د. أودي أديب*

الصراع الصهيوني الفلسطيني في نظر مؤرخي الصهيونية: يوسف غورني نموذجا

يوسف غورني عضو بارز في الجيل الثالث للمؤرخين الإسرائيليين. وكرئيس لمعهد بحوث الصهيونية في جامعة تل أبيب، أدخل لأول مرة، مع زملائه، خلال السبعينيات، الموضوع الجديد «أرض إسرائيل» في الدراسات التاريخية. كتابه الذي صدر العام ١٩٧٣، حمل عنوان (أحدوت هعفودا ١٩١٩-١٩٣٠: الأصول الأيديولوجية). الكتاب يتتبع الحركة العمالية الصهيونية في إطارها التاريخي في فلسطين تحت الانتداب. وقد قام غورني بدراسة أحدوت هعفودا بشكل أقرب إلى اعتبارها حركة «أرض إسرائيل» الصهيونية. وبالضرورة، وفي إطار «أرض إسرائيل»، فإنه يعترف بوجود الفلسطينيين كموضوع تاريخي، ويضمنهم خطابه الصهيوني الأيديولوجي.

في كتابه الثاني (المسألة اليهودية والمشكلة العربية - ١٩٨٢) ركز غورني بوضوح على موقف الصهيونية من الفلسطينيين. وبعكس الكتّاب السابقين الذين همّشوا «المشكلة العربية»، وضع غورني العرب في بؤرة موضوعه الصهيوني. وقام بدراسة الصهيونية من خلال مواقفها تجاه ما يسميه «الوجود العربي في أرض إسرائيل».

ويرى غورني أن الموقف من الفلسطينيين كان منذ البداية موضوعا مثيرا للجدل، وقد قسم الحركة الصهيونية إلى ثلاثة تيارات أساسية: المسالم غير الأناني، والتيار الرئيسي الواقعي، والقومي المتطرف. كما يرى أنها كتيارات صهيونية، كانت تختلف فقط في تفسير «المسألة اليهودية» التي حددت موقف الصهيونية تجاه العرب. وفي تمهيد قصير، يفصّل الحديث حول العلاقة بين المواقف الصهيونية تجاه المسألة العربية والمشكلة اليهودية. في فلسطين، كما يشرح، وفي المئة

*باحث في تاريخ الصهيونية والصراع في الشرق الأوسط.

سنة الأخيرة، كان اليهود في صراع مع شعب آخر، العرب، لأول مرة كموضوع تاريخي.

حجة غورني الرئيسية هي أنه خلال الهجرة الثانية تحولت العلاقات العربية اليهودية المحلية إلى صراع قومي عام. وهو يرى أن الصراع لم يكن خارجيا من قبل مشروع الاستيطان الصهيوني، ولكنه كان نتيجة حتمية، أو جزءا مكمّلا لفكرة القومية اليهودية لحل «المشكلة اليهودية».

يستشهد غورني بيتسحاق إيبشتاين ـ المعلم وعضو الهجرة الأولى ـ الذي انتقد موقف الييشوف من العرب العام ١٩٠٧، وفي رأي نقد إيبشتاين، فإن العرب هم «السؤال المختفي» في ييشوف الصهيونية. لكن غورني يرى أنه مع تتابع الأجيال أصبح ذلك «سؤالا مفتوحا»

مع ذلك، فإن غورني أيضا ينظر إلى العرب عموما باعتبارهم «مشكلة» في سياق الصراع، أكثر مما ينظر إليهم كشعب فلسطين. وهذا يعني أن كتابه ما زال يعكس المواقف الصهيونية من الفلسطينيين، غالبا لأنه يعرّف الوحدة التاريخية للوجود العثماني في فلسطين ووجود الانتداب، باعتبارها ثنائية «الوجود العربي» و «أرض إسرائيل». الشعب الفلسطيني برز كقومية عضوية، أو، باستخدام مصطلح هوبسباون، كأولوية، أكثر من كونه قومية جيوسياسية. لذلك كان العنوان الفرعي لكتاب غورني هو «موقف التيارات السياسية والأيديولوجية داخل الصهيونية من الوجود العربي في أرض إسرائيل».

تاريخيا، كما يشرح في المقدمة، كان الصراع أيديولوجيا بين «الهوية القومية لعرب أرض إسرائيل والحق القومي لشعب إسرائيل». العلاقات الإسرائيلية العربية في العقد الأول من القرن العشرين تم تحديدها بأنها صراع بين شعبين. مع ذلك، فإن غورني فيما بعد، يعبر عن هذه العلاقات بتناسق أقل. اليهود، كما يزعم، هم الذين أعلنوا سيادتهم على وطنهم التاريخي، بينما تلخصت دعوى العرب بوجودهم الفعلي على الأرض. ثم يخلص بالقول إنه كان صراعا بين السكان العرب، والشعب اليهودي.

على أية حال، فإن دراسات نقدية كثيرة أعادت بناء قصة مختلفة حول الصراع الصهيوني الفلسطيني. وفي كتاب نيفيل مندیل، العرب والصهيونية قبل الحرب لعالمية الأولى، تم تحديد أصول الصراع بأنها «ردود الفعل العربية المبكرة».

دعونا ننظر أولا بسرعة إلى رد فعل الفلاحين العرب تجاه اليهود الذين جاءوا يستوطنون بينهم، وهم يحملون في أذهانهم أن هؤلاء المستوطنين كانوا قلة قليلة بالنسبة لمجموع السكان في فلسطين. عددهم الفعلي كان من الصعب أن يعرف بالضبط. أواسط الثمانينيات من القرن التاسع عشر ربما كانوا بين خمسمائة وألف نسمة. العام ١٨٨٣ كان عدد المجمع الاستيطاني المكون من تسع مستوطنات أنشئت في الثمانينيات يزيد قليلا عن ألفي نسمة. وفي العام ١٨٩٨، كان هناك أكثر من أربعة آلاف مستوطن في ١٨ مستوطنة : وبعد عقد واحد، العام ١٩٠٨، كان هناك حوالي عشرة آلاف مستوطن في ٢٦ مستوطنة. على ضوء هذه الأعداد، كان عدد محدود من القرى العربية، وعدد قليل من البدو العابرين، يمكنه أن يشعر بشكل مباشر بوجود المستوطنين اليهود خلال سنوات السابقة لعام ١٩٠٨[١].

يشير ماندیل إلى محدودية الأثر الخاص بالييشوف الصهيوني على المجتمع الفلسطيني في ذلك الوقت. وعلى العكس من غورني، كان موضوع كتابه هو موقف الفلسطينيين العثمانيين العرب تجاه الصهيونية، لا القومية اليهودية في مواجهة «الوجود العربي». وهو فوق ذلك يسجل فرقا واضحا بين موقف الييشوف اليهودي القديم والاستيطان الصهيوني الجديد. يقول في مقدمته: «أكثر من نصف المهاجرين الجدد كان قوميا، يهدف إلى إعادة بناء وطنهم القومي في فلسطين، وقد أقاموا «الييشوف الجديد». وفي الوقت نفسه يكشف أن بعض أبرز قادة الييشوف القديم كانوا، سياسيا وثقافيا، يحملون توجهات عثمانية أو عربية قومية أكثر مما يحملون من توجهات صهيونية. أحد الأمثلة هو عنتيبي.

ولد في دمشق، وتعلم في القسطنطينية وباريس، ووصل القدس العام ١٨٩٦، يتكلم العربية بطلاقة، والتركية والفرنسية. شخصيته القوية ولغاته وموقعه كممثل للوكالة اليهودية JCA وكمدير لمدرسة الحلفاء في القدس، مكنته من إقامة العديد من الصداقات مع الوجهاء العرب والمسؤولين الأتراك في المدينة.... كان يؤيد الهجرة اليهودية إلى فلسطين، ولكنه يملك مشاعر مختلطة تجاه الحركة الصهيونية التي كثيرا ما انتقد أساليبها وممثليها[٢].

والقصة الشخصية لعنتيبي نموذج للقصة العامة للجماعات

السفاردية القديمة في «المدن المقدسة» الأربع: القدس والخليل وطبريا وصفد، التي لعبت دورا فريدا عبر الأجيال، في النظام الديني للعثمانيين. الأيديولوجيون الصهيونيون نظروا إلى هذه الجماعات كجزء من التجمع الصهيوني الجديد، لكنها حتى مجيء الانتداب البريطاني، كان ينظر إليها، بالمقاييس التقليدية، من قبل الآخرين، كما تنظر إلى نفسها كجماعة دينية في مجتمع عثماني إسلامي.

وقد ألقى ألبيرغ الضوء على الهوية العثمانية لما يسميه «القطاع السفاردي» لليشوف القديم.

مع بداية القرن، كان اليشوف اليهودي يتكون من عنصرين: القطاع الأشكنازي، الذي كانت قاعدته هي التقسيم، والقطاع السفاردي الذي كان معظم أعضائه من الحرفيين وصغار التجار. واستنادا إلى كالفاريسكي، فإن القطاعات الأشكنازية نادرا ما تكون لها علاقات مع المحليين من السكان العرب . وبعكس ذلك، واصل القطاع السفاردي علاقاته الحميمة مع السكان العرب، سواء أكانت علاقات ثقافية أو علاقات عمل. العلاقات الجيدة نسبيا بين اليشوف اليهودي والسكان العرب أخذت تضعف لأول مرة مع ظهور العنصر الصهيوني الثالث: المستوطنات الصهيونية الزراعية[٣].

وتبعا لتفسير غورني، كان الجيل العربي القومي الشاب هو الذي قلب الصراع التقليدي و«الطبيعي» إلى صراع قومي، أي إلى صراع واع وشامل وغير قابل للتراجع. بمعنى آخر، كان وعيهم الجديد بقوميتهم هو الذي حفز العرب الفلسطينيين ضد الصهيونية. وهو يسأل: «ماذا كانت طبيعة الصحوة العربية القومية، وماذا كان موقفها تجاه اليهود والصهيونية؟»

ويفرق ألبيرغ بوضوح بين اليشوف اليهودي السفاردي والاستيطان الصهيوني الجديد في مجال العلاقات مع السكان العرب المحليين. وهو يؤكد على أن «المستوطن الصهيوني الزراعي» هو الذي أضعف العلاقات اليهودية العربية التراثية في فلسطين العثمانية.

قادة الجماعات اليهودية السفاردية كانوا، كما يشير ماندیل، مترددين تماما أمام الصهيونية. وفي أي حدث، كانوا يرونها من وجهة نظر المجتمع العربي العثماني أكثر مما يرونها من وجهة النظر القومية اليهودية الجديدة. وعلى هذا الأساس، وبعكس غورني، تفهموا أول رد فعل عربي عدائي تجاه الصهيونية كظاهرة جديدة، ومختلفة كليا، وسط العلاقات اليهودية العربية التقليدية في فلسطين العثمانية. ويستشهد ماندیل بقول عنتيبي الواضح «إن ضغينة السكان المحليين تزامنت مع اختلاق الصهيونية.»[٤] وفي رسالة أخرى العام ١٩٠٠، اشتكى من أنه « يروى عن الصهيونيين أنهم يضطرون الجمهور العام من السكان المسلمين أن يكونوا سيئي النية تجاه كل الإنجاز اليهودي في فلسطين.»[٥]

إيلي إلياسهار، وهو قائد بارز آخر في الجماعات السفاردية خلال فترة الانتداب، يعرض من خلال كتاب مذكراته (الحياة مع الفلسطينيين)، وجهة النظر السفاردية في الصهيونية ذلك الوقت. يكتب إلياسهار أن والده ذهب مرة مع موسى كاظم الحسيني ـ رئيس بلدية القدس ـ للترحيب بميناحيم أوسيشكين، في أول زيارة للقدس يقوم بها ممثل الصهيونية بعد الحرب. ويشير إيلي إلى أن الزيارة نفسها كانت لفتة استثنائية من موسى كاظم. «مع ذلك، تركه أوسيشكين ينتظر وقتا طويلا في الممر حتى تضايق موسى كاظم وأبي، الذي كان صديقا له وشريكا في العمل، وتركا المكان».[٦]

وهناك حالة أخرى استثنائية لإلياس إيلي الذي نفي من قبل الأتراك خلال الحرب العالمية الأولى بسبب انخراطه في نشاط المنظمة العربية القومية «الاستقلال». بعد سنوات، قال حفيده في مقابلة صحافية إن «جده عاش في العالم العربي ورأى نفسه كجزء من الوجود العربي ولم يكن قط صهيونيا».[٧]

والد إلياسهار وإيلي، رغم الاختلافات بينهما، ظهرا وكأنهما يريان الصهيونية، بطريقة أقرب إلى رؤية موسى كاظم العثمانية التقليدية. وهما بالتأكيد، لم يعاملا قط موسى كاظم، ولا أيا من الوجهاء الفلسطينيين من موقع العنجهية الوسط أوروبية لأوسيشكين. لقد نظرا إلى الصهيونية من «الخارج» وليس من داخلها. وانطلاقا من ذلك، فإنهما لا يتفقان مع غورني على أنه كان هناك موقف يهودي وحيد من العرب في ذلك الوقت، هو الموقف الصهيوني.

ف. أ. ألبيرغ يلاحظ اختلافا آخر بين المستوطنين الفرديين للهجرة الأولى، والعمال المنظمين للثانية. بعد فترة، كما يقول ألبيرغ، ضعف احتجاج العرب ضد مستوطني الهجرة الأولى، وفي الواقع أن حادثين هما اللذان خلقا تدهورا في العلاقات بين المستوطنين اليهود وجيرانهم العرب: القومية اليهودية في الهجرة الثانية، ونهوض القومية العربية. ضمن آخرين، يستشهد ألبيرغ بأقوال زلمان ديفيد ليفونتين، الذي كان رئيسا للبنك الإنكليزي الفلسطيني في تل أبيب، والذي كان شاهد عيان على أول صدام بين مجموعة من العمال الصهيونيين

الشباب وشباب يافا العام ١٩٠٨، وقد اشتكى ليفونتين من أجواء الصراع الذي نشأ في ذلك الوقت.

في مناسبات عدة، كانت الصدامات تثار من قبل الأعضاء الشباب في بوعالي تسيون. حيثما يذهبون، فإنهم يحملون العصي، وبعضهم يحمل السكاكين أو البنادق، وهم يعاملون العرب بطريقة استعلائية مهينة واستفزازية. وهناك أسباب أخرى لهذه الصدامات، موجودة في المقالات التي تنشرها جريدة «هبوعيل هتسعير» (العامل الشاب) التي دعت إلى طرد العمال العرب من الأراضي اليهودية. كانت تلك المقالات تقرأ من قبل المسؤولين المسيحيين والمثقفين.[٨]

ليفونتين لا يبدو متفقا مع غورني على أن «الصراع القومي بين اليهود والعرب انفجر بسبب الضغط الديني بين اليهود والمسلمين». بالنسبة له، كان الموقف الاستعلائي والاستفزازي للعمال الشباب من الهجرة الثانية تجاه العرب المحليين هو الذي حفز معارضتهم للصهيونية.

