كلية الدراسات العليا

برنامج الدراسات الإسرائيلية

مواطنو فرنسا اليهود في نهاية القرن التاسع عشر: ما بين الولاء الوطني الفرنسي والنزعات القومية اليهودية والولاء للصهيونية – برنارد لازار كدراسة حالة

Jewish Citizens in France at the end of 19th Century: Swaying between French Patriotic Loyalty, Jewish National Tendencies and Zionism – Bernard Lazare as a Case Study

إعداد الطالبة: رزان عبدالله حلبي

إشراف: د. نبيه بشير

بيرزيت– فلسطين

كانون الثاني 2021

كلية الدراسات العليا

برنامج الدراسات الإسرائيلية

مواطنو فرنسا اليهود في نهاية القرن التاسع عشر: ما بين الولاء الوطني الفرنسي والنزعات القومية اليهودية والولاء للصهيونية – برنارد لازار كدراسة حالة

Jewish Citizens in France at the end of 19th Century: Swaying between French Patriotic Loyalty, Jewish National Tendencies and Zionism – Bernard Lazare as a Case Study

إعداد الطالبة: رزان عبدالله محمد حلبي

3371165

لجنة الإشراف والمناقشة

د. نبيه بشير (رئيسًا) .....

د. رنا بركات (عضوًا) .....

د. صالح عبد الجواد (عضوًا) .....

د. غادة المدبوح (عضوًا) .....

قدِمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في الدراسات الإسرائيلية، كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت، فلسطين

الشكر

أبدأ شكري، لأستاذي ومشرفي الدكتور نبيه بشير، على إشرافه ودعمه وتوجيهاته الغنية طيلة فترة عملي على البحث. أتشكره على صبره وتعاونه المتواصل ومساندته لي بالمصادر وإرشاداته الدقيقة وتشجيعه المستمر طيلة فترة الرسالة، التي لولاها لما تمكنت من تجاوز العديد من العقبات التي واجهتني أثناء مسري في البحث.

كما أقدم جزيل الشكر إلى طاقم برنامج الدراسات الإسرائيلية لدورهم في توفير فرصة خوض تجربة أكاديمية متميزة على مستوى الجامعات في فلسطين. وأشكر لجنة الإشراف ممثلة بالدكتور صالح عبد الجواد والدكتورة غادة المدبوح والدكتورة رنا بركات على مشاركتهم في نقاش الرسالة وعلى ملاحظاتهم القيمة التي أغنت البحث ووسعت مداركي.

كما وأنتهز هذه المساحة وأشكر صديقي وزوجي ربيع أمهز، على دعمه الحقيقي المستمر، وتوفيره المساحة والوقت لتسهيل عملي على البحث. ولولا دوره الغزير، لما تمكنت من تخطي العديد من العقبات التي واجهتني أثناء مسيري الأكاديمي. كما وأشكر إيليام طفلي، على إلهامه وغمره لي بطاقات الحب والشغف أثناء بحثي، قبل وبعد وجوده الحقيقي في حياتي.

المحتويات

ملخص البحث ..... ح

ABSTRACT ..... خ

المقدمة ..... د

1 خطة البحث ومراجعة الأدبيات 1

1.1 مدخل 1

1.2 إشكاليات البحث 8

1.3 منهجية البحث 11

1.4 مراجعة الأدبيات 11

1.5 أهمية البحث 19

2 السياق الاجتماعي والسياسي لليهود في أوروبا 21

2.1 مقدمة 21

2.2 التاريخ اليهودي في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر 25

2.2.1 اليهود في فرنسا 28

2.1 مداولات التجنيس خلال وبعد الثورة الفرنسية 32

2.1.1 مداولات المجالس الثورية بين 1789–1791 32

2.1.2 السنهدرين 41

2.2 ظهور الأفكار القومية وأسباب الحاجة لها 44

2.3 أثر حركة التنوير وأسسها 44

2.4 أنماط التدين اليهودي في فترة ما قبل وبعد الثورة وأثرها على مفاهيم الأمة والقومية والشعب 47

2.4.1 المسيانية ("مشيحيوت"، Messianism) 49

2.4.2 الحسيدوت 49

2.4.3 الهسكلاه 50

2.4.4 اليهودية الإصلاحية 51

2.5 برنارد لازار (1865–1903): حياته ومكانته وفكره 52

3 القومية والقومية اليهودية ودلالاتها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر 55

3.1 تقديم: ولادة "القومية" وتعريفاتها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (وصولًا إلى القومية الفرنسية) 55

3.2 تاريخ ظهور "القومية" في القرن الثامن عشر والتاسع عشر لدى منظّري القومية في أوروبا 57

3.2.1 الأمة الفرنسية 68

3.2.2 القومية والدين 69

3.3 القومية اليهودية لدى المنظّرين اليهود 70

3.3.1 انعتاق اليهود في أوروبا 70

3.3.2 القومية اليهودية لدى منظري الصهيونية.....74
3.4 القومية لدى برنارد لازار 82
4 برنارد لازار في مسألة القومية اليهودية 86
4.1 الخلفية الثقافية وتأثيرها على أفكار لازار 87
4.2 لازار وآخرون 89
4.2.1 لازار ولويس دمبيتز براندیس 90
4.2.2 لازار ومناحيم كابلان 91
4.2.3 لازار وماركس 94
4.2.4 لازار وماكس نوردو 94
4.2.5 لازار وهرتسل: الرجلان اللذان تحولا لليهودية بسبب معاداة السامية.....96
4.2.5.1 رسائل لازار وهرتسل 97
4.3 لازار سابقًا ولاحقًا.....108
4.3.1 لازار بروليتاريا أناركيا.....111
4.4 مذهب لازار في القومية اليهودية: ثابت وملتزم 112
4.4.1 معاداة السامية والأمة اليهودية.....115
4.4.2 لازار والاشتراكية.....116
4.4.3 يهود غرب أوروبا والتحرر (حرية ضائعة) 117
4.4.4 رؤية لازار للحل 120
4.4.5 أناركية لازار.....121
4.4.6 القومية بالنسبة للازار 127
4.5 خلاصة: فرنسا الماضي والحاضر – خطابات ماكرون اليوم (معاداة السامية، مئة عام بين الماضي والحاضر) 133
التلخيص 136

ملخص البحث

تعتبر مسألة الولاء المزدوج بين فئات سكانية معينة مسألة في غاية الحساسية والخطورة، ولمسنا في العديد من الأحيان تأكيدًا على هذا الولاء في خطابات سياسية وتتهم فئات مستضعفة في المجتمع به. وقد ظهرت هذه المسألة بصورة خاصة مع نشوء الدولة القومية منذ مطلع القرن التاسع عشر، ولا زلنا حتى يومنا نعاني منها ومن تبعاتها. ولا تخلو دولة في أيامنا من استخدام هذا الخطاب كسلاح فتّاك من شأنه أن يفضي إلى حروب أهلية ومجازر بحق الأقليات. تشترك الدول القائمة على القومية المدنية (دولة المواطنة) مع الدول القائمة على القومية العضوية أو الإثنية في وجود هذا الخطاب، ونشهد أنه يعلو صوته وتشتد نبرته في فترات الأزمات الاقتصادية والاجتماعية بصورة خاصة.

تتشابك وتتعاقب إشكاليات البحث في القومية عمومًا والقومية اليهودية خصوصًا لأنها تتعلق من بين جملة الأمور بتعقيدات لغوية اصطلاحية أيضًا. وفي حالة يهود فرنسا، تتعلق الإشكالية بداية بنموذج القومية الفرنسية، فرنسا بوصفها دولة مواطنين، أي مفهوم المواطنة الذي يتخطّى العرق والانتماء الديني ولون البشرة. وفي هذا الخصوص تحديدًا، يتبادر إلى الذهن التساؤل حول نظرة اليهودي مواطن فرنسا إلى يهوديته من جهة وإلى مواطنته الفرنسية من جهة أخرى. بعبارات أخرى، كيف حاول اليهود منذ الثورة الفرنسية وحتى ظهور الصهيونية، إعادة تعريف قوميتهم اليهودية على أساس مفهوم المواطنة الفرنسية؟ وبالتالي، ما هي نظرة اليهودي الفرنسي الصهيوني إلى ولائه لفرنسا من جهة وإلى تماهيه مع الخطاب الصهيوني من جهة أخرى، في ظل دولة مواطنة ومواطنين الولاء فيها للدولة أولًا. وحتى يستطيع البحث الإجابة على التساؤلات التالية، يأخذ البحث من فكر برنارد لازار، شخصية فرنسية يهودية، حالة لدراستها لفحص هذه التساؤلات المحورية.

يقوم البحث بالاعتماد على نصوص لازار كأداة للبحث واستخدامها ضمن تحليل الخطاب النقدي (Critical Discourse Analysis) كمنهجية مثلى للتعامل مع مثل هذه القضايا وهذه الأداة.

Abstract

Jewish Citizens in France at the end of 19th Century: Swaying between French Patriotic Loyalty, Jewish National tendencies and Zionism – Bernard Lazare as a Case Study

Dual loyalty of certain population groups is a very sensitive and dangerous issue, and we have seen in many political discourses an affirmation of this accusation of dual loyalty, often vulnerable groups in society are accused of it. This problematic issue appeared with the emergence of the nation-state since the beginning of the 19th century, and we still suffer to this day from it and its consequences. Today, many countries use this discourse as a lethal weapon that could lead to civil wars and carrying out massacres against minorities. Both sorts of states based on civic nationalism (civic-nation-state) and states based on organic or ethnic nationalism share this same discourse. We witness that this issue rise and intensify in difficult and hard periods as during economic and social crises.

The research problematics on nationalism in general, and Jewish nationalism in particular, intertwine and alternate because it relates, among other things, to idiomatic linguistic complexities. In the case of French Jews, the problematic relates first to the model of French nationalism, France as a civic-nation-state, that is, the concept of citizenship that transcends race, religious affiliation, and skin color. In this regard, the question becomes, what is the view of the Jew French citizen, to his Jewishness on one hand, and of his French citizenship on the other hand. In other words, how did the Jews, since the French Revolution until the emergence of Zionism, try to redefine their Jewish nationalism based on French citizenship concepts? Additionally, what is the view of the French Zionist Jew towards his loyalty to France on the one hand and the adoption of the Zionist discourse on the other hand. In order to shed light on these questions, my research is focusing on the texts and ideas of Bernard Lazar (Nîmes, 1865-1903), a French-Jewish political activist, as a case study.

The research relies on Lazar's texts as a research tool and uses it within Critical Discourse Analysis as an ideal methodology to deal with such issues.

المقدمة

عصفت بالقرنين الثامن عشر والتاسع عشر العديد من النظريات والأفكار حول القومية بتعدد تعريفاتها، وتتوّجت هذه الحقبة بالثورة الفرنسية التي مثّلت أحد الأشكال الحديثة للقومية القائمة على المواطنة. نتيجة ذلك ظهرت أزمة لدى بعض الجماعات التي تحمل هويات خاصة وحصرية قائمة على الانتماء الإثني والعرقي. شكّلت هذه الأزمة تحدّيًا بشأن كيفية التعاطي والتوازن بين هذه الهويات القومية العضوية والقومية المدنية الفرنسية. شكّل اليهود أحد الأمثلة الحية لهذه الجماعات التي وجدت نفسها أمام تحدٍ لإعادة صياغة وتعريف الهوية اليهودية بما يتلاءم مع متطلبات الدولة الفرنسية القومية الحديثة، فأضحى مواطنو فرنسا اليهود منذ نهاية القرن الثامن عشر، متخبطين بين القومية الفرنسية والولاء لها من جهة، ونزعاتهم القومية اليهودية والولاء للصهيونية من جهة أخرى.

يتناول البحث الحالي مسألة القومية اليهودية، بعد التعريج على الأفكار القومية ونشأتها واختلاف صياغاتها منذ القرن السادس عشر والسابع عشر حتى بداية القرن العشرين. تعتبر هذه المسألة من المسائل الواسعة التي حملت العديد من التعريفات على مر السنين، وعلى اختلاف المناطق واختلاف المنظرين لها. وتبعًا لذلك، نرى انعكاس تنوع تعريفات القومية والمنظرين لها وخلفياتهم على مفهوم القومية اليهودية بشكل خاص. وما يهم بحثنا الحالي، هو الكيفية التي تأثرت فيه الأفكار القومية اليهودية بمنظري القومية عامة منذ القرن السادس عشر، عبر فهم كامل السياق السياسي والاجتماعي والثقافي الأوروبي والفرنسي وتأثير اليهود عليه وتأثرهم به، وذلك لفهم كيفية تأثير ذلك على تعريف اليهودي لهويته وقوميته اليهودية في فرنسا، وعلى علاقته بالصهيونية في ظل نشوء الدول القومية الحديثة ودولة المواطنة الفرنسية. ويأتي كل ذلك في ظل فترة تاريخية متقلبة على الصعيدين الاجتماعي والفكري.

تتشابك وتتعاقب إشكاليات البحث بكونها تتعلق بتعقيدات لغوية اصطلاحية بسبب تنوع العوامل التي تصف القومية عمومًا والقومية اليهودية بشكل خاص. تتعلق الإشكالية بداية بمفهوم القومية في فرنسا كدولة مواطنين، أي مفهوم المواطنة الذي يتخطى العرق والانتماء الديني ولون البشرة. وفي هذا الخصوص تحديدًا، كيف ينظر اليهودي مواطن فرنسا إلى يهوديته من جهة وإلى مواطنته الفرنسية من جهة أخرى. أي كيف حاول اليهود إعادة تعريف قوميتهم اليهودية على أساس مفهوم المواطنة الفرنسية، وبالتالي، نظرة واليهودي الفرنسي الصهيوني إلى ولائه لفرنسا من جهة وإلى تماهيه مع الخطاب الصهيوني من جهة أخرى، في ظل دولة مواطنة ومواطنين الولاء فيها للدولة أولًا؟ وحتى يستطيع البحث الإجابة على هذه التساؤلات، يأخذ البحث من شخصية برنارد لازار (1865–1903)، شخصية فرنسية يهودية، حالة لدراستها. عاصرت هذه الشخصية كل ما مر من تقلبات فكرية وسياسية واجتماعية للربع

الأخير من القرن التاسع عشر في أوروبا عامة وفرنسا خاصة حتى وفاته. سنحاول عَبْر شخصية برنارد لازار فهم الآلية التي تطرق إليها اليهود في فرنسا لمحاولة المزاوجة بين الهوية اليهودية والهوية الفرنسية، أي بين القومية اليهودية الإثنية والقومية الفرنسية المدنية. بكلمات أخرى، سنحاول فهم كيف حاولت أجزاء من اليهود في فرنسا إعادة تعريف يهوديتهم على أساس مفهوم القومية الفرنسية المدنية.

من ناحية أخرى، هناك ضرورة ملحة لمعالجة تعريف القومية عمومًا قبل الخوض في إشكالية القومية اليهودية، إذ احتملت القومية عمومًا تعريفات عديدة على اختلاف المنظرين لها كما ذكرنا سابقًا، وعلى اختلاف تجاربهم وخلفياتهم الفكرية والثقافية. فانقسمت التعريفات بشكل عام إلى اتجاهين مركزيّين، يرتبط الأول بالمجموعات الإثنية القائمة قبل الحداثة القائمة على مفاهيم العرق والتاريخ ولون البشرة والانتماء الديني وغيره، وقد أخذت هذه المفاهيم أشكالًا وتأويلات سياسية وثقافية حديثة (وهو ما يصطلح عليه تعبير "القومية العضوية")؛ والثاني هو نتاج الحداثة والعلمانية ويتلخص بالقومية الطوعية المدنية التي تشكّل دولة المواطنة (كفرنسا والولايات المتحدة). نلمس أن لكل اتجاه من هذين التوجهين المركزيّين تأثيرات ودلالات بكل ما يتعلق بالمسألة القومية اليهودية. ومن هنا يمكننا محاولة فهم الكيفية التي حاولت عبرها شرائح يهودية في فرنسا ملائمة قوميتهم اليهودية بما يتناسب مع الحداثة، وذلك عبر التركيز على نصوص برنارد لازار الذي حافظ على قوميته اليهودية عبر صياغة تعريف للقومية اليهودية يجعل منه قابلًا برأيه التعايش مع القومية الفرنسية المدنية.

تكمن أهمية البحث كذلك في مناقشته لموضوعات تتعلق بالقومية اليهودية ومسارات تطورها واتجاهاتها المتنوعة، وتناول أفكارًا قومية يهودية اتخذت اتجاهات أخرى غير اتجاه الصهيونية، لا سيما في ضوء حقيقة هيمنة التأويل القومي الصهيوني منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. يتعزّز هذا الطرح كذلك في ظل حقيقة أن تاريخ الفكرة الصهيونية قد كُتب بعد نجاح المشروع الصهيوني في إنشاء دولته، بالتالي ليس من المفاجئ اتفاق جميع المواد والأفكار المركزية مع فكرة إقامة دولة يهودية في فلسطين، وتجاهل العديد من الأفكار والتوجّهات القومية اليهودية الأخرى (كقومية حركة البوند). كما وتكمن أهمية البحث في تسليطه الضوء على واحدة من "القوميات التحرّرية" بمفهومها اللازاري في ظل نقص الأدبيات التي تعالج مسألة القومية اليهودية انطلاقًا من هذا المفهوم.

لتحقيق ذلك، يعتمد البحث في البداية على عرض تاريخي للسياق السياسي والاجتماعي لليهود في أوروبا عامة، وفرنسا خاصة، حتى الثورة الفرنسية وتبعاتها على واقع اليهود فيها. كما ويعتمد البحث لاحقًا على تحليل نصوص أولية كمحاضر المجالس الثورية للثورة الفرنسية ونصوص لازار المتعلقة بالقومية والعداء ضد السامية ورسائله مع الصهيونية، تحليلًا نصيًا في ضوء كامل السياق الذي عاش فيه لازار، وذلك بهدف فهم الكيفية التي حاول لازار عبرها معالجة تطبيع الهوية اليهودية ضمن واقع المواطنة الفرنسية. يعتمد البحث أيضاً على عرض لأفكار عدد من المنظرين للأفكار القومية في القرنين الثامن عشر

والتاسع عشر، بهدف فهم السياق الثقافي الذي أثر على تطور اليهودية والفكر القومي لدى العديد من اليهود في أوروبا وتأثيره بطبيعة الحال على الفكر الذي توصل إليه لازار حول يهوديته وفرنسيته في آن.

لتحقيق ذلك ينقسم البحث إلى ثلاثة أقسام بالإضافة إلى القسم الأول الذي يحتوي على المدخل والإشكالية والمنهجية وأهمية البحث ومراجعة الأدبيات. يتناول القسم الثاني السياق الاجتماعي والسياسي لليهود في أوروبا، انطلاقًا من التاريخ اليهودي لهم في أوروبا عامة ثم فرنسا خاصة، والتطرق إلى مداولات التجنيس خلال وبعد الثورة الفرنسية بالإضافة إلى المحاولات اليهودية في الاندماج في بوتقة المجتمع الكامل عبر تعديل شرائع السنهدرين (المحكمة الفقهية اليهودية العليا في فرنسا) وغيرها. كما ويتطرق هذا القسم إلى ظهور الأفكار القومية وأسباب الحاجة إليها، وتطور أنماط التدين اليهودي في تلك الفترة وأثره على مفاهيم الأمة والقومية والشعب. وأخيرًا، يتوقف البحث في القسم الثاني عند الحديث عن لازار وحياته ومكانته وأفكاره. ويفيدنا التطرق للسياق الثقافي والسياسي في فهم الحالة التي كان يعيشها اليهود في حينة، وما تعنيه يهوديتهم وكيفية تأقلمها مع المجتمعات التي وجدت فيها، كما ويفيدنا في تتبع تطور الفكر القومي لديهم. وفي قسمه الثالث، يتطرق البحث إلى القومية عامة وتاريخها ودلالاتها في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، ثم ينتقل إلى القومية اليهودية لدى المنظرين اليهود، ثم إلى القومية اليهودية لدى برنارد لازار. أما القسم الرابع والأخير فيتناول عرضًا وتحليلًا للقومية اليهودية لدى برنارد لازار عبر تحليل نصوصه المختلفة ونصه الخاص حول القومية اليهودية، بالإضافة إلى علاقته بالصهيونية ورأيه بالعداء ضد السامية، في ضوء كل ما مر معنا من سياق اجتماعي وثقافي وسياسي عايشه، وتأثره بنظريات مفكري القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حول القومية عامة والقومية اليهودية خاصة. الأمر الذي جعل منه أول يهودي صهيوني أناركي يجعل من القومية اليهودية قومية تحرّرية قابلة للعيش في كنف الأمم الموجودة فيها.

1 خطة البحث ومراجعة الأدبيات

1.1 مدخل

لطالما طالبت الدولة القومية الحديثة، منذ ظهورها في القرن التاسع عشر، جمهور مواطنيها بالولاء لها حصرا؛ لمؤسّساتها ولقوانينها. فقد سعت هذه الصيغة الجديدة من الدولة، عبر مختلف مؤسّساتها وسياساتها، وخاصة عبر التربوية والتعليمية منها، إلى فرض نمط واحد وأوحد للمواطنة يتماهى معه جميع سكانها، يخضعون له ويعتمدونه فكرًا وممارسة على أرض الواقع. يُجمع الباحثون على أن الدولة الفرنسية التي نشأت في أعقاب الثورة الفرنسية، التي يصطلح عليها بتعبير "الجمهورية الفرنسية الأولى" (Première République Française) (1792)، تعتبر النموذج الأول للدولة القومية الحديثة. ولكن، قلما نعثر على دولة حديثة يتألّف جمهور مواطنيها من إثنية واحدة، وتعتبر الجمهورية الفرنسية الأولى، إلى جانب الولايات المتحدة، المثالان الأكثر وضوحًا على الدولة التي أنشأت شعبًا بالمعنى المدني (شعب المواطنين لا الشعب العرقي أو الإثني)، إذ يتشكّل "الشعب الفرنسي" من فئات إثنية مختلفة جمعتهم المواطنة الواحدة. وبالرغم من ذلك، لم تشهد فرنسا، إلى حد ما، صراعات داخلية أو خارجية صادرة عن هذا الاختلاف، إذ كانت المواطنة الفرنسية هي الحاضنة لجميع المواطنين بمعزل عن الانتماء الإثني أو الديني لهم. ومن نافل القول، إن الصراعات والتوترات التي اندلعت في ظل الدول الحديثة في أوروبا تحديدًا، باستثناء فرنسا، نتجت بدرجة كبيرة عن غياب التطابق التام بين حدود الدولة وحدود الهوية الإثنية لسكانها. وبكلمات أخرى، نجد أن أقليات إثنية تقيم ضمن حدود دولة تهيمن عليها هوية إثنية معينة، مثل أقلية ألمانية في بولندا، وأقليات بولندية وكرواتية ومجرية في روسيا القيصرية، مما أدى إلى نشوب حروب وصراعات طويلة بين هذه الدول. يعود مصدر هذه الصراعات إلى تبنّي هذه الدول التوجّه الإثني للمواطنة، خلافًا للتوجّه المدني (المعتمد في فرنسا والولايات المتحدة بصورة خاصة).[1]

تعتبر المواطنة الحديثة إحدى ثمار الثورة الفرنسية التي خلَّفت عددًا هامًا وغير قليل من القيم والأفكار، كالتعريف الرسمي والواضح للمواطنين، وتحقيق المساواة المدنية المتمثلة بتوزيع متساوٍ للحقوق والواجبات، ومأسسة الحقوق الاجتماعية مدنيًا، والتمييز القانوني والأيديولوجي بين فئة المواطنين وبين غيرهم، والتعبير عن مبدأ السيادة الوطنية، والعلاقة بين المواطنة (citizenship) وبين الأمة (nationhood) بحيث تستمد الأمة تعريفها من المواطنة لا العكس. فقد قامت الثورة الفرنسية بتحقيق علاقة مباشرة بين

[1] توقف الباحث رودجارز بروباكير عند الاختلافات القائمة بين الهوية القومية والمواطنة في ألمانيا وفرنسا كحالتين قطبيتين.

المواطن والدولة دون الحاجة إلى وسيط يفصل بينهما كما ساد في النظام القديم. وبكلمات أخرى، قامت الثورة الفرنسية باختراع عدد من النظريات وطرحتها على المستوى الوطني للمرة الأولى. فقد أوجدت مفهوم الدولة القومية (nation-state)، والمؤسّسة الحديثة، ومفهوم المواطنة (national citizenship) بوصفه أساسًا مدنيًا يجمع بين جميع سكان الدولة. من نافل القول إن ظهور الدولة القومية بصيغتها الفرنسية هذه قد استغرق قرونًا سابقة من عمليات بناء مفاهيم الدولة، وتنامي بطيء للوعي الوطني ضمن إطار الأقاليم التي تمتّعت بشكل أو بآخر بحدود جغرافية وسكانية واضحة. بالتالي، فإن اختراع مؤسّسة المواطنة الحديثة يعتبر من منظور معيّن امتدادًا لإرث أوروبي سابق مهّد لنشوء فكرة المواطنة والدولة الحديثة، جنت الثورة الفرنسية ثماره لاحقًا، ولكنه يعتبر من منظور آخر ثورة على فكرة الرعية التي كانت سائدة حتى ذلك الحين في جميع أنحاء العالم القائم على منظومة السيد والرعية أو التابع والعلاقات الزبائنيّة (patronage-clientelism). لقد شكّلت المواطنة النتيجة الأهم للثورة الفرنسية ولكنها مرّت في مراحل عديدة سابقة، وتبلورت بصورتها المدنية المعروفة لدينا في عصرنا من خلال تتابع مراحل الثورة الفرنسية التي انتقلت من الثورة البرجوازية، إلى الثورة الديمقراطية، إلى الثورة الوطنية، وانتهاءً بالثورة البيروقراطية التي أسّست للنموذج الأخير من نظام الدولة. تُبيّن هذه المراحل المختلفة، التي تطورت من خلالها الثورة الفرنسية، السمات التي اندلعت من أجلها الثورة الفرنسية لتطوير المؤسّسة الحديثة للمواطنة الوطنية/القومية (national citizenship) بتعبير بروباكير.[2]

استمر توافد اليهود، على طول القرنين التاسع عشر والعشرين، إلى فرنسا والانضمام هناك إلى الجالية اليهودية المحلية، والتي كانت قد أقامت هناك منذ زمن بعيد؛ مئات السنين قبل نشوب الثورة في العام 1789. وعليه، فقد ارتبط تزايد عدد السكان اليهود في هذا البلد ارتباطًا وثيقًا بتدفق موجات الهجرة إليها. يقدّر عدد اليهود الفرنسيّين عشية الثورة الفرنسية بنحو 40,000 مقيم يهودي داخل ما بات يعرف لاحقًا بالحدود الفرنسية، من ضمنهم 25,000 مقيم في منطقة الألزاس،[3] إضافة إلى نحو 7,500 من السكان اليهود المقيمين في مدينة ميسي وإقليم لورين،[4] ونحو 3,500 يهوديًا في الجنوب الشرقي لفرنسا. كان

---

[2] يُنظر:

Roger Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

[3] **الألزاس** هي منطقة جغرافية تقع حاليًا شرق فرنسا على الحدود مع ألمانيا وسويسرا. نشبت خلافات تاريخية بين ألمانيا وفرنسا حولها. كانت الألزاس تاريخيًا تحت السلطة الألمانية، وقد منحت الإمبراطورية الألمانية منطقتي الألزاس واللورين دستورًا في عام 1911، إلا أنه تم تعليقه عند نشوب الحرب العالمية الأولى، وتحوّلت إلى الجمهورية الفرنسية في عام 1919، ثم عادت وضمتها ألمانيا النازية عام 1940 لتعود فرنسية مرة أخرى في عام 1945 ولا زالت كذلك حتى يومنا.

[4] مدينة Messin تقع في إقليم اللورين شرقي فرنسا. واللورين (Lorraine) إقليم فرنسي في الشمال الشرقي لفرنسا، على الحدود الفرنسية البلجيكية.

اليهود منقسمين اجتماعيا ضمن طبقتين؛ اليهوديّ الريفي، واليهودي نصف الريفي، كونه لم يكن متاحًا لليهود قبل الثورة الإقامة في المدن. في حين، سكنت بعض العائلات اليهودية في القرن الثامن عشر باريس، وتراوح عددهم في العام 1780، ما بين 500 إلى 700 نسمة.[5] وبين عامي 1899 و1900 وصل عدد اليهود التقديري حوالي 72,000 نسمة.[6] وتشكّل الجالية اليهودية في فرنسا حاليًا أكبر الجاليات اليهودية في أوروبا، وثالث أكبر جالية يهودية في العالم بعد الولايات المتحدة الأمريكية ودول الاتحاد السوفيتي سابقًا. تجدر الإشارة في هذا السياق، إلى أن إجراء أية عملية تعداد سكاني في فرنسا لأقلية دينية أو إثنية أو قومية تعد إشكالية جدية تتجاوز مجرد الإشكاليات التقنية والإدارية. وذلك لطبيعة المجتمع الفرنسي القائم على مبدأ الوحدة الوطنية والحرية والمساواة بين المواطنين، إضافة إلى الطابع العلماني، فإن أي تعداد لسكان يعتمد الأسس الإثنية أو الدينية من شأنه أن يطرح مشاكل أيديولوجية سياسية جوهرية. خلال مؤتمر دولي ديمغرافي انعقد في باريس في عام 1878، صرَّح إميل ورم،[7] الأستاذ في جامعة رين الفرنسية، بأن الانتماء الديني هو شأن خاص، لهذا فإن المسوحات الإحصائية والتعدادات السكانية الفرنسية لا تتضمن هذا الانتماء. وفي عام 1880، اقترحت لجنة برئاسة الطبيب وعالم الأنثروبولوجيا آرثر شيرفن[8] حذف السؤال المتعلق بالدين من التعداد السكاني. إلا أن مبدأ العلمانية النهائي لم يطبق في فرنسا حتى عام 1905، وبقي ساريًا في "مقاطعة الجزائر" حتى عام 1931. وعليه، يبقى تعداد السكان اليهود الفرنسيّين في فرنسا محل إشكال، ويبقى سؤال "من هو اليهودي" أحد أكبر تحديات الأبحاث الديمغرافية والاجتماعية في الأوساط اليهودية وخاصة بما يتعلّق بفرنسا. بالنسبة للتشريع الحاخامي اليهودي (rabbinique Législation) فاليهودي هو من يولد لأم يهودية، لكن مثل هذا التعريف لا يمكن اعتماده في أي بحث علمي، كونه يقصي من يعتبر نفسه يهوديًا، ومن ينحدر من عائله مختلطة، يكون الأب فيها يهوديا على سبيل المثال، فضلًا عن أن هذا التعريف محل نزاع من قبل الحاخامات الإصلاحيّين (réformistes Rabbins). في برنامج بحث تم تطويره في عام 1966 من قبل المعهد الوطني للدراسات الديمغرافية (INED)، وطور مرة أخرى في عام 1974 على يد فريق اليهودية

---

[5] يُنظر:

Doris Bensimon and Sergio Della Pergola, *Le population juive de France: Socio-Démographie et identité* (The Institution of Contemporary Jewry, The Hebrew University of Jerusalem, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1984).

[6] يُنظر: *Jewish Statistics, Berman Jewish Data Bank, 1899-1900*, 285.

[7] **إميل ورم** (Emile Worms, 1838-1918): ولد في مدينة لوكسمبورغ عام 1838 وتوفي في باريس عام 1918، كان رجل اقتصاد ومحاميا وأستاذا في جامعة رين في فرنسا.

[8] آرثر شيرفن (Arthur Chervin, 1850-1921): ولد في مدينة ليون الفرنسية عام 1850 وتوفي عام 1921 في إسبانيا. طبيب وكان عضوًا في لجنة السفر والبعثات ولجنة الأعمال التاريخية والعلمية بوزارة التربية والتعليم. شغل منصب رئيس جمعية الأنثروبولوجيا عام 1901 وجمعية الإحصاء عام 1904 في باريس.

المعاصرة (contemporaines JudaÏcités)، والمكوّن من مجموعة باحثين في علم اجتماع الأديان في المركز الوطني للبحث العلمي في فرنسا (CNRS)،[9] تم اجراء دراسة حول الحالة الديمغرافية الاجتماعية للسكان اليهود الفرنسيّين والهوية، وذلك بالتعاون مع معهد اليهودية المعاصرة في الجامعة العبرية في القدس عام 1984. اعتمد البحث تعريفًا خاصًا لليهودي ينص على أنه "كل شخص يصرّح أنه يهودي". وبناء على نتائج البحث، يقدّر عدد السكان اليهود المقيمين في فرنسا حتى مطلع عام 1980 بـ 535,000 يهوديًا. وبناء على بيانات بنك البيانات اليهودي (Jewish Data Bank) التي ينشرها كل عام، يبلغ عدد اليهود التقريبي في فرنسا اليوم ما بين 456,000 وحتى 600 ألف نسمة.[10]

رغم الشكل الجامع أو الصيغة الموحدة للمواطنة الفرنسية، فقد ظهرت توتّرات بين صفوف اليهود، إبان الثورة الفرنسية، بسبب طبيعة المواطنة التي أفضت إليها مداولات المجالس الثورية الفرنسية، والقاضية بأن كل مقيم ضمن حدود الجمهورية الفرنسية في حينه له كامل الحق في التمتّع بالمواطنة المدنية كفرد لا كجماعة، وإلغاء جميع الحقوق الجماعية والامتيازات الاستثنائية التي كانت تتمتع بها بعض الجماعات قبل الثورة. وبكلمات أخرى، فإن المواطنة الفرنسية الجديدة، القائمة أساسًا على مواطنة فردية ومدنية متساوية لجميع السكان بمعزل عن الخلفية الإثنية أو الانتماء الديني أو لون البشرة للأشخاص، قد شكّلت تهديدًا مباشرًا للهوية والقيادات والنخب اليهودية في حينه، لأنها هدّدت بسحب الحقوق الجماعية (كحقوق التشريع والقضاء الديني)، وإلغاء الامتيازات التي منحت سابقًا للقيادات والنخب اليهودية بوصفهم ممثلين عن كافة اليهود في فرنسا، وهدم الأسوار التي فصلت السكان اليهود عن بقية السكان، وإلغاء خصوصية الجماعات الإثنية والفئات الدينية،[11] وتهديد اختفاء حدود "الأمة" اليهودية.[12] وبهذا المعنى، تحمل هذه المواطنة المدنية الفرنسية بين طياتها عناصر تدميرية على صعيد الجماعة اليهودية في فرنسا، وتعمل على إلغاء أي تضامن اجتماعي فئوي، إضافة إلى مساهمتها في طمس الوعي التاريخي الخاص بفئات معينة تسعى إلى الحفاظ على خصوصياتها الثقافية كجماعات منفصلة.

---

[9] يُنظر: Centre National de la Recherche Scientifique C.N.R.S.

[10] يُنظر:

Della Sergio, «World Jewish population,» *Berman Jewish Data Bank* (The Hebrew University of Jerusalem, Reprinted from the American Jewish Year Book, 2017), 38.

[11] يُنظر:

Pierre Birnbaum, “Les juifs entre l’appartenance identitaire et l’entrée dans l’espace public: La révolution française et le choix des acteurs,» *Revue Française de Sociologie*, 30(3/4) (Sociologie de la Révolution) (1989), 497-510.

[12] يُنظر:

Michael Joseph, *Les juifs dans la révolution française* (Paris : Libraire Victor Lecoffre, Imprimatur Cardinal Foulon, 1889).

عملت الثورة الفرنسية ونمط المواطنة الذي أفرزته على إنتاج أنوع عديدة من ردود الأفعال للمواطنين اليهود. فمن ناحية، منهم من اختار الاندماج في المجتمع الفرنسي ومؤسّساته، بل وتبنّى الفكر المعادي للسامية معتبرين أن يهود شرق أوروبا لا يمتون بصلة لطائفة "الإسرائيليّين" في فرنسا، ومن ناحية أخرى، منهم من تخلّى عن يهوديته أصلًا مع شعور «كره الذات» المصاحب لذلك، والانعتاق من الانتماء الديني والفئوي لصالح الانتماء العام للدولة والمجتمع في فرنسا؛ ومنهم من تقوقع على ذاته وحاول حتى الرمق الأخير حماية هويته الدينية–الاجتماعية الثقافية، وذلك من خلال تشييد غيتو نفسي حول ذاته، دخله بطوع إرادته أو وُضع فيه نتيجة رفض المجتمع له، ومن الأمثلة على هؤلاء من تشبّث بالانتماء الديني والفئوي الضيق.

من هنا، بدا واضحًا أن المواطنة الفرنسية شكّلت تهديدًا حقيقيا للهوية اليهودية التي ساهم العامل التاريخي والأحداث المتتابعة في تشكيلها، لتفرز مع الوقت أيديولوجيا قومية يمكن اعتبارها رد فعل لحماية الهوية الثقافية اليهودية التي اتّفقت العوامل على تشكيلها. تطوّرت هذه العلاقة مع مرور الوقت لتفرز ظواهر نشأت بداية في أوروبا الشرقية تتبنّى الفكرة والمشروع الصهيوني، وتحافظ بالتوازي على المواطنة الفرنسية. ظهرت في معرض القرن التاسع عشر حاجة لدى «يهود» فرنسا بعد الانعتاق، لاستبدال مصطلح "يهودي"، الذي أصبح ذا حمولة سلبية ويشير لدلالات الازدراء والدونية، بمصطلح "إسرائيلي". ونتيجة لذلك نشهد في الوقت نفسه ظهور مساع لخلق إطار يهودي–فرنسي جامع (franco-judaïsme)، يقوم بالمحافظة على الخصائص الثقافية والاجتماعية ليهود فرنسا، ويعمل على تطوير العلاقة مع بقية يهود العالم. ينطوي هذا التغيير اللغوي على التخلّي الواضح عن فكرة "الشعب اليهودي"، واستبداله بإطار جامع يؤكّد على العناصر الثقافية والهوية الجماعية التي تتجاوز إطار الطقوس والمعتقدات الدينية. اعتبر هذا التدليل الذاتي (auto-désignation) الجديد (إسرائيلي بدل يهودي) مرادفًا لفكرة الاستيعاب والاندماج في البيئة غير اليهودية التي يعيشون فيها. إلاّ أن هذا التعبير الجديد "إسرائيلي" لم يجد التربة الخصبة الكافية لاحتوائه، ليستمر التعبير القديم "يهودي".[13]

هدف إعتاق اليهود في فرنسا إلى شملهم ضمن بوتقة المواطنة الفرنسية على أساس الحرية والمساواة، إلا أن الواقع ذهب باتجاه حال من قدرة بعض الفئات اليهودية على الاندماج. تجدر الإشارة، إلى ضرورة التفريق بين اليهود واليهودية والديانة اليهودية، أي التفريق بين اليهود (الشعب) واليهودية (الديانة) واليهودية (الأيديولوجيا). فقام جلعاد عتسمون في كتابه "مَن التائه؟"[14]، بتقسيم أولئك الذين يصفون

---

[13] يُنظر: Esther Benbassa, *Histoire des Juifs de France* (Editions du Seuil, 2000).

[14] جلعاد عتسمون، **من التائه؟ دراسة في سياسة الهوية اليهودية** (بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 2012).

أنفسهم «يهودًا» إلى ثلاث فئات رئيسية. الفئة الأولى هي التي تتبع «الديانة» اليهودية، بينما يعتبر أفراد الفئة الثانية أنفسهم بشرًا قبل كل شيء وتصادف أنهم ولدوا ضمن عائلات يهودية، أما الفئة الثالثة، فهم أولئك الذين يرجّحون كفّة هويتهم اليهودية على جميع السمات والخصائص الأخرى، ومن ضمنها المواطنة الفرنسية.[15] ولا يمكننا الجزم أن كل المنتمين إلى الفئة الأولى والثانية هم من قبلوا الانعتاق والاندماج في المجتمع الفرنسي. لكن يمكننا اعتبار أن المنتمين إلى الفئة الثالثة هم من حملة أفكار الصهيونية كما صاغها ثيودور هرتسل[16] (1860–1904). ويمكننا الاستنتاج، أن ما واجه أفراد الفئة الأولى والثانية من إشكالات بالاندماج لم يكن بصعوبة الذي واجه أفراد الفئة الثالثة التي لم تقبله أصلًا. وتجدر الإشارة إلى أن هناك ثبات وإجماع لدى الفئات الثلاث، حتى ولو بنسب متفاوتة، على وجود هوية يهودية، بغض النظر عن تعريفها، موجودة بالتوازي مع هوية المجتمعات التي ينتمون إليها.

ظهر في نهاية القرن التاسع عشر مفكّر يهودي فرنسي، هو برنارد لازار،[17] سعى إلى التنظير لمسألة التوفيق بين كونه فرنسيًا فخورًا بمواطنته الفرنسية من جهة وبصهيونيّته من جهة أخرى، ساحبًا مفهوم القومية اليهودية إلى الشكل الذي لم يجد فيه أي تعارض بينه وبين العالمية التي كان يعتنقها، وهو الأمر الذي يبدو متناقضًا بصورة جلية على ضوء مفهوم المواطنة الفرنسية. نشر لازار عدة إصدارات تسعى، حسب توجهه الخاص، إلى التوفيق بين مواطنته الفرنسية وانتمائه القومي اليهودي بعد أن قام بتقديم تعريفه الخاص للقومية اليهودية. وقد سبقت مراجعة لازار هذه، اعتباره الانصهار اليهودي في المجتمعات التي يعيشون فيها طريق تحرّر اليهود، وأن التقدم هو الحل لإنهاء تشبّثهم بهويتهم الضيقة من ناحية ومن

---

[15] المصدر السابق.

[16] ثيودور هرتسل، ولد في مديمة بودابيست عام 1860 وتوفي عام 1904 في مدينة أيدلاش في النمسا. عمل كاتبًا وصحفيًا. بدأ بكتابة المسرحيات إلى أن أصبح مراسلًا في باريس منذ عام 1891 حتى عام 1896. تواجده في باريس تزامن مع وجود برنارد لازار فيها وفي الفترة ذاتها التي ظهرت فيها قضية درايفوس التي يدعي هرتسل أنها هي من جعلت منه صهيونيًا. هو مؤسّس المنظمة الصهيونية العالمية عام 1887 في مؤتمر بازل.

[17] ولد برنارد لازار (Bernard Lazare) في نيم، الواقعة في جنوب فرنسا في العام 1865، لأم يهودية من أصل سفاردي،[17] أتت عائلة أمه من تولوز (مدينة جنوب فرنسا) وادعت أنها منحدرة من يهود لانغويدوك الذين استوطنوا في المنطقة منذ عهد الرومان. أما عائلة والده، التي جاءت من الألزاس أو براندربيرغ، فقد أقامت في نيم منذ القرن الثامن عشر كانت عائلة لازار عائلة يهودية غير متدينة ولكنها تمارس بعض الشعائر اليهودية كالأعياد التقليدية، أسوة بالعديد من العائلات اليهودية الأخرى. فيما يتعلق باسمه، فهو لازار ماركوس ماناسي برنارد لكنه قام بقلب اسمه الأول واسم أبيه ليدخل إلى عالم الأدب والصحافة بشكل أسهل. توفي لازار عام 1903 في مدينة باريس.

اللاسامية من ناحية أخرى. وقد أضاف لازار أن مسؤولية عرقلة الاندماج النهائي للإسرائيليين[18] تقع على عاتق اليهود أنفسهم. إلا أنه ما لبث أن تغير رأيه وحكمه، خصوصًا بعد قضية درايفوس[19] في سنة 1894 التي عملت على تغيير نظرته تجاه المسألة اليهودية والفكر القومي، أسوة بقيادات ومفكرين يهود كثر في أوروبا أمثال هرتسل. وقد سبق وعبّر لازار قبل ذلك عن بدايات هذا التحوّل في مقالته «الغيتو الجديد»[20] (المنشورة في عام 1894) عند الإشارة إلى المزاج اللاسامي السائد في فرنسا والذي اعتبره أشد خطورة من حزب سياسي لا سامي. لينتمي لاحقًا للفكر الصهيوني بشكل رسمي منذ المؤتمر الصهيوني الأول (مؤتمر بازل 1897) بالتوازي مع الحفاظ على مواطنة فرنسية غير متعارضة، بنظره، مع القومية اليهودية التي شاء أن يكلّلها بمشروع هرتسل الصهيوني. ولكنه سرعان ما انسحب كليًا من صهيونية هرتسل ومشروعه بسبب اختلافه مع هرتسل في الرؤية والمنهج. في مطلع تسعينات القرن التاسع عشر، بدا أن لازار متأثر بلاسامية (لا سامية جزئية) إدوارد دروموننت،[21] وهو ما ظهر بمقالة له بعنوان «اليهود ومعاداة السامية» الصادرة في سنة 1890، التي فرّق فيها وبعناية بين «إسرائيليّي فرنسا» الذين عاشوا في فرنسا منذ قرون، وبين المرابين الروس وغيرهم من البولنديّين الذين لا يوجد بينهم وبين الفرنسيّين أي قواسم مشتركة. لكن سرعان ما انقلب على لاسامية دروموننت بمقالة يتحدث فيها عن أن المرابي الآري

---

[18] ظهر مصطلح «إسرائيلي» في فرنسا في القرن التاسع عشر بعد إعتاق اليهود، كبديل عن مصطلح «اليهود» الذي أصبح يحمل معه دلالات ازدراء ودونية. يُنظر: Benbassa, *Histoire des Juifs de*، مرجع سبق ذكره.

[19] **قضية درايفوس:** في نهاية القرن التاسع عشر عام 1894 في عهد الجمهورية الثالثة، حكم على قائد الجيش الفرنسي، ألفريد درايفوس، بالسجن مدى الحياة بتهمة الخيانة العظمى لصالح الألمان، ونفي إلى جزيرة الشيطان. يُذكر أنه يهودي من أصل ألزاسي، واتهم بتسليم وثائق سرية للألمان. أشغلت هذه القضية الساحة الفرنسية بين العامين 1894–1906، وأدت إلى أزمات سياسية واجتماعية فيها، وقسمتها ما بين درايفوسيّين مقتنعين ببراءة درايفوس وبين معارضين له، إلى أن تمت تبرئته بعد إثبات الخطأ القضائي الذي قامت فيه المحاكمة السابقة. أعادت هذه القضية إشعال فتيل العداء السامي الذي طال القارة الأوروبية. كانت هذه القضية مخيبة لأمل العديد من الشخصيات التي آمنت في مرحلة ما بالاندماج والتحرر ونيل المواطنة الفرنسية وما تحمله من مساواة في الحقوق بين المواطنين، إلا أن القضية كشفت عن الهوّة التي تفصل الكلام النظري والدستوري وبين الممارسات على أرض الواقع. فشعر العديد من اليهود المثقفين بالضياع، كونهم أضحوا عالقين في الوسط بين حياة الغيتو التي خرج منها وحياة التحرّر والاندماج التي لن يستطيع العيش فيها لزيف قناعها.

[20] يُنظر: Bernard Lazare, *le nouveau ghetto* (Paris : Journal La Justice, 1894).

[21] **إدوارد دروموننت** (Édouard Drumont, 1844-1917): صحفي وكاتب ورجل سياسية فرنسي. أسس صحيفة "الكلام الحر"، وكان معادي للسامية ومعادي لقضية درايفوس. ألف كتاب *La France juive* عام 1886 والذي شن فيه هجومًا شرسًا على اليهود.

هو حقير مثله مثل المرابي السامي، والشاعر السامي هو جيد بجودة الشاعر الآري. وبالنسبة له، فإن كارل ماركس على سبيل المثال، أقدر من جين بيكار،[22] على الفلسفة والعلوم الاجتماعية.[23]

من المثير أيضًا، أن لازار فرّق بشكل أكثر تفصيلًا بين اليهود والإسرائيليّين، وذلك في مقالة له عام 1890 بعنوان «يهود وإسرائيليون». طرح لازار الفرق بينهما لاعتبارات عديدة، أولًا للتمييز بين نوعين من اليهود بالعموم. ثانيًا، للتمييز بين اليهودي الذي لا يعترف بكلمات كالخير والنزاهة ونكران الذات، وأن الثروة تمثل له الغاية التي تباح لأجلها جميع السبل، مقابل الإسرائيلي الفرنسي الذي يعيش بسلام، ويرتبط بالأرض التي خلق فيها وعاش فيها منذ أجيال عديدة. لنستنتج أنه كان هناك حاجة لدى لازار لتمييز اليهودي الفرنسي عن الصرافين الفرانكفورتيين والمرابين الروس وأصحاب الملاهي الليلية البولنديين، الذي لا يمت الإسرائيلي بصلة لأي منهم. وسعى لازار "الإسرائيلي الفرنسي" من خلال هذا التنكّر لليهود "المجذومين" وإبعادهم عنه، بغية المحافظة على هوية "الإسرائيلية"، وأضاف أنه يتعيّن على معادي السامية (antisemite) أن يتحولّوا إلى معاداة اليهود (antijuif).

1.2 إشكاليات البحث

تعتبر مسألة القومية اليهودية من المسائل الفضفاضة وغير المعرّفة تعريفًا واحدًا في الدراسات العديدة باختلاف المنظرين لهذه المسألة، والمرتبطة بطبيعة الحال بمفهوم القومية والأمة بشكل خاص، كما وتشمل أحيانًا عناصر شائكة عديدة كالدين والعرق واللغة والأرض وغيرها. فضلًا عن إشكال تعدّد المعاني لكلمة الأمة في لغات كالإنجليزية والفرنسية، ما يفضي إلى لغط اصطلاحي وتأويلي أحيانًا. فلفظة Nation تفيد بالفرنسية والإنجليزية معنى "الأمة" و"القوم" وأحيانًا "القومية". ولا بد من الإشارة هنا إلى أن المعنى اللغوي لكلمة «أمة» بالعربية لا يفيد الالتباس الذي يعطيه معنى لفظة *nation* المشتقّة من الكلمة اللاتينية *Natio* والتي تعني «المولود» أو «الولادة» أو النسل. فمعنى لفظة «أمة» في العربية هي الجماعة من الناس التي تربطها أواصر معينة، كالدين، بقطع النظر عن النسل، الذرية، صلات الدم أو الولادة أو العرق.[24] من ناحية أخرى، تعتبر دراسة هذه المسألة، وبما يتعلق بالقومية اليهودية في فرنسا

---

[22] جين بيكار (Jean Picard, 1602-1682): ولد عام 1620 وتوفي عام 1682 في باريس، هو فلكي وطبوغرافي، ويعتبر مؤسّس الطبوغرافيا الحديثة.

[23] يُنظر:

Michael Löwy. «Lazare (Bernard) Juifs et antisémites,» In : *Archives de sciences sociales des religions*, 82, (1993), 290 (https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1993_num_82_1_1654_t1_0290_0000_1).

[24] أنطون سعادة، "الأمة وصفاتها 1،" **الأعمال الكاملة، المجلة**، بيروت، المجلد 8، الجزء 3 (1933)؛ رضوان السيّد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي** (ط5، بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011)، 27– 95؛

في ظل نشوء الدول القومية الحديثة تحديدًا، أمرًا إشكاليًا على الصعيدين الفكري والاجتماعي، خصوصًا في فترة تاريخية متقلبة على الصعيدين العالمي والفكري.

سيقوم البحث التسلسل بالإشكاليات كونها تتعلق بتعقيدات لغوية اصطلاحية، وذلك بسبب توظيف عدد كبير من العوامل ذات الدلالات المغايرة لبعضها البعض في وصف القومية عمومًا والقومية اليهودية بشكل خاص.

بداية، تتعلق الإشكالية بمفهوم القومية في فرنسا القائم على أساس المواطنة وعلى أنها دولة مواطنين، ذلك المفهوم الذي يتخطّى موضوع العرق والدين ولون البشرة، وبالتالي نظرة اليهودي واليهودي الصهيوني مواطن فرنسا إلى ولائه لفرنسا من جهة وإلى تماهيه مع الخطاب الصهيوني من جهة أخرى. وكيف حاول يهود فرنسا التوفيق بين انتمائهم اليهودي من جهة ومواطنتهم الفرنسية من جهة أخرى. فالإشكالية الرئيسية للبحث هي: كيف حاول يهود فرنسا إعادة تعريف قوميتهم اليهودية على أساس مفهوم المواطنة الفرنسية؟

للإجابة على السؤال التالي، يأخذ البحث من شخصية برنارد لازار حالة لدراستها، مرورا بالمصطلحات والمفاهيم العديدة التي تصف القومية عمومًا والقومية اليهودية ثم القومية اليهودية لدى لازار خصوصًا، التي ربما حاولت أيجاد حل لهذه المعضلة عبر الموازاة بين الفكر القومي اليهودي والفكر القومي التحرّري المنفتح على الشعوب والقوميات الأخرى.

هنالك ضرورة لمعالجة تعريف القومية قبل الخوض في إشكالية القومية اليهودية وغيرها، فلا يمكن المضي قدمًا في مناقشة القومية دون الخوض في ماهيتها، سيما أن مذاهب منظّري القومية تنوّعت واغتنت خلال حقبتين. فمفهوم القومية الأول هو نتاج الحداثة والعلمانية، أما المفهوم الثاني فمرتبط بالمجموعات الإثنية القائمة قبل الحداثة. بينما جاء باحث القومية المركزي أنطوني سميث ليزعزع المفهوم الأول وليقول إن النزعات القومية كانت دائمًا موجودة لكن الحداثة زوّدتها بلباس جديد. فشكّل تفكير سميث دعمًا لقوميات متعددة، مثل القومية اليهودية التي أكد تعريفه على وجودها سابقًا. في حين هناك من ربطها بعامل النسيان كعنصر أساسي لخلقها، مثل الباحث أرنست رينان، وذلك لجعل وجود شيء مشترك بين المواطنين، لا بد وأن يكونوا قد نسوا أشياء كثيرة من أصولهم.[25] فانقسمت تعريفات القومية إلى نوعين أساسيين، الأول القومية العضوية والثاني القومية الطوعية أي المدنية. ولهذه التعريفات دلالات

ناصيف نصّار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي** (ط3، بيروت: دار الطليعة، 1983)؛

Frederick M. Denny, "Community and Society in the Quran," *Encyclopedia of Quran*, 1, 367-386; Frederick M. Denny, "Umma," *Encyclopedia of Islam*, 2nd, 10, 859-863.

[25] يُنظر: Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* (Edition Mille et une nuit, Clamecy, 1882).

خاصة وكبرى فيما يتعلق بمسألة القومية اليهودية لا بد من تحليلها جيدًا حتى يصبح بالإمكان فهم فكرة احدى المحاولات اليهودية في الموائمة بين نوعي قومية، قومية مدنية وأخرى عضوية. عبر شخصية لازار التي حاول الموائمة بين قوميته العضوية والمدنية، من خلال السياق الفكري والاجتماعي والسياسي الذي نشأت فيه.

تتميّز شخصية لازار بأنها شخصية مركبة، تتكون من أوجه متغايرة وطبقات فكرية عديدة، وهو أيضا ملتزم بالتيار الأناركي. على سبيل المثال، يقوم فكر لازار القومي في بعض أوجهه على تشكيل الهوية انطلاقًا من إثنيته وليس من خلال ذاته كفرد، أي من خلال رؤيته لنفسه عبر شبكة علاقاته مع جماعة اليهود ككل لا من خلال نفسه كفرد. ونلاحظ عدم قدرة لازار على تجاهل وإنكار الواقع المعادي للسامية الذي عاش فيه في نهاية القرن التاسع عشر قبل وبعد قضية درايفوس.[26] إذ نشهد لدى لازار رواسب هوية يهودية جعلته غير قادر على تجاهل معاداة السامية. ولكنه عزى هذه الرواسب إلى هويته الفرنسية لا إلى يهوديته، وظهر هذا بشكل جلي عند تمييزه بين يهود أوروبا بشكل عام وبين "يهود" فرنسا "الإسرائيليّين" وفق اصطلاحه. ومن جانب آخر، نشهد أن لازار يؤكّد على طول الطريق على ضرورة أن تكون القومية نزعة عالمية منفتحة على بقية الشعوب والقوميات وألا تشكّل عثرة أمام الاندماج في المجتمعات.

على الرغم من مناقشة لازار ما تعنيه له مسألة القومية اليهودية بشكل واف في سطور مقالته القومية اليهودية عام 1898، إلا أن تفسيره المتواضع لأساس فكرة القومية اليهودية وطريقة فصلها عن عاملي الدين والعرق، يخلق صعوبة أساسية في بناء فكره القومي بخصوص اليهودية وموازاتها مع قوميته الفرنسية، خصوصًا عند متابعة تنقلاته الفكرية منذ بداية تسعينات القرن التاسع عشر حتى مماته عام 1903. فاعتبر لازار أن العرق هو خرافة، بدلالة وجود يهودي روسي طويل وأشقر وغيره يهودي قصير وأحمر في بلد آخر. إلا أن تجريد لازار للقومية اليهودية من عامل العرق والدين، لم يخلع عنها الطابع الإثني. فمن ناحية، يمكن اعتبار أن جوهر يهودية لازار المتجرد من القرابة الدينية والعرقية، متمثل بالمنظور الاجتماعي للمجتمع الذي وجد اليهودي نفسه فيه. فربما سمحت مفاهيم المواطنة الفرنسية بتشكيل وعي معين لدى لازار جعله يتجاوز موضوع العرق. بالتالي لم يعمل تنقّله الفكري بعد قضية درايفوس على إنتاج أفكار قومية مرتبطة بالعرق، لتبقى هذه القضية مجرد خرافه بالنسبة له. لكن ذلك لم يمنعه من الالتزام بالخطاب الإثني القبلي الشرق أوروبي في العديد من المناسبات. فإن حالة الإبهام والغموض القائمة في أساس تعامل لازار مع القومية اليهودية إلى جانب وطنيته الفرنسية تقف خلف أهمية البحث في هذه القضيّة، إضافة للتقلبات والتنقلات الواضحة في أفكاره وطروحاته لا سيما تلك المتعلقة بالمسألة القومية، تجعل من بحثها أمرًا ملحًّا.

---

[26] حول قضية درايفوس، يُنظر حاشية سابقة.

1.3 منهجية البحث

يعتمد البحث بداية على عرض تاريخي للسياق الاجتماعي والسياسي لليهود في أوروبا، انتقالًا إلى مداولات التجنيس خلال وبعد الثورة الفرنسية، وذلك لفهم الكيفية التي تعاطى عبرها اليهود مع تبعات الثورة الفرنسية وأفكار المواطنة. بالإضافة إلى عرض تاريخي للـ "القومية" عامة وبذور القومية اليهودية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر وأسباب الحاجة لها وعلاقة أنماط التدين اليهودي وأثرها على مفاهيم الأمة والقومية والشعب. وذلك لفهم شكل الهوية اليهودية في القرون الثامن عشر والتاسع عشر وكيفية تعاطيها مع تبعات هذان القرنان في مواجهة قومية مدنية فرضتها الثورة الفرنسية.

من ناحية أخرى، يعتمد البحث على تحليل النصوص الأولية تحليلًا نصيًا، في ضوء السياق الثقافي التاريخي، بهدف البحث عن العلاقات والأسباب التي أدت إلى ما حاول أن يتوصل إليه فكر لازار فيما يتعلق بالقومية واللاسامية والهوية اليهودية. ولا يمكن تحليل النصوص الفرنسية للازار في تلك المرحلة دون التطرق لكامل السياق السياسي والاجتماعي الذي نشأ فيه والذي شهدته فرنسا تحت الجمهورية الثالثة.

وسيحتوي البحث أيضًا على ما وصل إلينا من كتابات حول فكر برنارد لازار التي ظهرت بعد فترة لا بأس بها من رحيله، والتأكيد على التزامه بالفكر الأناركي طيلة سنواته الأخير حتى عند تذبذبه بين الخاص والعام. إضافة لذلك، سنحاول الاستفادة قدر الإمكان من كتابات بعض المفكرين والمؤرخين الذي أشار إليهم لازار بل واستعان ببعض أفكارهم لبناء تصوره الخاص، وذلك لتفسير بعض أفكاره المبهمة الخاصة بالمسألة، فضلًا عن الكتابات والمقالات والنصوص والأحداث التي شكّلت المصدر لرد الفعل الموجود بنصوصه وأعماله. كما وسنعتمد على المراجع والأبحاث الحديثة والمعاصرة التي تطرقت للازار وفكره بشكل خاص، أو غيره من المفكرين في مسألة القومية في نهاية القرن التاسع عشر، إضافة إلى تفسير بعض من الأفكار والمصطلحات التي تطرق لها مع الأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي التي جاءت فيه، كالإثنية والقومية واليهودية والعقلانية والإنسانية والحرية.

1.4 مراجعة الأدبيات

لعبت العديد من العوامل السياسية والاجتماعية دورًا محوريًا في تشكيل وصياغة هوية يهودية خاصة تجعلها متمايزة عن المجتمعات التي نشأت فيها. في سبعينات القرن التاسع عشر تقريبًا، لم يتمتع الشخص اليهودي بهوية فردية، بل كانت هويته مستمدة من مجتمع الغيتو الذي ينتمي إليه، برغم حقيقة أن أفكار الحداثة شكّلت عامل هدم لأفكار الغيتو وللأفكار القديمة التي نشأ عليها الفرد اليهودي. ليظهر لاحقًا، المثقفون وحركات الإصلاح الذين سعوا إلى بناء يهودية جديدة.

لا تزال الظروف والشروط التاريخية لنشأة القومية اليهودية يلفها الضباب، إلّا أن كثيرًا من الباحثين يعتقدون أن بداياتها تعود إلى موجة ظهور الدول القومية الحديثة في معرض القرن التاسع عشر، الأمر الذي أشار إليه لازار صراحة في مقالته «القومية اليهودية» عندما طرح تساؤله: ما الذي يمنع اليهود من تشكيل قوميتهم وأمتهم الخاصة أسوة بكوبا وكرواتيا وأرمينيا؟

عند الإشارة إلى الأدبيات العربية تحديدًا، يكاد المرء لا يعثر على أدبيات معاصرة حول القومية اليهودية ونشأتها وتنوع النظريات التي تناولتها، بالرغم من حقيقة أنها توجد في أساس دولة إسرائيل بكامل مؤسّساتها وتعريفها الذاتي وتصوّراتها كما جاء مؤخرًا في قانون القومية. ولا يشوب هذا النقص الأدبيات العربية فقط، بل يطال الأدبيات الإسرائيلية كذلك التي تجاهلت لازار ونسيته. على الرغم من اعتبار تشارل باغوي (1873–1914)[27] لازار أحد "كبار أنبياء إسرائيل"، وبالنسبة لغيره «القديس»، وعلى الرغم من قيام دائرة يسارية صهيونية في باريس بتبني اسم برنارد لازار كاسم لها، إلا أنه بقي مهمشًا في الشارع الإسرائيلي، سواء على الصعيد السياسي أو حتى الصعيد الاجتماعي.

في المقابل، لن يجد القارئ صعوبة في البحث عن أدبيات معاصرة تعالج مسائل ومواضيع ملحة في حقل القومية عامة والمسألة اليهودية في فرنسا بشكل عام، تحديدًا في اللغة الفرنسية والإنجليزية. لكن لن يعثر على تفاصيل كثيرة إن بحث عن شخص برنارد لازار بين الأبحاث والدراسات المعاصرة بشكل عام، وتكون المهمة أصعب إن بحث عن مسألة القومية لدى لازار بشكل خاص، أو تلك التي تفسر فكره. ويغلب على مساهمات الباحثين الذين يتناولون مسألة ثنائية القومية ذكر لازار بشكل عابر لالتزامه الأناركي، أو من خلال مقارنات مع أفكار منظرين آخرين بعيدًا عن التعمّق والتفرّد بشخص لازار وفكره. كما ونشهد اعتماد البعض على جمل لامعة للازار حول القومية من دون توضيح مراده من ورائها. ويمكن الادعاء أن غالبية الباحثين الذين تناولوا جوانب المسألة القومية عند لازار، مرّوا مرورًا سريعًا عن كونه أحد المفكرين الأوائل، وربما الوحيد، في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر الذين شكّلوا وعيًا قوميًا يهوديًا فرنسيًا حديثًا من خلال تطور أيديولوجي مستقل.[28]

بدأ الفعل التأسيسي لتحرر اليهود بين الأعوام 1790–1791 في فرنسا، والذي أدى إلى تحرير المواطنة وإنهاء التمييز القانوني تجاه اليهود مقابل التزام السكان اليهود بالتجديد أو إعادة إنتاج وانبعاث متجدّد «régénération» ليهوديتهم وهويتهم، وبالتالي تجاهل جميع المظاهر الخارجية للخصوصية اليهودية.

