أودي أديب(*)

اليسار الإسرائيلي ما بين الثنائية القومية والقومية المدنية الديمقراطية

قطع اليسار الإسرائيلي طريقا طويلة، منذ حرب ١٩٦٧ وطوال أربعين عاما من النضال ضد الاحتلال. في العام ١٩٦٧ ، كان ذلك جمهورا صغيرا من اليسار المناوئ للصهيونية، من أعضاء الحزب الشيوعي الإسرائيلي و«ماتسبين»، والذي عارض الحرب وناضل ضد احتلال المناطق. ولكن، منذ ذلك الحين وحتى اليوم، كبر واتسع معسكر اليسار الرافض للأيديولوجيا الصهيونية والمكافح ضد الاحتلال، حتى أصبح يشمل جمهورا واسعا ومتزايدا.

لقد حوّل احتلال المناطق الفلسطينية في حرب ١٩٦٧ «أرض إسرائيل» إلى بلاد للفلسطينيين، أيضا، وبدّل صورة إسرائيل كدولة قومية يهودية تقف في مواجهة «العالم العربي» الأجنبي والمعادي المحيط بها. والشعب الفلسطيني، الذي أصبح بين ١٩٤٨ و ١٩٦٧ كأنه لم يكن وجزءا من «العالم العربي»، تحول إلى جزء من العالم الإسرائيلي. خلق التواجد الفلسطيني المباشر بين الجمهور الإسرائيلي تناشزا معرفيا زعزع، بدوره، صورة إسرائيل كمجتمع يهودي مستقل قائم بحد ذاته ولذاته. وقبل ذلك، فقدت إسرائيل في نظر الكثيرين والخيّرين من المواطنين الإسرائيليين، تدريجيا، صورتها الأخلاقية كدولة قومية يهودية وتحولت إلى إمبراطورية مصغرة، سياسيا وعسكريا، تسيطر على الفلسطينيين، سكان المناطق المحتلة. ومقابل ذلك، ظهرت بعد احتلال الضفة الغربية في حرب ١٩٦٧ نهضة في الحركة الوطنية الفلسطينية. وهي نهضة حظيت في إسرائيل آنذاك بدعم فئة صغيرة هي أعضاء «ماتسبين»، لكن النضال الوطني الفلسطيني ضد الاحتلال اتسع وتعزز منذ ذلك الوقت وحتى اليوم، في المناطق وفي داخل إسرائيل على حدّ سواء حتى أصبح

(*) أستاذ في الجامعة المفتوحة– إسرائيل.

أدّعي بأن مصدر ضعف اليسار الإسرائيلي يكمن في افتقار نضاله إلى غاية سياسية مدنية مشتركة، أي الدعوة إلى تحويل دولة إسرائيل إلى دولة قومية مدنية قائمة بذاتها ولذاتها تحقيقا للرؤية الإنسانية الكونية ولـ «الإرادة العامة» لجميع سكانها. صحيح أن المتحدثين بلسان اليسار ينتقدون طابع الدولة الإثنوقراطي اليهودي التمييزي والعنصري ويعارضون الاحتلال، غير أنهم يعودون، بالضرورة، في ظل غياب منظور سياسي مدني للوطنية، إلى النموذج «الثنائي القومي» الذي يطرحه اليسار الصهيوني.

يحظى بدعم صامت وفاعل من قطاع متزايد في أوساط اليسار. بل أكثر من هذا، فمنذ بداية الثمانينيات، بدأت تظهر إلى جانب الحزب الشيوعي ومنظمات اليسار الراديكالي، تحليلات نقدية للواقع الإسرائيلي من جانب من يطلق عليهم اسم «المؤرخون الجدد» وباحثي «ما بعد الصهيونية»، الذين حاولوا تقديم تحليل نقدي جديد للواقع الإسرائيلي الجديد. وهو تحليل يقدم تفسيرا نقديا للواقع الكولونيالي الجديد الذي نشأ هنا في أعقاب حرب ١٩٦٧ . وعلى الرغم من ذلك، لا تزال إسرائيل تحتل وتضطهدهم، والمستوطنات تتوسع وتزداد يوما بعد يوم والأيديولوجيا الصهيونية هي الأيديولوجيا السائدة بين الجمهور الإسرائيلي. إنها الأيديولوجيا التي تقدس الهوية اليهودية لدولة إسرائيل فتقود، عبر ذلك، إلى إقصاء المواطنين الفلسطينيين والتمييز ضدهم. وعلى هذا، يسأل السؤال: ما هو مصدر ضعف اليسار الإسرائيلي وما سبب إخفاقه، رغم جميع محاولاته، في وضع حد لصيرورة الاحتلال والتأثير الجدي على الجمهور الإسرائيلي بما يدفعه إلى تبديل معتقداته الصهيونية؟

أدّعي بأن مصدر ضعف اليسار الإسرائيلي يكمن في افتقار نضاله إلى غاية سياسية مدنية مشتركة، أي الدعوة إلى تحويل دولة إسرائيل إلى دولة قومية مدنية قائمة بذاتها ولذاتها تحقيقا للرؤية الإنسانية الكونية ولـ «الإرادة العامة» لجميع سكانها. صحيح أن المتحدثين بلسان اليسار ينتقدون طابع الدولة الإثنوقراطي اليهودي التمييزي والعنصري ويعارضون الاحتلال، غير أنهم يعودون، بالضرورة، في ظل غياب منظور سياسي مدني للوطنية، إلى النموذج «الثنائي القومي» الذي يطرحه اليسار الصهيوني. وبكلمات أخرى، الموقف النقدي اليساري موجه، إذن، ضد الجانب الثيوقراطي الكولونيالي من الأيديولوجيا الصهيونية وطريقة تطبيقه كأنه نص مقدّس أو كأنه «فراش سدوم» المفروض على الواقع الثنائي القومية في المجتمع الإسرائيلي. ولكن هذا النقد ليس موجها، إطلاقا، ضد مضمون الفكرة الصهيونية ذاتها، كما تعبر عنه «وثيقة الاستقلال» التي تقول بأنه «في أرض إسرائيل بُعث ونشأ الشعب اليهودي» ككيان قومي قائم بذاته ولذاته، بمعزل عن الشعب الفلسطيني المحلي وغير منوط به. ومن هنا، فإن المسألة في نظر هؤلاء ليست أكثر من إجراء تغييرات في أنظمة الدولة وقوانينها لتصبح متساوية أكثر، بما يتسق مع الفصل «الثنائي القومية» القائم. وعلى هذا، فعلى قاعدة نموذج «الثنائية القومية»، الحرية، المساواة والأخوة، المثل العليا التي يعتنقها اليسار منذ الثورة الفرنسية، يطرحها المتحدثون باسم اليسار هنا ليس كقيمة أو غاية سياسية قابلة للتحقيق، بل كوسيلة تستخدم لتحقيق تعايش سلمي بين «الشعبين». وهكذا، فطبقا لبرنامج الحزب الشيوعي «يناضل الحزب من أجل المصالح الوطنية لجماهير الشعب في إسرائيل... ومن أجل المساواة في الحقوق المدنية والقومية للجماهير العربية في إسرائيل». في معرض الحوار الأكاديمي الما بعد صهيوني، يوجه عالم الجغرافيا أورن يفتاحئيل (١٩٩٩) نقدا لطابع الدولة بوصفها «إثنوقراطية يهودية»، أي بوصفها دولة تسيطر فيها الأغلبية القومية الإثنية اليهودية على جميع الأجهزة السلطوية، التي لا تضمن تمثيلا مناسبا لمن يطلق عليهم اسم «جماعات الضواحي في المجتمع الإسرائيلي»، وخصوصا الفلسطينيين. أما المؤرخ أمنون راز – كركوتسكين (٢٠٠٣) فيؤكد، في مؤلفاته ومحاضراته جميعها، هويته القائمة على كونه وطنيا يهوديا يختلف عن الصهيونيين في أنه مستعد للعيش في دولة ثنائية القومية، بجانب الفلسطينيين. ويوجه ميرون بنفينستي (٢٠٠٠)، في مؤلفاته جميعها، نقدا للنظام السياسي الإسرائيلي لأنه يفرض سيطرة الجماعة القومية اليهودية الصارمة ويتجاهل الواقع القائم المتمثل في وجود «جماعتين قوميتين – يهودية وعربية – في أرض إسرائيل». وعلى نحو مماثل، يصف المؤرخ شلومو ساند في كتابه (٢٠٠٩) «متى وكيف اختُرع الشعب اليهودي»، لكنه لا ينتقد سوى غياب الاعتراف من جانبها بـ «وجود» الشعب الفلسطيني،

