محاضرة

أودي أديب (*)

النقد الما بعد صهيوني: الديالكتيك السالب

تقديم

يستعرض عالم الاجتماع الإسرائيلي أودي أديب في مقالته الطويلة أدناه الكتابات الما بعد صهيونية التي نشرت في العقود السابقة، والتي تشترك فيما بينها باستئنافها على المنظور البحثي الذي تبنى بشكل واع أو غير واع مقولات المؤسسة الصهيونية أولا والدولة لاحقا. وعلى الرغم من أن ما يكتبه أديب لا يعد أول نقد للمنظور الما بعد صهيوني، إذ كتبت عشرات المداخلات خاصة من قبل علماء الاجتماع والمؤرخين «الرسميين» الذين رفضوا النقد الذي وجه لهم، وذهب بعضهم كموشيه ليسك إلى اعتباره مجرد لغو وليس نقدا حقيقيا، إلا أن أهمية ما يكتبه تأتي من انتماء كاتبه أصلا للتيارات النقدية ذات التوجه اليساري، وثانيا من أنه دفع ثمن مواقفه غاليا، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الكاتب قضى سبع سنوات في السجن الإسرائيلي بسبب انتمائه للجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، وهو يحاول التميز عن النقد الرافض للصهيونية جملة وتفصيلا بمواقف تعتبر أن الصهيونية هي تيارات متباينة، وأن ما حدث العام ١٩٤٨ كان انهزاما للصهيونية الروحانية التي أرادها بوبر مثلا، يبقى هذا التمييز مؤشرا مهما إلى النقاشات الداخلية في إسرائيل خاصة بين التيارات الفكرية في أروقة الجامعات، وإن كان لا يغير من الواقع الأصلي شيئا الذي يعي أن الصهيونية لم يكن لها أن تكون إلا صهيونية عدوانية، وأن الحديث عن صهيونية روحانية هو مجرد هروب للأمام، ومحاولة للتنصل مما ألقته من مصائب على أهل البلاد!

بقلم: هنيدة غانم

(*) أستاذ في الجامعة المفتوحة- إسرائيل.

إنها، بحق، إحدى سخريات التاريخ الكبرى أن الحركة التي أقيمت وعملت من أجل تحقيق روح اليهودية قد حققت هدفها، في نهاية المطاف، بـ «النيران والحراب»، بروح ريتشارد فاغنر. وتبعا لهذا، لم يعترف بوبر بدولة إسرائيل، التي أنشئت آنذاك، كتحقيق لصهيونيته وتجسيدا لها. فإقامة الدولة لم تكن، في نظره، انبعاث الروح اليهودية، بل نهاية مرة لتلك الروح نفسها، تحديدا.

مدخل

حاولت المؤسسة الأكاديمية «النيو – صهيونية»، في أعقاب الحرب واحتلال المناطق الفلسطينية في العام ١٩٦٧، إعادة إحياء ما تطلق عليه أنيتا شبيرا اسم «الوجدان اليهودي الدفاعي» القديم الخاص بالصهيونية. وبالرغم من هذا، وإزاء استمرار الاحتلال، بدأت تظهر، في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينيات، أعمال نقدية وضعها الباحثون الما بعد صهيونيين. وقد ظهرت أعمال «المؤرخين الجدد»، آنذاك، إلى جانب أعمال علماء الاجتماع «الما بعد صهيونيين»، وهي أعمال تعرض تحليلا نقديا «يفكك» السردية الصهيونية الطاغية. وتمثل هذه الأعمال والأبحاث النقدية ـ الليبرتارية، التعددية، النيو ماركسية، الما بعد حداثة والما بعد كولونيالية ـ دون أدنى شك، منعطفا مهما في تطور الفكر الهستوريوغرافي والسياسي الإسرائيلي.

صحيح أن الباحثين الما بعد صهيونيين يؤمنون بتفوق نظرياتهم النقدية على الخطاب الصهيوني، كما تجسده السوسيولوجيا المؤسساتية. ورغم ذلك، فإن إشكالية النقد الما بعد صهيوني تكمن، أساسا، في غياب مثال أسمى سياسي بكونه غاية هذه النقد، ومن ثم إشكالية النقد من أجل النقد، أو ما أسماه أدورنو «الديالكتيك السالب». وهو ما يعني كونه نقدا سالبا فقط، كنوع من «تفكيكية» النظام السياسي ـ الاجتماعي القائم، من دون المدلول الإيجابي للتحرر بالمعنى الإنساني لعملية خلق وإنشاء نظام سياسي كوني جديد، باعتباره تحقيقا لفكرة «الإنسان المفكر» كمخلوق سياسي وكإنسان في هذا العالم. ويبدو كتاب أريئيلا أزولاي وعدي أوفير «نظام ليس واحداً» كأنه «النموذج المثالي» لهذا النقد لمجرد النقد، والذي يرمي الطفل مع المياه الآسنة، أي النقد المصوَّب ليس نحو النظام الإسرائيلي القائم فحسب، بل ينكر، في الوقت ذاته، مجرد وجود «نظام»، أيا كان. ذلك أن أي نظام، وفق تعريفه بأنه «منظومة سلطوية»، هو بمثابة كيان غريب قادر على كل شيء، يقف فوق الإنسان ويتحكم به. ومن هنا، فإنني أقترح، خلافا لـ«الديالكتيك السالب» الذي يميز النقد الما بعد صهيوني الذي لا يحقق أي هدف، اعتماد نقد ديالكتيكي، يشكل تعبيرا عن مستوى أرفع من التناقض الداخلي الكامن في الفكر الصهيوني الإسرائيلي نفسه. هذا الفكر الفلسفي، الذي كان يطمح، منذ البداية، إلى إضفاء دلالة روحانية على المشروع الاستيطاني الصهيوني وإعلائه إلى مرتبة «المثالية».[١] وهكذا، إذن، ففي أعقاب إعلان دافيد بن غوريون الاستقلال في ١٥ أيار ١٩٤٨، وهي اللحظة التاريخية الحاسمة في تاريخ الصهيونية، كتب الفيلسوف مارتن بوبر، المفكر الأبرز لـ «المدرسة الأورشليمية» في تلك الفترة:

لم تكن الروح، في أي وقت مضى، بعيدة عن الحياة الحقيقية كما هي اليوم، في هذه الفترة من «الولادة المجددة» {...} إنه نوع من «الصهيونية» المسيء لسمعة «صهيون». إنه ليس سوى واحد من الأشكال الفظة للقومية التي لا تعرف أي سلطة تفوق ما يبدو، ظاهريا، وكأنه مصلحة الأمّة.

إنها، بحق، إحدى سخريات التاريخ الكبرى أن الحركة التي أقيمت وعملت من أجل تحقيق روح اليهودية قد حققت هدفها، في نهاية المطاف، بـ «النيران والحراب»، بروح ريتشارد فاغنر. وتبعا لهذا، لم يعترف بوبر بدولة إسرائيل، التي أنشئت آنذاك، كتحقيق لصهيونيته وتجسيدا لها. فإقامة الدولة لم تكن، في نظره، انبعاث الروح اليهودية، بل نهاية مرة لتلك الروح نفسها، تحديدا.

شكّل إعلان الاستقلال، الذي تولاه بن غوريون، وحرب العام ١٩٤٨ التي نشبت في أعقابه، في الحقيقة نهاية مأساوية للروح اليهودية المتنورة التي برزت في بدايات الحركة الصهيونية، بكونها فشلا محتوما للإرادة الحسنة مقابل «الضرورة». كان الأساس المأساوي يكمن منذ البداية، إذن، في التناقض ما بين الفكرة القومية للصهيونية، باعتبارها انبعاث اليهودية ونهاية الشتات

يمكن اعتبار كتاب أوري رام «الأجندة المتغيرة للسوسيولوجيا الإسرائيلية: نظرية، إيديولوجية وهوية» (١٩٩٥) نموذجا مثاليا للسوسيولويجا الما بعد صهيونية. فبهدي الخيط الناظم لدى ماكس هوركهايمر، يقترح أوري رام في كتابه سوسيولوجيا نقدية في مواجهة السوسيولوجيا المؤسساتية التي سادت في الجامعات الإسرائيلية حتى الثمانينيات وكمعادل لها.

والواقع الكولونيالي لليشوف الصهيوني «هنا والآن». كما كان التناقض وانعدام المثابرة يكمنان، أيضا، في محاولة المفكرين الصهيونيين التوليف بين مفاهيم التنور المثالية الكونية وبين مفهوم القومية اليهودية الإثنية ـ الدينية الاستثنائية المناوئ لمفهوم الجمهورية كما جسدته القومية الألمانية والأوروبية الشرقية. وهو المفهوم الذي أيقظ، على نحو حتمي، الصراع مع الشعب الفلسطيني المحلي ولا يزال يشكل، منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا، القوة المحركة الأساسية له.

ورغم ذلك، على النقد الديالكتيكي، «هنا والآن»، وفي الوقت ذاته، إلزام التجربة المأساوية التي مرت بها الحركة الصهيونية بتحقيق «المثاليّ». غير أن النقد الما بعد صهيوني، بكونه نفيا تبسيطيا، كما هو الآن، يضيع اللحظة المأساوية لـ «الروح» في الفكر الصهيوني. ومع ذلك، من جهة أخرى، أو نتيجة لذلك للدقة أكثر، لا تزال نقطة البداية والنهاية لدى علماء الاجتماع الما بعد صهيونيين تنحصر في المجتمع الإسرائيلي كما هو بحد ذاته، لا باعتباره «واحدا من الاثنين» في ما أسماه غرامشي «العائق التاريخي» المتمثل في فلسطين ـ إسرائيل. وعليه، فحتى حينما يتجاوزون الوضع الإسرائيلي القائم، على ضوء «فكرة مثالية» ما، فإنها تبقى «فكرة مثالية» تستنسخ الوضع القائم، ليس إلا. وهكذا، فحينما «يفككون» «المركز»، يديرون ظهورهم إلى الماضي التاريخي اليهودي ويتجهون نحو ماضي الفلسطينيين. وهم لا يزالون يفعلون ذلك بوصفهم إسرائيليين معرّفين كأمّة وكمجتمع منفردين وبصورة ليست مرتبطة بالفلسطينيين. ولهذا السبب، ليس مفاجئا أن نكتشف بأن المؤسسة الأكاديمية قد تبنت علم الاجتماع الما بعد صهيوني باعتباره «نظرية نقدية». ويمكننا على هذا النحو أن نلحظ، إذن، ابتسامة مضاعفة لدى المؤسسة. إنها ابتسامة، أولا، لأن الحديث يجري، في الغالب، عن نقد يمثل نوعا من الإصلاح الاجتماعي، وليس تحولا سياسيا راديكاليا. وهي ابتسامة، ثانيا، لأن الحديث يجري، في خلاصة الأمر، عن المؤسسات الأكاديمية عينها وعن الأشخاص أنفسهم، إذ يخلقون، معا، وهماً بأن «كل شيء على ما يرام»، ظاهريا، وبأن لا شيء «متعفن» في مملكة العلوم الاجتماعية الإسرائيلية. وهذه هي، إذن، إشكالية سوسيولوجيا «الما بعد» التي تخلق وهم النقد الظاهري وتكرّسه، بينما هي تمنع أيضا النقد الآخر، المختلف، وكأن ينابيع النقد قد جفت. ومن هنا، فإن السؤال المركزي هو، بتعبير لطيف: هل النقد «الما بعد» ينفي، حقا، الواقع الإسرائيلي، أم أنه يؤكده، في نهاية المطاف، بواسطة مفاهيم «الما بعد» القديمة ـ الجديدة بشأن العدالة، الأخلاق وما شابه؟

علماء الاجتماع الما بعد صهيونيين

يمكن اعتبار كتاب أوري رام «الأجندة المتغيرة للسوسيولوجيا الإسرائيلية: نظرية، إيديولوجية وهوية» (١٩٩٥) نموذجا مثاليا للسوسيولويجا الما بعد صهيونية. فبهدي الخيط الناظم لدى ماكس هوركهايمر، يقترح أوري رام في كتابه سوسيولوجيا نقدية في مواجهة السوسيولوجيا المؤسساتية التي سادت في الجامعات الإسرائيلية حتى الثمانينيات وكمعادل لها. ويحدد رام ثلاث فترات زمنية في سيرورة تطور ما يسميه «الإطار النظري السوسيولوجي السائد». الفترة الأولى، التي استمرت منذ العام ١٩٤٨ وحتى العام ١٩٧٣ ، يمثلها المنهج البنيوي ـ الوظيفي الذي اعتمده شموئيل آيزنشطادت، وهو المنهج الذي عبر عن هيمنة سلطة حركة «العمل»، لأنه عرض المجتمع الإسرائيلي، أساسا، كـ «منظومة وظيفية» أفقية. وهو وصف ينسجم تماما مع الفهم الصهيوني المهيمن للقومية اليهودية. أما الفترة الثانية، فقد عكست الهزة الأرضية السياسية التي أعقبت حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣ . وكان تلامذة آيزنشطادت هم الذين حاولوا، هناك وآنذاك، استعادة المنهج البنيوي القديم. وقد عرض دان هوروفيتس وموشيه ليسك، الممثلان الأبرز والأكثر أهمية للفترة الثانية من

السوسيولوجيا الإسرائيلية، نموذجا وظيفيا محسَّنا للمجتمع الإسرائيلي. فقد أقرّا في كتابهما «من اليشوف إلى الدولة: يهود أرض إسرائيل في فترة الانتداب كمجموعة سياسية»، الذي صدر في العام ١٩٧٧ ، ظاهريا، بطابع المجتمع الإسرائيلي التعددي، وفي السياق بالتناقضات القائمة في داخله، أيضا. وبالرغم من هذا، فهما يواصلان النظر إلى المجتمع الإسرائيلي بمفاهيم الإيديولوجية الصهيونية بوصفه «منظومة» يهودية مستقلة وغير مرتبطة بالمجتمع الفلسطيني. وأما الفترة الثالثة في تاريخ المدرسة المؤسساتية، فقد بدأت إثر «الانقلاب» الذي تمخضت عنه الانتخابات في العام ١٩٧٧ ، إذ فقدت حركة «العمل»، للمرة الأولى، قوتها السياسية الرائدة بعد أكثر من أربعين عاما متواصلة في السلطة. ونحن نجد التعبير السوسيولوجي عن هذا «السقوط» في الكتاب المشترك الأخير الذي أصدره هرورفيتس وليسك «مأزق في اليوتوبيا: إسرائيل مجتمع تحت عبء زائد» (١٩٩٠). ويصف المؤلفان دولة إسرائيل بأنها منظومة تميل إلى الانهيار من جراء العبء الزائد المتمثل في مطالب زائدة تطرحها المجموعات الثانوية الطرفيّة. وبالرغم من هذا، ليس ثمة دحض هنا لصورة المجتمع الإسرائيلي باعتباره منظومة وظيفية متناغمة تمثل تجسيدا للتصور الصهيوني القديم، وإنما شكوى فقط من «المأزق» التي تعصف بها وتعكر صفو السكينة المثالية التي عمت فيها، ظاهريا، حتى العام ١٩٧٧ .