---

[27] تشارل باغوي: ولد عام 1873 في مدينة أورليون الفرنسية، وتوفي عام 1914 في مدينة فيلروي في فرنسا. هو كاتب وشاعر وكاتب مقالات وضابط احتياط فرنسي.

[28] يُنظر:

Shlomo Sand, «Bernard Lazare le Premier Sioniste Français,» *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 4, (1996), 281-296.

كما كان من المقرر تحويل اليهود إلى فرنسيين وفرنسيات بالتوازي مع محاولات تجانس للثقافات الإقليمية والمحلية في فرنسا وتراجع الدين إلى العالم الخاص. لكن في الواقع، كان يرى بعض الباحثين، أمثال يوجين فيبر (Eugen Weber) وبولا هايمان (Paula Hyman)، أن هذه العملية ستستغرق بضعة أجيال إلى حين تحقيقها.[29] ففي أعقاب الثورة الفرنسية تم تحويل يهود فرنسا رسميًا إلى أفراد لأمة جديدة على أساس مبدأ المواطنة. لكن أثبتت القضايا التي أثارها تاريخهم الخاص كأقلية ذات دين وثقافة مميزين، أن حلها قانونيًا أمر صعب. ورغم تخلّي اليهود الفرنسيين عن العديد من سماتهم المميزة، فلم يختف الفهم المجتمعي الأكبر لهم كمجموعة متميزة عن غيرها، ولم يختف بدوره شعورهم بالخصوصية. بل وبدل ذلك، واجه كل من اليهود وغير اليهود مشكلة حديثة تتمثل في التفاوض على واقع سياسي جديد بمشاعر وافتراضات وتحيزات قديمة.[30]

في أعقاب هذه الثورة، كان على اليهود الاختيار بين إمكانيتين، أما التمسك بمفهوم اليهودية شعبًا، وإما مفهوم اليهودية دينًا. أي الاختيار بين مفهوم المواطنة الحديثة الذي يقوم على المساواة القانونية والسياسية بين جميع المواطنين، وبين مفهوم الرعوية القديم الذي يقوم على عكس ما ينص عليه المفهوم الحديث. وفي حال اختيار مفهوم اليهودية شعبًا، لا يمكنهم البقاء تحت مظلة الدولة الفرنسية، بينما في حال اختيار المفهوم الثاني (اليهودية دينًا) سينخرطون في ركب التحرر والمساواة المدنية والسياسية تحت أمة المواطنين الفرنسيّين.[31] فترى نادية مالينوفيتش (Nadia Malinovich) أن التوازي بين الحقوق الأثنية والدينية الخاصة للمجموعات مع فهم للأمة ككيان عالمي (Universal entity)، كان موضوع نقاش في فرنسا منذ زمن الثورة. كما وأظهرت أبحاث حديثة عديدة أهمية التميز الإقليمي ومقاومة التجانس في الحياة الفرنسية بعد الثورة، كأحد أهداف ومساعي الحكومة. ومن هذا المنظور، لم تتبع هذه الهويات الإقليمية والمحلية مسارًا ثابتًا نحو الاختفاء أو الاضمحلال على مدار القرنين التاسع عشر والعشرين. بل على العكس، تم التفاوض عليها وإعادة تشكيلها باستمرار عبر مواجهتها مع الدولة الفرنسية شديدة المركزية والاستيعاب.[32]

---

[29] يُنظر:

Aron Rodrigue, «Rearticulation of French Jewish Identities after the Dryfus Affair», *Jewish Social Studies*, New Series, 2, 3, (1996), 2-3.

[30] يُنظر:

Nadia Malinovich, "Between Universalism and Particularism: Discourses of Jewish Identity in France, 1920-32", *Historical Reflection*, 32, 1, (2006), 144.

[31] نبيه بشير. **عودة إلى التاريخ المقدس: الحريدية والصهيونية** (دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، 2004)، 56.

[32] المرجع السابق، 143-144.

رغم ذلك، فقد أصبح نموذج التحرر مهيمنًا بحلول منتصف القرن التاسع عشر، خصوصًا بالنسبة للطبقة اليهودية الوسطى التي انخرطت سريعًا بالحراك الاجتماعي الصاعد والبرجوازية. كما صاحب ذلك ظهور يهودية فرنسية (Franco-Judaism) منخرطة بعمق مع الجمهورية. وتمت هذه الفكرة بقيادة حاخامات ومفكرين وأكاديميين يهود أكدوا على مبادئ الثورة الفرنسية، بل ومطابقتها مع جوهر اليهودية والأنبياء والعدالة. فظهرت هوية يهودية فرنسية جديدة، تتلاءم مع مفردات الجمهورية التي تتصف بالعالمية (universalism)، كما وتعيد صياغة مفرداتها مع لغة ومفردات هذا الخطاب.[33]

انخرط عدد كبير من اليهود في حقبة الجمهورية الفرنسية الثالثة (1870–1940) بشكل مباشر في صياغة الجمهورية نفسها، فانخرطوا في صفوف الخدمة المدنية والعمل السياسي. لكن لم يكن هذا الانخراط، كما كان الحال في ألمانيا، على حساب التخلّي عن انتمائهم الطائفي أو التحول عن اليهودية. بل كان اليهودي نفسه المنخرط في إدارات الجمهورية الفرنسية منتميًا لإدارات ومنظمات مجتمعية يهودية. لكن تجدر الإشارة إلى أن شخصيات يهودية بارزة، مثل إميل دوركهايم[34] وغيره من الباحثين اليهود في مجال العلوم الاجتماعية الفرنسية، قد ساهموا في تقديم تبريرات فكرية للأيديلوجية الجمهورية التي عزّزت ثقافة مدنية شاملة مفتوحة لجميع الذين قبلوا شروطها المثالية المتعلقة بالحقوق العالمية، وأفكار الاستحقاق والجدارة، والمجال القيمي العام.[35]

يرى أهارون رودريغ (Aron Rodrigue) أن الإحساس اليهودي الجديد، الذي تم إنشاؤه حديثًا مع عالمية الجمهورية الفرنسية، قد وجد انعكاسه خلال قضية درايفوس. فلم ينخرط قادة يهود فرنسا بدفاعهم عن القضية باسم جماعة معينة، أي اليهود مثلًا، بل بصفتهم مواطنين أو مثقفين فرنسيّين. فالعالمية التي سعت إليها الجمهورية لم تكن سلبية بالضرورة بالنسبة لليهود، بل وجدت انعكاسها لدى أولئك اليهود الذين شاركوا في المعركة ضمن إطار العدالة وحقوق الإنسان العالمية. وبالفعل كان العديد من قادة المنظمة التي تشكلت للدفاع عن هذه الحقوق ضمن رابطة حقوق الإنسان (La ligue des droits de l'homme). بل ويرى أيضًا، أن الديناميكيات الداخلية لليهودية الفرنسية، بالإضافة إلى هيمنة مفردات سياسية معينة وخطاب الجمهورية، عملت على تشكيل استراتيجية دفاع عالمي من قبل اليهود في مواجهة معاداة السامية. لكن مع ذلك، أدت القضية إلى طرح تساؤلات لدى عدد من اليهود أمثال أندريه سبير[36]

---

[33] يُنظر: "Rearticulation of French", Rodrigue، مرجع سبق ذكره، 3.

[34] أيميل دوركايم (Émile Durkheim) (1858–1917): عالم اجتماعي فرنسي وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث.

[35] المرجع السابق.

[36] أندريه سبير André Spire (1868–1966) : كاتب وشاعر فرنسي وملتزم صهيوني، ولد في نانسي وتوفي في باريس.

وإدموند فليغ[37] أدت إلى إعادة النظر بالهوية لتثبيتها وتأكيدها عبر تأكيد الخصوصية اليهودية والاحتفاظ ببعض السمات الرئيسية لليهودية الفرنسية.[38]

بعد اشتعال قضية درايفوس وتبعاتها، ظهر حاجة لدى عدد من المثقفين اليهود لإعادة النظر بالهوية اليهودية بل وإعادة تشكيل هويتهم اليهودية فيما يتلاءم مع الظروف الاجتماعية والسياسية الجديدة في فرنسا. فمنهم من حاول التطبيع مع الحدث كهرتسل ومنهم من حاول طرح تساؤلات واضحة كمحاولة لإيجاد تفسير لصعود هذا العداء السامي ومحاولة إعادة النظر في الهوية اليهودية في ظل وجودها في دولة مواطنين. إلا أن بعض الأبحاث الحديثة تظهر وبشكل قاطع أن هرتسل قام باختلاق اسطورة التحول إلى الصهيونية كنتيجة لانفجار قضية درايفوس وأن طريقه "التدريجي" نحو الصهيونية كان ممهدا برد فعله على مأزق العداء للسامية في فيينا وغيرها. في المقابل، عملت تطورات القضية على ظهور عدد من المثقفين الآخرين اليهود الذي بدأوا بتشكيل تعبيرات جديدة للتأكيد على اليهودية أمثال برنارد لازار وإدموند فليغ وهنري فرانك[39] وجون ريتشارد بلوش.[40] لكن يرى رودريغ أنهم لم يؤدوا بأي حال من الأحوال إلى بلورة مفاجئة لهويات جديدة. لكن بالمقابل عملت القضية على إعطاء القوة والدافع لطرح تساؤلات وتشكيل هوية جديدة بقيت في حالة تغير وتبدل ثقافي واجتماعي وسياسي مستمر خلال العقود التي تلت القضية.[41]

يرى رودريغ أن برنارد لازار تميز بكونه أول يهودي فرنسي انتقل من فكرة كره الذات التي دفعته للاستيعاب الكامل في المجتمع الفرنسي كحل للمشكلة اليهودية، إلى الاحتضان الكامل للقضية الصهيونية. في الواقع، عملت الظروف السياسية والاجتماعية بعد القضية على تشكيل وعي لهوية معينة لدى لازار عبّر عنها في رسالة كتبها إلى لودوفيك ترارير[42] (1840–1904)، وهو أحد المدافعين عن

---

[37] إدموند فليغ Edmond Fleg (1874–1963) : كاتب وفيلسوف سويسري فرنسي ولد في جنيف وتوفي في باريس، هو واحد من أعظم الشخصيات اليهودية الفرنسية في القرن العشرين.

[38] يُنظر: "Rodrigue, "Rearticulation of French، مرجع سبق ذكره، 4.

[39] هنري فرانك Henri Franck (1888–1912) : ولد وتوفي في مدينة باريس لعائلة نموذجية من البرجوازية اليهودية الباريسية. والد هنري فرانك هو رينيه فرانك، رئيس رابطة أصدقاء الصهيونية الفرنسيين التي أسسها أندريه سبير عام 1917.

40 جون ريتشارد بلوش (Jean-Richard Bloch, 1884-1947): كاتب وصحفي ورجل سياسة وشاعر فرنسي، ولد وتوفي في باريس. هو ابن ريتشارد بلوخ ولويز ليفي التي ماتت في أوشفيتز.

[41] يُنظر: "Rodrigue, "Rearticulation of French، مرجع سبق ذكره، 1.

[42] لودوفيك ترارير (Jacque-Ludivic Trarieux, 1840-1904): وُلد عام 1840 في مدينة أوبيتر (مدينة في جنوب شرق فرنسا) وتوفي عام 1904 في مدينة باريس. لوديفيك هو سيناتور سابق في الجمهورية الفرنسية الثالثة منذ عام

قضية درايفوس ووزير العدل الفرنسي في الفترة التي تلت براءة درايفوس، قال فيها: "أنا أنتمي إلى عرق من الناس، يعتبرهم رينان أول من طرحوا فكرة العدالة للعالم"، ونسب لازار نفسه فيها إلى الأنبياء والمفكرين اليهود، أمثال ماركس والمفكر الاشتراكي فرديناند لاسال،[43] وشهداء الانتفاضات الثورية في روسيا، أولئك الذين راحوا ضحية إيمانهم بالمثالية والإنصاف.[44] فكانت ثورية لازار تقضي بطمس الخيط الفاصل بين اليهودية والثورة، أي أن الثورية نابعة من اليهودية.[45]

في تفسير للباحث غابرييل بيتربيرغ، فإن اعتبار لازار نفسه منبوذًا واعيًا له علاقة بنموذج الحداثة السائد في حينه، فأن تكون علمانيا وسياسيا–اجتماعيا وتقدميا فهذا يعني أن تصبح منبوذًا واعيًا، وهذا ما حدث مع لازار بالفعل. لم يشفع له اعترافه بفشل الانصهار الذي رفضته الصهيونية منذ البداية، كون لحظة الاعتراف كانت نفسها اللحظة التي أصبح فيها لازار منبوذًا واعيًا. فاستنتج لازار بعدها أنه لا جدوى من الانصهار وأن التحرر وضع ضروري على مستوى الفرد من أجل الجماعة. في السياق نفسه، اعتقد لازار أن تحرر اليهود هو الشرط لكي يتحولوا إلى أمة، فوجد أنه لا اعتراض بين القومية والتحرر بل وأن الأول يتضمن الثاني.[46] وبالتالي، فإن حرية اليهود قائمة على الوعي القومي بيهوديتهم.

1888 حتى وفاته. تم انتخابه كعضو برلمان للمرة الأولى منذ عام 1879 حتى عام 1881. وشغل منصب وزير العدل في الفترة ما بين 26 كانون الثاني عام 1895 حتى الأول من تشرين الثاني من نفس العام (Site officiele du Sénat).

[43] **فرديناند لاسال** (Ferdinand Lassalle, 1825-1864): يهودي وُلد عام 1885 في بروسيا، وتوفي عام 1864 بالقرب من جنيف. كان المتحدث باسم الاشتراكية الألمانية وأحد مؤسسي الحركة العمالية الألمانية. عام 1843 بدأ دراسة التاريخ والفلسفة وعلم اللغة وعلم الآثار في جامعة بريسلاو. وبين عامي 1844–1845 واصل دراسته في برلين وواجه فيها أفكار الفلاسفة الألمان كهيغل وغيره من المفكرين الفرنسيين الطوباويين.

[44] يُنظر:

Shmuel Almog, *Zionism and History: The Rise of a New Jewish Consciousness* (Trans. Ina Friedman, New York and Jerusalem: St. Martin's and Magnes, 1987), 144.

[45] بعد دراسة لازار للديانات المقارنة في مدرسة الدراسات العلمية العليا، ولعدم اكتفائه بالحياة المنعزلة عن محيطه الفكري، غدا لازار أناركيًا وناقدًا للديمقراطية البورجوازية، وأصبح يتبنى تدريجيًا الصحافة كأداة رئيسية في المجالين الأدبي والسياسي. وفي عام 1896، وبعد انتشار كراسته «خطأ قانوني، حقيقة مسألة درايفوس»، انتابت لازار مشاعر الوحدة والنبذ، مرسلًا إلى صديق له يدعى جوزيف رايناخ يقول: «لن أقول شيئًا عن الهجمات والإهانات أو الاتهامات. ولن أقول شيئًا عن موقف الصحافة التي أغلقت في وجهي منذ ذلك اليوم فصاعدًا. بين يوم وآخر، أصبحت منبوذًا، وبما أنني كنت عرضة لهذه الحالة سابقًا، فمعنوياتي لم تتأثر. لقد عانيت ماديًا فقط. أنت تعلم أن ذلك لم يحبطني، ولم يوقفني عن العمل الذي أخذته على عاتقي".

[46] غابرييل بيتربيرغ، **المفاهيم الصهيونية للعودة، أساطير وسياسات ودراسات إسرائيلية** (رام الله: مدار – المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2008).

اعتبر الباحث والمفكر مايكل لووي[47] (1938) في دراسة له حول الفكر اليهودي الخاص بحرية الإرادة في المجتمع الألماني خلال النصف الأول من القرن العشرين، والتي طور فيها مفهوم الصلة الطوعية بين الظواهر الاجتماعية–الثقافية التي تبدو ظواهر لا تربطها علاقة ببعضها، أن لازار هو المفكر الفرنسي اليهودي الوحيد الذي جمع بين الرومانتيكية/الاندفاعية الثورية وعبّر في الوقت ذاته عن حلم المسيانية: الإرادة الحرّة.[48] ورأى بيتربيرغ أن المثير في تركيبة لازار هو التوتر الخلّاق بين الخاص والعالمي والطريقة التي تنبثق فيها سياسيات المنبوذ الواعي من ذلك التوتر. وعليه، كان نضال لازار من أجل القضية اليهودية على اعتبارها حركة قومية ثورية تجمع بين الخصوصية والعالمية في آن واحد.[49] واعتبر أيضًا أن تحرير اليهود منسجم مع تحرير كل مجتمع قومي آخر، ولا يمكن للقضية أن تُحل إلّا إذا كان العلاج عامًا ويشمل كل الأمم، ولن يكون اليهود أحرارًا إلّا إذا كانت كل البلدان حرة.

كذلك، في خضم الصراع بين الخاص والعام، لم يوافق لازار على ضرورة الاختيار بين فرنسيته ويهوديته، فكان مصرًا على حقوق الأقليات فيما يمكن تسميته «الاستقلال الذاتي الثقافي». ويمكن الاستنتاج أن القومية اليهودية التي قدمها لازار كانت ذات علاقة بالدوائر الاجتماعية التي كان يتحرك فيها من جهة، وبردود الأفعال على معاداة اللاسامية المنتشرة في تلك الفترة من جهة أخرى. كما اكتشف لازار تطابق فكرة "الأمة اليهودية" مع النظريات السائدة في القرن التاسع عشر، الأمر الذي جعله يقاربها بحركات تحرر تزامن وجودها في تلك الفترة.

تجدر الإشارة إلى أن لازار كان يرى أن الأمة اليهودية هي أمة ثوريّة وبروليتاريّة، الأمر الذي برر مواصلة هجومه على البرجوازية وخصوصًا البرجوازية اليهودية. وبالنسبة لبيتربيرغ فإن تفسير فكرة «الأمة اليهودية ثورية وبروليتارية» تعود إلى أمرين، الأول محاولة لتبيان جوهر الأمة في عهد التوراة من جهة، أما الثاني، فهو التحليل الاجتماعي والتاريخي لليهود، وحالاتهم وتجاربهم المتنوعة في المجتمعات الأوروبية المعاصرة للازار آنذاك.[50] في هذه النقطة، نرى تأثرًا واضحًا لأفكار لازار بحركة البوند في شرق أوروبا – وهي حركة قومية اشتراكية عمالية يهودية طالبت بحق اليهودي بحكم ذاتي ثقافي وإقليمي في أماكن إقامتهم. سيطرت على قيادات حركة البوند، في البداية، عناصر ثورية من المثقفين، والتي تطلعت إلى التجنيد الثوري للطبقة العاملة اليهودية. من ناحية أخرى، تقاطع فكر لازار مع حركة البوند في مفهوم

---

[47] **مايكل لووي** Michael Löwy: ولد مايكل لووي عام 1938 في مدينة ساو باولو في البرازيل. هو باحث اجتماعي وفيلسوف ماركسي. عام 2003 تم تعيينه فخريًا، كمدير للمركز الوطني للأبحاث العلمية CNRS. ودرس في معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية EHESS.

[48] بيتربيرغ، **المفاهيم الصهيونية للعودة**، مرجع سبق ذكره، 31.

[49] المرجع السابق، 38.

[50] المرجع السابق.

الهوية ومفهوم الأرض وأحقية الحفاظ على هذه الهوية وتطويرها في البلدان التي وُجدت فيها دون الحاجة إلى الهجرة إلى فلسطين. كذلك، نفهم من ذلك أنه نادى بالحفاظ على الخصوصية الثقافية للجماعات اليهودية المحصورة بالمناطق التي نشأوا فيها، ما يعني وجود ثقافات يهودية مستقلة عن بعضها البعض وأنها غير مرتبطة ببعضها البعض على مستوى يهود العالم.

تميز فكر لازار بالالتزام الأناركي الذي بقي مصاحبًا له في تسعينيات القرن التاسع عشر، الأمر الذي أثر على اضطراباته العديدة وتقلباته وتناقضاته أحيانًا. على الرغم من أن الأناركية تسعى دومًا إلى رفض أي شكل من أشكال القومية، إلّا أن أميديو بيرتيلو[51] وجد أن فترة نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، تتميز بتقارب بين اليهودية والأناركية. ونشأ هذا التقارب التاريخي بداية في مناطق أوروبا الشرقية ومهد الثقافة اليديشية، وبعدها انتشر في كامل المناطق التي هرب إليها يهود شرق أوروبا. يرى بيرتيلو أن التنظيمات العمالية اليهودية نشأت بفضل طاقات الشباب اليهود الأناركيّين الذين حافظوا على التقاليد المقدسة وحفاظهم على الإيمان الديني. حاول أن يفسر الظاهرة من خلال طرح عدة فرضيات، اعتبر من جهة أن هناك توجه مسياني مشترك بين المذهبين، والذي حتّم قبل أي شيء وجود قناعة التحرر. يتلخص العامل المشترك الثاني في روح الجماعة الموجود في عقيدة المذهبين، سواء الانتماء للغيتو أو جمعيات الجاليات والاتحادات الحرة. أما العامل الثالث المشترك فهو «الفعل» أو الكلمة التي تعتبر الجوهر الإلهي في اليهودية، والجوهر الإنساني في الأناركية. فالكلمة هي التي تعيد سرد التاريخ وتشكيله وتعيد إمكانياته التحررية. ويضيف بيرتيلو أيضًا، أنه يمكن للأناركي الإيديشي (من أوروبا الشرقية) أن يكون ملحدًا، كما يمكن أن يكون هناك أناركيون يهود ليبراليون من أوروبا الوسطى، متدينون أكثر من كونهم ماديّين، وصوفيون أكثر من كونهم عقلانيّين.[52] من حيث المبدأ، من المفترض أن الأناركية تعارض أي شكل من أشكال القومية، إلا أن التنازلات الأيديولوجية في المذهب الأناركي واردة، وذلك بإدراك منهم أنه لا بد من التضحية بالنقاء الأيديولوجي أحيانًا، إما لتحقيق أهدافهم النهائية، وإما لتقديم حلول فورية لبعض المشكلات التي يستعصي عليهم حلها.[53]

بقي لازار منبوذًا من قبل الصهاينة حتى بعد اعترافه بفشل الانصهار، الأمر الذي حال بينه وبين صهاينة ذلك الوقت (والقصد هنا صهيونية هرتسل)، كون الصهيونية تجد في الانصهار تحديًا أمام نجاح مشروعها. ففي الوقت الذي اعتبر فيه لازار أن اليهودية لا تتعارض مع وجودها خارج أرض خاصة

---

[51] باحث وكاتب مقالات إيطالي أناركي.

[52] يُنظر: Amedeo Bretolo, «L'anarchiste et le juif,» *Elèuthera*, Milan, (2001).

[53] يُنظر: Mina Graur, «Anarchisme et sionisme: Le débat sur le nationalisme juif,» (2000).

لليهود، وأنه لا تعارض مع كونك فرنسيًا ويهوديًا في الوقت نفسه، فقد اعتبر حاييم وايزمن[54] (1874–1952)، أول رئيس لدولة اسرائيل، أنه: "لا يوجد يهود إنجليز أو فرنسيّون أو ألمان، أو أمريكيّون، بل يوجد فقط يهود يعيشون في إنجلترا أو فرنسا أو ألمانيا أو أمريكا".[55] أما اليهودي الماركسي بار بروخوف،[56] فقد نظر لحل قضية القومية اليهودية من خلال ممارسة اليهودي لنشاطه البروليتاري بالتوازي مع الحفاظ على خصائصه الثقافية والقومية، وآمن أن الحل الوحيد لقضية اليهود هو العودة إلى فلسطين وإقامة دولة فيها: "فصهيون تعني تحرير الشعب اليهودي، وإحياء الثقافة العبرية، والعودة إلى الوطن القديم". وأضاف: "إن أرض إسرائيل هي المنطقة الوحيدة المطلوبة والموجودة والمخصّصة لنا. وسنحتل أرض إسرائيل تدريجيًا، بقوة الحتمية التاريخية".[57] نستنتج مما سبق أن الصهيوني هو يهودي ولا يمكن لمواطن فرنسي أن يكون يهوديًا، بل الأصوب هو أنه يهودي يعيش في فرنسا، أو يهودي ناطق باللغة الفرنسية، أو حتى يهودي يتلقى خدمات صحية من مؤسّسات الصحة الوطنية في فرنسا. تجدر الإشارة، إلى أن بروخوف ولازار اتفقا على قوة "الحتمية التاريخية"، إلا أن لازار استخدمها لأثبات الروح التي تجمع اليهود، وبالتالي تجعل منهم أمة وتخلق قومية يهودية، ولم يعِر موضوع الأرض أي اهتمام، بل كان شيئًا ثانويًا بالنسبة له.

نستنتج مما سبق، أن تخبطات القرن التاسع عشر وجدت انعكاسها على الهوية اليهودية وكيفية إعادة تشكيلها في ظل دولة مواطنين ومواطنات. فنجد صراعًا هوياتيًا داخل الهوية اليهودية العضوية التي سعت في بعض الأحيان إلى موائمة نفسها تحت وطأة الهوية المدنية الجديدة، وفي أحايين عديدة أخرى لم تستطع فعل ذلك، وذلك يتعلّق بصورة أساسية بالنظام السياسي المعتمد في البلد.

1.5 أهمية البحث

من نافل القول إن تاريخ الفكرة الصهيونية قد كتب بعد نجاح المشروع الصهيوني في إنشاء دولته على أنقاض المجتمع الفلسطيني، ولهذا فليس من المفاجئ أن نكتشف أن جميع المواد والشخصيات والأفكار المركزية التي ترد في هذا التاريخ تتفق على نفس فكرة إقامة دولة يهودية في فلسطين. أما بقية الأفكار

---

[54] **حاييم وايزمن:** ولد عام 1874 في مدينة موتلي في روسيا، وتوفي عام 1952 في اسرائيل. شغل منصب أول رئيس لدولة اسرائيل منذ عام 1949 حتى وفاته. وكان رئيسًا للمنظمة الصهيونية العالمية لعدة سنوات (1935–1946). بالإضافة إلى أنه شغل منصب رئيس الوكالة اليهودية في فلسطين لفترات متتابعة (1929–1931) و (1935–1946) (BNF).

[55] عتسمون، مرجع سبق ذكره.

[56] صبري جريس، **تاريخ الصهيونية**، الجزء الأول (قبرص: منظمة التحرير الفلسطينية– مركز الأبحاث، 1987)، 18–153.

[57] المرجع السابق.

والآراء والنظريات، من أصول قومية أو غير قومية، قد همّشت واختفت شيئًا فشيئا من كتب التاريخ الصهيوني.

انطلاقًا من الإشكاليات الفكرية المطروحة سابقًا، من ناحية، ونقص الأدبيات التي تعالج مسألة القومية اليهودية بمفهومها اللازاري الليبرالي من ناحية أخرى، وتجاهل الأدبيات التي مرت على واحد من أوائل الصهاينة الفرنسيّين الذين سعوا لإعادة قيامة الأمة اليهودية والقومية اليهودية بمفهوم تحرري مغاير لما سبقه ولحقه من أفكار، بالإضافة لامتلاكه شخصية مركبة ذات أوجه عديدة وطبقات فكرية متنوعة، فإن حاجة أكاديمية ملحة تقف خلف ضرورة إخضاع هذه المسألة للبحث العلمي.

تكمن أهمية البحث في أن دراسة هذا الموضوع تسلط الضوء على فكرة ثنائية الولاء بين يهود العالم، والمتمثلة بحالات مختلفة ومنها الحالة الأمريكية، كما ظهرت مؤخرًا بصورة قوية على لسان عضو الكونغرس إلهان عمر، وتظهر بين الفينة والفينة في الحالة الفرنسية. يقف في صلب ثنائية الولاء هذه، التضارب الصريح بين القومية بمفهومها المدني وبين القومية العضوية القائمة على الانتماء الإثني.

في النهاية، غاية البحث هو محاولة فهم كيف حاول يهود فرنسا التوفيق بين الانتماء اليهودي من جهة والمواطنة الفرنسية من جهة ثانية. بل محاولة فهم السياق الاجتماعي والسياسي والتاريخي لليهود في فرنسا لفهم كيف حاول يهود فرنسا إعادة تعريف قوميتهم اليهودية على أساس مفهوم المواطنة الفرنسية. وذلك عبر ربط الخيوط المتقطعة في فكر لازار وتفسيرها، تلك التي جعلت منه شخصًا ذو هُوية قومية يهودية فرنسية، مدافعًا عن قضاياه من منطلق جامع لكل من قوميته الإثنية والمدنية، من ناحية، ولهويته القبلية والعالمية من ناحية أخرى. ذلك أن لازار كان يعتقد أنه لا تناقض بين القومية التي دعا لها وبين العالمية التي كان يعتنقها. ويبدو أن لازار سعى في أدبياته إلى عقلنة شطري الهوية القومية هذه طيلة سنوات نشاطه السياسي والأدبي.

2 السياق الاجتماعي والسياسي لليهود في أوروبا

2.1 مقدمة

يعالج البحث الحالي مسألة الولاء الوطني الفرنسي والنزعات القومية اليهودية التي ظهرت بين جمهور المواطنين اليهود في فرنسا في نهاية القرن التاسع عشر عمومًا، ويركّز بالتحديد على منظور أحد منظري القومية اليهودية في فرنسا ألا وهو برنارد لازار (Bernard Lazare).[58] المراد من وراء البحث فحص محاولة لازار التوفيق بين القومية الإثنية المنتشرة بين غالبية اليهود (وهي القومية العضوية، أي المفهوم الشرق أوروبي للقومية، الذي يعني أن كل مجموعة إثنية تعتبر شعبًا وبالتالي يحق لها إنشاء كيان سياسي خاص بها) والقومية المدنية بالمفهوم الفرنسي (التي تعني أن المواطنة المشتركة بين كافة المواطنين هي معنى القومية التي تجمعهم جميعًا تحت سقف الكيان السياسي، وليس الأصول العرقية أو الإثنية). بكلمات أخرى، يتمحور البحث حول تفريق دقيق بين مفهوم القومية اليهودية الذي طوّره لازار في نصوصه العديدة، ومساعيه للتوفيق بين المفهوم المدني الجديد للقومية الخالي من أي عناصر إثنية أو عرقية، وبين المفهوم الشرق أوروبي للقومية القائم على أسس إثنية أو عرقية. وبغية فهم دقيق، يسعى البحث إلى تناول السياق الثقافي والاجتماعي والسياسي لليهود في أوروبا عامة، وفي فرنسا بشكل خاص الذي يعتبر لازار جزءًا أصيلًا منه. وذلك إضافة إلى الأفكار والآراء التي عبّرت عن تلك الفترة، والتي أثرت بطبيعة الحال على مفهوم القومية عامة، ومفهوم الأمة والشعب والقومية اليهودية بشكل خاص.

تعد مسألة القومية من المسائل المركزية التي ثارت أصداؤها في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، وتأثرت العديد من الأفكار والطروحات القومية في فترة ما بعد الثورة الفرنسية بالعديد من أفكار الحداثة التي حاولت التوفيق بين فردانية الفرد وحريته من جهة وبين انتمائه للجماعة في ظل سلطة حاكمة تجعل من جميع المنتمين إليها مواطنين ضمن أمة واحدة هي أمة المواطنين. وقد تأثر العديد من المنظرين اليهود بهذه الأفكار، فمنهم من تمسّك بالمفهوم العضوي للقومية ليجعل من القومية اليهودية قومية إثنية،

[58] يعد الأديب والمنظّر برنارد لازار، الذي ولد لعائلة يهودية غير متدينة في فرنسا، أول فرنسي يهودي حاول التوفيق بين القومية اليهودية (بمفهومه الخاص) والمواطنة الفرنسية. أي أنه سعى للحفاظ على مواطنته الفرنسية التي يفتخر بها إلى جانب القومية اليهودية التي نظر لها في أواخر القرن التاسع عشر. وإن سبقه العديد من المنظرين لفكرة القومية اليهودية، إلا أن تجريده لها من عامل العرق والدين الذي نسبه العديد قبله وبعده لها، خلق صعوبة في محاوله فهم بناء فكره القومي بخصوص مفهوم اليهودية وكيفية توفيقها مع المواطنة الفرنسية، لا سيما أنه عاصر تقلّبات فكرية قوية أثرت على مواقفه تجاه المسألة اليهودية في أوروبا.

ومنهم من تبنّى المفهوم الثاني واختار مفهوم اليهودية بوصفها طائفة دينية ("أبناء الطائفة الموسوية")، وبالتالي لا يمكن لها بأي شكل من الأشكال أن تشكّل شعبًا قوميًا بمفهومها الإثني.

ظهرت العديد من النصوص المتعلقة بالقومية اليهودية والتي تبنت مختلف هذه المفاهيم والآراء، إلى أن جاء لازار في نهاية القرن التاسع عشر، وجمع عددًا لا بأس به من الأفكار التي شاعت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وقدّم لنا مزيجًا من مفهومي القومية العضوية والمدنية، أي مفهوم يجمع بين ولائه الوطني الفرنسي والنزعات القومية الإثنية اليهودية. أي يمكننا القول، محاولة لإعادة تعريف الهوية اليهودية فيما يتناسب مع القومية المدنية التي أنتجتها الثورة الفرنسية.

بدأت المسألة اليهودية بالظهور بالصورة التي شكّلت فاتحة للتحوّلات التاريخية المحورية في أوروبا خلال مرحلتين، الأولى بعد طرد اليهود من إسبانيا عام 1492، وتبلورت عبر المرحلة الثانية مع نشوب الثورة الفرنسية عام 1789. كان عدد اليهود في إسبانيا قبل طردهم منها آخذا بالازدياد، وذلك يعود للتسامح الديني الذي انتشر فترة الحكم العربي لها. إلا أن أوروبا عمومًا في العصور الوسطى، لم تكن الملجأ أو الوطن المستقر بالنسبة لليهود. فامتازت حياتهم بالهجرة من بلد أوربي لآخر بسبب سوء المعاملة أو بسبب الامتيازات النسبية التي كانت تُمنح لهم في بلد آخر.[59] نتيجة لهذه التنقلات المستمرة في مناطق متنوعة في العالم، ظهرت مسميات جديدة لليهود مرتبطة بالمناطق التي استقروا فيها. فمثلًا، أطلق على اليهود المطرودين من إسبانيا تعبير "سفارديم" (نسبة إلى "سفارد" أي إسبانيا بالعبري)، وأطلق عليهم يهود أوروبا بصورة عامة تعبير "اليهود الشرقيّين" نسبة إلى شرق أوروبا، والتي كان كثير من بلادها خاضع للحكم العثماني في حينه. بينما ذهب جزء ضئيل جدًا منهم إلى صفد الفلسطينية وانتقل أكثريتهم إلى شمال إفريقيا.[60] انتشر اليهود في وسط وغرب أوروبا أيضًا، كإيطاليا ومن ثم إلى فرنسا وهولندا وبعدها إلى أمريكا وإنكلترا. وأطلق على البعض الآخر الذي استقر في ألمانيا والنمسا "اليهود الغربيّين"، أو "الإشكناز" نسبة إلى كلمة "ألمانيا" بالعبرية القديمة. ونتيجة للضغوطات في كل من ألمانيا والنمسا، توجه جزء كبير من اليهود "الشرقيّين" إلى بولندا، وأصبحت تضم أكبر تجمع لليهود في القرن السابع عشر.[61] ظهر في تلك الفترة أيضًا اليهود "المارانوس"[62] أي اليهود المتنصّرين، وهم أولئك الذين أجبرتهم السلطات الإسبانية

---

[59] جريس، **تاريخ الصهيونية، الجزء الأول**، مرجع سبق ذكره، 13.

[60] شمعون دوفنوف. **ديفري يامي عام عولام** (تاريخ اليهود) (تل أبيب: دفير، 1969)، 389–390 (يرد عند: جريس، **تاريخ الصهيونية**، الجزء الأول، 14).

[61] جريس، **تاريخ الصهيونية، الجزء الأول**، مرجع سبق ذكره، 14.

[62] "المارانوس" هي تسمية تم إطلاقها على اليهود الذين تحولوا من اليهودية إلى المسيحية طوعًا أو قسرًا، واستمر بعضهم بإظهار المسيحية وممارسة دينهم اليهودي سرًا.

والبرتغالية على اعتناق الديانة المسيحية، فأظهروا مسيحيّتهم وأبطنوا يهوديتهم. فلاحقتهم محاكم التفتيش وحكمت عليهم بأحكام قاسية، كالحرق والطرد، حتى أُلغي هذا النوع من المحاكم رسميًا عام 1820.[63]

تعرّضت الطائفة اليهودية في أوروبا، في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، لحدثين مهمين أثرا بشكل مركزي في الأوضاع السياسية والاجتماعية والدينية لليهود. تمثّل الحدث الأول بالثورة الفرنسية وتبعاتها عام 1789، أما الحدث الثاني فكان عام 1795 والذي تمثّل بتقسيم بولندا بين البلاد المجاورة لها للمرة الثالثة، حيث أصبحت أكثرية الطائفة اليهودية خاضعة لحكم القيصر الروسي.[64] وما يهمنا في بحثنا الحالي الحدث الأول بشكل خاص وتأثير الحدث الثاني بشكل ثانوي.

مع نهاية القرن الثامن عشر، تعرّضت الطوائف اليهودية في أوروبا إلى موجة هائلة من الاختراق الفكري والديني والثقافي. فقد ظهرت في هذه الفترة العديد من الأفكار والآراء الإنسانية التي تدعو للكونية أو العالمية (Universalism)، والتي كانت نتيجة ثورة فكرية ساهم بها مفكرو حركة التنوير (Enlightenment) كجون لوك (ت 1704) وجان جاك روسو (ت 1778) وكانط (ت 1804) وهيغل (ت 1831) وغيرهم. هدفت هذه الثورة إلى خلق كائن بشري جديد عقلاني يعمل على تحرير الإنسان من سطوة الماضي والتفكير الخرافي واللاعقلانية وأسلوب حياة الإنسان المنغمس بقيود التراث، ليتشكّل لديها فرد ذو عقلانية وإنسانية سامية. ونتيجة لذلك، ظهرت بوادر محاولات داخل المؤسّسات الأوربية حثّت على ضرورة تحديث مجتمعاتها ومؤسساتها. ولتحقيق هذا كله، كان عليها غرس أنظمة حكم جديدة قادرة على عكس هذه المفاهيم الجديدة على المجتمع، بالإضافة إلى الحد من سلطة الكنيسة. فكان روسو ممن طرحوا أفكارًا لأنظمة سياسية جديدة كالعقد الاجتماعي التي تنطوي على أفكار راقية كالمساواة والإخاء والحرية، والحد من الأسس التقليدية القائمة على التقسيم الطبقي والسلطة والتراث وعلاقات الدم.[65] وعليه، فقد شكلّت هذه الثورة الفكرية السياسية تهديدًا مباشرًا على الطوائف اليهودية الموجودة في أوروبا بسبب التناقضات بين ما آلت إليه التغييرات الموضوعية الطارئة على المجتمعات الأوربية نتيجة الثورة الفكرية، وبين المفاهيم الفكرية الدينية اليهودية وبناها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التقليدية، إضافة إلى الخصوصية الدينية اليهودية والتي سنتطرق إليها لاحقًا بإسهاب. بمفهوم معين، فقد جاءت الدولة الحديثة كأداة لتقويض مكانة الدين التقليدية في هوية الفرد واستبدالها بهوية وطنية جامعة.

---

[63] جريس، **تاريخ الصهيونية، الجزء الأول**، مرجع سبق ذكره، 15.

[64] المرجع السابق، 25.

[65] بشير، **عودة إلى التاريخ المقدس**، مرجع سبق ذكره، 45.

يعود جانب من أهمية المسألة المطروحة في البحث الحالي إلى كونها حالة دراسية تعكس منظومة فكرية محدّدة سعت في ذلك الحين إلى التوفيق بين مفهومين متعارضين للقومية. يتفق العديد من المفكرين على أن شخصية لازار تعد من أكثر الشخصيات التي تتمتع بتقلبات وتراكيب فكرية "غير منطقية"، الأمر الذي جعل من بحثه مادة مهمة باعتباره من الأوائل الذين تناولوا مثل هذا التوفيق. لذلك، يعد لازار من أبرز الشخصيات التي تعكس تفاصيلها جميع الأحداث المتتالية التي مثّلت الواقع السياسي والاجتماعي في نهاية القرن التاسع عشر، لتجتمع هذه الأحداث المركبة في شخصيته المركّبة. فتعتبر شخصية لازار من الشخصيات التي تأثّرت بشكل واضح وبصورة تفاعلية مع المجتمع والثقافة وشكّلت جزءًا أصيلًا منهما.

لذلك، فإن بحث مسألة القومية عمومًا، والقومية اليهودية خصوصًا، لا ينبع من أن لازار حمل أفكارًا مميزة في عصره، بل من السعي لفهم دقيق وواضح لتأثير الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي على الفرد اليهودي في أوروبا في حينه وكيفية توفيقه بين عوالم مختلفة ومتعارضة في أحايّين كثيرة. يعتبر الفرد اليهودي في نهاية القرن التاسع عشر حصيلة تاريخ وثقافة وأحداث متشابكة، أنتجت شخصيات متأرجحة بين هويات عديدة، ومفاهيم قومية متنوعة وانتماءات مجزأة أحيانًا.

وفي ضوء ما سبق، يسعى البحث الحالي إلى الإجابة عن الأسئلة الرئيسة التالية بين ثنايا صفحاته، أولها ما هي الآلية التي اتبعها يهود فرنسا في نهاية القرن التاسع عشر للموائمة بين هويتهم اليهودية من جهة وهويتهم الوطنية الفرنسية من جهة أخرى؟ وما هو مذهب لازار في مسألة القومية اليهودية؟ وما هي المبرّرات التي يسوقها على ذلك؟ وكيف يوفق بينها وبين المواطنة الفرنسية؟ وما هي الأدوات التي يتبعها في التوفيق بين القوميتين المتناقضتين؟ وما هي مصادر التأثير المباشر على مسألة القومية لدى لازار؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، يعتمد البحث منهجًا تحليليًا لنصوص لازار المتنوعة والمتعلقة بالمسألة اليهودية والقومية.

يتمتع السياق التاريخي والثقافي بأهمية بالغة في هذا المضمار، لا سيما وأن مناهج التفكير وأدواته والمفاهيم التي ميّزت ذلك العصر، بالإضافة إلى الأحداث ذات العلاقة المباشرة في إنتاج هذه الأفكار، كانت مختلفة عما هو شائع في أيامنا. لا يمكن فهم لازار ومسألة القومية والأدوات التي استعان بها لتشكيل فكره، دون الاعتماد على هذا السياق. فقد نشأ لازار في فرنسا في فترة ما بعد الثورة الفرنسية، وعاصر العديد من الأفكار والمفكرين، كما وعاصر أحداثًا عاصفة وجذرية في حياة الفرد اليهودي. ولتوضيح هذا السياق، نخوض في القسم الثاني الحالي، وبشكل مختصر، السياق الثقافي والاجتماعي لليهود في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وننتقل إلى اليهود في فرنسا، بإيجاز شديد، منذ "دمار الهيكل" حتى القرن التاسع عشر. كذلك سنتطرق لعلاقة السكان اليهود بالمجتمعات التي استقروا فيها، بالإضافة إلى حياة الترحال والتنقل التي ميزت تاريخ اليهود في أوروبا وتأثيرها على تكوينهم الديني والثقافي والاجتماعي. في حين يتناول الجزء التالي من القسم الحالي، مداولات التجنيس التي جرت بين

المجالس الوطنية الثورية في فرنسا، بين مؤيد ومعارض لفكرة توطين اليهود في فرنسا وإعطائهم حقوقًا مدنية وسياسية متساوية مع باقي المواطنين، أسوة بباقي الجماعات. سنلاحظ حينها، أن فكرة توطين اليهود لم تكن نتيجة حتمية شملتهم كما شملت جميع المقيمين في فرنسا بعد إعلان وثيقة حقوق الإنسان والمواطن عام 1789. ونستعرض لاحقًا سياق ظهور بوادر أفكار قومية لدى اليهود منذ عصر التنوير، وتأثير أفكار التنوير على السياق الديني اليهودي ورؤيتهم وطرق تعاملهم مع الدين، إلى أن نصل إلى لازار لعرض بعض تفاصيل حياته وفكره وأهم المحطات التي مر فيها خلال حياته.

وأخيرًا، تضم نصوص لازار مقالًا واحدًا يناقش المسألة التي نبحث فيها بشكل مباشر، في حين نجد العديد من آرائه المرتبطة بها مبعثرة في نصوصه الأخرى، والتي من شأنها المساهمة في سياق فهم فكر لازار. وقد يكون قصور لازار عن تفسير المسألة بشكل أوفى من أهم الإشكاليات التي يواجهها هذا البحث لا سيما وأنه مات مبكرًا في منتصف العمر (38 سنة) في سنة 1903.

2.2 التاريخ اليهودي في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

ظهر مفهوم الغيتو لأول مرة بصورة رسمية في إيطاليا في عام 1516، وذلك بعد صدور حكم في مدينة البندقية الذي تم بموجبه تقييد السكان اليهود بالسكن داخل أحياء مغلقة ومفصولة عن باقي أفراد المجتمع. هنا، كان أول دخول رسمي لنظام الغيتو في حياة اليهود، والذي انتشر فيما بعد في مدن أوربية عديدة مع تعديلات أضيفت عليه ليتناسب مع متطلبات البلد أو المدينة التي يعيشون فيها.[66] انتشر نظام الغيتو في ألمانيا أيضًا ليجري على يهود فرانكفورت عام 1616 بعد اتفاق بين مجلس المدينة واليهود. وعام 1624 طلب يهود فيّينا فرض نظام الغيتو عليهم أيضًا.[67] وبالتالي، لم يتمكن اليهود من الاندماج في المجتمعات التي عاشوا بين ظهرانيها. واستمر الوجود اليهودي داخل نظام الغيتو في ألمانيا حتى عام 1782، بعد أن أمر القيصر يوسف الثاني بإلغاء القيود التي كانت مفروضة عليهم سواء فيما يتعلّق باختيار الأعمال التي يمارسونها أو بأماكن السكن وإمكانية الاستملاك.

أصبح الـ"غيتو" فيما بعد يعبر عن تلك المساحة المغلقة الرافضة لأي مؤثرات خارجية. فكانت تحكمهم قيادة دينية (حاخامية) تقوم بممارسة دور المؤسّسات السياسية والقضائية والمدنية في آن واحد، من زواج وطلاق وميلاد ومعاملات يومية متنوعة. وعليه، خضعوا لأساليب حياة خاصة بهم حسب المعايير الدينية. واستمروا على هذا النهج حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أي حتى مطلع عصر الحداثة في الأقاليم الأوربية. فكان يطلق على هذا الشكل الديني والسياسي والثقافي اليهودي اسم (اليهودية

[66] المرجع السابق.

[67] المرجع السابق.

الحاخامية) أو (اليهودية التقليدية).[68] كان لظهور أفكار الحداثة على المجتمعات الأوربية الأثر البالغ في زعزعة أسس وقيم المجتمع اليهودي. وفرضت هذه الحقبة أفكارًا تتناقض مع جوهر العديد من المعتقدات والمفاهيم الدينية اليهودية. وبالتالي، زعزعت هذه الأفكار الكيان اليهودي المنعزل في القارة الأوروبية. وأدت لاحقًا إلى ظهور أفكار دينية يهودية جديدة أو يمكننا القول بأنها أنماط جديدة من التدين والتي حتّمت إعادة صياغة عدد من الأفكار والمفاهيم الدينية لاحقًا.

تم التعامل مع اليهود في كل من بريطانيا وفرنسا بتسامح نسبي، ففي عام 1656 سمحت بريطانيا بعودة اليهود إلى أراضيها بعد أن طردتهم منها عام 1290.[69] وسمحت فرنسا في استمرار توافد اليهود إليها لا سيما أولئك الذين حوّلوا ديانتهم من اليهودية إلى المسيحية،[70] فضلًا عن يهود هولندا الذين حظوا بمعاملة جيدة بالنسبة لما عاناه باقي اليهود في مناطق مختلفة من أوروبا، وذلك في أعقاب ظهور الطائفة البروتستانتية فيها، فكانت ملجأ لليهود من اضطهاد الكاثوليكيّين فحظوا تحت كنفها بالحقوق المدنية التي حظي بها باقي السكان، بالإضافة إلى الحصول على حكمهم الذاتي. وبعدها توجه جزء منهم لبناء مستعمرات هولندية في أمريكا الشمالية والجنوبية ومن ضمنهم من أصبح في نيويورك عام 1654.[71]

حظيت الطائفة اليهودية الإشكنازية، في فترة ما قبل الثورة الفرنسية، بفترة ازدهار نسبية في بولندا، فتأسس المركز اليهودي الإشكنازي فيها وضم أكثر من نصف عدد يهود أوروبا. كان هذا الازدهار نتيجة لتشجيع حكام بولندا نفسها الذين رحّبوا بسكن اليهود فيها وسمحوا بانتشارهم في سائر البلاد وممارسة المهن التي يحلوا لهم العمل بها، وانعكس ذلك على الطائفة اليهودية من الناحية الدينية. قامت سلطة البلاد في عام 1551 بالاعتراف بهم كطائفة مستقلة لها الحق بإدارة شؤونها الخاصة. وهنا استطاع رجال الدين والحاخامات فرض سيطرتهم على شؤون الطائفة وإقامة المؤسّسات الخاصة بهم، وهو ما أصبح يُطلق عليه تعبير الـ("كهال")، لإدارة هذه الشؤون، وهي الجهة التي تولّت الإشراف على جباية الضرائب وإصدار الأحكام الشرعية، وبالتالي تعاظم دور السطلة الدينية بشكل ملحوظ.[72] كان ليهود بولندا تأثير مهم لاحقًا على تاريخ اليهود الحديث، وأقام بعضهم فيما بعد في روسيا، وكانت منهم أغلبية المهاجرين اليهود إلى أمريكا بين السنوات 1881–1914. كذلك، من بين صفوف يهود بولندا تحديدًا جاءت غالبية قيادات

---

[68] المرجع السابق، 43.

[69] حاييم هيليل بن ساسون، **براكيم بتولدوت هايهوديم بيمي هابينايم** (تاريخ اليهود في العصور الوسطى)، 86–256 (يرد عند جريس، **تاريخ الصهيونية، الجزء الأول**، مرجع سبق ذكره، 15).

[70] جريس، **تاريخ الصهيونية، الجزء الأول**، مرجع سبق ذكره، 25.

[71] المرجع السابق، 16.

[72] المرجع السابق، 17.

الحركة الصهيونية لاحقًا، ومنهم أيضًا أغلبية اليهود الذين هاجروا إلى فلسطين في فترة الحكم العثماني.[73] استمر هذا الحكم الذاتي لليهود حتى ألغي في العام 1765 بسبب غياب الأسباب التي كانت داعية لوجوده، إلاّ أن هذه الفترة أثرت بشكل واضح في أوضاع اليهود الاجتماعية والثقافية في أوروبا وخارجها.

كانت فرنسا من أولى الدول التي منحت اليهود حقوقًا مدنية وسياسية في العام 1791،[74] بعد الولايات الأمريكية المتحدة التي أعلنت ذلك عند إعلان استقلالها (1776).[75] وفي العام 1830 مُنحت الديانة اليهودية في فرنسا نفس المنزلة التي حظيت بها الديانة المسيحية. تثبّتت هذه المساواة في الحقوق بين اليهود وغيرهم من المواطنين تحت حكم نابليون وفي شتى البلاد التي وقعت تحت الحكم الفرنسي مثل هولندا وإيطاليا وسويسرا. تبنّى نابليون سياسات إصلاحية بما يتعلّق بمكانة اليهود في الأماكن التي تسيطر عليها الدولة، وقام بتشكيل المجلس الفقهي اليهودي "السنهادرين"[76] (سنتطرق له لاحقًا بالتفصيل).[77] إلا أن الأوضاع لم تستمر على حالها، بل عادت إلى سابق عهدها بعد جلاء الحكم الفرنسي عن هذه المناطق.[78] على سبيل المثال، ألغي في العام 1814 كل ما منحته فرنسا لليهود في إيطاليا حتى ظهور حركة التحرّر والوحدة الإيطالية التي منحت الحقوق المدنية لليهود مجدّدًا في مناطق حكمها بداية من العام 1859 وصولًا إلى توحيد إيطاليا في العام 1870.[79] كذلك الحال في سويسرا التي ألغت بدورها الحقوق الممنوحة للسكان اليهود تحت الحكم الفرنسي لليهود في العام 1874. إلا أن هذه القيود التي فرضتها على غير المسيحيّين فيها سببت لها المقاطعة من قبل بلدان مركزية كفرنسا وهولندا وأمريكا والتي فرضت عليها مقاطعة تجارية.[80]

استمر حال اليهود بين قيود وإعفاءات طيلة القرن التاسع عشر، حتى تم إلغاء آخر ما تبقى من قيود عليهم في كل من بريطانيا وهولندا، (اللتان لم تفرضا قيودًا على الحقوق الفردية لليهود)، لا بل وكانت قد أعلنت هولندا عام 1657 أنها تعتبر اليهود سكانًا فيها. وقامت بريطانيا في العام 1858 بسن قرار يعفي

---

[73] المرجع السابق، 16.

[74] يُنظر: Gygès, *Les israélites dans la société française* (Paris: l'imprimerie Gouin 14, 1956).

[75] جريس، **تاريخ الصهيونية، الجزء الأول**، مرجع سبق ذكره، 25.

[76] السنهادرين هو المجمع الفقهي الأعلى لليهود. أنشأه نابليون الأول في العاشر من كانون الأول في العام 1806. ضم المجمع 71 من الحاخامات والأعيان. وبتاريخ 9 شباط 1807 قام نابليون باستدعاء السنهادرين لجلسة رسمية في باريس وذلك للحصول على ردود دينية بشأن اثني عشرة سؤالًا قامت بعرضها جمعية الأعيان للحكومة. يعتبر السنهادرين الهيئة التشريعية والقضائية الرئيسية للشعب اليهودي حتى أواخر العصور القديمة.

[77] يُنظر: Gygès، مرجع سبق ذكره، 29.

[78] جريس، **تاريخ الصهيونية، الجزء الأول**، مرجع سبق ذكره، 26.

[79] المرجع السابق

[80] المرجع السابق

أعضاء مجلس العموم اليهود من تأدية اليمين القانوني المستند إلى العقيدة المسيحية بعد أن ألغي وأقر أكثر من مرة منذ العام 1753. وهنا استطاع أحد أبناء عائلة روتشيلد اليهودية من احتلال مقعد في مجلس العموم البريطاني. وفي العام 1866 ألغي أداء اليمين على أعضاء مجلس اللوردات أيضًا.[81] وفي العام 1812 أُقرّ في ألمانيا قانون يساوي بين اليهود وبين باقي السكان فيها بعد أن منحوا الحق بالانتخاب لمجالس البلديات، وتحسّنت أوضاعهم نهائيًا ومنحوا حقوقًا مدنية كاملة بعد توحيدها عام 1871.[82] أما النمسا، التي كانت تعتبر ثاني أكبر بلد على صعيد عدد السكان اليهود فيها بعد روسيا، فقد فرضت عليهم الخدمة العسكرية، وحدّدت عدد زيجاتهم للحد من تكاثرهم، وبقي الوضع كذلك حتى ألغيت هذه القوانين مع وفاة الملك في العام 1790، فتم منح اليهود المساواة القانونية الكلية فيما بعد أسوة بباقي الدول الأوربية بموجب دستور صدر في العام 1849.[83] وبقيت بعد ذلك كل من إسبانيا والبرتغال اللتان تأخرتا بمنح الحقوق المدنية المتساوية مع باقي المواطنين لليهود فيها. فقد منحتهم البرتغال المساواة القانونية الكاملة في العام 1910 وإسبانيا في العام 1919 فقط.[84]

أثرت هذه التغييرات بشكل كبير على أوضاع اليهود الاجتماعية والسياسية والثقافية في الدول الأوربية، وبالتالي عملت على تغيير توجهاتهم ومواقفهم السياسية فيها. فاستجاب البعض للحقوق المدنية التي مُنحت لهم عبر اندماجهم في تلك المجتمعات. في حين سبب ذلك عائقًا أمام البعض الآخر الذي اعتبر "تحرير"، أو "إعتاق"، اليهود تهديدًا للهوية الدينية والقومية لليهود. بعبارات أخرى، أثرت هذه التقلبات العديدة على النظرة إلى الدين وكيفية أقلمة النصوص الدينية مع الواقع السياسي والاجتماعي الجديد في تلك المناطق. ليظهر بعد ذلك عدد من الحركات الدينية التي حاولت أن تجتهد في عرض قيم جديدة لتتماشى مع ما ساد هذا العصر لتحل محل القيم القديمة التي لم تعد تنسجم مع الوضع الجديد.

2.2.1 اليهود في فرنسا:

تقول الأسطورة التي تعود لمخطوطة كُتبت باللغة الآرامية، أن وجود اليهود في فرنسا يعود إلى دمار الهيكل الثاني في القدس في العام 70م. فقد أمر الإمبراطور فسبازيان[85] بتحميل ثلاثة سفن بالسجناء

---

[81] المرجع السابق

[82] المرجع السابق، ص27.

[83] جريس، **تاريخ الصهيونية، الجزء الأول**، مرجع سبق ذكره، 27.

[84] المرجع السابق.

[85] الإمبراطور فسبازيان Vespasian: هو الإمبراطور اليوناني في الفترة ما بين 69–79، نجح الإمبراطور نجاحا عسكريًا أكسبه الشهرة فيما بعد. كان مندوبا عن أوغستا خلال فترة إخضاع التمرد اليهودي عام 66.

اليهود. والتي سيقت إلى ثلاثة مناطق مختلفة، الأولى باتجاه آرل Arles، والثانية باتجاه بوردو Bordeaux والثالثة إلى ليون Lyon.[86] بينما يرى درومو[87] أن الوجود اليهودي في فرنسا يعود إلى فترة الحكم الروماني (27 ق.م–476م)، ويوافق هذا الرأي آراء العديد من المؤرخين، كما ويعيد ليون بيرمان[88] تواجدهم إلى القرن الأول للعصر المسيحي.[89] ويرى المؤرخ روبرت أنكل[90] أن بلاد الغال[91] كانت أرض منفى بالنسبة للمحكومين السياسيّين الرومان، كما كان حال صربيا بالنسبة للروس. لذلك، لا يمكننا استبعاد فكرة مجيء اليهود من البلاد التي كانت خاضعة للإمبراطورية الرومانية لكن ليس بالكم الذي يمكنه أن يشكل جالية. يعتقد روبرت أنكل أن الكثير من اليهود الذين انتقلوا من روما إلى الغال، لم يكونوا ذوي أصول يهودية نقية، بل كانوا رومانًا متهودين.[92] كانت أوضاع اليهود في الغال مستقرة حتى نهاية الفترة التي حكمت فيها روما الغال. لكن مع تغير الحكم فيها، بدأت أوضاعهم بالتغيّر بشكل سلبي. فقد حتم استقبال المسيحيون لليهود، اتباع تدابير خاصة للتعامل مع اليهود في مناطقهم. فقام مجلس فان[93] التابع لمقاطعة بروتاني[94] في فرنسا حاليًا في العام 465م، بمنع الكهنة من تناول طعامهم برفقة اليهود. لكن هذه المحظورات لم تمنع بعض الأساقفة من الحفاظ على علاقات تجارية ممتازة مع التجار اليهود.[95] فبدأت في ذلك الوقت موجة ما أصبح يسمّى فيما بعد بمعاداة السامية. يقول المؤرخ كريستيان بفيستر[96]

---

[86] يُنظر:

Léon Berman, *Histoire des juifs de France, des origines ç nos jours* (Paris, 1937). Dans Gygès, *Les Israélites dans la société française*.

[87] إدوارد درومونت (Edouard Drumont): ولد عام 1844 وتوفي عام 1917 في مدينة باريس. هو صحفي وكاتب ورجل سياسة فرنسي. أسس صحيفة الكلام الحر، وكان معاديًا للسامية ومعاديًا لقضية درايفوس. ألف كتاب «La France juive» عام 1886 والذي عبر فيه عن آرائه المعادية للسامية.

[88] Léon Berman: حاخام كبير ومؤرخ فرنسي، ولد في باريس عام 1892 وتوفي عند ترحيله إلى أوشفيتز عام 1943.

[89] يُنظر: Gygès، مرجع سبق ذكره، 9.

[90] روبرت أنكل (Robert Anchel): هو مؤرخ فرنسي (1880–1951)، ومؤلف العديد من الأعمال عن تاريخ اليهود في فرنسا. عمل مساعد أمين في الأرشيف الوطني.

[91] الغال (La Gaule): منطقة كانت تمثل أوروبا الغربية بما في ذلك فرنسا ولوكسمبورغ وبلجيكا ومعظم سويسرا وشمال إيطاليا وأجزاء من هولندا وألمانيا، أي من ناحية الضفة الغربية لنهر الراين.

[92] يُنظر: Gygès، مرجع سبق ذكره، 10؛ وكذلك: Robert Anchel, *Les juifs de France* (Paris, 1946).

[93] فان Vannes: مقاطعة فرنسية غرب فرنسا على الساحل الجنوبي لمنطقة البريتاني Bretagne.

[94] بروتاني Bretagne: كيان جغرافي وثقافي على شكل شبه جزيرة، يقع في أقصى غرب فرنسا.

[95] يُنظر: Gygès، مرجع سبق ذكره، 11.

[96] Christian Pfister (1857-1933): ولد في مدينة بيبلنايم في منطقة Haut-Rhin. هو مؤرخ فرنسي لفترة القرون الوسطى بالإضافة إلى تاريخ الألزاس واللورين.

إن موجة من الكراهية "للعرق السامي" اجتاحت أوروبا المسيحية في تلك الفترة.[97] على سبيل المثال، قام ملوك الميروفينجيان (Mérovingiens)[98]، والملك كلوتار الثاني (II Clotaire) (584–629م)، وداجوبيرت الثاني (II Dagobert) (652–679م)،[99] بسن بعض القوانين الصارمة بحق اليهود. فقام الأول مثلًا، بسلب اليهودي حق تقديم شكوى ضد مسيحي.[100] استمرت علاقة اليهود في المجتمعات الأوربية بين صعود وهبوط اعتمادًا على توالي السلطات فيها، فيما اقتصر عمل اليهود على مدار قرون عديدة على عدد محدود من المهن، منها تجارة البهارات والبخور والحرير وأيضًا التجارة بالعملة. فيقول جولي ميشليه في كتابه "تاريخ فرنسا في القرون الوسطى": من يعرف أين يوجد الذهب وأين يوجد الخيميائي الحقيقي والساحر الحقيقي فهو اليهودي.[101]

في القرون الوسطى، بدأت محاربة منع اليهود التجارة بالعملة بشكل عنيف. فبعد أن قامت مجالس لاتيران (Latran) في العام 1139م، وبعدها في العام 1179م، بتحريم التجارة بالعملة على المسيحيّين، وفرض عقوبة النفي أو الحرمان من الدفن حسب الطقوس الدينية على الفاعل،[102] أصبحت التجارة بالعملة حكرًا على اليهود الذين بدأوا العمل فيها بكثافة. على أثر ذلك، بدأت محاربة التجّار بالعملة اليهود بشكل عنيف، وقام فيليب أوجست[103] (1165–1223م) في العام 1182م باتخاذ تدابير لكبح نشاط المرابين اليهود. فقام بإعلان وقف دفع الديون لليهود ومصادرة أملاكهم وأمرهم بترك المملكة في غضون ثلاثة شهور. في القرن الثالث عشر الميلادي، بدأت فكرة إجبار اليهود على وضع إشارة تميزهم عن غيرهم من الرعايا في مناطق عديدة في فرنسا. وهنا نجد أن التشريعات المعادية للسامية في السنوات 1940–1944م كانت متأثرة بما حصل قبل سبعة قرون جرت (النجمة الصفراء التي فرض النازيون على اليهود وضعها لتمييزهم عن غيرهم من المواطنين)، والتي بدأت أصولها بالـ "رويل" (La rouelle)[104] التي بدأ

---

[97] يُنظر: المرجع السابق؛ Chr. Pfister, *Histoire de France de Lavisse, tom II*، 11.

