

دراسات

- يوسف اليوسف
- سعيد يقين

شعر المقاومة في نصف قرن (1917 - 1967)

يوسف اليوسف*

لم تكن الآداب، لا سيما الشعر، إلا صوتَ الروح التي زودتها الطبيعة بغرائز الحق والعدل والحرية والجمال، فضلاً عن غريزة الانخراط التلقائي في الواقع أو في الحياة الكلية الشاملة. وانبثاقاً من هذه الغرائز الماهوية، واطب الشعر، في كثير من الأحيان، على التفاعل، أو على التأثر بالأحداث الكبرى الجارفة في الواقع الحي، لا سيما تلك المصائب الجارفة الفاجعة التي تستحق اسم النكبة أو الكارثة. فحرب طروادة هي موضوع الإلياذة، والكفاح من أجل إنشاء روما هو موضوع الإلياذة، ولئن لم يصدق هذا المذهب صدقاً كونياً، فإنه يصدق، إلى حد كبير، على الشعر العربي الذي اعتاد التأثر بأحداث التاريخ منذ أقدم أطواره وحتى يوم الناس هذا.

ولعل في ميسور المرء أن يأخذ الشعر الأندلسي كمثالٍ من شأنه أن يؤكد وجهة المذهب الذي يتمتع بصحة نسبية على الأقل. فعندما راحت الأندلس تتعرض للنكبات ابتداءً من أواخر القرن الحادي عشر الميلادي، أخذ الشعراء في تلك البلاد يعبرون بحرارة وصدق عن كل ما يجري من أحداث جسام خلال ذلك الطور العصيب.

وهكذا جاء الشعر بمثابة صوت للروح، المنفعل بتجربته، ولكن دون أن يكون مجرد صدى من أصداء التاريخ. فقد أجاد الشعراء الأندلسيون رثاء مدنهم التي تهاوت تحت ضربات الإسبان واحدة إثر الأخرى، وذلك بسبب التجزؤ السياسي الذي حلّ بالأندلس منذ أوائل القرن الحادي عشر. ولقد اشتهر عدد من الشعراء برثاء المدن المنكوبة، وكان ابن الأبار وأبو البقاء الرندي وابن عبدون من أبرز الشعراء الذين انعكست أحداث عصورهم في أشعارهم، فكتبوا صنفاً من القصائد هو في جوهره صورةً للباطن الإنساني المحزون، أو استجابته الصادقة الحارة للتاريخ الذي من شأنه أن يشارك الطبيعة في صياغة

ماهية الإنسان.

وانبثاقاً من هذه الغرائز النبيلة نفسها، راح الشعر في فلسطين يتفاعل مع أحداث الوطن، منذ أن صدر وعد بلفور المشؤوم العام (1917)، وحتى يومنا هذا. ولكن ما يستحق التنويه في هذا المقام أن فلسطين قد عرفت نهضة شعرية جديدة بالانتباه ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر، أو ربما بعد انتصافه بقليل، أي منذ أيام البارودي وأحمد شوقي اللذين بدأوا نشاطهما الشعري في تلك الآونة نفسها.

وهكذا نهضت الثقافة في فلسطين، شأنها في ذلك شأن الثقافة في معظم البلدان العربية، بيد أن الشعر المقاوم حصراً، خصوصاً إثر صدور وعد بلفور، قد وجد في نتاج إسكندر الخوري البيتجالي بدايته الواضحة، إذ راح ذلك الشاعر، صاحب ديوان «البستان»، يتصدى بشعره للصهيونية والإمبريالية منذ بداية الانتداب، ولكن الشعر المقاوم لم يتأجج إلا مع ثورة البراق العام (1929)، ثم ابتداءً من الثورة الكبرى التي انطلقت مع استشهاد القسام في أواخر العام (1935)، واستمرت حتى بداية الحرب العالمية الثانية على وجه التقريب، أي حتى العام (1939).

ولعل في المسور الذهاب إلى أن فورة الشعر بوجه عام في ذلك العقد الدامي هي دليل حاسم على التحام الفنّ بالحياة التحاماً حميماً لا فكاك له بتاتاً. فمما تقبله البداهة على نحو فوري أن لا فن بلا حياة، ولا حياة بلا فن. وكلما تفورت الحياة، لا سيما أحداثها الجسام، ازدادت غزارة الفن وجودته النوعية. ففي ذلك العقد المتفوّر ظهر أشهر شاعرين أنجبتهما فلسطين قبل عام النكبة، وهما إبراهيم طوقان وعبد الرحيم محمود. كما أزهت حركة الشعر في العقد التالي بشعراء آخرين من أمثال حسن البحيري الذي نشر ديوانين قبيل النكبة، وكذلك عبد الكريم الكرمي (أبو سلمى) ومحمود شفيق الحوت، وسواهما من الشعراء الذين سوف يصبحون في الطليعة الشعرية بعد النكبة. وهذا يعني أن الحدث التاريخي قد كان الأستاذ الأكبر للشاعر المقاوم.

وربما جاز للمرء أن يزعم بأن الشعر في بلادنا فلسطين قد أنجز وثبة، أو نقلة نوعية، مع إبراهيم طوقان، حصراً. ففي الحق أن أسلوبه المرفه الحساس هو أسلوب جديد لم يعرفه أي من الشعراء الفلسطينيين الذين سبقوه، فلقد صارت اللفظة، في بعض الأحيان، ترعش داخل القصيدة، وذلك بفضل ما بث فيها من مشاعر صادقة وأصيلة، وفضلاً عن ذلك، فإن أسلوبه دافق محتدم مفعم بالحرارة، وذلك نظراً لصدوره عن وجدان نبيل. ثم إن بعض الموضوعات التي تطرق إليها ذلك الشاعر، الذي لم يعيش سوى ست وثلاثين سنة، قد كانت جديدة على الشعر العربي كلاً، لكنها نتاج لتفاعل صادق مع الأحداث التاريخية الدموية التي عاشتها فلسطين في تلك الآونة، فله قصيدة عنوانها «الفدائي» وأخرى عنوانها «الشهيد».

وربما كانت قصيدة «الثلاثاء الحمراء» التي نشرها العام (1930)، لمناسبة حكم الإعدام الذي أصدره الانجليز على ثلاثة من كبار المناضلين، ربما كانت تلك القصيدة هي العامل الذي جعل طوقان شاعراً مرموقاً ومشهوراً، لا داخل فلسطين وحدها، بل في البلدان العربية المجاورة كذلك.

أما عبد الرحيم محمود الذي استشهد في معركة الشجرة العام (1948)، الذي لم يزد عمره عن خمس

وثلاثين سنة، فقد كان شعره شبيهاً بشعر طوقان، إلى حدّ ما، وإن ظلّ هذا الأخير أكثر اقتراباً من روح الشعر، وأكثر قدرة على ملامسة الأصالة الفنيّة والوجدانية. ولكن عبد الرحيم محمود يتميز بأنه لم يكن شاعراً وحسب، بل كان مناضلاً مقاتلاً جاد بروحه فدأً لوطن منكوب.

ومما هو جدير بالتنويه في هذا النسق أن واحداً من ملوك العرب قد زار مدينة القدس العام (1937)، وأن أهل تلك المدينة قد احتفلوا به وأقاموا له مهرجاناً ترحيبياً أقيمت فيه الخطب والأشعار. وألقى عبد الرحيم محمود قصيدة جاء فيها هذا التنبؤ الصادق الذي ينمّ عن أصالة في الوعي الحدسي وقدرة على استشفاف المستقبل. قال الشاعر مخاطباً الملك:

«المسجد الأقصى، أجنّت تزوره؟

أم جنّت من قبل الضياع تودعه؟»

لقد جاءت النكبة العام (1948) فجعلت من الشعب الفلسطيني كلّهُ شعباً شهيداً، أو قرباناً تقرّب به الغربيون من «يهوا»، ذلك الصنم الحاقد الذي لا يرتوي بتاتاً من الدماء البشرية، ولا يشبع أبداً من لحوم الأطفال والنساء بوجه خاص. إن الهمجية الأورو - أمريكية شديدة الولع بممارسة العدوان على الأمم الضعيفة، لم تبلغ من الصفاقة والشراسة في أي يوم من الأيام كما بلغت في فلسطين عام النكبة حصراً، ولا مزية في أن هذا الحادث لن يمر بغير عقاب ولو بعد ألف سنة، إذ إنّ العقاب من طبع الأمور.

وعلى أية حال، فقد ازداد الشعر المقاوم غزارة واحتداماً، سواء على المستوى الكمي أو على المستوى النوعي، وأخذت تبرز بعض الأسماء التي سبق لها أن كتبت الشعر في فلسطين، وربما كان عبد الكريم الكرمي (1907-1980) الملقب بأبي سلمى، والمجايل لإبراهيم طوقان (إذ ولد بعده بسنتين)، هو الأكبر سناً بين الشعراء الذين أخذوا يبرزون منذ السنوات الأولى للنكبة. والحقيقة أن صورة الكارثة الفلسطينية، بتفاصيلها الكبيرة والصغيرة، لم تظهر في نتاج أي شاعر كما ظهرت في نتاج الكرمي.

ثم إن شعره مفعم بالسلاسة والعذوبة، فهو يصدر عن حساسية تفوق حساسية طوقان وعبد الرحيم محمود وكثيراً ما يتبدى الكرمي وكأنه يحمل فلسطين صليباً على ظهره، تنوء بعبئه الباهظ بروحه الهيفاء. أما أسلوبه فهو رصين متين مثل شجر السنديان، كما أنه شديد القدرة على تزويد القصيدة باللحن الداخلي الطافح بالنشوة والمتعة، وأهم ما في أمره أنه قدّم صورة الأرض وصورة المرأة بوصفهما شيئاً واحداً أو ماهية ذات مظهرين، وهذا تقليد سوف يتبناه الشعر المقاوم في طوره اللاحق. وللمرء أن يقرأ ديوانه الأول «أغنيات بلادي» ليتأكد من صحة هذا المذهب كله. (صدر العام 1959).