إلياسهار ينتقد أيضا الموقف الاستعلائي الأوروبي للقادة الصهيونيين تجاه السكان العرب. واحد من الفصول الأولى في كتابه يحمل عنوان « أخطاء القيادة الصهيونية ـ من سيفهم؟» القيادة الصهيونية، كما يقول إلياسهار، منذ البداية، لم تثمن العلاقات مع العرب، ونتيجة ذلك، لم تستمع إلى قادة المجتمع السفاردي وتجاهلتهم. ويؤكد إلياسهار «أنه من المؤسف أن قادة المجتمع السفاردي وضعوا اقتراحات مستقبلية تهدف إلى خلق تقارب بين الشعبين، لكن القيادة الصهيونية رفضت اقتراحاتهم بشكل منهجي»،[٩] من بين هؤلاء القادة، يستشهد إلياسهار بموشيه دي فيجوتو ـ وهو تاجر ثري ورجل متعلم انتخب العام ١٩٢٥ كرئيس مؤتمر اليهود الشرقيين. وقد اشتكى دي فيجوتو في المؤتمر السفاردي الأول في فيينا، بعد استقالته من اللجنة التنفيذية الصهيونية من أنه «منذ اللحظة الأولى فإن القيادة الصهيونية لم تفهم المسألة العربية»،[١٠] كما أن إلياسهار يقيم حواره النقدي أيضا على قاعدة من تجربته الشخصية.

في زيارتنا الأولى لأوسيشكين طرحنا أمامه ما أسميناه «المشكلة العربية». أوسيشكين، دون أن يرمش له جفن قال: بالنسبة لنا، وبالنسبة لي، لا توجد سوى مشكلة وحيدة، اسمها المشكلة اليهودية.[١١]

على ضوء إجابة أوسيشكين، وبفهم عميق، ينتقد إلياسهار الموقف

هرتسل «والمشكلة العربية»: حل أوروبي.

القومي لقادة الصهيونية من الأهالي العرب.

بعكس إلياسهار، يتوصل غورني إلى فهم محدد للموقف الصهيوني من العرب، وهذا الموقف اتخذ طبقا للمبادئ الصهيونية الأساسية الأربعة: الأول هو تركيز الشعب الإسرائيلي على امتلاك الأرض، في أرض إسرائيل، وطنه التاريخي. المبدأ الثاني هو الطموح اليهودي للتحول إلى أكثرية في أرض إسرائيل. الثالث هو فكرة القدرة الإنتاجية للتجمعات اليهودية. الرابع هو النهوض بالثقافة العبرية كضرورة مسبقة لإحياء الأمة اليهودية. ويستنتج غورني «أن العامل المسيطر داخل هذه المبادئ هو الهدف المدرك لبناء مجتمع يهودي منفصل في أرض إسرائيل.[١٢] ويبدو أن غورني يرى الموقف الصهيوني تجاه الفلسطينيين من خلال «المبادئ الصهيونية». وطبقا لما يقول، فإن المثل العليا القومية اليهودية للصهيونية هي التي أثارت الفلسطينيين، وليس موقف المستوطنين أنفسهم. لذلك، ومثل غيره من كتاب الاتجاه الرئيسي، يرى ما يعرفه ماندیل بأنه «الرد العربي المبكر على الصهيونية» وكأنه «صراع يهودي ـ عربي». ويوضح غورني:

قبل الحرب العالمية الأولى، كانت الحوادث بين اليهود والعرب

تنحصر في مجالها.... العام ١٩٢٩، خلال الفوضى، اتخذ العنف صورة هجوم على الأحياء السكنية اليهودية في كل البلاد.[١٣]

يركز غورني على مبادئ القومية اليهودية الشرق أوروبية بدلا من تاريخ فلسطين العثمانية والانتدابية، باعتباره القوة الدافعة، و/ أو المفسرة للصراع الصهيوني الفلسطيني. بكلمات أخرى، ظروف فلسطين العثمانية تفسر من قبله بالشروط الإثنية ـ القومية للأيديولوجيا الصهيونية.

أكثر من ذلك، فإنه يتجاهل التصنيفات المفسرة التي استخدمها كتاب آخرون، مثل: الحداثة والتراث (أ. حوراني)، النخبة والمجتمع (ي. شابيرو، ١٩٧٨)، القومية والشيوعية (خدوري)، المركز والأطراف (هوروفيتز و ليساك، ١٩٧٨)، الأرض ورأس المال والعمل (كيمرلنغ و شافير، ١٩٨٢ ، ١٩٨٩)، الأساسية والبناء الاجتماعي السياسي (زبيدة، ١٩٩٠)، القوانين المفصلة والمحددة (نيلس جونسون، ١٩٨٥،

بعكس هؤلاء الكتاب، يستخدم غورني الشروط الصهيونية التي ترفع من مكانة الجوانب «العضوية» كعوامل مهمة في العملية التاريخية، على حساب العوامل «المختزنة»، بينما ينظر إلى العوامل السياسية المعاصرة بما هو دون أهميتها.

في ضوء «المبدأ الثاني»، يرى غورني الصراع كصدام وجودي بين السكان اليهود والعرب. وهو يكتب في ذلك:

العامل الثالث في الصراع كان العملية المتواصلة لإضعاف توازن القوة أو المكانة، سياسيا وديمغرافيا.[١٤]

وطبقا لرأي غورني، فإن الفرق الكبير في الحجم بين التجمعين السكانيين، هو الذي أثار الصدام بينهما. ومن الطبيعي أن المبدأ الديمغرافي يمكن أن يشرح بواسطة الداروينية الاجتماعية، كتجل لوجودين عضويين يتصارعان من أجل السيطرة.

السمة الخامسة التي ينتهي بها غورني هي «تحويل مشكلة أرض إسرائيل إلى بؤرة الاهتمام القومي العام، اليهودي والعربي».[١٥] النزاع الجماعي المحلي، كما يقول، تحول خلال فترة الانتداب، وخاصة بعد تأسيس دولة إسرائيل، إلى صراع قومي. وهذا يعني صراعا سياسيا وأيديولوجيا بين هويتين جمعيتين، واحدة لليهود، والأخرى للعرب:

غيلنر، في واحد من كتبه اللاحقة، يطور فكرة «الواقع» الغامضة: يسجل لكارل ماركس ملاحظته أن المظهر و الواقع، إذا لم يمكن فصلهما، فإن العلم لا يكون ضروريا. المشكلة هي: كيف نميز بين المظهر والواقع، وكيف نعرف الحقيقة؟[١٦]

يبدو أن غورني يتجاهل «مشكلة» غيلنر، لأنه يحلل واقع الصراع الصهيوني الفلسطيني في إطار المبادئ الصهيونية. واستنادا إلى ملاحظته، فإن المبادئ الأيديولوجية، التي أطلق عليها غيلنر اسم «المظهر»، تؤسس مع الوقت، واقع العلاقات الصهيونية الفلسطينية. وبصورة مماثلة يجادل:

المقاربات المختلفة نحو هذه القضية (العرب) تم وضعها على قاعدة من قبول الصهيونية تشكيل المجتمع اليهودي وفقا لعدد من المبادئ الأيديولوجية.[١٧]

ويبدو أساسا أن تشخيص غورني لمعنى «العرب» يقوم على أساس المبادئ الصهيونية، كما تم شرحها من قبل القادة المؤسسين للصهيونية. «المشكلة» داخل جدلية غورني هي أن العرب، الذين يسميهم غيلنر «الواقع»، هم في الوقت ذاته، الذين صاغوا المبادئ الصهيونية.

على أية حال، ففي تحليله للخلفية التاريخية للصراع، يحاول غورني أن «يوجد فارقا بين الحالة الموضوعية ومعناها الذاتي، بين الواقع وتفسيراته».[١٨] الواقع، كما يشرح، بدأ بوجود اليهود في «أرض إسرائيل» كأقلية مسموح بها في المجتمع العربي الإسلامي. كانت تلك حالة اليهود في البلاد الإسلامية عموما، كما يقول. وبالرغم من أنهم كانوا في حماية السلطات، فقد كان ينظر إليهم كأناس غير أمينين، وكان التمييز ضدهم يحدث في القانون، وبين السكان المسلمين.

العنصر الثاني في واقع الصراع، كان الصدام حول الأرض بين المستوطنين الصهيونيين والفلاحين العرب. المعارضة العربية للاستيطان اليهودي، كما يقول، كانت غالبا نتيجة التحريض ضد اليهودية، ولكنها كانت أيضا تعبيرا عن خوف حقيقي من نتائج الاستيطان الصهيوني. يكتب غورني أن «اللقاء بين المستوطنين اليهود والفلاحين العرب، أضاف الصراع حول الأرض إلى العلاقات بين الشعبين».[١٩]

وينظر غورني إلى جذور الصراع الصهيوني الفلسطيني من خلال «علاقات قائمة بين الشعبين». ووفقا لما يقول فإن الصراع بين المستوطنين الصهيونيين والفلاحين العرب، كان عنصرا إضافيا في

بين أولئك الذين آمنوا بوجهة النظر الاندماجية، يضع غورني الدكتور نيسيم ملول، وهو مثقف بارز من اليشوف القديم. ملول كان خريجا ومعلما للغة العربية في جامعة القاهرة مع بداية القرن. وفي العام ١٩١١ عاد إلى فلسطين، وكمسؤول عن مكتب فلسطين حاول أن يتوسط بين الصهيونيين والقوميين العرب في القاهرة. وفي الوقت نفسه كان عضوا في ماغن، وهو تنظيم يهودي سفاردي في يافا كان هدفه الترويج للتعاون اليهودي العربي. وفي عدد من مقالاته في الصحف العربية والعبرية لذلك الوقت، دعا ملول إلى اندماج اليشوف الصهيوني مع القومية العربية كتركيبة من أمتين ساميتين.

التاريخ القديم للعلاقات اليهودية العربي. يقول:

معارضة الصهيونية، عنيفة كانت أو على شكل تحرك جماهيري، ما زال من الممكن أن تنسب إلى التوتر الطبيعي بين الشعبين.[٢٠]

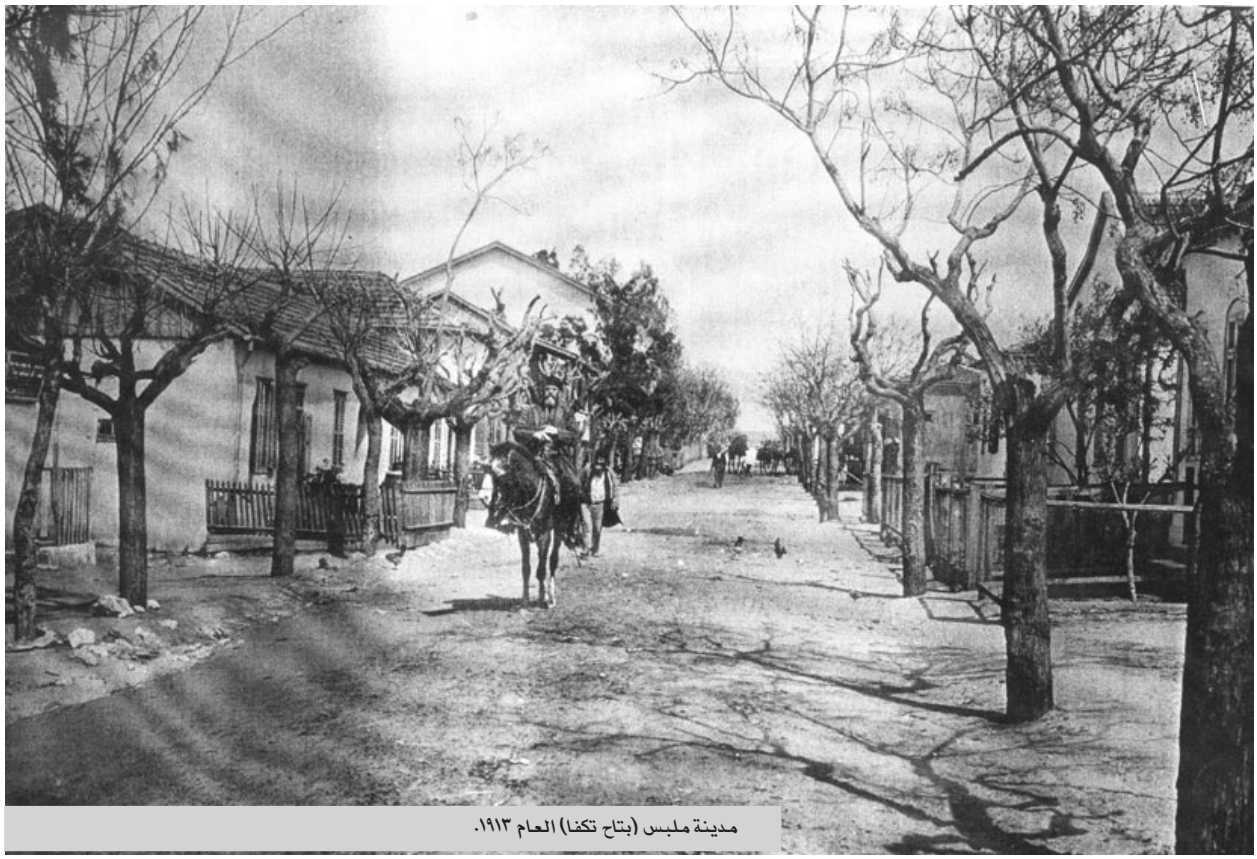
المستوى الأول للصراع يعرف من قبل غورني كمزيج من المعارضة المحلية للاستعمار الصهيوني والخلافات الثقافية بين العرب واليهود. ويقول إن المزيج كان عنصرا أساسيا في الصراع. ويشير إلى أن المستوطنة الصهيونية كان ينظر إليها في البداية من قبل العرب كتوسيع لممتلكات المجتمع اليهودي المحلي، وكان ذلك أمرا «طبيعيا» في المجتمع العربي الإسلامي. حينئذ، وقبل أن يكون هناك صراع شامل، كانت تحدث صدامات عرضية بين المستوطنات الصهيونية الفردية والقرى العربية التي تحيط بها. المبدأ الذاتي، أو باستخدام مصطلح أندرسون، «المتخيل»، كما يقترح غورني، جلب أولا من قبل القوميين العرب، الذين اتبعوا ثورة «الشباب الأتراك» العام ١٩٠٨. «في المرحلة الثانية»، كما يكتب، «أصبح الصراع مواجهة أيديولوجية».[٢١]

دعاة معارضة الصهيونية النموذجيون في تلك المرحلة، كانوا مثقفي الأورثوذكس اليونانيين الذين تأثروا بالقومية الأوروبية، ورأوا في اليشوف الصهيوني قومية أخرى تنازعهم السيادة. بين عامي ١٩١١ و ١٩١٤، تحولت الصدامات المحلية مع المستوطنات الفردية إلى معارضة عربية شاملة ومتفجرة ضد الصهيونية ذاتها. طرح القوميون العرب «سؤال الصهيونية» في البرلمان التركي، وكتبت مقالات مناهضة للصهيونية في الصحف القومية، وتشكلت جمعيات مناهضة للصهيونية في فلسطين، كما في القاهرة وبيروت والقسطنطينية، وهي مراكز النشاط القومي العربي الوليد. ويلخص غورني بالقول إن «ذلك كله يقودنا إلى أن نستنتج أن تاريخ الصراع اليهودي العربي بدأ حينئذ».[٢٢] وتبعا لتفسير غورني، كان الجيل العربي القومي الشاب هو الذي قلب الصراع التقليدي و«الطبيعي» إلى صراع قومي، أي إلى صراع واع وشامل وغير قابل للتراجع. بمعنى آخر، كان وعيهم الجديد بقوميتهم هو الذي حفز العرب الفلسطينيين ضد الصهيونية. وهو يسأل: «ماذا كانت طبيعة الصحوة العربية القومية، وماذا كان موقفها تجاه اليهود والصهيونية؟»[٢٣]

الصهيونية، كما يشرح غورني، حالة مختلفة من القومية. «لدى اليهود كان هناك تعيين كامل للهوية والديانة».[٢٤] ومعنى هذا أن اليهود، بخلاف العرب، لم يكن عليهم أن «يستوردوا» أو يخترعوا قومية، بالضبط لأن القومية اليهودية كانت دائما مجدولة مع الهوية اليهودية. وغورني، لأسباب واضحة، يشرح القومية العربية بمفاهيم خدوري، كمبدأ اخترع في أوروبا مع بداية القرن التاسع عشر، وتم استيراده من قبل المثقفين العرب مع بداية القرن العشرين،[٢٥] بينما يشرح الصهيونية بمفاهيم سميث كتجل حقيقي لما هو متجذر في «القالب الثقافي»[٢٦] لليهودية التاريخية.