[98] Mérovingiens : سلالة سادت وحكمت جزءا كبيرًا من فرنسا وبلجيكا الحالية. بالإضافة إلى أجزاء من ألمانيا وسويسرا وهولندا، منذ القرن الخامس حتى منتصف القرن الثامن.

[99] Clotaire II et Dagobert II: ملوك من سلالة الميروفينجيان، حكم كلوتار الثاني الفرنك في الفترة بين 613–629. بينما حكم داجوبيرت الثاني مملكة أوستراسيا من 676 إلى 679.

[100] يُنظر: Gygès، مرجع سبق ذكره، 11.

[101] يُنظر: المرجع السابق، 13؛ وكذلك: Michelet, *Histoire de France*.

[102] يُنظر: Gygès، مرجع سبق ذكره، 13.

[103] Philippe-Auguste: ولد في باريس وتوفي في مانتس (1165–1223م). هو الملك السابع من سلالة Capetian. حكم من 1180م حتى مماته عام 1223.

[104] الرويل La Rouelle: هي قطعة دائرية صغيرة من القماش، أُجبر اليهود على وضعها على صدرهم وذلك لتمييزهم عن غيرهم من الرعايا. في عام 1215م لاحظ مجلس لاتران Latran أنه في المناطق التي لا يمكن للمسيحيّين التمييز

بفرضها مجلس لاتيران (Latran) عام 1215م، تلاه مجلس ناربون Narbonne عام 1227م، ثم قامت المجالس التالية بتجديد القرار على التوالي: آرل (Arles) عام 1234م، وبيزيه (Béziers) عام 1246م، آلبي (Albi) عام 1254م، أرل (Arles) مرة أخرى عام 1260م، نيم Nimes عام 1284م، أفينيون (Avignon) عام 1326م و1337م، فابر (Vabres) 1368م. وعليه قام ملوك فرنسا منذ عام 1269م (سان لويس) حتى عام 1372م (تشارل الخامس) بالطلب من اليهود ارتداء الرويل الصفراء بشكل ظاهر على صدورهم.[105] وكانت عقوبة المخالف إما الغرامة المالية أو العقاب البدني.[106] لاحقًا في السابع عشر من أيلول عام 1394م قام الملك تشارل السادس بتصديق قرار بنفي اليهود كاملًا وإلى الأبد من المملكة، ومنعهم من البقاء فيها تحت عقوبة القتل.[107]

في فترة حكم لويس الرابع عشر(1654–1715)، احتوت العاصمة باريس نحو 12 أسرة يهودية أقامت تحت حماية الشرطة، وكان من بينهم طبيب الملك. جيء بهؤلاء اليهود من عدة مدن فرنسية كبوردو والألزاس واللورين. بعد أن كان قد سمح هنري الثالث (1551–1589) لبعض الأسر اليهودية بالبقاء والإقامة في مدينة بوردو. في نفس الحقبة، قدمت بعض العائلات اليهودية من الألزاس واللورين لممارسة مهنهم في باريس. فكانوا صرافين، وباعة متجولين، ومقرضين، وبائعي مجوهرات إلخ. بدأ اليهود بتكوين جالية يهودية، فقامت كل مجموعة بتشكيل الكنيس والنقابة الخاصين بها. واستقر اليهود الإشكناز (يهود ألمان قدموا من المحافظات الشرقية) وسكن غالبيتهم في حارات سان مارتان وسان دوني في باريس Saint Martin et Saint Denis. بينما سكن اليهود السفراديم (يهود إسبانيا والبرتغال) على جانب من شارع سانت أندريه دي أرت Saint André des Arts.[108]

كانت حياة اليهود في باريس خاضعة للعديد من الممارسات السلطوية التقليدية التي كانت تمس حياتهم اليومية. فقد خضعت العائلات اليهودية وبدون أي استثناء، لرقابة الشرطة المباشرة تحت نفس المسمى الرقابي الذي خضع له كل من الكوميديّين وبائعات الهوى في حينها.[109] وكانت تتم هذه المراقبات عبر

بين اليهود والمسلمين من خلال ملابسهم، كانت تحدث علاقات بين المسيحيين وبين المسلمين أو اليهود. ومثل هذا الخطأ يمكن أن يحدث كثيرا في المستقبل، عليه قرر المجلس أنه يجب تمييز اليهود عن المسيحيين والمسلمين من كلا الجنسين مسبقًا.

[105] يُنظر: Gygès، مرجع سبق ذكره، 15؛ وكذلك: V. Robert, *Les signes d'infamie au Moyen Age* (Paris, 1889).

[106] يُنظر: Gygès، مرجع سبق ذكره، 15.

[107] المرجع السابق.

[108] المرجع السابق، 18.

[109] يُنظر: المرجع السابق.

شخص موكل من الشرطة يسمى بـ "مفتش اليهود" الذي كان بدوره يقوم بإرسال تقارير دورية ينقل عبرها أخبار اليهود لدرء "خطر اليهود" عن المجتمع.[110]

يقدّر عدد أفراد الجالية اليهودية في باريس عشية الثورة الفرنسية عام 1789م بنحو 500 فردا. وبناء على إحصائيات عام 1753م، فقد سكنت 12 أسرة يهودية في مدينة نانسي (Nancy) وأسرتين في مدينة لونيفيل (Lunéville). بينما يقدر عددهم في مدينة ميتس (Metz) ببعض مئات، وأُجبر اليهود فيها على وضع قبعة صفراء كعلامة تمييزية (شيء يشبه فكرة الرويل التي سبق ذكرها) باستثناء الحاخامات وبعض الأسر القريبة من السلطة. سكن في مدينة بوردو (Bordeaux) نحو 400 يهوديًا في العام 1752م. أما مقاطعة الألزاس التي كانت أكثر منطقة تضم السكان اليهود، فقد ضمّت عدة آلاف، لكنهم منعوا من الإقامة في المدن الكبيرة كستراسبورغ[111] (Strasbourg) وكولمار (Colmar).[112]

2.1 مداولات التجنيس خلال وبعد الثورة الفرنسية

2.1.1 مداولات المجالس الثورية بين 1789-1791:

عقدت العديد من الجلسات الخاصة بالهيئة العامة للثوريّين في فرنسا أعقاب الثورة الفرنسية في العام 1789، والتي هدفت –من بين ما هدفت إليه– إلى مناقشة مستقبل التعامل مع اليهود في الدولة الفرنسية الحديثة، والتي أدت بالنتيجة لفكرة تخيير اليهود بين مفهوم اليهودية كشعب وبين مفهومها كدين. أي أنه كان على اليهود الاختيار بين مفهوم المواطنة الحديث، الذي يساوي بين المواطنين جميعًا دون التفريق على أسس عرقية أو دينية أو إثنية، وبين المفهوم التقليدي القديم.[113] بالتالي، إذا اختار اليهود المفهوم الأول، أي مفهوم (اليهودية كشعب)، فلا يمكنهم البقاء تحت سقف دولة المواطنة، الدولة الفرنسية. أما في حالة الخيار الثاني (اليهودية كدين) فيمكنهم العيش تحت كنف الدولة الفرنسية كأفراد أعضاء في أمة المواطنين الفرنسيّين متساوين بالحقوق المدنية والسياسية الكاملة كأفراد أسوة بجميع المواطنين الآخرين.

لم يكن التطرق لهذا الموضوع في حينه مألوفًا في أوروبا، وكان الخيار صعبًا على اليهود في الوقت الذي كان الاعتقاد الراسخ لديهم بأن يهوديتهم هي هوية دينية وإثنية وتشير لجماعة "قومية"/"عرقية" لها

---

[110] يُنظر: المرجع السابق.

[111] يشاع في يومنا هذا بين سكان ستراسبوغ الحاليّين، أن جرس الكاتدرائية عند الساعة العاشرة مساء اليوم يعود إلى "جرس اليهود". أي يُذكّر بالساعة التي كان على اليهود ترك المدينة فيها في نهاية اليوم، عبر شارع اسمه "شارع اليهود" والذي ما زال قائما حتى يومنا هذا. بقي هذا الإجراء قائمًا حتى عام 1791.

[112] المرجع السابق، 19.

[113] بشير، مرجع سبق ذكره، 56.

خصائصها المميزة والتي تمايزهم عن غيرها من الأقوام أو الجماعات. بالتالي، لا يمكنهم الفصل بين مفهوم اليهودية كدين ومفهومها كشعب. تلخّصت مطالب اليهود من السلطات الفرنسية في حينها بمنحهم الحكم الذاتي الخاص بهم والذي يحتم عدم التدخل في شؤون مؤسّساتهم التعليمية والدينية والتمثيلية، أي الحفاظ على وضعهم كما كان الحال في عهد النظام القديم، في (غيتوات) خاصة بهم، تعزلهم عن باقي أفراد المجتمع ضمن حدود فرنسا.

بناء على ذلك، سعت غالبية الدول الأوربية في نهاية القرن الثامن عشر لتطوير أوضاع اليهود الذي يسكنون بين ظهرانيها، ضمن برامج "إصلاح" مخصّصة لذلك. وكان ذلك بهدف دمجهم في بوتقة المجتمع الكامل من خلال تبديل أعمالهم إلى أعمال فاعلة ومنتجه.[114] على سبيل المثال، كتب وزير الأملاك الملكية الروسي إلى القيصر نيقولا الأول (حكم بين 1825–1855) في العام 1840 تقريرًا بعنوان (لجنة لتقرير الأدوات والأساليب لإصلاح اليهود). سعى هذا التقرير لبناء مستوطنات زراعية يقوم برعايتها وفلاحتها والسكن فيها سكان يهود، إلا أن اليهود رفضوا هذه المبادرة، وغيرها من المبادرات التي حاولت "إصلاح" مؤسّساتهم التعليمية.[115]

سعت السلطات الفرنسية في عدد من المدن، لرسم خطط من شأنها دمج اليهود وغيرهم من الأقليات في بوتقة الأمة الفرنسية. لم تكن هذه المساعي حصرًا على فترة ما بعد الثورة الفرنسية، بل ظهر جزء منها قبل نشوب الثورة، وذلك لتحويلهم لفئة أكثر نجاعة وفعالية في شؤون المجتمع الفرنسي. ومثال عليه، مسابقة فكرية أعلنت عنها أكاديمية "المجمع الملكي للفنون والعلوم" عام 1785 في مدينة Metz[116] الفرنسية، لكتابة نص حول "هل هناك طرق لتحويل اليهود إلى أشخاص أسعد وأنجع في فرنسا؟". حمل السؤال في هذه الصورة افتراضين، الأول أن اليهود ليسوا سعيدين وغير مفيدين أيضًا، لكن يمكن لهم أن يكونوا العكس.[117] وعكست طبيعة السؤال "هل هناك طرق..." أنه لا وجود لعوائق تحد من فكرة تطوير اليهود ضمن البيئة المتوفرة في Metz. تطور السؤال لاحقًا بصورة أخرى ليصبح: "هل يمكن إصلاح اليهود إذا ما تم تحسين شروط حياتهم المادية والسياسية؟"، وبالتالي نجد في الصيغة الثانية اعترافًا بسوء الأوضاع المعيشية التي يخضع لها اليهود.

---

[114] المرجع السابق، 58.

[115] المرجع السابق.

[116] مدينة ميتس Metz: مقاطعة فرنسية في اللورين.

[117] يُنظر:

Patrick Girard, *Les juifs de France de 1789 à 1860 de l'émancipation à l'égalité* (Paris: Ed. Calmann-Lévy, 1976), 36-39.

كان يرى اليهود في الثورة الفرنسية فرصتهم لتحرير أنفسهم من القيود التي فرضت عليهم، لكن نظرًا لحالة الاشتباه التي كانوا يعانون منها، لم تسمح لهم الظروف بالتحرك بشكل حر. قام أحدهم وكان يدعى هيرتز (Hertz)، والذي عُرف فيما بعد باسم كريفبير (Crefberr) (عميد اليهود في الألزاس ومورد السلاح للجيوش الملكية)، بلعب دور مهم في محاولة تحرير أبناء جلدته اليهود. ربطت كريفبير علاقات قوية مع الأب هنري غريغوار،[118] الذي كتب بإيعاز من كريفبير عدة مقالات تعنى بأمور اليهود وبحث الكيفية التي تجعل منهم سعداء وذوي فضيلة. فكتب غريغوار رسالة حول طرائق إحياء الشعب اليهودي ولحمله للفضيلة والسعادة «Mémoire sur les moyens de recréer le peuple juif et, portant, de l'amener à la vertu et au bonheur»، ومقال بعنوان "إعادة الإحياء المادي والأخلاقي والسياسي لليهود" «Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs»، وتم تتويجه من قبل الأكاديمية الملكية للعلوم والفن في ميتس على ذلك.

قام كريفبير لاحقًا بتقديم رسالة باسم اليهود الإشكناز طالب فيها بحقوقهم التي كانت محرّمة عليهم سابقًا. وفي تاريخ 14 تشرين الأول عام 1789 قام المجلس الثوري بطرح هذه المطالب على طاولة الحوار للمناقشة. بالإضافة إلى ذلك، قام عدد من الكتاب الفرنسيّين المهتمين بقضايا اليهود أمثال غريغوار، وروبسبير (Robespierre)، وميرابو (Mirabeau)، والكونت كليرمون تونير[119] وغيرهم، بالمطالبة بأن يتم متابعة الموضوع بشكل فوري وطارئ وأن يتم استدعاء المفوضين إلى جلسات المناقشة.[120] يقول غرونبوم بالان (Grunebeaum Ballin) إنه "في هذا اليوم وللمرة الأولى، تمتّع إسرائيليو[121] فرنسا بمشاعر أنهم مواطنون فرنسيون".[122]

قابل البعض اقتراح اليهود بالغضب الشديد، ويعود ذلك للمعرفة الجيدة والمتبادلة بين المجتمع الفرنسي ككل ويهود فرنسا وطبيعة مشكلاتهم فيها، إلى جانب كتابات تحريضية لبعض الكتاب، أمثال دي فوسياك M. de Foissac ودوم شيس Dom Chais، التي اشتملت على تحريضات ضد اليهود لتحذير

---

[118] هنري غريغوار Henri Grégoire (1750–1831): كان غريغوار كاهن إومبيرمينيل Embermesnil ونائبًا لمدينة نانسي Nancy. كان شخيصة بارزة من شخصيات الشرق الكبير لفرنسا.

[119] M. le comte de Clermont-Tonnerr (1757–1792): ولد في باريس وتم اغتياله فيها أيضًا. هو ضابط وسياسي فرنسي، ومؤيد قوي للملكية الدستورية. كان مؤيدًا لفكرة توطين اليهود في فرنسا، وسعى عبر وسائل عديدة للدفاع عنهم والمطالبة بحقوق مدنية متساوية لهم في مجالس الجمعية الثورية.

[120] يُنظر: Gygès, *Les israélites dans la société française,* 21.

[121] كان يستخدم مصطلح إسرائيلي على اليهود عامة كمرادف لمصطلح يهودي، أي أنه من بني إسرائيل. واستخدمه برنارد لازار فيما بعد لكن ليخصصه فقط ليهود فرنسا وليميزهم عن غيرهم من يهود العالم.

[122] المرجع السابق، 22.

الشخصيات المعاصرة والمؤثرة من خطر اليهود. وقام لاحقًا القاضي هايلكورت Haillecourt باقتراح نقل اليهود بشكل جماعي إلى غيانا Guyane، وهنا بدأت احتجاجات أخرى على ساحة الجمعية التشريعية Assemblée Constituante.

على إثره، خلال جلسة نهار 21 كانون الأول 1789 للمجلس الثوري، وعند مناقشة موضوع صيغة مرسوم المواطنة الفرنسية ومن يشمل ضمنه، قام الكونت كليرومونت تونير باقتراح الصيغة التالية للمرسوم:

"يقرّر المجلس الوطني أنه لا يمكن استبعاد أي مواطن نشيط ومستوفي كل شروط الأهلية من لائحة المؤهلين، ولا يمكن استبعاده عن أية وظيفة بسبب مهنة يمتهنها أو بسبب عبادة يمارسها".[123]

> L'Assemblée nationale décrète qu'aucun citoyen actif, réunissant les conditions d'éligibilité ne pourra être écarté du tableau des éligibles, ni exclu d'aucun emploi public à raison de la profession qu'il exerce, ou du culte qu'il professe.[124]

فكانت صيغة هذا المرسوم عبارة عن بداية الخيط الذي تشبث فيه المدافعون عن أحقية اليهود بالتوطين، وذلك يعود لرغبة العديد من اليهود بالتجنيس وبالتالي الاندماج بالمجتمع الفرنسي بشكل فعّال كما يجب. لكن تم طلب التأجيل وقرر المجلس أنه لا حاجة للتداول بهذا الشأن.[125] اعترض عدد من الحاضرين على اقتراح الكونت كليرومونت، وسأله نائب الألزاس ريوبيل Rewbell إذا كان مقترحه يشمل اليهود، مؤكدًا أن اليهود أنفسهم لا يعتبرون أنفسهم مواطنين.[126]

في معرض جلسة اليوم التالي، بتاريخ 23 كانون الأول 1789، أعاد كونت كليرومنت التأكيد على أنه يقر من حيث المبدأ أنه لا يمكن أن تصبح الطوائف أو المهن سببًا لعدم الأهلية للحصول على المواطنة. وأضاف أنه من الأفضل أن يتم إصلاح الانتهاكات المتعلقة ببعض المهن التي يمارسها اليهود، فلا يجب أن يتم "قطع الشجرة التي يمكن تقويمها أو تطعيمها".[127] بينما كان رأي آبي موري[128] مغايرًا تمامًا، حيث

---

[123] يُنظر:

Archives numériques de la Révolution française, *Archives Parlementaires, Séance du lundi 21 décembre 1789*, https://frda.stanford.edu/fr/catalog/tq270ry8164_00_0698

[124] المرجع السابق.

[125] المرجع السابق.

[126] يُنظر: https://frda.stanford.edu/fr/catalog/tq270ry8164_00_0699.

[127] يُنظر:

أقر أن دخول اليهود إلى الأمة الفرنسية أمر لا يمكن حدوثه، لأن كلمة يهود لا تعبر عن طائفة بل عن أمة (nation) بحد ذاتها، وأمة لها قوانينها الخاصة والتي ما زال رعاياها يتبعونها، وأن فكرة جعل اليهود فرنسيّين أمر يشبه بأن يتم تجنيس كل من الإنجليز أو الدنماركيّين وجعلهم فرنسيّين.[129]

> J'observe d'abord que le mot juif n'est pas le nom d'une secte, mais d'une nation qui a des lois, qui les a toujours suivies et qui veut encore les suivre. Appeler les juifs des citoyens, ce serait comme si l'on disait que, sans lettres de naturalisation et sans cesser d'être Anglais et Danois, les Anglais et les Danois pourraient devenir Français.[130]

يضيف آبي موري:

> اليهود عبروا سبعة عشر قرنًا دون الاختلاط بالأمم الأخرى، ولم يمتهنوا إلا التجارة بالعملة... القانون الذي يتبعونه لا يترك لهم الوقت للانخراط بالزراعة. وبالإضافة إلى يوم السبت (شبات) فلديهم، زيادة على المسيحيّين، ستة وخمسين عيدًا على مدار السنة...
>
> هل ستجعلون منهم جنودًا؟ تمثل العزوبية رعبًا لهم، فهم يتزوجون صغارًا. لن نستفيد منهم كثيرًا عندما يطالبهم الوازع الوطني بتأدية الواجب. لا أعرف في العالم، أي جنرال يريد قيادة جيش من اليهود في يوم السبت؛ فهم لم يخوضوا أية معركة في هذا اليوم (السبت)...

> Les juifs ont traversé dix-sept siècles sans se mêler aux autres nations. Ils n'ont jamais fait que le commerce de l'argent ; …. La loi qu'ils suivent ne leur laisse pas le temps de se livrer à l'agriculture ; outre le sabbat ils ont par année cinquante-six fêtes de plus que les chrétiens…[131]

> En ferez-vous des soldats ? Le célibat est en horreur chez eux: ils se marient très-jeunes. Quand ils auraient le patriotisme et la valeur qui les appelleraient sous nos drapeaux, on n'en tirerait pas un grand avantage. Je ne connais dans le monde aucun général qui voulût commander une armée de juifs le jour du sabbat ; ils n'ont jamais donné une bataille ce jour-là, …[132]

Archives numériques de la Révolution française*, Archives Parlementaires, Séance du mercredi 23 décembre 1789*: https://frda.stanford.edu/fr/catalog/tq270ry8164_00_0758

[128] آبي موري L'Abbé Maury: واحد من كبار المتحدثين في الثورة الفرنسية.

[129] يُنظر: https://frda.stanford.edu/fr/catalog/tq270ry8164_00_0760.

[130] المرجع السابق.

[131] المرجع السابق.

[132] المرجع السابق.

في اليوم التالي لاجتماعات الجمعية الوطنية، صوّت المجلس على منح الحقوق المدنية والسياسية لغير الكاثوليكيّين لكن دون التطرق لأي شيء جديد فيما يتعلق باليهود.[133] إلا أنه وبعد سبعة شهور لاحقة، أقرت الجمعية الوطنية في مرسوم لها بتاريخ 28 تموز 1790 أن كل اليهود المعروفين تحت مسمى يهود برتغاليّين، إسبان، أفينيونيّين (سكان مدينة أفينيون Avignon)، يستمروا بالتمتع بحقوقهم التي تمتعوا بها سابقًا حتى اليوم. وذلك بعد تحريك محام لهم للمطالبة بهذا الشأن:[134]

«Tous les juifs connus sous le nom de juifs portugais, espagnols et avignonnais, continueraient de jouir dont ils avaient joui jusqu'alors …».[135]

قام الإشكناز بتحريك محاميهم (Godard)، الموكل عبر مقاطعة باريس، كما فعل السفراديم، للمطالبة بحقوق مطابقة للحقوق المدنية والسياسية التي نجح بتحصيلها أقرانهم. لم تكلل أول مرافعة له بالنجاح، إلا أنه وبتاريخ 16 نيسان 1791 أقرت الجمعية الوطنية بتبني مرسوم يتم فيه وضع الإسرائيليّين وممتلكاتهم تحت حماية القانون. وفي 20 تموز من العام نفسه، تم إعفاء يهود مدينة ميتس Metz من الضرائب التي كانت مفروضة عليهم بشكل استثنائي، بعد ذلك بدأ يهود المملكة بالاندماج بالمجتمع الفرنسي ودفع الضرائب العامة المفروضة على جميع المواطنين الفرنسيّين.[136] بالإضافة لذلك، لعب كونت مقاطعة باريس دورًا بارزًا في محاولة تحصيل حقوق مدنية وسياسية لليهود، تكون مساوية لحقوق المواطنين الفرنسيّين. وبدورها سعت المقاطعة لاستغلال قانون يسمح بتجنيس الأجانب المقيمين في فرنسا منذ أكثر من خمس سنوات كمحاولة لتحصيل هذا الحق لصالح اليهود المقيمين في فرنسا أيضًا، إلا أنها فشلت في ذلك أيضًا.[137]

بتاريخ 27 أيلول 1791 قام المحامي (Dupont) بالطلب من مجلس الجمعية الوطنية ألا يتم إنهاء الجلسة دون إعطاء الحق لليهود بتحصيل المواطنة الفرنسية.[138] وأضاف أنه لا بد من رفع قرار تأجيل

---

[133] يُنظر: Gygès, *Les israélites dans la société française,* 22.

[134] يُنظر:

Archives numériques de la Révolution française, Archives Parlementaires, Séance du mercredi 28 juillet 1790: https://frda.stanford.edu/fr/catalog/vz936rn0417_00_0390.

[135] المرجع السابق.

[136] يُنظر: Gygès, *Les israélites dans la société française,* 23.

[137] المرجع السابق.

[138] يُنظر:

Archives numériques de la Révolution française, *Archives Parlementaires, Séance du mardi 27 septembre 1791, au matin* : https://frda.stanford.edu/fr/catalog/gs562ck7014_00_0375

مناقشة الموضوع، وأن اليهود قادرين على أن يصبحوا مواطنين فاعلين، من خلال استيفاء الشروط المنصوص عليها في الدستور، حالهم حال باقي شعوب الأرض. ويضيف أنه في اعتقاده فإن حرية المعتقد لم تعد تسمح بأي تمييز بين الحقوق السياسية للمواطنين. بالإضافة إلى أنه لا يمكن استبعاد اليهود وحدهم من الاستمتاع بهذه الحقوق، في الوقت الذي يتم فيه قبول الوثنيّين والأتراك والمسلمين والصينيّين، وغيرهم الكثير. [139]

> Je demande donc que l'on révoque le décret d'ajournement et que l'on déclare que relativement aux juifs, ils pourront devenir citoyens actifs, comme tous les peuples du monde, en remplissant les conditions prescrites par la Constitution. Je crois que la liberté des cultes ne permet plus qu'aucune distinction soit mise entre les droits politiques des citoyens à raison de leurs croyances et je crois également que les juifs ne peuvent pas seuls être exceptés de la jouissance de ces droits, alors que les païens, les Turcs, les musulmans, les Chinois même, les hommes de toutes les sectes en un mot, y sont admis.[140]

أثار خطاب المحامي دوبون حفيظة البعض وخصوصًا نائب الألزاس السيد ريوبيل Rewbell الذي استمر في رفضه للاقتراح بشكل قاطع. بينما أثار استحسان جزء آخر من الحضور، وأثار نقاشات أخرى تصب في الدائرة ذاتها، إلا أن الجمعية الوطنية بعد أن سئمت من هذه المناقشات العقيمة، قام رئيس المجلس بإصدار مرسوم إعلان اليهود مواطنين فرنسيّين أخيرًا.[141]

تعتبر الجمعية الوطنية أن الشروط الضرورية حتى تكون مواطنًا فرنسيا وفعالًا، تم تحديدها في الدستور، وأن أي شخص يستوفي الشروط المذكورة سابقًا في الدستور، ولديه الجاهزية لحلفان اليمين المدني، والتعهد بالقيام بالواجبات التي يفرضها عليه الدستور، له الحق بالمزايا التي يوفرها النص التالي: إلغاء جميع التأجيلات والتحفظات والاستثناءات المدرجة في جميع المراسيم المتعلقة بالأفراد اليهود الحاضرين لتأدية يمين الحلفان المدني.

> L'Assemblée nationale; considérant que les conditions nécessaires pour être citoyen français, et pour devenir citoyen actif, sont fixées par la Constitution, et que tout homme quoi, réunissant lesdites conditions, prête le serment civique, et s'engage à remplir tous les devoirs que la Constitution impose, a

---

[139] المرجع السابق.

[140] المرجع السابق.

[141] يُنظر: Gygès, *Les israélites dans la société française,* 24.

droit à tous les avantages qu'elle assure: "Révoque tous ajournements, réserves et exceptions insérés dans les précédents décrets relativement aux individus juifs, qui prêteront le serment civique".[142]

وتم إضافة الجملة التالية على النص السابق في جلسة اليوم التالي 28 أيلول صباحًا: "وسيتم اعتباره كتنازل عن أي امتيازات واستثناءات سبق تقديمها لهم".

«… qui sera regardé comme une renonciation à tous privilèges et exceptions introduits précédemment en leur faveur».[143]

بعد أن تم الإجماع على هذا النص، تقدم نائب مقاطعة الألزاس ريبويل بتقديم مقترح يتعلق بالديون اليهودية، مضيفًا أنه في الألزاس في الوقت الحالي يوجد دائنون بما يقارب 12 إلى 15 مليون فرنك كرأس مال، ولا بد من إيجاد حل لجميع هذه الديون والفوائد. وبدوره وافقت الجمعية على مقترح ريبويل وطالبت اليهود في مرسوم آخر بتقديم بيان مفصل حول حالة الديون والمبالغ المستحقة عليهم وذلك لإجراء تحقيق بكل حالة على حدة لتصفية الديون بشكل منصف.[144]

أدت عملية جرد الديون لخسارات كبيرة لبعض اليهود وتجريد البعض من ثلثي ثروته، كما أعرب مواطن يهودي فرنسي من مدينة نانسي في رسالة عن خسارته لثلثي ثروته والتي ختم فيها أنه لم يندم على هذه الخسارة لأنه أصبح اليوم مواطنًا فرنسيًا.[145] وعليه، نجد أن الحصول على المواطنة الفرنسية والتي تشتمل على حقوق مدنية وسياسية متساوية مع باقي المواطنين، كانت للبعض اليهودي بمثابة مطلب هام وضروري يفوق أية ثروة تُذكر.

وهكذا نجد أن إعتاق اليهود وإعطائهم الحق في المواطنة الفرنسية جاء على مرحلتين، الأولى في كانون الثاني 1790 والتي شملت اليهود السفراديم، أما الثانية فكانت في أيلول 1791 والتي عُنيت بأمر اليهود الإشكناز ليصبح بعدها اليهود مواطنين فرنسيّين متساوين بالحقوق والواجبات.

---

[142] يُنظر:

Archives numériques de la Révolution française, *Archives parlementaires, Séance du mardi 27 septembre 1791, au matin*: https://frda.stanford.edu/fr/catalog/gs562ck7014_00_0375

[143] يُنظر:

Archives numériques de la Révolution française, *Archives parlementaires, Séance du mercredi 28 septembre 1791, au matin*:
https://frda.stanford.edu/fr/catalog/gs562ck7014_00_0444

[144] يُنظر: https://frda.stanford.edu/fr/catalog/gs562ck7014_00_0445.

[145] يُنظر: 25 ,*Les israélites dans la société française,* Gygès.

اختلقت الآراء حول مساهمات اليهود في الثورة الفرنسية، وأدرك اليهود سريعًا أنهم في فترة اضطرابات اجتماعية وأنهم على أبوب عالم جديد. فسرعان ما اهتموا بالنشاط السياسي وحاولوا الانضمام إلى صفوف أقرانهم الجدد، المشتركين معهم في المواطنة، لكن ما زالت تختلف الآراء حول دور اليهود في الثورة الفرنسية. إلا أن الحاخام بيرمان (R. Berman) يقول إن اليهود قدموا مساهمات كبيرة أدت إلى الانتعاش الوطني.[146] في المقابل، تشير أدبيات أخرى إلى أن الدور اليهودي لم يخل من النهب والسرقات التي قاموا بها للكنائس وغيرها، فامتهن اليهود بعد حين تجارة الخردة التي كانت عبارة عن ثمرة سرقاتهم.[147]

بعد تتويج نابليون إمبراطورًا عام 1804، بدأت أوضاع اليهود بالاستقرار تدريجيًا، إلا أن أحوالهم المهنية بقيت على حالها، فبقيت توجهاتهم ناحية المهن اليدوية والمهن التي مارسوها سابقًا، ولم ينجحوا البتة في الزراعة التي كانت مصدرا رئيسيا للدخل لسائر سكان الألزاس. وقد وجه لهم الحاخام ديفيد زينتزهايم[148]عام 1802 ملاحظة تحمل لومًا على ضعف قدرتهم في مجال الزراعة.[149]

عاد اليهود إلى مهنهم السابقة كما ذكرنا، وبالتالي عادوا إلى التجارة بالعملة كما كان الحال سابقًا، إلى أن أعلنت المجالس العامة لمقاطعة (Haut et Bas-Rhin)[150] إلى اتباع إجراءات حقيقية تعمل على إقصاء اليهود عن التجارة بالعملة والسمسرة. وبدأت حركات معاداة السامية بالانتشار والتأجج في المنطقة. بالإضافة إلى ذلك، في تاريخ 23 كانون الثاني 1806، هاجم أعيان ستراسبورغ نابليون بسبب تسامحه معهم، فوجدوا أن اليهود غزوا مجال الخردة وتجارة البضائع وأفسدوا المزارعين بالربا ومصادرة الأموال، متخوفين من أنهم سيتملكون قريبًا كامل الألزاس.[151]

قام نابليون (1804–1914) بحل هذه القضية عبر عقد جمعية تجمع أعيان اليهود بتاريخ 26 تموز 1806 والتي اشتملت على 111 نائبًا، 84 نائبًا منهم ممثلين عن كافة المقاطعات الفرنسية و27 نائبًا ممثلين عن مقاطعات جبال الألب وما وراءها. أعرب النواب عبر ممثل عنهم، أن السوء الذي يخرج من

---

[146] المرجع السابق، 26.

[147] يُنظر: المرجع السابق، 28.

[148] ديفيد زينتزهايم David Sinzheim: (1745–1812) من كبار حاخامات فرنسا وكان الحاخام الرئيسي لمدينة ستراسبورغ.

[149] يُنظر: Gygès، مرجع سبق ذكره، 28.

[150] Haut de Bas-Rhin: هي مقاطعة فرنسية في الإقليم الشرقي الكبير لفرنسا. تشكل جزءًا من المنطقة التاريخية والثقافية للألزاس. تقع المحافظة ومجلسها في مدينة ستراسبورغ، على الحدود الغربية لألمانيا.

[151] يُنظر: Gygès، مرجع سبق ذكره، 28.

قبل اليهود لا يعبر عن الأفراد على قدر ما يعبر عن ظروف هذا الشعب[152] كما وطالبوا بتأسيس كنيس يهودي في باريس. قام نابليون بدوره بتعيّين موليه (Molé)، المسؤول عن متابعة أمور مجلس الدولة، لمتابعة أعمال السنهدرين[153] كمجلس مفوض عن أعمال اليهود. كانت خطة الإمبراطور تطمح إلى تحويل اليهود لمواطنين فاعلين في المجتمع، وأن يتم التوفيق بين معتقداتهم الدينية وواجبات الفرنسيّين تجاه أمتهم ومحاولة علاج الخلل القائم فيهم.[154]

2.1.2 السنهدرين

قام المجمع الفقهي الأعلى لليهود بتأسيس دستور يجعل المراسيم الدينية متوافقة كما يجب مع مبادئ وقوانين فرنسا، ولتكون قاعدة وأساس لجميع اليهود فيها. بالإضافة إلى اثبات أن عقائد اليهود تنسجم مع القوانين المدنية التي يعيشها الفرنسيّين ولا تبعدهم بأي شكل من الأشكال عن مجتمع الإنسان المدني. فضلًا عن أن الأحكام الدينية هي بطبيعتها مطلقة ومستقلة عن الظروف والأوقات ولا علاقة لتفسير الأحكام الدينية اليوم بتلك الأحكام السياسية التي شكلت حكومة سابقًا في فلسطين، والتي هدفت إلى حكم شعب إسرائيل فيها. وذلك لأنه حينها كان هناك مملكة لها ملوكها وأبوابها وقضاتها، وهذا لا يعبر عن حال اليهود في فرنسا اليوم. وعليه، لا يمكن تطبيق هذه الأحكام السياسية اليوم في ظل عدم وجود أمة كانت هذه القوانين مشكّلة لأجلها.[155]

في الجلسة الأولى لمناقشة القضية التي طلب نابليون متابعتها وإيجاد الحل لها، بدأ موليه (Molé) الجلسة بإعلان حل مشكلة الربا وأن الإمبراطور يطمح لمعرفة رأي اليهود بكيفية معالجة بعض القضايا الأخرى. وعليه، قدمت الجمعية اثني عشر سؤالًا كان على المجمع الفقهي أن يجد الإجابات الشافية عليها بشكل لا يتعارض مع المواطنة الفرنسية ويجعل من اندماج السكان اليهود بالمجتمع الفرنسي أمرًا سهلًا.[156]

---

[152] تم استخدام كلمة شعب كما وجدت في النص الذي اقتبست منه. تم استخدامها كما هي للإشارة إلى أن كلمة شعب التي استخدمت في النص قُصد بها الجماعة من الناس أو الجالية، وليس بمفهوم الشعب اليهودي الذي عناه منظرو الصهيونية.

[153] المجمع الفقهي الأعلى لليهود.

[154] يُنظر: Gygès، مرجع سبق ذكره، 29.

[155] يُنظر:

Décisions doctrinales du Grand Sanhédrin (Paris: Imprimeur de consistoire central des israélites, 1812).

[156] يُنظر: Gygès، مرجع سبق ذكره، 29.

1- هل يجوز لليهودي الزواج من عدة نساء؟
2- هل الطلاق جائز في الدين اليهودي؟
3- هل يجوز لليهودية أن تتزوج من مسيحي وهل يجوز للمسيحية الزواج من يهودي؟
4- بالنسبة لليهود، هل يعتبرون الفرنسيّين إخوتهم أم هم عبارة عن غرباء؟
5- ما هو شكل العلاقة التي تنص عليها قوانينهم مع الفرنسيّين الذين لا يتشاركون معهم نفس المذهب الديني؟
6- هل ينظر اليهود الذين ولدوا في فرنسا ويتم معاملتهم بموجب القانون كمواطنين فرنسيّين، لفرنسا كوطنهم؟ وهل يؤمنون بواجب الدفاع عنه؟ هل هم مجبورين على الخضوع للقوانين واتباع الأحكام التي ينص عليها القانون المدني؟
7- من يقوم بتعيّين الحاخامات؟
8- ما هو شكل القضاء الذي يمارسه الحاخامات بين اليهود؟
9- هل يوجد للولاية القضائية قوانين مُستقاة من الشريعة اليهودية، أم أنها تتبع العرف؟
10- هل هناك مهن يدافع عنها القانون في الشريعة اليهودية؟
11- هل تحث شريعة اليهود على ممارسة الربا على إخوانهم؟
12- هل تدافع شريعة اليهود عنهم أو تسمح لهم بممارسة الربا مع الأجانب؟[157]

أكد المجمع الفقهي في دستوره، أن الخضوع لقوانين الدولة في المسائل المدنية والسياسية واجب ديني يجب تطبيقه. فأجاب الدستور على الأسئلة التي وجهت إليه فيما يتعلق بتعدد الزوجات مؤكدًا على أن هذه العادة لا تتوافق ولا تتناسب مع أخلاق الأمم المتحضرة، وبالتالي وجب استبعادها وقطعها. وللسبب نفسه، وبعد أن درس السنهدرين مدى أهمية تحقيق الانسجام في موضوع الزواج بين القوانين العبرانية والقانون المدني الفرنسي، وجدوا أنه ومن نابع ديني يجب الخضوع للقوانين المدنية للدولة والاعتراف والمجاهرة بها. حيث أعلن السنهدرين أنه من اليوم فصاعدًا، لا يمكن الزواج أو الطلاق وفقًا لشريعة موسى، إلا بعد أن يتم إعلان الزواج أو الطلاق عبر القضاء المدني في المحاكم المختصة، ووفقا للنماذج المطلوبة بموجب القانون المدني. بالإضافة لهذا الأمر، فقد اعتبر السنهدرين أن الزيجات بين اليهود والمسيحيّين التي تتم وفقًا للقانون المدني تعتبر صالحة بالمعنى المدني، وعلى الرغم من عدم توافقها مع الشريعة الدينية اليهودية إلا أنها لا تؤدي إلى أي نوع من أنواع التحريض والسوء، بالتالي فهي ممكنة. أما فيما يتعلق بالسؤال الذي يخص نظرة اليهودي للفرنسيّين الذين لا يتشاركون معهم الدين ذاته، فكان تعليق السنهدرين أنه وبحكم قانون موسى لبني إسرائيل، فإنهم ملزمون باعتبار أفراد الأمم الأخرى، التي تعترف بوجود خالق السماء والأرض، كإخوان لهم. وبدوره، أمر السنهدرين جميع بني إسرائيل في

[157] المرجع السابق، 30.

الإمبراطورية الفرنسية والمملكة الإيطالية وجميع المناطق التي يعيشون فيها، بالعيش مع رعايا كل دولة كما يعيشون مع أبناء أسرهم وإخوانهم، ذلك لأنهم يتشاركون الاعتقاد بوجود خالق للسماء والأرض حتى لو لم يتشاركوا بنفس الدين. ويضيف الدستور، أنه لواجب ديني على جميع الإسرائيليّين الذين ولدوا وترعرعوا في بلد ما سواء أصبحوا مواطنين أو بقوا مقيمين، أن ينظروا لهذا البلد بوصفه موطنًا لهم. أما في موضوع الخدمة العسكرية، فينص الدستور على أن أي إسرائيلي يتم استدعائه للخدمة العسكرية فهو معفى بالقانون، في فترة تأدية الخدمة العسكرية، من أي التزامات دينية لا تتوافق مع واجبه الوطني. وأخيرًا، أقر السنهدرين أنه لا يمكن ممارسة الربا لا على العبراني ولا على من يتشارك معهم المواطنة ولا حتى مع أبناء الأمم الأخرى، ذلك لأن نتيجة هذه المهنة إثم كبير في نظر الرب.[158]

نلاحظ مما سبق، أن المجمع الفقهي حاول الإجابة على جميع الأسئلة التي طرحت عليه، وحاول موافقتها بقدر ما استطاع مع قوانين فرنسا وإيطاليا المدنية. فيمكننا اعتبار دستور المجمع الفقهي (السنهدرين) من أهم الوثائق التي تجسد مساعي يهود أوروبا كافة للاندماج في العالم الأوروبي الجديد (ما بعد الثورة الفرنسية) إلا أن ذلك لم يدم طويلًا إذ ظهرت حركات معادية للسامية وطالبت بعدم منح اليهود الحقوق المدنية لأنهم "غرباء". بالإضافة إلى أننا نلاحظ مما سبق، تخلّ واضح عن الهويتين الإثنية والقومية لليهودية في سبيل الاندماج كمواطنين في الدولة الفرنسية. وجب التنويه إلى أن كاتبي النص قاموا بتقديم أنفسهم كإسرائيليّين (كنعت لكل يهود أوروبا) انطلاقًا من المفهوم الديني للوصف، ولم يكن القصد الشعب (شعب إسرائيل)، كما تم استخدام مصطلحات دينية أخرى مثل عبرانيّين. إلا أن برنارد لازار، استخدم لفظة "إسرائيليّين" للإشارة إلى يهود فرنسا دون غيرهم، كما سنلاحظ لاحقًا.

من ناحية أخرى، لاحظنا وجود فروقات بسيطة بين النص الفرنسي للدستور مقابل النص في اللغة العبرية. يمكننا الجزم أن النص العبري تبنى العديد من المرادفات الدينية، فعلى سبيل المثال: في النص الفرنسي تم استخدام عبارة "نسل يعقوب القديم" (des descendants de l’antique Jacob)، بينما تم ترجمتها في النص العبري إلى "شعبه إسرائيل". فضلًا عن وجود كلمة "شعب" في بعض جمل النص العبري غير الموجودة في النص الفرنسي. بالإضافة إلى عبارة "توراة الله" في النص العبري المترجمة عن عبارة "القانون السماوي" في النص الفرنسي. ووجب القول، إنه مر في جملة واحدة استخدام عبارة "شعب إسرائيل" في النص الفرنسي. وغيره من الأمثلة العديدة، لكن طرحنا هذه الأمثلة للتدليل على أن استخدام بعض المصطلحات في النص العبري لا يعبر إلا عن مفاهيم دينية ولا تعبر عن مفاهيم أخذت طابعًا سياسيًا لاحقًا.

---

[158] يُنظر: *Décisions doctrinales du Grand Sanhédrin*، مرجع سبق ذكره.

بالنتيجة، أثارت أفكار المواطنة التي انبثقت عن الثورة الفرنسية جدلًا على الساحة اليهودية خصوصًا لدى المتدينين منهم، وذلك لأنه وكما ذكرنا سابقًا، كانت تنطوي على عدد من الاعتبارات التي تتعارض مع عدد من الأسس الراسخة في المعتقدات الدينية اليهودية المركزية. ومن الأمثلة التي كانت مستخدمة في فرنسا حينها، والولايات المتحدة الأميركية حتى اليوم، يمين الولاء للدولة الذي كان على المواطنين تأديته والذي يتضمن عددًا من العبارات المقتبسة من التراث الديني المسيحي.[159] إلا أنه ظهرت في القارة الأوروبية طائفة من اليهود تدعو لتبني روح الحداثة التي ولّدتها الثورة الفرنسية وأفكار الدولة الحديثة، وهذا بدوره خلق شرخًا داخل الطوائف اليهودية.[160]

2.2 ظهور الأفكار القومية وأسباب الحاجة لها

نادت أفكار العصر الحديث بأن الثورية تقوم على دور ونشاط الفرد وقدرته على تغيير الواقع نحو الأفضل. على خلاف الأفكار التقليدية التي تقوم على هشاشة دور الانسان الفرد وخضوعه لسلطة التراث، كون الواقع يعتبر تمثيلًا للإرادة الإلهية ولا قدرة للإنسان على تغيير هذا الواقع. سنتطرق هنا إلى حركة التنوير وسماتها لتفسير جزء من السياق الثقافي والسياسي، لفترة نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر وأثرها على حال الطائفة اليهودية في المجتمع الأوروبي لا سيما في فرنسا.

2.3 أثر حركة التنوير وأسسها

استقت الحداثة أو حركة التنوير ثوريتها بالأساس من الأفكار البروتستانتية (الإصلاحية) التي بدأت منذ مطلع القرن السادس عشر. بالإضافة إلى علمنة عدد من الأفكار الأساسية فضلًا عن الثورة ضد مفاهيم سياسية وثقافية سادت ذلك العصر لاستبدالها بمفاهيم جديدة تتماشى مع مركزية وفعالية دور الفرد. فمن ناحية، غدا الفرد محور المجتمع وغاية التطور والفكر لتغيير وتحسين شروط الواقع. على عكس المفهوم التقليدي الذي قلّل من قدرة الإنسان الفرد على تغيير الواقع الخاضع للإرادة الإلهية. أما من ناحية أخرى، فتمثلت في نبذها ورفضها لسلطة الآباء والأجداد وسلطة التراث التي تعمل على صقل خيارات وواقع الفرد والمجتمع ككل.[161] واستبدال هذه السلطات بالخبرات والتجارب وسلطة العقل المطلقة، لخلق واقع اجتماعي وسياسي ملائم لاحتياجات أفراد المجتمع ولصياغة سلوكيات وتصرفات جديدة تتماشى مع الواقع السياسي والاجتماعي الجديد. فنجد أن الفرد وعقلانيّته وتجاربه وخبراته وأحاسيسه أصبحت محور العملية الاجتماعية والسياسية بعيدًا عن سلطات القدماء والأساطير، الأمر الذي يمهد الطريق بالمقابل

---

[159] بشير، مرجع سبق ذكره، 58.

[160] المرجع السابق، 60.

[161] المرجع السابق، 52.

لتحجيم وتقويض سلطة الأمة (Nation) أو الجماعة (Community) وبالتالي الحد من سلطة الدولة أو الأمة أو المجتمع.[162]

شكّلت فكرة الفردانية عائقا أمام السلطة السياسية للدولة خصوصًا فيما يتعلق بالمشاريع التي تحتاج إلى فكر جماعي، الأمر الذي طوّر الحاجة لأفكار قومية كوسيلة لتوحيد أفراد المجتمع كوحدة واحدة. وهنا حاولت الدولة الحديثة تسوية هذا التناقض بين الجماعة والأمة من ناحية والفرد من ناحية أخرى.[163] كان التفكير في هذا المنحى آخذًا بالتفرع لأشكال مختلفة وعديدة كانت تهدف لخلق صورة متخيلة لعالم مثالي وأفضل (يوتوبيا)، وذلك من خلال رفع شعار خلق شخصية جديدة تتلاءم خصائصها مع روح أفكار العصر الحديث.[164] وهذا ما ظهر لاحقًا لدى الحركة الصهيونية، كما لدى هرتسل الذي سعى بدوره لعكس هذه الأفكار في رواية أرض قديمة جديدة. وتعتبر هذه الصورة الطوباوية استمرارًا للصورة المتخيلة التي رسمها مفكرو وأدباء عصر النهضة سابقًا.

إضافة إلى ذلك، عملت أفكار المواطنة (citizenship) التي ظهرت في أعقاب الثورة الفرنسية على ربط فكرة الفردانية بالفكرة القومية. الفرد يعيش في بيئة اجتماعية وسياسية معينة ذات خصائص ثقافية تؤثر بشكل مباشر على شخصيته وحريته التي يسعى إلى تحقيقها عبر أفكار الفردانية. وهنا تحاول فلسفة هيغل (1770–1831) أن تبحث المسافة بين الذاتية الفردية والذاتية الكلية، أي بين الفردي والشمولي والعام والخاص[165]. كما حاول لازار طرحه فيما بعد لجسر العلاقة بين قوميَّتُه اليهودية الضيقة وهويته الفرنسية الشمولية، التي سنتوقف عندها بإسهاب في الفصل الرابع.

لتحقيق الحفاظ على الهوية الذاتية الخاصة، لا بد والاندماج في الكيان القومي الكلي للدولة القومية، وهذا يحتم الانصياع لقوانين الجماعة التي بالمقابل ستحافظ على ذاتيته الشخصية وتحكم علاقات الأفراد فيما بينهم، وبين الأفراد والمؤسّسات المختلفة.[166] بالإضافة لدمج القوى الإثنية والدينية داخل حدود الدولة الواحدة وضمن بوتقة المجتمع الواحد، وبالتالي اختزال قواهم وتقليص دور الحكم الذاتي والهويات الدينية أو الإثنية المفرِّقة.[167] فقد حلّت المواطنة محل الطائفية أو العصبية القومية القائمة على أسس عرقية، لتتحول إلى مفهوم قومية سياسي مدني قائم على المواطنة.[168] سعت الدولة الحديثة بشتى الوسائل عبر

---

[162] المرجع السابق.

[163] المرجع السابق، 53

[164] المرجع السابق، 54.

[165] المرجع السابق، 55.

[166] المرجع السابق، 56.

[167] المرجع السابق، 60.

[168] المرجع السابق.

مؤسّساتها المختلفة لخلق هوية أمة المواطنين سواء عبر أعيادها الوطنية الخالية من الرواسب الدينية أو نشيدها الوطني وغيره. إلا أن "إعتاق اليهود" ومنحهم الحقوق المدنية والسياسية خلق مشكلة حقيقة لدى طوائفهم. فحتّم الواقع الجديد، البحث عن معادلة بديلة تحاول التوفيق بين شمولية هذه التغييرات وبين خصوصية الطائفة اليهودية. وذلك لإيجاد حل وسط بين الانخراط في دولة المواطنين الحديثة وبين الخروج الكلي منها.[169] كان الخيار بين هذين الخيارين أساس انقسام الطائفة اليهودية فيما بعد. فجزء منهم اختار الخيار الأول، أي الانخراط والاندماج في دولة المواطنين الحديثة، وأخذ هذا الخيار أبعادًا تتعلق بتغيير الأسماء اليهودية واستبدالها بأسماء ذات طابع مُمَوّه يساعدهم على الاندماج في الدولة المدنية، بالإضافة لغيرها من السلوكيات المتعلقة باللباس واستخدام اللغة الخالية من اليديشية.

يرى نبيه بشير في كتابه عودة إلى التاريخ المقدس أن بداية مسألة الفكر القومي اليهودي بدأت بالتبلور في القارة الأوروبية مع ظهور المفهوم الحديث للـ"تاريخ". والمقصود هنا، التاريخ الأخروي (eschatological history) المندمج بالتاريخ الدنيوي. بكلمات أخرى، هو تاريخ يدمج بين السماء والأرض، أي بين الرؤى الدينية وبين الواقع على الأرض، بغية تسريع الخلاص. تجسد هذا المفهوم بالحملات الصليبية التي أعلنت الحرب المقدسة لتحرير القدس وغيرها.[170] في العصور الوسطى، كان الفكر اليهودي بمؤسّساته الدينية ما زال قائمًا على الفصل بين الواقع الذي يعيش فيه اليهودي وبين النزعات المشيحانية[171] (Messianism). بيد أنه لم يفتأ أن تغير هذا الفكر مع بداية العصر الحديث في الوقت الذي تم فيه الدمج بين التنوير وإرث الثورات الكبيرة (الإنجليزية والفرنسية والأمريكية). وهنا نرى أن هذا الدمج فسح المجال أمام اليهود للرجوع إلى التاريخ بشكل فاعل من خلال إطار جماعي على اختلاف الآراء في الطوائف اليهودية المتنوعة حول الموضوع. إضافة لذلك، تعتبر بعض الآراء أن الحركات الإنجيلية هي التي دعت اليهود ودفعتهم لاعتبار أنفسهم "شعبًا" بالمفهوم الحديث، في الوقت الذي لم ينظر اليهود لأنفسهم كشعب في حينها، ولا يفكروا بالعودة إلى فلسطين. في 14 حزيران 1841 يقول الكولونيل تشارلز هنري تشرتشل (Churchill .C.H)[172] في رسالة لموشي مونتفيوري:[173] "لا أستطيع أن

---

[169] المرجع السابق، 62.

[170] المرجع السابق، 63.

[171] النزعات المشيحانية: تؤمن هذه الحركة بمجيء المسيح المخلص ("هماشيح") الذي سيقوم بإنقاذ اليهود من ضائقتهم وسيساعدهم لتتغلب على الأعداء، وبالنهاية سيجمع شملهم في كيان خاص لهم.

[172] الكولونيل تشارلز هنري تشرتشل (C.H. Churchril, 1807–1869): كان ضابطًا وديبلوماسيًا في الجيش البريطاني. عمل قنصلًا في سوريا تحت الحكم العثماني وهو من أوائل من أعد خطة سياسية للصهيونية.

[173] موشي مونتفيوري: هو موسى حاييم مونتفيوري، شخصية بريطانية يهودية. ولد عام 1784 في بريطانيا لأسرة إنجليزية. عمل في بورصة لندن الأمر الذي حقق له ثروة كبيرة. كانت له علاقات مع عائلة روتشيلد البريطانية أيضًا.

أخفي عنك رغبة شديدة عندي لأرى أبناء وطنك يسعون مرة أخرى لتأسيس وجودهم كشعب. أرى أن المرمى يمكن تحقيقه بالتمام. إلا أن هناك شيئين لا غنى عنهما، الأول أن اليهود سيتولون هذا الأمر كليًا بالإجماع، والثاني أن القوى الأوروبية ستساعدهم كيفما يرونه (اليهود) ملائمًا"[174]. وأتت هذه الدعوة بعد عشرين عاما من دعوة ليون بينسكر في كتابه "التحرر الذاتي" (Autoémancipation)، الذي قال: "علينا أن نؤسّس أنفسنا مجددًا كشعب حي".[175] في ذات الحقبة، قام يهود القدس ببناء أم المستوطنات "بيتح تكفا" عام 1878، تصديقًا للنبوءة، لتلحقها فيما بعد مستوطنتي "يسود همعلاه" و "نحلات رؤوفين".[176]

نجد هنا، أن أفكار الرجوع للتاريخ بالإضافة لظهور تيارات رومانسية طوباوية في نفس البيئة الأوروبية أثرت بشكل كبير في مصير تبلور الفكر القومي اليهودي في القارة،[177] وإعادة إحياء المفهوم السياسي لليهودية.

2.4 أنماط التدين اليهودي في فترة ما قبل وبعد الثورة وأثرها على مفاهيم الأمة والقومية والشعب

قبل الانتقال إلى القرن الثامن عشر، سنتحدث قليلًا عن بعض التطورات التي أثرت في الحركات الاجتماعية والثقافية والسياسية سواء كانت دينية أم علمانية والتي ظهرت بين اليهود في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلادي. كانت لهذه التطورات أثر بالغ على ظهور حركات سياسية فيما بعد كالصهيونية وغيرها. حدثت موجة تغييرات طرأت على المفاهيم الدينية اليهودية التقليدية من خلال الاجتهادات الدينية التي بادر لها حاخامات ذلك العصر. ولا يمكننا فهم التغيرات التي حدثت في القرن الثامن والتاسع عشر دون العودة إلى السياق الذي أدى إلى حدوثها سابقًا. بدأ اعتماد حكماء اليهودية، منذ اعتماد العهد القديم بأسفاره الـ24 بوصفه الكتاب المقدس (في القرن الثاني الميلادي)، على الاجتهادات الدينية كتفسيرات وتبريرات لسلوكيات تلائم روح العصر الذي تصدر فيه. سميت هذه الاجتهادات والتفسيرات الدينية بالتوراة الشفهية ("توراه شيبيعال بيه"). وتم تدوين هذه التفسيرات المتعلّقة

اعتبر ثاني يهودي يتولى منصب عمدة لندن. له مساهمات في خطط زراعية وصناعية لتوطين اليهود في فلسطين. فأسس أول حي يهودي خارج أسوار القدس بالإضافة لتأسيس بعض المستوطنات الزراعية الأخرى في الجليل ويافا.

[174] المرجع السابق، 67.

[175] يُنظر:

Léon Pinsker, *Autoémancipation, Avertissement d'un juif russe à ses frères* (Berlin: 1882), André Neher, trans., Georges Bensoussan, éd., *Autoémancipation, Avertissement d'un juif russe à ses frères* (Jérusalem: Imprimerie Jérusalem post Press, 1956).

[176] "نحلات رؤوفين" أو "وادي حنين" وعرفت فيما بعد باسم "نس تسيونة" أي "راية صهيون". جريس، **تاريخ الصهيونية، الجزء الأول**، مرجع سبق ذكره، 105–106.

[177] بشير، مرجع سبق ذكره، 66.

بالأحكام وكتابتها رسميًا على يد الحاخام يهودا هاناسي[178] (135–220م) في القرن الثاني وسميت بالمشناه.[179] في مرحلة لاحقة، لم يتوقف الحاخامات اليهود على ما تم اجتهاده وتدوينه في المشناه، بل تم توسيع التفسيرات وزيادة الآراء في مواضيع متنوعة دينية ودنيوية. وسمي هذا الإنتاج بالتلمود وانقسم إلى جزئين، التلمود البابلي، نسبة لعملية جمعه في بابل العراق في القرن الخامس الميلادي، والتلمود الفلسطيني، أو المقدسي (اليروشلمي)، الذي جمعت محتوياته وكُتبت على يد حكماء اليهودية في فلسطين واستكمل تجميعه نهاية القرن الرابع الميلادي.[180] استمرت الاجتهادات العديدة للمشناه والتلمود مئات السنين حتى مجيء الحاخام موسى بن ميمون[181] (1135–1204) نهاية القرن الثاني عشر للميلاد الذي عمل على تجميع التعاليم وتصنيفها معتمدًا في فلسفته على التراث العربي الأرسطي منطلقًا من نظرة فلسفية عقلانية منطقية للواقع، وقام بتجميع تعاليمه عام 1180 في مصر بكتاب "مشنيه توراة" أي ("تثنية التوراة"). أضحى كتاب "مشنيه توراة" كتابا رئيسيًا في الشريعة اليهودية للشؤون الدينية والدنيوية.[182] عام 1564 قام الحاخام يوسف كارو[183] (1488–1575) بشيء يشبه ما قام به بن ميمون، فعمل على تجميع الشريعة وإعادة تصنيفها زهاء العشرين سنة، وقام باختصار مصنّفه الضخم ليصبح "شولحان عاروخ" أي "المائدة الجاهزة"، والذي أصبح فيما بعد كتابًا واسع الانتشار، وأصبح مؤلفه مرجعًا أساسيا للبت في قضايا الشريعة اليهودية، التي نُقّحت بطريقة بحيث تكون صالحة لاستخدام الإشكناز.[184] جاء كتاب كارو بعد فترة من الرجعية الروحانية للشريعة الحاخامية، فاعتُبرت الفترة التي جاء فيها كتاب كارو تطورا لهذه الشريعة الجامدة. وأثرت هذه الحالة على مواقف اليهود في عصر النهضة خصوصًا في مواجهة مشكلاتهم العصرية. اتجه بعض المتدينين اليهود لتجاهل المشكلات التي واجهتهم والابتعاد عنها وعدم محاولة الاستعانة بالشريعة لحلها أو الاجتهاد فيها.[185] مما أدى إلى تحجر اليهودية، حيث أدى هذا

---

[178] يهودا هناسي حاخام من القرن الثاني، عاش بالتقريب منذ عام 135 حتى 220 ميلادي. قام هناسي بكتابة وتحرير المشناه، وتم اعتبار هناسي قائدًا للجالية اليهودية فترة الحكم الروماني على مملكة اليهود.

[179] شموئيل سفراي، **فترة المشناه والتلمود** (يرد عن جريس، **تاريخ الصهيونية، الجزء الأول**، مرجع سبق ذكره، 18).

[180] المرجع السابق.

[181] موسى بن ميمون: وتتم الإشارة له في الأدب اليهودي باسمه المختصر (رمبام)، هو حاخام ذو أصل سفاردي عُرف في القرن الثاني عشر. ولد في قرطبة عام 1138 وتوفي في الفسطاط عام 1204. يعتبر من أبرز السلطات الحاخامية في العصور الوسطى.

[182] شموئيل سفراي، **فترة المشناه والتلمود** (يرد عن جريس، المرجع السابق، 19).

[183] يوسف كارو (1488–1575): من أصل سفرادي، "تخرج" من "مدرسة" صفد الدينية، وهي المدينة التي أقام فيها المهاجرون الوافدون من إسبانيا بعد طردهم. قام بتجميع الشريعة اليهودية وإعادة تصنيفها في مؤلف ضخم للغاية كان من الصعب استخدامه بشكل علمي، فقام باختصاره في عمل سماه "شولحان عاروخ".

[184] حاييم هيليل بن ساسون، 267 (يرد عند جريس، المرجع السابق، 19).

[185] يحيئيل هلبرين، هامهيبخاه هايهوديت (الثورة اليهودية)، 133 (يرد عند جريس، المرجع السابق).

التحجر إلى ظهور حركات إصلاحية دينية وعلمانية داخلها مناوئة لليهودية التقليدية.[186] نتيجة لضعضعة أوضاع اليهود في المناطق التي وجدوا فيها بالإضافة إلى واقع تحجر التعامل مع اليهودية واجتهاداتها، ظهر عدد من الحركات المناوئة لليهودية التقليدية والتي سنذكر بعضها، فيما يتناسب مع حاجة البحث.

2.4.1 المسيانية ("مشيحيوت"، Messianism)

تعود جذور المسيانية إلى أيام مملكة اليهود الثانية، وكانت تظهر عند أوقات الضيق، أي عندما يجد اليهود أنفسهم في ضائقة.[187] كانت تأخذ هذه الحركة لنفسها صيغًا مختلفة اعتمادًا على العصر الذي تظهر فيه. تؤمن هذه الحركة بمجيء المسيح المخلص ("هماشيح") الذي سيقوم بإنقاذ اليهود من ضائقتهم وسيساعدهم لتتغلب على الأعداء، وبالنهاية سيجمع شملهم في كيان خاص لهم.[188] من الأسباب التي دعت إلى ظهور هذه الحركة من جديد كان حدث طردهم من إسبانيا، ومحاولة فهم الأسباب التي دعت لذلك. فتوصل البعض لنتيجة أنه لا بد من إنقاذ اليهود عبر تسريع الخلاص (أي التسريع في مجيء المخلص) ويأتي ذلك عبر الابتهال والدعاء وإخلاص النفوس وتطهيرها بالصلوات والتعمق شريعة الله وتعاليمه.[189] عمل اليهود الذين قدموا من إسبانيا على تطوير أسس المسيانية من خلال اعتماد ممارسات قديمة في اليهودية.[190]

2.4.2 الحسيدوت

كانت (القبالاه)[191] ونظيراتها سبب في ظهور تيار آخر داخل الطائفة اليهودية وهي "الحسيدوت". ظهرت الحسيدية على يد الحاخام يسرائيل باعل شم طوف[192] في منتصف القرن الثامن عشر بين يهود

---

[186] جريس، جريس، **تاريخ الصهيونية، الجزء الأول**، مرجع سبق ذكره، 19.