تتمثل حجة متحدثي اليسار - السياسي والأكاديمي - في جوهرها، في الحاجة إلى تضييق حدود الدولة فقط بغية ملاءمتها للواقع الثنائي القومية القائم. وهكذا، وحتى حيال الداخل أيضا، فإن الحل الذي يقترحون هو تقسيم «الكعكة» بصورة أكثر عدلا ومساواة، من خلال إشراك عدد أكبر من «العرب» في السلطة.

أيضا. وفي المستوى التربوي، النفسي الاجتماعي، يرتكز رمزي سليمان (Suleiman 2004) على نظريات الهوية الاجتماعية (Social Identity Theory (Turner et al 1979 –)، ويدعي بأن العلاقة غير المتوازية بين جماعة الأغلبية اليهودية وبين جماعة الأقلية العربية هي التي تقرر العلاقات المتبادلة بين أعضاء الجماعتين وهي التي تحددها. ويرثي سليمان لنزعة تجاهل هيمنة طابع الجماعة اليهودية حيال الجماعة العربية. وعلى الرغم من هذا، فحتى أبحاث سليمان نفسه ترى إلى اللقاءات بين أبناء الشبيبة باعتبارها وسيلة تربوية تتيح لأبناء الشبيبة مواجهة واقع «الشعبين» غير المتوازي بدرجة أكبر من الوعي والواقعية.

إلى ذلك، فإن حجة متحدثي اليسار – السياسي والأكاديمي – تتمثل، في جوهرها، في الحاجة إلى تضييق حدود الدولة فقط بغية ملاءمتها للواقع الثنائي القومية القائم. وهكذا، وحتى حيال الداخل أيضا، فإن الحل الذي يقترحون هو تقسيم «الكعكة» بصورة أكثر عدلا ومساواة، من خلال إشراك عدد أكبر من «العرب» في السلطة. لكن السؤال الذي أطرحه هو: لماذا المحاولة العبثية لملاءمة هيكلية الدولة إلى الواقع «الثنائي القومية» القائم، وليس التفكير بطريقة معاكسة ـ كيف يمكن إلغاء الفصل القومي الإثني ـ الثقافي القائم في داخل حدود دولة المواطنين الإسرائيلية ـ الفلسطينية؟ وبحيث تقوم الدولة على مبادئ الدستور وإعلان حقوق الإنسان المنبثقين عن الثورة الفرنسية، اللذين يقضيان بأن غاية المجتمع والدولة هي ضمان الخير العام ومصلحة جميع مواطني الدولة وسكانها. ذلك بأنه فقط في دولة المواطنين الديمقراطية يمكن، بالضرورة، إلغاء هيمنة النخبة الإسرائيلية الحاكمة، ومن ثم أيضا إلغاء مكانة الشعب الفلسطيني كمجموعة «أقلية» تعيش في قاع المجتمع الإسرائيلي وعلى هوامشه.

إن الهدف من هذه المقالة، إذن، هو اقتراح منظور نظري نقدي للأيديولوجيا القومية اليهودية السائدة.

في الجزء الأول من المقالة، سأعرض للخلفية التاريخية والمنبع الفكري للقومية اليهودية الصهيونية.

وفي الجزء الثاني، على ضوء ما يتقدم، سأعرض موقفي النقدي إزاء طروحات المتحدّثين بلسان اليسار، والتي يرفضون فيها المقترح المثالي بشأن القومية المدنية الديمقراطية ويستنسخون، بوعي أو بدونه، فكرة الثنائية القومية التي يطرحها اليسار الصهيوني.

القومية المدنية الديمقراطية

من الناحية التاريخية، شكل المعتقد الديني وسيلة حاول الإنسان بواسطتها الخروج من دائرة وضعه الفردي والجماعي الخاص ليعثر على درجة من التسامي الروحاني بالتماهي مع صورة الرب السامية. ويبدو أن الإنسان استطاع، بواسطة الإيمان بوجود الرب ككيان أزليّ، تحقيق نوع من الربط بين حياته القصيرة في هذا العالم وبين ما في العالم الآخر من خلود وأبدية. وبهذا المعنى، شكلت الديانة السماوية الروحانية، بغير أدنى شك، خطوة كبيرة جدا نحو الأمام، نظرا لأنها حررت الإنسان من مشاعر الاغتراب والخوف إزاء عالم الموت المجهول وأثارت لديه التفكير بدلالات أفعاله، هنا والآن. غير أن الإيمان الديني لم يكن، بعد، سوى تحقيق ذاتي روحاني خالص للعالم الكبير. فالكيان الروحاني الخالص كان قابلا للتحقق بصورة روحانية فحسب، ولذا فقد شكل نوعا من الجهد السيزيفي الذي أدى، مجددا، إلى إثارة مشاعر الخوف والاغتراب، وهذه المرة إزاء صورة الرب السامية. فشخصية الرب المثالية، الكبيرة والقادرة على كل شيء، التي رفعت الإنسان البسيط من لحم ودم أولا ومنحته معنى لحياته، تحولت بمرور الزمن وبالتفكير المجدد إلى ما أسماه هيغل «وعي بائس»، من جراء عجز الإنسان عن تحقيق المثل الأعلى الإلهي وتطبيقه، بصورة عملية وتاريخية.

وإلى جانب الأديان، تطور منذ اليونان القديمة الفكر الفلسفي الذي حاول، بطريقته هو أيضا، إلغاء وضعية الإنسان الخاصة وتقريبه من العالم الرحيب المحيط به. لكن الفلسفة، بخلاف الأديان، كانت تؤمن بقدرة الإنسان على تفسير العالم بمصطلحات منطقية وكذلك، في الوقت نفسه وفي ضوء المعرفة المكتسبة عن العالم، قدرته على أن يقيم على وجه الأرض دولة مثالية تقوم فيها ما أسماه أرسطو «الحياة الخيّرة»، أو بلغة

هيغل الفلسفية: «الدولة هي التي تنقل الخصوصية الفردية إلى شمولية مجتمعية». وفي وقت لاحق، خلال العصر الروماني، حاول شيشرون (كيكرو) تطبيق الفلسفة الأفلاطونية في الحياة العامة بواسطة ما أطلق عليه اسم «التربية الإنسانية». وهكذا، أصبحت الدولة الأفلاطونية، لا التقاليد المحلية والديانة الشعبية، هي المثل الأعلى في نظر الجيل الجديد، منذ عصر شيشرون، في الجمهورية الرومانية.

شكلت فترة النهضة في إيطاليا بداية العصر الحديث وعند ذاك، بُعث إلى الحياة من جديد، بعد ألف عام، تراث الفلسفة الإنسانية في روما الجمهورية، كنقيض للفكر الديني القروسطي وكنوع من العودة الجدلية إلى الفلسفة السياسية اليونانية. وتمثلت الفكرة المركزية في الانقلاب الذي حصل في مكانة الإنسان ووضعيته في العالم، إبان عصر النهضة. وهو الانقلاب الذي تجسد، للمرة الأولى، في رؤية مكيافيلي الجمهورية والقائلة بأن الدولة تقام من أسفل إلى أعلى، نتاج عمل الإنسان ولخدمته.

