بقلم: يهودا شنهاف

كيف أصبح العرب ـ اليهود متدينين وصهاينة؟

الصهيونية والكولونيالية وتحويل العربي اليهودي إلى التدين

أود أن أبدأ بحكمة تراثية عن المزراحيم (اليهود الشرقيين) في إسرائيل. وهي تمثل رأيا كثيرا ما يسمع في الخطاب الشعبي، كما ورد في التعليق التالي لكاتب العمود إيريس مزراحي: «كل الأبواب أغلقت في وجه المزراحيم (العرب ـ اليهود). باب الكنيس هو الوحيد الذي بقي مشرعا».[1] وسوف أعود إلى هذه المقولة ثانية في ورقتي التي تتعلق بدور الديانة في إدماج العرب ـ اليهود في المشروع الصهيوني، وببلورة الهوية المزراحية عبر الدين وبواسطته في الثقافة الإسرائيلية. وسأركز نظريا على الصلة المتشابكة بين القومية والدين والإثنية، وأحاول أن أبين أن الديانة أصبحت عنصرا إثنيا وقوميا عند المزراحيم.

والديانة في الواقع تعتبر منطقة نفوذ لدى المزراحيم في إسرائيل. والتعبئة الدينية كانت كل الوقت مدخلهم إلى الأوساط الجماهيرية وإلى السياسة. وهنا أحيل إلى عمل حانا هيرتسوع الريادي حول الإثنية، إضافة إلى أعمال كل من شلومو ديشن ويوءاف بيليد ونيسيم ليئون ونيري هوروفيتش، وآخرين، حول الإثنية والديانة.[2] والنجاح الساحق لحزب «شاس» منذ منتصف ثمانينيات القرن الماضي دليل واضح على «العلاقة الخطرة» بين الديانة والإثنية لدى المزراحيم في إسرائيل. وهناك مجموعة عامة من التفسيرات في الأدبيات، كما في الخطاب الشعبي، لهذا النجاح: إن «شاس» تقدم برامج تعليمية للمزراحيم، وبرامج رفاهية وتشغيلية؛ وإن «شاس» تشكل نوعا من الاحتجاج على النخبة الإشكنازية العلمانية؛ وإن «شاس» تنتج قيادات فاعلة؛ أو إن «شاس» محصلة إنتاج أصيل للديانة.[3]

وأود هنا أن أقترح عرضا بديلا لتفسير جذور الصلة بين الديانة

* دائرة علم الاجتماع، جامعة تل أبيب/ معهد فالنير بالقدس.

والمزراحيم، وأن أناقش أن العرب ـ اليهود لم يكن أمامهم أي خيار سوى «التدين» حتى يكون لهم صوت في الخطاب الصهيوني. وعندما أتحدث عن الديانة، فأنا لا أتفحص المعنى الحقيقي للإيمان، إنني أعود إلى الطريقة التي فسرت بها في الممارسة الصهيونية. وفوق ذلك، أنا لا أعود إلى الديانة بالحس الميثولوجي، وإنما أتحدث عن الديانة كعنصر في الهوية السياسية. وهناك تعليق تمهيدي أخير قبل أن أتقدم في مناقشتي: أنا لن أتوقف لأناقش السيرة المتعلقة بأصول الكلام فيما يخص مفهوم «العرب ـ اليهود»، فهو أمر يحتاج إلى بحث طويل يتجاوز موضوع هذه الورقة.[٤]

ولأن عددا كبيرا من الناس يرى أن استخدام هذا التصنيف مثير للمشاكل، أقول باختصار إنني أستخدم هذا الأسلوب لثلاثة أسباب رئيسية. الأول، أنه كان تصنيفا متواصلا استخدم من قبل الأجيال الأولى لليهود (من المثقفين بشكل أساسي) في البلاد العربية (مثل: ألبرت ميمي، شمعون بلاص، سمير نقاش، وكثيرين غيرهم). وفوق ذلك تم استخدام هذا المنهج من قبل مثقفي الجيل الثاني مثل إيلي شوحط (الذي كان واحدا من أوائل الأكاديميين الذين كتبوا في الموضوع)، ثم سامي شالوم شتريت وشيكو بيهار وتسفي بن ـ دور، وغيرهم.[٥] وثانيا، أنه كان منهجا استطراديا تم استخدامه من قبل الدعاة الصهيونيين في مواجهاتهم الأولى مع أولئك العرب (أنظر ما يلي). وثالثا، وحتى لو كان غير قادر على توضيح هوية قائمة الآن، فإنه يستطيع أن يخدم كتصنيف واقعي، أو «كاحتمال موضوعي». فمن ناحية، هذا الربط بين العرب ـ اليهود ليس قائما في المقولات اللغوية الصهيونية، ولا يمكن أن يوجد في قاموس الصهيونية المعاصرة. ومن أجل التذكير، فإن عمل فيبر حول الأنماط النموذجية قد استند ـ سيرا على طريق كانط ـ إلى الواقعي والمحتمل كعمودين ضروريين في نظرية المعرفة لديه. واستخدام هذا التصنيف لديه إمكانية لتغريب المشروع الصهيوني، كما يمكنه أن يوفر لنا ضوءا جديدا على خطاب هذا المشروع واحتمالاته ومعوقاته.[٦]

بعد هذه الملاحظات التمهيدية، أود العودة إلى البداية، إلى النقطة الأولى، إلى ما يمكن أن يسميه ميشيل فوكو في عمله النسبي «نقطة الصفر».[٧] ونقطة الصفر في التحليل النسبي لا يفترض أن تمثل كل المواجهات بين الصهيونية والعرب ـ اليهود. إنها نقطة شكلية يمكن أن تعاد قراءة التاريخ انطلاقا منها، وأن يعاد تفسيره، وفي هذه الحالة الخاصة، أختار أن أركز على أول مواجهة حدثت أمام أول تراجع لأول خطة للتهجير.

١ . خطة المليون كنقطة صفر

أنظر إلى ما يسمى «خطة المليون» التي طرحت من قبل بن غوريون أمام الخبراء اليهود العام ١٩٤٢، باعتبارها «نقطة الصفر» في عملية تهجير العرب ـ اليهود، وألفت الانتباه إلى أنني لا أبدأ من موجات الهجرة الكبيرة في خمسينيات القرن الماضي، إنني أخطو خطوة إلى الوراء وأعتبر ١٩٤٢ سنة حاسمة. وحتى العام ١٩٤٢ كاستعراض، ومن أجل التأكد، فإن الأساس المنطقي لجلب اليهود من الأقطار العربية كان ديمغرافيا، إلياهو دوبكين، رئيس دائرة الهجرة في الوكالة اليهودية، عرض خريطة لليهود في البلاد العربية، وقدر عددهم بحوالي ثلاثة أرباع المليون، وكانت الخطة تتلخص في إحضار هؤلاء العرب ـ اليهود إلى فلسطين بالكلاب أو بالعصا، ولشرح أهميتهم للقضية السكانية في فلسطين، أكد دوبكين أن:

