افتتاحية: الهند/ إسرائيل

إيتان بار يوسيف

تصف رواية **رحلة إلى الهند**، رائعة الأديب الإنجليزي إدوارد مورجان فورستر (صدرت في سنة ١٩٢٤)، الواقع المركّب في ظلّ الراج البريطاني، أي فترة الحكم البريطاني في الهند، حيث اختلطت حينها مشاعر الشغف والجزع والأمل وعدم الفهم.[1] تصف الفقرة الختامية للرواية الصداقة العميقة التي تربط بين عزيز المسلم وفيلدنج الإنجليزي حين كان كل منهما يركب جواده الواحد إلى جانب الآخر ويتناقشان في أمور سياسية ويتخبطان بشأن مستقبل الهند ومستقبل صداقتهما الوثيقة. يتوق عزيز وفيلدنج إلى أن يبقيا معًا، ولكن الواقع يأبى إلاّ أن يفرّق بينهما: يتباعد الجوادان الواحد عن الآخر، وتقذف الأرض الحجارة أمامهما ويستحضر المشهد برمّته قولاً يصدر عن مئات الأصوات: لا، ليس بعد، وتقول السماء: لا، ليس هنا.

في مقابل هذه الخاتمة نستحضر صورة الغلاف لرواية أخرى سابقة لفورستر، **نهاية آل هوارد** *Howards End*، صدرت في سنة (١٩١٠)، حيث نجد الشعار "Only connect...". يرتبط هذا الشعار، الذي تصعب صياغة محتواه عند نقله إلى العربية، بالرؤية المتفائلة التي تطرحها هذه الرواية والتي تركّز على الصراعات الطبقية والثقافية في الداخل البريطاني. ولكن هل ينسحب هذا الشعار على الرواية اللاحقة والمذكورة أعلاه كذلك وعلى التوتّر السياسي التي تصفه رواية «رحلة إلى الهند»، ذلك التوتّر الذي سيفضي بعد عقدين لاحقين إلى تقسيم بالغ العنف لشبه الجزيرة الهندية؟ ويمكن ترجمة الشعار المذكور: ارتبط فقط، قمْ بالتوصيل فقط، ولكن يبقى السؤال: بأية طريقة؟ وبأي ثمن؟

تناول باحثو فورستر بتوسّع الدلالات الأخلاقية والاجتماعية والجندرية لهذا الشعار وبعلاقته مع رواية **رحلة إلى الهند**. وأعتقد أنه يمكننا التفكير بهذا الشعار في سياق العدد الحالي للمجلة الذي يتناول قضايا العلاقة بين الهند وإسرائيل. كيف يمكن الربط والتوصيل بين «ليس هنا» وبين «هنا»؟

*

فيما يلي إحدى الإمكانيات: في شهر آذار الأخير، وبُعيد الإعلان عن الفوز الباهر لبنيامين نتنياهو في الانتخابات، سارع رئيس حكومة الهند ناريندرا مودي إلى إرسال تغريدة تهنئة عبر حسابه في موقع تويتر: «مبروك صديقي»، وأضاف بنبرة تحبّب (باللغة العبرية!): «أذكرُ لقاءنا الودّي في نيويورك في أيلول الأخير».[2]

1 إي. إم. فورستر، **رحلة إلى الهند**، دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق وبيروت، ١٩٩٨.
2 «'مبروك صديقي'، رئيس حكومة الهند يهنئ نتنياهو بالعبرية»، موقع *mako*، ١٨,٣,٢٠١٥.

تحوّلت كلٌّ من الهند وإسرائيل في السنوات الأخيرة إلى شريكتيْن قريبتيْن على الصعيد الإستراتيجي. تعتبر الهند حاليًا أكبر زبون في قطاع صناعة الأسلحة الإسرائيلية: أطلعتنا صحيفة **هآرتس** مؤخرًا أن جلّ هذه العقود التجارية مع الهند تصل إلى مليار دولار سنويًا، ما حجمه ١٥٪ من التصدير العسكري الإسرائيلي السنوي. بدأ هذا التقارب الحميم منذ اعتلاء حزب المؤتمر الوطني الهندي إلى السلطة، إلاّ أنه منذ فوز ناربندرا مودي وحزبه (BJP، حزب الشعب الهندي) في الانتخابات الأخيرة، فقد شرع مودي بصفته رئيسًا للحكومة إلى تعزيز سياسة مناصرة بصورة بالغة لإسرائيل.[3] وعلمنا في حزيران السابق (٢٠١٥) أن مودي يخطّط زيارة قريبة لإسرائيل في السنة الحالية وستكون هذه أول زيارة لرئيس وزراء هندي إلى إسرائيل. يمكننا الافتراض أن إرسال تهنئة بالغة الدفء كهذه إلى نتنياهو لم يتطلّب من مودي جهدًا دبلوماسيًا خاصًا. وفعلاً يمكننا الإشارة إلى تقارب واضح على الصعيد الأيديولوجي بين القائدين وإلى أوجه شبه بشأن الصورة الجماهيرية لكل منهما.

يتوقّف يوآف كارني، صحفي في جريدة **غلوبس** الإسرائيلية الذي يقيم في السنوات الأخيرة في نيو دلهي، في تقاريره عند استياء مثقفين ليبراليين في «داخل الهند وفي الجالية الهندية الكبيرة خارجها» من الخصال الذاتية لشخصية ناربندرا مودي – «سيرته الذاتية، وعلاقاته الطويلة مع اليمين الديني الغيبي المتطرّف، ومسئوليته (التي لم يتم إثباتها) عن مقتل مسلمين، وأسلوب حديثه (الذي يصف خصومه بـ'النمل الأبيض' ويدعو إلى 'تطهير الهند' منها)، وعلاقاته الواسعة والسرّية مع أرباب المال العمالقة».[4] وفي مقابل ذلك، من السهل علينا الإشارة إلى أوجه الشبه بين حزب الكونغرس الهندي وبين حزب العمل الإسرائيلي: خسر الحزبان السلطة في سنة ١٩٧٧ وتطلّب عشرات السنين حتى ينجح قادة اليمين المتطرّف من تدمير أحزاب السلطة القديمة (التي تخلّت منذ أمد طويل عن برامجها الاشتراكية). كلاهما، ناربندرا مودي وبنيامين نتنياهو، نجحا بالوصول إلى السلطة من بين جملة الأمور من خلال تحريض الأغلبية القومية ضد الأقلية المسلمة في الدولة والتنديد بالمفكرين العلمانيّين (أولئك الذين «نسوا ماذا يعني أن تكون يهوديًا» – أو هندوسيًا).[5] ويتعيّن علينا الاعتراف بأن ناربندرا مودي قد انتُخب بفضل طرحه لأمل جديد أمام الجمهور، بينما اكتفى نتنياهو كعادته بالتهديدات والتخويف فقط.