خلال القرن الـ ١٨، تطور فكر عصر التنوير الفرنسي، كمحاولة لإعادة إحياء التقاليد السياسية الإنسانية التي كانت سائدة إبان عصر النهضة والجمهورية الرومانية. وبالفعل، ففي نهاية القرن الـ ١٨، تحقق المثل الأعلى الإنساني في الفكر الفرنسي إبان عصر التنوير وتجسد في تأسيس الجمهورية بفعل الثورة الفرنسية الكبرى. وهكذا، ففي نطاق الدولة الجمهورية أو دولة المواطنين التي تم إنشاؤها، وبواسطتها، تمكن الشعب الفرنسي من إلغاء مكانته القديمة، في أسفل المجتمع وفي هوامشه، وتغييرها ليصبح ما أطلق عليه أرسطو اسم «المخلوق السياسي»، أي الجمهور المدني السيادي الذي يقرر، عن وعي، إجراءات الدولة وخطواتها وفقا للمبدأ القومي الجمهوري بشأن «الخير العام» ومصلحة الجمهور. وقد حمل مصطلح الأساس «الشعب» على كاهله دلالات جانبية وثانوية تخص تدني الكرامة والاحترام، إرثا من حِقب سابقة. فعلى سبيل المثال، كان ثمة في اللغة الفرنسية مستوى من التطابق بين عدد من دلالات كلمة «شعب» (populе) وبين الدلالة المركزية لكلمة ذات جذر لاتيني مماثل (populace)، أي «الجمهور»، بمعنى «الرعاع» و«بسطاء الشعب»، الناس الذين يعيشون ظروف الفقر والجهل والأمية. وفي المقابل، اكتسب «الشعب» من خلال الثورة دلالة مهمة انعكست في كتابات وتصريحات قادة الثورة – مارا (جان بول)، دانتون (جورج جاك)، روبسبير (ماكسميليان) وبابوف (غراشيوس/ فرانسوا نويل). وهكذا، مثلا، سميت صحيفة مارا باسم «أصدقاء الشعب». كما أوضح الرسام جان لوي ديفيد، الذي رسم جريمة قتل مارا، أنه عبّر عن «صوت الشعب». كما أطلق على أبناء الشعب البسيط في باريس الذين لبوا دورا مركزيا في الثورة اسم «سان كيلوتيم» (بلا سراويل)، وهو وصف يرمز إلى افتخار بالانتماء إلى الطبقات الفقيرة.

قائد آخر من قادة الثورة، هو القسيس سييس (إيمانويل جوزيف)، كتب آنذاك مؤلفه المعروف بعنوان «ما هو الشعب»، والذي يشرح فيه التغيير المذكور في مكانة الشعب البسيط باعتبارها المكانة الاجتماعية التي تشكل «العمود الفقري للأمّة». كما يؤكد على المعنى الحديث للأمة بوصفها جماعة اجتماعية تعمل في هدي مبادئ سياسية مشتركة وتسعى، واعية، نحو تحقيقها.

النموذج الثاني هو الذي يطلق عليه اسم «القومية العضوية» التي ظهرت في ألمانيا للمرة الأولى، وتحديدا كردة فعل مضادة على التحدي الجمهوري الذي وضعته الثورة الفرنسية. وكما القومية الفرنسية، كذلك فإن القومية الألمانية أيضا سعت إلى توحيد الممالك والإمارات الألمانية الثلاثمئة والستين في إطار دولة قومية واحدة موحدة. ولكن، في الظروف الرجعية التي سادت في ألمانيا في بداية القرن الـ ١٩، في غياب أية حركة جمهورية، كانت القومية الألمانية حركة ثقافية أكثر منها سياسية. فقد كان عمادها حفنة من المثقفين الرومانسيين الذين أحيوا مصطلح «volk». فمن الناحية التاريخية، كان مصطلح «volk» يستخدم في الإشارة إلى «الشعب» بعديد من الدلالات، الجزء الأكبر منها سلبي بمعنى «الجمهور»، «الرعاع» و«عامة الشعب». وقد أسبغ يوهان غوتفريد هيردر، المفكر الألماني من الصنف الحديث، دلالة رومانسية جديدة على الكلمة بكونها قومية تدعى «عرقية» (volkisch). هذا النوع من القومية يتمحور في تنبيل وتمجيد الشعب البسيط، إلى حد السجود أحيانا، فيما المقصود، بشكل أساس، طبقة المزارعين والفلاحين. وطبقا لهيردر، فإن «الشعب» ليس من صنع الإنسان، وإنما «الشعب هو نبتة في الطبيعة، كما العائلة، لكنّ له فروعا كثيرة». وبالتزامن مع انتشار واتساع الصراع ضد نابليون، حظي مصطلح الأساس «الشعب»، أيضا، بمعنى اجتماعي ـ طبقي اكتسبه إبان الثورة الفرنسية. وقد طمس هذا المعنى تلك الهوة بين الدلالة الجارفة والشاملة لكلمة «شعب»، التي تعتبر جميع الناطقين بالألمانية ألمانيين أبناء شعب واحد، أيا كان موطنهم، مكانتهم الاجتماعية، مستوى ثقافتهم وحجم ممتلكاتهم، وبين دلالة «شعب» للتعبير عن ازدراء موجه إلى الطبقات السفلى و«الرعاع».

و اكتسب مصطلح «شعب» خلال سنوات الصراع ضد الاحتلال النابليوني مستوى إضافيا آخر من مثل هذه الدلالة،

يبدو، إذن، أن القومية الفرنسية قد تشكلت كتجسيد سياسي حقيقي لأفكار عصر التنوير وكتمرد عامة الشعب ضد السلطة الأوتوقراطية القديمة المكونة من النبلاء والكنيسة. وفي مقابل ذلك، سعى الكتاب والشعراء الرومانسيون في ألمانيا، حقا، إلى إيقاظ وتحفيز الوعي القومي لدى الشعب، لكن بما ينصبّ فقط ضد الاحتلال النابليوني، من دون إحداث تغيير جذري في وعيه ومكانته الاجتماعيين. هكذا، شكلت أفكار الفلسفة والعلوم العصرية في فرنسا تحديا أمام الشعب البسيط واستحثته على التفكير والعمل

غطت لاحقا وطغت على الدلالات الأخرى كافة. إنه المستوى الذي منح مصطلح «volk» هالة من الغموض والقِدَم الزمني، كما تجسد في شخصيات الجنيّات والساحرات الشريرات في حكايات الأخوين غريم ورسومات الطبيعة المكسوة بالضباب، قبور الأبطال والكنائس القوطية المسيحية، التي رسمها كاسبر ديفيد فريدريك، تعبيرا رمزيا عن «الشعب الألماني» بوصفه كيانا كبيرا وبطلا غارقا في الجليد ينتظر الخلاص والبَعث.