> **في العام ١٩٤٢، رست على سوليل بونيه، شركة المقاولات اليهودية، مناقصة عامة طرحتها شركة النفط الإنكليزية الإيرانية، لبناء منشآت مصفاة للنفط، إلى جانب مدينة عبدان على شط العرب. فريق من الشركة، مكون من ٤٥٠ عضوا، مكث في المنطقة ثلاث سنوات، برعاية بريطانيا الاستعمارية، وكان وجودهم في عبدان لا يكتفي بضخ الذهب الأسود إلى خارج إيران، لقد عمل الفريق كمحور انطلقت منه الوكالة اليهودية في تنظيم خطتها وتنسيق عملها داخل المنطقة، وعمل عدد كبير من أعضاء الفريق كمبعوثين صهاينة.**

هناك عدد كبير من اليهود سيموت في المحرقة، كما أن يهود روسيا مغلق عليهم، لذلك فإن القيمة العددية لثلاثة أرباع المليون هؤلاء ارتفعت إلى مستوى عامل سياسي كبير القيمة داخل إطار اليهودية العالمية.... والوقت قد حان للبدء بهجمة على هذا التجمع من أجل انتصار صهيوني.[٨]

وبالعودة إلى العام ١٩٤٢ كنقطة صفر، لا أريد أن أتبنى القول إنه لم تكن هناك مواجهة سابقة بين الحركة الصهيونية والعرب ـ اليهود، كانت هناك مواجهات عدة، لقد زار يافنايلي اليمن العام ١٩١٠ لإحضار عمالة رخيصة (راجع كمثال كتاب غيرشون شافير الرائد، أرض وعمل[٩]). كما ذهب مدرسو العبرية إلى بغداد في العشرينيات من القرن الماضي؛ ونشأت حركة صهيونية شابة في تونس مع بداية القرن العشرين. كانت هناك مواجهات كثيرة من هذا النوع، ولكنها، مقارنة بخطة التهجير، لم تكن أكثر من أحداث تاريخية. ومع أن خطة بن غوريون لم تنفذ مباشرة، وحتى وإن لم

يهود عراقيون في بغداد مطلع الخمسينيات من القرن الماضي

تكن بعض تفاصيلها قابلة للتحقيق، إلا أن هذه الخطة كانت تملك أربعة عناصر مختلفة وجديدة: أولا، هو أنها رسمت بداية خطاب حول العرب ـ اليهود كاحتياط للهجرة إلى فلسطين. وثانيا، كانت تلك هي المرة الأولى التي يوضع فيها يهود الأقطار الإسلامية في تصنيف واحد. وثالثا، كانت هي المرة الأولى التي يستمر فيها بقاء الدعاة (أو المبعوثين، أو المبشرين) اليهود في المنطقة العربية، بهدف تطويع العرب ـ اليهود للمشروع الصهيوني. ورابعا، وهو الأهم، فإن إطار «اكتشاف» العرب ـ اليهود، إذا صحّ التعبير، كان إطارا كولونياليا.

في العام ١٩٤٢، رست على سوليل بونيه، شركة المقاولات اليهودية، مناقصة عامة طرحتها شركة النفط الإنكليزية الإيرانية، لبناء منشآت مصفاة للنفط، إلى جانب مدينة عبدان على شط العرب. فريق من الشركة، مكون من ٤٥٠ عضوا، مكث في المنطقة ثلاث سنوات، برعاية بريطانيا الاستعمارية، وكان وجودهم في عبدان لا يكتفي بضخ الذهب الأسود إلى خارج إيران، لقد عمل الفريق كمحور انطلقت منه الوكالة اليهودية في تنظيم خطتها وتنسيق

عملها داخل المنطقة، وعمل عدد كبير من أعضاء الفريق كمبعوثين صهاينة. وكان هناك عامل مهم في القصة هو أن هؤلاء الدعاة قبلوا في المجتمع المحلي في العراق وإيران باعتبارهم من الشاداريم، وهم أصحاب تجربة يهودية متدينة تواجدت في العالم اليهودي لمئات السنين. وكان هذا الوضع بطاقة دخول الدعاة إلى المجتمعات اليهودية المحلية. على أية حال، ومن وجهة نظري، فإن «نقطة الصفر» ليست تاريخية وحسب، إنها نظرية ومنهجية أيضا. إنها النقطة التي تبدأ منها إمكانية التوصل إلى تحليل منطقي (بمفهومٍ فوكويّ) لهذه الهجرة: ولنوع الخطاب، وللصمت المشحون، (إذا لم نقل رابطة الصمت) حول ما نسميه العرب ـ اليهود، لتوضيح الأسلوب الذي تم من خلاله محو هذا التصنيف من الخطاب.

وكما قلت، فإن موضوعي يركز على العرب ـ اليهود والديانة، وأود من خلاله أن أقترح أن الديانة تلعب دورا أساسيا في بناء الهوية الإثنية بين العرب ـ اليهود؛ ودورا أساسيا في إخفاء التجربة الاستعمارية التي رافقت ذلك وترميزها.

الإطار الكولونيالي

ما الذي أقصده عند التحدث عن «الكولونيالية»؟ أول الأمر، لست بصدد مناقشة السؤال الأيديولوجي حول ما إذا كانت الصهيونية حركة استعمارية، هذا جدل طويل لا يتسع له الموضوع هنا، لكن هناك ثلاثة أسباب على الأقل تجعل الإطار الكولونيالي للمواجهة بين الحركة الصهيونية والعرب ـ اليهود مرتبطا بالموضوع.

٢,١ المهمة الصهيونية في المنطقة العربية بدأت واستمرت في عملها كعضو واضح داخل أراضي الاستعمار البريطاني.

المواد القائمة على التجربة التي أعمل على تحليلها تشير بجلاء إلى أنه كانت هناك علاقات مثمرة بين الدعاة الصهاينة والسلطة البريطانية (بالرغم من وجود بعض التردد والتوتر بينهما).[١٠] لقد قام البريطانيون بتنسيق بعض نشاطاتهم، وفتحوا الأبواب لهم، وأغلقوا أعينهم عندما احتاجوا إلى ذلك. لقد أدار إينزو سيريني مثلا مكتبا غير حقيقي لشركة سوليل بونيه في بغداد، كان مركزا للنشاط السري. وكان مدرجا على كشف الرواتب البريطاني. وقد اعترف رؤساء سوليل بونيه أنه تم تفضيلهم على العرب في إرساء العطاء عليهم من قبل الشركة الإنكليزية ـ الإيرانية، بالرغم من سعرهم الأعلى.

