

« () »

AL-ZMAN

Chronica of Agonistic
Jewish Islamic Thought

وقت الخاسرين

إلآد لبیدوت



وقت الخاسرين

إلآد لبيدوت

أي زمنٍ هذا الزمن؟ لا يكمن مأزقه في الحرب فحسب، بل في الهزيمة؛ هزيمة الآمال والوعود والرؤى. ومع كل إعلانٍ عن نصرٍ جديد، تتشكل الهزيمة أكثر فأكثر، لا بوصفها حدثاً عابراً، بل بوصفها "نظاماً زمنياً".

لقد جرى الإستحواذ مرة أخرى وربما أكثر من أي وقت مضى، على ما نسميه الدين، أحد المصادر الكبرى للأمل والمولّد القوي للأوهام اليوتوبية، حتى المقاومة ذاتها جرى الاستيلاء عليها من قِبَل القوى الإمبريالية. إن الحرب الدائرة بين الجمهورية الإسلامية وتحالف يضم الدولة اليهودية وإمبراطوريةً تحركها النزعة الإنجيلية، تحمل في طياتها نذيرَ دمارٍ نووي. ثمة رد فعلٍ غريزي يتمثل في العودة إلى العلمانية، وإعادة طرح نقد "الدين الجماعي" و"المسيانية السياسية". غير أن هذا الإيمان بالعلمانية قد تبين أنه يمثل في حد ذاته "عقيدة الدين الحديث". فليبارك الله الفيلسوف هابرماس.

للتغلب على التقليد، لا بد من التماهي معه؛ فلنستعد الأمل. ثمة صراعٌ ينبغي خوضه، لا حول الموارد الطبيعية فحسب، بل حول النصوص أيضاً؛ إنها قضية "البيئة التأويلية". بوسعنا اليوم الاستعانة باللاهوت السياسي المناهض للقمع والداعي للعدالة الاجتماعية والتعايش، هو ما كان يعرف سابقاً بـ "اليسار".

وفي ظل الحرب الدائرة بين إسرائيل وإيران، تبرز الحاجة الملحة إلى بلورة فكرٍ يهودي-إسلامي قائم على "الصراع الخلاق"؛ فما يسعى إليه هذا الفكر بشكل عاجل، هو صياغة نظرية دقيقة حول "الهزيمة المسيانية".

خيبة الأمل

النزعة المسيانية للهزيمة وخبية الأمل: هذه إحدى العناوين المحتملة لما وصفه الفيلسوف الفرنسي دانيال بن سعيد عام 2004 بعبارة "[Une lente impatience](#)"، أي "لا-صبر بطيء" (الذي تُرجم إلى الإنجليزية بعنوان [An Impatient Life](#)). لقد صاغ بن سعيد أفكاره في ذلك الكتاب بشكلٍ يسرد قصة شخصية، عن تجربته وتجربة جيل عام 1968، وهو الجيل الذي يمثل التاريخ المباشر لعصرنا. لم يكن جيل بن سعيد يتحدث بلغة اللاهوت، بل بلغة المادية التاريخية؛ ففي حكايته، بزغت النزعة المسيانية في الفكر الماركسي حين مُنيت الثورة بخبية الأمل، وحين جردها التاريخ من مادتها الواقعية.

يخبرنا بن سعيد أن النصوص المقدسة كانت حاضرة طوال الوقت؛ كثيراً ما تتضمن روايته إشارات توراتية، كما لو أن الأحداث بدونها لن تكون مفهومة تماماً، أو أنها لن تكون أحداثاً في الواقع. لقد مُني عام 1968 بخبية أمل بلغت حد التلاشي؛ فهذا العام معروف ومشهور أكثر بكثير مما حدث فيه فعلياً، بل إن الرواية السائدة تزعم أنه لم يحدث فيه شيء على الإطلاق. ومع ذلك، يظل شهر مايو 1968 في ذاكرة بن سعيد بمثابة المعركة من أجل "الأرض الموعودة":

"لقد سرنا تحت أسوار مصنع 'رينو-بيانكور' وكأنها ستنداعى بمجرد سماع أصوات مكبرات الصوت على غرار أسوار أريحا".

تتمحور القصة حول الهزيمة؛ فكما يشير بن سعيد مراراً، لم يدخل ثوار عام 1968 أرض كنعان قط، تماماً مثل موسى. وتتخذ خيبة الأمل هذه شكل دراما متعددة الفصول؛ فهناك الإخفاق الانتخابي عام 1974، على سبيل المثال، لكن الهلاك الحقيقي حدث في أواخر السبعينيات. لقد كان عام 1979 هو عام الانهيار النهائي، إذ وصلت أنباء الفظائع المرتكبة خلال الثورة الثقافية في الصين والإبادة الجماعية في كمبوديا إلى وسائل الإعلام الغربية، بالتزامن مع اندلاع الثورة الإسلامية في إيران؛ تلك الثورة التي اتجهت نحو الدين.

وهكذا، انهارت الفكرة الثورية من الداخل. يستشهد بن سعيد بمقولة فوكو: "هل هذه الثورة مرغوبة لهذا الحد؟". في العام نفسه، توقفت "الرابطة الشيوعية الثورية" عن إصدار صحيفتها اليومية "روج" (Rouge) التي كان بن سعيد يشارك في تحريرها؛ وحينها انتابه شعور بـ "موت الروح". وفي الثمانينيات، امتد موت الثورة ليشمل العالم بأسره عبر الإصلاحات النيوليبرالية؛ ففي عام 1989 أطاحت تلك الإصلاحات بالاتحاد السوفيتي، وفي عام 1991 منطقة الخليج.