يبدو، إذن، أن القومية الفرنسية قد تشكلت كتجسيد سياسي حقيقي لأفكار عصر التنوير وكتمرد عامة الشعب ضد السلطة الأوتوقراطية القديمة المكونة من النبلاء والكنيسة. وفي مقابل ذلك، سعى الكتاب والشعراء الرومانسيون في ألمانيا، حقا، إلى إيقاظ وتحفيز الوعي القومي لدى الشعب، لكن بما ينصبّ فقط ضد الاحتلال النابليوني، من دون إحداث تغيير جذري في وعيه ومكانته الاجتماعيين. هكذا، شكلت أفكار الفلسفة والعلوم العصرية في فرنسا تحديا أمام الشعب البسيط واستحثته على التفكير والعمل، بينما في ألمانيا شكل تعبير «الأمة الألمانية» لوصف وتجسيد انبعاث كيان أسطوري مغرق في القدم، في نظر الألماني البسيط، من لحم ودم، تعبيرا عن كيان صغّره وحقّره. وبعد ذلك بنحو قرن من الزمن، في الربع الثاني من القرن الـ ٢٠، انبعثت تلك القومية المبهمة وغير العقلانية من جديد في صورة الأيديولوجيا النازية، كوعي كاذب من القوة والعظمة. وهي الأيديولوجيا التي ولّدت نظرية التفوق العِرقي والإبادة الجسدية بحق أشخاص آخرين وشعوب أخرى طريقة لتطبيق الاعتقاد بتفوق «الأمة الألمانية» على سائر الشعوب الأخرى قاطبة.

القومية اليهودية الصهيونية

تكفي قراءة سطحية لمؤلفات آباء الصهيونية للكشف لديهم عما أسميته مستويَيّ القومية الرومانسية الألمانية: المستوى الأول المتمثل في العودة إلى الطبيعة وتقديس فلاحة الأرض كثقل معاكس للعقلانية ولسيرورة التصنيع والتمدن في العصر الحديث والمستوى الميثولوجي المتمثل في عبادة الآباء الأولين وبعث الماضي. وكما وضعها غلنر بصيغة تعميمية: «في جميع القوميات في أوروبا الوسطى وأوروبا الشرقية ثمة استخدام مكثف لفكرة «البعث» » (غلنر، ١٩٩٧).

وهكذا أيضا، تاريخيا، أنشئت الحركة الصهيونية، كما القومية الألمانية في عهد الاحتلال النابوليوني، بمبادرة حفنة من المثقفين الذين أصابتهم خيبة الأمل جراء فشل الإصلاحات الديمقراطية التي أجراها ألكسندر الثالث في الإمبراطورية الروسية خلال الربع الثالث من القرن الـ ١٩، فتبنوا فكرة القومية الإثنية اليهودية كردة فعل على القومية الإثنية ـ الدينية الروسية. فعلى سبيل المثال، أحاد هعام، أحد الآباء الروحيين للصهيونية الشرق أوروبية، بعد نحو مئة عام من هيردر، شلينغ وفيخته، منظّري القومية الألمانية، يؤكد في مؤلفاته جميعها فرادة «الأنا القومية» اليهودية الروحانية. بل أكثر من ذلك، فهو يعتبر العنصر الثقافي الروحاني ميزة «الشعب اليهودي» وأفضليته عن بقية الدول والشعوب الأخرى المحيطة به. «شعب إسرائيل لم يكن في نظره مجرد تجمع أشخاص كانوا يعيشون، صدفة، معا وفي زمن واحد... فالشعب، كشعب، هو شيء حقيقي اكتسب، عبر أجيال طويلة، طابعا مميزا خاصا به... وقد ميّز لدى شعبه مزايا داخلية وقاعدية تشكل أساس روحه» (حاييم يهودا روت، ١٩٦٨). وبكلمات شلومو أفنيري، كانت الصهيونية «أيديولوجيا تحويلية لكنها ضالعة، أيضا، في إعادة تفسير الخطاب التاريخي، التقليدي والديني» (أفنيري، ١٩٩٤).. ويبدو، إذن، أن الصهيونية جسدت، في نظر أحاد هعام وآباء الصهيونية الآخرين، الانبعاث السياسي لتلك «المزايا التي تشكل أساس روح شعب إسرائيل» وأشاعتها في العصر الحديث. أكثر من هذا، ربما كان لدى اليهود، هناك وآنذاك في مركزيّ اليهودية الأكبرين بولندا وروسيا القيصرية، ثمة مغزى روحاني معين لفكرة البعث القومي، لكن التناقض الأكبر كان

أنزلت الفكرة القومية اليهودية في أوروبا الشرقية إلى مستوى أداة تم توظيفها لضرورات الاستيطان الصهيوني في فلسطين. ويمكن القول، بلغة علم الاجتماع، إنه في واقع الصراع مع الفلسطينيين، لم يعد الأساس متمثلا في جوهر الفكرة الصهيونية ومصدرها الإيماني، بل في طريقة أدائها وتطبيقاتها السياسية في الصراع مع الحركة الوطنية الفلسطينية.

يكمن في محاولة تحقيق فكرة البعث القومي اليهودي الشرق أوروبي بواسطة الاستيطان الصهيوني في فلسطين. وعلى هذا، أنزلت الفكرة القومية اليهودية في أوروبا الشرقية إلى مستوى أداة تم توظيفها لضرورات الاستيطان الصهيوني في فلسطين. ويمكن القول، بلغة علم الاجتماع، إنه في واقع الصراع مع الفلسطينيين، لم يعد الأساس متمثلا في جوهر الفكرة الصهيونية ومصدرها الإيماني، بل في طريقة أدائها وتطبيقاتها السياسية في الصراع مع الحركة الوطنية الفلسطينية. ويبدو، إذن، أن وجه الصعوبة المركزي في الفكرة القومية اليهودية يكمن في تحولها إلى السلاح الأيديولوجي الأمضى ووسيلة التجنيد والعضوية المركزية في يد مشروع الاستيطان الصهيوني ودولة إسرائيل في صراعهما التاريخي مع الحركة الوطنية الفلسطينية. ويمكن القول، إذن، بعكس قولة ماركس المعروفة، إنه لم تكن تجربة الاستيطان الصهيوني في فلسطين هي التي حددت وعيه القومي، إنما وعيه القومي هو الذي حدد موقفه حيال الفلسطينيين. وإن استعراضا سطحيا لتاريخ النزاع الإسرائيلي ـ الفلسطيني يبين، حقا، أنه ليس الاستيطان اليهودي بحد ذاته هو الذي أثار، بداية، المقاومة الوطنية الفلسطينية. فـ«اليشوف» اليهودي القديم كان يعيش بسلام ووئام مع سكان البلاد طوال مئات السنين. وكذلك لاحقا، في عهد الانتداب، وقف الشيوعيون، أعضاء «تحالف السلام» («بريت شالوم») وبعض أعضاء «الحارس الشاب» («هشومير هتسعير») إلى جانب الحركة الوطنية الفلسطينية وحاولوا التوصل إلى تسوية معها. وقد كتب إليعازر هكوهين، أحد قادة «هشومير هتسعير» آنذاك:

«سياسة النعامة في مناطق العرب تقود الصهيونية في مسارات كارثية النهايات... وسنصحو على واقع مر، كما الصحو من أحلام السراب. ويتحمل حزب عمال أرض إسرائيل المسؤولية عن هذا... لزام علينا... السعي بلا هوادة نحو تحقيق أمل الصهيونية التاريخي الأكبر ـ اتفاق مع الشعب العربي (إليعازر هكوهين، «فحص السبل»).