٢,٢ فينومينولوجيا الحياة اليومية

إضافة إلى كون الدعاة يرسلون تحت رعاية بريطانيا الاستعمارية، فإن المواد القائمة على التجربة التي حللتها تشير بوضوح شديد إلى أن حياتهم اليومية كانت منغمسة في نشاطات استعمارية وخطاب استعماري. وهنا أختلف مع أعمال كل من غرشون شافير وباروخ كيميرلنغ وإيلان بابيه وأوري رام حول الاستعمار. شافير، على سبيل المثال، ينظر في تاريخ الاستعمار العالمي ويتوصل إلى نماذج مقارنة للحركات الاستعمارية، ثم ينقلب ليقول إن الصهيونية تتفق ـ تحليليا ـ مع أحد النماذج دون الآخر، وما دام الأمر ما يزال مفيدا، فإنني أقترح أن نبتعد مؤقتا عن النموذج التحليلي، وأن نتعامل مع القضية فينومينولوجيا، وما أقصده هو «فينومينولوجيا الاستعمار»، وهو ما أمضي قدما في تفسيره.

القومية والديانة كثيرا ما تقدمان باعتبارهما فكرتين خاصتين تظهران بالتبادل، كما تظهران كخصمين أيضا، لكن الوعي الصهيوني القومي في الواقع لم ينفصل قط عن الأسطورة الميثولوجية. وكما كتب أمنون راز-كاركوتزكين، فإن العلمانية تبنت المفاهيم المسيحانية لقومية الدين، ولم تقم باحتلال مكانها. وهكذا، كما قال، تم استثناء الله من الخطاب، وبقي الوعد المقدس لتوجيه النشاط السياسي، وللخدمة كمصدر للشرعية.[٢٠] وفي العام ١٩٣٦، (وقت الصراع حول اللغة العبرية) توقع غيرشوم شوليم الوقوع في شرك بين القومية والديانة

على الأرض، وفي حياتهم اليومية، كان الدعاة واعين جيدين بالانقسامات الاجتماعية والموروثات التي يفرضها اللون والفروقات الإثنية. لم يكن بإمكانهم ألا يعوا ذلك، فحيثما نظروا، كانت تلك الانقسامات متأصلة في نسيج وجودهم في عبدان. منذ بداية فصلهم، «كبيض فقط» اختلفوا عن مجاوريهم في العمل، في الظروف وفي المسؤولية. الدعاة الذين جاءوا كصهاينة، توصلوا إلى وصف هويتهم أيضا ـ وحتى أساسا ـ كأوروبيين بيض، وهكذا، حتى بالنسبة لهؤلاء الدعاة الذين وصلوا إلى عبدان، وهم لا يحملون وعيا استعماريا، كانت لديهم فرصة لتطوير شيء منه في الموقع. وفيما يلي مثال على ما ذكره داعية اجتماعي:

كان العمل ينجز بالأسلوب البريطاني، مع الكواولة (العمال الإيرانيين)، العامل الأوروبي لم يكن يعرف معنى أن يرفع قطعة

أنظر إلى ما يسمى «خطة المليون» التي طرحت من قبل بن غوريون أمام الخبراء اليهود العام ١٩٤٢، باعتبارها «نقطة الصفر» في عملية تهجير العرب - اليهود، وألفت الانتباه إلى أنني لا أبدأ من موجات الهجرة الكبيرة في خمسينيات القرن الماضي، إنني أخطو خطوة إلى الوراء وأعتبر ١٩٤٢ سنة حاسمة. وحتى العام ١٩٤٢ كاستعراض، ومن أجل التأكد، فإن الأساس المنطقي لجلب اليهود من الأقطار العربية كان ديمغرافيا، إلياهو دوبكين، رئيس دائرة الهجرة في الوكالة اليهودية، عرض خريطة لليهود في البلاد العربية، وقدر عددهم بحوالي ثلاثة أرباع المليون، وكانت الخطة تتلخص في إحضار هؤلاء العرب - اليهود إلى فلسطين بالكلاب أو بالعصا،

حديد أو مطرقة، إنه يقف وينتظر الكواولة حتى يأتوا ويقوموا بالعمل القذر، والأمر نفسه حين تدخل قاعة ما - الكولي، أو البوي (الصبي) يخدمك، وفي المساء، بعد العمل، يلمع أحذية الرجال، ويرتب الفراش، ويعتني بإخراج الشباك، وفي الصباح يعيدها إلى الداخل، وهكذا تسير الأمور. والحياة هناك سهلة من وجهة النظر هذه، وأعضاء مجموعتنا تكيفوا بسرعة كبيرة مع أسلوب العمل والحياة هذا.[١١]

وقال داعية آخر :

بدلا من كوني حرّفيا، أصبحت شخصا يحمل المسطرة والأدوات، ولم يكن ذلك تخصصي، ثم جاء المسؤول البريطاني ولم يحتمل منظر رجل أبيض يقوم بعمل يدوي، فأبلغ مدير شركتنا مباشرة. في اليوم التالي تم تغيير مهمتي، وصرت مستشار صبّ الأعمدة. كنت أعرف شيئا عن ذلك، كنت أوجه الكواولة، العمال الفرس.[١٢]

وهكذا كانت الفروقات تحقن وتعمق بين الدعاة والمواطنين، سواء أكانوا هنودا أو فرسا أو عراقيين، ولكن ماذا لو حدث أن كان هؤلاء المواطنين يهودا أيضا؟ هنا ندخل البعد الثالث للاستعمار، والذي يمكن أن يصنف باسم «الاستشراق اليهودي»[١٣]

٢,٣ الاستشراق اليهودي

استشهد أحد الدعاة بالمصطلحات التالية لوصف العرب- اليهود:

هذه المادة ليست أوروبية...إنها من نوع عرب شرق المتوسط... هو استيعاب من نمط شرق متوسطي داخل ثقافة ليست قائمة بعد أو هي في الحضيض... من الممكن تحويلهم إلى «كائنات إنسانية»، ولكن علينا أن ننجز تلك المهمة دون الاستعانة بمواطني البلاد...[١٤]

وقال مبعوث آخر :

كل حياتهم في المقاهي. ليست هناك ثقافة أسرية. ليس على الرجل أن يتواجد مع زوجته وأطفاله، ولكنه يجلس في المقهى ويلعب الطاولة أو الورق لساعات... وفي كل زاوية بيوت دعارة وعرق...[١٥]

في هذه المواجهات، يضع الداعية (أو المبعوث أو المبشر) نفسه وجها لوجه مع اليهودي المحلي، ويحاول أن يصنِفه في الوقت نفسه «كعربي» (آخر)، ولكن أيضا «كواحد منا» (يهودي، صهيوني - أولي). وهنا، وسط الفراغ الصغير بين الفئتين، يكمن الفرق في السياسة اليهودية الملازمة. هومي بهابها يقدم لنا لمحة تنظيرية حول «سياسة الاختلاف» هذه. وكما يكتب: «بناء الموضوع الكولونيالي في الخطاب، وتجريب القوة الاستعمارية خلال الخطاب، يستلزم رابطة في أشكال الاختلاف..»[١٦] ولست قادرا على التأكيد أن بهابها قرأ إينزو سيريني أم حدث العكس، لكن يمكن ملاحظة كم يبحث سيريني عن الاختلاف:

