدم التاريخ اليهودي نظرة نقدية تجاه السردية الأوروبية، من خلال تحمّل المسؤولية عنها وعن مفاهيمها. وهكذا تبين أن التاريخ الذي تشكل أرض إسرائيل محوره ونقطة انطلاقه يتيح المجال لرؤية كونية. لا يمكن لمثل هذه الرؤية أن تنشأ من خلال التمعن في صفد على ضوء التطورات في أوروبا في ذلك القرن أو في القرون اللاحقة فحسب.

ينبغي الوقوف، أيضًا، على الفارق بين كتابة تاريخٍ تُشكل صفد القرن السادس عشر محوَره وبين التأريخ الذي يرى في نهايات القرن الثامن عشر بدايات «الييشوف القديم» الإشكنازي. وكما أشير من قبل، صفد القرن السادس عشر هي نقطة مرجعية مهمة في تأسيس الييشوف القديم الإشكنازي وفي تصميم تضاريسه المقدسة التي تشمل، إلى جانب القدس والخليل، كلًا من صفد وطبريا أيضًا. وقد تبلور الاعتراف بهذا الواقع في القرن الثامن عشر في أوساط حكماء سفاراديين من أبناء البلاد، مثل الحاخام حاييم بن عطار (الذي هاجر إلى البلاد من المغرب) والحاخام حاييم يوسف دافيد أزولاي. لكن، ثمة فرق جوهري بين السفاراديم والإشكنازيين في التصور المكانيّ: المكان المُتخيَّل لدى سكان صفد، ثم لدى الشتات السفارادي / الشرقي بأسره على مرّ التاريخ، يشمل الشرق وأوروبا معًا ـ أي، المجتمعات السفارادية في الغرب والمجتمعات الإشكنازية، على حد سواء. في المقابل، كان محور أرض إسرائيل ـ الشتات،

وعيُ المِشناه، وعيُ التناخ: صفد والثقافة الصهيونية.. ترجمة لأجزاء من كتاب أمنون راز كركوتسكين- نونو

الـذي أوجـده «الييشـوف القديـم»، موجَّهًـا نحـو أوروبـا فقـط. وفـق هـذه الرؤيـة، فـإن أرض إسرائيـل هـي نقطـة طَرَفيّـة، نقطـة نهايـة، وليسـت مركـزًا. ثمـة لمفهـوم التاريـخ الـذي نشـأ في صفـد، إذًا، دلالـة مكانيـة مهمـة أيضًـا.

صفد وتاريخ البلاد

توفـر صفـد، إذًا، إطـارًا واسـعًا لكتابـة التاريـخ اليهـودي، كمـا يمنـح التمحـور فيهـا أفقًـا جديـدًا لكتابـة تاريـخ المـكان، تاريـخ البـلاد. محـو صفـد اليهوديـة هـو جـزء مـن محـو تاريـخ البـلاد بأسرهـا عمومًـا، والفـترات الإسـلامية منـه خصوصًـا، في محاولـة لخلـق حالـة مـن القطيعـة والاغـتراب بـين البـلاد وتاريخهـا. وبالرغـم مـن التصريحـات المتكـررة بشـأن اسـتمرارية التاريـخ اليهـودي في البـلاد، فـإن تاريـخ البـلاد المتتابـع، بـل وتاريـخ يهـود البـلاد في العـصر الحديـث، ليـس جـزءًا من الوعـي التاريخـي. يتعـين عـلى السـاعين إلى بلـورة سرديـة تاريخيـة متتابعـة الاسـتعانة ببعـض الحقـول المعرفيـة التـي يعالـج كل واحـد منهـا موضوعًـا محـدَّدًا. هـذه مسـألة تعكـس جانبًـا مركزيًـا مـن الوعـي الصهيونـي ـ الإسرائيـلي: غيـاب تاريـخ البـلاد مـن الوعـي التاريخـي، غيابًـا شـبه مطلـق.[١٨]