سبب هذا التمييز في اختيار المفاهيم يبدو وكأنه يصدر عن إذعان للأيديولوجية الصهيونية. الأيديولوجيون الصهيونيون دائما يعرضون الهوية القومية اليهودية لليشوف الصهيوني كقومية «أسبقية»، وبالنتيجة لا يعطون أية قيمة للقومية السياسية الفلسطينية الحديثة، بالتركيز على كونها تجليات «مصنوعة، أو «مخترعة» أو «مستوردة».

الفصل الأول من كتاب غورني يحمل عنوان «تخيلات الصهيونيين الأوائل وصورهم». يقول غورني إنه ليس صحيحا أن القادة المؤسسين للصهيونية تجاهلوا «المسألة العربية». معظمهم اعترف بوجود العرب. كان أولهم أحاد هاعام، الذي كتب في وقت مبكر، العام ١٨٩١، بعد زيارته لفلسطين، مقالته الشهيرة «حقيقة» من أرض إسرائيل». في المقالة، شجب أحاد هاعام الموقف المستبد والظالم للمستوطنين



مدينة ملبس (بتاح تكفا) العام ١٩١٣.

الصهيونيين تجاه العمال العرب، وطالبهم بأن يعاملوا عمالهم بالعدل. وحذر المستوطنين من أن موقفهم سوف يستفز العرب ضد المشروع الصهيوني. وغورني يشكك في «حقيقة» أحاد هاعام. واستنادا إلى كتاب آخرين في الفترة، يقول إن العرب غالبا هم الذين كانوا يفرضون سيادة على المستوطنين الصهيونيين. وهو يستنتج أن «الحقيقة التاريخية كانت في مكان ما في الوسط». على كل حال فإن غورني يعترف بأن أحاد هاعام أول من اعترف بوجود «سمات قومية لمجتمع عربي في أرض إسرائيل، وكان خائفا من صراع قومي في المستقبل».[٢٧]

ويذكر غورني اثنين آخرين من قادة الصهيونية في شرق أوروبا، زارا فلسطين في ذلك الوقت، ميناحيم أوسيشكين و ليو موتكين. كلاهما شارك أحاد هاعام ثقافته القومية اليهودية، ومثله كانا قلقين من «العلاقات اليهودية العربية». ومن وجهة نظرهما، كانت زيادة عدد العمال العرب في المستوطنات الصهيونية، «تشكل خطرا على شخصية المجتمع اليهودي».[٢٨]

وفي مقابل هؤلاء القادة، يلجأ غورني إلى الاستشهاد بهيرتسل وماكس نورداو، ممثلي الصهيونية الغربية لما بعد الاستيعاب. البيشوف الصهيوني من وجهة نظرهما، كان وكيلا للاستعمار الغربي المتنور في بلاد آسيوية بدائية. لذلك، فإن «المشكلة العربية»، بمعنى رد الفعل العربي المبكر تجاه الصهيونية، نظر إليه من قبلهما كتحد ومهمة. وكانا واثقين على أية حال، من أن العرب المحليين، على المدى الطويل، سوف يستفيدون فقط من البيشوف الصهيوني، وسوف يغيرون موقفهم العدائي. وقد كتب نورداو:

نحن واثقون تماما، مع أوروبيتنا لألفي عام، من أننا سنضحك من التصريحات المستفزة التي تقول إننا في فلسطين سنصبح آسيويين.... لن نصبح آسيويين، من وجهة النظر الأنثروبولوجية والدونية الثقافية، أكثر مما تحول الأنجلو ساكسون إلى ذوي جلود حمراء في أميركا الشمالية.... نحن ننوي أن نذهب إلى فلسطين كرسل ثقافة، ولتوسيع الحدود الخلقية الأوروبية حتى الفرات.[٢٩]

نورداو، أقرب التابعين إلى هيرتسل، كان يمثل وجهة نظر قيادة وسط أوروبا للصهيونية الغربية في ذلك الوقت.

وكما يشرح غورني، فإن دوف بير بوروخوف، الأيديولوجي

الماركسي للصهيونية الاشتراكية، كان يؤمن بالرسالة المدنية التقدمية للصهيونية. ويقول بوروخوف إن المجتمع اليهودي، مع وسائل إنتاجه المتطورة، سوف يفيد المجتمع العربي المحلي، وسوف يستطيع بالتدريج أن يقنع هذا المجتمع بدعمه.

وغورني، بشكل أصيل، يرصد التشابه بين موقف الهيرتسلية والبوروخوفية من العرب. هيرتسل وبوروخوف، بالرغم من خلافاتهما الأيديولوجية، حاولا في الواقع أن يطبقا على المواطنين العرب، النموذج الأوروبي «الأكبر والأقوى والأكثر انفتاحا».

هيرتسل وبوروخوف رَأَيا حلا كميا للمشكلة العربية، من خلال تحقيق الصهيونية: المجتمع اليهودي الأكبر والأقوى والأكثر انفتاحا سوف يستوعب العرب داخله.[٣٠]

من ناحية أخرى، يقول غورني إنه كان هناك صهيونيو أوروبا الشرقية، الذين نظروا إلى العرب من خلال ما يثيرونه من مشاكل.

«محبو صهيون» فكروا بمجالات كمية: هذه المجالات كانت جزءا من مفهومهم القومي الخاص الذي أخذ قيمه من الثقافة اليهودية والتراث.[٣١]

ويرى غورني خصوصية الموقف القومي للمستوطنين الصهيونيين نابعة من التراث الثقافي اليهودي. معنى ذلك أن الصهيونية طبقت «الثقافة والتراث» اليهوديين في أوروبا الشرقية، على واقع الموقف الصهيوني في فلسطين العثمانية.

الأنماط المتعددة للمواقف الصهيونية من العرب

تحركت المواقف الصهيونية تجاه العرب، أو تطورت، بين المبدأين الرئيسيين للصهيونية: المقاربة الخاصة لقومية يهود أوروبا الشرقية، والليبرالية، أو/ و الثقافة الماركسية في الغرب. مع ذلك فإن غورني يتعرف على أربعة «تيارات أيديولوجية» وسط الييشوف الصهيوني قبل الحرب العالمية الأولى. وهو يقترح أن تكون هذه التيارات «أربع مقاربات للمسألة العربية التي تبلورت مع الييشوف العبري في أرض إسرائيل».[٣٢] الأول يطلق عليه اسم «المقاربة الإدماجية الإيثارية». وهو يفسرها بأنها مقاربة مجموعة صغيرة مثقفة ومتنورة، من أعضاء الييشوف القديم والجديد، تدعو إلى إدماج الييشوف اليهودي بالشرق العربي. وفي الطرف المقابل تقف «مقاربة الفصل القومي» التي طمحت إلى السيطرة المطلقة، ورفضت أي نوع من الدمج. وبين هذين الحدين المتطرفين، يضع غورني مقاربتين معتدلتين. الأولى كانت «المقاربة الليبرالية العملية» التي تعبر عن رأي التيار الرئيسي لدى قادة الصهيونية في ذلك الوقت. والثانية كانت «المقاربة الاشتراكية البناءة» لحركة العمال الوليدة عبر الهجرة الثانية.

التيار الاندماجي

التيار الأول يسميه غورني «وجهة النظر الاندماجية» وهو تيار يرى الهوية الصهيونية عبر تفاعل الصهيونية مع العرب المحليين، بينما كانت التيارات الثلاثة الأخرى قد عرّفت الييشوف الصهيوني الناشئ بمصطلحات يهودية قومية خاصة دون العرب. وفي رأي الذين يؤمنون بوجهة النظر الاندماجية، كما يشير غورني، فإن النشاط الصهيوني مشروط بالاتفاق مع العرب، والاتفاق يعتمد على اندماج اليهود مع الشرق. وجهة النظر الاندماجية عكست التجربة الاندماجية لييشوف الصهيونية في ذلك الوقت. وكان يعني تواجد ييشوف يهودي جماعي قليل داخل المجتمع العربي العثماني.

يبدو غورني وكأنه يهدم وضع تحالف السلام. لذلك فإنه يبرز التوجهات الراديكالية للأكثرية. الأخيرة، كما يوضح، تمثل انحرافا عن الإجماع الصهيوني. مع ذلك، فإنه يفشل في أن يلاحظ أن تحالف السلام، بعكس الحزب الشيوعي الفلسطيني، كان في كثير من الحالات منسجما مع الإجماع الصهيوني. تحالف السلام، مثل التيارات الصهيونية الأخرى، قدم نفسه بوضوح من خلال تعبيرات يهودية قومية، وبالتالي نظر إلى الشعب الفلسطيني باعتباره «الشعب الآخر في أرض إسرائيل.

بين أولئك الذين آمنوا بوجهة النظر الاندماجية، يضع غورني الدكتور نيسيم ملول، وهو مثقف بارز من الييشوف القديم. ملول كان خريجا ومعلما للغة العربية في جامعة القاهرة مع بداية القرن. وفي العام ١٩١١ عاد إلى فلسطين، وكمسؤول عن مكتب فلسطين حاول أن يتوسط بين الصهيونيين والقوميين العرب في القاهرة. وفي الوقت نفسه كان عضوا في ماغن، وهو تنظيم يهودي سفاردي في يافا كان هدفه الترويج للتعاون اليهودي العربي. وفي عدد من مقالاته في الصحف العربية والعبرية لذلك الوقت، دعا ملول إلى اندماج الييشوف الصهيوني مع القومية العربية كتركيبة من أمتين ساميتين. واقترح ملول:

لو أن اليهود، كورثة ليهودا هاليفي وابن ميمون، أرادوا أن يسيروا على خطاهم، فإن عليهم أن يدرسوا العربية، وأن يندمجوا مع العرب: علينا أن نعزز قوميتنا السامية لا أن نربكها بالثقافة الأوروبية.[٣٣]

بدا ملول وكأنه يمثل الانتلجنسيا المتنورة لييشوف اليهودي القديم، الذي رأى في القومية العربية تجليا سياسيا من أقرانهم

العرب. لذلك كان ينظر إلى اليشوف الصهيوني الجديد من خلال تصور القومية العربية، باعتبارها «قومية سامية».

ومثلما حاول إيلي إلياسهار أن يقول، لم يكن ملول استثناء، ولكنه كان يمثل موقف الانتلجنسيا السفاردية المحلية تجاه اليشوف الصهيوني. مع ذلك، كان ملول، بالنسبة لغورني، يمثل الموقف الصهيوني تجاه الشعب الفلسطيني المحلي.

يفترض غورني أنه تم إنشاء اليشوف القومي اليهودي جيدا قبل الحرب العالمية الأولى، فيتجاهل الهوية العثمانية التقليدية لليشوف السفاردي. لذلك يعرِّف اليشوف السفاردي القديم بأنه «تيار أيديولوجي» داخل موضوع القومية اليهودية.[٣٤]

وفي إطار تحليله الأيديولوجي، يتعامل غورني مع العشرينيات من القرن العشرين، كاستمرار لفترة ما قبل الحرب. ويكتب أنها كانت ما تزال «التيارات الأربعة داخل الفكرة الصهيونية حول المسألة العربية. التياران المعتدلان للاتجاه السائد والتياران المتطرفان- التيار اليميني الإصلاحي والتيار اليساري الإنساني لجماعة تحالف السلام (بريت شالوم). ومن الطبيعي أن يكون أصغر الفصول هو الذي يتحدث عن «وجهة النظر الاندماجية». وبعكس التيارات الصهيونية الأخرى، قال غورني إن «وجهة النظر الاندماجية» لا يمكن أن تعرّف بمفاهيم التنظيم السياسي. حتى العام ١٩٢٥، كانت مجرد تفسير أخلاقي إنساني للفكرة الصهيونية من قبل مجموعة قليلة من المثقفين المتنورين. ويبدو غورني هنا وكأنه يسير على هدي دراسة أهرون كايدر عن تحالف السلام، فهو يركز على الشخصي بدلا من الرؤية الأيديولوجية كنقطة انطلاق في تحليله. يكتب كايدر:

سوف نفتح وصف تأسيس تحالف السلام ببحث حول المبادرين إليها - أي بالأشخاص، وليس بالفكرة - لأنها، في ذلك الوقت، لم تكن فكرة جديدة [٣٥].

الأب الروحي لتحالف السلام، كما يقول غورني، كان المعلم يتسحاق إبشتاين. وهو عضو الهجرة الثانية الذي، كما ذكر سابقا، طرح العام ١٩٠٧ ما سمي «المسألة العربية» على الأجندة الصهيونية. وعلى ضوء أفكاره النقدية المبكرة، اقترح إبشتاين العام ١٩٢١ تأسيس لجنة تنفيذية صهيونية للتقارب، ثم أسس هذه الجمعية العام ١٩٢٥، معظم أعضائها انحدروا من جماعة ألمانية من الشباب المثقف، صاروا مدرسين في الجامعة العبرية المؤسسة حديثا. في كتيِّبه الأول، أوضح تحالف السلام الأصول الصهيونية في وجهة نظره المسالمة. على كل حال، فإن غورني يقول إن أعضاء تحالف السلام خرجوا على المبادئ الصهيونية في ناحيتين مهمتين: الأولى هي اعترافهم بحق مساو للعرب في أرض إسرائيل (وهذا كان مبدأهم الرئيسي للقومية الثنائية)، والثانية تحجيمهم مفهوم الهدف الصهيوني إلى أدنى حد. بالنسبة لهم، على الصهيونية أن تهدف إلى تحقيق عدد كبير بدلا من أغلبية لليهود في فلسطين. وهذان المبدآن تم توضيحهما بقوة من قبل أعضاء تحالف السلام. وبالطبع فإن غورني يحمل آراءه الخاصة حول هذه التفسيرات. إنه يحتج بوجود تفسير «ثقافي» للأقلية، يقوده روبين، والتفسيرات الأكثر راديكالية لمدرسي الجامعة العبرية، بقيادة هيوغو بيرغمان وهانس كون. الأقلية تفترض أن تحالف السلام يجب أن يرى نفسه ليس كبديل للاتجاه الرئيسي في الصهيونية، ولكن كعنصر مكمل للاتجاه الرئيسي. روبين وزملاؤه نظروا إلى التقارب مع العرب كوسيلة لتحقيق الأهداف الصهيونية، وليس كهدف في حد ذاته. روبين يوضح:

علينا أن نندمج مع دائرة الشعوب الشرقية وأن نخلق مع أخوتنا في العرق، العرب، مجتمعا ثقافيا جديدا. الصهيونية تستطيع أن تبرر نفسها فقط بالتحديد العرقي لليهود بين شعوب الشرق الأوسط.[٣٦]

غورني، نيابة عن روبين، يعرض المهمة الثقافية لتحالف السلام. وتلك هي أن غورني- روبين يريان الثقافة الشرقية، لا الغربية، انعكاسا حقيقيا لليشوف الصهيوني. على كل حال، وبالنسبة للمراقب الخارجي، تبدو المهمة الأيديولوجية لثقافة روبين الشرقية وكأنها تحول التجربة الصهيونية إلى أفكار مثالية، وبالتالي تحتقرها، بدلا من أن تعكسها.