اليهودي يعيش مثل عربي. ثقافته عربية، وهو يستخدم الأساليب العربية في الحديث، ومع ذلك فهناك شيء ما يجعله مختلفا. اليهودي يعرف أنه يهودي وأنه -مختلف- عن العربي. والإشارة إلى ما يجعله مختلفا صعبة. حتى بالحس الاجتماعي، ليس هناك اختلاف كبير... مع ذلك هناك اختلاف رغم كل شيء.[١٧]

ملاحظات سيريني تعكس محاولة للتعامل مع فخ مستحيل. «الآخر» ليس الشخص الأسود في الاستعمار الكلاسيكي - ولا

وقال داعية آخر:

بدلا من كوني حرَفيا، أصبحت شخصا يحمل المسطرة والأدوات، ولم يكن ذلك تخصصي، ثم جاء المسؤول البريطاني ولم يحتمل منظر رجل أبيض يقوم بعمل يدوي، فأبلغ مدير شركتنا مباشرة. في اليوم التالي تم تغيير مهمتي، وصرت مستشار صبّ الأعمدة. كنت أعرف شيئا عن ذلك، كنت أوجه الكواولة، العمال الفرس.[١٢] وهكذا كانت الفروقات تحقن وتعمق بين الدعاة والمواطنين، سواء أكانوا هنودا أو فرسا أو عراقيين، ولكن ماذا لو حدث أن كان هؤلاء المواطنين يهودا أيضا؟ هنا ندخل البعد الثالث للاستعمار، والذي يمكن أن يصنف باسم «الاستشراق اليهودي»

العربي من شرق المتوسط ـ ولكنه «واحد منا». وهو فئة ضرورية للهجرة، من أجل حل المشكلة الديمغرافية في فلسطين. وفي الوقت نفسه، وكما يوضح سيريني، فإن هذا «الآخر» ليس «مثلنا» بالضبط. التمييز الفئوي بين ـ «نحن» ضد «الآخر» ـ لا يعمل كليا كمقسّم لفئات التصنيف، يتحرك سيريني عبر الخط الفاصل، إنه يبرز عروبة اليهود ويمحوها في الوقت نفسه، وهو ينظر إلى العرب ـ اليهود كجزء من المجموعة الصهيونية القومية، ولكنه يترك «علامة» إثنية تتحول بعد ذلك إلى تصنيف إثني داخل «الأسرلة».

٣. توكيدات نظرية حول القومية والديانة والإثنية

إذا اتفقنا أن السياق الاستعماري أساسي في فهم المواجهة بين مبشري الصهيونية الأوروبية والعرب ـ اليهود، (أو أن له نوعا من الصلة على الأقل)، فإنني أود أن استخدم منهاج ما بعد الاستعمار للتوصل إلى ثلاثة توكيدات نظرية. هذه التوكيدات تخاطب المثلث:

القومية

الديانة.....الإثنية

أود أولا أن أؤكد أن جميع هذه الفئات الثلاث ـ القومية والديانة والإثنية ـ تؤسس حزمة أيديولوجية واحدة غير منفصلة، وهي جميعا تظهر وتلعب دورا في الممارسة الصهيونية في الوقت نفسه. وثانيا، أن هذه الفئات غير مستقلة غالبا، وهي تغير معانيها مع تغير الظروف التاريخية. فعلى سبيل المثال: من هو «المتدين»؟ ظاهريا، بدا المبعوثون القوميون العلمانيون وكأنهم مبعوثون متدينون ـ شاداريم ـ في الكنس المحلية، وقد تعاملوا مع اليهود المحليين باعتبارهم غير متدينين بما يكفي، وحاولوا تعليمهم الممارسات الدينية؛ وحتى مدهم بالحماسة الدينية. لم تكن تلك هي ممارستهم الدينية، بل إن قوميتهم وتفوقهم الإثني سمحا لهم بتحديد ما هو ديني حقيقي. وعندما كان اليهود المحليون يتوصلون إلى درجة اعتبارهم متدينين بما يكفي، كان المبعوثون يعيدون تقديم أنفسهم على أنهم علمانيون. وثالثا، أؤكد على أن الفئات الثلاث تخلق علاقات تكافلية بينها، وهذا التكافل يمثل ما يقترحه فوكو من علاقة بين المعرفة/القوة. كل واحدة من هذه الفئات تعتبر من الضرورات، لكنها غير كافية وحدها للمجموع، وكل فئة تحتاج الفئتين الأخريين من أجل أن تنتج «الموضوع الصهيوني». وفقط عندما تظهر هذه الفئات الثلاث متزامنة، فإنها تحقق هوية صهيونية متماسكة. على أية حال، فإن التكافل بين الفئات التصنيفية الثلاث لا يكون بسيطا قط، إنه تكافل يستند إلى سلسلة من العناصر التي يعتمد عليها، وكل فئة تملك حق الفيتو المباشر على الحزمة كاملة. على سبيل المثال، فحتى يتم ضم اليهود إلى «الحزمة» فإن عليهم أن يمتلكوا هوية قومية؛ واليهود العلمانيون يشتركون في كهنوت سياسي؛ والعرب ـ اليهود يحتاجون إلى هوية قومية ودينية حتى تستبدل هويتهم العربية الإثنية.

نظريا، أستند إلى ألتوسر في إجابته على غرامشي حيث يستخدم

مفهوم الاستجواب (أو الإيقاف) وهو يعود إلى العملية التي يصبح فيها الفرد موضوع نظام أيديولوجيّ معين.[١٨] وفي حالتنا، فإن استجواب الفرد (أو المجموعة) ليصبح «موضوعا صهيونيا» يعتمد على العلاقات الداخلية بين القومية/الديانة/الإثنية. ومع ذلك، فإن الخطاب الصهيوني يميل إلى عرض هذه الفئات والتعامل معها وكأنها انتقائية بشكل حصري. والتعامل مع هذه الفئات كانتقائية خاصة يستند إلى عمليات اجتماعية من «الترجمة» و «التطهير» (باستخدام مصطلحات برونو لاتور في «لم نكن قط حداثيين»).[١٩] ولأضرب مثلا على كيفية حدوث عملية التطهير هذه.

٤ . القومية والديانة

أوصل المبعوثون إلى بلادهم بكثير من خيبة الأمل تقارير تشير إلى نقص في الديانة اليهودية الحقيقية بين العرب ـ اليهود. هذا الأمر أبرز مشكلة، فإثنيتهم اليهودية قد يصعب استخدامها لتمييز العرب ـ اليهود عن العرب، وهي ظاهرة تألم سيريني كثيرا بسببها. ولمواجهة ما رأوه نقصا في التدين، لجأ المبعوثون إلى صب حقن التدين في العرب ـ اليهود. وكما قال أحدهم: «سوف ترى الدموع تنسكب من عيونهم وبعد المحاورة سيعترفون قائلين: الآن فقط بدأنا نصبح يهودا-...». وهكذا بحث المبعوثون عن الحماسة الدينية التي كانت حماسة قومية في الوقت نفسه. كان هذا نشاط تدين.