وثمة أسماء أخرى كثيرة في تلك الآونة التي تلت النكبة مباشرة، مثل حسن البحيري وهارون هاشم رشيد وفدوى طوقان وسلمى الخضراء الجيوسي ومحمود شفيق الحوت ويوسف الخطيب. وفي الحق أن هذا الأخير قد مثّل مع الكرمي الذروة التي بلغها الشعر الفلسطيني المقاوم خلال السنوات العشرين الأولى التي تلت عام النكبة. إن صوته المجلجل المدوّي كالرعد في قصائده العمودية، صوته الساخط الناقم، ما

كان إلا استجابة طبيعية للمصاب الجلل الذي حلّ بالشعب الفلسطيني المنكوب على نحو يندر أن يكون له مثيل في التاريخ.

لقد حاول يوسف الخليب، ربيب دمشق الفيحاء، أن يجدد في البنية الإيقاعية للقصيدة، وكذلك في الصيغة الشكلية أو الفنية، ولكن أجود شعره قد ظل محصوراً في القصيدة العمودية التقليدية التي جاءت وهي تتفجّر بين يديه، حتى كأنه يريد للكلمات أن تنوب عن الرصاص الذي صمت بعد اتفاقيات الهدنة، فمما هو ناصع أن بعض القصائد التي كتبها يوسف الخليب بين أوائل الخمسينيات وأواسط الستينيات هي محاولة للنسج على منوال القصيدة العربية التراثية. وهذا ما يتبدى بوضوح منذ ديوانه الأول، وعنوانه «العيون الظماء للنور»، الذي صدر في دمشق العام (1955).

ومما هو صادق تمام الصدق أن ليس ثمة شاعر فلسطيني يملك أن يضارع الكرمي أو الخليب في الفترة الممتدة بين النكبة ومناوشة حزيران من العام (1967). ففي الحق أن البحيري، شاعر حيفا، الذي أصدر ديوانه الأول «أفراح الربيع» العام (1944)، تنقصه الداخلية التي لا شعر من دونها قط. فبدلاً من البصيرة والوجدان والخيال المبدع، ثمة خارجية قلما تنبض أو ترعش. وأما فدوى طوقان فعبرت عن تجربة ذاتية تخصها هي وحدها دون سواها، ولهذا، فإن قدرتها على التأثير في ضمير القارئ قد جاءت محدودة جداً، خصوصاً بعد استثناء ديوان لها عنوانه «أعطنا حباً» (1965).

أما سلمى الخضراء الجيوسي، فتكتب القصيدة الذاتية أو العاطفية، ولكن هذه الذاتية ليست شديدة التطرف، أو قل إنها قلما تستدرجها تلك النزعة التي تدفع بالمرء أحياناً صوب التمرکز حول «الأنا»، كما هي الحال في شعر فدوى طوقان. ولهذا كانت سلمى أكثر قدرة على الاتصال بالواقع أو بالحياة، وأقدر على إنشاء بنية شعرية متماسكة.

ولكن ما يلفت الانتباه في تجربة تلك الشاعرة أنها لم تنشر سوى مجموعة شعرية واحدة عنوانها «العودة من النبع الحالم» (1960)، وقد نشرت بعض القصائد ب عد هذا التاريخ، لكنها لم تجمعها في مجموعة ثانية، ويبدو أن الدراسات الأدبية قد استهوتها كثيراً، حتى لقد هجرت الشعر وتحولت إلى ناقدة أدبية ومترجمة مرموقة.

وأما شاعرا غزة، معين بسيسو وهارون هاشم رشيد، فقلماً يتمتعان بالقدرة الكافية لجعل القصيدة نبضاً روحياً يملك أن يفتن أو يخلب، ففي الحق أن شعر بسيسو حماسي أكثر مما هو فني، لأنه يعتمد إلى الخطابة ذات الطابع النثري في معظم الأحيان. إن الكلام لا يصير شعراً إلا إذا زوّده الشاعر بشرارة من روحه، وهذا هو المبدأ الأول لكل شعر عظيم، أو قادر على الصمود في وجه الزمن وقدرته التدميرية.

أما هارون هاشم رشيد فلا يختلف عن معين بسيسو إلا قليلاً، إذ هو كثيراً ما يعتمد إلى الحماسة والخطابة والنزعة الخارجية، ولكنه مع ذلك لا يخلو من الشاعرية، خصوصاً حين يبدي شعوره بالغربة والاعتراب. (ومما هو جدير بالتنويه في هذا الموضوع أن الكرمي قد أجاد في التعبير عن هذا الشعور المغترب إياه، وفي تلك البرهة التاريخية نفسها).

ولهذا ينبغي أن يلفت الانتباه أمر ذو دلالة، وخلاصته أن هارون قد نشر ديواناً عنوانه «مع الغرباء»، وذلك في العام (1954)، ومن العنوان يدرك المرء أن الشعور بالغربة قد صار بعد النكبة هاجساً من هواجس الشعر المقاوم. وفي ذلك الديوان، وهو أول دواوينه، ثمة قصيدة تحمل العنوان نفسه، وفي تلك القصيدة هنالك فتاة تسأل والدها هذا السؤال المرير: «لماذا نحن يا أبتى، لماذا نحن أغراب؟» وللحق أن هذا السؤال الجوهري يشكل محوراً في الشعر المقاوم، منذ السنين الأولى للنكبة وحتى يوم الناس هذا.

ومما يجب أن يستوقف أولئك الذين يؤرخون للشعر المقاوم أن العام (1954) قد كان بمثابة بداية لتحول واضح في مسيرة ذلك الشعر الذي بدأ منذ ثمانين سنة على وجه التقريب، ففي الحق أن الفلسطينيين لم ينشروا قبل تلك السنة سوى بضعة دواوين شعرية وحسب. ولعل من المؤكد أن السنوات الثماني التي سبقت العام (1954) لم تشهد نشر أي ديوان لأي شاعر فلسطيني. ولكن حركة الشعر المقاوم أصدرت بضعة دواوين في تلك السنة وحدها. فمما هو حقيق بالذكر هنا أن محمود شفيق الحوت قد نشر ديواناً جيداً في بيروت عنوانه «اللهب الكافر»، كما نشر محمد العدناني في بيروت نفسها، ديواناً عنوانه «اللهيب»، ولقد صدر كل من هذين العملين في العام (1954) حصراً.

وعلى أية حالة، صار الشاعر المقاوم ظاهرة شديدة الحضور في المنفى منذ أواسط عقد الخمسينيات. وربما كان أمراً مؤملاً، ولكنه جزءاً من أمر مشرف في الوقت نفسه، أن يكون الإنسان شاعراً مقاوماً للشرف والجور والحيث والهوان في عالم مخموج باليهود حتى نقي العظام.

هكذا كان حال الشعر في المنفى، فكيف كان حاله في الوطن المحتل بين النكبة ومناوشة حزيران المريبة؟ لقد استشهد عبد الرحيم محمود في عام الكارثة، وسبق لظوقان أن توفي العام (1941)، أما الكرمي والبحيري فقد هاجرا إلى دمشق، كما هاجر سواهما إلى أماكن أخرى، ومنهم محمود شفيق الحوت الذي هاجر إلى بغداد، وكذلك جبرا إبراهيم جبرا الذي جاء من لندن إلى تلك المدينة نفسها إثر الكارثة مباشرة.

ولهذا يصح القول بأن الجزء الذي كان تحت الاحتلال من وطننا فلسطين لم يكن فيه أي شاعر ذي بال عند انتصاف القرن العشرين، اللهم إلا ذلك الشاعر المنسي الذي يسمى علي الأحمد، والذي تسكت عنه جميع المصادر سكوتاً مطبقاً، إنه رجل من قرية الشجرة نفسها التي استشهد فيها عبد الرحيم محمود، ولقد ظل ذلك الشاعر في فلسطين المحتلة، وتوفي في مدينة الناصرة بعد النكبة بقليل، عن عمر يناهز الثمانين أو يزيد. ومن أبرز أخباره أنه كتب قصيدة عمودية (نونية) حول الكارثة، وأن هذه القصيدة قد استطاعت أن تعبر الحدود إلى بعض البلدان العربية المجاورة، ولكن السلطة منعت نشرها أو تداولها، لأنها كانت بمثابة هجاء مقذع لزعماء الدول العربية الذين خذلوا فلسطين في محنتها الفاجعة. ومما هو جدير بالتنويه أن علي الأحمد لم تطبع له أية قصيدة حتى اليوم، فشعره ما زال مخطوطاً في مدينة الناصرة عند ذويه، وفقاً لما قاله بعض الثقات.

بيد أن حركة الشعر في الأرض المحتلة سرعان ما أخذت تعيد تشكيل نفسها من جديد بعد الفراغ

الثقافي الذي خلفته النكبة. وكان عيسى لوباني أسبق الشعراء إلى النشر في تلك الآونة، إذ ظهر له ديوان عنوانه «أحلام حائر»، في العام (1954).

ولقد لحق به شاعر آخر اسمه حنا أبو حنا، وهو من أصدر ديواناً عنوانه «نداء الجراح»، وفي هذا الديوان يتبدى التشبث بالأرض موضوعاً محورياً لبعض القصائد، ما يوحي بأن الصراع الذي يدور في فلسطين طوال القرن العشرين إنما يدور من أجل الهيمنة على الأرض بالدرجة الأولى. لقد كان حنا أبو حنا ريادياً في كتابة القصيدة الوطنية التي تُعنى كثيراً بصورة الأرض وأشجار الزيتون في الشعر المقاوم. والجدير بالتنويه أن شجرة الزيتون، وأحياناً شجرة السنديان، قد تجيء بمثابة رمز لفلسطين نفسها، لا في شعر حنا وحده، بل في شعر سواه من شعراء المقاومة، أيضاً، لا سيما عبد الكريم الكرمي.

