أمنون راز كُركوتْسكين (*)

المنفى، التاريخ، وقومنة الذاكرة اليهودية:

تأمّلات في "العودة إلى التاريخ" كفكرة صهيونية [1]

عبارة «العودة إلى التاريخ» هي إحدى الطرق التي جرى من خلالها إبراز نشاط الحركة الصهيونية وأهميتها التاريخية. ويتمّ ربط هذا المفهوم ربطًا وثيقًا مع جوانب أخرى من المشروع الصهيوني استُخدم فيها مصطلح «العودة»، على سبيل المثال: «العودة إلى الأرض» و«العودة إلى الأصل» – وهي تحديدًا العودة إلى ما تمّ تصوّره كجذر الوجود القومي والثقافي اليهودي الأصيل[1] كلّ هذه العبارات المترابطة نشأت وتطوّرت في إطار الوعي نفسه الذي يعبّر عنه أيضًا مفهوم «نفي المنفى».

كانت عبارة «العودة إلى التاريخ» في معناها الأكثر أوّلية والأكثر شيوعًا، تُفهَم على أنها تشير إلى نيّة تحويل اليهود من حالة الشتات إلى حالة يكونون فيها حاملاً أو موضوعًا قوميًّا ذا سيادة، قادرًا على تقرير مصيره، ومسؤولاً عن وجوده. بهذا المعنى اعتُبرت الصهيونية هي الحلّ للمسألة اليهودية الناجمة عن أزمة الوجود اليهودي وظاهرة معاداة الساميّة التي باتت مركّبًا بارزًا في الثقافة الحديثة. وقد تأسّست عبارة «العودة إلى التاريخ» على قاعدة التفسير الشائع لمصطلح «التاريخ» في ثقافة القرن التاسع عشر، حيث تمّ النظر إلى الأمّة كموضوعَ وحاملَ حصريّ للتاريخ.

ومع ذلك، مهما كان هذا الجانب أساسيًا لفهم صعود الحركة الصهيونية، فهو منظور غير كافٍ بل ومضلّل، لأن عرض المسألة بهذا الشكل يتجاهل البعد السياسي– اللاهوتي للمفهوم، وبالتالي

(*) أستاذ في جامعة بئر السبع.

١ عُرضت هذه المقالة سابقًا كمحاضرة رئيسية في Meyerhoff جامعة بنسلفانيا، بتاريخ ١ شباط ٢٠٠٧. بعد هذا التاريخ– تاريخ عَرضها– نُشرت أدبيات مهمّة وأساسية وهذه سوف تناقش في دراسات قادمة.

يُسقط العواقب العينية الملموسة الناجمة عن تعريف الجماعة اليهودية والتاريخ اليهودي تعريفًا قوميًا- إقليميًا (مرتبطًا بإقليم جغرافي محدّد). عبارة «العودة إلى التاريخ» في الخطاب الصهيوني، تُحيل أوّلاً إلى وجهة نظر ترى حاضر الاستيطان اليهودي والسيادة اليهودية في فلسطين/ إسرائيل بوصفهما عودة اليهود إلى أرض يعتبرونها وطنهم ويتصوّرون أنها كانت فارغة قبل عودتهم إليها. وهكذا جرى تفسير «العودة إلى التاريخ» على أنها استرداد السيادة السياسية الوطنية التي ينسبونها لإسرائيل القديمة، استرداد هو في وجهه الآخر رفض للسلبية المنسوبة إلى يهود المنفى واحتجاج على انتظار تدخّل إلهي كما هو شائع في النبوءات المسيحانية (أو المسِيانيّة). وهكذا عُرضت الصهيونية بوصفها ذروة التاريخ اليهودي واستيفاءً لقرون من الانتظار اليهوديّ الذي طال أمدُه. وهذا التصوّر، من المؤكّد أنه لم يتشكل بسبب معاداة السامية والتمييز، وإنما كان هو الإطار المهيمن على كلّ من الوعي والنشاط الصهيونيين مثلما كان هو المعرِّف الذي يحدّدهما.

سوف أحاول في هذه المقالة تحليل فكرة «التاريخ» وفكرة «العودة» في الخطاب الصهيوني، وذلك بغرض توضيح إسقاطاتهما السياسية والثقافية.

السؤال الرئيس لهذا المبحث: ما هو «التاريخ» المقصود في عبارة «العودة إلى التاريخ»؟، وفي سعيي للإجابة عليه سوف أتقصّى معنى ووظيفة عبارة «العودة إلى التاريخ» في مجموعتين مختلفتين من الاصطلاحات: المفاهيم اللاهوتية التي رسمت إطار الجدل اليهو/سيحي؛ ومفاهيم «الثقافة» و«التمدّن» civility و«العِرْق» كما تستخدم ثلاثتها في خطاب القومية الحديثة والاستعمار. سأبحث هذه العبارة («العودة إلى التاريخ») في سياقات تاريخية مختلفة بغية تحليل معانيها وأهمّيتها في تشكيل الأسطورة التاريخية الصهيونية. وعليه، سوف أطرح في المقالة الادّعات التالية:

الادّعاء الأول: بالمنظور اللاهوتي، وبالنظر إلى الجدل اليهو/سيحيّ ما قبل العصر الحديث، فإن عبارة «العودة إلى التاريخ» تعكس قبول الفهم المسيحي للتاريخ، والذي اعتبر رفْض اليهود للإنجيل بمثابة خروجهم من التاريخ، أي من النعمة. وبهذا المعنى فإن «العودة إلى التاريخ» – أو إلى فكرة أن هناك «تاريخ» أقصيَ منه اليهود دونَ غيرهم – كانت تعني العودة إلى تاريخ الخلاص. وبالتالي، ومن وجهة النظر اليهودية، فإن قبول التاريخ كما تصوّره «التنوير» كان يعني قبول ذلك التوجّه الذي كان رفْضُه في السابق هو الذي يعرِّف الهوية اليهودية.

الادّعاء الثاني: إن تمثّل الماضي اليهودي باستخدام الفهم التنويريّ للتاريخ والاصطلاحات «الرومانسية» ونموذج التاريخ القومي الحديث، تكشف معًا حضورًا بارزًا للبُعد الاستشراقي في عملية علمنة مفهوم التاريخ. لقد كانت هذه الاستخدامات تعني قبول فكرة التاريخ كمصطلح يشير إلى الغرب المسيحي ومن ثمّ كمصطلح يعرّف الهوية اليهودية كهوية أوروبية في مواجهة الشرق المسلم.

الادّعاء الثالث: البُعد الاستشراقي والبُعد اللاهوتي–الخلاصي أدمجهما الخطاب الصهيوني بطريقة أبرزت كليهما معًا، حيث أن التعبير عن التاريخ اليهودي والجماعية اليهودية بمصطلحات قومية لم يئِ مقامَ ولا على حساب الأسطورة اللاهوتية، وإنّما جاء تأويلاً للأسطورة اليهو/سيحية. على صعيد آخر، كان الاستشراق ضرورة حيوية في تشكيل الصهيونية. إن الوعي التي تجسّده عبارة «العودة إلى التاريخ» يعني بالضبط قبول المفاهيم والمبادئ التي كانت الدّينامو المولّد لإقصاء اليهود في أوروبا.

الادّعاء الرابع: عنت كلّ من العودة إلى التاريخ والعودة إلى الأرض، محوَ تاريخ ووجود من يسكنون في هذه الأرض. علاوة على ذلك، تطلّب هذا التوجه إزاحة اليهود من تواريخهم المحلية المتعددة التي عاشوها في المنفى، من أجل جمعهم في رواية واحدة مشتركة، منفصلة ومتمايزة عن غيرها. كلتا العودتين – إلى التاريخ وإلى الأرض – رسمت حدود الخطاب السياسي وأدّت بالضرورة إلى قمع التاريخ.

لا أرمي في مناقشتي أدناه إلى تقديم وصف كيف تطور تاريخيًا جانب مركزي من جوانب فهم الصهيونية لذاتها، وإنما هدفي هو تحليل الوعي الصهيوني وعملية كتابة تاريخ الحاضر، عبرَ الكشف عن معنى «التاريخ» ومعنى «العودة» في سياقات مختلفة، وفي أطر خطابية مختلفة، ومن وجهات نظر تاريخية مختلفة. ومقصدي من وراء ذلك هو الكشف عن جدلية «المنفى» و«التاريخ» والإشارة إلى إمكانيات مهمّة تفتح الطريق أمامها قراءة مفهوم «المنفى» على هذا النحو. إنّها قراءة تتيح إظهار خيارات أخرى لتعريف الوجود الجمعي اليهودي في فلسطين/أرض إسرائيل. ينبغي النظر إلى الصهيونية على أنها تأويل للأسطورة اللاهوتية على أنها رواية قومية. ولكن هذه ليست القراءة الوحيدة وطريقة الفهم الحصرية

للخطاب الديني السابق، والذي تأسّس في الواقع على التنكر لخطاب تقاليد الماضي اليهودي، وبالشكل الأكثر مباشرة، تأسّس على تجارب وتصوّرات الجماعة اليهودية القديمة في فلسطين – «اليشوف القديم»– والتي وُصفت بمصطلحات استشراقية واضحة كتعبير عن وجود منفوي «سلبيّ» و«مُنحلّ».

لا تقتصر راهنيّة هذا النقاش على فهم الوعي التاريخي الصهيوني والثقافة الإسرائيلية؛ ذلك لأنّ مناقشة الصهيونية توفّر لنا الفرصة أيضًا لدمج مختلف قضايا ووجهات نظر المستعمِر والمستعمَر على حدّ سواء. يعتمد النقد على النظرة اليهودية السابقة تجاه التاريخ، بما في ذلك الاتجاهات التي تطورت داخل حدود الصهيونية والثقافة الإسرائيلية. علاوة على ذلك، فإن المؤرخين الذين أناقشهم هنا قد عبّروا عن موقف نقديّ تجاه الفهم الصهيوني السائد والذي أنكر أي قيمة لتواريخ اليهود خلال الحقبة المنفوية. وفي الوقت نفسه، فإن نقد الوعي التاريخي الصهيوني يكشف المنفى كمفهوم خلّاق – وهو المفهوم رفضته الصهيونية وجعلت من رفْضه أرضيّة أنشأت فوقها الثقافة الصهيونية.

* * *

تكمن وراء وصْف المشروع الصهيوني كعودة فرضية مفادُها أن اليهود كانوا خارج التاريخ إلى حين الهجرة الصهيونية وإقامة دولة إسرائيل، وكأنّ تشتّتهم وانعدام استقلالهم السياسي كانا يعنيان أن تاريخ اليهود قد بلغ نهايته الزمنية مع خراب الهيكل الثاني. ومن هنا، وفي أعقاب فقدان السيادة اعتُبر اليهود في حالة انقطاع تاريخيّ، أي أنهم كيان لاتاريخي يعيش في عالم زعمت فيه الشعوب الأخرى أنها تعيش في حالة من الاستمرارية التاريخية.

قد يبدو للوهلة الأولى أن هذا التوجّه ينجم عن وعي تاريخي يهودي تقليدي وينطلق منه، بمعنى مفهوم «المنفى» المرادف لكلمة جَلوت galut العبرية. وفي الواقع نجد أن مفهوم المنفى في أحد أبعاده يتضمّن تصوّرًا لخراب الهيكل على أنه قد مثّل نهاية التاريخ – التاريخ بمعنى تعاقب الأحداث في سلسلة ذات مغزىً قدسيّ.

ولكن التصوّر أو الفهم التاريخي الذي يجسّده مفهوم «المنفى» يختلف عن، بل ويتعارض مع التصوّر والفهم التاريخي اللذين يجسّدهما مفهوم «العودة إلى التاريخ»، حيث يفترض هذا الأخير وجود تاريخ أقصيَ عنه اليهود وحدهم دون غيرهم من الأمم. هذا الرأي القائل بأن العالم كلّه كان في حالة من الخلاص ماعدا اليهود، لا مكان له ومن غير الممكن أن يكون له مكان في الفكر اليهودي ماقبل الحديث. وهو من ناحية أخرى رأي ينسجم مع التوجّه المسيحي السائد نحو اليهود وتاريخهم.

يشير مصطلح «المنفى» فعليًا، على أبسط المستويات، إلى تشتّت اليهود كما إلى تدنّي مكانتهم السياسية والاجتماعية. ولكن هذه المكانة المتدنّية هي جانب واحد فقط من جوانب المصطلح، وفي معظم الأحيان لم يكن فهمه مختزلاً في نقص السيادة والوجود خارج أرض إسرائيل – رغم أنهما كانا جانبين مهمّين بالتأكيد في المخيال الخلاصيّ. وقد اعتُبر مصلطحًا يدلّ على وضع العالم ككلّ، إذ يحيل «المنفى» إلى حالة من الغياب هي حالة النقصان وانعدام الكمال في العالم، وإلى رغبة ثابتة وحثيثة في استبدالها. وفقًا لمرجعيّات عديدة – وخصوصًا في الكاباله – تصف هذه الحالة وضع الإله – أي انتفاء الإله خارج التاريخ. وجهة النظر اليهودية هذه تقول بأن الوجود المنفوي لم يكن خارج التاريخ وإنما كان متجسّدًا في حالة التاريخ نفسه؛ وأن اليهود كانوا تمظهرًا للتاريخ بما أن هذه هي حاله. فإذن، هم لم يكونوا خارج التاريخ! وهم لم يرغبوا حتمًا في العودة إلى «التاريخ» كمجرد تاريخ.[٢] لقد ولّد مفهوم المنفى تصوّرًا تاريخيًا تغلغل إلى الأدب التلمودي – في «الهَلاخاه» و«المدراش» على حدّ سواء، وهما صنفان أدبيّان عرّفا وعبّرا عن المؤسسات اليهودية الجمعية وعن تصوّر اليهود لذاتهم وفهْمهم لأنفسهم. لقد وُظف المنفى توظيفًا محوريًا في الطقوس اليهودية، وأضفيَ على الوجود الجمعي نفسه – معنىً ومغزىً له.

طوّر اليهود في العصر ماقبل الحديث نظريات وتصوّرات عديدة للتاريخ (على سبيل المثال، مذهب الممالك الأربع، أو المدارس المسِيانيّة بمختلف توجّهاتها). وقد لعبت العناية الإلهية دورًا مهمًا في تفكير اليهود، وجرى تأويل أحداث عينية على أنها تمظهرات لخطة إلهية. ولكن ذلك لا يعني أنهم فهموا التاريخ كسلسلة من الأحداث، ولا هو يدلّ على قناعة بأن اليهود كانوا معنيّين بالانضمام إلى تاريخ مشترك.[٣] لقد كانت الذاكرة خانة حاسمة، وشكّلت لُبّ كلّ من الممارسة والتفسير اللذين تطوّرا في أعقاب خراب الهيكل (وانعكس ذلك بطرق عديدة في الأعياد الدينية، مثل الفصح والتاسع من آب). ومع ذلك، لم تكن الذاكرة محورية في تاريخ مابعد الخراب، سوى في السرديات التاريخية في سلالة السلطة الهلاخية والتي كانت تبتغي التأكيد على استمرارية نقل التوراة الشفهية بلا انقطاع. المنفى خارج الأرض بوصفه نهاية «التاريخ» اعتُبر في النصوص المرجعية الكبرى ظاهرة ذات دلالات مهمّة.

ينبع الفهم الذي تُجسّده عبارة "العودة إلى التاريخ" من النظرة الأساسية للمسيحية تجاه اليهود ومصيرهم، وهو الموقف الذي أنكر المصير اليهودي. فقد افترضت تلك النظرة وجود تاريخ ذي معنىً كان اليهود وحدهم مُبعَدين خارجه. من وجهة النظر المسيحية كان المنفى اليهودي في الواقع انسحابًا من التاريخ إذ هو يعرَّف تجلّيًا للنعمة. لقد رأت المسيحية منفى اليهود إثباتًا على رفضهم للإنجيل وعقابًا لهم على ذلك الرفض الذي أدّى في النتيجة إلى خروجهم من التاريخ. أي أن اليهود بعنادهم قد أخرجوا أنفسهم من التاريخ عندما رفضوا قبول الإنجيل. وقد ادّعى الكتاب المسيحيون أيضًا أن التاريخ سوف يحقق غايته فقط عندما يعود اليهود إليه – أي عندما يقبلون المسيحية ويعترفوا بحقيقة الإنجيل.

كان بإمكان كلّ جماعة منفوية أن يكون لها تاريخها الخاص، كتقليد محليّ وهُوية محليّة، ولكن ليس في إطار تاريخ عالميّ. [٤]

وصل التصوّر اللاتاريخيّ للمنفى تمام تعبيره العينيّ في إطار الجدل اليهو/سيحيّ الذي نشأ كردّ فعل على التوجهات المسيحية. يمكننا على هذا الأساس فحص إسقاطات وأبعاد تعبير «العودة إلى التاريخ». ظهرت التصورات اليهودية والمسيحية للتاريخ في وقت واحد بعد خراب الهيكل الثاني، في إحالة إلى ذلك الحدث، وفي سياق خطاب جدليّ/حواريّ. وقد كانت السجالات هي الموقع الذي تشكلت وعُرّفت فيه هُويات الديانات المتنافسة، واحدة في مواجهة الأخرى.

لقد تشارك اليهود والمسيحيون العديدَ من أبعاد الوعي التاريخي. كلاهما اعتبر الحاضر مؤقتًا وانتقاليًا، وكلاهما كانت لديه نبوءات بأنه سيصل إلى نهايته المسِيانيّة. كثير من جوانب تأويل الماضي (والتوراة) تأسست على تصورات متشابهة، وغالبًا ما كانت نتاج السجال/الحوار. في القرون الأولى التي أعقبت خراب الهيكل، تشارك اليهود والمسيحيون أيضًا النظرة إلى الحاضر كمنفى، كنهاية التاريخ بما هو تعاقب أحداث ذي مغزىً ومعنىً. فالمسيحية عمومًا، أيضًا قدّمت تصورًا لاتاريخيًا فيما يتعلق بالفترة ما بين المجيء الأول والمجيء الثاني للمسيح. وربما يعود ذلك إلى تأثر كليهما بالتوجّهات اللاتاريخية التي كانت سائدة في الحقبة الهيلينيّة، توجّهات قاومت فكرة التاريخ. ولقد تشارك المسيحيون واليهود فكرة أن التاريخ لا معنى له، وأن كتابة تاريخ الحاضر هي أمر غير ذي أهمّية لأنه تاريخ لا ينطوي على أيّ مغزىً أو معنىً.[٥]

إلاّ أن الفرْق الرئيس عبّر عنه المحور المركزي لهذا الجدل، والذي كان تحديدًا حول مكانة الحاضر وعلاقته بالماضي، وذلك جدل كان قد نشأ بالتوازي مع الجدل حول العلاقة بين العهدين الجديد والقديم. إنّ منفى اليهود ومغزاه التاريخي–اللاهوتي كان هو المسألة الرئيسة في السجالات، وقد كان ذا أهمية حاسمة في عملية التعريف–الذاتي لليهود وللمسيحيين على حدّ سواء. لقد نظرت المسيحية إلى العالم في حقبة مابعد الصّلب على أنه يعيش عصر النعمة (sub-gratia، كما عرّفه القدّيس أوغسطين)، وخراب الهيكل نفسه كان من وجهة النظر المسيحية علامة ذلك. ولكن اليهود رفضوا هذا التوجّه مدّعين أن العالم يعيش حالة منفى وأن وضعهم الوجوديّ هو علامة ذلك.[٦] في إطار هذه السجالات اكتسب مفهوم المنفى معناه ذا الصلة بمبحث هذه الدراسة.