القومية والديانة كثيرا ما تقدمان باعتبارهما فكرتين خاصتين تظهران بالتبادل، كما تظهران كخصمين أيضا، لكن الوعي الصهيوني القومي في الواقع لم ينفصل قط عن الأسطورة الميثولوجية. وكما كتب أمنون راز- كاركوتزكين، فإن العلمانية تبنت المفاهيم المسيحانية لقومية الدين، ولم تقم باحتلال مكانها. وهكذا، كما قال، تم استثناء الله من الخطاب، وبقي الوعد المقدس لتوجيه النشاط السياسي، وللخدمة كمصدر للشرعية.[٢٠] وفي العام ١٩٢٦، (وقت الصراع حول اللغة العبرية) توقع غيرشوم شوليم الوقوع في شرك بين القومية والديانة في رسالة تنبؤية أرسلها إلى فرانز روزنتفايغ:

الناس هنا (في فلسطين) لا يفهمون توريط أعمالهم... يظنون أنهم حولوا العبرية إلى لغة علمانية، وأنهم غيروا لدغتها الكارثية. لكن هذه ليست هي الحالة... لم تخلق كل كلمة بشكل عفوي جديد، ولكنها مأخوذة جميعها من القاموس –القديم الطيب–، ومليئة حتى التشبع بالانفجارات... لن يبقى الإله صامتا في لغة حدث استعطافه من خلالها من أجل العودة إلى حياتنا آلاف المرات...[٢١]

بكلمات أخرى، فإن محاولة خلق عالم بمفهوم علماني عن طريق اللسان المقدس تعني السير نحو فخ. من الدلالات الأخيرة ذلك التفاوض غير الناجح بين رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق إيهود باراك والوفد الفلسطيني في قمة كامب ديفيد. أمام الدهشة الكبيرة، وعدم التصديق، من قبل زملائه في الوفد الإسرائيلي، أخذ باراك يعلن «أن أقدس مقدسات الأرض» يجب أن تبقى تحت السيطرة الإسرائيلية. جاء ذلك عندما رفض الفلسطينيون الاعتراف برابطة اليهود مع جبل الهيكل، فاعتبروا رافضين لأية رابطة يهودية مع أرض إسرائيل، بما في ذلك حيفا وتل أبيب.

على أية حال، فإن ظاهرة التحدث بصوتين متناقضين ـ علماني ومتدين ـ ليست قاصرة على الصهيونية. يلاحظ بنيدكت أندرسون، في «مجتمعات متخيلة» أن تناقض المشروع القومي يقع وسط حقيقة واضحة تشير إلى أنه حركة جديدة، وحديثة، تأخذ شرعيتها في الوقت نفسه من تمثيلها لماض أزلي ديني (صنفه كتناقض بين «الحداثة الموضوعية» و «الذاتية القديمة»).

والآن، وبالرغم من الصلة التكافلية بين القومية والتدين، فإن التاريجغرافية للصهيونية يتبنى الوهم الذي يزعم أن التيار الأساسي للصهيونية علماني نقي، وأنا أعتبر ذلك فعل رفض مستمر، وحين يتم تطهير الصهيونية بنجاح واضح من الدين، فما هي الاستراتيجية المعرفية التي يتم ذلك من خلالها؟

في الأدبيات، يجري اعتبار القومية كثيرا كنوع من الديانة البديلة. هذا نوع من التطهير. بعرض القومية كديانة بديلة، يوصف الأمر مباشرة بالعلمانية. لنأخذ كارلتون هيز كمؤرخ للقومية كمثال، في مقالته بعنوان «القومية كدين»[٢٢] التي كتبت بعد الحرب العالمية الأولى، يحدد هيز ثلاثة ملامح دينية في القومية المعاصرة: المثالية الرسالية (مثلا: نحن شعب متميز)؛ والطقوس المدنية (مثلا: الطقوس التي تحيط بالعلم: كيف يتم عرضه، ورفعه وإنزاله، أو تحيته)؛ والثيولوجيا السياسية (مثلا: مبدأ الآباء المؤسسين، وإعلان الاستقلال، والمأسسة). ويتخذ أنطوني سميث موقفا مشابها، وهو يوضح أن الممتلكات المقدسة للأمم تهدف إلى خلق تشابه بين القومية والديانة. ولكن، بتحويل القومية إلى مِلكية مقدسة (بمعنى تماثلها مع الديانة، دون أن تكون الديانة ذاتها) فإن القومية تعرض كعلمانية. بكلمات أخرى، بعرض القومية كديانة بديلة، فإن الخطاب القومي يبرئ نفسه من القاعدة الثيولوجية والدينية، هذا النوع من التطهير يمكّننا من فهم نوع آخر من التطهير في الفكر الصهيوني، والآن أود أن أناقش ضلعين آخرين من المثلث: الإثنية والديانة، وهنا أصل

إلى النقطة الأساسية في المشكلة التي أطرحها: مشكلة التحويل إلى التدين، أو التديين.

٥ . تحويل العرب ـ اليهود إلى التدين

كان من الممكن إدماج العرب ـ اليهود في المشروع الصهيوني إذا أصبحوا ملتزمين بالديانة اليهودية في عيون المبعوثين، وأعود إلى المشهد التاريخي وأذكِّر بأن بعض المبعوثين ظهروا كرسل متدينين من فئة الشاداريم. الشاداروت له جذور دينية أقدم من الصهيونية بكثير. المبعوثون المتدينون ـ الذين كانوا في العادة من الحاخامات ـ كانوا يزورون التجمعات اليهودية لجمع الأموال في المراكز اليهودية في «أرض إسرائيل» (القدس، صفد، طبريا، الخليل). الشاداروت كان متمرسا في التسول وجمع المال. إضافة إلى ذلك، كان المبعوثون المتدينون يتدخلون في شؤون المجتمعات المحلية التي يزورونها. كانوا يقدمون الأحكام في القضايا الشرعية المعقدة، ويفصلون في الخصومات الدينية بين الحكماء المختلفين، ويفوضون الأعمال الدينية، ويقدمون تفسيرات جديدة للتوراة. المبعوثون الصهاينة ـ الذين كانوا متدينين وعلمانيين في الوقت نفسه (وأذكِّر بالمثلث) ـ أبدوا اهتماما كبيرا في الممارسات الدينية للمواطنين (اليهود المحليين) ونقلوا إلى أوطانهم أنهم ليسوا متدينين بما يكفي. على سبيل المثال، قال أحد المبعوثين:

... من الصعب القول بتوفر وجود ديني. السبت يلاحظ، وطعام الكاشير (الحلال) يتم تناوله من باب –الكسل– دون رغبة أو حماسة. الثقافة الدينية ضئيلة، فليس هناك حاخامات مهمون ولا حكماء لهم شهرة حتى داخل البلاد، والطريقة التقليدية للعيش تتحطم دون معارك، ودون مقاومة منظمة... ليس هناك اهتمام ديني، ولا مشاعر دينية عميقة.[٢٣]