وكان توفيق زياد واحداً من شعراء الخمسينيات، ولكنه لم ينشر في ذلك العقد سوى عدد طفيف من القصائد، فلقد تأجلت فورته حتى العام (1965) والعام الذي تلاه، إذ نشر في هذين العامين قصائد جيدة عدة، أهمها: «هنا باقون» و«رجوعيات» و«على جذع زيتونة». فبظهور هذه القصائد التي تتفجع برزانة، وتنقل صورة المأساة بمعزل أو منأى عن النزعتين، الخطابية الحماسية والعاطفية البدائية، أخذ الشعر المقاوم يتحول على نحو لم يؤلف من قبل، بل أخذ يخرج من طور ويدخل في طور جديد، وهذا يعني أن أسلوباً مبتكراً قد أخذ يترسخ وينتشر على نحو شامل. ففي الحق أن توفيق زياد قد استطاع أن يحيل الفجيعة إلى أغنية هيفاء متفائلة ينتشر فيها حزن شفاف من شأنه أن يغلغل في سويداء الفؤاد، وبذلك أسهم الرجل أيما إسهام في مضمار تمهيد السبيل أمام الجيل الصاعد الذي بلغ أوجه مع محمود درويش.

وهكذا أخذت حركة الشعر في الأرض المحتلة تفرز جيلاً جديداً مختلفاً كلياً عن الجيل السابق، فكان سميح القاسم ومحمود درويش وراشد حسين وسالم جبران ونايف سليم بين أبرز الأسماء التي أخذت تمارس الشعر بالأسلوب الجديد. وحين نضج هؤلاء الشعراء إثر مناوشة حزيران المريبة كان الشعر الفلسطيني المقاوم قد دخل في طور جديد، أي في طور الحداثة الشعرية التي تأخر الفلسطينيون كثيراً عن منحها الذي تبلور تماماً في أواسط الخمسينيات.

ومما هو جدير بالتنويه أن فواز عيد (1938-1999)، وهو شاعر فلسطيني عاش ومات في دمشق، كان من السباقين إلى قصيدة التفعيلة التي ارتبطت بالحداثة الشعرية ارتباطاً مباشراً. فقد نشر في بيروت أولى مجموعاته الشعرية، وعنوانها «في شمسي دوار» (لاحظ حداثة العنوان)، وذلك العام (1965)، وبهذا أصبح واحداً من رواد الشعر الفلسطيني ذي الطابع الحداثوي الجديد. فإذا أضفت إلى هذه المجموعة قصائد توفيق زياد التي صدرت في ذلك العام نفسه، وكذلك في العام التالي، ثم أضفت مجموعة شعرية لمحمود درويش عنوانها «آخر الليل»، وهي الصادرة العام (1967)، فإنك عند ذلك سوف تدرك أن المرحلة الجديدة في الشعر الفلسطيني كلّه قد ابتدأت في النصف الثاني من الستينيات، أو قبل ذلك بزمن زهيد. إن فواز عيد وتوفيق زياد ومحمود درويش هم الرواد الثلاثة الأوائل الذين نقلوا الشعر الفلسطيني برمته

من طور إلى طور آخر، له هوية جديدة، لعلها تكون السبب الذي جعل شعر المقاومة يحتل المكانة الأولى في العالم العربي كله، وطوال الثلث الأخير من القرن العشرين. ولا ريب في أن هذه النقلة النوعية قد تمت تحت تأثير بعض الشعراء غير الفلسطينيين، لا سيما بدر شاكر السياب، الذي أثر تأثيراً شديداً في الوضوح في كل من فواز عيّد وسميح القاسم عند ابتداء تجربتهما الشعرية.

ولعل اختفاء النزعة النثرية، وكذلك الحماسية أو التحريضية، أن تكون السمة الأولى للقصيدة الفلسطينية الجديدة، بيد أن أهم ما في أمر هذه القصيدة نفسها هو أنها هجرت المباشرة والجمهورية، وعمدت إلى مبدأ الإيحاء الرامن، أو الإيحاء التأشيري، الذي هو مبدأ الحداثة العالمية برمتها. وهكذا انطوت، بانطواء عقد الستينيات، أو قبيل ذلك، مرحلة من مراحل الشعر المقاوم وبنشأة مرحلة جديدة لم تكن معروفة من قبل. وبذلك انزاحت مدرسة إبراهيم طوقان لتفسح المجال لمدرسة هي في الحقيقة أشمل وأرحب، وأكثر قدرة على مخاطبة العالم كله.

بقيت موضوعة جديرة بالتنويه في هذا السياق، خلاصتها أن الشعر المقاوم لم يكن وقفاً على الشعراء الفلسطينيين طوال الحقبة التي تلت النكبة العام (1948)، إذ لا ريب في أن عدداً كبيراً جداً من الشعراء العرب غير الفلسطينيين قد كتبوا شعراً مقاوماً صريحاً، لا سيما في أطوار المناوشات والانتفاضات. وربما كان شعراء المقاومة اللبنانية هم الظاهرة الأبرز في العقدين الأخيرين من القرن العشرين. فلقد كان من الطبيعي أن تفرز المقاومة الوطنية اللبنانية شعرها المستجيب للأحداث، أو النازع صوب التعبير عن المحنة التي تعرض لها لبنان إثر الاجتياح العام (1982)، إذ إن شرور الصهاينة لم تنصب على الفلسطينيين وحدهم، بل شملت جميع البلدان المجاورة لوطننا المنكوب.

وعلى أية حال، فإن استقصاء الشعر المقاوم في العالم العربي كله هو أمر من العسر والمشقة، حيث يتعذر إنجازُه إلا عبر موسوعة من بضعة مجلدات، وإلا بوساطة فريق بحث يتخصص بهذه المهمة التي تحتاج إلى جهد كبير. ولعل ما هو أكثر أهمية من هذا الاستقصاء، أو الجمع والمراكمة، أن يتمكن النقد المعياري من إصدار حكم القيمة على هذا الشعر المتطرف في وفرته الكمية، والذي لا يجوز إلا لشطر منه فقط أن يدخل إلى حيز الشعر الناجي من التزوير، ففوة الابتكار ليست سخية إلى هذا الحد المفرط في الإنتاج والعطاء، وهذا يعني أن يتمتع النقد بالنضج والكفاءة والقدرة على التمييز بين ما هو زائف وما هو أصيل، إذ بهذه الفاعلية المعيارية وحدها لا يستوي الذين يشعرون والذين لا يشعرون.

* ناقد فلسطيني يقيم في سوريا.

فلسفة تطبيع اليهود في الفكر الصهيوني

سعيد يقين*

تمهيد

تتناول هذه الدراسة محاولة تطبيع اليهود في المجتمعات الغربية، من أجل إدماجهم في بنية الدولة القومية الحديثة، التي افترضت نوعية جديدة من المواطنين، لا تدين إلا بالولاء لهذه الدولة القومية. ووجهت هذه المحاولة بممانعة من اليهود في رفض التطبيع والاندماج في بنية الدولة الأوروبية الحديثة. ثم نستعرض فلسفة التطبيع عند الحركة الصهيونية إزاء المهاجرين في إسرائيل، والأسس التي قامت عليها، والتي رأَت في تطبيع اليهود هدفاً أساسياً لا يقل خطورة عن هدف إقامة الدولة اليهودية نفسها. كما تتعرض إلى السياسة التي تبنتها قيادة الحركة الصهيونية والقيادة الإسرائيلية إزاء العلاقة مع محيطها العربي والفلسطيني الكائن فيها.

مدخل

لم يجاف شيمعون بيريس الحقيقة حين قال في كتابه (الشرق أوسط الجديد): «حيثما تبدأ الأسطورة ينتهي النقاش»⁽¹⁾. وهذا الجزء من الدراسة سيتناول مجموعة أساطير دينية شكّلت عند آباء الحركة الصهيونية أساساً لشرعية دولة إسرائيل. وهم؛ أي هؤلاء الآباء المؤسسين، يصرون على أنهم لا دينيون. وإن نقاش الأسطورة والدخول في دهاليزها من شأنه أن يقود إلى إنهاء النقاش إلى أسطورة أخرى. هي دولة «أشكناز» ترى في كل الأغيار أعداء عقديين لها، بما في هؤلاء الأغيار أوروبا التي في مناخها

السياسي - الاجتماعي ظهرت المسألة اليهودية، أو ما أطلق عليه في الخطاب الصهيوني «معادة السامية»، ورغم هذا العداء الأسطوري لليهود في أوروبا فإن مؤسس الصهيونية الأول «هرتزل»، الذي أصبح بمثابة رب اليهود الجديد، يؤكد صراحة في كتابه (الدولة اليهودية): «من أجل أوروبا سنشكل هناك (أي في فلسطين) الجدار الواقعي لأوروبا من وجه آسيا، ونستطيع أن نكون قوة ضاربة للحضارة ضد البربرية» (2). فكيف يبحث هرتزل عن خلاص من وجه معاداة اليهود في أوروبا ليقوم وسط شعوب «بربرية» متخلفة؟ ثم يقول: من أجل أوروبا الحضارة سنقيم هناك جداراً واقياً لحماية أوروبا وتحصينها من الرائحة الكريهة التي تنبعث من سكان آسيا. فالأسطورة جعلت من هيرتزل يهودياً في أوروبا وأوروبياً في آسيا، ولا يزال هذا الشعور يعلن، ويمارس على مدار المائة سنة السابقة من عمر الحركة الصهيونية حتى بعد أن أصبح التطبيع مع الدول العربية مطلباً صهيونياً، فهذا شيمعون بريس، صاحب مشروع: «الشرق أوسط الجديد»، يعلن صراحة أمام منتدى دافوس: «إن إسرائيل دولة غنية في محيط من الفقراء، وهي دولة نظيفة في بيئة غير نظيفة» (3). ولم يخرج إيهود باراك، رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق، عن هذا السياق الثقافي، فهو الذي قال: «إن إسرائيل بمثابة (فيلا) مكيفة في الشرق»، فهل (فيلا) باراك هي «الغيتو» المشرقي؟ .