طوّر الكتّاب المسيحيون في هذا السياق فكرة عن تقدّم تاريخي من نوعٍ ما، تقدّم من العهد القديم إلى العهد الجديد. وهي فكرة ترتّب عليها تمييز بين من هُم في كنف النعمة ومن هُم خارجها. وفي هذا الصدد تضمّن مفهوم المنفى رفضًا قاطعًا لـ«التاريخ» كسياق للخلاص أو كتعيّن وتمظهُر لجوهر «الحقيقة»؛ فقد جرى تصوّر اليهود كمن عفا عليهم الزمن، وكأنهم أثر قديم من مخلفات الماضي يُعرب عن نفسه في الحاضر.[٧]

ينبع الفهم الذي تُجسّده عبارة «العودة إلى التاريخ» من النظرة الأساسية للمسيحية تجاه اليهود ومصيرهم، وهو الموقف الذي أنكر المصير اليهودي. فقد افترضت تلك النظرة وجود تاريخ ذي معنىً كان اليهود وحدهم مُبعَدين خارجه. من وجهة النظر المسيحية كان المنفى اليهودي في الواقع انسحابًا من التاريخ إذ هو يعرَّف تجلّيًا للنعمة. لقد رأت المسيحية منفى اليهود إثباتًا على رفضهم للإنجيل وعقابًا لهم على ذلك الرفض الذي أدّى في النتيجة إلى خروجهم من التاريخ. أي أن اليهود بعنادهم قد أخرجوا أنفسهم من التاريخ عندما رفضوا قبول الإنجيل. وقد ادّعى الكتاب المسيحيون أيضًا أن التاريخ سوف يحقق غايته فقط عندما يعود اليهود إليه – أي

لم تجلب علمنة اليهود معها علمنة لمفهوم المنفى، إنما هي بالأحرى جلبت رفضًا له. وفي عبارة أخرى، لم يكن التعريف الحديث للهوية اليهودية مؤسسًا على علمنة اليهودية وإنما على علمنة المسيحية. الميل إلى فصل الهوية اليهودية وتعريفها بشكل مستقلّ بعيدًا عن السجال اليهو/سيحي أنتج، وعلى نحو ينطوي على مفارقة، رؤية للتاريخ شبيهة بتلك التي شكّلت التوجه المسيحي المزدوج نحو اليهود. فالخطاب حول اليهود تأسس على وجهة النظر القائلة بأنهم "خارج التاريخ" والتي توخّت في الوقت نفسه إعادة إدماجهم فيه. وقد استدخل هذا التوجه السجالَ اليهو/سيحي السابق عبر قبول وجهة النظر المسيحية.

عندما يقبلون المسيحية ويعترفوا بحقيقة الإنجيل. وهذه الأفكار تدلّ على الرغبة المسيحية في عودة اليهود إلى التاريخ؛ وبكلمات أخرى، على الرغبة في أن يعتنق اليهود المسيحية.

أسبغ في سياق التنوير وما بعد التنوير فهم مختلف على مفهوم التاريخ، وبالتالي مفهوم الخلاص. زعمًا، قدّم التنوير سياقًا مختلفًا، سياقًا استُبدلت فيه النعمة بالعقل وبفكرة جديدة هي فكرة العالمية والإنسانية؛ لقد كان بإمكان سياق التنوير أن يشمل اليهود أيضًا، نظريًا على الأقلّ. وعمومًا، أنشأ التنوير نموذجًا لتاريخ خطّيّ–غائيّ استبدل مفهوم النعمة المسيحيّ بنموذج جديد تمحور حول تقدّم الإنسانية. ولقد قدّم التنوير وجهة نظر بدت على الأقلّ حيادية من ناحية دينية، ولكنها مع ذلك استمرّت في رؤية اليهود من وجهة النظر المسيحية التي سادت في عصر ماقبل الحداثة والتي اعتبرتهم موجودين خارج التاريخ. هذا هو الإطار الذي تأسّس داخله مصطلح «التاريخ» الذي يعود إليه اليهود في العبارة الصهيونية.

ما يلي، لا ينتقص من التحوّل الذي جاء به التنوير، وإن وجب قوله: إن البُعد اللاهوتي في مفهوم التاريخ الحديث لا ريب فيه؛ هذا مع العلم أن طبيعة العلاقة مع اللاهوت ما زالت موضع سجال مستمرّ.[٨] ومن المؤكد أنه بُعد لا يمكن تجاهله في معرض مناقشة اليهود، تاريخهم، وعودتهم. ومن المهم التشديد على أنه من وجهة النظر اليهودية، كان تبني مفهوم التاريخ هذا معبّرًا عن إنكار بل ونبذ الموقف اليهودي في السجال اليهو/سيحيّ – والقائل بأن العالم في حالة منفى، كما عبّر تبنّي المفهوم التنويري عن قبول وجهة النظر المسيحية القائلة بأن العالم يعيش عصرَ النعمة، وإنْ بشكل معلمَن – شكلٍ جديد من النعمة «العقلانية». والواقع أنه في السياق الحديث تحديدًا صارت فكرة «النعمة» مدمجة كلّيًا في فكرة «التاريخ» – وهو تحوّل يُعزى إلى التفكير البروتستانتي. هذا هو السياق الذي فيه تأسّس مفهوم العصر الجديد (الحديث)– وهو السياق الذي تأسّست فيه فكرة «العودة إلى التاريخ». وبينما أصول هذا المفهوم قد تعود إلى الوراء بعيدًا، إلى العصر الوسيط (في لاهوت واكيم من فيورا، مثلاً)، فإن الصياغة البروتستانتية لهذه الفكرة شكلت انعاطافة حاسمة نحو التحول إلى الرؤية العلمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وكما سوف أدّعي، فإن التحول البروتستانتي والمصطلحات التي قدّمها هما حيويان في تحليل الفهم الصهيوني للتاريخ. ويكشف هذا عن التوتر الأساسي الذي حكم ووجّه مجمل الخطاب اليهودي في أوروبا الحديثة، والذي يمكن وصفه كتوتر بين فكرتي المنفى والتاريخ في معناهما الحديث. وقد كانت فكرة أن العصر الحاضر هو عصر تنوير وانعتاق (على عكس الحقبة التي اعتُبرت «عصر الظلمة»)سِمة أساسية من سمات هذا التوجّه، هي فكرة «اللامنفى» (nonexile) على وجه التأكيد {وهي غير مفهوم «نفي المنفى»}. لقد افترضت جدلية الاندماج (اندماج اليهود في أوروبا) قبول الموقف المسيحي المزدوج تجاه اليهودية، وكانت إعادة صياغة له.

لم تجلب علمنة اليهود معها علمنة لمفهوم المنفى، إنما هي بالأحرى جلبت رفضًا له. وفي عبارة أخرى، لم يكن التعريف الحديث للهوية اليهودية مؤسسًا على علمنة اليهودية وإنما على علمنة المسيحية. الميل إلى فصل الهوية اليهودية وتعريفها بشكل مستقلّ بعيدًا عن السجال اليهو/سيحي أنتج، وعلى نحو ينطوي على مفارقة، رؤية للتاريخ شبيهة بتلك التي شكّلت التوجه المسيحي المزدوج نحو اليهود. فالخطاب حول اليهود تأسس على وجهة النظر القائلة بأنهم «خارج التاريخ» والتي توخّت في الوقت نفسه إعادة إدماجهم فيه. وقد استدخل هذا التوجه السجالَ اليهو/سيحي

السابق عبر قبول وجهة النظر المسيحية.

* * *

قد يساعد هذا الإطار في تفسير التوتر الأساسي الذي ميّز مجمل الخطاب اليهودي الحديث، ويكشف بالتالي معنى وتداعيات اعتبار الاستيطان اليهودي «عودة». لقد أشار كارلو جينزبورغ مؤخرًا إلى العلاقة بين ازدواجية النظرة المسيحية تجاه اليهود وتجاه التصورات الحديثة للتاريخ وبين فكرة «الذاكرة الجمعية». ويعتقد جينزبورغ أنه لا الإغريق ولا اليهود كان لديهم ما يقابل تصورنا للمنظور التاريخي:

فقط مسيحيّ مثل أوغسطين، الذي كان مهتمًا بالعلاقة المصيرية بين المسيحيين واليهود، بين العهدين القديم والجديد، كان بإمكانه تخيّل هذه الفكرة؛ وهي الفكرة التي تطورت لاحقًا لدى هيجل معبّرًا عنها في المفهوم Aufhebung الذي نتشاركه كلنا – يهودًا، مسيحيين، هيجليين وغير هيجليين. لقد كانت هذه فكرة أن الماضي يجب أن يُفهم وفق شروطه هو وأيضًا في علاقة مع سلسلة تؤدّي إلينا.[٩]

ويتم فيما يخصّ تمثل اليهود الحديث، دمج طرفي الازدواجية بطريقة من شأنها أن توضح البُعد المركزي للخطاب اليهودي الحديث وفكرة العلمنة. اعتبرت النظرة المسيحية اليهود من جهة أولى شهودًا على حقيقة الإنجيل بوصفهم سلالة اليهود الذين من عصر السيد المسيح، من جهة، ومن جهة ثانية بوصفهم شعبًا رفض الإنجيل (وبالتالي استمرّ في عناده وعماه). في السياق اليهودي الحديث، وخاصة في الصهيونية، استُبدلت ازدواجية العلاقة هذه بتوجّه نحو ماضي اليهود المنفوي. فمن جهة جرى فهم الحاضر على أنه تحقق التطلعات التي كانت موجودة عبر التاريخ اليهودي والتي ما كان من الممكن تحققها في ظروف المنفى؛ ومن جهة أخرى جرى فهم الماضي كواقع جزئيّ تأسّس الحاضر على نفيه. وبقبولهم قيم الثقافة الحديثة كأساس لتعريفهم الذاتي، خضع اليهود عمليًا لـ«الإنجيل» المسيحي الأوروبي – أي لوجهة النظر القائلة بأن العالم هو في عصر النعمة وأن التاريخ يمثل تقدّمًا.

تُظهر محاولة فصل التاريخ اليهودي عن هذا الإطار اللاهوتي بوضوح الأبعاد الاستشراقية لهذا الإطار.[١٠] في إطار التنوير والرومانسية جرى استبدال جزئي للخطاب اللاهوتي بفكرة التاريخ بوصفه يحيلُ إلى الغرب ونقيضًا لما اعتُبر آنئذ خارج التاريخ؛ وكانت هذه عمليًا إعادة صياغة أكثر منها استبدالاً. لقد صيغت جدليّتا المنفى/التاريخ واليهو/سيحيّة كجدليتَي شرق/غرب ومستعمَر/مستعمِر في الوقت نفسه. إن تحليل الخطاب اليهودي الحديث يُظهر الاستشراق المتأصّل في العلمنة؛ وقد تضمّنت العلمنة تماثلاً واضحًا مع الغرب وتمايزًا عن الشرق.[١١]

يمكن أن نعزو أصل هذا التحوّل (بمعنى السياق الذي يمكننا أن نكتشف فيه تعبيراته) إلى أوائل نشوء الخطاب الحديث، وهو السياق الذي نشأت فيه العلاقة المتبادلة بين اللاهوتي وتعريفات الثقافة على أسس الإثنية–الاستشراقية. لقد كان مرتبطًا مع صعود خطاب الـ Hebraist (العبرانية)، أي دراسة التراث اليهودي من قبل المسيحيين ومن وجهة نظر مسيحية. وقد تأسس الـ Hebraism (علوم العبرانية في المسيحية) في نفس وقت صعود الدراسات الاستشراقية وكجزء منها؛ ولاحقًا تمّت مأسسته أكاديميًا في الدوائر الاستشراقية في الجامعات. ربْط اليهودي مع العربي في الثقافة الأوروبية جعل الموقف من «الشرق» (بمعنى صورة الشرق في «الغرب» الآخذ في التبلور) بُعدًا حاسمًا بين أبعاد إعادة تعريف الهوية اليهودية والتحوّل من المنفى إلى التاريخ الذي تمخضت عنه إعادة التعريف. وقد جرى عمومًا طرح خطاب العبرانية كتحول في النظرة المسيحية تجاه اليهودية واليهود، ولكنه من الناحية العملية أعاد تأسيس الازدواجية تجاه اليهود من خلال ربطهم مع الشرق: لقد تأسّست علوم العبرانية على فرضية أن الأدب العبري يحتوي على معرفة أصيلة وجذرية لم يكن باستطاعة اليهود أنفسهم فهمها.

لكي نفهم معنى كتابة التاريخ، وبالتالي معنى العودة إلى التاريخ، علينا أن ننظر إلى خطاب العبرانية {المسيحي} كوسيط بين خطاب تراثيّ يهودي ووعي يهودي حديث. وعلماء العبرانية هم الذين أنشأوا المنظور والاصطلاحات والأرضية الأدبية للخطاب اليهودي الحديث اللاحق وللدراسات اليهودية الحديثة.[١٢]

من المهم أن نشير إلى أن مصطلح «التاريخ اليهودي» نفسه، بوصفه حقلاً مستقلاً، طُرح وطُوّر على يد لاهوتيين بروتستانت كان يحذوهم أمل الوصول إلى خاتمة ذلك التاريخ عبْرَ تحويل اليهود {وفي عبارة أوضح، تنصير اليهود}. وهنا تجدر ملاحظة أن أوّل من تناول التاريخ اليهودي كموضوع مستقل، وأول من كتب تاريخ اليهود كرواية موحدة متجانسة كان الهوجونوتيّ المنفيّ Jacques Basnage جاك باسنج.[١٣]

تبلورت العلاقة المتبادلة بين وسائط التمثيل اللاهوتية والثقافية لاحقًا في إطار التنوير والقومية وإعادة صياغة "المسألة اليهودية" في ثنايا تناوُل موضوعة الدولة المركزية. وقد تضمّن الخطاب الذي نشأ في تلك الفترة حول اليهود واليهودية استمرارية السجال اللاهوتي في قلب خطاب الإثنية والعِرْق والأمّة، ولكن من جهة أخرى تضمّن القطيعة بينهما – وبذلك فقد كان يجسّد دمجًا لكليهما معًا. في هذا السياق، زعمًا، استُبدلت الرغبة في تحوّل اليهود «إعادتهم إلى التاريخ عبر عملية إحياء دينيّ لهم تتمثل في اعتناقهم الديانة المسيحية» بالرغبة في إحياء مدنيّ لهم.

يصوّر باسنج التاريخ اليهودي كتاريخ المعاناة التي تسبّب بها اضطهاد الكنيسة الكاثوليكية لهم؛ وفي الفصل الأخير من كتابه يعبّر عن رغبته في عودتهم – بكلمات أخرى، رغبته في تحوّلهم إلى المسيحية كختام للتاريخ. ورغم أنه يمكننا الاتفاق مع القائلين بأن هذا الكتاب «بعيد عن فكرة التاريخ النقديّ»، إلاّ أنّ باسنج كان هو مؤسس الإطار الذي تقبّله عمومًا المؤرخون اليهود اللاّحقون.[١٤] ويرمز مشروع باسنج إلى التحوّل من الوعي اليهودي ماقبل الحديث إلى الوعي اليهودي الحديث. لقد أتاح المنظور الحديث قبول وجهة النظر هذه دون أي حاجة إلى التحوّل {عن اليهودية إلى المسيحية}.

خصص باسنج الفصل الأخير من الكتاب لبحث وسائل تشجيع تحوّل اليهود، مصرًّا على أن السياسة الكاثوليكية هي التي منعت حصول ذلك في وقت أبكر بكثير. ومع ذلك، لم تكن هذه الصورة بعيدة عن الصورة الصهيونية لـ«اليهودي الجديد»، الذي افتُرض أنه سوف يستبدل اليهودي المنفوي. في كلا الفكرين المسيحي والصهيوني يجري تصوُّر «نهاية التاريخ» كعودة يهودية: في الفكر المسيحي هي عودة إلى الكنيسة وبالتالي إلى الإنجيل، وفي الفكر اليهودي هي عودة إلى التاريخ (التي هي أيضًا «عودة إلى الأصول» وإلى «الكتاب المقدّس» العامّ المشترك). علاوة على ذلك، وكما رأينا سابقًا، هذا يعني أيضًا قبول جوهر التوجّه المسيحي تجاه اليهود بشكله المُعلمَن.

تبلورت العلاقة المتبادلة بين وسائط التمثيل اللاهوتية والثقافية لاحقًا في إطار التنوير والقومية وإعادة صياغة «المسألة اليهودية» في ثنايا تناوُل موضوعة الدولة المركزية. وقد تضمّن الخطاب الذي نشأ في تلك الفترة حول اليهود واليهودية استمرارية السجال اللاهوتي في قلب خطاب الإثنية والعِرْق والأمّة، ولكن من جهة أخرى تضمّن القطيعة بينهما – وبذلك فقد كان يجسّد دمجًا لكليهما معًا. في هذا السياق، زعمًا، استُبدلت الرغبة في تحوّل اليهود {إعادتهم إلى التاريخ عبر عملية إحياء دينيّ لهم تتمثل في اعتناقهم الديانة المسيحية} بالرغبة في إحياء مدنيّ لهم. وفي الواقع كانت تلك إعادة صياغة لفكرة التحوّل الدينيّ أكثر ممّا كانت استبدالاً لها. وقد تناولت المحاور الرئيسة في السجال الدائر إمكانية استيعاب ودمج اليهود في الدولة المركزية (ولاحقًا، في الدولة–الأمّة) وتحويلهم بذلك إلى مواطنين، كما تناولت إمكانية إبطال القيود المفروضة عليهم.

تمحور السجال – خصوصًا في ألمانيا، ولكن أيضًا في بلدان أخرى وإن بطرق مختلفة – حول مسألة ما إذا كان من الممكن «إصلاح» أو «تمدين» اليهود : وبعبارة أخرى، إعادتهم إلى التاريخ أو إعادة إنتاجهم داخل سياق التاريخ. بشكل عام، كان الجدل بين طرفين وموقفين. في الطرف الأول وقف أمثال كريستيان دوهْم Christian Dohm، الذي ولّدت هذا النقاش مقالته المنشورة عام ١٧٨١؛ هؤلاء ادّعوا بأن الظرف الحالي لليهود ناجم عن الاضطهاد الذي عانوه، وأن رفع جميع القيود عنهم هو وحده الذي سيجلب إصلاحهم ودمجهم في المجتمع الأوروبي.[١٥] وفي الطرف المقابل وقف أمثال عالم التوراة والمستشرق الشهير جون ديفيد ميكايليس Johann David Michaelis، الذين ادّعوا أن هذا الظرف اليهودي هو دلالة على اختلاف جوهري ناجم عن كونهم أمّة مشرقية ذات طبيعة غريبة عن الثقافة الأوروبية (وغريبة عن إسرائيل التوراتية أيضًا). وهكذا، رغم اختلاف موقفي الطرفين المذكورين فقد افترض كلاهما أن حالة اليهود الراهنة مشوّهة، وأن «تمدينهم» يحتاج تغييرًا جذريًا في حالتهم.