خفايا العقلية المسيانية

يفتح الموت الباب أمام المسيح. "في مواجهة انهيار آفاق التوقعات، كنا بحاجة إلى مادية عَرَضِيَّة تتحالف مع خفايا العقلية المسيانية". تُعد المسيانية شأنًا يخص الخاسرين، وأولئك الطامحين الفاشلين الذين أثبت التاريخ خطأهم. أما بالنسبة لمن لا يزالون يؤمنون بها رغم ذلك، فإن الخلاص الوحيد يكمن أبعد من العقلية التاريخية، وفي عقلانية تُثبت أن الخاسرين كانوا على حق في خطأهم. تبدأ عملية التجديد ببحثٍ معرفي (إبستمولوجي) عن القابلية للفهم تتجاوز المادية التاريخية، عن وضوح يسبق التنوير؛ وهو ما يتطلب "العودة إلى الأصول".

يعود بن سعيد في تحليله، الذي تمتد جذوره إلى ثمانينيات القرن العشرين، إلى التصوف اليهودي، وتحديدًا "القبالة". وبشكل أدق، يعود إلى كيفية تلقي الأفكار القبلية واستيعابها في الفكر اليهودي الألماني، حيث جرت ترجمة المعرفة اليهودية التقليدية إلى لغة عصر التنوير. وهو في ذلك يشير إلى شوليم، وكذلك إلى فريتز ماوثر، وغوستاف لانداور، وروزنزفايغ، بلوخ، ولوكاتش، وتوخولسكي. مرجعه الأساسي هو كتاب بنيامين "حول مفهوم التاريخ"، وهي رسالة النبي المحتضر عند اليسار المهزوم.

تتمثل الرؤية الجوهرية التي يستخلصها بن سعيد من فكر بنيامين في الآتي: إذا كان التاريخ يُكتب بأقلام الأقوياء، فإن "المسيانية" لا تقدم تاريخاً بديلاً، بل تقدم بديلاً *للتاريخ* ذاته، و زمانية مختلفة. يضفي التاريخ من قيمة الوجود بوصفه استمراراً، وبقاءً للأشياء على حالها، ووجوداً يتسم بالجمود أو السلبية. وفي المقابل، لا يُعد الزمن المسياني "مدةً" زمنية، بل هو "انقطاع"؛ فالوجود المسياني ليس وجوداً سلبياً بل هو حالة من "نفاد الصبر"، إنه فعلٌ وثورة. ومن منظور التاريخ، لا تتواجد المسيانية بوصفها "كائناً" أو وجوداً فعلياً، بل بوصفها "لا-وجوداً"؛ فهي

ليست حقيقة بل ذات "طابع طيفي" كما أشار إليها دريدا عند ماركس، و بن سعيد عند هاينه. من منظور الزمن المسياني، الخاسرون هم فقط على حق.

موسى وماركس

تبدأ عملية التجديد بإعادة صياغة السردية، أي بإعادة رواية الماضي على نحو يُنصفُ أولئك الذين مُنيوا بالهزيمة. يعيد بن سعيد سرد أحداث عام 1968 من خلال إعادة تأطير الشيوعية؛ إذ لا يراها تاريخاً مادياً، بل حدثاً "مسيانياً" (خلاصياً). وتُشكل النبوءة الأولى نقطة الانطلاق في هذا الطرح؛ فماركس هو "موسى" الشيوعية، ويقرأ بن سعيد كتاب "رأس المال" باعتباره "العهد القديم" أو وحي الخليفة: "في البدء كانت السلعة". وانطلاقاً من فكرة جوهرية في الفكر اليهودي للقرن العشرين، يرى بن سعيد أن قصة الخلق، سواء عند موسى أو ماركس أو كافة الأنبياء والمُخلصين الذين تلوهم، لا تعزز فكرة النظام الأزلي للعالم، بل على العكس من ذلك، تؤكد على إمكانية إعادة تشكيله. بن سعيد يصف الموسوية والماركسية بـ«هرطقتين» - وهي الكلمة المحببة إلى قلبه - فهما لا يتسمان بالزعة المحافظة، بل بالتعجل والتوق إلى التغيير. وكما حشدت تورا موسى حركة تحرر شعبية، حوّل لينين وحي ماركس إلى ثورة.

ما هي القصة؟ ما هو التهديد الكبير للثورة النبوية؟ إنه ليس شيئاً خارجاً عن نفسه. وهنا تكمن الدقة. نهاية الصيرورة هي الوجود، وموت الثورة هو مؤسساتها. إن الحركة المسيانية، التي تقاوم الآلية التاريخية، تصبح في حد ذاتها تاريخاً، وبالتالي تولد عدوها الخاص: الثورة المضادة. بعد الوحي، تعود حرارة الصحراء الشديدة (الثيرميدور)، وتتجسد نار سيناء مرة أخرى كجبل. زوال الثورة هو نجاحها التاريخي: فهي تصبح دولة وتنقلب على نفسها. حركة التحرير التي قام بها موسى أصبحت مملكة يهودا. تحولت الشيوعية إلى الإمبراطورية الستالينية. الدولة تضع الهرطقة في حالة سبات، وتعيد تحويل النقد إلى سبات عقائدي، و نفاذ الصبر إلى حالة من السلبية. بالمصطلحات القابالية، يُدفن النور الحيوي في غلافه وقشرته.

الخلاص: ماو وبولس

إن المعضلة الرئيسية لأي حركة مسيانية، والتحدي المركزي للعقل المسياني، هو كيفية الاستجابة للتحول الضروري من الإنقطاع إلى التاريخ، ومن الثورة إلى الدولة، ومن الماركسية إلى الستالينية. والسؤال هو كيف نواجه الثورة المضادة، وكيف ننهيها، أو كما يطرح السؤال غالباً في التاريخ كيف نفسر نهايتها ونرد عليها. هذه هي معضلة عام 70م الذي شهد زوال القدس، ومعضلة عام 1968م التي أعلنت نهاية الاتحاد السوفييتي.