هذه هي، إذن، نظرية «الما بعد» التي تدور حول مصطلح «المركز»، لا لشيء سوى لتخبرنا بأن لا حاجة إلى «مركز»، على الإطلاق. ولكن، وكما علّمنا أفلاطون وهيغل، فإن أي نقد سياسي يبدأ من وعي معين للوغوس، الذي يمكن على ضوئه تغيير «الدولة المدينية» (Polis) القائمة وتحويلها إلى دولة عادلة وسعيدة. وفي غياب نظرة فلسفية إلى العالم، يبدو أن رام يرمي الطفل مع المياه الآسنة. ذلك أنه يوجه سهام النقد لعلماء الاجتماع المؤسساتيين بجريرة محاولتهم، بالذات، لتحقيق درجة من الوحدة والتناغم في مجتمع تعددي وزاخر بالتناقضات، مثل المجتمع الإسرائيلي. ولهذا السبب، تحديدا، نجده يعبر عن صوت الفئات والطبقات «الطرَفيّة» ويطمح إلى توزيع ونشر المنظومة السياسية الإسرائيلية، في مواجهة «المركز» كما هو. وأكثر من ذلك، كان يفترض بكتاب رام، في منظور «النظرية النقدية»، أن يشكل حقا صوت «الأنا» المستقل والنقدي في موازاة سلطة «المركز». غير أن رام اختار، بالذات، اعتماد نظرية توماس كون العلمية أداة تحليلية في كتابه. ومع ذلك، فليس واضحا بالضبط، إطلاقا، ما هو الأساس النقدي المعتمد في الصيغة السوسيولوجية من نظرية كون «العلمية»؟ وطبقا لرام، كانت تلك النماذج الفكرية الجديدة التي عبرت عن التحولات الاجتماعية والسياسية التي حصلت في المجتمع الإسرائيلي في تلك الحقبة. ومن هنا، فقد شكل صعود حزب «الليكود» إلى سدة الحكم في العام ١٩٧٧ ، من وجهة نظر رام، ذلك «الانقلاب» التاريخي الذي زعزع مكانة السوسيولوجيا المؤسساتية، وأتاح أيضا ظهور السوسيولوجيا النقدية الجديدة. غير أن السؤال المركزي هو: هل كان ذلك «انقلابا» حقا؟ أم كان مجرد جرعة أكبر من الشيء ذاته و/ أو «انقلابا» في كأس من الشاي، تحت سلطة الحكومة الجديدة التي شكلها حزب «الليكود» ذو العقيدة الصهيونية المتطرفة؟ وكذلك، أيضا: إذا كانت تلك هي التحولات السياسية والاجتماعية التي قد حصلت، حقا، فما الداعي للكتابة؟ ذلك أن الكتابة يفترض أن تكون، بالضبط، قدرة الروح الإبداعية ذاتها، والتي ينقد الإنسان بواسطتها الظروف الاجتماعية القائمة سعيا إلى تغييرها. وفي المقابل، يبدو أن النماذج الفكرية النقدية، بالنسبة إلى رام، قد عبّرت، ببساطة، عن الصوت الأصيل لتلك الفئات «المكتومة» نفسها. وفعلا، فكما هو، كذلك كتابه أيضا، يبدو كأنه حالة واضحة من النقد الما بعد صهيوني، يحاول فقط تفكيك الإطار الفكري السوسيولوجي المهيمن، بينما تتمثل المسألة الأساسية، في الوقت عينه، في تغيير الإطار الفكري السياسي المهيمن. وهكذا، فقد كانت حرب العام ١٩٦٧ واحتلال المناطق الفلسطينية الجديدة هما اللذان أديا، بمنهجية برهان الخُلف، إلى زعزعة أركان الإطار الفكري الصهيوني المهيمن. وهو حدث تاريخي يثير العجب أن رام لا يذكره مطلقا. وسنحاول، لاحقا، فحص عدد من النماذج النظرية النقدية الجديدة التي حاولت، وفقا لرام، وضع تحديات أمام السوسيولوجيا المؤسساتية، في أعقاب «الانقلاب».

المنهج التعددي

جرى في أواخر السبعينيات، عرض المنهج التعددي وكأنه تعبير عن الفئات المستضعفة والهامشية في المجتمع الإسرائيلي- الشرقيون والفلسطينيون. وكان سامي سموحة، من جامعة حيفا، المعبر الأبرز عن هذا المنحى. وكان سموحة، الذي هاجر من العراق إلى إسرائيل في أوائل الخمسينيات، عالم الاجتماع الإسرائيلي الأول من أصل شرقي الذي استكمل دراسته في أميركا، ثم حاول بعد عودته إلى البلاد تطبيق النظرية التعددية، كمصطلح تعريفي وكحل للوضع الإسرائيلي، على حد سواء. وقد صدر كتابه الأول، «إسرائيل: تعددية وصراع» في العام ١٩٧٨ وشكل، كما يقول رام، «الاختراق الأخير في الخطاب السوسيولوجي ما

جرى في أواخر السبعينيات، عرض المنهج التعددي وكأنه تعبير عن الفئات المستضعفة والهامشية في المجتمع الإسرائيلي ـ الشرقيون والفلسطينيون. وكان سامي سموحة، من جامعة حيفا، المعبر الأبرز عن هذا المنحى. وكان سموحة، الذي هاجر من العراق إلى إسرائيل في أوائل الخمسينيات، عالم الاجتماع الإسرائيلي الأول من أصل شرقي الذي استكمل دراسته في أميركا، ثم حاول بعد عودته إلى البلاد تطبيق النظرية التعددية، كمصطلح تعريفي وكحل للوضع الإسرائيلي، على حد سواء

بعد صدور كتاب آيزنشطادت المعروف في العام ١٩٦٧ ، «المجتمع الإسرائيلي». وفي مقال لاحق نشر في العام ١٩٩٣ تحت عنوان «Class, Ethnic, and National Cleavages and Democracy in Israel»، حلل سموحة المجتمع الإسرائيلي بمفاهيم المنهج التعددي. ويشكل هذا، بوجه عام، سمة مميزة لما أسماه سموحة «المجتمعات الما بعد كولونيالية»، التي تعيش فيها مجموعات ثقافية مختلفة تحت سلطة واحدة. وقد عرّف تلك المجتمعات وميّز بينها وفقا لنمط دمج المجموعات المحددة في الإطار العلوي العام للدولة:

١. الدمج الموازي (المتكافئ) – المجموعات المتمايزة والمنغلقة جزئيا تتمتع بعلاقة متساوية مع الإطار العام.
٢. الدمج المميِّز (التباييني) – لكل مجموعة مكانة مختلفة في الإطار العام.
٣. الدمج الحاضن (الشامل) – يلغي المكانة المتمايزة للمجموعات الثانوية ويربط جميع الأفراد، بصورة مباشرة ومن غير وساطة، بالإطار العام. أي، أن الإطار السياسي العام للدولة يعترف بالمواطنين فقط بصفتهم أفرادا متساوين ولا يعترف بالمجموعات الثانوية.

يسود في المجتمع الإسرائيلي، كما يقول سموحة، نموذج «الدمج المميز» الذي تتحكم به المجموعة الأوروبية ذات الأقدمية. فقد أدت سلطة حزب «العمل» السياسية خلال العقود الثلاثة الأولى على قيام الدولة إلى خلق تطابق ما بين المجموعة الأوروبية ذات الأقدمية وبين الإطار العلوي العام للدولة. وفي المقابل، تقبع في أسفل السلم الاجتماعي، بدرجات متفاوتة، المجموعتان اللتان تنتهج الدولة إزاءهما تمييزا سلبيا: الجمهور الشرقي والشعب الفلسطيني المحلي، كأقلية قومية تتعرض لاضطهاد القومية الحاكمة في إسرائيل. ويلخص سموحة مقاله بالدعوة إلى إنشاء توليفة جديدة بين المجموعتين القوميتين في المجتمع الإسرائيلي بواسطة ما يسميه «الديمقراطية الإثنية» المستندة على نموذج «الدمج الموازي» الذي تحظى جميع المجموعات الاجتماعية، بموجبه، بمكانة متساوية، في الإطار العلوي العام للدولة.

ويبدو أن المنهج التعددي الذي يعتمده سموحة هو النقيض التام للمنهج المنظوماتي / المجموعيّ الذي يعتمده علم الاجتماع المؤسساتي. فأولا، هو يحلل المجتمع الإسرائيلي، بصورة جلية، باعتماد مفاهيم السيطرة والصراع بين المجموعات المختلفة والمتناقضة، لا باعتبارها «منظومة» قومية يهودية متجانسة. وثانيا، يرى سموحة أن الشرقيين يقفون إلى جانب المجموعة الفلسطينية بوصفها مجموعة تتعرض للتمييز السلبي والاضطهاد من جانب المجموعة الأوروبية ذات الأقدمية. وثالثا، لا يكتفي سموحة، خلافا لعلماء الاجتماع المؤسساتيين، بوصف المجتمع الإسرائيلي فقط، بل يؤكد الحاجة إلى تغييره. وهكذا، فهو يختتم مقاله بالدعوة إلى إنشاء توليفة جديدة بين مركبات المجتمع الإسرائيلي كافة.

وعلى الرغم من هذا، يمكننا أن نلاحظ أن منهج سموحة التعددي لا «يفكك» المنظومة الإسرائيلية القائمة. صحيح أنه يعرّف المجتمع الإسرائيلي باعتباره الإطار العلوي العام لجميع المجموعات الإثنية التي يتشكل منها. لكنه يرى، في الوقت ذاته، أن هذا الإطار لا يزال إطارا قوميا يهوديا يحفظ المجموعة اليهودية ويوحّدها، بمعزل عن المجموعة العربية. كما أن التمييز الذي يقيمه سموحة بين «العرقية» و «القومية» هو تمييز اعتباطي مستقى، على نحو جلي، من مخزون المصطلحات التي تعتمده السوسيولوجيا المؤسساتية التي أقصَت العرب عن المنظومة الإسرائيلية. وهكذا، يتبنى سموحة بأثر رجعي تعريف الصهيونية للدولة، وهو التعريف نفسه الذي تسبب، منذ البداية، بتفجير الصراع ولا يزال يكرسه منذ العام ١٩٤٨. وعلاوة على ذلك، فإن الإشكالية النظرية هي الأساس الاختباري «العلمي» في أبحاثه. ويبدو أن سموحة لا يميل إلى قبول رؤية المؤرخ إدوارد هـ. كار

يسود في المجتمع الإسرائيلي، كما يقول سموحة، نموذج «الدمج المميز» الذي تتحكم به المجموعة الأوروبية ذات الأقدمية. فقد أدت سلطة حزب «العمل» السياسية خلال العقود الثلاثة الأولى على قيام الدولة إلى خلق تطابق ما بين المجموعة الأوروبية ذات الأقدمية وبين الإطار العلوي العام للدولة. وفي المقابل، تقبع في أسفل السلم الاجتماعي، بدرجات متفاوتة، المجموعتان اللتان تنتهج الدولة إزاءهما تمييزا سلبيا: الجمهور الشرقي والشعب الفلسطيني المحلي.

ومؤداها أن «المؤرخ هو الذي يقرر أي الحقائق يورد وبأي ترتيب وسياق». كما يصف سموحة، في الغالب، الوضع الإسرائيلي القائم ويقلل، في سياق ذلك، من أهمية التحليل النقدي والدعوة إلى إحداث التغيير الاجتماعي. لكن السؤال هو: ما هي الحقيقة الاجتماعية، بالضبط؟ من المؤكد أنها ليست ما يسمعه سموحة من الأشخاص الـ ٥٠٠ الذين يجري معهم المقابلات. ووفقا لهابرماس، فإن كتابته تمثل، إذن، حالة واضحة من «فعل التحدث» الخالصة، من دون «الفعل الاتصالي» الذي يستطيع الإسرائيليون، به ومن خلاله، «الاتصال» مع الفلسطينيين بمفاهيم سياسية عقلانية، سوية مع كونه وسيلة وغاية للحياة المشتركة بينهم.

المنهج النيو ماركسي

في الحقيقة، كان الباحثون النيو ماركسيين هم الذين اقترحوا، للمرة الأولى، اعتماد النقد الراديكالي حيال المجتمع الإسرائيلي والفكر الصهيوني المهيمن. ففي العام ١٩٨٠، نشر شلومو سفيرسكي ودفورا بيرنشطاين مقالا نقديا تحت عنوان طويل هو: «مَن عمل في ماذا؟ لمصلحة مَن وبأي مقابل – التطور الاقتصادي في إسرائيل ونشأة توزيعة العمل الإثنية». ويدل عنوان المقال، على نحو جلي، على الإطار النظري الاقتصادي النيو ماركسي الذي اعتمده الكاتبان. وبالفعل، فهما يفسران استغلال المهاجرين الشرقيين وإقصاءهم في السنوات الأولى على قيام الدولة بهدي «نظرية التبعية». وهي النظرية التي بلورها ووضعها علماء الاقتصاد الماركسيون في مجلة « Review Monthly» خلال الخمسينيات والستينيات. ويبدو أنها كانت محاولة إضافية أخرى من جانب أولئك الاقتصاديين لتطبيق التحليل الماركسي على سيرورة الإفقار النسبي و/ أو المطلق للطبقة العاملة، باعتبارها، في الوقت عينه، «القانون العام لتراكم الرساميل الرأسمالية» والقوة المحركة للثورة البروليتارية، التي تشكل النهاية الحتمية للرأسمالية. هناك وآنذاك، في بداية القرن، شكلت نظريات روزا لوكسمبورغ ولينين حول «الإمبريالية كأعلى مراحل الرأسمالية» المحاولة الأولى لتفسير وتحليل إخفاقات الأحزاب الاشتراكية ـ الديمقراطية، قبل الحرب العالمية الأولى، في تحويل الطبقة العاملة الأوروبية إلى طبقة ثورية. فطبقا للتعريف المعروف الذي وضعه لينين، تحولت الطبقة العاملة الأوروبية إلى نوع من «الأرستقراطية العمالية» المستفيدة من ثمار نهب الدول المستعمِرة لثروات البلدان المستعمَرة. ومن هنا، توصل لينين إلى الاستنتاج بأن احتمال الثورة البروليتارية في روسيا تحديدا هو «الحلقة الأضعف» في سلسلة الهيمنة الإمبريالية الحديدية. وعلى نحو مماثل، أعاد المنظرون الماركسيون في « Review Monthly»، خلال سنوات الرخاء التي عاشتها الطبقة العاملة الغربية بعد الحرب العالمية الثانية، إحياء نظريات لوكسمبورغ ولينين حول «الإمبريالية». وقد رأى هؤلاء أن الرأسمالية ماضية في إفقار الطبقة العاملة، ولكن فقط من خلال كونها منظومة كونية تتدفق من خلالها مصادر الثراء المنهوبة من «الأطراف» في الدول غير المتطورة إلى مركز الدول الإمبريالية المتطورة. وهكذا تواصل المجتمعات الغربية الاغتناء على حساب الدول غير المتطورة في العالم الثالث. وهذا هو الادعاء الأساسي في «نظرية التبعية» القائلة بوجود منظومة رأسمالية كونية تسود في إطارها علاقات تبعية اقتصادية بين الدول المتطورة والدول غير المتطورة التي ألحقت بالسوق العولمية، منذ البداية، كشركاء مستضعفين وغير متساوين.