وكما طرح مؤخرًا مختلف المفكرين، ومنهم جوناثان هِس Jonathan Hess على سبيل المثال، فإن هذا السجال يكشف عن

الاستشراقية المتأصّلة في فكرة «العلمنة».[١٦] وقد كان هذا الخطاب أحد انعكاسات كيفية تعريف «الذات» الأوروبية – كحامل «التاريخ» الذي لا حامل غيره – بالتلازم مع تغريب وإقصاء «الآخر»، وفي ارتباط مباشر مع الخطابين الكولونيالي والاستشراقي. يمكن القول أيضًا أن القضية المركزية في هذا السجال كانت السؤال ما إذا كانت سمة المشرقية المنسوبة إلى اليهود سمة متأصّلة وجوهرية، وبالتالي تتعارض مع المعايير المدنية «العلمانية»، أم أنها كانت بالأحرى نتاج وضعهم القانوني واضطهادهم. وفي أعقاب هِس يمكننا التبسيط والقول أنه بينما ادّعى كريستيان دوهْم أن رفع بعض القيود عن اليهود سوف يشكّل دفعًا لعملية «إحيائهم» ، فإن ميكايليس رفض هذه الفرضية مشدّدًا بدلاً من ذلك على «الجوهر المشرقي» لليهود، وذلك بغرض تدعيم ادّعائه بأنهم غير قابلين للدمج في المجتمع الأوروبي المسيحي.[١٧] كلا الطرفين في هذا السجال اتفقا على أن اليهود بحاجة إلى «الإحياء».

يقول دوهْم إن «العودة إلى التاريخ» {عودة اليهود} ينبغي لها أن تحصل في أوروبا، من خلال عملية إعادة تأهيلهم. وجهة النظر هذه – والتي تشاطرها معه العديد من المفكرين اليهود في أوروبا القرن التاسع عشر – كانت هي أساس إعادة تعريف الهوية اليهودية. اعتبر الفكر اليهودي السائد اليهود موجودين خارج التاريخ، ورأى أنهم مجموعة يعوزها الإصلاح ليتمّ دمجها في أوروبا. استند مطلب الإصلاح، والذي رفعه مفكرون من أمثال أبراهام جيجر Abraham Geiger، إلى فرضية تقول بأنه منذ العصر الوسيط كان اليهود خارج التاريخ، وأن شريعتهم التي عفا عليها الزمن تحتاج إلى التحديث والحتلنة من أجل إعادتهم إلى التاريخ، تاريخ الغرب.[١٨] هذا عرض موجز لظاهرة هي أكثر تعقيدًا بكثير، ولكنه مع ذلك عرض يشدّد على العناصر الرئيسة التي وجّهت ذلك المسار المركّب. إن العلاقة بين المسألة اليهودية والاستشراق كانت موازية للسؤال ما إذا كان اليهود فقط «دين» (عقيدة) وفي هذه الحالة هم قادرون على الاندماج في المجتمع المدني الأوروبي، أم أنهم أمّة متمايزة، مشرقية وغريبة عن القيم الأوروبية. وعمومًا، مال التيار المركزي ليهود أوروبا إلى اعتبار اليهودية دينًا، مبتعدًا عن التركيز على العناصر التي اعتُبرت مشرقية أو قومية.

تصدّى المفكرون الصّهاينة لهذه الميول الاندماجية، وطرحوا ما ظنّوه بديلاً يهوديًا أصيلاً للاندماج وللأرثوذكسية كليهما معًا.

ومع ذلك، فإنه في إطار الأيديولوجية الصهيونية تحديدًا، بلغت هذه الميول الاندماجية شكلها الأكثر راديكالية. فقد كانت الفرضية الصهيونية أن العودة يجب أن تحصل خارج أوروبا، في الشرق، ولكنها كانت وبشكل صريح عودةً إلى الأصل الغربي المشترك، إلى جذور ما اعتُبِرَ مشتركًا جامعًا لليهودية والمسيحية. لقد تقبّلت الصهيونية الادعاء (الذي رفعه معارضو الانعتاق اليهودي) والقائل بأن اليهود هم أمّة مستقلّة (بالمعنى الأوروبي الحديث) ولكنها في الوقت نفسه أمّة غربية، وقد تشكلت في تعارُض مع الشرق. سرْد التاريخ اليهودي كتاريخ قومي كان يعني اندماج هذا التاريخ في السرْدية الغربية. والعودة كانت عودة إلى أصل الثقافة الغربية والذي اعتُبر اليهود ممثلوه البارزون، وهي عودة إلى مكان في الرواية اللاهوتية التي شكّلت المخيال الغربي، وخاصة البروتستانتي منه. وهكذا، وعلى نحوٍ مُفارق، فإن «الخروج» Exodus من أوروبا والتطلع إلى إنشاء كيان يهودي منفصل في الشرق كان طريقة انضمام إلى الغرب المسيحي عبرَ تماثل أو تطابق تامّ مع الصورة الذاتيّة للغرب. فقد كان يُنظر إليه كأساس للانضمام–الاندماج في تاريخ الغرب المسيحي، أي في سرْدية الخلاص الأوروبية.

ورغم الرفض الصريح لمختلف الحلول الاندماجية، فقد ظلّ الخطاب الصهيوني بشكل أساسيّ داخل حدود الخطاب اليهودي الحديث وتشكّل كموقف ينضوي في إطار ذلك الخطاب.[١٩] علاوة على ذلك، فالخطاب اليهودي الأوروبي أنتج أيضًا اتجاهات وأنماط مقاومة مهمّة كانت تهدف إلى تعريف حيّزات «منفوية» مستقلة داخل الثقافة الأوروبية والدولة المركزية. ويمكن للمرء تعريف اليهودي الحديث على أنه اليهودي المتموضع بين «أوروبا» و«المشرق»، بين الاندماج والمقاومة، في مكان هجين أنتج توترًا مستمرًا وأفضى إلى استجابات متباينة، سواء أكانت «اندماجية» أم «اعتراضية». وجنبًا إلى جنب، مع صعود التأريخ اليهودي الحديث ومقصده إعادة اليهود إلى التاريخ كجماعة متمايزة، برز موضوع جديد ومهمّ في الفكر اليهودي الحديث هو «مقاومة التاريخ»، على حدّ تعبير ديفيد مايرز David Myers.[٢٠] والواقع أنه فقط في السياق الحديث استطاع مصطلح «المنفى» بلوغ معناه التامّ، وتحديدًا في تعارُض مع فكرة التقدم الحديثة ورؤية التاريخ كخط تصاعديّ تقدّميّ. وفي سياق صعود الوعي التاريخي الحديث، تأسّست اليهودية الأرثوذكسية في اعتراض صريح على التاريخ التقدّمي وعلى عودة كهذه.[٢١]

يعبّر التأويل الصهيوني القومي-الإقليمي للتاريخ اليهودي عن مزج بُعدَي مفهوم العودة: اللاهوتي والحديث. وبذلك فقد كيّفت الصهيونية المخيال الديني اليهودي للنموذج الحديث للتاريخ القومي، بما فيه من تقسيم للتاريخ إلى ثلاث حقبات: القديم، الوسيط، والحديث. وفي هذا الإطار، أعطي مفهوم "المنفى" معناه السياسي مختزَلاً إلى "العصر الوسيط"، وبالتالي كان العصر الحديث تمظهرًا للخلاص والصهيونية ذروتها وختامها. كتابة التاريخ اليهودي، بلغة أوروبية وبمفاهيم أوروبية، كانت في حدّ ذاتها نوعًا من العودة إلى التاريخ اعتُبر فيها الحاضر – العصر الحديث – عصر الخلاص الذي من خلاله اندمج اليهود، بما في ذلك يهود الماضي.

أنكرت الصهيونية، من جهة أخرى، أيّ نوع من التمايز واستندت إلى مطلب دمج السياسي والقومي–اللاهوتي دمجًا كلّيًا، في التاريخ وفي تصوّرات التاريخ. هذا الموقف الجوهري في الصهيونية قاد إلى تعريف الدولة اليهودية على أنها تعبير عن بلوغ ذروة التاريخ وتحقق غايته.[٢٢] كان هدف الموقف الصهيوني تقويض الازدواجية التي استمرّت في التوجّهات اليهودية الحديثة وفي جدليات الاندماج.[٢٣] فقد كان رفض الاندماج رفضًا لازدواجية الموقف المتأصلة في الخطاب اليهودي الحديث. مجرّد تعريف اليهود واليهودية كأمّة، كانت الغاية منه ملاءمة اليهودية مع النموذج المسيحيّ الأصلي ومع التصورات المسيحية لليهودية. أمّا إدانة الاندماج فقد كانت في واقع الأمر رفضًا للضبابية و«البينيّة».

رغم غلبة النهج الراديكالي القائل بـ«نفي المنفى» فإنّ النزوع إلى تأسيس الثقافة العبرية الجديدة على أساس الإنكار التامّ لجميع جوانب الثقافة المنفوية والتراث الحاخاميّ، لم يُكتَب له التحقق التامّ أبدًا؛ إذ واصلت الأصوات النقدية مساءلة ومقاومة ذلك النهج.

* * *

يعبّر التأويل الصهيوني القومي–الإقليمي للتاريخ اليهودي عن مزج بُعدَي مفهوم العودة: اللاهوتي والحديث. وبذلك فقد كيّفت الصهيونية المخيال الديني اليهودي للنموذج الحديث للتاريخ القومي، بما فيه من تقسيم للتاريخ إلى ثلاث حقبات: القديم، الوسيط، والحديث. وفي هذا الإطار، أعطي مفهوم «المنفى» معناه السياسي مختزَلاً إلى «العصر الوسيط»، وبالتالي كان العصر الحديث تمظهرًا للخلاص والصهيونية ذروتها وختامها. كتابة التاريخ اليهودي، بلغة أوروبية وبمفاهيم أوروبية، كانت في حدّ ذاتها نوعًا من العودة إلى التاريخ اعتُبر فيها الحاضر – العصر الحديث – عصر الخلاص الذي من خلاله اندمج اليهود، بما في ذلك يهود الماضي. التحول من اللاهوتي– السجالي إلى القومي–السياسي جلب معه تأويلاً جديدًا لمفهوم المنفى وقد تم تصوره موازيًا للتحول من المنفى إلى التاريخ الخلاصيّ. سرْد تاريخ اليهود كأمّة يهودية كان يعني أيضًا رسم صورة اليهود على مثال رؤية مسيحية: بوصفهم أصلاً للغرب، ونموذجًا أصليًا للأمّة.

أضاف ذلك المزيج من اللغة الدينية والمصطلحات القومية–الرومانسية بُعدًا آخر إلى هذه الفكرة. وبطبيعة الحال، لم يكن هذا الدور الذي لعبه الدافع والمخيال الديني أمرًا تنفرد فيه الصهيونية.[٢٤] ولكن الصهيونية تفرّدت في وعيها القومي الذي كان منذ البداية تأويلاً للأسطورة الدينية اليهوسيحية ولم يكن وعيًا بديلاً لها. وفي عبارة أخرى، ليس فقط فكرة الأمّة ارتبطت ببُعد لاهوتيّ، وإنما القومية نفسها كانت إعادة تأويل للأسطورة الدينية اليهوسيحية وتكييفها مع المفهوم الرومانسي الحديث للتاريخ، وعلى وجه التحديد كانت قبولاً للتصور الأوروبي للتاريخ. وفوق ذلك، وُصفت القومية كتحقق لتطلعات مسيحانية.

وينطبق هذا بصفة خاصة على الفكرة المعروفة باسم الصهيونية العلمانية، والتي أعربت عن العلمنة بطرح التخلي عن قوانين الشريعة الدينية ورفض السلطة الحاخامية، ولكنها في الوقت نفسه طرحت وعيًا لاهوتيًا –وإن كان لاهوتًا علمانيًا. وكان التعبير عن العلمانية يتمّ عبرَ قومنة الدين من جهة، وعبرَ علمنة المجال السياسي من جهة أخرى. لقد اعتُبرت القومية التأويل الحصري والوحيد للأسطورة الدينية وللنصوص المقدّسة. لقد جرى إقصاء

الله، ولكنّ كلمته استمرّت في توجيه الخطاب والعمل كمصدر الشرعية التي أضفيت على عملية الاستيطان وسلب الأرض. كان اللاهوت القومي مصدرًا لِطيْف واسع ومتنوّع من التأويلات، ولكن أساسها جميعًا كان تصوّر العودة وتحقّق التاريخ الخلاصيّ.[٢٥] وقد عُرضت عملية الاستيطان بمصطلحات خلاصيّة واضحة، وكتحقيق أماني وتطلّعات أجيال من اليهود. هذه الصور الخلاصيّة – وإن تنوّعت مصادرها – ارتبطت كلّها بأسطورة المنفى والخلاص الدينية–المسِيانية.[٢٦] وهذه النظرة إلى الحاضر بوصفه تحققًا لتاريخ يهودي كانت سدًّا منيعًا أمام أي فصل، ولو بالحدّ الأدنى، بين المفاهيم الدينية–المسِيانية والمفاهيم القومية.

ابتغى الذين صاغوا الأيديولوجية الصهيونية تأويلاً جديدًا لفكرة الخلاص اليهودية، بعيدًا عن مركزانيّة الهيكل والرغبة في إعادته الواردتين في الصلوات والتطلعات المسِيانية. ومن هنا فقد طوّروا توجّهًا مزدوجًا وغامضًا تجاه المسِيانيّة – إذ أنهم رفضوها بوصفها مجرّد انتظار سلبيّ لتدخّل إلهيّ وكذلك بوصفها صورة تعبّر عن رؤيويّة نُبوئية غير واقعية، هذا من جهة؛ ولكنهم من جهة أخرى قاموا بتأويلها كأسطورة قومية قِوامُها عودة إلى نظام سابق، بحيث تشكل الصهيونية ذروة تتحقق من خلالها تلك العودة.[٢٧] ولكن، من أجل التوصّل إلى هذا التأويل كان من الضروري قبول وجهة النظر الأساسية في المسيحية بشأن التاريخ اليهودي، وكذلك قبول مفهوم الثقافة الذي يشكل أرضية الفهم الأوروبي للتاريخ. لم يؤدّ ذلك الطريق إلى استئصال العناصر النبوئية أو الرؤيوية التي في تقاليد المسِيانيّة اليهودية وإنّما أدّى بالأحرى إلى قمعها أو إرجائها إلى مستقبل بعيد. وبالنتيجة نشأ توتر مسِيانيّ دائم يرافق الوجود الإسرائيلي. علاوة على ذلك، فإن الموتيفات أو العناصر الدينيّة الأخرى التي شكّلت الثقافة الصهيونية كان قد جرى تبنّيها بطريقة مشابهة لتبنّي الدين لدى القوميّات الأخرى.[٢٨]

* * *

طوّر المؤرخون الصهاينة الذين تناولوا اليهودي القروسطي/المنفوي، في الجوهر، موقفًا نقديًا تجاه التأويل الراديكالي السائد لنفي المنفى كنفي تامّ لجميع أوجه الثقافة اليهودية المنفوية باعتبارها انحلالاً وجمودًا– من هؤلاء على سبيل المثال، اسحق (فريتز) باير، جْرِشوم شولِم، وبن تسيون دينور (المعروفون باسم «مدرسة أورشليم»). في المقابل ادّعى أولئك المؤرخون أن الثقافة المنفوية كانت حاسمة في بناء ثقافة جديدة وأن التاريخ المنفوي كان استمراريًا وقوميًا. وكان الموقف المركّب الذي انعكس في دراساتهم ومقالاتهم البرنامجية قد أسهم في تشكيل التصور التاريخي الصهيوني ويمكنه أن يفسّر التوترات المذكورة أعلاه.

سعى المؤرخون الصهاينة ومنظّرو الأيديولوجية الصهيونية إلى التغلب على «اللاهوت»، وهو مصطلح ارتبط لديهم بأسلافهم الأوروبيين. وقد شنّ كلّ من باير وشولِم هجومًا شديدًا على «الاعتذاريات» التبريرية في تأريخ القرن التاسع عشر معتبرَين أنه جانر ما زال يخضع لهيمنة العلوم المسيحية. وكان رأيهما أن الشرط المسبق لكتابة تاريخ أصيل، «متحرّر» من أغلال تلك الهيمنة، هو تبنّي مصطلحات الرومانسية والفهم القومي–العضوي للوجود اليهودي. وقد كتب باير في إحدى مقالاته البرنامجية: «نحن ندّعي أننا قد نظرنا إلى التاريخ اليهودي على أنه سببيّ، ظاهرة بيولوجية، دون أي مفاهيم قَبْلية لاهوتية أو ميتافيزيقية».[٢٩]

اعتُبرت «الخَطابيّة الرومانسيّة» (وهو مصطلح غالبًا ما استخدمه أولئك المؤرخون ولكنه لم يُعرَّف أبدًا تعريفًا دقيقًا) حيادية من وجهة النظر اللاهوتية وبعيدة عن الجانب المسيحي للثقافة الأوروبية. لقد بدت الرومانسية قادرة على خلق أرضية مشتركة للمسيحيين واليهود معًا، ومؤهلة لأن تصبح، بصفتها هذه، التعبير التامّ عن التاريخ الذي ستتمّ العودة إليه.[٣٠] نظر باير وشولِم، ومؤرخون آخرون، إلى الاتجاه الرومانسي كشرط مسبق لكتابة تاريخ أصيل. بالنسبة إلى باير «واجبنا كيهود هو الكشف عن ذات التاريخ. وفي سعينا هذا علينا أن نسترشد بالمذهب التاريخي الجينيّ الذي تعلّمناه من العلم الأوروبي؛ ورغم أنه لا يجب علينا قبول سلطة قيَم الأجانب فإن علينا تقبُّل مناهجهم العلمية».[٣١] لقد كانت للرومانسية خصائص مسيحية واضحة، وقد اعتقد باير أنه يمكن فصل الرومانسية عن أسُسها «الأجنبية» هذه؛ ولكن أعماله تُظهر بوضوح العلاقة الوطيدة بين الخطاب اللاهوتي وقومنة التاريخ اليهودي. وقد رأى جرشوم شولِم أنه يمكن استخدام العدّة اللغوية الرومانسية من أجل كتابة تاريخ «من الداخل»،[٣٢] ولكنه وصولاً إلى ذلك كان مضطرًا إلى استخدام العدّة اللغوية الخارجية، أي لغة مختلفة عن لغة المصادر اليهودية التي درسها، وهي عدّة كانت تجسيدًا للمنهج التاريخي الأوروبي ذي الأصول المسيحية. وعلى هذه الأسس جرى تقديم الشعب اليهودي ككائن حيّ، «أورجانيزم

أنشأ التأويل الصهيوني تحقيبًا للتاريخ اليهودي صار يُستخدم فيه مصطلح "المنفى" كمصطلح سياسيّ حصرًا، وذلك لوصف الحقبة التي غابت فيها السيادة في فلسطين. المؤرخون الذين اهتمّوا بهذه المسألة سعوا إلى فصل فكرة المنفى عن إطارها اللاهوتي وعن خراب الهيكل ونقلها زمنيًا لتنطبق على "العصر الوسيط" كما يُفهم في اصطلاحات التأريخ الأوروبي. ولم تُعتبَر هذه فئة مختلفة وإنما هي التأويل الحصريّ للمصطلح. وبذلك جرى اختزال مفهوم المنفى ليعني غياب الاستقلال السياسي، وجرى تبنّي النموذج التاريخي الأوروبي كإطار لتأويل مفهوم الخلاص اليهودي وتأويل مفهوم الزمن اليهودي.