كما ذكر آنفًا، تركّز المقالات والمواد المنشورة في العدد الحالي لمجلة **نظرية ونقد** على العلاقات المتبادلة بين الهند وإسرائيل كما تتجلّى في مختلف الأطر البحثية والمناظير البحثية. وبطبيعة الحال، فقد بدأ العمل على العدد الحالي زمن طويل قبل الانتخابات الأخيرة للكنيست في إسرائيل وقبل الانتخابات في الهند: إن تعزيز اليمين المتطرّف في السنوات الأخيرة (وهو موضوع مقالة أيليت هرئيل–شليف وشرينا حن في العدد الحالي) هو أحد أوجه التشابه العديدة بين الدولتين وليدتا العقد الرابع من القرن المنصرم، ثمرة سيرورات تقسيم مركّبة رافقت تحلّل وانسحاب السلطة الاستعمارية البريطانية. إن

3 عاموس هرئيل، «الهند تعلن صراحة عن العلاقة الإستراتيجية مع إسرائيل»، **هآرتس**، ١٨,٢,٢٠١٥ (الصحيفة الرقمية).

4 يوآف كارني، «الهند تنتخب مسيحًا»، **الخط المتوسّط: يوآف كارني في دلهي، الهند وإسرائيل وأمريكا وما بينها**، ١٧,٥,٢٠١٥ (نشرة رقمية).

5 يمكن الادعاء أن الجمع بين النزعات القومية المتطرّفة المسيائية وبين الفكر الليبرالي الجديد المتطرّف يحوّل ناربندرا مودي أقرب إلى نفتالي بنت تحديدًا – كما أن حزب الشعب الهندي هو بقدر كبير حزب «البيت الهندوسي». بالرغم من ذلك، علينا ألا ننسى أن فوز نتنياهو كان ممكنًا من بين جملة الأمور بفضل مناصري بنت الذين تقاطروا إلى حزب الليكود في أعقاب تخلّي نتنياهو العلني عن حل الدولتين وتحريضه ضد جمهور المصوتين العرب.

استمرار السلطة الانتدابية البريطانية في فلسطين لثلاثة عقود يعتبر أمرًا هزيلاً قياسًا بديمومة سلطة الراج في الهند البريطانية (وبالطبع قياسًا بـ ٣٥٠ سنة من تدخّل بريطانيا في المنطقة، ذلك التدخّل الذي بدأ مع تأسيس شركة الهند الشرقية البريطانية في سنة ١٦٠٠)؛ إلاّ أن خطوات التقسيم، والعنف الملازم لها، لا تزال تؤثّر على المشهد الجيوسياسي والثقافي والبشري القائم حاليًا في هاتين المنطقتين، شبه القارة الهندية الشاسعة من جهة والقطاع الساحلي الصغير (إسرائيل/ فلسطين) من جهة أخرى.

يُشكّل الإرث الكولونيالي المشترك نقطة انطلاق للعديد من كتّاب العدد الحالي. يتناول هؤلاء أوجه مختلفة تتعلّق بتعريف الدولتين والتعاملات الخاصة بكل منهما – طابع النظام الديمقراطي، وعلاقات الدين والدولة، وحقوق المواطن، والتعامل مع الأقليات – وتشكّل هذه المقالات نماذج للطاقة النظرية والمنهجية الكامنة في قراءة مقارنة بين الهند وإسرائيل، حيث تنتمي الأغلبية السكانية في كليهما (نحو ٨٠٪) إلى طائفة دينية معينة (الهندوسية في الهند واليهودية في إسرائيل)، بينما تقيم الأقلية (بغالبيتها هي أقلية مسلمة) علاقة مع كيان قومي آخر تربطه علاقات تصادم وصراع دائم مع الأغلبية التي تسكن الدولة. ويركّز بعض الكتّاب الآخرين في العدد الحالي على موقع «الهند» – بوصفها حيّزًا جغرافيًا ومنظومة متنوّعة من الأمثولات – في حلبات ثقافية مختلفة في إسرائيل، وتتوقّف بعض المقالات الأخرى عند وصف اللقاء الإنساني الفعلي (مثل مقالة تسفي طريغر التي تناقش ظاهرة الحَمْل البديل في الهند).

إن بعض هذه المواضيع قد طُرحت في السنوات الأخيرة في أطر شعبية وأكاديمية مختلفة. تناول بعض الباحثين مكانة الصهيونية في فكر مهاتما غاندي، وتجوّل الإسرائيليّين في الهند، ومكانة ثقافة الجيل الجديد (نيو إيدج) في اليهودية المتجدّدة، وتطوّر دراسة شرق آسيا في معاهد التعليم العالي في إسرائيل.[6] يسعى العدد الحالي، الذي ينضم إلى موجة من الأبحاث إلى التركيز على الهند، إلى تناول مسائل تصب في مجالات اهتمام قرّاء وكتّاب مجلة **نظرية ونقد**: من جانب، كيف يمكن للنظرية النقدية التي تبلورت في السياق الإسرائيلي في العقود الأخيرة تسليط الضوء على العلاقات المركّبة التي تربط بين الهند وإسرائيل؟ ومن جانب آخر، كيف يمكن لـ«رحلة إلى الهند» أن تسلّط الضوء مجدّدًا على جوانب معينة للبحث النقدي بما فيه المقايسة بين الدولتين؟