بعكس روبين، اقترح هيوغو بيرغمان تقاربا سياسيا واضحا مع العرب. إنه ينتقد الاتجاه الرئيسي بسبب ثقافته القومية الأوروبية وفشله في التعرف على العرب باعتبارهم «الآخر» الند في الأرض. يقول بيرغمان:

خصومنا يحملون وجهات نظر مختلفة. عندما يتحدثون عن فلسطين، عن بلادنا، فإنهم يعنون «بلادنا»، أي «ليست بلادهم». هذه النظرة مستعارة من أوروبا وقت انهيارها، وهي تقوم على مفهوم دولة هي ملكية شعب واحد.... نحن نعرف أن اليهود هم شعب الأقلية الكلاسيكية.... كنا نعتقد أن ذلك الدرس يجب أن يؤخذ من تلك

محاور التناقض لدى جابوتنسكي، بدت، في الوقت نفسه، وكأنها تناقض الصهيونية. تاريخيا، عكس توجه الصهيونية الأوروبية موقفه على الانتداب البريطاني، بينما عبرت رؤيته الانتقائية المتطرفة عن موقفه تجاه الفلسطينيين. بمثل هذا، يفترض أن يرى التناقض الصهيوني في سياقه السياسي. لكن غورني يحاول أن يحل - تناقض- جابوتنسكي بالنظر إليه وكأنه مزيج نظري بين أصوله الفكرية الأوروبية، كدلالة على تعقيدات عقل جابوتنسكي.
أدخل جابوتنسكي في رؤيته القومية الخاصة كل المؤثرات الأيديولوجية والثقافية التي هضمها في أوديسا وفيينا وإيطاليا، مع نفسية مفكر أوروبي شرقي عاد إلى شعبه.

الحقائق. قدرنا التاريخي فرض علينا مهمة الصراع من أجل تغيير قيم في حياة الشعوب.... وتصورنا أن كل طاقاتنا القومية يجب أن توجه نحو موضوع واحد ـ استئصال روح الأغلبية في القضايا القومية.[٣٧]

وينظر بيرغمان إلى قادة الصهيونية ـ زملاء روبين ـ باعتبارهم «خصومنا». وبالنسبة له، فإن تحالف السلام وضع نفسه خارج الإجماع الصهيوني، لأنه طرح يهودية راديكالية إنسانية التوجه في مواجهة الموقف القومي اليهودي للاتجاه الصهيوني الرئيسي، ومهمة أيديولوجيته نقد السياسة الصهيونية وتغييرها في اتجاه العرب، أكثر من العمل على تثقيفها.

يبدو غورني وكأنه يهدم وضع تحالف السلام. لذلك فإنه يبرز التوجهات الراديكالية للأكثرية. الأخيرة، كما يوضح، تمثل انحرافا عن الإجماع الصهيوني. مع ذلك، فإنه يفشل في أن يلاحظ أن تحالف السلام، بعكس الحزب الشيوعي الفلسطيني، كان في كثير من الحالات منسجما مع الإجماع الصهيوني. تحالف السلام، مثل التيارات الصهيونية الأخرى، قدم نفسه بوضوح من خلال تعبيرات يهودية قومية، وبالتالي نظر إلى الشعب الفلسطيني باعتباره «الشعب الآخر في أرض إسرائيل». بيرغمان، مثل روبين، استخدم العبارة الميتافيزيقية «الشعب اليهودي»، بدلا من المستهلكة «البيشوف الصهيوني» كمادة لموضوع وكنقطة انطلاق في تحليله. ويبدو أن فشل غورني كان أساسا بسبب استمراره في تعريف البيشوف الصهيوني بالمصطلحات الميتافيزيقية للمذهب الصهيوني.

التيار الليبرالي

استنادا لغورني، فإن أول تيار معتدل ـ «وجهة النظر الليبرالية ـ العملية» ـ كان يطرح من خلال القادة المتنورين في الهجرة الأولى، الذين عرفوا أن البيشوف الصهيوني الصغير يجب أن يجد طريقا سلمية للتعايش مع الأكثرية العربية. الممثل الرئيسي للتيار الليبرالي كان موشيه سميلانسكي، أحد مؤسسي مستوطنة رحوفوت وواحد من أوائل الكتاب في البيشوف الصهيوني. كان، بعكس معظم المستوطنين، يعترف بحقوق العرب كشعب محلي، ودعا إلى الاتفاق معهم، مع أنه، كما يضيف غورني، كعضو في الاتجاه الرئيسي في البيشوف الصهيوني، لم يعترف بالحقوق المساوية للعرب في فلسطين. بالنسبة لسميلانسكي، ولغيره من قادة الصهيونية الليبرالية، فلسطين العثمانية كانت ما تزال «أرض إسرائيل»، بمعنى أنها الوطن التاريخي الأم لليهود. وطبقا لغورني فقد «عرّفوا أرض إسرائيل باعتبارها الوطن الأم لليهود، ومكان الإقامة للشعب العربي».[٣٨] وفوق ذلك، فإن الموقف الليبرالي لبعض قادة الصهيونية في ذلك الوقت، يجب أن ينظر إليه على ضوء الظروف التاريخية أكثر من كونه إدانة أيديولوجية. القادة الليبراليون الصهيونيون، مثل القادة الليبراليين العرب، دعموا الإصلاح الديمقراطي الذي جاء بعد ثورة الشباب الأتراك، واعتقدوا بأن عليهم أن يحققوا أهدافهم القومية اليهودية بالتعاون مع العرب. ويستخلص غورني أنه «عشية الحرب العالمية الأولى، آمن قادة الليبرالية العملية بإمكانية الحصول على حكم ذاتي في أرض إسرائيل، يتم التوصل إليه كنتيجة لتحالف ثلاثي بين الأتراك والعرب واليهود».[٣٩]

ويجادل غورني هنا، على النقيض من قناعات أسبق، أن ما شكل المواقف الصهيونية من العرب، لم يكن المبادئ الصهيونية الأيديولوجية الأربعة وحسب، وإنما، وبشكل أساسي، الظروف السياسية في فلسطين العثمانية.

بعد الحرب، شجع الانتداب البريطاني الميل الليبرالي العملي

داخل القيادة الصهيونية. ويستشهد غورني بتصريحات لقادة صهيونيين بارزين من أمثال حاييم وايزمان وأحاد هاعام وناحوم سوكولوف وموشيه غليغكسون، تعبر عن انعطافة في الثقافة الصهيونية خلال عشرينيات القرن العشرين –بين الليبرالية والقومية–. أول اقتباس له كان من تصريح وايزمان بعد فترة قصيرة من إعلان بلفور:

نحن نحتاج إلى تكتيكات متطورة. مثلا، لا يجوز أن نسأل الحكومة عما إذا كنا سندخل البلاد كسادة، أو بحقوق متساوية مع العرب. كل ذلك يعتمد على عدد اليهود الذين يعيشون في فلسطين. من الإعلان، يبدو أننا منحنا فرصة لنكون سادة البلاد. وما دمنا لا نملك شعبا ولا مالا رهن إشارتنا، فإننا لا نستطيع أن نطلب أكثر من ذلك. إذا وضعنا أمام أعيننا أهدافا صغيرة وحققناها، فسوف نحصل ذات يوم على ثقة الحكومة البريطانية. لكننا إذا تقدمنا بمطالب شاملة، ولم نتبعها مباشرة بالعمل، فإنهم لن يستمروا في الثقة بنا.[٤٠]

يبدو وايزمان وكأنه يجسد الموقف البراغماتي للحركة الصهيونية في العشرينيات، الموقف الواقعي لليشوف الصهيوني الدقيق، تجاه الأكثرية من الشعب الفلسطيني المحلي. وكعالم متعقل، وقائد براغماتي للحركة الصهيونية، أدرك ضعف اليشوف الصهيوني في ذلك الوقت، وحاجته إلى تحديث موقفه تجاه الفلسطينيين. وبإعادة ترتيب غورني، يبدو أن موقف وايزمان من الشعب الفلسطيني تراوح بين البراغماتية البريطانية والقومية اليهودية.

تفسير غورني يمكن أن يعتبر محاولة لتعريف وايزمان انطلاقا من موقف وايزمان تجاه الفلسطينيين. ومع ذلك مرة أخرى، وكما يظهر من هذا التصريح، فقد كان بريطانياً أكثر من كونه مبادئ صهيونية القومية اليهودية التي أقرت موقف الصهيونية الليبرالية من الفلسطينيين المحليين. على أية حال، فما يفهم من تصريح وايزمان هو أنه على المستوى الأيديولوجي، مثل جابوتنسكي وغيره من الناطقين باسم تيار «الفصل الكلي»، رأى الصهيونية بمقاييس الاستعمار الأوروبي « صاحبة السيادة على أرض إسرائيل» أكثر مما رآها بمقياس الثقافة الليبرالية.

موقف الحركة العمالية الصهيونية

التيار المعتدل الثاني، حسب تصنيف غورني، هو الحركة العمالية الصهيونية. في العشرينيات، يرى غورني أحدوت هعفوداه ـ الحزب الرئيسي للعمال الصهيونيين في العشرينيات ـ كحركة أرثوذوكسية اشتراكية. لذلك فإنه يرى موقفها تجاه الفلسطينيين من خلال وجهة نظر بورخوف في الصهيونية الاشتراكية. وفي هذا الفصل الذي يحمل عنوان «الاشتراكية البنّاءة والتعاون اليهودي العربي» يقتبس غورني جملا طويلة من سجلات مؤتمرات حزب أحدوت هعفوداه في محاولة منه لإظهار النوايا الحسنة لقادته تجاه العرب. والفصل هو أطول فصل في الكتاب، ويبدو أنه يقترب كثيرا من تقديم وجهة نظر الكاتب نفسه.

بالطبع يختار غورني أن يستشهد بالخطابات الأممية لا القومية من هذه المؤتمرات. وهو فوق ذلك يدرك التناقض الواضح بين نضال الحركة العمالية الصهيونية من أجل «العمل اليهودي» ومبادئها الاشتراكية حول التضامن الأممي مع العمال العرب. لكنه يوضح أن قادة العمل الصهيوني أنفسهم كانوا ينزعجون دائما من ذلك التناقض، وبالرغم من (وربما بسبب) نضالهم من أجل «العمل العبري»حاولوا أن يتعاونوا مع العمال العرب.

في المؤتمر الثاني لأحدوت هعفوداه، دعا بن غوريون إلى «علاقات صداقة بين العمال اليهود وجماهير العمل العربية على قاعدة المشاركة في الاقتصاد والنشاط السياسي والثقافي.... قادة أحدوت هعفوداه اعترفوا بوجود الشعب العربي لكنهم رفضوا الاعتراف بأن الدوافع القومية تقف وراء معارضة العرب للصهيونية.[٤١]

وهكذا يحاول غورني أن يبرز إلى أي مدى أدرك قادة الحركة العمالية الصهيونية «المسألة العربية» وضمنوها في رؤيتهم الاشتراكية اليهودية. هناك نموذج جيد في خطاب بيرل لوكر، أحد القادة الأيديولوجيين لأحدوت هعفوداه، في المؤتمر الرابع.

بيرل لوكر، من الحزب ذاته، دعا إلى البحث عن حل يكون متوافقا مع إيماننا الاشتراكي من ناحية، ومع مصالح الشعب اليهودي من ناحية أخرى.[٤٢]

«الحلول» لسؤال بيرل لوكر تم اقتراحها في خطابات كل من بن غوريون وبيرل كاتسنيلسون وبن تسفي ويتسحاق تابنكن ـ القادة التاريخيين لأحدوت هعفوداه. الصراع الحتمي الذي يخلقه سوق العمل بين العمال اليهود والعرب، كما يوضح غورني، ووجه باستخفاف من قبل هؤلاء القادة، باعتباره مرحلة سريعة الزوال،سوف تستمر فقط حتى يتمكن العامل اليهودي من بناء وضعه داخل اقتصاده

القومي الخاص. النضال من أجل «العمل اليهودي» كان بالنسبة لهم شرطا ضروريا مسبقا من أجل التضامن والتعاون في المستقبل، على أرضية متساوية، بين العمال اليهود والعرب. ويقتبس غورني من خطاب بن غوريون في المؤتمر الثالث لأحدوت هعفوداه العام ١٩٢٣.

نفى بن غوريون وجود أي صراع بين حقوق العمل لليهود والعرب. الحق في استقلال الوجود القومي، والحكم الذاتي القومي، الذي لا يعتبره أي عاقل كصراع مع التضامن بين الشعوب، يعني قبل كل شيء: استقلال وجود قومي على قاعدة اقتصاد قومي مستقل، والاقتصاد القومي هو اقتصاد مبني من خلال العمل القومي.... وبالتأكيد، نحن الاشتراكيين، نرى العمل، وليس الملكية، كسمة قومية. اقتصاد الشعب اليهودي هو فقط اقتصاد العمل العبري، تماما كما أن اقتصاد الشعب العربي هو العمل العربي.[٤٣]

خطاب بن غوريون يبدو في الغالب أكثر شبها ببيان صهيوني منه بأي «حل» اشتراكي لأنه، على وجه العموم، تفسير يهودي قومي لما يسميه شافير –الشكل الخالص للاستيطان–، وسط بلاد عربية إسلامية تقليدية. إنها محاولة لإعادة بناء وضع الصهيونية في السنوات الأولى للانتداب البريطاني على فلسطين، بالمصطلحات الإثنية- القومية للطبقة العاملة اليهودية في أوروبا الشرقية. وفوق ذلك، كما يشير ياؤوف بيليد في حالة «البوند»، كان أمرا إشكاليا تماما تبني قومية سياسية حديثة للجماعة الإثنية الثقافية اليهودية في روسيا القيصرية، والظروف غير العادية للعمال اليهود في ذلك الوقت، هي التي جعلت ذلك أمرا ممكنا.