مكتفٍ بذاته» و «شخصية تحمل تاريخًا».[٣٣]

اعتبر المؤرخون الصهاينة الرومانسية مصدرَ تجلٍّ لوَحْي جديد، تجلٍّ ينشر ضوءًا جديدًا على الماضي اليهودي ويمكن أن ينتج عنه نظرة إلى تاريخ يهودي موضوعي ومكتمل. وقد وصفها باير قائلاً «الرومانسية، تلك العقيدة السحرية»، واعتبرها شولِم بمثابة الرونق للروح القومية أو للسَّكينة القومية – *the national Shechina*[٣٤] وبالنتيجة، أنشأت سياقاً مشتركًا يهوسيحيًّا نصّ على الإيمان بـ«تجلّي» وحي ثانٍ. وقد كان ذلك تجلّيًا من غير مسيح (مسِيّاه)، ولكنه كان تجلّيًا مؤسسًا على موقف تأويلي يشير بوضوح إلى أن التأويل القومي – أقولها ثانية –كان لا بدّ له أن يتبنّى عدّة الاصطلاحات الغربية.

أنشأ التأويل الصهيوني تحقيبًا للتاريخ اليهودي صار يُستخدم فيه مصطلح «المنفى» كمصطلح سياسيّ حصرًا، وذلك لوصف الحقبة التي غابت فيها السيادة في فلسطين. المؤرخون الذين اهتمّوا بهذه المسألة سعوا إلى فصل فكرة المنفى عن إطارها اللاهوتي وعن خراب الهيكل ونقلها زمنيًا لتنطبق على «العصر الوسيط» كما يُفهم في اصطلاحات التأريخ الأوروبي. ولم تُعتبَر هذه فئة مختلفة وإنما هي التأويل الحصريّ للمصطلح. وبذلك جرى اختزال مفهوم المنفى ليعني غياب الاستقلال السياسي، وجرى تبنّي النموذج التاريخي الأوروبي كإطار لتأويل مفهوم الخلاص اليهودي وتأويل مفهوم الزمن اليهودي.

كانت الحاجة إلى الفصل بين كتابة التاريخ اليهودي والوعي التقليدي واضحة لدى المؤرخ الصهيوني بن تسيون دينور – الذي صار لاحقًا وزير التربية، عندما ادّعى بأن الغزو العربي لفلسطين في القرن السابع قد دشّن بداية حقبة جديدة في التاريخ اليهودي. وقد ميّز دينور بين «الفهم التاريخي» للمنفى، وما أسماه «الفهم الشائع» والذي تمحور حول فكرة نواة هي فكرة خراب الهيكل. نقل دينور بداية المنفى التاريخي إلى الأمام، إلى زمن الغزو العربي وما أسماه «سبي» البلاد في يد «الأغراب»، وكان ذلك منسجمًا تمامًا مع طريقة تعامله مع الفلسطينيين في زمنه هو. وادّعى دينور أنه فقط بعد الغزو الإسلامي توقفت الجماعة اليهودية في فلسطين عن كونها عاملاً مركزيًا في حياة الشعب اليهودي، كما لم تعدْ تلك الجماعة التي منحت البلاد شخصيتها وطابعها الخاصّين.

ثمّ إن دينور أنكر التأويل «الشائع» –اليهودي التقليدي– الذي كان مرتبطًا على نحو خاصّ بخراب الهيكل: «التقاليد والنظرة الشائعة لا تميّز بين أن ينتهي حُكم شعبنا على البلاد وبين أن يفقد مؤطئ قدميه على ترابها». بالنسبة إليهم الأمر سيّان، ولكن من الناحية التاريخية يجب على المرء التمييز بين هاتين الحالتين.[٣٥]

لقد تأسّست قومنة المفاهيم اللاهوتية على تمييزها وفصلها عن خراب الهيكل، الذي اعتبره دينور «نهاية حُكم شعبنا»، كما على إنكار الفهم التقليدي للوعي اليهودي بما في ذلك فهم الجماعة اليهودية ماقبل–الصهيونية في فلسطين. وبناءً على ذلك، ساعدت القومنة على النأي بـ«التاريخ اليهودي» بعيدًا عن السجال اليهو/سيحي وكذلك في تأسيس سياق يهوسيحي مشترك في مواجهة الإسلام. إنّ مجلّد الوثائق القروسطية الذي جمعه وحرّره بن–تسيون دينور تحت عنوان «إسرائيل في المنفى» تبدأ بالغزو الإسلامي وتنتهي بما يسمى Sabbatianism – الانقلاب المسِياني في القرن السابع عشر، والذي اعتُبر «صحوة» الشعب اليهودي من «السلبية المنفوية». العنوان الذي اختاره دينور لمجلده متعدّد الأجزاء لم يكن «إسرائيل في العصر الوسيط» وإنّما اختار عنوان «إسرائيل في المنفى». إنّ المطابقة الازدواجية التناقضية بين المنفى والعصر الوسيط تُوازيها العلاقة بين المنفى والعصر الحديث أو

عكست فكرة جعْل التوراة هي المصدر الوحيد للشرعية، وهو مبدأ بروتستانتي بكلّ وضوح، مرّة أخرى حقيقة أن تعريف الهوية اليهودية كهوية قومية كان اندماجًا في سياق يهوسيحي موحّد. وقد كانت الأسطورة القومية فعلاً أسطورة عالمية، وهذا يعني: غربية. العودة كانت عودة إلى قيم متشابهة، إلى مُثل نقيّة فُقدت، إلى جماعة عضوية من "القدّيسين – المزارعين". وبكلمات أخرى، المفاهيم التي عرّفت الهوية القومية اليهودية كانت هي نفسها المفاهيم التي عرّفت النموذج أو المثال اللاهوتي البروتستانتي.

«العصر الجديد» (الذي تضمّن تقدّمًا جدليًا نحو الصهيونية)، الذي نظرت إليه الصهيونية كتحقق تامّ لصيرورة الخلاص التاريخي. كذلك فقد أتاحت هذه المطابقة تصورًا (من الواضح انه تصوّر مشوّه) للاستيطان الصهيوني كحرب تحرير ضدّ «الغزاة المسلمين».

فِعْل تحويل الانعطافة التاريخية بعيدًا عن خراب الهيكل، وهو ما قام به جميع المؤرخين الصهاينة بطريقة أو بأخرى، تمّ تصوّره تغلّبًا على البُعد الديني للتعريف الجمعي (وإن لم يكن ذلك بالضرورة تغلبًا على الممارسة الدينية اليهودية). ولكن الرواية بقيت في حدود أسطورة الخلاص الدينية، بشكليها اليهودي والمسيحي، من حيث هي تأويل لتلك الأسطورة.

* * *

وممّا يُسهم في إلقاء مزيد من الضوء على الموضوع إمعان النظر في التشابه القويّ بين التأويل «القومي» للتاريخ اليهودي – ومن هناك، بين الصّور التي أُسبغت على الأمّة، وبين النظرة البروتستانتية إلى التاريخ والصور والقيم التي صدرت عنها. هذا هو السياق الذي يتكشّف من خلاله دمج النهجين اللاهوتيّ والرومانسيّ. ما يجب التشديد عليه هو التشابه بين التوجه الثقافي المنعكس في المفهوم الصهيوني – مفهوم «العودة إلى التاريخ»، وبين مفهوم العودة البروتستانتي. العودة التي يُحال إليها هي في نفس السياق التاريخي وتمثّلها تمّ بالمصطلحات نفسها: لقد اعتبر البروتستانت العودة إلى الأصول المسيحية وإلى الكنيسة الأولى التي فسدت قيمها في حقبة هيمنة الكاثوليكية، شرطًا مسبقًا لإصلاح ديني، واعتُبرت هي الأساس لوصف الحاضر كـ«عصر جديد». كما أنها كانت المبدأ الموجِّه لنموذج المحاكاة القائم في الماضي والمعروف باسم «imitatio Christi» [وتعني باللاتينية: محاكاة يسوع المسيح، أي الاقتداء به]. وبهذا المعنى، فالعصر الجديد هو عودة إلى حقبة ماضية، إلى الكنيسة النقيّة التي وُجدت قبل الهيمنة الكاثوليكية.

ارتبطت عودة اليهود إلى الصهيونية أيضًا بفكرة من الفترة نفسها هي فكرة «الأرض المقدّسة»: الرواية التوراتية من سفر يوشع إلى سفر الملوك، وفترة الهيكل الثاني. وقد تأسست على مخيال بروتستانتي أساسيّ للأرض المقدسة في عصر يسوع. وتحمل الصور الاجتماعية–الثقافية المرتبطة بهذه الفترة شبهًا وثيقًا مع الصور المتخيلة الشائعة لدى البروتستانت. في الأدب الصهيوني استُبدلت صورة الكنيسة الأولى بصورة نموذجية، جماعة يهودية مستقلة من حقبتي التوراة والهيكل الثاني – قُبَيل ظهور المسيحية. كانت الخصائص والصفات المنسوبة إلى هذه الجماعة هي نفس التي نُسبت إلى كنيسة ماقبل القرن الرابع الميلادي في الأدب البروتستانتي، بل إنها صيغت بمصطلحات مشابهة.

عكست فكرة جعْل التوراة هي المصدر الوحيد للشرعية، وهو مبدأ بروتستانتي بكلّ وضوح، مرّة أخرى حقيقة أن تعريف الهوية اليهودية كهوية قومية كان اندماجًا في سياق يهوسيحي موحّد. وقد كانت الأسطورة القومية فعلاً أسطورة عالمية، وهذا يعني: غربية. العودة كانت عودة إلى قيم متشابهة، إلى مُثل نقيّة فُقدت، إلى جماعة عضوية من «القدّيسين – المزارعين». وبكلمات أخرى، المفاهيم التي عرّفت الهوية القومية اليهودية كانت هي نفسها المفاهيم التي عرّفت النموذج أو المثال اللاهوتي البروتستانتي.

انعكاس مدرَك لهذه المسألة نجده في كتابات إسحق باير. ادّعى باير أن القيم التي ميّزت الكنيسة المسيحية الأولى هي قيم يهودية في الأصل كانت الكنيسة قد استعارتها.[٣٦] وحيث أن الأصول اليهودية للمسيحية معروفة وراسخة، فقد أتاح ذلك لباير استخدام مصطلحات هي تاريخيًا ذات صلة مسيحية وموظفة في اللاهوت المسيحي، في وصف التاريخ اليهودي والجماعة اليهودية. ومهما

كانت أصول تلك المصطلحات (في السياق الهيليني) فهي توضح حقيقة أن التعريف–القومي–العلماني للجماعة اليهودية كان يعني تبنّي ذلك التعريف بمصطلحات اللاهوت المسيحي. وعليه، فالمجتمع اليهودي الأصيل كان قد وُصف كـ ecclesia [وتعني كنيسة، وأيضًا جماعة]؛ والعودة أيضًا كانت تعني العودة إلى التوراة، وتحديدًا كـ sola scriptura – وتعني «النصّ المقدّس وحده» أي أنه هو وحده النصّ المرجعيّ، وعلميًا كان ذلك يعني عودة إلى «العهد القديم» بصفته تعبيرًا عن عبقرية قومية، كما كان يعني التخلّي عن الثقافة الحاخامية المنفوية.

علاوة على ذلك، فقد صيغت فكرة عودة اليهود إلى وطنهم للمرّة الأولى في سياق حديث – والمقصود بلغة مفاهيمية من الخطاب السياسي الحديث المتأخر – في الأوساط البروتستانتية الألْفيّة، وخصوصًا في العالم الأنجلوساكسوني، الذي رأى في عودة اليهود إلى الأرض المقدّسة إعادة للكيانية السياسية اليهودية التي كانت لهم في تلك الأرض، مبتغين بذلك استيفاء الشرط المسبق المطلوب للمجيء الثاني للمسيح.[٣٧] عدد وافر من الكتب والأطروحات منذ القرن السابع عشر وحتى الوقت الحاضر جعلت من فكرة عودة اليهود وإعادة الكيانية السياسية اليهودية موضوعًا مركزيًا لها في إطار السيناريو المسِياني. لقد رفض الفكر الصهيوني الأبعاد الكريستولوجية المسيحية في هذه الرؤيا، ويبدو بوضوح أنه استقى من اتجاهات يهودية مبكرة. ولكن من المهمّ لأغراض النقاش هنا القول أنّ ذلك كان سياقًا صيغت فيه فكرة إعادة شعب إسرائيل إلى أرضه بمصطلحات سياسية، تلك المصطلحات التي عرّفت الصهيونية التاريخية.

وبالفعل، كانت فكرة عودة اليهود إلى أرضهم – في السياق المسيحي الألْفيّ – يحذوها الأمل في تحوّل اليهود إلى المسيحية، وهو أمل رفضه الفكر الصهيوني بالطبع. ومع ذلك فمن الضروري الإشارة مجددًا إلى أن فكرة «العودة» الصهيونية كانت هي أيضًا متلازمة مع تحوّل اليهود واندماجهم في العالم الغربي. علمنة هذه الفكرة وتشكيل صورة «اليهودي الجديد» أظهرت إمكانية مثل هذا التحول دون الحاجة إلى التنصير. ولكنها كانت علمنة نموذج بروتستانتي وليس يهودي. ما جرى وصفه على أنه تراث يهودي أصيل اتبع فكرة الأصالة في اللاهوت المسيحي. أنشأ الوعي الصهيوني صورة اليهودي «الجديد» الذي مثل اليهودي القديم وقد خلع عنه نير التقاليد الحاخامية، التي زُعم أنها زائفة – دون التنصّر، ولكن مع التبنّي الكامل لفهم التاريخ من وجهة النظر الغربية.

لا أدّعي لدى الإشارة إلى خطوط التوازي بين الوعيَين الصهيوني والبروتستانتي، أن ذلك كان بالضرورة تأثيرًا مباشرًا، مع أن هذا أيضًا حصل، والكتاب الصهاينة منذ بوروخوف وصولاً إلى نتنياهو يصرّون على إبراز هذه الأصول.[٣٨] إن هدفي هو إظهار البُعد اللاهوتي في الصهيونية وإبراز السياق الذي فيه اكتسبَ معناه مصطلحُ «التاريخ» بمفهومه القومي والعلماني (العلماني المفترَض). يجوز القول طبعًا أن هذه التطورات من الممكن أنها قد استُمِدّت من مصادر يهودية. من الواضح أن الصهيونية استلهمت مصادر يهودية تراثية. مخيال العودة، وجمع الشتات، وبناء الهيكل، كانت دائمًا هاجسًا يشغل المخيال اليهودي. ورغم ذلك، فإن صياغة هذه العناصر في مصطلحات رومانسية حديثة وتكييفها للخطاب الغربي الحديث – خطاب التقدّم، أضفى عليها معنىً جديدًا وشكّل تحولاً في الفهم أو التصوّر اليهودي للتاريخ. إن السياق البروتستانتي هو الذي يُوضح معنى صياغة الخطاب اليهودي المسِياني كأسطورة سياسية حديثة وبمصطلحات سياسية حديثة.

* * *

لم تكن القومية اليهودية مختلفة عن حركات قومية أخرى، في تبنّيها للنموذج الأوروبي، سواء في أوروبا، أو في العالم الثالث في سياق النضال ضد الاستعمار. لقد كانت القومية، بين أمور أخرى، الطريقة الوحيدة للانضمام إلى ركب التاريخ؛ كما كانت أداة في تشكيل الهُويات الجمعية الجديدة والدول القومية العديدة[٣٩] وقد تطلب ذلك اختراع تقاليد وإعادة كتابة التاريخ. وبالفعل، يظلّ المنظور القومي حيويًا في تمحيص الثقافة الصهيونية بمختلف تعابيرها وظهوراتها، وهو حيوي أيضًا في تحليل الوعي التاريخي الذي يرسم حدود وتضاريس الخطاب اليهودي–الإسرائيلي الحاليّ. الكثير من تمظهرات الثقافة الصهيونية تماثل تمظهرات شبيهة في سياقات قومية أخرى، ومن هنا يمكن لنهج مقارن أن يضيء ويرشد. إن فكرة العودة هي فكرة أساسية في بناء الكثير من الهويات القومية الحديثة.

ومهما كانت أهمية المنظور القومي، فهو يبقى إطارًا غير كافٍ لتوفير تحليل كلّ سياق قومي. إنه منظور لا يُلمّ بكلّ أبعاد الوعي

فبينما انطوت الصهيونية، كفكرة وكحركة في أوروبا وفي أماكن أخرى، على توجّه نقدي مبكر للحداثة ولأوروبا الليبرالية، فإن تحققها في الشرق، في فلسطين، نجم عنه تطويع الوعي اليهودي للإطار الكولونيالي الأوروبي كجزء من أوروبا في مواجهة "الشرق" وكتحقق للرؤية اليهوسيحية الغربية. وبينما في النضالات المناهضة للاستعمار عمل النموذج القومي كأساس للنضال ضد الحكم الأوروبي، كان في الحالة الصهيونية خطوة في اتجاه الانضمام –العودة- إلى جميع التصوّرات المتوخّاة من المفهوم "أوروبا".

الصهيوني، وتبقى هناك حاجة إلى فحص النتائج العينية المترتّبة على التأويل القومي–الإقليمي لليهودية إذا ما أردنا تلمّس وفهم طابعها الخاصّ. إن إدراكنا للبُعد «المتخيَّل» في القومية يقودنا إلى التفكير في الطرق العينية التي تمّ من خلالها تمثّل الأمم وسرْدُها. وبالنظر إلى أن المنظورات التي ينطوي عليها مفهوم التاريخ مركّبة، تتكشّف لنا الأبعاد العينية لهذه القومية، وخاصة العلاقة بين اللاهوتي والاستشراقي.