في المقدمـة ٣٧ لكتابـه بـاب التقمّـص، يـورد الحاخـام حاييـم فيطـال قائمـة بالقبـور المقدسـة في الجليـل وطـرق الوصـول إليهـا. ويسـتعيد فيطـال في سرده قبـور أبطـال المـاضي، التنائيـم أبطـال كتـاب «الزوهَـر». وهـو يقـدم توصيفًـا موجـزًا لمواقـع القبـور وطـرق الوصـول إليهـا، بمـا في ذلـك أسـماء القـرى التـي تقـع القبـور بجانبهـا أو في داخلهـا. غالبيـة هـذه القـرى لـم تعـد قائمـة بعـد: عين زيتـون، عكـبرة، الظاهريـة التحتـا والجرمـق (مـيرون) ذاتـه بالطبـع. وأينمـا يكـون الاسـم العـبري مغايـرًا للاسـم العربـيّ، مثـل الجـش (چوش حـلاف)، يسـجل فيطـال الاسـم العـبري لكنـه يتعامـل مـع القريـة كبلـدة قائمـة في البـلاد وليـس كمَعلـم في تاريـخ قديـم فقـط. يسـتهل إلحنـان راينـر مقالتـه عـن الحاخـام شـمعون بار يوحـاي ويوشـع بـن نـون باقتبـاس مـن هـذه المقدمـة وينـوّه بـأنّ المقدمـة ضروريـة لتجسـيد التضاريـس الجليليـة التـي تقـف في صُلـب وعـي الصفديـين.[١٩] هكـذا صُـوِّر الحيـز الـذي تحـرك فيـه الحاخـام شـمعون وتلامذتـه وهـذه الأماكـن تحفـظ جـزءًا مـن تجربتهـم. هـي ليسـت شـهادة عـن البـلاد وقدسـيتها، وإنمـا هـي جـزء منهـا. بـين يهـود صفـد والعـرب في محيطها سـادت علاقـات يوميـة. وكانـت للحاخـام حاييـم فيطـال نفسـه علاقـات واسـعة ومتشـعبة مـع كثيريـن مـن سـكان هـذه القـرى وتعلّـم منهـم عـادات وأعـراف مختلفـة. وكمـا رأينـا سـابقًا، كانـت القصائـد التـي نظموهـا والألحـان التـي عزفوهـا تعكـس موسـيقى البـلاد، المشـتركة لـكل طوائفهـا. ويـؤشر فيطـال عـلى النقـاط المقدسـة في تضاريـس المنطقـة ويوثـق، خـلال ذلـك، أيضًـا، الوجـود العربـي ـ ليـس مـن منطلـق الاهتمـام بـه بحـد ذاتـه، وإنمـا كمَعلـم، كجـزء مـن المفهـوم ضمنًـا الـذي يعيش في كنفـه، مـن الشـبكة التـي نُسـجت فيهـا حياتـه. الجليـل، بالنسـبة لـه، ليـس «حيـزًا أسـطوريًا» وإنما واقـع حقيقي فيـه بوابـات الدخـول إلى عوالـم أخـرى.

هنـا يتجسـد فـارق بـارز آخـر بـين الوعـي الصهيونـي ووعـي صفـد. في وصـف الرحـلات الصهيونيـة لـم تُذكـر أسـماء قـرى عربيـة، البتّـة تقريبًـا، حتـى حـين كانـت الرحلـة تمـر مـن داخلهـا[٢٠]. ليـس فيـه أي ذِكـر، إطلاقًـا تقريبًـا، للبـلاد بصـورة محـددة، وليـس للقـرى التـي كانـت فيهـا بالطبـع ولا لسـكانها، إلا للـضرورات الاسـتخبارية. في المقابـل، كانـت مسـارات المـشي التـي كانـت يسـتخدمها معلمـو القبالـة جـزءًا مـن الحيـز المشـترك لجميـع سـكان البـلاد ـ اليهـود، المسـلمين، الـدروز والمسـيحيين. فقـد كانـوا يلتقونهـم في طريقهـم ولا بـد أنهـم كانـوا يعرفـون عنهـم أكثـر بكثـير ممـا تـم توثيقـه في الأسـفار. كانـت الصهيونيـة تسـعى إلى إبـراز المـاضي العتيـق وتأكيـده مـن خـلال محـو التاريـخ اللاحـق بأكملـه، بينمـا كان المـاضي في صفـد يأتـي كـ «نسـمة هـواء» (عـلى حـد تعبـير بنيامـين، الـذي تـتردد أصـداؤه في صفـد) إلى الحـاضر. المـاضي هـو صـدىً يحـاول الحـاضر التقاطـه. وأكثـر مـن هـذا، كمـا ذكرنـا، كانـت الأماكـن المقدسـة نقـاط التقـاء بـين اليهـود والعـرب عـلى نحـو يعكـس علاقـات أكثـر عمقًـا بكثـير مـن تلـك اليوميـة. وكمـا بـيّن راينـر، فـإن هـذا المكـوِّن المشـترك، ورغـم أنـه كان مكوِّنًـا، مفرِّقًـا، فإنـه كان مركزيًـا في الجليـل قبـل ذلـك بمئـات السـنين. فقـد بـرز في فـترة الهيمنـة المسـتعرِبة المحليـة، قبـل تشـكُّل المركـز في صفـد، لكنـه بقـي قائمًـا بعـد ذلـك أيضًـا.