في حالة العمال اليهود روسيا، فإن التجربة في سوق العمل داخل رأسمالية روسية طارئة، دعتهم إلى تطوير ما سأسميه وعي «طبقة إثنية». التعبير السياسي عن هذا الوعي تحول بالتدريج إلى أيديولوجيا قومية تبناها البوند.[٤٤]

غورني، بعكس بيليد، لم تكن لديه صعوبات كهذه في تطبيق الهوية القومية على العمالة اليهودية الفلسطينية. استنادا إليه، فقد كانت القومية اليهودية جزءا مكملا، أو على وجه أدق، خلاصة الهوية الصهيونية الجمعية. لذلك كانت التصريحات القومية لبن غوريون أوائل سنوات الانتداب على فلسطين، تبدو له في الوقت نفسه كتعبير عن وعي الطبقة الإثنية للعمالة الصهيونية. من وجهة نظره، لم يكن ذلك مجرد قومية خطابية من قبل قادة العمالة الصهيونية، ولكنه كان أقرب إلى تجربة العمال أنفسهم. وهو يقتبس أيضا خطابات بن غوريون وزملائه، الاشتراكية الدولية، لكنه لا يحاول أن ينظر في الممارسة الصهيونية من خلف هذه الاشتراكية اللفظية. وهكذا فسرت أحاديث بن غوريون من قبله كإعادة بناء تركيبية للقومية اليهودية و – التعاون الطبقي بين الشعبين–. على أية حال، وفي نهاية الفصل، يعترف غورني أن قادة أحدوت هعفوداه في نهاية الأمر لم يقترحوا أي –حل– اشتراكي، بل فوق ذلك رفضوا المحاولات التي طرحها غيرهم من أجل التوصل إلى مثل هذا الحل. وهو يستشهد بمثلين يرفعان من وجهة نظره شأن التوجه القومي بدلا من التوجه الاشتراكي للحركة العمالية الصهيونية. الأول مقالة كتبها حاييم آرلوزوروف، المنظِّر الشاب للحركة العمالية، أنكر فيها وجود أية إمكانية للتعاون والتضامن بين العمال في الشعبين. ليست هناك أرضية مشتركة، كما يرى آرلوزوروف، للتعاون بين اقتصاد الشعبين: الاقتصاد اليهودي الأوروبي العصري، والاقتصاد العربي المتخلف. والمصلحة الواضحة للعمال اليهود، كما يقترح، تكمن في تقوية وضعهم «القومي» الأوروبي، أكثر من دعمهم لرفاقهم المتخلفين العرب، أو تعاونهم معهم. ثم انتهى إلى نتيجة تقول « إن التعاون سيصبح ممكنا، في المستقبل، فقط على قاعدة اقتصاد يهودي قوي».

المثل الثاني يأتي على شكل جواب من بيرل كاتسنيلسون إلى البروفسور هيوغو بيرغمان من تحالف السلام، ردا على اقتراحه تأسيس جمعية تأسيسية مشتركة مع العرب. وهكذا يكتب غورني:

رفض كاتسنيلسون توكيد بيرغمان الذي يشير إلى أن تدني الرغبة عند اليهود عموما، والحركة العمالية على وجه الخصوص، في البحث عن سبيل للتعاون، يأتي من الاعتماد القوي على قوة الحليف البريطاني. هذا الموقف، كما يقول كاتسنيلسون، لم يكن نتيجة للتحالف مع الإمبريالية، ولكن بسبب الإيمان بوجود فجوة اجتماعية ونفسية، لم تكن، حتى ذلك الوقت، قابلة للجسر. التركيز على تأسيس مجلس ينطوي على مخاطرة، كما يقول، ليس لأن التعاون غير ممكن، ولكن بسبب وجود اتجاه سياسي ضد الإمبريالية وراء الفكرة. كان يؤمن بأن العرب، في مقابل التعاون، سينتزعون من اليهود التزاما بالنضال ضد الإمبريالية، وابتعادا بالتوجه الصهيوني عن العلاقات مع البريطانيين. الحركة الصهيونية لا تستطيع أن تخطو في ذلك الاتجاه، ما دامت تشكل أقلية في فلسطين، وتعتمد على النوايا الطيبة لقوة

الانتداب.[٤٥]

يعتقد غورني أن قادة أحدوت هعفوداه كانوا يتطلعون إلى المزج بين –الطموح القومي والمبادئ الاشتراكية–. مع ذلك، وفي نهاية الفصل، يقتبس من –الطموح القومي– الواضح لدى كل من آرلوزوروف وكاتسنيلسون.

مع ذلك، وفي السياق التاريخي والأيديولوجي لليشوف الصهيوني، في العشرينيات، مثّل قادة أحدوت هعفوداه وجهة النظر المعتدلة تجاه العرب. وفي تناقض مع الاتجاه القومي الكولونيالي الخالص لتيار الجناح الإصلاحي، حاولوا أن يمزجوا بعض العناصر الاشتراكية الدولية بالموقف الإمبريالي القومي. من هنا جاءت إعادة تصنيفهم «الكتلة التاريخية» في فلسطين الانتدابية من خلال « اقتصادين قوميين» اثنين، وبالتالي اعترافهم بالعمال العرب، كممثلين للاقتصاد العربي القومي.

من الواضح أن غورني يرى قومية الفلسطينيين بمرآة الأيديولوجية الصهيونية، وكأنه قد تم تشكيلها من قبل خلال المعمار الأيديولوجي الصهيوني. إضافة إلى ذلك، فإن غورني يرى القومية الفلسطينية في الوقت نفسه، بمنظار الأيديولوجية الصهيونية بدلا من أن يراها كموضوع تاريخي مستقل.

المشكلة في تحليل غورني أنه لا يخرج عن نطاق الأفق الأيديولوجي لخطاب الصهيونية الاشتراكية. من هنا، فإن عنوان الفصل نفسه، «الاشتراكية البناءة والتعاون اليهودي العربي»، هو صورة عن واحدة من خطب بن غوريون في ذلك الوقت، بدلا من أن يكون تحليلا أكاديميا باحثا عن الحقيقة، لهذه الخطب. على العموم، في مناسبات عديدة جدا، فإن غورني، بدلا من أن يفكك نصوص الصهيونية الاشتراكية نقديا، يقوم بإعادة بنائها باحثا عن أعذار، متجاهلا الرؤية التاريخية.[٤٦]

من وجهة نظر تاريخية، يبدو واضحا أن بن غوريون ورفاقه، كقادة للحركة الصهيونية أوائل الأربعينيات، تخلوا كليا عن مبادئهم الاشتراكية الدولية المبكرة، وتبنوا بوضوح، الموقف القومي العسكري للجناح اليميني للتيار الإصلاحي.[٤٧] كان ذلك تزييفا جديدا لمبادئ الصهيونية الاشتراكية لصالح السياسي الصهيوني الواقعي.

تيار الجناح اليميني القومي

إلى جانب تياري الاتجاه الرئيسي الأساسي، يفكك غورني نسبيا الجناح اليميني الكبير للتيار الإصلاحي. في تحليله للحركة الإصلاحية، يستخدم غورني حدودا نقدية أشد، ربما لأنه لا يتفق مع هذا التيار. وربما لهذا السبب أيضا، كان هذا التحليل من أقصر تحليلاته.

الجناح اليميني للتيار «الإصلاحي» كان بزعامة الشخصية الكارزمية زئيف جابوتنسكي. لهذا فإن غورني يصنف مواقف هذا التيار في الأساس، اعتمادا على أقوال جابوتنسكي، ويبين أن موقف التيار الإصلاحي تجاه العرب كان في أساسه مزيجا من توجهات الليبرالية في أوروبا الشرقية وأقصى التطرف في الرؤية الصهيونية القومية:

رؤية جابوتنسكي القومية تبدو متناقضة. كواحد كان على ألفة مع ثقافة الغرب، وثقافة أوروبا الشرقية، كان أكثر كونية من هيرتسل ونورداو، لكن، وفي الوقت نفسه، كانت انتقائيته القومية أكثر راديكالية منهما.[٤٨]

محاور التناقض لدى جابوتنسكي، بدت، في الوقت نفسه، وكأنها تناقض الصهيونية. تاريخيا، عكس توجه الصهيونية الأوروبية موقفه على الانتداب البريطاني، بينما عبرت رؤيته الانتقائية المتطرفة عن موقفه تجاه الفلسطينيين. بمثل هذا، يفترض أن يرى التناقض الصهيوني في سياقه السياسي. لكن غورني يحاول أن يحل – تناقض– جابوتنسكي بالنظر إليه وكأنه مزيج نظري بين أصوله الفكرية الأوروبية، كدلالة على تعقيدات عقل جابوتنسكي.

أدخل جابوتنسكي في رؤيته القومية الخاصة كل المؤثرات الأيديولوجية والثقافية التي هضمها في أوديسا وفيينا وإيطاليا، مع نفسية مفكر أوروبي شرقي عاد إلى شعبه.[٤٩]

ويركز غورني على الأصول الأيديولوجية الأوروبية لجابوتنسكي، وهو بالتالي يفسر موقف جابوتنسكي بلغة –التأثيرات– الأوروبية فيه.

فوق ذلك، فهو يلفت الانتباه إلى –التطرف الإنتقائي لرؤيته القومية– عن طريق مقارنتها بالنظرة المعتدلة للاتجاه الصهيوني الرئيسي. مع ذلك، وعلى المستوى الأيديولوجي، وبمصطلح –التأثيرات– الأوروبية، كانت رؤية جابوتنسكي مشابهة تماما للاتجاه الرئيسي للصهيونية، الذي شارك في الرؤية القومية الانتقائية، وفي تطبيق القومية اليهودية الشرق أوروبية على واقع فلسطين العثمانية والانتدابية. من وجهة نظر صهيونية العشرينيات، كان موقف جابوتنسكي من العرب هو المتطرف، أكثر مما كانت وجهة نظره القومية. وفي مكان آخر، يعترف غورني بأن جابوتنسكي –فهم أن هذه ليست خلافات سياسية حقيقية

مع الرفاق في القيادة الصهيونية، ولكنها خلافات في أسلوب النشاط السياسي.[٥٠]

في القسم الثاني من فصل التيار الإصلاحي، يصف غورني موقف جابوتنسكي تجاه العرب، بأنه يطرح، كنقيض لوايزمان وبن غوريون، قائدي الاتجاه الرئيسي، حلا عسكريا واضحا لمواجهة – المشكلة العربية–. وهو ينتقد قادة الصهيونية بسبب نظرتهم السائدة الساذجة تجاه العرب، التي قادتهم إلى الإيمان باحتمال التوصل معهم إلى اتفاق أو تعاون. العرب، كما يقول جابوتنسكي، مثل أي شعب آخر، لن يقبلوا قط أن يقيم شعب آخر فوق أرضهم. وبالتالي، فإن الطريق الممكن أمام الصهيونية لتحقيق الأهداف اليهودية القومية ليس سوى أن تقحم نفسها على العرب بالقوة. ويقتطف غورني من مقالة شهيرة لجابوتنسكي عنوانها« فيما يخص الجدار الحديدي». في هذه، وفي مقالة أخرى كتبت العام ١٩٢٣، لخص جابوتنسكي ما يسميه غورني –جوهر المذهب الإصلاحي–. كانتا في الواقع مقالتين جدليتين ضد الموقف المعتدل للاتجاه الرئيسي في الصهيونية:

لا نستطيع أن نعد بمكافأة للعرب في فلسطين، ولا للعرب خارجها. الاتفاق الاختياري قد يصعب تجنبه، وهكذا، فإن على الذين يرون التفاهم مع العرب كأمر لا مفر منه أمام الصهيونية، أن يعترفوا لأنفسهم اليوم أن هذه الحالة لا يمكن التوصل إليها، ولذلك سيكون علينا أن نتجنب الصهيونية. إن علينا إما أن نعلق قوانا الاستيطانية، أو أن نستمر فيها دون أن نعير انتباها إلى مزاج أبناء البلد. الاستيطان يمكن أن ينمو تحت حماية القوة التي لا تعتمد على السكان المحليين، لأنهم سيعيشون خلف جدار حديدي يكونون عديمي القوة تجاه هدمه.[٥١]

وحتى يخفف من تطلعاته العسكرية، أشار جابوتنسكي إلى أن من الأفضل أن يكون لنا «جيش يهودي رسمي» بدلا من أن تقوم الحراب البريطانية بحمايتنا. وفوق ذلك، تطلع إلى الحاجة إلى أن تتشكل «فرقة عسكرية» مؤقتة، في انتظار الوصول إلى –أغلبية يهودية– ٢٠. وفقط كأكثرية يستطيع اليشوف الصهيوني في فلسطين أن يتحول إلى دولة يهودية. ويخلص جابوتنسكي إلى القول إن دولة يهودية فقط، هي القادرة على حل «المشكلة اليهودية»، أي الوجود اليهودي على شكل «أقلية دائمة» ضعيفة، ويمارس ضدها التمييز في أوطان الآخرين.

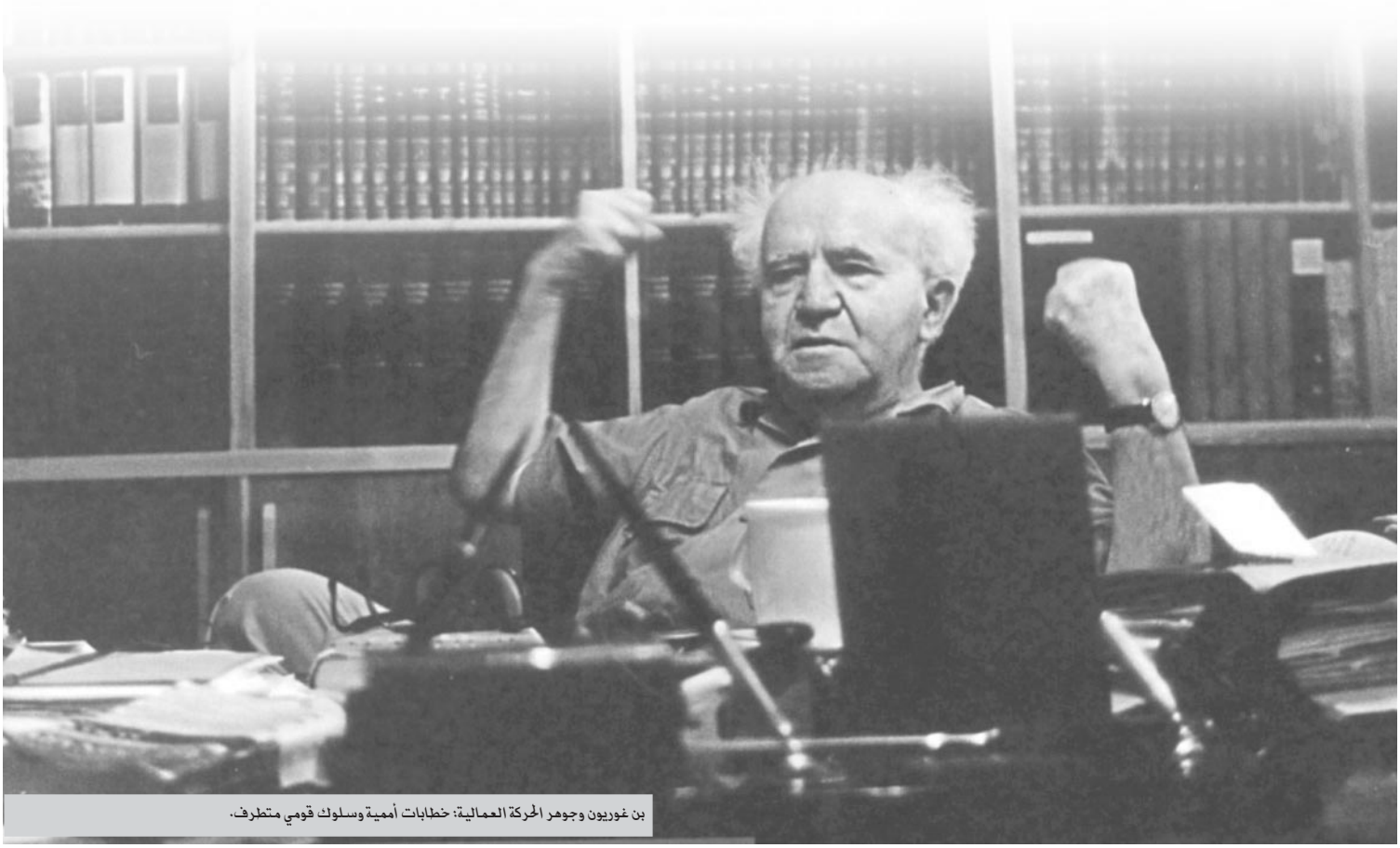
موقف جابوتنسكي العسكري تجاه العرب، حلله غورني بمفاهيم الأيديولوجية الصهيونية، كوسيلة لإنجاز المهمة القومية اليهودية. من هذا المنطلق، يقتطف من مقالات جابوتنسكي، كخلفية أيديولوجية، وكتفسير نظري للموقف الواضح للجناح الإصلاحي اليميني ضد الفلسطينيين. وبالتأكيد، يحاول غورني أن يبين أن الموقف العسكري للجناح اليميني للتيار الإصلاحي، ينطلق من مبادئه الأيديولوجية الصهيونية. أجل، كما يضع سامي زبيدة ذلك فيما يتعلق بالظاهرة الإسلامية، « التي تحجب الحقيقة التي تقول أنه يبقى خلف النصوص الدينية والرموز، نشاط اجتماعي وسياسي».[٥٢] غورني يتعامل مع نصوص جابوتنسكي بدلا من النشاط الصهيوني الاجتماعي والسياسي كنقطة انطلاق، وكتصنيف رئيسي لتفسير الموقف الإصلاحي. ومن الواضح أن الموقف الاجتماعي والسياسي للصهيونية في ذلك الوقت، كان يؤكد البنية الأيديولوجية لجابوتنسكي.