واستنادا إلى «نظرية التبعية»، يحلل سفيرسكي وبيرنشطاين الاستغلال الاقتصادي الذي مورس بحق المهاجرين اليهود الشرقيين خلال السنوات الأولى على إنشاء الدولة ويعتبرانه «الخطيئة الأصلية» التي اقترفها المجتمع الإسرائيلي. ويؤكد الكاتبان رفضهما المطلق لفرضيات الأساس التي يقوم عليها المنهج المؤسساتي ـ المنظوميّ، والتي تقول بأن مهمة «المركز» الإسرائيلي ذي الأقدمية تمثلت،

في الحقيقة، كان الباحثون النيو ماركسيين هم الذين اقترحوا، للمرة الأولى، اعتماد النقد الراديكالي حيال المجتمع الإسرائيلي والفكر الصهيوني المهيمن. ففي العام ١٩٨٠، نشر شلومو سفيرسكي ودفورا بيرنشطاين مقالا نقديا تحت عنوان طويل هو: «مَن عمل في ماذا؟ لمصلحة مَن وبأي مقابل؟ – التطور الاقتصادي في إسرائيل ونشأة توزيعة العمل الإثنية». ويدل عنوان المقال، على نحو جلي، على الإطار النظري الاقتصادي النيو ماركسي الذي اعتمده الكاتبان

أساسا، في رفع مكانة «الأطراف» الشرقية ومساواتهم. ويوضحان، في مقالهما، أن ادعاء المنهج المؤسساتي بشأن استيعاب الشرقيين في البلاد يتمثل في أن الشرقيين مروا بتجربة الانتقال من مجتمعات غير صناعية، أو في مراحل انتقالية، إلى مجتمع ذي اقتصاد حديث يقوم على الإنتاج الصناعي المعتمد على العلم، التكنولوجيا وطرق الإدارة الحديثة. ونظرا لأنهم لم يكونوا مدركين لمقومات المجتمع والاقتصاد الحديثين، فقد انخرطوا في المراتب المتدنية من المجتمع. وعلى العكس تماما، يقول المؤلفان إن المجتمع الإسرائيلي في بداياته لم يكن مجتمعا حديثا، على الإطلاق، قياسا بالدول الأصلية التي أتى منها المهاجرون الشرقيون. ويضيفان أن هذا الواقع كان من صنع يديّ النخبة الإشكنازية الحاكمة، التي دفعت بالمهاجرين الشرقيين إلى الأعمال الجسمانية البسيطة، بمستوى أدنى من توزيعة العمل الرأسمالية. ولهذا السبب، بقي الجمهور الشرقي متخلفا ولم يشارك في عملية التحديث التي خضع لها المجتمع الإسرائيلي خلال الخمسينيات والستينيات.

وإجمالا، ثمة إشكالية مزدوجة في مقال سفيرسكي وبيرنشطاين: نظرية وتاريخية. وتكمن الإشكالية في أنهما يتنقلان بصورة غير نقدية بين النظرية الماركسية، التي تتعرض لـ «الأساس الاقتصادي» الإسرائيلي، وبين إيمانهما بالفكرة الصهيونية الرومانسية حول القومية اليهودية. وهكذا، فهما ينظران، من جهة أولى، إلى المهاجرين الشرقيين بوصفهم طبقة مستغـَلّة وغير متطورة في توزيعة العمل في الاقتصاد الإسرائيلي. ومع ذلك، من الجهة الأخرى، يفترض أن يكون هؤلاء المهاجرون الشرقيون، بكونهم يهودا، مندمجين في القومية الإسرائيلية الجديدة التي أنشئت. هذا هو، بالفعل، المعتقد الصهيوني الذي يحمله سفيرسكي وبيرنشطاين، والذي يوجهان، بوحيه وبواسطته، نقدا لتوزيعة العمل الطبقية بين «الأشكنازيم» و«الشرقيين» كما هي في الواقع – توزيعة تتناقض، ظاهريا، مع الوحدة القومية اليهودية المرجوة. والحقيقة هي أن النخبة الصهيونية ذات الأقدمية حاولت، حقا، استيعاب ودمج المهاجرين الشرقيين في المجتمع الإسرائيلي، مدفوعة بسعيها إلى خلق شعب إسرائيلي - يهودي جديد. وكانت تلك سياسة «دمج الهجرات» و «بوتقة الصهر» التي اعتمدت في الخمسينيات والستينيات. ولكن في الحالة الإسرائيلية، وفي غياب رؤية سياسية جمهورية للقومية، جرى تكوين الأمة، أساسا، بطريقة برهان الخُلف، أي من خلال الانفصال والتمايز عن الشعب الفلسطيني المحلي وإقصائه من المجموع، تجسيدا لتميّز الشعب الإسرائيلي - اليهودي الجديد وتفوقه. وهكذا، يبدو أن استبطان الخطاب القومي اليهودي المعادي للعرب يدل، تحديدا، على استيعاب الجمهور الشرقي لمنظومات الدولة الإسرائيلية الجديدة وانخراطهم فيها. لكن التناقض يكمن في أن استبطان الخطاب الإسرائيلي المناوئ للعرب انطوى، في الوقت ذاته، على اضطهاد هوية المهاجرين المشرقية. ذلك أن اليهودية المشرقية درجت، حتى قيام دولة إسرائيل، على تعريف نفسها بأنها جاليات، تقليدية محافظة، ما قبل قومية تعيش بين ظهراني و/ أو إلى جانب الشعوب العربية في الدول التي كانت تقيم فيها. وعليه، فقد شكـّل مفهوم الصهيونية حول القومية اليهودية، والقائم على معاداة العالم العربي، بالضرورة، تعبيرا واضحا عن إلغاء وتنكر ذاتيين للوعي اليهودي الشرقي في دولة إسرائيل.

وشكلت اللغة العبرية، أيضا، أداة للسيطرة والتحكم بين يدي النخبة الصهيونية ذات الأقدمية. فقد فُرضت لغة «اليشوف» الصهيوني إبان الانتداب وبُعيد قيام الدولة، بصورة عمودية من أعلى إلى أسفل، على جاليات المهاجرين الجدد بوصفها اللغة الرسمية في الدولة. وهكذا، يبدو أن الثقافة العبرية الجديدة قد وحدت المجتمع الإسرائيلي، لكنها رسّخت، عمليا، تفوق المجموعة الأوروبية ذات الأقدمية وسيطرتها، ما أدى، بالتالي، إلى إقصاء الجاليات الشرقية الناطقة بالعربية إلى هوامش المجتمع. وهذا

واستنادا إلى «نظرية التبعية»، يحلل سفيرسكي وبيرنشطاين الاستغلال الاقتصادي الذي مورس بحق المهاجرين اليهود الشرقيين خلال السنوات الأولى على إنشاء الدولة ويعتبرانه «الخطيئة الأصلية» التي اقترفها المجتمع الإسرائيلي. ويؤكد الكاتبان رفضهما المطلق لفرضيات الأساس التي يقوم عليها المنهج المؤسساتي ـ المنظومي، والتي تقول بأن مهمة «المركز» الإسرائيلي ذي الأقدمية تمثلت، أساسا، في رفع مكانة «الأطراف» الشرقية ومساواتهم.

بخلاف ما حصل للغات القومية الأوروبية، حيث قاد اختراع الطباعة وتطور الصحف والأدب المكتوب إلى تحويل اللهجات المحلية من اللغة المحكية إلى لغة قومية موحدة (غلنر، ١٩٨٢؛ أندرسون، ١٩٩٢).

كما حاولنا أن نبين أعلاه، كان المركّبان الأساسيان في الفكر الصهيوني المهيمن ـ القومية اليهودية شرق الأوروبية والصراع مع القومية اليهودية ـ غربيين تماما عن اليهود الشرقيين ولم يعبرا عن هويتهم الحقيقية، بأي شكل من الأشكال. ولم يكن المهاجرون الشرقيون قادرين، منطقيا وتاريخيا، على الانخراط في المجتمع الإسرائيلي الجديد من غير أن يفقدوا هويتهم اليهودية، التقليدية والقديمة. ويوضح هذا أن التمييز والاستغلال الاقتصاديين اللذين مورسا ضد اليهود الشرقيين لم يكونا سوى تجسيد، ونتيجة، لفقدانهم مكانتهم السياسية والثقافية السابقة، إلى جانب انعدام الاعتراف والتأثير في الحيز الإسرائيلي العام الجديد.

المنهج الليبرالي ـ الفيبرياني

كان الناطق الأبرز في مجموعة علماء الاجتماع الما بعد صهيونيين باروخ كيمرلينغ. بوصفه عالم اجتماع فيبريانيا (نسبة إلى ماكس فيبر – المترجم)، ادعى في أحد مقالاته المبكرة بأن الجيل القديم من المؤرخين الإسرائيليين «لم يتخلّ عن معتقداته الصهيونية وهو يدخل إلى غرفة عمله. ذلك أن على الباحث أن يحاول الترفع عن ميوله الصهيونية وتبني وجهة نظر أوسع عن طبيعة مهنته الأكاديمية» (١٩٨٤). وبالفعل، كان كتابه الأخير، «مهاجرون، مستوطنون، سكان أصلانيون: الدولة والمجتمع في إسرائيل ـ بين تعدد الثقافات والحروب الثقافية» (٢٠٠٤)، بمثابة محاولة لتقديم تحليل اجتماعي «فاقد القيم» للمجتمع الإسرائيلي، كما هو في الحقيقة. وهو يشرح، في المقدمة الطويلة التي وضعها للكتاب، التحول الذي طرأ على المجتمع الإسرائيلي منذ إنشاء الدولة وحتى أيامنا هذه، من مجتمع إيديولوجي جمعيّ إلى مجتمع تعددي ليبرالي. وعلى ذلك، فهو يكتب ملخّصا: «لا يمكن فهم الواقع الإسرائيلي الراهن إلا في سياق تاريخ الجماعة اليهودية ما قبل تأسيس الدولة، وفي سياق العلاقات المتبادلة بين الدولة وبقية الجاليات اليهودية الأخرى في العالم».

الجزء الأول من الكتاب هو توصيف «إيجابي» لتطور اليشوف الصهيوني تحت حكم الانتداب البريطاني، كمجتمع مهاجرين ـ مستوطنين يحمل توجها إيديولوجيا جمعيّا. وتختلف الحالة الصهيونية، في منظوره، عن حالات مجتمعات المستوطنين في أميركا وأستراليا، نظرا لأن أرض (منطقة) الهدف لم تُختَر تبعا لثرائها الطبيعي، بل «بهدي فكرة إثنو قومية بشأن عودة اليهود إلى أرض إسرائيل، بغية إحياء قوميتهم التوراتية». ومن أجل تحقيق هذه الفكرة، كان اليشوف الصهيوني بحاجة إلى تضامن الجاليات اليهودية في العالم وتماهيها مع فكرة «العودة اليهودية»، ثم ـ لاحقا ـ إلى الاعتراف بدولة إسرائيل بكونها دولة «الشعب اليهودي». كما يميّز كيمرلينغ، أيضا، بين الأساس الجمعي لليشوف الصهيوني في داخل الدولة وبين الأساس الفرداني غير المركزي لمجتمعات المستوطنين في أميركا وأستراليا. فهناك، طبقا للتحليل المعروف الذي وضعه جاكسون تيرنر، كانت تلك مجتمعات من المستوطنين الأفراد الذين عاش كل منهم بسكينة وأمن وسلام في أنحاء المناطق «الحدودية» غير المسكونة التي كانت مفتوحة أمامهم. وفي المقابل، في حالة الاستيطان الصهيوني، شكلت الأرض، منذ البداية، موردا حيويا وثمينا استوجب وجود تنظيم وسلطة مركزية من أجل الاستيلاء عليه واستغلاله. وعليه، فمن الواضح أن المجتمع الإسرائيلي قد نشأ، بفضل حرب العام ١٩٤٨، على شاكلة اليشوف الصهيوني وصورته، كمجتمع جماعيّ مشبع بالفكرة الصهيونية. ومع ذلك، وعلى

كان الناطق الأبرز في مجموعة علماء الاجتماع الما بعد صهيونيين باروخ كيمرلينغ. بوصفه عالم اجتماع فيبريانيا (نسبة إلى ماكس فيبر - المترجم)، ادعى في أحد مقالاته المبكرة بأن الجيل القديم من المؤرخين الإسرائيليين «لم يتخلّ عن معتقداته الصهيونية وهو يدخل إلى غرفة عمله. ذلك أن على الباحث أن يحاول الترفع عن ميوله الصهيونية وتبني وجهة نظر أوسع عن طبيعة مهنته الأكاديمية» (١٩٨٤). وبالفعل، كان كتابه الأخير، «مهاجرون، مستوطنون، سكان أصلانيون: الدولة والمجتمع في إسرائيل ـ بين تعدد الثقافات والحروب الثقافية» (٢٠٠٤)، بمثابة محاولة لتقديم تحليل اجتماعي «فاقد القيم» للمجتمع الإسرائيلي، كما هو في الحقيقة.

