

تصميم الغلاف الأساسي

كرمة طعمة

INSTITUTE FOR PALESTINE STUDIES
Anis Nsouli Street, Verdun
P.O. Box: 11-7164
Postal Code: 1107 2230
Beirut – Lebanon
Tel.: 00961-1-804959. Fax: 00961-1-814193
Tel. & Fax: 00961-1-868387
E-mail: ipsbeirut@palestine-studies.org
<http://www.palestine-studies.org>

مؤسسة الدراسات الفلسطينية

مؤسسة عربية مستقلة تأسست عام ١٩٦٣ غايتها البحث العلمي حول مختلف جوانب القضية الفلسطينية والصراع العربي - الصهيوني. وليس للمؤسسة أي ارتباط حكومي أو تنظيمي، وهي هيئة لا تتوخى الربح التجاري. وتعتبر دراسات المؤسسة عن آراء مؤلفيها، وهي لا تعكس بالضرورة رأي المؤسسة أو وجهة نظرها.

شارع أنيس النصولي - متفرع من شارع فردان

ص. ب.: ٧١٦٤ - ١١

الرمز البريدي: ٢٢٣٠ ١١٠٧

بيروت - لبنان

هاتف: ٨٠٤٩٥٩-١-٠٠٩٦١ فاكس: ٨١٤١٩٣-١-٠٠٩٦١

هاتف/فاكس: ٨٦٨٣٨٧-١-٠٠٩٦١

E-mail: ipsbeirut@palestine-studies.org

<http://www.palestine-studies.org>

صدر من هذه السلسلة:

- ١ - «إضاءة على مأزق النخبة السياسية الفلسطينية».
تأليف: جميل هلال
- ٢ - «المقاومة الشعبية الفلسطينية تحت الاحتلال: قراءة نقدية وتحليلية».
تأليف: ليندا طبر وعلاء العزة
- ٣ - «السيطرة على الغذاء، السيطرة على الشعب: الكفاح من أجل الأمن الغذائي في غزة».
تأليف: رامي زريق وآن غوف
- ٤ - «القضية الفلسطينية وحل الدولة/الدولتين».
تأليف: رائف زريق
- ٥ - «التقارب بين حماس وإيران بين الضرورة والخيار».
تأليف: رائد أشنيور
- ٦ - «المساعدات الدولية في الضفة الغربية وقطاع غزة».
تأليف: هديل رزق - القزاز
- ٧ - «السياسة الإسرائيلية تجاه الأغوار وآفاقها».
تأليف: أحمد حنيطي

الفكر الصهيوني في مناهات التجديد والتحديث
جدلية التناقضات الداخلية وانعكاساتها العملية

Al-Fikr al-ṣahyūnī fī matāhāt al-tajdīd wa-al-tahdīth: jadalīyat
al-tanāquḍāt al-dākhlīyah wa - in‘ikāsātuhā al-‘amalīyah
Amal Jamāl

Zionist Thought in the Labyrinth of Renewal and Regeneration:
The Dialectic of Internal Contradictions and their Practical
Ramifications
Amal Jamal

© حقوق الطباعة والنشر محفوظة
ISBN 978-614-448-020-5

الطبعة الأولى - بيروت
تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٦

القضية الفلسطينية آفاق المستقبل



الفكر الصهيوني في متاهات التجديد والتحديث
جدلية التناقضات الداخلية وانعكاساتها العملية

أمل جمال



مؤسسة الدراسات الفلسطينية
Institute for Palestine Studies

المحتويات

١.....	مقدمة
	الفصل الأول: الصهيونية الجديدة: تطور اليمين القومي المحافظ
٩.....	وخضوعه لتأثيرات دينية
٩	مقدمة
١٥.....	الأسس الفكرية لليمين القومي المحافظ
١٩.....	أولاً: المصادر الدينية للفكر الصهيوني الجديد
٢٧.....	ثانياً: التوسع الديموغرافي والهيمنة العسكرية والثقافية
٣٧.....	ثالثاً: فكرة الفصل الحيّزي القومي والهيمنة
٤٤.....	رابعاً: آليات التحكم السياسي
٥٠.....	خلاصة
٥٣.....	الفصل الثاني: ما-بعد-الصهيونية وتداعياتها الأخلاقية والسياسية
٥٣.....	مقدمة
٥٥.....	آراء الصهيونيين في حركة ما-بعد-الصهيونية: بين الاستمالة ونزع صفة الشرعية
٦٢.....	المعنى الجوهرى لما-بعد-الصهيونية
٦٥.....	الأبعاد الثلاثة
٦٥.....	الأسس المعرفية
٦٩.....	الأسس الأنطولوجية
٧٣.....	الأسس الأخلاقية
٧٦.....	خلاصة
٧٩.....	أفكار ختامية
٨٥.....	المراجع

مقدمة

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم قراءة نقدية متواضعة لبعض التحولات الجارية في الفكر السياسي الإسرائيلي، وإلى تحليل فكري لبعض المشارب والتيارات السياسية الأساسية في إسرائيل، وعلى رأسها تيار الصهيونية المتجددة، وتيار ما-بعد-الصهيونية. لكن هذه الدراسة لن تتبع الطريقة التقليدية في الفصل بين مختلف التيارات السياسية، والتمحور في كل تيار على حدة. وبما أنها ليست شاملة، لأن ذلك يتطلب دراسة أوسع، فستكتفي برصد التحولات والسجلات الجارية في العقدين الأخيرين. ويتمحور مبنى الدراسة حول معسكرين: الأول، يتمثل في تطور خطاب الصهيونية المتجددة، وهي التيار القومي المحافظ الذي بدأ يتكوّن، نتيجة التقارب الأيديولوجي بين اليمين القومي العلماني والتيار القومي الديني؛ الثاني، هو تيار ما-بعد-الصهيونية وهو الفكر السياسي النقدي الذي بدأ يتبلور في مواجهة التيار الصهيوني المركزي، وذلك على أسس فكرية وأيديولوجية، تطور جزء منها في الفكر الصهيوني ما قبل قيام دولة إسرائيل، وعلى رأسه شخصيات، مثل: ليف ماغنس ومارتن بوبر، وجزء آخر تأثر بالفكر ما - بعد الحداثي وما - بعد الكولونيالي.

إن أي قراءة للفكر السياسي الإسرائيلي لا بد من أن تتطرق إلى جدليات هذا الفكر وتركيباته المتنوعة. وهذه الجدليات والتركيبات تحتّم منهجاً تحليلياً يعكس المكونات الأساسية لهذا الفكر من جهة، لكنه لا يفكّكها إلى مركبات بدائية تعكس روح الصراعات الدائرة فيما بينها من جهة أخرى. لهذا، يتم تقسيم هذه الدراسة قسماً أساسيين، يتناول كل منهما جدلية مختلفة في الفكر السياسي الإسرائيلي. بعبارة أخرى: يجري الحديث عن الجدلية التناقضية بين الفكر الصهيوني المتجدد،

اليمني المحافظ من جهة، وبين الفكر ما-بعد-الصهيوني التفكيكي من جهة أخرى. وقد تطور هذان التياران الفكريان والعقائديان في تناقض حاد ومباشر فيما بينهما. لذا، سنخصص لكل منهما قسمًا من هذه الدراسة كي يتسنى التعامل معه بعمق وجدية. لكن لا بد من الإشارة إلى أن هذين التيارين تطوروا في مواجهة أخرى، كل واحد على حدة وبطريقته الخاصة، مع التيار الصهيوني المركزي الذي احتل سدة الفكر السياسي الإسرائيلي فترة طويلة، وما زال يحاول الصراع بشأن إبقاء نفسه على الساحة الفكرية، إلا إن محاولاته هذه لا تفلح في الإجابة عن العديد من الأسئلة والتحديات التي يطرحها التياران المتنافسان. من هنا، وعلى الرغم من أن التيار الصهيوني المركزي لن يحتل مساحة خاصة به، فإنه سيتجلى ويُطرح بشكل وافي من خلال التركيز على التيارين المتنافسين معه، من جهتي المنظومة الفكرية الإسرائيلية - اليمين الصهيوني المتجدد واليسار ما-بعد-الصهيوني. فيوفر هذا المنهج التحليلي علينا التكرار والحاجة إلى التوسع في كل تيار على حدة، ويحول دون التبسيط غير المجدي في واقع فكري مرّكب ومعقد.

هناك ادعاء أساسي في هذه الدراسة أن الفكر الصهيوني أخذ في الانشطار بين عقيدتين فكريتين متناقضتين، تشد كل منهما في اتجاه معاكس، الأمر الذي يؤدي إلى انحسار التيار الوسطي الذي طالما حافظ على التوازن الداخلي في الحركة الصهيونية وفتح المجال أمامها لطرح نفسها على أنها معتدلة ووسطية على المستويات السياسية والدبلوماسية والأخلاقية. ويؤدي هذا التطور إلى تزعزع الاتساق الفكري والعملي للحركة الصهيونية المتمثلة في دولة إسرائيل وسياساتها والذي ينعكس في تطور ظواهر فكرية متطرفة، مثل العنصرية الثقافية والتجاوزات القانونية متمثلة في سلوكيات المستوطنين في الأراضي الفلسطينية المحتلة منذ سنة ١٩٦٧ والتي تخلخل منظومة الشرعية القانونية التي كانت من الأعمدة الأساسية لمكانة إسرائيل في العالم. هذه التطورات تكشف ما نجحت الحكومات الإسرائيلية في إخفائه خلف قناع جميل من الدبلوماسية والدعائية

الحكيمة مؤدياً إلى إظهار المعالم الكولونيالية للواقع الإسرائيلي وسحب الشرعية عنه لا في أعين جهات خارجية فحسب، بل أيضاً في أوساط لا يستهان بها من المجتمع الإسرائيلي نفسه.

إن التطرق إلى تحليل مركبات الفكر السياسي الإسرائيلي في العقدين الأخيرين، ينبع من أسباب موضوعية وأخرى عملية. السبب الموضوعي الأهم، هو أن بداية سنوات التسعينيات كانت محطة فارقة في الواقع والفكر السياسي الإسرائيلي. من جهة كان هنالك تصاعد واضح لأبحاث جديدة اعتمدت على مستندات تم كشفها من الأرشيفات الإسرائيلية والبريطانية، بسبب مرور أكثر من خمسين عاماً على حرب سنة ١٩٤٨ وقيام دولة إسرائيل والنكبة الفلسطينية. إن فتح الأرشيفات أدى إلى الحصول على معلومات جديدة عن حيثيات سنتي ١٩٤٨ و١٩٤٩، العامل الذي قاد إلى تحول جذري في الرؤية المهيمنة على هذه الفترة، التي كانت صنيعة المؤسستين السياسية والعسكرية الإسرائيلية. وقد طرحت معلومات وتحليلات جديدة تتحدى الفكر والرواية المهيمنة بشأن قضية اللاجئين الفلسطينيين، والتطهير العرقي من مناطق واسعة في فلسطين، واستباحة الحرمات الاجتماعية والقتل والبطش في مناطق عديدة، كلها أمور سلطت الضوء على وهن الادعاءات الإسرائيلية بشأن صدقية المشروع الاستيطاني اليهودي، وأخلاقيات الجيش الإسرائيلي ومناورات القيادات السياسية والعسكرية الإسرائيلية، بما يتعلق بحل القضية الفلسطينية. وأدى هذا كله إلى نشوء صراع فكري جديد بين تيارات متعددة حاولت إعادة صوغ المشروع الصهيوني بأكمله.

هناك سبب موضوعي ثانٍ يعلل تناول تطورات الفكر السياسي الإسرائيلي في العقدين الأخيرين، يتعلق بمشروع التسوية الذي يمكن تلخيصه باتفاق أوسلو الذي أدى إلى احتدام صراع فكري عميق بين التيار الفكري الصهيوني المركزي الذي ينعكس في مواقف وأفكار حزب العمل الإسرائيلي ولفيفه، وبين تيار سياسي وفكري يمكن نعتة بالفكر الاستيطاني المتجدد، الذي يؤكد عدم وجود فروقات

تُذكر بين الأراضي التي تقع تحت سيطرة دولة إسرائيل منذ سنة ١٩٤٨، وبين تلك التي احتلتها في سنة ١٩٦٧. وأدى احتدام هذه الخلافات، على خلفية إمكان انسحاب إسرائيلي من الأراضي المحتلة منذ سنة ١٩٦٧، إلى نشوء كتابات فكرية وسياسية تؤكد الشرعية اليهودية في فلسطين، لا في أراضي سنة ١٩٤٨ فحسب، بل في كل فلسطين التاريخية أيضاً. وفي المقابل تطورت كتابات تصدت لذلك، محاولة الدفاع عن إسرائيل كدولة شرعية داخل حدود الرابع من حزيران/يونيو ١٩٦٧، وقد حظيت باعتراف دولي واسع في سنة ١٩٤٩. كذلك تطرقت هذه الكتابات إلى طبيعة الدولة اليهودية وهويتها وأخلاقيات هذه الدولة المحتلة لأراض لم يتم الاعتراف بها دولياً، وتتحكم في حياة ملايين الفلسطينيين من دون أن تمنحهم أي حقوق مدنية أو سياسية. هذه النقاشات والسجلات تجعل من بداية - أو واسط العقد التاسع من القرن العشرين، أي بعد مئة عام على تطور المشروع الصهيوني علامة فارقة، يجب الإشارة إليها والانطلاق منها لوضع تحليل فكري وسياسي لما أتى من بعدها حتى يومنا هذا.

هنالك عدة مستويات للتحليل لا بد من أن تؤخذ بعين الاعتبار، من أجل تقديم فهم ولو أولي لمختلف التيارات الفكرية، والمقارنة فيما بينها على صعد ادعاءاتها المتنوعة. المركّب الأول هو مصادر الشرعية للوجود الصهيوني في فلسطين التاريخية، وعلى رأسها العلاقة بين الديانة اليهودية والنصوص التوراتية، وبين هوية الشعب اليهودي وتاريخه وشرعية وجوده في أرض فلسطين، وهو ما يعني أن مصادر الشرعية ركن أساسي في فهم الفروقات - إذا وُجدت - بين التيارات الفكرية المتعددة. المركّب الثاني يتعلق بهوية الشعب وارتباطه بالإقليم الجغرافي الذي يعتبره وطن الآباء. وأهمية هذا المركّب تنبع من أنه يعكس نوعية العلاقة بين الشعب والأرض، شرعية العلاقة وتاريخها، وحدودها، ومستقبلها. إن الوقوف عند نوعية الإقليم الجغرافي ورؤيته في الفكر السياسي يمكّن من تحديد آفاق مختلف التيارات السياسية، وخصوصاً التمييز ما بين التيارات التوسعية

التي لا تكتفي بما حصلت عليه الحركة الصهيونية في سنة ١٩٤٨، مطالبة باعتبار الحيز الجغرافي الذي تم احتلاله في سنة ١٩٦٧ جزءاً لا يتجزأ من أرض الآباء، وبين التيارات التي تكتفي بمناطق السيادة الإسرائيلية المعترف بها دولياً، والتي تقع داخل ما يسمى الخط الأخضر. المركب الثالث يتعلق بالعلاقة بسكان البلد الأصليين الذين لم تستطع الحركة الصهيونية سحب الشرعية عنهم، أو إخراجهم بالكامل من الحيز المكاني الذي يرون فيه وطنهم. وتنبع أهمية هذا المركب من إمكان استشراف المستقبل من خلاله وإمكانات العلاقة بين الوجود اليهودي من جهة، والوجود الفلسطيني من جهة أخرى، في الحيز الجغرافي نفسه الذي يرى فيه الطرفان موطنهما الأصلي. هذا المركب يَمُكِّن من الوقوف عند التباين ما بين الهوية العرقية الإثنية والدينية المنغلقة على ذاتها، وغير القابلة للانفتاح على الآخر، وبين التشديد على الجوانب المدنية للهوية الإسرائيلية، والتي تفسح المجال للتأقلم مع الواقع الديموغرافي التعددي، وعلى رأسه الوجود العربي الفلسطيني غير القابل للانحلال أو الاندماج، إلّا من خلال الإبقاء على هويته القومية والوطنية والدينية المختلفة. أمّا المركب الرابع فيتعلق بآليات الممارسة السياسية التي من خلالها، يمكن للحركة الصهيونية الدفع بأهدافها إلى حيز الوجود وتحقيق مآربها الأساسية. ويمكن لهذا المركب الفصل ما بين التيارات التي أكدت كون الديمقراطية والتعددية مركباً أساسياً في الفكر والممارسة السياسيين، ورجحتهما على الهوية الإثنية في الحالات التي كانت تشهد تصادماً فيما بينها، وبين الموقف الذي يؤكد أن الآليات الديمقراطية هي حجر عثرة في وجه تحقيق إرادة الشعب اليهودي الذي يجب أن تكون مصالحه فوق كل اعتبار إجرائي أو مبدئي يحّد من تحقيق أهدافه.

بعبارة أخرى: يتناول هذا البحث النقاش الذي احتدم في السنوات الأخيرة بين التيارين الفكريين السياسيين المذكورين في إسرائيل، بشأن طبيعة المشروع القومي اليهودي وأهدافه وشرعيته، وهوية المجتمع الإسرائيلي، ثقافياً وسياسياً

واقتصادياً. وبرز هذا النقاش من خلال كتابات جديدة حاول كُتّابها طرح أفكارهم من أجل الوقوف عند مستقبل الواقع اليهودي، وعلاقة الدولة العبرية بمحيطها العربي وامتداده الثقافي والقومي. لقد تم التعبير عن هذه التيارات الفكرية بوسائل متعددة، على رأسها السبل الفكرية التي حاول من خلالها بعض المفكرين والأدباء والصحافيين إبراز أهم معالم التطورات الجارية في المجتمع الإسرائيلي، وتحديد نقاط الاختلاف والخلاف مع تيارات ومواقف فكرية متعددة بديلة.

يشكل هذا تطوراً مهماً في الفكر السياسي الإسرائيلي، يمكن من خلاله قراءة التحديات والمتاهات التي تقف أمام المجتمع الإسرائيلي، وخصوصاً أن هنالك فوارق كبيرة في بعض الأحيان، وتكاملاً تاماً في أحيان أخرى بين مختلف التيارات، بكل ما يتعلق بالماضي والحاضر والمستقبل الإسرائيلي. التقاطعات الفكرية الأساسية القائمة هي بين التيار القومي العلماني الذي يدعم فكر السوق الحرة على المستوى الاقتصادي، وبين التيار الديني القومي الذي لا يختلف مع التيار الأول بشأن المبنى الاقتصادي المفضل، إلا إنه يدعم رؤية قومية دينية غير قابلة للمساومة في مصادر شرعية الدولة الإسرائيلية، ويربطها بشكل قاطع بالتاريخ اليهودي والأحقية الإلهية والتقليد الديني اليهودي. هذا النقاش لا يحتوي على كل المواقف الموجودة في المجتمع الإسرائيلي، ويقابله موقف متذبذب يتقبل بعض مواقف التيار الليبرالي العلماني على الصعيدين الثقافي والسياسي، إلا إنه يختلف معه بشأن الرؤية الاقتصادية مؤكداً دعم دولة الرفاه، والحد من تطرف عقلية اقتصاد السوق.

في هذا السياق، لا بد من التشديد على أن الفكر السياسي الإسرائيلي تمحور، في العقود الثلاثة الأخيرة، حول التعامل مع تداعيات خطاب ما-بعد-الصهيوني الذي انتقد ركائز الفكر الصهيوني وفككها في كل ما يتعلق بمصادر شرعية المشروع الصهيوني، كمشروع تحرر وطني وتقرير مصير، وفي علاقة اليهود بأرض فلسطين وأحقّيتهم فيها، والربط بين تاريخ اليهود والواقع السياسي في فلسطين

التاريخية، ونزاهة السلاح الصهيوني وحرب التحرير، وديمقراطية إسرائيل، ليس على الرغم من يهوديتها وإنما بسببها. إن طرح التساؤلات الجذرية من جانب مفكرين وباحثين إسرائيليين في العقود الأخيرة، تلازمت مع تقديم قراءات تاريخية لا تتماشى مع الرواية الإسرائيلية المهيمنة على هذه الجوانب، شكّل الخطاب ما-بعد-الصهيوني صفة قوية إلى الفكر السياسي الإسرائيلي المهيمن، مستغلاً حرباً فكرية ضروساً بين أقطاب متعددة من التيارات الفكرية الصهيونية، أدت إلى زعزعة الركائز الأساسية للفكر الصهيوني المركزي. وبالتالي، قاد هذا إلى تنامي الفكر الصهيوني القومي المحافظ واحتلاله مكانة أكبر في الفكر السياسي الإسرائيلي السائد. لذا، نرى أن هناك تشكلاً واضحاً «لبلوك» تاريخي أيديولوجي يشكل اليمين القومي المحافظ رأس الحربة فيه، وقد تمحور الفكر ما-بعد-الصهيوني حول نقد الصهيونية كمشروع تحرر أخذ في التحول إلى مشروع كولونيالي قسري، على حساب سكان البلد الأصليين، وفي الادعاء أنه على الرغم من أن الصهيونية ظاهرها علماني، فإنها مبنية على فكر ديني عقائدي، يحوّل الكتاب المقدس إلى كتاب تاريخ يمكن إعادة بنائه من جديد على أرض الواقع، وأن هناك تناقضاً واضحاً بين الخطاب التحرري اليهودي وسياسات الدولة اليهودية ينعكس في العنصرية تجاه الفلسطينيين، واستعمال العنف آلية أساسية ووحيدة للتعامل في الصراع مع الفلسطينيين، وأن هنالك تناقضاً بين ديمقراطية الدولة ويهوديتها. لذا، فإن مشروع الدولة اليهودية هو مشروع ديني أكثر منه مدني.

الفصل الأول

الصهيونية الجديدة: تطور اليمين القومي المحافظ وخضوعه لتأثيرات دينية

مقدمة

احتل اليمين القومي المحافظ الساحة الأخلاقية الإسرائيلية، وبات يفرض فكره على سلم الأولويات داخل إسرائيل، الأمر الذي انعكس في المطالبة الواضحة بتعميق الفصل بين اليهود وغير اليهود في إسرائيل، وفي العنف العرقي المتفشي في المجتمع، وفي مقاطعة «الخونة» والمندسين* الذين يطالبون بالمحافظة على الآليات الديمقراطية في السياسة الإسرائيلية، وعلى مبادئ حقوق الإنسان. من الواضح أن هذه التحولات ليست متماسكة على المستوى الأيديولوجي أو على المستوى السياسي، ولا تشكل حركة متجانسة. ويجري الحديث عن تحولات متباينة تمثلها شخصيات ومؤسسات متعددة ذات خلفيات متنوعة، إلا أنها في الوقت نفسه تمثل توجهاً واضحاً ذا معالم متشابهة تمتد من جذور متشابهة. وطفقت هذه التحولات إلى سطح الفكر السياسي الإسرائيلي بسبب المواقف الراديكالية التي عبرت عنها، والتي أظهرت أننا نتحدث عن ظاهرة تتحدى الواقع الذي استبقها، وبالتالي تتطلب تحليلاً في مضامينها، وجذورها، وأبعادها الحالية والمستقبلية.

* قام اليمين الإسرائيلي المحافظ متمثلاً في منظمة إم ترسو بنشر فيديو نعت فيه شخصيات يسارية بالمندسة مشيراً إليها كخونة. لمشاهدة الفيديو، انظر:

<https://www.youtube.com/watch?v=Db1HfxcPGZE>

أحد الادعاءات الواردة في السجال السياسي الإسرائيلي هو أن تيار الصهيونية الجديدة أخذ بالتبلور بعد حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧، وشق طريقه إلى مركز الساحة السياسية الإسرائيلية على مدار السنوات، لأسباب تتعلق بأزمة التيارات السياسية الأخرى التي لم تستطع توفير قاعدة أخلاقية يمكن من خلالها شرعنة الفصل ما بين الواقع الصهيوني داخل حدود اتفاقيات الهدنة لسنة ١٩٤٩، وبين الواقع الجديد الذي تطور في الأراضي الفلسطينية التي احتلت في سنة ١٩٦٧.

تطور التيار الفكري والعملي في الحركة الصهيونية على مدار عقود منذ نشأتها، وكان عماده الأساسي هو العلاقة التاريخية غير القابلة للنقض بين الشعب اليهودي وأرض إسرائيل بحسب الرواية التوراتية، والحاجة إلى فرض الإرادة اليهودية على الواقع الديموغرافي في فلسطين، والعمل على إقناع العالم بصدقية إقامة بيت قومي لليهود في بلدهم الأصلي.

تحول هذا الهدف إلى العمود الفقري للحركة الصهيونية، وخصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، وتبلورت الحاجة إلى القوة من أجل تطبيق هذا الهدف المنشود. وبعد أن كانت الحركة الصهيونية قد عوّلت على قوى خارجية، وعلى رأسها بريطانيا، لفرض واقع سياسي وإقليمي جديد، بدأت تتبلور أفكار داخل الحركة الصهيونية تفصح عن أن التعويل على قوى خارجية لتحقيق حلم إقامة البيت القومي غير واقعية. وبرز هذا التوجه في كتابات العديد من المفكرين اليهود منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أواسط القرن العشرين، وعلى رأسهم فلاديمير زئيف جابوتنسكي في مقالته «الجدار الحديدي».

وعلى الرغم من أن جابوتنسكي لم يكن القيادي المركزي في الحركة الصهيونية خلال فترة الانتداب، وعلى الرغم من الخصومة بينه وبين دافيد بن - غوريون، الشخص المركزي في الحركة الصهيونية ومؤسسها، فإن الأول صاغ التوجه العملي للحركة، وأظهر في كتاباته الاستراتيجية الأساسية التي طبقها بن - غوريون على أرض الواقع. فقام هذا الأخير بالخطوات اللازمة من أجل تحقيق الفكرة القائلة

بحق الشعب اليهودي في أرض فلسطين، والحاجة إلى القوة الذاتية - دبلوماسياً وعسكرياً - من أجل فرضها على أرض الواقع.

ويبيّن تحليل تاريخي بسيط، بشكل قاطع، أن سياسات بن - غوريون تصب في استراتيجيا «الجدار الحديدي»، التي صاغها جابوتنسكي، وعلى رأسها أن العرب الفلسطينيين لا يمكن أن يرحبوا بفكرة إقامة دولة يهودية في فلسطين، ولذا يجب تطوير القدرات البشرية والتكنولوجية والاقتصادية والعسكرية من أجل مواجهة معهم تفرض الأمر الواقع على الأرض، أي الخطة التي تمت ترجمتها خلال الفترة ١٩٤٧-١٩٤٩.

استمرت هيمنة فكرة الجدار الحديدي كفكرة أساسية في كل من العمل السياسي والعسكري الإسرائيلي، على الرغم من أن منفذهما هو حزب العمل الاشتراكي القومي، الذي طرح نفسه معادياً للتيار السياسي والفكري الذي قاده جابوتنسكي. وشكلت البراغماتية الدبلوماسية التي أظهرها الحزب على مدار السنوات، وطرح إمكان السلام كهدف مركزي، غطاء مقنعاً أمام العالم الغربي، بأن الحكومة الإسرائيلية لا توفر أي جهد من أجل الوصول إلى معادلة تفسح المجال لتحقيق حلم تتوق إليه كل عائلة يهودية، وهو السلام مع العالم العربي من خلال حل القضية الفلسطينية وتوطين اللاجئين الفلسطينيين في أماكن سكنهم الحالية. وتأتي هذه الأفكار على خلفية المبادئ الفكرية التي تتضمنها عقلية الجدار الحديدي، وهي أحقية الشعب اليهودي في أرض أجداده التاريخية، وأخلاقية المشروع الصهيوني، والحاجة إلى القوة من أجل الدفاع عن النفس، ومواصلة بناء الاستيطان اليهودي وتوسعه، ما دام هناك إمكان عملي لذلك.

برز هذا التيار من خلال التقارب الاقتصادي والسياسي بين حزب العمل، الذي تنافس على قيادته كل من شمعون بيرس ويتسحاق راين مدة طويلة، وبين حزب الليكود الذي ترأسه يتسحاق شمير في معظم سنوات الثمانينيات. وقد تمت ترجمة هذا التقارب الفكري والسياسي مع إقامة حزب كديما برئاسة أريئيل

شارون، الذي احتل مركز الخريطة السياسية عدة سنوات، مظهرًا مدى التماهي بين التوجه القومي المتشدد ذي الخلفية الثقافية الليبرالية وبين الجانب الأمني في حزب العمل، اللذين حاولا وضع حد للنفوذ القوي للتوجهات القومية الدينية المحافظة، التي حاولت فرض إرادتها على كل ما يتعلق بالحلول المطروحة، من أجل حل الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي.