تطبيع اليهود في الفكر الغربي (التطبيع من الخارج)

مع انبلاج فجر عصر النهضة في أوروبا، راجت في الفكر الغربي مفاهيم التحديث وما يتعلق بها، وأدت عمليات التحديث إلى تحول المجتمعات الغربية من كونها مجتمعات زراعية إقطاعية وشبه إقطاعية إلى مجتمعات تجارية. ومع تراكم رأس المال، انطلقت الثورة الصناعية التي تعد ذروة عمليات التحديث في الغرب، وتساعدت معدلات التحديث في المجتمع الغربي، ابتداءً من منتصف القرن السابع عشر، وطرأت على هذا المجتمع تحولات بنوية عميقة ساهمت في تغيير وجه المجتمع الغربي تماماً، وهي تحولات كان اليهود في معزل عنها، لعمق الفكر الديني التوراتي (المشايحاني)، «فقد كانت للطوائف اليهودية منذ أيام الإمبراطورية الرومانية البائدة سلطة كبيرة جداً على أعضائها، سلطة تتجاوز حدود التعبئة الطوعية، لتصل إلى سلطة الإكراه العارية، أيضاً: سلطة الجلد والسجن والطرده. وكانت كلها عقوبات تستطيع المحاكم الحاخامية (الهالياهو) التي تنظر في أنواع الجرائم كافة إنزالها بالفرد اليهودي، وبصورة شرعية تماماً، وكان بالإمكان في عديد من البلدان، كإسبانيا وبولندا، مثلاً، إنزال عقوبة الإعدام، وأحياناً من خلال استخدام طرق وحشية بصفة خاصة، مثل الجلد حتى الموت» (4)، بحق من يخرج عن الطقوس الدينية اليهودية، حتى وإن كان هذا الخروج ممارسة نشاط طارئ في يوم السبت، فالمحافظة على قوانين الديانة اليهودية، كانت تغرس في الأذهان بوساطة التعليم. وكانت تفرض، أيضاً، فرضاً على اليهود

بالإكراه الجسدي، الذي لم يكن أحد يستطيع الإفلات منه إلا بالتحول واعتناق ديانة الأكثرية. وهذا أمر يبلغ مبلغ الانسلاخ الاجتماعي الكامل في تلك الظروف، ولهذا السبب كان الإقدام عليه متعزراً جداً. هذه كانت أهم الحقائق الاجتماعية في الوجود اليهودي قبل قدوم الدولة الحديثة. لذلك، عاش اليهود في «الغيتو» كجماعة دينية وظيفية منعزلة عن حركة المجتمع الذي يعيشون فيه، يمارسون التجارة البدائية والربا وبعض الحرف الهامشية الأخرى، «متمركزين من حول اللاهوت اليهودي حول الله» (5). ويشكل الدين هنا أساساً لمكونات الهوية لليهود، فالجماعات اليهودية كانت لها خصوصيتها المرتبطة بدورها كجماعة وظيفية متميزة إثنياً ووظيفياً.

منطق التحديث وإصلاح الجماعات اليهودية

أصبحت المجتمعات الغربية مع رسوخ الدولة القومية لا تدين بالولاء إلا للدولة المطلقة. وتستبعد تعريف نفسها على أسس إثنية أو عرقية. فالتحديث هو عملية تعديل البيئة الاجتماعية والرؤية المعرفية والأخلاقية، حيث يخضع الواقع بأسره إلى القواعد القانونية والإجراءات العامة وغير الشخصية، ويزداد التحكم فيه. فتستبعد كل المطلقات الدينية، ويصبح مصدر المعرفة هو العقل، وينتج عن ذلك أن الشخصية التقليدية ذات الهوية الدينية تتحول بالتدرج إلى المواطن الحديث القادر على الاستجابة للقانون العام الذي لا يدين بالولاء إلا للدولة أو الوطن. والذي يفضل الدخول في علاقات تعاقدية واضحة محددة، يصبح بذلك منتجاً ومستهلكاً بالدرجة الأولى، كما أن البيئة الاجتماعية نفسها تصبح مسيطراً عليها من مؤسسات الدولة التي تحل محل المؤسسات التقليدية، مثل الكنيسة أو القبيلة. ويصاحب هذه العلمية نمو الديمقراطية، وانتشار التعليم وزيادة الحراك الاجتماعي، ونزع القداسة عن الرموز والأفراد. ويصبح الإنسان الفرد دينامياً لا يهدأ ولا يخضع لأي ثوابت أو مطلقات (6). ومن هنا وجدت الحكومات المركزية المطلقة التي كانت تعمل على توحيد السوق القومي، والسيطرة على كل جوانب الحياة، أن من الضروري تحديث اليهود حتى تتم عملية دمجهم في مجتمع الدولة القومية، لذا كان التحديث في معظم الأحوال موجهاً من العالم غير اليهودي الذي يعيش اليهود فيه.

إصلاح اليهود واليهودية

«إصلاح اليهود واليهودية» عبارة تستخدم للإشارة إلى موضوع أساسي كامن في الخطاب السياسي الغربي في أواخر القرن الثامن عشر، وهو إمكانية تحديث اليهود، أي تحويلهم من جماعات وظيفية وسيطة تقف على هامش المجتمع التقليدي، وتعيق التقدم والتحديث في مجتمعها، إلى أعضاء مندمجين في طبقات المجتمع الحديث، حتى يصبحوا عناصر قادرة على الانتماء إلى الدولة الجديدة. ويقوم مشروع

إصلاح اليهود واليهودية، عن طريق تطبيعهم، وجعلهم جزءاً لا يتجزأ من المجتمع في وظائفهم وأزيائهم ولغتهم. وذلك بتوجيههم بعيداً عن التجارة نحو المهن اليدوية والصناعية، وهذه الإجراءات تعني فك عزلتهم كجماعة وظيفية حتى يتسنى تطبيعهم. ولم تكن عملية الإصلاح مقصورة على اليهود وحسب، وإنما امتدت لتشمل اليهودية كذلك، وكان هذا الإصلاح يأخذ شكل تحديث وتطبيع من أجل أن تقترب اليهودية من المسيحية البروتستانتية (7).

شاع مصطلح «إصلاح اليهود واليهودية»، ابتداءً من القرن الثامن عشر مع مصطلحات أخرى، إما مشابهة أو مرتبطة به، مثل: «تحويل اليهود إلى قطاع منتج» أو «نفع اليهود»، وهي كلها مصطلحات تفترض شذوذ وضع اليهود وهامشيتهم. وتؤكد الحاجة إلى تغيير هذا الوضع، عن طريق إصلاح اليهود وتحويلهم إلى أعضاء نافعين في خدمة المجتمع، وهذا يعني أن يصبح اليهودي إنساناً طبيعياً لا يختلف عن غيره من البشر. (والإنسان الطبيعي هو مفهوم محوري في فكر عصر الاستنارة) الذي ركز على العناصر العامة للبشر، وحاول أن يقلل من أهمية الخصوصيات الإثنية أو العرقية.

مع نهاية القرن الثامن عشر، ونتيجة مباشرة للانقلاب الصناعي الرأسمالي في الغرب، ظهرت الدولة القومية الحديثة، والاقتصاد الحديث الذي أدى إلى الاستغناء عن الجماعات الوظيفية اليهودية وغير اليهودية. وتطلب هذا التحول نوعية جديدة من المواطنين ذوي كفاءات وولاءات محددة. فكان مؤسسو الدولة القومية الحديثة في أوروبا، بعامه، يرون أن اليهود بوضعهم كجماعات وظيفية وسيطة أصبحوا جماعات هامشية غير منتجة، وغير محددة الولاء والانتماء للدولة الأمة، أي أن وضعهم لم يعد طبيعياً في الإطار القومي المركزي الجديد، ولذا ينبغي تطبيعهم، أي صبغهم بالصبغة القومية ليتم دمجهم في المجتمع.

وقد أخذ تطبيع اليهود شكلين أساسيين: أحدهما سياسي مباشر، وهو ما أطلق عليه «الإعتاق»، أي منح اليهود حقوقهم المدنية والسياسية نظير أن يدينوا بالولاء للدولة التي عرفت القومية على أساس لا ديني (عربي أو اثني)، كما أخذ التطبيع والتحديث (الإصلاح) شكلاً اجتماعياً واقتصادياً، مثل تشجيعهم على الاشتغال بالزراعة وتحريم اشتغالهم بالربا.

تأثر أعضاء الجماعات اليهودية بهذا المناخ الثقافي، وبإجراءات التطبيع التي واكبته، فضاقت الهوة بينهم وبين بقية أعضاء المجتمع حتى كادت أن تختفي تماماً في دول غرب أوروبا والولايات المتحدة. وتحولت القضية، بالنسبة إلى اليهود، من قضية حقوق ومزايا خاصة يحصلون عليها، إلى قضية إعتاق واندماج، وفقد اليهود تميزهم بدرجات متفاوتة، وأصبحوا في طريقهم إلى التحول إلى عناصر طبيعية كبقية أعضاء المجتمع. وتزايدت معدلات الاندماج، كما ارتفعت معدلات الزواج المختلط، وظهرت استجابات يهودية كثيرة لحركة التطبيع والتحديث. فظهرت اليهودية الإصلاحية، والدعوة إلى الاندماج، والاستفادة من الفرص الثقافية والاقتصادية الجديدة (8). حتى جاء هرتزل (إله الأساطير الصهيونية)، معتبراً الجماعات اليهودية «شعباً واحداً وفريداً من نوعه» ومحرصاً ومنظراً، بعنف، ضد تيارات التطبيع والإصلاح (الاندماج)،