تستخدم المقالات والمواد المنشورة في العدد الحالي أدوات نظرية متنوّعة، إلاّ أن أهمية مركزية خاصة تحظى بها الهند بالطبع في دراسات ما بعد الكولونيالية. يكمن ظهور الاستشراق الغربي، كما يطلعنا إدوارد سعيد، في أعمال باحثي السنسكريتية في الهند في القرن الثامن عشر. إن حركة المقاومة المناهضة للكولونيالية التي تبلورت في الهند في النصف الأول من القرن العشرين قد تركت آثارًا عميقة على سيرورات استئصال الكولونيالية من مناطق أخرى في آسيا وأفريقيا وساهمت في بلورة الفكر ما بعد الكولونيالي المتقدّم؛ بينما ارتكز تطوّر نظرية ما بعد الكولونيالية في العقود الأخيرة بصورة كبيرة إلى أبحاث وكتابات باحثين وأدباء من الهند في مجالات دراسات التابع (Subaltern Studies) والبحث

6 من بين جملة الأبحاث العديدة، يُنظر داليا ماركوفيتش وكتسيعا علون (محرّرتان)، **عيتون ٧٧** (مجلة)، العدد ٣٢٠– ٣٢١ (عدد خاص)، الهند في إسرائيل، إسرائيل في الهند، أيار–تموز ٢٠٠٧؛ أيزيك لوبيلسكي (محرّر)، **زمانيم** (مجلة)، العدد ١٢٢ (عدد خاص)، الهند: اعتقادات، وهويات، وتصورات، الربيع ٢٠١٣؛ إلحنان نير (محرر)، **من الهند حتى هنا: مفكرون إسرائيليون يكتبون عن الهند ويهوديتهم**، القدس: رؤوبين مس، ٢٠٠٦؛ David Shulman and Shalva Weil (eds.), *Karmic Passages: Israeli Scholarship on India*, New Delhi: Oxford University Press, 2008.

الأدبي (مثل: راناجيت غوها، وديبيش شاكرابرتي، بورثا تشاترجي، وغاياتري شبيفاك وهومي بابا وآخرون؛ انتقل العديد منهم من الهند إلى المراكز الأكاديمية الأكبر في شمال أمريكا).[7] لقد دأبت عشرات المقالات المنشورة في مجلة **نظرية ونقد** على مدار السنين على هضم نظرية ما بعد الكولونيالية وملاءمتها للسياق الإسرائيلي. إن تحويل الأضواء البحثية الكاشفة إلى الهند يُعيد هذه النظرية إلى مشاربها (شبيهًا بـ«المشرب الهندي» الذي أشغل بال المفكّرين الأوروبيّين الذين تتوقّف مقالة عوفري إيلاني المنشورة في العدد الحالي عند توصيفهم) الأمر الذي يتيح لنا إمكانية تلمّس خطى صيرورة انتقال النظرية والاستخدامات المختلفة لها.

تستند المقايسة بين الهند وإسرائيل كما ذكر آنفًا إلى نقاط مشتركة عديدة مثل اللقاءات والحوارات والبرامج لا بل والأوهام كذلك التي ظهرت سنين طويلة قبل إنشاء العلاقات الدبلوماسية بينهما في سنة ١٩٩٢. وتمتد هذه النقاط المشتركة من ترجمة دافيد فريشمان لأشعار طاغور وحتى الصداقة القريبة التي تشكّلت بين مهاتما غاندي وبين المعماري اليهودي هرمن كلنباخ (وهما موضوعان قد بحثهما شمعون ليف)؛ ومن كتابات مفكّرين صهاينة هامشيّين على ما يبدو لأول وهلة (يكتب حنان حريف حولها) المنتمين إلى التيار الآسيوي الذي دعا إلى اندماج اليهود في آسيا، وحتى اهتمام بن غوريون بالهند والبوذية (الموضوع الرئيس لمقالة آفي شيلون المنشورة في العدد الحالي)؛ ومن كتب الرحلات التي طالها النسيان والتي نشرتها كل شوليت فلاوم وموشيه شاريت وبراخا حبس وحتى كتاب **الهند: يوميات مسيرة** لعزريئيل كارليباخ الذي لا يزال يثير الشباب الإسرائيليّين المتجوّلين في أيامنا. جاء عند روني برتشق التي تبحث في أدب الرحلات ما يلي:

> يُنظر إلى الهند بوصفها «الآخر» المطلق بالنسبة للانتماء الإسرائيلي، ذلك الآخر الذي يسعى إلى بلورة نفسه استنادًا إلى اصطلاحات ثنائية متناقضة، وبوصف إسرائيل تحتل مرتبة مفضّلة، وبوصفها كيانًا يتمتّع بحدود ثقافية متينة. وبالرغم من ذلك، تُعتبر الهند ذلك الحيّز الذي يتوق الانتماء الإسرائيلي إلى لقاء ذاته عليها بكل متانته وحقيقته. وعلى هذا النحو، وبصورة متناقضة، تتحوّل الهند كذلك إلى حيّز تكمن فيه طاقة كامنة ليتحوّل إلى البيت الإسرائيلي المفقود، وبالتالي التحوّل إلى حيّز للتعديل المعجز.[8]

لا يقتصر تناول العديد من النصوص الواردة في العدد الحالي في هذه الثنائية فحسب، بل تتناول الصعوبة في تخطّي الأوهام والآراء المسبّقة، وبخاصة الحاجة إلى تحويل الهند إلى أكثر من مجرّد مرآة تعكس صورتنا الذاتية. إن الانعكاس الذاتي – أي، تعاملنا الأداتي مع «الهند» – هي نقطة انطلاق جيدة ولكن هنالك حاجة إلى أكثر من ذلك بكثير بغية التعالي عن النرجسية البنيوية في مثل هذا النوع من الكتابة والبحث.

7 يُنظر، على سبيل المثال، العدد الخاص (٤٠/ ٢) لمجلة *New Literary History* (ربيع ٢٠٠٩) المخصّص لموضوع «الهند والغرب»؛ وكذلك المقتطفات المختارة التالية: Elleke Boehmer and Rosinka Chaudhuri (eds.), *The Indian Postcolonial: A Critical Reader*, London: Routledge, 2011.