تخلـق الثقافـة الصفديـة، إذًا، حيـزًا مشـتركًا تحـول التعريفـات القوميـة، الكونيـة ظاهريًـا، دون وجـوده

وبقائه. في إطار هذه التعريفات، تم إقصاء تاريخ البلاد والاستيطان اليهودي فيها من البلاد ذاتها. على عكس وجهة نظر الحاخام فيطال، عندما يتحدث الباحثون عن مناظر الجليل، فهم يتحدثون عن الطبيعة لا عن الجغرافيا الإنسانية وعن التقاليد التي تحملها معها.

حتى الآن، لا يزال هذا البُعد بارزًا في غيابه عن تأريخ صفد وهو الذي يشكل أساس الهامشية التاريخية المنسوبة إلى المدينة. وقد جرت دراسات القبالة حتى الفترة الأخيرة وكأنّ ليست ثمة علاقة بين القبالة وصفد التاريخية، كأنّ الحديث يدور عمّا يشبه الچيتو اليهودي المغلق في أرض إسرائيل. الحيز الذي يصفه فيطال، بإيجاز لكن عن معرفة حميمية، غاب عن النقاش حول النصوص التي ألّفها. كذلك الشهادات التي نشرها مستشرقون مثل أوريئيل هد وحاييم غربر، والتي عكست عمق الاندماج في المنطقة، لم تتكرس في العلوم اليهودية. ويبرز هذا بشكل خاص في المؤلّف الذي خصصه إسحق بن تسفي للمجتمع اليهودي في صفد، والذي يورد فيه وصفًا تفصيليًا للحي اليهودي دون التطرق، إطلاقًا، لأحياء المدينة الأخرى وسكانها. كانت البلاد خلال القرن السادس عشر مُتخيَّلة كأنها بلاد يهودية متجانسة. وقد رفضت الثقافة الصهيونية التوراتية الحديثة تقاليد صفد فأقامت، بالتالي، حاجزًا بين اليهود والعرب، بين الوعي اليهودي، الذي صُنِّف كجزء من الغرب، وبين الشرق. في المقابل، تقترح صفد حيزًا مشتركًا يعيش فيه أبناء المعتقدات المختلفة سويةً. وأعتقد بأنه بالإمكان، من خلال وعي سكان صفد وتجاربهم، وضع إطار تاريخي واسع ثم، منه بالتالي، أفقًا تاريخيًا آخر أيضًا. مثل هذا الأفق تقترحه، أيضًا، أبحاث روني فاينشطاين وأساف تماري.

يتيح التمحور حول صفد كتابة تاريخ يقيم استمرارية بين الماضي والحاضر وحيزًا لتاريخ مشترك يشمل اليشوف اليهودي كجزء من السكان في البلاد. عند البدء بكتابة تاريخ البلاد من بدايات الصهيونية في أواخر القرن التاسع عشر، أو من ١٩٤٨، سيتم تفويت فرصة صياغة تاريخ بديل ومعه، أيضًا، وعي بديل يقوم على العيش المشترك بين اليهود والعرب؛ وإهدار إمكانية اعتبار الوجود اليهودي في أرض إسرائيل جزءًا من تاريخ البلاد، وليس قاعدة لتدميرها.