وعلى الرغم من اندثار حزب كديما وعودة بعض الاصطفافات في السياسة إلى سابق عهدها فإن المنظومة الفكرية القومية التي تعتمد القوة الحديدية وفرض الأمر الواقع، ما زالت تشكل التيار السياسي والفكري الرئيسي في إسرائيل. ويتمثل هذا التيار صاحب العقيدة الليبرالية الاقتصادية، في العديد من الشخصيات والأحزاب، ومن الممكن تناوله من خلال أفكاره الأساسية وربطها بخلفيتها الفكرية والعقائدية.

من أهم ساحات السجال الدائر في إسرائيل في العقدين الأخيرين، هو ما يتعلق بالشرعية القومية، وما يعلّل الوجود اليهودي في الدولة الإسرائيلية التي تواجه اعتراضاً فلسطينياً وعربياً من جهة، وانتقادات دولية من جهة أخرى. وكانت هذه المسألة قد نحت جانباً فترة طويلة بشكل مقصود، من أجل توحيد الصفوف الداخلية، والتعامل مع الواقع الإسرائيلي كمفهوم ضمناً. وكانت سياسات الرؤية البن - غوريونية الرسمية قد دحضت جانباً كل ما يتعلق بالجدال بشأن أحقية الشعب اليهودي في أرض إسرائيل. إلا أن احتلال سنة ١٩٦٧، وبدء المشروع الاستيطاني في الأراضي الفلسطينية التي تم احتلالها آنذاك، وصعود حزب الليكود إلى السلطة في سنة ١٩٧٧، واشتداد عود حركة الاستيطان المدعومة من قوى سياسية وعقائدية قوية في المجتمع اليهودي، ثم اتفاق أوسلو الذي فتح مجالاً للحديث عن إمكان التراجع عن معظم الأراضي التي تمت السيطرة عليها في سنة ١٩٦٧، كلها أمور أدت إلى إثارة موضوع الشرعية اليهودية في فلسطين من جديد، وبدأت تُطرح تساؤلات جدية داخل المجتمع الإسرائيلي، بشأن الفرق بين مدى

شرعية الوجود اليهودي في المناطق الواقعة داخل الخط الأخضر، وبين الوجود اليهودي داخل الأراضي التي احتلت منذ سنة ١٩٦٧.

في هذا السياق، تشكلت عدة مواقف متباينة، بين تجذير الفرق وسحب الشرعية من الاحتلال من أجل تثبيت شرعية الوجود الإسرائيلي داخل الخط الأخضر، وبين القائلين بأن سحب الشرعية من الوجود اليهودي في المناطق المحتلة (المحررة في منظورهم) سنة ١٩٦٧، يلغي الأحقية اليهودية في أرض إسرائيل كلها، إذ إن الشرعية مستمدة من الارتباط العقائدي والديني والوعد الإلهي للشعب اليهودي، بأن أرض إسرائيل هي حكر عليه، ولا يمكن التنازل عن هذا لأي اعتبار آخر أياً يكن.

اتخذ التيار القومي المحافظ موقفاً عملياً من هذا النقاش، إذ إنه لم يستعمل الخطاب الديني المتزمت بشكل دائم من أجل شرعنة مواقفه، على الرغم من أنه يتحدث بلغة الأحقية التاريخية والرابط الثقافي. لكنه يطبق سياسات تفرض وقائع على الأرض تمنح الوجود اليهودي أكبر قسط ممكن من الراحة والأمن، على أكبر مساحة ممكنة من أراضي الضفة الغربية، إلى أن يحين موعد تطبيق الاتفاقيات السياسية المزمع عقدها مع الطرف الفلسطيني، والتي يتم إفراغها من مضامينها العملية مع مرور الوقت. ويجمع هذا الموقف بين الرؤية العقائدية التاريخية المستمدة من التوراة، ومنحها صبغة عملية مرتبطة بالاعتبارات الأمنية والتهديد العربي بحجب الشرعية عن الوجود اليهودي، وبين الحاجة إلى الاعتناء بالمطالب الطبيعية للسكان اليهود في الأراضي المحتلة سنة ١٩٦٧، إلى أن يحين موعد عقد صفقة واتفاقات مع الطرف الفلسطيني، تنهي الصراع وتثبت الواقع الديموغرافي القائم على الأرض آنذاك. لذا، يعوّل هذا الموقف على تمديد فترة التفاوض مع الطرف الفلسطيني، من أجل الحصول على أطول فرصة ممكنة لتوسيع الاستيطان اليهودي، وتعميق التحكم الإسرائيلي في البنية التحتية، وفي المنظومة الأمنية التي تضمن الوجود اليهودي إلى أمد بعيد، آخذين بعين الاعتبار كل السيناريوهات

المستقبلية الممكنة، وعلى رأسها التحولات الديموغرافية الفلسطينية المستقبلية. انعكس هذا التيار الفكري في خطابات وكتابات العديد من الشخصيات البارزة في إسرائيل، وعلى رأسها رئيسا الحكومة إيهود براك وبنيامين نتنياهو، إذ كان الأول، الذي وقف على رأس حزب العمل - إسرائيل واحدة - في انتخابات سنة ١٩٩٩ قد شغل منصب وزير الأمن فترة طويلة، وعبر عن التماهي مع رؤية من يسمى الأمنيين في حزب العمل، والأغلبية الساحقة في حزب الليكود ممن ينتمون إلى إرث جابوتنسكي الذي صاغ فكرة الجدار الحديدي الذي ترجمه كل من بن - غوريون ورابين وبراك، خلال توليهم مناصب وزراء أمن أو رؤساء حكومة أو الاثنين معاً. كذلك انعكس هذا التيار في كتابات تاريخية وأكاديمية لشخصيات أكاديمية بارزة من أبرزها يوسف غورني، وشلومو أفنيري، وروت غابينزون، وأمنون روبنشتاين، وأليكس يعقوبسون وأنيثا شايرا وآخرون.

وعلى الرغم من التباينات بين الشخصيات التي ذكرت، وكذلك الصيغ اللغوية المختلفة بينهم، فإن هناك توافقاً واسعاً يتم التعبير عنه بشكل مباشر، أو ما بين السطور بينهم فيما يتعلق بالعلاقة التاريخية غير القابلة للنقض بين الشعب اليهودي وأرض إسرائيل، وبأن هذه العلاقة انقطعت بالقوة، ولهذا هنالك شرعية لاستعادتها والإبقاء عليها بالقوة، إلى أن يحين الوقت لاعتراف عربي شامل بالحق التاريخي اليهودي. كما أن هنالك توافقاً في أن الملكية القومية لأرض إسرائيل هي جزء من هوية الأمة اليهودية التي لا يمكن التخلي أو التغاضي عنها، وأن أي استعداد إسرائيلي للتنازل عن قسم من أرض إسرائيل، لأسباب تتعلق بأخلاقية الصهيونية واعترافها بوجود فلسطيني على جزء منها، لا يعني عدم الشرعية والملكية لكل أرض إسرائيل، وإنما هو إجراء براغماتي لا بد منه للحفاظ على هوية الدولة الإسرائيلية كدولة يهودية، وليس بسبب حق فلسطيني تاريخي في أي جزء من أرض فلسطين.

يحتم هذا الموقف استعمال القوة والردع من أجل ضمان أن البراغماتية

المطروحة لا تمس الحق اليهودي، ولا تعكس ضعفاً أخلاقياً أو أمنياً أياً يكن. وهكذا يتواصل هذا الموقف مع الرؤية البن-غوربونية والجابوتنسكية التي تطرح أو تطبق سياسة القبضة الحديدية.

من أجل التعمق في هذه المفصلات الفكرية، وتوضيح المشارب الفكرية لهذا التيار اليميني القومي المحافظ الذي أُطلق عليه الصهيونية الجديدة (Neo-Zionism)، تتطرق الأقسام التالية من هذا الفصل إلى أربعة محاور رئيسية:

1. المصادر الدينية للفكر الصهيوني الجديد.
 2. التوسع الديموغرافي والهيمنة العسكرية والثقافية.
 3. فكرة الفصل الحيزي القومي والهيمنة.
 4. آليات التحكم السياسي.
- وقبل الخوض في ذلك، لا بد من إعادة صوغ الادعاء الأساسي لهذه الدراسة.

الأسس الفكرية لليمين القومي المحافظ

وعلى النقيض من الادعاء السائد في دراسات اليمين المتطرف الإسرائيلي، الذي يرى في هذه الظاهرة توجهاً جديداً نشأ بعد سنة ١٩٦٧، وقيام حركة المستوطنين، وبالتالي يختلف هذا اليمين القومي المحافظ عن الفكر الصهيوني المركزي الذي يعبر عن الأغلبية الساحقة في المجتمع الإسرائيلي، يركز التحليل التالي على محاجتين رئيسيتين. فهو يرى أولاً، أنه على الرغم من جدة وشدة وفضاظة التوجه اليميني المتطرف، فإنه يلتقي مع الفكر الصهيوني المركزي وممارسته، المتمثلين في ممارسات حزب العمل وتجلياته المتعددة على مدار عقود، إذ إنه هو من قام بعمليات الإجلاء والاقتلاع خلال النكبة وبعدها، وكان أول من باشر عمليات الاستيطان في الأراضي المحتلة بعد سنة ١٩٦٧. وفي الصفحات التالية سنرى أن الصهيونية الجديدة والرايكية على صلة عميقة بأفكار وممارسات تم

صوغها ونُقِّدَت في الماضي، لكنها أُخفيت جيداً وراء واجهات إجرائية وقانونية. ويرى هذا التحليل ثانياً، أنه عند النظر في الأسس الفكرية والخط الأساسي السائد والجديد لمفكري المعسكرين الصهيونيين وقادتهما، يمكن استخراج أربع ركائز أيديولوجية متماثلة، إن لم تكن متطابقة. وعلى الرغم من أن الصهيونيين الأوائل نجحوا في إضفاء الشرعية والبراغماتية على أيديولوجيتهم وممارساتهم، فإنهم قاموا بممارسات قمعية وإقصائية وتمييزية وعنصرية، وذلك بسبب استعمالهم الخطاب والإجراءات السياسية المألوفة في الدول الغربية التي منحتهم الشرعية والغطاء الفكري والأخلاقي، وبسبب ضعف المجتمع الفلسطيني والعالم العربي، وعدم قدرتهما على التركيز على فضح المفارقة القائمة بين الممارسات الصهيونية والخطاب الأخلاقي الذي تجرّه المؤسسة الصهيونية لمصلحتها.

نجد هذه الركائز لدى تيودور هيرتسل، ممثل الصهيونية الليبرالية، ولدى أتباعه في الحركة العمالية، وصولاً إلى بنيامين نتنياهو، ممثل الصهيونية المحافظة الجديدة ودوائره القريبة. المحاجة الثانية تتعلق بالقول إن الحركات الصهيونية الأساسية التي استطاعت أن تقدّم نفسها على أنها معتدلة وبراغماتية، لا تختلف مع الصهيونيين الجُدُد في شأن الركائز الأربع التي سأوضحها في الصفحات التالية. ويتمثل التغيير في أن هذه الحركات، وخصوصاً الحركة العمالية التي سيطرت على دولة إسرائيل عدة عقود، فقدت ذكاءها وقدرتها على البقاء كحركات سائدة في إسرائيل. لقد وقفت الحركة العمالية وراء أفكار أساسية، مثل الفصل القومي، والتوسع في ضم الأراضي، والتفوق اللاهوتي، والهيمنة السياسية، لكنها أخفت هذه الأفكار جيداً خلف أيديولوجيا الأغلبية «العلمانية» وزعة التزام الإجراءات المؤسساتية الديمقراطية، مدعية تمثيل إرادة أغلبية السكان في الدولة، ومخفضة التشديد على طبيعتها القومية العرقية المعادية للديمقراطية، من خلال إيجاد تلاحم بين فكرها وممارساتها، وما قامت وتقوم به الدول الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية. لذلك، فإن ما يبذله الصهيونيون الليبراليون من جهد

لتصوير الاتجاهات الصهيونية الجديدة، بصفتها متطرفة وراديكالية وانحرافاً عن الصهيونية الوسطية، هو محاولة لإضفاء الشرعية على الذات بعد فوات الأوان، ولـ «تطهير» أنفسهم، في الوقت الذي ينزعون الشرعية عن خصومهم بصفتهم منحرفين يجب علاجهم (Thrall 2014). وعلاوة على كون هذا الأمر لعبة سياسية داخلية في إسرائيل، فإنه جزء لا يتجزأ من الدبلوماسية العامة الإسرائيلية، يهدف إلى الوقوف في وجه الحملات الدولية التي تسعى لكشف النقاب عن وقائع التمييز القومي - العرقي الذي تمارسه إسرائيل. وهذا الادعاء لا يعني أن الصهيونية الجديدة لا تتميز بتعمقها في التشديد على الركائز الأربع المذكورة، وقيامها بتقويض كل الروادع القانونية والإدارية التي يمكن أن تحد قدرتها على تنفيذ سياساتها العنصرية والتمييزية.

ومثلما سنوضح، فإن الركائز الأساسية للاتجاهات الصهيونية الجديدة في إسرائيل ليست اختراعاً جديداً بقدر ما هي مظاهر فاقعة لواقع مديد، إذ ظهرت نتيجة صعود القوة الاجتماعية لتيارين أيديولوجيين مترابطين هما: القومية العرقية المحافظة العلمانية، وعقيدة الخلاص الدينية. وقد توسّع هذا التضافر بين الاثنين بعض الوقت، واحتل مساحة أكبر في النظم السياسية والتشريعية والقضائية الإسرائيلية، ووضع في الصدارة سياسات لم تكن تُمارس قبل ذلك إلا من وراء حجاب من الشرعية، ومجموعة من النظم التشريعية والقضائية المتقنة التي تبررها. وبصرف النظر عن المحاجة الرئيسية لهذه الدراسة، يبقى من الخطأ القول إنه ما من تطورات جديدة في الفكر السياسي والممارسة السياسية الإسرائيليين. لكنه يبقى من الخطأ أيضاً أن يقع المرء في فخاخ القول إن التيار القومي المحافظ الحالي في إسرائيل يشكل قطيعة مع الاتجاهات الأيديولوجية المركزية في الفكر الصهيوني. من هنا الادعاء أنه بفضل ضعف الآليات التي تزود الفكر السياسي المركزي السابق بالمبررات القانونية والقضائية، كان لقوى الصهيونية الجديدة أن تعبر عن وجهات النظر الأساسية للحركات الصهيونية بصوت أعلى، وتفرضها في السياسة العامة،

وتحولها إلى خطاب سائد في المجال العام. وجرى ذلك مع إحالة واضحة إلى ما سبق أن قاله مفكرو التيار المركزي وقادته وفعلوه. وما يرسمه التحليل التالي هو الركائز الفكرية الرئيسية للفكر الصهيوني الجديد، موضحاً أن له، على الرغم من الاختلافات الدلالية والأولويات العملية، أربع ركائز رئيسية عميقة الجذور يغذي بعضها بعضاً، وتشكل استمراراً لمثل الصهيونية الوسطية ذاتها.

ولإثبات هذا الزعم، تتناول الصفحات التالية الاتجاهات الحالية، فتلقي الضوء على النسب العميق للفكر والممارسة الصهيونيين الجديدين؛ ذلك النسب الذي يضرب بجذوره في الصهيونية الكلاسيكية، كما مارستها أغلبية الحكومات الإسرائيلية، إنما مع منظومة تبرير جديدة، تجمع بين فلسفة الجدار الحديدي ولاهوت متعالٍ وعقيدة خلاصية (Shlaim 2001; Lustick 1996; Bilski). ومن المهم أن أوضح أن هذه الدراسة لا تذهب إلى تقديم تعريف معجمي بالصهيونية الجديدة، ولا تتخبط في خطاب فلسفي مجرد، فالصهيونية الجديدة بعيدة كل البعد عن أن تكون تلك الكتلة المتراسة المتجانسة، وذلك لأسباب لها علاقة بحقيقة أنها كانت متقلبة تاريخياً، وواسعة النطاق جغرافياً، ومتغايرة العناصر سكانياً، ومتنوعة أيديولوجياً، كما أنها أيديولوجيا مثلما هي نظرية سياسية عملية تخضع لتغيرات مستمرة، ولنقاش فاعليها أفراداً وجماعات، ولها أبعاد فلسفية ونظرية وخطابية من جهة، وأبعاد ملموسة ومادية وعملية من جهة أخرى. وقد بُنيت بصفتها رؤية إلى العالم، تفضي إلى تنظيمه على أساس تفريق قاطع بين الصديق والعدو، نافية أي انتماء إلى الفكر الاستعماري، على الرغم من طابعها التمييزي والقمعي والاستيلاني. ويُعاد بناء الصهيونية الجديدة بمصطلحات تنتمي إلى خطاب تحرر اليهود وسيادتهم. وهي تسعى لنزع السياسة عن التبريرات التي تعطي الشعب اليهودي امتيازات في أرض يعتبرها شعب آخر أرضه، وتُؤسس هذه الامتيازات في نظام أساسي متقن ومعقد، باستخدام آليات اتخاذ القرار على أساس الأغلبية، وذلك كغطاء لسياسات

شركة ذات نكهة عنصرية واضحة. وتوضح هذه الدراسة، من خلال تتبع جذور الاتجاهات الصهيونية الجديدة الحالية في إسرائيل، تناقضات القومية العرقية الاستعمارية الاستيطانية وتداعياتها المأسوية، كما تساهم في تسليط الضوء على الجدل السلبي بين الاستعمار الاستيطاني والقومية الخلاصية. ويقوم التحليل التالي على تناولات سابقة للصهيونية الجديدة، لكنه يسعى لتجاوزها من خلال جمع الأبعاد الأيديولوجية والعملية على أساس مفاده أن الحركات السياسية المعقدة تجمع البعدين الأيديولوجي والعملية «بصورة طبيعية».

أولاً: المصادر الدينية للفكر الصهيوني الجديد

الفكر الصهيوني الجديد ليس تلك المجموعة المتناسكة من الأفكار، إلا إنه يتشارك أسساً للتصور، تجمع معاً أتباعه العلمانيين والدينيين. وأحد هذه الأسس التصورية التي تتكرر في كتابات القادة الأساسيين لهذا التوجه الأيديولوجي وخطابهم، أكان بشكل مباشر أم خفي، هو الوعد الإلهي. فهو واحد من المبادئ الأساسية والمركزية التي تربط معاً شعب إسرائيل وأرضها من خلال قوة ميتافيزيقية ليس للقوة البشرية أن تحل محلها. ويقف الوعد الإلهي في القلب من كل فكر صهيوني جديد بما في ذلك تياراته العلمانية، كما هي الحال في كتابات بنيامين نتنياهو وموشيه أرنس ويوعاز هندل وخطبهم. ففي هذا الصدد، لا نكاد نلمح أي فارق بين هؤلاء الثلاثة والمفكرين الدينيين، مثل إسرائيل هارثيل. فالأولوية اللاهوتية التي توسم بها الرابطة التاريخية بين الشعب اليهودي وأرض إسرائيل مضمنة في الفكر الصهيوني الجديد، ولها صلتها العميقة بالدور الخلاصي لشعب إسرائيل في إنقاذ البشرية بأسرها (Schwartz 2012, Ahitov 2013). كما أصبحت هذه الفكرة مركزية تماماً في مختلف أنواع الأدب في إسرائيل في السنوات الأخيرة، ونجدها في روايات غدت من أكثر الكتب مبيعاً، مثل

«الملوك III» (٢٠٠٨)، و«سبع أمهات» (٢٠١٠) ليوخي براندس و«من الكتاب المقدس مع الحب» لرام أورن. ومثل هذه الفكرة ليس جديداً، ولطالما كان جزءاً لا يتجزأ من الفكر الصهيوني الكلاسيكي (Gavison 2002, Shapira 1997a).

منذ نشأة الصهيونية، كان ثمة جهد يرمي إلى تقديم رد يهودي موثوق به على التحديات التي يواجهها اليهود في عصر التحرر والقومية في أوروبا، من خلال التشديد على تفسير «علماني» للتصور الديني فيما يتعلق بالرابطة التاريخية والثقافية بين الشعب اليهودي وأرض آبائه نلاحظه في كتابات هاينريش غيرتز، وموشيه هس، وليون بينسك، وتيودور هيرتسل، ويسرائيل زانغويل، وأرون دافيد غوردون، وزئيف جابوتنسكي. وكان المفكرون الصهيونيون الأوائل، بمن فيهم أولئك الذين تلقوا تعليماً علمانياً، قد اعتمدوا على المعتقدات الدينية كلياً في تبرير الرؤية الصهيونية للرابطة الأبدية بين الشعب اليهودي وأرضه الموعودة. ويرى أمنون راز - كراكوتسكين، أن «الوعي القومي التاريخي، المُعرّف بأنه علماني، هو تفسير للأسطورة اليهودية - المسيحية اللاهوتية، وأنه يقوم على تأويل الاستيطان الصهيوني، والتسيّد على الأرض باعتبارهما عودة اليهود إلى وطنهم، وتكملة للتاريخ اليهودي، وتحقيقاً للصلوات اليهودية التي تضرعت طالبة الخلاص. فالوعي القومي لم يستند إلى قطع مع التصور اللاهوتي، وإنما استند إلى رؤية القومية على أنها تفسير حصري وجيد لهذه الأسطورة، وعلى أنها تجلّ يكشف عن محتواها الفعلي» (Raz-Krakotzkin 2009).

وكثيراً ما كانت أولوية الحق اليهودي في أرض فلسطين، وتحويل الوجود الفلسطيني من مسألة أخلاقية إلى مسألة عملية، جزءاً من المسعى الفكري والسياسي للمفكرين والساسة الصهيونيين، منذ موشيه هس، وبار بوروخوف، وبيرل كازانيلسون، وزئيف جابوتنسكي، والحاخام يتسحاق هكوهين كوك، وصولاً إلى مناحم بيغن، وأريئيل شارون، وبنيامين نتنياهو، والحاخام عوفاديا يوسف ونفتالي بينت. ولا يزال هذا النمط من التفكير سارياً، وقد اتخذ في السنوات الأخيرة

منحى أكثر تطرفاً. لكن ضيق المقام لن يتيح لنا أن نتناول ذلك إلا بصورة موجزة. إن العامل الديني هو العامل الأساسي في شرح التصور الذاتي الخاص لأولوية الحق اليهودي في أرض فلسطين، تلك الأولوية التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من الفكر والممارسة الصهيونيين، والصهيونيين الجديدين لاحقاً. وعلى الرغم من حقيقة أن دوائر واسعة من المفكرين الصهيونيين كانت، ولا تزال، علمانية، فإن تبريرها حق اليهود في «أرض إسرائيل» يستند إلى الرواية التوراتية (Schweid 2012)، فالوعد الإلهي الأبدى ونفوذه لدى الجوالي اليهودية المتعددة في أوروبا، هو الذي دفع بهيرتسل، اليهودي العلماني، ومعظم أتباعه، إلى إعادة تركيز حلم الدولة اليهودية على ما يعتبرونها أرض الآباء التاريخية (Dieckhoff 2003; Avineri 1981). وهكذا غدت الرابطة الروحية والدينية بين اليهود وفلسطين عاملاً رئيسياً في التخطيط الاستراتيجي لفكرة استعمار فلسطين وتنفيذها، وتغيير الطابع الديموغرافي والسياسي لتلبية لمقتضيات دولة يهودية.

جرى توفير الصلات بالفكر الديني من خلال المفكرين الدينيين المولعين بالصحة اليهودية، والذين رأوا فيها علامات الخلاص. وفي هذا السياق، كتب الحاخام صموئيل موهيليفير، وهو أحد مؤسسي حركة مزراحي، عن المؤتمر الصهيوني الأول قائلاً: «من الضروري أن يوحد المؤتمر جميع (أبناء صهيون) الأوفياء لقضيتنا، ليعملوا في وئام وأخوة تامين، حتى لو كان بينهم اختلافات في الرأي بشأن الدين.... التوراة التي هي مصدر حياتنا، يجب أن تكون أساس انبعاثنا في أرض آبائنا» (Hertzberg 1959, pp. 402–403).

وكان هذا النمط من التفكير الذي يعتبر الكتاب المقدس مصدراً للحياة اليهودية، ولو بشكل انتقائي، جزءاً لا يتجزأ من الفكر السياسي والسياسات العملية لزعيم الصهيونية الأبرز، في الفترة ما بين عشرينيات القرن العشرين وستينياته، وأعني به دافيد بن - غوريون (Avineri 1981; Shapira 1997). وكان الكتاب المقدس مرجع هذا الأخير، وكذلك كان أبطاله وإحالاته القومية مرتبطين ارتباطاً

عميقاً بالسرد التوراتي (Shapira 1997a). وتزعم أنيتا شابيرا أن «الكتاب المقدس» كان يحتل مكانة خاصة في حياة العَلْيَا (الهجرة) الثانية. ولم تكن حجرة عامل من العمال تخلو من نسخة عنه؛ ففيه ذكريات أرض إسرائيل باعتبارها الوطن. وكان يضيف معنى واقعياً على العلاقة بين الشعب والأرض، كما كان دليلاً جغرافياً على نباتات أرض إسرائيل وحيواناتها. واعتاد أفراد العَلْيَا الثانية على السير في الأرض وتبين قَدَمها من خلال **الكتاب المقدس**» (Ibid., p. 219). وهذه الصلة بـ **الكتاب المقدس** وروايته عن العلاقة الإلهية بين الشعب اليهودي وأرضه الموعودة، كانت تتخذ تفسيرات متعددة مكّنت الحركة العمالية، بقيادة بن - غوريون، حتى خروجه من المعتزك السياسي، من إقامة علاقات عميقة بأعضاء حركة مزراحي، الحزب الديني القومي، حتى سنة ١٩٧٧. وتستشهد أنيتا شابيرا ببيتسحاق تابنكين، أحد القادة الأساسيين للفكر الصهيوني الاشتراكي «العلماني»، إذ يقول: «كان **الكتاب المقدس** شهادة الميلاد بالنسبة إلى المهاجر، وساعد على جَسْر المسافة بين الشخص والأرض وتغذية 'الشعور بالوطن'» (Ibid., p. 262).

عملت سياسات الدولة، وخصوصاً النظام التعليمي وكتب التاريخ، على إضفاء طابع مؤسساتي على النسخة المُعلّمة من رؤية العالم الإلهية، بصفتها متفوقة وأصوب من أي استخدام يومي ومباشر للأرض. بل نجد ذلك أيضاً في وزارتي التخطيط والإسكان اللتين شجعتا على إنشاء مدن جديدة وأنماط من المستوطنات على أساس الخرائط اليهودية، وكذلك نجده في السياسات الأثرية التي تدعمها الدولة وقمولها، والتي تركّز على الكشف عن التاريخ اليهودي، وحضور اليهود في فلسطين قبل آلاف الأعوام، كما هي الحال في منطقة الحرم الشريف، حيث تتم الحفريات على قدم وساق، ويعاد بناء ما يسمى الأنفاق والأبنية التي كانت تتبع ما يسمى الهيكل اليهودي (Finkelstein and Silberman 2006; Benvenisti 2000; Abu El-Haj 2012).

أصبح عامل الألوهية أكثر وضوحاً في العقود القليلة الماضية عندما بدا

إمكان انسحاب إسرائيلي من الأراضي الفلسطينية المحتلة. وقد عبّر الصهيونيون الجدد عن وجهات نظرهم ومارسوا نفوذهم لحشد الرأي العام الإسرائيلي ضد أي استعداد لتقديم تنازلات فيما يعتبرونه قلب أرض الآباء (Feige 2009). ويؤكد الصهيونيون الجدد العلمانيون، مثل حركة «إم ترتسو» (إذا شئت)، البعد الإلهي للعلاقة بين الشعب والأرض. ويزعم رونين شوفال في هذا السياق ما يلي: «بين أرض إسرائيل وثقافتها هناك علاقة خلاص. ومسؤولية الشعب تكمن في أن يجسّد هذه العلاقة ويحققها. أمّا الثقافة فتمنح الشعب الذي يعيش في وطنه الدور والطموح، في حين تمنح الأرض الشعب الفضاء، حيث يجري الخلاص» (Shuval 2010, p. 114).