8 روني برتشق. «غرب آسيا: المسيرة باتجاه الجانب الآخر للأنا»، **زمانيم** (مجلة)، العدد ١٢٢ (ربيع)، ٢٠١٣، ص ٦٨.

ومن الهام بمكان التذكّر بأن وراء هذا الثنائي المتعارض الهند/ إسرائيل يستتران كيانان قوميان يضيفان تعقيدًا بالغًا على لعبة الانعكاسات هذه: الباكستان وفلسطين. أفضى تقسيم شبه القارة الهندية في سنة ١٩٤٧ إلى إنشاء دولتان (ونشأت دولة ثالثة أخرى، هي بنغلادش، في سنة ١٩٧١ على ما كان يعرف سابقًا بشرق الباكستان). وبعد سنة من ذلك، لم تتحقّق خطّة التقسيم التي وضعتها منظمة الأمم المتحدة: نشأت الدولة اليهودية، ولكن لا يزال الفلسطينيون ينتظرون استقلالهم. يُذكرنا هذا التماثل المتلعثم بأن الهند/ إسرائيل هي طريقة واحدة فقط محدّدة لفهم التراث الكولونيالي حتى العامين ١٩٤٨/١٩٤٧. طريقة أخرى بديلة تظهر في كتاب فيصل ديفجي **صهيون الإسلامية: الباكستان كفكرة سياسية** (٢٠١٣)، وهو الكتاب الذي يتناوله أريه دبنوف في مقالته المنشورة في العدد الحالي. تصف المقالة كيفية تحوّل القومية اليهودية إلى مصدر إلهام لآباء الأمة الباكستانية. لقد نظر هؤلاء إلى الصهيونية بوصفها حركة قومية لأقلية ملاحقة ترى بالدين أساسًا للقومية وتبحث عن قطعة أرض للاستيطان على ترابها وتماثلوا معها. وفي هذه الحالة فإن مثيلة «الدولة اليهودية» ليست الدولة الديمقراطية العلمانية الاشتراكية وإنما هي «الدولة الإسلامية» (التي بفعل إقامتها، كما جاء عند ديفجي ، تمّ فعليًا توفير السابقة القانونية التي أفضت إلى الاعتراف بدولة إسرائيل سنة بعد ذلك، وهي سابقة تحوّل إسرائيل إلى ما يشبه استنساخ للباكستان).

تقويضًا مشابهًا لهذا الثنائي المتعارض الحاضر في قلب العدد الحالي يمكن العثور عليه في الأطراف اليسارية في الهند، وهي الأطراف التي تسلط أسهم النقد اللاذع لتعزيز العلاقات بين الهند وإسرائيل (باسم «محاربة الإرهاب» المشتركة للدولتين، من بين جملة الأمور الأخرى). إن المشاركين في كتابة مجموعة المقالات **من الهند إلى فلسطين** (*From India to Palestine: Essays in Solidarity*)، الصادرة بحلّة كتاب في السنة الماضية (٢٠١٤) بإعداد وتحرير غيثا هاريهاران، يذكّرنا بالتحفّظ الشديد لغاندي من الصهيونية والتزام جواهر لال نهرو بحل القضية الفلسطينية والواجب الأخلاقي للهند للوقوف إلى جانب ضحايا الكولونيالية الإسرائيلية. يعبّر الكتاب عن الامتعاض الشديد من التحوّل الطارئ على سياسة الهند في السنين الأخيرة – ذلك التحوّل الذي تجلّى، على سبيل المثال، في زيارة رئيس الحكومة الإسرائيلية أرئيل شارون للهند في سنة ٢٠٠٣ ووضعه إكليل زهور في معرض زيارته على قبر غاندي – ويعبّرون بخاصة عن يأسهم الشديد من تخلّي الهند عن الفلسطينيّين وعن نضالهم لتحقيق الاستقلال.

لذلك، من الهام بمكان التأكيد على أن هنالك إمكانيات أخرى تختبئ خلف الخط المائل الواصل–الفاصل بين الهند وإسرائيل الظاهر في عنوان العدد الحالي. إن الثنائيات المختلفة (الباكستان/ إسرائيل، الهند/ فلسطين، إسرائيل/ الإمبراطورية البريطانية)، التي تظهر في مقالات العدد الحالي، تمنحنا فرصة لفهم أفضل للواقع المركّب الذي استُحدث هنا في أعقاب التقسيم غير المحقَّق في سنة ١٩٤٨، وكذلك معاينة التقسيم المحقّق على ما يبدو لأول وهلة في سنة ١٩٤٧، بوصفه عملية في طور التشكّل وحدثًا متقلبًا لم يتّخذ صورته الأخيرة بعد.

❋

إن المقالات الثماني المنشورة في العدد الحالي تعقد فيما بينها حوارات معقّدة تتخطّى الأطر والمناهج البحثية والتقسيمات الزمانية. وبالرغم من ذلك، يمكننا الإشارة إلى ثلاثة توجّهات بحثية رئيسة. تشكل المقالات الثلاث الأولى فصلاً يتفحّص العلاقة فيما بين إسرائيل والهند عبر اعتماد منظور نظرية

ما بعد الكولونيالية، وذلك انطلاقًا من مسعى واعي للوقوف على طابع المقايسة بين هذين الحيّزين وعلى دلالاتها. حتى عندما يستخدم كتّاب هذه المقالات الأحداث التاريخية، فإنهم لا يفعلون ذلك لمجرد استخدام الأدوات ما بعد الكولونيالية وإنما يقترحون فحصًا دقيقًا للأدوات ذاتها.