الموقف الصهيوني في الأعوام ١٩١٨ ـ ١٩٢٩

القسم الثاني يحمل عنوان «تشكّل الوعي بالصراع في السنوات ١٩١٨ ـ ١٩٢٩». في تلك السنوات، يعتقد غورني أن الانتداب البريطاني دعم الهوية القومية لكل من الطرفين ـ الصهيوني والفلسطيني ـ وبالتالي زاد من حدة الصراع بينهما. مع ذلك، فمن وجهة نظره، لم يكن ذلك بطريقة تماثلية. القومية اليهودية تم الاعتراف بها أولا في إعلان بلفور، بينما تشكلت القومية الفلسطينية تدريجيا، أساسا خلال صراع الفلسطينيين مع التحدي الصهيوني.

إن لم تكن الصهيونية قد أيقظت القومية العربية الفلسطينية– فهي دون شك قد حفزتها، وعجلت عملية بلورتها إلى حركة سياسية. القلق الفلسطيني بدأ في الغالب بسبب العمليات السلبية التي كانت توجه ضد الفلسطينيين العرب في الربع الأول من القرن العشرين، خصوصا فشل المفهوم الهاشمي لعموم العرب... إحساس الفلسطينيين العرب، بأنهم حرموا من أملهم في الاستقلال في المستقبل، بعكس إخوانهم في البلدان العربية المجاورة، وأخيرا، المعارضة المتنامية للتحدي الصهيوني. التطرف السياسي والعدوانية لدى المعارضة العربية للصهيونية، كانا نتيجة للإحباط أيضا.[٥٤]

غورني من ناحية، يبدو وكأنه يدرك الطبيعة السياسية للمقاومة الفلسطينية للصهيونية أوائل سنوات الانتداب، لكنه من ناحية ثانية يوجه الانتباه إلى طبيعة الجدل العربي الإسلامي قبل الحرب، ثم



بن غوريون وجوهر الحركة العمالية: خطابات أممية وسلوك قومي متطرف.

يتجاهل سياقه الفلسطيني الجديد. بكلمات أخرى، المعارضة الفلسطينية للصهيونية في العشرينيات، يستمر النظر إليها بمقاييس الثقافة العربية التقليدية في مقابل القومية السياسية اليهودية الحديثة. وعلى هذا الأساس، تصنف المعارضة الفلسطينية بأنها –متطرفة– و –سلبية– و –وغير متوازنة في الغالب– بينما الموقف الصهيوني يتم تقديمه مثاليا بمقاييس يهودية قومية خالصة، كموقف معتدل ومتوازن وبراغماتي.

وهكذا، في «الخلفية التاريخية» لهذه الفترة، يتفهم غورني «الحركة القومية العربية الفلسطينية»، ولكنه يشجب صفاتها العربية ـ الإسلامية المتطرفة. وهو الذي يستنتج:

وقد جهزت الأرض أيضا لبروز قيادة للحركة القومية العربية، من المتطرفين، مثل الحاج أمين الحسيني، مفتي القدس. لقد تسببت في نفور بين الحركة الفلسطينية ومثيلتها السورية، لأن الأولى اعتقدت أن السوريين كانوا شديدي الاعتدال في موقفهم تجاه الصهيونية، وقد حولت العنف الجماهيري إلى سلاح مقبول، يستخدم من قبل العرب في صراعهم السياسي ضد الصهيونية [٥٥].

ينظر غورني بشكل واضح إلى القومية الفلسطينية من داخل الصهيونية، لأنه يفكك الهوية الفلسطينية المعاصرة بمقاييس – التطرف– العربي الإسلامي و–العنف الجماهيري–. إنه يعد بدراسة الموقف الصهيوني تجاه الفلسطينيين من وجهة نظر مراقب خارجي، لكن دراسته، مرة أخرى، تمثل الموقف الصهيوني نفسه.

تغيّرات الموقف الصهيوني تجاه العرب خلال الثلاثينيات والأربعينيات

يرى غورني أن موقف الاتجاه الرئيسي بدأ يتخذ طريقا راديكاليا مع بداية الثلاثينيات، بسبب الأحداث الأوروبية، مثل تصاعد قوة الفاشية والنازية في إيطاليا وألمانيا وموجة الأنظمة القومية المسلحة في أوروبا الشرقية: « هذه الأنظمة تركت بصماتها الأيديولوجية والعاطفية على الحركتين القوميتين». على أية حال، يعترف غورني بأن سياسة اللاسامية النازية وإبعاد اليهود الألمان في منتصف الثلاثينيات هو الذي «رفع تطلعات اليهود إلى أن يصبحوا أكثرية في البلاد، ومخاوف العرب من السيطرة اليهودية».[٥٦] وهكذا يفسر غورني راديكالية الصهيونية في فلسطين، بمقاييس وضع اليهود الألمان في ذلك الوقت. ومع ذلك مرة أخرى، فإن موضوعية ظروف اليهود في أوروبا، هي التي خلقت، حسب رأيه، الموقف الذاتي للصهيونية تجاه الفلسطينيين. ومن ثم فهو يكتب:

وضع اليهودية الأوروبية خلال الثلاثينيات كان مقدمة للهولوكوست، والثورة العربية كانت مقدمة للصراع ضد تأسيس الدولة في العام ١٩٤٨، بين هذين الحادثين، وهما أساساً مختلفان، كانت هناك علاقة قومية تاريخية وسياسية، وقد أبرزا تدهور الوجود اليهودي في أوروبا، وراديكالية الصراع القومي في أرض إسرائيل[٥٧].

تاريخيا، تسبب مأزق اليهودية الأوروبية في الثلاثينيات، والهولوكوست، بشكل طبيعي، في تقوية الييشوف الصهيوني، وفي راديكالية هويته القومية، وبالتالي كثف صراعه مع الفلسطينيين. ومع ذلك، وكمؤرخ، كان على غورني أن يذكر أنه لم تكن هناك فقط «تلك الأحداث» بذاتها، بل تفسير تلك الأحداث من قبل القيادة الصهيونية التي شجعت الراديكالية الصهيونية في ذلك الوقت. أحد العوامل الموثقة هو التغير الذي حدث في الموقف التنفيذي المعتدل للصهيونية، وتبنيها الموقف العسكري للحركة الإصلاحية. بكلمات أخرى، فيما يتعلق بالمواقف الصهيونية، ما كان يهم هو التفسير الصهيوني، أو باستخدام تعبير زوكرمان، «توظيف اضطهاد اليهودية الأوروبية كأداة لصالح الهدف الصهيوني». يفصل شبتاي تيفيث وضع بن غوريون خلال الحرب. واستنادا إلى تيفيث، كان الهمّ الرئيسي الذي يشغل بن غوريون هو إنقاذ يهود أوروبا. على كل حال، وفي الوقت نفسه، فإنه يؤكد على أن جميع مشاريع بن غوريون الإنقاذية كانت صهيونية. يكتب تيفيث:

حس بن غوريون القدري ربطه بمهمة واحدة، كرس لها حياته: تأسيس استقلال يهودي في فلسطين. وحتى بعد اندلاع الحرب، وبدء الإبادة، كان واثقا أنه بقيادة الصراع في اتجاه إقامة الدولة، يقوم بأعظم عون لإنقاذ اليهود. ومن وجهة نظره، كانت الهجرة والإنقاذ مفهومين توأمين، والإنقاذ بالهجرة إلى فلسطين كان همه الأكبر.[٥٨]

من الواضح أن تيفيث، مثل غورني، يصف موقف بن غوريون بالمقاييس القومية للأيديولوجيا الصهيونية. وهكذا فرسالة بن غوريون الصهيونية تعرض من قبله كمشروع إنقاذ يهودي كبير. وكما لمس كتاب آخرون (بيت ـ زفي، ١٩٧٣، توم سيجيف، ١٩٩١، موشيه زوكرمان، ١٩٩٩)، فإن القيادة الصهيونية استخدمت اضطهاد يهود أوروبا لتقوية وضعها في فلسطين. وانطلاقا من رأي هؤلاء الكتاب، فإن القادة الصهيونيين اعتبروا الييشوف هدفا نهائيا بحد ذاته، ونتيجة لذلك، استخدموا اليهودية الأوروبية وسيلة للوصول إلى هذا الهدف الصهيوني. لكنهم ظلوا يعلنون أنهم يسيرون في الطريق الآخر، أي أنهم يقيمون الييشوف الصهيوني كجنة وحيدة آمنة لليهود الأوروبيين. ومرة أخرى، فإن مشروعا تاريخيا خاما، اسمه إقامة ييشوف صهيوني في فلسطين، قدم بمقاييس ميتا ـ تاريخية، وبالتحديد، كنقطة ارتكاز أرخميدسية، و/أو كمصير حتمي للشعب اليهودي.

على ضوء «تلك الأحداث» تعرف غورني على الراديكالية في القوميتين: اليهودية والعربية. وطبقا لقراءته للخلفية التاريخية للثلاثينيات والأربعينيات، فإنه بسبب «تلك الأحداث» حملت السياسة المعتدلة نسبيا للييشوف الصهيوني تجاه الفلسطينيين ملامح تطرف في الصراع بين قوميتي اليهود والعرب. وهكذا يكتب:

نحن نتحدث عن دور الصراع وسط الوجود القومي اليهودي والقومي العربي، وعن العملية التي تدور داخل كل قومية، التي جعلت أرض إسرائيل بؤرة الطموح السياسي.[٥٩]

في عنوان كتابه، يعد غورني بأن يحلل الموقف الصهيوني تجاه «الوجود العربي» في فلسطين. لكنه في القسم الثالث يصف الصراع الصهيوني الفلسطيني وكأنه يخرج من وسط الوجود الجمعي اليهودي والجمعي العربي. وهذا يعني أن الصراع التاريخي المجرد بين المجتمع الاستيطاني الصهيوني والفلسطينيين المحليين في فلسطين الانتدابية يفسر، في ضوء «تلك الأحداث»، كصراع وجودي بين كيانين ثنائيي الثقافة، يعرّفهما غورني بأنهما قوميتا عموم اليهود وعموم العرب. ما طرحه غورني في البداية بأنه موقف الصهيونية تجاه العرب، تحول في النصف الثاني من الكتاب إلى معارضة «عموم العرب» للوجود اليهودي في أرض إسرائيل». وهكذا تم تحويل موضوع مادة تاريخية إلى مفهوم أيديولوجي صهيوني.

وهو في كل مكان يذكر أن «أرض إسرائيل» تشكل مركزا للطموح القومي لكلا الشعبين. و «أرض إسرائيل» هي بكل وضوح تعبير صهيوني، أصبح، منذ ذلك الوقت، في مركز الخطاب الصهيوني الإسرائيلي.

وبقدر ما يتعلق ذلك بالتاريخ الفلسطيني، من المنطقي القول، عن فترة الثلاثينيات، وخاصة خلال الثورة العربية، إن فلسطين كانت مركز القومية العربية. وتحت أي ظرف، فإن من تناقض التعبير القول إن «أرض إسرائيل» كانت، في الوقت نفسه، موضوع الطموح القومي العربي. من الواضح أن غورني يرى قومية الفلسطينيين بمرآة

الأيديولوجية الصهيونية، وكأنه قد تم تشكيلها من قبل خلال المعمار الأيديولوجي الصهيوني. إضافة إلى ذلك، فإن غورني يرى القومية الفلسطينية في الوقت نفسه، بمنظار الأيديولوجية الصهيونية بدلا من أن يراها كموضوع تاريخي مستقل.

منهجيا، كما يوضح أرندت، كان هيغل، لا ماركس، هو الذي وضع مفهوم الحركة الديالكتيكية كأداة للفهم النشط، لا كمعرفة تأملية، وبالتالي قلل من قيمة الانقسام التقليدي بين الفلسفة و/أو الأيديولوجيا والتاريخ. كتب آرندت:

الفكرة الغامضة لدى«النظرية» غيرت معناها. تحولت إلى نظرية علمية أكثر عصرية، تعني أن افتراضات فاعلة، تتغير وفق النتيجة التي تخلقها، معتمدة في صحتها ليس على ما «تكشف عنه»، ولكن على إن كانت «تعمل».[٦٠]

نظرية غورني حول «معارضة عموم العرب للوجود اليهودي في أرض إسرائيل»، وحول «أرض إسرائيل كبؤرة طموح لقوميتي الشعبين» تستند إلى ما «تكشف عنه» بدلا من استنادها إلى إن كان «يعمل». إنها بكل تأكيد لا «تعمل» خارج الأفق المحدود للأيديولوجية الصهيونية. وهذا يعني أن غورني لا يضع افتراضات تخص «نظريته»، ولكنه يطبقها كوصف للأحداث التاريخية كما حصلت.