مطلقاً على عملية الاندماج (التمثّل)، وهو يرى أن التمثّل يعني نهاية اليهود واليهودية، مؤكداً في كتابه (الدولة اليهودية): «حتى لو اتهموني بأنّي أساعد اللاسامية بفكرتي هذه، وحينما أطلق على أنفسنا كلمة شعب، سيقولون إنني أعمل على عرقلة التمثّل اليهودي السائر في طريق التطبيع». وهو يذهب أبعد من ذلك حين يصف التمثّل (الاندماج) بالانتهاء، ويقول: «إن من يستطيع الانتهاء (التمثّل)، ويريد الانتهاء، ومكره، على الانتهاء، فلينته، ولكن شخصية الشعب اليهودي لا يمكنها، ولا تريد، وليست مضطرة على الانتهاء».(9)

تطبيع اليهود في الفكر الصهيوني

ظهر مصطلح التطبيع مرة أخرى، وهذه المرة في الفكر الصهيوني، مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وذلك للإشارة إلى يهود المنفى (يهود الدياسبورا) الذين رأت فيهم الحركة الصهيونية، تماماً، كما رأت فيهم حركة التحديث الأوروبية، شخصيات طفيلية شاذة منغمسة في الأعمال الربوية والتجارة الجنسية. وأخذت الصهيونية التطبيع وسيلة لإصلاح اليهود من أجل تحويلهم إلى ناس عاديين، وأسوياء، ولتخلع عنهم الحركة الصهيونية الصورة النمطية التي عرفوا بها في أوروبا، ليتفقوا وينسجموا، في بنيتهم وشكلهم وحياتهم واتجاهاتهم مع ما كان يعده الأوروبيون والعلمانيون من الصهاينة طبيعياً (Normal). (10)

طرحت الحركة الصهيونية نفسها على أنها الحركة السياسية والاجتماعية التي ستقوم بتطبيع اليهود، أي إعادة صياغتهم، بحيث يصبحون شعباً مثل كل الشعوب، وذلك بتحويلهم إلى قطاع اقتصادي منتج عن طريق تخليصهم من هامشيتهم وشذوذهم. وموضوعة «الهامشية والشذوذ» احتلت حيزاً كبيراً في كتابات الصهاينة العماليين، خصوصاً عند (بوخوروف) و (أهارون جو ردون)، فالمؤرخ الصهيوني العمالي بوخوروف (1881-1917) لاحظ أن الهرم الاجتماعي عند اليهود م شوه تماماً فبدلاً من وجود قاعد عريضة من العمال والفلاحين والطبقات المنتجة وقلّة من المحامين والأطباء والوسطاء، كما هي الحال في معظم المجتمعات، فإنه يوجد العكس تماماً عند اليهود، فالهرم الإنتاجي عند اليهود مقلوب رأساً على عقب، إذ إن معظم اليهود الوسطاء لا يشاركون في العملية الإنتاجية، لانعدام وجود ظروف أو أحوال إنتاج خاصة، ولذا، فاليهود يظلون بمعزل عن بعض قطاعات الإنتاج التي ستظل حكراً على الأمم التي تستضيفهم.

إحلالية بوخوروف

يقترح بوخوروف حلاً (إحلالياً)، وهو في جوهره الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة بالهجرة إلى فلسطين أولاً. ثم تحول الهجرة إلى استعمار واستيلاء كامل لأرض فلسطين، مغلفاً مشروع تطبيع اليهود هذا بديباجة اشتراكية، فالهجرة تمكن اليهود من الحصول على قاعدة مادية استراتيجية (الأرض)، وعلى

ظروف إنتاج مقصورة على اليهود وحدهم، الأمر الذي سيمكنهم من الوجود في المستويات الدنيا من العمليات الإنتاجية، وإعادة الهرم الاجتماعي إلى شكل طبيعي على قاعدته، وليس على قمته. ويسوق بوخوروف مزيداً من الأسباب الدالة على حتمية الحل الاشتراكي الصهيوني للمسألة اليهودية، أي ضرورة الاستيلاء على الأرض واستعمارها حتى تشكل قاعدة للإنتاج. وهنا تصبح الأرض في الفكر الصهيوني الأساس المادي لتطبيع اليهود، لأن الاستيلاء على الأرض سوف يفضي إلى إيجاد حكم سياسي إقليمي ذاتي لليهود، وإيجاد دولة يهودية يتم دمجها في المجتمع الدولي. وفلسطين عند بوروخوف تتوافر فيها هذه المواصفات المادية، فهي بلد شبه زراعي، كما أن الشعب الذي يقطنها ليس ذا طابع اقتصادي أو حضاري مستقل، وسكانها لم ينتظموا في كيان اجتماعي متماسك، الأمر الذي يجعلهم غير قادرين على التنافس مع رأس المال اليهودي. وعملية استيطان فلسطين هي التي ستعالج الطبقة العاملة اليهودية من أمراض المنفى (الشذوذ والهامشية)، وستحل مأساة البروليتاريا اليهودية ومصدر عذابها. في حين أن جوردون (1856 - 1922) ينطلق من نقد عميق للجماعات اليهودية التي قضت تاريخها معزولة عن الطبيعة، مسجونة داخل أسوار «الغيتو» (المديني)، وفقدت حب العمل، وتحولت هذه الجماعات اليهودية إلى شعب طفيلي ميت. وإلى جانب ذلك، فقد اليهود، أيضاً، مقومات الشخصية القومية المستقلة، فهم طفيليون ليس في العمل المادي وحسب، وإنما في المنتجات الثقافية كذلك، لأنهم يعتمدون على الآخرين مادياً وروحياً، فكل الشعوب تعيش ثمرة عملها إلا اليهود، والحضارة، نتاج عملية تطور طبيعي لم يساهم فيها اليهود، ولذا، فإن اليهود المندمجين في حضارة غير يهودية سيكتسبون هوية غير يهودية، جديدة ويتحولون بذلك إلى أشخاص غير طبيعيين ناقصين ومنشطرين داخلياً.

تطبيع اليهود عند "أهارون جوردون"

الحل الذي يطرحه جوردون لتطبيع الشخصية اليهودية هو الحل الصهيوني، أي إسقاط اليهودية كدين، وتحويل اليهود إلى مادة استيطانية. ولذا، يقترح جوردون على الرواد الصهاينة في فلسطين أن يكونوا آخر اليهود، وأن يصبحوا رواد أمة عبرانية جديدة، وهو يدعو إلى تصفية «الدياسبورا» تماماً عن طريق البعث القومي اليهودي الذي لن يتم إلا عن طريق العمل الجماعي في الأرض المملوكة ملكية جماعية لليهود في فلسطين (غيتو أشكنازي)، حيث يعود الشباب اليهودي إلى لأرض المقدسة، ليحراثوها ويزرعوها بأنفسهم دون أن يسمحوا لأي عامل عربي بأن يدخلها، لأن العامل اليهودي سيعمل بشكل ذاتي في مزارعه ومصانعه الخاصة. فهذا هو شرط تطبيع اليهودي، أما إذا عاد ليعمل في مصانع ومزارع الآخرين فإنه سيفشل في تحقيق أهداف المشروع الصهيوني. فاليهود في عودتهم وعملهم المستقل في العملية الإنتاجية لن يعيدوا بعث أنفسهم وتطبيعها، وغسل أدران المنفى وأمراضه عنها، إن لم يعملوا بأنفسهم، فالشخصية اليهودية التي سيحضرها المهاجرون إلى فلسطين لا بد من أن يتم التخلص

منها(11). الصهيونية، إذأ، طرحت نفسها على أنها الحركة القومية التي تعبر عن كون اليهود «شعباً واحداً» يطمح للعودة إلى أرضه المقدسة التي فيها سيتم نفي وعي المنفى، والتي فيها سيتم تطبيع اليهود بجعلهم مخلوقات سوية.

التطبيع وسؤال الشرعية الصهيونية وشرعية الوجود الصهيوني في فلسطين يهودياً

قدمت الصهيونية رؤيتها للمجتمع اليهودي المثالي (المجتمع الصهيوني) كجزء من مشروع حضاري متكامل، يهدف إلى تقويم الشخصية اليهودية واصلاحها، أي تحويل اليهود إلى شخصيات سوية قوية وعادية. والإنسان السوي الطبيعي هو الذي ينتج ويتحكم في مصيره السياسي، ويشعر بالولاء نحو دولته (إسرائيل)، ويعمل من أجل صالحها.

والتطبيع في الخطاب الصهيوني يعني شفاء اليهود من أمراض المنفى التي تتمثل في عقلية الاستجداء من الأغيار. وبالتالي على اليهود (في مجتمع اليهود الخالص) ألا ينجسوا في أعمال السمسرة والمضاربات والأعمال الهامشية غير المنتجة، مثل أبناء ملتهم من يهود المنفى، وعليهم أن يتحولوا في «اليشوف»، ثم في الدولة لاحقاً، إلى شعب منتج، بمعنى الكلمة، يسيطر على كل مراحل العملية الإنتاجية، ليتمكن من السيطرة على مصيره الاقتصادي والسياسي، وهذا ما يطلق عليه في الفكر الصهيوني العمل العبري، أو «عبرنة» العمل و«تفليح اليهودي»، أي أن يصبح فلاحاً يشترك مباشرة في العملية الإنتاجية من خلال العمل بيديه. وهو، إن فعل ذلك، يكون أنجز الثورة الصهيونية الحقة، ثم يتحول اليهودي ذاته من شخصية هامشية لا سيادة لها، إلى شخصية منتجة ذات سيادة قومية. وهنا تكون قد وصلت عملية التطبيع إلى ذروتها.