وتُترجم هذه اللغة إلى سياسات في كل مجالات الحياة، وخصوصاً في مجال التعليم، إذ تنصهر روح الشعب في تاريخه وأرضه وتطلعاته، وتعدو كلها واحداً (Hazony 2000). ويجد المرء مثل هذا الانصهار في خطة المواقع التقليدية التي قدمتها حكومة نتניהو في سنة ٢٠٠٩، والتي تنم عن العلاقات الأيديولوجية العميقة بين الصهيونيين الجدد العلمانيين والفكر الصهيوني الجديد الديني (Haaretz 22/2/2011). وما الزيارات التي تنظمها وزارة المعارف إلى الخليل، أو إلى أماكن أثرية أخرى، إلاّ مثال للاستثمار الزائد في إعادة صوغ علاقة الأجيال الشابة بمواقع تُعتبر جزءاً من التاريخ اليهودي القديم، الذي يدعم الحق اليهودي في الأرض اليوم.

طور المفكرون الصهيونيون، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، رؤية حديثة إلى العالم، تتماشى مع أيديولوجيات تبدو في الظاهر متعارضة، لكنها مترابطة في العمق؛ وهي الجمهورية - العرقية القومية والاشتراكية. فهاتان الفلسفتان الحداثيتان تزعمان، بين ما تزعمان، تفوقاً تاريخياً بتأكيد سيطرة البشر على حياتهم، والاستفادة من الإرادة البشرية في تعزيز مشروع وطني موحد. وقد تقبل المفكرون الصهيونيون العقدة المستعصية القائمة في الفلسفة

الحديثة، بين الحداثة باعتبارها مرحلة تاريخية، والحداثة ذاتها باعتبارها وعياً للذات وتنويراً. وروّج القادة الرأسماليون، كما الاشتراكيون، رأياً مفاده أن الذات المستنيرة والمدرّكة لذاتها متفوقة على الذات «ما قبل الحديثة». لقد وُضع تكوين الشعب اليهودي كشعب حديث في إطار زمني تاريخي واضح، يتبنى منظومة قيم تراتبية خاصة بالذوات غير الحديثة. فعلى سبيل المثال، إن روح العصر التي تتجلى في كتابات بن - غوريون وخطبه، تُترجم إلى قدرات تكاد تكون «خارقة» تعزى إلى الشعب اليهودي، بمجرد اتباعه خطة الدولة اليهودية. وقد زعم بن - غوريون أن الأمة اليهودية «تستلزم إرادة أخلاقية، وتحمل رؤية تاريخية منذ أن ظهرت على منصة التاريخ» (Shapira 1997a, p. 228). وهو يدعي في واحدة من خطبه أن «شعب إسرائيل ليس كسائر الشعوب، فمنذ أن أصبحنا شعباً كنا مختلفين عن جميع الأمم، إذ كنّا شعب الكتاب، وشعب الأنبياء، وشعب الأبدية، وشعباً عالمياً» (Ibid., pp. 230-231).

ويكرر زئيف جابوتنسكي هذه الأفكار ذاتها على الرغم من خلافاته مع بن - غوريون. ويؤكد أن «هذا العرق متفوق، وهو صلب، وغير تابع؛ يمكنك أن تبيده، لكنك لا تستطيع أن تغيّر وعيه بالقوة. هو عرق لا يتخلى وقت الشدة عن حريته الداخلية. فمنذ بدايتنا ونحن شعب عنيد، وبعد أجيال عديدة ما زلنا نقاتل، وما زلنا نقاوم ولا نستسلم. نحن عرق لا يهزم» (Jabotinsky 1936, p. 130). ويلجّ فكر جابوتنسكي، الذي أصبح الأيديولوجيا السائدة في إسرائيل في العقود القليلة الماضية، في تضافر التفوق «العضوي» والقوة كمكونين رئيسيين للبقاء اليهودي (Avineri 1981, p. 207). ولا يخفي جابوتنسكي أن «الهدف النهائي والفعلي للصهيونية لن يظهر إلّا في الدولة الثالثة.... وعند تشكيل ثقافة قومية تمنح الكون كله بعض تفوقها، مثلما هو مكتوب 'مِنْ صِهْيُونْ تَخْرُجُ الشَّرِيعَةُ'» (Bilski Ben-Hur 1988, p. 233).

على الرغم من أن الحركة العمالية الاشتراكية التي سيطرت على كل من

المشهد السياسي والثقافي الإسرائيلي فترة طويلة، كانت قد حجبت هذه الفلسفة السياسية وحاولت تقديم القومية اليهودية بمصطلحات اشتراكية وإنسانية تقدمية، فإن اليد العليا في العقود الأخيرة كانت لفلسفة جابوتنسكي القومية متضافرة مع لمسة دينية خلاصية، الأمر الذي تجلّى في برنامج حزب الليكود وتقاربه المتزايد من الاتجاهات القومية الدينية في المجتمع الإسرائيلي (Shenhav 2004). وينظر الفكر الصهيوني الجديد إلى نفسه على أنه ثقافة متفوقة، لا تقدم نفسها على أنها أشد تقدماً من الناحية التكنولوجية فحسب، بل على أنها أكثر أخلاقية من الناحية اللاهوتية أيضاً. ويوضح شوفال، أن «الفكر الصهيوني الجديد ينظر إلى عودة اليهود إلى صهيون على أنها المكون الرئيسي لإصلاح العالم (تيكون عولام)، الذي تضطلع به الأمة الإسرائيلية.... ذلك بأن الوجود القومي لشعب إسرائيل في أرض إسرائيل هو شرط مسبق، ولا غنى عنه لاستمرار شعب إسرائيل في إصلاح الإنسانية كلها» (Shuval 2010, p. 119).

تتجلى فلسفة التفوق في مظاهر علمانية، وأيضاً في مظاهر دينية تسمّ الصهيونية الجديدة. ويعبر كثيرون من ممثلي هذا الاتجاه عن آرائهم بوضوح، في العديد من وسائل الإعلام الإسرائيلية. ومن الأمثلة الصريحة لهذا الفكر أوري إيتسور الذي كان قبل موته واحداً من أفصح ممثلي الفكر الصهيوني الجديد، فهو يذكّر القراء في واحدة من مقالاته، بأن إعلان قيام إسرائيل يبدأ بقول واضح هو: «نشأ الشعب اليهودي في أرض إسرائيل». ويتابع قائلاً:

هكذا وُلدت دولة إسرائيل، وهكذا أوضح مؤسسوها المنطق الكامن وراء تأسيسها: أرض إسرائيل وشعب إسرائيل. ومن الآن فصاعداً، يواصل إعلان الاستقلال التلاوة المفصلة والمسهبة لقصتهما: الشعب اليهودي وأرض إسرائيل والرابطة الرائعة التي تربط بينهما.... يقول مؤسسو الدولة إن الشعب اليهودي وأرض إسرائيل هما العريس والعروس اللذان اجتمعنا هنا من أجلهما،

ودولة إسرائيل هي زفافهما.... ومن الضروري في بعض الأحيان أن نذكر دولتنا الغالية بلطف بأنها على الرغم من حبنا الكلي لها، فإنها ليست الغاية، بل مجرد أداة لإقامة ذلك الزفاف. ومع كل الاحترام الواجب للجهاز والزينة، فإن لا زفاف من دون العريس والعروس، هناك كثير من الدول القومية في العالم، لكن أيًّا منها ليس مركباً ومعقداً كدولتنا. الشعب اليهودي وأرض إسرائيل قصة نبوية. أين يوجد شعب تاه في المنافي، وعاد بعد ١٩٠٠ عام؟... لم نَقم الدولة كي تكون عادية، وإنما فعلنا ذلك من أجل عودة شعب إسرائيل إلى أرض إسرائيل. ومن دون قصة الكتاب المقدس فنحن لسنا سوى استيطان أوروبي استعماري في الشرق الأوسط (Elitzur 2013).

ثمة مظهر آخر من مظاهر هذا الاتجاه يتمثل في التأثير المتزايد لـ «الليبرمانية» العلمانية (نسبة إلى وزير الدفاع الإسرائيلي الحالي أفيغدور ليبرمان وآرائه)، كما يتمثل في طبعات جديدة من «الكهانية» الدينية (نسبة إلى آراء مثير كهانا العنصرية). وهاتان الصفتان مترابطتان وتغذيان فلسفة الحركات السياسية الرئيسية والفكر السياسي الشعبي، كما أنهما تتجليان في المواقف العنصرية التي تم التعبير عنها في عدة استطلاعات للرأي العام عكست المعنى الشعبي للفكر الصهيوني الجديد.^٢ كذلك تتجلى هذه المواقف في مقالات لشخصيات متنوعة، ومنها شخصيات تعتبر علمانية، مثل غدعون ساعر وموشيه أرنس ورؤفين باركو، إلا أنها تركز في تفكيرها وكتاباتهما على الرؤية الدينية للتاريخ اليهودي، وهو ما يشمل العلاقة «المقدسة» بين الشعب والأرض.

٢ من أجل مزيد من التفاصيل، انظر: www.idi.org.il

ثانياً: التوسع الديموغرافي والهيمنة العسكرية والثقافية

من الشائع بين باحثي السياسة الإسرائيلية أن الاستيطان والتوسع الإقليمي هما الخاصيتان الأساسيتان للأيديولوجيا والممارسة الصهيونيتين (Azoulay and Ophir 2012; Masalha 2000; Shafir and Peled 2002; Zertal and Eldar 2007)، وأن أساليب الاستيطان والتوسع الإقليمي تطورت وفقاً للأوضاع السياسية والعسكرية، على نحو يهدف إلى أكبر قدر ممكن من السيطرة الإقليمية. وبخلاف الانطباع المغلوط فيه الذي تبديه مجموعات المستوطنين البالغة التطرف التي اختارت الاستيطان في مناطق نائية ومعزولة، يتم الترويج لمعظم المستوطنات من خلال أجهزة الدولة الرسمية، ويكون رائدها الجيش الإسرائيلي (Kimmerling 1983; Shafir and Peled 2002). ويُعتبر تضافر الأفكار اللاهوتية، كفكرة «افتداء الأرض»، والفكر القومي، كفكرة «المجال الحيوي»، والفكر العسكري، كفكرة الحدود التي يمكن الدفاع عنها، هو ما يقف وراء الطابع التوسعي للفكر والممارسة الصهيونيين، والصهيونيين الجديدين (Ben Eliezer 1998; Cohen 1993). وهذا هو سبب القيمة الأساسية التي تُسبغ على المستوطنين والمستوطنات، والتي ترفع عملية الاستيطان إلى مستوى الفضيلة (Shafir and Peled 2002).

أصبحت أيديولوجيا «خلاص الأرض» قوة محفزة أساسية تماماً في السياسة الصهيونية (Friedman 1992; Kretzmer 2002)، ذلك بأن مفهوم «الخلاص» هو مفهوم ديني يعني إنقاذ شيء ما أو تحريره، مثل الروح أو الأرض التي تُحرر من الاحتلال والاستغلال الأجنبيين. ولذا، فإنه في المصطلحات الصهيونية، كان يُنظر إلى الاستيلاء على فلسطين، ولا يزال، على أنه تحريرها من سكانها، وإعادة تدويرها إلى أصحابها الأصليين (Aronoff 1991; Zerubavel 1995; Morris 2001). ولم تقوَ علمنة المفهوم الديني من جانب القادة الصهيونيين وتطويرهم

«ديناً مدنياً» حديثاً ذا طابع إثني، على إزالة الأبعاد الخلاصية المتعالية التي ميّزت هذا النمط من العلاقة التي أقيمت (Liebman and Don-Yehiya 1983). وأصبح قادة الخلاص أبطالاً يُحتفى بهم ويُعدّون أمثلة للالتزام القومي. وتبقى الدلالات الدينية للخلاص بمثابة نص ضمني، سواء في عمليات الاستيطان في الأراضي الفلسطينية المحتلة في سنة ١٩٦٧، أم داخل إسرائيل (Masalha 2007). ويُنظر إلى الاستيطان وبناء الأرض على أنهما مكونان تأسيسيان مركزيان من مكونات الهوية القومية اليهودية المنغرس في اللاهوت والتاريخ التوراتي، وذلك باستخدام الأدوات الاقتصادية والتكنولوجية الحديثة التي تعزز تحققهما العملي (Chowers 2012). وللإستيطان والبناء جذورهما الأيديولوجية، كما هو واضح في فلسفة جابوتنسكي الاقتصادية الليبرالية، فضلاً عن اكتسابهما طابعاً ليبرالياً جديداً واضحاً. واستخدمت مؤسسات الدولة حافز «المجال الحيوي» (Lebensraum) إلى أقصى حد، لدفع التوسع الإقليمي في مناطق متعددة من البلد قُدماً، وخصوصاً تلك التي يسكنها العرب، كما هي الحال في الجليل والمثلث والنقب والضفة الغربية. وقد نُزعت السياسة من هذه العملية جزئياً، إذ سوّقت أجهزة الدولة الحاجة الإنسانية الأساسية إلى السكن والوعد بمستويات مرتفعة من المعيشة، وهكذا خبت الأيديولوجيا الحقيقية التي تقف وراء هذه العملية، وهي نزع الطابع الفلسطيني عن المحيط الجغرافي للبلد (Kadman 2015).

ولّد المشروع الاستيطاني مقاومة فلسطينية منذ البداية (Kimmerling 1997; Migdal 1999; Doumani 1995; Khalidi 1997)، ولذلك سرعان ما تداخل الاستيطان والاستراتيجية العسكرية من دون انفصال مطلقاً (Tzfadia 2008). وأدى هذا التداخل إلى تعايش يمكن أن ندعوه الاستيطان العسكري الذي يتم فيه تصور المستوطنات اليهودية كجزء لا يتجزأ من الاستراتيجية العسكرية اليهودية. وعلى الرغم من الخلافات بين القادة والمنظمات الصهيونية، فيما يتعلق بمواقف المستوطنات، فقد عززت الأجهزة العسكرية للحركة الصهيونية استيطان

الأرض، من هشومير والبالماح حتى يومنا هذا. وعُدَّ المستوطنون على الحدود مقاتلين باسم الأمة، ودربتهم المنظمات العسكرية، بحيث لا تقتصر مهمتهم على حماية الأرض والعمل فيها، بل تمتد أيضاً إلى كسر مقاومة أهل البلد الأصليين ضد توسعهم، كما تفعل وحدة ناحال (الشبيبة الرائدة المقاتلة) في الجيش حتى يومنا هذا (Shiran 1998).

على المرء أن يشدد في هذا السياق المحدد على أن المعنى الرسمي والعملي للأمن في الأيديولوجيا الصهيونية لا يقتصر على حماية أراضي الدولة اليهودية وسكانها، بل يقوم أساساً على تعزيز وحماية المشروع القومي الإثني لبناء الدولة، والذي أدى فيه سلب الأرض والتحكم فيها واستيطانها دوراً مركزياً. وهذا مفهوم للأمن مرتكز على حماية المجال الحيوي للأمة، وتأمين أرضها وتوفير احتياط للأجيال المقبلة. وبما أن أغلبية مناطق فلسطين قبل سنة ١٩٤٨، ومعظم الأراضي الفلسطينية التي احتلت منذ سنة ١٩٦٧، كانا آهليين أو يملكهما أشخاص محددون، فقد استخدم الجيش الإسرائيلي، ومن خلال أدوات طورته الحكومة العسكرية، مختلف التقنيات «القانونية» و«القضائية» والعسكرية، من أجل الترويج لتصور الأمن والسيطرة القوميّين الإثنيين. وبات استيطان اليهود في وسط المناطق التي يسكنها الفلسطينيون جزءاً لا يتجزأ من التصور السائد للأمن، وتجلي ذلك في سياسات الاستيطان في الضفة الغربية وفي الجليل والنقب، منذ البداية وإلى اليوم (Azoulay & Ophir 2012). وما الاستيلاء على سلوان وإقامة مدينة داود إلا مثال للعلاقة بين المرجع الديني الخلاص والاستيطان والأمن. إن الذين يعملون على التوسع الديموغرافي اليهودي في البلدة العربية الفلسطينية، هم في معظمهم من المتدينين القوميين الذين تدعمهم مؤسسات الدولة، وعلى رأسها بلدية القدس والشرطة وهيئات استيطانية، من أجل تحقيق اختراقات في مناطق تُعتبر جزءاً من التراث اليهودي القديم، الذي يجب إعادة بنائه تحقيقاً لفكرة الخلاص، ووفقاً لذلك فإن الدولة وأجهزتها القمعية هي آلية في تحقيق هذا التوجه. وما الحديث

عن «أعشاب طائشة»، عند وصف السلوكيات غير الإنسانية للمستوطنين، إلا نوع من أنواع إضفاء الشرعية على المشروع الاستيطاني بأكمله. فمن خلال شجب بعض السلوكيات تتم شرعنة أغلبيتها على أنها طبيعية وشرعية.

تستوعب أجهزة الدولة والجمهور اليهودي الإسرائيلي في معظمه - بمن فيه أولئك الذين يُعدّون «جمهوراً مستتيراً» يُفترض فيه أن يحدد النبرة السوية للمجتمع ككل - دور المستوطنين «الرائد» ويتسامحان معه، حتى حين يُقدّم هذا الدور باعتباره انتهاكاً للقانون (Avnon 1996). ويضرب المستوطنون بجذورهم عميقاً في الفكر الصهيوني والصهيوني الجديد، بصفتهم «مواطنين - رواداً - جنوداً» يقودون المعسكر برمته في المهمة التي يُنظر إليها على أنها وجودية. وبهذا المعنى، لا يختلف المستوطنون الحاليون كثيراً عن الرواد الذين قادوا المعسكر قبل عقود مضت، قبل قيام الدولة (Zertal and Eldar 2007). وقد أشار إلى ذلك أحد قادة الاستيطان القومي الديني، باروخ مارزل، عندما سأل مجموعة من الأكاديميين، في مؤتمر في جامعة تل أبيب، عن الفرق بين شرعية احتلال قرية الشيخ مؤنس واستيطانها، حيث تقع الجامعة، وبين استيطان مناطق في الضفة الغربية. وقد أشار مارزل إلى التكامل بين العمليتين، وإذا ما سحبت الشرعية عن الاستيطان في الضفة الغربية، بناء على الأحقية اليهودية بحسب الكتاب المقدس، فإن هذا يسحب الشرعية عن كل ما قام به اليهود قبل قيام دولة إسرائيل. من هذا المنطلق فإن المستوطنين هم رواد الشعب اليهودي، كما كانوا رواده قبل سنة ١٩٤٨.

ها هو قول بن - غوريون الذي أصبح من الأمثال، ومفاده أن الاستيطان يصنع الأمن، والأمن يصنع الاستيطان، وهو منعكس في خطاب له منذ سنة ١٩٤٨:

لن يقوم أمن الدولة على قوات الدفاع العسكرية وحدها.
فطرائقنا في الاستيطان ستحدد أمن الدولة بقدر لا يقل عن قدر
التشكيلات العسكرية (Ben-Gurion 1971).

كانت النتيجة بناء مئات المستوطنات اليهودية الجديدة في مناطق متعددة من البلد حتى سنة ١٩٦٧. وكان دور الجيش في هذه العملية أكثر من حاسم. ويشير أورن إلى المهمات الرئيسية التي قام بها الجيش الجديد، كتحديد المناطق الملائمة للاستيطان، وتحديد موضع كل مستوطنة، وبنيتها المادية، وتركيبها الاجتماعية (Oren 2003). كذلك عيّن الجيش ضابطاً برتبة كبيرة مسؤولاً عن شؤون الاستيطان، وكان في الوقت ذاته مسؤولاً عن تنظيم المستوطنة، باعتبارها موقعاً عسكرياً في حالة حرب. وكُلّف سكان كل مستوطنة شؤون الأمن، ودرّبهم الجيش، وكانوا بإمرة وحداته الموجودة في منطقتهم (Shiran 1998). وبغية إقامة «مستوطنات الاحتلال» التي أدت إلى إنشاء مئات المستوطنات الجديدة في جميع أنحاء البلد، كان البالماح، القوة الضاربة في الجيش الإسرائيلي، قوة رائدة لا في ميدان المعركة فحسب، بل أيضاً في توسيع السيطرة الديموغرافية للاستيطان اليهودي في فلسطين. فقد أنشأت وحداته ما لا يقل عن ٣٦ من الكيبوتسات والمستوطنات الزراعية الشهيرة، في مواقع استراتيجية قبل سنة ١٩٤٨. واتّبع وحدة أخرى من وحدات الجيش، هي ناحال (الشبيبة الرائدة المقاتلة) هذه السياسة نفسها من التدخل العسكري في سياسات الاستيطان، إذ كانت مهمتها الرئيسية إنشاء مواقع عسكرية جديدة، تمدنت لاحقاً، من خلال استيعاب المهاجرين اليهود الجدد (Ibid.; Oren 2003).

اقتزن هذا النوع من الاستيطان، منذ ثمانينيات القرن العشرين فصاعداً، بنوع آخر من الرواد هم الرواد الاقتصاديون الذين سعوا لتحسين مستويات معيشتهم عن طريق استيطان المناطق العربية الآهلة في الجليل والنقب والضفة الغربية. وربما كانت المواقع التي تأسست في الجليل في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته، أفضل مثال يدل على أن أيديولوجيا الاستيطان والبناء وسياستهما في الأراضي الفلسطينية المحتلة هما استمرار لتصور «الخلاص» والتملك الصهيونيين المتجذرين بعمق. ويمكن للاستيطان أن يكون اشتراكياً أو رأسمالياً، ما دام يجري

باسم السيطرة اليهودية على الأرض. وإذا كانت الصهيونية الاشتراكية قد سادت ما بين خمسينيات القرن الماضي وسبعينياته، فإننا نشهد منذ ثمانينياته تحولاً بنوياً جلب الصهيونية القومية الليبرالية الجديدة إلى الواجهة. والاتجاهان الموجودان في الحركة الصهيونية منذ بدايتها، اللذان تبادلا الأدوار على مدى عدة عقود منذ سنة ١٩٤٨، لا يختلفان في تصورهما لخلاص الأرض واستيطانها وكيفية تنفيذ ذلك (Solomonica 1989; Yiftachel and Meir 1998). وليس كم الاستيطان الهائل في عهد يتسحاق رابين وإيهود براك لاحقاً، إلا دلالة قاطعة على كون «خلاص الأرض» فكرة عميقة في الفكر الصهيوني، تتجاوز الاختلافات التكتية في كيفية تحقيق ذلك. وما تقوم به حكومات إسرائيل اليوم بقيادة نخبة من الصهيونيين الجدد لا يختلف في جذره عما قامت به الحكومات التي وقف على رأسها قياديون ذوو لغط وسجال ودبلوماسية مختلفة.

منذ سنة ١٩٦٧، استمر الجيش في إنشاء «مواقع عسكرية» تمددت لاحقاً، وحددت مدى الاستيطان ووتيرته. ويوضح رؤوفين بيداتسور كيف شرعت قيادة حزب العمل المهيمن، على الرغم من الخلافات الداخلية، في عملية مكثفة لإقامة مستوطنات يهودية جديدة في مناطق عُدَّت «مهمة» لـ «أسباب أمنية» (Pedatzur 1996). وبغية تخفيف النقد الدولي، رفضت الحكومة الإسرائيلية تطبيق اتفاقية جنيف على الأراضي الفلسطينية المحتلة، وادعت أنها «مناطق متنازع بشأنها»، وشُجع الجيش على إقامة مستوطنات جديدة، كجزء من سياسة طوارئ، بهدف تشديد قبضة دولة إسرائيل على الأراضي الفلسطينية. وبعد انتخابات سنة ١٩٧٧ التي فاز فيها حزب الليكود، بزعامة مناحم بيغن، وألّف الحكومة، انضم المستوطنون الأيديولوجيون إلى الأيديولوجيين العسكريين، في عملية استيطان مكثفة زرعت المستوطنات اليهودية في كل بقعة ممكنة. كذلك شجعت كل الوزارات الحكومية ذات الصلة عملية الاستيطان ودعمتها، وخصوصاً أريئيل شارون الذي عُيّن وزيراً للزراعة، فاستغل «وحدة الاستيطان»

في وزارته لنقل أموال مخصصة لعملية الاستيطان في الأراضي الفلسطينية المحتلة (Zertal and Eldar 2007). ويعترف شارون في سيرته الذاتية بأنه تمكن من إنشاء ٦٤ مستوطنة في غضون فترة قصيرة من الزمن (Kimmerling 2003, p. 77). ويزعم عكيفا إدار وإيديث زرتال أن «المستوطنين ينظرون إلى الأراضي الفلسطينية المحتلة على أنها أملاكهم، وإلى أنفسهم على أنهم سادتها» (Zertal and Eldar 2007, p. 387)، لكن صورة الذات هذه تشرعت بالكامل بعد سنة ١٩٧٧. ومنذ ذلك الحين، غدت رؤية جابوتنسكي للعالم، كما تجلت في كتابه «الجدار الحديدي»، هي السياسة، وأصبح التوسع القسري المحمي بقوة الجيش ترجمة كبرى للصهيونية، وظاهرة تقبلها وتدعمها الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة، بما في ذلك تلك التي ترأسها الحزب «الاشتراكي» و«المحب للسلام».

وفي هذا السياق، لا يمكن تخطي ادعاء قاضي المحكمة العليا، فيتكن، الذي قال في حكمه بشأن مستوطنة بيت إيل في سنة ١٩٧٨ ما يلي:

من وجهة نظر أمنية محضة، ليس هناك مجال للشك في أن وجود المستوطنات - بما فيها تلك المدنية - بصفتها القوة المسيطرة على الأراضي، يساهم مساهمة وافرة في حالة الأمن في تلك المنطقة، ويسهل على الجيش القيام بواجباته.... المستوطنون خاضعون لسلطة الجيش، رسمياً أو بسبب الظروف. هم هناك لأن الجيش أذن لهم بذلك، ورحب بهم. لذلك، أنا أؤيد الرأي القائل.... إن المستوطنة اليهودية في المناطق التي نديرها.... تلبى حاجات أمنية ملموسة (Suleiman Taufik Ayoub and 11 others vs. Defense and 2 others).

يدعي غرينبرغ أنه «من دون المشاركة العسكرية في الإدارة الروتينية للسكان الفلسطينيين، لم يكن في إمكان دولة إسرائيل التوسع في الأرض، وإخراج

الفلسطينيين من أرضهم، وبناء المستوطنات اليهودية المنفصلة» (Grinberg 2006; Zertal and Eldar 2007; Gorenberg 2008). وهذا يعكس المسعى السياسي الرامي إلى إضفاء طابع قومي إثني على الأرض الواقعة تحت الحكم الإسرائيلي، بما في ذلك الأراضي الفلسطينية المحتلة، وذلك باستخدام مزيج من القيم اليهودية والقومية لهذا الغرض. وهذا بالضبط هو السبب الذي يدفع المستوطنين في الأراضي الفلسطينية المحتلة إلى طرح السؤال عن الفرق بين شرعية استيطان الأرض داخل الخط الأخضر وخارجه. ويدعي المستوطنون أنه إذا كان لليهود الحق التاريخي في استيطان فلسطين التاريخية، على أساس الاعتقاد أنها أرض الآباء التاريخية، كما فعلت حركة العمل الاشتراكية قبل قيام إسرائيل، فإن هذا المنطق نفسه يصلح في الأراضي الفلسطينية المحتلة منذ سنة ١٩٦٧، التي هي قلب أرض إسرائيل. وإذا كان الاستيطان في الأراضي الفلسطينية التي احتلت في سنة ١٩٦٧، غير شرعي، فإن المشروع الصهيوني برمته يكون غير أخلاقي ومشروعاً استعمارياً، وهو ما يدل على عمق الأواصر بين الفكر والممارسة في التيار الصهيوني الوسطي، وأيضاً في تيار الصهيونية الجديدة (Eldad 2007).

هذه المزاعم مهمة جداً لأنها تدحض دراسات تطبق الأطر التحليلية الاستعمارية على سياسات المستوطنات الإسرائيلية منذ سنة ١٩٦٧ فحسب. وكما يوضح شافير وبيليد، لا يمكن للمرء أن يتجاهل تحليل المشروع الصهيوني كله بالمصطلحات الاستعمارية، على الرغم من الحاجة إلى تحديد بعض الفروق السياسية، بين ما قبل سنة ١٩٦٧ وما بعدها (Shafir and Peled 2002; Peled and Peled 2010). وعلى الرغم من هذه الفروق، فإن المرء لا يمكنه ألا يلاحظ أوجه التشابه فيما دعاها حاييم أرونسون سياسة «خلق الحقائق» (Aronson

1990). فمنذ ثلاثينيات القرن الماضي، وخصوصاً في مبادرة حوما ومغdal* في سنة ١٩٣٩، انخرطت المنظمات اليهودية في إقامة مواقع استيطانية، تعتمد التملك والسيطرة على الأرض. وتبنّى المستوطنون الصهيونيون الجدد في الأراضي الفلسطينية المحتلة منذ سنة ١٩٦٧، وداعموهم السياسيون والأيديولوجيون، كثيراً من التكتيكات المستخدمة في الفترة ما قبل سنة ١٩٤٨، من أجل فرض الوقائع التي لا يعود ممكناً تجاهلها (Peleg 2005; Kimmerling 2003; Shvut 2002). وأصبحت هذه الوقائع أمراً مفروضاً، كما ورد في التصريحات الأخيرة للزعماء الإسرائيليين، وأيضاً الأميركيين، وخصوصاً في خطاب باراك أوباما أمام مؤتمر أيباك (AIPAC) في أيار/مايو ٢٠١١.