[187] أهرون زئيف اسكولي، **هاتنوعوت هامشيحيوت بيسرائيل** (الحركات المسيانية بين اليهود)، الجزء الأول، ص15–17 و79–83 و93–103 (يرد عن جريس، المرجع السابق).

[188] يحزكئيل كويفمان، **تولدوت هاايموناه هايسرائيليت** (تاريخ العقيدة اليهودية)، الجزء الثالث، 626–656 (يرد عن جريس، المرجع السابق،).

[189] دوفنوف، **تاريخ اليهود**، مرجع سبق ذكره، 397.

[190] المرجع السابق، 482–484.

[191] القبالاه تأتي من الكلمة العبرية קַבָּלָה وهي فلسفة دينية تنص على التقاليد القانونية اليهودية تشتمل على معتقدات روحية فلسفية تفسر العلاقة بين الله والكون.

[192] يسرائيل باعل شم طوف (1698–1760) هو رابي يهودي من بولندا ومؤسّس الحسيدية اليهودية. وتعني لفظة اسمه "باعل شيم توف" (בעל שם טוב)، صاحب اسم جيد.

أوكرانيا.[193] بدأت "الحسيدوت" دعوة غير تقليدية ومخالفة للتعاليم التي اعتاد اليهود عليها طيلة السنوات الماضية. منها أن باستطاعة أي شخص أن يتماثل مع الله بشرط أن يكون صديقًا صالحًا.[194] نجد في هذه الحركة تمردًا واضحا على الحاخامات وتجاهل لدورهم الذي كان يحتكر العلاقة مع الله. بالتالي، بدأ الفرد اليهودي بالسماح لنفسه بممارسة الدين والتواصل مع الله بشكل فردي دون الحاجة لوساطات.

2.4.3 الهسكلاه[195]

تعتبر الهسكلاه من أهم الحركات التي كان لها الأثر الكبير على حياة لازار. ظهرت حركة "الهسكلاه" العلمانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وأهم أعلامها هو موشي مندلسون.[196] اختلفت هذه الحركة عن غيرها من الحركات في ذلك العصر كالحسيدوت والمسيائية بعلمانيتها ومطالبتها بتحرير اليهودي من عزلته الروحانية. فاعتبرت أن جزءًا كبيرًا من أسباب مشكلة اليهود يقع على عاتق اليهود أنفسهم ويجب حل مشكلتهم عبر شق نوافذ في جدران الغيتوات الانعزالية التي فصلت اليهود عن أقرانهم للاندماج بالمجتمعات التي تحيط بهم. بالإضافة إلى نبذ التعصب الفكري والتوقف عن التصدي لحرية الفكر من قبل الحاخامات. وبناء عليه، بدأ مندلسون في حملة ترجمة التوراة والمزامير إلى الألمانية وذلك لتعريف الأجانب باليهودية رغم رفض الحاخامات لذلك.[197] استمرت الحركة حتى بعد وفاة مندلسون عبر تلاميذه رغم ما سببته الحركة من خلافات ثقافية بين اليهود في ألمانيا. عام 1778 قام التلاميذ بتأسيس مدرسة يهودية في برلين لا تقتصر فقط على تعليم التوراة واللغة العبرية، بل درّست أيضا العلوم العصرية

---

[193] جريس، **تاريخ الصهيونية، الجزء الأول**، مرجع سبق ذكره، 21.

[194] نفس المرجع، 20.

[195] هسكلاه هي كلمة عبرية وتعني "الثقافة" أو "الاستنارة" (Enlightenment)، الاسم منها "مسكيل" "משכיל" وجمعها "مسكيليم" "משכילים".

[196] موشي مندلسون (1729–1786): هو مؤسس حركة الهسكلاه التنويرية. تلقى مندلسون الثقافة التلمودية التقليدية ودرس بعدها الفلسفة بعد أن تعلم الألمانية واللاتينية. بدأ مندلسون بالبحث عن طرق لتحسين أوضاع اليهود في عصره وتوصل إلى أن تحرر اليهود يأتي عبر تحرير العالم اليهودي من عزلته الروحانية وكسر حواجز الغيتوات التي يعيش فيها ليطل على المجتمع الأوروبي الحقيقي. دعا مندلسون بدوره إلى منح الحريات المدنية والاقتصادية لليهود، ولم تقتصر دعوته على الحاخامات والحكام، بل ناشد اليهود أنفسهم للتصدي للفكر المتعصب الديني الذي يمنع عنهم الاندماج في الواقع المحيط.

[197] بن تسيون كاتس، **حاخامية، حسيدوت وهسكلاه**، الجزء الاول، ص217–220 (يرد عند جريس، المرجع السابق، 22).

باللغة الألمانية.[198] وتخرّج من هذه المدرسة نحو 500 طالبًا يهوديًا خلال العشر سنوات الأولى لتأسيسها.[199] بدأ الطلاب اليهود الذين تخرجوا وهم يحملون مفاهيم جديدة بالاندماج في المجتمع الألماني والمجتمعات الأوروبية التي يعيشون بين ظهرانيها. وانتشرت مدارس مماثلة في مدن أخرى في ألمانيا. كانت حركة الهسكلاه سببًا في اندماج الشباب اليهودي في المجتمع الألماني بشكل كامل، وبالتالي المساهمة في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية فيها.[200]

أدى الظهور المبكر للحركة في ألمانيا إلى نشوء حركة إصلاحية أخرى داخل اليهودية مع بداية النصف الأول للقرن التاسع عشر. وهي اليهودية الإصلاحية (Reform Judaïsme) التي لمسنا تأثيرها الواضح على أفكار لازار أيضاً.

2.4.4 اليهودية الإصلاحية:

ظهرت الحركة الإصلاحية في النصف الأول من القرن التاسع عشر في أمريكا، واعتُبرت فرعًا من فروع الهسكلاه. فتميّزت بإدخالها التغييرات على الممارسات الدينية المختلفة، كاستخدام الألمانية كلغة للصلاة بدل العبرية. بالإضافة إلى استبعاد الصلوات التي تدعو لـ"عودة" اليهود إلى فلسطين. بل أنها رأت في اليهودية دينا وليس أمة، وأنه يتوجب على اليهود الانتشار بين شعوب العالم وعدم التشبث بالأنماط القديمة للديانة اليهودية التي لم تتغير منذ مئات السنين لنشر "الرسالة" بين بني البشر.[201]

كان القرنان الثامن والتاسع عشر حقبة للصراع بين التيارات الدينية المتنوعة التي ذكرناها، كالحاخامية والحسيدوت والهسكلاه ومن ثم الإصلاحية. سيطر هذا الصراع على الحياة اليهودية في حينه وبالتالي تبلور الفكر اليهودي بالانتقال بينها. فضلًا عن التطورات المختلفة التي طرأت على المجتمعات الأوروبية والتي بدورها أثرت على اليهود وطورت حياتهم الفكرية والاجتماعية من خلالها. وهنا نكون قد تطرقنا إلى الواقع اليهودي السياسي والثقافي والاجتماعي طيلة القرنين الثامن والتاسع عشر لننتقل إلى لازار وفكره.

---

[198] دوفنوف، **تاريخ اليهود**، مرجع سبق ذكره، 506 (يرد عند جريس، المرجع السابق).

[199] نفس المرجع.

[200] جريس، المرجع السابق، 24.

[201] دوفنوف، **تاريخ اليهود**، مرجع سبق ذكره، 579–584 (يرد عند جريس، المرجع السابق).

2.5 برنارد لازار (1865–1903): حياته ومكانته وفكره

ولد برنارد لازار (Bernard Lazare) في مدينة نيم، الواقعة في جنوب فرنسا، في عام 1865 لأم يهودية من أصل سفاردي[202]. أتت عائلة أمه من تولوز[203] وادعت أنها منحدرة من يهود «لانغويدوك»[204] الذين استوطنوا في المنطقة منذ عهد الرومان. أما عائلة والده، فقد جاءت من الألزاس أو براندربيرغ، وأقامت في مدينة نيم منذ القرن الثامن عشر.[205] كانت عائلة لازار عائلة يهودية غير متدينة ولكنها تمارس بعض الشعائر اليهودية كالأعياد التقليدية، أسوة بالعديد من العائلات اليهودية الأخرى.[206] فيما يتعلق باسمه، فهو لازار ماركوس ماناسي برنارد لكنه قام بقلب اسمه الأول واسم أبيه ليدخل إلى عالم الأدب والصحافة بشكل أسهل. وعليه، سنعتمد بالبحث الجاري اسم لازار اعتمادًا على اسم شهرته الذي اختاره.

درس لازار بداية العلوم الطبيعية، ولكن كان شغفه دائمًا متعلق بالأدب مع صديقه التولوزي[207] الشاعر إفرايم ميخائيل (Éphraïm Mikhaël) الذي اشترك وإياه بعدد من الأعمال. انتقل لازار، في عام 1886، إلى باريس ليكتب مقالاته في النقد الأدبي والشعر بتشجيع من صديقه إفرايم، وهو ذات العام الذي ظهرت فيه مقالة «La France juive» «فرنسا اليهودية» لإدوارد درومو (Édouard Drumont) التي عبّر فيها عن آرائه المعادية للسامية.

تمتّع لازار بصرامة ودقة عند التساؤل والبحث عن الحقائق الثابتة أو المزعومة، فقد قام في إحدى سنوات دراسته الجامعية (1887–1888) بكتابة رسالة دراسية بعنوان «التشريع الحكومي المتعلق باليهود» la législation conciliaire relative aux Juifs». وفي نفس العام، اشترك لازار مع صديقه إفرايم في كتابة ملحمتهما الدرامية الثلاثية "عروس كورنث" «La fiancée de Corinthe» والتي يظهر فيها اسمه "برنارد لازار". توفي صديقه إفرايم بعدها بعامين بمرض السل، الأمر الذي أثر بشكل جوهري على حياة لازار على صعيد تشكيله الشخصي والتزامه الفعال في التيار الأناركي (anarchism).

عايش لازار قضية درايفوس (نهاية سنة 1894) بتفاصيلها، وكان لها بالغ الأثر على حياته وعلى قلب بعض أفكاره المتعلقة بظاهرة العداء للسامية. فقد أصدر قبل ذلك عملًا كاملًا في ربيع 1894 يحمل

---

[202] الصايغ، **الفكرة الصهيونية، النصوص الأساسية**، مرجع سبق ذكره، 343.

[203] تولوز هي مدينة في جنوب فرنسا والعاصمة التاريخية للانغويدوك.

[204] لانغويدوك هي منطقة تقع جنوب فرنسا.

[205] بيتربيرغ، **المفاهيم الصهيونية للعودة**، مرجع سبق ذكره.

[206] يُنظر: http://www.bernardlazare.org/biographie-de-bernard-lazare/.

[207] نسبة إلى مدينة تولوز الواقعة جنوب غرب فرنسا.

عنوان «العداء للسامية، تاريخه وأسبابه» يسعى من خلاله لدراستها وتشخيص أسبابها، وكان قد ألفه بين عامي 1891–1893، واعتمد فيه على خبرته الشخصية خلال دراسته في الكلية التطبيقية في جامعة السوربون. كان يرى في حينه أن السبب في عداء العالم لليهود يقع على اليهود أنفسهم، ويعود ذلك لرفضهم الاندماج في المجتمعات التي يعيشون فيها. فكان يعتقد أن الاندماج ممكن وهو الطريق الوحيد لتحرر اليهود.[208] نلمس في هذه الحقبة مدى تأثير أفكار الهسكلاه على آرائه فيما يتعلق باليهود واندماجهم ومشكلاتهم في أوروبا. فكانت تلك خلاصة آرائه في فترة أوائل العقد الأخير من القرن التاسع عشر، وهي آراء متأثرة بشدة بمنظّري الهسكلاه. وعليه، فقد آمن قبل ذلك بنظام يتخطى القوميات المتفرقة ليذيب جميع فئات المجتمعات والأقوام في بوتقة الإنسانية الواحدة.[209] إلى أنه تحول في العام نفسه لاعتناق الصهيونية باعتبارها الخلاص لمشكلة اليهودي المعذب في أوروبا، خصوصًا بعد أن عمل كمستشار قانوني لعائلة درايفوس منذ عام 1894. لينشر عام 1896 كراسه «خطأ قضائي، الحقيقة حول قضية درايفوس» ليطالب بنقض الحكم الأول على درايفوس، واعتبر أن القضية ليست وليدة خطأ قضائي بل مؤامرة سياسية. في هذه الفترة، شعر لازار بأن هناك شيئًا يرقى إلى الخطأ الجسيم في عملية الانصهار واتجاهها، الأمر الذي عبر عنه في مقالته «الغيتو الجديد»[210] الذي أشار فيه إلى أن المزاج اللاسامي أشد خطورة من حزب سياسي معاد للسامية (غير موجود فعلًا).[211]

نشرت صحيفة "الصدى الباريسية" بين كانون الأول 1894 وآب 1896عدة مقالات ترد على هجمات درومو لليهود. وفي عام 1898 نشر لازار كراسين، كتابه الأول بعنوان «اللاسامية والثورة» والثاني بعنوان «القومية اليهودية» والذي صب فيه جل أفكاره التي تطورت طيلة السنوات السابقة حول القومية اليهودية وعلاقة اللاسامية بها. كان توجه لازار مغايرًا لتوجه هرتسل الذي تقبّل وتبنّى الإطار اللاسامي للمسألة اليهودية وذلك لخدمة مشروعه القائم على تطبيع اليهود من خلال إرسالهم بعيدًا عن القارة الأوروبية. فكلما ازدادت لاسامية أحدهم، أصبحت مزايا الخروج اليهودي من أوروبا أكثر تقديرًا.[212] بينما سعى لازار إلى أن يحقق تغييرًا ثوريًا في المجتمع بحيث يقبل العمل مع اليهود على النحو الذي هم عليه، لذلك كانت مسألة الإقليم شيئًا ثانويًا بالنسبة له. بقي لازار على صهيونيته حتى عام 1899 حين أرسل كتاب استقالته من الهيئة القضائية للمنظمة الصهيونية العالمية بعد أن كان قد حضر المؤتمر الصهيوني

---

[208] يُنظر: Bernard Lazare, *L'antisémitisme, son histoire et ses causes* (Paris, 1894).

[209] أنيس الصايغ، **الفكرة الصهيونية، النصوص الأساسية** (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، 1970)، 343.

[210] يُنظر: Journal La Justice, Archives BNF: Gallica :https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k774664n/f1.item.zoom

[211] بيتربيرغ، **المفاهيم الصهيونية للعودة**، مرجع سبق ذكره.

[212] المرجع السابق.

الثاني عام 1898. في الواقع، كان خلاف لازار مع هرتسل خلافًا في النهج، فلم يتحمل لازار منهج هرتسل الدبلوماسي المتعالي الذي تجاهل احتياجات اليهود الحقيقية مقابل المضي قدمًا في مشروع «تطبيعهم» في فلسطين في وقت لاحق. بالإضافة إلى أنه لم يستطع تجاوز تجاهل الفظائع التي ارتكبت ضد اليهود الروس والأرمن في سبيل تسهيل المفاوضات مع المنفذين وهما القيصر الروسي والسلطان العثماني. ومن هنا، تبنى لازار قومية أناركية–ثورية شكّلت أساسًا لمشروع إنساني عالمي، مقابل هرتسل الذي تبنّى قومية استيطانية برجوازية تسعى لخلق دولة يهودية على أرض مأهولة بسكان أصليّين "شرقيّين"! وفي نيسان عام 1899، قام لازار بإرسال عدد من الرسائل التي وضعت نهاية لعلاقته مع المؤسّسة الصهيونية وهرتسل، فقال له في إحدى الرسائل:

> أنت برجوازي في تفكيرك، برجوازي في مشاعرك، برجوازي في آرائك، وبرجوازي في نظرتك للمجتمع. ولذلك، فأنت تريد أن تقود الناس، شعبنا الفقير والتعيس، الطبقة العاملة ... أنت تتصرف خارج نطاقهم ومن فوقهم، أنت تريدهم أن يتبعوك مثل قطيع الغنم. مثل كل الحكومات، أنت تريد إخفاء الحقيقة، تريد أن تكون أنت الحكومة الخاصة التي يتلخص واجبها الرئيس في إخفاء العار القومي. ولكنني أريد أن أفضح ذلك، لكي يرى كل فرد من هو أيوب المسكين الجالس فوق كومة الروث الخاصة به، والذي يحك قروحه بقطعة زجاج مكسورة.[213]

[213] مقتبس عند بيتربيرغ، **المفاهيم الصهيونية للعودة**، مرجع سبق ذكره، 37.

3 القومية والقومية اليهودية ودلالاتها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

3.1 تقديم: ولادة "القومية" وتعريفاتها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (وصولًا إلى القومية الفرنسية)

قبل الشروع في قراءة النصوص اليهودية ونصوص لازار حول مسألة القومية اليهودية، لا بد من معرفة ماذا كان يعني مفهوم "القومية" في فترة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إذ لا يمكن الخوض في القومية اليهودية بشكل عميق دون تحديد المقصود بالقومية ومنابتها والأسس القائمة عليها وتعريفاتها المتنوعة. من ناحية، فإن القومية اليهودية التي نظّر لها لازار ليست مطابقة بالضرورة للتعريفات المتعلقة بالقومية اليهودية التي وجدت قبله أو أتت بعده. ومن الجدير بالذكر أن برنارد لازار جاء في فترة نقاش قوي ومحتدم حول أسس "القومية" وتعريفها، الأمر الذي أغنى توجّهات تلك الفترة ونوّع أسسها الفكرية والسياسية. ومن ناحية ثانية، تعتبر مسألة القومية مسألة شائكة، يُمكن أن يتم تعريفها استنادًا إلى الأصل المشترك أو "العرق" أو العلاقات والخصائص الثقافية المشتركة أو التاريخ المشترك المتواصل. وذلك فضلًا عن عدد من التساؤلات التي يمكن طرحها حول طبيعة "تقرير المصير" وإذا كان ينطوي على وجود دولة كاملة السيادة على الشؤون الداخلية والخارجية كما يرى أرنست غيلنر،[214] أو ما إذا كانت تقتصر على شؤون ثقافية أو سياسية أخرى. بالإضافة إلى موضوع طوعية الانتماء إلى هذه القومية أو تلك، وهل يعتبر مفهوم الشعب (أو القوم) مرادفًا لمفهوم الأمة، وهل هناك ضرورة لربط القومية بالأمة أم لا؟ وما هي علاقة عنصر الأرض فيها؟ وما ضرورة ربط القومية بالمواطنة، كالحالة الفرنسية بعد الثورة الفرنسية؟ وأسئلة غيرها ربما نجد لها إجابات في نقاشات لازار والتي سنحاول التوقف عندها من خلال عرض موجز لعدد من مفكري ومؤرخي القرن الثامن عشر والتاسع عشر.

---

[214] أرنست غيلنر Ernest Gellner (1925–1995): عالم اجتماع وفيلسوف، ولد في باريس، وكبر وترعرع في براغ. رحل هو وأهله في العام 1939 إلى بريطانيا بعد أن أصبحت المنطقة خطيرة على اليهود نتيجة الوجود النازي فيها. درَّس غيلنر الفلسفة والسياسة والاقتصاد في جامعة أكسفورد عام 1943. وعمل أستاذًا للفلسفة والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. تقوم أبحاثة على أثر التقاليد الفلسفية لكل من كارل بوبر والتقليد الاجتماعي لدوركايم وماكس فيبر. هو مؤلف كتاب *Nations and Nationalism*.

على الرغم من أن لمفهوم "القومية" مجموعة متنوعة من التفسيرات والمعاني، إلا أنه يُستخدم بالعموم لوصف ظاهرتين أساسيتين، الأولى هي موقف الأفراد المنتمين لشعب معين بشأن هويتهم القومية؛ والثانية هي الخطوات التي يعتمدها هؤلاء عند سعيهم لتحصيل حقهم الجمعي في تقرير المصير (أو الحفاظ عليه).[215] تعتبر الهوية الجمعية في جميع المجتمعات، ومن ضمن ذلك ما يعتقد أنها هوية قومية، مهمة. ويرى عدد من مفكري القرن التاسع عشر أن الحاجة لوجود هوية جمعية (أو قومية) مرتبطة بالضرورة بالوظائف القائمة في المجتمعات الصناعية الحديثة. وبكلمات أخرى، وفق أحد تيارات البحث في القومية، فإن الشعور بالهوية الجمعية/الوطنية/القومية جاء مع نشوء المجتمعات الصناعية.[216]

فضلًا عن التعريفات المتنوعة لمفهوم القومية، إلاّ أن هناك ما يوحي بوجود مفهوم ضمني للقومية. ومن الأمور المتفق عليها أحيانًا هو أولوية مطالب الأمة على أي مطلب فردي وتعتبر السيادة الكاملة هدفًا دائمًا لبرنامجها السياسي. وثانيًا، تعتبر السيادة الإقليمية (أي بسط السيادة على الأراضي الخاضعة لها) لدى عدد كبير من المفكرين، عنصرًا محددًا ومهمًا لسلطة الدولة وضرورية للأمة. فقد نظّر مفكرو القومية للدولة الإقليمية كوحدة سياسية بوصفها الحيز المكاني لمجموعة عرقية أو ثقافية وأنها المسؤولة بشكل فعّال عن حماية وفرض عاداتها وتقاليدها. وقد تجلّى هذا التوجّه في القومية الكلاسيكية التي برزت في القرن التاسع عشر في أوروبا وأمريكا اللاتينية، وقد انتشرت لاحقًا في جميع أنحاء العالم، وما زالت تمثل العديد من القوميات المعاصرة. ورغم ذلك، لم تشتمل قومية لازار على هذا المحدّد الثاني، أعني السيادة الإقليمية، الذي اجتمع عليه تقريبًا غالبية منظّري القومية.

من الجدير بالذكر أيضًا، أن مفهوم "الحقوق القومية" ظهر في نهايات القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، ولم يكن معروفًا من قبل في النظم السياسية الأوروبية القديمة، ولا بين جماهير سكانها ورعاياها. فقد نتج عن تقسيم بولندا (في سنة 1772) إيقاظ الوعي القومي وتحويل القومية من حق كامن إلى طموح ومشاعر، ومن ثم إلى مطالبة سياسية.[217] تأثّر مفكرو القرن الثامن عشر والتاسع عشر،

---

[215] يُنظر: Stanford encyclopedia of philosophy.

Nenad Miscevic, "Nationalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/nationalism (Retrieved at March 20, 2020).

[216] يُنظر:

Kai Nielsen, *Liberal nationalism, liberal democracies, and secession* (University of Toronto press, 1998), 261.

[217] يُنظر:

Umut Ozkirimli, *Theories of Nationalism: A Critical Introduction* (Palgrave Macmilian, 2010), 26.

الليبراليون، والمحافظون، والماركسيون، بشكل قوي بالمشكلات النظرية والسياسية التي طرحتها القضايا الوطنية، والتي انعكست على أفكارهم ورؤاهم التي أغنت فهمنا للقومية.

3.2 تاريخ ظهور "القومية" في القرن الثامن عشر والتاسع عشر لدى منظّري القومية في أوروبا

يقوم القسم الحالي باستعراض جملة مهمة من مناقشات القرن الثامن عشر والتاسع عشر حول مفهوم القومية وتطورها. ظهرت الدراسات الأكاديمية حول مفهوم القومية في القرن العشرين، بينما "القومية" نفسها كمفهوم أيديولوجي وكحراك اجتماعي وسياسي ظهرت منذ مطلع القرن التاسع عشر. تجدر الإشارة بداية، إلى أن القرن الثامن عشر لا يحتل مكانة بارزة في النقاشات الأولية للجدل النظري حول "القومية". ويرى البعض أنه لا يمكن اعتبار تصوّرات مفكري حركة التنوير والرومانسيّين الألمان بوصفها نظريات عن القومية nationalism أو الأمم nations.[218] إلاّ أنها تبقى توجّهات، حيث نرى بوضوح أن العديد من النظريات المتعلقة بالقومية في بداية القرن العشرين وحتى اليوم، متعلقة بشكل أو بآخر ببداية نشوئها كفكرة في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. كما ويرى أوموت أوزكيرملي أن الحركة الرومانسية Romanticism كانت عبارة عن ثورة جمالية، سعت للتجديد الأخلاقي والثقافي، لكنها تتعارض في الوقت نفسه مع عقلانية التنوير وعالميتها وتصوّراتها السياسية التي تجسدّت في الثورة الفرنسية. فاعتُبرت الثورة الفرنسية أهم مصدر سياسي لفكرة "القومية"، حيث أضحت "الأمة" nation هي المصدر الشرعي والوحيد للسلطة السياسية،[219] ولكن تبقى المعضلة الأساسية ما هي "الأمة/الشعب"؟

يعود مفهوم القومية تاريخيًا إلى كتابات عصر التنوير، ويمكننا تتبع أثر تطور الفكرة القومية عبر عدد من مفكري القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وصولًا إلى القرن العشرين الذين ساهموا مجتمعين في بلورة فكرة القومية nationalism أمثال عمانويل كانط[220] وروسو[221] ويوهان هيردير[222] ويوهان فيخته[223]

---

[218] المرجع السابق، 9.

[219] يُنظر: Ozkirimli، مرجع سبق ذكره، 16.

[220] ايمانويل كانط (Emmanuel Kant, 1724-1804): فيلسوف ألماني ومن أبرز ممثلي الفكر السياسي التنويري. عاش كانط في ألمانيا إلا أنه عاصر للثورة الفرنسية وعلّق عليها يومًا بعد يوم. يعتبر كانط أن الثورة هي عمل أخلاقي يمارسه الجنس البشري.

[221] جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (1712–1778): ولد في جنيف وتوفي في أرمينونفيل، كاتب وفيلسوف وموسيقي. يعتبر روسو من أكثر المفكرين الذين يستشهد بهم الثوريون الفرنسيون. وهو الأقل تمثيلًا لروح التنويريين. روسو يؤمن بالجمهورية، ويؤمن بشكل مفرط وساذج بالخير الطبيعي في الإنسان (La bonté naturelle de l'homme).

[222] يوهان هيردير (Johann Gottfried von Herder) (1744–1803): فيلسوف وشاعر ومفكّر لاهوت ألماني.

وجون ستيوارت ميل،[224] واللورد آكتون[225] وكارل ماركس[226] وفريدريك إنجلز[227] وفلاديمير لينين[228] وروزا لوكسمبورغ[229] وأوتو بوير[230] وستالين.[231] بالإضافة إلى مؤرخين أمثال الفرنسيَّن جول ميشليه[232] وأرنست رينان،[233] فضلًا عن عدد من المنظرين الاجتماعيّين أمثال أميل دوركهايم وماكس فيبر.[234]

---

[223] يوهان فيخته (Johann Gottlieb Fichte) (1762–1814): فيلسوف ألماني وأحد مؤسسي الحركة الفلسفية المعروفة باسم المثالية الألمانية التي يعود أصلها إلى كتابات وفلسفة كانط.

[224] جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) (1806–1873): فيلسوف واقتصادي بريطاني، أحد أكثر المفكرين الليبراليين نفوذًا في القرن التاسع عشر. ميل أول مؤلف حول الديمقراطية التمثيلية واعتبارات الحكومة التمثيلية في عام 1861.

[225] اللورد آكتون (John Emerich Edward Dalberg- Acton) (1834–1902): مؤرخ وفيلسوف بريطاني ربطته علاقة بعدد من مؤرخي عصره كتوكفيل.

[226] كارل ماركس (Karl Marx) (1818–1883): مؤرخ وصحفي وفيلسوف وعالم اجتماع وخبير اقتصادي وكاتب مقالات ومنظّر للثورة، اشتراكي شيوعي ألماني. عُرف بفكره المادي للتاريخ بالإضافة لتنظيراته حول طريقة عمل الرأسمالية ونشاطه الثوري إلى جانب الحركة العمالية.

[227] فريدريك إنجلز (Friedrich Engels) (1820–1895): فيلسوف ومنظّر اشتراكي وشيوعي ألماني.

[228] فلاديمير لينين (Vladimir Ilyich Lenin) (1870–1924): ثوري ومنظّر سياسي روسي، تولى منصب رئيس حكومة روسيا السوفيتية من عام 1917 حتى عام 1924، وكان رئيسًا للاتحاد السوفيتي من عام 1922 حتى 1924. قام بتطوير نوع من الماركسية والتي أصبحت معروفة باللينينية، حتى تم تصنيف أفكاره بعد وفاته بالماركسية اللينينية.

[229] روزا لوكسمبورغ (Rosa Luxembourg) (1871–1919): ولدت لوكسمبورغ في الإمبراطورية الروسية (بولونيا الحالية) وتم اغتيالها في برلين. هي ناشطة اشتراكية شيوعية ومنظرة ماركسية.

[230] أوتو بوير (Otto Bauer) (1881–1938): ولد في مدينة فيينا وتوفي في مدينة باريس، سياسي اشتراكي نمساوي ومنظّر في الماركسية النمساوية. كتب عام 1907 دراسة حول القضية الديمقراطية الاشتراكية ومسألة القومية Nationalité. شغل منصب سكرتير برلماني للحزب الاشتراكي الديمقراطي في فيينا من عام 1907 حتى عام 1914.

[231] جوزيف ستالين (Joseph Stalin) (1876–1953) : ولد في جورجيا وتوفي في موسكو، هو سياسي ثوري وبلشفي من أصل جورجي، قام بشغل منصب رئاسة اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية URSS منذ أواخر عشرينات القرن العشرين حتى وفاته عام 1953.

[232] جول ميشليه (Jules Michelet) (1798–1874): مؤرخ فرنسي وُلد في باريس، كان ليبراليا ومناهضًا للكنيسة، أحد مؤرخي القرن التاسع عشر العظماء. كتب العديد من المقالات وله العديد من الأعمال حول الأخلاق التي سببت له بعض المتاعب والملاحقات من قبل الكنيسة والسلطة السياسية. من أعماله المشهورة "تاريخ فرنسا" و"تاريخ الثورة".

[233] آرنست رينان (Ernest Renan) (1823–1892): مؤرخ هام في قضية الأمة والقومية، عبر عنها في محاضرته "ماهي الأمة؟" (Qu'est-ce qu'une nation?) التي ألقاها في جامعة السوربون عام 1882، والتي كان لها الأثر الكبير على نظريات الأجيال اللاحقة. وعمل على تكوين نقطة انطلاق مثالية لدراسات القرن العشرين.

تقوم العديد من الدراسات التي تتبعت أثر ولادة القومية على أفكار الحركة الرومانسية الألمانية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. تأثّر مفكرو تلك الفترة بصورة خاصة بأفكار كانط وروسو التي تأثّرت بشكل بارز بأفكار عصر التنوير Enlightenment وأثّرت عليها.[235] يُعتبر كانط فيلسوف الأخلاقية الكونية (moral universalism) بامتياز، فيَعتقد أنه لا يمكن للإنسان أن يكون حرًا إلاّ إذا خضع لقوانين أخلاقية وضع نفسه فيها والتزم بها بصورة طوعية ولا علاقة لها بالعالم الخارجي.[236] يعتبر إيلي كدوري[237] أن كانط قدّم تعريفًا ثوريًا للحرية، فلا الحرية ولا الفضيلة تخضعا لأوامر الله، فالإرادة الحرة هي الإرادة المستقلة. وبكلمات أخرى، جعل كانط الفرد في مركز الكون، وعليه، فقد أصبح تقرير المصير بمقام الخير السياسي الأعلى. في السياق ذاته، من أبرز من تحدث عن تقرير المصير أيضًا هو روسو الذي رأى أن أخطر ما قد يتعرّض له المرء عند العيش في مجتمع (معاكس لمجتمع الحالة الطبيعية) هو الطغيان المحتمل من قبل القادة. وللقضاء على هذا الخطر، يجب تحويل الإرادة الخاصة (Selfish Will) إلى إرادة عامة (General Will). وهذا لا يمكن حدوثه إلا بعد التوقف عن الشعور كإنسان طبيعي (أي في حالته الطبيعية nature Etat) وأن يصبح الفرد مواطنًا بدلًا من ذلك. فالإنسان في حالته الطبيعية يعيش لأجل نفسه، أما المواطن فيعيش معتمدًا على المجتمع الذي يشكّل جزءًا منه، فكل مواطن يسعى لوضع كل طاقته وقوته لصالح الإرادة العامة ويستمد بالتالي منفعته واستقلاليته ضمن المجتمع الذي يعيش فيه. كان روسو يدرك تمامًا أنه لا يمكن تحقيق فكرة المواطنة بشكل اعتباطي وعفوي، ولأجل تحقيق هذه الدرجة من الوحدة، لا بد من خلق "روح وطنية" (esprit du corps national) في كل شخص، بالشكل الذي يجعل المواطن يرى في المواطنة قيمة أخلاقية عليا. ولتحقيق ذلك، يجب التركيز على التربية التي من خلالها يمكن بناء روح وطنية في نمط وطني واحد.[238]

كما انقسمت الآراء حول العناصر والمعايير التي تشكّل الأمة، فأدى إلى تراكم عدد لا بأس به من التعريفات المتنوعة المتعلقة بمفهوم الأمة. فمن ناحية يؤمن المفكر الألماني هيردير بتفرد الثقافات الوطنية

---

[234] ماكس فيبر (Max Weber) (1864–1920): خبير اقتصادي وعالم اجتماعي ألماني، يعتبر أحد مؤسسي علم الاجتماع. ترتبط مواضيعه بالتغييرات التي طرأت على المجتمعات مع دخول الحداثة. له العديد من التحليلات حول الرأسمالية الصناعية والبيروقراطية.

[235] المرجع السابق، 11.

[236] المرجع السابق.

[237] إيلي كدوري (Elie Kedourie) (1926–1992): مؤرخ بريطاني تخصص في الشرق الأوسط. ولد في مدينة بغداد لعائلة عراقية يهودية ونشأ في الحي اليهودي. يرى كدوري أن القومية عبارة عن عقيدة تم اختراعها في أوروبا في بداية القرن التاسع عشر، تدعي أنها تقدم معيارًا لتشكيل وتحديد وحدة سكانية ملائمة لتشكيل حكومة خاصة بها. وذلك لممارسة مشروعة لسلطتها على الدولة الخاصة بها تعمل على تنظيم صحيح لمجتمعها.

[238] يُنظر: Ozkirimli، مرجع سبق ذكره، 11–12.

وعدم قابليتها للتغيير، ويركز على اللّغة التي تحمل طابع وعقل وشخصية مجموعة قومية معينة. ويضيف أن عالم الجماعة وقلبها وروحها يتشكل من تقاليد وتاريخ ودين ومبادئ الحياة، وتحطيمها كفيل بتحطيم أغلى ممتلكات القومية.[239] فيرى أن اللغة عبارة عن مكوّن داخلي، يعبر عن أفكار ومشاعر الفرد العميقة، مثلها مثل الروابط الأخلاقية الأخرى التي تجمع بين أفراد الأمة الواحدة. فهذه الروابط ليست دخيلة أو مفروضة من الخارج، بل هي طاقات حية منبعثة من الداخل.[240] فانتقد التوسع غير الطبيعي للدول واعتبر أن اختلاط الأعراق والقوميات تحت حكومة سياسية واحدة عبارة عن اختلاط وحشي خالي من الحياة الداخلية المشتركة ومتصل عبر تناقضات ميكانيكية بديلة عن الروابط الشعورية الحقيقية. كان يهدف هيردير إلى التنصّل من العالمية التي سعى إليها مفكرو التنوير. فقد استوحى النظام السياسي الذي سعى إليه من "العبرانيّين القدماء" الذين زعموا أنهم يشكّلون شعبًا واحدًا، على الرغم من تشتّتهم بين الأمم واختلافاتهم القبلية. لكنه اعتقد أنه وفي ظل هكذا نظام "شبه تعدّدي" سيكون للأفراد الحرية في متابعة اهتماماتهم المتنوعة وتشكيل مجموعة متنوعة من المؤسّسات المستقلة لخدمة مصالحهم الخاصة. فكانت القومية التي دعا إليها هيردير قومية متعددة الثقافات وليست قومية إقصائية. فرأى أن انفصال بروسيا عن باقي ألمانيا كان انفصالًا مصطنعًا وغير طبيعي، بينما انفصال ألمانيا عن باقي الأمم الأوروبية يقوم على أساس طبيعي.[241]

لا يختلف تصوّر فيخته عن تصور هيردير فيما يتعلق برؤيته لعلاقة اللغة بتشكيل الأمة والقومية. إذ يعتقد فيخته كذلك أن أولئك الذين يتحدثون اللغة نفسها يشتركون مع بعضهم البعض عبر العديد من الروابط غير المرئية بطبيعتها، والموجودة قبل أي تدخل بشري.[242] ويضيف بشكل جازم، أنه ومما لا شك فيه، أينما وُجدت لغة مستقلّة بحد ذاتها، توجد أمة موجودة لها الحق في تولّي مسؤولياتها بشكل مستقل لإدارة شؤونها وحكم نفسها. وعندما يتوقف الناس عن حكم أنفسهم بأنفسهم فمن المؤكد أنهم سيتخلون عن لغتهم وسيؤيدون الغزاة في الأمم الأخرى.[243] ويلاحظ البعض أن فيخته احتل موقعًا فريدًا بين الرومانسيّين، إذ كان يعتبر القومية nationality[244] بمثابة تشكيل تاريخي وليست جوهرًا طبيعيًا

---

[239] المرجع السابق، 13.

[240] المرجع السابق.

[241] المرجع السابق، 14.

[242] المرجع السابق، 15.

[243] المرجع السابق.

[244] القومية بمفهومها الإثني.

خالدًا.[245] فبالنسبة له، القومية عبارة عن نتاج عضوي ينمو على أساس العادات والتقاليد التي تعبر عن الروح الشعبية الأصيلة.[246]

شهد مفهوم الأمة والقومية أيضًا جدلًا بين الفكر الليبرالي والفكر الماركسي، الأمر الذي ساهم في ولادة حقل الكتابة التاريخية والنظريات الاجتماعية مستعينين بمشاهد سياسية واجتماعية أدت إلى ظهور أفكار ثم مفاهيم جديدة. يعتقد ماركس وإنجلز أن نضال البروليتاريا هو صراع وطني بالدرجة الأولى.[247] ويقول أفينيري[248] إن القومية بالنسبة لماركس هي تعبير عن حاجة البرجوازية لتوسع إقليمي لأجل أسواق أكبر. وعليه، لا يمكن اعتبار القومية على أنها إحدى آثار حقبة ما قبل الثورة الصناعية، بل هي اللبنة الأساسية للرأسمالية. أما فيما يتعلق بمكونات الأمة الأساسية، فيعتبر ماركس وإنجلز أن اللغة والتقاليد المشتركة أو حتى التجانس الجغرافي والتاريخي لفئة معينة، لا تكفي لتشكيل أمة. فلتشكيل أمة، هناك حاجة لمستوى معين من التنمية الاقتصادية والاجتماعية مع إعطاء أولوية للوحدات الأكبر.[249] على سبيل المثال، يرى ماركس وإنجلز أن الحركات الوطنية الإيرلندية والبولندية تستحقان الدعم، لأنهما تقدمتا في مسار التطور من خلال إنشاء دول وطنية قادرة على تطوير تناقض صحي بين البروليتاريا والبرجوازية. فبالنسبة لهما، في حال تم الشروع في طريق ثوري بين إيرلندا وبريطانيا فسيتم حلّه لصالح إيرلندا، وأن انفصال إيرلندا واستقلالها عن بريطانيا كان خطوة حيوية لصالح إيرلندا وبريطانيا على حد سواء. في المقابل لم تستطع الأمم غير التاريخية non-historical تطوير البرجوازية، لأنها عبارة عن أمم فلاحية ضعيفة غير قادرة على تطوير دول خاصة بها، لذلك يكون على هذه الأمم تكوين تحالفات مع أنظمة قديمة.[250]

وكما لاحظنا، هناك اختلاف حول بداية تشكّل الأمم. فسابقًا، كان يرى العلماء أن الأمم كانت موجودة بل ومتأصلة في الحالة الإنسانية التابعة للإرادة الجمعية. لكن يجادل غيلنر أن ظهور فكرة القومية والأمم

---

[245] المرجع السابق.

[246] المرجع السابق.

[247] المرجع السابق، 18.

[248] شلومو أفينيري Shlomo Avineri: سياسي ومؤرخ إسرائيلي، ولد عام 1933 في بولونيا لعائلة يهودية ألمانية الثقافة. هاجر مع عائلته إلى فلسطين عام 1939. درس تاريخ العلوم الاجتماعية في الجامعة العبرية في القدس وأكمل مسيرته التعليمية في مدرسة لندن للاقتصاد. عام 1973 أصبح أستاذًا في الجامعة العبرية وبين عامي 1975–1977 شغل منصب مدير عام وزارة خارجية إسرائيل. كتب حول القومية والماركسية في مقالة له بعنوان الماركسية والقومية Marxism and Nationalism عام 1991.

[249] المرجع السابق.

[250] المرجع السابق، 19.

تعود للعصر الحديث. فقبل حقبة التصنيع، كان المجتمع منظّمًا على أساس زراعيّ، وتحول بعد ذلك إلى مجتمع مشكّل على أساس صناعي، الأمر الذي أدى إلى إنتاج آثار اقتصادية وثقافية جديدة كان لها الأثر في خلق مجتمعات متباينة ثقافيًا عن بعضها البعض. عملت هذه التباينات على خلق دول أو إمبراطوريات قادرة على السيطرة على مجموعات سكانية متنوعة. فلم يعد مهمًا إذا كانت الطبقات الحاكمة تمارس دينًا مختلفًا أو تتحدث لغة مختلفة، كون السكان ملتزمون بعادات وتقاليد محلية تختلف من منطقة لأخرى. فالانتماء لم يعد محليًا، أي محصورًا على أفراد المجموعة الواحدة، بل اشتمل على أنواع مختلفة من المجموعات ضمن إطار الأمة الواحدة. كما يرى غيلنر أن التغييرات التكنولوجية والاحتياجات الصناعية الجديدة عملت على خلق قوى عاملة جديدة تتمتع بمهارات فنية متنوعة. أدى ذلك إلى إنتاج نظام تعليمي جديد لتطوير واستدامة هذه القوى العاملة الجديدة، بالإضافة إلى تعميم لغة وثقافة مشتركتين من أجل فعالية العمل، الأمر الذي أدى إلى ولادة فكرة الأمة. وبكلمات أخرى، يرى غيلنر أن اجتماع جماعات حول ثقافة مشتركة مصحوبة بلغة موحدة كفيل بتحويل هذه المجموعة إلى أمة. كذلك، لضمان إدارة وحماية الثقافة الوطنية واللغة والاقتصاد يجب على حدود الدولة أن تتطابق مع حدود الثقافة. ويضيف أن الدول لا تحتاج بالضرورة إلى أمم، لكن الأمم تبحث عن دولها لحماية واستدامة ثقافتها ولغتها الوطنية. ومن هنا تأتي القومية كمفهوم سياسي تتطابق فيه حدود الدولة والثقافة.[251]

لا يخرج رأي لوكسمبورغ Luxembourg عن الإطار الماركسي، فترى أنه ما دام هناك تواجد للدول الرأسمالية، لا يمكن حينها أن يكون هناك وجود لحق وطني في تقرير المصير. وتؤكد أنه لا وجود لأمة ذات كيان سياسي اجتماعي متجانس، لكن في المقابل يوجد داخل كل أمة طبقات ذات مصالح وحقوق معادية، وبهذه الحالة، تكمن مهمة البروليتارية في إلغاء جذور النظام القديم للقضاء على المجتمع الطبقي. فتعتبر أن كل أشكال الاضطهاد مستمدة من الحاجة إلى انقسامات طبقية، وعليه فتحرير المجتمعات الطبقية سيؤدي بالضرورة إلى إنهاء اضطهاد الأمم. بعبارات أخرى، حاولت لوكسمبورغ رسم خط واضح بين معارضة الاضطهاد والقمع الناجم عن التقسيم الطبقي وبين دعم القومية، فكانت مواقفها معادية للقوميّين (anti-nationalists) لكن ليست معادية للقومية (anti-nationality). من ناحية أخرى، كتبت في رسالة لصديقتها ماتيلد ورم[252] التي كانت تعبر وبشكل خاص عن عذابات اليهود، أنه لا فائدة من التركيز على معاناة اليهود عند التعبير عن أفكارها. مضيفة أن هناك عذابات في مناطق عديدة

---

[251] يُنظر:

Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (London: Macat international Ltd, 2017), 10-11.

[252] ماتيلد وورم (Mathild Wurm) (1874–1935): هي شخصية سياسية ألمانية، وعضوة في الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني. ولدت في فرانكفورت وتوفيت في لندن. كان لها علاقات مع روزا لوكسمبورغ.

في العالم كما في أفريقيا وغيرها، فالعذابات غير محصورة بجماعات دون غيرها. مؤكدة أنه لا مكانة خاصة لديها تجاه اليهود، فقضايا كل المعذبين هي قضاياها ولا أفضلية لأحد منها على الآخر.[253] في المقابل، رأى لينين عكس ما رأته لوكسمبورغ، فنادى بضرورة دراسة الظروف الاقتصادية والتاريخية للحركات الوطنية، التي كانت مرتبطة بشكل وثيق بانتصار الرأسمالية على الإقطاع.

بالإضافة إلى المفكرين السابقين، ساهم بوير (Bauer) في تطوير الفكر الماركسي، فقام باختراع مفهوم "الشخصية الوطنية" (national character) وذلك لتأسيس منهجية منظمة لفهم مسألة الأمة.[254] فاعتبر أن الأمة عبارة عن مجتمع يتحلّى بطابع معين، ينمو على شكل مجتمع ويتفق على فكرة المصير المشترك، وليس فقط تشابه المصير. وأكد على أن قضية القومية غير محدودة فقط بالحكم الذاتي الثقافي القومي/الوطني (cultural national autonomy). يشير بوير أيضًا إلى أهمية خلق لغة مشتركة لأفراد الأمة الواحدة ذات المصير المشترك. ويضيف أن الشخصية الوطنية ومجموعة الخصائص البدنية والعقلية التي تنفرد بها الأمة، ليست خصائص ثابتة، وأنه لا يمكن للأمة في عصره، بأي شكل من الأشكال، أن تكون مرتبطة بأسلاف منذ ألفين أو ثلاثة آلاف سنة. يعتبر من ناحيته، أن الشخصية الوطنية ليست أكثر من قواسم مشتركة في طريقة سلوك الأفراد، وهي ليست تفسيرًا لسلوك هذه الأنماط الفردية. فالشخصية الوطنية ليست تفسيرًا بل هي شيء يجب تفسيره. وبكلمات أخرى، مجتمع معين مع شخصية معينة خاصة فيه، كفيلة بأن تجعل منه أمة نتيجة لعمليات تحديث مختلفة ومتنوعة. بالإضافة إلى أن الثقافة الوطنية تتشكل عبر مساهمة العديد من الطبقات الاجتماعية.[255] وعليه، فالقومية بالنسبة للوكسمبورغ ولينين عبارة عن أداة أيديولوجية للبرجوازية الوطنية، بينما يرى بوبير أنه لا يمكن اختزال القومية بحاجة وضرورات البرجوازية.

أما ستالين فيرى أن الأمة عبارة عن مجتمع مستقر متطور تاريخيًا يقوم على أساس اللغة، والأرض، والحياة الاقتصادية والنفسية. وتساهم جميعها في تشكيل مجتمع يتمتّع بثقافة مشتركة. وبكلمات أخرى، فالأمة عبارة عن شكل تاريخي ينتمي لحقبة الرأسمالية الصاعدة. يستشهد ستالين بحالة دول غرب أوروبا كفرنسا وبريطانيا وألمانيا وإيطاليا وغيرها، التي توازت فيها عملية القضاء على النظام الإقطاعي مع تطور الرأسمالية وانتهت بعملية دمج الأفراد في أمم، أي قامت بتشكيل أمم بشكل مواز زمنيًا مع التقدم المنتصر

---

[253] يُنظر: Ozkirimli، مرجع سبق ذكره، 21.

[254] يُنظر:

Otto Bauer, *The Question of Nationalities and Social Democracy* (London: University of Minnesota Press, 2000), 20.

[255] يُنظر: Ozkirimli، مرجع سبق ذكره، 23.

للرأسمالية على الانشقاق الإقطاعي.[256] أما بالنسبة للحق في تقرير المصير، فيرى ستالين أن الأمة نفسها فقط من لها الحق في تقرير مصيرها، ولا حق لأي طرف آخر بالتدخل قسريًا في حياة الأمة، أو أن يحاول تدمير مدارسها ومؤسّساتها أو أن ينتهك عاداتها أو يقوم بقمع لغتها، أو أن يحد من حقوقها. يتفق ستالين مع بوبير، في فكرة عدم ترجمة السيادة بصورة حصرية إلى الحق في تقرير المصير، فهو لا يعتبر أن السيادة الوطنية هي الطريقة الوحيدة للتعبير عن هذا الحق. فالحق في تقرير المصير يعني قدرة الأمة على ترتيب شؤون حياتها وفقًا لإرادتها والخير الذي سيلحق بها، وكل ذلك دون تدخل خارجي، بالإضافة إلى حقها في تشكيل علاقات فدرالية مع أمم أخرى، كما لها الحق بالانفصال عنها متى شاءت.[257]

أما بالنسبة لميل، فيرى أنه يمكن لمجموعة من البشر أن تشكّل قومية إذا اتحدت فيما بينها من خلال قناعات مميزة مشتركة، لا وجود لها عند غيرهم من المجموعات الأخرى، وكافية بأن تجعل منهم أشخاصًا يتعاملون فيما بينهم بشكل أسلس من تعاملهم مع الآخرين في الأمم الأخرى، ويرغبون في أن تحكمهم حكومة واحدة، وأن تكون هذه الحكومة مشكلة من أشخاص من نفس أبناء الأمة. يُرجّح ميل أن سبب الشعور بالقومية[258] Nationality يأتي نتيجة تراكم مجموعة متنوعة من العناصر، كالعرق والسلف واللغة والدين المشتركين. في حين، يركز ميل على ضرورة وجود مُسبق لهوية سياسية مشتركة، فامتلاك تاريخ وطني وخزان ذكريات مشترك، بالإضافة إلى وجود فخر جماعي، أو تضحيات أو إذلال مشترك، مرتبط بأحداث مشتركة تعود للماضي كافية بأن تخلق شعورًا بالقومية Nationality. ويضيف ميل، أنه لا إمكانية لوجود مؤسّسات حرة في بلد تضم قوميات مختلفة، فالاهتمامات واللغات المتنوعة بالإضافة إلى عدم وجود مشاعر موحدة، يحول دون تكوين أمة. فجميع العناصر التي سبق ذكرها مهمة لتشكيل حكومة تمثيلية موحّدة، وتحقيق هذه الوحدة التمثيلية غير ممكن في ظل وجود قوميات إثنية متنوعة. بالإضافة إلى ذلك، رأى ميل أن هناك أمم متخلّفة وأمم متقدمة، وعليه يمكن لقومية ما أن تذوب ويتم استيعابها في قومية أخرى، وكلما كانت القومية الأولى أدنى وأكثر تخلّفًا من بقية الأمم سيكون امتصاصها وذوبانها أكبر وأسرع في القومية الأخرى الأقوى. على سبيل المثال، يرى أن اندماج شعب البروتون (Breton) والباسك في القومية الفرنسية كان مجديًا ولصالح هذين الشعبين، ولو لم يندمجا بشعب متحضر لبقوا في حالة وحشية كما العصور الماضية دون فعالية أو اهتمام للمشاركة في حركات العالم العامة.[259] في المقابل، يعتقد اللورد آكتون أنه يمكن الحفاظ على الحرية الفردية بشكل أفضل في

---

[256] يُنظر: Ozkirimli، المرجع السابق، 24.

[257] المرجع السابق.

[258] المقصود بها القومية بالمعنى الإثني، القومية الإثنية.

[259] المرجع السابق، 25.

دول متعددة القوميات، فالأعراق والسلالات المتدنية نشأت عبر العيش في اتحادات سياسية ضمن سلالات متفوقة فكريًا. فيؤمن أن الأمم المنهكة والمتآكلة يمكنها أن تحيا عن طريق اتصالها الحيوي بالأمم الحديثة والأصغر سنًا منها. كما ويرى أن مفهوم "الحقوق القومية" حديث تاريخيًا، إذ لم تكن هذه الحقوق معروفة في النظم الأوروبية القديمة ولا بين شعوبها. [260]

يرى دوركهايم أن القومية ببساطة هي عبارة عن مجموعة من البشر الذين اختاروا، لأسباب إثنية عرقية دينية أو ربما تاريخية، العيش سوية تحت قوانين مشتركة وتشكيل دولة موحّدة.[261] وبكلمات أخرى، يرى دوركهايم أن الأمة تتكون من عناصر تشكّلها، وهي العادات والتقاليد والمعتقدات المستمدة من الماضي المشترك. فيرى أن لكل أمة روحها وخصائها المميزة لها، والتي بدورها يمكن أن تتطور وتتغير يومًا بعد يوم. ولهذا السبب، لم يأخذ دوركهايم أبدًا بلده فرنسا كمثال للأمة التي ينادي بها، كونه كان يؤمن بأهمية الطقوس والعادات العامة التي تعزّز تكامل الأمة، فكان يعتبر أن التعليم الفرنسي بحاجة إلى أن يكون أكثر وطنية. كان لدوركهايم تأثير خاص على نظريات القومية الحديثة، فقد ركّز على الدين كمجتمع أخلاقي (Moral Community) واعتبره مكوّنًا أبديًا، مبررًا ذلك بأن المجتمعات عامة لديها حاجة دائمة للتجدّد وتأكيد نفسها بشكل دوري من خلال الحفاظ على الشعائر والاحتفالات الجمعيّة.[262] أما التأثير الثاني لدوركهايم على نظريات القومية المعاصرة، فيتمثّل في الانتقال من التضامن "الميكانيكي" بين جمهور السكان إلى التضامن "العضوي" فيما بينهم. فقد كان يرى أن عناصر الوعي الجمعي، كالمعتقدات والمشاعر الاجتماعية الجمعية، إلى جانب الانتماءات الإثنية (كعلاقات الدم، والانتماء إلى مكان مشترك، والاشتراك في نفس سلسلة الأجداد، والعادات والتقاليد المجتمعية)، وهي التي يصطلح عليها تعبير "التضامن العضوي"، في العصر الحديث في طور الانكماش، ويستعيض عنها بـ"التضامن الميكانيكي" الناتج عن تقسيم سوق العمل والأدوار القائمة عليه (كعلاقات قانونية، وعلاقات العمل، وحقوق المواطنة).

أما مفهوم الأمة بالنسبة لفيبر، فهو تعبير سياسي بامتياز مرتبط بإقامة دولة لمجموعة بشرية تتشارك فيما بينها بمشاعر ضرورة العيش معًا، ولتعزيز ذلك تقوم باختلاق أساطير حول الأصل المشترك والذاكرة الجمعية وما إلى ذلك. وبكلمات أخرى، فإنه يعتقد أن الأمة هي مجتمع من المشاعر والقيم الواضحة بشكل كاف لتشكيل دولة خاصة بها. فمن أهم ما قدمه فيبر لأفكار القومية، هو تأكيده على طبيعته السياسية وعلى دور الدولة ودولة القانون، كمثال أعلى تتوق إليه المجموعة أو كواقع قائم، في تعزيزه وتغذيته.[263]

---

[260] المرجع السابق، 26.

[261] المرجع السابق.

[262] المرجع السابق، 27.

[263] المرجع السابق، 28.

أما بالنسبة لبعض المؤرخين الذين أبدوا اهتمامًا بقضية "القومية" أمثال المؤرخ الفرنسي ميشليه ورينان. فمن ناحية، يرى ميشليه أن الأعراق والأفكار تتجمع وتتعقد كلما اتجهنا نحو الغرب. فيرى أن مزيج هذه المكونات غير متكامل في إيطاليا وألمانيا وغير متساو في إسبانيا وإنجلترا، بينما هو متساو ومتكامل في فرنسا. وبكلمات أخرى، يرى أن المجتمع الأقل بساطة، والأقل طبيعية، والأكثر اصطناعية، ينتج مجتمعا أقل عرضة للانهيار وأكثر إنسانية.[264]

من ناحية ثانية، يرى رينان أن الأمة عبارة عن شيء لم يكن موجودًا في العصور الكلاسيكية القديمة، التي تميزت بالجمهوريات والممالك والإمارات والاتحادات والإمبراطوريات، لكن مع ذلك لا يمكننا القول إنه كان هناك وجود للأمم بالمفهوم الحديث للمصطلح. يجادل رينان أن الأمم الحديثة هي عبارة عن نتاج تاريخي نجم عن التقاء عدد من الحقائق. ويرفض رينان، كماكس فيبر، العناصر الموضوعية التي تحدّد الأمم، كالعرق واللغة والدين، لتحديد معنى الأمة، مستشهدًا بحالة الأمة السويسرية التي يتحدّث سكانها ثلاث لغات وينتمون إلى ديانتين وإلى ثلاثة تقريبًا أعراق، مقابل النمسا وتوسكانا[265] المتجانستين واللتان لا تعتبر أيا منهما أمة.[266] فالأمة بالنسبة له عبارة عن تضامن واسع النطاق، يتشكل عبر مشاعر التضحية التي قدمها فرد من الأفراد في الماضي وتلك التي هو على استعداد لتقديمها في المستقبل. فالقومية هي الموافقة والرغبة المعلنة لمواصلة الحياة المشتركة. وجود الأمة هو عبارة عن استفتاء يومي تمامًا كما وجود الفرد الذي هو عبارة عن تأكيد دائم على الحياة.[267]

> A nation is a large-scale solidarity, constituted by the feeling of the sacrifices that one has made in the past and of those that one is prepared to make in the future. It presupposes a past; it is summarized, however, in the present by a tangible fact, namely, consent, the clearly expressed desire to continue a common life. A nation's existence is, if you will pardon the metaphor, a daily plebiscite, just as an individual's existence is a perpetual affirmation of life.[268]

---

[264] المرجع السابق، 29.

[265] توسكانا هي مقاطعة إيطالية، وتعد فلورنسا هي عاصمتها الإقليمية.

[266] يُنظر: Ozkirimli، المرجع السابق، 30.

[267] مذبحة القديس بارثولوميو (Saint-Barthélemy) مذبحة البروتستانت حدثت في باريس في يوم القديس بارثولوميو بتاريخ 24 آب 1572، واستمرت لعدة أيام في العاصمة إلى أن امتدت لأكثر من عشرين بلدة إقليمية محيطة. كانت المذبحة نتيجة خلافات عسكرية ومدنية بين نبلاء فرنسيين كاثوليك وبروتستانت خصوصا بين عائلة Guise وعشيرة Châtillon-Montmorency.

[268] يُنظر: Ozkirimli، المرجع السابق، 30.

وعليه، فإن العرق واللغة والمصالح المادية والارتباطات الدينية والجغرافيا والضرورة العسكرية ليست من عناصر تكوين الأمة، بل ما يشكل الأمة هو ماض بطولي مشترك، وقادة عظماء ومجد حقيقي مشترك. ومن أهم هذه المكونات هو القدرة على "النسيان الجماعي"، فجوهر الأمة هو أن يشترك جميع أفرادها بالعديد من الأمور، وأن ينسوا كذلك أمورًا كثيرة. على سبيل المثال، على المواطنين الفرنسيّين أن ينسوا مذبحة القديس بارثولوميو (Saint-Barthélemy).[269] فيجد رينان، أن في العصر الذي وُجد فيه، ارتكب المنظرون خطأ فادحًا بالخلط بين الأمة والعرق، وبنسبها لجماعات اثنوجرافية أو لغوية مماثلة لسيادة الشعوب الأصلانية الموجودة بالفعل.[270]

لا يخالف لازار في تصوره لمفهوم القومية والأمة العديد من الآراء والأفكار التي طرحها مفكرو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. بل يتفق مع العديد منهم في بعض العناصر الواجب توفرها لتشكيل الأمة. فبعد العرض التاريخي لولادة القومية في القرنين السابق ذكرهما، نجد أن أفكار لازار كانت من وحي عصره، أي نتاج الحالة السياسية والاجتماعية والثقافية التي نشأ فيها. لا يعبر لازار عن فكره حول كامل أوجه القومية في موضع واحد وبشكل شامل، بل نجد أن معالجته لهذه المسألة جاءت موزّعة عبر آراء في كتاباته حول القضية في نهاية القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى مقالته "القومية اليهودية" «le nationalisme juif» التي حاول فيها تعريف القومية اليهودية بشكل صريح. ولكن تبقى ضرورة دراسة الحالة العامة (السياسية والثقافية والفكرية) التي نشأ فيها والتي شكلت لديه تعريفا لمفهوم أثار جدل المفكرين طيلة قرنين من الزمان. لكن يمكننا القول إن مفهوم القومية عند لازار ليس استثناء طالما تناول مفهوم "القومية" بالعموم، ولكن يختلف الأمر حين يتناول مفهوم "القومية اليهودية". رغم وجود تباينات بين الباحثين بشأن أهمية دور الأصول الإثنية، إلاّ أن هناك تقاطع مشترك بينهم، كما ذكرنا سابقًا، وهو اتفاق مجموعة من البشر على أن يشكلوا أمة سواء روحية أو مادية. لذلك، لا بد من تناول آراء وتحليلات عدد من منظري القومية والصهيونية اليهود، لمعاينة نقاط الالتقاء مع توجّه وتحليل لازار.

---

[269] المرجع السابق.

[270] يُنظر:

Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation*, (Edition mille et une nuit, département de la librairie Artheme Fayard, 1997), 8.