أوصل المبعوثون إلى بلادهم بكثير من خيبة الأمل تقارير تشير إلى نقص في الديانة اليهودية الحقيقية بين العرب ـ اليهود. هذا الأمر أبرز مشكلة، فإثنيتهم اليهودية قد يصعب استخدامها لتمييز العرب ـ اليهود عن العرب، وهي ظاهرة تألم سيريني كثيرا بسببها. ولمواجهة ما رأوه نقصا في التدين، لجأ المبعوثون إلى صب حقن التدين في العرب ـ اليهود. وكما قال أحدهم: «سوف ترى الدموع تنسكب من عيونهم وبعد المحاورة سيعترفون قائلين: الآن فقط بدأنا نصبح يهودا–...». وهكذا بحث المبعوثون عن الحماسة الدينية التي كانت حماسة قومية في الوقت نفسه. كان هذا نشاط تديين. وتبعا لقاموس أكسفورد المختصر فمعنى أن «تُديِّن» هو «أن تقلب أو أن تشرِّب بالديانة». المبعوثون لم يقلبوا ديانة العرب ـ اليهود، ولكنهم قذفوا التدين فيهم، وحقنوهم (أو اخترقوهم أو أثاروا الوحي لديهم) بمشاعر وعواطف دينية. نشاط التديين هذا يعبر عن رغبة المبعوثين في ردم الفجوة، ومحو الفوارق بينهم وبين العرب ـ اليهود، ولإعادة خلقها في الوقت نفسه. ملاحظاتهم تشير إلى الكيفية التي جدلت فيها «علمانيتهم» مع الثيولوجيا السياسية العميقة التي تعتبر جزءا من حزمة الممارسة الصهيونية، متدينة كانت أم علمانية. لماذا لم يستطع المبعوثون أن يعرضوا «العلمانية» المزعومة أمام العرب ـ اليهود؟ لماذا تظاهروا بالتقوى أمامهم؟

إذا كنت تجد في أوروبا تعبئة صهيونية قومية، مصحوبة بمشروع علماني، فإن العرب ـ اليهود ساروا في اتجاه آخر في الطريق إلى القومية اليهودية، ومن أجل إعادة العرب ـ اليهود إلى التاريخ، احتاج مبشرو الحركة العلمانية إلى أن يجدوا فيهم ـ أو أن يزيّفوا ـ حماسة دينية

أولا، من أجل محو عروبتهم، كنشاط «إدخال». والديانة هنا توضيح لوجهة نظرهم الاستشراقية والاستعمارية. وثانيا، من أجل تصنيفهم كصهاينة، وهنا تكون الديانة دليل قوميتهم. وثالثا، يناسب توقعاتهم تصوير العرب ـ اليهود بمصطلحات مسيحانية. إن ذلك يتيح للمبعوثين أن يصفوا أنفسهم بالعلمانية، وهنا تعمل الديانة كمظهر للإثنية، لذلك أصبح من المحتمل التوصل إلى الاستنتاج الخطير التالي: إذا كنت تجد في أوروبا تعبئة صهيونية قومية، مصحوبة بمشروع علماني، فإن العرب ـ اليهود ساروا في اتجاه آخر في الطريق إلى القومية اليهودية، ومن أجل إعادة العرب ـ اليهود إلى التاريخ، احتاج مبشرو الحركة العلمانية إلى أن يجدوا فيهم ـ أو أن يزيّفوا ـ حماسة دينية. وهنا يظهر التناقض: مبعوثون أعلنوا أنهم علمانيون (كانوا متشربين بقوة دفع إثنية يهودية عالية) وصلوا في مهمة إلى المنطقة العربية من خلال آلية متدينة في أصولها (شاداروت)، ووجدوا مجتمعات محلية لها ممارساتها الدينية، لكنهم كتبوا تقارير مخيبة للظن عن علمانيتها (الديانة غير الأصيلة). فالديانة هي الآلية التي حددت بها «الكولونيالية» و «القومية» إثنية العرب ـ اليهود.

في هذا وجهان للعملية: الأول، هو أن المبعوثين استخدموا الدين

المتدينون اليهود يغلقون شارع «رموت» في القدس احتجاجا على استخدامه ايام السبت.

لتعريف العرب ـ اليهود باعتبارهم «الآخر»، وهكذا أصبح الدين علامة إثنية للعرب ـ اليهود. والثاني، هو أنهم حوروا الحزمة الصهيونية الأيديولوجية وطهروها ـ ظاهريا ـ من جذورها الثيولوجية والإثنية. ومحصلة ذلك هو عرض الصهيونية كحركة علمانية متحررة من الجذور الإثنية، ومن أجل التذكير، فإن شادار الصهيونية «العلماني» يمكن أن يكون علمانيا فقط إذا كان من يحاوره متدينا. وعندما يواجه مجتمعا شرقيا ليس أرثوذكسيا في حياته الدينية، يبدأ الشادار خوفه على وضع الديانة اليهودية والقومية. وهكذا فإن فيشر يقترح ألا ينظر إلى أولئك المبشرين باعتبارهم علمانيين، ولكن من خلال انتمائهم إلى فئة تصنيفية أخرى، يمكن أن تسمى «المروق اليهودي»، وهو نتاج صراع مع اليهودية الأوروبية الأرثوذوكسية.[٢٤] البعثات تحمل وجهة نظر إثنية يهودية مشحونة بالقومية والديانة، ومستوعبة فيها، وتعاون كل واحدة منها الأخرى.

هذا النوع من التنظيم والتطهير يحدث باستمرار في الإطار الإسرائيلي خلال السنين، ومنذ عاد المبعوثون إلى البلاد. على سبيل المثال، وبعد النقلة السياسية العام ١٩٧٧ (عندما تسلم حزب الليكود

بكلمات أخرى، فإن محاولة خلق عالم بمفهوم علماني عن طريق اللسان المقدس تعني السير نحو فخ. من الدلالات الأخيرة ذلك التفاوض غير الناجح بين رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق إيهود باراك والوفد الفلسطيني في قمة كامب ديفيد. أمام الدهشة الكبيرة، وعدم التصديق، من قبل زملائه في الوفد الإسرائيلي، أخذ باراك يعلن «أن أقدس مقدسات الأرض» يجب أن تبقى تحت السيطرة الإسرائيلية. جاء ذلك عندما رفض الفلسطينيون الاعتراف برابطة اليهود مع حبل الهيكل، فاعتبروا رافضين لأية رابطة يهودية مع أرض إسرائيل، بما في ذلك حيفا وتل أبيب.