يتلمّس **عوفري إيلاني** خطى تشكّل العلاقات المتخيلة بين «إسرائيل» و«الهند» في الاستشراق الأوروبي. غالبًا، يتم البحث والدراسة في آداب وتاريخ الهند القديمة منذ منتصف القرن التاسع عشر بصورة منفصلة عن التاريخ القديم لشعب إسرائيل. إلاّ أن هذا الفصل في الأطر البحثية كما يطلعنا إيلاني هو أمر حديث نسبيًا: لطالما بحث الدارسون عن «المصدر الهندي» للثقافة الغربية في القرن الثامن عشر في إطار دراستهم للعهد القديم والشرق السامي وتعاملوا دومًا مع المصدر التوراتي في معرض أبحاثهم ودراساتهم هذه. اقترح المفكرون الأوروبيون طرقًا مختلفة لفهم العلاقات بين الأرض المقدسة التوراتية وبين الهند، التي احتلّت مكانها بوصفها «الأرض المقدسة الجديدة»، الموطن الأقدم والحقيقي للثقافة والدين. نجد في أحد أطراف الخطاب الاستشراقي مجموعة من المفكرين، مثل فولتير، الذين أكّدوا على المصدر الهندي كبديل للمصدر العبري. إلاّ أن مفكرّين آخرين، وخاصة أولئك القريبين من التيار الرومانسي الألماني، سعوا إلى الكشف عن التواصل بين هذين المصدرين: لقد وُسّعت حدود الشرق التقليدي، تلك الحلبة حيث ظهرت قصص الكتب المقدسة، شرقًا إلى أن وصل إلى شرق آسيا. وفي فترة لاحقة فقط استُبدل ذلك تدريجيًا بحيّز أسطوري آخر شُحن بخصال روحانية جديدة. يؤكّد إيلاني على الدور المركزي لأطر التفكير المسيحي في بلورة الخطاب الاستشراقي، وفي معرض ذلك يطرح طريقة مثيرة للتفكير من جديد بشأن «نهر الغانج ونهر الأردن، مدينة فاراناسي ومدينة القدس».

أما المقالان اللاحقان فإنهما يتقدمان إلى القرن العشرين وما بعده بغية تناول أوجه مختلفة للتقسيم وتراثه. يفحص **أريه دبنوف** في مستهل مقالته إستراتيجيتين بحثيتين لمعاينة العلاقة بين الحكم البريطاني في الهند وبين فلسطين الانتدابية. أما الإستراتيجية الأولى، التي تطوّرت في أعمال المنظرين ما بعد الكولونياليّين (أمثال أمير موفتي)، فتسعى إلى الكشف عن المضامين الثقافية للكولونياليّين الأوروبيّين. وأما الإستراتيجية الثانية (التي يمثّلها ديفجي) فتركّز على منظومة المفاهيم لدى رعايا النظام الكولونيالي أنفسهم. ولاحقًا يستحضر دبنوف بعض الأمثلة لتوضيح كيف أن هاتين الإستراتيجيتيْن تتيحان الفرصة لكتابة تاريخ فوق قومي وغير خطّي لسيرورات تقويض الكولونيالية وأسسها. يسعى مثل هذا التاريخ إلى تقويض الروايات الرسمية التي تقدّس الدولة القومية بوصفها معادلة سياسية ضرورية، وترى في عملية إنشاء الدولة القومية بوصفها نتاجًا مباشرًا ولا مفر منه لنضال بطولي مناهض للكولونيالية، وترى في التقسيم تحقيقًا كاملاً لخطة عمل معروفة مسبّقًا. إن زعزعة هذه البديهيات فقط من شأنه، كما يدعي دبنوف، إتاحة الفرصة أمامنا للتأكد من أن هذه الرواية الخطية والغائية لم تكتمل بعد «إذ إن التقسيم في كلا الحيّزين لم يكن فعلاً نهائيًا وتامًا للانسلاخ والفصل وإنما كان ولا يزال مشروع في أوج تشكّله».

أما **أبيلت بن يشاي**، التي تدرِّس الأدب الإنجليزي في جامعة حيفا، فتتوقّف بالبحث عند التوتّرات النظرية والأيديولوجية والمنهجية التي تمتاز بها المقايسة بين الهند وإسرائيل. ظهرت هذه التوتّرات في معرض سمينار كانت قد درَّسته في سنة ٢٠١١ والذي ركّز على روايات تتناول تقسيم شبه القارة الهندية. لم يتم التخطيط للسمينار بأن يكون دراسة مقارنة، إلاّ أن المقارنات مع النكبة من جهة ومع المحرقة من جهة أخرى قد ظهرت على الدوام. تطرح بن يشاي بعض الأمثلة في معرض مقالتها حول التساؤل: كيف أفضت النقاشات في الصف في نهاية المطاف إلى بلورة أنموذج تربوي-بحثي لا يتناول السياق الهندي والسياق المحلّي بوصفهما حيزيْن منفصلين تمامًا، وإنما حيزيْن متموضعان في حيّز كولونيالي

وما بعد كولونيالي مشترك. وعليه، تؤكّد بن يشاي بصورة خاصة في مقالتها على اللغة الإنجليزية، لغة الكولونيالية والإمبريالية الجديدة، كتبت بواسطتها الروايات وبها تمّت المناقشة في السمينار: لقد استحدثت اللغة الإنجليزية غربة ساهمت في طمس هالة «الأصالة» للروايات الهندية؛ وفرضت حضور الوساطة الثقافية بين الحدث وتمثيله؛ وكشفت عن اللقاء بين التعقيدات الأيديولوجية للنص وبين تعقيدات حلبة القراءة بالإنجليزية في قسم اللغة الإنجليزية في مدينة حيفا في الوقت الراهن.

أما المقالات الثلاث اللاحقة فتشكّل معًا مجموعة منفصلة إذ تركّز بصورة أقل على قضايا أو حالات معينة. وعليه، فإن الكتّاب يستخدمون البنية النظرية التحتية لتوضيح قضايا قضائية وسياسية وثقافية معينة تستبطن الأطروحات المذكورة في المقالات السابقة.