3.2.1 الأمة الفرنسية:

كما أشرنا سابقاً، كان لمجيء مفهوم "القومية" وجميع الأفكار التي تمحورت حولها، بالإضافة إلى الثورة الفرنسية عام 1789، سببًا لولادة عدد من الأمم كالأمة الفرنسية والأمريكية. اشتملت الثورة الفرنسية على أيقونات لفظية واضحة كالـ "مواطنة" و"عدم التجزئة"، والتي تم التعبير عنها خطابيًا بشعارات الحرية والمساواة والأخوة، لتعكس الرؤية الشمولية لهذه الثورة وللأمة التي تحملها. تعتبر الثورة الفرنسية أن الاختلافات الطبقية أو الإثنية أو الدينية أو اللغوية، لا يمكن أن تكون عائقًا أمام القومية. وذلك أن هذه الاختلافات اللغوية والإثنية والدينية وغيرها مُلحقة بولاء وطني مشترك وتجارب تاريخية مشتركة ومعرفة ومحددة بوحدة شعب ومجتمع مدني وأرض خاصة يعيشون عليها.[271] تعتبر الأمة الفرنسية أيضًا، أن القومية التي سعت لتحقيقها هي تعبير عن قومية شاملة للجميع وليست حصرية على فئات معينة. فكانت تطلعات الثورة وإعلاناتها وطموحاتها تسعى للشمولية والعالمية في الحقوق والمواطنة على حد سواء. بالشكل الذي جعل من دساتيرها أثناء الثورة أو بعدها تقوم على هذا المبدأ الشمولي للمواطنة وحقوق الإنسان. في حين، تم تقييد العالمية التي سعت لها الثورة الفرنسية أو حتى الأمريكية بالكيان الإقليمي للأمة وبالعناصر الموجودة فيه.[272] اختلفت الآراء، كما ذكرنا سابقًا، حول دور سكان فرنسا اليهود في الثورة الفرنسية، لكن الحقيقة التي باتت مع الوقت ثابتة أثناء الثورة، هو تدهور صورة اليهود في المجتمعات التي وجدوا فيها، كونهم اتهموا بالعداء للثورة وللقومية الجمهورية وللإرادة العامة. فعلى الرغم من الوضع السياسي والاجتماعي السيء الذي عانى منه اليهود قبل الثورة، إلا أن تبعاتها لم تكن مرضية للجميع. فلم يمتلك اليهود قبل الثورة حقوقا دائمة، بل كثيرًا ما تسلب منهم أو يتم تقييدها، بسبب الخدمات المالية والتجارية، نتيجة الابتزازات الملكية والمحلية كالضرائب أو القروض وغيرها. بالإضافة إلى عدم إمكانية الانضمام إلى النقابات أو امتلاك الأراضي أو التوظيف أو تحديد المهن التي يمكن لهم ممارستها.[273]

كما ذكرنا سابقا، يبدو أن أفكار وتصورات لازار حول القومية جاءت من وحي العصر الذي جاء فيه، ومن وحي أفكار منظري القرنين اللذين نشأ فيهما. إلا أن لازار لم يهتم بتعريف القومية كقومية ولأجل القومية فقط، بل اهتم بمفهوم القومية اليهودية. إن حجم التلاقي بين أفكار لازار حول "القومية اليهودية"

---

[271] يُنظر:

Fredric Cople Jahar, *The Jews and the Nation, Revolution, Emancipation, State Formation, and the Liberal Paradigm in America and France* (New Jersey: Princeton University Press, 2002), 35.

[272] المرجع السابق.

[273] المرجع السابق، 60.

و"القومية" التي نظّر لها مفكرو ذلك العصر كبير، واتخاذه لعنصر إثني لتحقيق الأمه التي نظّر لها منطقي أيضًا وطبيعي في ظل البيئة التي وُجد فيها. لكن يحتّم علينا ذلك الاهتمام بالعلاقة بين القومية والدين إن وجدت، والأسباب التي من شأنها أن تخلق خلطًا بينهما.

3.2.2 القومية والدين:

قبل الانتقال للقومية اليهودية ومنظريها مباشرة، سنتطرق للقومية والدين عامة وعلاقتهما سوياً. يبدو في كثير من الأحيان، أن هناك ما يوحي بعلاقة بين الدين والقومية، رغم أن ولادة القومية أتت من رحم تدهور الدين. تم التعامل مع الدين والقومية كظواهر متماثلة من خلال عدد من الأعمال التي سعت لتحديد وتوصيف القومية عبر تشابهها بالدين أو وصفها كدين.[274] يمكن العودة لدوركهايم في كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" «Les formes élémentaires de la vie religieuse» عام 1912، بالإضافة إلى كارلتون هايز[275] الذي كتب مقالات في هذا الشأن، مثل: "القومية كدين" (Nationalism as a religion) في كتابه الذي صدر عام 1926. يُجادل هايز أن القومية تحشد مشاعرًا عميقة ومُقنعة وهذا بحد ذاته ديني بالأساس. كما يجد أن القومية تنطوي على الإيمان المصحوب بالرهبة والخشوع ومشاعر القوة الخارجية، فالقومية لها "آلهة" متجسدة في الوطن أو في الزعيم. كما أن للقومية "لاهوت أو أساطير" تصف "الماضي الأبدي والمستقبل الأبدي" للأمة، بالإضافة إلى مفاهيم الخلاص والخلود وشريعة الكتاب المقدس بأعيادها وجلساتها وأيامها المقدسة. فبينما تقوم معظم الديانات على التوحيد، تقوم القومية على إعادة صياغة الفكرة القبلية بـ "الشعب المختار" من خلال أنانيتها القبلية.[276] وفي حالة القومية اليهودية، هناك دمج مباشر بين الدين والقومية، الدين الذي يمثل قومية ذات لاهوت وأساطير مرتبطة بالماضي وتؤسس للمستقبل ومتشكلة من شعب الله المختار.

يُعرّف دوركهايم الدين على أنه نظام متماسك من المعتقدات المتعلقة بالأشياء المقدسة، تقوم هذه المعتقدات والممارسات بتوحيد كل من ينضم إليها في مجتمع أخلاقي يسمى الكنيسة[277]. ويفسر دوركهايم

---

[274] يُنظر:

Rogers Brubaker, *Grounds for Difference, Religion and Nationalism as Analogous phenomena*, (Harvard University press, 2015), 102.

[275] كارلتون هايز (Carlton Hayes) (1882–1964): مؤرخ أمريكي وأكاديمي ودبلوماسي. درس التاريخ الأوربي وتخصص في موضوع القومية. انتخب رئيسًا للجمعية التاريخية الأمريكية، وشغل منصب سفير الولايات المتحدة في إسبانيا في فترة الحرب العالمية الثانية. كتب مقالًا حول القومية عام 1920 وعددًا آخر من الأعمال حول القومية أيضًا:
«France: A Nation of Patriots», «The Historical Evolution of Modern Nationalism», «Nationalism: A Religion».

[276] يُنظر: Brubaker, *Grounds for Difference*, 103.

[277] المقصود بها مركز عبادة خاص.

في كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" في دراسته لحالة الطوطمية الأسترالية، أن هناك لحظات يقوم فيها الشخص بالاستثمار من الطوطم بقوة خارقة تلزمه بالالتصاق في الفكرة. في هذه اللحظة يولد مع الالتزام، احترام للقواعد وذلك لأن الطوطم هو تعبير عن "المانا" (أي المقدس) وأيضًا رمز العشيرة التي يتشارك معها هذا الشعور. وبناء على ذلك، يخرج دوركهايم بتعميم مفاده أن إله العشيرة يصبح العشيرة نفسها، أي أن الإله الذي يؤمن به الأشخاص هو صورتهم في العشيرة.[278] وهذا بحد ذاته، يجعل الالتزام بالطوطم الذي بدوره يرتبط بالعشيرة، أمر إلزامي ولا خيار فيه. إن تفسير علاقة الشخص بالطوطم يفسر علاقة الأشخاص بالقوميات التي ينتمون إليها. وهذا بحد ذاته كفيل بتشكيل جماعة من الناس لا قدرة لهم على الانفصال عن بعضهم البعض بسبب الدين أو القومية.

في السياق ذاته، قدم أنتوني سميث رؤية مشابهة بل وأكثر تطورًا من القومية على اعتبارها "ديانة جديدة للشعب" (New Religion of the People)، دين ملزم بطقوس متكررة وحماس جماعي كأي دين آخر. من ناحية، يرى سميث أن القومية عبارة عن دين بالمعنى الجوهري يستلزم نوعا من "الخلاص" الجماعي الدنيوي. ومن ناحية ثانية، فالقومية بالمعنى الوظيفي عبارة عن نظام يتضمن معتقدات وممارسات قادرة على التمييز بين المقدس والمدنس، ويقوم على توحيد أفراده ضمن إطار مجتمع أخلاقي واحد مخلص. ويضيف أنه وفي هذا النوع من الدين (القومية)، الذي يوازي ويتنافس مع الأديان التقليدية، يكون أبطالها الوطنيون، هم الأنبياء والمخلّصون أولئك الذين يتم تخليدهم عبر أساطيرهم التي ستتناقلها الأجيال القادمة.[279] كما يرى ويلفريد سبون[280] أن تعريفات الهوية الوطنية وتمثيلها متشابك مع الدين بطرق مختلفة في مناطق عديدة في العالم.[281]

3.3 القومية اليهودية لدى المنظّرين اليهود

3.3.1 انعتاق اليهود في أوروبا

ازدحم الثلث الأخير من القرن الثامن عشر بأحداث عملت على تغييرات عميقة في بلدان أوروبا عامة وأوروبا الغربية خاصة. كانت هذه التغييرات بالأخص في الصعيد السياسي والبنى الاجتماعية فأدت إلى ظهور أفكار وأيديولوجيات جديدة تسعى للتحكم في هذه المجالات. أثرت هذه التغييرات والتحولات على

---

[278] يُنظر:
Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: CNRS Éditions, 2007).

[279] يُنظر: Brubaker, *Grounds for difference*، مرجع سبق ذكره، 103.

[280] ويلفريد سبون Willfried Spohn (1944–2012): عالم اجتماع وأستاذ في جامعة برلين عام 1995. حرر عددًا من الأبحاث العلمية من بينها "الدين والهويات الوطنية في أوروبا الموسعة".

[281] يُنظر: المرجع السابق، 151.

جميع سكان القارة، بينما أثرت وبشكل قوي على المجتمع اليهودي الذي عاش بين أكناف هذه البلدان والذي اعتبر حتى ذلك الحين، جالية مختلفة عن باقي أفراد المجتمع ذات ميزات وصفات خاصة فيها. كانت التغييرات والتحولات ذات أثر عميق وواضح على حالة اليهود فأودت إلى قلب طبيعة وجودهم الاجتماعي في القارة.

في الفترة ما بين 1760–1770، كان يُنظر لليهود كجزء من أمة يهودية مشتّتة، وعليه كان يتم تصنيف اليهوديّ اعتمادًا على مكان إقامته، كإنجليزي أو فرنسي أو ألماني وهكذا. لكن بعد مئة عام انتهى هذا التصنيف، بعد أن أثبت فشله في تحقيق العدالة لهم. على الرغم من التضاربات المختلفة حول كيفية تعريف اليهود في أوروبا حتى حينه، بدأ نعت اليهوديّ بأنه فرنسي أو إنجليزي بالإضافة إلى أنه يهودي، وذلك تلميحًا إلى بعض الخصائص الجمعية التي يظهرها أعضاء هذا المجتمع الخاص.[282] نتيجة لهذه التحولات، تعرّضت الجاليات اليهودية لعدد من التحولات القانونية، بالإضافة لتغييرات في شكل توزيعها المهني وعاداتها الثقافية فضلًا عن نظرتها للدين وسلوكها تجاهه، لينتقل اليهود من نمط حياتهم المتميز السابق، إلى المعيار المشترك ليندمج مع محيطه غير اليهودي، كما أشرنا لذلك مفصلا في الفصل الثاني.

تأثرت أحوال اليهود في المناطق الأوربية، بشكل جعل من الصعب الحديث عن انعتاق اليهود أو تغيير أحوالهم في بلد أوربي ممكنًا بمعزل عن باقي البلدان. على سبيل المثال والتذكير فقد مُنح يهود هولندا الجنسية بعد الغزو الفرنسي لها عام 1795. فضلا عن تأثير التطورات السياسية التي اكتسبها اليهود الفرنسيون خلال الثورة الفرنسية، على يهود ألمانيا. بالإضافة إلى تأثير المصلحين الألمان أمثال موسى مندلسون[283] على يهود فرنسا، حتى غدا مصطلح "إعتاق اليهود" شعارًا سياسيًا انتشر فيما بعد في جميع القارة.[284] يرى كاتس أن التأثير العميق الذي ضرب في المجتمع اليهودي في أوروبة لم يكن عرضيًا، بل يعود ذلك إلى الطبيعة غير العادية للمجتمع اليهودي. ويرى أنه يمكن تصنيف المجتمع اليهودي على أنه مجتمع تقليدي مع بعض التحفظات، فهو مجتمع يستمد دينه وقيمته الثقافية من الماضي ويستخدمها

---

[282] يُنظر:

Jacob Katz, *Out of the Ghetto- The social background of Jewish Emancipation 1770-1870*, (Syracuse University Press, 1998), 1.

[283] موسى مندلسون (1729–1786): فيلسوف يهودي ألماني من رواد حركة الهسكلاه، دعا اليهود إلى خلع لباس الشتات فنادى بضرورة الاندماج في المجتمعات الأوربية التي وجدوا فيها. سعى لنشر أفكار التنوير والتسامح وفصل الدين عن الدولة.

[284] المرجع السابق، 4.

كدعامة أساسية له في الحاضر ويعتمد عليها كوسيلة لضمان استمراريتها في المستقبل. عندما نقول الماضي اليهودي فيعني ذلك الماضي المرتبط بالعصور القديمة التي تعود للفترة التلمودية والتوراتية، وهنا تكمن الخصوصية. فرغم تشابه الحالة مع الحالة المسيحية مثلًا، لكنه ورغم اعتزاز المسيحي بتقاليده، المطابقة إلى حد ما للتقاليد اليهودية كونها مستمدة جزئيا من نفس الفترة التاريخية، إلا أن علاقتها مع العصور القديمة ذات طبيعة مختلفة. تقوم بعض المؤسّسات المسيحية كالكنيسة الكاثوليكية بتتبع أصول الماضي البعيد، بينما تعتمد مؤسّسات الدولة كالقانون والمدارس وغيرها على الماضي القريب. فيرى كاتس، أنه بتتبع واعتماد المجتمع اليهودي التام بكافة مؤسّساته على الماضي البعيد، واعتبار كل شيء له قيمة الدين اليهودي، كالقانون والتعليم والثقافة النابع من العصور القديمة والتي تعود لفترة الكتاب المقدس والتلمود، تشكّل خصوصية جعلت من هذا المجتمع حالة غير شبيهه بحالة مجتمعات أخرى. يرى كاتس أيضا، أن الاختلاف الثاني بين المجتمعين[285] هو أن المجتمع المسيحي يتعامل مع تقاليده على أنها موروثة من شعوب عاشت ذات يوم ثم اختفت. وعند تحديد هوية شعوب تلك العصور، وخصوصا بني إسرائيل في الكتاب المقدس، تكون من باب الرمزية لا أكثر، وعليه يجد المجتمع المسيحي هويته من الزمن والبيئة التي وُجد فيها. بينما يرى المجتمع اليهودي نفسه كمُنحدر مباشرة من شعب إسرائيل القديم. وبكلمات أخرى، لم يكتف المجتمع اليهودي باعتبار نفسه وريثًا للدين والثقافة بل يعتبر نفسه أسلاف من يرث قيمهم.[286]

بالإضافة إلى ذلك، ساعدت تقاليدهم التاريخية الخاصة، والتي بقيت تتردد في التقاليد الأخرى التي سادت في بيئتهم، كالمسيحية والإسلام وغيرهم، كفكرة الشتات والمنفى وأن اليهود أمة الشتات التي طُردت من موطنها لتسكن بشكل مؤقت في بلاد العالم، في جعلهم أشخاصًا غير منتمين للأماكن التي عاشوا فيها، بالإضافة إلى أن التخلص من المنفى يكون بمجيء المسيح. في ذلك الوقت، لم يكن هناك وجود لعوامل ووسائل أخرى لتحديد الهوية سوى التقاليد الموروثة. بيد أنه لم يكن ممكناً العيش مع جميع تفاصيل هذه التقاليد المستمدة من القانون التوراتي والتلمودي في "المنفى"، الأمر الذي حتم عليهم تقديم عدد من التنازلات كما أشرنا لها في الفصل الثاني. وعلى الرغم من التغييرات الأساسية التي حُتّمت على بيئتهم من خلال التبدّل المستمر للبيئات في أعقاب الهجرات والتنقلات سواء الطوعية أو الإلزامية، إلا أن المجتمع اليهودي سعى للحفاظ على التوازن بين متطلبات شروط الحياة وبين متطلبات تقاليدهم

---

[285] يقصد بالمجتمعين، المجتمع المسيحي والمجتمع اليهودي. وتتم المقارنة بينهما في سياق المجتمعات الأوربية، كون تاريخ المنطقة يعود للمسيحية أكثر من غيرها من الديانات.

[286] المرجع السابق، 5.

الأساسية.[287] باختصار، لم يكن انتقال الوجود اليهودي من "الغيتو" إلى جماعة قادرة على أن الاندماج في تكوين المجتمع الكلي، وانتقالهم من غرباء إلى مواطنين، عمليةً اجتماعية سلسلة أو غير ملحوظة.

من ناحية أخرى، لم يكن رد فعل الجانب غير اليهودي على عملية اندماج اليهود في المجتمعات التي وجدوا فيها، خال من تبعات الماضي الذي يحمل تقييمات تاريخية ولاهوتية تربط بين اليهودية والمسيحية. كما لم يكن تفسير المجتمع اليهودي لهذا الرفض بعيدًا عن العودة للماضي وتقاليده، فاعتبر كثير من "المنفيين" أن رفض المسيحية لهم في مجتمعاتهم، قصاص إلهي نتيجة صلبهم للمسيح. فنرى، أنه حتى القبول أو الرفض عمل على تبرير وتعزيز وجودهم كغرباء في هذه البلاد.[288] لذلك، من أجل قبول المجتمع المسيحي اندماج اليهود في مجتمعاتهم كان عليهم القضاء على ارتباطاتهم التاريخية معه والتحيزات ضده. بالإضافة إلى إحداث تغييرات في المؤسّسات اليهودية من ناحية، وإعادة تشكيل الأفكار والصور والقوالب النمطية من ناحية أخرى. ويبدو أيضا، وكما أشار رينان سابقا، من أجل تشكيل أمة يجب نسيان أشياء كثيرة من الماضي وتشكيل ذكريات جديدة قادرة على احتواء الجميع. لكن يبدو أن الحالة لم تكن بتلك السهولة خصوصًا بسبب عناصر تكويناتها الدينية المرتبطة بالعقيدة القديمة لدى أحد الأطراف.

تجاوز الالتزام الأيديولوجي المشترك لدى اليهود الوحدات التنظيمية التي كانت قائمة، واستندت إلى الترابط القوي مع فكرة الأمة اليهودية، التي التزم بها الفرد بحكم الولادة والالتزامات الدينية التي حتمت المسؤولية المتبادلة. وعليه، كان التزام الفرد بالتقاليد اليهودية ورموزها هو ما ربطه بالمجتمع، بمعناه الواسع والضيق في الوقت نفسه. أما الواسع فالمتمثل بالأمة اليهودية، والضيق المتمثل بالغيتو اليهودي. وتم تعزيز هذا الارتباط من خلال عملية انغماس الفرد اليهودي في الحياة اليهودية وطقوسها وتعاليمها.[289] كانت الفترة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر تفتقر لعرض منهجي للمعتقدات والتعاليم اليهودية. في حين كان يمكن استخلاص مضمون تعاليمهم في سياق دراسة النصوص المقدسة، من التلمود ومصادر القرون الوسطى التي كانت مشبعة بمفهوم القومية والأمة اليهودية Jewish nationhood وأصلها وآثارها الدينية وأبعادها التاريخية. وعليه، تم نشر المفاهيم واستيعابها بالإضافة إلى ولاء الفرد لها عبر هذه التعاليم والنصوص كما شرحها الفلاسفة وأصحاب القبالاه في العصور الوسطى.[290]

---

[287] المرجع السابق، 6.

[288] المرجع السابق، 7.

[289] المرجع السابق، 23.

[290] المرجع السابق، 23.

3.3.2 القومية اليهودية لدى منظري الصهيونية

ذكرنا سابقًا أن الفرد اليهودي ارتبط بالتزامات دينية والتي أكدت على أن الفرد اليهودي سلف مباشر لشعب إسرائيل القديم، واعتباره وريثا لدينه ولميراثه الثقافي وبالتالي التاريخي. بالإضافة إلى النصوص الدينية التوراتية أو التلمودية التي تم تفسيرها بطريقة تعزز الارتباط المباشر بين الفرد اليهودي والميراث الإسرائيلي وأرضه ومملكته. تم استخدام هذا الميراث وبالاستعانة بمفاهيم متنوعة ضربت ساحة ذلك العصر كالشعب والأمة والقومية، فكانت جميعها تمهيداً لمشروع تم طرحه لاحقًا بشكل واضح تمثل في المشروع الصهيوني. لم يتفق لازار مع العديد منهم، خصوصًا حول العناصر المشكلة للقومية اليهودية التي جرّدها من العديد من العناصر ذات الدور الجوهري في تشكيل القومية التي نظّر لها أقرانه. وسنعرض هنا أبرز هذه الأفكار لتفسير ما نرمي إليه.

كما ذكرنا سابقا حول ارتباط اليهودي بالتزاماته الدينية وميراثه المتمثل بنصوصه الدينية، يستشهد يهودا القلعي[291] في مقدمة تحقيق قام به أسماه "الخلاص الثالث"[292] (1843) بـ"ارجِع يا ربُّ إلى رِبَوَاتِ ألوفِ إسرائيلَ".[293] فسّرها حاخامات التلمود كبُرهان على أن الشعور بالحضور الإلهي يتم فقط إذا اجتمع إثنان وعشرون ألفًا من اليهود معها.[294] ولذلك يصلي الفرد اليهودي كل يوم: "دع عيوننا تشاهد عودتك برحمة إلى صهيون". كان يرى القلعي أنه وكخطوة أولى يجب البداية من خلاص نفوسنا "الخلاص الذاتي الذي نادى فيه، والمتمثل بإعادة إثنين وعشرين ألف يهودي إلى الأرض المقدسة.[295] ويستشهد في المثال نفسه بآيات أخرى من ضمنها: "ثم أتى يعقوب سالمًا إلى مدينة شكيم التي في أرض كنعان، حين جاء من فدان أرام. ونزل أمام المدينة. وابتاع قطعة الحقل التي نصب فيها خيمته من يد بني حمور أبي شكيم

---

[291] يهودا القلعي (1878–1789) ولد في مدينة القدس وقضى فترة صباه في القدس، عمل على تصور الخطوط العريضة لتحقيق ما سماه "الخلاص الذاتي". اعتبر أن الخلاص الذاتي يتمثل بضرورة القيام بمجهود إنساني خاص لتحقيقه. وعليه، نشر كرّاسا بعنوان "اسمعي يا إسرائيل" مقترحا فيه إقامة مستعمرات يهودية في فلسطين كبداية لتحقيق الخلاص المنتظر، ومستخدما نصوصا دينية تدعم الفكرة التي دعا لها. تمثلت خطة "الخلاص الذاتي" لديه بالتالي: 1) خلق صندوق قومي لشراء الأراضي. 2) عمل صندوق مشابه لجباية الضرائب. 3) السعي لتعويم قرض قومي. قام هرتسل بتبني هذه الأفكار لدعم مشروعه الصهيوني فيما بعد ليضعها قيد التنفيذ. يعتبر الحاخام يهودا القلعي أول من دعا إلى "العودة" إلى أرض فلسطين عام 1843.

[292] قصد بالخلاص الثالث على أساس تشجيع الاستيطان في فلسطين بهدف إعادة إعمار الأرض الخراب وإعدادها بصورة تدريجية، معتبرًا بذلك أن العودة الجمعية هي بداية الخلاص الذي وعد به جميع الأنبياء.

[293] العدد 10: 36.

[294] يفاموت (الأرامل) 64أ. في الصايغ، **الفكرة الصهيونية**، مرجع سبق ذكره، 10.

[295] الصايغ، **الفكرة الصهيونية**، مرجع سبق ذكره، 10.

بمئة قسيطة"،[296] مفسرًا شراء يعقوب قطعة أرض كدعوة لنسله لشراء الأرض المقدسة من مالكيها غير اليهود.[297] إذ نجد أن أول دعوة حقيقية لـ "عودة" اليهود هنا من قبل الحاخام يهودا القلعي.

بينما يرى موسى هس[298] صاحب رأي أن الشعب اليهودي لن يشارك في الحركة التاريخية العظيمة للبشرية المعاصرة إلا في ظل وجود وطن خاص به. لم يؤمن بدعوات الحركة الإصلاحية في ألمانيا، بل كان يرى أن حل المشكلة اليهودية لا يمكن تحقيقه إلا بتوطين اليهود في فلسطين، ولا يمكن أن يزول العداء للسامية عبر اندماجهم في تيار الحياة والغوص في الثقافة الألمانية.[299] عبّر هس في كتابه "روما والقدس" بأن عودته الشخصية لشعبه بعد قطيعة دامت عشرين عام تعود إلى فكرة القومية Nationality التي تربطه بتراث أجداده وبالأرض المقدسة الأبدية، مهد الإيمان بالوحدة الإلهية. واعتبر أنه لا جدوى من محاولة اليهود الألمان إنكار علامات يهوديتهم وعرقهم وقوميتهم والشعب الذي ينتمون له، بآلامه ومأساته، طالما ستظل أوروبا تعتبر وجود اليهود فيها أمرًا شاذًا وغريباً بين هذه الأمم. يؤكد هس كما لازار بأن الطابع القومي لليهودية (national character of Judaism) لا يستبعد الشمولية والحضارة الحديثة بل يعتبر الأخيرة هي التأثير المنطقي على شخصية اليهودي الوطنية/قومية. فيهوديتهم هي أصل النظرة الشمولية المعاصرة للحياة.[300] وكان يرى أنه لا يوجد، حتى قيام الثورة الفرنسية، شعب في العالم له صفة قومية وعالمية في الوقت نفسه، غير الشعب اليهودي. وبكلمات أخرى، الشعب اليهودي يملك دين يربط عناصر القومية والعالمية والتاريخية سويًا ليجعل منهم شعب الله، ويجعل من باقي الشعوب منافسيهم وحلفائهم.[301]

---

[296] التكوين 33: 18–19.

[297] الصايغ، **الفكرة الصهيونية**، مرجع سبق ذكره، 10.

[298] موسى هس (1812–1875) منظر صهيوني، ولد في مدينة بون الألمانية، كان يرى بأن المسيحية هي دين العصر الذي يسعى لتوحيد البشرية كلها، بينما اليهودية تقوم على توحيد شعب واحد. اشترك في الثورة الألمانية عام 1848 وحكم عليه بالموت. ابتعد عن فكر ماركس وإنجلز بعد صدور البيان الشيوعي، وذلك لأن اشتراكية هس لم تتوافق في حبها الرومنطيقي للإنسان مع نزعة ماركس. كان يرى أن العداء للسامية لا يمكن أن يزول عبر الاندماج في المجتمعات التي وجدوا فيها. نشر كتاب "روما والقدس" عام 1862، يحاول فيه تقديم حل للمشكلة اليهودية والمتمثل بتوطينهم في فلسطين.

[299] الصايغ، **الفكرة الصهيونية**، مرجع سبق ذكره، 20.

[300] يُنظر:

Gill Troy, *The Zionist Ideas-Visions for the Jewish Homeland Then, Now, Tomorrow* (University of Nebraska Press, 2018), 38- 39.

[301] الصايغ، **الفكرة الصهيونية**، مرجع سبق ذكره، (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية–مركز الأبحاث، 1970)، 31–32.

وعلى عكس ما نظّر له لازار في النهاية، يعتبر هس أن الإنسان الاجتماعي كالحيوان والنبات، بحاجة إلى تربة حرة ليتطور وينمو فيها، وبدونها سيبقى طفيليًا بين أمم الأرض. ولن يشارك الشعب اليهودي في الحركة التاريخية اليوم إلا بوجود وطن أصليّ له. وعلى كل يهودي التمسك بالفكرة والعمل من أجل إعادة إحياء إسرائيل.[302] فالخلاص سيكون تكليلًا للحقبة الثالثة المتمثلة بالخلاص من المنفى، والتي ستأتي تتمة لحقبة الانعتاق من مصر وحقبة العودة من بابل.[303]

يبدو أن تخبط الأفكار لدى بعض المنظرين اليهود فيما يتعلق بقضاياهم حول الشعب والأمة والقومية، لم يقتصر على برنارد لازار وحسب، بل طال عددًا آخرًا من المنظرين، من بينهم بيريتز سمولنسكن[304] (1842–1885)، الذي عبر من خلال كتاباته عن تخبطه بين التمسك بثقافة الغيتو اليهودية وتقاليدها الدينية وبين رغبته في الانتقال إلى أفكار التحرر والانعتاق وأفكار العصر الحديث. إلى أن استقر في النهاية على الدعوة إلى الهجرة التامة إلى فلسطين، وأن انتقال اليهود إلى أي بلد آخر غيرها سيكون بمثابة تكرار للنفي والشتات.[305]

بالإضافة إليه، تاه موشيه لايب ليلينباوم[306] (1843–1910) أيضًا بين حرفية الشرع التلمودي والأفكار التحررية والمجددة التي انتشرت في ذلك العصر. وقال في مقالة له نشرها عام 1882 بعنوان "خلاصنا وخلاص حياتنا" إن "الأمة ككل هي أعز علينا من كل الفروقات حول التدين المتزمت أو التساهل الليبرالي. حين تصبح الأمة شغلنا الشاغل تزول الشيع والفرق، فلا مجددون ولا محافظون، ولا متدينون أو هرطقة، بل كلنا أبناء إبراهيم وإسحق ويعقوب"، و"كلنا يجب أن نعمل في سبيل صهيون". نرى أنه اعتبر اليهود أمة وأن الاختلافات التي أشار إليها في كلامه هي اختلافات لا تتجاوز حدود الدين اليهودي،

---

[302] يُنظر: Troy, *The Zionist Ideas*, 40.

[303] الصايغ، **الفكرة الصهيونية**، 28.

[304] بيريتز سمولنسكن (1842–1885): ولد في روسية، درس في اليشيفاه (أكاديمية التلمود) وكان لديه اهتمام في أفكار عصر التنوير والعلمانية. مارس سمولنسكن النشاط الديني عبر إنشاده في جوقات الكنيس بالإضافة إلى إقامة المواعظ والصلوات. بينما اعتنق بالخفاء أفكار عصر التنوير. عبّر لاحقًا من خلال كتاباته عن تأرجحه بين التمسك بثقافة الغيتو وبين رغبته في مواكبة عصر التنوير، إلا أنه اتخذ موقفًا مناوئًا للهسكلاه في سبعينات القرن التاسع عشر وبدأ بالدعوة لأفكار الصهيونية التي اعتبرها الحل الأوحد للمسألة اليهودية.

[305] الصايغ، **الفكرة الصهيونية**، 43.

[306] موشيه لايب ليلينباوم (1843–1910): ولد في كيداني ونشأ على التعليم الديني حتى أصبح من علماء التلمود. تزوج حسب التقليد اليهودي على عمر السادسة عشرة. تأثر لاحقًا بأفكار الهسكلاه وكان واجب عليه التوفيق بين حرفية الشرع التلمودي وبين الأفكار المنسجمة مع روح العصر. نادى بعدها بالإصلاح الديني المعتدل مما أدى لإثارة غضب المتدينين من أهله وأصدقائه. فجأة بعد عام 1881 كرّس بقية حياته للحركة الصهيونية وشجع الاستعمار الصهيوني في فلسطين ليصبح فيما بعد عضوا عاملا في منظمة "أحباء صهيون".

فالفرق والشيع بقيت محصورة بين المجددين اليهود والمحافظين اليهود والمتدينين اليهود، كما قال، أبناء إبراهيم وإسحق ويعقوب. كما يؤكد في مقالة أخرى له بعنوان "مستقبل شعبنا" على أهمية القومية التي تعبر عن الاتجاه التقدمي الذي سيضع حدًا في نهاية المطاف للحروب.[307] في عام 1883 كتب مقالة بعنوان "مستقبل أمتنا" وعبّر فيها عن رأيه بالقومية التي رأى فيها الخلاص الذي سيخلص البشرية من الحروب وسيدفع بالإنسانية بكل أممها نحو وحدة حقيقية.[308] فنجد أن ليلينباوم اعتبر اليهود أمة، وشعورهم تجاهها هو شعور قومي.

التقلب ما بين التنوير والهسكلاه حينًا والصهيونية حينًا آخر (التي اعتبرت الهسكلاه عدوًا مباشرًا لها) لم تكن، أيضاً، صفة حصرية لكتابات لازار فقط، بل هي صفة طالت عددًا من المنظرين حينذاك. كما أن التقلبات كانت ترتبط عادة بأحداث كبرى كحوادث أو مجازر استهدفت اليهود بشكل خاص[309]، أدت إلى زعزعة قناعة البعض بأفكار التحرر والتنوير وأفكار العصر الحديث. بل دفعتهم للعودة إلى قوميتهم اليهودية الكامنة، إن استطعنا تسميتها كذلك، والتقوقع على أنفسهم كيهود، واللجوء إلى خيار ثالث (بعد التنوير والبوند) وهو فكرة مشروع كانت تلوح في سماء ذلك العصر، وهي الفكرة الصهيونية.

نادى ليو بينسكر[310] في كتابه "التحرر الذاتي" بالاستقلال الإقليمي فدعا "إخوته" اليهود إلى العمل واكتساب الوعي. فرأى أن اليهود غرباء في البلاد التي وجدوا فيها وسيبقون ضيوفًا فيها. وأضاف أن العداء للسامية الذي ساد العالم أجمع هو مرض نفسي ورثه الناس عبر ألفي عام ولا أمل في الشفاء منه.[311] اعتبر في كتابه "الخلاص الذاتي" أن اليهود عبارة عن عنصر غير متجانس موجود بين الشعوب

---

[307] الصايغ، **الفكرة الصهيونية** (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية–مركز الأبحاث، 1970)، 68.

[308] المرجع السابق، 75.

[309] نشير إلى مذابح 1881 في روسية بعد اغتيال القيصر إسكندر الثاني. كانت هذه المذابح محطة تحول حقيقية عند العديد من المنظرين أمثال ليو بينسكر وسمولنسكن وغيرهم، الذين شعروا بعبثية التفكير بعمليات الاندماج وأفكار التنوير والتحرر، وتبنوا المشروع الصهيوني كرد فعل على خيبة الأمل هذه.

[310] ليو بينسكر Léon Pinsker (1821–1891): ولد في بولونية الروسية لأب من علماء المتنورين. درس في مدرسة روسية خارج الحي الروسي، ودرس الحقوق في أوديسة وبعدها الطب في جامعة موسكو. كان يصر على وجوب سيادة اللغة الروسية في حياة اليهودي الروسي ودينه، عبر نشاطه الفعال في جمعية نشر الثقافة الروسية بين يهود روسية التي تأسست عام 1863. بدأت الشكوك تساوره حيال التنوير وقدرته على حل مشكلات اليهود، إلى أن وقعت مذابح آذار 1881 بعد اغتيال القيصر إسكندر الثاني. سافر إلى أوروبا وبدأ بنشر أفكار جديدة تدعو إلى ضرورة تركيز اليهود على دولة قومية. إلا أنه لم يلق أي تأييد بل وأشار عليه حاخام فينّا الأكبر، أدولف جيلينيك، بإخضاع نفسه للمعالجة والعناية الطبية كونه يمر في أزمة عاطفية. بينما استمر بينسكر في نشر أفكاره حتى بعد عودته إلى روسية، وفي عام 1882 كتب كراسًا بالألمانية بعنوان "التحرر الذاتي" "autoémancipation" كنداء من يهودي روسي إلى بني قومه.

[311] المرجع السابق، 79.

التي يعيش فيها، ولا تستطيع أية أمة استيعابهم. كما ورأى أنه ليس بالإمكان توقع وجود تكافؤ بين اليهود وباقي الشعوب، لأن هذا التكافؤ، الذي يُحتّم الاحترام المتبادل، عادة تنظمه قوانين الأمم والمعاهدات، وفي هذه الحالة هو غير موجود. فاعتبر الشعب اليهودي غير مكتمل الشروط لتشكيل أمة وذلك لعدة أسباب أولها، غياب فكرة "الوجود" المتمثلة بغياب اللغة والأخلاق، بالإضافة إلى غياب التواصل المكاني الحقيقي، فبدون ذلك كله من الصعب تحقيق الأمة. فبالنسبة له، الشعب اليهودي هو ابن بلد أم لكن لا يملك وطن، أي أن الشعب اليهودي ينحدر من بلد أم وهي فلسطين ولكنه في الوقت الحالي لا يملك هذا الحيز الترابي. نجد أيضًا أن بينسكر فرّق بين مصطلحي الأمة والشعب، الأمر الذي لم يكن معتادا بين منظّري ذلك العصر، فاعتبر اليهود شعبًا بمعنى جماعة من الناس تتشارك في دين قومي، إلا أنه لم يمتلك حتى لحظة كتابته الكرّاس الشروط كافة لتشكيل أمة. فلم يمتلك هذا الشعب أي غطاء أو مركز ثقل أو حكومة تمثله. فاليهود موجودون في كل مكان وتتعامل معهم باقي الأمم على أنهم يهود وليسوا أمة يهودية. فلا وجود لقومية يهودية (nationalité juive) لأنه اعتبر أن اليهود لا يملكون تلك الخاصية التي تميز مجموعة معينة، تلك المتأصلة في أمم أخرى بحكم تعايش أفرادها على أرض واحدة. [312]

كانت أفكار ثيودور هرتسل (1860–1904)، مؤسّس الصهيونية السياسية الحديثة، في بداية عهدها قريبة من أفكار برنارد لازار. اعتبر هرتسل المسألة اليهودية مسألة اجتماعية في الدرجة الأولى، وليست قومية أو دينية. بل ورأى هرتسل كما رأى لازار أن حل العداء للسامية يكمن بتخلص اليهود من المزايا التي تثير التعصب ضدهم، وبالتالي، الحل يكون إما بالمحاربة أو بالاندماج والتزاوج. في نهاية عام 1894 بدأ هرتسل يعتبر العداء للسامية بمثابة ظاهرة جيدة لتثقيف الخلق اليهودي وتطويره. أما في عام 1895، فحدث معه ما حدث مع لازار، ذلك التحول الذي أودى به لتسييس المسألة اليهودية التي كان يعتبرها سابقًا مسألة اجتماعية، وقام بتزعم الدعوة الصهيونية الحديثة. وجاء ذلك نتيجة، كما يُذكر عادةً، خيبة أمله من رفض المسارح الألمانية لمسرحيته "الغيتو الجديد"،[313] بالإضافة إلى أحداث محاكمة درايفوس حينها. عام 1896 صدرت كرّاسته "الدولة اليهودية: محاولة لإيجاد حل عصري للمسألة اليهودية"، وكان الحل بنظره عبارة عن تأسيس دولة يهودية بالاتفاق الدولي، مع هامش ترك خيار اختيار الأرض لليهود الذين سيقيمون عليها دولتهم رغم تفضيله لفلسطين[314]. في المقابل، لم يكن موقف ماكس

---

[312] يُنظر:

Léon Pinsker, *Autoémancipation, avertissement d'un juif russe* (Berlin: SW, Commissions-Verlag von W. Issleib, 1882), 9-12.

[313] مسرحية الغيتو الجديد شرع هرتسل في كتابتها عام 1894، تتحدث المسرحية عن حياة فيينا الليبرالية والتي تعبر عن شكل آخر من الغيتو. في نفس السنة كتب لازار أيضا مقالة بعنوان "الغيتو الجديد"، لكن من غير الواضح حتى اللحظة أي العملين كتب قبل الآخر بسبب غياب تاريخ اليوم والشهر الذي كُتبت فيه مسرحية هرتسل.

[314] الصايغ، **الفكرة الصهيونية**، مرجع سبق ذكره، 98.

نوردو[315] شديد الوضوح في البداية كهرتسل. فلم يرغب في بداية حياته بالانتماء لأية قومية معينة بل اعتبر نفسه أوروبيًا. إلا أنه تلقى الدعوة للصهيونية السياسية بسعة رحب بل وأصبح المستشار المباشر لهرتسل في الأمور السياسية.[316] كان نوردو يعتبر أن مفهوم القومية قد سيطر على الفكر الأوروبي خلال تلك الفترة، وبالتالي أيقظ هذا المفهوم شعور الأفراد بهويتهم الخاصة المتمثلة بصفات خاصة ذات قيم. أثر هذا المفهوم على اليهود كما أثر على سائر الناس، وأيقظ في اليهود شعورًا بأنهم شعب للمرة الثانية، ليطالبوا بحقهم في تقرير مصيرهم القومي. يرى نوردو أن القومية اليهودية تحاشت الأخطاء التي وقعت فيها قوميات أخرى وهي المبالغة بالتعصب وكره الآخرين، بل تعمل القومية اليهودية على إعادة الاعتبار لكلمة يهودي وتحاول اكتساب الصفات الحميدة من الأمم الأخرى لمزجها مع قدرته الطبيعية. اعتبر نوردو اليهود شعبًا بمعنى جماعة من الناس، ذات صفات تؤهلها لتكون قومية وبالتالي يجعل منهم أمة. بل واعتبر من لا يؤمن بمسألة القومية والأمة اليهودية ليس صهيونيًا. كما ويشير نوردو أيضا إلى أهمية اللاسامية في عودة الكثير من اليهود إلى شعبهم، وهو واحد منهم. وليس من الصحيح أن إنهاء اللاسامية يعني عودة اليهود عن الصهيونية، فتأثير اللاسامية ساعد الصهيونيين على فهم علاقتهم بالأمم الأخرى ونظرة الأمم الأخرى لهم، وهذا كفيل بأن تترك في عقولهم أثرًا حتى لو انتهت اللاسامية.[317]

من المثير أننا نجد تقاطعات لافتة بين تفاصيل حياة هرتسل ولازار، من توجهات سابقة وتحولات وخيارات ما بعد قضية درايفوس. ومن المثير أيضا، أن هرتسل ولازار عاصرا نفس الحقبة التاريخية بالتشارك مع نفس الأماكن التي عاشها كل واحد منهما. ولد لازار عام 1865 بينما ولد هرتسل 1860 وتوفي لازار

---

[315] ماكس نوردو (1849–1923) كاتب وطبيب وزعيم صهيوني ولد في بودابست، تلقى نوردو ثقافة يهودية خالصة عبر والده الذي كان حاخاما يعلم العبرية. تأثر مباشرة بعدها بالثقافة الألمانية. عمل نوردو في الصحافة وأكمل بعدها دراسة الطب. منذ عام 1880 استقر في باريس ليمارس الطب والصحافة باللغة الألمانية. هاجم عبر كتبه المفاهيم التقليدية في الدين والأخلاق في سائر الأديان، ووجه انتقادات عقلانية للدين في كتابه "أكاذيب مدنيّتنا التقليدية" عام 1883. ردا على انتقاداته الحادة للعلم والفلسفة باسم الثقافة المعاصرة، حاربته الكنيسة الكاثوليكية وحظرت كتابه. كان يعتبر نفسه أوربيًا حيث رفض الانتماء إلى أي قومية معينة. كان من أول المنتمين إلى الحركة الصهيونية بعد أن تعرف على هرتسل بصفته طبيبًا نفسيًا. كانت تلبية نوردو لدعوة هرتسل بالغة الأهمية لدى الأخير، وذلك كون اعتناقه للفكرة سيجعلها تظهر بمظهر تقدمي وبالتالي ستساعد على كسب تأييد مثقفين يهود شباب آخرين أمثال برنارد لازار وإسرائيل زانغويل. أصبح نوردو المساعد والمستشار لهرتسل خلال دعوته، حيث لعب دورًا بارزا في صياغة برنامج بازل عام 1897 وألقى الخطاب الافتتاحي عن وضع اليهود منذ المؤتمر الصهيوني الأول حتى العاشر. رفض أي مناصب أو تسلم وظائف رسمية في الحركة الصهيونية إلى أن عرض عليه منصب رئاسة الحركة بعد وفاة هرتسل إلا أنه رفض وبقي في منصب المستشار السياسي لرئيس المنظمة. في بداية القرن العشرين، تبني وجهة نظر جابتونسكي ودعا لإقامة دولة يهودية وليس مجرد "وطن قومي يهودي" في فلسطين. وبدأ يطالب بهجرة جماعية لليهود لكي تصبح فلسطين يهودية فعلًا.

[316] المرجع السابق، 129.

[317] المرجع السابق، 137–138.

عام 1903 وتوفي هرتسل عام 1905. كتب هرتسل مسرحية "الغيتو الجديد" في نفس السنة التي كتب فيها لازار مقالته "الغيتو الجديد" في صحيفة الصدى الباريسية. اعتقد كل من لازار وهرتسل في بداية تسعينيات القرن التاسع عشر أن حل المسألة اليهودية يكمن بالقضاء على الخصال التي تثير التعصب ضدهم، فكان الحل هو الاندماج في المجتمعات التي نشأوا فيها. بينما تعرضت الشخصيتان إلى صدمة أحدثت تحولًا في آرائهم وأفكارهم بعد قضية درايفوس. تشير بعض الأدبيات أن بوادر الصدمة والتحول لم تكن واضحة على هرتسل مباشرة بعد قضية درايفوس، الأمر الذي يشير أنه ربما استخدم هذه الفكرة لدعم أفكاره التي تلت تلك المرحلة. بينما شكلت هذه الفترة نفسها انقلابًا واضحًا لدى لازار.

أما ميخا جوزف بيرديشفسكي[318] فحاول أن يجد حلًا وسطا بين التقاليد الدينية اليهودية وبين أفكار عصر التنوير.[319] تأثر تأثراً عميقًا بنيتشه وأفكاره وسعى لإعادة تقييم كل شيء ابتداء من التقليد اليهودي.[320] وتحدّث عن ضرورة التحرر من عبودية الماضي الروحانية وضرورة إحداث ثورة داخل قيم الحياة اليهودية كبداية لقيام إسرائيل. فقال: "اليهود أولا، قبل اليهودية–الإنسان حي، قبل تراث أجداده" بالإضافة إلى "إسرائيل تسبق التوراة" ويضيف: إما أن نكون آخر اليهود أو نكون طليعة أمة جديدة"[321] وبكلمات أخرى، دعا بيرديشفسكي للتوقف عن أن يكون الشخص يهودياً بحكم الفكرة المجردة لليهودية، بل أن يصبح الفرد يهوديًا بحق كقومية حيّة ونامية:

«We must cease to be Jews by virtue of an abstract Judaism and become Jews in our own right, as a living and developing nationality».[322]

بعبارات أخرى، لا يمكن لليهودي أن يتشكل دون إطار كخلق كيان يهودي يجمع الأقليات ليتحولوا إلى أغلبية في فلسطين. أثنى على نفس الفكرة، جاكوب كلاتزكين[323] (1882–1948) الذي رفض أن يتم

---

[318] ميخا جوزف بيرديشفسكي (1865–1921): هو روائي ومنظر صهيوني، ولد في أوكرانية، كان باحثا في الأدب التلمودي والنصوص الصوفية. قرأ موضوعات متعددة حول حركة التنوير في السر إلى أن تم كشف أمره وطرد من بيت عمه وترك زوجه. قضى فترة من حياته في أكاديمية التلمود وحاول أن يجد حلًا وسطًا بين التقليد الديني وأفكار عصر التنوير. برز بعد انتقاله إلى أوروبا الغربية كناقد للتقليد اليهودي والقيم الثقافية والدينية التي يقوم عليها بالإضافة إلى النزعة القومية وتجاهل الانسان كفرد.

[319] المرجع السابق، 181.

[320] يُنظر: Troy, *The Zionist Ideas*, 117.

[321] الصايغ، **الفكرة الصهيونية**، مرجع سبق ذكره، 181.

[322] يُنظر: Troy, *The Zionist Ideas*, 116.

[323] جاكوب كلاتزكين (1882–1948): فيلسوف صهيوني ومؤلف وناشر يهودي، ولد في بولونية لأب من علماء التلمود البارزين. امتلك ثقافة تلمودية تقليدية إلى أن تابع دراسته الجامعية في ألمانيا واجتذبته الثقافة العلمانية. جعل من هذه الثقافة مادة لخدمة الفكرة الصهيونية فأصبح من أنشط الداعين لها. أتقن العبرية والألمانية وعمل رئيسًا لتحرير "دي فلت"

تعريف اليهودي كإيمان فقط، بل فضّل أن يتم تعريفه على أساس موضوعي، أي بشرط وجود لغة وأرض كعناصر أساسية لتحقيق الكيان القومي. فاعتبر أنهم اليوم عبارة عن شعب دون امتلاكهم أرضًا وبدون لغتهم الأصلية، ومن أجل تحقيق الأمة اليهودية على الحركة القومية أن تحقق هذين الشرطين. وبهذه العناصر فقط، يستطيع يهود المنفى أن يصبحوا أمة.[324] كما واتفق معه اليعازر بن يهودا[325] الذي ربط إمكانية إحياء اللغة العبرية بإحياء الأمة والعودة إلى الوطن:[326]

"The Hebrew language can live only if we revive the nation and return it to its fatherland".

ادموند فليغ[327] شهد نوعًا من التوتر الذي شهده لازار في مراحل حياته، فتشتت بين التعلق بفرنسا وثقافتها وبين الصهيونية، إلى أن انتهى إلى نوع من الصهيونية الروحية.[328] كان التفاته إلى المسألة اليهودية نتيجة أحداث محاكمة درايفوس كحال عدد من المنظرين السابق ذكرهم.[329] إلا أن عودته لليهودية لم يجعله يتخلى عن ثقافته الفرنسية، إلى أن استقر في النهاية على أن الوطن القومي اليهودي هو لأولئك اليهود الذين لا يشعرون بأن لهم وطن آخر.[330] فنجد من كل ما تم ذكره سابقًا، أن العديد من المنظرين تشاركوا الفهم المسبق وهو أنهم يشكلون شعبًا، في حين فرّق القليل منهم بين مفهومي الشعب والأمة.

التي كانت تعتبر لسان المنظمة الصهيونية العالمية بين الأعوام 1909–1911. عمل أيضا كمدير المكتب الرئيسي التابع للصندوق القومي اليهودي. يقوم أساس فلسفته على البيولوجيا وإنكار العقل. فدعا للصهيونية على أساس المذهب البيولوجي الإثني. ووضع شرطين لتحقيق أمة اليهود وهما الأرض واللغة، لذاك دعا للاستيطان في فلسطين والتحدث باللغة العبرية لتحقيق الحياة القومية اليهودية.

[324] الصايغ، **الفكرة الصهيونية**، مرجع سبق ذكره، 204.

[325] اليعازر بن يهوذا (1858–1923) رائد من رواد النهضة العبرية الحديثة، ولد في ليتوانيا وتلقى تعليمة الديني في الغيتو بالإضافة إلى أكاديمية التلمود في بولوتسك. بعد تركه لمدرسة التلمود اعتنق أفكارًا ثورية كانت سائدة بين المثقفين الروس. أولى الأدب العبري اهتمامًا كبيرًا وانضم إلى مجلة "الفجر" التي كان يصدرها بيرتس سمولنسكين. فاعتنق نظرية القومية الثقافية التي كانت تعبر عنها المجلة. حاول بن يهوذا أن يخلق قومية يهودية على غرار القومية الروسية على أساس علماني وسياسي. عمل على إحياء اللغة العبرية الحديثة وجعل منها لغة التخاطب الوحيدة في بيته. نُشر قاموسه العبري في عدة مجلدات عام 1959.

[326] يُنظر: Troy, *The Zionist Ideas*, 104.

[327] إدموند فليغ (1874–1963) هو شاعر ومسرحي فرنسي يهودي، ولد في جنيف لعائلة ألزاسية الأصل، درس في باريس في جامعة السوربون. اندمج فليغ في الحياة الأدبية والثقافية الفرنسية إلى أن رجع ليؤكد على أصوله وجذوره اليهودية فيما بعد.

[328] الصايغ، **الفكرة الصهيونية**، مرجع سبق ذكره، 351.

[329] يُنظر: Edmond Fleg, *Pourquoi je suis juif* (Paris: Les éditions de France, 1928), 31.

[330] الصايغ، **الفكرة الصهيونية**، مرجع سبق ذكره، 352.

3.4 القومية لدى برنارد لازار

أما بالنسبة للازار والقومية اليهودية، فقام لازار في محاضرة ألقاها عام 1898، ودوّنت كمقالة من ست عشرة صفحة بعنوان «القومية اليهودية» بعرض أفكاره حول القومية بصورة عامة والقومية اليهودية بشكل خاص، من خلال محاولة الإجابة عن السؤال التالي: ما هو الرابط الذي يوحّد اليهود، وبفضل ماذا يعتبر اتحادهم عبارة عن اتحاد متجانس؟

عمل لازار على طرح عدد من التساؤلات كمحاولة للإجابة على سؤاله الرئيسي. بدأ بعدد من الافتراضات التي يمكن أن تكون احتمالات لإجابات على تساؤله الرئيس كالدين والعرق والنوع وغيره. وجد أنه لا يمكن اعتبار الجودة (جودة العرق اليهودي) هي من وحّدَت اليهود كون الجودة وُجدت بفضل هذا الارتباط والتوحد فهي نتيجة وليست سببًا. أما موضوع الدين، فيجد أن فكرة اليهود لا تعني امتلاك تصور متطابق للاهوت مع عبادة يجب تقديمها له: «فأن تكون يهوديًا، لا يعني أن نكون من نفس الدين، فيوجد بيننا إسرائيليون ممارسون للدين أرثوذكسيون أو ليبراليون بالإضافة للوجوديين كفيلون[331] وباروخ سبينوزا،[332]

---

[331] فيلون الإسكندري d'Alexandrie Philon: فيلسوف يهودي هيليني، ولد حوالي عام 20 قبل الميلاد وتوفي تقريبا في عام 45 بعد الميلاد في الإسكندرية التي اعتبرت حينها المركز الفكري لمنطقة البحر المتوسط واحتوت على جالية يهودية قوية. حاول فيلون أن يظهر توافقا بين الإيمان اليهودي وبين الفلسفة الهيلينية (الحقبة الهيلينية تمثلت بثقافة مركبة بين عناصر يونانية وشرقية، أي فلسفة إغريقية تم تلقيحها بروحانية شرقية).

[332] باروخ سبينوزا (Spinoza Baruch) (1632–1677): واحد من أهم الفلاسفة في القرن السابع عشر والأكثر راديكالية في بداية فترة الحداثة والتنوير. يحتل مكانة في تاريخ الفلسفة وينتمي إلى التيار العقلاني كما كان له تأثير كبير على معاصريه وعلى العديد من المفكرين اللاحقين. يقوم فكره على الالتزام بعدد من المبادئ الميتافيزيقية الديكارتية والمعرفية مع عناصر من الرواقية القديمة وهوبس ويهودية العصور الوسطى العقلانية في نظام متكامل. تصب وجهات نظره حول الله والعالم والمعرفة والإنسان، في خدمة فلسفة أخلاقية ترى أن السيطرة على العواطف والشهوات يؤدي إلى الفضيلة ومن ثم السعادة. كما أنها تضع الأساس لفكر سياسي ديمقراطي ونقد قوي لادعاءات الكتاب المقدس والدين. يرى أن الحياة في الحالة الطبيعة تكون فقيرة وسيئة ووحشية وقصيرة، بينما عند وصفنا بمخلوقات عقلانية سندرك أننا سنكون في حال أفضل بعد التوصل إلى اتفاق يضمن كبح جماح رغباتنا المتعارضة وسعينا اللامحدود لتحقيق مصالحنا الذاتية. فالأفضل هو العيش تحت ظل المصلحة الذاتية الأكبر تحت سيادة قانون العقل الذي يضمن حقوقنا بدلًا عن قانون الطبيعة. ويرى أن طاعة السيادة لا تنتهك الاستقلال، لأن الناس في الديمقراطية يطيعون فقط القوانين التي تصدر عن الإرادة العامة للجسم السياسي، ففي الديمقراطية تكون عقلانية أوامر السيادة مضمونة عمليًا، ومن غير المرجح أن توافق غالبية الناس على رأي غير عقلاني. دعا سبينوزا إلى عدم الحاجة إلى كنيسة منفصلة عن الدين الموضوع والمنظم من قبل الدولة state وذلك لدرء الطائفية والخلافات الدينية، فجميع المسائل المتعلقة بالطقوس الدينية تكون في سيادة الدولة state وذلك لضمان توافق هذه الممارسات مع الإرادة السيادية والسلام العام. ينتمي سبينوزا إلى عائلة يهودية مارانية ذات أصل عبراني وفي عام 1656 تعرض للإقصاء من قبل المجتمع اليهودي بسبب أفكاره. ابتعد عن كل الممارسات الدينية

وربما أيضًا إصحاب المذهب الوضعي positivists (الذي يعتمدون العلم في الحكم على الأشياء) وماديون وبالتأكيد ملحدون».[333] فنوه إلى أن فكرة (إعتاق اليهود) من الدول التي يعيشون فيها وخاصة فرنسا، ستؤدي إلى تأكيد أنهم لا يرون في اليهودية إلا طائفة دينية. أما عن فكرة العرق، يجد أنه من السهل دحضها بالعين المجردة، فاختلاف أشكال جماجم وأنوف وألوان اليهود من منطقة لأخرى كفيل بنسف الفكرة. لكن يرى أيضًا، رغم رأي أرنست رينان في موضوع العرق، فإن متانة هذه الأنواع لا جدال فيه.[334]

يجزم لازار أن اليهودية دين قومي ولا يشمل فقط الأرثوذكسي أو التلمودي أو الحسيدي بل يتضمن أيضًا الإسرائيلي الملحد الذي يستشعر يهوديته «Je me sens juif». وهذا بالضبط ما ركز عليه لازار وحاول تفسيره، أي مصدر هذا الشعور وعلى ماذا يعتمد وما هي أسباب تكوينه ونشأته، خصوصًا بعد دحض فكرة الدين. ويجد أنه يُمكن تصحيح فكرة فيلون واللاساميين الذين يدّعون أن اليهود عرق واحد، بأن هناك علاقة أفضل متمثلة بهوية الأصول «l'identité des origines»، تشكّل رابطًا بين اليهود.

فيشرع لازار مباشرة بفكرته الرئيسية وهي «التاريخ المشترك» الذي تشكل بفعل التقاليد والعادات الدينية بداية، فترك آثارًا على التصور الذهني للأمور، رغم الاختلافات الفردية الضرورية التي تفصل بين اليهود. ويرى أنه تم تغذية هذه العادات والتقاليد بالأدب والفلسفة على مر السنوات، التي ولَّدت بطبيعة الحال أفكارًا وأحاسيس وعواطف مشتركة، وبالتالي أصبح الفرد اليهودي ينتمي إليها فيما بعد، وبالتالي ينتمي للتاريخ الذي يحملها. يجد لازار أنه لا يوجد في الدول القومية الحديثة مجموعات حرة مرتبطة مع بعضها البعض. فيرى أن الأمر لا يكمن في الوحدة الفكرية أو السياسية، وإنما في الوحدة الأخلاقية التي تجمع اليهود.

يعلل لازار وجود اللاسامية بوجود اليهود كأمة، أي أنه وكجزء من إثبات لازار لفكرة وجود الأمة اليهودية، استشهد بوجود اللاسامية التي خلقت بسبب وجود الأمة اليهودية. نستنتج أن وجود الأمة سابق للاسامية، وأن سبب اللاسامية هو وجود اليهود كقومية «Nationalité». بل ويعتبر أن وجود اللاسامية كان مهمًا بالنسبة لهذه الهوية وتشكيلها، فقد جعلتها قوية وملموسه أكثر بالنسبة لليهود بل وجعلتهم أكثر وعيًا بحقيقة وجودهم كشعب.

لكن لم ينأ عن التفكير باللاهوت فتعرض للاعتداء وفرض الرقابة على أطروحته اللاهوتية السياسية التي يدافع فيها عن حرية الفلسفة. قام أصدقاؤه بنشر أعماله التي تعرضت للحظر بعد وفاته عام 1977.

[333] يُنظر:

Bernard Lazarad, *Le nationalisme juif* (Paris : Chez stock et Flammarion et à l'association des étudiants israélites russes, 1898).

[334] المرجع السابق.

يسعى لازار ملياً في هذه المقالة إلى إيجاد تعريفات لعدد من المصطلحات كالقومية والأمة بشكل عام والأمة الحرة، التي من شأنها إيجاد حل للقضية اليهودية. فالقومية بالنسبة للازار هي التعبير عن الحرية الجمعية وحالة الحرية الفردية. بمعنى آخر، الأمة هي الوسط الذي يستطيع فيه الفرد أن يزدهر ويتطور بشكل مثالي. ولتوضيح معنى الأمة بشكل مفصل فيقصد بها «وجود مجموعة من البشر ذوي صلات أو علاقات خاصة، أوجدتها كائنات موهوبة على مر التاريخ سعت إلى تشكيل مجموعات. وبفضل تعزيز الروابط وتحديدها بشكل دقيق، تشكلت شخصية المجموعة. بالتالي، رد فعل المجموعة La collectivité على الأفراد الذين شكلوها، بمساعدة الروابط التي شكلوها والبيئة الملائمة التي سمحوا بتأسيسها، يكتسب الفرد شخصية تعمل على زيادة صفات ومزايا المجموعة التي يشكّل جزءًا منها. فكانت هذه التجمعات سواء أكانت صغيرة أم كبيرة، عبارة عن أمم». وبالتالي الأمة الحرة هي الأمة التي تستطيع أن تتطور ماديًا وفكريًا وأخلاقيًا دون أي عائق خارجي يحول دون تطورها. مثلًا، إذا قامت أمة تحت مسمى الفتوحات أو أي حجة أخرى بوضع أمة أخرى تحت سيطرتها، فلن يتبقى من الأمة المهيمن عليها غير عدد من الأفراد منزوعي القومية «dénationalisés» أي منزوعي القدرة على التعبير عن كينونتهم الخاصة ضمن الروح الجمعية. وإن لم يوافقوا على اختفائهم كأمة فسيكونون فاقدين لحريتهم الجمعية، والحل الوحيد لإعادة حريتهم الفردية هو إعادة تشكيل وإحياء قوميتهم «leur nationalité». بالتالي، يمكننا الاستنتاج من رأي لازار، أن اليهود سوف يبقون أمة طالما لم يوافقوا على اختفائهم كأمة، بينما هم في نفس الوقت منزوعي القومية إلى أن يقرروا إعادة إحياء قوميتهم التي ستحيي بطبيعة الحال الأمة التي يمكنهم عبرها أن يستعيدوا حريتهم.[335]

يعتقد لازار أن كلمة قومية بالنسبة لليهودي يجب أن تعني الحرية، «فاليهودي الذي يقول اليوم «أنا قومي» لا يعني بشكل محدد ودقيق: «أنا إنسان أريد إعادة تشكيل دولة اليهود في فلسطين وأحلم بفتح القدس»، بل يعني بها: «أريد أن أكون إنسانًا حرًا بشكل كامل، أريد أن أتمتع بالشمس، أريد أن أملك حقوقي وكرامتي الإنسانية، وأريد أن أهرب من الاضطهاد والازدراء والاحتقار». إذًا القومية بالنسبة للمجموعات الإنسانية هي روح الحرية. وعليه، فإن جملة "السنة القادمة في أورشليم" (השנה הבאה בירושלים) لا تعني حرفيّتها بل تعني: «السنة القادمة سنكون في بلد حر وسيُسمح لنا بالعيش تحت أشعة الشمس الساطعة التي هي للجميع».[336]

---

[335] المرجع السابق.

[336] المرجع السابق.

انطلاقًا من هذه المعطيات، يعتقد لازار أن الإنسانية ستكون يومًا ما عبارة عن كونفدرالية لمجموعات حرة بعيدة عن التنظيم الرأسمالي، يكون فيها توزيع الثروة وعلاقات العمل ورأس المال مختلفة عما هي عليه اليوم. وبدلًا من البناء الاقتصادي السياسي بين الأمم الحالية، فعلى الأممية أن ترتبط بعلاقات أخوة وإنسانية فيما بينها. وعليه، لا مانع من أن يشكل اليهود أحد هذه الكونفدراليات، كون حل القضية اليهودية يكمن بتطور القومية اليهودية. لكن لا يمكن للأمميّة أن تأخذ شكلها الصحي قبل أن تحظى المجموعات الإنسانية بحكمها الذاتي، وأن تكون قادرة على التعبير عن نفسها بحرية وأن يكون شعبها على وعي ودراية بما هم عليه.[337] وبكلمات أخرى، حاول لازار تطبيق فلسفة هيغل،[338] بجسر الهوة بين الفردي والشمولي أي بين الذاتية الفردية المتمثلة بكيان الفرد اليهودي والذاتية الكلية المتمثلة بكيان الفرد الفرنسي.