وبيّن الرصد الدقيق للتوسع في الأرض وعملية الاستيطان أنه «من دون تعاون وزارات الدفاع والإسكان والمالية الكامل؛ هذا التعاون الذي يركز أساساً على غرض الطرف عن البناء غير القانوني، وعن نشاطات ادعاء الحق في الأرض التي يقوم بها المستوطنون، لم يكن لهذه الخطة أن تُنفذ» (Report on Israeli Settlement, vol. 9, no. 2, 1999). وعندما جاء أريئيل شارون إلى السلطة في أوائل سنة ٢٠٠١، أوضح العلاقة العميقة بين البعدين الأمني والإثني للمستوطنات، والتوسع في الأراضي الفلسطينية المحتلة. وقال لصحيفة «هآرتس»:

ليست مصادفة أن المستوطنات تقع حيث تقع، فقد حمت مهد ولادة الشعب اليهودي ووفرت العمق الاستراتيجي الحيوي لوجودنا. وأنشئت المستوطنات وفقاً لتصور مفاده أننا، مهما

* أقيمت في الفترة ١٩٣٦-١٩٣٩، ٥٣ مستوطنة كان يطلق عليها حوما ومغdal (السياج والبرج) وصفاً للطابع العسكري لتلك المستوطنات التي تزامن إنشائها مع نشوب ثورة سنة ١٩٣٦ الفلسطينية، إذ روعي في اختيار مواقع تلك المستوطنات أن تكون بمثابة سياج يشرف على المستوطنات الأخرى، وتعمل في الوقت نفسه كمناطق مراقبة بالنسبة إلى القرى العربية.

يحدث، يجب أن نتمسك بالمنطقة الأمنية الغربية المتاخمة
للخض، وبالمناطق الأمنية الشرقية على طول نهر الأردن
والطرق التي تربط كلتا المنطقتين، وبالقدس، طبعاً، وبطبة
المياه الجوفية (Haaretz, 12/4/2001).

بات واضحاً تماماً أن الدوائر الحكومية استمرت في تزويد المستوطنات
بالخدمات الأساسية، مثل الماء والكهرباء والبنية التحتية للطرق، حتى حين كان
من المفترض «تجميد» عملية الاستيطان. وكما كشفت تاليا ساسون في تقريرها
عن المواقع «غير القانونية»، فإن مؤسسات حكومية كثيرة واصلت مساعدتها
في بناء المستوطنات، من دون العملية القانونية الملائمة التي كانت مطلوبة
في الماضي (Sasson 2005). وتقول ساسون: «إن تصور الأمن الذي يطال
كل مكان يعيش فيه إسرائيليون، وعلى الجيش أن يوفر الأمن فيه، أدى إلى
نتيجة بائسة هي أن كل مستوطن يرغب في زرع منزله في أي مكان، ولو من
دون إذن أو ترخيص وبشكل غير قانوني، يفوز بحماية الجيش. وكانت حصيلة
هذه الأعمال أن الذين حددوا موقع الجيش على الأرض ليس قائد الجيش، بل
المستوطنون» (Ibid., p. 53).

من الواضح في تقرير ساسون أن توسع المستوطنات في الأراضي الفلسطينية
المحتلة لم يكن نتيجة مبادرة محلية قام بها مقاول رأسمالي جشع، وإنما مبادرة
منظمة لدولة يتبين فيها أن الفكر والممارسة الصهيونيين الجديدين الراهنين هما
عميقا الجذور في الفكر الصهيوني الكلاسيكي. وتبقى المستوطنات جزءاً مهماً من
الإطار المفهومي لتحرير الأرض والحفاظ عليها للمجال الحيوي القومي الإثني،
أكانت مُقنَّعة بضرورة الاستجابة لنمو السكان الطبيعي، أم بصفتها حقوقاً إلهية
للشعب اليهودي في أرض الآباء.

ثالثاً: فكرة الفصل الحيزي القومي والهيمنة

في رأي بيت-هالاحمي، أن «خطة العمل الصهيونية تبدأ بافتراضين أساسيين هما: استمرار الشعب اليهودي بمرور الزمن - الاستمرارية التاريخية بين اليهود القدماء والمحدثين، واستمرارية الشعب اليهودي في المكان، ووحدة اليهود في جميع أنحاء العالم» (Beit-Hallahmi 1993, p. 60). ويحدد هذا الرأي واحداً من الأسس المركزية للفكر الصهيوني. ويكتفّ الصهيوينيون الجدد الشكل الذي يصور فيه الفكر الصهيوني التقليدي العلاقة بين الشعب اليهودي والمكان والزمان. ويبنّي المفكرون الصهيوينيون الجدد على تضافر الأفكار العلمانية والدينية، كي يقدّموا فهمهم لواقع الشعب اليهودي ودولة إسرائيل. وهم يحددون العلاقة الحصرية بين الشعب والمكان والزمان على نحو يجعل أي فكرة منافسة فارغة من أي معنى. ومعنى الرابطة التي يصورونها بين الشعب والأرض عبر التاريخ هو معنى متعال وقاطع لا جدال فيه، ويُترجم إلى واقع في شكل حصري، مُبدئاً فهماً مطلقاً لا يتسامح مع أي بدائل.

منذ بداية الهجرة اليهودية إلى فلسطين، وسياسة الفصل بين اليهود والفلسطينيين تعمل عملها، من خلال ترسيم الزمن عن طريق الحواجز المادية والثقافية التي زادت في تدفق الزمن الإسرائيلي، بينما حدّت تدفق الزمن الفلسطيني. وهكذا تُرجمت الجهود الرامية إلى تطبيع الوجود اليهودي إلى فوارق زمنية تضمن زمناً يهودياً سريعاً وزمناً فلسطينياً بطيئاً. وتطلبت هذه العملية فصلاً حيزياً مبدئياً بين اليهود والعرب للحفاظ على تهويد الأرض. وعلى هذا الأساس، أعاد محرك التخطيط الإسرائيلي زراعة المكان المادي القومي محولاً إياه من الإطار الزمني العربي - الفلسطيني إلى الإطار الزمني اليهودي، وأنتج بذلك ترتيباً مادية وزمنية لفصل الشعبين (Benvenisti 2000).

كان التعبير الأول عن هذه الممارسات هو احتلال المكان من خلال سياسة

استيطان واضحة رمت إلى وضع المهاجرين اليهود في مناطق سكنية منفصلة. وتموضعت المدن والبلدات الزراعية اليهودية البالغ عددها ٢٨٣، والتي أُسست قبل سنة ١٩٤٨ بالقرب من المدن والبلدات العربية في أراض حصلت عليها مؤسسات قومية يهودية قبل السنة المذكورة. أما بعد هذه السنة فتصاعدت عملية استيطان مكثفة قامت على أسس تاريخية واستراتيجية، الأمر الذي أدى إلى تأسيس أكثر من ٨٠٠ موقع استيطاني بمختلف الأنماط: كيبوتسات؛ قرى صغيرة؛ مستوطنات لجماعات؛ بلدات؛ ومدن (Tzfadia 2008).

وضمنت سياسة التخطيط والبناء المتطورة هيمنة يهودية على المكان مترافقة مع أماكن عيش ممتدة ومتواصلة، منقطة بالحد الأدنى من الجيوب العربية التي أمكن لليهود أن يجاوروها (Yiftachel 1992; Rabinowitz 1997). وضمن تخطيط المناطق العربية واليهودية المنفصلة، وما لحقه من بناء الطرق السريعة، التواصل المكاني والتدفق الزمني اليهوديين، في حين عززا تشظي المناطق العربية وتجمدها تالياً (Weizman 2007). وعملت الطرق السريعة، التي بُنيت أساساً على أماكن عربية مفتوحة، على ربط المناطق الحضرية اليهودية بالبلدات اليهودية النائية. ومع أنه لا يمكن تجاهل أن المواطنين العرب الفلسطينيين في إسرائيل استفادوا من البنية التحتية للطرق كميّسّر لتدفق الزمن، إلاّ إنه لا يمكن أيضاً تجاهل أن العرب كسبوا الزمن في مقابل [خسارة] المكان، إذ بُني معظم هذه الطرق إمّا على أراض عربية مصادرة، وإمّا على حوافي القرى العربية، وهو ما حدّد من تطورها لاحقاً، كما تثبت ذلك الطرق ٦، ٧٠، ٦٠، ٦٥، ٤٤٣، ٧٥ وكثير غيرها (Rabinowitz and Vardi 2010). وتعدّ سياسة الطرق الالتفافية التي اعتمدت تماماً في الأراضي الفلسطينية المحتلة منذ سنة ١٩٦٧ مثلاً هائلاً للعلاقة المعقدة بين المكان وتدفق الزمن (Weizman 2007).

ومن السياسات المهمة التي تعكس إعاقاة الزمن الفلسطيني هي إقامة الحواجز. فمن أجل تعزيز تدفق الزمن اليهودي في المكان، وُضعت حواجز في

المناطق العربية من أجل إبطاء تدفق الزمن عند الانتقال فيما بينها. وكان لسياسة الحواجز عواقب وخيمة شعرت بها المناطق العربية داخل دولة إسرائيل، على المستويين المادي والمعنوي. ومنذ سنة ١٩٦٧، تأثرت حياة الفلسطينيين في الأراضي الفلسطينية المحتلة بهذه السياسة.

يبرز المعنى الزمني للحواجز بوضوح شامل في حظر التجول وإغلاق الحدود اللذين يُفرضان خلال الأعياد اليهودية. فهذه السياسة تضمن تدفقاً متواصلاً للزمن اليهودي العادي في المكان، على حساب الزمن الفلسطيني الذي يُعَلَّقُ تماماً، كما لو أنه لا يتسم بأي تسلسل معين لحوادثه. وعلى وجه التحديد، فإن الأبعاد الزمنية المنفصلة والمتناقضة تُبنى بصفاتها الصيغة المهيمنة داخل منظومة العلاقات القائمة بين الشعبين، والمدروسة باعتبارها ضرورة وجودية بالنسبة إلى الإسرائيليين، وهو ما يجعلها مبررة أخلاقياً.

وهكذا قُسمت الضفة الغربية إلى عالمين للعيش، يتمييزان بحسب جنسية سكانهما. فعالم المستوطنة اليهودية مرتبط بمدن إسرائيل الرئيسية بواسطة الطرق السريعة التي لا يمكن لغير اليهود السفر عليها. وهنا يتدفق الزمن، ويخطط الناس أيامهم وحياتهم، ويجري التواصل فيما بينهم. وفي المقابل، تبقى القرى الفلسطينية معزولة في جيوبها، مع شبكة طرق منفصلة أو مغلقة للجيلولة دون الحركة الحرة للزمن ووسائل النقل. وعلى الرغم من أن هذين العالمين متقاربان مادياً، فإن لهما وجودين متوازيين تماماً من حيث النظام الزمني (Feige 2009).

تولّد سيطرة المتسيّد الكاملة على تدفق الزمن حالة من انعدام اليقين تميز حالات الكينونة غير الطبيعية أو الاستثنائية. فتُفقد الثقة بالنفس، وتُحبَط القدرة على التخطيط، ويُعرقَل التواصل. ومثل هذه البيئات يعزز ضروب القلق الوجودي. فعند الحواجز، لا يستطيع الفلسطينيون المنتظرون معرفة مدة الانتظار أو نتيجته، إذ يتوقف الزمن، ويسلبهم فرديتهم الذاتية. وهكذا تكون حياتهم

عرضة للتلاعب والنزوات، وخارجة تماماً عن سيطرتهم. ويجسّد هذا الواقع حالة من الاختلال أو نوعاً من «المنطقة المحرمة» (Agamben 1998). ويقول عدي أوفير: «في هذه المواقع، يمكن التفريق بين الصديق والعدو بسؤال: دَم مَنْ ذاك الذي ينزف؟ حياة مَنْ تلك التي تمتزج بذاك الدم الدافق؟ وحياة مَنْ تلك التي تُعامل بطريقة قانونية لا تشوبها شائبة» (Ophir 2003, p. 358). عند الحواجز، تظهر بصورة كاملة هشاشة الوجود الفلسطيني، بل فنائيته أيضاً. وما إن يُجرد المرء من الحماية حتى يصبح خاضعاً لأهواء الجنود في الميدان الذين تمثّل لهم الحواجز ساحات القتال، حيث يؤدي «وعي الالتزام العسكري الزائف» إلى سلوك وحشي (Rosenfeld 2004).

في السنوات الأخيرة، ترقى بعض الحواجز العسكرية في الأراضي المحتلة، وخصوصاً تلك التي تفصل المناطق الإسرائيلية عن مناطق الضفة الغربية، إلى «نقاط نقل» (transfer points)، (بحسب رطانة الاحتلال)، وسُلّمت إلى مشغّلين أمنيين من القطاع الخاص. وكان الشبه بين نقاط النقل والمحطات الدولية بين البلاد المتجاورة قد أنعش النقاش بشأن عَرَضِيّة الاحتلال وعدم استمراريته، إذ جسّدت على نحو واضح وملموس رغبة إسرائيل في تحقيق فصل حقيقي بين إسرائيل وفلسطين. وكانت قوات الأمن هي وحدها التي حددت مواقع محطات النقل وجدار الفصل الذي يربط بينها، وقد فرضتها في مناطق تجعل الحياة الفلسطينية أشدّ تشظيلاً، وتجعل المدن الفلسطينية معازل أو غيتوات (Arieli and Sefarad 2008; Ben-Eliezer and Feinstein 2007). وهكذا طالت كثيراً كل رحلة بالغة القصر، كالانتقال من البيت إلى المدرسة، لأن عدداً كبيراً من الفلسطينيين، لا بد له من أن يستخدم طرقاً خاصة كي يصل إلى المرافق الأساسية، مثل المدارس، بعد أن كان ذلك يستغرق مسير بضع دقائق قبل بناء «جدار الفصل» (Ibid.).

في المحطات، ثمة أمكنة مغلقة تفصل الفلسطينيين عن الجنود. ويمكن

للجنود الموجودين في أكشاك زجاجية مكيفة أن يراقبوا بهدوء، وبواسطة أجهزة إلكترونية متطورة، الفلسطينيين وهم يمرون عبر المسارب الغرائبية. ولا يمكن للفلسطينيين أن يعبروا لهم عن محتهم؛ فالجنود في أكشاكهم الزجاجية في حِلّ من العبء الأخلاقي الذي قد يترتب على التماس المادي المباشر مع معاناة الناس: وبتعبير فمينولوجي، هم في حِلّ من تعقيدات تجربة مشتركة مع ضحاياهم. وهذه العملية تشكل نوعاً من إعادة النظر في السياسات الزمانية والمكانية الإسرائيلية السائدة، على الرغم من أنها لا تحيد عن السياسات التقليدية، مثل خطة «المواقع التقليدية» أنفة الذكر التي روجتها الحكومة.^٢

يلخّ الفكر والممارسة الصهيونيان الجديدان على مركزية الجهد اليهودي الجماعي في العودة إلى التاريخ الحديث، ووضع معايير زمنية جديدة تنطبق على الوجود اليهودي، الأمر الذي يترتب عليه آثار كبرى لا في الحياة اليهودية فحسب، بل أيضاً في المنطقة العربية المحيطة برمتها، وخصوصاً في الحياة الفلسطينية. وكان الفكر الصهيوني العلماني قد طالب اليهود بالتخلي عن أشكال حياتهم التقليدية، بما في ذلك إطارهم الزمني الديني، كجزء من الطموح القومي إلى تقرير المصير. وكانت الصهيونية العلمانية قد قامت على أساس صلة واضحة بين الوعي القومي والوجود في الزمن التاريخي، في مسعى للتغلب على غياب الشعب عن أرضه (Eisenstadt and Lissak 1999; Funkenstein 1993; Chowers 1998).

حاول منظّرو الصهيونية إحداث ثورة زمنية مناقضة للنظرة الحتمية اللاهوتية للحريديم، وأعادوا بناء الزمن الصهيوني الذي كان قد بناه الصهيونيون العلمانيون، مثل بن - غوريون، وقبّله الزعماء الدينيون ذوو الأيديولوجيا القومية الواضحة، مثل أبراهام يتسحاق هكوهين كوك، مع تفسير ديني لا يخفى عن

Haaretz, 22/2/2011. ٢

العين، بصفته زمنًا مفتوحاً ومنيعاً على أن يسيطر عليه كيان مقدس عازم على تخليص «شعب إسرائيل». ولذلك تُعنى السردية الصهيونية القومية بتحييد التاريخ، وبتخليصه من القوى السماوية ومن محدودية الحتمية. وكان على الزمن أن يعود إلى الشعب اليهودي الذي كان قد أضاعه استجابة لحوادث تاريخية خارج إرادته. وكان على العودة إلى التاريخ أن تصبح الأسطورة الأساسية في الفكر السياسي الصهيوني متجذرة في عدد من ضروب التمييز والممارسات المعرفية الحيوية (Schweid 1979).

يتمسك الصهيونيون الجدد بالنظرة الصهيونية التي تتصور القومية اليهودية كيقظة في إطار زمن حديث وتقدمي ووثيق الارتباط بالتطلع اليهودي العميق إلى العودة إلى «الوطن» (Ram 2006). والمفكرون الصهيونيون الجدد، مثل رونين شوفال وديميتري راديشفسكي ويورام حازوني وأوري إليتسور وإليعيزر شوايد وآخرين يتبعون تسفي (هاينريش) غرايتز، وشمعون دوبونوف، وبن تسيون دينور، ورافائيل ماهلر، وجوليان مورغنسترن وغيرهم، تحدثوا في هذا السياق عن الدوافع الخلاصية التي تأثرت بتصور الزمن التراثي، وربطت الخلق الإلهي بتاريخ الكون (Oren, Hazony and Hazony 2006; Shuval 2010).

ويزعم شوفال في معرض حديثه عن الزمن الصهيوني الجديد، أن

التاريخ الصهيوني الجديد يتصور أن التاريخ يتحرك على خط حلزوني، أو على نوع من اللولب الذي يتقدم دائرياً. وحركة الزمن اللولبية تجمع الوجهة الدائرية للطبيعة، مع الوجهة الخطية للتاريخ، وبهذه الطريقة يكسر الوعي اليهودي دوران الطبيعة المتكرر، ويبث فيه قيمة ومعنى ووجهة وغرضاً، ويحرر البشر أنفسهم من كونهم جزءاً تافهاً من الطبيعة. فالكائن البشري الصهيوني الجديد لديه القدرة على دفع الخط الحلزوني نحو مستقبل أفضل» (Shuval 2010, p. 118).

على هذا الأساس، لا بد لوعده الرب من أن يتحقق، ولا بد للنفي من أن ينتهي، ولا بد للشعب اليهودي من أن يعود إلى الوطن. وهذا الفهم للزمن يضفي تماسكاً ومنطقاً على التاريخ اليهودي، ويبرر ما يقارب ٢٠٠٠ عام من غياب اليهود عن «الوطن»، وهو ما يقف وراء «النضال الخلاصي» الذي يمكن تتبُّع آثاره وصولاً إلى الحاخام يهودا هاليفي الذي يربط الشعب اليهودي و«أرض إسرائيل» بإطار زمني عابر للتاريخ (Raz-Krakotzkin 1993). وينطوي هذا الفهم على أن التاريخ التوراتي اليهودي يوفر الإطار الزمني الصحيح الوحيد لـ «أرض إسرائيل» (Gorny 2001). يقول بن-غوريون: «إن تحقق الصهيونية مدرج الآن في جدول الأعمال.... التاريخ لا ينتظر. لقد انتظرت فلسطين غير اليهودية ١٨٠٠ عام من دون اليهود.... وخلال الأعوام الـ ٢٠ المقبلة علينا أن نخلق أغلبية يهودية في أرض إسرائيل. هذا هو جوهر الوضع التاريخي الجديد» (Ben-Gurion, 1971, p. 98). أمّا الآثار المترتبة على هذا الفهم فتتجلى في الاقتباس التالي من إلعيزر شوايد: «لم يَقم في أرض إسرائيل أي كيان قومي آخر. ولم يتحول الاحتلال الأجنبي [العربي] إلى استقرار قومي» (Schweid 1979, p. 210). ويضيف قائلاً: «لم يَقم أي استقرار قومي على المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي - الروحي، وإنما على العكس من ذلك، تحولت أرض إسرائيل إلى صحراء و.... خربت....» (Ibid., p. 211). وبناء على مثل هذا الفهم، شُطبت حقوق الفلسطينيين في وطنهم عندما واجهها الزمن اليهودي العابر للتاريخ الذي لا يتحدد بالوجود المادي، بل يقوم على وعد إلهي وتوق لاهوتي جماعي. أمّا الآثار المباشرة المترتبة على هذا الفهم فتتمثل في تعليق أو تفرغ الزمن الفلسطيني. وبذلك يكون الوجود المادي الفلسطيني، إمّا حماية مؤقتة للأرض، وإمّا حجر عثرة في طريق تحقق عودة اليهود إلى التاريخ، الأمر الذي يبرر إخراج الفلسطينيين من تاريخ «أرض إسرائيل».

رابعاً: آليات التحكم السياسي

للاتجاهات الصهيونية الجديدة الحالية في إسرائيل صلة عميقة بالاستبداد الأكثرّي - الإثني، وكان قد أسس لهذه الفكرة الأب الروحي للصهيونية المتشددة العلمانية، جابوتنسكي في كتاباته عن الديمقراطية وطبيعة الحكم في الدولة اليهودية. وكان جابوتنسكي قد اعترض على فكرة حكم الأكثرية، وفضل نظاماً قومياً تؤدي فيه الدولة دوراً مركزياً. وبما أن مفهومه للقومية هو عضوي، فبالتالي يتم تسخير الفرد لمصلحة المجموعة، وإخضاع المجتمع للدولة (Bilski Ben-Hur 1988, pp. 311-312).

يصعب في هذا الصدد مخالفة قول أنطوني سميث: «إن كل قومية تحتوي على عناصر مدنية وإثنية بدرجات مختلفة وأشكال متباينة» (Smith 1991, p. 13). غير أنه يصعب الهروب أيضاً من البعد الإثني الإقصائي العميق المهيمن في القومية اليهودية، والذي تجلّى منذ إقامة إسرائيل، الأمر الذي يجعل من المستحيل تقريباً أن نتكلم على مصلحة عامة مدنية مشتركة في إسرائيل. وقد أظهرت اتجاهات أيديولوجية حديثة أن «الرفاه العام» و«المصلحة العامة» في إسرائيل تتحددان حصراً، بحيث تبقيان في يد الأغلبية اليهودية من كل بد. لذلك يصعب الكلام على «دين مدني» أو على «وطنية دستورية»* لها حد أدنى من الطابع المشترك بين جميع المواطنين الإسرائيليين (Habermas 1998). وكان سامي سموحا قد عرّف النظام الإسرائيلي بالقول إن الدولة الإسرائيلية «المدفوعة

* مفهوم الوطنية الدستورية (constitutional patriotism)، يعود إلى يورغن هابرماس ويشير إلى انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية، مثل العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان التي هي مبادئ مؤسسة لدولة القانون الديمقراطية الحديثة. وغرض هابرماس، هو بلورة مفهوم المواطنة الديمقراطية المبنية على القانون، في مقابل المفهوم القومي أو العرقي للمواطنة.

بالقومية الإثنية لتحديد في أساسها الإثني لا بمواطنيها. وتمارس هذه الدولة سياسة خلق دولة قومية متجانسة، دولة لأمة إثنية معينة، وتعمل لتعزيز لغة هذه المجموعة وثقافتها وأغلبيتها العرقية ورفاهها الاقتصادي ومصالحها السياسية» (Smootha 1989, pp. 199–200).

عندما سُنّت القوانين الأساسية الأحدث في أوائل تسعينيات القرن العشرين، كان الانطباع الفوري أنها ترمز إلى عملية لبرلة يصعب إيقافها.^٣ وتحدث كثيرون من علماء السياسة والقانون الإسرائيليين عن لبرلة القوانين الأساسية الإسرائيلية (Rubinstein 2010; Peled 2008). وأيد حديثهم هذا خطابُ الثورة الدستورية الذي عززه، في ذلك الوقت، رئيس المحكمة العليا، أهرون براك (Barak 2006; Neuer 1998). غير أن الربط بين حماية الحقوق الفردية وقيم دولة إسرائيل «كدولة يهودية وديمقراطية»، ذلك الربط المحفور في القانونين الأساسيين لسنة ١٩٩٢ «طغى على لغة الحقوق وممارستها التي سعى تشريع القوانين الأساسية في سنة ١٩٩٢ لدفعها قُدمًا» (Avnon 1996). وعندما أقر الكنيست الإسرائيلي، في السنة المذكورة، القانونين الأساسيين: قانون «كرامة الإنسان وحرية» وقانون «حرية العمل»، أضاف المشرع إلى كل من هذين القانونين الأساسيين شرط استخدام تخضع فيه الحقوق الليبرالية - التي تُمنحها هذان القانونان - للطابع الإثني للدولة (Kretzmer 1987; Jamal 2011; Peled 1992). وينص شرط الاستخدام الملحق بهذين القانونين، وهو ذاته في كليهما، على ما يلي:

إن الغرض من هذا القانون الأساسي، هو حماية كرامة الإنسان وحرية، [في حالة القانون الأساسي الآخر، «حماية حرية العمل»]

٣ هناك ١١ قانوناً أساسياً في إسرائيل تُعدّ قوانين لها مكانة دستورية. وهي تلجّ جميعها في شأن الطابع اليهودي الجوهري لدولة إسرائيل، أو تتوخى حماية مصالح الشعب اليهودي ومؤسساته. بشأن تطور القوانين الإسرائيلية الأساسية، انظر: (Lerner 2011).

بما يرْسُخ في القانون الأساسي قيم دولة إسرائيل، كدولة يهودية وديمقراطية.

أخضعت هذه الفقرة الحق الليبرالي للطابع الإثني للدولة، وهو ما تُرجم في سياسات الدولة وفي أحكام مهمة صدرت عن المحكمة العليا. وفي حقبة الصهيونية الجديدة يمكن أن نتحدث بشكل واضح عما أشار إليه روجرز برويكر بعبارة «الدولة البانية للأمة» (nationalizing state)، وهي «الميل إلى رؤية الدولة كدولة قومية غير متحققة، كدولة مصيرها أن تكون دولة قومية، كدولة أمة بعينها ومن أجلها، لكنها لم تصبح دولة أمة بعد في الواقع (على الأقل ليس إلى درجة كبيرة)؛ مع ما يرافق ذلك من استعداد لمداواة هذا الخلل المدرك، ولإقامة الدولة، ما إن يُقَسَم لها أن تُقام على النحو الملائم والمشروع، من خلال تعزيز اللغة والثقافة والوضع الديموغرافي والازدهار الاقتصادي، أو الهيمنة السياسية للأمة الحاملة للدولة اسمياً» (Brubaker 1996, p. 63).