تركّز مقالة **يعيل بردا** على الإرث الكولونيالي كما يُعبَّر عنه في تشريعات الطوارئ التي طوّرتها السلطة الكولونيالية في الحيّزيْن: لقد تطلّب استخدام سلطات الطوارئ تصنيفات بين السكان وفق مستوى الولاء للنظام أو مستويات الخطر الأمني؛ فقد طمست التصنيفات بين السكان الحدود بين تلك الفئات التي شكّلت خطرًا سياسيًا وبين تلك الفئات التي شكّلت خطرًا أمنيًا. بعد نيل الاستقلال، بقيت البيروقراطية الكولونيالية في كلا الدولتين، وساهمت في بلورة منظومات إدارة السكان والمنطق المؤسّساتي والتي حوّلت الأقليات إلى فئة سكانية غريبة ومعادية وخطرة. إلاّ أن العلاقة بين المفاهيم الأمنية ومفاهيم المواطنة قد تطوّرت بصورة مختلفة في الحالتين: استُخدمت قوانين الموروث الكولونيالي البريطاني ضد المواطنين في حالة الهند، كما هو حال القوانين التي وضعتها الأغلبية الهندوسية؛ أما في إسرائيل، فقد استخدمت هذه القوانين بصورة رئيسة ضد الفلسطينيّين رعايا الحكم العسكري (حتى بعد سن قانون المواطنة لعام ١٩٥٢). وتدّعي بردا أن الفرق لا يكمن في الظروف السياسية المختلفة فحسب بل في طابع عملية تحويل الموروث الكولونيالي: ففي حين استوعبت الهند قوانين الطوارئ في الدستور، فإن استخدام قوانين الطوارئ في الحالة الإسرائيلية ارتكز على منظومة بيروقراطية، لهذا فقد نُظر إلى هذا الاستخدام بشرعية أقل في حالة المس بالمواطنين المنتمين إلى فئة الأغلبية اليهودية. يساهم مشروع قانون محاربة الإرهاب، الذي مرّ القراءة الأولى في الكنيست، في مقايسة الوضعية القانونية في إسرائيل لتلك القائمة في الهند ويتيح فرصة المسّ الشامل بالمواطنين على أساس الهوية والانتماء.

يصف **آفي شيلون** نظرة دافيد بن غوريون للهند والبوذية ويشير إلى نظرته الاستشراقية. تبدو هذه النظرة بصورة جلية في المقام الأول في الفصل الذي اعتمده بن غوريون بين البوذية، والتي تتماثل مع العقلانية والقيم الفلسفية الغربية، وبين الهندوسية التي ينظر إليها بوصفها تحمل طابعًا صوفيًا وشرقيًا – ولذلك فهي أكثر دونية. يكشف شيلون عن أن المفتاح الفكري لهذه الثنائية المتعارضة عثر عليها بن غوريون في المفهوم الصهيوني «نفي المنفى». من غير المفاجئ إذن أن يعتقد بن غوريون أنه يتعيّن على الهند العودة إلى مصدرها البوذي وتقويض الهندوسية، تمامًا كما قوّضت الصهيونية موروث المنفى. يأتي شيلون بأمثلة مفادها أن هذا المنظور قد أتاح الفرصة أمام بن غوريون التأكيد على استعلاء إسرائيل الحديثة على الهند – التي لم تدرك بعد على ما يبدو ضرورة تحرّرها من إرثها الهندوسي – وإضفاء الشرعية على محاولاته السياسية لإقناع الهند لإنشاء علاقات مع إسرائيل.

تتناول مقالة **أيليت هرئيل–شليف وشرينا حن** ميول الأنظمة الديمقراطية إلى اعتماد ازدواجية المعايير أو سياسة متلعثمة في مثل حالة التعامل مع الحركات القومية المتطّرفة التي تنتمي إلى الأغلبية. إن هذا التلعثم، الذي يطلق عليه تعبير «الثنائية المعيارية»، يبدو بجلاء أكبر في مجتمعات منقسمة كما هي الحال في الهند وإسرائيل. تهدف المقالة إلى فحص سُبل تعامل الدولتان مع نشاطات الفئات القومية المتطّرفة

الساعية إلى توسيع التعريف الإثنو–ديني للدولة على حساب طابعها الديمقراطي: كيف تتصرّف الدولة في ضوء إلزامها لخدمة المجتمع الإثني المهيمن وبين التزامها بالقيم الليبرالية؟ إلى أية درجة يحارب النظام القوى القومية المتطرّفة التي تتهدّده؟ وهل أن التعريف الرسمي الدستوري للدولة يؤثّر على طابع ردود فعلها؟ إن التعريف الدستوري بالغ الأهمية لأن الهند معرّفة على أنها دولة علمانية، بينما تعرّف إسرائيل نفسها على أنها «يهودية ديمقراطية». إلاّ أنه وبالرغم من هذا الاختلاف، يتّضح أنه في كلا الحالتيْن تميل الدولة إلى تخفيف حدّة موقفها المبدئي، إذ تتعايش فعليًا مع استعلاء الفئة السائدة الحاكمة وتبدي تسامحًا مع الحركات القومية المتطرّفة. وعلى هذا النحو، يتّضح بأن الدولة العلمانية – المحايدة على ما يبدو لأول وهلة على الصعيدين الديني والإثني – تتصرّف بصورة مشابهة للدولة الأخرى المعرّفة على أنها دولة إثنية. فبدل أن تتبنّى إسرائيل النموذج الهندي، فإن الهند تخطو في أعقاب التوجّهات الجلية في إسرائيل.

ويمكن النظر إلى المقالَيْن الآخريْن بأنهما يشكّلان فئة ثالثة تركّز على رحلات الإسرائيليّين إلى الهند، وليس بالضرورة رحلات الشباب (التي قد سبق ووقف عندها بالبحث كلٌ من حايم نوي وداريا معوز وآخرون)، وإنما رحلات لمسافرين من نوع آخر تسلّط تجاربهم الضوء على أوجه معاصرة للقاء بين الإسرائيليّين وأهل الهند وعلى مكانة هذا اللقاء في تشكيل الانتماء الإسرائيلي.