صحيح أنه لا يجوز إغفال حقيقة أنه من الناحية التاريخية، كان الواقع في صفد إبان القرن السادس عشر متعدد أسباب التوتر وتميز، في بعض الأحيان، بالصدامات بين المجموعات المختلفة، بالعنف وبالإجراءات القمعية من جانب السلطة، بعضها ضد اليهود بصورة صريحة وواضحة وبعضها ضد مجموعات أخرى. لا أقصد رسم صورة مثالية لهذا الواقع ومن الواضح أيضًا أن سكان صفد لم يروا الأمور مثلما تتبدى لنا اليوم بمنظور تاريخيّ. لكن من المهم هنا التنويه بمدى حيوية التقاليد في خلق عالم من الشراكة. وعلى نحو متناقض، يمكن للعيش المشترك بين أبناء مجموعات مختلفة أن ينمو ويتطور من خلال التقاليد فقط، لا من خلال نفيها.

كتابة تاريخ البلاد من وجهة نظر صفد تسمح بشعور الانتماء إلى البلاد وإلى جميع اتجاهاتها، خلافًا لشعور الاغتراب الحالي. هنا، تجدر العودة إلى رسالة بن غوريون وبن تسفي إلى وزير الأسطول الحربي العثماني والتي حددا فيها الاستيطان في صفد خلال القرن السادس عشر كنقطة بداية اليشوف اليهودي الذي باسمِه كانا يتحدثان وباسمه طالبا بحقوق قومية لليهود. إن محاولة بدء «اليشوف الجديد» في البلاد في القرن السادس عشر، لا في القرن التاسع عشر، تفتح كوّة لتفكير ومخيال جمعيين يهوديين يعملان في السياق الشرق أوسطي وكجزء منه. مع ذلك، ولكي تكون هذه الإمكانية ـ التي طرحها بن غوريون وبن تسفي على استعجال في ظروف محددة ـ ذات معنى بالنسبة لنا، يتعين علينا التحرر من النظرة الاستشراقية ومن الإنكار الصريح، الذي نجم عنها، لتقاليد صفد الثقافية. وكما رأينا، بتعريفهما إرث صفد بأنه «هذيان»، لم يقم زعيما الحركة الصهيونية المستقبليان بسدّ الطريق أمام إمكانية إعادة النظر في الماضي، فحسب، وإنما قاما أيضًا بتصميم القمع الثقافي ضد حاملي ثقافة صفد. ثمة للتوجه إلى صفد معنىً بمدى ما يقود إلى إجراء استيضاح نقديّ للسردية القومية؛ بمدى ما يقوم على الاعتراف بالأهمية التاريخية للتقاليد والأفكار التي نشأت وتطورت في صفد ولوعي المنفى الذي تشكل فيها؛ وبمدى ما يتطرق أيضًا إلى التجليات الثقافية

لهذه التقاليد في الزمن الراهن. هذا لا يعني أنه ينبغي السير في «طريق صفد» أو تجاهل الفوارق البارزة بين الواقع ولغة الحاضر وبين صفد ومفاهيمها. وأكثر من هذا، ليس معنى ذلك أن ثمة طريقًا كهذه. لكن الادعاء هو أن من الضروري الاعتراف بالتحدي الذي تشكله مواجهة فحوى تقاليد صفد.

تحديد نقطة البداية في صفد يوفر أيضًا إمكانية لتاريخ للبلاد لا يبدأ بفكرة الاحتلال ـ فكرة استخدمها، كما هو معروف، أبناء الهجرة الثانية لتنفيذ سلسلة من الأنشطة، في مقدمتها العمل والحراسة، واعتُبرت فريضة لدى أوساط عديدة. إنها توفر فرصة لتاريخ يشمل سكان البلاد جميعًا. من هذه الناحية، تاريخ اليهود يمثل، أيضًا، فتحة نحو تاريخ البلاد بأسرها. إنه يولّد شعورًا بالانتماء إلى تاريخ البلاد، وبضمن ذلك تاريخ يهود إسرائيليين كثيرين تم استبعادهم من القصة. واشتقاقًا من هذا، فهي تشكل أيضًا أساسًا لتاريخ مشترك لشعبيّ البلاد يجعل من الممكن رؤية الصدمات اللاحقة أيضًا في ضوء جديد. السردية القومية مُطالَبة بمحو تاريخ البلاد منذ الخراب، بغية تعريفها واعتبارها وطنًا حصريًا بمفاهيم القومية الأوروبية. في المقابل، وعي البلاد لصفد، الذي يشمل، هو أيضًا ومن دون شك، تطلعًا لتطهير البلاد وتهويدها، لا يوجب مثل هذا المحو. لكنه يوجب، من الجهة الأخرى، إعادة النظرة الحيزية التي نفاها بن غوريون وبن إسحق في نهاية المطاف لكنها بقيت محفوظة قائمة حتى القرن العشرين لدى الجاليات السفارادية الواسعة.