تكشف تحليلات بن سعيد عن استجابتين رئيسيتين محتملتين، بناءً على تفسيرين مختلفين، و سرديتين حول نهاية الدولة المضادة للثورة. تفسر الاستجابة الأولى سقوط الدولة المسيانية على أنها نهاية التاريخ. وترويها كحدث خلاص، وقدوم مسياني يعيد نقاوة الخليفة قبل التاريخ أو

بعده. هذه هي الطريقة التي يفهم بها بن سعيد النهاية الماوية للستالينية. لقد عارضت ثورة ماو الثقافية مأسسة الشيوعية من خلال "تقديس الحدث الذي لا يحمل أي سياق تاريخي"، سعياً إلى توليد "إنسانية جديدة تماماً". وإذا كان ستالين قد أربع الماركسية إلى جمود خالص، فإن ماو قد حلّها في نفاد صبر مطلق.

في فرنسا ما بعد عام 1968، ينسب بن سعيد الموقف الماوي إلى آلان باديو، الذي قام، في إطار «انقلاب لاهوتي»، بسحب العمل الثوري من التاريخ وإسناده إلى حدث شبيه بالمعجزة «يتجاوز كل حساب». ينتقد بن سعيد هذه اللاهوتية الحديثة المبنية على الحدث على أنها تجرد التاريخ من المعنى السياسي، وبالتالي تعترف بشكل متناقض بالحق التاريخي للإمبراطورية. لا يذكر بن سعيد **بولس** الذي يتحدث عنه باديو، لكن نقده يردد صدى الانتقادات الشائعة بين المفكرين اليهود الفرنسيين (مثل **ليفيناس** أو **بيني ليفي**) ضد المسيحية الإدراكية التي تنفي الله من العالم وتسلم التاريخ إلى أيدي روما.

الدمار: تروتسكي واليهود القدامى

لا تفسر الاستجابة الثانية سقوط الدولة المسيانية، سواء كانت يهودية أو سوفياتية، على أنه النهاية الخلاصية للتاريخ. بل على العكس، فهي تروي قصة الدمار، الذي يفتح تاريخ العمل المسياني كوجود مضاد للدولة، كـ«جالوت (منفى)».

لا تحيد الإستجابة الثانية على الإمبراطورية المضادة للثورة عن التاريخ، بل تعيد صياغة المسيانية كمقاومة للسلطة، كتقليداً غير متواصل من المقاطعات، وتاريخاً مقدساً للخاسرين. في مواجهة السلبية ونفاد الصبر المطلق، يطرح بن سعيد زمانية مسيانية تتمثل في «الصبر المتمسم بنفاد الصبر»

وهو يتتبع هذا التقليد المسياني بالعودة إلى العهد القديم، مستشهداً بموسى، الذي "لم يصل إلى كنعان قط"، وإرميا، نبي المنفى الأول في بابل، الذي أعلن أن "المدة ستكون طويلة". الصبر المتمسم بنفاد الصبر هو قوة مسيانية تاريخية على شكل جالوت/منفى. لكن قراءة بن سعيد للتقليد الكتابي لم تتشكل على يد اليهود البابليين. ربط الصبر المسياني بـ (Bilderverbot) المعروف بالخطر التوراتي على صنع التماثيل عند اليهود القدامى، لا يشير إلى التلمود البابلي بل إلى الفكر اليهودي الألماني.

من بين أنبياء الماركسية، وعلى النقيض من ثورة ستالين المضادة، وثورة ماو النهائية، يرى بن سعيد الصبر المتمسم بنفاد الصبر في ثورة تروتسكي الدائمة. لقد أصبح هو نفسه مسيح التروتسكية بعد عام 1968، وواصل العمل السياسي في الرابطة الشيوعية الثورية والأمنية الرابعة. يقارن بن سعيد (معلقاً أيضاً على التمثيل المفرط لليهود في المنظمات التروتسكية) التروتسكيين (لاحظ كيف أن كلمة trotz-kysts الألمانية تعني «أصحاب الرقاب الصلبة») الذين امتنعوا عموماً عن تجنيد أعضاء جدد، بـ«شعب مختار» لا يميل كثيراً إلى التبشير.

اليهودي الغير يهودي

تتعمق سردية بن سعيد أكثر من ذلك. فموسى وماركس لا يكتفيان بتطوير مشاريع مسيانية متشابهة من الناحية البنيوية فحسب، بل إنهما ينتميان إلى الثورة نفسها. هذا التداخل أو هذا النسب أمر بالغ الأهمية لفهم حقبة ما بعد 1968 وحتى اللحظة الحالية، ليس فقط من خلال جدلية المواقف الماركسية، بل من خلال التعبير الأكثر تعقيداً عن المواقف اليسارية واليهودية، التي يضع بن سعيد نفسه فيها. يكمن الحل في الطريقة التي يفهم بها بن سعيد الانتشار التاريخي الملموس للمسيانية اليهودية باعتبارها صبراً متسم بنفاد الصبر، أي مفهومه عن الجالوت/ المنفى. مصدر إلهامه قابالي، مع تأثير ألماني-يهودي. لا يقدم شرحاً صريحاً، لكنه يبدو أنه يستند إلى المفهوم اللورباني-الحسيدي للفعل الخلاصي في العالم باعتباره «نزولاً» إلى القليبا، «القشرة»، من أجل تحرير أو «رفع» شرارات النور المحبوسة فيها. لا تنصرف المسيانية عن العالم الخاطئ إلى الوجود المطهر. على العكس من ذلك، يجب على الصالحين مغادرة الأرض المقدسة والعمل في المنفى. الجالوت/المنفى هو عدم صبر مغموراً بالصبر.