تركّز مقالة **تسفي طريغر** على اللقاء بين فئة معينة من الإسرائيليّين الذين يستعينون بالحَمْل البديل بغية تحوّلهم إلى آباء وأمهات وبين أولئك الذين يقدّمون خدمات الحَمْل البديل في الهند: وسطاء وموظفون في مختبرات للإخصاب وأطباء ونساء تعرض خدمات الحَمْل البديل. يدّعي طريغر أن هذا اللقاء يدعونا إلى إعادة التفكير بشأن علاقات القوة بين «الغرب» وبين «العالم الثالث»، بين النظام الأبوي والنسوية، بين الثقافة الإسرائيلية المحايدة (المستعدة إلى احتضان أزواج من جنس واحد طالما يستطيعون إنجاب الأطفال) وبين نظرتها المعادية للحَمْل البديل الذي يتم خارج البلاد.[9] كما هو الحال مع الباحثين الذين درسوا ظاهرة رحلات الإسرائيليّين إلى الهند، كذلك تكشف مقالة طريغر عن أن النظرة والآراء المسبّقة واستخدامها يتم غالبًا بصورة متبادلة وتعمل باتجاهين. وعليه، تسعى المقالة إلى الانحراف عن مفهوم القوة الماركسية، الذي يستخدمه غالبًا نقّاد الحَمْل البديل، وتتبنّى بدلاً من ذلك مفهوم القوة الذي يدعو إليه فوكو ومفاده أن القوة تفعل فعلها وتُستخدم باتجاهين، من جهة «الأقوياء» باتجاه «المستضعفين» والعكس.

أما مقالة **أورن ليفيو** الذي يختتم قسم المقالات فيركّز على البرنامج الشعبي «ولادة نجم» الإسرائيلي الذي انتقل إلى الهند بغية البحث عن قدرات موسيقية بين الرحالة الإسرائيليّين هناك. يتم تمثيل الهند في هذا البرنامج بوصفها حيّزًا متلعثمًا يعكس خصائص معينة مستمدّة من الرواية الاستشراقية التقليدية، ولكن يتم «تنقيتها» بواسطة مصفاة تعتمد الوعي الذاتي النقدي والتهكّم والتي تُستخدم على ما يبدو لأول وهلة كلقاح مناعة يعتبر جزءًا لا يتجزأ من الرواية ذاتها. ومن الناحية الحيّزية، يُنظر إلى الهند بوصفها «الآخر» المطلق: تخلّف وغياب التطوّر وسواد الوسخ. ولكن على محور الزمن، فإن

9 عند الانتهاء من العدد الحالي، عانت النيبال في نيسان ٢٠١٥ من زلزال قوي. وقد ركّز الإعلام الإسرائيلي على الأزواج الإسرائيليّين العالقين هناك مع أولادهم الذين جاءوا إلى الحياة بواسطة الحَمل البديل من أمهات هنديات (واللاتي اضطررن إلى الانتقال إلى النيبال بسبب التقييدات التي فرضتها السلطات الهندية على الحَمْل البديل داخل حدودها). لقد أثارت هذه التغطية جدلاً عامًا ظهرت في مركزه العديد من القضايا التي تتناولها المقالة الحالية لطريغر.

التمثيلات الاستشراقية «الإيجابية»، مثل «البساطة» و«الأصالة»، تُنتج رغبة جامحة تعتمد الحنين إلى الماضي. يمثّل هؤلاء الرحالة على ما يبدو الصهيونية السائدة قبل تشويهها، وبهذا فإنهم يقدمون خدمة لبرنامج «ولادة نجم» لاستحداث أنموذج للقومية التجارية العاطفية. وعليه، انطلاقًا من العلاقة الجدلية بين الرفض والانجذاب يتم بناء أنموذج هجين يجمع بين الحنين الصهيوني الذي يستخدم الحيّز الهندي وممارسات السياحة الليبرالية الجديدة بغية تعريف الهوية الإسرائيلية.

*

لقد تعدّينا التمييزات التي يعتمدها ليفيو إلى دور الهند كحيّز يستخدمه الإسرائيليون بغية تعريفهم لذواتهم وإلى التساؤل كيف يمكن التسامي عن هذا الاستخدام الأداتي. إن المقالات المنشورة ضمن قسم «المقالات القصيرة غير الأكاديمية والنقد» تسلّط الضوء بصورة أعمق على التعامل مع هذا التساؤل انطلاقًا من عرض طيف من الأصوات والمصادر والمناظير.

يستهل هذا القسم بمقالة قصيرة للأديب وباحث الفلسفة **نيف أيتسكوفيتش** الذي يتوقّف عند قصة حصلت له في نهاية خدمته العسكرية، وعند انكشافه مصادفة لنظرية ديكارت، ويُبحر معهما إلى رحلة باتجاه الهند، تلك الرحلة ما بعد الخدمة العسكرية الساعية إلى البحث عن الحرية والنور وتصل في نهايتها إلى اكتشاف «قبضة الجبرية القوية وسلطان العنف».

يكتب **داني رفيه** عن سعادت حسن منتو (١٩١٢– ١٩٥٥)، الأديب الأبرز في القرن العشرين من بين الكاتبين باللغة الأردية (لغة المسلمين في شبه القارة الهندية)، والذي وثّق في قصّصه القصيرة العنف القائم في صلب التقسيم. يقرأ رفيه أعمال منتو ورائعة إميل حبيبي **المتشائل** (١٩٧٤) جنبًا إلى جنب، ومن هنا فإنه يؤكّد على العلاقة بين أحداث سنة ١٩٤٧ وبين نكبة عام ١٩٤٨. ويطرح في الختام نصًّا لمنتو هو قصّته القصيرة «افتحي» بترجمة عبرية لأحيه عنزي.[10]

تصف **بنينا موتسافي–هلر** عملها في منطقة راجستان الواقعة في شمال–غرب الهند في إطار بحثها حول واقع الحياة اليومية لمجموعات متنقلة تدعى بنجاره (Banjara). تصف الباحثة السيرورة الذاتية والمهنية والسياسية التي أدّى بها إلى تطوير أنموذج مرن ومفرط الحساسية لإثنوغرافيا «لا تكتفي بتوثيق الآخر وإنما تسعى إلى تبنّي جوانبه السائلة غير المتوّقعة المائلة إلى الارتجال في حياة الرَّحالة». وفعلاً، فإن أحد ذروات السيرورة هي حين تتخطّى الباحثة الحدود الفاصلة بين ترحالها الأكاديمي البحثي وبين ترحال مواضيع بحثها.