من جهة، يتشابه السؤال قيد البحث هنا مع أسئلة طرحتها حركات قومية تطوّرت خارج أوروبا في سياقات مناهضة الاستعمار. في هذه الحالات أيضًا – في البدايات الأولى لنشوء الوعي القومي – يدور الحديث عن جماعات كان إقصاؤها وتغريبها من التاريخ واحدًا من أسس تعريف الذات الأوروبية أو الغرب، ولكن نجدها في نفس ازدواجية الموقف إذ هي تتبنّى وتستدخل النموذج الأوروبي. وَصْف اليهودِ على أنهم خارج التاريخ كان في كثير من نواحيه تقابُليًا، انعكاسًا للتصوّر الاستعماري للتاريخ (وانعكاسًا في الوقت نفسه، لمصطلحات «الإنسانية» و«الأمّة»). في سياقات استعمارية عديدة في آسيا وإفريقيا، كانت القومية هي الوسيلة الرئيسة لمناهضة الاستعمار. وكانت المقاومة تُشَنّ باستخدام المفاهيم الأوروبية والنموذج الأوروبي للتاريخ.[٤٠] وبالفعل، وكما نوّه ديبِش تشاكرابارتي Dipesh Chakrabarty، كلّ تاريخ في السياق الحديث هو تاريخ أوروبي، ولذلك فإن العودة تُصاغ بالضرورة بمصطلحات غربية.[٤١] لقد كانت القومية طريقة للانضمام إلى ركب التاريخ وقبولاً لمسلّماته. ومن حيث المبدأ فإن هذه الظواهر تشير إلى ازدواجية الموقف الناجم عن تبنّي النموذج الأوروبي بقصد دَرْءِ الاستعمار الأوروبي عن الأمّة. بالنسبة إلى اليهود في أوروبا، كما إلى قوميات عديدة خارج أوروبا، كان ذلك يعني تبنّيًا جدَليًا ومركبًا للوعي نفسه الذي شرعن تغريبهم عن التاريخ.[٤٢]

وبهذا المعنى فالصهيونية في مراحلها المبكرة ظهرت كحركة يجب اعتبارُها فعلاً حركة قومية مناهضة للاستعمار قاومت الاضطهاد ودافعت ضدّ سياسات كتلك التي جرى تطبيقها في المستعمرات.

ولكن، هنا ينتهي التقابُل، فنتائج هذا الموقف الازدواجي في السياق الصهيوني كانت مختلفة بل وعكسية. فبينما انطوت الصهيونية، كفكرة وكحركة في أوروبا وفي أماكن أخرى، على توجّه نقدي مبكر للحداثة ولأوروبا الليبرالية، فإن تحققها في الشرق، في فلسطين، نجم عنه تطويع الوعي اليهودي للإطار الكولونيالي الأوروبي كجزء من أوروبا في مواجهة «الشرق» وكتحقق للرؤية اليهوسيحية الغربية. وبينما في النضالات المناهضة للاستعمار عمل النموذج القومي كأساس للنضال ضد الحكم الأوروبي، كان في الحالة الصهيونية خطوة في اتجاه الانضمام –العودة– إلى جميع التصوّرات المتوخّاة من المفهوم «أوروبا». كان النضال [القومي] في البلاد المستعمَرة يهدف إلى إخراج «أوروبا» من «الشرق»، بينما الصهيونية تبنّت النموذج القومي لتصف به مشروع الاستعمار، وبهذا كانت «تستورد» النموذج والصورة الغربية إلى «الشرق». لقد جرى تصوير الصهيونية على أنها حامل الرسالة «الغربية» إلى «الشرق». لم تشنّ الصهيونية نضالها ضد «أوروبا» وإنما شنّته ضد الفلسطينيين، وقامت بالتالي بتغريبهم عن التاريخ.

يكشف الجانب اللاهوتي للقومية، وخصوصًا الميل نحو تجاهل وقمع هذا الجانب، البُعد الكولونيالي في القومية الصهيونية بطريقة تُظهر بدورها البُعد الكولونيالي المتأصل في العلمانية والقومية الغربية. لا يُلمّ مصطلح «الكولونيالية» بجميع أبعاد النشاط والوعي الصهيونيّين. ومثلما لا يكفي وصف الصهيونية كنوع من أنواع القومية، فإنه من غير الملائم وصفُها كحركة استعمارية، مع أنها في جوانب كثيرة حالة واضحة من الاستعمار الاستيطاني أو القومي – كالذي تطور في جنوب إفريقيا، أستراليا، نيوزيلنده، وأماكن

الصهيونية هي عملية قومنة اليهود والأرض. فكرة العلمنة، أي السعي إلى الفصل بين الاستيطان اليهودي والتطلعات المسِيانية، هي التي تحدّد تبنّي المنظور الكولونيالي-الاستشراقي. وبالتالي، يمكن اعتبار العودة الصهيونية إلى التاريخ استعمارًا للوعي اليهودي. والأمر هو هكذا خصوصًا عندما نتحدث عن استيطان في الشرق يتماثل بشكل صريح مع صورة الغرب كصورة نقيض لصورة الشرق، ويجري التعامل معه كحيّز يقع خارج التاريخ.

أخرى[٤٣] إن الجانب الاستعماري، لا يمكن لأيّ تحليل للصهيونية كظاهرة تاريخية أن يتجاهله، وإلاّ فسيكون جزئيًا ومضلّلاً. الصهيونية هي عملية قومنة اليهود والأرض. فكرة العلمنة، أي السعي إلى الفصل بين الاستيطان اليهودي والتطلعات المسِيانية، هي التي تحدّد تبنّي المنظور الكولونيالي–الاستشراقي. وبالتالي، يمكن اعتبار العودة الصهيونية إلى التاريخ استعمارًا للوعي اليهودي. والأمر هو هكذا خصوصًا عندما نتحدث عن استيطان في الشرق يتماثل بشكل صريح مع صورة الغرب كصورة نقيض لصورة الشرق، ويجري التعامل معه كحيّز يقع خارج التاريخ.

قد تساعد التغييرات التي حدثت في معنى مصطلحي «الاختيار» و«الشعب المختار» على موضعة وتفسير هذه الظاهرة. لقد جرى تأويل مصطلح «الاختيار» بطرق مختلفة في الفكر اليهودي، واستُخدم عمومًا لتفسير المنفى ومكانة اليهود المتدنّية. وقد اكتسب المصطلح معنىً جديدًا في الفكر البروتستانتي، وخاصة الكلفيني، حيث جرى تأويل «الشعب المختار» على أنه جماعة المؤمنين الحقيقيين، لتمييزهم عن المسيحيين الآخرين. لقد كانت علمنة هذا التصوّر أساسًا للوعي الكولونيالي. وقد بيّن بول مِندِس–فوهر، وبشكل مقنع، أن التأملات الصهيونية اللاحقة لهذا المصطلح نشأت من داخل هذا الإطار ونحتت مقولة «الحقوق التاريخية» لأجل تبرير الاستعمار الصهيوني والسيطرة على الأرض.[٤٤] إن التوراة، وفي الأساس فكرة «الشعب المختار»، جلبت تصورات الأمة، وأفكار تفوّق الغرب، وشرعية الاحتلال الاستعماري. تعني عودة الصهيونية إلى التوراة وإلى الغرب دمج هذين الفهمَين لمصطلح «الشعب المختار».

وبالفعل، أحد الجوانب المهمّة التي تميّز الصهيونية عن استعمارات أخرى هو أنّ الذين تبنّوها كانوا مجموعة أقلية تعاني الاضطهاد وتتعرّض للإبادة، أي لممارسات توجّهها المبادئ نفسها التي وجّهت ممارسات الاستعمار. والواقع أن هذا من شأنه أن يؤكد، ليس إلاّ، تداعيات تبنّي اللغة الاستعمارية لتعريف الجماعة اليهودية. نفي المنفى بشكله المعلمَن كان يعني أن المستعمَر، أي اليهودي الأوروبي، تقبّل وجهة نظر المستعمِر، وبهذه الطريقة انطوى الخطاب الصهيوني على وجهَي الخطاب الكولونيالي، وجه المستعمَر ووجه المستعمِر؛ وبينهما كان تصوّر العودة يعني الانتقال من مكانة إلى أخرى والتغيير في العلاقة الجدلية بينهما. وهكذا تعكس العودة سعي أقلية ملاحَقة إلى تبنّي وعي الأغلبية، ولكن عبرَ الانفصال عن مجتمع الأغلبية. في الحالة اليهودية، كان ذلك يعني أيضًا قبول وجهة النظر التاريخية الدينية التي سادت لدى الأغلبية المسيحية. قبول الصيغة المعلمنة للنظرة المسيحية تجاه التاريخ اليهودي كان يلازمها بالضرورة تبنّي الوعي الكولونيالي– الاستشراقي، الوعي عينُه الذي أدّى إلى اضطهاد اليهود.

* * *

كان أحد الأوجُه المهمّة للعودة الصهيونية نفي تاريخ الأرض نفسها ككيان إقليمي– ثقافي. الميل نحو اعتبار علاقة اليهود مع «أرض إسرائيل» علاقة حصرية وقومية أنشأت نفي وطمس تاريخ فلسطين في العصر الوسيط/المنفوي، سوى الجزء منه المعروض كـ«استمرارية الحضور والاستيطان اليهودي».[٤٥] هذا التوجّه طوّره بشكل خاصّ بن–تسيون دينور، ونجده في حقول بحثية عديدة.[٤٦]

اعتُبرت الأرض في حقبة المنفى أرضًا يحكمها «الأغراب» الذين لم يفعلوا شيئًا سوى تدميرها.[٤٧] وفيما عدا وجودٍ يهودي في «أرض إسرائيل» رأى الكتّاب الصهاينة تاريخ الأرض، بالأساس، كتاريخ توق يهودي إلى الأرض.[٤٨] وفقًا لهذا التوجّه كانت الأرض نفسها في حالة «منفى» أثناء غياب اليهود عنها.[٤٩] الصهيونية

انطوت العودة إلى التاريخ لزامًا على طمس التاريخ. وفي ذلك كانت الصهيونية بلا شك مختلفة عن حركات قومية أخرى، سعت إلى وقامت بخلق ذاكرة مشتركة جمعت سكان إقليم محدّد. "أقلمة" الذاكرة اليهودية كانت تعني رسم تاريخ جماعة لا تجمعها وحدة إقليمية، وفي الوقت نفسه محو تاريخ وثقافة فلسطين الإقليم/الأرض نفسها. علاوة على ذلك، سرْد تاريخ اليهود كتاريخ قومي تضمّن أسطرة الإقليم. وأدّى ذلك بالضرورة إلى اختزال الشحنة المفاهيمية المركّبة التي ميّزت النظرة إلى الأرض في الفكر اليهودي. تطويع النظرة اليهودية إلى الأرض لتلائم منظومة القيم الحديثة تطلّب نفي الأرض والاندماج في موقف لاهوتي مسيحي

كانت عودة إلى الأرض، هي في الوقت نفسه «عودة الأرض إلى التاريخ» – أي إعادتها إلى الغرب.

انطوت العودة إلى التاريخ لزامًا على طمس التاريخ. وفي ذلك كانت الصهيونية بلا شك مختلفة عن حركات قومية أخرى، سعت إلى وقامت بخلق ذاكرة مشتركة جمعت سكان إقليم محدّد. «أقلمة» الذاكرة اليهودية كانت تعني رسم تاريخ جماعة لا تجمعها وحدة إقليمية، وفي الوقت نفسه محو تاريخ وثقافة فلسطين الإقليم/الأرض نفسها. علاوة على ذلك، سرْد تاريخ اليهود كتاريخ قومي تضمّن أسطرة الإقليم. وأدّى ذلك بالضرورة إلى اختزال الشحنة المفاهيمية المركّبة التي ميّزت النظرة إلى الأرض في الفكر اليهودي.[٥٠] تطويع النظرة اليهودية إلى الأرض لتلائم منظومة القيم الحديثة تطلّب نفي الأرض والاندماج في موقف لاهوتي مسيحي، وعلى وجه الخصوص، موقف أدب الأرض المسيحي الحديث الذي كُتب بدءًا من القرن التاسع عشر فصاعدًا.[٥١]

كانت لهذا الجانب من وعي العودة أهمية خاصّة في تناول تاريخ الأرض في القرن العشرين، فترة الاستيطان الصهيوني. فقد أتاح النظر إلى تاريخ الاستيطان الصهيوني في معزل عن تاريخ الوجود الفلسطيني الذي غُيّب وجرى قمعه، وبالتالي في معزل عن الصراع اليهودي–الفلسطيني. هنا، تمظهرت العودة إلى التاريخ كسعي إلى عزل الهوية اليهودية عن الوجود الفلسطيني والمصير الفلسطيني. التراجيديا الفلسطينية التي تسبب بها الاستيطان الصهيوني وإقامة الدولة اليهودية لم تُعتبَر جزءًا من التاريخ؛ وإنما جرى إنكارها وكتمُها. كما أن تصوّر الدولة كتعبير عن الخلاص تأسّس على هذا الكتمان المتواصل لما جلبته العودة على سكان البلاد. لم يكن هناك متّسع لثقافة شعوب الأرض ولا لتطلعات وحقوق سكانها. لقد كان هؤلاء خارج «التاريخ».

من الأهمية بمكان النظر إلى البُعد اللاهوتي–الخلاصي لدى تحليل قضية فلسطين. إن فكرة العودة قد حدّدت نفي الفلسطينيين ولازالت تمنع أي نقاش على أساس الاعتراف بحقوقهم. إنها فكرة تقرّر أن يعيشوا حالة المنفى في أرضهم نفسها، وذلك من خلال نفي المنفى اليهودي.

* * *

تمثل بُعد آخر من أبعاد التأويل القومي للتاريخ اليهودي بإزاحة اليهود من «تواريخ» عديدة كانوا قد عاشوها – والمقصود هنا هو مختلف السياقات الثقافية والسياسية التي انتموا إليها وأداروا حياتهم داخلها. كبار المؤرّخين، أمثال باير وشولِم، تحدثوا كثيرًا عمّا أسموه «التأثيرات الخارجية». ولكن الفرضية الموجِّهة كانت تقول بأن الاختلافات بين اليهود في الأزمنة والأماكن المختلفة لم تكن سوى اختلافات في التعبير عن تاريخ قوميّ واحد. هذا الموقف نراه واضحًا لدى باير ودينور في البيان الذي كتباه كمقدّمة للعدد الأول من مجلة شْسِيون (صهيون): «فيما يتعلق بالوضع السياسي ليهود المنفى في مختلف الأزمنة، نحن لا نعتقد أن على المرء منح أولوية النقاش والبحث للشروط الخاصة السائدة في كل سياق وسياق، لأنه يجب بالأحرى مناقشة وبحث الوضع المشترك ليهود المنفى على مرّ الأجيال».[٥٢]

لقد كان ذلك تأكيدًا بصريح العبارة أنْ لا أهمّية تُذكر للسياق. وعليه فعودة اليهود إلى التاريخ كانت فِعلَ إزاحة يهود الماضي إلى خارج التاريخ وإلى حيّز أسطوري لاإقليمي ولاتاريخي كان يُعتبر جوهر الوجود اليهودي. إن تعريف اليهود كأمّة يهودية جرى من خلال إقصاء اليهود عن أوروبا (وأيضًا، وبطريقة أخرى، عن

البلدان الإسلامية).

وهكذا نرى أن «العودة إلى التاريخ» تضمّنت رفضًا، بل وقمعًا فعليًا، لأوجه مركزية في الثقافات اليهودية – أي الأطر التي في داخلها وبلُغَتِها كان اليهود يعرّفون هُويتهم كيهود. بمنظور تاريخي نرى أن مفهوم «المنفى» يشير إلى حقيقة أن تعريف يهودية اليهود كانت صياغته تتمّ بلغة مفاهيمية هي لغة الثقافة التي عاش اليهود داخلها كجزء من الإطار الثقافي ذاته. في عبارة أخرى، وتأسيسًا على قراءة تأويل التوراة والتلمود (علمًا بوجود تبايُنات في التأويل من جماعة يهودية إلى أخرى) فإن تعريف «المنفى» – أي: تعريف «يهودية» اليهود – كان يميل دائمًا إلى الإطار الثقافي العينيّ الذي انتمى إليه اليهود. الفكرة القائلة بأن اليهود يشكّلون أمّة كانت تعبيرًا عن رغبة في طمس هذه التراثات الثقافية المتنوعة.

جعلت الاستشراقية المتجسّدة بوضوح في الفهم الصهيوني للتاريخ، وبالتالي في الجمعوية الصهيونية، مطلب النبذ والطمس الثقافي واضحًا على وجه التحديد عندما تعلق الأمر باليهود الذين من الدول العربية، والذين جرى إقصاء تاريخهم «الحقيقي» من مفاهيم «التاريخ» أو «التاريخ اليهودي». ولأجل الاندماج في المجتمع الإسرائيلي جرت مطالبتهم بالإصلاح، والتخلي عن ثقافتهم العربية المشرقية، وتقبّل قيم ثقافة النخبة الأشكنازية المهيمنة. تلك القيم التي جرى طرحها على أنها «عالمية»، «متنورة»، وإلخ. الادّعاءات نفسها التي شكّلت السجال حول اليهود في أوروبا في القرن الثامن عشر يجري توجيهُها الآن إلى «اليهود الشرقيين»، وهي فئة أعيد تعريفها داخل الإطار الإسرائيلي. لقد نُظر إليهم كأناس يعيشون «خارج التاريخ»، وكان الهدف إدخالهم في التاريخ. التوجّه الصهيوني نحو اليهود الشرقيين (بما في ذلك الشخصيات الإيجابية بينهم) كان استشراقيًا بكلّ وضوح، وقد عكس هذا التوجّه المعنى الذي اكتسبه اللاهوتي عندما جرت ترجمته إلى لغة قومية–حديثة.[٥٣]

لم يكن مثل هذا التوجّه مطلوبًا في الصياغات التي عرّفت معنى الجماعيّة اليهودية في العصر الوسيط، سواء أكانت تلك صياغات خاصّة بكلّ جماعة أم معمّمة على اليهود ككلّ. الآن، يُفترض أن التاريخ يقوم مقام الالتزام بالشريعة اليهودية، التي عرّفت الجماعيّة اليهودية في السابق. من الواضح أن الالتزام بإطار الشريعة أنتج الوحدة اليهودية في مجالات كثيرة، إلاّ أنه يشكّل ثقافة بالمعنى المفترض في القومية الحديثة. وليس مفاجئًا أنه لم يكن في ذلك الإطار متّسع لفكرة التاريخ اليهودي. فهذه الفكرة تُحيل إلى نوع آخر من الجمعوية، مختلف كثيرًا.