من التجليات الواضحة للأكثرية (majoritarianism) كأداة للرفاه السياسي القومي، تلك المزاعم الفظة التي أطلقتها واحدة من المنظمات المدنية الأشد نفوذاً وتماهياً مع الاتجاهات الصهيونية الجديدة؛ أي معهد الاستراتيجيات الصهيونية. ففي واحد من منشورات المعهد في سنة ٢٠٠٩، عبّر دّبي هيلمان وعدي أرييل، أفضل تعبير عن مبدأ الاستثنائية كخاصية مشروعة للدولة، وأكدوا وجود علاقة استثنائية بين يهودية دولة إسرائيل ومبدأ المساواة، وزعموا أن

وضع الدولة باعتبارها الوطن القومي للشعب اليهودي، لم يكن، في الماضي، محل شك قط، فقد كان ذلك واضحاً للجمهور كما للسلطات، بما فيها السلطة القضائية. ويمكن رؤية مظاهر عملية لوضع الدولة اليهودي في اسم الدولة ذاته، وفي كثير من القوانين، مثل قانون العلم والرمز والنشيد (١٩٤٩)؛ قانون الاستقلال (١٩٤٩)؛

قانون العودة (١٩٥٠) (الذي يمنح كل يهودي الحق في الهجرة إلى إسرائيل)؛ قانون العمل وساعات الراحة (١٩٥١) (الذي يعتمد السبت والأعياد اليهودية أياماً للراحة)؛ القوانين التي تضيي طابعاً مؤسساتياً على التعاون بين دولة إسرائيل والمؤسسات القومية للشعب اليهودي، وكثير غيرها. وإضافة إلى ذلك، فإن دولة إسرائيل أطلقت برامج وسخرت موارد من أجل رفاه الشعب اليهودي في الشتات، منها: تشجيع العُليا إلى أرض إسرائيل، وبرامج لجلب اليهود إلى الجليل، والمساعدة في عُليا اليهود الإثيوبيين، ودعم التعليم الصهيوني اليهودي، وإحياء ذكرى المحرقة، وغيرها.

ويشكو هيلمان وأربيل من أن مبدأ المساواة أصبح مركزياً في الخطاب القضائي الإسرائيلي، ومن أن مواطني دولة إسرائيل من غير اليهود يطرحونه كمطلب مشروع، وبيّنان أن مبدأ المساواة أصبح خطراً داخلياً يجب معالجته عن طريق التشريع. ومن وجهة نظرهما، فإن المساواة تتناقض مع حق أساسي للشعب اليهودي في أن تكون له مزايا حصرية في دولته الخاصة، على الرغم من أن ٢٠٪ من السكان ليسوا يهوداً.

في الأعوام الأخيرة، ظهر اتجاه تراجع يضعف موقف دولة إسرائيل كوطن قومي للشعب اليهودي، فهو يريد تحويل تلك الدولة، التي أسست كدولة يهودية ذات شكل ديمقراطي للحكم، إلى بلد ديمقراطي ليبرالي ذي خصائص يهودية إلى الحد الذي لا تتعارض فيه هذه الخصائص مع مبدأ المساواة المطلقة بين جميع الفئات. وهذه المقاربة الليبرالية الراديكالية تعتبر الالتزام الصارم والمطلق بالمساواة المطلقة القيمة العليا الوحيدة في مجتمع ديمقراطي.

وفقاً لهيلمان وأربيل، فإن اعتماد مبدأ المساواة «قيمة عليا في إسرائيل ينكر على الشعب اليهودي حقه في تقرير المصير، ويشوه المبادئ الديمقراطية تشويهاً خطراً، وينتهك مقاصد الآباء المؤسسين، ويحبط حكم الأكثرية المشروع». وبناء على هذا الخطر الداخلي، وبغية مواجهته، أوضح أنه «لا بد من أن تسنّ إسرائيل قانوناً أساسياً يشير بوضوح إلى أن إسرائيل دولة يهودية والوطن القومي للشعب اليهودي، وتحديد ما لها من طابع يهودي ومهمة يهودية تحديداً صريحاً».

مثل هذه التصريحات الواضحة ما كان ليكون ذا قيمة وأهمية عمليتين لولا حقيقة أن اقتراح القانون الأساسي، على غرار القانون الذي اقترحه هيلمان وأربيل، كان قد قدّمه للكنيست عضو الكنيست آفي ديختر الذي كان وزيراً أساسياً في الحكومة الإسرائيلية، والذي قاد جهاز الاستخبارات الداخلية الإسرائيلية (الشاباك) بضعة أعوام. وعلاوة على ذلك، فإن موقف هيلمان وأربيل كان ليبقى فكرة خاصة لولا العملية الواضحة الجارية في إسرائيل منذ العقد الماضي، إذ جرى تطوير القوانين الجديدة الرامية إلى إرساء الهيمنة اليهودية وامتيازاتها على البنية الدستورية، وفي الثقافة. وفي ١٥ أيار/مايو ٢٠٠٢، غيّر الكنيست الإسرائيلي المادة ٧ (أ) من القانون الأساسي: الكنيست (تعديل رقم ٣٥) - ٢٠٠٢؛ قانون الأحزاب السياسية (تعديل رقم ١٣) - ٢٠٠٢؛ قانون انتخابات الكنيست ورئيس الحكومة (التعديل رقم ٤٦) - ٢٠٠٢. وإلى هذا، ينبغي للمرء أن يضيف «تعديل» سنة ٢٠٠٣ إلى قانون المواطنة والدخول إلى إسرائيل الذي جعل من المستحيل تقريباً على المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل أن يحصلوا لأزواجهم الفلسطينيين وأطفالهم من الأراضي الفلسطينية المحتلة منذ سنة ١٩٦٧، على إذن في دخول إسرائيل والإقامة فيها بقصد لمّ الشمل (Saban 2008). وفي سنة ٢٠٠٧، جرى تعديل القانون مرة أخرى ليحظر على الأزواج من «دول معادية» - سورية ولبنان وإيران والعراق - دخول إسرائيل كجزء من لمّ الشمل، وذلك بحجة تجنب الاتهامات التي وُجّهت إلى القانون بأنه عنصري، بما أنه موجه ضد الفلسطينيين

وحدهم من دون غيرهم (Ibid.). وهذه التعديلات التي أعلنتها المحكمة العليا الإسرائيلية على أنها قوانين أساسية، تتعارض تماماً مع القوانين التي تضمن لأي شخص من أصل يهودي الحصول على الجنسية تلقائياً وبسرعة. ففي الآلاف من الحالات، حصل أناس من أصل يهودي مشكوك فيه وغير مثبت على الجنسية تلقائياً في إسرائيل، الأمر الذي يعكس التمييز العنصري العميق الذي يشكل جزءاً لا يتجزأ من قانون الجنسية الإسرائيلي، ويهدف إلى الرد على ما أصبح يُعرف في إسرائيل باسم «التهديد الديموغرافي». وكان هذا المسعى قد اتخذ سبلاً عديدة، يمكن تبيان أحدها من خلال ما أصبح يُعرف باسم «قانون النكبة» الذي يسمح لوزير الخزانة بحجب الأموال عن المؤسسات الرسمية التي تحيي ذكرى المأساة الفلسطينية في سنة ١٩٤٨ (Jamal and Bsoul 2014). وهذا القانون هو جزء لا يتجزأ من سياسة «العنف المعرفي» الكبرى ضد التاريخ والذاكرة والوعي الفلسطيني، تلك السياسة التي تجلّت في الكتب الرسمية المدرسية، والسياسات الأدبية والفنية، وحتى في فن الطهو! (Bar-Tal and Teichman 2005).

يتمثل المعنى الفوري للتشريعات المحافظة التي يروجها المعسكر الصهيوني الجديد في أنه يتمتع بأغلبية مريحة وتلقائية تدعم وجهات نظره، وخصوصاً عندما تجمع بين حماية حقوق الشعب اليهودي بأكمله، وتأكيد حقه في دولة ذات سيادة في أرضه التاريخية المتنازع بشأنها. وقد ارتقى الربط بين دولة إسرائيل والشعب اليهودي بأسره إلى مبدأ رئيسي في الفكر الصهيوني الجديد، يعيد تحديد أرض الأمة وتعريف العضوية فيها. ويُسقط الصهيونيون الجدد الفرق بين إسرائيل والأراضي الفلسطينية المحتلة سنة ١٩٦٧، وينظرون إليهما ككيان واحد، مشددين على حق الشعب اليهودي في أرض آبائه كاملة. وهم عند حديثهم عن الدولة يوضحون من دون لبس أن عماد السيادة الذي يحدد مستقبل الدولة ليس مواطني الدولة، بل الشعب اليهودي بأسره. وعلى هذا الأساس، فإن دولة إسرائيل تعبر عن تطلعات جميع اليهود، بمن في ذلك أولئك الذين يعيشون في الولايات

المتحدة وكندا وأستراليا وروسيا والمملكة المتحدة، إلخ، مفرغةً السيادة المدنية من أي معنى، ومستبدلة بها سيادة إثنية تتجاوز الدولة، وهي سيادة تجعل معنى المواطنة فارغاً، وتستبدل بها القرابة بصفتها المنطق الرئيسي للسلطة السيدة.

خلاصة:

يبين التحليل السابق أن هنالك حاجة إلى توضيح مقومات توجه فكري سياسي جديد في إسرائيل تمت تسميته بالصهيونية الجديدة. هذا التوجه الفكري معقد ومركب، لكن له مراجع ومقومات واضحة المعالم، مرتبطة وتغذي بعضها البعض. فكرة الوعد الإلهي كمصدر شرعي لأحقية اليهود في أرض إسرائيل، وبالتالي تشكل الحاجة إلى تخليص الأرض ممن اعتدوا عليها صلب التوجه الفكري للصهيونية الجديدة التي تدمج بين مشارب علمانية ليبرالية ومشارب دينية مستحدثة. وتؤدي هذه الفكرة إلى بروز مكانة الاستيطان والمستوطنين في الفكر السياسي الصهيوني. إن توسيع الحيز الجغرافي للهيمنة اليهودية يرقى عملية الاستيطان إلى درجة الفضيلة ويحول المستوطنين إلى مقاتلين أساسيين باسم الشعب اليهودي، الذين يعتبرون ضماناً مركزية لأمنه ومستقبل أجياله المقبلة. تختتم هذه الفكرة الفصل الحيزي والديموغرافي بين أبناء شعب الله المختار وسكان البلاد الفلسطينيين وتسخير زمانهم ومكانهم لتحقيق الإرادة الإلهية المتجسدة في عودة شعب إسرائيل إلى أرض أجداده. ويبين التحليل السابق كيفية استعمال وتسخير عملية القوينة الدستورية بناءً على أحقية الأغلبية الديمقراطية في تفريغ مبدأ حكم الأكثرية من مضمونه ونقل السيادة على الدولة ومواردها من المواطنين إلى الشعب اليهودي برمته. هذه المركبات الأربعة للفكر الصهيوني الجديد ليست إبداعات جديدة محض، وإما حالات قصوى ومتطرفة لأفكار وعقائد كانت متجذرة في الفكر الصهيوني التقليدي بشكله البن-غوريوني، وفي ممارسات الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة، إلا أنه تم تغليفها بأغنية

دبلوماسية وقانونية وقضائية جمّلتها وغيّبت عنها مضمونها العنصري والإقصائي والاستعماري. وهذا يعني أن الصهيونية الجديدة هي توجه فكري متجدد يحمل في طياته أفكاراً قديمة، لكنه يعطيها زخماً جديداً وتفسيراً أكثر تطرفاً معوّلاً على قدرة إسرائيل الاقتصادية والعسكرية من أجل تحقيق الإرادة الإلهية والتفوق الأخلاقي للشعب اليهودي على محيطه لما في ذلك من رسالة للإنسانية جمعاء، متغاضياً عن التبعات الإنسانية والإسقاطات البشرية لهذا الفكر الاستعلائي.

الفصل الثاني

ما-بعد-الصهيونية وتداعياتها الأخلاقية والسياسية

مقدمة

نسعى في هذا الفصل للوقوف على معنى الفكر السياسي لما بات يسمى ما-بعد-الصهيونية، ويعرض تأسيس توجّه بات يتبوأ مكانة بارزة لا يمكن تجاهلها في المشهدين الأكاديمي والسياسي الإسرائيليين، على مدى العقدين المنصرمين. ونفتقر أن حركة ما-بعد-الصهيونية، وعلى الرغم من أنها تمثل توجهاً فكرياً يفتقر إلى التماسك والترابط فإنه متسق، كونه يعارض الأسس الأخلاقية والسياسية التي قامت عليها الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل، وبُنِي عليها طابعها اليهودي ومعناها بالنسبة إلى اليهود وغير اليهود في البيئة المحيطة بها. ونطرح في هذا الفصل، الذي يتناول فكر ما-بعد-الصهيونية، ظهور الحركة الصهيونية ويتبع ممارساتها، التساؤلات بشأن مدى التناغم والاتساق بين كل من الخطاب الأخلاقي والسياسي الذي تتبناه هذه الحركة وممارساتها. ويتوسع الفصل في نطاق ما-بعد-الصهيونية، إذ يشمل الأسئلة المثارة على السمة الشرعية والأمن نظراً إلى أن أتباع حركة ما-بعد-الصهيونية، الذين أعدّوا الأبحاث الأساسية في حقول التاريخ والمبادئ الأخلاقية وعلم الاجتماع والسياسة، يفترضون أن الحرب والقوة لا تكفلان أمن اليهود، ولا تضيفان السمة الشرعية على حقوقهم. لذلك، تتسبب الانتقادات التي يسوقها منظرو ما-بعد-الصهيونية بتقويض الصهيونية السائدة، التي تمتاز فيها القوة بالحقوق. ويسود الافتراض، في هذا المقام، أن التأمل الذاتي لمفكري ما-بعد-الصهيونية، يُعَدُّ شرطاً مسبقاً للارتقاء بالواقع اليهودي وجسر الهوة القائمة

بين حقوق اليهود في الأمن، وتقرير المصير، والمثل العالمية القائمة على المساواة والسيادة. لذلك، لا يتوقف مناصرو حركة ما-بعد-الصهيونية عند هذه النقطة المؤثرة التي تؤدي المنفعة التي يصبون إليها، بل يسعون للخروج بفرضية أخلاقية إيجابية لا تضحي بكل ما جرى تحقيقه حتى الآن، وتدعو إلى تحويلها في ظل أوضاع معينة من أجل المواءمة بينها وبين القيم الإنسانية المعروفة على نطاق عالمي.

نتناول في هذا الفصل الاختلافات المتأصلة التي تسم الخطاب ما-بعد-الصهيوني والخطاب الصهيوني، ونرصد صفات الخطاب الأول وخصاله، من خلال استكشاف أبرز النقاط الخلافية الرئيسية التي تسوده - التوجهات التي يعتمد عليها تجاه الزمان والمكان والمثل الأخلاقية. ففي الواقع، ينطوي الفكر الصهيوني على جملة من الأبعاد - الأخلاقية والأنطولوجية والمعرفية وغيرها. وقد سعى هذا الفكر، مع مرور الوقت، لتبرير نفسه في كل مجال من هذه المجالات، من خلال اعتماد موقف يتواءم مع التوجهات الفكرية السائدة ويتساق معها. لذلك، فقد أفضى هذا التأقلم المتواصل إلى اعتماد مقاربات جاءت على قدر بالغ من التعقيد تجاه التاريخ اليهودي والصراع الفلسطيني - الإسرائيلي، إذ تمكن من تجاوز النقاش التجريبي (الإمبريقي)، وتيسير توسعه، على الصعيدين المادي وما وراء المادي (الميتافيزيقي).

كذلك يشكل التحليل الذي نسوقه في هذا الفصل محاولة متواضعة ترمي إلى التوفيق بين مختلف الأبعاد التي تنطوي عليها حركة ما-بعد-الصهيونية وتفسيراتها، عبر استكشاف الأسس المعرفية والأنطولوجية والمعارية التي تُبنى عليها، وفي الوقت نفسه نقارنها بالصهيونية السائدة. وتسهل الدراسة هذا التحليل بعرض التصورات البارزة لاتجاه ما-بعد-الصهيوني، في الخطاب الأكاديمي الإسرائيلي، بحيث تبين الطرق المتبعة في تحليله وتوصيفه وما إذا كان يطوّع أجزاء منه ويدمجها في الصهيونية السائدة، أو ينزع الصفة الشرعية

عن أجزاء أخرى منه، على أساس الافتراض الذي يقول إنه لا يحظى بالتماسك الفكري. ونعرج بعد ذلك، على الأركان الأساسية التي يركز عليها الاتجاه ما-بعد-الصهيوني، ونتناول الانقسام الجوهرى الذي قام بينه وبين الصهيونية السائدة. ونخلص إلى استكشاف الدلالات التي تنطوي عليها الفرضيات التي يسوقها ما-بعد-الصهيونيين، بشأن مستقبل علاقة اليهود بمحيطهم في منطقة الشرق الأوسط.

آراء الصهيونيين في حركة ما-بعد-الصهيونية:

بين الاستمالة ونزع صفة الشرعية

خضعت الحركة الصهيونية، منذ نشأتها في أواخر القرن التاسع عشر، لسلسلة من التجديدات التي جاءت استجابة للسياقات التاريخية المتباينة التي عاصرتها. فقد اصطبغت الصهيونية «السائدة» بالعديد من الأشكال: من الصهيونية السياسية عقب قيام دولة إسرائيل، إلى الصهيونية الثقافية في السنوات الأولى من عهدها، إلى ما بعد الصهيونية في العقدين الأخيرين، إلى بروز القوة التي تنافسها وهي الصهيونية الجديدة - التي تم توضيح معالمها في الفصل السابق. وتمثل الصهيونية السائدة توجهاً فلسفياً وأخلاقياً وأيديولوجياً، يهيمن على المؤسسات المركزية في الحركة الصهيونية والدولة الإسرائيلية. وعلى الرغم من الواقع الذي يقول إن هذا التوجه لا يتسم بالانتظام ولا بالتماسك، فقد امتلكت الحركة الصهيونية السائدة القدرة على تعريف بيئتها الأيديولوجية والسياسية على الدوام، وعلى تصنيف نفسها بناء على فهمها الواقع القائم.

دأبت الأدبيات التي تتناول الصهيونية على الحديث عن نوعين رئيسيين من الصهيونية الكلاسيكية: الصهيونية السياسية والصهيونية الثقافية. ويتميز هذان النوعان أحدهما من الآخر على أساس التوجهات التي يتبنيناها تجاه «أرض» إسرائيل الكبرى، ومعنى السيادة اليهودية (Newman 2001). فعند قيام الدولة

أسبغت الصهيونية السياسية، وهي أكثر أشكال الصهيونية نقاءً وواقعية، الصفة الشرعية على دولة إسرائيل، بناء على ارتباطها التوراتي بالأرض، وحثمت إقامتها بصفتها ملاذاً لليهود نتيجة الأحداث التاريخية التي مروا بها، من قبيل المحرقة (الهولوكوست) (Don-Yehiya 1998). وكان الدافع الذي تكفل بتحريك المشروع الصهيوني السياسي يكمن في استئصال شأفة معاداة السامية، والآثار التي أفرزتها على أبناء الشعب اليهودي، من خلال إقامة دولة تحظى بصفة شرعية. ومن الملامح الرئيسية التي وسمت الصهيونية السياسية، وعلى خلاف أي شكل آخر من أشكال الصهيونية التي تلتها، هجرة اليهود من الشتات إلى أرض إسرائيل، وبسط السيادة اليهودية عليها، إذ بات اليهود يعيشون فيها في نهاية المطاف بناء على إرادتهم الجماعية (Ibid.; Gorny 2001).

ومع بروز المكانة الاجتماعية والاقتصادية لليهود الشتات - ولا سيما أولئك الذين كانوا يقطنون في غرب أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية - تلاشى العديد من العناصر التي تشكل ركائز مهمة للصهيونية السياسية، ولهذا خبا وهجها في أوساط المجتمع اليهودي. فلم تعد معاداة السامية ظاهرة بارزة، وإنما شكلت الاستثناء الذي يشذ عن القاعدة. ولم تعد لدى الأجيال الشابة من اليهود مرجعيات شخصية تربطهم بالمحرقة، أو تجارب خاضوها على صعيد معاداة السامية، أو رغبة في العودة إلى وطنهم المفترض (Don-Yehiya 1998; Kelman 1998). وبذلك، أبصرت الصهيونية الثقافية النور من جديد، ودبت الحياة فيها. فمنذ عهد أحاد هعام في مطلع القرن العشرين حتى يومنا هذا، برزت أصوات تشير التساؤلات بشأن حاجة اليهود إلى السيادة، وتنظر إلى إسرائيل باعتبارها مركزاً ثقافياً، ترتكز صفتها الشرعية الرئيسية على قدرتها على احتضان الثقافة والفكر والتقاليد اليهودية. ولم تعد الصهيونية الثقافية بعد أن طفت إلى السطح مرة أخرى، خلال الأعوام القليلة الماضية، تستخدم هذه الرواية الواقعية، بل عمدت إلى توظيف رواية وجودية تسوّغ قيام الدولة، على أساس ضرورة وجود «مركز

روحي» لليهود بغية حماية التاريخ اليهودي (Don-Yehiya 1998; Gorny 2001). وقد أقام دعاة الحركة الصهيونية الثقافية فرضياتهم، على أساس شرطين جوهريين، فقد افترضوا، في المقام الأول، أن السيادة السياسية يجب ألا تشكل محوراً أساسياً في الخطاب الصهيوني، بعد أن تحققت هذه السيادة وترسخت على أرض الواقع. وفي المقام الثاني، لم يعد التوجه الواقعي تجاه الأرض ضرورياً، نظراً إلى ما يجري من تسويخ لشرعية الدولة وتوسعها المتواصل. لذلك، يجب تكريس الطاقات وحشدتها لتعزيز السمتين الثقافية والأخلاقية اللتين تصطبغ بهما هذه الدولة. وبناء على ذلك، يجب قياس نطاق التركيز الرئيسي للحياة اليهودية من خلال ما يقدمه من تنمية للثقافة اليهودية، وقدرته على تقديم الإجابات عن المعضلات، التي تثيرها السيادة اليهودية تجاه اليهود وغير اليهود (Rubinstein 1997).

أفرد الشعب اليهودي، مع إبرام اتفاق أوسلو، مساحة أكبر للتفكير في معنى يهوديته وارتباطها بحدود دولة إسرائيل وأمنها وكيانها (Ben-Moshe 2003; Aronson 2005). ففي هذا السياق، شرع علماء الاجتماع والمؤرخون في إعادة تحديد مفهوم هوية الدولة، باعتبارها دولة حققت رسالتها - بمعنى ضمان سلامة رعاياها وثقافتها - وسعوا لمراجعة كل من السياسة الخارجية والمحلية في محاولة ترمي إلى التوفيق بين وجودهم، ووجود أولئك الذين يعيشون داخل إسرائيل وفي محيطها (Kelman 1998). وبدأت أصوات جديدة بالظهور والبروز في سياق الجدل الداخلي الذي يدور حول هوية الدولة اليهودية وغاياتها وممارساتها. وتطرح هذه الأصوات التساؤلات بشأن الأساس الذي يقوم عليه الجدل الدائر بين الصهيونية السياسية والصهيونية الثقافية، فقد أدت إلى توسيع دائرة الخلاف وارتقت به إلى مستويات تاريخية وأخلاقية وأيديولوجية جديدة، لم تُطرق من قبل. وفي هذا السياق، أثار ما-بعد-الصهيونيين التساؤلات عن الرواية الرسمية التي تبنتها الحركة الصهيونية، والذاكرة الجماعية التي يعتمد عليها

عموم أفراد الجمهور اليهودي في إسرائيل، كما سعوا لإعادة كتابة أجزاء لا يستهان بها من تاريخ هذه الحركة. وقد أفضت هذه المساعي إلى ما يمكن وصفه بـ «جدال المؤرخين» (Historikerstreit). فضلاً عن ذلك، أثار منظرو حركة ما-بعد-الصهيونية، التساؤلات عن الأسس الأخلاقية التي استندت إليها الصهيونية، والسيادة والممارسات الإسرائيلية، وحولوا نطاق تركيزهم من المكاسب الإقليمية إلى القضايا المتصلة بحقوق الإنسان وحرية التدين وتكوين الجمعيات والحق في الأمن (Newman 2001).

ويفرض الاعتراف بالروايات القومية التي تتنافس بعضها مع بعض تحدياً جسيماً، أمام هوية الدولة وقدرتها على التوفيق بين هذه الروايات. فقد تبوأ دعاة الحركة التصحيحية التاريخية وعلماء الاجتماع النقدي موقع الصدارة في الأدبيات الأكاديمية الحديثة، منذ العقدين السابع والثامن من القرن الماضي. وبرز مفكرون مشهورون من مناصري حركة ما-بعد-الصهيونية في مجالي التاريخ وعلم الاجتماع، ولا سيما في الغرب، مثل هانز كوهن (Hans Kohn)، وإيلي خضوري (Elie Kedourie)، وإريك هوبسباوم (Eric Hobsbawm)، وإرنست غيلنر (Ernest Gellner). وبفضل فتح الباب أمام الاطلاع على مواد الأرشيف الإسرائيلي مؤخراً، برزت طائفة من الصحفيين والأكاديميين السياسيين اليهود، من أتباع حركة ما-بعد-الصهيونية، وتبوأوا مكانتهم، بصفتهم أبرز أنصار حركة تصحيح التاريخ، فقد فاق عددهم عدد المؤرخين العرب أو الفلسطينيين بشوط بعيد. ومن هؤلاء النقاد توم سيغف (Segev 1984; 2000)، وسيمحا فلابان (Flapan 1987)، وبني موريس (Morris 1988; 1993; 2008)، وأفي شلايم (Shlaim 1988)، وإيلان بابيه (Pappé 1992; 1999; 2006; 2014) وغيرهم. ويتميز هذا النقد الناشئ بكونه اتجاهًا فريداً أو ظاهرة ظهرت فقط مؤخراً. فقد عرّف المفكرون الصهيونيون وما-بعد-الصهيونيين، وعلى الرغم من الاختلافات الرئيسية التي سادت بينهم، بُنية الصهيونية على مر الزمان باعتبارها انعكاساً

للطابع السياسي والقومي السائد في حينه (Aronson 2003; Ben-Moshe 2005; Dalsheim 2007; Don-Yehiya 1998; Kelman 1998; Pappé 2000; Shapira 2006; Weissbrod 1981).

وقد انطوت ردة فعل مفكري الصهيونية السائدة على التحدي الذي فرضه تيار ما-بعد-الصهيونية على كثير من الانتقادات، إذ نشر عدد لا يستهان به منهم المقالات والكتب والأبحاث التي تسوق الحجج المناهضة للنقد الذي وجهته حركة ما-بعد-الصهيونية إلى الصهيونية وإسرائيل. وصدر الحكم على الجانب الأعظم من الفكر ما-بعد-الصهيوني، على أساس قياس مدى توافقه مع الفكر الصهيوني الكلاسيكي وولائه له. وفي هذا السياق، نشر المفكرون الصهيونيون كماً هائلاً من الأعمال التي انتقدوا فيها المفكرين الذين أثاروا التساؤلات بشأن الأفكار الأساسية في الصهيونية، وافترضوا وجوب الحكم على هذه الانتقادات، بناء على قياس الصفة الشرعية التي تمنحها للصهيونية الكلاسيكية، وتضيفها عليها (Sagiv 1999). وفي هذا المقام، تعرض حيدفا بن - إسرائيل (Ben-Israel 2002) وجهة النظر الصهيونية، عن حركة ما-بعد-الصهيونية، إذ تحدد ثلاث موجات أكاديمية شهدها الخطاب ما-بعد-القومي وما-بعد-الصهيوني. وتثير الموجة الأولى التعبيرات الأدبية والتساؤلات بشأن المضامين الأخلاقية والسياسية والروحية والديمقراطية التي تسود القومية، في سياق إسرائيل الحديثة اليوم (Ibid.). وتتمثل الموجة الثانية فيما شهدت العلوم الاجتماعية من زيادة في حركة التأليف والنشر التي تناولت البنية الاجتماعية للقومية اليهودية، إذ أفرغتها من قيمتها وصورتها على أنها نتاج للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والمادية (Ibid.). وأخيراً، تطورت الرواية ما-بعد-الصهيونية على نحو فرض كثيراً من التحديات أمام الصهيونيين، الذين صوّرتهم باعتبارهم أداة في يد النخبة من أجل تحليل التاريخ، وإحكام السيطرة على أرض إسرائيل ومواطنيها (Ibid.). وفي هذا السياق، يرى توفيا فريلينغ (Tuvia Friling) أن حركة ما-بعد-الصهيونية تعبّر عن «نقد للمكانة التي

كانت الصهيونية تسعى لبلوغها ولم تبلغها، وللمكانة التي آلت إليها الصهيونية، على الرغم من أنها لم تكن تريد أن تؤول إليها؛ فهي عبارة عن نقد لحركة قومية وظاهرة تاريخية، وُلدت من رحم آثم، وشكلت ما يُعد تكراراً تاريخياً، وتركت مستقبلها وراء ظهرها» (Friling 2003). وتعنى الحركة ما-بعد-الصهيونية، من وجهة نظر فريلينغ، بتقويض المظاهر الراهنة التي تسم القومية اليهودية، وتدعو إلى قيام دولة طبيعية فحسب، بحيث تنسلخ عن ماضيها التقليدي، وتتخلى عن تطلعاتها وصورها المسيانية (Ibid.). وبناء على ذلك، يمكن إيجاز النقد الذي ساقه الصهيونيون لما-بعد-الصهيونيين، من خلال تقسيم حركة ما-بعد-الصهيونية إلى مجالين من مجالات الفكر، يعرّفها الصهيونيون باعتبارها «ما-بعد-الصهيونية الإيجابية» و«ما-بعد-الصهيونية السلبية» (Ben-Moshe 2005).