لذلك، يتعين على المناضل المسياني أن يدير ظهره لمجتمعه. وبالنسبة لبن سعيد، فإن الإيماء التوراتية الأساسية، وحجر الزاوية في التقاليد اليهودية، هي هرطقة. وأبطال تاريخه في «الجالوت/المنفى» هم هراطقة يهود، مثل سبتاي زيفي وجاكوب فرانك. وبناءً على ذلك، فإن يهودي «الجالوت (المنفى)»، اليهودي الأصيل، كما يقتبس بن سعيد من إسحاق دويتشر، هو «اليهودي الغير يهودي».

يعود هذا المفهوم إلى ردود الفعل اللاهوتية-السياسية على ظاهرة الاندماج اليهودي غير المسبوقة في المجتمعات الحديثة الغير يهودية، أولاً كمعتنقين في الكنيسة الأيبيرية، ثم كمواطنين في الدول الأوروبية العلمانية. وهو لا يفسر الاندماج على أنه نهاية الجالوت/المنفى اليهودي. على العكس، بل عزز الاندماج حالة الجالوت/المنفى، من خلال محو ليس فقط الحياة اليهودية و العقل اليهودي للمعتنقين، وبذلك نفي يهوديتهم، ونفيهم كيهود إلى اللاوعي، إلى اللاوجود الطيفي. عند دخول الحداثة، لا يختفي المتشددون/المناضلون اليهود المسيانيون تمامًا، بل يستمرون في الوجود كعملاء سريين كامنين، دون أن يدركوا ذلك حتى هم أنفسهم.

وهذه هي حالة السبات التي يصور بها بن سعيد طفولته اليهودية الغير يهودية، وهو يتسكع في حانة والده في تولوز، حيث في صباح أيام الاثنين «كانت الأرضية مبعثرة بقشور وقرون الترمس، تبدو وكأنها آثار معركة أو قشور القبالة».

المارانية (يهود المارانو) كمعاداة لمعاداة السامية

الصحة لا تنبع من أي سمو، بل هي متأصلة في الذات. وبما أن «الكليبات» هي «الكليبات» أي القشور، الخير الذي تحول إلى شر، وماركس الذي تحول إلى ستالين. إن الثوريين، حتى لو كانوا في حالة سبات، لا يجدون سلاماً في هذا العالم. وينقلب سكونهم،

في إطار النظام القائم للأشياء، وداخل الدولة، ضدهم، ليصبح حتمًا معاناة وشغفًا. يتم استدعاء اليهود الغير يهود المندمجين إلى يهوديتهم من خلال الاضطهادات، ومن خلال نداء معاداة السامية، تمامًا مثل بن سعيد ووالده قبله. تعمل معاداة السامية على إعادة تهويد المعتنقين إلى مارانو، الذين يمثلون بالنسبة لبن سعيد نموذج اليهود المسيانيين: «المارانو صبور وغير صبور في آن واحد. ببطء، يراهن على المدى الطويل».

يفتقر "المارانو" المعتنقون المحبطون، إلى أي مضمون يهودي إيجابي، أو تقاليد، أو معرفة، أو هوية. إذ تبرز يهوديتهم بوصفها نقيضاً لهويتهم الغير يهودية التي تُعد هويتهم الوحيدة، لدرجة أن كون المرء يهودياً بالنسبة لهم يعني أن يكون منعدم الهوية. وتستمد يهودية "المارانو" معناها من رد فعلها تجاه الكراهية المعادية لليهود؛ حيث يصف بن سعيد والده بأنه يهودي "من باب التحدي". وتُعد المارانية تجددًا حديثاً لليهودية عبر قوة معادية لمعاداة السامية. يمكن رسم خريطة للموقعيات المتعددة لليهودية الحديثة بمعنى الوجود اليهودي المندمج في الدولة الحديثة بالإستناد إلى المواقف المتباينة تجاه معاداة السامية. ميّز **جان بول سارتر** بين موقفين أساسيين لجيل ما بعد الهولوكوست: يقوم الموقف الأول من اليهودية على الإنكار التام للخطاب المعادي للسامية؛ إذ يستجيب هذا الموقف اليهودي لمعاداة السامية بإنكار يهوديته، مما يولد وعياً يهودياً ينكر ذاته أو يفتقر إلى الأصالة. وفي المقابل، تستوعب اليهودية الأصيلة التصنيف المعادي للسامية وتتخذ موقفاً يهودياً مناهضاً لمعاداة السامية. بالنسبة لسارتر في عام 1945، كان من البديهي للنضال اليهودي ضد معاداة السامية أن يتحالف مع نضال ضد كافة أشكال العنصرية؛ فقد كان اليهود الأصيلون يساريين بوضوح، وكانت الصهيونية تمثل شكلاً من أشكال الشيوعية، إذ كانتا تجسيدا للرؤية المسيانية ذاتها.

قرار ما بعد عام 1968

لقد فقد هذا التحالف، إن كان له وجود فعلي أصلاً، طابعه البديهي في الفترة ما بين عامي 1967 و1968؛ إذ انفصلت الماركسية والصهيونية إنفصلاً جوهرياً: فبينما كانت الدولة الشيوعية تتلاشى وتؤول إلى العدم، برزت الدولة اليهودية بوصفها تجسيدا لانتصار القوة العسكرية في التاريخ. كانت هذه لحظة أزمة وانقسام داخل اليسار اليهودي، لحظة حاسمة، كشفت عن التوترات الداخلية للهوية اليهودية الحديثة وحددت المسارات المختلفة لتطورها حتى يومنا هذا.