---

[337] المرجع السابق.

[338] بشير، **عودة إلى التاريخ المقدس**، مرجع سبق ذكره، 55.

4 برنارد لازار في مسألة القومية اليهودية

لاحظنا في البحث حتى هذه المرحلة، أن مسألة القومية مسألة نسبية ومتشعبة وذات معانٍ وتعريفات عديدة، ليس من السهل معالجتها دون الوقوع في إشكاليات متعددة، ومن بين جملة هذه الصعوبات نذكر الأخذ بعين الاعتبار الفارق الزمني وبالتالي اختلاف مفهوم القومية بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبين منتصف عشرينات القرن العشرين. وكذلك الحال مع مسألة القومية اليهودية المُستقاة من المصدر نفسه. لذلك، كان لا بد من تقسيم معالجتنا لكتابات لازار إلى عدة أجزاء بدأت من علاقة لازار بالمجتمع الفرنسي واليهودية، وصولًا إلى مبتغانا في النظر في قول لازار في القومية اليهودية. لأنه لم يكن من السهل طرح نقاش جدي حول مذهب لازار دون التطرق لكامل سياق المسألة قيد البحث بطريقة استدلالية، للانتقال من مستوى تحليلي إلى آخر للوصول في النهاية إلى القصد الذي رمى إليه لازار في بناء فكره بشأن المسألة القومية اليهودية، وذلك بالاعتماد على نصوصه نفسها.

نبدأ نقاشنا هنا من نقطة أساسية بني عليها مفهوم القومية عامة ونشأتها وتعريفاتها المتنوعة والبيئة التي ساهمت في تبرير وجودها. إذ لم يكن ممكناً مقاربة المسألة قيد البحث دون الخوض في براهين ودلالات "القومية"، وذلك لتكون مناقشتنا على قدر من الدقة والوضوح والترتيب. بالإضافة إلى ذلك، واستنادًا إلى فكرة القومية نفسها بتفسيراتها نمضي في بحثنا قدمًا. فناقشنا أفكار القومية اليهودية وسياقات اللجوء إليها وتبريراتها والمراجع التي استندت إليها ونوعها. لنناقش بعدها طرح لازار حول القومية اليهودية ومساهمته في إضافة مفهوم يجمع بين العام والخاص بطريقة تجعل من قومية عضوية حصرية (خاصة) قابلة أن تندمج مع قومية مدنية (عامة)، مع التوقف طويلًا عند مقاربته مع غيره من منظّري القومية عامة والقومية اليهودية خاصة. ثم ننتقل، بعد عرض براهين لازار في إثبات فكرة القومية اليهودية ومقاربته مع غيره من منظري القومية اليهودية ذوي الأفكار المتشابهة، إلى المستوى التالي، وهو علاقة لازار بتيارات كالأناركية وأفكار الهسكلاه والحركة الإصلاحية والرومانسية وأفكار الدولة القومية الحديثة، وفحص درجة التقائهم لفهم الكيفية التي حاول عبرها لازار أعادة تعريف الهوية اليهودية فيما يتلاءم مع خصائص الهوية الفرنسية، ولفهم أصل التعريف الذي توصل له لازار فيما يخص "القومية اليهودية".

وبعد ذلك، نناقش حجج لازار في مسألة القومية اليهودية، فمحاولة لازار نفسها بجعل القومية المدنية حاضنة للقومية اليهودية كأمر طبيعي وبديهي، مسألة جدلية تستدعي التحري والاستدلال. غالبية المفكرين أو المؤرخين الذين تحدثوا عن المسألة القومية، لم يولوا أهمية كبرى للتنوع بين العناصر المكونة لأنواع

القوميات المختلفة، والتي بدورها كفيلة بأن تجعل من ملائمة بعض أشكال القومية لبعضها البعض أمرًا مستحيلًا.

وأخيرًا، في ضوء حقيقة أن لازار لم يعش معنا فترة طويلة كانت من الممكن أن تجعل من رؤيته حول الموضوع أو تفسيره له أوضح وأوفى. وفي ضوء أنه لم يترك لنا سوى نص واحد خاص بالمسألة القومية اليهودية، فإننا نسعى إلى مناقشة شذرات فكره من خلال تحليل المفاهيم والعبارات التي يستخدمها في نصوصه المتنوعة منذ 1894 حتى وفاته عام 1903. وذلك على أمل أن نحاول المساهمة في توضيح فكره حول المسألة القومية عامة، لنستخلص منها الوسيلة التي حاول عبرها لازار الحفاظ على قوميتين متناقضتي الأصل. فتعد طبيعة المسألة القومية عند لازار العنصر الأبرز الذي نطمح للوصول إليه في بحثنا هذا، وهي الجزئية الأخيرة في مسألة القومية اليهودية التي نحاول معالجتها بالقدر الذي يفيدنا. وهي كذلك، المسألة التي تبدو من بعيد الأكثر وضوحًا عند لازار، لكنها وعند التقصي، تبدو الأكثر ضبابية والعسيرة عن الفهم.

سنقوم في القسم الحالي بتحليل لازار وفكره استنادًا إلى السياق السياسي والثقافي والاجتماعي الذي وجد نفسه فيه، إضافة إلى نصوصه التي حاول عبرها التعبير عن فكره حول المسألة اليهودية. فسننطلق بداية من تأثيرات السياق التاريخي الذي كان سابقًا للازار، لكن أثر بطريقة أو بأخرى على تشكيل تصور معين لديه حول الفكر القومي، والذي استمد جزءًا منها عبر تأثير الأفكار القومية الذي ظهرت بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والتي تزامن جزء منها مع تيارات دينية يهودية جديدة منها الحسيدية والهسكلاه والحركة الإصلاحية التي نجد صداها في روح أفكار لازار. بالإضافة إلى أفكار عدد من المنظرين اليهود الذين نظروا للقومية اليهودية بدءًا من يهودا القلعي عام 1843 وحتى أفكار إدموند فليغ (1874–1963)، كما سنركز على كل من تقاطع معهم في جزئيات من الأفكار القومية التي نظروا لها، كلويس دمبيتز ومناحيم كابلان وهرتسل وماركس، مع الأخذ بعين الاعتبار الثورة الفرنسية وتوابعها على السياق اليهودي ومداولات التجنيس. لننتقل فيما بعد إلى تحولات لازار التي حدثت عام 1894، ولنغوص في مذهبه حول المسألة القومية اليهودية كملتزم غير متقلب، لنجد أنه برغم كل شيء، بقي وليد بيئته، التي عملت على تشكيل فكره القومي اليهودي المؤسّس على القومية المدنية. وتجدر الإشارة إلى أنه يتم البحث في ثوابت لازار وليس العكس، أي بيهوديته، وفرنسيته، وأناركيته وتحرريته.

4.1 الخلفية الثقافية وتأثيرها على أفكار لازار

تعتبر حركة التنوير أساسًا لعدد من الأفكار اللاحقة، وهي حركة استقت ثوريتها من بين جملة الأمور الأخرى من الأفكار البروتستانتية (الإصلاحية) التي بدأت منذ مطلع القرن السادس عشر، والتي أدت بدورها إلى ولادة مفاهيم جديدة عملت على تغيير العديد من الأشكال والتصوّرات الاجتماعية والسياسية.

فقد قادت أفكارها إلى الثورة على مفاهيم ثقافية سادت في ذلك العصر ولم تعد على قدر من التماشي مع مركزية وفعالية دور الفرد، الذي أصبحت عقلانيته وتجاربه وخبراته وأحاسيسه محور العملية الاجتماعية والسياسية. الأمر أفضى ذلك إلى تطور أفكار قومية كوسيلة لتوحيد أفراد المجتمع والحفاظ على الحرية الفردية للأشخاص. فتميز القرنين الثامن والتاسع عشر بتبنّي الأفكار القومية التي قامت بدورها بتأويل أفكار حركة التنوير تأويلًا قوميًا، وساهمت بالتالي مجتمعة في بلورة فكرة القومية عبر كانط وروسو ورينان وماركس وغيرهم، كما ذكرنا مفصلًا في القسم الثالث.

كما وعملت أفكار الدولة القومية الحديثة بالإضافة إلى أفكار المواطنة التي ولدتها الثورة الفرنسية على ربط أفكار الفردانية بالفكرة القومية، وهي نفس الفكرة التي جعلت من يهود فرنسا مواطنين فيها، مع الأخذ بعين الاعتبار مداولات التجنيس بين عامي 1891–1892، كما ذكرناها مفصلة في القسم الثاني، والتي أثرت على التاريخ اليهودي الاجتماعي والنفسي الثقافي وبالتالي السياسي بعد حين.

شكلت جميع هذه الأفكار أساسًا لتشكيل فكر لازار، الذي لم يتناقض مع معظم الأفكار القومية السائدة قبله، بل واتفق مع جزء كبير منها، لنجد أن لازار جاء ابنًا لبيئته السابقة وجميع أفكاره من وحي عصره. وكما أشرنا سابقًا، فقد كانت جل أفكاره نتاج الحالة الثقافية والسياسية والاجتماعية التي نشأ فيها.

كذلك، فقد ساهمت أنماط التدين والحركات الجديدة التي نشأت بين منذ نهاية القرن الثامن عشر في بلورة أفكاره. فقد كان للهسكلاه الأثر الواضح على حياته، وذلك لأن الحركة تميّزت بعلمانيتها وميولها الثقافية بدلالاتها العلمانية، وتأويلاتها للتاريخ اليهودي تأويلًا ثقافيًا وحضاريًا، ومطالبتها بتحرير اليهودي من عزلته الروحانية، وهو الأمر الذي استمر لازار بالمطالبة به قبل وبعد عام 1894.[339] كما واعتبرت أن أسباب مشكلات اليهود في المجتمعات التي وجدوا فيها، تقع على عاتق اليهود أنفسهم ولا يمكن حلها إلا بهدم جدران الغيتوات الانعزالية. وهي الفكرة نفسها التي تحدث عنها مليًا كل من لازار وهرتسل لحل المسألة اليهودية قبل تبعات قضية درايفوس. من جهة أخرى، كان للحركة الإصلاحية أثر آخر على أفكار لازار، وخاصة في الجانب الذي يتعلق بالبقاء والانتشار في البلدان التي وجدوا فيها، بالإضافة إلى استبعاد الصلوات والابتهالات التي تدعو إلى إعادة "بناء الهيكل" و"العودة إلى فلسطين". إلا أن أفكار الحركة الإصلاحية تغيّرت (لا سيما في أعقاب صدور "وعد بلفور")، وتعزّز الحركات الفاشية والنازية في أوروبا، وبعد أن تعرّضت لمحاربة تيارات يهودية مركزية، ومن ضمنها نسبة كبيرة من اليهود العلمانيّين. الأمر الذي أدى إلى انحصار الحركة، فعملت على تعديل رؤيتها بما ينسجم ولو جزئيًا مع الرؤية

[339] نعتمد سنة 1894 كسنه مفصلية في حياة لازار، فما قبلها، تعبر عن الفترة التي كان فيها لازار "معاديًا للسامية" لليهود خارج فرنسا. وما بعد 1894 تعبيرًا عن الفترة التي تلت قضية درايفوس والتي أشعلت لدى لازار فتيل القومية اليهودية.

الصهيونية.[340] بل وبدأ الإصلاحيون بالفعل بالعودة إلى أفكار القومية اليهودية الصهيونية تحديدًا، وبالتالي لفكرة العودة إلى "أورشليم" وبصورة ملموسة في أعقاب حرب 1967 ويعتبر برنامج سنة 1999 من البرامج الأكثر صهيونية للحركة.[341]

4.2 لازار وآخرون

في نهاية القرن التاسع عشر، ظهرت شخصيتان يهوديتان تبنّتا الصهيونية إلى جانب ولاءات أخرى، لتتشكل لدينا أفكار قريبة من الطرح الذي جاء فيه لازار وسعيه إلى جمع ودمج الهوية الفرنسية مع القومية اليهودية العضوية، وهما لويس دمبيتز براندیس[342] (1856–1941) ومناحيم موردخاي كابلان.[343]

---

[340] يُنظر بصورة خاصة للمبادئ الموجهة – "برنامج كولومبوس" لعام 1937– للحركة الإصلاحية، ومقارنته بالبرامج السابقة (وخاصة برنامج عام 1885 والمشهورة بالاسم "برنامج بيتسبورغ). البرنامجان بترجمة نبيه بشير ولم ينشرا بعد. للاطلاع على النسختين بالإنجليزية، يُنظر:

Reform Judaism, *Declaration of Principles*- "Pittsburgh Platform-1885" (https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-declaration-principles); *The Guiding Principles of Reform Judaism*- "The Columbus Platform" – 1937) https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-guiding-principles-reform-judaism).

[341] يُنظر:

Central Conference of American Rabbis, "A Statement of Principles for Reform Judaism (Adopted in Pittsburgh – 1999) (https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-statement-principles-reform-judaism).

[342] لويس دمبيتز براديس (1856–1941): من أبرز الشخصيات الصهيونية الأمريكية، نشأ في عائلة بعيدة عن التربية الدينية ومنعزلة قليلا عن حياة الجماعات اليهودية. عام 1910 دُعي للمساهمة في حل إضراب قام به عمال يهود في مصنع ملبوسات في مدينة نيويورك. بعد هذه الحادثة ظهرت لديه بوادر المشاعر اليهودية والعاطفة تجاه اليهودية والصهيونية بشكل مفاجئ، إلى أن تحولت عاطفته إلى التزام ونشاط فعالين لأجل الدعوة، خصوصا بعد انقسام اليهود بسبب الحرب العالمية الأولى. استفاد براديس من منصبه كقاضي لمحكمة العدل العليا بالإضافة إلى علاقته الشخصية بالرئيس ولسون، ليكسب تأييد الولايات المتحدة، حيث ساهم في المحادثات التي جرت قبل صدور وعد بلفور عام 1917. قدم براديس في العام 1918 ضمن أعمال مؤتمر بيتسبرغ الصهيوني، برنامجًا للعدالة الاجتماعية ليتم تطبيقه في "الوطن اليهودي" وذلك عبر الاستفادة من أساليب رجال الأعمال ونشاطهم، وتجنيد مساعدتهم الفعلية لاتخاذ القرارات الحاسمة في خدمة الصهيونية. ساهم في تنظيم عددًا من المؤسسات تحت شعار "المؤسسة الاقتصادية لفلسطين".

[343] مناحيم موردخاي كابلان (1881–1983): حاخام أمريكي وفيلسوف صهيوني، ولد في ليتوانيا وانتقل إلى أمريكا في الثامنة من عمره، ومؤسّس تيار "اليهودية المتجددة" (Reconstructionist Judaism). درس في كلية الدراسات اللاهوتية في أمريكا وحصل على شهادة الحاخامية لعام 1902. قام عام 1916 بتأسيس مركز يهودي في مانهاتن وانفصل عن جماعته التي ما لبثت أن اعتنقت الأفكار والتوجهات الليبرالية ليؤسس "جمعية ترقية الدين اليهودي" عام 1922. كرّس

4.2.1 لازار ولويس دمبيتز براندیس

قام براندیس في العام 1915 بإلقاء خطاب في مؤتمر للحاخامات الإصلاحيّين بعنوان "المشكلة اليهودية وكيفية حلّها"، جاء فيه حول الصهيونية:

> "إنها ليست حركة لنقل جميع يهود العالم إلى فلسطين بالإكراه. فهناك 14 مليون يهودي في العالم وفلسطين لا يمكنها أن تستوعب أكثر من ثلث هذا العدد. والصهيونية ليست حركة لإرغام أحد على الذهاب إلى فلسطين. لأنها في جوهرها حركة لإعطاء اليهود قسطًا أوفر لا أقل من الحرية، فهي تهدف إلى تمكين اليهود من ممارسة ذلك الحق الذي يمارسه الآن كل شعب آخر في العالم: أن يختاروا العيش إما في أرض أجدادهم أو في أي بلد آخر...".

وهنا نجد مرة أخرى، أن مفهوم "الشعب" الذي يطلق على اليهود لا يتم تفسير معناه، فلا يمثل أكثر من جماعة من الناس ذات قواسم مشتركة غير محددة. وعليه، قام العديد من المنظرين ومن ضمنهم لازار بطرح أحقية اليهود بتشكيلهم أمة على فكرة أنهم شعب كباقي الشعوب الإيطالية أو الأرمنية أو غيرها.[344] كما ويتفق براندیس جزئيًا مع لازار، في فكرة عدم ضرورة الانتقال الكامل لليهود إلى فلسطين. وبالتالي، هذا يضعنا أمام ضرورة تحديد هوية اليهود المقيمين في البلدان المختلفة ومكانتهم فيها وكيفية التوفيق بين ولاءاتهم الوطنية (للدولة التي يعيشون فيها) وبين ولاءاتهم اليهودية والصهيونية بداية وإسرائيل لاحقًا.

كان براندیس يرى أن الصهيونيّين يؤمنون أنه يمكن حماية الحياة اليهودية من الانحلال في فلسطين، وفيها فقط يمكن للروح اليهودية أن تنمو بشكل طبيعي ومتكامل، وأن الإقامة فيها لمن يرغب سيكون حلًا مفيدًا للمسألة اليهودية التي حيرت العالم. ويضيف أيضًا أنه ليس من الضروري أن يكون عدد السكان اليهود في فلسطين كبيرًا كما في الخارج مستشهدًا أنه في الوقت الذي كان فيه عدد اليهود قليلًا في فلسطين كان تأثير اليهود عبر العصور قويًا تحت حكم إمبراطوريات كالفارسية واليونانية والرومانية، بالإضافة إلى أن عدد اليهود الذين هاجروا من بابل عند "إعادة بناء الهيكل" في القدس، وفق الرواية اليهودية، كان قليلًا. والأهم أن براندیس لم ير أي تعارض بين الصهيونية وبين الوطنية الأمريكية، بل

حياته لتطوير فلسفة اليهودية وأطلق على اتجاهه تسمية "التجديد" وشرح رأيه في كتابه الذي ترك آثارًا عميقة بين يهود أمريكا: "اليهودية بوصفها حضارة" (1934). وقام بحذف الكثير من النصوص التقليدية من الصلاة مما أثار حوله جدلًا عنيفًا في أوساط اليهود المتزمتين.

[344] الصايغ، **الفكرة الصهيونية**، مرجع سبق ذكره، 386.

كان ينادي بأنهما منسجمتان، وأنه يمكن الاعتراض على الولاءات القومية المتعددة إذا كانت متناقضة فقط.[345]

> إن الفرد يصبح مواطنًا أفضل لصالح الولايات المتحدة إذا ما كان مواطنًا مخلصًا لولايته ومدينته وأسرته ومهنته ومهنته وكليته ومسكنه. كل إيرلندي أمريكي ساهم في تقدم وطنه (إيرلندا) هو رجل أفضل، وأمريكي أفضل، بسبب التضحية التي قدمها. وبالمقياس نفسه، فإن كل يهودي– أمريكي يساعد في تقدم المستوطنات اليهودية في فلسطين مع أنه يدرك بأن لا هو، ولا حتى ذريته، يمكن أن يعيشوا هناك هو رجل أفضل وأمريكي أفضل لأنه قام بمثل هذا العمل.[346]

كما ويرى براندیس أن لا وجود للتناقض بين الولاء لأمريكا والولاء لليهودية على اعتبار أن الروح اليهودية هي نتاج الدين، بينما تجربة اليهود الأمريكيّين تتمتّع بروح أمريكية عصرية. فيرى أن القانون الأساسي في أمريكا يقوم على أساس الأخوة الحقيقية بين الأفراد وهي بذات الوقت القانون الأساسي لليهودي منذ الأزل. وبالتالي، يعتبر أن ما تقوم به أمريكا اليوم من إصرار لتحقيق العدالة الاجتماعية هو هدف كفاح اليهود عبر الأجيال. فكانت مآسي اليهود ودينهم سببًا لقبولهم الديمقراطية الفعالة في أمريكا. فكما حاول لازار التوفيق بين المواطنة الفرنسية والقومية اليهودية، حاول براندیس التوفيق بين الولاء لأمريكا وبين الولاء لليهودية والصهيونية وإسرائيل.[347]

4.2.2 لازار ومناحيم كابلان

أما كابلان، فيرى أن الدين عبارة عن عنصر مميز في التجربة اليهودية ويقوم بوصف المدنية اليهودية بالدينية– القومية. برأيه، لا يمكن لليهودية أن تستمر كطريقة في الحياة إلا عبر استجابتها لحاجات الإنسان الحقيقية. وهنا، يقترب من فكر آحاد هعام بالتشديد على ضرورة وجود وطن قومي للدين اليهودي كمركز ثقافي بحيث يتكيف فيه الدين مع متطلبات العصر الحديث، وأن يقوم بإعادة بناء نفسه بما يتلاءم مع شخصيته المميزة. يؤكد كابلان على الصهيونية بطريقته الخاصة، ولا يؤمن بالعديد من التصوّرات الأرثوذوكسية، كالوحي وشعب الله المختار، بل يؤكد على اللاهوت المستمد من شيء سمّاه "التوراة الاجتماعية" يهودي الطابع. بالإضافة إلى تأكيده على أهمية الوطن القومي اليهودي ولكن هذا لا ينفي شرعية الإقامة خارج حدوده.[348]

---

345 المرجع السابق، 389.

346 المرجع السابق، 389–390.

347 المرجع السابق.

348 المرجع السابق، 405–406.

كان كابلان يواجه توترًا بين قطبين حول "العمل اليهودي الخلّاق"، وهما: الحياة القومية التامة في إسرائيل من جهة، ومن جهة ثانية الحياة ضمن ثقافتين (الأمريكية واليهودية المحلية). حاول كابلان الإصرار على القطبين بنفس الدرجة وعلى أهمية الثاني بالنسبة للأول. حاول أن يخلق صيغة معينة ليزاوج بين الولاء لأمريكا وبين إصراره على القومية اليهودية دون إظهار أي تناقض، كما فعل قبله لازار على اختلاف المنطلقات والأسباب والوسائل والحجج. فلم يهدف لازار ولم يضع شرطًا لنمو القومية اليهودية بوجودها في إسرائيل. رأى كابلان، كما عبّر عن ذلك في كتابه (مستقبل اليهودي الأمريكي)، أن وجود اليهودية في الشتات يعتبر شرطًا أساسيًا لقيام الوطن اليهودي ولاستمراره، وذلك كون الرابطة التي تشد اليهود إلى "أرض إسرائيل" هي رابطة دينية وحضارية، أما يهود الشتات فيجب أن يكون ولاءهم السياسي وقفًا على البلدان التي يقيمون فيها.

استهل كابلان كتابه بجملة "لا وطن يهودي بدون يهود في بلاد الشتات"، كما أكد على أهمية الولاء السياسي الكلي لليهود في البلاد التي يقيمون فيها، على اعتبار أن الروابط التي تشد اليهود إلى "أرض إسرائيل" ما هي إلا روابط دينية وثقافية لا أكثر. بكلمات أخرى، فإن الثقافة والحياة الاقتصادية والاجتماعية متداخلتين بشكل يجعل من الصعب على اليهود في الشتات أن يخلقوا قيماً ثقافية يهودية جديدة فيها، وبالتالي من الصعب على يهود الشتات أن ينشئوا حياة ثقافية واجتماعية ذاتية في الشتات.[349] ومن هنا، كان يؤكد على دور يهود الشتات في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لأمريكا.[350] لذلك، يرى كابلان أن هناك حاجة إلى اليهودية الأمريكية كقوة للمساهمة في تأسيس الكيان السياسي اليهودي.[351] ويفصّل أكثر بأن هناك ضرورة للدفاع عن المصالح العامة للشعب الأمريكي من منطلقات دينية، فهم كيهود مؤمنين وكأمريكيّين مخلصين، عليهم واجب دمج القيم العالمية في الحياة الأمريكية عن طريق استخدام قدسية الدين اليهودي الخاصة للحفاظ على هذه القيم. وفشل تحقيق ذلك يعني تحول اليهودية إلى مجرد نزعة قبلية لا علاقة لها بالحياة العامة وبالتالي حرمانها من أهميتها العالمية.[352]

كما ويشبه كابلان ضرورة هجرة الشباب اليهودي إلى فلسطين (كأمر شرعي ونبيل لخدمة شعبهم)، بالشباب الأمريكي الذي يقوم "بعمل تبشيري أو ثقافي خدمة لمختلف الشعوب في الشرق الأقصى". ولأجل ذلك على اليهود أن يتجنّدوا لخدمة الجهود الاستعمارية البناءة لبناء "أرض إسرائيل" أرض الوطن.[353] ينتقد كابلان دور المربين اليهود الذين يشدّدون على فكرة أن اليهودي في الشتات ينتظر مجيء المسيح

---

[349] المرجع السابق، 406.

[350] المرجع السابق، 407.

[351] المرجع السابق، 406.

[352] المرجع السابق، 407.

[353] المرجع السابق، 408.

المنتظر. فيعتقد كابلان أن الأيديولوجيا التي تركز على تعزيز فكرة "أرض إسرائيل" في أمريكا من شأنها تقديم نتائج سلبية على حساب سعادة الطفل اليهودي وعلى شكل شخصيته في البلد الذي يعيش ويحيا فيه، إذ تطالبه مثل هذه الفكرة أن يحيا حياة غير عادية خالية من الانتماء ومن الشخصية المتزنة، ولا يمكن تحقيقها إلا عبر طريقين، إما بالهجرة إلى فلسطين وإما بالتخلّي أو التجاهل التام لليهودية.[354] كما ويضيف كابلان، بأن على الدولة ألا تحتكر الحياة الخاصة للمواطنين الذين يعيشون على أرضها، وبالتالي على الدولة الديمقراطية أن تقوم بتأمين الأمن الاجتماعي للمواطنين، كما أن عليها أن تدرك أنها ليست المصدر الوحيد للأمن الروحي والمعنوي، بل عليها تشجيع هيئات أخرى خاصة لهذا الغرض.

يحاول كابلان في كتابه التفصيل أكثر، فيرى أنه لا تعارض بين الحياة الديمقراطية وبين حفظ الشخصية الجماعية لليهود التي ربما ستخلق حياة يهودية جديدة. بالإضافة إلى أن فكرة تعليم أطفال اليهود بأن يعيشوا حياة يهودية في بيئة أمريكية لا تفرض عليهم نوعًا غير عادي من الحياة. بل ويحاول أن يبرر التوفيق سابق الذكر، فيرى أن الشخصية الجماعية لليهود تشكلت عن طريق تقاليد نشأت وترعرعت وتطورت في ظل ظروف معينة، فإذا أراد اليهود اليوم من هذه التقاليد أن تساعدهم على أن يحيوا كأمريكيّين وكيهود، فمن الضروري أن يتم تكيّيف هذه التقاليد مع المسائل الأخلاقية والروحية للعصر الحالي، وذلك لأن التقاليد التي وصلت إليهم حتى اليوم هي نتيجة عالم وماضي يختلف كليًا عن واقع اليوم،[355] ومن ضمنها ضرورة تطوير شيء مشابه للتلمود والمدراش أو إعادة تفسيرهم وكتابتهم بشكل يتناسب مع واقع الحياة اليوم.[356] كما وحث كابلان على ضرورة خلق نوع من التركيب الاجتماعي القادر على وضع القيم اليهودية موضع الحركة الدائمة والمستمرة لتبقى حية.[357]

نرى أن كابلان كان مدركًا لاحتمالية خلق شخصية يهودية جديدة في "الشتات" بعد الدمج الذي حاول تفسيره. بالإضافة إلى تركيزه على أهمية وجود الشتات كأهمية خلق الوطن القومي اليهودي.

نلاحظ أن هناك ميلًا لدى العديد من منظري الصهيونية لرؤية "أرض إسرائيل" بوصفها أرضًا "قاحلة وخالية من السكان" وينتظر "عودة اليهود". وهذا تمامًا ما قام به كابلان، إذ يرى بـ"أرض إسرائيل" على أنها الخلاص والوطن والأرض والمنقذ لمن أراد من اليهود بأن يكون فيه. من ناحية أخرى، فقد قام بتوضيح فكرة العلاقة بين القومية اليهودية والأمريكية بشكل أوفى مما قدمه لازار. ربما قصر عمر لازار

---

[354] المرجع السابق، 411.

[355] المرجع السابق، 413.

[356] يقصد كابلان بمفاهيم الحاضر (اليوم، العصر) هو حاضر كتابته للكتاب أي عام 1948.

[357] المرجع السابق، 415.

حالت دون التعمق بفكرته وتذويتها. فبقيت غامضة نوعًا ما وقابلة للتأويل بشكل أوسع من غيره من المنظرين.

حاول كل من براندیس وكابلان التوفيق بين الولاء لأمريكا والولاء لليهودية، بل واعتبر كابلان أنه يجب التوفيق بين الحياة الديمقراطية وبين حفظ الشخصية الجماعية لليهود التي ربما ستخلق حياة يهودية جديدة، كما حاول لازار التوفيق بين القومية اليهودية والمواطنة الفرنسية. بيد أن براندیس وكابلان لم يستغنيا عن "أرض إسرائيل"، إلا أن كلًا منهما حاول جعل أهميتها بأهمية البقاء في "الشتات". أما لازار، فاستثنى كليًا فكرة الوطن القومي لليهود بعد أن استنتج عدم جدوى المشروع الصهيوني.

4.2.3 لازار وماركس

نشأ ماركس في بيت تحول فيه والده عن الديانة اليهودية إلى المسيحية لتسهيل الاندماج في المجتمع الذي عاش فيه. كان ماركس يرى أن حل المسألة اليهودية لا يكمن بالتخلي الفردي للأشخاص عن الدين فقط، بل وبإحجام الدولة بشكل كامل عن تبنّيها أي الدين حتى وإن كان غالبية الشعب متدينًا. فقد كان يعتبر أنه لا يمكن تحقيق جوهر التحرر الاجتماعي لليهودي إلا حين يتحرر المجتمع بكامله من اليهودية.

يرى ماركس أنه وعلى كل دين أن يتعامل مع الدين الآخر ومع نفسه، على أنه مرحلة من مراحل تطور الفكر الإنساني لا أكثر ولا أقل. وفي الوقت الذي يتوقف فيها اليهودي عن كونه يهوديًا يمكنه أن يتحرر من القيود التي تفرضها عليه قوانين دينه والتي تعيقه عن تقديم واجباته تجاه الدولة، على غرار الذهاب يوم السبت إلى مجلس النواب والمشاركة في المسائل العامة. فيجب أن تلغى كل الامتيازات الدينية بشكل عام، وأن يترك الدين والطقوس الدينية كمسائل شخصية وخارج إطار الدولة. نلمس هنا عدم توافق نظرة لازار مع تحليل ماركس في طريقة الحل للمسألة اليهودية.

4.2.4 لازار وماكس نوردو

في السياق ذاته، تحدث ماكس نوردو في مقالة له بعنوان "الشعور الوطني والصهيونية"،[358] عن عدم وجود أي تعارض بين الصهيونية والشعور الوطني تجاه البلاد التي يوجد فيها اليهود، بل إن الأولى لا تنفي الثانية. يرد على من يتهم الصهيونيّين بعدم الوطنية بأنهم لا يعلمون شيئًا عن المشروع الصهيوني ولا عن تاريخه، بل ويعتبر أن مصدر هذا الاتهام الدائم لا يأتي إلا من اليهود أنفسهم، وليس من معادي السامية. وذلك كون معادي السامية يتعاملون مع اليهود ومنذ البداية كأجانب وغرباء وبدون وطن في

[358] يُنظر: Max Nordau, «Patriotisme et Sionisme,» *L'Écho Sioniste*, 4, 2 (1903), 21-24.

البلدان التي وجدوا فيها. كما ويعتبر أنهم بذلك لا يستهدفون الصهاينة بل اليهود المنصهرين في تلك المجتمعات، الذين مهما حاولوا إثبات وطنيتهم ومدنيتهم لن يفلحوا بالانصهار. كما وحاول نوردو تعريف الوطنية، على أنها مشاعر الحب الوفيرة تجاه البلد الذي ولد فيه الشخص، والسعي بأن يكون مفيدًا لهذا البلد في جميع الظروف، بل والتصميم بحزم للدفاع عنه في وجه الأعداء والتضحية لأجله إن لزم الأمر. وتعود مصادر هذا الشعور إلى أمرين، الأول شعور الحنين الذي يشعر به الإنسان لأيام طفولته وشبابه، والثاني هو امتنان للمجتمع الذي يضمن لأفراده الأمان على الحياة والممتلكات، كما ويوفر النظام والقانون والعدالة والقيم الحميدة. كما ويطرح نوردو في مقالته مسألة اليهود الذين يعيشون في دول لا يحظون فيها بحقوق متساوية، ويؤكد أنه لا يحق للدول التي لا تعامل اليهود بالحسنى أن تطالبهم بالوطنية. لكن في المقابل، لا يمكن لليهودي أن ينكر حنينه إلى مهد شبابه وطفولته. حين يعتبر اليهودي أجنبيًا في وطنه، في البلد الذي ولد فيه، تأتي الصهيونية بالتحضير لرحيله.[359]

قام نوردو أيضًا بالتفريق بين معنى الصهيونية في الأماكن التي يحصل فيها اليهودي على حقوق المواطنة المتساوية ومعناها في تلك الأماكن التي يتحضّر فيها اليهود للهجرة إلى فلسطين. فيرى أن الصهيوني الموجود في الأوطان التي يحظى فيها بحقوق متساوية مع أقرانه المواطنين الآخرين، عليه أن يكون رجلًا حرًا، ولا ينفك عن اعتبار نفسه يهوديًا. كما يجب على الفرد اليهودي أن يفصل بين "شخصيته العرقية" وبين القيام بواجبه تجاه البلد الذي ولد فيه، على ألا ينسى "في أي وقت أنه ابن شعب قديم يعود لأربعة آلاف سنة من الماضي المأساوي، بل ويأمل بشدة أن يرى مواصلة تطور هذا الشعب التاريخي نحو مستقبل مجيد". كما ويشعر هذا الفرد الصهيوني "أن من واجبه بل ومن حقه المساعدة في تحقيق هذا المستقبل".[360]

بغية تحقيق الانسجام بين ولاءين، دعم الصهيونية من جهة والحفاظ على وطنية الفرد اليهودي في البلاد التي نشأ فيها، يبرر نوردو أن دعم الصهيونية لا يمنع الفرد من تحقيق واجباته المدنية تجاه وطنه. فلا يمكن للصهيونية أن تدخل في صراع مع الشعور الوطني، ولا حاجة بالتضحية بإحداهما في سبيل الأخرى. بيد أنه يؤكّد على أن وجود مثل هذا التعارض ممكن في حالة وجود بلد يهودي فعلًا يتمتع بالسيادة. فبرأيه، هنا يمكن أن يقع تعارض بين مصالح البلد اليهودي وبين الوطن الأم للشخص الصهيوني. وفي هذه الحالة، على الصهيوني أن يختار واحدة من الاثنتين كونه من الصعب أن يكون وطنيًا وفيًا وصهيونيًا مخلصًا في الوقت نفسه. لذلك، عليه أن يتخلّى عن مثاليته الصهيونية أو عن وطنه الحالي.

---

[359] المرجع السابق.

[360] المرجع السابق.

نجد هنا، أن نوردو امتلك رفاهية الوقت للدفاع عن الاتهامات التي واجهها الفكر الصهيوني في بداياته العملية، ومعالجة جزءًا مهمًا من الإشكاليات التي أنتجها المشروع الصهيوني في ظل بقاء مواطنين يهود متساوو الحقوق في بلاد كفرنسا وأمريكا. في المقابل، لم يعالج لازار هذه النقطة ولم يفسر الآلية التي تمكّن المواطن اليهودي الفرنسي من الحفاظ على قوميته اليهودية بالتوازي مع قوميته المدنية المتمثلة بالمواطنة الفرنسية.

4.2.5 لازار وهرتسل: الرجلان اللذان تحولا لليهودية بسبب معاداة السامية

عمل هرتسل على استغلال فكرة مناهضة السامية للاستفادة منها في مشروعه الصهيوني الخاص، بينما وجد لازار في شتى مراحله أن معاداة السامية أمر شائن لا بد والتخلص منه سواء بداية من خلال الاندماج أو بعدها عبر الاعتزاز بالقومية اليهودية. بينما هرتسل، اعتبر بداية أن حل مشكلة معاداة السامية يكمن بالاندماج والزواج بينما استنتج لاحقًا أن الاندماج يهدم مشروعه الاستيطاني بل ويشكل عدوًا مباشرًا للمشروع، فالعداء للسامية هو مصدر غذاء مشروع هرتسل الصهيوني، وهو الأمر الذي لم يوافقه عليه لازار. وجدت حنة أرندت تقاطعات عديدة بين هرتسل ولازار وفرق بين الاثنان على اعتبار الأول مستوطن ذو سيادة والثاني منبوذ واعي، التي سنعرض تفاصيلها كمحاول لفهم الصيغة التي أصبح عليها لازار.

تقاطعت بعض تفاصيل حياة الشخصيتين في عدد من المواقع. فقد كتب هرتسل روايته التي اقترحها كمسرحية باسم "الغيتو الجديد" في نفس السنة التي كتب فيها لازار مقالة "الغيتو الجديد" التي نُشرت في الصحيفة الفرنسية اليسارية "العدالة" *La justice* في باريس[361] (بتاريخ 17 تشرين الثاني 1894). بيد أنه تاريخ كتابة مسرحية هرتسل بقي غير معروف بالدقة، الأمر الذي جعل معرفة مدى تأثر أحدهما بالآخر صعبًا نوعًا ما. تحدثت حنة أرندت عن إمكانية التوأمة بين ثيودور هرتسل (1860–1904) وبرنارد لازار (1865–1903)،[362] اللذان وُلِدا وتوفيا في فترات متقاربة أيضًا، عبر مقالة لها حول اللاسامية (نشرتها في العام 1942).[363] إلا أن تفاصيل مسيرة حياة كل منهما التي يظهرها البحث، تشير إلى غير ذلك. فقد اشترك لازار وهرتسل في نقاط عديدة مع ظهور قضية درايفوس وبداية طرح هرتسل لمشروعه الصهيوني في الفترة بين 1896–1899، إلى أنهما افترقا في نهاية المطاف إلى طريقين

---

[361] ذهب برنارد لازار في منتصف ثمانينات القرن التاسع عشر إلى باريس للبحث والعمل في المجال الأدبي، كالعديد غيره. تم اعتبار لازار فوضويا اشتراكيا وأديبا رمزيا وأول المدافعين الحقيقيين عن قضية درايفوس.

[362] بيتربيرغ، **المفاهيم الصهيونية للعودة**، مرجع سبق ذكره، 28.

[363] حنة أرندت، "هرتسل ولازار"، أعيد نشرها ضمن مجموعة كتابات أرندت اليهودية التالية:
Hannah Arendt, “Herzl and Lazare,” in H. Arendt, *Jewish Writings*, J. Kohn and R. H. Feldman (eds.) (New York: Schocken Books, 2007), 338-42.

مختلفين بسبب اعتراضات من قبل لازار على سياسات هرتسل. تشابها أيضًا في عودتهما إلى حضن اليهودية مع ظهور قضية درايفوس، كما التقيا في الدفاع عنها، وكان لازار أول درايفوسي تم تجاوزه ونسيانه لحساب زولا وغيره. هذا ما أظهرته أرندت من تلاقي بين الشخصيتين. إلا أن التفاصيل الدقيقة تُظهر غير ذلك. لم يسع لازار إلى تطبيع اليهود، بل سعى لتحقيق تغيير جذري وثوري في المجتمع كله. وهذا بعكس ما سعى إليه هرتسل، الذي استقطب السياق اللاسامي وجنده لخدمة المسألة اليهودية وسعى لتطبيع اليهود من خلال إرسالهم بعيدًا عن القارة الأوروبية.[364]

تجدر الإشارة إلى أن البحث في "نقاط الالتقاء" لدى الطرفين يسعى إلى هدف واحد، التي سعى بيتربيرغ الكشف عنها في كتابه المفاهيم الصهيونية للعودة، وهي أن نفهم أكثر، وليس بهدف إثبات هذا التلاقي فعلًا. وعودة إلى نقاط الانطلاق، يمكننا القول إن هناك لقاءات شخصية يبدو أنها عقدت بين لازار وهرتسل عام 1894، ولا يمكن الاعتماد على يوميات هرتسل فقط التي تشير إلى لقاء جرى بينهما للمرة الأولى عام 1896.[365] كما يشير بيير فان باسين إلى أنه وأثناء إقامة هرتسل في باريس، كان هناك عادة أسبوعية لدى المراسلين الأجانب في المدينة، والذي يعتبر هرتسل من ضمنهم، تتمثّل في تناول وجبة الغداء في مطعم فوابيه *Foyer* بالقرب من حديقة لوكسمبورغ، والتي كان ينضم إليها صحافيون فرنسيون حينها. ويرى باسين أنه ومن بين زوار المطعم في الفترة بين 1894–1895 كان برنارد لازار.[366] وعليه، على أغلب الظن أن لازار وهرتسل قد التقيا قبل سنة 1896 وتبادلا وجهات النظر.

4.2.5.1 رسائل لازار وهرتسل

أظهرت الرسائل المتداولة بين لازار وهرتسل جزءًا كبيرًا من أفكار الشخصيتين ونقاط الاختلاف الجوهرية في المنهج التي أشبه أن تكون خلافًا بالجوهر. تعود أول رسالة عثرت عليها من لازار موجّهة إلى هرتسل إلى عام 1896، يخبره فيها أنه حصل على عنوانه بمساعدة نوردو، وذلك للتواصل معه حول وسائل عمله والمشاريع العملية التي يسعى إلى تحقيقها.[367] نلمس في هذه الرسالة حماسة لازار للعمل مع هرتسل والاستمرار للعمل على المسألة اليهودية. تعود أول رسالة عثرت عليها من هرتسل يوجّهها إلى لازار إلى عام 1897 مرفقًا معها أول تعميم بشأن المؤتمر الصهيوني، كما وعبر له فيها عن قلقه من يهود برلين الذي شعر أنهم تراخوا قليلًا، وأنه يسعى إلى العمل على الجالية اليهودية في باريس أيضًا.

---

[364] بيتربيرغ، **المفاهيم الصهيونية للعودة**، مرجع سبق ذكره، 35.

[365] المرجع السابق، 29.

[366] المرجع السابق، 29–30.

[367] يُنظر: رسالة لازار إلى هرتسل، 11 آذار/مارس 1896، التي ترد في المرجع التالي:
Edmond Silberner, *Bernard Lazare et le sionisme* (Jérusalem : Tirage à part de Shivat Zion, 1953), 350.

بالإضافة إلى ذلك، أطلعه على التحضيرات بشأن الحملة الإعلامية بخصوص المؤتمر الصهيوني وضرورة اهتمام الصحف الكبرى بالمشروع الصهيوني. يستفسر في الرسالة نفسها عن رغبة لازار في الكتابة عن المشروع الصهيوني في الصحف الباريسية، وأنه سيزوده بكافة الوسائل الضرورية المتعلقة بالمسألة. كما وأشار قبل نهاية الرسالة إلى هدف المؤتمر الصهيوني الذي يعمل لأجل تشكيل الأمة اليهودية وتزويدها بأولى أدوات العمل لتحقيق ذلك. [368]

> «Je crois que vous a[vez][369] bien vite deviné le but du Con[grès], il s'agit de mettre sur pied [la] nation juive et de lui four[nir] les premiers moyens d'expres[sion]».[370]

"أعتقد أنك خمنت هدف المؤتمر، فهو لتشكيل الأمة اليهودية ومنحها أول وسيلة تعبير".

في رسالة الرد من لازار على هرتسل، أكد لازار لهرتسل على أنه يعتقد أكثر من أي وقت مضى بقوة الأمة اليهودية وضرورة تجسيدها على النحو الذي يجب عليه أن تكون، وأنه جاهز للمساعدة بكل قوته.[371] تطوع بعدها لازار للمساهمة في الصحيفة التي أسسها هرتسل. وغالبًا المقصود هو صحيفة "الصدى الصهيونية" (L'écho sioniste)، وطلب منه أن يزوده بالمواد التي طلبها سابقًا للعمل بحماس على المشروع الصهيوني.[372]

نجد في باقي الرسائل المرسلة من قبل لازار إلى هرتسل انشغال لازار الكامل في قضية درايفوس. وتشير بعض المواضع إلى أن القضية كانت تشغل لازار بشكل كامل، دون أن يشاركه هرتسل هذا الاهتمام، فهرتسل لم يستفسر عن تفاصيل القضية في أي من الرسائل التي وجدناها. وهنا يمكننا القول إن قضية درايفوس بالنسبة لهرتسل لم تكن كما كانت بالنسبة للازار، وعليه يمكننا وضع استخدام هرتسل لقضية درايفوس كنقطة انقلاب في علاقته بالمسألة اليهودية محط تساؤل. ففي رسالة من لازار إلى هرتسل من نفس العام (1897)، يعتذر فيها عن تأخر مراسلاته إليه بسبب انشغاله في قضية درايفوس التي تأخذ كل وقته وتشكره على تعيينه كمندوب لفرنسا.[373]

---

[368] المرجع السابق، رسالة هرتسل إلى لازار، 3 نيسان/إبريل 1897، 351.

[369] تم نقل الترجمة كما وجدت بالمرجع الذي اهتم البحث بجمعها بالضبط. توجد أجزاء من بعض الكلمات بين علامتي تنصيص وذلك لأنه كانت غير واضحة، فوضعت بين قوسين.

[370] المرجع السابق.

[371] المرجع السابق، رسالة لازار إلى هرتسل، 14 أيار/مايو 1897، 352.

[372] المرجع السابق، رسالة لازار إلى هرتسل، 19 أيار/مايو 1897، 352-353.

[373] المرجع السابق، 353.

من الجدير أيضًا، التوقف عند بعض المراسلات التي تم تداولها بين لازار وعائلة درايفوس، سواء ألفريد أو أخوه ماثيو. تشكل هذه المراسلات جزءًا من المراسلات التي تم تداولها بينهم والتي استمرت بالوصول إلى لازار حتى قبل وفاته بخمسة أيام في الأول من أيلول 1906. واستمر ألفريد بالتواصل مع عائلة لازار (زوجه ووالديه) حتى عام 1908، بناء على آخر رسالة عثرنا عليها. تكشف المراسلات عن علاقة صداقة عميقة ودائمة، كما عبر عنها فيليب أوريل والتي تُظهر بدورها الوزن المناسب لتلك العلاقة الوطيدة ومساهمة لازار الجدية في القضية. بالنسبة لماثيو (أخ ألفريد درايفوس) كان لازار يبحث ويكتب وينشر تفاصيل القضية، ويتنقل بين غرف التحرير وينتظر بالصالات للحديث عن الخطأ القضائي واستقطاب بعض الشخصيات المؤثرة حول شخصية منسية خلف القضبان. كما ويشير ماثيو إلى أن لازار سافر إلى أوروبا للقاء الخبراء وبذل جهود مضنية بغية تجنب الحوادث أو الخطأ، وللعمل بشكل دقيق على القضية.[374]

عودة إلى مراسلات لازار وهرتسل، في أول رسالة طويلة بين لازار وهرتسل، اعتذر لازار عن المشاركة في مؤتمر فيينا لعام 1899، واعتذر عن التزامه بحضور جلسات لجنة التحضير للمؤتمر بسبب مرض زوجته. كما استغل الرسالة للتعبير فيها عن حيرة موقفه فيما يتعلق بزيارة هرتسل لفلسطين والوعود التي حصل عليها من الإمبراطور، إضافة إلى العديد من "الأقوال التي شاعت هنا وهناك والتي تفوق الخيال". ناقش لازار في نفس الرسالة هرتسل بالطريقة التي يمكنهم فيها قبول مساعدات للمشروع الصهيوني وأنه مقتنع أن الصهيونية ستجد مساعدة مالية في اليوم الذي ستحصل فيه على نتيجة ما. وفي هذه الحالة، ستضطر جمعية الاستعمار اليهودي[375] (Jewish Colonialism Association-ICA) لمساعدة المشروع، بل وستكون هناك منافسة لتمويل هذا المشروع. لكن من المهم جدًا تحديد الصيغة التي تمكنهم من قبول تقديم هذه المساعدة. بكلمات أخرى، كانت جهود هرتسل وفريق المشروع الصهيوني في حينه، تسعى إلى العثور على تمويل واضح للمشروع والسعي لإيجاد الممول المناسب والحصول على موافقة المستثمرين. ففي نفس الرسالة يقول لازار لهرتسل إنه وفي نهاية المطاف، هؤلاء الأشخاص والمؤسّسات ليسوا بصهيونيّين وما يهمهم هو الحقائق وليس المشروع:

«Ces gens ne sont pas sionistes et ne se rendront, en partie, que devant la réalité des faits».[376]

---

[374] يُنظر:

Philippe Oriol, *Bernard Lazare anarchiste et nationaliste juif*, (Paris : Bibliothèque d'étude juives, Honoré Champion éditeur, 1999), 274.

[375] تأسّست جمعية الاستعمار اليهودي في لندن عام 1891.

[376] يُنظر، Silberner، مرجع سبق ذكره، رسالة لازار إلى هرتسل، 4 كانون ثاني/يناير 1899، 354.

أشار لازار في الرسالة ذاتها إلى ملاحظتين جوهريتين، بالإضافة إلى ملاحظة زيارة فلسطين نفسها، دلتا ربما على بداية الخلاف بين الشخصيتين حول التطبيق والمنهج في العمل لتحقيق أهداف الحركة. الأولى هي مفاجأة لازار بمرافقة جوزيف سيدنر[377] لهرتسل في رحلته إلى فلسطين وتجاهل الأخير كون الأول كان متورطًا في صفقة مشبوهة لشراء أرض وهي صفقة شاعت على الألسن في جميع أرجاء فلسطين،[378] مشيرًا إلى أن وجود أشخاص كهؤلاء يشكل خطرًا على الحركة الصهيونية، كما وطلب فتح ملف تحقيق بالقضية. ثانيًا، أشار لازار إلى هرتسل بملاحظة أخرى حول الإصلاح الانتخابي الذي أشار إلى أنه ليس من صلاحيات اللجنة التحضيرية بل من صلاحيات المؤتمر نفسه، وأن صلاحيات اللجنة تقتصر على اقتراح تعديلات على الشكل الانتخابي وليس التقرير بشأنه.[379] يمكننا القول، إن المزعج في السياق هو عدم حصولنا على ردود الطرف الثاني التي كانت تجيب على رسائل لازار. لكن يمكننا استشفاف بعض الردود من رسائل لازار لهرتسل اللاحقة. لكن يبدو من رسالة لازار لهرتسل بتاريخ 4 شباط من نفس العام، أن هرتسل حاول تبرير مرافقة سيدنر له في زيارته لفلسطين، وأجاب لازار بدوره أنه يتمنى أن يكون سيدنر قد تعرض للتشهير وأنه بريء من صفقة أرض حوران المشبوهة إلا أن كل الأدلة كانت تصب في غير صالحه. وعبر لازار في الرسالة نفسها عن رأيه بهرتسل ومجموعته الصهيونية التي لا تشبه النهج الذي انتسب لازار لأجله للحركة:

> أنت برجوازي في تفكيرك، برجوازي في مشاعرك، برجوازي في أفكارك، وبرجوازي في نظرتك للمجتمع. ولذلك فأنت تريد أن تقود الناس، شعبنا الفقير والتعيس، الطبقة العاملة. أنت تتصرف خارج نطاقهم ومن فوقهم، أنت تريدهم أن يتبعوك مثل قطيع غنم. فقبل أن تنشئ شعبًا، أنت تقوم بإنشاء حكومة تتصرف ماليًا وديبلوماسيًا. ومثل كل الحكومات، أنت تحت رحمة إخفاقاتك المالية والديبلوماسية. ومثل كل الحكومات أيضًا، أنت تريد إخفاء الحقيقة، تريد أن تكون أنت الحكومة الخاصة التي يتلخص واجبها الرئيس في إخفاء العار القومي. ولكنني أريد أن أفضح ذلك، لكي يرى كل فرد، أيوب المسكين الجالس فوق كومة الروث الخاصة به، والذي يحك قروحه بقطعة زجاج مكسورة. سنموت ونحن نخفي العار، ونحن ندفنه في الأقبية العميقة، بدل أن ننشره في الهواء الطلق، لتقوم الشمس بتطهيره أو بكيّه.

---

[377] جوزيف سيدنر (Seidner) هو المستشار الفني للجنة التنفيذية، وكان قد رافق هرتسل في رحلته الديبلوماسية إلى القدس في العام 1899.

[378] يوضح في الرسالة نفسها أنها أراض في حوران بلغ سعرها الأصلي أربعين ألف فرنك، ولكنه ارتفع إلى مليون فرنك، وأنه قد تم سجن مستوطنين يهود على أثرها.

[379] المرجع السابق.

شعبنا في الدرك الأسفل من الوحل، علينا أن نشمّر عن سواعدنا ونذهب للبحث عنه حيثما يئن ويعاني. علينا إعادة إحياء أمتنا، فهذا بالنسبة لي الأولوية والعمل الأسمى. علينا تعليمه وإرشاده، وأن يعلو ويكبر في عينه، حتى يكبر في عيون الآخرين. فبعد أن يحقق ذلك، يمكنه أن يحتل مكانته. عبر مدارس يهودية يمكن لعمالنا أن ينشؤوا فيها تنشئة ديمقراطية. وهو الأمر الذي يجب أن يكون العمل الأساسي للصهيونية. فهذا ما أريده، وهذا ما أفكر به، وهذا ما لا تفعلوه ولا تريدوه.

> Vous êtes des bourgeois de pensée, des bourgeois de sentiments, des bourgeois d'idées, des bourgeois de conception sociale. Etant tels vous voulez guider un peuple, notre peuple, qui est un peuple de pauvres, de malheureux de prolétaires. Vous ne pouvez le faire qu'autoritairement ou voulant les conduire vers ce que vous croyez être le bien pour eux. Vous agissez alors en dehors d'eux, au-dessus d'eux : vous voulez faire marcher un troupeau. Avant de créer un peuple, vous instituez un gouvernement agissant financièrement et diplomatiquement et ainsi, comme tous les gouvernements vous êtes à la merci de vos échecs financiers ou diplomatiques. Comme tous les gouvernements vous voulez farder la vérité, être le gouvernement d'un peuple qui ait l'air propre et le summum du devoir devient pour vous de ne pas étaler les hontes nationales. Or je suis moi pour qu'on les étales, pour qu'on voie le pauvre Job sur son fumier, raclant ses ulcères avec un tesson de bouteille. Nous mourrons de cacher les hontes, de les ensevelir dans ses caves profondes, au lieu de les porter à l'air pur, pour que le grand soleil les purifie ou les cautérise. Notre peuple est dans la boue la plus abjecte : Il faut retrousser nos manches et aller le chercher là où il geint, là où il gémit, là où il souffre. Il faut recréer notre nation, voilà pour moi l'œuvre solide, l'ouvre forte et surtout l'ouvre première. Il faut l'éduquer, lui montrer ce qu'il est, le grandir à ses propres yeux, pour le grandir aux yeux des autres, élever son cœur et son esprit. Quand il sera tel, il pourra conquérir sa place. Des écoles juives, voilà quelle doit être l'œuvre primordiale du Sioniste et des écoles ou notre prolétariat soit élevé démocratiquement. Voilà ce que je veux, ce que je pense et ce que vous ne faites pas, ce que vous ne voulez pas.[380]

نستنتج من كلمات لازار، أن مفهوم الأمة والشعب لم يكن متفقًا عليهما سابقًا، بل حتى غير مفهوم ضمنًا كما حللنا سابقًا، وذلك كون لازار لا يعتبر اليهود أساسا شعبًا،[381] بل هم أمة كانت موجودة سابقًا، واليوم غير موجودة ويجب أن تعود وتتشكل. لذلك، يعتبر الاهتمام بشكل الحكومة في هذا الوقت من قبل المشروع الصهيوني أمرًا سابقًا لأوانه قبل تشكيل الشعب. كما وكان على اعتقاد أن الاهتمام المسرف

---

[380] المرجع السابق، 358.

[381] كما هو مفهوم من السياق، لم يفرق لازار بين المصطلحين "شعب" و"أمة"، بل اعتبرهما مترادفين.

بشكليات الحكومة والتمويل على حساب تشكيل الشعب أمر في غاية الخطأ، وأن البنك ليس بأداة لإنعاش الأمة وتحقيقها:

"خطأكم هو أنكم تجعلون من البنك المحرك لعملكم، لن يكون أبدًا أداة انتعاش وطني، يا لها من سخرية بأن يتم جعل بنك عبارة عن المؤسّس للشعب اليهودي".

«Votre faut c'est d'avoir voulu faire d'une banque le moteur de votre œuvre, une banque n'est jamais, ne sera jamais un instrument de relèvement national, et quelle ironie de faire d'une banque le fondateur de la nation juive !».[382]

كما نلاحظ في آخر المراسلات بين لازار وهرتسل، بأن مفهوم الأمة اليهودية والشعب اليهودي كان بديهيا لدى الاثنان، ربما لأنهما ناقشاه يومًا في جلسة وجاهية أو في رسائل لم نعثر عليها، لكن تبقى بديهية فكرة الأمة والقومية اليهودية هي الثابت عند الاثنين. إلا أن رسالة لازار الأخيرة واستقالته من لجنة العمل الصهيونية وعلاقة لازار بالأمة مقابل علاقة هرتسل بها، يرينا أن الاختلاف لم يكن بالنهج، كما اعتقدت أرندت وغيرها من المفكرين. فخلاف لازار مع هرتسل كان جوهريًا، الأمر الذي يجعل من بداية الوفاق بينهما غريبًا أكثر من فكرة تخلّي لازار عنه. فنتيجة التخلي هي نهاية متوقعه بناء على تاريخ لازار الثقافي والاجتماعي والسياسي ومطالبه من الأمة والقومية اليهودية. فانطلق لازار إلى قومية ثورية ذات مشروع إنساني عالمي، بينما ذهب هرتسل بمشروعه إلى قومية استيطانية تسعى إلى خلق كيان يهودي سيادي على أرض يقيم عليها شعب أصلانيّ.

لكن رغم الخلاف الجوهري وليس المنهجي بين لازار وهرتسل، ورغم النقد اللاذع الذي وجهه لازار لهرتسل ومشروعه، إلا أنهما حافظا على علاقة ودية بينهما حتى بعد الاستقالة والانفصال. بل وأصر لازار على علاقته بهرتسل، وختم رسالته له بأنه، برغم الخلاف العميق بالأفكار والآراء، إلا أنه يكن له مشاعر الصداقة والإعجاب. واستمرت اللقاءات والرسائل بالتداول بينهما حتى آخر رسالة عثرنا عليها بتاريخ 21 أيار 1900.[383]

عودة إلى قضية درايفوس (وهناك تركيز على هذه القضية كونها القضية الأبرز في الانقلاب الجوهري لدى لازار) تعتبر أرندت في تعليق لها على قضية درايفوس، وفي مقالة لها بشأن نقاط التلاقي بين هرتسل ولازار، أن القضية لم تعن شيئًا بالنسبة لليهودي الشرقي الذي لم يندمج البتة في المجتمع الذي بقي فيه أسير الغيتو، ولم تفض إلى أية نتائج ذات أهمية. فقد شكلت قضية درايفوس ضربة قاضية بالنسبة لليهودي الحديث المثقف، والذي تجاوز مرحلة الغيتو ومشاعر التشيؤ التي يعاني منها ابن الغيتو.

---

[382] المرجع السابق.

[383] المرجع السابق.

قام هرتسل بكتابة "دولة اليهود" بعد سماعه صرخات "الموت لليهود". ومن جهة أخرى، قام لازار بكتابة مقالة مطوّلة (من جزأين) معيدًا فيهما السبب الحقيقي لممارسات معاداة السامية إلى تصرفات اليهود أنفسهم، وكان يعتقد في تلك الحقبة أنه سيجد الحل في الاشتراكية. إلا أنه وبهذه الأثناء، وبعد اندلاع قضية درايفوس، يبدو أن لازار لم يعد مستعدًا بعد لانتظار ثورة عالمية لتحقيق العدالة. ومن هذه اللحظة اعتبر لازار نفسه منبوذًا على الصعيد العام، واستمر في دفاعه عن قضية درايفوس كيهودي واع يحارب من أجل تحقيق العدل العام، ولكن في الوقت نفسه، لأجل الشعب اليهودي بشكل خاص.

تعتبر حنة أرندت، أن لازار وهرتسل يعبران عن رجلين تحولا لليهودية بسبب معاداة السامية! ولم يقم أي منهما بإخفاء ذلك. فلازار وهرتسل كانا بعيدين عن أية حياة دينية ونشآ في عائلاتين علمانيتين، ولم يطمح أي منهما للتحوّل لتلك الحياة في يوم من الأيام. وبالتالي، رأت أرندت أنه وبما أن الشخصيتين كانتا مندمجتين بشكل كامل في المجتمعات التي وجدتا فيها، فبعد قضية درايفوس أصبح من الصعب بل من المستحيل أن يعش اليهودي حياة عادية في ظل بقاء "الحصول على الحقوق المدنية المتساوية" حبرًا على ورق كما يرينا الواقع، فاليهودي أصبح "منبوذ العصر الحديث".[384] بكلمات أخرى، نشأ لازار وهرتسل وتطورا كمثقفين بعيدين كل البعد عن المحددات اليهودية الثقافية والدينية، أي خارج الغيتو اليهودي نفسيًا وماديًا.[385] لكن في الواقع، لا يمكن سلخهما بالكلية عن اليهودية، كون أن الشخصيتين قامتا بالالتصاق بهذه الهوية مباشرة بعد تغيير عدد من الوقائع التي مست بالفرد اليهودي.

يمكننا الجزم في ما يتعلق بحالة لازار كونه موضوع البحث بأسباب التحول، لكن بخصوص هرتسل لا يمكننا الجزم بالأسباب التي أودت به للجوء لهذه الهوية. ترى أرندت أن الأصل اليهودي بالنسبة للازار وهرتسل يعود إلى معاني سياسية وقومية، ولا يمكن أن يأخذ مكانه في الجالية اليهودية إلا إذا كان اليهود يشكّلون شعبًا قائمًا بذاته. وهنا دخل لازار وهرتسل في معارك مع الجالية اليهودية، لا سيما مع الممولين أو "المحسنين"،[386] والتي خرجت منها الشخصيتان منهكتان مكتشفتان أن الشعب اليهودي لم يكن مهددًا من الخارج فقط، بل من الداخل أيضًا عبر تأثير "المحسنين"، كما رأينا جزءًا منه في المراسلات بين لازار وهرتسل. كما وعانى لازار في حينها من مواجهة الجالية اليهودية الفرنسية له، والتي دخل في معركة معها بسبب موقفه لصالح الفريد درايفوس. تعرض نتيجة ذلك إلى النبذ الذي طال مقاطعته مهنيًا ورفض

---

[384] لفظة Paria وتعني الفرد المنبوذ. وقد استخدم لازار هذا المصطلح لوصف الفرد اليهودي المنبوذ في المجتمعات التي وجد فيها بسبب العداء للسامية. استخدم هذا المفهوم في مقالة "القومية اليهودية" وكتابه «le fumier du job».

[385] يُنظر: Lazare, *Le fumier de job*، 149–156.

[386] يقصد هنا بالمحسنين أمثال اللورد روتشيلد، الذي وصف فيه هرتسل الجمعية الخيرية اليهودية على أنها عبارة عن آلية لاستعباد المحتاجين اليهود. في حينه، دخل هرتسل في مواجهة مع "المحسنين" عندما أنشأ البنك الاستعماري اليهودي، الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى مقاطعته من قبل المؤسسات اليهودية الممولة.