وبحسب هذا التصنيف، يُنظر إلى أولئك الذين لم يبدوا معارضتهم للحركة الصهيونية التاريخية - بشقيها السياسي أو الثقافي - وأمنوا بأن أهدافها تحققت في إقامة الدولة، على أنهم ما-بعد-صهيونيين إيجابيين (Ibid.). وهؤلاء الأفراد لا يثيرون بالضرورة التساؤلات بشأن الأسس الأخلاقية، التي تركز عليها الصهيونية أو صفتها الشرعية، بل يسعون للارتقاء بجودة الواقع الإسرائيلي، من خلال طرح الأفكار التي تستند إلى القيم الليبرالية والديمقراطية. وفي المقابل، يصنّف أولئك الذين يُنظر إليهم على أنهم يرفضون القومية اليهودية بجميع أشكالها، ويعتقدون أن المشروع الصهيوني هو مشروع عنصري وكولونيالي في أصوله، بأنهم ما-بعد-صهيونيين سلبيين (Ibid.). ويُنظر إلى تيار ما-بعد-الصهيونية الإيجابية، بصفته حركة تطلق حوارات مشروعة، لأنها لا تثير التساؤلات عن المبادئ الأخلاقية التي تستند إليها الحركة الصهيونية إليها، وعن الصفة الشرعية التي اكتسبتها دولة إسرائيل. ويمكن أن تندرج هذه الحوارات التي تُعتبر مشروعة، ضمن نطاق الجدل الذي يدور حول الصهيونية السائدة، وأن تبقى داخل دائرته. وفي المقابل، نُزعت

الصفة الشرعية عن دعاة تيار ما-بعد-الصهيونية السلبية، لأنه يثير التساؤلات بشأن التأريخ الصهيوني، والفرضيات الأيديولوجية التي ينطوي عليها، ويواجههما بالوقائع الوضعية التي تحيط بالرواية القومية الفلسطينية. كما يفترض متحدثو الصهيونية السائدة أن تيار ما-بعد-الصهيونية السلبية يدّعي أن دولة إسرائيل أُقيمت على أسس غير أخلاقية (Kelman 1998). وفي المقابل، لا يكتفي هذا التيار بالرد على نقد ما-بعد-الصهيونية واتهامه بالافتقار إلى الولاء أو التضليل، بل يفتح أيضاً قنوات التواصل من أجل التحقق من أوجه التشابه والاختلاف بين الروايات، والوصول إلى فهم مشترك وقاعدة مشتركة بشأنها.

ويمثل التمييز بين تيار ما-بعد-الصهيونية الإيجابية والسلبية امتداداً للتوجه المعرفي الذي يعتمده أنصار الحركة الصهيونية السائدة، في تقسيم العالم إلى أصدقاء وأعداء، والتلاعب بالواقع على نحو يتواءم مع نظرهم إلى العالم ويتمشى معها. ويقوم هذا التمييز في أساسه على الافتراضات الحداثية التي تشملها ثنائيات الخير والشر، والتي تعمل على تعزيز مشروعية هذا التمييز، من خلال نزع الصفة الشرعية عن البدائل الأخرى. ومن المهم، في هذا المقام، أن نوضح أن ما ينظر إليه الصهيوينيون باعتباره خطاباً ما-بعد-صهيويني إيجابياً يضفي أهمية مماثلة وكبيرة على الرواية التاريخية اليهودية، باعتبارها وسيطاً أو أداة تضفي الصفة الشرعية على دولة إسرائيل، وعلى السياسات المحلية والخارجية التي تنفذها تجاه الفلسطينيين. ويوظف كل من الصهيوينيين وما-بعد-الصهيوينيين الإيجابيين الروايات التوراتية وروايات المحرقة لغايات إنجاز التوسع الإقليمي، والارتقاء بالمشروع الصهيوني إلى مرتبة القيم الأخلاقية العالمية (Aronson 2003). وعلى هذا المنوال، توصل الصهيوينيون وما-بعد-الصهيوينيين الإيجابيين، في سياق المساعي التي بذلوها للتوفيق بين الحاضر والماضي، إلى وجهة لا تنتظر إلى الكتاب المقدس باعتباره خريطة لإسرائيل، بل باعتباره خريطة لليهودية (Ben-Moshe 2005). وفي الوقت الذي يؤيد كلا الاتجاهين الثقافة

اليهودية، بصفتها تتبوأ موقعاً محورياً في الروح القومية، يوجّه أنصار الصهيونية السائدة انتقاداتهم إلى تيار ما-بعد-الصهيونية الإيجابية، بسبب تركيزه على الالتزام الأصيل الذي تبديه إسرائيل بحماية رعاياها، بمن فيهم العرب، من دون التركيز على المصالح اليهودية فحسب (Kelman 1998).

ومن جانب آخر، يرفض مناصرو الصهيونية السائدة ما يسمونه وجهات النظر التي يبديها تيار ما-بعد-الصهيونية السلبية، والتي تستند إلى التوجه الذي يتبناه هذا التيار تجاه المكان. فالتصور الذي يحمله هذا التيار بشأن المكان، وتحديداً الوطن، متهم بأنه نتاج للروايات التاريخية المتساوية التي تتنافس بعضها مع بعض، الأمر الذي يضيف على الرواية الفلسطينية مكانة مطلقة، ومساوية للرواية الصهيونية. ووفقاً لما يراه أتباع الحركة الصهيونية السائدة، لا يعارض تيار ما-بعد-الصهيونية السلبية التأريخ الصهيوني ويختلف معه فحسب، بل يشدد أيضاً على تناقض الصهيونية مع الافتراضات الأيديولوجية الحداثية وارتباطاتها بالأرض، مؤكداً في هذا السياق التعددية والمواطنة القائمة على المساواة والاندماج، على خلاف السياسات الانعزالية للصهيونية السائدة (Ibid.).

المعنى الجوهرى لما-بعد-الصهيونية

يُعتبر أتباع حركة ما-بعد-الصهيونية، بحكم تعريفهم، جماعة من الأفراد الذين نشأوا في دائرة الحركة الصهيونية، أو تلقوا تعليمهم في نظام الصهيونية، غير أنهم بسبب اطلاعهم على روايات تاريخية منافسة، أو بسبب ملاحظاتهم الشخصية بشأن انعدام المساواة أو غياب العدالة، يرون أن الأيديولوجيا الصهيونية تتناقض مع المفاهيم الشخصية التي يعتنقونها فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية أو بالحقيقة. ويتأثر أتباع هذه الحركة بظهور الفكر ما-بعد-الحداثي، وبانعدام الثقة بالتصنيفات المعرفية الجامدة، وتمييزهم بين النظرة إلى الواقع والواقع نفسه. ولا يشكل هؤلاء مجموعة متجانسة ومتألّفة من المفكرين، بحيث

يمكن معها تصنيفهم بناء على معايير موحدة.

سادت التصنيفات اللاحقة - «ما-بعد-الصهيونية الإيجابية وما-بعد-الصهيونية السلبية - في الخطاب الإسرائيلي وهيمنت عليه. ويعود جانب كبير من الأسباب الكامنة وراء ذلك إلى هيمنة المؤرخين الإسرائيليين - اليهود، أو الصهيونيين، أو الصهيونيين السابقين، على كلا الخطابين: الصهيوني وما-بعد-الصهيوني (Ram 2007). وقد وُلد تيار ما-بعد-الصهيونية الإيجابية في سياق المساعي التي بُذلت للتعامل مع الانتقادات التي أثارها الحركة الصهيونية، وللحيلولة دون ضياع أهميتها في الخطاب الإسرائيلي الحديث. وقد أتاح هذا الإطار المفاهيمي للأيديولوجيا الصهيونية احتواء نفسها والانتشار، وبالتالي حماية نفسها من الآثار التي أفرزتها حركة ما-بعد-الصهيونية المتنامية، وذلك بموضعة نفسها ضمن هذه الأيديولوجيا. ولم تعارض حركة ما-بعد-الصهيونية الإيجابية، بصفتها شكلاً أكثر اعتدالاً من الصهيونية، الأسس السياسية أو الأخلاقية التي بُنيت عليها الصهيونية، وبات الصهيونيون التقليديون ينظرون إليها باستحسان، أو على نحو «إيجابي» بسبب ذلك.

ومع ذلك، لا بد من أن نعتبر حركة ما-بعد-الصهيونية، بحكم طبيعتها، «سلبية»، أي نقدية، من زاوية أنها تعارض الأسس التي تركز عليها الصهيونية الحديثة، بل تنفيها من أساسها. وقد خرج الصهيونيون بهذا التمييز، والتفريق بين الجانبين الإيجابي والسلبي من هذه الحركة، في سياق مسعاهم لتهميش الانتقادات الموجهة إلى الصهيونية، والتي تتسم بقدر أكبر من القساوة، وتثير قدراً أكبر من الإشكاليات، إذ تركز هذه الانتقادات على الأخطاء التاريخية التي ارتكبتها إسرائيل، باعتبارها الدافع الذي يقف وراء المشروع الصهيوني ويحركه.

فمن خلال الخروج بهذا التمييز، في اعتقادهم، تتعزز أهداف الصهيونية، أكان جرى تحقيقها أم لا، ويترسخ مستقبل هذه الحركة كفرضيات داخلية ضمن الحركة الصهيونية. وفي المقابل، جرى «تهميش» ما-بعد-الصهيونيين السلبيين من

دائرة هذا النقاش فعلياً.

وفي الواقع، تُعطل أوجه هذا التمييز، الذي يفضل المجتمع الإسرائيلي الحديث والمهيمن، قدرة المفكرين والسياسة على التعاون بعضهم مع بعض، أو التوصل إلى اتفاقيات بشأن حاضر دولة إسرائيل ومستقبلها. فلا تملك أي جماعة من هؤلاء إطاراً مشتركاً تستطيع أن تقوم النقاش على أساسه. فاليهود الصهيونيون يركزون على التاريخ الرمزي والديني واليهودي في واقعهم الوجودي، بينما يولي أتباع حركة ما-بعد-الصهيونية، تركيزهم على التاريخ الإقليمي والوضعي والفلسطيني.

ومن شأن الاعتراف بتيار ما-بعد-الصهيونية الإيجابية على أنه هو الصهيونية نفسها أن يمكننا من تبسيط هذا النقاش، بحيث يبقى تيار ما-بعد-الصهيونية السلبية (الذي نشير إليه فيما يلي بتيار ما-بعد-الصهيونية ببساطة) بمثابة «مرآة» للحركة الصهيونية. فمن خلال إسقاط الوقائع الوضعية، الماضية والراهنة، التي تسم الصهيونية، يأخذ تيار ما-بعد-الصهيونية بيد الصهيونيين لرؤية أنفسهم، وتقبل الوقائع التي يزر بها تاريخهم، والآثار التي يتركها في الآخرين. ولذلك، يتحول تيار ما-بعد-الصهيونية إلى تحد لعدم قدرة الصهيونية على الوفاء بالوعود التي قطعتها على نفسها والوقائع التي أوجدتها نتيجة الأسس التي شكلتها. ويكشف هذا التيار عن الثغرات القائمة بين ما جرى افتراضه وقُطعت الوعود بشأنه، وبين أوجه التلاعب والمصالح التي كانت تقف وراء هذه الافتراضات والوعود. ومن شأن هذا الاتجاه التفكيكي أن يفرغ الصهيونية من نزعتها الرومانسية، بحيث تسمي مشابهة لأي حركة كولونيالية قومية أخرى. وتخضع الرواية القومية والأسس الأخلاقية التي يقوم الوجود الجماعي عليها وممارسات الدولة للتحليل الما-بعد-صهيوني، من خلال الأدوات الفلسفية والنظرية التي تثبت التناقضات التي تعترى الصهيونية، وافتقارها إلى التماسك والترابط. ويفضي هذا الاتجاه إلى خلخلة القواعد الأساسية التي تستند إليها

الذوات الفردية والجماعية لدى الصهيونيين، كما يسعى لتقديم البدائل التي تستوفي المُثل والقيم العالمية التي تضمن بلوغ نوع أفضل من أنواع الخلاص. ولا يشكل تيار ما-بعد-الصهيونية نموذجاً بديلاً من الواقع غير الأخلاقي الحالي، بل هو عبارة عن مسعى تفكيكي يضع الصهيونيين في متاهة، ويستدعي معالجة جدية للوضع السائد. وهذا يعني أنه لا يمثل مجرد معارضة سياسية أو موقف منهجي من التاريخ أو السياسة، بل يعبر عن حركة فلسفية عميقة يمكن فهمها واستيعابها على نحو أفضل، عند النظر إليه من ثلاث زوايا، ترتبط الواحدة منها بالأخرى وهي: الأسس المعرفية التي يقوم عليها، والافتراضات الأنطولوجية التي يراها، والأسس المعيارية التي يركز عليها.

الأبعاد الثلاثة

من خلال إعادة تعريف تيار ما-بعد-الصهيونية، ووضع التاريخ الصهيوني ضمن دائرته، يمكن استنباط ثلاثة أبعاد يشملها هذا التيار من التوجهات التي يعتمد عليها تجاه الزمن والمكان والمبادئ الأخلاقية.

الأسس المعرفية

إن الأسس المعرفية التي يستند إليها تيار ما-بعد-الصهيونية تُعتبر ما-بعد-حداثة، وذلك بمعنى أنها بنت أدوات تحليلية وتفكيكية من أجل إعادة قراءة الصهيونية، وجميع القضايا المتصلة بها، مثل: تاريخ الشعب اليهودي، وتاريخ الحركة الصهيونية ومبادئها الأخلاقية، وتاريخ أرض إسرائيل وتركيباتها الديموغرافية، وتاريخ الحروب الإسرائيلية وسياساتها الديموغرافية، والتبريرات الأخلاقية للصهيونية، والسياسات الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين، أكانوا يقعون تحت نير الاحتلال، أم كانوا مواطنين من جملة رعايا الدولة.

ويعمل تيار ما-بعد-الصهيونية على تفكيك المؤسسة الحالية التي تشكّل دولة إسرائيل بصفتها كياناً يهودياً، وذلك بناء على الثنائيات المتباينة التي تنطوي

عليها، والتي تجد تأكيداً لها داخل حدودها وخارجها. ويعرض الأكاديميون والفلاسفة من أنصار تيار ما-بعد-الصهيونية الطريقة التي اعتمدتها الصهيونية في تعزيز الثنائيات الاجتماعية والتاريخية والأخلاقية والثقافية، باعتبارها الرواية الرئيسية التي تشكل نظرتها إلى العالم، وهي نظرة تسوّغ وجودها وتشريح بصرها عن الوقائع المتصلة بـ «الأغيار». ويسعى تيار ما-بعد-الصهيونية لتقسيم هذه الثنائيات، بحيث يقدم تفسيره الذاتي، والبريرات التي يسوقها لشرعنة وجوده في شكل حصري ومحدد. وفضلاً عن ذلك، يسعى هذا التيار لإثبات ارتقاء الصهيونية وتطورها، من نظرة ذاتية غربية تجاه الشرق، إلى نظرة إزاء اليهود الذين ينحدرون من أصول عربية أو الفلسطينيين. ويتمعن أنصار تيار ما-بعد-الصهيونية في دراسة الأنماط التي تعتمدها الصهيونية في تقسيم العالم إلى خلاص وخراب، ومقدس وعلماني، ويهود وغير يهود، وأصدقاء وأعداء، وطيبين وأشرار، وأخلاقي وغير أخلاقي، وحديث وبدائي، ومستنير وإرهابي، بحيث تسعى بذلك لتصوير نفسها أنها الأفضل بين هذه الثنائيات مجتمعة. ويبيّن تيار ما-بعد-الصهيونية كيف أن تفسير الرواية الصهيونية يركز على هذه الثنائيات الجامدة، التي تصوّر الصهيونية أنها تتسم بالأصالة والولاء تجاه غير اليهود، الذين يمكن أن يكونوا شركاء، مع أنهم لا يبلغون درجة المعاملة المتساوية مع اليهود على الإطلاق (Sand 2012).

وتتناول ثنائية أخرى التفسير الميتافيزيقي للواقع، الذي تراه الصهيونية الكلاسيكية، بناء على نموذج إسرائيل التاريخي الذي كان قائماً قبل آلاف الأعوام، إذ تفترض أن قيام دولة إسرائيل يجسد إعادة بناء هيكلها الأقل، كما لو كان هذا الأمر ضرباً من الحقيقة. ويلتزم هذا التفكير، إلى جانب الافتراض القائل بوجود علاقة متوازية بين اليهود التوراتيين، الذين عاشوا في فلسطين قبل ٢٠٠٠ عام، وبين اليهود الذين قَدِموا من أوروبا، نظرة حدثية إلى التاريخ، باعتباره يعتمد مساراً تقدماً ومتتابعاً. وبحسب وجهة النظر هذه، تقوم الذات الجماعية كلاعِب

تاريخي بالدور الذي تؤديه، وتخوض مواجهة ضد أنواع متعددة من العقبات - الإنسانية والنفسية والثقافية - التي تجمع حريتها وتجسيدها الذاتي. وتخضع الرواية الفوق - التاريخية، التي يشهد فيها أبناء الأمة اليهودية الموحدة اليقظة، ويعودون إلى وطنهم الأصيل، للتفكيك بغية البرهنة على أن الفجوات القائمة بين الخرافات المخترعة لا تجد سنداً وضعياً يعززها ويعضدها على أرض الواقع - مثل مملكة كل من داود وسليمان - والتوظيف السياسي لهذه الخرافات من أجل تقديم إجابة لأبناء الشعب الذين كابدوا صنوف القمع والاضطهاد والعنف. كذلك يعمل تيار ما-بعد-الصهيونية على تفكيك الفوقية المفترضة للمبادئ الأخلاقية الغربية، وأسبقية المنهجية القومية (Methodological Nationalism) التي تسوغ السياسات العنصرية والإقليمية، والتي تنفذها بحق السكان الفلسطينيين الذين يقطنون، في وطنهم، فيما تم بناؤه بصفته الوطن اليهودي. ويدعي الما-بعد-صهيونيين أن الخطاب الصهيوني هو مسار من التفكير، الذي يقسم العالم والأرض على أساس الولاء القومي - معتبراً إسرائيل دولة قومية - مؤكداً حقوق اليهود ووضعهم رافعاً مكانتهم على حساب العرب. كما يدعون أن الصهيونيين لا ينظرون إلى الأثر الناتج من سياساتهم باعتباره نتيجة مترتبة على هذه السياسات، أو على السلوكيات الحقيقية القائمة على العنصرية والقمع والاضطهاد، بل ينظرون إليها على أساس مشاعر معاداة السامية المتأصلة والمتجذرة، التي تقوم في أساسها على الواقع الذي يقول إن اليهود تجرأوا على تجسيد دولتهم، وتحويلها إلى أمر واقع. ويعمل أتباع تيار ما-بعد-الصهيونية على تفكيك الطبيعة الجوهرية التي تسم معاداة السامية، والتي ترد في ثانيا الرواية الصهيونية، ويبينون الأسباب التي تقف وراء توظيفها من أجل تعزيز ادعائها الذي تقول فيه إن «العالم بأسره يقف ضدنا»، الأمر الذي يسهل عليها التعامل مع كل انتقاد موجه إليها، أكان داخلياً أم خارجياً.

ومن المساهمات المعرفية المهمة التي قدمها فكر ما-بعد-الصهيونية

إماطة اللثام عن الأسس الميتافيزيقية، التي يقوم عليها الفكر الصهيوني، وتزييفها في الوقت نفسه، وذلك من خلال الاعتراض على الترابط المفترض بين أفكاره ومفاهيمه من جهة، وبين تجاربه وممارساته من جهة أخرى.

ويقدم تيار ما-بعد-الصهيونية الأسس الفلسفية وما-بعد-الميتافيزيقية، على أساس الادعاء القائل بأن الانطباعات التي يشكلها الإنسان عن الواقع ما هي إلا نتاج للتواصل والتوافق الإنساني، وليست قياساً صارماً بين المفاهيم العقلية والعالم الحقيقي. ويخضع هذا التفكير التناظري، أكان لاهوتياً أم قومياً، للتفكيك على نحو يثبت الفجوات القائمة بين ما يجري فهمه، وما يجري اختباره وتجربته في العالم الحقيقي، وأنماط التفسير السياسي التي ينطوي عليها الرابط بين الخيالي والحقيقي، والذي يُصار إلى تخيله ويقدم على أنه حقيقي. ويدل هذا الاتجاه الفلسفي ما-بعد-الصهيوني على بنية القوة المتأصلة في الفكر الصهيوني، وقدرتها على تحويل الصور إلى واقع وبناء الوعي الجماعي الذي ينظر إلى الخرافات المخترعة، كما لو كانت جزءاً أصيلاً ولا يتجزأ من الواقع. ويثبت أتباع تيار ما-بعد-الصهيونية أن الصهيونية تستند في أساسها إلى التفكير الانبعاثي الذي يسعى للتلميح إلى قيام علاقة إنتاجية مع واقع وعدت به قوة غيبية، ويعتمد على الدين من أجل تأكيد افتراضات أساسية لا يمكن إثباتها، من قبيل الوعد الإلهي وإرادة الرب. ولا يفسح هذا التفكير الانبعاثي أي مجال للتواصل مع أولئك الذين لا يقبلون الافتراضات الأساسية التي يقوم عليها ولا يسلمون بها. وبذلك تتحول هذه الافتراضات إلى تجربة مشوهة يمكن، بل يجب، التغلب عليها وتجاوزها من أجل تسهيل الارتباط بين الفكرة والتجربة. وتستدعي المقاربة بين الفكرة والتجربة تكريس الطاقات، بشقيها الفكري والمادي، من أجل المحافظة عليه، على اعتبار أنه المنطق، وأنه السبب الرئيسي الذي يقف وراء الذات. وفي هذا السياق، لا يبذل المفكرون الصهيونيون أي محاولة للدفاع عن التطابق القائم بين الفكرة والتجربة، نظراً إلى أن ليس هناك من تطابق بينهما، بل يسعون لتحويل هذا التطابق

إلى معيار رئيسي، يمكن دراسة الواقع من خلاله. إن هيمنة الأدوات والمقاييس المستخدمة للحكم على المقاربة والعلاقة بين علاقة إنتاجية وواقع فوق - طبيعي، هو ما ينكشف في النقد الذي يوجهه تيار ما-بعد-الصهيونية إلى الصهيونية، الأمر الذي يؤدي إلى تقديم مجموعة متفاوتة من أدوات التحليل التي تدافع عن هذا النمط من أنماط السلطة.

الأسس الأنطولوجية

من أهم المساهمات التي قدمها فكر ما-بعد-الصهيونية إفصاحه عن الالتزامات الأنطولوجية التي يُبنى عليها الفكر الصهيوني. ويمكن إثبات هذه المساهمة من خلال إبراز ثلاثة التزامات محورية تبديها الصهيونية، تتعلق أولها بالالتزام بفكرة الشعب اليهودي، كتصنيف مسلّم به. ويظهر نقد رئيسي لهذا الالتزام في نظرية «اختراع الشعب اليهودي»، إذ لا تتمثل المساهمة الرئيسية في غياب الأصل المشترك لأبناء الشعب اليهودي، وفق الفهم السائد في الصهيونية، بل في الطريقة التي استطاع التاريخ الصهيوني من خلالها إخفاء هذه الفكرة الراسخة، والخروج بصورة مشتركة لأمة متماسكة وفوق - تاريخية، بحيث عادت إلى التاريخ بعد مرور مئات الأعوام من منعها من تجسيد وطنها (Sand 2009; Eisenstadt and Lissak 1999). وبحسب وجهة نظر تيار ما-بعد-الصهيونية، لم يكن في وسع الصهيونية أن تتبنى أي موقف منطقي أو وضعي أو أخلاقي، لولا التزامها وجود كيان يُعرف بأنه الشعب اليهودي، وبصفته فئة متماسكة ومترابطة. لذلك، يجب أن يوجد الشعب اليهودي باعتباره كياناً، كما يجب إقصاء أي تشكيك يثور في شأن تماسكه، كي يُكتب لهذه النظرية البقاء والخلود. ويفترض الفكر الصهيوني أن الاختلافات الوضعية بين مختلف الطوائف اليهودية، ما هي إلا نتيجة تشتت أبناء الشعب بالقوة، والسياسات القمعية التي نفذتها طائفة من الأعداء التاريخيين بحق هذه الطوائف. وبناء على ذلك، تمثل الصهيونية في نظرتها

إلى نفسها أنها نظرية تحررية تفضي إلى دمج المنافي، وإعادة الوحدة واللّحمة إلى الأمة، بناء على القيم المشتركة بين اليهود وارتباطهم الوثيق بأسلافهم، الأمر الذي يَمكّن أبناء الشعب اليهودي، من إظهار أنفسهم مرة أخرى في المرحلة الراهنة من التاريخ الإنساني. وفي هذا الإطار، يعمل فكر تيار ما-بعد-الصهيونية على تفكيك الالتزام بوجود الشعب اليهودي، باعتباره كياناً متماسكاً ويثير التساؤلات بشأن الحركة الصهيونية بجميع أركانها، ويلقي بظلال الشك على التبريرات السياسية التي نشأت عن هذا الالتزام الأنطولوجي.

وأرض إسرائيل هي من الالتزامات الأنطولوجية الأخرى التي ينطوي عليها الفكر الصهيوني. ويُعدّ هذا الالتزام شرطاً ضرورياً لا غنى عنه لتيسير فهم النظرية الصهيونية. فإذا كان الالتزام بالشعب اليهودي يفرض تحديات بعينها، فإن الالتزام بأرض إسرائيل، باعتبارها مكاناً مادياً يَعْرِفه الكتاب المقدس، ينطوي على تحديات وتساؤلات تأتي على قدر أكبر من التعقيد. ويكمن التحدي الرئيسي الذي يتناوله النقد، ويسوقه تيار ما-بعد-الصهيونية، في حدود هذه الأرض، وما إذا كانت وجهات النظر المتعددة بشأنها تُعدّ مسألة مرتبطة بالقوة، أو بالمبدأ، فتتحول العلاقة القائمة بين أرض الميعاد والأدلة التي تثبت وجود اليهود على هذه الأرض، في الزمن الغابر، إلى تحدٍّ خطر. فالذي يَعْرِف الأرض بين هذين الخيارين المتضادين، إمّا أرض الميعاد التي حكمها اليهود في الماضي، وإمّا الأرض التي كان يمكن الاستيلاء عليها في سنة ١٩٤٨، يتحول إلى مسألة غاية في الخطورة. ويدرس تيار ما-بعد-الصهيونية التناقضات القائمة بين هذه المستويات المتعددة، التي تبين الالتزامات التي يبيدها الفكر الصهيوني، ويعزوها إلى مفهوم الأرض الذي يفتقر إلى التماسك، ولا يسوغ الأسس الأيديولوجية والسياسية التي يستند إليها. ويتطرق أحد التحديات الأخرى التي يسوقها فكر تيار ما-بعد-الصهيونية بشأن التزام الصهيونية بأرض إسرائيل، إلى وجود الإنسان على هذه الأرض. فمن المعروف أن أرض الميعاد لم تكن خلواً من الوجود الإنساني

قط، فقد سكن غير اليهود هذه الأرض على مدى مئات الأعوام، وهو ما أفضى إلى قيام رابط لا يمكن إنكاره أو التقليل من شأنه. وفي هذا السياق، يتناول أحد وجوه النقد الرئيسية التي يوجهها تيار ما-بعد-الصهيونية إلى التزام الصهيونية بكيونة أرض إسرائيل، وضع الوجود الديموغرافي لغير اليهود على هذه الأرض، والآثار التي يفرزها هذا الوجود على طبيعتها. ويثبت الفكر الصهيوني وعيه بوجود غير اليهود في أرض الميعاد، لكن مدى ما يلزم نفسه بهذا الوجود، باعتباره جزءاً من أنطولوجيا المكان، يبقى مثاراً للشك والتساؤل. فالأرض بصفاتها كياناً مسلماً به هي حقيقة راسخة في الفكر الصهيوني، غير أنها حقيقة مسلّمة تنطوي على معنى محدد، وتقوم في أساسها على وعد إلهي، أو على الصفة المركزية التي تتبناها الأرض في هوية التزام أنطولوجي آخر، هو وجود الشعب اليهودي (Gans 2008).