ضوء «المقدمة»، فإن الكتاب ليس توصيفا للمجتمع الإسرائيلي باعتباره تحقيق الفكرة الصهيونية، بل العكس هو الصحيح: إنه توصيف تفصيلي للتغيرات التي حصلت فيه وأدت إلى تحويله، في نهاية المطاف، إلى مجتمع تعددي ليبرالي (تقريبا). وهكذا، وفقا لكيمرلينغ، فإن البنية الإيديولوجية المركزة، التي كانت في غاية الأهمية والحيوية من أجل إقامة اليشوف الصهيوني في ظروف الصراع مع الشعب الفلسطيني المحلي ونقص الأراضي تحت سلطة الانتداب، قد تحولت، بين ليلة وضحاها ومع إقامة دولة إسرائيل، إلى بنية «مهيمنة» اضطهادية تستدعي الإلغاء والإزالة. في المرحلة الأولى، يتبنى كيمرلينغ مصطلح «الهيمنة» الغرامشيّ، بوصفه «وضعا يستطيع فيه الجزء المسيطر في الدولة فرض «منطقه» حول النظام الاجتماعي القائم على المجموعات الخاضعة له» (١٤٢: ٢٠٠٤). ويقول إنه خلال العقدين الأولين من عمر الدولة، عمدت النخبة القديمة في حركة «العمل» الصهيونية إلى فرض هيمنة سياسة وثقافة «الإسرائيلية» العلمانية، الغربية الزائفة، على المجتمع بأسره. لكن كيمرلينغ يفضل، لاحقا، اعتماد التعريف الاجتماعي البنيوي لـ «المركز» بكونه «منطقة تشع منها الإيديولوجية، القيم، الكاريزما والقواعد السلوكية على الأطراف والهوامش» (ص١٤٤). وفي هذا السياق، يقتبس كيمرلينغ ما يقوله دان هوروفيتس (١٩٧٧ و ١٩٨٨) عن أن اليشوف الصهيوني إبان الانتداب كان «فقاعة اجتماعية وسياسية حصرية» و«مركزا بلا أطراف». ولكن، بعد قيام الدولة أصبح اليشوف الصهيوني القديم هو «المركز» في إطار الدولة السيادية الفتية (ص ١٤٨). ومعنى هذا أن اليشوف الصهيوني القديم فرض على مجتمع المهاجرين المتنوع والحديث عالم القيم الإيديولوجي المتناسق والصارم خاصته. وعليه، فإن سياسة «بوتقة الصهر» و«دمج الهجرات» التي انتهجت في الخمسينيات والستينيات، والتي حاولت النخبة الصهيونية القديمة بواسطتها «عصرنة» و «أسرلة» المهاجرين الشرقيين (وربما «تطهيرهم من العروبة»، أيضا). وفي موازاة ذلك، يعترف كيمرلينغ، من الناحية الأخرى، بأن سيطرة «مباي» السياسية على الحركة الصهيونية، ثم على دولة إسرائيل لاحقا، تحققت، بالأساس، من خلال اتفاقها مع الأحزاب الدينية اليهودية على أن «تداخل الدين والقومية اليهودية كان مفهوما ضمنا». وبالفعل، يعترف كيمرلينغ بأن تداخل الديانة اليهودية الميتافيزيقية، المذكور أعلاه، في شؤون الدولة السياسية القطرية «لا تنسجم مع أي توجه ديمقراطي ليبرالي» (ص١٥٥). ومع ذلك، فهو يحاول لاحقا، على امتداد الكتاب كله، توصيف سيرورة تفكيك وإلغاء ذلك التداخل المتمثل في «دولة يهودية ديمقراطية». وعملية التفكيك هذه تتم، بداية، «من الأعلى» بواسطة الجيل الجديد من المثقفين الإسرائيليين النقديين، ثم لاحقا «من الأسفل» بواسطة النشاط الذي تمارسه منظمات المجتمع المدني، فضلا عن منظمات المجموعات الثقافية المختلفة. وعلاوة على ذلك، فهو يدعي، لاحقا، بأن «المركز» لم يكن مهيمنا، في أي يوم من الأيام، بل إن تلك الشريحة من المثقفين هي التي فرضت الخطاب الصهيوني المهيمن. وهي شريحة، بطبيعة تكوينها، لا تكل ولا تمل بل تواصل تفكيك الخطاب المهيمن وإعادة تركيبه من جديد. وبالفعل، ففي ضوء نظرية توماس كون حول «الثورات العلمية»، يشخّص كيمرلينغ «هنا والآن» توجهات نقدية تزعزع فرضيات الأساس في الإطار الفكري الصهيوني السائد، رغم أن الأمر لم يكن بمثابة إلغاء تام وشامل للفكرة الصهيونية السائدة، إنما مجرد تقييد محدود لمجال سيطرتها. ويعترف كيمرلينغ، في نهاية المطاف، بأن «الحربين، في العام ١٩٦٧ وفي العام ١٩٧٣، هما اللتان هيأتا، مرحلة إثر أخرى، الظروف الاجتماعية والسياسية لوضع حد نهائي للهيمنة الشاملة وتقليصها ثم حصرها في

وعليه، يبدو كيمرلينغ، حقا، ناطقا مميزا لما وصفه أوري رام بـ «علم الاجتماع النقدي» الإسرائيلي، من حيث أن نقده يتميز بالتردد الدائم، أو، كما عبر لينين: «خطوة إلى الأمام وخطوتان إلى الوراء». فمن الناحية الأولى، هو يعترف، من حين إلى آخر، بأن المجتمع الإسرائيلي قد شُيِّد على أنقاض المجتمع الفلسطيني الذي تم تدميره في حرب العام ١٩٤٨. بينما يقدم الكتاب، من الجهة الأخرى، توصيفا إيجابيا للمجتمع الإسرائيلي الذي تحول ليصبح مجتمعا ليبراليا متعدد الثقافات

مجال واحد فقط ـ يهودية الدولة» (ص١٦٣). فحرب العام ١٩٦٧ والسيطرة الإسرائيلية على المناطق الفلسطينية شكلتا، في حقيقة الأمر، نوعا من «الديالكتيك السالب»، نظرا لما سببتاه من زعزعة للصورة الصهيونية السابقة لدولة إسرائيل كدولة متجانسة وحوّلتاها إلى «مجتمع مستَعمِر» (ص ٤٩٥). ولكن هذه، من وجهة نظر كيمرلينغ، كانت في الوقت نفسه، أيضا، «ديالكتيكا إيجابيا» كنقطة انطلاق للتحول الاجتماعي والثقافي الذي حصل في المجتمع الإسرائيلي منذ الحرب. وهي سيرورة تحول المجتمع الإسرائيلي، بواسطتها، إلى مجتمع تعددي ومتعدد الثقافات، بل إلى «دولة ثنائية القومية». ومع ذلك، يعترف كيمرلينغ بأن «هذه الثقافات المتمايزة كلها ـ باستثناء الثقافة العربية ـ تمتلك مصلحة وقاسما مشتركا متطابقين، يتمثلان في تعريف الدولة كدولة يهودية» (ص ١٦٦). أي، مصلحة حفظ هويتهم اليهودية الفريدة وتوطيدها، بما يمكّنهم من مواصلة الاحتفاظ بمكانتهم المهيمنة حيال «الأقلية العربية». وعلى الرغم من ذلك، وعلى ضوء نظرية هومي بابا حول «الحدود القابلة للاختراق»، يرى كيمرلينغ أن هذه ليست هيمنة مطلقة. ذلك أن الثقافة العربية كانت قد اندمجت في التشكيلة المتعددة الثقافات في المجتمع الإسرائيلي الجديد. ومن هنا، فقد أصبحت إمكانية عيش المواطن العربي في المجتمع الإسرائيلي الليبرالي والتعددي الجديد أكثر سهولة مما كانت عليه في ما أسماه غلنر «حكم الغباء» الصهيوني القديم.

وعليه، يبدو كيمرلينغ، حقا، ناطقا مميزا لما وصفه أوري رام بـ «علم الاجتماع النقدي» الإسرائيلي، من حيث أن نقده يتميز بالتردد الدائم، أو، كما عبر لينين: «خطوة إلى الأمام وخطوتان إلى الوراء». فمن الناحية الأولى، هو يعترف، من حين إلى آخر، بأن المجتمع الإسرائيلي قد شُيِّد على أنقاض المجتمع الفلسطيني الذي تم تدميره في حرب العام ١٩٤٨. بينما يقدم الكتاب، من الجهة الأخرى، توصيفا إيجابيا للمجتمع الإسرائيلي الذي تحول ليصبح مجتمعا ليبراليا متعدد الثقافات. وهو يوجه النقد للسوسيولوجيا الصهيونية المهيمنة ويقترح سوسيولوجيا «علمية» خالية من القيم، من جهة، بينما تكفي قراءة كتابه قراءة عرضية لاكتشاف مدى تشبعه بعالم المصطلحات الخاص بالإيديولوجية الصهيونية. وهي المصطلحات ذاتها التي يعتمدها، كما علماء الاجتماع المؤسساتيين، لتوصيف وتعريف اليشوف الصهيوني والمجتمع الإسرائيلي بأنهما «فقاعة اجتماعية وسياسية»، قائمان بحد ذاتيهما، بصورة مستقلة وغير مرتبطة بالدولة وبالمجتمع الفلسطينيين. وخلاصة الأمر أن النقد من جانبه يبدو، بوجه عام، نقدا مخففا جدا وقاصرا تجاه الوضع الإسرائيلي المهيمن، أي أنه نقد اجتماعي «من الداخل»، وليس نقدا سياسيا راديكاليا «من الخارج». وأكثر من ذلك، يبدو أن كيمرلينغ يخفق في تفسير سبب وكيفية إيمانه بأن الميل الفردي الليبرالي يتفوق، في الوضع الإسرائيلي القائم، على الوضع الإسرائيلي «المهيمن»، والانطباع المتولد هو أن كيمرلينغ يجد صعوبة في فهم حقيقة أساسية مؤداها أنه من غير الممكن، بعد ٦٠ عاما وفي ظروف الصراع التاريخي مع الشعب الفلسطيني المحلي، إلغاء الحالة الكولونيالية الإسرائيلية القائمة وتحويل إسرائيل إلى مجتمع تعددي ليبرالي بمجرد توجيه النقد السوسيولوجي للنخبة «الإشكنازية» الحاكمة، فقط.

Zionist-socialist writers have emphasized the separatist exclusivity of the Yishuv, in which the settlers did not exploit the local population. Conversely, Shafir argues that the Zionist prototype was the «pure settlement colony» according to which employers and employees alike were settlers. Colonization of this type allowed its residents to acquire «a sense of cultural and ethnic homogeneity associated with the concept of European nationalism.» The United States, Australia, and New Zealand are examples of this type of colony. Unlike them, however, in Palestine there was not a plenitude of land available at a nominal price. Nor did the Zionists wield any military power that would

enable it to conquer the territory and subsequently to employ local labor in conditions of slavery or semi-slavery. Because of their limited resorces and military power, the socialist leaders of the Second Aliya (mass immigration) developed the model of collective and cooperative settlements - the «kibbutz» and the «moshav», which gradually emerged after the failure of the implantation strategy of the settlers of the First Aliya. This new model was introduced by Otto Warburg, Oppenheimer, and Arthur Ruppin of the Zionist executive. It was derived from the Prussian colonialism

المنهج الكولونيالي

يعتبر كتاب غرشون شفير «Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict» ، (١٩٨٩)، ووفقا لعنوانه، محاولة لإعادة تعريف الحركة الصهيونية كنموذج محدد من الاستيطان الكولونيالي (أو الكولونيالية الاستيطانية). وطبقا لما يقوله، فإن منظري الصهيونية الاشتراكية هم الذين أكدوا الأساس القومي اليهودي لليشوف الصهيوني، القائم على العمل الذاتي من جانب المستوطنين اليهود من دون استغلال السكان المحليين. وفي المقابل، يدعي شفير بأن هذه هي «الرواية اليهودية الداخلية». وهي رواية إيديولوجية كانت أهميتها في تاريخ المجتمع الإسرائيلي أدنى من أهمية الظروف المادية التي أحاطت بالاستيطان الصهيوني. وكانت الحركة الصهيونية، كما هي في الحقيقة- من وجهة نظره - حركة كولونيالية متلائمة مع نمط «مستعمرة الاستيطان النقي». وهو النمط الذي ينتمي المشغِّلون والعمال، بموجبه، إلى مجموعة المستوطنين. وقد ولّدت المستعمرة من هذا الطراز لدى المستوطنين شعورا بالهيمنة الثقافية والإثنية ينسجم مع مفهوم القومية الأوروبية. الولايات المتحدة، أستراليا ونيوزيلندة – هي أمثلة لهذا النوع من الاستيطان. ومع ذلك، وخلافا للأخيرة، لم تكن في فلسطين وفرة من الأراضي بأسعار رمزية. وفضلا عن هذا، لم تكن الحركة الصهيونية تمتلك القوة العسكرية التي كانت تملكها أي من الدول العظمى الأوروبية ومكّنتها من احتلال المناطق بالقوة، ثم تشغيل قوة العمل المحلية في ظروف العبودية، أو شبه العبودية. وفي هذه الحالة، حيث الموارد محدودة والقوة العسكرية مفتقدة، لجأ قادة الهجرة الثانية «الاشتراكيون» إلى تطوير النمط الجديد المتمثل في «الكيبوتس» و «الموشاف» كشكل من أشكال الاستيطان التعاوني القائم على العمل الذاتي. وقد تطور هذا النمط تدريجيا إثر فشل نمط «مستعمَرة البساتين» الذي اعتمده مستوطنو الهجرة الأولى. أما النمط الصهيوني الجديد، «مستعمرة الاستيطان النقي»، فقد عرضه وطبقه، للمرة الأولى، أوتو فاريورغ، أوبنهايمر وآرثور روبين - الأعضاء الألمان في الإدارة الصهيونية - كمنهج طبقه الاستعمار البروسي في المناطق التي تم ضمها إلى بروسيا في الشرق، وهي مناطق استوطنت في الجزء الأكبر منها مجموعات من السكان البولنديين المحليين. ومن هنا، ووفقا لشفير، فقد شكل «الكيبوتس»، بوصفه التجسيد الأقصى والنهائي للاستيطان الصهيوني «النقي»، خطيئة المجتمع الإسرائيلي الأصلية التي ولّدت الصراع التاريخي مع الشعب الفلسطيني المحلي.

يبدو المنهج الكولونيالي الذي يعرضه غرشون شفير أكثر راديكالية، حقا، من النماذج النظرية الأخرى، وخاصة لأنه - خلافا لها - يرى المجتمع الإسرائيلي ليس كـ «فقاعة اجتماعية وسياسية»، وإنما كما هو «مشبوك»، منذ البداية، في الصراع التاريخي مع الشعب الفلسطيني. لكن الإشكالية تكمن في أنه يعزز ادعاءه بواسطة نموذج نظري مادي يتمثل في «مستعمرة الاستيطان النقي» ويقلل، في السياق، من أهمية «المُثل في تاريخ المجتمع الإسرائيلي». لكن كتابا يفتتح بالمنهج المادي، ليس من الواضح إطلاقا ما هي ميزته وأفضليته في مقابل كتب التاريخ الأخرى التي تشير، بالذات، إلى الدوافع الإيديولوجية لدى الحركة الصهيونية. وبكلمات أخرى، يفتقر هذا الكتاب إلى مقدمة تتطرق، على نحو انعكاسي ومُقارِن، لتعريف الحركة الصهيونية والمجتمع الإسرائيلي بأنهما «مستعمرة استيطان نقي». وهي مقدمة كان من شأنها تمكين القراء من تقدير أهمية التعريف الجديد وأفضليته مقارنة بالتعريفات الأخرى للمجتمع الإسرائيلي.