ويمكن التمييز بين هذه المسارات بالاستعانة بمفهوم "جدلية العقل المسياني" لدى دانيال بن سعيد. بالنسبة للنهج الستاليني -الذي كان يربط فعله الخلاصي بسلطة الدولة- حلت دولة إسرائيل محل الاتحاد السوفيتي. يمكن ملاحظة هذا الموقف عند سارتر نفسه، الموقف الذي ولّد مواقف يهودية فرنسية لدى مفكرين مثل **إيمانويل ليفيناس** و«الفلاسفة الجدد» بعد عام 1968 مثل آلان فينكيلكراوت وبرنار-هنري ليفي. في المقابل، ابتعد الماويون، مثل بيني ليفي، عن السياسة العلمانية وأعلنوا العودة إلى الأرثوذكسية اليهودية الأصلية، بما هو أبعد من الدولة

والتاريخ. قد تساعد رؤية بن سعيد حول التواطؤ المضاد للثورة بين الستالينية والماوية في فهم كيف قام بيني ليفي وآلان فينكيلكراوت وبرنار-هنري ليفي في عام 2000 بتأسيس معهد الدراسات الليفيناسية في القدس.

لقد كشف عام 2023 عن هذا التواطؤ، وأبرز معه الحاجة إلى بديل؛ أي موقف يهودي ثالث يتجاوز حقبة ما بعد عام 1968. وفي مقابل التحالف بين التاريخ الستاليني وما بعد التاريخ الماوي، وبين روما والكنيسة، وبين الدولة اليهودية والجالية اليهودية، يطرح دانيال بن سعيد "المسيانية التروتسكية" للهرطقة اليهودية. إن هذا النمط من "المارانية" (Marranism) لا يواجه معاداة السامية عبر تأسيس هوية يهودية إيجابية، سواء كانت هوية قائمة على الدولة أو على الميتافيزيقا (الغيبية)؛ بل إنه يمارس اليهودية بوصفها مقاومة لكل أشكال الهوية، وبوصفها ركيزة للنزعة العالمية الشاملة.

يتبع بن سعيد **يرميا هو يوفيل** في تحديد سبينوزا باعتباره الشخصية النموذجية لهذا الأداء، والذي وضع أساس الذاتية الحديثة. وهو يتفق مع دريدا في الإشارة إلى منطق المارانو هذا في الأهمية الماركسية، ويقرأ الشيوعية على أنها الأداء اليهودي الحديث المتأخر للمسيانية الموسوية. ومن الشخصيات الأخرى التي تحظى بمكانة خاصة لدى بن سعيد هنالك هاينريش هاينه وبرنارد لازار "المنبوذين الواعين" عند هانا أرندت.

غير أنه في الحقبة التي تلت عامي 1967 و1968، تطلبت النزعة المسيانية التروتسكية نوعاً جديداً من "الهرطقة" اليهودية: أي معاداة الصهيونية من منظور يهودي، وذلك بهدف التصدي للثورة المضادة الستالينية-الماوية الجديدة المرتبطة بإسرائيل. وتتمثل هذه الفاعلية المسيانية في التضامن لا مع منتصري التاريخ ولا مع الدولة اليهودية، بل مع الخاسرين وضحايا سلطة الدولة اليهودية: أي الفلسطينيين. ويروي بن سعيد أن المرة الأولى التي شارك فيها في مظاهرة بصفته يهودياً كانت خلال احتجاجات عام 1982 ضد إسرائيل عقب مجازر صبرا وشاتيلا، ثم تكرر ذلك خلال الانتفاضة الثانية عام 2000، وذلك ضمن مجموعة ضمت "مارانيين" فرنسيين آخرين، أمثال بيير فيدال-ناكيه، وجيزيل حليمي ومايكل لوي.

إذا تتبعنا "خفايا العقل المسياني" في سردية بن سعيد، فإن التجسيد الأكثر أصالة للمسيانية، بشقيها الموسوي والماركسي، وفي صيغتها اليهودية-التروتسكية المتمثلة في "الصبر المتسم بنفاد الصبر" الذي هو المنفى النضالي في مرحلة ما بعد عامي 1967 و1968، يتمثل في منظمة "ماتسبين" (Matzpen)؛ وهي منظمة يهودية-عربية مناهضة للصهيونية نشطت داخل دولة إسرائيل ذاتها. وعند تطبيق مفهوم بنيامين للزمنية المسيانية، لا نجد اليوم صعوبة في الاتفاق مع بن سعيد على أن ناشطي الأهمية اليهودية-العربية كانوا محقين طوال الوقت، إذ لم يسبق أن ثبت خطأهم التاريخي بمثل هذا الوضوح واليقين.

الوحي العربي

كيف تبدو القضية اليهودية-العربية من منظور فلسطيني؟ في عام 1971، أصدر مركز أبحاث منظمة التحرير الفلسطينية في بيروت كتاباً باللغة العربية -للكاتبة ليلى س. قادي- يتناول منظمة "ماتسبين" (Matzpen). وقد استهل المثقف والمناضل غسان كنفاني مقدمة الكتاب بالقول إن نشأة هذه المجموعة تُعد "واحدة من أهم الأحداث التاريخية التي شهدتها إسرائيل منذ تأسيسها".

كما قدم انتقادات، مشيراً إلى أن المجموعة لم يكن لديها خطة عمل ملموسة، وتجنبنا التضامن في الكفاح المسلح، وظلت ضمن دائرتها الصغيرة من أصحاب الرؤى بدلاً من أن تكون حركة سياسية حقيقية. غير أن المشكلة الجوهرية تمثلت في إصرار "ماتسبين" على تحليل الوضع باعتباره صراعاً ثنائياً القومية أي بين أمتين، أمة عربية وأخرى إسرائيلية أو عبرية مع تجنب طرح الأسئلة الأساسية: "من هو اليهودي؟ ومن هو الصهيوني؟ ومن هو الإسرائيلي؟ ومن هو الفلسطيني؟".