العمل معه أو استقبال المقالات التي يكتبها في عدد من الصحف الفرنسية اليهودية. وعبر عن هذه المعاناة شارل بيغوي[387] أنه وأثناء أية محادثات لإنشاء صحيفة يومية، لم يكن يضع الرعاة اليهود إلا شرطًا واحدًا وهو ألا يكتب لازار فيها:[388] "عندما كنا نجري محادثات لإنشاء صحيفة يومية، كان الرعاة اليهود لا يضعون إلا شرطًا واحدًا وهو ألا يكتب برنارد لازار فيها".

> «Quand on faisait des pourparlers pour créer un grand quotidien, les commanditaires juifs n'y mettaient guère qu'une condition : C'était que Bernard Lazare n'y écrivit pas».

وقد انتهى الأمر بلازار إلى تصنيف نفسه منبوذًا (Paria) كما عبر عن نفسه بتلك الكلمة في كتابه *le fumier de job* في خاطرة بعنوان "أنا يهودي".[389]

حتى هنا، تجد أرندت أن التشابه بين لازار وهرتسل وصل نهايته، خصوصًا بعد مشاركة الاثنان في اللجنة التنفيذية للمنظمة الصهيونية، واختلاف الاثنان في كيفية صياغة الحل للمشكلة اليهودية، وتوجيه هرتسل حله لمسألة اليهود بالخلاص إلى وطن (الهجرة). فقد اعتبر هرتسل في ظل قضية درايفوس أن أي شخص غير يهودي فهو حتمًا معاد لليهود، أي أن العالم يحتوي على عنصرين، الأول هو اليهودي والثاني هو المعادي للسامية.[390] وكلما زادت درجة معاداة السامية لدى أحدهم، زادت احتمالية خروج اليهود من أوروبا إلى "بلد اليهود". في المقابل، اعتبر لازار موضوع الأرض شيئًا ثانويًا، في حين أن الأساس هو أن يتحرّر اليهود، ويعوا أنهم يشكّلوا شعبًا. كان لازار يعي أن معاداة السامية ليست بالظاهرة المحصورة ولا العالمية، فلم يجد في الهرب حلًا للمسألة اليهودية، بل وأخذ من المواجهة حلًا، فسعى للمقاومة والثورة ضد هؤلاء الأعداء. كما تم ترجمة ذلك بتعاطيه مع قضية درايفوس ورأيه حول قضية

---

[387] شارل بيغوي Charles Péguy: مفكر وكاتب وشاعر وضابط احتياط فرنسي ولد عام 1873 في أوريلون وتوفي في الحرب العالمية الأولى عام 1914. كان مفكرًا ملتزمًا، بعد أن كان اشتراكيًا تحرريًا ودرايفوسيًا قويًا أثناء دراسته. وفي عام 1908 أصبح أقرب إلى الكاثوليكية والقومية.

[388] المرجع السابق، 152.

[389] المرجع السابق، 25.

[390] يمكن اصطلاح حالة كره اليهود للأغيار بالـ Antigoyisme، وقد أصبح المصطلح يستخدم كتهمة للجالية اليهودية التي ترفض التعايش والاندماج في المجتمعات الموجودة فيها. يأتي المصطلح من كلمة Goy التي أصبحت تأخذ معنى اصطلاحيًا مغايرًا للمعنى التي جاءت لأجله في التوراة وهو (شعب)، فأصبح يعبر في ما بعد عن غير اليهودي. وبالتالي مفهوم Antigoyisme أصبح يعبر عمن هو معادي لغير اليهود. ويمكن اعتبارها كنظير لكلمة Antisémitisme (معاداة السامية).

اضطهاد اليهود في رومانيا.[391] بالتالي، لم يسعَ لازار إلى استخدام معاداة السامية لخدمة مشروعه، بل كان يسعى إلى إيجاد أصدقاء وأخوه بالسلاح لتحرير جميع المضطهدين في أوروبا المعاصرة. وعبّر لازار عن ذلك في كتابه "اليهود في رومانيا" (Roumanie en juifs Les)[392] الصادر في العام 1902. كما وعبّر عن استنكاره للتواطؤ الذي اعتبره مخز للسلطات، في تعاطيها مع المذابح التي تحدث بحق اليهود في أوروبا الشرقية، بل وتخوّف بشدة من خطر انهيار القيم الأخلاقية تحت ضغوطات السياسات الامبريالية التي بدأت تشق طريقها في الانتشار.[393] بعد تجربة لازار مع قضية درايفوس، استنتج أن العقبة الحقيقية أمام تحرير اليهود لم تكن العداء للسامية، بل العقبة بالنسبة له كانت هي إحباط الفقراء والمضطهدين اليهود، والذي نجم عن اضطهاد اليهود الأغنياء لهم الذين جعلوا منهم مستسلمين ومتمردين ضد الاضطهاد الخارجي فقط وليس ضد الاضطهاد الداخلي. وقد صفهم لازار بأنهم ثوار في مجتمعات الآخرين وليس في مجتمعاتهم.[394] فرأى أنه لا يمكن لمحارب أن يكون تحرريًا أمميًا إلا إذا كان مستعدًا للاعتراف بتحرر جميع الأمم. وبالتالي، لا يمكن لمعادي الأمم أن يكونوا أمميّين.[395] رغم اتفاق لازار وهرتسل على مرارة المسألة اليهودية، إلا أنه لم يتفق مع فكرة هرتسل بأنه يجب أن تدار السياسة من الأعلى أو عبر الانضمام إلى جماعات النخبة لأجل البقاء، بل فضل الانعزال التام والانسحاب للبقاء كفرد بين أفراد شعبه:[396]

> لم يعد من الممكن المشاركة بعد اليوم في لجنة لا يمكنني الموافقة على ميولها ولا إجراءاتها ولا أفعالها. لا أستطيع أن أكون جزءًا من حكومة استبدادية تشكّل بالمبدأ بطانة غير مقبولة وغير مبررة بالنسبة لي. تقوم لجنة العمل بقيادة الجمهور اليهودي كطفل جاهل بغض النظر عن

---

[391] كانت تعتبر الجالية اليهودية في رومانيا واحدة من أكبر المجتمعات في أوروبا، حيث تشكلت من ما يقارب 900 ألف يهودي قبل الحرب. تمت معاهدة باريس عام 1858 وتم الاعتراف فيها باستقلال الإمارات المتحدة لمالدوفا وولاشي في دولة واحدة. حيث احتوت الدولة الجديدة بعد المعاهدة على حوالي 250 ألف يهودي يتحدث معظمهم اليديشية. بين 13 حزيران و13 تموز عام 1878 قام أوتو بسمارك، مستشار مملكة بروسيا، بجمع ممثلي القوى الأوروبية في مؤتمر برلين الذي طرح فيه المسألة اليهودية في رومانيا. إلى أن خلص بأن يتم تجنيس 838 جندي يهودي سابق و200 يهوديًا آخر بدلًا من عملية تجنيس 3000 يهوديًا. وأن يبقى وضع اليهود "الأجانب" كما كان بخصوص حظرهم من ممارسة بعض المهن كالطب والتعامل بالبورصة والقضاء وغيرها من المهن. المرجع السابق، 153.

[392] "اليهود في رومانيا": كتب لازار هذه المقالة في العام 1902 أي قبل عام من وفاته. عبّر فيها عن اضطهاد اليهود في رومانيا. يُنظر الحاشية القادمة.

[393] يُنظر: Lazar, "Les juifs en Roumanie," *Cahiers de la Quinzaine*, 3e no III-8, 1901-1902, 154.

[394] المرجع السابق.

[395] يُنظر: Péguy, *notre jeunesse*, 130 (مقتبس في المرجع السابق، 155).

[396] عبّر لازار عن ذلك في رسالة كتبها إلى هرتسل في 24 آذار 1899.

احتياجاته وتطلعاته وعن حالته الاقتصادية والفكرية والأخلاقية. فهذا التصور معاكس بشكل جذري لكل آرائي السياسية والاجتماعية والذي بدوره لا أستطيع أن أتحمل مسؤوليته.
غداً بلا شك، ستمتلك لجنة العمل أكثر الأدوات ظلمًا وإحباطًا: البنك الاستعماري. سيتم تمثيل حكومتكم بواسطة خزنة آمنة. أنا لست من هذه الحكومة. فهي ليست تلك التي طالما حلم بها الأنبياء وكُتب لأجلها المزامير. لكن إذا انفصلت عنكم فلن أنفصل عن الشعب اليهودي، عن شعبي من البروليتاريين والمتسولين. وسأكمل العمل من أجل تحريرهم عبر طرق مختلفة عن طرقكم.

Il ne m'est pas possible de participer plus longtemps à l'œuvre d'un comité dont je ne puis approuver les tendances, les procédés et les actes. Je ne puis faire d'une sorte de gouvernement autocratique érigeant en principe un inacceptable ésotérisme que rien ne peut justifier à mes yeux. Le comité d'action prétend diriger la masse juive comme un enfant ignorant, sans interroger ses besoins ni se aspirations, sans tenir compte de son état économique, intellectuel et moral. C'est là une conception radicalement opposée toute mes opinions politiques et sociales, je ne saurai donc en assumer la responsabilité.
Demain, sans doute, le comité d'action va posséder le plus redoutable des instruments d'oppression et de démoralisation : la banque coloniale. Votre gouvernement sera désormais représenté par un coffre-fort. Je ne suis pas de ce gouvernement. Il n'est pas celui que rêvaient jadis les prophètes ou les humbles gens qui écrivaient les psaumes. Mais si je me sépare de vous, je ne me sépare pas du peuple juif, de mon peuple de prolétaire et de gueux, et c'est à sa libération que je continuerai à travailler, quoique par des voies qui ne sont pas les vôtres. [397]

تجد حنة أرندت أن لازار لم يجد أي دعم لأفكاره بين مواطني فرنسا، وخصوصًا اليهود منهم، ولم يستطع استمالة المثقفين والتجار والعاملين الأحرار اليهود في فرنسا. حيث توجّه إلى حشود اليهود المضطهدين والذي كان يفصل بينه وبينهم، ليس فقط آلاف الكيلومترات بل اختلاف اللغات أيضًا. لنجد في المقابل، أن هرتسل نجح في اجتذاب دعم الجاليات اليهودية في ألمانيا وبولندا في الوقت الذي فشل فيه لازار بالوصول لأحد.[398]

[397] المرجع السابق، رسالة لازار إلى هرتسل، 24 آذار/مارس 1899، 360.
[398] يُنظر: Lazare, *le fumier de Job*، مرجع سبق ذكره، 156.

ازداد التضييق على لازار بعد نشره لكراسة "خطأ قانوني: حقيقة قضية درايفوس" في العام 1896. سعى لازار في الكراسة إلى البحث في حقائق وتفاصيل مسألة درايفوس، بل وملاحقة التصريحات الصحفية التي تنشر أخبار كاذبة بحق درايفوس، والوقوف على الوثائق الرسمية. فيشير، مثلًا، إلى أن الكابتن درايفوس لم يعترف أبدًا منذ اللحظة التي تم توقيفة بالخيانة.[399] كما ويصرح مباشرة في الكراسة أنه تم محاكمة رجل بريء.[400] وفي زيارة أحد المحقّقين،[401] الذي قاد التحقيق الأولي للاعتقال، باسم وزير الحرب، إلى سجن Midi-Cherche، سأل درايفوس إن كان يعترف بجرمه، فأجاب درايفوس: "أنا بريء، ليس لدي ما أعترف به".

وبعد أسئلة متكررة من قبل المحقّق، قال له المحقق: "إن كان ما تقوله هو الحقيقة، فأنت أكبر شهيد لهذا القرن".[402]

أرسل درايفوس فيما بعد رسالة إلى وزير الحرب يؤكد فيها بإصرار على البراءة، ويطلب منه عدم التوقف عن البحث عن الجاني:

> تلقيت بأمركم زيارة من الضابط باتي دو كلام Paty de Clam، والذي صرحت له أيضًا بأنني بريء ... أنا محكوم، ولا يوجد لدي أية صلاحية للطلب، لكن ... من واجبي أن أطلب منك المواصلة في البحث عن الجاني ... إنه الطلب الوحيد الذي أطلبه.[403]

في تلك الفترة، شعر لازار بآثار تعاطيه مع مسألة درايفوس على حياته المهنية، والتي عبّر عنها في رسالة أرسلها لصديقه جوزيف راينخ:

> لن أقول شيئًا بشأن الهجمات والإهانات أو الاتهامات. ولن أقول شيئًا بشأن موقف الصحافة التي أُغلقت في وجهي منذ ذلك اليوم فصاعدًا. بين ليلة وضحاها أصبحت منبوذًا. وبما أنني تعرّضت

---

[399] يُنظر:

Bernard Lazare, *Une erreur judicaire, la vérité sur l'affaire Dreyfus*, (Paris: P.-V Stock, Editeur, 1896), 24.

[400] المرجع السابق، 17.

[401] هو الضابط الفرنسي Arnand du Paty de Clam، ولد في باريس عام 1853 وتوفي في فرساي عام 1916، الذي تم توكيله بالتحقيق الأولي في قضية درايفوس.

[402] المرجع السابق، 22.

[403] المرجع السابق، 23.

لهذه الحالة سابقًا، فمعنوياتي لم تتأثر. لقد عانيت ماديًا فقط، أنت تعلم أن ذلك لم يحبطني، ولم يوقفني عن العمل الذي أخذته على عاتقي.[404]

يرى فيليب أورويل[405] أن لازار شخصية رائعة منسية في قضية درايفوس، وفي الوقت الذي فشل فيه لازار نجح فيه زولا. وعند قراءة كراسة خطأ قانوني في قضية درايفوس، بالإضافة إلى كراسة أخرى للازار صدرت في العام 1898 بعنوان "كيف نحاكم بريء"،[406] نستشف الدور الواضح للازار في تغذية شعار زولا "أنا أتهم..".[407]

4.3 لازار سابقًا ولاحقًا

اعتقد لازار مطولًا قبل تغيير رأيه فيما بعد، كما اعتقد هرتسل سابقًا، أن الانصهار في المجتمعات التي وجدوا فيها كان ممكنًا، بل وحصره على أنه الحل الوحيد لتحرر اليهود. فاعتبر أن التطور سينهي عناد اليهودية واللاسامية سويًا، وأن مسؤولية حل المشكلة اليهودية تقع على عاتق اليهود أنفسهم في عدم عرقلة الاندماج للإسرائيليّين.[408] عبّر لازار عن ذلك بالتالي: "الإسرائيلي الفرنسي، على الشكل الذي هو عليه، ليس له علاقة بأولئك التتار الأجلاف القذرين المخربين يهود شرق أوروبا الذين يأتون لكي يأكلون خيرات بلد ليس بلدهم".[409] وأسرف في تفريقه بين اليهود عامة و"الإسرائيليّين" خاصة، أي يهود فرنسا، في مقالة له بعنوان "يهود وإسرائيليون":

> أولئك الذين يصفون أنفسهم بالنزاهة والخير ويتغنون بأفكار، كنكران الذات، ليسوا أكثر من مجرد أشخاص يستخدمون بعض كلمات للمباهاة بها. فاليهود هم أولئك الذين

---

[404] بيتربيرغ، **المفاهيم الصهيونية للعودة**، مرجع سبق ذكره، 30.

[405] مقابلة Retro News في تاريخ 12 نوفمبر 2019 حول قضية درايفوس.
https://www.retronews.fr/politique/interview/2019/11/12/picquart-n-est-pas-un-lanceur-d-alerte-affaire-dreyfus#

[406] يُنظر:
Bernard Lazare, *Comment on condamne un innocent : l'acte d'accusation contre le capitaine Dreyfus* (Paris : P.-V Stock, Editeur, 1898).

[407] يُنظر:
Émile Zola, *J'accuse* (Lettre d'Émile Zola à Félix Faure, Président de la république, le 1 janvier 1898).
رسالة من إيميل زولا إلى فيليكس فور، رئيس الجمهورية، عام 13 كانون الثاني 1898.

[408] صفة استخدمها لازار في كتابة لوصف يهود فرنسا.

[409] يُنظر: Bernard Lazare, *l'antisémitisme son histoire et ses causes* (Paris: L. Chailley, 1894).

يجعلون من المال هدفًا حياتهم ومركز هذا الكون. لكن إلى جانب هذه اليهودية الخسيسة المتعفنة بالجشع، والكارهة للتصرفات النبيلة والكرم السخي، يوجد مخلوق مختلف كليًا، وهو الإسرائيلي".[410]

يمكننا القول إن تعليق لازار على اليهود عامة لا يختلف عن غيره من معادي السامية، أمثال إدوارد درومو وغيره، إلا أن قضية درايفوس عام 1894 والتزام لازار بها، شكل تحولًا دراماتيكيًا في موقفه تجاه اليهودية والعداء تجاهها، الأمر الذي جعله هذه المرة في مبارزة مع معادي السامية. بل ويبدو أن لازار أدرك أن هناك شيئًا أدّى إلى الكشف عن الخطأ في فكرته حول الانصهار والاندماج، والتي عبّر عنها في مقالته "الغيتو الجديد" في نفس العام. فتحدث في المقالة عن أجواء العداء ضد السامية التي عادت لتضرب من جديد، والتي انفجرت مع قضية درايفوس. ليغدو اليهودي خائنًا لصالح الألمان بالنسبة للفرنسيّين، والعكس تمامًا بالنسبة للألمان. كما ويشير هنا إلى ملامح الغيتو المعنوي الجديد الذي بدأ بالتبلور في البلاد "المتحضرة"، ليتم إحياء المنبوذ *le Paria* اليهودي من جديد:

ولكننا نرى، شيئًا فشيئًا، عملية إقامة غيتو معنوي. فالإسرائيليون لم يعودوا محصورين في خزائن، والشوارع عند حافات أحيائهم لم تعد محاطة بالسلاسل، وإنما هناك من حولهم جو معاد، جو من عدم الثقة، من الكراهية المضمرة، من الأحقاد غير المعترف بها، والتي هي على هذا النحو أكثر قوة. إنه غيتو آخر مرعب بأساليب مختلفة عن تلك التي كان يمكن للمرء أن يهرب منها بالثورة أو المنفى.[411]

Il est donc infiniment peu probable que nous voyions s’élever de nouveau des ghettos, ni qu'on enferme, dans cet occident civilisé, les juifs dans des territoires, comme on le fait en Russie, mais nous voyons se reconstituer peu à peu un ghetto moral. On ne cloitre plus les Israélites, on ne tend plus des chaînes aux extrémités des rues qu'ils habitent, mais ou crée autour d'eux une atmosphère hostile, atmosphère de défiance, de haine latente, de préjugés inavoués et d'autant plus puissants, un ghetto autrement terrible que celai auquel on pourrait échapper par la révolte ou par l'exil.

[410] يُنظر: Bernard Lazare, La Question juive, juifs et israélites (Union Européenne: Allia), 27.

[411] يُنظر: Bernard Lazare, *Le nouveau ghetto,* (La justice, 1894).

كما ويضيف إلى ذلك فكرة تطور الشعوب، فيعتبر أن كل شعب عبارة عن كائن حي في طور التطوّر الدائم، ولتحقيق تطوره يجب أن يكون قادرًا على استيعاب عناصر جديدة، أي بالتخلي عن شوفينيته القبلية ليصل إلى أكبر قدر من التوسع والقوة. فعلى الأمة ألا تلتف على نفسها، ولا أن تسمح لغزوها أيضًا، بل أن تكون مرحّبة وتستوعب كل من يصل إليها. ويتحدث لازار هنا عن حال الأمة الفرنسية في ظل توغّل العداء ضد السامية فيها.

يعتبر مقال لازار الغيتو الجديد من أول الإشارات إلى الانقلاب الكامل في مفهوم لازار لليهودية، ليشمل بكلمة يهودي، جميع يهودي العالم، من دون التمييز بين "إسرائيليّي فرنسا" عن غيرهم. لكنه وفي هذا المقال تعاطى أيضًا مع اليهودية بصفتها ديانة لا شعبًا. بعدها بعامين، نشر لازار كراسه "خطأ قانوني: الحقيقة حول قضية درايفوس". يدعي بيتربيرغ في كتابه "المفاهيم الصهيونية للعودة" أن تزامن تحوّل توجه لازار الدراماتيكي مع أحداث قضية درايفوس متفق مع كتاباته التي عكست هذا التحول، ولم يتزامن تتابع الأحداث مع تاريخ تحوّل هرتسل السياسي. فقد تمت المحاكمة القانونية لقضية درايفوس بين 19 و22 من كانون الثاني لعام 1894، وفي ذلك الوقت كان هرتسل يعمل كمراسل صحافي لصحيفة "الصحافة الحرة الجديدة"[412] التي يغطي لها المحاكمة، لكن تقاريره، لا تعبر عن أكثر من تسجيل وقائع، دون مشاهدات يمكنها أن تؤدي إلى تحولات جذرية في حياته. الأمر الذي يجعل من استخدام هرتسل لقضية درايفوس كنقطة تحول وانطلاق لتشكيل الصهيونية، كما ذكرنا سابقًا، غريبًا بعض الشيء. قال هرتسل في عام 1898 إن رواية "الغيتو الجديد" عبارة عن ردة فعل بعد محاكمة درايفوس، وبتأثير منها، إلا أن تواريخ مسودة الرواية بدأت في 21 تشرين الأول وانتهت في 8 تشرين الثاني، وكانت المحاكمة قد بدأت بعد ذلك بستة أسابيع.[413] بالإضافة إلى أن كتاب هرتسل "الدولة اليهودية" الذي كتبه في أيار عام 1895، والذي يعبر عن النقطة الحاسمة في تحول هرتسل نحو الصهيونية، لا ذكر فيه لقضية درايفوس. لكن يبدو أنه بعد أن أصبح هرتسل سياسيًا وقائدًا للحركة الصهيونية التي أسّسها، انتبه إلى أهمية الوعي المبكر لقضية ذات أهمية كقضية درايفوس، فعمل على استغلال استرجاعي لها وباشر بإعادة سرد القصة الأسطورة على نحو ماهر وملهم. ويشير بيتربيرغ في كتابه إلى أن ما جعل هرتسل مقتنعًا ببراءة درايفوس هو لقاءه بلازار عام 1896 وكراسته التي كتبها حول القضية.[414]

---

[412] "الصحافة الحرة الجديدة" Neue Freie Presse: تأسّست الصحيفة اليومية خلال ثورة آذار 1848 في ألمانيا على طراز الصحف الفرنسية.

[413] بيتربيرغ، **المفاهيم الصهيونية للعودة**، مرجع سبق ذكره، 34.

[414] المرجع السابق.

يلتقي لازار وأرندت[415] بشأن علاقتهما مع الصهيونية كتنظيم سياسي، أو الصهيونية كحركة استيطان قومي لاستعمار فلسطين وإقامة دولة يهودية. من ناحية أخرى، اتفق لازار وهرتسل على أنه يوجد مشكلة ولا بد من البحث عن حل لها. فاتجه الأول إلى قومية ثورية عملت على تشكيل أساس لمشروع إنساني عالمي، بينما اتجه الثاني إلى قومية استيطانية تسعى إلى خلق دولة يهودية في مكان مأهول بالسكان. تعاطى لازار مع مصطلحات الأمة والقومية على أنها ذات دلالات واضحة وبديهية، الأمر الذي جعل استخدامه لمفاهيم كشعب وأمة وقومية كتحصيل حاصل. فنجد أن اكتشاف لازار وجود أمة يهودية متفق بشكل لا بأس به مع النظريات العامة التي سادت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، دون الاضطرار للدخول في تعريفات وتفسيرات جديدة، فاكتفى بتطبيق فكرة الوجود على الواقع.

4.3.1 لازار بروليتاريا أناركيًا

كان توجه لازار بروليتاريًا أيضًا، وحاول التركيز على القومية اليهودية البروليتارية الثورية عبر رسالة موجهة قام بكتابتها عام 1898 إلى الحزب الاشتراكي الفرنسي. تم إرسال الرسالة باسم مجموعة من العمال اليهود الفرنسيّين "جمعية العمال اليهود الاشتراكيّين في باريس" لمعاتبة الاشتراكية الفرنسية على عدم اتخاذها موقفًا ضد اللاسامية والتضامن مع الطبقة العاملة اليهودية.[416] حاولوا الإصرار عبر هذه الرسالة على القومية اليهودية البروليتارية الثورية على اعتبار أن الثورة هي الحل الوحيد لمحاربة اللاسامية. بالإضافة إلى حق الأقليات في الحصول على الاستقلال الثقافي الذي كان ينادي به لازار بناءً على القومية اليهودية التي يرمي إليها.[417]

تحدث بيتربيرغ عن الطبيعة البروليتارية للـ"أمة" اليهودية التي تكمن أهميتها في تحالف اليهود الواعين قوميًا واجتماعيًا، بالإضافة إلى الجماعات التقدمية المختلفة. فكان يعتبر لازار أن الأمة اليهودية أمة ثورية وبروليتارية باستشهاده، بداية، بجوهر الأمة من التوراة، وثانيًا، اعتمادًا على التحليل التاريخي والاجتماعي للجماعات اليهودية في المجتمعات المتنوعة على امتداد العصور. وعليه، ناضل لازار من أجل قضية اليهود على أنها حركة قومية ثورية ذات خصوصية، كما أنها عالمية في الآن ذاته.[418]

---

[415] سعت حنة آرينت مع بعض المثقفين اليهود وبالتعاون مع يهودا ماغنس، رئيس الجامعة العبرية في القدس، من أجل إقامة دولة فلسطينية ثنائية القومية.

[416] بيتربيرغ، **المفاهيم الصهيونية للعودة**، مرجع سبق ذكره، 40.

[417] المرجع السابق.

[418] المرجع السابق، 38.

4.4 مذهب لازار في القومية اليهودية: ثابت وملتزم

كما تحدثنا في الفصل السابق، فقد حاول لازار البحث عن الرابط الذي يوحد اليهود ويعتبر اتحادهم متجانسًا وليس متنافرًا. جرّد لازار بداية اليهودية من العرق والدين صراحة، الأمر الذي فشلت الصهيونية في تحقيقه. واعتبر أن اليهودية عبارة عن دين قومي يمكن استشعاره (Je me sens juif)، "أشعر أنني يهودي"، ومن هنا تم إكمال مسيرة البحث عن أسباب هذا الشعور، ليصل إلى فكرة التاريخ المشترك. أي التاريخ الذي يتشكّل عبر أحداث الماضي المأساوية المشتركة التي عانى منها جميع يهود العالم حتى لحظة كتابة المقال، كاليهودي الأوروبي والروسي والفارسي والمغربي وغيرهم. فشكّلت هذه الأحداث بداية، مجموعة من العادات والتقاليد لدى اليهود، عملت على ترك آثار جسيمة عليهم، وبالتالي خلقت تصورًا ذهنيا مشتركا للأمور. وعلى مر السنين، تمت تغذية هذه العادات بالأدب والفلسفة التي أصبحت مصدرًا لتشكيل أفكار وأحاسيس وعواطف مشتركة ينتمي إليها الفرد اليهودي، وبالتالي ينتمي للتاريخ الذي يحملها، لنصل أخيرًا إلى أن ما يوحّد اليهود هو "الوحدة الأخلاقية" وليس السياسية أو الفكرية. كما وسعى هرتسل إلى الانطلاق من نفس النقطة، حيث اعتبر أنهم جماعة تاريخية ذات خصائص عامة لا يمكن إلا ملاحظتها. فهم شعب واحد، عمل أعداؤهم على توحيدهم كما حدث أكثر من مرة في التاريخ، ومن الوحدة تأتي القوة وتُكتَشف، وبالقوة يمكن بناء الدولة بكل الموارد الإنسانية والمادية التي يمتلكونها:[419]

> Beaucoup d'entre elles étaient des traditions et des coutumes religieuses, néanmoins elles ont laissé leurs traces en nous, elle nous-ont donné des habitudes, plus même, une attitude d'esprit semblable grâce à laquelle, malgré les divergences individuelles nécessaires qui nous séparent et doivent nous séparer, nous regardons les choses sous un même angle. Outre ces traditions et ses coutumes, se sont élaborés, au cours des âges, une littérature et une philosophie. De cette philosophie et de cette littérature nous avons été exclusivement nourris pendant de longues années. Assurément, nous vivons actuellement, et beaucoup de juifs d'autrefois vivaient sur un fonds d'idées générales, idées humaines et universelles que les notre ont contribués d'ailleurs à créer, mais nous possédons certaines catégories d'idées et certaines possibilités de sensations et d'émotions qui n'appartiennent qu'a nous parce qu'elles naissent précisément de cette histoire, de ces traditions, de ces coutumes, de cette littérature et de cette philosophie.[420]

---

[419] ثيودور هرتسل، **الدولة اليهودية** (عمان: دار البيروني للنشر والتوزيع، ترجمة مؤسسة الأبحاث العربية لصاحبها هاني الهندي، 2015)، 51.

[420] يُنظر:

Bernard Lazare, *Le nationalisme juif* (Paris: Stock et Flammarion and à l'association des Etudes israélites russes, 1898), 1.

يستنتج لازار في نهاية بحثه لتفسير العلاقة التي تربط يهود العالم سوية بأن السبب يعود إلى وجود أمة يهودية:

> «Telle est la justification du lien qui unit les Juifs des cinq parties du monde: Il y a une nation juive».[421]

لم تكن هذه المرة الأولى التي يعبر فيها لازار عن فكرة وجود أمة يهودية، بل وكما ذكر في هذا المقال، فقد ذكر الفكرة نفسها في كتاب قبل ثلاث سنوات وتمت معاتبته عليها. فقد افترض البعض أنه يضع نفسه في نفس الخانة مع معادي السامية في ادعائه حول حقيقة الأمة اليهودية. فاعتبر أن تشبيهًا كهذا ظالمًا بحقه، لكنه أصر على البقاء في نفس الخانة كحليف لمعادي السامية فيما يتعلق بحقيقة الأمة اليهودية. كما ويضيف، أنه لا يستغرب أن يعتبر معادي السامية اليهود أمة، ولا أنهم عبارة عن دولة داخل دولة، بل ما يستهجنه هو اعتبار اليهود هم المسؤولون عن جميع الأمراض الاجتماعية الموجودة في المجتمع. ثم يصرّ على أن هؤلاء الآلاف من اليهود يشكلون أمة، فقد تعرضوا لنفس ظروف العيش على مدار عدة قرون، وكان لهم نفس الأفكار والقيم ونفس الأدب ويحتفظون بنفس الأسماء، وما زالوا يشعرون أنهم موحدون ومدركون لانتمائهم إلى نفس المجموعة.

> Si je regarde devant moi, je vois, je le répète, quelques millions d'êtres humains ayant été soumis pendant des siècles aux mêmes codes, ayant eu mêmes idées, mêmes mœurs ; je constate que ces milliers d'individus se donnent encore le même nom, qu'ils se sentent encore unis et qu'ils ont consciences d'appartenir à même groupement. Que puis-je convenablement conclure ? Que ces milliers d'individus forment une nation.

إضافة إلى ذلك، يحاول لازار تفسير حالة من اندمج وانصهر من اليهود في المجتمعات التي وجدوا فيها، بتفسير شبيه لما قدمه نوردو في مقالته "الشعور الوطني والصهيونية" عام 1903. فاعتبر لازار أن اندماج الألماني بالمجتمع الفرنسي أو اندماج الفرنسي بالمجتمع الألماني لا يمنع ولا يلغي وجود أمة ألمانية أو وجود أمة فرنسية. فكذلك الشيء بالنسبة لليهودي المندمج في المجتمعات التي وُجد فيها، فاندماجه لا يلغي وجود أمته.[422]

> On me dira que beaucoup d'entre eux se sont fondus, assimilés. Que signifie ceci ? N'y a-t-il pas, par exemple, des Allemands d'origine française et des

---

[421] المرجع السابق.

[422] يُنظر: Nordau, *Patriotisme et Sionisme*، مرجع سبق ذكره.

> Français d'origine allemande? Cela empêche-t-il qu'il y ait une nation allemande et une nation française? Certes, non…[423]

في السياق ذاته، لم يعف نوردو الفرد الصهيوني الذي يحظى بحقوق متساوية مع باقي المواطنين في الأوطان التي وجد فيها من مسؤوليته تجاه الوطن الذي يعيش فيه، وتجاه الأمة اليهودية، بل اعتبر أن عليه أن يشعر أن من واجبه ومن حقه المساعدة لضمان مستقبل هذا الشعب. إضافة إلى ضرورة أن يفصل هذا الصهيوني بين علاقته العرقية بأبناء جلدته اليهود وبين قيامه بواجباته تجاه الوطن الحالي، عليه ألا ينسى كذلك أنه ابن ذلك الشعب القديم ذو الأربعة آلاف سنة من البؤس، كما ويأمل بشدة في رؤية تطور شعبه (بمفهومه الإثني) نحو مستقبل أفضل ومجيد. لكن تجدر الإشارة إلى أن حديث نوردو مقترن باليهود الصهاينة في الدول التي يحظون فيها بحقوق كالآخرين، بينما لازار لم يقم بتقسيم اليهود إلى مندمج وغير مندمج من دون الإشارة إلى مدى قناعة كل منهما بالأفكار القومية أو بأفكار أخرى كالصهيونية كما فعل نوردو. كما وافترض كلاهما، كما في حالة هرتسل وآخرون، أن اليهود يشكّلون شعبًا قبل كل شيء، وهناك واجب تجاه هذا الشعب يجب على اليهود تقديمه. كما واعتبرا أن هناك أعداء من اليهود ضد مشروع كل منهما. فبالنسبة للازار، هناك أعداء يهود ضد الشعب اليهودي، في حين يجد نوردو أن هناك أعداء يهود ضد المشروع الصهيوني، الذي بنظره يتوّج الشعب اليهودي.

من ناحية، اعتبر نوردو أن الاتهامات التي يتم توجيهها للصهيونية على أنها تهديد لوطنية اليهود وولائهم للبلاد الموجودون فيها هي عبارة عن اتهامات موجهة من قبل اليهود أنفسهم وليس من معادي السامية، وذلك على اعتبار أن اليهود بالنسبة لمعادي السامية هم بطبيعة الحال عبارة عن أجانب بل وأعداء وعديمي الوطنية. بل واعتبر أن هكذا ادعاء لا يمس الصهاينة بل يمس المندمجين الذين لن يحصلوا على شهادة جنسية من قبل معادي السامية مهما سعوا لإثبات ولائهم ووطنيتهم لهم.[424] من ناحية ثانية، رأى لازار أن من بين اليهود الذين ينكرون وجود أمة يهودية، مدفوعين بالخوف من عواقب ذلك، بل وأضاف أن الشعب اليهودي فيه فضائل كما يوجد فيه رذائل، كأي شعب آخر.

> La vérité est que, parmi les Juifs qui nient l'existence d'une nation juive, beaucoup sont poussées par la crainte des conséquences… En réalité on trouve chez les Juifs la même somme de vertus et la même somme de vices et d'infamies que chez tout autre peuple. N'est-ce pas naturel?[425]

---

[423] يُنظر: Lazare, *Le nationalisme juif*، مرجع سبق ذكره، 5.

[424] يُنظر: Nordau, *Patriotisme et Sionisme*، مرجع سبق ذكره.

[425] يُنظر: Lazare, *Le nationalisme juif*، مرجع سبق ذكره، 5.

"الحقيقة هي أن الكثير من بين اليهود الذين ينكرون وجود أمة يهودية، مدفوعين بالخوف من العواقب... في الحقيقة، نجد أن لدى اليهود نفس القدر من الفضائل ونفس القدر من الرذائل والعيوب كما في كافة الشعوب. أليس هذا طبيعيًا؟"

4.4.1 معاداة السامية والأمة اليهودية

يعتبر لازار أن سبب وجود معاداة السامية هو كون اليهود يشكّلون شعبًا أي أمة. كما ويعتبر أن أساس الكراهية ضد اليهود هو التحامل أو التحيز الديني، لكن هذا التحيز الديني يؤكد وجود هذا الشعب اليهودي الذي استمر ألفًا وتسعة مائة سنة في ظل رفض الكنيسة له. وحاول أن يفترض لو أن المسيحية لم تكن موجودة في حين أن الشتات قد حدث أيضًا، فسيكون اليهود عبارة عن أمة بلا أرض وشعب منتشر بين الشعوب وكانت معاداة السامية ستكون موجودة أيضًا. أي أن لازار يحاول أن يقول، ليست المسيحية سببًا في تشكيل اليهود كشعب، بل هم كذلك سواء في ظل وجود المسيحية واضطهادها أو في حالة عدم وجودها. ويضيف أنه ومما لا شك فيه، أن الحالة كانت ستكون أقل عنفًا وقتلًا، لكنه يكرر أن هذا الافتراض غير مؤكد، لأن اليهودية كانت ستدخل في صراعات مع مبادئ دينية أخرى كما في روما والإسكندرية. وأهم ما قاله لازار هنا، هو أن وجود الأمة اليهودية أمر سابق لوجود معاداة السامية، أي أن ليس معاداة السامية هي السبب في تشكيل هذه الأمة، بل هي العامل الذي عمل على إشعال الوعي القومي تجاه هذه الأمة.

يعتبر لازار أن وجود "معاداة السامية" يعود إلى وجود اليهود كقومية، وحاول تسليط الضوء على الجانب الإيجابي من وجود "معاداة السامية" وهو إعادة القومية اليهودية إلى قومية واقعية وملموسة أكثر، بالإضافة إلى جعل أفرادها أكثر وعيًا وإدراكًا لوجودهم كشعب. بالمقابل، كان يرى هرتسل أن سبب وجود معاداة السامية الحالي (كما جاء في كتابه "الدولة اليهودية") هو نتيجة لتحرير اليهودي في البلاد التي يسودها العداء ضد السامية. ومن الجدير بالذكر، أنه كان يرى أن أحد الأسباب القديمة هو عدم قدرة اليهود على الاندماج خلال العصور الوسطى، كما كان يرى لازار سابقًا. بينما تعود الأسباب التي تطورت فيما بعد، إلى وجود أنصاف مثقفين بين اليهود وبشكل كبير. لم يعد أنصاف المثقفين هؤلاء يتحمّلوا أنفسهم ضمن الشرائح اليهودية السفلى (بين أبناء الغيتو)، وغير قادرين على فرض أنفسهم في الشرائح العليا ضمن بقية المواطنين.[426]

[426] هرتسل، **الدولة اليهودية**، مرجع سبق ذكره، 50، 51.

4.4.2 لازار والاشتراكية

يظهر لنا في جزء من مقالة لازار توجهاته الاشتراكية عبر تقسيمه للمجتمع اليهودي على أساس طبقي في المناطق التي تحتوي على تجمعات يهودية على شكل جاليات. وقد استثنى أوروبا الغربية من هذا الوصف الذي لا يمكن ملاحظته بشكل كبير فيها. يقسّم اليهود إلى ثلاثة أقسام رئيسية: أولًا، البرجوازية المالية والتجارية والصناعية الكبيرة؛ ثانيًا، البرجوازية الصغيرة المثقفة والتجار الصغار؛ وثالثًا، شريحة البروليتاريا اليهودية الواسعة. كما أضاف إلى تلك التقسيمات الاجتماعية، تقسيمات فكرية مهيمنة، وقسمها إلى التالي: يهود محافظون، ويهود وسطيّون، ويهود اشتراكيون وثوريون. بيد أن لازار لم يكتف عند هذا القدر من الوصف، الأمر الذي إن دل فإنه يدل على اشتراكيته في وصف الطبقات وتحليل ما آلت إليه ولماذا. فيتحدث أنه في بعض المناطق كغاليسيا[427] فقد تراجعت أوضاع أجزاء من الطبقة الوسطى، من السماسرة وأصحاب المحال التجارية، لينضموا إلى صفوف البروليتاريا. ويعود السبب في ذلك إلى تطور الفردانية بين الطبقات البرجوازية اليهودية التي حافظت على حالة البؤس والهوان في البروليتاريا ومنعتها من التطور. كما وأنتجت طبقة من العاطلين اليهود. واعتبر أن أول المتضرّرين خلال المذابح والاضطهادات التي كانت تُلحق باليهود في روسيا وغيرها هي الطبقة البروليتارية والحرفيّين وطبقة العاطلين عن العمل التي أُنتجت بسبب فردانية البرجوازية اليهودية.

لم يستثن لازار حالة يهود غرب أوروبا من البؤس الذي أصاب الطبقات المسحوقة منهم. فلم تكن حالة يهود البلدات التي تجمّع فيها اليهود بعد هروبهم من روسيا وبولندا أفضل. فوصفها بـ"نظام التعرّق" (Sweating Système) الذي طغى عليها، أي نظام استغلال أرباب العمل للعمال عبر ساعات العمل الطويلة والمتواصلة مقابل الأجور المنخفضة، بالإضافة إلى ورش العمل غير الصحية.[428] فيشير إلى معاملة أرباب العمل السيئة للعمال واستغلالهم لهم في حي إيست إند[429] في لندن. كما ولم يختلف الأمر

---

[427] غاليسيا Galicie عبارة عن مقاطعة في الإمبراطورية النمساوية تشكلت عام 1772 على أراض بولندية تم ضمها خلال التقسيم الأول لبولندا. بقيت المقاطعة تخضع للحكم النمساوي حتى الحرب العالمية الأولى، ومن ثم قسمت بين بولندا من جهة الغرب وأوكرانيا من الجانب الشرقي لها.

[428] تم استخدام تعبير Sweating système خلال فترة الثورة الصناعية الأولى 1760–1840 لوصف نظام العمل الذي كان يقوم على استغلال العمال لساعات عمل طويلة، ذات أجور قليلة وظروف عمل غير صحية، ويمكن ترجمة هذا التعبير حرفيا بـ "نظام التعرق"، أي النظام الذي يُنتج عَرَقًا.

[429] حي إست إند East End: هو حي في لندن تقيم فيه نسبة كبيرة من اليهود. وما يهمنا في البحث، أن اسم هذا الحي أصبح في نهاية القرن التاسع عشر ذات دلالات سلبية ودونية، وذلك بسبب التضخم السكاني الذي أدى بطبيعة الحال إلى تفجر سكاني في جميع أنحاء لندن، وقد تركّز الفقراء والمهاجرون في هذا الحي. تفاقم الوضع بعد أحداث مشروع بناء مرافئ سانت كاثرين Saint Kathrine في العام 1827، وبناء محطات السكك الحديدية المركزية في لندن بين العامين

في الولايات المتحدة، حيث يعيش مائتا ألف يهودي في نيويورك في بؤس لا يوصف، وفي الجزائر ورومانيا حيث يتعرض اليهود لسوء المعاملة والاضطهاد تحت نظام حكم قمعي خال من الحريات. نهاية، يعتبر لازار أن اليهود ينقسمون إلى شطرين لا ثالث لهما، أقلية برجوازية مالكة، مقابل غالبية بروليتارية.[430]

4.4.3 يهود غرب أوروبا والتحرر (حرية ضائعة)

يقسم لازار اليهود قبل ثلاثين سنة (من كتابة مقاله Le nationalism juifs)، إلى يهود متحرريّين émancipés ويهود خاضعين لقوانين استثنائية. وتجدر الإشارة إلى أن جزءًا كبيرًا من اليهود المتحرريّين كانوا يميلون إلى التخلص من يهوديتهم. استخدم لازار فعل se désenjuiver، أي التحول عن اليهودية، وفَصْل أنفسهم عن الجماعة اليهودية التي لا تزال من باب العبودية تحكمهم كما يدعون. شرح لازار وفصّل أكثر وتحدث عن العصر الذهبي الذي عاشه اليهود، والذي كسروا فيه جدران الانعزال التي فصلتهم عن المجتمع المسيحي، ذلك العصر الذي انطلقت فيه أحلامهم وطموحاتهم وشهواتهم في المناطق التي حصلوا فيها على حقوق متساوية مع باقي المواطنين. فذاب المواطنون مع "العالم المسيحي الخارجي" الذي مارس عليه ما يمارسه المتحضر على الهمجي الذي يدمن الكحول ويحمل أمراضًا كالسل وغيره. ويضيف لازار، إن من اندمج من الطبقة العليا من يهود الغرب occident وخصوصًا في فرنسا، تحلّلوا شيئًا فشيئًا في المجتمعات التي وجدوا فيها، فأصبح الفرد، ليس يهوديًا أو مسيحيًا، بل شخصًا غير قادر على إيجاد بديل عما كان لديه من ثقافة حاضنة، تحميه من التخبط بين الحرية معدومة الضوابط وبين عقيدته التي تخلّى عنها.

يحاول لازار أن يوضح فكره عبر مقاربات مع المجتمع المسيحي، الفرد البرجوازي المسيحي الذي ما زال مستقيمًا بفضل التزامه بتعاليمه وتقاليده وأخلاقه، مقابل البرجوازي اليهودي المتحرر الذي حُرم من أدواته القديمة التي كانت تحميه، ليصبح سُمًّا يؤذي فيه الأمة اليهودية بتعفّنه في ظل ضياع معاييره. كما ولا يقتصر هذا الخراب على الأمة اليهودية وحسب بل يطال الأمم الأخرى طالما لم يقرر هذا الفرد الالتزام بمسيحية الطبقات الحاكمة وبالتالي التخلص من اليهودية. أي يعتبر لازار أن اليهودي المتحرر بدون دين (سواء يهودي أو مسيحي) يشكل وازعًا أخلاقيًا له، لا يمكنه إلا أن يكون سُمًّا وعفنًا على الأمة اليهودية

1840–1875، الأمر الذي تطلب تدمير الأحياء الفقيرة القديمة، مما أدى إلى انتقال أعداد كبيرة من السكان إلى هذا الحي. وفي غضون قرن، أصبحت هذا الحي مرادف لكلمات كالفقر والاكتظاظ والأمراض والجرائم.

[430] يُنظر: Lazare, *Le nationalisme juif*، مرجع سبق ذكره، 6.

والأمم الأخرى. ولا نعتقد هنا، أن لازار يركّز على الدين كعقيدة إيمانية، بل يقصد أخلاق وأفكار اليهودي أو أخلاق وأفكار المسيحي، كونه افترض سابقًا أن بإمكان اليهودية أن تشمل المتدين كما تشمل الملحد.

يضيف لازار، أنه في الوقت الذي كانت فيه البرجوازية اليهودية في طريق بحثها عن الثورة والمكانة والكرامة، كان البرجوازي اليهودي الصغير في طور تطوره الفكري، كما كانت بداية العمل على إعادة بناء الغيتو القديم. في هذه الأثناء، ولدت اللاسامية وفقًا للظروف الاقتصادية والسياسية التي عملت على إثارة التحيزات القديمة. فيرى لازار أن أحد أهداف اللاسامية هو استعادة القوانين القديمة ضد بني إسرائيل. لكن هذه المرة لا يمكن لمعادي السامية في فرنسا وألمانيا والنمسا، إعادة بناء مناطق خاصة لليهود مرة أخرى، ولا حجرهم في مناطق مغلقة، كما في روسيا، لكن يمكنهم إلى حد كبير إعادة بناء غيتو نفسي أخلاقي moral Ghetto دون الحاجة لجدران مادية.

> لم نعد نغلق على الإسرائيليّين في الغرب، لم نمد السلاسل في نهايات الشوارع التي يسكنونها، لكن نخلق جوًا عدائيًا حولهم، جوًا من التحدي والكراهية الكامنة، سيكون غيتو أكثر فظاعة من ذلك الذي يمكننا أن نهرب إليه عبر الثورة أو المنفى. حتى عندما يتم إخفاء هذا العداء، فاليهودي الذكي يمكنه ملاحظته، فمن الآن وصاعدًا، هو يشتمُّ مقاومة ما، لديه انطباع عن جدار أقيم بينه وبين أولئك الذين يعيش في وسطهم.

> On ne cloître plus les israélites en Occident, on ne tend plus de chaines aux extrémités des rues qu'ils habitent, mais on crée autour d'eux une atmosphère hostile, une atmosphère de défiances, de haines latentes, de préjugés inavoués et d'autant plus puissants, un ghetto autrement terrible que celui auquel on pourrait échapper par la révolte ou par l'exil. Même quand cette animosité se dissimule, le Juif intelligent la perçoit, il sent désormais une résistance, il a l'impression d'un mur dressé entre lui et ceux au milieu desquels il vit.[431]

حاول لازار في خطابه أن يطرح تساؤلات حول ما يمكن أن يمثله نموذج يهود غرب أوروبا حاليًا بالنسبة ليهود شرق أوروبا، أولئك الذين يطمحون بشدة للحصول على أحوال مشابهة لأحوال إخوانهم في الغرب. فيجيب لازار أن كل ما يمكن إظهاره ليهودي شرق أوروبا هو اليهودي المنبوذ Le paria Juif، بل وتحويله من منبوذ غير واع إلى منبوذ واع. وحاول لازار شرح ذلك عبر مونولوج تخيلي ليهودي في شرق أوروبا:

---

[431] المرجع السابق، 8.

وضعي مقيت، عليّ التزامات وليس لدي حقوق؛ تحولت إلى بؤس ودونية مخيفة، فما العلاج الذي تقدموه لي؟ التحرر؟ ماذا سيعطيني التحرر؟ سيضعني في ظروف اجتماعية تسمح لي بصقل نفسي، وبفضلها، سأكتسب محفزات جديدة للشعور، وبالتالي صعوبة أكبر من الخروج، بل وستطور لدي حساسية أكبر وفي نفس الوقت، لن تختفي الأشياء التي تؤذي هذه الحساسية، بل العكس. ستحوله من بائس يخدره بؤسه في بعض الأحيان، إلى كائن خفي يستشعر كل اللدغات بشكل مضاعف، الأمر الذي يجعل من وجوده أمرًا لا يطاق. ستحوله من منبوذ غالبًا غير واع، إلى منبوذ واع. ما الإيجابيات التي سأجنيها من هذا التغير في الحال؟ لا شيء. في المحصلة، ليس لدي ما أفعله بتحرركم، فهو ليس ضمانة وليس تأمينًا وليس تحسينًا للظروف.

"Ma situation est abominable ; j'ai des obligations et je n'ai pas de droits ; on me réduit à une misère et à un abaissement effroyable. Quel remède me proposez-vous ? L'émancipation ? Que me donnera votre émancipation ? Elle me placera dans des conditions sociales qui me permettront de m'affiner ; grâce à elle, j'acquerrai des capacités nouvelles de sentir, et par suite une plus grande difficulté à partir, elle développera chez moi une sensibilité plus grande et en même temps elle ne fera pas disparaitre les choses qui blessent cette susceptibilité, au contraire. D'un misérable que sa misère engourdit parfois, elle fera un être subtil qui sentira doublement toutes les piqures, et dont l'existence deviendra par conséquent mille fois plus insupportable. D'un paria souvent inconscient, elle fera un paria conscient. Quels avantages retirerai-je de ce changement de condition ? Aucun. Par conséquent, je n'ai que faire de votre émancipation, elle n'est ni une garantie, ni une assurance, ni une amélioration.[432]

لم يتجاهل لازار الفرق في العقلية التي عزّزها السياق الثقافي والاجتماعي المختلف بين يهود غرب وشرق أوروبا. وقد اعتبر أنه في حال دار حوار بين يهودي من روسيا وتحدث في لهجة الحاجة إلى القومية والقوميين، فلا يتصور ما يمكن أن يرد عليه الفرنسي. بل واعتبر أنه ربما لن يبحث معه عن أدوات لمكافحة العداء ضد السامية، لأنه أساسًا لا يفكر في ذلك بأي شكل من الأشكال. ويستمر بالحديث هنا عن اليهودي الفرنسي كنموذج عن يهود الغرب، بأنه وبشكل عام، سيتلقى الضربات ويفكر بالمستقبل الذي سيصنع منه أفضل شخصية في العالم. في هذه النقطة، يعتبر لازار أن يهودي الغرب هو مسيحي في نقطة واحدة فقط، وهي تسليم الخد الأيسر بل وتقديم الجسد إن لزم الأمر، بعد ضربه على الخد الأيمن. يبحر بعدها لازار بالحديث عن يهود فرنسا مع استثناءات ضئيلة معتبرًا أنهم أفضل وكلاء

[432] المرجع السابق.

لمعاداة السامية وذلك لأنهم يكافحون بشدة للحصول على القبول سواء عبر الجبن أو الخضوع على حساب كرامتهم. فهم يدافعون دومًا عن سياسة الصمت والانتظار كيهود النمسا تمامًا. لكن يعتبر أيضًا أن هذه النسبة المتخاذلة من اليهود هي أقلية في العالم، فهم مئة ألف يهودي مقابل ستة ملايين يهودي في كل العالم. وفي مكان ما بالمقال، نجد أن رؤية لازار تجاه المسألة اليهودية بدأت تأخذ منحى مختلفًا، فلم تعد المسألة مراقبة ما إذا كان معادو السامية سيكسبون مقاعد في البرلمان أم لا، بل المسألة هي معرفة مصير الملايين من اليهود المنتشرين في جميع أنحاء العالم.

4.4.4 رؤية لازار للحل

تجدر الإشارة إلى أن لازار لم يعتبر أنه يمكن الاعتماد على التحول الاقتصادي والاجتماعي لتحقيق ضمان حق اليهود في العيش بكرامة، وذلك لأن تحقيق هذا التحول لا يزال بعيد الأمد ولم يثبت بعد أنه سيجلب ظروفًا أفضل لليهود. لكنه يعتقد أيضًا أن من حق اليهود تشكيل كونفيدرالية ضمن مجموعة الكونفدراليات التي ستشكلها الإنسانية والتي سيكون فيها توزيع الثروة ورأس المال والعمل مختلفًا تمامًا عما هو موجود اليوم. في المقابل، كان حل هرتسل للمسألة اليهودية مغايرًا، وهو الأمر الذي تماشى معه لازار بعضًا من الوقت، قبل أن يتحول عنه ويقدم صيغة أخرى للقومية. فكانت خطة هرتسل منحهم "السيادة على جزء من الأرض تكفي للاحتياجات الحقيقية لأمة، وسنتكفل نحن بالباقي".[433] في الوقت الذي كان فيه موضوع الأرض بالنسبة للازار ثانويًا:

> أعتقد أنه في يوم من الأيام ستكون الإنسانية على شكل كونفدرالية من تجمعات حرة، غير منظمة وفقًا للنظام الرأسمالي، بل تجمعات حرة يكون فيها توزيع الثروة وعلاقات العمل ورأس المال مختلفة تمامًا عما هي عليه اليوم. كما ويجب السماح لهذه المجموعات بالبناء والتشكل. ولماذا لا يشكل اليهود واحدة من هذه المجموعات؟ لا أرى ما يعارض مشاركتهم وتشكيلهم لواحدة. كما وأرى حل المسألة اليهودية في تطوير القومية اليهودية.

> Je crois qu'un jour l'humanité sera une confédération de groupements libres, et non organisés suivant le système capitaliste, de groupements libres dans lesquels la distribution de la richesse et les relations du travail et du capital seront tout autre qu'elles sont aujourd'hui. Encore faut-il permettre à ces groupements de se constituer, de se former. Pourquoi les Juifs n'en formeraient-ils pas un ? Je ne vois-rien qui s'y oppose et c'est dans le

[433] ثيودور هرتسل، **الدولة اليهودية**، مرجع سبق ذكره، 51.

développement du nationalisme juif que je vois la solution de la question juive.[434]

4.4.5 أناركية لازار[435]

ذكر العديد ممن كتبوا عن لازار أنه أناركي اشتراكي ذو أفكار متقلبة، الأمر الذي رسّخ وثبّت هذا الطرح أو هذه التوصيفات. كما ونعت لازار نفسه بها في خطابه حول القومية اليهودية. ولتسهيل فهم لازار وإمكانية أناركيته التي نعت نفسه بها ونُعِت بها، علينا الدخول في تفاصيل الفكر الأناركي أولًا.

قام الفيلسوف أمون أوغسطين[436] عام 1898 في كتابة "سيكولوجية اللاسلطوي/الأناركي الاشتراكي"، بتقديم تحليل نفسي لشخصية الأناركي الاشتراكي، والتي تلخصت في النهاية إلى عدة صفات مجتمعة تمثل شخصية الأناركي الاشتراكي. فبالنسبة له، تملك هذه الشخصية دستورًا عقليًا خاصًا بها، يحوي على جملة من العناصر النفسية المركبة. وتتمثل مجموعة هذه الصفات في التالي: روح الثورية، حب للحرية، حب للذات وللآخر، وحساسية، وشعور بالعدل، وفضول للمعرفة، وحس عقلاني، وروح التبشير. كما ويشير أوغسطين إلى أن كل صفة منفردة على حدا يمكنها أن تكون جزءًا من تركيب شخصيات أخرى

---

[434] يُنظر: Lazare, *Le nationalisme juif*، مرجع سبق ذكره، 10.

[435] الأناركية: تجمع الأناركية العديد من التيارات الفلسفية والسياسية التي تطورت منذ القرن التاسع عشر لتشكل مجموعة من النظريات والممارسات المعادية للسلطة. غالبا ما كان مصطلح libertaire أي التحرر، مرادفًا لكلمة أناركية وهي لفظة ظهرت عام 1857 من قبل جوزيف ديجاك. وربما هو نفس السبب الذي عمل على اعتبار لازار منظّرًا للصهيونية التحرّرية Sionisme libertaire، تأسست فكرة الأناركية على نفي مبدأ السلطة في التنظيم الاجتماعي ورفض أي قيود ناشئة عن المؤسسات القائمة على هذا المبدأ. تهدف الأناركية إلى تطوير وتشكيل مجتمع خال من الهيمنة والاستغلال حيث يتعاون فيه الأفراد المنتجون بحرية تحت إدارة ذاتية وفيدرالية. فالأناركية تسعى لتقديم مجتمع خال من القمع، قائم على التضامن كحل لتحقيق الإدارة الذاتية، وتكامل الحرية الفردية والمجتمعية، والمساواة في الظروف المعيشية. بالتالي، هي شكل سياسي لا يسعى لحل الاختلافات المتعارضة بين أفراد المجتمع، بل لربط قوى مستقلة ومتناقضة ببعضها. فهي فلسفة سياسية تقدم رؤية لمجتمع بشري بدون تسلسل هرمي، وتطرح استراتيجيات معينة لتحقيق ذلك للإطاحة بالنظام الاجتماعي الاستبدادي. فهو نظام يسعى لتحقيق التعاون الطوعي بين النساء والرجال الأحرار والواعين بهدف تعزيز تنمية مزدوجة، الأولى لصالح المجتمع والثانية لصالح الفرد الذي يشارك بدوره في تحقيق الأولى.

[436] آمون اوغسطين Hamon Frédéric Adolphe Hamon: هو كاتب وفيلسوف ومحرر في الصحف السياسية ومسؤول سياسي، انتقل من الأناركية إلى الاشتراكية وثم الشيوعية. ولد في نانت في فرنسا عام 1862 وتوفي عام 1945، كما ويعتبر أحد أسلاف علم النفس الاجتماعي حينه. كتب عملًا باسم "علم نفس الأناركي الاشتراكي" Psychologie de l'anarchiste-socialiste عام 1898 متحدثًا فيه عن الحالة العقلية الخاصة بالأناركي الاشتراكي، بالإضافة إلى الصفات النفسية لهذه الشخصية.

عديدة، بينما اجتماعها سوية في نفس الشخص تؤدي بالضرورة إلى شخصية الأناركي الاشتراكي، كونها المكون الأساسي للحالة الأساسية للاشتراكيّين الأناركيّين.[437]

من ناحية أخرى، ينفي أوغسطين صفة الأناركية عن الأشخاص الذين يصرخون "تحيا الأناركية" في ساحة المحكمة، أولئك المتهمون بجرائم عديدة كالسرقة التي تخل بالنظام العام، لكن هذا لا يعني بأي شكل من الأشكال أنه لا يمكن أن يكونوا أناركيّين في يوم ما. لكن ليس بالحالة التي هم عليها اليوم، ولا يمكن تصنيفهم بين الاشتراكيّين الأناركيّين في حالتهم تلك.[438] وحتى يكون الشخص اشتراكيًا–أناركيًا عليه أن يكون في طبيعته العامة على نهج النظريات التي عبّر عنها كل من اليزيه ريكلوس[439] وبيير كروبوتكين[440] وغيرهما من المنظرين الأناركيّين. فمن لا يتمثل بهذه العقائد ذات المثالية الأخلاقية والاجتماعية للمنظرين السابق ذكرهم لا يمكن أن يطلق على نفسه لقب الاشتراكي. فأتباع هذه النظريات هم فقط الأناركيون الاشتراكيون والذين يملكون الحالة العقلية التي سبق ذكرها.[441]

يعتبر ريكلوس أن الأناركية ليست بالنظرية الجديدة، بل الكلمة نفسها مأخوذة من فكرة "غياب الحكومة"، أي فكرة المجتمع بدون قادة. كما وأن السعي للحرية غدا الهدف العملي قريب المدى للعديد من الرجال المتوحدين الذين يتعاونون بحزم لأجل إنشاء مجتمع خال من السادة المتسلطين، وخال من أولئك القيمين على الآداب العامة، وخال من السجّانين والجلادين والفقراء والأغنياء. لكن وفي الوقت نفسه يحصل جميع الأفراد على نصيبهم اليومي من الخبز، ويحظون بحقوق متساوية وذوي علاقات آمنة ذات وحدة وديّة. بعيدًا عن الطاعة الخاضعة ومليئة بالاحترام المتبادل للمصالح والمراقبة العلمية للقوانين الطبيعية.[442]

---

[437] يُنظر:

Hamon Augustin, *Psychologie de l'anarchiste socialiste*, (Paris : P. V Stock Éditeur, 1895), 274.

[438] المرجع السابق، 276.

[439] إليزيه ريكلوس Eliseé Reclus: جغرافي ليبرالي أناركي فرنسي، ولد عام 1830 في فرنسا وتوفي عام 1905 في بلجيكا، وهو منظر أناركي ومدرس وكاتب غزير الإنتاج. كان عضوًا في Première Internationale، كما وشارك في صحيفة الثائر Le révolté. كتب في العام 1896 كتابًا بعنوان "الأناركية" «L'anarchie» شارحًا فيها مقاصده بمعنى الأناركية.

[440] بيير كروبوتين Pierre Kropotkine: هو منظر شيوعي تحرري أناركي، ولد في موسكو عام 1842 وتوفي عام 1921.

[441] يُنظر: Augustin, *Psychologie de l'anarchiste socialiste*، مرجع سبق ذكره، 276–277.

[442] يُنظر: Elisée Reclus, *L'anarchie* (Paris : Bureau des Temps nouveaux, 1896), 8.

يشير أميديو بيرتولو (Amedeo Bertolo) في نص عن الأناركية واليهود، أن بين الأناركية واليهودية التقاء تاريخي، بدأ بداية في مناطق أوروبا الشرقية، مهد الثقافة اليديشية، ثم انتقل فيما بعد إلى جميع المناطق التي فرّ إليها اليهود. فيشير بيرتولو إلى أن الحركة العمالية اليهودية التي نشأت في أمريكا وأوروبا، تم تنظيمها إلى حد كبير بفضل طاقات الأناركيّين الشباب ذوي الأصول اليهودية الذين نشأوا في معظم الأحيان في بيئات صارمة وتقاليد مقدسة. حاول بيرتولو طرح عدد من الفرضيات في سبيل فهم العلاقة بين الأناركية واليهودية. بداية، يشرح فوريو بياجيني (Biagini Furio) أنه لفهم القضية لا بد والعودة إلى الحسيدية، أي الحركة الصوفية الشعبية اليهودية التي تطورت على حدود بولندا وروسيا في بداية القرن التاسع عشر، وذلك بهدف العثور على الرابط الذي وحّد بين اليوتوبيا الاجتماعية الأناركية والروحانية العبرية.[443] يقول بياجيني إن الحسيدية عبارة عن خيال "تحرّري" «libertaire» مستمد مباشرة من النبوءة الطوباوية والثورية العبرية التي تجمع بين الرغبة في التجديد والعودة إلى العصر الذهبي، ومستمدة خصوصًا من بعدها المسياني.[444] في حين يعتقد بيرتولو أن الانزلاق تجاه الأناركية عمليًا، يعود إلى الأحداث المأساوية التي حدثت في روسيا والتي أثارت حفيظة عدد من التحرريّين الأوربيّين اليهود، والتي حشدت بدورها عدد من المفكرين، أمثال برنارد لازار وسيباستيان فور[445] (1858–1942) وجون غراف[446] (1854–1939)، الذين وقفوا في الصفوف الأمامية في قضية درايفوس مثلًا. ورغم عدم انتشار الظاهرة إلا أنه وفي خضم ذلك، تمت معارضة معاداة السامية بحزم من قبل كبار المفكرين الأناركيّين، أمثال كروبوتين Kroopotkine وإيليزيه ريلكس Reclus، والتي ذهب فيها الأخير إلى حد إظهار تعاطف مع فكرة "وطن اليهود" أي مع الفكرة الصهيونية.[447]

من ناحية أخرى، ركز سيلفان بولوك[448] في دراسة له بعنوان: "الأناركية واليهودية في الحركة التحررية الفرنسية" «français libertaire mouvement le dans judaïsme et Anarchisme»، على العلاقات التي حافظ عليها اليهود التحرريّين مع الحركة الفرنسية. ولتحقيق ذلك قام بتحديد ذلك بمرحلتين. الأولى، مرحلة اندماجية، أو للدقة مرحلة استيعابية، والتي اتحد فيها اليهود التحرريّين بسلاسة. أما الثانية،

---

[443] يُنظر:

Furio Biagini, "Utopie sociale et spiritualité hébraïque". In Freddy Gomez, *l'Anarchiste et le Juif* (Milan: Elèuthera, 2001), 19-32.