ويتمثل الالتزام الأنطولوجي الصهيوني الثالث، والذي يركز عليه فكر تيار ما-بعد-الصهيونية، في الزمن التاريخي، إذ يُثبت هذا التيار أن الفكر الصهيوني ملتزم بواقع زمني متماسك، يشتمل على عدة محطات قومية تضطلع في مجموعها بدور أساسي في عودة الوعي القومي اليهودي إلى الظهور، والعودة إلى التاريخ والوطن (Chowers 2012; Eisenstadt and Lissak 1999; Schweid 2012). ويشدد أنصار هذا التيار على الطابع الانتقائي الذي يسم الفكر الصهيوني عندما يتعلق الأمر بالوقت، إذ يعرضون اعتباطية الاختيارات التي يخرج بها الصهيونيون، وإمكان إعادة ترتيب الزمن التاريخي. ولا يدل هذا الأمر على التناقضات الداخلية فحسب، بل يثبت أيضاً إقصاء البدائل وطمسها، والتي كان يمكن لها أن تتيح وجود نظرة آنية إلى الزمن، وإلى دلالاته السياسية. ويفترض الالتزام الأنطولوجي بالزمن القومي، أن وجود الأمة يشكل أداة أو واسطة تاريخية، تمر عبر مختلف الحقب التاريخية وتشكل هويتها والالتزامات الواقعة عليها. ويمكن أحد التناقضات الرئيسية التي تعترى الالتزام الأنطولوجي بالزمن

القومي في العلاقة بين سنة ١٩٤٨ وسنة ١٩٦٧. فالاختلاف القائم بين هاتين المحطتين التاريخيتين، يكشف عن توجهات متباينة لدى الأمة، وعن معنى تاريخها من جانب، والتأثير الذي تتركه في مستقبلها من جانب آخر. ومن شأن الجدل الذي أثاره تيار ما-بعد-الصهيونية فيما يتعلق بوجهات النظر المتعددة عن الزمن، والتي ينطوي الفكر الصهيوني عليها، والدلالات التي تتضمنها، أن تتيح القدرة على الخروج بنظرة أفضل عن التفسير السياسي للزمن والتاريخ والرواية، وغياب معنى أصيل للواقع الزمني على نحو يلزم الأمة باعتماد مسار قومي محدد. وبناء على ذلك، فقد فتح هذا الموقف، الذي عبر عنه تيار ما-بعد-الصهيونية، من الالتزام الصهيوني الأنطولوجي بالزمن القومي الباب أمام بروز وجهة نظر بديلة لتاريخ الأرض، ولا سيما من وجهة نظر ضحاياها، وهم الفلسطينيون. فتحوّل التسليم بوجود التاريخ الفلسطيني وواقعه في الزمن (بمعنى إيجاده) إلى جزء أصيل من وجهة التحليل التي يتبناها تيار ما-بعد-الصهيونية. وفي هذا الإطار، تعاد دراسة الأدلة الوضعية التي يحملها تاريخ دولة إسرائيل، الأمر الذي يثير نقطتين رئيسيتين تنطويان على تفرعات هائلة، تتمثل النقطة الأولى منهما في الطابع الانتقائي لأعمال الأرشفة التي انتهجتها كتابة تاريخ الحركة الصهيونية، والفجوات القائمة بين الخطاب الرسمي والدراسة الأكاديمية المستقلة للتاريخ. وقد أثبت المؤرخون الجدد هذا التزوير الذي جاء به المؤرخون التابعون للمؤسسة الرسمية، الذين وضعوا أبحاثهم في إطار الرواية الرسمية للتاريخ.

وتتمحور النقطة الثانية حول نقد الأبحاث التاريخية الوضعية، والعلاقة القائمة بين مصادر الأرشيف وعلاقات القوة. ففي هذا السياق، سعى المؤرخون من أنصار تيار ما-بعد-الصهيونية لتوسيع نطاق المصادر التي اعتمدها، من أجل استكمال تصوّر التاريخ، وذلك نظراً إلى أن الوثائق الرسمية التي يمكنها أن تساعد في رواية تاريخ الحركة الصهيونية، ولا سيما ما يتصل منها بحرب سنة ١٩٤٨، وإقامة دولة إسرائيل، تعبر عن صوت الطرف المنتصر، وتخفي بالتالي

أصوات الضحايا وتطمسها. ولم تتجاهل المساهمات التي قدمها المؤرخون الجدد المضامين الأخلاقية التي تقترن بإعادة كتابة التاريخ. ولم يساهم هذا الأمر في إضفاء طابع إنساني على الضحايا فحسب، بل أضفى طابعاً إنسانياً أيضاً على المعضلات الوجودية لدى اليهود، وأماط اللثام عن الاختلاف القائم بين الصهيونية واليهودية. لذا، يؤكد الما-بعد-صهيونيين أنه يجب التركيز على هذا التمييز وإبرازه عند التطرق إلى المستقبل، الذي يجب ألا يشكل امتداداً للحاضر واستمراراً له.

الأسس الأخلاقية

يعمل تيار ما-بعد-الصهيونية على تفكيك الرواية القومية الإسرائيلية - اليهودية، من خلال إعادة تقويم سماتها الرمزية. فقد هيمن الإسرائيليون - اليهود على الخطاب الصهيوني وما-بعد-الصهيوني، جراء اعتمادهم على تفوّق هذا الخطاب وصدارته في الثقافة الغربية. ويعترض تيار ما-بعد-الصهيونية على هذا الموقف، عن طريق تفكيك منهجيات الدراسة التي تتناول الرواية التاريخية، وطرح منهجيات معيارية بديلة منها. كما يعترض هذا التيار على الفكرة التي تقول إن السلطة والقوة تولدان المبادئ الأخلاقية، وإن إسرائيل هي صاحبة الحق الأصيل بحكم قوتها. ففي هذا المضمار، تؤكد ما-بعد-الصهيونية أن المبادئ الأخلاقية الليبرالية والافتراضات المتصلة بالصواب والخطأ الخالص، لا تُعتبر متفوقة أصلاً على أي مسار فكري آخر. وفي الواقع، يتموضع الخطاب الصهيوني والتاريخ اليهودي في الشرق، بحيث يعزز الكثير من سياساته وأمّاط سلوكه العلاقات المجتمعية القبلية التي تفتقر إلى السمة الديمقراطية، أو تلك التي تكتسب قدراً أكبر من التشابه مع نظيراتها العربية، الأمر الذي يقر به الصهيونيون على الأقل. ومثال لذلك هو مدى التدّين في المجتمع، والطاعة العمياء للقيادة، وخصوصاً العسكرية منها، ومكانة العائلة في الثقافة المجتمعية، وعقلية الانتقام بناء على العصبية العرقية. كل هذه الصفات تعكس الرأي الما-

بعد-صهيوني القائل بأن المجتمع الإسرائيلي الذي يدّعي الحداثة يتصرف مثل محيطه، وبالتالي فهو لا يستطيع الترفع عنه. هذا صحيح نسبة إلى الادعاء الذي روجّه إيهود براك، رئيس الحكومة السابق الذي وصف إسرائيل بأنها فيل في الغاب، التوصيف الذي أعاد صوغه بنيامين نتنياهو مؤخراً قائلاً بأن إقامة الجدار العازل على الحدود مع الأردن تهدف إلى «حماية الفيل من الحيوانات المفترسة.» وفي المقابل، يقترح تيار ما-بعد-الصهيونية وجهة نظر تتسم بقدر أكبر من النسبية والتكافؤ، وهي وجهة نظر تتواءم في واقع حالها مع الرواية القومية اليهودية، فيما لو اتفقت مع أصولها التاريخية. فعوضاً عن اختزال الصهيونية في ثنائية إيجابية/سلبية، مثلما عامل الصهيونيون حركة ما-بعد-الصهيونية، تعترض وجهة النظر المذكورة على مناصري كلا الفريقين، كي تستخلص سمتها الشرعية، لا في وقائعها الميثاقية أو أبعاد قوتها، بل في تواصلها. فما-بعد-الصهيونية تعترف بأن المثل تجد أصولها في المجتمع، وبأنه يمكن تطويرها من خلال التواصل، بناء على ذلك. وتتيح هذه المقاربة، التي توفر مساحة أكبر كثيراً من الدعم للتصورات المثالية التي تعتنقها إسرائيل بشأن الدولة وصيغتها الديمقراطية، القدرة على اكتساب سمتها الشرعية من المعاملة التي تعتمد عليها مع الفئات الأكثر تهميشاً فيها - وهذا هو المقياس الحقيقي لمثلها الأخلاقية وتوجهها الأخلاقي. ويسر الخطاب الذي يتبناه تيار ما-بعد-الصهيونية نشوء خطاب جديد يحتكم إلى المبادئ الأخلاقية لدى اليهود - الإسرائيليين، في إطار المساعي التي ترمي إلى الكشف عن الأرضية المشتركة داخل المجتمع الإسرائيلي، وبما لا يقتصر عليها. وتشكل هذه الأرضية المشتركة، بحسب المفكرين الما-بعد-صهيونيين، المجال الوحيد الذي يستطيع الصهيونيون من خلاله تعزيز مطالبهم بالشرعية، لأنها توفّق بين وقائع الماضي والحاضر من دون أن تقوض ركائزها الأخلاقية، من خلال استمرار الاحتلال.

ويرتبط تيار ما-بعد-الصهيونية ارتباطاً وثيقاً بالعلاقة القائمة بين السيادة

اليهودية، وتعاملها مع غير اليهود المقيمين داخل حدود سنة ١٩٦٧، والقابعين تحت الاحتلال. فاحتكام اليهود الإسرائيليين المتواصل إلى الخطاب المزدوج، الذي يفترض أن إسرائيل هي دولة يهودية وديمقراطية، كما لو كانت تقع ضمن حدود سنة ١٩٦٧، في الوقت الذي تزحف على المناطق التي تقع خارجها، وتحكم قبضتها على ملايين الفلسطينيين الذين يعيشون في هذه المناطق فتقمعهم وتضطهدهم، لم تعد تقوم له قائمة الآن (Shenhav 2012). ويدعي تيار ما-بعد-الصهيونية أن أنصار الصهيونية السائدة عمدوا إلى تجاهل هذا الواقع، على الرغم من تناقضه مع القيم الأخلاقية التي سوّغت السيادة اليهودية في المقام الأول (Azoulay and Ophir 2012). ويدّعي بعض المفكرين الما-بعد-صهيونيين أنه وحتى في الحالات التي يعارض مناصرو الصهيونية السائدة الاحتلال، فهم يتطرقون إلى التبريرات العلمانية التي تسوغ استمراره، وذلك على أساس التذرّع بالاعتبارات الأمنية، والنحي باللائمة على الفلسطينيين بسبب الواقع الذي آلوا إليه (Kasher 2000; Shiftan 1999). وينتقد أنصار تيار ما-بعد-الصهيونية الأسس الأخلاقية التي تقوم عليها الفرضية التي تضع المعادلة اليهودية جنباً إلى جنب مع المعادلة الديمقراطية، وبيّنون أن هذه المعادلة تجمع بين العناصر الإجرائية التي تشملها الفلسفة الديمقراطية والأبعاد الجوهرية، التي تنطوي السيادة اليهودية عليها، الأمر الذي يفضي إلى تسويغ السياسات التمييزية التي لا تمت بصلة إلى الحد الأدنى من المُثل التي تنص عليها الديمقراطية. ويكشف هذا النقد عن أن الفجوة الهائلة بين الغاية المطلوبة والممارسة المتبعة لا تمثل أمراً هامشياً، بل تشكل تناقضاً جوهرياً يشوب فكر الصهيونية السائدة، وهو تناقض يعزز فهماً إثنياً - قومياً وثيقاً للسياسة، ويفرّغ المواطنة من معناها، ويضع الهوية العضوية في موضع يجعل منها المعيار الرئيسي لإثبات الولاء. ويشير عجز اليهود الإسرائيليين عن تحديد مصير الاحتلال الواقع على ملايين الفلسطينيين لنحو خمسة عقود، والفرضيات التي يسوقها المستوطنون اليهود بشأن الاختلافات

القائمة بين الاستيطان اليهودي في فلسطين قبل سنة ١٩٤٨، والاستيطان اليهودي في المناطق الواقعة خلف الخط الأخضر بعد سنة ١٩٦٧، إلى التناقضات التي تلف الصهيونية السائدة، وينطوي على الدعوة إلى إحداث تغيير جوهري في الواقع السياسي الذي يجب ضمان الحقوق اليهودية فيه (Raz-Krakotzkin 2009). وقد برزت رواية الصهيونية الجديدة في معرض الرد على النقد الذي خرج به أتباع تيار ما-بعد-الصهيونية، إذ تعيد هذه الرواية التشديد على الصفة الشرعية التي اكتسبتها إسرائيل بصفتها دولة، وتعيد ربط اليهود الإسرائيليين بالأرض، كما كانت عليه الحال في زمن إقامة الدولة، ونشوء الحركة الصهيونية السياسية (Olick 2003). وتتخلى هذه الجماعات، التي تمثلها أحزاب سياسية قومية ويمينية، مثل حزبي الليكود والبيت اليهودي، عن التوجه القائم على التعاون مع العرب الفلسطينيين، وترى اعتراض الفلسطينيين على التعايش بين اليهود والعرب، كما لو كان شكلاً من أشكال معاداة السامية، وتتعامل مع كل هؤلاء السكان باعتبارهم يشكلون تهديداً ديموغرافياً لها (Ram 2007). وقد دأبت الأيديولوجيا الإقليمية التي تعتمد الصهيونية الجديدة على توظيف كل من الخطاب التاريخي والرمزي، في مساندة حركة الاستيطان ومطالبها الإقليمية بالأرض (Newman 2001).

خلاصة:

يتبين من التحليل السابق أن الفكر الما-بعد-صهيوني يصيب قوائم الفكر الصهيوني المهيمن، وخصوصاً تيار الصهيونية الجديدة، في الصميم. إذ يقوم هذا التيار النقدي بتفكيك مركبات العقيدة الصهيونية من أساسها، مبنياً ومنها الأخلاقي وعدم اتزانها المعرفي وضعفها العملي. كذلك يبين هذا النقد أن قوة الصهيونية ليست في أخلاقها، بل في ممارساتها المبنية على علاقات القوة القائمة، من دون التخلي عن حق اليهود في مكان آمن وسيادة سياسية تضمن ممارسة

ثقافتهم وحريتهم. فضلاً عن ذلك يُبرز هذا الفصل حنكة الخطاب الصهيوني السائد في مواجهة الانتقادات اللاذعة من جانب الفكر الما-بعد-صهيوني، وذلك من خلال التمييز بين نقد بناء وموضوعي ونقد هدام وغير موضوعي في نظره. والالتفاف على نقد المفكرين الما-بعد-صهيونيين لا يجهض قدرتهم على زعزعة قوائم الفكر الصهيوني، ولا سيما المتشدد منه، الذي كنا قد أشرنا إليه في الفصل السابق. وعلى الرغم من أن المؤسسة الإسرائيلية، وخصوصاً الأكاديمية فيها، استثمرت موارد هائلة في العقدين الأخيرين من أجل مواجهة تيار ما-بعد-الصهيونية، وعلى الرغم من قدرتها على تهميش بعض المفكرين الما-بعد-صهيونيين المركزيين، فإن خروج بعضهم إلى خارج حدود إسرائيل، وعدم اعتمادهم على وظائف في المؤسسات الأكاديمية الإسرائيلية حتماً بقاء صوتهم ونقدهم كبوصلة أخلاقية ومعرفية مهمة في دراسة إسرائيل وفكرها السياسي.

أفكار ختامية

يبين الفصلان السابقان أن الخلافات الظاهرة في الفكر الصهيوني تعكس عدم أحاديته وتناسقه وتماسكه، كما أن خلافاته واختلافاته كثيرة ومعقدة. وعند النظر إلى الترجمة العملية للفكر الصهيوني على الأرض، نجد أن تضافر القوتين الاقتصادية والعسكرية هو الذي عزز السياسات الصهيونية. وكان غياب السيادة قبل سنة ١٩٤٨ قد جعل من تمتين الاستيطان اليهودي اقتصادياً داخل دولة الانتداب هدفاً رئيسياً للحركة الصهيونية (Horowitz and Lissak 1978). ومنذ أوائل ثلاثينيات القرن العشرين حتى سنة ١٩٤٨، كان تكتيف الهجرة اليهودية إلى فلسطين وبناء قوة عسكرية مستقلة سرية، من الأهداف الرئيسية لقادة الحركة الصهيونية (Kimmerling 1983). ولا يبدي النقاش الداخلي بين مختلف التيارات السياسية، بشأن الاستراتيجيات الديموغرافية والجغرافية والاستيطانية والعسكرية الملائمة، أي اعتبار أخلاقي للجذور الحقيقية لما أظهره الفلسطينيون من مقاومة للهجرة اليهودية والاستيطان (Ben-Bassat 2013; Caplan 1978; Mandel 1976). وجرى فرض واقعين ديموغرافي وسياسي جديدين على الأرض، ضد إرادة سكان فلسطين الأصليين، من دون أن يصيب الضمير أي قلق جدّي (Dowty 2001). وباستثناء المنظمات اليهودية الصغيرة، مثل بریت شالوم التي أسسها بعض المثقفين اليهود من ذوي النزعة الأخلاقية الإنسانية، أو المنظمات اليهودية العربية، مثل الحزب الشيوعي، فإن الأحزاب الصهيونية في فلسطين، نظرت، في معظمها، إلى مسعى التسيد اليهودي كمسعى أخلاقي لا يلغي الحقوق الأساسية للأغلبية الساحقة من العرب الفلسطينيين (Shumsky 2011; Avineri 1981).

أظهرت مناقشتنا هذه عدة نقاط يجب تسليط الضوء عليها: الأولى، أن الفكر السياسي الصهيوني الجديد لا يقطع مع الفكر الصهيوني التقليدي، كما رسم معالمه المفكرون الصهيونيون الرئيسيون، ذلك الفكر الذي يبدو كأنه ينكر أن يكون الصهيونيون الجدد قد قدموا أفكاراً أيديولوجية جديدة، تختلف جوهرياً عن الصهيونية السائدة. وعلى الرغم من فظاظتهم فإن ثمة تقارباً عميقاً بين القيم الأساسية للوسط المعباري الحالي في المجتمع والسياسة الإسرائيليين، والأفكار الأساسية لدى الحركات الأيديولوجية والسياسية التي سادت المشهد السياسي الإسرائيلي في الماضي. بعبارة أخرى: وعلى الرغم من لغط اللغة والتناقضات القائمة في شأن الهيمنة السياسية، فهناك تقارب واضح ومباشر بين ما قاله وفعله دافيد بن - غوريون وزئيف جابوتنسكي والحاخام أبراهام هكوهين كوك، وما يقوله ويفعله بنيامين نتنياهو، وأفيدور ليرمان، ونفتالي بينت، وزئيف إلكين وياريف ليفين، على الرغم من اختلاف الزمان والمكان والفظاظة. ذلك بأن خطاب التفوق، والنزعة التوسعية، والإقصاء والاستبداد، والأكثورية، يكاد يكون نفسه، على الرغم من الاختلاف في طريقة إخفائه. وهناك أيضاً تقارب واضح بين أرون دافيد غوردون وأوري إيليتسور، بقدر ما هناك استمرارية واضحة بين بيرل كاتزنيلسون ويوسف ترومبلدور، من جهة، وإسرائيل هرثيل وبني كاتزوفر، من جهة أخرى. والاختلاف مرتكز على اللغة، والمبررات الأخلاقية، والممارسات التلاعيبية، التي قدمها الأولون وأخذها الآخرون أبعد من ذلك وطوروها. والسبب الرئيسي في الاختلاف هو أن أرون دافيد غوردون وبيرل كاتزنيلسون ويوسف ترومبلدور، مارسوا التفكير والفعل، في ظل سلطة سيادة أجنبية، في حين يفكر ويعمل إلعيزر شفايد وأوري إيليتسور وإسرائيل هرثيل وآخرون، في ظل حكم سيادي يهودي يتسامح مع فكرهم، ويمنحه الموارد اللازمة كي يتحقق.

النقطة المهمة الأخرى التي نستنتجها من المناقشة السابقة هي أن الفكر الصهيوني الجديد ليس تياراً سياسياً متماسكاً موحداً، وهذا ما جعل مناقشتي

تجنب أي تحليل جوهري أو أحادي، وأي تصوير تبسطي لهذه الظاهرة المركبة والدينامية. لكني، على الرغم من ذلك، حاولتُ أن أبرز السمات الرئيسية - الأيديولوجية والعملية - لدى الصهيونية الجديدة، بعبارات واضحة وثابتة. وأظهرت المناقشة السابقة أن ثمة ملامح للصهيونية خفية أو غير معبر عنها، باتت واضحة تماماً مع صعود الاتجاهات الصهيونية الجديدة. والدولة لا تقمع أو تحد من السمات العنصرية والتوسعية والإقصائية المنغرس عميقاً في الفكر الصهيوني الجديد. وعلى العكس من ذلك، تعمل مؤسسات شتى للدولة، مثل الجهاز التشريعي والجهاز القضائي والجيش الإسرائيلي، ووزارة الإسكان وغيرها، كوسيلة لتعزيز القيم المركزية للفكر الصهيوني والفكر الصهيوني الجديد. لقد تمكن الفكر الصهيوني الجديد من طرح نفسه، كاستمرار مباشر للفكر الصهيوني الكلاسيكي، وكلما انتقد صهيونيون ليبراليون هذا الفكر، كان المفكرون والممارسون الصهيونيون الجدد يجلبون الأدلة على أن المشروع الصهيوني برمته محل شك، إذا لم يواصل تبني الأفكار الصهيونية الكلاسيكية.

من المهم أن نتذكر أن الكاتب يدرك تماماً حقيقة أن الصهيونية بالنسبة إلى معظم اليهود هي رؤية العالم المثبتة والسياسة «الطبيعية»، في عالم منقسم بين قوميات، وفي واقع تسعى كل الأمم لتقرير مصيرها. وأنا كإنساني أدرك أيضاً ما جعل الصهيونية تفوز بقلوب معظم اليهود، وخصوصاً بعد تجربة المحرقة. فالفكر الصهيوني وكذلك الاتجاهات الصهيونية الجديدة، لا يمكن أن يفهما، ويجب ألا يفهما بمصطلحات هوياتية جوهرية، ذلك بأن الفكر الصهيوني الجديد هو بناء قومي قابل للنزاع، وغير قادر على كسب تأييد الصهيونيين كلهم. ولذلك، حاولتُ مناقشة الفكر والممارسة الصهيونيين الجديدين، من دون الوقوع في التعميمات العرقية، إذ لا يمكن تفكيك مركزية الصهيونية في الحياة اليهودية، أو نقض حق اليهودي في الأمن وتقرير المصير. وعلى العكس من ذلك، فإن الإقرار بكون هذا الأمر أساسياً تماماً لمجموعة كبيرة من الناس، وكونهم لا ينظرون إلى

أنفسهم إلا من داخله، يجعله جديراً بالاهتمام، وخصوصاً أن الصهيونيين الجدد لا يرون أنفسهم أقل أخلاقاً من الصهيونيين التقليديين. لكننا لا نستطيع أن نتجاهل ما تقوم به الاتجاهات الصهيونية الجديدة من ضروب نزع الشرعية عن ذاتها. فهي تبين أن تقرير المصير اليهودي لا يمكن أن يكون إلا عنصرياً وتمييزياً، وحشياً وشوفينياً. وفي هذه الحالة، وإذا أخذنا في الحسبان أن نحو خمسة ملايين وشفينياً. مليون فلسطيني، يعيشون في المكان عينه، ولا تنظر إليهم الصهيونية الجديدة إلا بعين خلاصية وقومية إقصائية، فسوف يستحيل النظر إليها بغير النظرة المأسوية. يربك المفكرون الصهيونيون الجدد المثقفين والقادة الذين يسعون لتصويرهم أنهم انحراف عن الصهيونية التقليدية، وليسوا استمراراً لها. والحال، إن الكشف عن الفكر والممارسة الصهيونيين وتبين أن الفكر الصهيوني الجديد هو وارثهما الطبيعي الذي تفرضه الظروف، يوضح أن دراسة الاتجاهات السياسية الجارية حالياً في إسرائيل اليوم، لا يمكن أن تقوم على نظرية القطيعة مع الصهيونية التقليدية. صحيح أن التفسيرات الحالية للركائز الفكر الصهيوني الأربع، غير المتجانسة، كما بينا أعلاه، هي أكثر فظاظاً وتطرفاً مقارنة بكتاب الفكر الصهيوني التقليدي وممارسته الأكثر براغماتية واعتدالاً، لكن الاختلاف يكمن، على ما يبدو، في الطريقة التي يتم بها تقديم هذه الركائز وترويجها، وليس في الخصائص الرئيسية والتجسيد الأساسي للركائز الأربع المعروضة سابقاً. وهذا الاستنتاج يكشف الفكر والممارسة الصهيونيين التقليديين، ويدعو إلى التعامل المباشر مع الصهيونيين الجدد الذين تمكنوا من حمل الأفكار الصهيونية الأساسية إلى أقاليمها. وبتعابير جدلية، فإن مثل هذه العملية، على الرغم من بشاعتها الحالية، قد يثير الانتباه إلى مكونات منظومة فكرية تألفت من إخصاب متبادل بين الركائز الأربع للاتجاه الصهيوني الجديد، وجعلت الحاجة إلى تدخل خارجي أمراً لا غنى عنه، من أجل وقف تأثيرها في حقوق وأمن كل من اليهود والفلسطينيين على حد سواء. وعلى الرغم من أن الواقع الراهن بُني على أسس غير أخلاقية، فإن تيار

ما-بعد-الصهيونية يعترف بأنه قد يكون من غير الإنساني التغلب على هذا الواقع وتجاوزه، من خلال تقويضه وإزالته. بل يتسم هذا التيار بتفكيره في المستقبل، إذ إنه لا يركز على تبريرات وجوده، أو يسعى للخروج بتقسيمات جدية بين «نحن» و«هم» فحسب، بل يسعى لبلوغ أرضية مشتركة، يمكن بناء حل الصراع على أساسها. فمن خلال الاعتراف المتبادل، واعتماد توجه أخلاقي واحد، وتبني خطاب تصالحي على خلاف خطاب معارض، يمكن اجترح حل يأخذ في الاعتبار الوقائع والحاجات القائمة لدى كلا الطرفين.

ومن خلال فتح قنوات التواصل وتجاوز النظرة الجامدة والثنائية التي تنظر الصهيونية من خلالها إلى الأغيار، وتتعامل معهم بناء عليها، فإن تيار ما-بعد-الصهيونية - وقياساً بما تستفيض الأدبيات في سرده وبيانه - يُعتبر إيجابياً في واقع حاله. فهذا التيار يأخذ زمام المبادرة بالتأمل الذاتي والتعددية والمُثل المجتمعية، من دون أن يمثل شكلاً من أشكال الانتقاد أو المعارضة المتأصلة.

وبصرف النظر عن تيار ما-بعد-الصهيونية الذي بات يشهد نمواً وتوسعاً، فإنه لا يزال يعاني جراء حالة من التهميش النسبي في الحيز السياسي الإسرائيلي السائد، وبالتالي في سياسات هذا الحيز وفي المجتمع الإسرائيلي بصورة عامة. ونظراً إلى أن التطور الذي شهدته الصهيونية مع مرور الوقت عمل على تكييف الرواية اليهودية وتعديلها إلى رواية تتخطى الفرضيات الوضعية وتتجاوزها، فقد تسببت التناقضات التي تسود المعسكر ما-بعد-الصهيوني وعجزه عن التوفيق بين الماضي والحاضر، بضياح أي مكاسب جرى تحقيقها في اتجاه التعايش.

وعلى وجه الإجمال، تفضي بنا الدراسة النقدية لنشوء الصهيونية وتطورها إلى إدراك تجلياتها التي ما فتئ الصراع والتنازع يسودانها على مر الزمن، فلم تفضِ هذه التجليات إلى تحقيق السلام أو التقدم، وإنما عكرت صفو الخطاب بفعل التناقضات المتأصلة فيها. وفي هذا السياق، يملك الفهم الجديد لإطار مبسط، هو إطار ما-بعد-الصهيونية، القدرة على جسر مواطن الخلاف، وتمهيد

طريق جديد نحو تحقيق واقع يهودي وفلسطيني مختلف، إذ يمكّن هذا الإطار الأحزاب من التفكير في نفسها، وفي القواسم المشتركة القائمة بينها، كما يتسم بكونه إطاراً تصالحياً يساهم في تقليص حدة التوتر القائم.