وزيادة على ذلك، يبدو أن الكتاب الذي يصف «تاريخ المجتمع الإسرائيلي» بأنه استيطان كولونيالي هو كتاب راديكالي يفترض أن يهزّ أركانا كونية. لكن قراءة أكثر تعمقا ونقدية للكتاب من شأنها أن تكشف حقيقة أنه يستنسخ ويعزز، بالذات ومن دون وعي، المعتقدات والآراء المسبقة الشائعة لدى الطرفين. لدى الطرف الفلسطيني، لا يقدّم تعريف الحركة الصهيونية بأنها «مستعمرة استيطان نقي» ولا يؤخر كثيرا، إذ إن هذا الرأي هو الشائع هناك. أما في الجانب الإسرائيلي، فإن الكتاب الذي يبدأ وينتهي بالأساس الكولونيالي للمجتمع الإسرائيلي وينتقص من أهمية «المُثل» لن يغيّر، قط، في آراء القراء، بل سيرسخ معتقداتهم الصهيونية ويعززها، فقط. ويبدو أن شفير يكتفي بمرتبة المثقف المبجّل المعتكف في برجه العاجي الأكاديمي فيلغي البلاغة التي يستخدمها الفيلسوف الأفلاطوني لعرض «الحكمة» وتحقيقها جهاراً (Parhesia) على الملأ. وهكذا نرى أن إشكالية المنهج الكولونيالي الذي يطرحه شفير تكمن، أساسا، في المنهج السوسيولوجي الحتمي الذي يعتمده ويكرّس، بواسطته،

يبدو المنهج الكولونيالي الذي يعرضه غرشون شفير أكثر راديكالية، حقا، من النماذج النظرية الأخرى، وخاصة لأنه ـ خلافا لها ـ يرى المجتمع الإسرائيلي ليس كـ «فقاعة اجتماعية وسياسية»، وإنما كما هو «مشبوك»، منذ البداية، في الصراع التاريخي مع الشعب الفلسطيني. لكن الإشكالية تكمن في أنه يعزز ادعاءه بواسطة نموذج نظري مادي يتمثل في «مستعمرة الاستيطان النقي» ويقلل، في السياق، من أهمية «المُثل في تاريخ المجتمع الإسرائيلي»

ادعاءه القائل بأن «الظروف المادية» التي أحاطت بالمستوطنين الصهيونيين هي التي حددت، منذ البداية، الطابع الكولونيالي للحركة الصهيونية، بينما كان يتعين عليه، باعتباره باحثا نقديا، التحقيق في مجمل أنشطتها وتصريحاتها، بداية، ثم استخلاص التاريخ الصهيوني منها، أخيرا. ولكن، في غياب رؤية شاملة كهذه، يبدو الأمر، لزاماً، مجرد محاولة لاستعارة «فراش سدوم» من المنهج الكولونيالي الذي وضعته عدنا بوناتشيش (Bonacich,1972) وتطبيقه على السيرورة التاريخية الصهيونية بمجملها. وخلافا لادعاء شفير، كانت الحركة الكيبوتسية القوة المحركة والقائدة للحركة الصهيونية، حقا، لكنها كانت، أيضا وفي الوقت نفسه، مجموعة إيديولوجية بذاتها حاولت تطبيق أفكار وتصورات مثالية من الماركسية والاشتراكية. وعلى هذا، فهي لم تكن «مستعمرة نقية» بأي حال من الأحوال، وإنما حالة فريدة، حصرا، من الكولونيالية الاستيطانية. وقد تمثلت الفاجعة، عمليا، في تحوّل الحركة الكيبوتسية، في نهاية المطاف، في السنوات الحاسمة التي سبقت حرب العام ١٩٤٨، إلى قاعدة عسكرية لوحدات «البلماح»، قوة المليشيا الصهيونية الأساسية التي حسمت مصير الحرب في العام ١٩٤٨، والتي أفضت إلى إقامة دولة إسرائيل. ويبدو أنه على عكس المنهج الكولونيالي الذي يعرضه شفير، شكلت الإيديولوجيا والسياسة، لا الاقتصاد، القوة المحركة للسيرورة التاريخية في حالة الحركة الصهيونية بالذات. ولهذا السبب، فإن الإشكالية تتمثل، على ضوء ما ورد آنفا، في ميل شفير إلى إيلاء أهمية زائدة لـ «القاعدة» الاقتصادية لدى الحركة الصهيونية والتقليل، في المقابل، من أهمية الدوافع الإيديولوجية. ويقول رالف ميليباند، في نقده للنظرية الماركسية فيما يخص وظيفة الدولة، إن المشكلة لدى ماركس تتمثل في إلغائه دور الدولة ووظيفتها كموضوع/ هدف للسيرورة التاريخية واقتصار النظر إليها بوصفها، فقط، «عنوانا لسيرورات وقوى فاعلة في المجتمع» (ميليباند، ١٩٨٣: ٥٤). كذلك شيفر أيضا يرى، في استعارة لفكرة ميليباند، أن الحركة الصهيونية ليست سوى عنوان للسيرورات وقوى فاعلة في المجتمع، وليست موضوعا تاريخيا بحدّ ذاته ولذاته».

المنهج الجغرافي - الاجتماعي

الممثل الأبرز للمنهج الجغرافي – الاجتماعي هو أورن يفتحئيل، من قسم الجغرافيا في «جامعة بن غوريون» في النقب. في مقال له بعنوان Nation-Building and the Division of space; Ashkenazi Domination in the Ethnocracy Israeli (1992). يشرح يفتحئيل ما يسميه «السيطرة الأشكنازية على المجتمع الإسرائيلي». والمنهج الجغرافي ـ الاجتماعي، كغيره من المناهج النقدية المذكورة آنفا، يستأنف على فرضيات الأساس في النموذج المنظومي القديم. ولكنه، خلافا لها، يشخّص مكانة المهاجرين الشرقيين المتدنية، المميّزة سلبا والمستَغَلّة، بمفاهيم جغرافية استيطانية. ويشكل المشروع الكولونيالي الاستيطاني، وفق هذا المنهج، حجر الأساس في نظام الحكم الإسرائيلي المعرّف بأنه «إثنوقراطية توطينية»، أي – نظام يساعد على تمدد مجموعة إثنو- قومية وانتشارها في منطقة متعددة الإثنيات مختلف عليها. وفي الحالة الإسرائيلية، هو سلطة المجموعة اليهودية الأشكنازية، إذ هي تخدم أهداف القومية ـ الإثنية المهيمنة الجغرافية، الاقتصادية، السياسية والثقافية. فالانتساب الإثني، لا المواطني، هو الذي يمثل، وفق تعريف السلطة، المفتاح المركزي لتوزيع الموارد والقوة. وقد ولّدت هذه السيرورة الاستيطانية، منذ البداية، واقع عزل المهاجرين الشرقيين وفصلهم فمنعت، بذلك، اندماجهم ومساواتهم في المنظومة الاجتماعية الإسرائيلية. ومن هنا، فإن الادعاء الأساسي هو أن المشروع الكولونيالي الاستيطاني الذي أعدّ لطرد الشعب الفلسطيني أدى إلى إقصاء المهاجرين الشرقيين

الممثل الأبرز للمنهج الجغرافي – الاجتماعي هو أورن يفتحئيل، من قسم الجغرافيا في «جامعة بن غوريون» في النقب، في مقال له بعنوان

Nation-Building and the Division of space; Ashkenazi Domination in the Ethnocracy Israeli (1992).

يشرح يفتحئيل ما يسميه «السيطرة الأشكنازية على المجتمع الإسرائيلي». والمنهج الجغرافي-الاجتماعي، كغيره من المناهج النقدية المذكورة آنفا، يستأنف على فرضيات الأساس في النموذج المنظومي القديم. ولكنه، خلافا لها، يشخّص مكانة المهاجرين الشرقيين المتدنية، المميّزة سلبا والمستَغَلّة، بمفاهيم جغرافية استيطانية.

إلى هوامش المجتمع الإسرائيلي. ثم يواصل يفتحئيل فيقول إن السياسة الجغرافية أفضت إلى تقسيم الحيز الإسرائيلي بصورة غير متساوية، باسم «المصلحة القومية». فالاستيطان اليهودي، الذي استهدف «تهويد» المناطق العربية سابقا، خلق ووسّع، في الوقت نفسه، فجوات اجتماعية بين اليهود الإشكناز وبين الشرقيين. وكان من شأن الممارسة الاستيطانية الإسرائيلية أن كشفت عن التناقض الكامن في أساس تشكيل القومية في مجتمع استيطاني: بدلا من أن تبني وحدة قومية، ولّدت الانقسام والفجوات الاجتماعية. ذلك لأن المنظومات الاقتصادية والعسكرية قد دفعت باليهود الشرقيين إلى هوامش الكينونة اليهودية، فيما حولتهم سياسة الاستيطان وتوزيع أراضي الدولة إلى رأس حربة خاملا في مشروع تهويد البلاد وعزلتهم، إجمالا، في بلدات وأحياء فقر وضائقة. وتجد العلاقة بين بناء الأمة، السياسة الجغرافية وعدم المساواة في المجتمعات الاستيطانية، أبرز تعبير لها، بالأساس، في المناطق الحدودية والبعيدة عن المركز. وهذا هو التناقض في عملية توطين المناطق الحدودية، والتي تبدو غايتها الظاهرية ترسيخ المشروع القومي وتعزيزه، بينما هي تزرع، في الحقيقة، بذور التقسيم، الانقسام والصراعات الداخلية التي تخلخل أركان الوحدة القومية.

ويبدو، أيضا، أن المنهج الجغرافي الذي يعتمده يفتحئيل يمثل تطويرا للنظرية الما بعد كولونيالية التي ترى أن الأساس المتجانس والموحِّد للخطاب القومي الأوروبي أصبح منهاجا نظريا تبنته الحركات القومية في العالم قاطبة. أما الادعاء النقدي فهو أن الخطاب القومي الموحِّد في واقع التعددية الثقافية السائد في بلدان العالم الثالث، يشكل في كثير من الأحيان وسيلة لاضطهاد مجموعات أقلياتية إثنية وإقصائها. وبكلمات أخرى، يخلق المشروع القومي، أيضا وفي الوقت ذاته، أنماطا من الاضطهاد وعدم المساواة في داخل القومية نفسها. ومن هنا، فقد وجد اليهود الشرقيون أنفسهم، على المستوى الثقافي، في موضع إشكالي فريد حيال السمات «الغربية» و«المعادية للعرب» التي ميزت عملية بناء الأمة اليهودية ـ الاشكنازية، والتي جردتهم، فعليا، من القسط الأكبر من إرثهم الثقافي. ورغم هذا، ورغم أن مجموعتي اليهود الشرقيين والفلسطينيين قد تضررتا من جراء العملية نفسها، إلا أن الضرر لم يكن متساويا، إذ تم دمج اليهود الشرقيين، خلافا للفلسطينيين، في المشروع القومي ـ الصهيوني ما جعلهم شركاء في تهويد الحيز الإسرائيلي المهيمن، بينما تم إقصاء الفلسطينيين بالكامل من دوائر «بناء الأمة الإسرائيلية».

ويعرض يفتحئيل صورة أكثر شمولية واتساقا للمجتمع الإسرائيلي الذي يشمل، أيضا، الشعب الفلسطيني المحلي، ما يجعل المنهج الجغرافي ـ الاجتماعي، بهذا المعنى، النقيض التام للنموذج المنظومي القديم الذي عرّف المجتمع الإسرائيلي بكونه منظومة قومية منفصلة وغير مرتبطة بالجغرافيا الاجتماعية الفلسطينية. وفضلا عن ذلك، فإن تعريف مكانة المهاجرين الشرقيين الهامشية والمتدنية لا يقتصر على مقارنتها بمكانة المجموعة الاشكنازية القديمة، بل بمقارنتها، أيضا، بوضعية السكان الفلسطينيين باعتبارهم مجموعة تم إقصاؤها إلى هامش المشروع الصهيوني ـ الإسرائيلي الأكبر لـ «بناء الأمة». ومع ذلك، فإن جميع الحجج النقدية التي وجهناها إلى منهج شفير الكولونيالي، أعلاه، تبقى صحيحة وسارية على منهج يفتحئيل الجغرافي أيضا. فهو كذلك، كما شفير، يعرّف الأرض بكونها الشرط المادي الذي يفسر «سيرورة بناء الأمة الإسرائيلية» فيقلل، بذلك، من أهمية الدوافع السياسية والإيديولوجية. وهكذا، يدعي يفتحئيل، بهدي المنهج الجغرافي، بأن طرد السكان الفلسطينيين لم يكن سوى شرط مسبق للاستيلاء على الأراضي التي تم عليها، وبواسطتها، إنشاء الإثنوقراطية الإسرائيلية التي أقصت وعزلت، بدورها، المهاجرين الشرقيين. وبكلمات أخرى،

ويعرض يفتحئيل صورة أكثر شمولية واتساقا للمجتمع الإسرائيلي الذي يشمل، أيضا، الشعب الفلسطيني المحلي، ما يجعل المنهج الجغرافي ـ الاجتماعي، بهذا المعنى، النقيض التام للنموذج المنظومي القديم الذي عرّف المجتمع الإسرائيلي بكونه منظومة قومية منفصلة وغير مرتبطة بالجغرافيا الاجتماعية الفلسطينية. وفضلا عن ذلك، فإن تعريف مكانة المهاجرين الشرقيين الهامشية والمتدنية لا يقتصر على مقارنتها بمكانة المجموعة الاشكنازية القديمة، بل بمقارنتها، أيضا، بوضعية السكان الفلسطينيين باعتبارهم مجموعة تم إقصاؤها إلى هامش المشروع الصهيوني ـ الإسرائيلي الأكبر لـ «بناء الأمة»

يبدو أن طرد الفلسطينيين و«النزاع اليهودي ـ العربي» يُعرَضان هنا بصيغة الماضي فقط ويُشكلان شرطا مسبقا و/ أو أساساً لتكوين «الأمة الإسرائيلية»، بينما ينبغي القول إن الصراع ضد الفلسطينيين والسيطرة عليهم لا يزالان يشكلان القوة المحركة والغاية السياسية لمشروع «بناء الأمة الإسرائيلية». وهكذا، هنا والآن، يبدو على نحو جلي تماما كيف يُستخدم النزاع الإسرائيلي ـ الفلسطيني وسيلة أساسية لـ «نزع عروبة» اليهود الشرقيين، من جهة، ودمجهم في المجتمع الإسرائيلي الجديد، من جهة أخرى. والمقارنة مع الولايات المتحدة وأستراليا خاطئة ومضلِّلة، لأن الشعب الأصلاني في هاتين الدولتين قد تعرض للإبادة، بغالبيته الساحقة، ولذا فهو لم يعد يشكل قومية أخرى تقف في المواجهة وتهدد عملية بناء مجتمع المستوطنين الجديد. أما في الحالة الإسرائيلية، في المقابل، ففلا يزال الشعب الفلسطيني حيا وموجودا ويطالب بحقه، ولذا فإن الصراع معه يلعب دورا مركزيا في تشكيل الوعي القومي الإسرائيلي الحديث.