[444] يُنظر: Gomez, *L'anarchiste et le juif*، مرجع سبق ذكره، 1.

[445] سيباستيان فور Sébastien Faure: هو داعية أناركي فرنسي ومعلم ليبرالي ومؤسّس الموسوعة الأناركية التي انطلقت عام 1925. ولد عام 1858 في سان ايتان وتوفي عام 1942.

[446] جون غراف Jean Grave: ناشط أناركي فرنسي، كان في البداية اشتراكيًا، وأصبح فيما بعد شيوعيًا ليبراليًا بداية من عام 1880.

[447] المرجع السابق، 3.

[448] سيلفان بولوك Sylvain Boulouque : مؤرخ فرنسي، قام بتأليف عدد من الأعمال حول الشيوعية والأناركية.

فهي تعبير عن مرحلة تأكيد الهوية، خصوصًا عندما ظهرت بعض أسباب للصراع والتي ارتبط جزء منها بقضية درايفوس. وهي تفسير للحالة التي مرّ بها لازار في علاقته مع المجتمع الفرنسي، تحديدًا بعد العام 1890 حتى وفاته. لكنه يشير أيضًا إلى أن الاستخفاف الأناركي بمعاداة السامية من جهة، والتأكيد التقدمي لدى عدد من الناشطين ذوي أصول يهودية وثقافية، بالإضافة إلى مؤيدي الصهيونية من جهة أخرى، كشف عن بعض الشكوك أو عدم التوافق بين التحرريّين. فقد أظهرت بعض الأحداث، عدم توافق أو عدم فهم للظاهرة القومية «national»، بالإضافة إلى صعوبة التمييز بين مفهومي دين وشعب، بالإضافة إلى الصراع بين العالمية التحررية والانتماء الثقافي والوطني. فكلها مجتمعه شكلت أسبابًا تفسر صعوبات الأناركية في فهم وقبول الخصوصية اليهودية.[449]

لكن، وفي نص آخر بشأن الجدل حول القومية اليهودية والأناركية والصهيونية، يفترض الكاتب أن الأناركية والقومية مبدئيًا غير متوافقين، وأنه من المفترض أن يعارض الأناركيون جميع أشكال القومية. ولكن واقعيًا يمكن التوفيق بينهما، ويعزو ذلك إلى أن الفكر الأناركي معتاد على تقديم بعض التنازلات الأيديولوجية وخصوصًا لدى الأشخاص الذين يتمتعون بنسبة عالية من الواقعية، الذين أدركوا في مكان ما أنه يجب التضحية أحيانًا بالنقاء الأيديولوجي، سواء في سبيل تحقيق الأهداف النهائية، أو لأجل توفير حلول فورية لبعض المشكلات التي لا تحتمل انتظار استيفاء شروط معينة إلى حين تقديم ردود أناركية "صحيحة" عليها. وتعتبر قضية الهوية القومية اليهودية إحدى مخرجات هذا الواقع، وتفاديًا لخطر تجاوز القومية اليهودية لحدود العقيدة الأناركية، سعى الأناركيون اليهود إلى تشكيل مخطط يجمع بين النظرية الأناركية مع حل ممكن للهوية القومية اليهودية. كما ويعتبر أن اليهود بدأوا بالتفكير بالمسألة القومية اليهودية متأخرًا، وذلك بعد أن أدركوا أن التحرر L'émancipation لم يعد يمكن اعتباره حلًا مناسبة لمشكلة اليهود العلمانيّين، لا سيما في فترة تضخم قومي مكثف.[450] بينما اعتبر موسى هس أنه كان من الممكن اعتبار التحرر حلًا لمشاكل اليهود، لو اقتصرت اليهودية على كونها طائفة دينية. ولكن، في ظل ظروف القرن التاسع عشر، الفترة التي تميزت بعودة الأفكار القومية، كان من المستحيل اعتبار اليهودية دينًا وحسب.[451] ولذلك، يعتبر هس أن التحرر لم يخلق سوى توترات جديدة بين اليهود المعاصرين الذين يرغبون في المشاركة بالحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية من حولهم. وهو نفس المجتمع الذي يتعامل مع اليهود كجزء لا يتجزأ من ثقافتهم الوطنية. وكما ذكرنا سابقًا، تلخص الحل لدى هس في كتابه "روما وأورشليم" الصادر في العام 1862، باقتراح إنشاء مجتمع اشتراكي يهودي في فلسطين يمكن لليهود فيه

---

[449] المرجع السابق، 3.

[450] يُنظر:

Mina Graur, *Anarchisme et sionisme: Le debat sur le nationalisme juif* (Milan: Elèuthera, 2001), 1.

[451] المرجع السابق.

أن يطوروا من قدراتهم الوطنية والقومية. وانطوى نهج هس على النظر لليهودية ككيان قومي على عكس الفهم التقليدي لليهودية على أنها مجرد دين، والتعاطي مع المسألة اليهودية على أنها مسألة قومية.[452]

يتحدث الكاتب عن ثلاث مقاربات أناركية للقومية يمكننا تمييزها عن بعضها البعض. تتلخص الأولى في العقيدة الأناركية الكلاسيكية التي تحدث عنها بيير جوزيف برودون[453] وميشيل باكونين.[454] فبالنسبة لهؤلاء يجب على الأناركيّين نبذ جميع الروابط القومية، بل والكفاح من أجل تحقيق عالم موحد، يخلو من الهويات القومية. ويذهب البعض إلى أبعد من ذلك، مثل رودلف روكر،[455] وذلك بنبذ التعبير الثقافي القوي والابتعاد عن قيود التقاليد الوطنية. أما العقيدة الثانية للأناركية فهو النهج التدريجي، فوفقًا لمؤيديه، تخدم القومية والأممية غرضين مختلفين في أوقات مختلفة في التطور التاريخي للنظام الاجتماعي المثالي. فيرى كروبوتين أن القومية تعتبر قوة ضرورية في عملية تحرير الشعوب من الهيمنة الأجنبية، وبمجرد حصولها على الاستقلال القومي، تستطيع الشعوب التركيز على مواردها والنضال لتحقيق نظام عالمي جديد وفقًا للمبادئ الأممية. وأخيرًا، تتمثل المقاربة الثالثة التي دعا لها عدد من الأناركيين اليهود، أمثال برنارد لازار وهيليل سولوتاروف[456] (1865–1921)، بالسعي إلى مراعاة جميع الجوانب القومية. فتمت صياغة هذه المقاربة كإجابة على السؤال اليهودي. يعتقد الكاتب أن هذه العقيدة مبنية على افتراضات واقعية، أي أنها اعترفت بقوة القومية وعقم مكافحتها، فاختارت التعامل معها حتى النهاية. لكن ورغم ذلك، يعتبر هذا النهج أكبر خرق في المبادئ الأناركية.[457]

هكذا يمكننا فهم الحالة التي سعى لازار عبرها للتعبير عن قوميته رغم أناركيته الاشتراكية. فتكمن أناركية لازار بأنه لم يجعل حلّه للمسألة اليهودية شبيهًا بحل هرتسل، أي بالبحث عن البديل المباشر ضمن إطار

---

[452] يُنظر: المرجع السابق، 1–2.

[453] بيير جوزيف برودون Pierre Josef Proudhon: مفكر وسياسي وصحفي واقتصادي وفيلسوف سياسي وعالم اجتماع فرنسي، ولد في بوزنسون عام 1809 وتوفي في باريس عام 1865. يعتبر أحد المنظرين الثوريين الأوائل في القرن التاسع عشر الذي جاء من الطبقة العاملة. فهو مفكر اشتراكي تحرري، ومن أول من ادعى بأنه أناركي. كان يعتبر أن الحرية هي الأناركية، لأنها لا تعترف بالتحكم بالإرادة، بل بسلطة القانون وللضرورة فقط.

[454] ميشيل باكونين Michaïl Bakounine: هو فيلسوف ومنظر وثوري أناركي روسي ولد عام 1814 وتوفي عام 1876 في سويسرا. كتب بشكل مخصوص عن دور "الدولة" وطرح في كتاباته قواعد الاشتراكية التحررية.

[455] رودلف روكر Rudolf Rocker: منظر ومؤرخ وكاتب أناركي، وأحد الشخصيات البارزة في الحركة التحررية العالمية. ولد عام 1873 في نيويورك وتوفي عام 1958. قام بالتنظير للأناركية النقابية والاشتراكية التحررية.

[456] هيليل سولوتاروف Hillel Solotaroff: طبيب معروف بقيادته في الحركة الأناركية اليهودية في نيويورك.

[457] يُنظر: Graur, *Anarchisme et sionisme*، مرجع سبق ذكره، 2–3.

التفكير بالدولة القومية، والهرب دون أية مواجهة. بكلمات أخرى، عمل هرتسل على استخدام معاداة السامية لتحقيق مشروعه. وعلى العكس تمامًا، لم يخلُ خطاب لازار من ثوريته أو من دعوة للثورة ضد المعادي، فيقول في تبرير له لمحاربة معاداة السامية، إنه سيحاربها لاعتقاده أنه من واجب أي إنسان تمت مهاجمته بأن يقاوم ويدافع عن نفسه. فالفرد الذي يتخلّى عن المقاومة ولا يعرف كيف يدافع عن نفسه ولا يعرف كيف يستخدم الأسلحة التي بحوزته هو شخص يتنازل عن شخصيته ويوافق على العبودية، وبالتالي يستحق أن يختفي من الوجود. فيعتبر أنه من الجيد محاربة معاداة السامية على مبدأ أن المُحارِب معترف به أكثر من ذلك المستسلم. فاليهودي الذي لا يثور ضد معاداة السامية فهو متدهور أخلاقيًا:

> حاربت وسأحارب معاداة السامية مرة أخرى، لأنني أعتقد أنه من واجب كل إنسان تمت مهاجمته الدفاع عن نفسه. الفرد الذي يتخلّى عن المقاومة ولا يعرف كيف يدافع عن نفسه، والشخص الذي يتخلّى عن المقاومة ولا يعرف كيفية استخدام الأسلحة التي بحوزته، هو شخص يتنازل عن شخصيته ويوافق على العبودية وبالتالي يستحق أن يختفي من الوجود.
>
> J’ai combattu et je combattrai encore l'antisémitisme, parce que j'estime que le devoir de tout être humain attaqué est de se défendre. L'individu qui renonce à résister et qui ne sait pas se défendre. L'individu qui renonce à résister et qui ne sait pas se servir des armes qu'il a à sa disposition, cet individu abdique sa personnalité, consent à l'esclavage et par conséquent mérite de disparaitre.[458]

بالتالي، يكون بذلك لازار قد حقق شرط الثورية والحرية الذي تحدث عنه أوغسطين، ثورية لازار التي كانت تدعو لتحرر الفرد كشرط لتحقيق الحرية الجماعية ضمن إطار أسماه "الأمة". ولا شك في حساسية لازار تجاه قضية اليهود وإصراره على قضية درايفوس لتحقيق العدل الذي رآه. بالإضافة إلى ذلك، تشير حياة لازار عامة و"تقلباته"، إن صح التعبير، إلى فضوله المعرفي والتحقيق بالمواضيع والأفكار الأمر الذي أدى إلى تغيير بعض مواقفه كما حدث بعلاقته في المشروع الصهيوني لهرتسل، بالإضافة إلى علاقته بقضية درايفوس وتعاطيه العقلاني معها، فضلًا عن كتاباته العديدة التي عبر فيها عن أفكاره حول العديد من القضايا التي أثارته حول المسألة اليهودية. تحقق هذه الأمور مجتمعه الشروط التي عبر عنها أوغسطين لتحقيق شخصيته الأناركية الاشتراكية.

يصرح لازار في مقالته هذه أيضًا (Le nationalism juif) عن اشتراكيته التي يؤمن فيها، ويحاول أن يتساءل عن كيفية التوفيق بين القومية التي يدافع عنها وبين الأفكار الاشتراكية التي يتبناها، معتبرًا أن

---

[458] يُنظر: Lazare, *Le nationalisme juif*، مرجع سبق ذكره، 10.

التفكير بالوسائل التي سيتم بها بناء هذه الأمة اليهودية سيتم التفكير بها لاحقًا. بالتالي، هنا إشارة أخرى إلى أن الأمة اليهودية بالنسبة للازار ليست موجودة على أرض الواقع بل يجب العمل على بنائها.

4.4.6 القومية بالنسبة للازار

عبر لازار عن القومية بقوله الآتي: "التعبير عن الحرية الجماعية بشرط ضمان الحرية الفردية. الأمة، هي الإطار الذي يستطيع من خلاله الفرد أن يتطور وينمو بطريقة مثالية".

«L'expression de la liberté collective et la condition de la liberté individuelle. J'appelle nation, le milieu dans lequel l'individu peut se développer et s'épanouir d'une façon parfaite».[459]

يعتبر لازار أن أصل الأمم يعود إلى حقيقة لا يمكن إنكارها وهي وجود أوجه تشابه خاصة تجمع بين عدد معين من البشر. ولتحديد أسباب ولادة هذا التشابه يلزمنا الغوص في أعماق التاريخ لتحديد ذلك، وبغض النظر عن الأسباب التي أدت إلى هذه التشابهات، فهذه التشابهات موجودة على أرض الواقع فعلًا. كما ويشير إلى أنه لا يمكننا ملاحظة هذه التشابهات إلا بعد أن يتشكّل أصحابها ضمن مجموعات، فتتقوى الصلات بينهم ويتم تعريفها بشكل أوضح، وبذلك يتم تشكيل شخصية الجماعة. وعلى العكس من ذلك، يكتسب الفرد شخصيته أولًا، نتيجةً لرد فعل الجماعة تجاه الأفراد، وثانيًا بفضل التشابهات التي شكلت هذه المجموعة بالأساس؛ أما ثالثًا، فبفضل البيئة الملائمة التي سمحت له هذه التشابهات بتأسيسها. كما ويساعد الفرد في نمو صفات وميزات المجموعة التي يشكل هو جزءًا منها. فهذه المجموعات، سواء كانت كبيرة أو صغيرة، فهي تشكل الأمم.

> S'il est une chose indéniable, c'est l'existence entre un certain nombre d'êtres humains, d'affinités spéciales. Quelles que soient les raisons et les causes qui ont fait naitre ces affinités, elles existent. Quand, comment sont-elles nées ? Pour le déterminer, il faudrait plonger dans les plus obscures profondeurs de l'histoire, et nous ne les constatons que lorsque les êtres qui en sont doués, sont constitués en groupes. De ce jour d'ailleurs, ces affinités se renforcent, elles se précisent, grâce à elles, la personnalité du groupement se crée. Par suite de la réaction de la collectivité sur les individus qui la composent, l'individu, grâce à ces affinités, grâce au milieu favorable qu'elles lui ont permis d'établir, acquiert à son tour une personnalité, et sert alors à accroitre les caractères du groupe dont il fait partie. Petits ou grands, ces groupements sont des nations.[460]

---

[459] المرجع السابق.

[460] يُنظر: Lazare, *le nationalisme juif*، مرجع سبق ذكره، 10-11.

بالنسبة له، الأمة الحرة هي الأمة التي يمكنها أن تتطور ماديًا وفكريًا وأخلاقيًا دون أية عوائق خارجية تعيق تطورها. ويضيف أنه إذا قامت أمة ما بوضع أمة أخرى تحت تبعيتها، ستحوي الأمة التابعة عددًا قليلًا من أفراد منزوعي القومية (dénationalisés)، أي أفراد غير قادرين على التعبير عن روحهم الجماعية، بل ويفتقدون حريتهم الجماعية. فأفراد هذه الأمة عبارة عن أفراد مهزومين تم غزوهم وبالتالي وضعوا في حالة من الدونية، وفي حال لم يقبلوا باختفائهم كأمة فسيفقدون حريتهم. ويضيف بأن المجموعات البشرية التي لا تزال شخصيتها غير متبلورة وغير دقيقة، يمكن لها أن تذوب في الأمم الأخرى ومن ثم ستختفي.

> Qu’arrive-t-il de ces individus eux-mêmes? Ils sont des vaincus, des conquis, par conséquent sont placés dans un état d'infériorité, et s'ils n'acceptent pas de disparaitre, ils perdent leur liberté propre…. Seuls les groupes humains encore amorphes n'ayant que des caractères imprécis et une vague conscience d'eux-mêmes, sont susceptibles de se laisser absorber.[461]

لم يكتف لازار عند هذا القدر من التفسير فيما يتعلق بالأمم وبقائها، بل ويضيف أن المجموعات المتجانسة بقوة والتي تمتلك شخصية ثابتة ووعيًا واضحًا لوجودها ولنفسها، يمكنها المقاومة بقوة. فهناك حقيقة تاريخية تنص على الآتي، يكمن الحفاظ على بقاء بعض الأفراد المنتمين إلى قوميات مختلفة في الحفاظ على أشكال الاختلاف التي تفصلهم عن المحيط الذي يعيشون فيه. كما ويضيف أن هؤلاء الأفراد الذين قاوموا، سيخضعون لقيود من قبل المحيط الذي يعيشون فيه، فلدى الشعوب عادة ميلًا كبيرًا لمحو العناصر غير المتجانسة الموجودة داخلها. وفي هذه الحالة، ستفقد هذه المجموعات غير المتجانسة حريتها. كما أن هذه القيود ستمنعهم من إعطاء كل ما لديهم، كون أن جزءًا من قوتهم ستنفق في مقاومة هذا الصراع الذي سيحافظ على قوتهم التطورية دون التمكن من تحقيق هذا التطور فعلًا. والشرط الوحيد للحفاظ على حريتهم الفردية في حالة استمرارهم بالمقاومة، هو السعي لتحصيل حريتهم الجماعية التي فقدوها، أي إعادة إحياء قوميتهم، ونهضة جنسيتهم التي ستساعدهم على الازدهار. وهنا دعوة لازار لليهود لإعادة إحياء قوميتهم لتحصيل حريتهم الجماعية والفردية التي فقدوها بعد أن انتشروا بين الأمم.

«Quel sera l'unique condition de leur liberté individuelle? Ce sera la coquète de la liberté collective qu'ils ont perdu, c'est à dire la renaissance de leur nationalité».[462]

---

[461] المرجع السابق، 11.

[462] المرجع السابق، 12.

"ما هو الشرط الوحيد لتحصيل حريتهم الفردية؟ عبر إعادة تحصيل الحرية الجماعية التي فقدوها، أي إعادة إحياء قوميتهم".

يحاول لازار أن يوازي بين حال اليهود في شرق وغرب أوروبا، ويعتبر أن حالة اليهود في روسيا ورومانيا بحاجة إلى نهضة كما وضّح سابقًا، كما وأن هذه الحاجة غير مقتصرة على حالة يهود شرق أوروبا وحسب، بل على غربها أيضًا بأن يستخدموا طاقاتهم في صراع ومكافحة معاداة السامية بالطريقة نفسها.

ويشرح لازار لاحقًا معنى كلمة "قومية" (Nationalisme) أو بشكل دقيق، المعنى الذي يجب أن تحمله هذه الكلمة وهو الحرية. فالفرد اليهودي عند سؤاله عن القومية، لا يقصد حرفيًا أنه يريد إقامة دولة يهودية في فلسطين ويحلم بغزو القدس، بل يريد أن يكون "شخصًا حرًا تمامًا ليستمتع بالشمس ويحقّق كرامته الإنسانية بعيدًا عن الظلم والازدراء والكراهية". فيشير لازار إلى أن القومية بالنسبة للمجموعات الإنسانية هي تجسيد لروح الحرية. لنجد أن لازار ابتكر تعريفًا خاصًا به للقومية اليهودية، بعيدًا عن باقي التعريفات الضمنية التي قدمها أقرانه.

> Que signifie pour le Juif le mot nationalisme, ou plutôt que doit-il signifier ? Il doit signifier liberté. Le Juif qui aujourd'hui dira: «Je suis un nationaliste», ne dira pas d'une façon spéciale, précise et nette, je suis un homme qui veut constituer un Etat juif en Palestine et qui rêve de conquérir Jérusalem. Il dira : «Je veux être un homme pleinement libre, je veux jouir de soleil, je veux avoir droit à ma dignité d'homme. Je veux échapper à l'oppression, échapper à l'outrage, échapper au mépris qu'on veut faire peser sur moi». A certaines heures de l'histoire, le nationalisme est pour des groupes humains la manifestation de l'esprit de liberté.

ولا يعتبر لازار أن في هذا التعريف أي تعارض مع فكرة الأممية، فالأممية تتحقق بإقامة علاقات بين الدول ليس من باب الصداقة الديبلوماسية بل من باب الأخوة البشرية. فأن تتحقق الأممية يعني أن يتم إلغاء دستور العلاقات الاقتصادية والسياسية بين الأمم الحالية، كون هذه العلاقات لا تدافع إلّا عن المصالح الخاصة للشعوب وحكوماتهم على حساب الشعوب المجاورة. ويشير إلى أن أحد المفاهيم البديهية للفكر الاشتراكي والأناركي الثوري يتجسّد في المفهوم الفيدرالي، أي مفهوم الإنسانية المجزأة التي تتكون من العديد من الشبكات البشرية. وأنه وضمن شكل التطور المثالي، ستتجمع هذه الشبكات معًا بحكم صلات بعيدة عن أية علاقات ذات تقاليد عرقية أو دينية أو قومية. ومع ذلك، ووفقًا للمبادئ التقليدية، يريد الأفراد الالتقاء والتجمع، وللقيام بذلك يستدعي الأفراد هويات أصولية مشتركة، كالماضي مشترك، وطرق مماثلة للنظر إلى الظواهر والأمور والأشياء، وفلسفة مشتركة. فكل ذلك مهم للسماح لهم

بالتلاقي. لا يعتبر لازار العرق أو الدين من بين الأسباب الرئيسية في تشكيل الأمة، لكن يعي بشدة أن المجموعات التقليدية تحاول استخدام أية صلات مشتركة للتقارب فيما بينها، كون العلاقات العضوية أقرب وأكثر أمانًا من أية علاقات أخرى.

يرد لازار على عدد من الحجج التي تحاول أن تضعف من أهمية القومية، فيرد على بعض الاشتراكيّين الذين يقولون إن تعزيز تنمية القومية يساهم بالضرورة في اتحاد الطبقات الاجتماعية بشكل يجعل من الطبقة العاملة أن تنسى صراعها الطبقي ونضالها الاقتصادي لمجرد ربط مصيرها القومي بالأعداء الأغنياء. فيجيب لازار على ذلك أن هذا الاتحاد هو اتحاد مؤقت، وتجدر الإشارة أنه في أغلب الأحيان لن يكون الأغنياء هم من يفرضون هذا النظام على الفقراء والعمال، بل العكس، العمال والفقراء هم من يجبرون الأغنياء على السير معهم. من ناحية أخرى، يرى لازار أنه من الأهم للجماهير البائسة من العمال اليهود أن يمتلكوا حريتهم قبل أن يهربوا من بؤسهم البروليتاري. ويصر على وضع القومية إلى جانب الأممية (internationalism)، لأنه يرى أنه ومن أجل تحقيق الأممية يجب أن تكون الجماعات البشرية قد حققت استقلاليتها، وأصبحت قادرة على التعبير عن نفسها بحرية، وأن تصبح واعية لما هي عليه من خلال شعورها القومي. كما ويعتبر أن توحيد البشر وتجانسهم يتجسد بعدة أشكال ويحدث بسبب عدة أمور. من ناحية، سيتجسد بفضل الأسباب الاقتصادية التي ستسمح باختراق سلس وسهل بين الأمم. ومن ناحية ثانية، ستصبح الفروقات الفكرية بين الشعوب أقل بروزًا مما سيسهل التجانس أيضًا. فتأسيس نفس الدرجة من الثقافة بسبب الحالة الاجتماعية التي ستطغى على جميع الأمم سيؤدي إلى تجانس وتوحيد أكبر. ويضيف أن مجال الأفكار المشتركة سيتسع كل يوم، وستتجاوز الحدود وتنتشر بشكل يجعل من الأفراد متساوين في المعارف والذكاء. لكن هذا لا يعني بأي شكل من الأِشكال أن التجانس والتوحيد البشري يلغي التنوع. بل العكس، يرى لازار أن غنى البشرية يكمن في تنوعها، والإنسانية ليست فقط عبارة عن تعبير أنثروبولوجي أو سياسي أو اقتصادي وحسب، بل هي تعبير جمالي أيضًا. وحتى تتمكن البشرية من الاستمرار عليها الحفاظ على هذا التنوع. رغم مجموع الأفكار العامة المهيمنة أحيانًا، إلا أن لكل فرد طريقته الخاصة بالتعبير عن هذه الأفكار وهذه المفاهيم. باختصار، فإن وجود كل مجموعة بشرية مهم للحفاظ على جمال هذا التنوع البشري.

يختم لازار خطابه بالحديث عن أحقية اليهود في البحث عن حريتهم، مستخدمًا صور دينية لتطوير فكرته كمثال استبدال الهيكل بالقبر. ويشير إلى أنه حان الوقت ليجد فيه المشرّدون ملجأ لسند رؤوسهم الثقيلة ولمد أطرافهم المجهدة. كما ويعتقد أنه بالنسبة لشخصية منبوذة واعية، التي ما زالت تحتفظ بإيمانها ضمن الغيتوات، حين تقول في ليلة الفصح "السنة القادمة في أورشليم" (השנה הבאה בירושלים)، فإنها تقصد بذلك أن "السنة القادمة سنكون في بلد الحرية، سنكون رجالًا، ويُسمح لنا بالعيش تحت أشعة الشمس التي هي للجميع باستثنائنا". بعبارات أخرى، يريد لازار أن تسبيح اليهود واستخدامهم عبارة "السنة القادمة في

أورشليم"، لا تعني حرفيًا الذهاب إلى القدس بقدر أنها تعني العيش في بلد كأي مواطن حر في العلن بعيدًا عن الخوف والظلم. كما ويعتبر أن اليهود في عصره لا ينتظرون المدد من السماء أو من الحلفاء الأقوياء، كما يرى هرتسل، بل سيجدون الخلاص في أنفسهم فقط، عبر قوتهم الذاتية سيتحرّرون ويستعيدون كرامتهم، أي سيتحرّر الأفراد عندما يكون المجتمع الذي ينتمون إليه حرًا، وعندما تحصل الأمة اليهودية على أرض ستكون قادرة على التصرف بها دون قيود.

> Tous les ans, quand vient le soir de Paques, ceux d'entre eux qui ont conservé leur foi, psalmodient à trois reprises le souhait consacré: "le chanah haba lerouchalaim". J'imagine que, pour ceux qui démissent encore dans quelques ghettos, comme pour les aïeux du moyen-âge, ces paroles veulent dire: "L'année prochaine nous serons dans un pays de liberté, nous serons des hommes, il nous sera permis de vivre sous le clair soleil qui est à tous, sauf à nous".[463]

رفض لازار اختزال التحرر بالانصهار، كما روّج هرتسل والصهيونيون لخدمة مشروعهم الصهيوني، بل أصرّ على أن القومية والتحرّر لا يتعارضان، وأن الأول يشمل الثاني كما ذكرنا سابقًا. أي إن تحرر اليهود هو الشرط اللازم كي يتحول اليهود إلى أمة. ومن ناحية أخرى، كان يبدي لازار قلقًا تجاه القومية الصهيونية التي وصفها بقومية تجعل من توفر رقعة الأرض قاعدة لها.[464] وحاول إعادة صياغة وتأويل العديد من المسلمات مثل عبارة "السنة القادمة في أورشليم" التي عنت له: "سنكون في العام القادم في بلد الحرية".

بكلمات موجزة، فإن اليهودية التي سعى لازار لجعلها قومية لم تكن مرتبطة بالعلاقة الدينية أو روابط ذات مصدر عرقي أو إثني، بل يراها من خلال منظور اجتماعي للمجتمع الذي وجد اليهودي نفسه فيه.[465] أي، هي سياق وجد اليهودي نفسه فيه، مكوّن بفعل علاقات نفسية جماعية مشتركة، كمشاعر الاغتراب و"الشتات" والاختلاف عن الغير. الأمر الذي حتم عليهم النظر إلى يهوديتهم بناء على معايير هذا الاغتراب وهذا الاختلاف. فأصبحت هذه القومية بالنسبة للعديدين، ومن ضمنهم لازار، مصدر دفاع وتمرد واحتجاج وثورة، واعتبر بيتربيرغ هذا ظاهرة سلبية وليست إيجابية قد حتمت الاحتجاج والتمرد، إلا

---

[463] يُنظر: Lazare, *le nationalisme juif*، مرجع سبق ذكره.

[464] يُنظر:

Nelly Wilson, *Bernard Lazare : l'antisémitisme, l'affaire Dreyfus, et la recherche de l'identité juive* (Paris: Editions Albin Michel, 1985).

[465] بيتربيرغ، **المفاهيم الصهيونية للعودة**، مرجع سبق ذكره، 40.

أن تجريد هذه الظاهرة من الإيجابية يجعل منها ظاهرة يجدر على أصحابها مقاومتها بدل الدفاع عنها (وهي الحالة التي لم تمثل لازار).

كان نهج لازار يبدو وكأنه متقلبًا على نسق غير منطقي، إلا أن تتبع مراحل تقلبه وتفاوت آرائه بالموضوعات التي تعلقت بالقومية اليهودية التي نظر إليها، يُظهر أنه كان يسير على استمرارية معينة كانت تنبئ بأنها ستودي به إلى حيث وصل. حاول بيتربيرغ أن يحلل مسيرة لازار بطريقة نتفق معه فيها، اعتبر أن توتر لازار بين الخاص والعالمي وفكرة تعلقه بالخصوصية لا جدوى منها ما لم تكن مرتبطة بقضية إنسانية عالمية. ولمحاولة فهم ما نحاول أن نرمي إليه، سنحاول الإشارة إلى الأمور التي التزم بها لازار طيلة الفترة التي تبدو متقلبة: التزم لازار طيلة الوقت بالأناركية المثالية والتنوير والثورية بالشكل الذي جعل منها ملازمة لسياساته طيلة حياته. وبالتالي، اختلافه مع هرتسل والصهيونية التي كان يسعى إليها، تعبر عن استمرارية للسياسات التي التزم بها لازار منذ البداية وليس العكس. فأحد أشكال أناركيته تتمثل في فكرة تحوله عن التزامه بالصهيونية حين وجد فيها معارضة لمبادئه الأساسية المتعلقة برفضه للبرجوازية التي كان ينظر هرتسل عبرها. بالإضافة إلى ثوريته، فقد سعى منذ البداية لإيجاد حلول لمعاداة السامية، وتحوّل لثائر مدافع عن قضية درايفوس، واستمر في البحث عن حلول لمشكلة اليهود في فرنسا وتنظيره للصهيونية التحررية والقومية اليهودية. أما فكره التنويري، فكان ملازمًا لكل أفكاره منذ بداية فكرته حول الاندماج والدعوة له، أو عبر تناوله للدين، وتشكيله تعريفًا للقومية اليهودية مجردًا من أية عناصر عرقية أو إثنية أو دينية، على عكس رؤية هرتسل الذي رأى في اليهودية بالأساس دينًا له الحق في إقامة وطن قومي خاص به على أرض الغير، رغم علمانيته. بصيغة أخرى، الأناركية والثورية والتحررية واليهودية عبارة عن سياسات بقيت ملازمة للازار طيلة حياته ولم يتراجع عنها أو يحورها.

يرى لازار في القومية اليهودية الحرية والشعور القومي الذي يتلخص بتحرر الفرد وإعادة ثقته بنفسه. وكأن لازار يحاول أو يُطبق ما كان يسعى إليه سابقًا فيما يتعلق بالاندماج، لكن الاختلاف في هذه الحالة، هو عدم الخجل من يهودية هؤلاء الأشخاص. وللقضاء على اللاسامية، يجب إعادة إحياء القومية اليهودية التي تعني الحرية لأنها ربما الحل الوحيد الذي يمكن لليهودي عبره التخلص من دونيته. ومن أجل تحقيق الحرية الكاملة يجب أن تكون الأمة اليهودية قد حققت استقلاليتها، وأصبحت قادرة على التعبير عن نفسها بحرية، وأن تكون واعية لما هي عليه من خلال شعورها القومي. ونجد أن لازار حاول إعادة صياغة هويته اليهودية عبر التأرجح بين فرنسيته ويهوديته التي لم ير ضرورة للاختيار بينهما، مع تأكيده على حق الأقليات في الحفاظ على استقلالها الذاتي الثقافي كاليهود، وبالتالي، فقد حصر تصوره للأمة اليهودية داخل جدران الأمة الفرنسية. وعليه كانت قومية لازار وليدة البيئة الاجتماعية التي نشأ بها، وكنتيجة للبحث عن حلول للقضاء على الفكر المعادي للسامية. لأنه ولولا انفجار العداء للسامية، لما طرح لازار فكرة القومية اليهودية هذه.

4.5 خلاصة: فرنسا الماضي والحاضر – خطابات ماكرون اليوم (معاداة السامية، مئة عام بين الماضي والحاضر)

سنقوم في هذه الجزئية بعرض جزء من خطابات الرئيس الفرنسي بين عامي 2018–2019، أي بعد مرور أكثر من مئة عام على الفترة التي قام البحث الحالي بدراستها، وذلك من باب تقديم بعض المقاربات المثيرة التي ترينا العلاقة بين الماضي والحاضر.

في خطاب لرئيس الجمهورية الفرنسية إيمانويل ماكرون أمام المجلس التمثيلي للمؤسّسات اليهودية في فرنسا (CRIF -France de juifs institution des eprésentatifr Conseil) في الـ 20 شباط 2019،[466] وبعد الإشارة إلى بعض اليهود، الذين راحوا ضحية لأسباب متنوعة، فمنهم من قتل في محارق النازية أو في الإبادات الجماعية، كجورج لوينغر (George Loing)، بالإضافة إلى بعض الشخصيات اليهودية البارزة في فرنسا كسيمون ڤي (Simon Veil)، وبعد برهنة دور الفرنسيّين اليهود في إعمار المجتمع الفرنسي، يشيد الرئيس الفرنسي بعلاقة الصداقة بين فرنسا و"إسرائيل" التي دامت سبعين عامًا، والتي حقّقت بدورها العديد من الشراكات والزيارات المتبادلة بين البلدين. كما وأثار مشكلة تفاقم الأوضاع في الفترة الأخيرة فيما يتعلق بعودة معاداة السامية[467] التي وكما وصفها بأنها "لم يسبق لها مثيل منذ الحرب العالمية الثانية".

تحدث ماكرون في الخطاب نفسه عن أن معاداة السامية اليوم هي ذريعة أو قناع يخفي تحته معاداة الصهيونية، وأن "معاداة الصهيونية هي أحد الأشكال الجديدة لمعاداة السامية" l'antisionisme est une des formes modernes de l'antisémitisme. كما وأكّد على أن فرنسا مع عدد من شركائها الأوروبيّين ستعتمد هذا التعريف الذي اعتمده التحالف الدولي لتخليد ذكرى المحرقة. كما وشدّد على عدم التهاون مع حركة المقاطعة (Boycotte, désinvestissement et sanctions- BD) التي تمت إدانتها عدة مرات في فرنسا وستستمر في إدانتها، والتي لاقت ترحابًا من قبل الحضور في العشاء الثالث والأربعين مع المجلس التمثيلي للمؤسّسات اليهودية في فرنسا. وهنا إشارة واضحة إلى الربط المباشر بين

---

[466] يُنظر:
http://www.crif.org/fr/actualites/diner-du-crif-le-discours-du-president-emmanuel-macron-au-34eme-diner-du-crif

[467] يتحدث هنا عن جملة الأحداث التي حصلت في باريس في العام 2019، ومنها الاعتداء على فرنسيّين بسبب يهوديتهم في وسط باريس، بالإضافة إلى رسومات الصلبان المعقوفة على صور سيمون فيي وأماكن أخرى كقبور اليهود في الإلزاس، الدال على النازية مباشرة كونه تم استخدامه من قبل أدولف هتلر والحزب الاشتراكي القومي للعمال الألمان NSDAP. كما ويشير رئيس الجمهورية الفرنسية إلى نقش كلمة «Juden» وتعني يهودي بالألمانية التي كانت تستخدم كمسبة في إشارة إلى اليهود.

يهود فرنسا بغض النظر عن علاقتهم بالمجتمع الفرنسي (كون الأعمال المعادية للسامية لا تحدث خارج حدود الدولة) وبين دولة "إسرائيل"، وهو أمر مستهجن في الثقافة السياسية الفرنسية كما وضّحناها في جميع فصول هذه الدراسة. لماذا رأى رئيس الجمهورية الفرنسية ضرورة إلى ذكر إسرائيل وعلاقات الصداقة بينهما إذا كان الخطاب موجّهة إلى مواطنين فرنسيّين؟ يبدو أن ماكرون يفترض عن وعي أو عن غير وعي أن الجمهور أمامه، وهم من المواطنين الفرنسيّين، هم من اليهود وتربطهم علاقة لا انفصام فيها مع إسرائيل. وهذا هو جوهر ما سعينا في البحث الحالي إلى تسليط الضوء عليه ألا وهو ثنائية الولاء. المثير في طريقة تعاطي الرئيس الفرنسي مع يهود فرنسا، أنه ولإثبات قربه وتأثره بقضايا اليهود الفرنسيّين في المنطقة، يشيد بعلاقة فرنسا بإسرائيل سابقًا وحاضرًا. الأمر الذي يعزّز من ارتباط اليهود بإسرائيل ويسلخهم عن فرنسا التي اعترف في الخطاب نفسه بفشلها في القضاء على مظاهر معاداة السامية. فالتعاطي المتهاون مع قضية انتماء مواطنين لمجرد اعتناق دين معين لبلد آخر، بالإضافة إلى التأكيد على وجود علاقة طبيعية جدًا بين اليهود عامة وإسرائيل، دون العودة الطبيعية لاستخدام أدوات المواطنة الفرنسية وأفكارها لتعزيز أواصر المجتمع الفرنسي بجميع طوائفه (التي من غير المنطق الإشارة إليها بأي شكل من الأشكال تحت ظل دولة علمانية مدنية لا تنظر للأفراد الفرنسيّين إلا بنظرة مواطنين سواسية)، أمر يثير الاستغراب والدهشة فعلًا. فالاستثناء اليهودي (استثناء ديني) يضرب أواصره على حساب مبادئ خاضت لأجلها فرنسا ثورتين. فما يفعله الرئيس الفرنسي هو تعزيز للقومية اليهودية التي نشأ عليها أو لم ينشأ، يهود فرنسا، ضاربًا عرض الحائط بالقومية المدنية التي حاولت المواطنة الفرنسية تحقيقها منذ حوالي مئتي عام.

كذلك، حاول ماكرون في خطابه هذا ربط مفهومين مختلفي الأصل والمصدر ومساواتهما تحت نفس الإطار. فمن ناحية، مفهوم "العداء للسامية" لا معنى له خارج السياق الأوروبي. ومن ناحية ثانية، فإن الفرد المعادي للسامية، هو شخص معاد لعرق معين، وفي المقابل، فإن الشخص المعادي للصهيونية هو شخص معاد لمشروع استعمار استيطاني إحلالي. وبكل بساطة، يمكن للشخص أن يكون غير معاد للسامية ولا يفرّق بين الأشخاص على أسس عرقية أو دينية، وفي الوقت نفسه يعادي المشروع الصهيوني الذي يعتبره عنصريًا وإقصائيًا وإحلاليًا.

في خطاب آخر لهذا الرئيس (في تاريخ 23 كانون الثاني 2020)،[468] ألقاه في معرض زيارة له للقدس لإحياء ذكرى المحرقة اليهودية في إسرائيل. تناول ماكرون مرة أخرى في الخطاب معاداة السامية وضحاياها، كما وتمحور حديثه عن أحوال اليهود بالإضافة إلى الإجراءات التي يقوم بها المجلس التمثيلي

[468] يُنظر:

https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/01/23/discours-du-president-de-la-republique-a-la-communaute-francaise-disrael

للمؤسّسات اليهودية في فرنسا لحماية اليهود في فرنسا. بيد أن ماكرون لم يراجع تاريخ المصطلحات حتى بعد انتقاد العديد من المفكرين المثقفين له، كونه وفي نفس الخطاب أعاد التذكير والتأكيد على وجود معاداة السامية في كل مكان، في فرنسا وفي أوروبا وفي فلسطين المحتلة!

«Mais je vais vous le dire très clairement, l'antisémitisme est là, il est là en France, il est là en Europe. Il est dans la région où vous vivez».

"لكن يجب أن أقولها بشكل واضح، معاداة السامية هنا، موجودة في فرنسا، وموجودة في أوروبا، وموجودة في المنطقة التي تعيشون فيها"، ويريد من وراء تعبير "المنطقة التي تعيشون فيها" الشرق الأوسط.

إن مفهوم معاداة السامية لا معنى له في منطقة "الشرق الأوسط" أو فلسطين تحديدًا كون أفراد المنطقة يعدون ساميّين أيضًا، اعتماداً على الأسطورة، ، فهو مفهوم ذو سياق تاريخي وثقافي وسياسي أوروبي بحت، ولا معنى له خارج تلك المنطقة. نلاحظ في الخطاب أيضًا، التوجه لأفراد المنطقة انطلاقًا من الأديان التي يعتنقوها، مشيدًا بالدور المسيحي في المنطقة الذي يعتبره وسيطًا بين الإسلام واليهودية، مشيرًا إلى أن الخلاف عبارة عن خلاف ديني إسلامي يهودي.

تجدر الإشارة إلى أن هذا التوجه الطائفي لمناطق أخرى في العالم خارج حدود فرنسا مقبول ومرحّب به من أفراد المناطق التي يتم التوجه إليها حتى لو عُدّ مخالفًا للمبادئ التي تقوم عليها الدولة الفرنسية. كذلك الحال في كيفية التعاطي مع الصراع في سوريا، بالإضافة إلى الحالة اللبنانية. إضافة إلى ذلك، يعتبر ماكرون أن سبب العداء في المنطقة يعود إلى وجود أشخاص يعتقدون أن بناء مستقبلهم يقوم على نفي الآخر، متجاهلًا عن قصد أو دون دراية، قومية الدولة التي يخاطب فيها مواطنيه والتي تقوم على أساس قومي ديني يهودي رافض، قبل أي طرف، للآخر. كما وتعتبر محاولة ماكرون للمساواة بين معاداة الصهيونية ومعاداة السامية محاولة تسعى إلى حصر معاداة السامية عند مكوّن محدد من المجتمع الفرنسي، وليس مقاربتها كمشكلة عامة تخص جميع أطياف المجتمع الفرنسي.

التلخيص

كان القرن الثامن عشر بثورته الفرنسية مرحلة حاسمة على الصعيد الأوروبي، إذ تركت هذه الثورة آثارها الكبيرة على واقع ومستقبل يهود فرنسا خاصة وبقية الدول الأوروبية عامة. قد حملت الثورة الفرنسية أفكارًا حداثية وعزّزت أفكار الدولة القومية الحديثة وفكرة المواطنة، وأثارت هذه الأفكار جدلًا كبيرًا بين أوساط اليهود الذين اضطروا بمعنى ما إلى إعادة النظر في أنماط حياتهم الانعزالية والأبعاد القومية والعرقية ليهوديتهم.

نتيجة لذلك، ظهر مع نشوء الدولة القومية في ذات القرن، مسألة الولاء المزدوج التي ما زالت تستخدم حتى يومنا هذا كخطاب سياسي خطير يسعى إلى تخوين الأقليات الإثنية في الدولة الحديثة. وتتعاظم شدّة استخدام هذا الخطاب في الدول التي تعتمد نموذجي القومية، العضوية والمدنية، على حدّ سواء في الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

يقوم البحث الحالي بتناول طروحات وأفكار برنارد لازار (1865–1903) كحالة دراسية كمحاولة لفهم وتحليل واحدة من المحاولات التي سعت إلى التوفيق بين الانتماء القومي الفرنسي والقومية اليهودية.

بعبارات أخرى، سعى لازار إلى إعادة تعريف الهوية اليهودية بحيث تنسجم مع القومية المدنية الفرنسية التي يعيش سكان فرنسا اليهود في كنفها.

لازار فرنسي لأم يهودية ونشأ في ظل عائلة يهودية غير متدينة، عمل في الصحافة وأبدى اهتمامًا بالديانات المقارنة التي درسها. سعى للتنظير، وبشكل غير مباشر، لمسألة التوفيق بين كونه فرنسيًا فخورًا بمواطنته الفرنسية من جهة وبقوميته اليهودية وإحيائها من ناحية أخرى، بالإضافة إلى صهيونيته في نهاية القرن التاسع عشر. فاعتبر أن القومية اليهودية لا تعارض مع النزعة العالمية التي كان يعتنقها. كما واعتبر بداية، أن العداء للسامية الحديث الذي ساد أوروبا وفرنسا خصوصًا منذ منتصف القرن التاسع عشر، يقع على عاتق اليهود أنفسهم الذين يعرقلون اندماجهم في المجتمعات التي وجدوا فيها بسبب تقوقعهم والتمسّك بهوية انعزالية. إلّا أن حكمه هذا اختلف في ظل قضية درايفوس التي أكّدت له أن الحل ما زال بيد اليهود أنفسهم ولكن عبر الوعي تجاه قوميتهم اليهودية. فاعتبر لازار أن إعادة إحياء القومية اليهودية في نفوس اليهود هي طريق إلى تحرّرهم وانعتاقهم من العداء للسامية الذي ساد ذلك العصر.

كانت شخصية لازار أناركية اشتراكية تحرّرية، وهو ما ساعد على إظهار ثوريته ودعوته للثورة ضد المعتدي. فكان يرى أنه من واجب أي إنسان تمت مهاجمته بأن يقاوم ويدافع عن نفسه كتبرير لمحاربة

معاداة السامية. فالفرد الذي يتخلّى عن المقاومة، ولا يعرف كيف يدافع عن نفسه، ولا يعرف كيف يستخدم الأسلحة التي بحوزته، هو بالتالي شخص يتنازل عن شخصيته ويوافق على العبودية، ولأجل ذلك يستحق أن يختفي من الوجود. فيعتبر أنه من الجيد محاربة معاداة السامية انطلاقًا من مبدأ أن المُحارِب معترف به أكثر من ذلك المستسلم. فاليهودي الذي لا يثور ضد معاداة السامية فهو منحطّ أخلاقيًا. وهذه الثورية هي نفسها التي دعا عبرها لتحرّر الفرد الذي هو شرطًا لتحقيق الحرية الجماعية للأمة.

وضع لازار تعريفًا خاصًا بالقومية ونسبها للقومية اليهودية تحديدًا، فاعتبر أن القومية هي حالة التعبير عن الحرية الجماعية بشرط ضمان الحرية الفردية في إطارها، وأنها الفضاء الذي يستطيع فيه الفرد أن يتطور وينمو بطريقة مثالية. ومن هنا، نجد أن لازار جرد القومية من أي عوامل عضوية من خلال تعبيره صراحة عن ذلك في مقالة له حول القومية اليهودية. بالنسبة له، الأمة الحرة هي الأمة التي يمكنها أن تتطور ماديًا وفكريًا وأخلاقيًا دون أي عوائق خارجية تعيق تطورها. فالمثال الأعلى الذي يجب على القومية أن تحمله يكمن في الحرية. فالفرد اليهودي عندما يتحدّث عن قوميته فهو لا يريد التعبير حرفيًا عن رغبته في إقامة دولة يهودية في فلسطين وأن يحلم بغزو القدس، بل يريد أن يكون رجلًا حرًا تمامًا كأي شخص آخر، يستمتع بالشمس ويحقّق كرامته الإنسانية بعيدًا عن الظلم والازدراء والكراهية. يشير لازار إلى أن القومية بالنسبة للمجموعات الإنسانية هي تجسيد لروح الحرية. ونجد أن لازار استحدث تعريفًا خاصًا به للقومية اليهودية، مختلفًا عن بقية التعريفات الضمنية الأخرى التي حملها أقرانه. كما ورفض لازار اختزال تحرّر اليهودي عبر محاكاة القوميات الأخرى (أي: الانصهار) الذي بدأ هرتسل والصهيونيون بالترويج له لخدمة مشروعهم الصهيوني، بل أصر على أنَّ القومية والتحرّر لا يتعارضان بل أن القومية تتضمن التحرّر كما ذكرنا سابقًا.

كانت اليهودية، التي سعى لازار لقومَتِها وتجريدها من الروابط العقدية والانتماءات الدينية والعرقية، تتمتّع بمنظور اجتماعي تنطلق من المجتمع الذي وجد اليهودي نفسه فيه بفعل علاقات نفسية جماعية مشتركة، كمشاعر الاغتراب و"الشتات" والاختلاف عن الغير. فالقومية اليهودية بالنسبة للازار تتلخّص بتحرّر الفرد وإعادة ثقته بذاته. وللقضاء على معاداة السامية، وفق منظوره، يجب إعادة إحياء القومية اليهودية التي تعني الحرية، كونها الحل الذي يستطيع اليهودي عبره التخلّص من دونيته. كما هي الحالة الوحيدة، برأيه، التي ستجعل من هذا الفرد قويًا كفاية للقضاء على العداء للسامية. لتحقيق ذلك، أي لتحقيق الحرية الكاملة، يجب أن تكون الأمة اليهودية قد حقّقت استقلاليتها وأصبحت قادرة على التعبير عن نفسها بحرية عبر وعيها لمشاعرها القومية. انطلاقًا من هذا التعريف، نجد أن لازار حافظ على ولائه لفرنسيته وليهوديته في نفس الوقت، ولم يكن مضطرًا للاختيار بينهما. بعبارات أخرى، القومية الفرنسية هي مهد القومية اليهودية وحاضنتها، فلا تعارض وتنافر بينهما. فالقومية اليهودية التي صاغ تعريفًا جديدًا

لها وروّج لها، حتى وإن اشتملت على بعض العناصر العضوية فيها، يتشكّل جوهرها من عنصر الحرية كهدف وأداة للقضاء على الدونية والاغتراب والضعف وتعزيز الثقة بالنفس والتسلّح بالقوّة.

إنَّ الحاجة لإيجاد حل لمعضلة العداء للسامية، بعد فشل حل الاندماج الذي قضت عليه قضية درايفوس، اضطر لازار للتوجّه إلى الحل الوحيد برأيه وهو السعي لتعزيز الوعي تجاه القومية اليهودية وإعادة إحياء الأمة اليهودية من جديد، لضمان الوصول إلى الحرية وتعزيز الثقة بالشخصية اليهودية، التي ستقضي بدورها على المعادين وفكرة العداء. ومن هنا، لم يجد لازار مانعًا من طرح تصوّره للأمة اليهودية انطلاقًا من حضن الأمة الفرنسية، كونه لا تعارض بين قومية تحرّرية وقومية مدنية، بل الثانية مكملة للأولى وتتضمّنها. وعليه، كانت قومية لازار وليدة البيئة الثقافية والاجتماعية والسياسية التي نشأ فيها، ونتيجة لمحاولات لإعادة صياغة وتعريف اليهودية بما يتلاءم مع قومية فرنسية مدنية، مرورًا بحل مشكلة العداء للسامية. وعلى الأرجح، لولا انفجار العداء للسامية المتمثل في قضية درايفوس، شأنه شأن هرتسل وآخرين ولكن على أسس وأهداف مختلفة، ولولا وجود لمعضلة ثنائية الولاء، لما طرح لازار فكره القومي اليهودي المتميّز هذا.

قائمة المصادر والمراجع

عربية ومعرّبة:

- الصايغ، أنيس. **الفكرة الصهيونية: النصوص الأساسية**. بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية – مركز الأبحاث، 1970.
- **الكتاب المقدس: أسفار العهدين القديم والجديد**، مترجمة من اللغات الأصلية، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2003.
- بشير، نبيه. **عودة إلى التاريخ المقدس: الحريدية والصهيونية**. دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، 2004.
- بيتربيرغ، غابرييل. **المفاهيم الصهيونية للعودة، أساطير وسياسات ودراسات إسرائيلية**. رام الله: مدار – المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2008.
- جريس، صبري. **تاريخ الصهيونية (1862–1948)، جزآن**. طبعة منقحة، رام الله: مركز الأبحاث منظمة التحرير الفلسطينية، 2015.
- سعادة، أنطون. «الأمة وصفاتها–1،» (صدرت بداية في دورية **المجلة**، بيروت، المجلد 8، العدد 3، 1 أيار 1933)، **الأعمال الكاملة**، سعيد عبد المحسن (إعداد وتحرير)، المجلد الأول، بيروت: مؤسّسة سعادة للثقافة، [د.ت]. مأخوذ عن الرابط:
  http://antoun-saadeh.com/works/book/book1/102.
- عتسمون، جلعاد. **من التائه: دراسة في سياسة الهوية اليهودية**. بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 2012.
- هرتسل، ثيودور. **دولة اليهود: محاولة لإيجاد حلّ حديث للمسألة اليهودية**، ط1، ترجمة (عن الإنجليزية) مؤسّسة الأبحاث العربية لصاحبها ومؤسّسها هاني الهندي. عمان: دار البيروني للنشر والتوزيع، 2015.

إنجليزية وفرنسية:

Almog, Shmuel. *Zionism and History: The Rise of a New Jewish Consciousness*. Ina Friedman (trans.), New York and Jerusalem: St. Martin's and Magnes, 1987.

Amedeo Bertolo (ed.). *Juifs et Anarchiste*. Paris: Éditions de l'Éclat, 2008.

Anchel, Robert. *Les juifs de France*. Paris, 1946. Dans Gygès. Les israélites dans la société française. Paris: l'imprimerie Gouin 14, 1956.

Arendt, Hannah. *Herzl and Lazare*. In H. Arendt. Jewish writings, J. Kohn and R. H. Feldman (eds.), New York: Schocken Books, 2007.

Augustin, Hamon. *Psychologie de l'anarchiste- socialiste*. Paris: P. V Stock Éditeur, 1895.

Bauer, Otto. *The question of nationalities and Social democracy*. London: University of Minnesota Press, 2000.

Benbassa, Esther. *Histoire des Juifs de France*. Paris: Editions du Seuil, 2000.

Bensimon, Doris and Della Pergola, Sergio. *Le population juive de France: Socio-Démographie et identité*. Paris and Jerusalem: The institution of Contemporary Jewry - The Hebrew University of Jerusalem, Centre National de la Recherche Scientifique, 1984.

Berman, Léon. *Histoire des juifs de France, des origines ç nos jours*. Paris, 1937. Dans Gygès. Les israélites dans la société française. Paris: l'imprimerie Gouin 14, 1956.

Biagini, Furio. *Utopie sociale et spiritualité hébraïque*. In Freddy Gomez, *l'Anarchiste et le Juif*. Milan : Elèuthera, 2001.

Brubaker, Rogers. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Brubaker, Rogers. *Grounds for Difference, Religion and Nationalism as Analogous phenomena*. Harvard University Press, 2015.

Central Conference of American Rabbis, "A Statement of Principles for Reform Judaism (Adopted in Pittsburgh – 1999)

Cople Jahar, Fredric. *The Jews and the nation, revolution, emancipation, state formation, and the liberal paradigm in America and France*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

Décisions doctrinales du Grand Sanhédrin. Paris: Imprimeur de consistoire central des israélites, 1812.

Durkheim, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: CNRS Éditions, 2007.

Drumont, Édouard. *La France Juive, Essai d'histoire contemporaine*. Paris: C. Marpon et E. Flammarion éditeurs, 1886.

Fleg, Edmond. *Pourquoi je suis juif*. Paris: Les éditions de France, 1928.

Gellner, Ernest. *Nations and nationalism*. London: Macat international Ltd, 2017.

Girard, Patrick. *Les juifs de France de 1789 à 1860 de l'émancipation à l'égalité*. Paris: Ed. Calmann-Lévy, 1976.

Gomez, Freddy. *L'anarchiste et le juif*. Milan: textes rassemblés et présentés par Amedeo Bertolo, 2001.

Graur, Mina. *Anarchisme et sionisme* : le débat sur le nationalisme juif. Milan: textes rassemblés et présentés par Amedeo Bertolo, 2001.

Gygès. *Les israélites dans la société française*. Paris: l'imprimerie Gouin 14, 1956.

Joseph, Abbé. Les juifs dans la révolution française. Paris: Libraire Victor Lecoffre, Imprimateur Cardinal Foulon, 1889.

Katz, Jacob. *Out of the Ghetto- The social background of Jewish Emancipation*, 1770-1870. Syracuse University Press, 1998.

Lazare, Bernard. *Antisémitisme et révolution*. Lettres prolétariennes, Paris: [n.p], 1895.

Lazare, Bernard. *Comment on condamne un innocent*: l'acte d'accusation contre le capitaine Dreyfus. Paris: P.-V Stock, Editeur, 1898.

Lazare, Bernard. *Contre l'antisémitisme, Histoire d'une polémique*, Paris: P.-V. Stock Éditeur, 1896.

Lazare, Bernard. *Juifs et Israelites, in la Question juive*. Union Européenne: Allia, 2012.

Lazare, Bernard. *l'antisémitisme son histoire et ses causes*. Paris: L. Chailley, 1894.

Lazare, Bernard. *Le fumier de Job*. Aubenas d'Ardèche: Jewish social studies, 1996.

Lazare, Bernard. *Le nationalisme juif*. Paris: Chez stock et Flammarion et à l'association des étudiants israélites russes, 1898.

Lazare, Bernard. *Le nouveau ghetto*, (Paris : Journal La Justice, 1894) https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k774664n/f1.item.zoom

Lazar, Bernard. « Les juifs en Roumanie, » *Cahiers de la Quinzaine*, 3e no III-8, 1901-1902.

Lazare, Bernard. *Une erreur judicaire, la vérité sur l'affaire Dreyfus*. Paris: P.-V Stock, Editeur, 1896.

Malinovich, Nadia. "Between Universalism and particularism: Discourses of Jewish Identity in France, 1920-32," *Historical reflections/ Réflection historique*, vol. 32, no. 1 (2016), PP. 143-163.

Max Nordau, «Patriotisme et Sionisme,» *L'Écho Sioniste*, vol. 4, no. 2 (14 Février 1903), pp. 21-24.

Michelet, Jules. *Histoire de France*, Dans Gygès. Les israélites dans la société française. Paris: l'imprimerie Gouin 14, 1956.

Nielsen, Kai. *Liberal nationalism, liberal democracies, and secession*. Toronto: University of Toronto Press, 1998.

Oriol, Philippe. *Bernard Lazare anarchiste et nationaliste juif*. Paris: Bibliothèque d'étude juives, Honoré Champion éditeur, 1999.

Ozkirimli, Umut. *Theories of Nationalism- A Critical Introduction*. Palgrave Macmilian, 2010.

Pfister, Chr. *Histoire de France de Lavisse*, tom II, Dans Gygès. Les israélites dans la société française. Paris: l'imprimerie Gouin 14, 1956.

Pinsker, Léon. *Autoémancipation, Avertissement d'un juif russe à ses frères*. Berlin, 1882. Neher, André, trans. Bensoussan, Georges, éd., Autoémancipation, Avertissement d'un juif russe à ses frères. Jérusalem: Imprimerie Jérusalem post press, 1956.

Renan, Ernest. *Qu'est-ce qu'une nation*. Édition mille et une nuit, département de la librairie Artheme Fayard, 1997.

Robert, Cf. V. *Les signes d'infamie au Moyen Age*. Paris, 1889. Dans Gygès. Les israélites dans la société française. Paris: l'imprimerie Gouin 14, 1956.

Reclus, Elisée. *L'anarchie*. Paris : Bureau des Temps nouveaux, 1896.

Rodrigue, Aron. "Rearticulation of French Jewish Identity after the Dryefus Affair," *Jewish Social Studies* (NS), vol. 2, no. 3 (1996), pp. 1-24.

Sand, Shlomo. *Bernard Lazare le Premier Sioniste Français*. Revue Française d'Histoire des Idées Politiques, No.4, 1996.

Silberner, Edmond. *Bernard Lazare et le sionisme*. Jérusalem: Shivat Zion, 1953.

Wilson, Nelly. *Bernard Lazare, l'antisémitisme, l'affaire Dreyfus, et la recherche de l'identité juive*. Paris: Editions Albin Michel, 1985.

Troy, Gill. *The Zionist Ideas-Visions for the Jewish Homeland Then, Now, Tomorrow*. University of Nebraska Press, 2018.

Zola, Émile. «J'accuse. Lettre d'Émile Zola à Félix Faure, Président de la république, le 1 janvier 1898».

أدبيات متوفرة عبر مواقع إلكترونية لمكتبات وموسوعات وأراشيف رسمية:

- مقابلة مع فيليب أورويل على Retro News في تاريخ 12 نوفمبر 2019 حول قضية درايفوس.

https://www.retronews.fr/politique/interview/2019/11/12/picquart-n-est-pas-un-lanceur-d-alerte-affaire-dreyfus#

- مقالة "الجيتو الجديد" لبرنارد لازار
https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k774664n/f1.item.zoom

- خطاب ايمانويل ماكرون أمام المجلس التمثيلي للمؤسسات اليهودية في فرنسا
http://www.crif.org/fr/actualites/diner-du-crif-le-discours-du-president-emmanuel-macron-au-34eme-diner-du-crif

- خطاب ايمانويل ماكرون في القدس
https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/01/23/discours-du-president-de-la-republique-a-la-communaute-francaise-disrael

- Archives numériques de la Révolution française, *Archives Parlementaires*.
- Archives BNF. Gallica: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k774664n/f1.item.zoom
- Bibliothèque nationale de France (BNF):
- https://data.bnf.fr/fr/12432795/arthur_chervin/
- https://data.bnf.fr/en/14509036/chaim_weizmann/)
- Berman Jewish Data Bank, « World Jewish population" The Hebrew University of Jerusalem, Reprinted from the American Jewish Year Book, 2017, p 38. https://www.jewishdatabank.org/databank
- Site officiel du Sénat: http://www.senat.fr/senateur-3eme-republique/trarieux_ludovic0212r3.html
- Stanford Encyclopedia of Philosophy - Nationalism: https://plato.stanford.edu/entries/nationalism/
- Stanford encyclopedia of philosophy: https://plato.stanford.edu/entries/nationalism/#BasConNat
- Reform Judaism, *Declaration of Principles*- "Pittsburgh Platform-1885" (https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-declaration-principles); *The Guiding Principles of Reform Judaism*- "The Columbus Platform" – 1937) https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-guiding-principles-reform-judaism).