ولكن، في أعقاب صعود هتلر إلى الحكم وموجات الهجرة الواسعة لليهود من ألمانيا خلال الثلاثينيات، استجمع الاستيطان الصهيوني، تدريجيا، قوة اقتصادية وعسكرية كبيرة، فيما كان بن غوريون ورفاقه في قيادة «مباي» («حزب عمال أرض إسرائيل») والجناح التنقيحي اليميني يزدادون تطرفا في رؤيتهم القومية فيسببون تصعيدا تدريجيا في النزاع مع الفلسطينيين. وقد تبنت قيادة «اليشوف»، في تلك السنوات، سياسة التطرف القومي والعسكري التي استنفرت، كردة فعل طبيعية حتمية، تطرفا قوميا عربيا مضادا مما أشعل نيران الصراع التاريخي مع الفلسطينيين. وباسم تلك الأيديولوجيا القومجية اليهودية، اتخذت قيادة «اليشوف» في الـ ١٥ من أيار قرارها الاستفزازي بشأن إنشاء الدولة. وهو القرار الذي أدى إلى توسيع دائرة الحرب وتم، بجريرته، طرد أعداد كبيرة من السكان الفلسطينيين وهدم القرى والمدن، ثم الرفض المتواصل لعودة اللاجئين إلى منازلهم. وثمة تشابه بين ذلك وبين ما نراه اليوم، أيضا، من تعصب قومي وديني متطرف لدى المستوطنين يعزز ويكرس الاحتلال، بما يصعّد ويعقد من طبيعة النزاع مع الفلسطينيين. فالصراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني هو، في المحصلة، تحقق القومية اليهودية وقوتها المحركة، على حد سواء.

الحزب الشيوعي الإسرائيلي بين الماركسية والقومية اليهودية

صحيح أن الماركسية، في زمانها ومكانها، قد وسعت وعمقت فكر عصر التنوير والثورة الفرنسية، وخصوصا في سعيها إلى الكشف أمام العمال البسطاء، أيا وأينما كانوا، عن طريق واقعي لتحقيق الخلاص الاجتماعي. أما اليوم، في امتحان التجربة التاريخية وفي ضوئها، فيمكن أن نرى أنه من دون الرؤية السياسية الجمهورية التي صاغها مفكرو التنوير والثورة الفرنسية، لم تكن الطريق الاقتصادية ـ العمالية التي اقترحها ماركس سوى ما وصفه ماكس فيبر وبنديتو كروتشه «الممارسة الاقتصادية العقلانية». وهي الممارسة التي تحولت، في حد ذاتها، إلى مسخ قد قام على خالقه لا يقود العمال، والعالم بأسره،

ولكن، في أعقاب صعود هتلر إلى الحكم وموجات الهجرة الواسعة لليهود من ألمانيا خلال الثلاثينيات، استجمع الاستيطان الصهيوني، تدريجيا، قوة اقتصادية وعسكرية كبيرة، فيما كان بن غوريون ورفاقه في قيادة «مباي» («حزب عمال أرض إسرائيل») والجناح التنقيحي اليميني يزدادون تطرفا في رؤيتهم القومية فيسببون تصعيدا تدريجيا في النزاع مع الفلسطينيين.

سوى نحو زيادة متواصلة في الغنى المادي، بعيدا عن أي أهداف عقلانية. ويبدو، إذن، أن الخطأ الحاسم الذي وقع فيه ماركس يكمن في إيلائه العمل والنضال العمالي أهمية مبالغا فيها، مقابل التقليل من أهمية المثل الأعلى السياسي الجمهوري الذي رفعته الثورة الفرنسية. وقد شكل هذا، ولا يزال، النقيصة الأكبر في النظرية الشيوعية الإسرائيلية، التي ترفع الكفاح المهني الذي تخوضه الطبقة العاملة الإسرائيلية إلى مرتبة القداسة، بينما ترى إلى الفكرة القومية الديمقراطية، في المقابل، بوصفها وسيلة ليس إلا، في أفضل الحالات، أو بوصفها ـ في منهج النفي ـ اغترابا ووعيا زائفا يستدعيان الإلغاء، في أسوأ الحالات. ويتمثل همّ الشيوعيين، كما يبدو، في محاولة إقناع العمال الإسرائيليين بأن جل الفكرة القومية ليس سوى أيديولوجيا زائفة كاذبة وبأن الحرية، المساواة والأخوة قابلة للتحقق فقط في أفياء المجتمع الشيوعي المستقبلي. ولذا، فإن قادة الحزب الشيوعي الإسرائيلي، الواقعين في سبي عالم المصطلحات المنبثق من النظرية الماركسية، لا يدركون كيفية الربط بين الفكرة القومية المدنية وبين النضال الطبقي ـ العمالي في داخل إسرائيل. وهكذا، فهم يتحركون بين هذين القطبين ـ الاقتصادي الطبقي والسياسي الديمقراطي ـ فيسقطون، في نهاية المطاف، بين الكراسي ويخسرون العالَمَين

الحزب الشيوعي: أساس أممي لشراكة عربية يهودية.

كليهما. وعلاوة على هذا، فمن حق الحزب الشيوعي أن نشير إلى أنه كان، منذ بداية طريقه إبان الانتداب وحتى إقامة الدولة، التنظيم السياسي الوحيد الذي ضم بين صفوفه، معا، أعضاء يهودًا وعربًا عملوا سوية على هدي رؤية سياسية أممية مشتركة باعتبارها بديلا للأيديولوجيا القومية اليهودية الانفصالية التي تبنتها القيادة الصهيونية. وهي الأيديولوجيا ذاتها التي تقف في صلب الصراع وتشكل ـ منذ انطلاق مشروع الاستيطان الصهيوني وحتى اليوم ـ قوته المحرّكة. غير أن قادة الحزب الشيوعي الفلسطيني التاريخيين، الذين رفضوا تاريخيا، رفضا قطعيا، فكرة الدولة اليهودية في فلسطين، قد تحولوا، بين ليلة وضحاها، في أعقاب خطاب غروميكو في أيار ١٩٤٧ ، إلى وطنيين يهود متحمسين يعتبرون دولة إسرائيل تجسيدا لـ «حق شعبنا في تقرير المصير». أولئك القادة أنفسهم يتحركون، منذ ذلك الوقت وتكرارا، على خيط يمتد بين الرؤية الماركسية التي ليس فيها أي مكان للقومية، كما ذكرنا، وبين القومية اليهودية الصهيونية. وفي سياق ذلك، ينظر هؤلاء إلى دولة إسرائيل بوصفها وحدة أضداد، أو «من جهة... ومن جهة أخرى». فمن جهة، يعتبرونها «دولة قومية لشعبنا»، ومن جهة أخرى هي دولة تحكمها «الإمبريالية من الخارج والدوائر الرأسمالية من الداخل». وعلى هذا النحو، تبدو الوطنية اليهودية لدى تمار غوجانسكي، دوف حنين ورفاقهما في الحزب، تعبيرا مثيرا للشفقة خاليا من أي مضمون أو دلالة ديمقراطية مدنية، مثلما لا يخرج نقدهم الماركسي العمالي ضد «الإمبريالية والصهيونية» عن حدود التعريف القومي اليهودي للدولة. ويبدو أن الشيوعيين ينسون أن الدولة الصهيونية التي اعترفوا بها وحاربوا من أجل إنشائها، بأوامر من موسكو، لم تلغ التناقض القائم بين المجموعتين السكانيتين في فلسطين، وإنما كرسته وعززته، تحديدا. وبنظرة إلى الوراء، يبدو جليا أن إقامة «الدولة اليهودية» لم تكن سوى تحقيق لسلطة الاستيطان الصهيوني وسيادته، ومن خلال ذلك إنزال الشعب الفلسطيني إلى مرتبة «أقلية عربية» منزوعة الحقوق خاضعة لسلطة الدولة

يفاخر قادة الحزب الشيوعي الإسرائيلي، حتى يومنا هذا، بروح الأخوة والصداقة السائدة في داخل حزبهم، روح يصفونها بـ «الأخوة اليهودية ـ العربية». وأكثر من هذا، فهم يقولون إن سر تميز الحزب الشيوعي الإسرائيلي وأفضليته عن بقية الأحزاب الصهيونية الأخرى، يكمن في روح «الأخوة اليهودية ـ العربية» ذاتها التي تخيم في فروع الحزب وخلاياه جميعها. لكن فحص الواقع بصورة أكثر تعمقا ونقدية من شأنه أن يكشف زيف هذا الادعاء

الصهيونية الحديثة. ونظرا لذلك، تبنى الشيوعيون رؤية اليسار الصهيوني «الثنائية القومية»، التي لا ترى إلى المستجدات بكونها استمرارا لذلك التناقض الكولونيالي بين المستوطِن الصهيوني وبين الشعب الفلسطيني المحلي، وإنما بأنه وجود منفرد ومستقل لمجموعتين قوميتين مختلفتين تعيش كل منهما وتنشط، في ذاتها ومن أجل ذاتها.