من هو الفلسطيني؟ تفتح كتابات كنفاني آفاقاً لرؤية الفلسطيني بوصفه شخصية محورية في اللحظة الراهنة للأفق المسياني، وتقترح شيئاً ما كالفلسطينية كشكلٍ معاصرٍ لا للماركسية فحسب، بل للموسوية أيضاً. لقد أصبحت فلسطين في الوقت الراهن مركزاً للرؤى اللاهوتية-السياسية؛ بالنسبة لليسار، برزت فلسطين بوصفها الرمز الأكبر للهزيمة في تاريخ النضال المناهض للاستعمار. إن تلك القوة المسيانية الضعيفة في طابعها الطيفي المعاصر وحالتها الراهنة من "اللا-الكينونة" هي قوة فلسطينية.

لقد كانت الهزيمة والكارثة، النكبة، هي التجلي الجوهري التي صاغ الهوية الذاتية الفلسطينية. أما الأيديولوجيا والنبوءة و التوراة التي مُنحت للفلسطينيين عبر هذا التجلي السلبي، فقد كانت هي ذاتها سلبية؛ إذ تمثلت على شكل "نقيض التوراة"، أي الصهيونية، التي كان غسان كنفاني قد شرع في دراستها خلال سنواته الأولى في جامعة دمشق. فقد أدرك كنفاني أن الصهيونية، قبل أن تتجسد في صورة "الدولة اليهودية"، كانت في جوهرها "أدباً"، وشكلاً من أشكال الفكر اليهودي، وتجلياً جديداً لـ "إسرائيل".

على غرار الفلسطينيين، استنهض الوعي الصهيوني أيضاً بفعل العداء، أي بفعل العنصرية المعادية لليهود. وعلى غرار بن سعيد، عرّف كنفاني الصهيونية أيضاً بوصفها رد فعل رجعي على معاداة السامية: أي رد فعل على الاضطهاد يعيد إنتاج الاضطهاد ذاته. غير أنه في حين رأى بن سعيد أن رد الفعل الصهيوني تمثل في تحويل حالة الشتات اليهودي إلى كيان دولة، رأى كنفاني كيف حوّلت الصهيونية، عبر استعمار فلسطين، الموقف المناهض لمعاداة السامية إلى عنصرية معادية للعرب. وكما هو الحال مع "المارانو" عند بن سعيد وجميع ضحايا العنصرية الأوروبية

استنهضت الذاتية الفلسطينية أيضاً بفعل الاضطهاد؛ إذ دُفعت نحو تشكيل الهوية الوطنية عبر آلية "الاختيار السلبي".

للمختارين خيارهم الخاص الذي يتعين عليهم اتخاذه. لقد تتبّع سارتر الخيار الأساسي المتاح أمام اليهود الذين اختارتهم بشكلٍ سلبي العنصرية المعادية للسامية؛ وينطبق الأمر ذاته على الضحايا العرب للعنصرية الصهيونية المعادية للسامية. أولاً، يمكنهم اختيار إنكار الدعوة، ورفض الوحي المضاد، ورفض لعب دور المهزوم. ففي واحدةٍ من أولى قصص غسان كنفاني القصيرة، وهي قصة "رسالة من غزة" التي كُتبت عام 1956 عقب قصفٍ إسرائيليٍّ عنيفٍ وسط مدينة غزة، يكتب شابٌ إلى صديقه قائلاً: "كنتُ سأترك غزة هذه ورأيي وأمضي إلى كاليفورنيا، حيث سأعيش لنفسي؛ لنفسي التي عانت طويلاً. لقد كرهتُ غزة وسكّانها... كنتُ سأحرّر نفسي... هناك في كاليفورنيا الخضراء، بعيداً عن رائحة الهزيمة النتنة التي ملأت أنفي طوال سبع سنوات... لا بد لي أن أفر!"

ومع ذلك، بعد زيارة ابنة أخته البالغة من العمر ثلاثة عشر عاماً والتي فقدت ساقها في التفجير، قرر بطل رواية كنفاني "أن يتعلم من ساق نادية، التي بُترت عند أعلى الفخذ، ما هي الحياة وما قيمة الوجود". إنه لا يرفض النداء، بل يلبيّه بصفته ذاتاً جديدة، ومناضلاً عربياً مناهضاً للاستعمار: "كانت غزة هذه التي عشنا فيها وقضينا مع طيب أهلها سبع سنوات من الهزيمة شيئاً جديداً. بدت لي مجرد بداية... وتخيلتُ أن الشارع الرئيسي الذي سرتُ فيه في طريق عودتي إلى البيت لم يكن سوى مطلع طريق طويلٍ طويلٍ يؤدي إلى صفد. كان كل شيء في غزة هذه ينبض بحزنٍ لا يقتصر على البكاء؛ لقد كان تحدياً، بل كان أشبه باستعادة الساق المبتورة!"