وفي مناسبة أخرى، في ندوة عقدت من قبل معهد وايزمان للأبحاث للصهيونية، يعترف غورني بأن الصهيونية، كحركة تحرر قومي، كانت حالة غير عادية، يقول:

واجهت الصهيونية مهمة إعادة الشعب إلى وطنه الأم. لم يحدث قط أن أية حركة قومية مرت بتجربة نقل شعب إلى بلاد جديدة.[٦١]

فكرة غورني عن النظرية تقوم بشكل واضح على الإجماع الإسرائيلي بدلا من كون الفرض «يعمل». مع ذلك، وكافتراض فإن نظرية غورني من الصعب أن تعمل، لأن الصهيونية أساسا، كزراعة لأناس، هم في الغالب شباب يهود من شرق أوروبا ووسطها، في أرض شعب آخر،[٦٢] من الصعب أن تصنف كحركة قومية شرق أوروبية، تلك القومية التي تعتبر في الأساس إعادة بناء سياسية عصرية لما يسميه غريتس «المعطى».

الموقف الصهيوني خلال الأربعينيات

في القسم الأخير من الكتاب، يلخص غورني مواقف مختلف التيارات الصهيونية خلال الأربعينيات. ووفقا لعنوان الفصل، كانت الأربعينيات سنوات حاسمة في موضوع الموقف الصهيوني تجاه الفلسطينيين. وبعكس الطبية المبدئية لمواقف التيارات الأخرى، يوضح غورني أن موقف الماباي كان أكثر براغماتية، بمعنى أنه عملي، وبالتالي شهد تغيرات مهمة. يكتب:

الحركة العمالية بزعامة أحدوت هعفوداه، وبالتالي من قبل الماباي، أصبحت القوة الصهيونية القيادية، وهي تحمل المسؤولية القومية. وبذلك، فمنذ البداية، فإن برامج الماباي النظري والفعلي كان هو الصالح القومي، وكان يستوعب تغيرات الظروف السياسية والتاريخية. وعلى هذا الأساس كان الحزب يتسم بالمرونة، وقادته بالقدرة على التكيف.[٦٣]

يبدو تلخيص غورني « أكثر من أي شيء آخر»، كجزء من خطاب صهيوني رسمي، هو في الواقع لا «يعمل» بالمقاييس الأكاديمية. من السهل تماما إيجاد الوظيفة الأيديولوجية لمفهوم مثل «الصالح القومي» داخل القوالب الصهيونية التاريخية.

موقف الماباي تم تعديله طبقا للظروف المتغيرة لليشوف الصهيوني. لكن غورني، في تناقض مع افتراضه الأول، الذي ألقى الضوء على المبادئ الصهيونية الأربعة، يعود ليلقي الضوء على تعديل هذه المبادئ، كامتياز أساسي للماباي على الدوغماتية الأيديولوجية للتيارات الصهيونية الأخرى. وفي الحقيقة أن اليشوف الصهيوني تحول تاريخيا خلال الحرب العالمية الثانية إلى تجمع قوي ومستقل ـ اقتصاديا وعسكريا ـ وبعد الحرب، وفي النصف الثاني من الأربعينيات، شعرت القيادة الصهيونية بأنها مستعدة لخوض المعركة الحاسمة للسيطرة في فلسطين. وفي أقل من عشر سنوات، كان الموقف المعتدل، بمعنى العقلي والواقعي، للماباي من العرب قد تحول.

كما يوضح ديفيد زايت في كتابه عن موقف «هشومير هتسعير» تجاه العرب، خلال الثلاثينيات، كان موقف الماباي ملتصقا بأكثر الثقافات الماركسية أرثوذكسية، الجناح الأيسر من حزب هشومير هتسعير. يشير زايت إلى أنه حتى في الأربعينيات كان المتحدثون من «هشومير هتسعير» متعودين على الاستشهاد بأقوال بيرل كتسنيلسون في خطاباته في الثلاثينيات، ليعززوا وجهة نظرهم في القومية المزدوجة. على كل حال، كما يضيف زايت، « إثر الكتاب الأبيض العام ١٩٣٩، تم إحياء الجدال بين النشاطات السياسية والعسكرية والواقعية. وفي

هذا يعني أن اليشوف الصهيوني، كموضوع جمعي، بنى نفسه من خلال تفاعل اجتماعي مع « آخر مميز» كان واسطة بينه وبين العالم العربي ـ العثماني الذي عاش فيه. غورني، بعكس ذلك، يميل إلى فهم اليشوف الصهيوني وكأنه «موضوع تنويري»، كموضوع فردي مستقل ومكتف بذاته أواخر القرن الثامن عشر. ومن هنا فإنه ينظر إلى العرب باعتبارهم «آخر غير مميز» أي كجزء من العالم العثماني في «الخارج»، بدلا من أن يكونوا وسيطا وجسرا بين هذا العالم واليشوف الصغير داخله.

الظروف غير المرغوبة التي خلقها الكتاب الأبيض البريطاني العام ١٩٣٩، قررت قيادة الماباي واليشوف الصهيوني أن تتبنى ما أسمته موقف «تنشيط» تجاه البريطانيين والفلسطينيين. وهكذا، في أيار ١٩٤٢، وفي مؤتمر بلتيمور في نيويورك، تبنى ممثلو الصهيونية برنامج بن غوريون الجديد المتعلق بالهجرة اليهودية المكثفة، وبإقامة دولة يهودية في أرض إسرائيل، وهو برنامج كان في الواقع نسخة خضعت للمراجعة، من أقصى حد لبرنامج الإصلاحيين في أعوام العشرينيات والثلاثينيات. وفي موقع آخر، يصف غورني برنامج بلتيمور بأنه نقطة تحول كبرى في سياسة بن غوريون. وهو يكتب:

شرحه بن غوريون (برنامج بلتيمور) بطريقة نشيطة وعسكرية: جادل من أجل هجرة مليونين من اليهود بعد الحرب مباشرة، بينما استمر وايزمان في الجدال حول هجرة تدريجية لألف واحد من المهاجرين كل عام... تفسير بن غوريون للنشاط قاد إلى صدام محتوم مع إنكلترا والعرب.[٦٤]

يركز غورني هنا على موقف «النشاط العسكري» لبن غوريون أوائل الأربعينيات. وعلى كل حال، فهو يشير في هذا الكتاب إلى «الارتباك» الذي عمل، وفقا لما يقول، على تحديد موقف الماباي تجاه العرب.

بشكل مشابه، فإن أنيتا شابيرا في كتابها الأخير، الأرض والقوة: لجوء الصهيونية إلى القوة، تعود إلى التورط العسكري في برنامج بلتيمور في معالجتها للموقف الصهيوني تجاه الفلسطينيين. تكتب:

الاتفاق في بلتيمور تورط في حرب بين اليهود والعرب. غالبية الوفود قبلت برنامج بلتيمور وهي تضع في الذهن أن تنفيذه قد يحتاج إلى القوة. الموقف الرومانسي من القوة العسكرية الذي ميز الحركة الصهيونية في أيامها الأولى تحول إلى موقف سياسي طبيعي تضمن وجود قوة مسلحة كوسيلة ضرورية لتحقيق ألأهداف.[٦٥]

لقد رأت شابيرا برنامج بلتيمور كدلالة على موقف الماباي السياسي الجديد. كان موقفا يستند أساسا على اللجوء إلى القوة.

ويتجاهل غورني مشروع نشاط آخر جاء بعد برنامج بلتيمور. ديفورا هاكوهين في كتابها الأخير «خطة المليون» تلفت النظر إلى التشعب السياسي لخطة بن غوريون لتهجير مليوني يهودي خلال الحرب العالمية الثانية. هاكوهين تقدم وصفا تفصيليا للمباحثات التي دارت في الدائرة الداخلية للماباي، حول خطة بن غوريون. وفي هذا الاتجاه تستخلص:

بن غوريون تحدث عن ترانسفير يهودي، عن تهجير ملايين اليهود إلى أرض إسرائيل. ولكنه في الخلفية كان يسمع صدى كلمات إيميري (السكرتير البريطاني) حول تهجير السكان الفلسطينيين إلى الدول المجاورة... وفي الواقع أن النضال من أجل الهجرة كان ينظر إليه من قبل البريطانيين والعرب كدليل على نشاط سياسي، وبن غوريون شخصيا أشار بوضوح إلى النتائج السياسية لهدفه.[٦٦]

تشير ديفورا كوهين إلى «النتائج السياسية» لخطة بن غوريون للتهجير الجماعي لليهود خلال الحرب، مع ذلك فإن غورني يتجاهل تلك «النتائج» ويصف موقف الماباي بتعبيرات براغماتية معتدلة.

فوق ذلك، فإن تبني برنامج بلتيمور تسبب في نقلة حاسمة إلى اليمين داخل الحركة العمالية الصهيونية، وفي الوقت نفسه تسبب في هزيمة للجناح اليساري لأحدوت «هعفوداه» و«هشومير هتسعير». ووفقا لديفيد زايت فإن المتحدثين باسم «هشومير ـ هتسعير» نظروا إلى برنامج بلتيمور باعتباره «انحراف بن غوريون الإصلاحي». وقد أدان ياكوف رافين برنامج بن غوريون في مؤتمر الهستدروت عام ١٩٤٤، ويقتطف منه زايت: «إنه يمحو الحدود بين وجهة نظر بن غوريون

ووجهة نظر جابوتنسكي».[٦٧] وبالطريقة نفسها، كما يستمر زايت في القول، أدرك ياكوف حزان ومئير يعاري ـ الزعيمان التاريخيان لـ«هشوميرهتسعير» ـ أن إقامة دولة يهودية صغيرة بقوة السلاح سوف تضع الييشوف الصهيوني في مسار سياسي عسكري، وبالتالي سوف تضعف الروح التحررية والطموح الاشتراكي لـ«هشوميرهتسعير».

في الفقرة الأخيرة يلخص غورني موقف المابای بأنه «تناقض لا يتناقض»، ويكتب:

نحن نواجه الآن أكثر التناقضات إثارة. الحركة العمالية، وبالرغم من توجهاتها إلى المصالحة، ومصاعبها الأخلاقية، وقفت، بسبب رؤيتها البناءة، في الصف الأول من الصراع القومي، وكانت مسؤولة عن إقامة القوة اليهودية. وهكذا، فالحركة العمالية، أكثر من كل التيارات الأخرى، غير البناءة، هي التي جسدت للعرب خطر الصهيونية. لكن هذا التناقض لا يعني تعارضا، لأن النظرية والتجربة غذت إحداهما الأخرى، وأثرت فيها، وبفضل هذا الإخصاب المتبادل، كان هناك معنى في الأعمال كما في نوايا الحركة العمالية.١٣

ومع ذلك، فإن غورني يعود ليبرز أهمية الطبيعة الديالكتيكية للحركة العمالية، فيلح على أن الحركة العمالية، بعكس غيرها من التيارات الأيديولوجية الخالصة، نقعت موقفها تجاه العرب داخل مبادئ اشتراكية واعتبارات أخلاقية. إن «أكثر التناقضات إثارة للاهتمام» كما يفسر غورني، هو أن موقفا معقدا وفاضلا هو الذي مثل «الخطر الصهيوني» في عيون العرب. وهو في النهاية يلخص «المعنى التاريخي» لموقف الحركة العمالية بأنه مثل المزيج الصهيوني الاشتراكي، مزيج الصهيونية البناءة والأفكار الاشتراكية «التصالحية».

ويقترح غورني تفسيرا أيديولوجيا لموقف المابای من الفلسطينيين. وهكذا، وفقا لما يرى، كان العرب هم الذين اعترضوا النوايا التصالحية للمابای، ونتيجة لذلك، فهم يتحملون المسؤولية عن اختراع «لخطر الصهيوني».

وفوق ذلك، وعلى ضوء المبادئ الصهيونية الأربعة، فإن الموقف الصهيوني يبدو لغورني «صهيونية بنّاءة». لكن الفلسطينيين ينظر إليهم فيما يسميه غورني «الصهيونية البناءة» بمقاييس موقف المابای منهم. وبالتأكيد فإن المابای لم يمثل لهم المبادئ الصهيونية. والاحتمال الأكبر هو أن الطريقة تمت من خلال الوجه الآخر، فالمبادئ الصهيونية تجسدت أمام العرب بما يسميه نيلس جونسون «الحقل الدلالي» للممارسة الصهيونية.

غورني، بعكس كتاب الأجيال السابقة، يعترف بالعرب ويحاول كتابة تاريخ الصهيونية من خلال المواقف الصهيونية تجاه الفلسطينيين. ومع ذلك، ومثل الكتاب في وقت مبكر، يبدأ تحليلاته بمبادئ الفكرالصهيوني. لكنه يعرض الدوافع الأيديولوجية لمختلف التيارات الصهيونية والاعتبارات الأخلاقية لقادة الصهيونية بدلا من تفحص الخطابية الصهيونية على ضوء الموقف الصهيوني ـ الإسرائيلي من الفلسطينيين.

توجه غورني الأيديولوجي

يصنف غورني أنماط المواقف الصهيونية تجاه العرب. لكن فرضيته على أية حال تقوم على مبدأ صهيوني أيديولوجي تحول الوضع من خلاله إلى صراع بين تجمعين قوميين متمايزين لكل منهما بديهيات مسبقة. تحليله إذن لا يصل جوهر الفرضية الأيديولوجية للصهيونية. وباستخدام مصطلحات غيلنر، هو يتعامل أساسا مع المذهب الصهيوني، ولكن ليس مع الموقف الصهيوني كظاهرة تاريخية.

تاريخيا، من الصعوبة بمكان، التحدث عن الييشوف الصهيوني مع تحول القرن بمصطلحات قومية واضحة التحديد. لذلك فإن المقاربات المختلفة للشعب العربي المحلي لم تعكس فقط تيارات مختلفة داخل الييشوف الصهيوني، ولكنها في الوقت ذاته بنت هوية الييشوف نفسه. وبكلمات أخرى، وبعكس تفسير غورني، لم تكن هناك تيارات مختلفة داخل هوية يهودية واضحة المعالم، وبدلا منها كانت هناك تيارات مختلفة حاولت بناء وإعادة بناء الهوية الصهيونية الجمعية داخل(أو خارج) البنية السياسية لفلسطين العثمانية.

لقد ميز ستيوارت هول ثلاثة مفاهيم للهوية المعاصرة. الأول يسميه « الموضوع التنويري»، والثاني هو «الموضوع الاجتماعي»، والثالث هو «الموضوع ما بعد الحداثي».