الأخوة اليهودية العربية

يفاخر قادة الحزب الشيوعي الإسرائيلي، حتى يومنا هذا، بروح الأخوة والصداقة السائدة في داخل حزبهم، روح يصفونها بـ «الأخوة اليهودية ـ العربية». وأكثر من هذا، فهم يقولون إن سر تميز الحزب الشيوعي الإسرائيلي وأفضليته عن بقية الأحزاب الصهيونية الأخرى، يكمن في روح «الأخوة اليهودية ـ العربية» ذاتها التي تخيم في فروع الحزب وخلاياه جميعها. لكن فحص الواقع بصورة أكثر تعمقا ونقدية من شأنه أن يكشف زيف هذا الادعاء، وأنه لا يزيد عن كونه واحدا آخر من الشعارات الفارغة التي يرفعها الحزب الشيوعي الإسرائيلي.

لقد نشط الشيوعيون اليهود والفلسطينيون سوية، حقا، إبان عهد الانتداب البريطاني في إطار «الحزب الشيوعي الفلسطيني»، من أجل «تعاون الجماهير العربية واليهودية». وفي المقابل، صدر نداء «الأخوة اليهودية ـ العربية»، للمرة الأولى، في نهاية الثلاثينيات، من طرف حانوخ باجوزه، شموئيل أتينغر وموشي ميشكينسكي، قادة «الفرقة اليهودية»، الذين كانوا من النشطاء في داخل «الجامعة العبرية» في القدس آنذاك، سوية مع أعضاء «عمال صهيون يسار» («بوعلي تسيون سمول») و«تحالف السلام» («بريت شالوم»)، في إطار «عصبة التقارب والتعاون اليهودي ـ العربي». ويبدو، إذن، أن دعوة الحزب الشيوعي الإسرائيلي، بعد قيام الدولة، إلى «الأخوة اليهودية ـ العربية» شكلت، بصورة أوسع، بديلا للتنازل عن رؤية الحزب الشيوعي الفلسطيني الديمقراطية الفلسطينية الموحدة. وفي مثل تلك الحالة، لم يتبق أمام قادة

.الشيوعي الإسرائيلي": شعارات الأخوة لا تكفي»

الحزب الشيوعي الإسرائيلي، في غياب رؤية قومية ديمقراطية موحدة، سوى المبالغة الفارغة بشأن «الأخوة اليهودية ـ العربية»، كطريق وحيدة للتوسط مع الدولة ودفعها إلى تليين علاقتها المتسيّدة حيال مواطنيها الفلسطينيين. وهكذا، إذن، كانت «الأخوة العربية ـ اليهودية»، في أفضل الحالات، تعبيرا عن شعور ذاتي بالشفقة، وضريبة كلامية في أسوأ الحالات، لكن توجها أحاديا من جانب الشيوعيين اليهود فحسب، في كل الأحوال. ويبدو أن عاطفة «الأخوة» لدى الشيوعيين الإسرائيليين حيال السكان الفلسطينيين منهم منحتهم، فعلا، إحساسا متوهما بالتفوق الأخلاقي. وهو الإحساس الذي ربطهم، ظاهريا، بالسكان الفلسطينيين وميّزهم، في الوقت ذاته، عن طبقة الأسياد الإسرائيلية. ولكن من المحزن القول، هنا والآن، إن «الأخوة اليهودية ـ العربية» أصبحت، على مر السنوات، المثل الأعلى الأخلاقي الذي يهتدي بنوره الأعضاء اليهود في الحزب الشيوعي الإسرائيلي كنوع من الوعي الزائف

يبدو أن المتحدثين باسم سياسة الهويات يقدسون الهوية المشرقية باعتبارها هوية تميّز وتخصص «المجموعة المشرقية» عن «المجموعة الأشكنازية». لكن هذه، في عرفهم، أيضا وبالأساس، الهوية اليهودية التي تميزهم، سوية، عن الهوية الفلسطينية وعن جميع الشعوب «المشرقية» الأخرى التي تعيش في منطقتهم. ومعنى هذا، أن الهوية المشرقية تحظى بالاعتراف هنا وتجد التعبير عنها في نطاق القومية اليهودية المهيمنة، فقط لا غير.

الذي يتيح لهم أن يكونوا أخلاقيين من دون التخلي عن الهيمنة القومية اليهودية، كما تستوجب الأخلاقيات الحقيقية.

النظرية النقدية

كما ذكرنا أعلاه، شهدت حقبة الثمانينيات ظهور تنظيمات، مجلات، مواقع ودور نشر «ما بعد صهيونية» مدفوعة بنزعة تقويضية ونقدية. وقد بدا النقد «الما بعد»، حقا، خطوة واعدة ومباركة، لكنه تبين، مع مرور الوقت وفي اختبار الزمن، أنه نقد من أجل النقد يرمي الطفل مع مياه الشطف. أي أنه لم يكن نقدا موجها ضد الدولة الصهيونية القائمة فحسب، وإنما كان موجها أيضا ضد فكرة الدولة القومية المدنية بحد ذاتها، وهي الفكرة التي أطلقها مفكرو عصر التنوير والثورة الفرنسية. وعلى هذا المنوال، جرى النظر إلى التحرير بمنظور النفي فقط، بوصفه «تفكيكا» للنظام السياسي ـ الاجتماعي القائم، من غير دلالات التحرير بالمعنى الإنساني المتصل بخلق وإبداع نظام سياسي أممي يجسد تحقيقا للمثل العليا الإنسانية، وفي مقدمتها «الإنسان المفكر» ورجل العالم.