القضية الفلسطينية

في خمسينيات القرن العشرين، انضم كنفاني -وهو شاب- إلى "حركة القوميين العرب" التي انخرطت في النضال القومي العربي المناهض للاستعمار، وهو النضال الذي أطلقتته ثورة عبد الناصر. كانت هذه ثورة عبید قادتها مصر. إن ذلك الغموض الملازم لمفهوم "الدولة المسيانية" والذي يحوّل الثورة إلى نقيضها، كما حدث في الحقبة الستالينية- كان حاضراً أيضاً في التجربة الناصرية. وقد تجلّت هذه الحقيقة بوضوح قبيل عام 1968، وتحديداً عقب هزيمة حرب 1967 التي مثّلت انهيار "المملكة العربية" (بمعناها السياسي والرمزي). كان كنفاني هو المفكر في هزيمة عام 1967، التي اعتبرها أسوأ وطأة من نكبة عام 1948. لقد خذل التاريخُ الثورةَ العربية، وباتت هذه الثورة بحاجة إلى "دقة العقل المسياني"؛ وهو ما وجده كنفاني في الجدلية الماوية. كان لزاماً على الثورة أن تواجه العدو من الداخل، أي أن تتصدى لخطر الثورة المضادة النابع من صميم كيانه ذاته. وهكذا، أخذ الناقد البصير، الذي حلل "الأدب الصهيوني"، يرى بوادر "الرجعية" داخل الحركة القومية العربية نفسها، فيما يمكن وصفه بـ "الصهيونية العربية".

قدّم كنفاني فهماً مناهضاً للعنصرية تجاه العنصرية الصهيونية؛ إذ لم يرَ فيها ظاهرةً مرتبطةً باليهودية بحد ذاتها، بل أداةً أيديولوجيةً للإمبريالية. وفي دراسةٍ كتبها قبيل اغتياله على يد الموساد عام 1972، أرجع كنفاني أسباب هزيمة عام 1967، لا إلى المعركة ضد إسرائيل عام 1948، بل إلى "ثورة فلسطين (1936-1939)" ضد الإمبراطورية البريطانية؛ حيث كانت الصهيونية مجرد أداة واحدة من أدوات تلك الإمبراطورية، إلى جانب أدواتٍ أخرى، عربية هذه المرة، تمثلت في الزعامات الإقطاعية المحلية والدول العربية الرجعية.

لقد مثل عام 1967 نهاية الرفض القومي العربي الشامل للدولة الصهيونية، وبدايةً لتحالفٍ عربي-إسرائيلي تحت مسمى "السلام" ضد النضال المناهض للإمبريالية. وتُبرز رواية كنفاني القصيرة الشهيرة والأخيرة، "عائد إلى حيفا"، تجسداً حياً للكارثة في صورة نقيضٍ للمسيح المخلص: طفلٌ عربيٌّ ترك لتربيته عائلةً من الناجين من الهولوكوست، فيتحوّل من "خلدون" (أي الخالد) إلى "دوف" (أي الدب) ويصبح جندياً إسرائيلياً. إن مناهضة العنصرية ليست سمةً وراثيةً في الجينات العربية؛ فقد كانت العروبة تعكس صورة الصهيونية، تماماً كما كانت الصهيونية تعكس صورة معاداة السامية.

في رواية كنفاني القصيرة تمثل الشخصية العربية التي اعتنقت الصهيونية تلك الحقيقة الثورية المناهضة للعنصرية، وذلك عبر البرهنة على أن العنصرية ليست مسألة عرقية؛ تلك الحقيقة التي تنطوي على مفارقة مفادها: "الإنسان هو قضية". هذه هي "التوراة" التي تشكّل جوهر النضال العربي المناهض للإمبريالية، حيث يُطلق على "شعبها المختار" أسماءً مستمدة من عالم الهزيمة، والأرض المفقودة، والعدم المسياني: إنهم الفلسطينيون. بعد يهودا وإسرائيل والناصرية وصهيون، يرسل المكان نفسه نفاد صبره الآن تحت اسم فلسطين.

باعتباره كياناً فاعلاً تشكّل في مرحلة ما بعد الدمار والصدمة وفي ظل القمع المستمر، يظهر الجسد الفلسطيني في كتابات كنفاني، تماماً مثل ساق "نادية"، مبتوراً ومطحماً. ثمة شرح عميق واحد، يشطر فكر كنفاني وتصرفاته، يمتد بين الفلسطينيين المنفيين والمحتلين. إذ يولّد هذان الكيانان الذاتيان المتميزان شكلين مختلفين من أشكال النضال، وهو ما حلّله كنفاني في دراسته الصادرة عام 1966 بعنوان "أدب المقاومة في فلسطين المحتلة: 1948-1966". ويُمكن مقارنة هذا الاختلاف بالتمييز الذي وضعه بن سعيد بين الاستجابات الماوية و التروتسكية للهزيمة التاريخية للمسيانية الماركسية.

رأى كنفاني أن الأدب الفلسطيني في المنفى كان يميل إلى "الدموع والرثاء أو اليأس". وفي مواجهة هذا النزوع الكئيب، سعى مشروعه الأدبي الخاص، النابع من تجربة المنفى، إلى تحويل حالة فقدان التام للواقع إلى رؤية للتحرر الجذري عبر الخلاص الثوري، مستلهماً في ذلك أفكار ماو وهوشي مين؛ إذ كان يُراد للمنفى أن ينبعث من جديد متجسداً في "الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين".

وفي المقابل، كان أدب المقاومة في فلسطين المحتلة لا يزال متجذراً في الأرض؛ فقد كان نضاله يتمحور، قبل كل شيء، حول البقاء، وكان نفاد الصبر فيه بمثابة تمرين على الصمود والتحمل. لم يكن التحدي الأكبر الذي يواجه الفلسطينيين تحت الاحتلال يتمثل في إنكار الواقع بدافع الكآبة، بل في قبول ذلك الواقع؛ ولذا، أشار كنفاني إلى أن جوهر نضال الأدب الفلسطيني في الداخل المحتل يكمن في رفض القبول بالواقع كما هو، وذلك من خلال استحضار "الطيفية" وإعادة إحيائها داخل التاريخ؛ وهو ما يتلخص في كلمة واحدة: المقاومة.