مع تدمير القرى التي عدّدها الحاخام حاييم فيال في مقدمته، تدمر أيضًا جزء من ذاكرة البلاد وتاريخها ما قبل النكبة. يمكننا الاستعانة أيضًا بموقع منظمة «زوخروت» (ذاكرات) الذي يحتوي على معلومات حول أوضاع القرى في العام ١٩٤٨، قبل الحرب والتطهير. في بعض هذه الأماكن، عين زيتون أو قديتا على سبيل المثال، تم حفظ أسماء المواقع بفضل علامات قبور الأولياء: الحاخام يهودا بن عيلاي في عين زيتون، الحاخام يونتان في قديتا. كما تشكل الأبحاث التي تتناول صفد الحديثة، مثل كتاب مصطفى عباسي،[٢١] وسيلة للتعرف على حِقب سابقة، لا سيما أن العديد من المباني التاريخية لا تزال قائمة، إلى جانب المباني والآثار الباقية التي تدل على فترة الازدهار في المجتمع اليهودي في صفد.

وثمة هنا أمر إضافي آخر يتعلق بالنظرة إلى الماضي وطرق الوصول إليه، كما يستفاد من موروث صفد؛ استحضار الماضي إلى الحاضر، بدلًا من الحفريات الأثرية التي تسعى إلى تقصي الأصل والمصدر. النزوع نحو الماضي كما يتجسد لدى سكان صفد ـ أي، إحضار الماضي إلينا، أو «نسمة الهواء» بتعبير بنيامين ـ يتحقق، أصلًا، من قلب الخرائب على نحو يحمل معه روح صفد ويذكّر، اليوم أيضًا، بطقوس الطرد التي اتبعها وأشاعها حكماؤها. أولئك الذين تم إبعادهم من البلاد أخذوا معهم ذكريات ومعارف كانت إرثًا مشتركًا لليهود والمسلمين، وكما في حالات أخرى ـ عمل العرب في البلاد على حفظها.

على صعيد آخر، يبدو أن ما تم محوه من الوعي هو «الشيكينة» (في القبالة، حضرة الله ـ المترجم)، عنوان عبادة مجموعات القبالة في صفد والأساس المؤسِّس للعالم الذي أورثوه. لم تترك سردية الخلاص الصهيوني أي ذكر لها، لوعي منفاها، للتوجه إلى الأساس النسائي الذي تجسده. لم تتوج سرديةُ الخلاص الصهيونية «الشيكينة» ملكةً، وإنما تجاهلتها تمامًا، بكل بساطة. واعتبرت هذه السردية نفسها صاحبة البلاد، لا ابنة لها. لم يبق فيها مكان لوعي المنفى ولتجربة الشتات التي يتطلبها الوجود في البلاد والتطلع إلى الخلاص. أما وظيفة شعب إسرائيل المسيانية فقد تأجلت بفعل قضية المُلكية. لكن بين الذين هُجّروا، كانت لا تزال تتردد أصداء التماثل مع «الشيكينة» العالقة في الشتات، التطلع إلى عيش تجربة منفاها ثم إنقاذها.