وثانيا، يبدو أن يفتحئيل، كما سفيرسكي، يتنقل بين منظومتين من المفاهيم: جغرافية ـ اجتماعية وإثنية ـ ثقافية، لكن ليس من الواضح لديه أيهما تفسر الأخرى. هل الهوية الشرقية هي متغير تابع (Dependent variable) يتحدد وفق موقع جغرافي، طبقة اقتصادية وتأثير ثقافي، أم هي المتغير المستقل/ المطلق (Independent variable) الذي يشكل قوة محركة ومفهوما يفسر الإقصاء الجغرافي ـ الاجتماعي؟ وفوق ذلك، يستخدم يفتحئيل مصطلح «تهويد الحيز الإسرائيلي» من غير مزدوجين، وهو مصطلح يشمل، بالتعريف، المهاجرين الشرقيين أيضا. وهكذا، فمن الجهة الأولى، هو يميز، بواسطة «المنطق الإثني»، بين المهاجرين الشرقيين وبين الفلسطينيين، ما يعني، بالتالي، أن المهاجرين الشرقيين شركاء في «مشروع بناء الأمة الإسرائيلية»، بينما يقف المهاجرون الشرقيون، من الجهة الأخرى، إلى جانب الفلسطينيين كجزء من ضحايا ذلك المشروع الإثنوقراطي ـ الإشكنازي نفسه الموجَّه ضدهم أيضا.

وإجمالا، يمكننا القول إن المشكلة هنا تكمن، بالأساس، في الطريقة غير المترابطة المعتمدة لشرح وتعليل الأسطورة اليهودية بشأن «بناء ألأمة» بمفاهيم المنهج الجغرافي ـ الاجتماعي. وهكذا يبدو أن يفتحئيل ينتقد اضطهاد الفلسطينيين وإقصاءهم «من عملية بناء الأمة الإسرائيلية»، لكنه، يفعل ذلك Post factom، بصفته إسرائيليا وليس بصفته «إنسانا سياسيا» يقف مع الفلسطينيين في نضالهم ضد الأمة الإسرائيلية الحاكمة. وباستعارة مقولة كولكوفسكي عن الماركسيين، يصح القول إن يفتحئيل ينتقد المجتمع الإسرائيلي «من الداخل»، كرفع عتب.

المنهج الما بعد كولونيالي

يبدو المنهج الما بعد كولونيالي في أواخر القرن الـ ٢٠ كنتاج توليفي من نظرية «التبعية» النيو ماركسية والنظرية الما بعد حداثية. إدوارد سعيد، هومي بابا، بارثا تشاترجي وغياتري سبيفاك – الناطقون الأبرز باسم النظرية الما بعد كولونيالية، وقد تأثروا، من غير شك، بالحماس المعادي للإمبريالية الذي أشاعته نظرية «التبعية». وهم، مثل الباحثين النيو ماركسيين في «Monthly Review»، ينتقدون التمييز بين «التطوير» (التنمية) وبين «التقدم» كخط فاصل ثنائي بين الدول «المتطورة» والدول «غير المتطورة» في ظروف الهيمنة الرأسمالية الغربية القائمة في السوق العالمية. ومع ذلك، وخلافا للمناهج السابقة، فهم يرفضون، بوحي «الما بعد»، النموذج الاقتصادي من الماركسية القائل بأن الدول غير المتطورة في آسيا وأفريقيا كان من المفترض بها أن تسير في طريق التنمية الاقتصادية ذاتها التي سارت فيها الدول

ويبدو أن الصعوبة الجوهرية تكمن هنا في فشل أصحاب «الما بعد» في التمييز بين ظاهرة الكولونيالية الغربية وبين مجمل العصر الحديث، بكونه استمرار السيرورة التاريخية وغايتها. وفي غياب تمييز كهذا، يبدو أن النظرية الما بعد كولونيالية ترمي الطفل مع المياه الآسنة من حيث أنها تلغي مجمل المسار التاريخي الخاص بالحداثة والتنور بحجة كونه خطابا «استشراقيا» تسلطيا

الغربية. ويضيفون بأن الدول غير الأوروبية لم تكن مجرد صيغ بدائية للدول الغربية فقط، بل كانت تقوم على «بنية» اجتماعية وثقافية خاصة ومميزة. وهكذا نجد أن نظرية إدوارد سعيد في الاستشراق تأسست على تناقض بديهي بين مصطلح «الغرب» ومصطلح «الشرق». وهو، حسب سعيد، تناقض يعبر عن مفاهيم نمطية نشأت في الفكر الغربي تجاه «المشرق». وإن مجرد تعريف مصطلح الحداثة وتحديد سياقها التاريخي يكشف عن ذلك المفهوم الاستشراقي الذي يقيم تطابقا بين «الغرب» والمُثل الكونية عن الثقافة والتنور وبين «الشرق» والأساس التقليدي الخاص. وبالمِثل، يقترح هومي بابا فهماً تعدديا تزامنيا للعالم، كنقيض للفهم الأحادي التوقيتي للحداثة. وباستخدام الاستعارة التوراتية حول برج بابل، يرى أن الأمر يتمثل في تعدد الشعوب المختلفة التي تمثل نفسها بمصطلحات الخطاب اللغوي السائد لديها. ومن هنا، فإن المشكلة الأساسية لدى أصحاب نهج «الما بعد» تكمن في الفهم التزامني للعلاقة غير المتناظرة بين «الغرب» و«الشرق». وهي العلاقة التي لا يمكن تغييرها – كما يقولون – سوى من خلال تعدد أصوات الشعوب نفسها. ولذا، فإن السؤال الذي يطرحه غياتري سبيفاك هو: «هل يستطيع الخاضعون التحدث»؟

ويبدو أن الصعوبة الجوهرية تكمن هنا في فشل أصحاب «الما بعد» في التمييز بين ظاهرة الكولونيالية الغربية وبين مجمل العصر الحديث، بكونه استمرار السيرورة التاريخية وغايتها. وفي غياب تمييز كهذا، يبدو أن النظرية الما بعد كولونيالية ترمي الطفل مع المياه الآسنة من حيث أنها تلغي مجمل المسار التاريخي الخاص بالحداثة والتنور بحجة كونه خطابا «استشراقيا» تسلطيا. ولكن، وكما يقول غلنر، ثمة فرق بين نقد كيبلينغ باسم «الحرية، المساواة والأخوة» وبين نقد ديكارت، تحديدا، بسبب محاولته العقلانية لبلوغ «الحقيقة».[٢] وأكثر من هذا، يبدو أن تناقض دعاة «الما بعد» يكمن في أنهم يخدمون، إلى حد بعيد، أولئك الاستشراقيين الذين يتصدون لهم. ذلك أنهم، هم أيضا، يتمحورون في الأساس الجوهراني الأحادي البعد للغرب، كأنه صورة مرآة للماهية الاستشراقية ذاتها. ولذا، يمكن القول عن أولئك المتحدثين، كما قال بالاق لبلعام: «لتشتم أعدائي أخذتك، وهو ذا أنت قد باركتهم» (سفر العدد، الإصحاح ٢٣: ١١).

بدأ نهج التعددية الثقافية الإسرائيلي يتطور في مطلع التسعينيات، وخاصة بين الباحثين والنشطاء السياسيين الشرقيين. وبخلاف النُّهُج النقدية الأخرى، كان نهج تعدد الثقافات موجها، بالأساس، ضد القاعدة الثقافية «الاشكنازية» التي قام عليها النهج المؤسساتي ـ المنظومي القديم. فقد اعتبر هذا النهج ثقافة النخبة الإسرائيلية «الاشكنازية» مصطلحا تفسيريا وقوة محركة أساسية لمنظومات السيطرة والإقصاء التي استخدُمت، في الوقت نفسه، ضد المهاجرين الشرقيين والشعب الفلسطيني المحلي، على السواء. وقد ذهبت هنرييت دهان ـ كاليف (١٩٩٨)، إحدى المتحدثات المعروفات باسم النهج الما بعد كولونيالي وتعدد الثقافات، إلى تعريف المجتمع الإسرائيلي بمفاهيم الصراع الثقافي. وهو، في عرفها، صراع دائر ومستمر منذ قيام الدولة وحتى يومنا هذا، بين ما تطلق عليه اسم «روح الشعب الصهيونية» وبين الثقافة المتنوعة لدى المهاجرين من بلدان الشرق الوسط. وفي هذا الصراع، يتعين على المجتمع الإسرائيلي أن يختار «الوحدة القومية» ذات التوجهات الغربية، أو الاعتراف بالتغايرية الثقافية وبالتناقض الكامن فيها إزاء «روح الشعب الصهيونية» الموحِّدة. أما اختيار الإمكانية الأولى فتعني اختيار مجتمع هو، من ناحية ثقافية، شمولي (توتاليتاري) غربي يقود إلى القمع والاضطهاد ويعدم التسامح تجاه «الآخرين» الذين بين ظهرانيه. وهو مجتمع يدفع إلى الهامش أي تعبير يتعارض مع قيم الثقافة الغربية. وأما

اختيار الإمكانية الثانية فتعني خلق مجتمع متغاير ومتسامح بثمن التنازل عن قيم محددة، مثل الهيمنة الغربية، العلمانية والحداثة التي تتأسس عليها «روح الشعب الصهيونية».

أما يهودا شنهاف (٢٠٠٠)، المتحدث الأبرز والأشهر باسم النهج الما بعد كولونيالي في إسرائيل، فيُرسي نقده المعارض للمنظومة على ادعاء إدوارد سعيد الاستشراقي. وهكذا، فهو يحاجج ضد نهج آيزنشطادت المنظومي القائل بأن الشرق يبدو خاملا، يفتقر إلى شخصية تاريخية ويعدم القدرة على الفهم والوعي الذاتيين، وهو نقيض الغرب العقلاني والحداثي. ولذا، فإن ثقافة الشرقيين التقليدية الفردانية هي التي تحول دون اندماجهم في «المنظومة» الإسرائيلية الحاضِنة. ويرى شنهاف أن هذه هي التجزئة الثنائية (ديكوتوميا) الاستشراقية المبنية على تعظيم التاريخ الغربي بينما تتجاهل الجانب المظلم من مفاهيم «الواقعية» و«التحديث» في التاريخ المعاصر، وهو الجانب الذي يجد التعبير عنه في الدور الذي لعبته الواقعية في منظومة الإبادة النازية إبان الحرب العالمية الثانية. وعليه، فإن النهج المؤسساتي ـ المنظومي يمثل، في رأيه، مثالا صارخا عن نموذج مؤسَّس على «التجربة الغربية» ويُعرض على أنه نموذج مثالي يُفتَرَض أن يشكل قدوة للتقليد ومقياسا معياريا لجميع «الآخرين».

ويعرض يوسي يونا (٢٠٠٠) تحليلا ليبراليا أكثر غربية لنهج التعددية الثقافية. ويرى يونا أن مصممي السياسة الإسرائيلية لم يسعوا، قطّ، إلى تأسيس ديمقراطية ليبرالية تسير على مبدأ الحيادية القيمية. العكس هو الصحيح. فقد تأسس مشروع بناء الأمة، أي تكوين جماعة ذات وجدان ثقافي وقيمي مشترك، على إلغاء التغايرية الثقافية. وكان المشروع القومي الصهيوني ـ الإسرائيلي بمثابة هوية تركيبية جديدة اقترحت بديلا لنمط الحياة الشتاتي الديني الذي كان يعيشه اليهودي. وهذه الهوية القومية ليست بريئة من التناقضات الداخلية بين مكوّناتها العلمانية الليبرالية، من جهة، ومركّباتها الإثنية ـ الدينية من جهة أخرى. لكن هذه التناقضات الداخلية لم تقلق ولم تزعج الجهاز السياسي، الأكاديمي، التعليمي والمؤسسات الثقافية في الدولة، ولم تمنعها من عرض المشروع القومي بوصفه مفهوما تفسيريا وقوة محركة وحيدة للهوية الإسرائيلية الحديثة. وهذا، كما يسميه يونا، هو «مشروع الإبدال الهوياتي» الذي خلع عن المهاجرين الجدد هويتهم الأصلية وألبسهم، بدلا منها، الهوية الإسرائيلية. وقد سرى «الإبدال الهوياتي»، كما يقول، على جميع المهاجرين، لكنه تجسد، بأوضح صوره، في العلاقة تجاه المهاجرين الشرقيين. فقد اندمج مشروع إبدال الهوية الثقافية لدى اليهود الشرقيين مع التوجه القومي العلماني الذي كان يميز واضعي السياسات التعليمية ـ التربوية والثقافية في المجتمع الإسرائيلي. وتساوق هذا التوجه مع الادعاء المركزي الذي طرحته الصهيونية العلمانية التي دعت إلى اقتلاع اليهودي من كينونة المنفى وعلمنته، قوميا وإقليميا. وقد شكل الطموح لبناء مجتمع كهذا مرشدا مركزيا لقادة الدولة وراسمي سياساتها التعليمية ـ التربوية ـ الثقافية في إطار محاولتهم لإكساب المهاجرين الجدد أنماط حياة علمانية.

ويبدو، بشكل أساسي، أن النقد الما بعد كولونيالي موجه ضد الإيديولوجية الإسرائيلية المهيمنة، التي تُخرس الصوت اليهودي الشرقي الأصيل، كتعبير ضيق الأفق ومنغلق في دائرته التقليدية الخاصة. وفي هذا المنظور، تبدو الحرية، ببرهان الخُلف، كأنها «تفكيك» لمنظومة الدولة وتعزيز للصوت اليهودي الشرقي. لكن المثقف الساعي إلى العدالة والجمال، كان متوقعا منه أن يحب شعبه وطائفته على نحو يستبطن في داخله المُثل الإنسانية الكونية. وبدلا من ذلك، يقومون بنسف حكمة المثقف وامتيازه ويكرسون، بالذات، الكينونة الإنسانية البسيطة، المباشرة، وتتلخص حكمتهم كلها في محاولة لَمفهَمَة الوضع الشرقي القائم وإضفاء المثالية عليه. وبالتالي، فهو الصوت اليهودي الشرقي الموجود، كما هو، الذي يجعل «الإنسان المفكر»، كمثال أعلى فلسفي، زائدا عن الحاجة فيلغيه تماما. وبكلمات أخرى، فإن كل ما فعله شنهاف ويونا لم يكن سوى استبدال الوطنية اليهودية المهيمنة بالمجموعاتية اليهودية الشرقية. وقد يكون الجمهور الشرقي، وفقا لهما، قد حقق فعلا المثال الأعلى الكوني، ولذا فليس ثمة فرق بين الوطنية الطائفية البسيطة وبين المثال الأعلى الإنساني كما يراه الفيلسوف ـ باستثناء الأسلوب المثقف والمنمق، بالطبع ـ إذ لم يعد للروح الحرة ثمة ما تسلبه. غير أن النقد «الما بعد» ليس سوى الاحتفاء المستمر بما هو قائم. ولم يبق لنا، نحن «اليساريين»، سوى التحسر ونحن نحسد قدرة متحدثي «الما بعد» على الاحتفاء، بصورة واعية، بما يعيشه الشرقي الحي، دما ولحما، في منزله وفي حارته، بصورة مباشرة ومن غير وساطة. لكن التراجيدي ـ الكوميدي هنا، في الحقيقة، أنهم مشغولون بسجال داخلي حول مدى نجاح، أو فشل، «بوتقة الصهر»، وكأنه سجال أكاديمي آخر و/ أو مسلسل تلفزيوني. وهذا، بدلا من رؤية المطلوب حقا وهو تطوير وعي قومي آخر، يشمل فلسطين والفلسطينيين أيضا (وليس «عرب إسرائيل»، فقط) والتوقف عن تنمية ذلك الوعي القومي اليهودي الاستثنائي والحصري، المفروض على الواقع عنوة، كأنه «فِراش سدوم». وهو «فراش سدوم» نفسه الذي يجتهد فيه وعليه، دون

من الصعب، إذن، عدم رؤية حقيقة أن النقد الذي يطرحه متحدثو «الما بعد» الشرقي ليس سوى عودة إلى النقد المحافظ للحداثة، والذي يختلف عن النقد اليساري في أنه يرمي الطفل مع المياه الآسنة. ويكمن الأساس المحافظ في محاولة وقف مسار القومية السياسية الحداثي عند بداية القرن الـ ٢١ والاكتفاء بما يشبه برج بابل إثني ـ ثقافي، كما هو، بعد «السقوط». ويبدو أن التعدد الثقافي الوافر هذا، والذي يتجه إلى الخلف على الدوام، ليس سوى خيار افتراضي و/ أو وهم نيو رومانسي يشكلان في الوقت نفسه، كما يشرح ماركس في الحالة الألمانية، ملاذا وتعويضا عن غياب التحرر السياسي ـ الثقافي الحقيقي.