في ظل ظروف الاحتلال الإسرائيلي، الذي فرض رقابة شديدة على النشر، كان وجود الأدب الفلسطيني بحد ذاته، والذي يمثل في جوهره روح النضال الصريحة، هو الفعل الأساسي للمقاومة. هذا الشرط حدد الشكل الأدبي، الذي كان بالضرورة غير منشور، وغير مكتوب، ومباشر. ففي فلسطين المحتلة، ولدت المقاومة على "ألسنه الناس"؛ إذ تظل فلسطين حية في ظل الاحتلال من خلال الشعر الشعبي الذي يبعث الحياة في كل أشكال النضال: "إذا كان التحرير ينبع من فوهة البندقية، فإن البندقية ذاتها تنبع من الرغبة في التحرير، وهذه الرغبة ليست سوى النتيجة الطبيعية والمنطقية والحتمية للمقاومة بمعناها الأوسع: أي الرفض والتمسك الراسخ بالجذور والمواقف".

الفكر الصراعى اليهودى-الإسلامى

في المشهد المعاصر للحركة الموسوية، أصبحت إسرائيل اسماً آخر لتحوّل نضال التحرر إلى دولة قمعية، ورمزاً آخر للثورة المضادة. وفي المقابل، تبرز فلسطين كموقع طيفي للمسيانية المضادة للتاريخ، كأرض لـ "الجالوت"، أي المنفى، الذي يعنى المقاومة في مواجهة التدمير والمحو والإبادة الجماعية، ذلك الصبر الطويل المفعم بالتوتر والترقب، أو بتعبير أدق: "الصمود".

إن الشكل التاريخي للموسوية الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفلسطينية ليس يهودياً ولا مسيحياً بل إسلامياً. وهنا تطرح مجموعة من الأسئلة؛ فعندما نتأمل تحوّل حركات التحرر من المادية التاريخية إلى العقلانية المسيانية، يتحتم علينا التفكير في صعود الإسلام كدين مناهض للاستعمار. وهذا يتطلب قدراً كبيراً من الدقة الجدلية. لقد سار بن سعيد على نهج فوكو في الإشارة إلى ما بدا له تناقضاً ظاهرياً (أو كسيمورون) في "الثورة الإسلامية". وعلينا أن نفكر بعمق أكبر في الديناميكيات الستالينية والثورية المضادة الفاعلة في نشأة الجمهورية الإسلامية الإيرانية في مرحلة ما بعد الاستعمار، وذلك من خلال القياس والمقارنة والحوار المباشر مع الدولة اليهودية، إسرائيل.

ربما نشهد أيضاً نهاية هذه الممالك المسيانية، وإن كانت نهايات بأشكال مختلفة. فما هي الاستجابات الممكنة لحدث الزوال المعقد والمستمر هذا؟ وهل ثمة أشكال أخرى يمكن تصورها للمقارنات والحوارات الإسلامية-اليهودية التي تتجاوز الدمار، وتتجاوز الدول العسكرية، وتتجاوز الإمبريالية والعنصرية و"مناهضة العنصرية العنصرية"؟ وهل توجد مواقع، واقعية أو

افتراضية، لظهور مثل هذا الفكر الصراعى، أو مصادر متاحة، وربما لا تزال خفية، يمكن استلهاها؟

يتطلب الوصول إلى المياه الخفية حفراً، وأحياناً دوساً. فعندما ينقب دانيال بن سعيد في المصادر اليهودية بحثاً عن مفهومه الذي يمزج بين أفكار تروتسكي وفالتر بنيامين والقبالة لما يسميه "الصبر المتسم بنفاد الصبر"، يبرز "سفر أيوب" كأحد النصوص الموسوية التي يستشهد بها. يكتب بن سعيد، متحدثاً عن جيله (جيل عام 1968): "في سفر أيوب، تشير كلمة 'صابرين' إلى أولئك الذين يتحلون بالصبر". لقد توجب علينا نحن أيضاً أن نتعلم هذا الصبر التوراتي، هذا الصبر اليهودي العريق الذي يعود تاريخه إلى أكثر من خمسة آلاف عام، والذي تحوّل اليوم إلى صبر الفلسطينيين وقدرتهم على التحمل". غير أن كلمة "صابرين" لا ترد في سفر أيوب؛ فهي ليست كلمة عبرية، بل عربية. ومن غير الواضح لماذا أوردها بن سعيد هنا، أو أي كتاب كان يقرأه بالضبط، أو أي إلهام كان يستحضره. وبحكم أصوله الجزائرية، لم تكن اللغة العربية غريبة عليه؛ إذ يكتب عن لقبه العائلي: "إن المقطع الغريب 'بن' يعني 'ابن' في كل من العبرية والعربية، كان كثيراً ما يجعل الآخرين يظنون أنني عربي". ثمة نبوءة عربية تصف أيوب كنموذج للصبر، مستخدمةً الجذر اللغوي ذاته لكلمة "صابرين". تتناول سورة "ص"، وهي السورة الثامنة والثلاثون في القرآن الكريم، والتي يُعتقد تقليدياً أنها نزلت في فترة رفض قبيلة النبي محمد له، المحن التي مر بها الأنبياء السابقين، ومن بينهم أيوب. فمن قلب "المشقة والعذاب" ومن وهدة المحنة، يدعو أيوب ربه، فيستجيب الله له تماماً كما استجاب لموسى في الصحراء قائلاً: "اِزْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ". ولعل هذه المياه العذبة، المتفجرة وسط أجواء "الترמידور" (أي مرحلة التراجع الثوري أو الانحسار)، هي ما كان يتخيله بن سعيد وما يمكننا نحن أيضاً تخيله الآن: حياة تنبض وسط الموت، مُنحت لأيوب لأن الله "وَجَدَهُ صَابِرًا".