«الموضوع التنويري» ينطلق من مفهوم التنوير داخل الطموح، والعقلانية، والنظر إلى الفرد من خلال كونه «ذرّة» المجتمع الحديث. وهول يفسر:

الموضوع التنويري يحتوي على لب داخلي يبرز أول مرة عندما

يولد الموضوع، مطويا معه، مع بقائه على حاله ـ مستمرا أو متماهيا مع نفسه ـ داخل الوجود الفردي.[٦٩]

الموضوع السوسيولوجي يحتوي على تفاعل بين الفرد وما يسميه هول، ««الآخر المميز»، والعالم الثقافي في «الخارج»». وهو يستخلص:

المفهوم التفاعلي للهوية....الهوية، في هذا المفهوم السوسيولوجي، يجسر الفجوة بين «الداخل» و «الخارج».... الهوية هنا تدرز الموضوع في البناء.... لتجعل الاثنين بالتبادل أكثر اتحادا، وأكثر قابلية للتنبؤ.[٧٠]

الموضوع ما بعد الحداثي يعكس عدم التأكد، أو بكلمات أنطوني غيدينز، «الخطر المصنّع» الذي يسم عصرنا. الظروف غير المؤكدة والخطرة تنتج مفهوما للهوية، يكون خطرا و غير واثق. هول يقترح:

تتحول الهوية إلى «مائدة متحركة»، تتشكل وتتحول باستمرار في علاقتها بالطرق التي نمثل بها أو بغرسها في النظام الثقافي الذي يحيط بنا.[٧١]

وفي ضوء تحليل هول، فإن الييشوف الصهيوني، كإنتاج لأوروبا في نهاية القرن التاسع عشر، يجب أن يفهم على أنه «موضوع سوسيولوجي». هذا يعني أن الييشوف الصهيوني، كموضوع جمعي، بنى نفسه من خلال تفاعل اجتماعي مع « آخر مميز» كان واسطة بينه وبين العالم العربي ـ العثماني الذي عاش فيه. غورني، بعكس ذلك، يميل إلى فهم الييشوف الصهيوني وكأنه «موضوع تنويري»، كموضوع فردي مستقل ومكتف بذاته أواخر القرن الثامن عشر. ومن هنا فإنه ينظر إلى العرب باعتبارهم «آخر غير مميز» أي كجزء من العالم العثماني في «الخارج»، بدلا من أن يكونوا وسيطا وجسرا بين هذا العالم والييشوف الصغير داخله.

وفوق ذلك، فإن المادة موضوع التحليل عند غورني هي الييشوف الصهيوني بصفته «موضوعا موحدا» يتماهى مع نفسه، وبموقفه من «الوجود العربي» كشيء خارجه. على أية حال، فمن منظور تنميط هول، لم يكن هناك الموقف الصهيوني وحده، بل كان كذلك موقف المجتمع العربي ـ العثماني تجاه الييشوف الصهيوني، بمعنى التفاعل بين الطرفين، الذي بلورت المستوطنات الصهيونية الأولى من خلاله هويتها الجمعية.

كتاب غورني الأخير، «البحث عن هوية قومية» (١٩٩٠) مهتم أيضا بموضوع «المسألة اليهودية» أكثر من اهتمامه بالصراع الصهيوني الفلسطيني. غورني يعرض مادته الجديدة بتعبيرات يهودية قومية واضحة:

هذا الكتاب يهتم بتفكير الجمهور اليهودي والسؤال عن الهوية وجوهر الشعب اليهودي منذ الهولوكوست حتى الآن. وما دام الحوار حول فرادة الوجود اليهودي قائما، يجب أن ينظر إلى هذا الكتاب كحلقة أخرى في سلسلة التفكير اليهودي، المستمر منذ أصوله التوراتية، عبر التلمود والمشنا، ومن ثيولوجيا العصر الوسيط حتى التيارات الحديثة في السنوات المائتين الأخيرة.[٧٢]

يكرر غورني التوجه القومي اليهودي القديم لمن كتبوا مبكرا. وبدلا من متابعة البحث عن حل للصراع الإسرائيلي الفلسطيني، يعيد الأسئلة ما قبل التاريخية حول «الهوية وجوهر الشعب اليهودي». مع ذلك فإن الكتاب لا يجوز أن يرى «حلقة جديدة في سلسلة التفكير اليهودي»، وإنما كمحاولة أخرى لإحياء الخطاب الصهيوني الأيديولوجي القديم. وفوق ذلك، هو تطبيق آخر للتوجه اليهودي القومي في أوروبا الشرقية في دراسات غورني.[٧٣]

الهوامش

١ ن.ج. ماندیل، العرب والصهيونية قبل الحرب العالمية الأولى، بيركلي، مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١و٨٠.

٢ العرب، ص ٤٢.

٣ ف. أ. ألبيرغ (القدس، منشورات هازيونيت، ١٩٥٦) ص ١٦١.

٤ السابق.

٥ السابق.

٦ إي. إلياسهار، الحياة مع الفلسطينيين، القدس، منشورات فاعاد، ١٩٧٥، ص ٥٧.

٧ هآرتس ١٨/١/ ٩٦

٨ الحياة، ص ١٧.

٩ السابق.

١٠ السابق.

١١ السابق ص ٢٣.

١٢ السابق ص ١٣.

١٣ ز غورني، الصهيونية والعرب، أكسفورد، مطبعة كليردون، أكسفورد، ص ٤.

١٤ السابق.

١٥ هاشيلاه، ص ١٥.

١٦ ي. غيلنر، الثقافة والهوية والسياسة، كامبريدج، مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٨٧، ص ١١.

١٧ هاشيلا، ص ١٧.

١٨ السابق، ص ٢٢.

١٩ السابق.

٢٠ الصهيونية، ص ٢١.

٢١ هاشيلا، ص ٢٧.

٢٢ السابق، ص ٣١.

٢٣ السابق، ص ٣٦.

٢٤ السابق.

٢٥ ي. خدوري، القومية، أكسفورد، بلاكويل، ١٩٩٣، ص١.

٢٦ أ.دز سميث، الهوية القومية، لندن، منشورات بنغوين، ١٩٩١، ص٧١.

٢٧ هاشيلاه، ص ٣٤.

٢٨ السابق، ص ٣٥.

٢٩ الصهيونية، ص ٣٤ـ ٣٥.

٣٠ السابق، ص ٤٤.

٣١ السابق.

٣٢ هاشيلاه، ص ٤٥.

٣٣ الصهيونية، ص ٤٩.

٣٤ عشية الحرب العالمية الأولى، كان اليشوف اليهودي القديم يضم ٦٠ ألف نسمة، ويمثل ثلثي عدد اليهود في فلسطين. ضمن اليشوف القديم كان هناك ٦٠٪ من الأشكناز و ٢٢٪ من السفارديم. (م. ليساك، عليا(الهجرة)، كليتا فيبنيان هيفرا بأرض إسرائيل (١٩١٨ـ١٩٣٠)، في م. ليسان، و أ. شابيرا (تحرير) تولدوت هايشوف هايهودي بآرتس إسرائيل (القدس، موساد بيليك)١٩٥٥، ص ١٦٣.

٣٥ أ. كايدر، ليتودوتشا شيل بريت ـ شالوم ١٩٢٥ـ١٩٢٨، في ي. باور، م. ديفيس، آي. كولات (تحرير)، بيركي ميخار بيتولدوت هاتسيونوت، القدس، ١٩٧٦، ص ٢٢٦.

٣٦ هاشيلاه، ص ١٥٠.

٣٧ الصهيونية، ص ١٢٣.

٣٨ هاشيلاه، ص ٧٢.

٣٩ السابق.

٤٠ الصهيونية، ص ٩٨.

٤١ السابق، ص ١٣٥.

٤٢ السابق، ص ١٣٩.

٤٣ هاشيلاه، ص ١٧٦.

٤٤ ي. بيليد، الطبقة والأخلاق في «البيل» (مقاطعات خاصة في روسيا، ثم غيرها من بلدان أوروبا الشرقية، كان اليهود يجبرون على العيش فيها قبل الحرب العالمية الأولى ـ المترجم)، نيويورك، ماكميلان، ١٩٨٩، ص ٢٥.

٤٥ الصهيونية، ص ١٥٣.

٤٦ ينتقد زئيف شتيرنهيل مراجعة غورني لكتابه الأخير البناء القومي أو المجتمع الجديد. يكتب شتيرنهيل: اليوم، كتاب غورني عن أحدوت هعفوداه يعتبر دراسة توفيقية، خارج توقيتها، ودون أي بعد تحليلي. إنها إعادة رواية لقصة تاريخية كما جاءت على ألسنة آبائها المؤسسين(ز. شتيرنيل، هاميستوريا هاتسيوني بين ميتوس لايمتسيوت» في كاتدرا، ٨٠، (١٩٨٠): ص ٢٢٣.

٤٧ أوري بن أليزر يطرح في كتابه الأخير موضوع التسلح الإسرائيلي. يكتب: العام ١٩٣٦، خلقت ديناميكية جديدة لدى اليشوف اليهودي، عسكرية وعنيفة في جوهرها. هذه الفترة وصفت من قبل بن غوريون باعتبارها «الصهيونية المحاربة» (ي. بن إليازار، ديريش هاكافينت، تل أبيب، دفير، ١٩٩٥، ص ١٩).

٤٨ هاشيلاه، ص ٢٢٢.

٤٩ السابق.

٥٠ السابق، ص ٢٢٨.

٥١ الصهيونية، ص ١٦٦.

٥٢ السابق، ص ٢٣١.

٥٣ س. زبيدة، الإسلام، الشعب والدولة، لندن، آي بي تاوريس وشركاه، ١٩٩٣، مقدمة الطبعة الثانية.

٥٤ الصهيونية، ص ٨٤.

٥٥ السابق، ص ٨٩.

٥٦ هاشيلاه، ص ٢٤٨.

٥٧ السابق، ص ٢٤٩.

٥٨ س. تيفيث، بن غوريون: الأرض المحروقة، ١٨٨٦ ـ ١٩٤٨, بوسطن، شركة هاوتن ميفلين، ١٩٨٧، ص ٨٦١.

٥٩ السابق.

٦٠ هـ ارندت، بين الماضي والحاضر نيويورك، مطبعة فايكنغ، ١٩٦٩، ص ٣٩.

٦١ سيخوت آل هتسيونوت، في «بيتفوتسوت هاغولاه»:١٨, ٧٩/ ٨٠ (١٩٧٧) ص ٣٢.

٦٢ يركز موشيه ليساك في دراسته السيكولوجية على « البناء الخاص للقوة البشرية للصهيونية، التي تم تأسيسها عموما على الشباب. كانت محكومة بحجم العائلة. معظم العائلات كان دون أطفال» (م. ليساك « الهجرة، الاستيعاب أوبنية المجتمع في أرض إسرائيل في سنوات العشرينيات ١٩١٨ ـ ١٩٣٠» في م. ليساك، أ. شابيرا و جي كوهين (محررون)،تاريخ اليشوف اليهودي في أرض إسرائيل منذ الهجرة الاولى (القدس، مؤسسة بيليك، ١٩٨٩) ص ١٦٨.

٦٣ هاشيلاه، ص ٣٩١.

٦٤ ي. غورني، «شراكة ام صراع»، حاييم وايزمان فيتنوآت هابوأليم بأريتس إسرائيل (تل أبيب، هاكيبوتس ـ هاميهاد، ١٩٧٦) ص ١٣٠ ـ ١٣١.

٦٥ أ. شابيرا، هيريف هايونا، هاتسينوت فيهاكواه ١٨٨١ ـ ١٩٨٤(تل أبيب، عام عوفيد، ١٩٩٣) ص ٣٨٩.

٦٦ الأغلبية اليهودية، (د. هاكوهين، «خطة المليون: خطة بن غوريون للهجرة الجماعية في سنوات ١٩٤٢ ـ ١٩٤٥» تل أبيب، وزارة الدفاع، ١٩٩٤، ص ٨٩.

٦٧ د. زايت، «الطلائعيون في الاختبار السياسي» (القدس، ياد بن ـ تسفي، ١٩٩٣) ص ١٥٧.

٦٨ السابق، ص ٤٠٥.

٦٩ س. هول، «الحداثة ومستقبلها»، في س. هول و د. هيلد و ت. ميغرو (معدين) ، الحداثة ومستقبلها (كامبريدج، مطبعة بوليتي، ١٩٩٢) ص ٢٢٣.

٧٠ السابق.

٧١ السابق.

٧٢ ي. غورني، البحث عن هوية قومية، (تل أبيب، عام عوفيد، ١٩٩٠) ص ١٢.

٧٣ في مقالة بعد ذلك بسنوات، دعا غورني إلى وحدة الشعب اليهودي على قاعدة الفكرة الصهيونية. يقترح غورني: «حتى الآن، فإن الشعب اليهودي لا يملك أية عقيدة أخرى غير الفكرة الصهيونية. لذلك فإن علينا إحياء فكرة «حب صهيون» ضمن الهيكلية الجديدة للبيت اليهودي». (هآرتس، ٢٧ حزيران، ١٩٩٦).

Reading List

Arendt. H, 1969, Between Past and Future, New York: Viking Press.

California Press.

————————, Academic History Cought in the Cross-Fire: The Case of Israeli-Jewish Historiography, in History & Memory, 7:1, P, 41-66

Kuzar. R, 2001, Hebrew and Zionism: A Discourse Analytic study, Hawtharne, New York: Manton de Gruyter.

Masalha. N, 2000, Imperial Israel and the Palestinian: The Politics of Expansion, London: Pluto Press.

Peled. Y, 1989, Class and Ethnicity in the Pale, New York:Macmilan.

Shafir. G, 1989, Land, Labour and the Origin of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914, Cambridge: Cambridge University Press.

Shapira. A, 1992, Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948, New York: Oxford University Press.

————————, Politics and Collective Memory: The Debate Over the New Historians in Israel, in History & Memory 7:1, p. 9-41.Shapiro. Y, 1991, The Road to Power: Herut Party in Israel, Albny: State University of New York Press.

Shapiro. Y, 1976, The Formation Years of the Israeli Labour Party: The Organization of Power 1919-1930, London: Sage.

Sternhell. Z, 1998, The Founding Myths of Israel Nationalism, Socialism and the Making of the Jewish State, Princton New Jercy: Princton University Press.

Silberstein. L, 1999, The Post Zionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture, New York:Routledge.

Smith.A.D, 1991, National Identity, London: Penguin Books.

Teveth. S, 1987, Ben-Gurion: The Burning Ground, 1986-1948, Boston: Houghton Miffin Company.

Zubaida. S, 1993, Islam, the People and the State, London: I.B. Tauris & Co.

Almog. S, Reinharz. S and Shapira. A (Eds.),1998, Zionism and Religion, Hanover: University Press of New England.Mandel. N.J, 1980, The Arabs and Zionism Before World War I, Berkeley:University of Clifornia Press.

Bet-Zvi.S, 1991, Post-Ugandan Zionism on Trial; A Staudy of the Factors that Caused the Mistakes Made by the Zionism During the Holocoust, Zahala, Tel Aviv.

Buber. M, 1999, The First Buber: Youthful Zionist Writing of Martin Buber, Syracuse, New York: SyracuseUniversity Press.

Cohen. M, 1992, Zion and State: Nation Class and the Shaping of Modern Israel, New York: Columbia University Press.

Draper. H, 1997, Zionism, Israel & the Arabs, Alemeda California: Center for Socialist History.

Gellner. E, 1987, Culture, Identity and Poilitics, Cambridge:Cambridge University Press.

Gorni.Y, 1998, The State of Israel in Jewish Public Thought: The Quest for Collective Identity, New York: New York University Press.

Hall. S, 1992, Modernity and Its Futures, in S. Hall, D. Held (Eds.), Modernity and Its Futures, Cambridge: Polity Press.

Herman. S.R, 2002, The Wrath of Jonah: The Crisis of Religions Nationalism in the Israeli Palestinian Conflict, Mineapolis: Fortress Press.

Hertzberg. A, 1992, Jewish Polemics, New York: Columbia University Press.

Horowitz. D & Lissak. M, 1978, Origins of the Israeli Polity: Palestine Under the Mandate, Chicago: University of Chicago Press.

Kedourie. E, 1993, Nationalism, Oxford: Blackwell.

Kimmerling. B, 1983, Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics, Berkeley: University of