زمام الأمور) قام علماء الاجتماع الإسرائيليون ـ الذين يطرحون أنفسهم كعلمانيين ـ بإلصاق دور واضح للمزراحيم في تشجيع مجتمع غير ديمقراطي، قومي وأصولي. شلومو أفنيري، على سبيل المثال، أشار إلى أن المزراحيم وصلوا إسرائيل من «العالم الثالث» ولذلك فإنهم لم يمروا بعملية العلمنة والدمقرطة، وهو لا ينسب أياً من العمليتين إلى الصهيونية أو الجماعات الأصولية الأشكنازية، مثل أولئك الناس المهووسين القادمين من بروكلين ليشعلوا الشرق الأوسط. إن المزراحيم هم الذين يلقى عليهم عبء الحالة الأيديولوجية في سياسة إسرائيل وثقافتها. حساب بوعاز إيفرون في كتابه «تقدير قومي» لا يمكن التوصل إليه، إنه يتهم المزراحيم في إسرائيل بالمساعدة غير المباشرة على نشوء غوش إيمونيم (كتلة المخلصين، حركة مستوطني ما بعد ـ ١٩٦٧) وبكونهم السبب في ابتلاع القومية العلمانية في إسرائيل من قبل الديانة. وهكذا فهو يكتب:

الحقيقة هي أن نسبة كبرى من سكان إسرائيل جاءت من مجتمعات قبل ـ سياسية، لم يتطور فيها مفهوم القومية بعد، وعلى وجه الخصوص من البلاد الإسلامية، فكان ذلك عاملا آخر عزّز العملية التي جعلت الفكرة القومية تبتلع من قبل الدين، وهو تطور كان عنصرا مهماً في خلفية نشوء غوش إيمونيم...[٢٥]

وهكذا توقع المثقفون الإسرائيليون الليبراليون صورة علمانية ديمقراطية قومية للصهيونية التي تقف في مواجهة التعصب والأصولية وأزلية القومية في ممارسة العرب ـ اليهود. وأعتقد أنني أظهرت العكس. لقد مشينا دائرة كاملة في هذه المقالة. «كل الأبواب أغلقت في وجه المزراحيم. باب الكنيس هو الوحيد الذي بقي مشرعا». إن عبارة إيريس مزراحيم توضح الشرك الذي يكمن وسط القومية والإثنية والديانة. وأنا أعتقد ان الباب لم يبق مشرعا بالصدفة، لأن تلك كانت حالة بنائية. العرب ـ اليهود لم يكن أمامهم أي خيار سوى أن يصبحوا متدينين، حتى يجدوا لهم صوتا في الخطاب الصهيوني الذي يزعم أنه علماني.

هذا التحليل له ثلاثة تجليات في المجتمع الإسرائيلي الحالي، سوف أمرّ عليها بسرعة. الأول، هو إنه يقدم تفسيرا بديلا لدور الدين في توفير تذكرة دخول للمزراحيم إلى الثقافة السياسية الإسرائيلية. وأعتقد أن انبثاق حزب «شاس» قد تقرر بسبب وضعه إلى جانب (الزعم الليبرالي العلماني) للممارسة الصهيونية والخطاب الصهيوني. والثاني ينعكس على التصنيف الاجتماعي الذي يعرف بأنه «تراثي» في التحليل الاجتماعي للمجتمع الإسرائيلي، ومن أجل المحافظة على تقاسم الدين ـ العلمانية الذي يشكل جزءا من خطاب التثاقف الأوروبي الإمبريالي، قام الأكاديميون والمثقفون بإجبار العرب ـ اليهود على قبول الاستيعاب في تلك السلسلة. النتيجة كانت اختراع تصنيف «التراثية» لتوصيف الديانة «غير المعترف بها». كان ذلك نوعا من القسر المعرفي والأيديولوجي، لم يكن هدفه تفسير ديانة العرب ـ اليهود، بقدر ما كان لإخفاء الضوء عن مقاربة أيديولوجية لمن عرفوا ذلك، وعن حالة التميز التي تتصف بها الصهيونية الحديثة. ديانة المزراحيم لم تطرح نفسها ضمن الانقسام المقبول بين الدينية والعلمانية كما تم استيرادها من أوروبا، بدلا من ذلك، تم اختراع «التراث» كفئة يمكن أن تتواجد مع سياق أوروبي مألوف، أو يمكن تنظيمه، هذه الفئة ليست عن الدين فقط،

إنها إلى جانب ذلك علامة إثنية للمزراحيم (العرب ـ اليهود سابقا) في إسرائيل.

الوضع الديني لدى المزراحيم في إسرائيل يدخل مباشرة وسط مشروع القومية الإسرائيلية، وما يلازمها من غموض الديانة والقومية. على أية حال، فإن القومية تنتسب أيضا إلى مشروع العلمانية الإسرائيلية، الذي يعمل كحلبة للصراعات السياسية، وكحجر أساس في ضوء ما ينظر إليه كقوة متنامية للأصولية المتطرفة (في السياسة، على الأقل) وفي التوجه المتزايد نحو «العودة إلى الدين». هذا المشروع العلماني يتلقى تعبيرا خاما على شكل مطلب علماني ـ ليبرالي لفصل الدين عن الدولة، ثم حول الحاجة إلى ثورة علمانية. وهكذا فإن نقطتي الأخيرة هي أن هذه الدراسة تعكس عدم إمكانية إقرار العلمانية في إسرائيل اليوم. وعلى وجه التحديد، فقد أوضحت أن «العلمانية» الإسرائيلية مشبعة بممارسات دينية عميقة، وبخطاب ديني عميق.

هامش

١ نقلها سامي شتريت في «القوة ١٧» في بيليد يوءاف (محرر): «شاس» ـ تحدي الأسرلة، تل أبيب، «يديعوت أحرونوت».

٢ هيرتسوغ، حانا. ١٩٨٦، الإثنية السياسية: الصورة في مواجهة الواقع، تل أبيب: ياد تابينكين، هكيبوتس هميئوحاد بريس، (بالعبرية)؛ ديشن شلومو، ١٩٤٨، «تدين يهود الشرق الأوسط في حوار مع أزمة الهجرة»، شلومو ديشن وموشيه شوكيد (محرران)، يهود الشرق الأوسط: وجهة نظر أنثروبولوجية حول الماضي والحاضر، تل أبيب، تشوكين، (بالعبرية)؛ بيليد يوءاف، ١٩٩٠، «الاستثناء الإثني عند الحافة: حالة اليهود الشرقيين في مدن التطوير الإسرائيلية»، دراسات إثنية وعنصرية، ١٣: ٣٤٥، ٣٦٧؛ بيليد يوءاف، ٢٠٠١، «النجاح الانتخابي المستمر لشاس» في أشر آريان وميشيل شامير (محرران) الانتخابات الإسرائيلية ١٩٩٩، القدس: معهد إسرائيل للديمقراطية، ليئون، نيسيم، ٢٠٠٠، السفاردية والأصولية المتطرفة، رسالة ماجستير، قسم الاجتماع، جامعة تل أبيب، (بالعبرية)؛ موروفيتش نيري ٢٠٠٢(محرر) الديانة والقومية في إسرائيل والشرق الأوسط، تل أبيب، عام عوفيد.