توقف، الأكاديميون من صنف متحدثي «الما بعد» الشرقي. وهو «جهد» (زائد عن الحاجة) لا يقوم على أساس المثال الأعلى الإنساني و«حب الحكمة»، بل ينطلق، تحديدا، من الجو الفلسفي الحقيقي، من خارج فوريّة التعدد الإثني الموجود، و/ أو من داخل الخوف من الابتعاد والاغتراب عن الواقع، باعتباره عَرَضا سلبيا نافيا، قبل العودة إلى «الكهف» بهدف تغييره.

من الصعب، إذن، عدم رؤية حقيقة أن النقد الذي يطرحه متحدثو «الما بعد» الشرقي ليس سوى عودة إلى النقد المحافظ للحداثة، والذي يختلف عن النقد اليساري في أنه يرمي الطفل مع المياه الآسنة. ويكمن الأساس المحافظ في محاولة وقف مسار القومية السياسية الحداثي عند بداية القرن الـ ٢١ والاكتفاء بما يشبه برج بابل إثني ـ ثقافي، كما هو، بعد «السقوط». ويبدو أن التعدد الثقافي الوافر هذا، والذي يتجه إلى الخلف على الدوام، ليس سوى خيار افتراضي و/ أو وهم نيو رومانسي يشكلان في الوقت نفسه، كما يشرح ماركس في الحالة الألمانية، ملاذا وتعويضا عن غياب التحرر السياسي ـ الثقافي الحقيقي.

منهج ميشيل فوكو

في كتابهما «نظام ليس واحداً» (٢٠٠٩)، سعت أريئيلا أزولاي وعدي أوفير، عالما الاجتماع الما بعد صهيونيين، من أتباع نظرية الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو الليبرتارية الراديكالية، إلى «تحرير صورة الحكم الإسرائيلي» من قيود ما أسمياه «السردية» الإسرائيلية المهيمنة، في محاولة لعرضه كما هو فعلا، على حقيقته. وقد تمحور نقدهما ضد «السردية» التي تعرض دولة إسرائيل بكونها دولة قومية يهودية متجانسة. وكانا يقصدان نزع الصورة القومية اليهودية الوحدوية عن الحكم في إسرائيل وعرضها كأنها «سردية» مبتدعة وتعسفية تشكل وسيلة، لا غير، لقمع وإخماد القومية والثقافية العربية الفلسطينية في داخل حدود الدولة وفي المناطق المحتلة. وأكثر من هذا، يبدو أن رسالة الكتاب موجهة، بالأساس، نحو مَن يصفهم الكاتبان بـ «المتحدثين باسم الخطاب الإسرائيلي القائم»، والذين يرون إلى الاحتلال باعتباره «مشروعا خارجيا عن الحكم الإسرائيلي»، ولذا فهو لا يتنافى مع طابع دولة إسرائيل القومي اليهودي ـ الوحدوي. وفي المقابل، يدعي أوفير وأزولاي، وبحق، بأن «منظومة الحُكم والسيطرة» الجديدة الفاعلة في المناطق الفلسطينية ليست إلا استمرارا للسلطة الإسرائيلية القديمة، التي أقيمت بعد حرب العام ١٩٤٨. أما النتيجة فتتمثل في تغيير شكل الحكم الإسرائيلي وطابعه، أو نشوء «منظومة سلطوية» إسرائيلية جديدة ـ قديمة ذات وجهين اثنين: مدني «في الداخل» وعسكري استبدادي في المناطق المحتلة.

وإنصافا للكاتبين، يتعين القول إنهما، بعكس المتحدثين الآخرين باسم اليسار الإسرائيلي، ينظران إلى الاحتلال في المناطق المحتلة منذ ١٩٦٧ باعتباره نتيجة متأتية عن ماهية نظام الحكم الإسرائيلي، وليس مجرد إجراء مخطوء يتطلب الإلغاء فحسب. وعلى الرغم من ذلك، وبقراءة أكثر تعمقا وتمعنا، يمكن القول إن إشكالية هذا الكتاب السميك «ليست واحدة»، بل لها وجهان اثنان: نظري وسياسي.

الإشكالية النظرية تكمن في نظرية فوكو

الليبرتارية الراديكالية، التي تنفي مجمل الإرث الفلسفي الإنساني منذ أفلاطون وأرسطو وحتى العصر الحديث. فالتحرير يتحقق ـ وفقا لمفكري عصر التنوير ـ بواسطة اكتشاف العالَم، بما يشمل إلغاء مكانة الإنسان الطبيعية الفردية وتحويله إلى «إنسان العالم». أما في المجال الاجتماعي، فالتحرير يتحقق في سيرورة التاريخ بصورة خروج الإنسان التدريجي من وضعه الخامل كعبد أو

كرعيّة لـ «السيد» وتحوله إلى ما أسماه آرسطو «مخلوق سياسي»، أي مواطن يتصرف بصورة واعية في نطاق «دولته» وبواسطتها. وفي المقابل، وطبقا لنظرية فوكو «المحافِظة»، فإن التاريخ ليس سيرورة تحرير وتطوير للإنسان، وإنما هو سيرورة تغيير و«تحسين» لأشكال السيطرة والقمع الممارَسة ضد الإنسان. والتغيير الذي يميز العصر الحديث يتجسد في التخفيف التدريجي من حدة العنف الجسدي الممارَس من جانب السلطة، إلى جانب استخدام المعرفة العلمية والثقافية كوسيلة للسيطرة، أكثر إحكاما وفاعلية. وهي المعرفة التي يسميها فوكو «السردية»، التي تنتج بدورها منظومة مفاهيم تشرح، تفسر وتبرر النظام الاجتماعي والسياسي القائم باعتباره الأفضل الممكن في العالم. ومن هنا هذا التمييز في الحالة الإسرائيلية بين «العنف المبطن»، بكونه عنفا مكبوحا يتحقق طبقا للقانون في علاقة السلطة تجاه الفلسطينيين مواطني دولة إسرائيل، وبين «العنف المنفلت» الصريح والتعسفي الممارَس ضد الفلسطينيين في المناطق. وعلى هذا النحو، يمكن فهم التحرر ببرهان الخُلف فقط، باعتباره «تفكيكا» للنظام السياسي الاجتماعي القائم، من دون دلالة التحرير الإنسانية الآنفة الذكر بمعنى خلق وإنشاء نظام سياسي كوني يكون تطبيقا للفكرة المثالية حول «الإنسان المفكر» و«إنسان العالم».

في هذا السياق النظري، يبدو كتاب أزولاي وأوفير، إذن، نقدا من أجل النقد يرمي الطفل مع المياه الآسنة، أي النقد الموجه ليس فقط ضد النظام الإسرائيلي القائم، بل ينكر أيضا مجرد وجود النظام، أيا كان. فالنظام، وفق تعريفه، موجود ككيان غريب وقادر على كل شيء، يقف فوق الإنسان ويتحكم به. وأكثر من ذلك، وكما ورد في مقدمته، يفترض بهذا الكتاب أن يكون توصيفا حقيقيا للواقع السياسي والسلطوي القائم، أي توصيفا محررا من أغلال «السردية» الإسرائيلية السائدة. ويبدو أن المؤلفَين ينتقدان «السردية» المهيمنة والاعتباطية التي يتبناها النظام الإسرائيلي من وجهة نظر القوميات، الطوائف والديانات التي يتركب منها المجتمع الإسرائيلي. وتكمن المشكلة هنا في الأسلوب الما بعد حداثي المنغلق والمأزوم، وهو أسلوب تنحصر ميزته وأفضليته الأساسية في تآمريته الظاهرية. وهكذا هو أيضا العنوان الملغّز والمبهم الذي اختير للكتاب «نظام ليس واحداً»، إذ يبدو ليس أكثر من استعارة لعنوان كتاب عالمة النفس البلجيكية لوس إريغاري، «جنس ليس واحداً»

The sex which is not one, Luce Irigari, .

أما إشكالية الكتاب السياسية فتتمظهر، أساسا، في الفصل الذي يقيمانه: بين الحكم الإسرائيلي، بكونه «منظومة سلطوية» اضطهادية وتعسفية يتوجب إلغاؤها، وبين «الشعب اليهودي»، بكونه كيانا اجتماعيا وهوية ثقافية محددة مجاورة للكيان القومي العربي الفلسطيني. وبينما ينتقد أزولاي وأوفير «السردية» القومية اليهودية المهيمنة التي يتمسك بها النظام الإسرائيلي، لا ينفيان إطلاقا هوية السكان اليهود القومية وتقرير مصيرهم باعتبارهم هوية مستقلة ومختلفة عن الهوية القومية العربية الفلسطينية. والمسألة، في منظورهما، تقتصر على تغيير الدولة وملاءمتها لكي تصبح مؤهلة لتمثيل «الشعبين» بصورة متساوية. ولكن، إذا كانت هذه دولة اليهود، أصلا ـ كما يقول أزولاي وأوفير ـ فليس من الواضح، إذن، لماذا وكيف سيتخلى اليهود عنها ويقبلون باقتسامها مع الفلسطينيين؟

وفضلا عن هذا، ليس من الواضح ما هي القيمة المضافة الأصلية والنقدية التي يقدمها هذا الكتاب. فمنذ نهاية السبعينيات، أقر عدد كبير من المتحدثين باسم اليسار الإسرائيلي، بأطيافه المختلفة، بوجود الفلسطينيين واعترفوا بهم. وهؤلاء أيضا دعوا النظام الإسرائيلي إلى ملاءمة نفسه للواقع الثنائي القومية القائم مؤكدين أنه من غير الممكن أن يبقى «كلّيّة يهودية»، بل «واحدا من الاثنين» فقط.

والادعاء الإيجابي الأساسي الذي يطرحه الكاتبان أزولاي وأوفير هو أنه ينبغي التغيير، أو إلغاء «سردية» النظام المهيمنة الوحدوية وملاءمتها لواقع تعدد الهويات القومية القائم. أما الحل الذي يقترحانه فهو «إشراك العرب في السلطة باعتباره طريقا ممكنة لمحاولة إحداث التغيير في النظام الإسرائيلي». لكن أزولاي وأوفير، مثل باحثين ما بعد صهيونيين آخرين، لا يؤمنان حقا بإمكانية إحداث التغيير فعليا. ولذا، فهما يفردان للحل صفحة واحدة فقط، هي الأخيرة في كتابهما، تحت عنوان «في تأييد اليوتوبيا».

وهكذا، يكتشف كتاب أزولاي وأوفير أن المشكلة تتمثل في «السردية» القومية ـ الإثنية اليهودية التي يتمسك بها النظام الإسرائيلي فقط، وليس في مجرد وجود «الشعب اليهودي» نفسه. ولكن، في غياب مفهوم مدني وحدوي للدولة كغاية بحد ذاتها، سنبقى بالضرورة في إطار «السردية الثنائية القومية» السائدة. وهي «السردية» ذاتها التي ولّدت الصراع فاستوجب، بدوره، إنشاء النظام الإسرائيلي القائم.

منهج غلنر القومي

يبدو كتاب شلومو ساند «لماذا وكيف تم اختراع الشعب اليهودي» (٢٠٠٧) تحليلا ما بعد صهيوني لنظرية غلنر القومية. الادعاء المركزي الذي يطرحه ساند هو أنه لم تكن، البتة، أية كيانية يهودية قائمة بحد ذاتها ولذاتها، منذ عهد التوراة وحتى يومنا هذا. وكما ورد في عنوان الكتاب، فقد تم «اختراع» الشعب اليهودي، مثل بقية الشعوب الحديثة كلها، في النصف الثاني من القرن الـ ١٩ فقط.

وهكذا، يكتشف كتاب أزولاي وأوفير أن المشكلة تتمثل في «السردية» القومية ـ الإثنية اليهودية التي يتمسك بها النظام الإسرائيلي فقط، وليس في مجرد وجود «الشعب اليهودي» نفسه. ولكن، في غياب مفهوم مدني وحدوي للدولة كغاية بحد ذاتها، سنبقى بالضرورة في إطار «السردية الثنائية القومية» السائدة. وهي «السردية» ذاتها التي ولّدت الصراع فاستوجب، بدوره، إنشاء النظام الإسرائيلي القائم.

وعليه، فهو يقترح تفسيرا بديلا لا قومي، للتاريخ اليهودي وللنص التوراتي محاولا، بواسطته، تفنيد الخرافة الصهيونية بشأن وجود تلك الكيانية فوق –التاريخية المسماة «شعب إسرائيل». وطبقا لساند، فإن أغلبية اليهود في العصر القديم لم تترك أرضها، قط، وإن أقلية ضئيلة فقط منهم تعرضت للطرد من جانب الرومان في أعقاب احتلال القدس وخراب الهيكل الثاني. ولكن، وخلال ٢٠٠٠ سنة من الشتات، توزع اليهود على عديد من الجاليات اليهودية المنفصلة والمختلفة. وهي جاليات خضعت، في ظل غياب سلطة قومية موحدة، لحكم المؤسسة الحاخامية المحلية التي فرضت عليها قوانينها الدينية المتشددة. كما قامت هذه السلطة الدينية، أيضا، بفصل تلك الجاليات اليهودية وتمييزها عن الشعوب الأخرى المجاورة وعن جميع الجاليات اليهودية الأخرى. وهكذا، ففي نهاية القرن الـ١٩ فقط، إبان عهد القوميات في أوروبا الوسطى وأوروبا الشرقية، نشأت أيضا فكرة القومية اليهودية كتحويل لما وصفه أندرسون بـ «الجالية اليهودية الواقعية». وكما يفسر غلنر، كذلك في الحالة الصهيونية أيضا، لم تكن الجماهير اليهودية نفسها هي التي بعثت إلى الحياة قوميتها اليهودية الموغلة في القدم، بل كان الآباء المؤسسون للصهيونية هم الذين «اخترعوا» فكرة القومية اليهودية، على ضوء وبتأثير الحركات القومية التي انتشرت في أوروبا الوسطى وأوروبا الشرقية خلال النصف الثاني من القرن الـ ١٩ .