تتضمّن مقالة **أسا دورون** و**نير أفيالي** هي الأخرى قضايا أنثربولوجية وترتكز على العمل الميداني الإثنوغرافي في الهند وإسرائيل الساعية إلى مقايسة مفاهيم الوسخ السائدة في المكانين. بالرغم من أن فئة الغسَّالة في مدينة فاراناسي بعيدة جدًا على ما يبدو لأول وهلة من سكان البلدات في شمال النقب إلاّ أن «الوسخ» في الحالتين ليس هو مجرد «وجود مادة في غير موضعها» (بصياغة ماري داغلاس المؤثرة جدًا) بل هو أيضًا «تواجد الأشخاص في غير موضعهم»، أي أن فئات سكانية معينة مقصاة ومستضعفة في أعقاب سيرورات التحديث.

10 نشرت سونيلا موباي ترجمة عربية لهذه القصة في موقع «جدلية» (http://www.jadaliyya.com).

تتفحّص **كتسيعا علون** في معرض تناولها تمثيل الجسد الهندي–اليهودي، كما ينعكس في مجموعتين للصور، العلاقة القائمة بين التمثيل والإقصاء والبعد الجغرافي. تتضمّن المجموعة الأولى ألبوم صور **طوائف وعائلات كوتشي في عين آلة التصوير** (٢٠١٢–٢٠١٤)، والذي يشمل توثيقًا ذاتيًا لأبناء الطائفة اليهودية لأنفسهم بين العامين ١٩٤٠– ١٩٥٠ قبل هجرتهم إلى إسرائيل. يتم استحضار هذه التمثيلات التي تنطوي على توثيق «الشرق» لنفسه في مقابل مجموعة أخرى تتضمّن صور رسمية مأخوذة من دائرة الصحافة الحكومية التي توثّق لحظة لقاء المهاجرين من الهند مع الحيّز الإسرائيلي.

إن **بهيمراو رامجي أمبدكر** (١٨٩١–١٩٥٦) غير معروف تمامًا في إسرائيل. وبالمقابل، فهو معروف في الهند بوصفه أحد السياسيّين والمفكّرين اللامعين المنتمين إلى طائفة المنبوذين الـ«داليت» (المشهورة بكنايتها «الجماعات النجسة»). يعتبر أمبدكر خبيرًا في سلكي الاقتصاد والقضاء، وقد شغل منصب وزير القضاء الأول في الهند ولعب دور المهندس لدستورها. يعرض العدد الحالي مختارات من خطابه الذي ألقاه في معرض مناقشات الجمعية العمومية للهند المنعقدة في ٤ تشرين الثاني ١٩٤٨. وتضمّن الخطاب شرحًا وإضفاءً للشرعية على وضع الدستور. تتوقّف **حاني لرنر** في الافتتاحية التوضيحية للترجمة عند أهمية الخطاب وعلاقته بالواقع السياسي والقضائي في إسرائيل.

تظهر تساؤلات حول مكانة الدستور في مقالة **أهونا بندا**، طالبة دكتوراة في جامعة شيكاغو، التي تتناول الخلاف الكبير الذي ثار في الهند في أعقاب نشر وندي دونيغر كتابها **أهل الهند: تاريخ بديل** (٢٠٠٩). أفضى هذا الخلاف في نهاية المطاف إلى اتخاذ دار النشر (بنغوين الهند) قرارًا بسحب جميع النسخ من أسواق الهند. تشير بندا إلى ضرورة أن تعيد الفئات العلمانية والليبرالية التفكير بشأن سبل تعاملها مع التحدّي الذي تفرضه فئات دينية غير ليبرالية. وتظهر في مقدمة قصيرة لنص فندا محاولة **لآله غلس وينيف رون–آل** لموضعة هذا النقاش في السياق المحلّي.

تتوقّف **مريانا روح–مدبار** عند توصيف مكانة الروحانية الهندية في ثقافة النيو أيدج في إسرائيل. تركّز روح–مدبار على أطروحة كولين كامبيل بشأن «شرقنة الغرب» – وبخاصة على النقد اللاذع الذي وجّه إليها – وذلك بغية تفسير كيف أن استخدام اللقاء مع الهند تحديدًا من طرف إسرائيليّين كثر كوسيلة لاكتشاف متجدّد للتراث اليهودي وتحسين علاقتهم الهشّة مع هويتهم اليهودية.

يختتم العدد الحالي بمقالة قصيرة **ليغئال برونر** و**دافيد شولمان** تتناول ما يطلق عليه تعبير «قصائد رسول»، وهي البناء الشعري الأكثر رواجًا في السنسكريتية. إن القصيدة الأساس في هذا النوع الشعري هي قصيدة «غيمة–رسول» للشاعر كاليداسا (من القرن الرابع أو الخامس للميلاد)، والتي تمثّل البِنية الأساس التي وفقها وضعت الأشعار الشبيهة في اللغات الهندية الأخرى: يُرسِل الحبيب رسولاً – عصفورًا أو غيمة أو كيانًا طائرًا آخر – إلى حبيبته. حين يُسلِّم الحبيب رسالة عشق غنائية فإنه يقوم بوصف أو تخيّل خريطة الطرق التي تتوقّف بالتفصيل عند مناطق جغرافية كاملة. شبيهًا بما يفعله الحبيب في هذه القصائد، يقوم كلا من برونر وشولمان كذلك بتوجيه رسالة إلينا «من شبه الجزيرة الهندية»، وهي رسالة تستهلها قصيدة «إلى العصفور» لبياليك وتُختَتم بالحرم الجامعي في «جفعات رام» في القدس، وتذكّرنا بأهمية زاوية النظر من الأعلى التي تجمع بين الأحيزة الجغرافية والثقافية والسياسية. من هنا فقد أدرك كاليداسا كذلك مضمون الشعار: ...Only connect.