ليس في هذا فعل جلد للذات أو تطهُّر، وإنما فعل مسؤولية مُعدٌّ لمنح الشعور بالمنفى مكانًا في إطار الواقع القومي. وفوق هذا، ليس من الممكن البحث في ١٩٤٨، برأيي، دون إرساء قاعدة أكثر اتساعًا، أصلها في القرن السادس عشر، تشكل أساسًا لتعريف الوجود اليهودي في فلسطين. لهذا الغرض، من الضروري إعادة الوعي الذي انعكس في طقوس الترحيل التي اتبعها كوردوبيرو، الشعور بالمنفى الذي فرضه سكان صفد على أنفسهم، لدى هجرتهم إلى أرض إسرائيل بالذات. على هذا النحو، يكتسب اللجوء إلى الذاكرة أهميته بإيحاء من التقاليد ومن خلال الالتزام بها. هذا هو السياق الذي تتيح فيه التقاليد للذكريات

المنفوية أن تطفو على السطح وتنتعش. بمعانٍ معينة، يبدو لي استدعاء هذه الذكريات أشبه بتحقيقٍ مُعلمَن لمسيرة البحث عن الشرارات المقدسة ولطموح الالتحام مع الماضي كما يتجسد لدى معلمي القبالة في صفد ولدى كثيرين آخرين أتوا بعدهم وساروا على هديهم. وبعد،

صفد، إذًا، هي محور يتيح لنا كتابة التاريخ من زوايا عديدة ونقاط مشاهدة مختلفة. هي محور لكتابة تاريخ البلاد، محور يُستخدم أيضًا أساسًا لكتابة تاريخ يهودي شاكل يضع نفسه مقابل سردية التقدم والحداثة الغربية. بناء على ذلك، توجّهنا صفد نحو كتابة التاريخ اليهودي كتاريخ نقديّ، كعنصر مكوِّن مشتقّ من مفهوم التقليد. وهي تقدم نظرة نقدية على مفاهيم الأساس في التنور الأوروبي، والتي تصمم فكرنا وتفكيرنا نحن أيضًا. مع ذلك، كل ما ورد أعلاه لا ينفي ما هو موجود وقائم. إنها إمكانية قائمة في قلب الواقع، إمكانية تنمو من قلب المشاركة المتأملة، في الثقافة الإسرائيلية أو في الحقول البحثية المختلفة. ليس هذا بديلًا تاريخيًا، بل هو نقاش بديل ثمة له معنى ودلالة بفضل تناوله العينيّ. في هذا الإطار، من شأن المبادئ المركزية التي تبلورت في صفد، بما فيها مفهوم المنفى حسب كوردوبيرو وتجميع الشرارات المقدسة حسب لوريا، أن تقودنا إلى كتابة تاريخ يقوم على مبدأ التذكّر (Eingedenken) ومفهوم التاريخ وفقًا لوولتر بنيامين، والذي يبدو أن تراث صفد هو أحد مصادر إلهامه. هذا هو المفهوم الذي يصبو، إلى جانب استعادة الماضي، إلى التقاط «نسمة الهواء التي أحاطت بالأوائل» والتي «تمرّ بنا»، انطلاقًا من فرضية أن «الماضي يحمل في طياته مفتاحًا سريًّا للأمور ويوجهه نحو الخلاص»[٢٢]. تمكّن صفد من اللجوء إلى عناصر الأساس التي تلاقي الإنكار في المفهوم المتبع للتاريخ، ثم إعطاء معنى إضافي للتبصرات التي تنبثق عن الأبحاث الغنية. هكذا يصبح بالإمكان إعادة وعي «الشيكينة» المنفي إلى واقع حياتنا وفي إطار ذلك، إعادة وعي المنفى إلى النقاش حول السيادة السياسية.

ليس ثمة ما يبرر رفض التناخ ولم يكن هذا مقصدي. العكس تمامًا هو الصحيح: أنا في عداد أولئك الذين يتأسفون على تراجع مكانة الكتاب المقدس في الثقافة الإسرائيلية، لأنني اعتقد بأن الالتزام بالتقاليد الثقافية هو أمر ضروري، حتمًا، لضمان رؤية واسعة. الهدف هو بناء إطار يمكّن من العودة إلى النص التوراتي وتخفيف حدة اللسعة الرؤيوية فيه، عبر التعامل أيضًا مع الجوانب المزعجة من التقاليد. وزيادة على هذا، تشكل حقبة التناخ جزءًا من تاريخ البلاد، كما تشكل ثقافة التناخ أحد الأسس المركزية والمهمة في كينونتنا. من الواضح أن صفد أيضًا لم تنف التناخ بالطبع، بل عرضت وجهة نظر بديلة حول النص التوراتي. في سياقنا هذا، لا تأتي وجهة النظر هذه على حساب الاهتمام بالجوانب الأدبية والتاريخية من التناخ، وإنما تنضم إليها. وهي لا تقترح حلًا ولذلك، لا يعرض هذا الكتاب أيضًا خُلاصات واضحة أو اقتراحًا سهلًا لإعادة النظر والتقييم.