ومن هذه النقطة بالذات، لا يكون الاستيطان الاحلالي (طرد أهل البلاد والاستيطان فيها) فعلاً خارجياً يحمل مدلولاً اقتصادياً محدوداً، وإنما فعلاً شاملاً له أبعاد سياسية وقومية ونفسية. والاستيلاء على الأرض وتطبيع اليهود فيها يحل مشكلة المعنى بالنسبة للصهاينة، و«يعقلن» وجودهم في فلسطين، أي أن هذه العملية (التطبيع) ستحل مشكلة الشرعيتين: الشرعية الصهيونية، وشرعية الوجود.(12)

وعي المنفى مفهوم الماشيح، والمشيحانية

«ماشيح» تعني المسيح المخلص، وهي كلمة عبرية، تعني الاعتقاد بمجيء المسيح المخلص كشخص مرسل من الإله، يتمتع بقداسة خاصة، إنسان سماوي، وكان معجز خلقه الإله قبل الدهور ليبقى في السماء

حتى تحين ساعة إرساله. وهو نقطة الحلول الإلهي المكثف الكامن في إنسان فرد. وهو ملك من نسل داود سيأتي ليعدل مسار التاريخ اليهودي، بل البشري، فينتهي عذاب اليهود ويجمع شتات المنفيين (الدياسبورا)، ويعود بهم إلى «صهيون» إلى أرض الميعاد، ويحطم أعداء اليهود ويعيد بناء الهيكل، ثم يبدأ الفردوس الأرضي، ويعم السلام على الأرض، وتقوم كل الأمم على خدمة اليهود كشعب مقدس ومختار من عند الإله.

وبناء على ذلك، أصبح من الواجب الديني على اليهود انتظار عودة الماشيح المخلص في صبر وأناة، بل ويصبح من الكفر أن يحاول فرد أو جماعة التعجيل بالخلاص الأبدي. وأضعفت العقيدة «الماشيحانية» هذه انتماء أعضاء الجماعات اليهودية، خصوصاً في الغرب لمجتمعاتهم، وزادت انفصالهم عن الانهيار. وعمقت فيهم قيم عزلة «الغيتو»، وألغت الإحساس بالانتماء الاجتماعي والتاريخي، وانطوت هويتهم على رموز دينية أسطورية غارقة. (13)

وعي المنفى

الفكر الماشيحاني، الذي أطلق عليه (وعي المنفى)، يتمركز حول رموز ثيولوجية خالصة، احتل فيها الارتباط والعودة إلى أرض الميعاد مكانة أساسية ورئيسة بوساطة أدوات دينية خالصة لا يتدخل فيها بنو البشر، لكن هذه العودة لم تكن أبداً مؤشراً على التطلع إلى السيادة بالمفهوم الذي قدمه الفكر الصهيوني وتبناه فيما بعد. وهكذا يمكنه القول: إن وعي المنفى تأسس على ترقب لفعل إلهي لخلاص اليهود من غربتهم في المنفى خارج الوطن المقدس، كما ينطوي وعي المنفى على حلم مشيحاني في تحقيق النبوة الماشيحانية مع غايتها القصوى، وهي تحقيق الأخوة الكونية، «فالطابع الحيوي للمشيحانية طبعها بميزات ثلاث: منفعة، (حيث الخلاص يتم بصفة إعجازية)، وطوباوية، حيث يرسي الخلاص عهداً جذرياً جديداً، ورؤيوية (حيث يأتي الخلاص على أثر الكوارث الفاجعة)» (14). إذاً، فالخلاص يتم بقدم المسيا (المسيح)، وجمع الشتات بعملية سماوية لا أرضية، ولا يتم ضمن حركة التاريخ الفعلية، وإنما نفياً لحركة التاريخ الواقعية، أي أن اليهود في وعي المنفى يشكلون مجرد أداة في عملية الخلاص الإلهية، ولا يشكلون ذاتاً مبادرة في عملية الخلاص هذه. (15)

شعب ليس عادياً

الإله هو إله اليهود فقط، واليهود هم الشعب المختار من السماء، الذي سيقود العالم في نهاية الزمان، وتحقيق الفردوس الأرضي سيكون بمجيء المسيح اليهودي المنتظر، هذا ما يميز الديانة اليهودية التي تضيف نوعاً من القداسة على شعب بكامله يمثل امتداد الله في الأرض. الدين ساهم في تعميق عزلة

اليهود باعتبارهم شعباً مقدساً، وعليه من أجل الحفاظ على قدسيته أن يمارس شعائره الدينية - الدنيوية بالانفصال عن الأغيار (عن كل ما هو غير يهودي). هذا، إضافة إلى أن حالة الانتظار التي يعيشها اليهود كشعب مختار للخلاص أضعفت أية إمكانية للاندماج في حياة الآخرين.

ما رسخ في ذهن اليهودي، وما حدد مساره في علاقاته مع المنتمين إلى الدين نفسه، وفي علاقاته مع المنتمين إلى الأديان الأخرى هو: «أنه من طبيعة مغايرة، من شعب مختار موعود بمملكة العالم، والآخرين متممون لهذا الوعد. وعليهم، أن يعملوا على إتمامه، أما حياته فهي فترات انتظار لما هو آتٍ، والآتي تحقيق مملكة الأرض بمجيء مسيح اليهود المنتظر، وكل ما عدا ذلك باطل (16).

مسحانية الصهيونية علمنة الخلاص - نفي وعي المنفى

يحمل مصطلح (نفي وعي المنفى)، أو نفي وعي الغربة في ثناياه خلاصة الأيدولوجيا الصهيونية، فقد صاغه رواد الحركة الصهيونية من اليهود، الرافضون للأمر الواقع انطلاقاً من الواقع الاقتصادي والنفسي الذي وجدوا أنفسهم فيه. فراحوا يفكرون بطريقة ينتقلون فيها من الانتظار لإرادة السماء الخلاصية إلى تعجيل هذه الإرادة في الخلاص بواسطة أدوات دنيوية سياسية إلى أرض الميعاد. فكان التفكير بـ «جيتو» كبير يختص بهم في فلسطين. «واعتبر نفي وعي المنفى لدى واضعي ومبلوري الوعي الصهيوني تطبيقاً للوجود اليهودي، فعودة يهود الدياسبورا بمثابة التطبيق الكامل للتاريخ اليهودي» (17). كذلك فإن التحليل الثيولوجي الصهيوني قدم تفسيراً يقوم على تبني مفاهيم كانت قد تبلورت لدى أوساط بروتستانتية - مؤمنة، اعتبرت عودة اليهود إلى بلادهم شرطاً مسبقاً لظهور المسيح من جديد.

«إن وعي المنفى المتمركز حول الخلاص المسيحاني أصبح معيماً أساسياً لتجميع اليهود في «غيتو» علماني في الشرق. لذا فإن وعي المنفى أصبح شطبه شرطاً، كما اتفق على أنه تحرير أو خلاص» (18).

برز هذا البعد «نفي وعي المنفى» بشكل خاص، أيضاً، في عملية تطبيع اليهود الشرقيين (السفاريديم)، أي أولئك الذين هاجروا إلى إسرائيل من البلدان العربية. كان شرط اندماجهم في المجموع اليهودي الإسرائيلي هو التنازل التام عن ثقافتهم العربية، تلك الثقافة التي تحددت هويتهم في داخلها، ويضمن ذلك يهوديتهم. وذلك كنتيجة حتمية للتماثل الصريح للثقافة الجديدة مع الغرب، وعلى أرضية تعريفها بواسطة مصطلحات ثقافية أوروبية واضحة، كان دمج اليهود الشرقيين وتطبيعهم بالمعنى الصهيوني مشروطاً بقبولهم بقيم الثقافة السائدة في إسرائيل، والتي صاغها يهود أوروبا، ومن شرقها على وجه الخصوص (19).

أفرزت الحدائثة الأوروبية عداً حديثاً للسامية، فاليهودية شكلت في نظر التنوير عائقاً أمام الاندماج في العقد الاجتماعي الواحد بين الأفراد. والصهيونية كانت محاولة لحل هذا الصراع بدمج الأفراد اليهود الأوروبيين في عقد اجتماعي، وطرح اليهودية كأمة لليهود، فقط.

«إنها محاولة لتجاوز العداء للسامية وليس لمواجهته، ولذلك لم تضع نصب أعينها تغيير المعادين للسامية بل تغير اليهود «تطبيعهم»، وتحويلهم من طائفة دينية إلى قومية، ومن جماعة مقدسة إلى أمة حديثة»(20)، في محاولة تطبيع اليهود الشرقيين (السفارديم) وفق النمط الأشكنازي «فإن الصهيونية آلت على نفسها تطهير اليهود العرب من عربيتهم، وتخليصهم من «الخطيئة الأولى» المتمثلة في الانتماء للشرق، وقمع شرق أوسطيتهم، كجزء من مشروع «غربة» الأمة الاسرائيلية في داخل الشرق، ورسم حدود واضحة للهوية بين اليهود كغربيين والعرب كشرقيين». (21) واليهودي الطبيعي الذي شكل هدف الصهيونية هو الذي سينبثق في فلسطين «هو القوى البنية، الأشقر الشعر، والأزرق العينين، وأخيراً المعافى والمتطهر من كل عقد النقص اليهودية»(22).

«علمنة» الخلاص كانت بمثابة تفسير للدين، وليست توجهاً لقطع الدين عن المفهوم السياسي وتعريف القومية. فالصهيونية المسحانية أخضعت الأسطورة التاريخية إلى النشاط السياسي بشكل مطلق، وقد أدى ذلك إلى منح مكانة قدسية للنشاط السياسي. وعليه، فإن المفهوم الذي قامت عليه الصهيونية في تطبيع اليهود بنفي وعي المنفى هو مفهوم ثيولوجي خالص، وذلك بتوسل الحركة الصهيونية لكل الرموز الدينية، في الحق التاريخي، وأرض الميعاد، والشعب المختار، بمعنى أن مصادر تطبيع اليهود ظلت مرتكزة إلى الكتب المقدسة، ولم يبق مجالاً للفصل بين الأسطورة والحضور التاريخي.

كان تعريف الوعي الصهيوني مؤسساً على إضفاء مفهوم قومي على المصطلحات التي عرفت الوعي التقليدي: مصطلحات المنفى والخلاص، وبطبيعة الحال كان اعتبار الحاضر (إسرائيل) كمرحلة ستؤدي إلى تحقق التاريخ اليهودي مؤسساً على تفسيرات تنهل من مصطلحات الخلاص ذات الأصل الديني، «فتدينت الصهيونية، وتعلمنت اليهودية»(23). وحسب روجيه جاورودي: «لو ألغينا مفاهيم الشعب المختار والأرض الموعودة لانهارت الصهيونية من أساسها»(24). (هذه العبارة التي استخدمها جاورودي مقتبسة من كتاب: ناتان وينستوك، الصهيونية ضد إسرائيل، باريس، 1969، ص315).