٣ أنظر على وجه الخصوص: بيليد يوءاف (محرر) ٢٠٠١، «شاس» ـ تحدي الأسرلة، تل أبيب: «يديعوت أحرونوت».

٤ من أجل نقاش مفصل، أنظر عمل ايلي شوحط الريادي الذي تم تلخيصه في شوحط، ايلي، ٢٠٠٢، ذكريات ممنوعة، تل أبيب: بيمات كيديم (بالعبرية). وانظر أيضا: شينهاف يهودا (٢٠٠٣) العرب ـ اليهود: القومية والديانة والإثنية، تل أبيب: عام عوفيد (بالعبرية).

٥ انظر على وجه الخصوص: شوحط، ايلي، ١٩٨٨، «السفارديم في إسرائيل: الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها اليهود» نصوص اجتماعية، ٧: ١ ـ ٣٦. شوحط، ايلي، ١٩٩٧، «كولومبس والعرب ـ اليهود: نحو مقاربة ذات صلة في اتجاه هوية الجماعة» في ب. باري (محرر) الهوية الثقافية وثقل التاريخ: انطباعات حول أعمال إدوارد سعيد، نيويورك: لورنس وويشارت، ص ٨٨ ـ ١٠٥.

٦ خلال هذه الورقة، سوف استخدم مصطلحي العرب ـ اليهود والمزراحيم بطريقة تبادلية، مع أن مصطلح العرب ـ اليهود يعود إليهم قبل وصولهم إلى إسرائيل.

٧ أنظر على وجه الخصوص: الجنون والتمدن، النظام والمعاقبة، مولد العيادة.

٨ وردت في: هاكوهين، دفورا، ١٩٩٤، من الفانتازيا إلى الواقع: خطة بن غوريون للهجرة الجماعية، ١٩٤٢ ـ ١٩٤٥. تل أبيب: وزارة الدفاع. (بالعبرية) ص ٢١١.

٩ شافير، غيرشون، ١٩٨٩/١٩٩٦، الأرض والعمل وأصول الصراع الإسرائيلي الفلسطيني ١٨٨٢ ـ ١٩١٤، بيركلي، مطبعة جامعة كاليفورنيا.

١٠ من أجل جدال مبكر في هذا الاتجاه، انظر: شامير، رونين، ٢٠٠٠، مستعمرات القانون: الاستعمار والصهيونية والقانون في الأيام الأولى للانتداب على فلسطين. كامبريدج، مطبعة جامعة كامبريدج.

١١ أنظر: شينهاف يهودا (٢٠٠٢) «فينومينولوجيا الاستعمار وسياسة –الاختلاف –: دعاة الصهيونية الأوروبية والعرب ـ اليهود في مستعمرة عبدان» الهويات الاجتماعية، ٨ (٤): ١ ـ ٢٣.

١٢ شينهاف يهودا، المصدر السابق.

١٣ من أجل مناقشة الاستشراق اليهودي أنظر أيضا: خزوم، عزيزة، ١٩٩٩، «الثقافة الغربية، العار الإثني والسياج الاجتماعي؛ جذور اللامساواة الإثنية في إسرائيل» علم الاجتماع الإسرائيلي، ٢: ٣٨٥، ٤٢٣ (بالعبرية)؛ راز كراكوتزكين، أمنون، ٢٠٠١، عودة الصهيونية إلى الغرب ووجهة نظر المزراحي اليهودي. ورقة قدمت في مؤتمر حول هستوريولوجيا اليهود، تورنتو: جامعة تورنتو. راز كراكوتزكين، أمنون، ٢٠٠٢، «لاهوت قومي استعماري ـ الديانة، الاستشراق وبناء العلمانية في الخطاب الصهيوني». كتاب تل أبيب السنوي للتاريخ الألماني، XXX ص ٣١٢ ـ ٣٢٦. راز، أمنون، ١٩٩٩، «لاهوت قومي استعماري» تيكوم، ١٤: ١١ ـ ١٦.

١٤ منقولة عن منير، إيستر، ١٩٩٣. الحركة الصهيونية ويهود العراق ١٩٤١ ـ ١٩٥٠. تل أبيب: عام عوفيد، (بالعبرية). ص ٦١.

١٥ منقولة عن المصدر السابق.

١٦ بهابها، ك. هومي، ١٩٩٠، «السؤال الآخر: الفرق، التمييز والخطاب الاستعماري» في ر. فيرغسون، م. غيفر، ت. مينها، س. ويست (محررون) هناك: التهميش والثقافات المعاصرة، كامبريدج، ماس: ميت بريس، ص ٧١.

١٧ شينهاف يهودا، (٢٠٠٢) «فينومينولوجيا الاستعمار وسياسة –الاختلاف –: دعاة الصهيونية الأوروبية والعرب ـ اليهود في مستعمرة عبدان»، هويات اجتماعية، ٨ (٤): ١ ـ ٢٣.

١٨ ألنوسر لويس، ١٩٦٩/١٩٧١، «الأيديولوجيا وتجارب الدولة الأيديولوجية» في كتاب (لينين والفلسفة ومقالات أخرى)، نيويورك ولندن: منشورات المراجعة الشهرية، ص ١٦٢ ـ ١٨٣.

١٩ لاتور، برونو، ١٩٩٣، لم نكن قط حداثيين. كامبريدج: مطبوعات جامعة هارفارد.

٢٠ أنظر خصوصا: راز كركوتزكين، أمنون، ٢٠٠٢، «ثيولوجيا قومية استعمارية. الديانة، والاستشراق والبناء – العلمانية في الخطاب الصهيوني»، كتاب تل أبيب السنوي للتاريخ الألماني، XXX ص ٣١٢ ـ ٣٢٦. راز، أمنون، ١٩٩٩، «ثيولوجيا القومية الاستعمارية» تيكون، ١٤: ١١ ـ ١٦.

٢١ شابيرا أبراهام، ١٩٨٩، أود دافار. تل أبيب: عام عوفيد. ص ٥٩.

٢٢ هيز، ج. هـ. كارلتون ١٩٨٢، مقالات حول القومية، نيويورك: شركة ماكميلان، ص ٩٤.

٢٣ شينهاف يهودا (٢٠٠٣) «العباءة، والقفص وضباب القدسية: رسالة الصهيونية ودور الديانة بين يهود الشرق الأوسط» الأمة والقومية. ٩ (٤): ٤٩٧ ـ ٥١٥.

٢٤ فيشر، شلومو، ١٩٨٨. «رؤى الخلاص اليهودية واليوتوبيات والمناهج نحو الحلاشا» المجلة الدولية للاجتماع المقارن، ٢٤ (١ ـ ٢).

٢٥ إيفرون بوعاز، ١٩٨٨، تتدير قومي. تل أبيب: دفير، (بالعبرية). ص ٣٨١.

المقال مترجم عن الانكليزية