وعلاوة على هذا، فقد نظر دعاة النظرية المتعددة الثقافات إلى الدولة الصهيونية ودولة المواطنين الديمقراطية بوصفهما ـ لا أقل ولا أكثر – صورتين (تجسيدين) قمعيتين وتعسفيتين للهيمنة الثقافية الغربية ذاتها، التي تتناقض، مفهوميا وتعريفيا، مع تعدد الطوائف، الأديان والمجموعات «الشرقية» التي تكوّن المجتمع اليهودي. وفي سياق ذلك، تحقق الحرية والمساواة كـ «تفكيك» ثقافي يتم إنجازه وتجسيده بواسطة مصطلحات مثل «الحوار الثقافي»، «سياسة الهويات»، «الأشكنازية»، «المشرقية»، «النسوية» وما إلى ذلك. وعليه، فليست رؤية دولة المواطنين الجمهورية، بل تعدد الطوائف والثقافات القائمة تحديدا، هي التي تشكل في منظورهم الوضع الجدير والمصطلح المعبر المناسبين للمجتمع الإسرائيلي. ويبدو أن هؤلاء ينسون أن مفهوم تعدد الطوائف والثقافات لا يقدم ولا يؤخر شيئا في سديروت، في حي «هتكفا» وفي أم الفحم، حيث السكان غارقون حتى العنق في الدين وفي الثقافات الإثنية الطائفية كملاذ من، أو كتعويض عن، غياب دولة القومية المدنية. ويبدو، من وجهة نظر هؤلاء السكان، أن كل ما يقوم به دعاة سياسة الهويات، من الوحدة القسرية للقومية اليهودية المهيمنة وحتى تعدد الهويات الإثنية ليس إلا استكمالا وإقرارا للواقع الطائفي التقليدي القائم. ذلك أنه فيما يخص الضواحي والبلدات المحيطة، لا يقتصر الحديث عن الحضور القمعي للدولة القائمة فقط، أو بدقة أكبر: عن حضور الدولة الانتقائي، الشُرطيّ والأيديولوجي فقط، بل عن غياب الدولة المدنية والمتساوية المرغوبة، أيضا وفي الوقت ذاته. هذا أولا. وثانيا، ليس من الواضح لماذا يرون أن تعدد الهويات الثقافية أفضل من الأيديولوجيا القومية اليهودية المهيمِنة، سيما وأن الحديث في كلتا الحالتين يجري عن هويات ثابتة ومقدسة يمكن تحقيقها والتعبير عنها بصورة غير فعالة، مباشرة من خلال الانتماء «الأصيل»، المولود، إلى الجماعة القومية. ويبدو أن أيديولوجيي «سياسة الهويات» يتجاهلون، عن وعي أو بغير وعي، نتاج الفكر القومي السياسي الحديث، الذي يشرح ويؤكد أفضلية الدولة القومية الجمهورية التي تقام وتدار على هدي الرؤية الإنسانية الكونية، كنقيض للجماعة الدينية، أو الجماعة الطائفية التقليدية، التي تدار بصورة دائمة ثابتة، منذ أجيال عديدة، وفقا للموتيف المخفف في أغنية «على طريقتي، فقط». ثالثا، من الجدير حقا نقد التأثيرات السلبية المترتبة على الحداثة الغربية، وخاصة انحسار الروحانيات والنسق الأداتيّ الماديّ الكامن في أسسها، على نحو أساس، أي تحويل الثقافة إلى أداة في أيدي النخبة الإسرائيلية الحاكمة لإحكام سيطرتها وتكديس الأرباح المادية. وتكمن الصعوبة هنا في أن الهوية والثقافة الشرقيتين، أيضا، تشكلان أداة في أيدي نخبة دينية تقليدية للسيطرة والاحتيال. ولذا، فإن المسألة ليست تنازعا

تتجسد استقلالية الدولة وقوتها، بوجه أساس، في تعاملها القمعي مع السكان الفلسطينيين المحليين، ومن خلاله أيضا مع المهاجرين الشرقيين الذين قدموا خلال السنوات الأولى التي تلت قيام الدولة. ويتمثل إدعائي المركزي، إذن، في أن هذه هي دولة النخبة الصهيونية ذات الأقدمية والتي لا تزال مسيطرة، حتى يومنا هذا، في جميع محاور ومراكز القوة السياسية، الاقتصادية والاجتماعية.

بين «المحتوى الأساس» في القومية اليهودية المهيمنة، من جهة، وبين تعدد الهويات الثقافية من جهة أخرى. فهذان ليسا سوى وجهين لثقافة خصوصية محافظة، جل مضمونها وغايتها هو تضييق آفاق الإنسان الروحانية وتكريس وضعه الطبيعي ومكانته الاجتماعية المعطاة. وهي مكانة تتناقض، جوهريا وإطلاقيا، مع جوهر الإنسان، كما جرت صياغته منذ أيام اليونانيين القدماء، بوصفه مخلوقا سياسيا يدرك العالم ويقوم بتغييره.

وفضلا عن هذا، يبدو أن المتحدثين باسم سياسة الهويات يقدسون الهوية المشرقية باعتبارها هوية تميّز وتخصص «المجموعة المشرقية» عن «المجموعة الأشكنازية». لكن هذه، في عرفهم، أيضا وبالأساس، الهوية اليهودية التي تميزهم، سوية، عن الهوية الفلسطينية وعن جميع الشعوب «المشرقية» الأخرى التي تعيش في منطقتهم. ومعنى هذا، أن الهوية المشرقية تحظى بالاعتراف هنا وتجد التعبير عنها في نطاق القومية اليهودية المهيمنة، فقط لا غير. هكذا، مثلا، يذهب عالم الجغرافيا أورن يفتاحئيل، أحد المتحدثين البارزين باسم منهج التعددية الثقافية الما بعد صهيونية، إلى تعريف دولة إسرائيل بأنها «إثنوقراطية استيطانية». وهذا، طبقا ليفتاحئيل، نظام يتيح ويساعد على انتشار مجموعة إثنية ـ قومية في منطقة متعددة الإثنيات ومختلف عليها. ويخدم هذا النظام أهداف القومية الإثنية المهيمِنة في مجالات الحيّز، الاقتصاد، السياسة والثقافة، وبحيث يصبح الانتماء الإثني، لا المدني المواطني، طبقا لتعريفات النظام، هو المفتاح المركزي لتوزيع الموارد ومصادر القوة. والواضح، إذن، أن المجتمع الإسرائيلي، مثل المجتمعات الاستيطانية الأخرى، مقسم، وفق النموذج الإثنوقراطي، إلى ثلاث مجموعات ثانوية: مجموعة المستوطنين المركزية (من الأشكنازيم، بوجه أساس)، الشعب الأصلاني المحلي (الفلسطينيون) والمهاجرون الذين قدموا إلى البلاد بعد العام ١٩٥٠ (غالبيتهم الساحقة من بلدان الشرق الأوسط). هذه البنية الإثنية تقوم، في أساسها، على نتائج حرب العام ١٩٤٨، التي كان أبرزها هروب و/ أو طرد ٨٠ بالمئة من السكان الفلسطينيين من البلاد واستيلاء لاجئين يهود من أوروبا والشرق الأوسط على مواقعهم.

ويبدو أن يفتاحئيل يرفض، حقا، الأيديولوجيا القومية اليهودية ويؤكد أن هذا ما يصفه «سيرورة بناء القومية الإسرائيلية» القائمة على طرد وإقصاء الشعب الفلسطيني إبان حرب ١٩٤٨ ودفع المهاجرين المشرقيين إلى المناطق الحدودية النائية. وعلى الرغم من هذا، يبدو أنه يقوم بعرض الصراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني بلغة الماضي فحسب، ما يعني أنه لم يكن، في نظره، سوى قاعدة و/ أو وسيلة لـبناء القومية الإسرائيلية، وليس قوة محركة للقومية الإسرائيلية وغاية لوجودها. كما تم، طبقا ليفتاحئيل أيضا، شمل المهاجرين الشرقيين، خلافا للشعب الفلسطيني المحلي، في المشروع القومي الإسرائيلي فأصبحوا شركاء في «تهويد الحيز الإسرائيلي ـ الفلسطيني»، على الرغم من أن توطين المهاجرين المشرقيين في مناطق الحدود النائية كان موجها، في الوقت نفسه، ضدهم هم أيضا. ومن هنا، يعتبر يفتاحئيل أنه من الواضح أن الشرقيين شركاء في «المشروع القومي الإسرائيلي» وليسوا في صف واحد مع الفلسطينيين باعتبارهم من ضحاياه.