رؤية قيادة الحركة الصهيونية للعلاقة مع العرب

(الحرس القديم) الرواد الأوائل: إسرائيل التي سيكتمل فيها نفي وعي المنفى (الماشيجاني الانتقاري الخلاصي) هي النقيض الفعلي لوجود الفلسطينيين العرب المقيمين فيها، حيث يتوجب إبادتهم فيها، أو على أحسن الأحوال تنظيف البلاد (دولة إسرائيل منهم). وأما من جاور دولة اليهود هذه من العرب، ليس أمامه إلا الخضوع والتسليم بوجود إسرائيل بالقهر العسكري، فقط. هذا هو المنطق الذي اعتقده الرواد الأوائل المؤسسون أو ما يطلق عليهم (الحرس القديم)، فعندما زار هرتزل فلسطين لأول مرة، ووجد سكاناً فيها قال: «علينا أن نحو من الوجود الفلسطينيين، ونكلفهم بالأعمال التي تبدهم لتصبح فلسطين أرضاً

بلا شعب لشعب بلا أرض». (25)

سيطر على رؤية وسلوك ذلك الجيل المؤسس من الحركة الصهيونية (الحرس القديم) «حلم الدولة وضمّان وجودها الآمن»، ولذلك كان الهاجس الأمني والتماسك الداخلي هما المحركان الأساسيان في السلوكيات السياسية والتنظيرات الفكرية التي ظهرت عندهم، كالإصرار على التوسع، والإبقاء على حالة الحرب الدائمة، وخلق عدو مشترك على الصعيد الخارجي. وتضع الدراسات الإسرائيلية كلاً من هرتزل، وايزمن، بن غوريون، جابوتنسكي، موشيه شاريت، ليفي اشكول جولدا مائير، وأبا بيان، ضمن «الحرس القديم» أو الرواد الأوائل. (26)

يعدّ كتاب (الدولة اليهودية) لثيودور هرتزل بمثابة الوثيقة الصهيونية الأولى التي يقول فيها: «من أجل أوروبا سنشكل هناك (فلسطين)، الجدار الواقي لأوروبا من وجه آسيا، ونستطيع أن نكون قوة ضاربة للحضارة ضد البربرية، وتحصين الحضارة الأوروبية من الرائحة الكريهة التي تنبعث من سكان آسيا» (27). ولا يخرج جابوتنسكي كثيراً عن المنظومة الفكرية لدى هيرتزل، «فالشعب اليهودي جزء من العرق الأوروبي السيد»، واليهود سيصلون إلى فلسطين، باعتبارهم هذا «الجنس المتفوق». وسيطر عليه إيمان مطلق بالعنف العسكري لفرض أغلبية يهودية في فلسطين وإقامة دولة اسرائيل على ضفتي نهر الأردن. ولهذا فهو صاحب شعار «الجدار الحديدي» في وصف الطريق الوحيد لفرض وجود اسرائيل على العرب البدائيين المتخلفين (28). ويعد جابوتنسكي قائداً للحركة التصحيحية في الحركة الصهيونية التي مثلت رؤاه العقائدية، الأرضية الفكرية لمفاهيم (مناحيم بيغن) الذي تولى القيادة بعد وفاته العام 1940، فمارس التطهير العرقي والعنف العسكري في صفوف المعارضة الليكودية (1948)، ومارسها وهو رئيس للحكومة العام (1982)، ولا تزال أفكاره تشكل أساساً للتفكير عند شارون ونتنياهوو.

بن غوريون والتعايش مع العرب

كانت انطلاقة شرارة الصدام بين العرب والمهاجرين اليهود الذين استقدمتهم الحركة الصهيونية في نهاية العشرينيات، وتصاعد المقاومة الوطنية الفلسطينية في عقد الثلاثينات من القرن الماضي ذات تأثير مباشر وحاسم على رؤية بن غوريون السياسية في التعامل مع العرب. فكان قد تبنى قبل ذلك الرؤية الأوروبية في النظر إلى الأرض والشعب الفلسطيني، باعتبار أن الأرض خالية من السكان، وإن وجد فيها بعض التجمعات فهي بدائية متخلفة لا بد من تنظيف البلاد منها. وأمن بمنطق الحديد والنار «بالدم والنار سقطت «يهودا» وبالدم والنار ستقوم ثانية». (29)

إلا أنّ تلك الأحداث الدامية دفعت بن غوريون الذي تولى قيادة الوكالة اليهودية في فلسطين من خلال حزب «مباي» (الحركة العمالية الاشتراكية) إلى إعادة النظر في مجمل رؤيته لمستقبل دولة اليهود المنوي إقامتها، «كان الخوف من الإبادة، الدافع القوي وراء تفكير بن غوريون السياسي» (30). والذي دعا إلى

البحث عن حل للمأزق الذي وقعت فيه الحركة الصهيونية، «إذا لم نجد حلاً سياسياً للمسألة العربية ستتجدد أعمال الشغب، ويشترك فيها عرب من البلدان المجاورة، الأمر الذي يزيد احتمال خطر الإبادة ويجب أن نحذر من الاعتماد على مساعدة بريطانيا فقط، إن الأمن والسلام الدائمين يمكن تحقيقهما، فقط عن طريق الدفاع الذاتي والحل السياسي، لهذا يجب أن نتحدث مع العرب»(31). ولذلك، طرح مشروع فلسطين الاتحادية من خلال «كانتونات» إدارية مستقلة لكل من العرب واليهود، يعيشون في ظل اتحاد فدرالي. من خلال كتابه «نحن وجيراننا» الذي صدر العام (1931)، ومن أجل شرح أفكاره السياسية، التقى موسى العلمي، أحد وجهاء القدس، بحثاً عن تسوية سياسية مع العرب، إن هم وافقوا على دولة يهودية وأقلية عربية كبيرة فيها، كما التقى عادل أرسلان الذي كان يمثل اللجنة الوطنية السورية - الفلسطينية لشرح وجهة نظره في التعايش مع العرب، ثم أعلن في الفترة نفسها مشروعاً سياسياً جديداً للتسوية، وهو اتحاد يضم الدول العربية في الشرق الأوسط، وتكون فلسطين بأغلبية يهودية من ضمنها(32). من أجل تمرير مشاريعه في التسوية السياسية مع العرب ونشرها، بدأ نشاطاً مكثفاً في الاتصال مع رجال الدين والأقندية وشيوخ القرى العربية، وأسس الدائرة العربية في اللجنة التنفيذية التابعة لـ «الهستدروت» العامة، التي أصدرت صحيفة عربية باسم «الحقيقة»، كما شرع في إنشاء نوادٍ عامة للعمال العرب واليهود من أجل إيجاد لغة مشتركة وتفاهم متبادل بين أفراد الشعبين اليهودي والعربي في فلسطين. (33)

بعد إقامة الدولة

أثار اشتراك العرب في حرب العام (1948) ضد الحركة الصهيونية نشاطاً فكرياً جديداً عند بن غوريون في التعامل مع العرب المحيطين بدولة إسرائيل الوليدة. فهو يقول لموشيه ديان: «لا تجعلوا النصر يسكرنا، فمستقبلنا يتطلب سلاماً مع العرب، ولذلك لا بد من إجراء محادثات مع الملك عبد الله للوصول إلى اتفاقية سلام حقيقية مع ممثل سياسي»(34). وأخذ يتطلع بجد نحو مصر (مصريم)، ويفكر جديداً في سياسةٍ ليتعامل بها حسب قوله: «مع جارنا الذي فرضه التاريخ علينا منذ أقدم العصور عند الجنوب»، وعلى إسرائيل أن تحقق لنفسها قوة ردع تواجه بها الكم البشري الضخم في مصر والمنطقة..... ويجب أن تبقى مصر وراء حدودها، وأن يتم منعها من إقامة تحالفات مع بقية العالم العربي، خصوصاً مع سوريا والعراق.

ومن الضرورة توسيع العازل الصحراوي بين مصر وإسرائيل. ومع كل ذلك حاول رئيس الحكومة الإسرائيلية الأول (بن غوريون)، وبعد نجاح ثورة تموز (1952)، الاتصال باللواء محمد نجيب (عبر باريس)، للدخول في مفاوضات سلام مع مصر، إلا أن الموقف المصري كان رافضاً لأي محادثات أو مفاوضات مع إسرائيل. (35)

نظرية الأرض مقابل السلام

بعد تنامي الدور النشط الذي لعبه عبد الناصر في الحركة القومية العربية، وتصاعد الدور المصري في العمل العربي، أدرك بن غوريون الخطر الذي أصبح يهدد مستقبل الدولة. الذي لا بد من احتوائه سياسياً، فطرح مشروع الأرض مقابل السلام، ووضع مصر تحت الأمر الواقع، ويقول في هذا الموضوع: «نحن هنا أمام فرصة أو معادلة سياسية جديدة ونافعة، احتلال جزء من أراضيهم، كبيراً كان أو صغيراً، ثم إذا أراد المصريون استرجاع أرضهم فعليهم أن يدفعوا الثمن، أي الأرض مقابل السلام»، ويصبح التعبير مثلاً، ثم شعاراً، ثم سياسة ونظرية كاملة تستخدمها إسرائيل اليوم لضمان توقيع معاهدات سلام مع الأطراف العربية. ولا يغيب عن «بن غوريون» منطق البحث عن بدائل تفكيكية في حالة الفشل في توقيع اتفاقيات سلام مع دول الجوار العربي». إن إسرائيل عليها أن تحاول العثور على صدقات خاصة، وعلاقات مصلحة متبادلة مع العناصر المكونة لـ (الموزايك) الإنساني في الشرق الأوسط، مثل أكراد العراق، وموارنة لبنان والدروز والعلويين في سوريا. (36)