الفكرة القائلة بأنه كان هنالك تاريخ يهوديّ منفصل يمكن التعبير عنه كظاهرة منفردة، جلبت بموازاتها تجاهلاً شبه تامّ لوجود اليهود –وحتى فترة متأخرة جدًا– في التأريخ الأوروبي الكلاسيكي.[٥٤] وهذا بُعد آخر يضاف إلى أبعاد تبنّي التصوّر الثقافي الأوروبي كأساس لتعريف التاريخ. وللتعبير عن التاريخ اليهودي كقوميّة أوروبية، يجب على المرء تقبّل السردية الانتصارويّة للتقدم الغربي، التي تجاهلت اضطهاد اليهود (وبالطبع، ليس اليهود وحدهم) وتأسّست على نفي ورفض كلّ ما جرى تعريفه كـ«غير متحضّر» أو غير متمدّن، وبكلمات أخرى: غير أوروبي. التأريخ اليهودي، الذي ما كان ليناهض هذا المفهوم، تبنّاه كأساس لوصف تاريخ اليهود. لقد خصّص التأريخ اليهودي مساحة واسعة لمناقشة اضطهاد اليهود، ولكنه اضطهاد جرى تناوله كرواية مختلفة ومستقلة، كما لو أنه منفصل عن التاريخ كتاريخ. لم يتمّ إظهار تاريخ اليهود من وجهة نظر نقديّة، وإنما كتمظهر أوتونوميّ مدمَج داخل وعي الأغلبية.

* * *

لا يهدف هذا البحث الأوّلي، إلى إلغاء مصداقية المبادئ التي يتضمّنها مفهوم «العودة إلى التاريخ»، ولا إلى الانتقاص من فكرة الخلاص في حدّ ذاتها. على العكس من ذلك، من الجدير توظيف منظور تاريخي لأجل توسيع مدى إسقاطات ذلك المفهوم، وبكلمات أخرى، لأجل توسيع نطاق رؤية المسؤولية عن الواقع التاريخي. إنه استيضاح مهمّ جدًا، وهو مطلوب بسبب إسقاطات هذا التعبير الإشكالي – «العودة إلى التاريخ»؛ وهو يتقصّى المبادئ التي نفاها وأنكرها مفهوم «التاريخ». قد يُسهم هذا في إيجاد تعريف جديد لليهود الإسرائيليين – تصوّرهم الذاتي ووعيهم التاريخي – تعريف يشمل تلك المبادئ التي أقصاها وغرّبها مفهوم الخلاص. «عودة إلى التاريخ» في جيلنا هذا تعني أيضًا العودة إلى تلك المبادئ التي جرى تغريبُها.

وأعتقد أنه، في هذا السياق، تمتلك المفاهيم السياسية–اللاهوتية للتاريخ اليهودي قيمة مهمّة لدى مناقشة سياقات قومية أخرى، خاصة في مَعْرِض رفضها من قبَل الدولة اليهودية. وهذا

الأمر ذو صلة على وجه الخصوص إذا كنا قادرين ان نُبقي في ذهننا الفروق الموضوعية والذاتية بين الواقع الحاضر والسياقات المتنوعة التي وُجدت فيها فكرة الجماعة، جنبًا إلى جانب الوعي الذي تعبّر عنه. لا أدّعي أن فكرة الجماعة يمكن تطبيقها بشكل حرفيّ، أو أنها توفر حلاً لمشكلة التعريف الحاليّ أو للتوجّهات الحالية؛ ولكنها قد تخدم كأداة نقدية جيّدة في إعادة صياغة ما يمكن اعتباره المبادئ الليبرالية الأساسية، كإطار يتيح الفصل بين الوعي القومي اللاهوتي والدولة. يجدر بنا أن نتذكّر أن هذا المفهوم، وكذلك البنية الواقعية الملموسة للجماعات، لم يكن فقط نتاج الضرورة: كلاهما تعبير عن شكل من الوجود التاريخي لليهود في أوضاع مختلفة، وكلاهما دليل عينيّ على حقيقة أن الهوية اليهودية تطورت في سياقات مختلفة وبيئات ثقافية متنوعة.(٥٥)

طَرحتُ خارج هذه الدراسة، في أماكن أخرى إمكانيات ربط فكرة المنفى مع فكرة ثنائية القومية. التوجّه ثنائي القومية كان قد طُرح في القرن العشرين على يد مجموعة «بْريت شَلوم» {ميثاق السلام} الصغيرة، التي ضمّت مثقفين مثل جرشوم شولِم وهوجو برِجمان وهانس كوهين، ولاحقًا انضمّ إليهم مارتن بوبر ويهودا ماجنس وحنة آرندت. لقد كان المشترك بينهم نقدهم لفكرة نفي المنفى الراديكالية، وتعبيرهم عن رغبتهم في تعايش قومي متساوٍ بين اليهود والعرب. وكانوا جميعهم مدركين جيدًا الأبعاد اللاّهوتية للصهيونية، ورغبوا جميعًا في إقامة مركز روحانيّ يهودي في فلسطين. وقد عبّروا عن هذه الأفكار في سياق مختلف جدًا {عن السياق الحاليّ} ولكن كتاباتهم مازالت ذات راهنيّة، وقد تساعد في توضيح الصعوبات التي ذُكرت هنا.

المنفى، المنفوية، والشتات، أصبحت ظواهر شائعة في الثقافة العولمية مقرّرة بذلك مصائر ملايين البشر. لم تعد هذه تجربة يهودية حصرية، ولم تعد لها أي علاقة بتداعيات لاهوتية وبسجالات العصر الوسيط اليهو/سيحية. ومع ذلك يبدو من المفيد استخدام فكرة المنفى كأداة نقدية نحو فهم المغزى العينيّ للتاريخ، وذلك لأجل تعقّب عناصره القمعية.

[مترجم عن الانجليزية. ترجمة رجاء زعبي- عمري]

مصدر الدراسة:

Journal of Levantine Studies، مجلّد٣، عدد٢، شتاء ٢٠١٣، ص٣٧-٧٠.

الأصل البيبليوغرافي الانجليزي للدراسة:

Amnon Raz-Krakotzkin, «Exile, History, and the Nationalization of Jewish Memory: Some Reflections on the Zionist Notion of History and Return».

الدراسة الأصلية متوفرة على الرابط التالي:

http://www.levantine-journal.org//NetisUtils/srvrutil_getPDF.aspx/1apzin/JLS%203.2_Amnon%20Raz-Krakotzkin.pdf

الهوامش:

(ملاحظة: المراجع المدوّنة باللغة الألمانية أو باللغة الفرنسية، تُرجمت إلى اللغة العربية من الترجمة الانكليزية المرفقة في نصّ أمنون راز؛ والمراجع العبرية ترجمت إلى العربية ودُوّنت بالعبرية وبلفظها العبري بالأحرف العربية). الملاحظات التي بين قوسين مقروصين{...} هي إضافات المترجمة أوردتها حين اقتضى الأمر توضيحًا ما.

١ عبارة «العودة إلى التاريخ»، كوصف للنشاط الصهيوني، كانت قد استُخدمت كثيرًا بحيث أصبحت طريقة شائعة لوصف الصهيونية. ومعروف على وجه الخصوص استخدامُها على يد جرشوم شولِم. انظروا David Biale، جرشوم شولِم: الكاباله والتاريخ المضادّ (Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History) ص ١٠٦–١١١، صدر عن كامبريدج ، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد ، ١٩٨٢. وعن هذا المفهوم كأساس للتوجه الصهيوني وللتأريخ الصيهوني، انظروا David N. Myers، إعادة اختراع الماضي اليهودي: المثقفون اليهود الأوروبيون والعودة الصهيونية إلى التاريخ (Re-inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History)، ص ٣–٤ ، صدر عن منشورات جامعة أكسفورد، نيويورك، ١٩٩٥. انظروا أيضًا: Shalom Ratzabi، بين الصهيونية واليهودية: الجماعة الراديكالية في بريت شالوم، ١٩٢٥–١٩٣٣ (Between Zionism and Judaism: The Radical Circle in Brith Shalom, 1925–1933)، ص ١٤٣–١٥٦، صدر عن ليدن بريل، ٢٠٠٢. وعن مفهومي «العودة» و«التاريخ» في الصهيونية، انظروا Shmuel Almog، الصهيونية والتاريخ: صعود وعي يهودي جديد (Zionism and History: The Rise of a New Jewish Consciousness)، ص ٢٣–٨٣، صدر عن منشورات سانت مارتين، نيويورك، ١٩٨٧. أمّا عن مفهوم «التاريخ» في الفكر اليهودي الحديث عمومًا، فانظروا Eliezer Schweid، «العودة إلى التاريخ في الفكر اليهودي في القرن العشرين»، ص ٦٧٣–٦٨٣ (عبري: «השיבה אל ההיסטוריה בהגות היהודית של המאה העשרים»)، نُشرت المقالة في كتاب المجتمع والتاريخ (عبري: חברה והיסטוריה)، محرّر ي، كوهين، القدس: وزارة التربية والثقافة، ١٩٨٠.

٢ تعود بدايات هذا النهج إلى ماقبل خراب الهيكل الثاني، وكان قد وُجد في الأدب التوراتي؛ ولم يتحول إلاّ لاحقًا إلى علامة أساسية في تعريف اليهودية وإلى أداة أساسية تستخدَم في تشكيل اليهودية الحاخامية، أي التاريخية. يُرجع Jacob Neusner تبلور هذا النهج إلى فترة المنفى الأول، مابين خراب الهيكل الأول وبناء الثاني، ويعتبره عنصرًا موجِّهًا لـ«اليهوديات» اللاحقة. Jacob Neusner، نبوءة تحقق ذاتها: المنفى والعودة في تاريخ اليهودية (Self-Fulfilling Prophecy: Exile and Return in the History of Judaism) صدر عن Beacon Press، لندن، ١٩٨٧. وعن الأصول التوراتية لهذا التوجّه، انظروا مقالة بنيامين أوبنهايمر «فكرة اختيار إسرائيل في التوراة» (عبري: רעיון בחירת ישראל במ-קרא»، نُشرت في كتاب فكرة اختيار إسرائيل والشعوب – مجموعة مقالات، (רעיון הבחירה בישראל ובעמים - קובץ מאמרים)، ص ١٧–٤٠. (الترجمة إلى الانجليزية التي اختارها أمنون راز: الشعب المختار، الأمّة الصفوة والرسالة العالمية)، حرّره شموئيل ألموج وميخائيل هِد، صدر عن مركز زلمان شزار، القدس، ١٩٩١. جرى تشكيل مفهوم المنفى في الأدب التلمودي، وقد طالته لاحقًا تأويلات كثيرة ومتنوعة تبعًا لتغيرات السياق التاريخي–الثقافي. وهناك عدد هائل من الدراسات التي تناولت مفهوم المنفى، ذلك المفهوم الذي جرى تطويره في كتابات يهودية عديدة. والواقع أن كلّ نقاش يتناول موضوع الوعي اليهودي يتطرق بطريقة أو بأخرى إلى مفهوم المنفى. مقالة Yosef Hayim Yerushalmi، «المنفى والطرد في التاريخ اليهودي» (Exile and Expulsion in Jewish History)، في كتاب الأزمة والإبداع في العالم السفارادي ١٣٩١–١٦٤٨، ص ٣–٢٢، (Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391–1648)، حرّره Benjamin R. Gampel، صدر عن Columbia University Press، نيويورك، ١٩٩٧.

٣ من بين الدراسات التاريخية القليلة التي أنتجها يهود في العصر الوسيط لا توجد أي دراسة يمكن وصفها على أنها تواريخ اليهود بعد خراب الهيكل، ماعدا بعض الدراسات التي تناولت تاريخ الشريعة (الهالاخاه)، (على سبيل المثال Epistle لمؤلفه رابي Sherira Gaon ، و Sefer Kabbalah لمؤلفه Rabbi Abraham ben David). ولكن ما يبرز في هذه الدراسا ت تحديدًا هو غياب النظرة إلى التاريخ على أنه تاريخ متسلسل لأحداث متعاقبة، فقد كانت أقرب إلى خطاب شريعة فقهي أو شكلت جزءًا من السجال ضد منهج القرّائين. انظروا، Yosef Hayim Yerushalmi، اذكر: التاريخ اليهودي والذاكرة اليهودية (Zachor: Jewish History and Jewish Memory)، صدر عن منشورات جامعة واشنطن، سياتل، ١٩٨٢.

٤ انظروا مقالة Lucette Valensi، «من التاريخ المقدس إلى الذاكرة التاريخية وبالعكس: الماضي اليهودي» (From Sacred History to Historical Memory and Back: The Jewish Past)، نُشرت في مجلة History and Anthropology عدد٢، مجلد ٢(١٩٨٥): ٢٨٣–٣٠٥. انظروا أيضًا: Yerushalmi، Zachor (في هامش ٣).

٥ انظروا مقالة Robert Bonfil، «إلى أي مدى كان ذهبيًا عصر النهضة في التأريخ اليهودي؟» (How Golden Was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography?)، نُشر في كتاب مقالات في التأريخ اليهودي: لذكرى أرنالدو دانتي موميليانو، ١٩٠٨–١٩٧٨، (Essays in Jewish Historiography: In Memoriam Arnaldo Dante Momigliano, 1908–1987)، حرّرته Ada Rapoport-Albert ، *History and Theory, Beiheft* عدد٢٧، ص ٧٨–٨٢، صدر عن Middletown, CT: Wesleyan University, 1988؛ وانظروا مقالة Amram Tropper، «مصير التأريخ اليهودي مابعد التوراة: تأويل جديد» (The Fate of Jewish Historiography after the Bible: A New Interpretation)، نُشرت في History and Theory ٤٣، عدد٢، (أيار ٢٠٠٤): ١٧٩–١٩٧.

٦ يتقصّى Amos Funkenstein هذا الفرق لدى تناوله موضوع التأويلات الطيبوغرافية لدى الرّمبان. ويقول لدى مناقشة التأويل الطيبوغرافي المسيحي أن التصنيفات الطيبولوجية، والمقصود في هذا الخصوص جميع أشكال التكهنات التاريخية في المسيحية، تعكس حسًّا متميّزًا بتقدّم ثابت في التاريخ: تقدم من القديم إلى نظام جديد، تقدّم في إطار التاريخ الأوسع لـ *ecclesia militans et triumphans* (تاريخ انتصار الأصوليين والكنيسة)، تقدّم آخذ في الاتساع مدىً ونطاقًا (الرسالة) وتقدّم آخذ في التكثف (في تعبيرات الإيمان والعقيدة). وقد افتقد اليهود حِسّ التقدّم هذا وبالتالي الرغبة في إظهار كيفية عودة الأمور على نفسها دوريًا وبمستوىً أرقى في كلّ مرّة. Amos Funkenstein، تصوّرات التاريخ اليهودي (*Perceptions of Jewish History*) ص ١٢٠، إصدار منشورات جامعة كاليفورنيا، بيركلي، ١٩٩٣.

٧ انظروا James M. Scott، محرر المنفى: العهد القديم، تصورات يهودية ومسيحية (*Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*) إصدار Brill، ليدن، ١٩٩٧.

٨ في كلاسيكيته الرائعة، معنى التاريخ (Meaning in History) الصادر عن منشورات جامعة شيكاجو، شيكاجو، ١٩٤٩، يقول Karl Lewith إن العلمنة كانت حقيقةً امتدادًا للاهوت المسيحي كما تطوّر منذ أوغسطين، وهو توجّه نقيض لتصور الزمن لدى الإغريق. ولكن Hans Blumberg ينتقده محاولاً إظهار تفرّد فكرة التقدّم الحديثة نسبة إلى نظرة المسيحية نحو التاريخ. وذلك في كتابه شرعية العصر الحديث (The Legitimacy of the Modern Age) ترجمه Robert M. Wallace، الصادر عام ١٩٨٣ عن MIT Press، كامبريدج ماساتشوستس. وفي سياق آخر، يتقصّى Amos Funkenstein أصول التوجه العلمي الحديث، ومنه النظرة الحديثة نحو التاريخ – خاصة الطرق التي بواسطتها أدمجت فيها عناصر مختلفة من الخطاب اللاهوتي اليهوسيحي، وذلك في كتاب له بعنوان اللاهوت والمخيال العلمي من العصور الوسطى إلى القرن السابع عشر (Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century)، الصادر عن منشورات

جامعة برينستون، برنستون، ١٩٨٦. عن الأصول اللاهوتية لتصور التاريخ في عصر التنوير، انظروا كتاب H. Reill، التنوير الألماني وصعود التاريخانية (The German Enlightenment and the Rise of Historicism)، إصدار منشورات جامعة كاليفورنيا، بيركلي، ١٩٧٥؛ وكذلك كتاب Thomas Albert Howard، الدين وصعود التاريخانية: و.م.ل. دي فِت و جاكوب بوركهاردت والأصول اللاهوتية في الوعي التاريخي للقرن التاسع عشر (Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt and the Theological Origins of Nineteenth-Century Histor – cal Consciousness)، إصدار منشورات جامعة كامبردج، كامبردج، ٢٠٠٠. وعن العلاقة بين البروتستانتية والعلمنة، انظروا أيضًا مقالة Michael Heyd، البروتستانتية، الحماس، والعلمنة في بدايات العصر الحديث: بعض التأملات الأوّلية» (Protestantism, Enthusiasm, and Secularization in the Early Modern Period: Some Preliminary Reflections)، ص ١٥–٢٧ في كتاب الدين، الأيديولوجية والقومية في أوروبا وأميركا: أطروحات على شرف كتاب يهوشوع أرئيلي، (Religion, Ideology and Nationalism in Europe and America: Essays Presented in Honor of Yehoshua Arieli) إصدار الجمعية التاريخية في إسرائيل ومركز زلمان شزار، القدس، ١٩٨٦.

٩ Carlo Ginzburg، عيون خشبية: تسعة تأمّلات في المسافة (*Wooden Eyes: Nine Reflections on Distance*)، ص ١٤٨، ص ١٥٥. ترجمه Martin Ryle و Kate Soper، إصدار منشورات جامعة كولومبيا، نيويورك، ٢٠٠١.

١٠ أتبع هنا الإطار التحليلي الذي وضعه إدوارد سعيد للاستشراق، والذي يُبيّن سعيد حضوره المتفرّد في الخطاب الصهيوني. إدوارد سعيد، الاستشراق (Orientalism)، إصدار Pantheon Books، نيويورك، ١٩٧٨. إني أجد ادّعاءات سعيد مهمّة وأساسية جدًا في مناقشة الخطاب اليهودي عمومًا، والوعي الصهيوني خصوصًا. ومع ذلك، فأنا أعتقد أن المثال اليهودي يمكنه أن يُسهم في تقديم تقييم نقديّ لتحليل سعيد. انظروا مقالتي «علوم اليهودية والمجتمع الإسرائيلي» (عبري: مَدَعي هـَ يَهَدوت و هـَ حِفرَه هـَ يسرَئليت، מדעי היהדות והחברה הישראלית)، المنشورة في «Gama» عدد ٤ (١٩٩٨)، ص ٣٧–٦٠. انظروا أيضًا، أمنون راز كراكوتسكين، «عودة الصهيونية إلى الغرب ووجهة النظر اليهودية الشرقية» (Zionist Return to the West and the Mizrachi Jewish Perspective) ص ١٦٢–١٨١، في الاستشراق واليهود (Orienta – ism and the Jews)، محرّران Ivan Kalmar و Derek Pensler، إصدار منشورات جامعة براندیس، والثام – ماساتشوستس، ٢٠٠٥.