وهكذا، يبدو أن سعي أولئك الأكاديميين ما بعد الصهيونيين من دعاة النظرية النقدية و«سياسة الهويات» نحو ملء الفراغ الفكري الذي نشأ في إسرائيل في عهد ما بعد الصهيونية يبلغ منتهاه عند حدود القومية اليهودية المهيمنة. وعليه، فبماذا يختلف النقد «الما بعد صهيوني»، إذن، عن النقد الشيوعي الإسرائيلي؟

خلاصة

ناقشنا في هذه المقالة، على وجه التحديد، الأيديولوجيا القومية اليهودية السائدة، التي تحجب الحدود الفاصلة بين الدولة والمجتمع في إسرائيل. وكما أوضح كيمرلينغ (١٩٩٥)، فقد أقيمت دولة إسرائيل، تاريخيا، من الأسفل إلى الأعلى،

بواسطة مجتمع من المهاجرين اليهود الذين جاؤوا واستوطنوا في فلسطين. ولكن، خلال عملية إنشاء الدولة، في حرب العام ١٩٤٨، أخذت تتحول تدريجيا إلى جسم سلطوي مهيمِن وذي قوة كبيرة جدا يقف في وجه المجتمع وفوقه. وتتجسد استقلالية الدولة وقوتها، بوجه أساس، في تعاملها القمعي مع السكان الفلسطينيين المحليين، ومن خلاله أيضا مع المهاجرين الشرقيين الذين قدموا خلال السنوات الأولى التي تلت قيام الدولة. ويتمثل إدعائي المركزي، إذن، في أن هذه هي دولة النخبة الصهيونية ذات الأقدمية والتي لا تزال مسيطرة، حتى يومنا هذا، في جميع محاور ومراكز القوة السياسية، الاقتصادية والاجتماعية. وهي نخبة تؤسس سيطرتها على الأيديولوجيا القومية اليهودية. ولذا، فإن نضال الفلسطينيين والطبقات والمجموعات الأخرى في المجتمع الإسرائيلي ضد سلطة النخبة الإسرائيلية المتسيدة وهيمنتها، هو ليس نضالا إثنيا ـ ثقافيا، كما يدعي دعاة التعددية الثقافية، بل هو نضال سياسي جمهوري. إنه نضال من أجل تحويل ما وصفه غلنر «المثاليقراطية» اليهودية القائمة ـ دولة النخبة الإسرائيلية الحاكمة ـ إلى دولة قومية مدنية، أي دولة تقوم على قيم أممية كونية، مشاركة مدنية وتكافل اجتماعي. وخلاصة القول، كما حاولت أن أبين، فإن مشكلة اليسار ما بعد الصهيوني تكمن في غياب المثال الأسمى الوحدوي للدولة. وهو مثال يقوم على الفكر الإنساني الجمهوري، الذي يعلمنا أن العالم واحد ويمكن تحقيقه بواسطة دولة المواطنين التي يمكن للإنسان فيها، وفيها فقط، أن يتجاوز وضعه الطبيعي، مكانته الاجتماعية وهويته الطائفية الخاصة ليصبح، بوصفه مواطنا، سيد مصيره، العارف به وصاحب القرار بشأنه. ولهذا، فإن المسألة، هنا والآن، لا تنحصر في نقد الأيديولوجيا الصهيونية ومحاولة توصيف الواقع الإسرائيلي، «كما هو في الحقيقة». لكن المسألة تشمل، في الوقت نفسه، تقديم مثال أعلى سياسي، وحدوي، يستطيع الإسرائيليون والفلسطينيون، من خلاله وبهديه، تجاوز التناقض القائم بين القومية اليهودية والقومية العربية ليتحولوا، معا، إلى مواطنين متساوي الحقوق باعتبارهم السيد المسيطر على دولته وعالمه.

[مترجم عن العبرية. ترجمة سليم سلامة]

المراجع

أفنيري، شلومو «الصهيونية والتراث الديني اليهودي: جدلية الخلاص والعلمنة»، من: شموئيل ألموغ، يهودا راينهرتس، أنيتا شبيرا (محررون)، **الصهيونية والدين**، مركز «شزار» لتاريخ إسرائيل، القدس، ١٩٩٤، ص ٩ – ١٨.

أحاد هعام، ١٩٥٨، **المؤلفات الكاملة لأحاد هعام**، القدس: دفير.

دوتان، شموئيل، **حُمر: الحزب الشيوعي في أرض إسرائيل**. دار النشر شبنا هسوفير، تل أبيب، ١٩٩١.

هيغل، غيورغ فريدريش، ٢٠١١، **فلسفة القضاء**، دار النشر شاليم، القدس.

فرح، بولس، من الدولة العثمانية حتى الدولة العبرية. القدس ٢٠٠٩.

ميكونس، شموئيل. **تناقضات واستخلاصات**. تل أبيب، ١٩٧٢.

الحزب الشيوعي الإسرائيلي. المؤتمر الـ ١٣، تل أبيب يافا، ١٩٥٧.

الحزب الشيوعي الإسرائيلي. المؤتمر الـ ١٩، حيفا ـ الناصرة، ١٩٨١.

أورون، يائير، ٢٠١٠. **هويات إسرائيلية ـ يهود وعرب مقابل المرآة والآخر**. تل أبيب: ريسلينغ.

غورني، يوسف، ١٩٨٥. **المسألة العربية والمشكلة اليهودية: تيارات سياسية ـ أيديولوجية في الصهيونية حيال الوجود العربي في أرض إسرائيل في السنوات ١٩٤٨ ـ ١٩٩٢**. تل أبيب: عام عوفيد.

يونا، يوسي، ٢٠٠٥. قوة **الاختلاف: مشروع تعدد الثقافات في إسرائيل**. القدس: دار النشر هكيبوتس همئوحاد ومعهد فان لير.

يونا، يوسي وشنهاف، يهودا، ٢٠٠٥. **التعددية الثقافية، ما هي؟ عن سياسة الاختلاف في إسرائيل**. تل أبيب. دار النشر بابل.

يوسي يونا ويهودا شنهاف، «الوضع المتعدد الثقافات»، في **نظرية ونقد**، العدد رقم ١٧، ٢٠٠٠، ص ١٦٣.

يفتاحئيل، أورن، ٢٠٠٠، أراض، **تخطيط وعدم مساواة: تقسيم الحيز بين اليهود والعرب في إسرائيل**. تل أبيب، مركز أدفا.

.....، ١٩٩٧، **يحرسون الكرم: مجد الكروم نموذجا**. مركز دراسات المجتمع العربي في إسرائيل، فان لير.

ميرون بنفينستي، «لن تقوم هنا دولتان»، آري شفيط، «**هآرتس**»، ملحق نهاية الأسبوع، ٢٠١٢/١٠/٤.

سموحة، سامي. ١٩٩٦. «ديمقراطية إثنية: إسرائيل كنموذج بدئي»، في هـ. غينوسار وأ. برئيلي (محرران)، **صهيونية: نقاش معاصر**، سديه بوكير: مركز تراث بن غوريون، ص ٢٧٧ – ٣١١.

سبيفاك، تش. غياتري (٢٠٠٤). «هل يستطيع التابعون الحديث؟» في ي. شنهاف (محرر)، **كولونيالية والوضع ما بعد الكولونيالي**، القدس: هكيبوتس همئوحاد ومعهد فان لير، ص ١٣٥ – ١٨٥.

كيمرلينغ، باروخ، ٢٠٠٤. **مهاجرون، مستوطنون، أصلانيون**. تل أبيب: عام عوفيد.

Adiv, Udi, 2005. «The challenge of Globalization for the Left: Marxism, Post-Colonialism or Republican Nationalism», *Discourse of Sociological Practice*, 7(1/2): 61-74.

Bhabha, Homi K., 1996. *Location of Culture: Discussing Post-Colonial Culture*, London: Routlege.

Gellner, Ernest, 1994, *Encounter with Nationalism*, Oxford:Blackwell.

Raz-Karkotzkin. Amnon, *Exil et souveraineté : Judaïsme, sionisme et pensée binationale, preface par Carlo Ginzburg*. Paris: La Fabrique editions, 2007.

Suleiman, Ramzi. (2004). «Planned encounters between Jewish and Palestinian Israelis: A social-psychological perspective». *Journal of Social Issues*, 60(2), 323-337.

Turner, R. J., Tajfel, H. & Brown, R. J. (1979). Social comparison and group interest in in-group favouritism. *European Journal of Social Psychology*, 9(2), 187-214.