لقد كانت القومية اليهودية، حقا، اختراعا صهيونيا في العصر الحديث. لكن يبدو أن ساند ينسى أن ذلك كان اختراعا شائعا ونافعا للغاية. وبكلمات غلنر: «فكرة «النهضة» القومية كانت واسعة الاستخدام في أنحاء أوروبا الوسطى وأوروبا الشرقية» (١٩٩٣، ٧٨). فبماذا، إذن، تختلف «نهضة» القومية اليهودية عن «نهضة» القوميات الألمانية، التشيكية والعربية؟ ولهذا، أيضا، يوضح غلنر في مقدمة الترجمة العبرية لكتابه أن «لا مشكلة لديه، إطلاقا، مع الاختراع الناجح للقومية اليهودية / الإسرائيلية» (٢٠٠٥، ٥). ويبدو التفسير التاريخي الذي يعرضه ساند مقنعا جدا (وإن يكن غير أصيل)، لكن السؤال هو: لماذا وكيف ترتبط هذه الهستوريوغرافيا اليهودية القديمة بالتاريخ الحديث للحركة الصهيونية؟ والسؤال الأهم، في نهاية الأمر، يتعلق بالحركة الصهيونية ذاتها واستيطانها هنا والآن، بما يتناقض كليا مع «الإرادة العامة» لدى الفلسطينيين، سكان البلاد. ويفند ساند عددا من الأساطير الصهيونية في كل ما يتصل بالإيمان بالرواية التوراتية. ولكن الحركة الصهيونية، وطبقا لما يطرحه هو نفسه، اخترعت «الشعب اليهودي»، حقا، لكنها اخترعت الدولة القومية اليهودية أيضا. ويبدو أن ساند لا يميز بين الاختراع التاريخي للحركة الصهيونية ودولة إسرائيل وبين اختراع الأسطورة الصهيونية ـ أي التمييز بين «الأنا» الذاتي الصهيوني وبين تحقيقه الموضوعي في فلسطين الانتدابية. أو، كما يقول هيغل، التمييز بين الشكلانية الصهيونية وبين مجمل جوهرها. وبكلمات أخرى، محاولة عرض الأسطورة الصهيونية بمعزل عن الكينونة الصهيونية نفسها. ولهذا، فإن كل ما ورد في كتاب ساند يبدو كأنه يقف على رأسه. فقد أكد نقاد الصهيونية المعروفون، وخاصة مكسيم رودينسون وإسحاق دويتشر، القاعدة السياسية الكولونيالية في «البناء الفوقي» الصهيوني. وفي المقابل، ينسى ساند، في معرض تركيزه على النص، السياق السياسي الصهيوني. فالمشكلة، إذن، هي عدم تشخيص الذاتية الخالصة في الأسطورة الرومانسية الصهيونية بشأن «نهاية المنفى» و«انبعاث الأمة اليهودية»، كنقيض للكينونة الكولونيالية الصهيونية. وهي الأسطورة التي أسماها بنديتو كروتشه (Croce) «الرومانسية السيئة» (١٩٩٣). ذلك أن القومية اليهودية، كما القومية الألمانية التي تنهض ضد الاحتلال النابليوني، لم تكن التعبير السياسي المستقل للجمهور اليهودي نفسه، بل كان الإيديولوجيون والقادة الصهيونيون هم الذين أحيوا الأسطورة المسيحانية حول «عودة اليهود إلى أرض إسرائيل»، وهي البلاد التي كانت تابعة لشعب آخر، منذ أجيال سحيقة.

وإجمالا، صحيح أن ساند ينفي أي وجود تاريخي لـ «الشعب اليهودي» ويوضح أن الحركة الصهيونية، وحدها فقط، هي التي

وإجمالا، صحيح أن ساند ينفي أي وجود تاريخي لـ «الشعب اليهودي» ويوضح أن الحركة الصهيونية، وحدها فقط، هي التي حولت اليهود إلى شعب، بالمعنى السياسي المعاصر. ولكن، على الرغم من ذلك، يبدو أن ساند نفسه يعترف، بأثر رجعي، باختراع «الشعب اليهودي» بوصفه شعبا نما وتشكل مثل بقية الشعوب «وبدأ يخطو». غير أنه يذكّرنا، وخلافا للأسطورة الصهيونية، بأنه يتوجب علينا النظر إلى أنفسنا كيهود بالمصطلحات السياسية الحديثة، وليس كيهود «في زمن التوراة».

حولت اليهود إلى شعب، بالمعنى السياسي المعاصر. ولكن، على الرغم من ذلك، يبدو أن ساند نفسه يعترف، بأثر رجعي، باختراع «الشعب اليهودي» بوصفه شعبا نما وتشكل مثل بقية الشعوب «وبدأ يخطو». غير أنه يذكّرنا، وخلافا للأسطورة الصهيونية، بأنه يتوجب علينا النظر إلى أنفسنا كيهود بالمصطلحات السياسية الحديثة، وليس كيهود «في زمن التوراة». وإنه لمن السهل أن نلاحظ، حقا، كيف يشعر ساند كيهودي في دولة إسرائيل، ليس بوصفها كلّية شمولية، بل ثنائية القومية فقط إلى جانب الشعب الفلسطيني، «واحد من الاثنين». وانسجاما مع هذا، تظهر الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل في كتاب ساند باعتبارهما فصولا متأخرة، فقط، في التاريخ اليهودي القديم. فموضوع كتابه، في نهاية الأمر، هو التاريخ اليهودي، وليس التاريخ الصهيوني ـ الإسرائيلي.

صحيح أن ساند ينتقد طابع دولة إسرائيل اليهودي. ولكن إذا كان هذا هو الحال حقا، والمهمّ هو الاختراع الثاني المتمثل في «الشعب الإسرائيلي»[٢]، فإن السؤال إذن هو: ما الحاجة إلى تأليف كتاب كامل عن اختراع «الشعب اليهودي»؟ في أحسن الحالات، يمكن القول إن كتاب ساند هو تناقض لفظي ظاهري يؤدي إلى لا مكان. أما في أسوأ الحالات، فيتعين القول إنه كتاب إضافي آخر عن اليهودية واليهود يستنسخ، بوعي أو بغير وعي، الأسطورة الصهيونية ذاتها بشأن «الانبعاث القومي للشعب اليهودي وعودته إلى أرض إسرائيل».

خلاصات

الغاية المركزية من هذا المقال هي نقد النقد ما بعد الصهيوني. والادعاء الأساس هو أن هذا النقد هو لمجرد النقد لأنه يتجاهل تعدد الأوجه في الحركة الصهيونية وينظر إليها ككتلة واحدة. غير أن النقد كنفي فقط للإيديولوجية الصهيونية السائدة يفتقر إلى ما أسميته بُعد «الروح». وهو بُعد يمكن أن يشكل نقطة ارتكاز ومصدر إيحاء يتيح للنقد التعالي عن الكينونة الصهيونية ـ الإسرائيلية السائدة. ومن هنا، فإن المطلوب من المثقف، هنا والآن، هو نقد الحركة الصهيونية والمجتمع الإسرائيلي، حقا، لكن ليس كنقيض بسيط، بل كتوليفة جديدة لهما. وبكلمات أخرى، ينظر الباحثون الما بعد صهيونيين إلى المجتمع الإسرائيلي، بأثر رجعي، باعتباره تحقق الفكرة الصهيونية. وفي المقابل، وكما بيّنت أعلاه، يرى الفيلسوف مارتن بوبر أن إنشاء دولة إسرائيل في حرب العام ١٩٤٨ لم يكن تحقيقا للفكرة الصهيونية، بل تحويرا لتلك «الصهيونية» المتنورة التي آمن بها. وهكذا، فإن الأمر لا يتعلق، إذن، بنقد الإيديولوجية الصهيونية السائدة، فحسب، بل هو ـ بموازاة ذلك ـ محاولة لحفظ وتكريس الجانب الروحاني المتنور من التاريخ الصهيوني والذي لا يزال كامنا في المجتمع الإسرائيلي، حتى اليوم. إنه الجانب الإنساني الكوني الذي يعلّمنا أنه بالإمكان فهم العالم وأن مفهوم هذا العالم هو تحقيق الذات لـ «الأنا»، من خلال مجتمعه ودولته. ولكن، فقط بواسطة هذا المفهوم السياسي الكوني نفسه، يستطيع الشعبان ـ الفلسطيني والإسرائيلي ـ التعالي عن وطنيتهما الأنانية المباشرة، كعرب ويهود، ليصبحوا بالتالي مواطنين في دولتهم المشتركة.

[مترجم عن العبرية. ترجمة سليم سلامة]

الهوامش:

١. بخلاف تام لصورة الصهيونية الكولونيالية، كان هنالك الصهيونيون "الاستشراقيون" الذين آمنوا بأن عودة اليهود إلى أرض إسرائيل ستمثل ولادة آسيا من جديد ونهاية الكولونيالية. وكان المشروع الصهيوني، في نظر مارتن بوبر، أوجين هفليخ، يعقوب فاسرمان وآخرين كثيرين، يهدف إلى تشكيل محفز لولادة الشرق من جديد ونهاية اضطهاده من جانب الكولونيالية الأوروبية.

٢. فعلا، في العام ٢٠١٠، أصدر ساند كتابا إضافيا آخر تحت عنوان «لماذا وكيف لم أعد يهوديا؟». وهو يقدّس هناك الإسرائيلية، ليس بكونها «اختراع» اليهودية، بل كنقيض وإلغاء لها بالذات.

مراجع مقترحة:

T. Adorno, 1990, *Negative Dialectik* (London: Routledge).

E.H Carr, *What is History* (New York: Vintage Books, 1961).

K. Homi Bhabha, 1996, *Location of Culture: Discussing Post-colonial Culture* (London; Routledge).

A. Callinicos,1999, *Social Theory* (Cambridge: Polity Press)

Carr, H. Edward, 1961, *What is History?* (New York: Vintage Books),

----------1945, *Nationalism and After* (London),

S N. Eisenstadt,1967, *The Israeli Society* (London: Widenfeld & Nicolson)

Partha Chatterjee,1986,*National Thought and the Colonial World: A derivative Discourse* (Tokyo: Zed Books).

F. Engels,1970, *The German Revolution* (Chicago: University of Chicago Press)

T H.Eriksen, 1993, *Ethnicity & Nationalism* (London: Pluto Press)

H. Fleischer,1973, *Marxism and History* (London: Penguin)

M. Foucault,1972,*The Archeology of Knowledge* (New York: Pantheon Books,).

E. Gellner,1983, *Nation and Nationalism* (Blackwell: Oxford).

----------, 1992, *Post-Modenism, Reason and Religion* (London: Routledge).

H.H Gerth & C. W. Mills (Eds.),1974, *From Max Weber* (London: Routledge & Kegan Paul)

A. Giddens, (Ed.),1975, *Positivism and Sociology* (London: Heinemann)

A. Gramsci,1991, *Prison Notbook* (New York: Columbia University Press),

J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Cambridge: Polity Press, 1991).

S. Hall, 1988, *The Hard Road to Renewal* (London: Verso)

D. Horace B. (Ed.) 1976, *The National Question: selected writings By Rosa Luxemburg* (New York: MR)

E. Hobsbawm, 1989. *Nation and Nationalism since 1789* (Cambridge: Cambridge University Press)

---------- « Identity Politics and the Left», *New Left Review*, 1996.

M. Horkheimer, 1947, *Eclipse of Reason*, (New York: Continuum)

D.Horovitz & M.LIsak, 1977,*Origins of the Israeli polity: Palestine Under the Mandate* (Chicago: University of Chicago press).

I. Kant, «Toward Perpetual Peace», in Shrover, Charles M (Ed.) *The Development of the Democratic Idea* (New York: New American Library).

B. Kimmerling, «Academic History Caught in the Cross-Fire», in History & Memory, No 7 (1995).

----------, 2004, *Me'hagrim, Mityashvim, Yilidim* (tel-Aviv: Am Oved).

T S.Kuhn, 1996,*The structure of scientific revolutions* (Chicago, IL, US: University of Chicago Press).

H. Kohn, 1967, *Prelude to Nation-states: The French and German Experience, 17891815-* (Princeton: Van Ostrand).

G. Lefebvre, , 1965, *The French Revolution* (London: Routledge & Kegan Paul)

V. I. Lenin,1963, *Imperialism Highest Stage of Capitalism*, in *Selected Work* (Progress Publishers, Volum 1, pp. 667–766).

G. Lukace .,1967, *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press).

H. Marcuse, 1977. *Reason and Revolution* (London: Routledge & Kegan Paul)

K. Marx,1976, *The German Ideology* (Moscow: Progress Publishers).

----------, 1976, *Critique of Political Economy* (New York:International).

R. Miliband, «Debates on the State», In *New Left Review* 138, 1983

Miller, 1969, *Hegel's Sience Of Logic* (London: Alen and Unwin).

R.Munck,1986, *The Difficult Dialogue* (London: Zed).

Plato, 2000, *The Republic* (New York: Mineola).

N. Poulantzas,1968, *Political Power and Social Classes* (London: Verso).

U. Ram, 1995, *The Changing Agenda of Israeli Society* (New-York:State University of New York press).

M. Robospierre ,1997, *On the Principles of Political Morality* , Paul Halsall.

E.Said,1978, *Orientalism* (London: Routledge & Kegan Paul).

----------, 1997, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of The World* (New York: Vintage).

G. Shafir, 1989, *Land, Labor and the Origins of the Israeli Palestinian Conflict*(Cambridge: Cambridge University Press).
A.Smith, 1991, *National identity* (London: Penguin Books).
S. Smooha, «Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel», *Ethnic and Racial studies*, 13,3 (July), 1990,pp. 389413-.
----------, «Class , Ethnic and National Cleavage and Democracy in Israel», In L, Diamond and Shprinzak, E (Ed.) Israel Democracy Under Stress, (Boulder: Lynne Rinner Publishers, 1993).
----------. *Israel: Pluralism and Conflict* (Berkeley: University of California Press, 1978).
I.Wallerstein,1974, *The Modern World-System* (New York: Academic Press)
M. Weber, 1995, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Routledge).