ماذا كان سيقول أهل صفد عن واقع حياتنا في الوقت الراهن؟ لا بد أنهم كانوا سيُدهَشون ويشيدون بتجميع الشتات، بالاستيطان في البلاد وحتى بالسيادة. كانوا سيلتحقون بالتأكيد بأولئك اليهود الذين يواصلون اللجوء إلى «الشيكينة» انطلاقًا من التطلع إلى رفعها وإعادتها إلى ملكيتها وهم يتذكرون أنها تتمرغ في غبار المنفى، يهود يحملون الوعي الذي صمموه بأنفسهم. لكن ليس هذا هو السؤال. فكما حاولت أن أوضح على امتداد الكتاب كله، صفد لا تقترح بديلًا، لكن أفكارها تسمح، بل تُلزم، بالتفكير بطريقة أخرى في القضايا المركزية الأساس التي تُشغلنا.

تقترح صفد علينا أنموذجًا آخر من العلمنة، إذ تعمق وتعزز إدراكنا للبُعد اللاهوتي من النقاش، بما في ذلك أيضًا ما يُعرَض باعتباره علمنة أو علمانية.٢٣ وبذلك، فهي تتيح ليس إزالة إلغاء عن الصورة الذاتية العلمانية فحسب، وإنما تتيح أيضًا السعي إلى تشكيل حيز مُعَلمَن ينمو من خلال الالتزام (النقدي) بالتقاليد ومن خلال برنامج المنفى الذي يتيح وجودها المشترك. في نهاية المطاف، الموقف النقدي هو الذي يقودنا إلى فهم مدى أهمية القداسة في العالم المُعَلمَن تحديدًا، كقاعدة لنشاط دائم يسعى من أجل الإصلاح.

بالنسبة لي، يشكل هذا الكتاب فاتحة للبحث والنقاش. لقد امتد وطال أكثر مما كان مخططًا له وقادني إلى أماكن مفاجئة لم أستطع أن أعرض فيه سوى بعض منها فقط.

الهوامش

١ حالياً، يعمل نونو أستاذا لتاريخ "شعب إسرائيل" في حقبة الحداثة المبكرة (Early Modern) وتاريخ الفكر الصهيوني في جامعة "بن غوريون" في بئر السبع. تتناول أبحاثه تأثير صعود الطباعة على الموروث والتقاليد اليهودية في أوروبا وحوض البحر المتوسط (وقد ألّف كتابا مهما في هذا الموضوع)، بالإضافة الى تاريخ الفكر الصهيوني قبل وبعد بروز الحركة الصهيونية في أواخر القرن التاسع عشر. لعب نونو دورا مهما في النقاش العام الإسرائيلي حول الفكر والممارسة الصهيونية ومفاعيلهما في تسعينيات القرن السابق والعقد الأول من القرن الحالي.

٢ النص ترجمة عن كتاب أمنون راز، وعيُ المِشناه، وعيُ التناخ: صفد والثقافة الصهيونية (القدس: الكيبوتس الموحد ومعهد فان لير، ٢٠٢٢)، صفحات متفرقة.

٣ شزار، "مراقبوك صفد. استند شزار بشكل واضح إلى المقالة الأكاديمية الوحيدة التي تناولت مدينة صفد كظاهرة تاريخية، أي مقالة سلومون شخطر من العام ١٩٠٨، والتي جرت ترجمة مقاطع منها إلى العبرية في وقت لاحق. أنظروا: Schechter, "Safed in the Sixteenth Century"

٤ برناي، **هستوريوغرافيا (تأريخ) وقومية**

٥ تماري، "منظور صفد".