موشيه ديان

في 10/أب/1948 تسلّم موشيه ديان قيادة منطقة القدس لمتابعة كل ما يجري بالشأن العسكري والأمني، فكل ما يتعلق بمراقبة خطوط الهدنة والتغيرات التي تطرأ عليها، يقول ديان «سئمت من تدخلات الوسيط الدولي فتوجهت مباشرة إلى عبد الله التل، قائد منطقة القدس في الجيش العربي، للاجتماع به على حدة دون وساطة الأمم المتحدة، فتوصلت إلى حل جميع نقاط الخلاف.... كما وافق التل على مد خط تلفوني مباشر بيننا دون المرور عبر سنترال الأمم المتحدة». (37)

التطبيع الأمني والسياسي الدبلوماسي مع الأردن (1948-1967)

كان خط التلفون الذي سماه ديان «الخط الأحمر»، الذي تم ربطه بين منزل ديان في القدس ومكتب عبد الله التل، يشكل أول خط اتصال رسمي دائم بين مسؤول إسرائيلي وآخر عربي، وقد جاء هذا الخط التلفوني نتيجة منطقية لتوجه إسرائيل السياسي بضرورة التوصل إلى سلام مع العرب، وجني ثمار الحرب، والشروع في إجراءات تطبيقية تضمن سلامتها وأمنها واستقرارها، والاعتراف بشرعية وجودها. حقق هذا التلفون نقلة نوعية في مستوى العلاقات بين البلدين (الأردن وإسرائيل)، «فعند حدوث إطلاق نار كان اتصال تلفوني بيننا كافياً لتسوية الحادث بسرعة، بيد أن هذا الهاتف الوحيد أثبتت فعاليته بصورة خاصة

لعمد لقاءات سرية بيني وبينه في أول الأمر ثم مع الملك عبد الله الذي التقيناه عدة مرات في الشونة وعمّان مع (موشيه شاريت وجولدا مائير)». (38)

«العيش معاً» والتطبيع مع الشخصيات غير الرسمية في الضفة الغربية بعد العام 1967

نجحت تجربة الهاتف المباشر بعد العام (1948) في نسج شبكة علاقات رسمية مع المسؤولين في الأردن، وصلت إلى ذروتها بالزيارات التي قال عنها ديان إنها أصبحت عادية للقصور الملكية في الأردن، وبوصول ديان إلى منصب وزير الدفاع أصبح بمقدوره أن يمارس نشاطاً سياسياً مكثفاً مع «سكان المناطق»، على حد قوله. أمر ديان فور احتلال الضفة الغربية بتعيين ضابط اتصال بالزعماء العرب في الضفة الغربية هو الميجور دافيد فرحي الذي سيتولى من الآن فصاعداً استمالة الشخصيات الرسمية في المناطق المحتلة، كالشيخ محمد علي الجعبري، رئيس بلدية الخليل الأسبق، «وهذه العلاقات الشخصية قد تساعد على حل مشاكل تقنية الطابع، لكن هذه العلاقات لا تكفي لإيجاد جو من التفاهم الإنساني الذي كنت أرغب أن يسود علاقاتنا مع العرب».

كنت أرى وما أزال، أن من شأن محادثات مباشرة مع نافذين عرب غير مسؤولين، كالمثقفين والكتاب مثلاً، أن تساعد على إيجاد تفاهم متبادل. «وفي إطار سعيه للالتقاء مع مثقفين «وجهت دعوة إلى الشاعر فدوى طوقان من نابلس فقبلت الدعوة». و«قدمت إلى منزلي في (نهلال) يوم 12 تشرين الأول (1968)، رفقة عمها قدري طوقان ورئيس البلدية حمدي كنعان، وكان معي دافيد فرحي، ودافيد زكريا، وهما مستعربان مطلعان على كل يجري في المناطق»، وفي هذا اللقاء عرض ديان على فدوى طوقان أن تتوجه إلى مصر للالتقاء مع عبد الناصر، والبحث معه عن وسائل دبلوماسية لحل الصراع القائم»، «والتقيت فدوى طوقان مرة أخرى في فندق الملك داود في القدس، التي كانت قد ذهبت إلى مصر والتقت عبد الناصر». ويقول ديان: «لقد انتقدها عبد الناصر لأنها اجتمعت معنا». (39)

خلاصة

أدت ممانعة اليهود في الاندماج في بنية الدولة الحديثة، ورفض التطبيع من الخارج، إلى فشل المحاولات الغربية في تطبيع اليهود، وتعميق روح «الغيتو» عند العناصر اليهودية. وما أنكرته الحركة الصهيونية على أوروبا في تطبيع اليهود أصبح عند الحركة الصهيونية هدفاً أعلى من أهدافها. ولكن محاولة الحركة الصهيونية في تطبيع اليهود منيت بالفشل، كما منيت به المحاولات الغربية سابقاً. فظل اليهودي يهودياً في إسرائيل، ونقل الأمراض التي حاولت الحركة الصهيونية أن تعالجه منها إلى الحركة ذاتها التي

حملت مشروع علاجه، فتدينت الحركة الصهيونية لاستخدامها رمزاً مثيولوجية في علاج اليهود، ولتوسلها رموزاً دينية في البحث عن شرعيتها.

* طالب دراسات عليا في جامعة بيرزيت.

المراجع

1. شيمعون بيريس، الشرق الأوسط الجديد، ترجمة: دار الجليل، (عمان: الجليل للنشر، 1994)، ص29.
2. تيودور هرتزل، الدولة اليهودية، (مترجم للعربية)، دون اسم مترجم، أو دار نشر أو ناشر.
3. محمود شكري، «برغم اعتدائه فقد أشعل بيريس الضوء الأحمر»، صحيفة القدس، 2000/2/29.
4. إسرائيل شاحاك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود، وطأة 3000 عام، تقديم أدوارد وسعيد، ترجمة: رضى سلمان، (بيروت: شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، 1997)، ص38.
5. أ.ب. يهوشوا، «هندسة الهوية في زمن السلام»، ترجمة: حسن خضر، الكرمل، العدد 54، (شتاء 98)، ص88.
6. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثالث، (القاهرة: دار الشروق، 1999)، ص44.
7. المصدر السابق، ص46.
8. أنظر: المصدر السابق، ص57 - 59.
9. تيودور هرتزل، مصدر سابق ص8.
10. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (القاهرة: دار الشروق، 1999)، المجلد الثاني، ص316 - 317.
11. لمزيد من التفاصيل انظر:
- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (القاهرة: دار الشروق، 1999) المجلد السادس، ص272 - 278.
12. عبد الوهاب المسيري، الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية، (تونس: دار النشر للمغرب العربي، 1988)، ص32.
- مزيد من التفاصيل انظر:
- عبد الوهاب المسيري، الاستعمار الصهيوني وتطبيع الشخصية اليهودية، (بيروت: مؤسسة الابحاث العربية، 1990).
13. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (القاهرة: دار الشروق، 1999) المجلد الخامس، ص294 - 295.
14. آلان دييكوف، «الصهيونية والمسيحانية والتراث اليهودي»، ترجمة: عز الدين عناية، الفكر العربي، ع 94، (خريف 98)، ص150.
15. عادل مناع وعزمي بشارة، دراسات في المجتمع الإسرائيلي، (القدس: مركز دراسات المجتمع العربي في اسرائيل، 1995) ص134.
16. عاطف عطية، «الفكر والممارسة أيديولوجيا الاستنهاض اليهودي»، الفكر العربي، ع 94، (ربيع 1999)، ص31 - 32.
17. امنون راز، «متدينون وعلمانيون في إسرائيل - الصهيونية، التبولوجيا، وازدواجية القومية» الكرمل، ع 51 (ربيع 97) ص203.
18. المصدر السابق، ص207.
19. المصدر السابق، ص207.
20. عزمي بشارة «مائة عام من الصهيونية - من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر» الكرمل، ع 53، (خريف 97) ص11.
21. ايليا شوحت، «كولومبس، فلسطين، واليهود العرب: نحو مقاربة علائقية لهوية المجموعة» الكرمل، العدد 52 (صيف 97) ص49.
22. المصدر السابق، ص46.
23. أمنون راز - المصدر السابق، ص204.
24. رجا جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، (القاهرة: دار الغد العربي، 1996) ص55.
25. توفيق أبو بكر، مائة عام على الصهيونية، (عمان: مركز جنين، 1997)، ص18.
26. انظر: عبد الوهاب المسيري، اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء السابع، (القاهرة: دار الشروق، 1999)، ص243 - 246.
27. تيودور هرتزل، الدولة اليهودية، مصدر السابق.
28. عبد الوهاب المسيري، مصدر سابق، الجزء السادس، ص258 - 262.
29. عبد الوهاب المسيري، مصدر سابق، الجزء السابع، ص243 - 246.
30. شبتاي تيبب، بن غوريون والعرب، ترجمة: غازي السعدي، (عمان: دار الجليل، 1987) ص153.

31. المصدر السابق. ص53 .
32. تهاني هلسة، دافيد بن غوريون، (بيروت: م ت ف - مركز الابحاث، 1968) ص 85.
33. لمزيد من التفاصيل انظر: شبتاي تيب، مصدر سابق، ص 155 - 161 .
34. موشيه ديان، مذكراتي، (بيروت: دار الفكر)، ص22 .
35. محمد حسنين هيكل، «سياحة صيف في الوثائق الاسرائيلية»، مجلة وجهات نظر في الثقافة والسياسة، العدد 21 (اكتوبر2000) ص 6 - 7.
36. المصدر السابق - ص11 .
37. موشيه ديان: مصدر سابق، ص28 .
38. موشيه ديان، مصدر سابق، ص 17 - 27.
39. لمزيد من التفاصيل عن نشاطات ديان التطبيعية في الضفة الغربية انظر الفصل السادس من كتاب ديان، ص 311 - 321، مصدر سابق.