١١ Jonathan Boyarin ، عواصف من الجنة: سياسات الذاكرة اليهودية (Storms from Paradise: The Politics of Jewish Memory)، منشورات جامعة مينِسوتا، مينيابوليس، ١٩٩٢.

١٢ انظروا Stephan Burnett ملاحظات تمهيدية، من روح العبرية في المسيحية إلى الدراسات اليهودية: يوهانس بوكستورف (١٥٦٤–١٦٢٩) وتعلّم العبرية في القرن السابع عشر، (*From Christian Hebraism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf (1564–1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century Studies*)، في: دراسات في تاريخ الفكر المسيحي (*in the History of Christian Thought*)، عدد ٦٨ ، ليدن، ١٩٩٦.

١٣ Jacques Basnage de Beauva، تاريخ اليهود من عهد يسوع المسيح إلى الوقت الحاضر (*Histoire des Juifs depuis Jesus-Christ jusqu»a present*)، لاهاي، ١٧١٦. كان باسنج على قناعة تامّة بأن تحوّل اليهود إلى المسيحية قد بات وشيكًا، ولكنه رفض قطعيًا أي محاولة لفرض المسيحية عليهم، وبالتالي اعتبر باسنج الوجود اليهودي وجودًا أوتونوميًا مستقلاً يشق طريقه نحو دخول اليهود في عالم ثقافي جديد. عن باسنج انظروا Gerard Cerny، «اللاهوت، السياسة، والفكر في مفترق طرق الحضارة الأوروبية: جاك باسنج واللاجئون الهوجونُت من بيل في جمهورية هولندا» (*Theology, Politics, and Letters at the Crossroads of European Civilization: Jaques Basnage and the Baylean Huguenot Refugees in the Dutch Re-public*)، إصدار Martinus Nijhoff، دوردريخت، ١٩٨٧؛ مقالة Miryam Yardeni، «مفاهيم جديدة لتاريخ مابعد الكومونويلث اليهودي في بدايات عصر التنوير: بيل وباسنج»، (New Concepts of Post-Commonwealth Jewish History in the Early Enlightenment: Bayle and Basnage) ص ٢٤٥–٢٥٩، في European Studies Review 7، عدد ١، كانون الثاني ١٩٧٧؛ مقالة Lester A. Segal، « l»Histoire des Juifs لمؤلفه جاك باسنج دي بوفال: تصوّر اليهود واليهودية في التأريخ المسيحي عشية عصر التنوير» (Jacques Basnage de Beauval»s l»Histoire des Juifs: Christian Historiographical Per-ception of Jewry and Judaism on the Eve of the Enlightenment)، ص ٣٠٣–٣٢٤، نُشرت في Hebrew Union College Annual 54، 1983؛ مقالة Jonathan M. Elukin، «جاك باسنج و«تاريخ اليهود». جدل معارضة الكاثوليكية والرمزية التاريخية في جمهورية المثقفين» (Jacques Basnage and the «History of the Jews»: Anti-Catholic Polemic and Histor – cal Allegory in the Republic of Letters)، ص ٦٠٣–٦٣٠، نُشرت في Journal of the History of Ideas 53، عدد ٤، ١٩٩٢.

١٤ يروشالمي، اذكر، ص ٨١. (انظروا Yosef Hayim Yerushalmi هامش رقم ٣).

١٥ Christian Wilhelm von Dohm، «بشأن تحسين المكانة المدنية لليهود» (*Uber die burgerliche Verbesserung der Juden*)، ص ٢٦–٣٩، ٩١–١٠٠، ١٠٧–١١٣، ١٢٥–١٢٦. إصدار Georg Olms Verlag، هيلدشهايم ١٩٧٣، متوفرة ترجمة إنجليزية في كتاب Ellis Rivkin محرّر، قراءات في التاريخ اليهودي الحديث (*Readings in Modern Jewish History*) ص ١٢–٦٩، ترجمة هيلين ليدرر، إصدار Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion ، سينسناتي أهايو، ١٩٥٧.

١٦ حول هذا الموضوع بشكل عام، انظروا Gil Anidjar ، مقالة بعنوان – Secula ism في مجلة Critical Inquiry عدد ٣٣، ٢٠٠٦، ص ٥٢–٧٧. أمّا عن البُعد الاستشراقي المركب لهذا السجال حول المسألة اليهودية فانظروا مقالة Jonathan M. Hess، «يهود شوجار آيلاند؟ الكولونيالية اليهودية وخطاب «التحسين المدني» في ألمانيا القرن الثامن عشر» (Sugar Island Jews? Jewish Colonialism and the Rhetoric of «Civic Improvement» in Eighteenth Cent – ry Germany)، منشورة في مجلة Eighteenth Century Studies ، مجلد ٣٢، عدد١، خريف ١٩٩٨، ص ٩٨. [ملاحظة المترجمة: نظرًا لأهمية ذكر شوجار آيلاند في عنوان هذه المقالة نورد بعض التفصيل: تقع Sugar Island شمال ميتشيغان قرب حدود كندا، ونظرًا لقناعته التامّة باستحالة اندماج اليهود كان ميكائيليس قد اقترح في مقالته المذكورة حلاً للمسألة اليهودية، بعد إقصائهم عن التجارة، كالتالي: «مثل هذا الشعب قد يكون مفيدًا لنا في الزراعة والصناعة إذا نجحنا في معاملتهم بالشكل الصحيح، وقد يصبحون حتى أكثر فائدة لنا لو كانت لدينا شوجار آيلاند، فهذه يمكنها تخفيف السكان من أوروبا...، حيث أن شوجار آيلاند إلى جانب الثروة التي تنتجها مناخها غير صحّي». – وكانت شوجار آيلاند حينها مزارع قصب سكر ترتع بالعبيد]. وانظروا كذلك «هس، الألمان، واليهود، وادّعاءات الحداثة» (Hess, Germans, Jews and the Claims of Mode – nity)، إصدار New Haven, CT: Yale University Press، 2002. وكذلك مقالة Susannah Heschel، «ثورة المستعمَرين: [علوم اليهودية، لكاتبه أبراهام جيجر] كتصدٍّ للهيمنة المسيحية في الأكاديميا»، (Revolt of the Colonized: Abraham Geiger»s Wissenschaft des Judentums as a Challenge to Christian Hegemony in the Academy)، نُشر في مجلة – New Ge man Critique، عدد ٧٧، ربيع–شتاء ١٩٩٩، ص ٦١–٨٥.

١٧ انظروا Jonathan Hess ، «يوهان ديفيد ميكايليس ومخيال المستعمرة: الاستشراق وصعود اللاساميّة العنصرية في ألمانيا القرن الثامن عشر»، نشر في Jewish Social Studies، ٦، عدد ٢ ، (٢٠٠٠): ٥٥–١٠١.

١٨ ولكن قارنوا تحليل سوزانا هِشل المُبهر لدور الخطاب الاستشراقي بالنسبة إلى الخطاب اليهودي، حيث بناءً على قراءتها لجيجر ترى هِشل أنه يقوّض البارادايم الاستشراقي في دراساته عن محمد والإسلام. انظروا Susannah Heschel، أبراهام جيجر ويسوع اليهودي (*Abraham Geiger and the Jewish Jesus*)، منشورات جامعة شيكاجو، شيكاجو ١٩٩٨.

١٩ كريستيان ويلهلم فون دوم، «في شأن تحسين المكانة المدنية لليهود». تُرجم إلى الانجليزية على يد هيلن ليدرر في كتاب حرّرته Ellis Rivkin بعنوان Readings in Modern Jewish History ، ١٩٥٧، ص ١٢–٦٩.

٢٠ David N. Myers، مقاومة التاريخ: التاريخيانية ومعارضوها في الفكر اليهودي–الألماني، إصدار منشورات جامعة برنستون، برنستون نيوجرسي، ٢٠٠٣.

٢١ انظروا David Sorotzkin، الأرثوذكسية ونظام الحداثة: إنتاج التراث اليهودي في أوروبا في العصور الحديثة (אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המורשת היהודית באירופה בעת החדשה)، إصدار هكيبوتس همئوحاد، تل أبيب، ٢٠١١.

٢٢ بصفة عامّة، منذ عصر التنوير كان للسجال حول التاريخ مكانة مركزية في الفكر اليهودي، وأدّى ذلك إلى تبلوُر عدّة توجّهات. وقد كان لـ موزس مندلسون، الذي عرّف مصطلحات الخطاب الحديث، توجّه نقديّ نحو فكرة التقدّم، عبّر عنها في ردّه على صديقه جوتهولد إفرايم لسينغ. انظروا Moses Mendelssohn في كتاب Jerusalem and Other Jewish Writings ترجمه Alfred Jospe صدر عن Schocken Books نيويورك، ١٩٦٩. وقد اتّبع توجّهًا مشابهًا عندما سعى إلى التمييز بين «man» و «citizen» (كمسألة سجاليّة مقابل ما طرحه كانط). لهذا الموقف أهمية كبرى لموضوع البحث هنا، إذ يمكن اعتباره سعيًا لاستبقاء مفهوم «المنفى» قيْدَ المشاركة في خطاب التنوير. في السياق الذي كتب فيه مندلسون كان لزامًا الارتباط باليهودية بطريقة لاسياسيّة. ورغم موقفه النقديّ، نظر مندلسون عمومًا إلى عصره كعصر تنوير واعتبر أوجهًا مهمة للوجود اليهودي نتاجًا للاضطهاد. السجال الذي نشأ بالتالي بين وجهات النظر المختلفة حول التاريخ هو سجال مركّب جدًا بحيث لا يمكننا أن نعرض إليه هنا.

٢٣ انظروا Amos Funkenstein، «جدليات الاندماج» (The Dialectics of Assimilation)، في مجلة Jewish Social Studies، مجلد ١ عدد، ١٩٩٥، ص ١–١٥.

٢٤ انظروا Peter Van der Veer و Hartmut Lehmann، الأمّة والدين (Nation and Religion)، منشورات جامعة برنستون، برنستون، نيوجيرسي، ١٩٩٩؛ ومن بين الإسهامات المبكرة في هذه المسألة، انظروا أيضًا Salo W. Baron، القومية الحديثة والدين (Modern Nationalism and Religion)، إصدار Meridian Books، نيويورك، ١٩٤٧.

٢٥ لقد تمّ تطوير هذه [المفاهيم] كجزء من السجال حول مفهوم «اللاهوت السياسي» الذي صاغه كارل شميت Karl Schmitt. وقد أشار كريستوف شميدت Christoph Schmidt إلى الدور الذي لعبته نصوص كارل شميدت في كتابات كتّاب يهود بارزين في العشرينيات والثلاثينيات، بمن فيهم جُرشوم شولم. مقالة Christoph Schmidt، «لزوم الهرطقة: الكاباله عند جرشوم شولم كلاهوت سياسي» (Der haeretische Imperativ: Gershom Scholems Kabbala als politische Theologie)، نشرت في مجلة Sonderdruck: Zeitschrift fuer Religions und Geistesgeschichte ٥٠ ، عدد ١، ١٩٩٨، ص ٦١–٨٣.

٢٦ Anita Shapira، «الموتيفات الدينية لدى حركة العمل»، في كتاب الصهيونية والدين (Zionism and Religion)، ص ٢٥١–٢٧٢، محرّرون Shmuel Almog، Yehouda Reinharz و Anita Shapira، إصدار منشورات جامعة برانديس، هانوفر نيوهامبشير، ١٩٩٨. تصف أنيتا شابيرا الصور المسيانية الرئيسية المستخدمة في وصف الاستيطان، وخاصة غزو البلاد من قِبَل البريطانيين (الصهيونية والدين، خاصة ص ٣٠٧). وقد ادّعى Zeev Sternhal أن المصطلحات الاشتراكية لم تكن سوى خطابية مغلّفة بموقف قومي، ولكنه لم يتقصّ مركّبات ما وصفه بأنه قومية. انظروا Zeev Sternhal، الأساطير المؤسسة لإسرائيل (The Founding Myths of Israel)، ترجمه David Maisel، إصدار منشورات جامعة برنستون، برنستون نيوجيرسي، ١٩٩٧.

٢٧ عن التمييز في داخل المسيانيّة اليهودية بين صيغة «العودة» والصيغة النبوئية الرؤيوية، انظروا: Gershom Scholem، «نحو فهم فكرة المسيانية في اليهودية» (Towards an Understanding of the Messianic Idea in Judaism)، ص ١–٣٧، في كتاب فكرة المسيانية في اليهودية (*The Messianic Idea in Judaism*)، إصدار Schocken Books، نيويورك، ١٩٧١.

٢٨ لقد انعكس ذلك فيما عُرف بـ«الدين المدني» في إسرائيل، وهو «مصطلح صكّه تشارلز ليبمان وإليعيزر دون يحيا، في كتاب الدين المدني في إسرائيل (Civil Religion in Israel)، إصدار منشورات جامعة كاليفورنيا، بيركلي، ١٩٨٣. وقد كتب عدد من الباحثين عن الموتيفات الدينية في ثقافة اليشوف الصهيوني، بمن فيهم شموئيل ألموغ. Shmuel Almog، القيم الدينية في الهجرة الثانية (Religious Values in the Second Aliya)، في Almog، Reinharz ، و Shapira – الصهيونية والدين، (Zionism and Religion)، ص ٢٨٥–٣٠٠؛ Eliezer Don-Yehia، «العلمنة، نفي وإدماج تصوّرات اليهودية التقليدية ومفاهيمها في الصهيونية الاشتراكية» (عبري: חִלّון، שְׁלִיאלה و שִׁלּוֹף שֶׁל הַיַּהֲדוּת מְסוֹרָתִיּוֹת וּמַשְׁגִּיבָהּ בַּ- סוֹצְיָאלִיסְטִיּוּת – חילון, שלילה ושילוב של היהדות המסורתית ומושגיה בציונות הסוציאליסטית)، كيفونيم كيוונים ٧، ١٩٨٠، ص ٢٩–٤٦؛ Oz Almog، الصابرا: خَلْق اليهودي الجديد (The Sabra: The Creation of the New Jew)، إصدار منشورات جامعة كاليفورنيا، بيركلي، ٢٠٠٠. وقد ناقش Maoz Azariahu الموتيفات المسيحية في بعض الطقوس الاحتفالية التي تمارسها الدولة؛ ولأجل ذلك انظروا: – Az riahu، طقوس الدولة: احتفالات الاستقلال وإحياء ذكرى الشهداء في إسرائيل بين ١٩٤٨–١٩٥٦ (عبري: בֻּלְחָנִי מְדִינָה: חֲגִיגוֹת הַ- עַצְמָאוּת וְ הַנְצָחַת הַ- נוֹפְּלִים בְּיִשְׂרָאֵל ١٩٤٨–١٩٥٦ – פלחני מדינה: חגיגות העצמאות והנצחת הנופלים בישראל ١٩٤٨–١٩٥٦)، إصدار مركز تراث بن غوريون، سديه بوكِر وبئر السبع، ١٩٩٥. ولكن، وكما ذُكر آنفًا، لم تتقصّ هذه الدراسات الشبه القريب بين الوعي الصهيوني والرواية اللاهوتية المسيانيّة.

٢٩ Yitzhak Baer، «القيمة التربوية للتاريخ الإسرائيلي» (عبري: הַ- עֵרֶךְ הַ- חִינּוּכִי שֶׁל הַהִיסְטוֹרְיָה הַיִּשְׂ- רְאֵלִית)، ص ٢٠، في كتاب أبحاث ومقالات في تاريخ شعب إسرائيل (عبري: מֶחְקָרִים וּ מַסּוֹת בְּ- תוֹלְדוֹת עַם יִשְׂרָאֵל)، الجمعية التاريخية الإسرائيلية، ١٩٨٦. (ملاحظة المترجمة: ينوّه أمنون راز في نهاية الهامش: «هذه ترجمتي»، وفي ترجمته للعناوين العبرية يختار ترجمة يِسْرَئِل العبرية إلى يهود بالانجليزية، The educational value of Jewish history ، و Essays in Jewish history).

٣٠ يستخدم باير مصطلح «الرومانسية» في كتاباته الأخرى بنفس طريقة توظيفه الغامضة في الخطاب التأريخي، حيث يشار إلى طريقة التوظيف هذه على أنها الخَطابية أو البلاغة الرومانسية. ولا أنوي هنا البحث في المصادر العينية للفكر الصهيوني في الفلسفة المثالية. الانجذاب للمفاهيم الرومانسية تميّزت به كثير من تمظهرات الصهيونية، وكان موضوعًا لكثير من الأبحاث الأكاديمية. وبهذه المصطلحات صيغت في الإطار الصهيوني توجّهات أيديولوجية مختلفة وكثيرة تطوّرت ارتباطًا بالاستيطان الصهيوني. فقد جرى تصوير وعرض الاستيطان في فلسطين كعودة إلى البيت بقدرة قويّة غامضة. مصادر مثل هذه الرؤية يجب البحث عنها في الثقافة القديمة كان هنالك تطلّع إلى إحيائها بواسطة العودة إلى الأرض.

٣١ Baer ، «القيمة التربوية»، ١٩.

٣٢ Gershom Scholem، «علوم اليهودية: حينئذ والآن»، في كتاب الفكرة المسيانية في اليهودية (The Messianic Idea in Judaism)، ص ٣٠٤–٢١٣. Scho- lem، «تأمّلات في حكمة إسرائيل» (عبري:)، في كتاب تأمّلات في الماوَراء (عبري: דִּפְרִים בְּ- جو- דברים בגו)، إصدار عَم عوفِد، تل أبيب، ١٩٧٦.

٣٣ Yitzchak Baer، «مبادئ تعليم التاريخ اليهودي»، (عبري: עִקְרוֹנוֹת הַ- לִּימּוּד שֶׁל הִיסְטוֹרְיָה יְהוּדִית)، في كتاب أبحاث ومقالات، ١٢. المصطلح «أورجانيزم» يظهر أيضًا في أماكن أخرى في كتابات باير.

٣٤ Yitzchak Baer، مقالة «في فحص حالة علومنا التاريخية»، (عبري: לְ- בֵּרוּר הַמַּצָּב שֶׁל הַלִּימּוּדִים הַהִיסְטוֹרִיִּים שֶׁלָּנוּ)، في كتاب أبحاث ومقالات، ١٥. {السّكينة، هي الروح الأمّ للشعب، وتبسط عليه عنايتها وحمايتها بالمعاني المشتقة من الأمومة}.

٣٥ Ben-Zion Dinur ، إسرائيل في المنفى، (عبري: יִשְׂרָאֵל בַּ- גּוֹלָה – ישראל בגולה)، ١:١، الطبعة الثانية، دُفير، تل أبيب، ١٩٥٩.