المراجع

- Abu El-Haj, Nadia (2012). *The Genealogical Science: The Search for Jewish Origins and the Politics of Epistemology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Ahitov, Joseph (2013). *Breeze Waves: Contemplations and Thoughts*. Jerusalem: The Hartman Institute (Hebrew).
- Al-Haj, Majid (March 2002). «Ethnic Mobilization in an Ethno-National State: The Case of Immigrants from the Former Soviet Union in Israel.» *Ethnic and Racial Studies*, vol. 25, no. 2, pp. 238–257.
- Albertone, Manuela (2007). «Democratic Republicanism: Historical Reflections on the Idea of Republic in the 18th Century.» *History of European Ideas*, vol. 33, issue 1, pp. 108–130.
- Arieli, Sha’ul and Mikha’el Sefarad (2008). *A Wall and Fiasco: The Separation Wall, Security or Greed*. Tel Aviv: Yedi’ot Aharonot (Hebrew).
- Aronoff, Myron (1991). «Myths, Symbols and Rituals of the Emerging State.» In *New Perspectives on Israeli History: The Early Years of the State*. Edited by Laurence Jay Silberstein. New York: New York University Press, pp. 191–215.
- Aronson, Geoffrey (1990). *Israel, Palestinians and the Intifada: Creating Facts on the West Bank*. London; Washington D.C.: Kegan Paul International with the Institute for Palestine Studies.
- Aronson, Shlomo (2003). «The Post-Zionist Discourse and Critique of Israel: A Traditional Zionist Perspective.» *Israel Studies*, vol. 8, no. 1, pp. 105–129.

- Avineri, Shlomo (1981). *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Avnon, Dan (July 1996). «The Enlightened Public: Jewish and Democratic or Liberal and Democratic?» *Mishpat U-Mimshal*, vol. 3, no. 2, pp. 417–452 (Hebrew).
- Azoulay, Ariella and Adi Ophir (2012). *The One State Condition: Occupation and Democracy in Israel / Palestine*. Stanford: Stanford University Press.
- Bar-Tal, Daniel and Yona Teichman (2005). *Stereotypes and Prejudice in Conflict: Representatives of Arabs in Israeli-Jewish Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barak, Aharon (2006). *The Judge in a Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Beit-Hallahmi, Benjamin (1993). *Original Sin: Reflections on the History of Zionism and Israel*. New York: Olive Branch Press.
- Ben-Bassat, Yuval (2013). *Petitioning the Sultan: Protests and Justice in Late Ottoman Palestine*. London: I.B. Tauris.
- Ben-Eliezer, Uri (1998). *The Making of Israeli Militarism*. Bloomington: Indiana University Press.
- ——— and Yuval Feinstein (Spring 2007). «The Battle Over Our Homes: Reconstructing / Deconstructing Sovereign Practices Around Israel's Separation Barrier on the West Bank.» *Israel Studies*, vol. 12, no. 1, pp. 171–192.
- Ben-Gurion, David (1971). *Memoirs*. Tel Aviv: Am Oved (Hebrew).
- Ben-Israel, Hedva (June 2002). «The Scholar's National Identity and the Study of Nationalism.» *Academia*, pp. 13–18 (Hebrew).
- Ben-Moshe, Danny (May 2005). «The Oslo Peace Process and Two Views on Judaism and Zionism, 1992–1996.» *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 32, no. 1, pp. 13–27.
- Benvenisti, Meron (2000). *Sacred Landscape: The Buried History of*

- the Holy Land since 1948*. Berkeley: University of California Press.
- Bilski Ben–Hur, Raphaella (1988). *Every Individual is a King: The Social and Political Thought of Ze'ev Jabotinsky*. Tel Aviv: Zmora–Bitan (Hebrew).
 - Brubaker, Roger (1996). *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Caplan, Neil (1978). *Palestine Jewry and the Arab Question, 1917–1925*. London: Frank Cass.
 - Chowers, Eyal (October 1998). «Time in Zionism: The Life and Afterlife of a Temporal Revolution.» *Political Theory*, vol. 26, no. 5, pp. 652–686.
 - ——— (2012). *The Political Philosophy of Zionism: Trading Jewish Words for a Hebraic Land*. New York: Cambridge University Press.
 - Cohen, Stuart (Winter 1993). «The Hesder Yeshivot in Israel: A Church–State Military Arrangement.» *Journal of Church and State*, vol. 35, no. 1, pp. 113–130.
 - Dalsheim, Joyce (2007). «Deconstructing National Myths, Reconstituting Morality: Modernity, Hegemony and the Israeli National Past.» *Journal of Historical Sociology*, vol. 20, no. 4, pp. 521–554.
 - Dieckhoff, Alain (2003). *The Invention of a Nation: Zionist Thought and the Making of Modern Israel*. New York: Columbia University Press.
 - Don–Yehiya, Eliezer (1998). «Zionism in Retrospective.» *Modern Judaism*, vol. 18, no. 3, pp. 267–276.
 - Doumani, Beshara (1995). *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700–1900*. Berkeley, California: University of California Press.
 - Dowty, Alan (Spring 2001). «'A Question that Outweighs all Others': Yitzhak Epstein and Zionist Recognition of the Arab Issue.» *Israel Studies*, vol. 6, no. 1, pp. 34–54.

- Eisenstadt, Shmuel Noah and Moshe Lissak, eds. (1999). *Zionism and the Return to History: A Reappraisal*. Jerusalem: Yad Yitzhak Ben-Tzvi (Hebrew).
- Eldad, Yisrael (2007). *The Jewish Revolution: Jewish Statehood*. Jerusalem: Gefen (Hebrew).
- Elitzur, Uri (2013). «On Three Flags.» <http://www.nrg.co.il/online/1/ART2/459/912.html>
- Feige, Michael (2009). *Settling in the Hearts: Jewish Fundamentalism in the Occupied Territories*. Detroit: Wayne State University Press.
- Finkelstein, Israel and Neil Asher Silberman (2006). *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and Roots of the Western Tradition*. New York: Free Press.
- Flapan, Simha (1987). *The Birth of Israel: Myths and Realities*. New York: Pantheon Books.
- Friedman, Robert (1992). *Zealots for Zion: Inside Israel's West Bank Settlement Movement*. New York: Random House.
- Friling, Tuvia (2003). *An Answer to a Post-Zionist Colleague*. Tel Aviv: Yedi'ot Aharonot (Hebrew).
- Funkenstein, Amos (1993). *Perceptions of Jewish History*. Berkeley, California: University of California Press.
- Gans, Chaim (2008). *A Just Zionism: On the Morality of the Jewish State*. New York: Oxford University Press.
- Gavison, Ruth (2002). «The Jewish State: Legitimacy and Character.» *Tchelet*, vol. 13, pp. 50–88 (Hebrew).
- Gordon, Neve (2008). *Israel's Occupation*. Berkeley, California, University of California Press.
- Gorenberg, Gershom (2006). *The Accidental Empire: Israel and the Birth of the Settlements, 1967–1977*. New York: Times Books.
- Gorny, Joseph (1985). *The Arab Question and the Jewish Problem*. Tel Aviv: Am Oved (Hebrew).
- ——— (2001). «The Jews: From Halacha to History.» In *Jewish*

- Identities: Fifty Intellectuals Answer Ben-Gurion*. Edited by Eliezer Ben-Raphael. Sede Boqer: University of Ben-Gurion Press (Hebrew).
- Grinberg, Lev (2008). *Politics and Violence in Israel/Palestine: Democracy versus Military Rule*. London: Routledge.
 - *Haaretz*, 12/4/2001; 22 February 2011.
 - Habermas, Jürgen (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Edited by Ciaran Cronin and Pablo de Grieff. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
 - Hazony, Yoram (2000). *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*. New York: Basic Books and the New Republic.
 - Hertzberg, Arthur (1959). *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*. New York: Jewish Publication Society.
 - Horowitz, Dan and Moshe Lissak (1978). *Origins of the Israeli Polity: Palestine under the Mandate*. Chicago: Chicago University Press.
 - Illouz, Eva (24/9/2014). «Thieves of Democracy, Spoilers of Zionism.» *Haaretz Magazine*, pp. 58–64.
 - Jabotinsky, Ze'ev (1936). *Diaspora and Assimilation*. Tel Aviv: Zaltsman Publications (Hebrew).
 - Jamal, Amal (2008). «The Racialization of Time and Hardship.» In *Racism in Israel*. Edited by Yehouda Shenhav and Yossi Yonah. Jerusalem: The Kibbutz Hameuchad and Van Leer Institute (Hebrew).
 - ——— ed. (2010). *Dialectics of Memory and Forgetfulness in the Israeli Independence and Palestinian Nakba. A Contemporary Perspective*. Tel Aviv: The Walter Lebach Institute for Jewish–Arab Coexistence through Education (Hebrew).
 - ——— (2011). *Arab Minority Nationalism in Israel: The Politics of Indigeneity*. London: Routledge.
 - Jamal, Amal and Samah Bsoul (2014). *The Palestinian Nakba in the Israeli Public Sphere: Formations of Denial and Responsibility*. Nazareth: I'lan Center (Hebrew).
 - Kadman, Noga (2015). *Erased from Space and Consciousness: Israel*

- and the Depopulated Palestinian Villages of 1948*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kasher, Asa (2000). *Spirit of a Man*. Tel Aviv: Am Oved (Hebrew).
 - Kelman, Herbert C. (1998). «Israel in Transition from Zionism to Post-Zionism.» *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 555, no. 1, pp. 46–61.
 - Kemp, Adriana et als., eds. (2004). *Israelis in Conflict: Hegemonies, Identities and Challenges*. Brighton: Sussex Academic Press.
 - Khalidi, Rashid (1997). *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press.
 - Kimmerling, Baruch (1983). *Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*. Berkeley, California: Institute of International Studies, University of California Press.
 - ——— (1993). «Religion, Nationalism and Democracy in Israel.» *Zmanim*, vol. 13, nos. 50–51, pp. 116–131 (Hebrew).
 - ——— (2003). *Politicide: Ariel Sharon's Wars against the Palestinians*. London: Verso Books.
 - ——— and Joel Migdal (1999). *Palestinians: The Making of a People*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
 - Kretzmer, David (1987). *The Legal Status of the Arabs in Israel*. London: Westview Press.
 - ——— (2002). *The Occupation of Justice: The Supreme Court of Israel and the Occupied Territories*. Albany, New York: University of New York Press.
 - Lerner, Hanna (2011). *Making Constitutions in Deeply Divided Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Liebman, Charles and Eliezer Don-Yehiya (1983). *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley, California: University of California Press.
 - Lustick, Ian (Summer 1996). «To Build and to be Built by: Israel

- and the Hidden Logic of the Iron Wall.» *Israel Studies*, vol. 1, no. 1, pp. 196–223.
- Mandel, Neville (1976). *The Arabs and Zionism before World War I*. Berkeley, California: University of California Press.
 - Masalha, Nur (2000). *Imperial Israel and the Palestinians: The Politics of Expansion*. London: Pluto Press.
 - ——— (2007). *The Bible and Zionism: Invented Traditions, Archaeology and Post-Colonialism in Palestine–Israel*. London: Zed Books.
 - Morris, Benny (1988). *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947–1949*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - ——— (1993). *Israel's Border Wars, 1949–1956: Arab Infiltration, Israeli Retaliation and the Countdown to the Suez War*. Oxford: Clarendon Press.
 - ——— (2001). *Righteous Victims: A History of the Zionist–Arab Conflict, 1881–2001*. New York: Vintage Books.
 - ——— (2008). *1948: A History of the First Arab–Israeli War*. New Haven: Yale University Press.
 - Neuer, Hillel (Winter 1998). «Aharon Barak's Revolution.» *Azure*, no. 3, pp. 13–49.
 - Newman, David (2001). «From National to Post-National Territorial Identities in Israel–Palestine.» *GeoJournal*, vol. 53, no. 3, pp. 235–246.
 - Olick, Jeffrey, ed. (2003). *States of Memory: Continuities, Conflicts and Transformations in National Retrospection*. Durham: Duke University Press.
 - Ophir, Adi (2003). «Life as Sacred and Forsaken: Introduction to Giorgio Agamben's *Homo Sacer*.» In *Technologies of Justice: Law, Science and Society*. Edited by Shay Lavie. Tel Aviv: Ramot (Hebrew).
 - Oren, Amiram (2003). «Army and Space: The Use of Land by the IDF since the War of Independence until the Sinai Operation (1948–1956).» Ph. D. Dissertation, Geography Department, Haifa

- University (Hebrew).
- Oren, Michael, David Hazony and Yoram Hazony, eds. (2006). *New Essays on Zionism*. Jerusalem: Shalem Center (Hebrew).
 - Pappé, Ilan (1992). *The Making of the Arab–Israeli Conflict, 1947–1951*. London: I.B. Tauris.
 - ——— (1999). *The Israel–Palestine Question*. London: Routledge.
 - ——— (Spring 2000). «Israel at a Crossroads between Civic Democracy and Jewish Zealotocracy.» *Journal of Palestine Studies*, vol. XXIX, no. 3, pp. 33–44.
 - ——— (2006). *The Ethnic Cleansing of Palestine*. London: Oneworld.
 - ——— (2014). *The Idea of Israel: A History of Power and Knowledge*. New York: Verso Books.
 - Pedahzur, Ami and Arie Perliger (2009). *Jewish Terrorism in Israel*. New York: Columbia University Press.
 - Pedatzur, Reuven (1996). *The Victory of Confusion: Israeli Policy in the Territories after the Six Days War*. Tel Aviv: Yad Tabinken–Bitan (Hebrew).
 - Peled, Herman Horit and Yoav Peled (January – February 2010). «Post–Post Zionism? Confronting the Death of the Two–State Solution.» *New Left Review*, vol. 67, pp. 97–118.
 - Peled, Yoav (June 1992). «Ethnic Democracy and the Legal Construction of Citizenship: Arab Citizens of the Jewish State.» *The American Political Science Review*, vol. 86, no. 2, pp. 432–443.
 - ——— (May 2007). «Citizenship Betrayed: Israel’s Emerging Immigration and Citizenship Regime.» *Theoretical Inquiries in Law*, vol. 8, no. 2, pp. 603–628.
 - ——— (June 2008). «The Evolution of Israeli Citizenship: An Overview.» *Citizenship Studies*, vol. 12, no. 3, pp. 335–345.
 - Peleg, Ilan (Fall 2005). «The Zionist Right and Constructivist Realism: Ideological Persistence and Tactical Adjustment.» *Israel Studies*, vol. 10, no. 3, pp. 127–153.

- ——— and Dov Waxman (2011). *Israel's Palestinians: The Conflict Within*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Piterberg, Gabriel (2008). *The Returns of Zionism: Myths, Politics and Scholarship in Israel*. London: Verso Books.
- Rabinowitz, Dan (1997). *Overlooking Nazareth: The Ethnography of Exclusion in Galilee*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ——— and Itai Vardi (2010). *Driving Forces: The Trans-Israel Highway and the Privatization of National Infrastructure in Israel*. Jerusalem: Van Leer & Hakibutz Hameuchad (Hebrew).
- Ram, Uri (September 1999). «The State of the Nation: Contemporary Challenges to Zionism in Israel.» *Constellations*, vol. 6, no. 3, pp. 325–338.
- ——— (2006). «Those Days and this Time: Zionist Historiography and the Invention of the Jewish National Narrative, Ben-Zion Dinur and his Time.» In *Inventing a Nation*. Edited by Yossi Dahan & Henry Wasserman. Raanana: Open University, pp. 217–260 (Hebrew).
- ——— (2007). The Future of the Past in Israel: A Sociology of Knowledge Approach.» In *Making Israel*. Edited by Benny Morris. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 202–230.
- Raz-Krakotzkin, Amnon (Autumn 1993). «Exile Within Sovereignty: Toward a Critique of the 'Negation of Exile' in Israeli Culture.» *Theory and Criticism*, vol. 4, pp. 23–54 (Hebrew).
- ——— (2009). «There is no God, But He Promised us the Land.» *Mita'am*, no. 3, pp. 71–76 (Hebrew).
- Report on Israeli Settlement, vol. 1, no. 2 (March 1991) <http://www.fmep.org/reports/archive/vol.-1/no.-2>
- Report on Israeli Settlement, vol. 9, no. 2 (March–April 1999) <http://www.fmep.org/reports/archive/vol.-9/no.-2>
- Rosenfeld, Maya (2004). «Sunday Morning at the Checkpoint: 'The Joy of Obligation' of Rulers and 'The Obligation of Steadfastness' of the Ruled.» *Politika*, vol. 11/12, pp. 41–56 (Hebrew).

- Rubinstein, Amnon (1997). *From Herzl to Rabin and Beyond: One Hundred Years of Zionism*. Tel Aviv: Shoken Press (Hebrew).
- ——— (Summer 2010). «The Curious Case of Jewish Democracy.» *Azure*, no. 41, pp. 33–51.
- Saban, Ilan (January 2008). «Citizenship and its Erosion: Transfer of Populated Territory and Oath of Allegiance in the Prism of Israeli Constitutional Law.» *Law and Ethic of Human Rights*, vol. 2, no. 1, pp. 1–32.
- Sagiv, Assaf (1999). «Fifty Faces of Post-Zionism.» *Azure*, no. 8, pp. 23–31.
- Sand, Shlomo (2009). *The Invention of the Jewish People*. London: Verso Books.
- ——— (2012). *The Invention of the Land of Israel: From Holy Land to Homeland*. London: Verso Books.
- Sasson, Talia (2005). *Summary of the Opinion Concerning Unauthorized Outposts, Submitted to Prime Minister Ariel Sharon*. Jerusalem: Ministry of Justice (Hebrew).
- Schwartz, Dov (2012). «Religious Zionism as a Cultural Phenomenon – Introduction.» In *Issues in Researching Religious Zionism*. Edited by Yishai Arnon, Yehuda Friedlander and Dov Schwartz. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press (Hebrew).
- Schweid, Eliezer (1979). *Homeland and a Land of Promise: Eretz Israel in the Thought of Jewish People*. Tel Aviv: Om Oved (Hebrew).
- ——— (2012). *The Renaissance of Social and Spiritual Zionism*. Jerusalem: Bialik Publishing (Hebrew).
- Segev, Tom (1984). *1949: The First Israelis*. Jerusalem: Domino Press (Hebrew).
- ——— (2000). *One Palestine, Complete: Jews and Arabs Under the British Mandate*. New York: Henry Holt Publishers.
- Shafir, Gershon and Yoav Peled (2002). *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Shapira, Anita (1997). «Ben-Gurion and the Bible: The Forging of an Historical Narrative.» *Middle Eastern Studies*, vol. 33, no. 4, pp. 645–674.
- ——— (1997a). *New Jews, Old Jews*. Tel Aviv: Am Oved (Hebrew).
- ——— (2006). «Israeli Perceptions of Anti-Semitism and Anti-Zionism.» *The Journal of Israeli History*, vol. 25, no. 1, pp. 245–266.
- Shapiro, Yonathan (1984). *An Elite without Successors: Generations of Leadership in Israel*. Tel Aviv: Poalim Library (Hebrew).
- Shavit, Arie (2014). *My Promised Land: The Triumph and Tragedy of Israel*. New York: Spiegel and Grau.
- Shenhav, Shaul (2004). «Once Upon a Time there was a Nation: Narrative Conceptualization Analysis, The Concept of 'Nation' in the Discourse of Israeli Likud Party Leaders.» *Discourse and Society*, vol. 15, no. 1, pp. 81–104.
- Shenhav, Yehouda (2012). *Beyond the Two-State Solution: A Jewish Political Essay*. Cambridge: Polity Press.
- Shiftan, Dan (1999). *Disengagement: Israel and the Palestinian Entity*. Tel Aviv: Zmora-Bitan (Hebrew).
- Shiran, Orana (1998). *Courageous Posts*. Tel Aviv: Security Ministry (Hebrew).
- Shlaim, Avi (1988). *The Politics of Partition: King Abdullah, the Zionists, and Palestine, 1921–1951*. Oxford: Oxford University Press.
- ——— (2001). *The Iron Wall: Israel and the Arab World*. New York: W.W. Norton.
- Shumsky, Dimitry (2011). «Brith Shalom's Uniqueness Reconsidered: Hans Kohn and Autonomist Zionism.» *Jewish History*, vol. 25, nos. 3–4, pp. 339–353.
- Shuval, Ronen (2010). *Im Tirtzu: A Star from Israel—Manifesto of Renewed Zionism*. Jerusalem: Reuven Mass Publisher (Hebrew).
- Shvut, Avraham, ed. (2002). *Climbing the Mountain: The Renewal of Jewish Settlement in Judea and Samaria*. Jerusalem: Beit El Library

- (Hebrew).
- Smith Anthony (1991). *National Identity*. London: Penguin Books.
 - Smootha, Sami (1989). *Arabs and Jews in Israel: Conflicting and Shared Attitudes in a Divided Society*. Vol. I. Boulder and London: Westview Press.
 - Solomonica, David (1989). *Gush Emunim: Faith Transformed into a Political Social Movement*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International.
 - Sprinzak, Ehud (1991). *The Ascendance of Israel's Radical Right*. New York: Oxford University Press.
 - Sternhell, Zeev (1998). *The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*. Princeton: Princeton University Press.
 - Suleiman Taufic Ayoub and 11 Others vs. Defense and 2 Others. HCJ 610/78 (verdict), 33 (2), PD 113, pp. 124–127.
 - Thrall, Nathan (October 2014). «Feeling Good about Feeling Bad.» *London Review of Books*, vol. 36, no. 19, pp. 29–34.
 - Tzfadia, Erez (2008). «Are We Really Separating?: The Military and Society in Face of Spatial Ideology and Practice.» In *An Army that has a State*. Edited by Gabriel Sheffer, Oren Barak and Amiram Oren. Jerusalem: Carmell, pp. 45–66 (Hebrew).
 - Tzur, Nadir (2008). «Who is Afraid from Security Terms?» In *An Army that has a State*. Edited by Gabriel Sheffer, Oren Barak and Amiram Oren. Jerusalem: Carmell, pp. 92–120 (Hebrew).
 - Weissbrod, Lilly (November 1981). «From Labour Zionism to New Zionism: Ideological Change in Israel.» *Theory and Society*, vol. 10, no. 6, pp. 777–803.
 - Weizman, Eyal (2007). *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*. London: Verso Books.
 - Yakobson, Alexander and Amnon Rubinstein (2009). *Israel and the Family of Nations: The Jewish Nation-State and Human Rights*.

London: Routledge.

- Yiftachel, Oren (1992). *Planning a Mixed Region in Israel: The Political Geography of Arab–Jewish Relations in the Galilee*. Aldershot, England: Avebury, Gower Publishing Limited.
- ——— and Avinoam Meir, eds. (1998). *Ethnic Frontiers and Peripheries: Landscapes of Development and Inequality in Israel*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Zertal, Idith and Akiva Eldar (2007). *Lords of the Land: The War over Israel's Settlements in the Occupied Territories, 1967–2007*. New York: Nation Books.
- Zerubavel, Yael (1995). *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

مؤسسة الدراسات الفلسطينية

مؤسسة عربية مستقلة لا تتوخى الربح تأسست في بيروت عام ١٩٦٣ غايتها التوثيق والبحث العلمي في مختلف جوانب القضية الفلسطينية والصراع العربي - الصهيوني.

إنتاج المؤسسة ونشاطاتها

أ - الإدارة العامة

يشرف على إدارة المؤسسة مجلس أمناء يتألف من أربعين شخصية من معظم الأقطار العربية، يجتمع مرة في السنة، ويتولى رسم السياسة العامة للمؤسسة، وتخطيط برامجها البحثية والنشرية، وتأمين الموارد المالية، والمصادقة على موازنة المؤسسة السنوية. ينتخب المجلس لجنة تنفيذية تشرف على أعمال المؤسسة ما بين اجتماعاته، ويعاونها المدير العام ومديرو المكاتب ولجان أهمها اللجنة المالية ولجنة الأبحاث ولجنة الموارد المالية.

ب - المكاتب

مكتب بيروت: مقر المؤسسة، ومركز المعلومات والتوثيق، وإنتاج منشورات المؤسسة بالعربية. مكتب واشنطن: أنشئ عام ١٩٧٦ ويصدر مجلة وكتباً بالإنكليزية. ممثل في باريس: يعنى بنشر كتب تصدرها المؤسسة بالفرنسية. مكتب القدس: أنشئ عام ١٩٩٥ في القدس الشرقية باسم: مؤسسة الدراسات المقدسية. يعمل حالياً في رام الله ويصدر مجلتين وكتباً ويشكل حلقة الوصل مع الداخل الفلسطيني.

ج - الدوريات

(١) «مجلة الدراسات الفلسطينية» (١٩٩٠ -): فصلية تصدر عن مكنتي بيروت والقدس وتوزع في البلاد العربية والعالم. (٢) «Journal of Palestine Studies» (١٩٧١ -): فصلية تصدر عن مكتب المؤسسة في واشنطن وتنشرها وتوزعها University of California Press. (٣) «Jerusalem Quarterly» (١٩٩٨ -): فصلية تصدر عن مكتب المؤسسة في القدس الشرقية، متخصصة بشؤون المدينة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. (٤) «حوليات القدس» (٢٠٠٣ -): دورية تصدر عن مكتب المؤسسة في القدس الشرقية، وتعنى بتاريخ مدينة القدس ومجتمعها وثقافتها. (أصدرت المؤسسة في باريس عام ١٩٨١ مجلة «Revue d'études palestiniennes» وتوقفت عن الصدور عام ٢٠٠٨).

د - الكتب

تقر لجنة الأبحاث في اجتماعاتها الدورية برنامجاً نشرياً سنوياً. وقد أصدرت المؤسسة أكثر من ٦٠٠ كتاب باللغات العربية والإنكليزية والفرنسية، معظمها ذو طابع مرجعي بحثي وتوثيقي، ويصدر بعضها بالإنكليزية بالاشتراك مع جامعة كولومبيا في نيويورك وأكسفورد في بريطانيا وغيرهما، وبالعربية بالاشتراك مع جامعات ومراكز أبحاث في فلسطين والبلاد العربية.

هـ - المحاضرات والندوات

(١) محاضرة قسطنطين زريق السنوية في بيروت بالعربية أو الإنكليزية وتتناول قضايا عربية أساسية. (٢) ندوة برهان الدجاني السنوية في بيروت أو عمان وتعالج موضوعاً عربياً رئيسياً في السياسة أو الاقتصاد. (٣) ندوة ينظمها مكتب واشنطن في إطار مؤتمر MESA الذي يعقد سنوياً في الولايات المتحدة. (٤) ندوات عامة ومغلقة تنظمها لجنة الأبحاث وتعالج قضايا راهنة تتصل بالقضية الفلسطينية والصراع العربي - الصهيوني.

و - مركز المعلومات والتوثيق

يتألف المركز من مكتبة قسطنطين زريق في بيروت وموقع المؤسسة على الإنترنت (www.palestine-studies.org). وتعتبر المكتبة أكبر مكتبة متخصصة بالقضية الفلسطينية والصراع العربي - الصهيوني وبالشؤون اليهودية والصهيونية في الوطن العربي. وتحتوي على أكثر من سبعين ألف مجلد ومئات الدوريات والصحف بلغات متعددة. ويرتادها الباحثون والإعلاميون وغيرهم، وخدماتها متاحة في موقع المؤسسة على الإنترنت. ويحتوي الموقع أيضاً على تعريف بالمؤسسة وفروعها ونشاطاتها وانتاجها، ويتيح الاطلاع على محتويات مكتبتها ومقالات مجلاتها، كما يتيح شراء منشوراتها بطريقة سهلة وأمنة.

ز - مالية المؤسسة

تقوم الموازنة السنوية للمؤسسة على إيرادات مبيع منشوراتها والتبرعات غير المشروطة وريع وقيمتها.

ح - الحصول على منشورات المؤسسة

تطلب منشورات المؤسسة من مقرها ومكاتبها ووكلاء التوزيع والمكاتب في لبنان والبلاد العربية والعالم ومن موقعها على الإنترنت. عنوان المؤسسة في بيروت: شارع أنيس النصولي، متفرع من فردان، ص. ب. ٧١٦٤-١١، الرمز البريدي ١١٠٧ ٢٢٣٠ - بيروت، لبنان، هاتف: ٨٠٤٩٥٩ - ٨٠٩٦١، فاكس: ٨١٤١٩٣ - ٠٩٦١، Email: sales@palestine-studies.org