٦ حول الجدل التأريخيّ بشأن البيشوف القديم، انظروا برطال، بيشوف قديم وبيشوف جديد؛ كانئيل، "المصطلحات". وحول إسقاطات هذه الهيكلة وإقصاء السفاراديم انظروا هرتسوغ، "المفاهيم". في هذا السياق، من المثير أيضاً الإشارة إلى المكانة الهامشية التي احتلها الأدب الذي تناول البيشوف القديم في صفد. مثال على ذلك هو كتاب يهوشوع بار يوسيف البارز، مدينة ساحرة، الذي لم يُدرج ضمن الآثار العبرية.

٧ مع ذلك، يجدر التأكيد على أن السفاراديم والإشكنازيين الذين عاشوا في البلاد كانوا مختلفين، منذ ذلك الحين، في طرق التبني المعمول بها في كل من المجموعتين. بقيت المجموعة السفارادية جزءاً من شبكة المجتمعات التي نشأت في الإمبراطورية العثمانية وفي أوروبا، بينما تم لدى الإشكنازيين قطع العلاقة بين صفد والسياق المكاني الذي نشأت فيه. المجتمع الإشكنازي اللاحق حافظ على ارتباطه بالمجتمعات في أوروبا فقط واعتبرت أرض إسرائيل نقطة طرفيّة.

٨ راز- كركوتسكين، "تشريع، مسيانية ورقابة".

٩ فاينشطاين، **كسروا الأدوات**.

10 Chajes, "Accounting for the Self"; Garb, Yearnings of soul

١١ سوروتسكين، **الأرثوذكسية ونظام الحداثة**.

١٢ دينور، (شعب) **إسرائيل في وطنه**.

١٣ Anidjar, "Secularism"; Anidjar, Semites. أنظروا أيضاً مقالتي المستندة إلى تبصّرات إنيدجار: راز- كركوتسكين، "علمنة التناقض الوجداني المسيحي".

١٤ هذه التبصرات، وأخرى كثيرة غيرها، أنا مدين بها لد. عوديد شخطر. شخطر مُقلّ في النشر، غير أن روحه ترفرف فوق مؤلفات كثيرين من الباحثين والمثقفين.

١٥ يسيف، **أسطورة صفد**، ص ٨٤. عن أهمية أرض إسرائيل الحقيقية، أنظروا هوس، "مكان مقدس"؛ فخطر، "**أرض إسرائيل**"، ص ٢٩٦- ٢٩٨؛ زك، **على أبواب القبالة**، ص ٣٢٢- ٣٢٣.

١٦ Rudeman, Early Modern Jewry. كذلك بحث يوسف كابلان مؤخراً في مسألة مكانة بداية العصر الحديث في تاريخ يهود الغرب. ورغم أن الشتات السفارادي (الغربي) كان في صلب أبحاث كابلان، فإنه قليلاً ما يتطرق إلى تاريخ الجاليات السفارادية في الشرق في هذا السياق. أنظروا كابلان، "هل ثمة مكان للعصر الحديث المبكر". في المقابل، يعتقد يوسف هكر، الذي تتمحور أبحاثه حول يهود الإمبراطورية العثمانية في تلك الحقبة، أنه لم يطرأ عليها أي تغيير جدي. ويدعي هكر بأن الحديث يجري عن مجتمع تقليدي ويتشبث بالنمط الغربي من الحداثة. أنظروا هكر، "بين المثالية ومملكة الشيطان".

١٧ كما ذُكر آنفاً في الفصل السادس وفي الفصل التاسع. وانظروانوي، **شهود أم خبراء؛ عبري، العودة إلى الأندلس**

١٨ على خطى بشارة دوماني، ينبغي التأكيد على أنه ليست الصهيونية وحدها فقط هي التي تجاهلت تاريخ البلاد وإنما القومية العربية أيضاً، إذ إن هذه الحركة نشأت على قاعدة المعاداة للعثمانية ولم تر أي أهمية في التاريخ المبكر للبلاد. أنظروا Doumani, "Rediscovering Ottoman Palestine"; Doumani, Rediscovering Palestine

١٩ راينر، "يوشع هو الحاخام شمعون بار يوحاي"، ص ١٧٩.

٢٠ عن أسماء البلدات، أنظروا بنفينستي، "الخارطة العربية".

٢١ عباسي، صفد في عهد الانتداب.

٢٢ بنيامين، "حول مفهوم التاريخ"، ص ٣١٠.

٢٣ انظروا تحليل المفاهيم لدى فيشر.