٣٦ Yitzhak Baer، «أسس وبدايات تنظيم الجماعة اليهودية في العصور

الوسطى»، (عبري: هَـ بِسودوت و هـَ هَتحَلوت شِل إرْجون هـَ قهيلَه هـَ يهوديت بـ يمي هـَ بينايم» – היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים) ص١١، في مجلة مجلة شْبيون (ציון – صهيون) ١٥، عدد ١، ١٩٥٠؛ وبصورة ذات وضوح أشدّ في Baer، إسرائيل بين الشعوب (عبري: يِسرَئِل بـَ عَميم – ישראל בעמים) ص١١٣، إصدار مؤسسة بياليك، ١٩٦٥. اتّبع باير النهج نفسه في مقالات أخرى، لدى تناوله بالبحث التاريخ اليهودي في حقبة الهيكل الثاني بمصطلحات مشتقة من اللاهوت المسيحي. وقد اهتمّ Israel Yuval في بحث استخدام باير للمصطلحات المسيحية. انظروا Israel J. Yuval، «إسحق باير والبحث عن يهودية أصيلة» (Yitzhak Baer and the Search for Authentic Judaism)، ص ٦٧–٧٧ من كتاب إعادة النظر في الماضي اليهودي: تأملات في المؤرخين اليهود المحدثين، (*The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*)، محرّرون David N. Myers و David B. Ruderman، منشورات جامعة ييل، نيوهافن، ١٩٩٨. انظروا أيضًا أمنون راز كراكوتسكين، «من غير حسابات أخرى: مسألة المسيحية في كتابات باير وشولِم» (عبري: بلي حشبونوت أحِريم: شئلات هـَ نَتشْروت إشْبِل باير وشولِم – בלי חשבונות אחרים: שאלת הנצרות אצל באיר ושולם)، في مجلة علوم اليهودية (مَدَعي هـَ يَهَدوت – מדעי היהדות) ٣٨، ١٩٩٨، ص ٧٣–٩٦.

٣٧ Mayir Verete، «إعادة اليهود في الفكر البروتستانتي الانجليزي، ١٧٩٠–١٨٤٠» (The Restoration of the Jews in English Protestant Thought, ١٧٩٠–١٨٤٠)، مجلة Middle Eastern Studies، كانون ثانٍ ١٩٧٢؛ Verete، من بالمرستون إلى بلفور: مجموعة مقالات (From Palmerston to Balfour: Collected Essays)، تحرير Norman Rose، تقديم Albert Hourani، إصدار Frank Cass، لندن، ١٩٩٢؛ نبيل مطر، البروتستانتية، الصهيونية والفكر الملتزم (Protestantism, Zionism and Partisan Scholarship)، ص ٥٢–٧٠ من مجلة Journal of Palestine Studies ١٨، عدد ٤، ١٩٨٩؛ انظروا كذلك مقالة Verete، «ميلتون وفكرة إعادة اليهود» (Milton and the idea of Restoration of the Jews)، في مجلة Studies in English Literature ٢٧، عدد١، ١٩٨٧، ص١٠٩–١٢٤؛ وكذلك كتاب Eitan Bar-Yosef، «الأرض المقدسة في الثقافة الانجليزية ١٧٩٩–١٩١٧: فلسطين ومسألة الاستشراق (The Holy Land in English Culture 1799–1917: Palestine and the Question of Orientalism)، إصدار منشورات جامعة أكسفورد، أكسفورد، ٢٠٠٥؛ وأخيرًا، كتاب Regina Sharif، الصهيونية غير اليهودية: جذورها في التاريخ الغربي (Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History)، إصدار Zed Books، لندن، ١٩٨٣.[ملاحظة المترجمة: مقالة نبيل مطر، التي يقتبسها أمنون راز في هذا الهامش عن Journal of Palestine Studies، عنوانها هناك موضوعه ليس البروتستانتية والصهيونية، وإنما البروتستانتية وفلسطين، ويظهر العنوان كما هو في الأصل في إحالات أخرى إلى نفس المقالة في المجلة نفسها والعدد نفسه، حيث يظهر العنوان كما يلي: Protestantism, Palestine, and Partisan Scholarship. على سبيل المثال يحيل جيمي كارتر إلى هذه المقالة في كتابه المعنون The Blood of Abraham: Insights into the Middle East، والذي تُرجم إلى العربية كالتالي (دمُ ابراهام: تأملات متبصرة فى أحوال الشرق الأوسط) صادر عن وزارة الإعلام في مصر؛ كما تُحيل إليها Barbara Tuchmann في كتابها المعنون (Bible and Sword: England and Palestine from the Bronze Age to Balfour)؛ فوق ذلك، لا يُظهر البحث أيّ مادّة أخرى لنبيل مطر أو غيره بالعنوان الذي يستخدمه أمنون راز

٣٨ Nahum Sokolow، تاريخ الصهيونية (History of Zionism)، إصدار Longman، لندن، ١٩١٩. بنيامين نتنياهو، «مكان بين الأمم» (A Place among the Nations)، إصدار Bantham، نيويورك، ١٩٩٣، [ملاحظة المترجمة: صدر الكتاب بترجمة عربية تحت عنوان «مكان تحت الشمس»].

٣٩ مثلما أشار إيريك هوبسباوم، منذ القرن التاسع عشر أصبح معيار إطلاق صفة «قومية» على أي مجموعة هو انسجامها مع فكرة التقدم التاريخي، أو قدرتها على تطوير هذه الفكرة. Eric Hobsbawm، الأمم والقوميات منذ ١٧٨٠: البرنامج، الأسطورة، الواقع (Nations and Nationalisms since 1780: Programme, Myth, Reality)، إصدار منشورات جامعة كامبردج، كامبردج، ١٩٩٠.

٤٠ للاطّلاع على المناقشات الرئيسة لهذه المسألة، انظروا Partha Chatterjee، الفكر القومي والعالم الكولونيالي: خطاب اشتقاقي (Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse)، إصدار منشورات جامعة منيسوتا، منيابوليس ١٩٨٦؛ Prasenjit Duara، إنقاذ التاريخ من الأمّة: مساءلة روايات الهند الحديثة والصين (Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern India and China)، إصدار منشورات جامعة شيكاجو، شيكاجو، ١٩٩٥؛ وانظروا أيضًا: Gian Prakash، «كتابة التواريخ مابعد الكولونيالية للعالم الثالث: التأريخ الهندي جيّد التفكير به» (Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Indian Historiography is Good to Think)، ص٣٥٣–٣٨٨، في كتاب Colonialism and Culture، محرّر Nicholas B. Dirks، إصدار منشورات جامعة ميتشيجان، آن آربور، ١٩٩٢.

٤١ Dipesh Chakrabarty، تطريف أوروبا (Provincializing Europe)، {ملاحظة المترجمة: البعض يترجمها تريف أوروبا، ولكن الاسم province، الذي تحول إلى صيغة فعل في العنوان، يفيد معنى الطرف أو الإقليم نسبة إلى المركز (أوروبا)، والمعنى المقصود هو نقض صورة أوروبا هذه عينها. كما أن تشاكرابارتي نفسه يستخدم الفعل decenter بنفس المعنى، حيث يقول في المقدمة: «The Europe I seek to provincialize or decenter is...»، ويمكن إفادة نفس المعنى وإن بصيغة أقلّ متانة لو تُرجم العنوان: «لامركزة أوروبا».} الكتاب من إصدار منشورات جامعة برنستون، برنستون – نيوجيرسي، ٢٠٠٠. Arif Dirlik، هل هنالك تاريخ بعد المركزانية الأوروبية: العولمية، مابعد الكولونيالية والتنكّر للتاريخ» (Is There a History after Eurocentrism: Globalism, Postcolonialism and the Disavowal of History)، في مجلة Cultural Critique 42، ربيع ١٩٩٩.

٤٢ العلاقة التاريخية بين التنوير، والخطاب الكولونيالي، والتوجّه نحو اليهود، قد تناولها مفكّرون عديدون. وعلى سبيل المثال، تناول Richard Popkin أيضًا الأبعاد اللاهوتية للتوجّه العلماني المبكر. انظروا Richard Popkin، القوة الثالثة في فكر القرن السابع عشر (The Third Force in Seventeenth-Century Thought)، إصدار Brill، ليدن، ١٩٩٢. وعن تغريب اليهود كجزء من عملية العلمنة، انظروا Heiko Oberman، جذور اللاساميّة في عصر النهضة والإصلاح (The Roots of Antisemitism in the Age of Renaissance and Reformation) ترجمه James I. Porter، إصدار Fortress Press، فيلادلفيا، ١٩٨٤. وانظروا على وجه الخصوص تأمّلات Jonathan Boyarin، «الآخر الداخلي والآخر الخارجي» (The Other Within and the Other Without)، ص ٤٢٤–٤٥٢ من كتاب الآخر في الفكر وفي التاريخ اليهودي: إنشاء الثقافة والهوية اليهودية (The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity)، حرّره Laurence J. Silberstein و Robert L. Cohn، صدر عن منشورات جامعة نيويورك، نيويورك، ١٩٩٤. وانظروا هناك أيضًا، المقدمة بقلم Silberstein، ص ١–٣٤.

٤٣ عن الصهيونية كاستعمار استيطاني، انظروا Lorenzo Veracini، إسرائيل كمجتمع استيطاني (Israel as a Settler Society)، إصدار Pluto Press، لندن، ٢٠٠٦. انظروا أيضًا Gabriel Piterberg، عودات الصهيونية: الأسطورة والسياسات والبحث العلمي في إسرائيل (The Returns of Zionism: Myth, Politics and Scholarship in Israel)، إصدار Verso، لندن، ٢٠٠٨. هنا علينا التخلص من النزعة نحو التفكير بمصطلحات الثنائية كولونيالية/قومية، والتي غالبًا ما تهيمن على المناقشات حول موضوع الوعي الصهيوني. فهذه الثنائية تحمل تداعيات قيَميّة، وكأنّ استخدام المصطلح «كولونيالي» يتضمّن نزع الشرعية كلّيًا، أو – من جهة أخرى – كأنّ المصطلح «قومي» يضفي الشرعية على أيّ شيء مهما كان. بهذه الطريقة، يصبح من المستحيل إجراء أيّ تحليل جدّي. عن الخصائص الكولونيالية للاستيطان الصهيوني انظروا على وجه الخصوص

Gershon Shafir، الأرض، العمل، وأصول الصراع الإسرائيلي – الفلسطيني، ١٨٨٢–١٩١٤ (Land, Labor and the Origins of the Israeli–Palestinian Conflict, 1882–1914)، إصدار منشورات جامعة كامبردج، كامبردج، ١٩٨٩. هذه الأبعاد طوّرها إدوارد سعيد، الذي شدّد على الأبعاد اللاهوتية للتوجه الكولونيالي وجذورها في الفكر الغربي. Edward Said، المسألة الفلسطينية (The Question of Palestine) طبعة منقّحة، إصدار Vintage Books، نيويورك، ١٩٩٢.

٤٤ Paul Mendes–Flohr، «السعي وراء العاديّة: ازدواجية موقف الصهيونية تجاه مقولة اختيار إسرائيل» (In Pursuit of Normalcy: Zionism's Ambivalence toward Israel's Election)، في: المختارون كُثُر: الاختيار الإلهي والقومية الغربية (Many Are Chosen: Divine Election and Western Nationalism)، محرّران William R. Hutchison و Hartmut Lehman، Harvard Theological Studies 38، إصدار Fortress Press، منيابوليس – منيسوتا، ص ٢٠٣–٢٢٤.

٤٥ هذه الظاهرة كان قد تقصّاها باستفاضة Yaakov Barnai، التأريخ والقومية: اتجاهات في دراسة أرض إسرائيل والاستيطان اليهودي، ٦٣٤–١٨٨١ (عبري: هيستوريوجرافيا و لئومِيّوت: مَجَموت بـ حِقرِ إرتْس يسرئِل و ييشوفَاه هـَ يهودي ٦٣٤–١٨٨١ – היסטוריוגרפיה ולאומיות: מגמות בחקר ארץ ישראל ויישובה היהודי, 634–1881)، إصدار Magnes Press ، القدس، ١٩٩٥، ص ٢٣–٧٠ (ترجمة أمنون راز). Barnai يشدّد على نزعة تجاهل تاريخ البلاد وجَعْل ما يُفترض أنه استمرارية تاريخية للوجود اليهودي فيها موضوعًا مركزيًا في التأريخ الصهيوني.

٤٦ المصدر السابق. وعن دور Dinur وتوجّهه، انظروا Myers، إعادة اختراع (Re–inventing)، ص ١٢٩–١٥٠، ومقالته المبكرة «التاريخ كأيديولوجيا: بن تسيون دينور نموذجًا، مؤرخ صهيوني باراكسيلانس» (History as Ideology: The Case of Ben–Zion Dinur, Zionist Historian Par Excellence)، نشرت في Modern Judaism ٨، عدد٢، ١٩٨٨، ص ١٦٧–١٩٣. ويتعمّق مايرز في بحث دور شموئيل كلاين في التأريخ الصهيوني، المصدر السابق، ٨٩–٩٢. كذلك تناول أوري رام في مقالة له الموقف الأيديولوجي لدينور لدى بحثه دورَه في تشكيل الوعي القومي. Uri Ram، «التأريخ الصهيوني واختراع القومية اليهودية الحديثة» (Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationalism)، نشرت في History and Memory ٧، عدد١، ١٩٩٥، ص ٩١–١٢٤.

٤٧ أوّل الكتّاب في التعبير بوضوح عن وجهة النظر هذه كان ألكساندر ز. رابينوفيتش، في كتابه تاريخ اليهود في أرض إسرائيل (عبري: تولدوت هـَ يهوديم بـ إرتْس يسرئِل – תולדות היהודים בארץ ישראל)، يافا، ١٩٢١، ١. وقد دعم شموئيل كلاين وجهة النظر بقوّة وطوّرها في عدد من الدراسات، بما في ذلك كتابه المعنون كتاب الييشوف (عبري: سِفر هـَ ييشوف – ספר היישוב)، إصدار مؤسسة بياليك، القدس ١٩٢٩، والذي حرّر منه في المرّة الأولى ثلاثة أجزاء.

٤٨ هذه القاعدة تشذّ عنها الفترة الصليبية – هذه الحقبة، ولأسباب عديدة، قد جرى بحثها في دراسات كثيرة – أحد هذه الأسباب يكمن في التوجه الازدواجي تجاه تلك الحقبة. فمن جهة نرى تعاطفًا واضحًا مع المستوطنين الأوروبيين، ومن جهة أخرى هناك تمييز واضح بين نظرة الصهيونية إلى «أرض إسرائيل» مقارنة مع نظرة الصليبيين.

٤٩ عن توجُّه دينور، اقرأوا في أوري رام «التأريخ الصهيوني» (هامش رقم ٤٦)؛ وفي مايرز، إعادة اختراع الماضي اليهودي (هامش رقم ١). كذلك طوّر مارتن بوبر توجّهًا مشابها. Martin Buber، إسرائيل وفلسطين: تاريخ فكرة (Israel and Palestine: The History of an Idea)، إصدار East and West Library، لندن، ١٩٥١.

٥٠ انظروا Moshe Idel، مقدمة كتاب أهارون ز. إشكولي، الحركات المسيّانية في إسرائيل (عبري: هتنوعوت همشيحيوت بـ يسرَئِل – התנועות המשיחיות בישראל)، الطبعة الثانية، إصدار مؤسسة بياليك، القدس، ١٩٨٨، ص ٩–٢٩.

٥١ حول إعادة خلق صورة الأرض في الفكر المسيحي، انظروا Yehoshua Ben-Arieh، إعادة اكتشاف الأرض المقدسة في القرن التاسع عشر (The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century)، إصدار Magnes Press، القدس، ١٩٧٩. ولقد أشار Barnai إلى أن التأريخ اليهودي الحديث الخاص بـ «أرض إسرائيل» ردّد صدى الأدب التاريخي المسيحي الصادر في الفترة نفسها. كذلك أشار بشارة دوماني إلى التشابه بين الوعي الصهيوني والأدب الإثنوغرافي المسيحي. انظروا Bishara Doumani، «إعادة اكتشاف فلسطين العثمانية: كتابة الفلسطينيين في التاريخ» (Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into History)، في Journal of Palestine Studies ٨٢، ربيع ١٩٩٢، ص ٥–٢٨.

٥٢ Yitzhak Baer و Ben-Zion Dinur، «توجّهنا»، (عبري: مِجَمّتنو – מגמת-נו)، في مجلة شْبِيون (ציון – صهيون) ١، عدد١، ١٩٣٦، ص ٢–٣ (ترجمة أمنون راز).

٥٣ Ella Shohat، «السفاراديم في إسرائيل: الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها» (Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims)، في Social Text ٢٠/١٩ ، ١٩٨٨، ص ١–٣٥. Shohat، السينما الإسرائيلية: شرق/غرب وسياسات التمثيل (Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation)، إصدار منشورات جامعة تكساس، أوستين، ١٩٨٩. انظروا أيضًا Gabriel Piterberg، «الاستشراق الداخلي: تمثيلات اليهود «الشرقيين» في التأريخ الصهيوني/الأسرائيلي» (Domestic Orientalism: The Representation of «Oriental» Jews in Zionist/Israeli Historiography)، في مجلة British Journal of Middle Eastern Studies – ٢٣، عدد٢، ١٩٩٦. لقد كان التوجه الاستشراقي متضمّنًا في الدراسات اليهودية. وفي بحثه النقدي حول الفكر الكابالي، حلّل Gil Anidjar نفور الفكر اليهودي من الإسلام، وقد وجد أن باراديجما جرشوم شولِم (والتي تلقفها من بعده مكملو دربه، وحتى نقّاده، بلا أي مساءلة) كانت مؤسسة على توجه ازدواجي للكاباله، وهو توجّه كان يعكس نزعة استشراقية واضحة ويكشف عن هدف شولِم، ألا وهو الاندماج في الإطار الأوروبي.

٥٤ نوّه العديد من الباحثين إلى أن اليهود جرى إهمالهم في التأريخ الأوروبي؛ ومنهم على سبيل المثال، Gevin Langmuir في مقالته «تاريخ الأغلبية ويهود مابعد التوراة» (Majority History and Post–Biblical Jews)، نُشرت في Journal of the History of Ideas – ٢٧، عدد ٣ (١٩٦٦): ٣٥–٥٦؛ وكذلك Jacob Talmon الوحدة والتميّز: طروحات في الفكر التاريخي (אחדות וייחוד: מסות בהגות ההיסטורית) إصدار شوكن تل أبيب ١٩٦٥.

٥٥ هنا، من المهمّ لفت الانتباه إلى توجّه Baron الذي يختلف كثيرًا عن التوجّه المتضمّن في مفهوم «العودة إلى التاريخ». Salo W. Baron، الجماعة اليهودية: تاريخها وبُنيتها حتى الثورة الأميركية، ٣ أجزاء (The Jewish Community: Its History and Structure to the American Revolution)، من إصدارات الجمعية التاريخية اليهودية في أميركا، فيلادلفيا، Robert:1942 Liberles، سالو بيتماير بارون – مهندس التاريخ اليهودي (Salo Wittmayer Baron, Architect of Jewish History)، منشورات جامعة نيويورك، نيويورك ١٩٥٥، ص ٢٤٣–٢٥٦.