مناحيم كلاين(*)

اليهود- العرب في فلسطين (**)

المستخلص

يبيّن هذا المقال بالاستناد إلى الحياة اليوميّة للمواطن الاعتيادي بأنّ الهويّة المستولدة – العربيّة– اليهوديّة كانت قائمة في فلسطين في أواخر القرن التّاسع عشر وقبل بداية أيّ من الحركتين القوميّة العربيّة والقوميّة اليهوديّة. تنافست معهم بعد انطلاقهما على الإخلاص لأعضائها الأصليّين. كانت الهويّة العربيّة– اليهوديّة جزءًا من نظام فلسطين المعصرن وليس القديم. وقد انتشرت هذه الهويّة في الحارات المختلطة والمهرجانات الدّينيّة، كما وفي اللّغات المتداولة والمدارس والمقاهي المختلطة. وعلى خلاف المجتمعات العربيّة– اليهوديّة في الشّرق الأوسط، ضمّت هذه الهويّة الأشكناز– اليهود في فلسطين ونوعا محدّدا من الصّهاينة.

المقدّمة

بينما بحث تاريخ اليهود تحت الأنظمة الإسلاميّة في العصور الوسطى بتوسّع،[1] بقي التّفاعل بين اليهود– العرب والعرب في العصر الحديث مهمّشًا في الأكاديميا حتّى الآونة الأخيرة، حيث ساهم في دراسته كلٌّ من إيلا شوحاط ويهودا شنهاف ونورمان ستيلمان وراشيل شابي وأبيغايل ياكوبسون وأوريت باشكين وتومر ليفي وليتال ليفي.[2] استنادًا إلى ألبرت ميمي والّذي استحدث اصطلاح اليهودي– العربي عام ١٩٧٥.[3] يبيّن هؤلاء بأنّه لا يوجد

(*) مناحيم كلاين: محاضر في دائرة العلوم السياسية في جامعة بار ايلان.

(**) نشر هذا المقال بإذن من مجلة «دراسات إسرائيليّة» Israeli Studies, Issue 19:3, Fall 2014 وقد حصل مدار– المركز الفلسطيني للدّراسات الإسرائيلية– على حقّ التّرجمة إلى العربية والنّشر غير الحصري من الناشر الأصلي باللّغة الإنكليزيّة– «دار النّشر لجامعة إنديانا». جميع الحقوق محفوظة.

لكن في المقابل، وبالاستناد إلى مصادر عبريّة، أنا أرى المنظور القومي- المحلّي كان أقوى ممّا يراه الخالدي، وذا إسهام يهودي مثير للإعجاب. هدفي هنا هو تصوير اليهود- العرب الفلسطينيّين كشركاء في تشكيل الوطنيّة المحلّيّة بدل مقارنة هويّتهم مقابل القوميّة العربيّة وموالاة الإمبراطوريّة العثمانيّة. كان اليهودي- العربي حقيقة حيّة في فلسطين، هويّة محلّيّة من الانتماء إلى السّكّان والمكان بغضّ النّظر عن مكان سكناهم. وقد صمدت هذه الهويّة في وجه انهيار الامبراطوريّة العثمانيّة ولكنّها لم تستطع فعل ذلك في وجه النّكبة عام ١٩٤٨.

تناقض لفظيّ في جمع كلماته. فقد ساهم اليهود في الثّقافة العربيّة الحديثة، كما وعرّفوا عن أنفسهم كأصلانيّين عرب، وانتموا إلى الحركات القوميّة العربيّة.

لكنّ الاهتمام المتزايد باليهود- العرب بالكاد وصل إلى فلسطين. فبينما نشرت شوحاط وشنهاف وشابي وباشكين وتومر ليفي وليتال ليفي عن اليهود العرب في العراق ومصر وسورية ولبنان، بقيت الهويّة اليهوديّة- العربيّة في فلسطين مهملة، وهي أصل العربي- اليهودي الّذين يكتبون عنه. نشر جاكوبسون دراسة مفصّلة عن اليهود-العرب لكنّه حدّدها بفترة زمنيّة قصيرة تتمحور حول الحرب العالميّة الأولى.[٤] وشمل البعض الآخر من الباحثين الهويّة اليهوديّة- العربيّة في فلسطين داخل سياق النّموذج الصّهيوني. فيرى غريبتس وألبوهر وبيتسالإل، مثلًا، اليهود- العرب كشرقيّين (سفارديم) صهاينة.[٥] وبينما يشير الاصطلاح «اليهودي- العربي» إلى الثّقافة والتّقاليد والعلاقات المشتركة بين اليهود والعرب في اقتسام الأرض الأصلانيّة، يقسم الاصطلاح «الصّهيوني- الشّرقي» الفلسطينيّين، يهودًا وعربًا، بناءً على أصلهم العرقي والدّيني.

أوّلاً، أفضّل التّسمية اليهودي- العربي على الصّهيوني- الشّرقيّ. وأعرّف الهويّة اليهوديّة- العربيّة، بصفتها العلاقات الأفقيّة ما بين اليهود والعرب، على أنّها مبنيّة على مجموعة من العادات الحياتيّة اليوميّة والّتي خلقت مجتمعًا متخيّلًا من الانتماء. في المقابل، تعرّف العلاقات الهرميّة- العموديّة العلاقة بين الشّخص ومنشآته الإداريّة أو مؤسّساته القوميّة. «الصّهيوني-السّفاردي» يعرّف العلاقات الهرميّة- العموديّة من خلال بلع اليهود الشّرقيّين داخل المؤسّسة الصّهيونيّة وبالتّالي من خلال إقصاء الفلسطينيّين الأصلانيّين من وسطهم. لكنّني خلافًا مع هذا التّوجّه أبيّن هنا بأنّ الهويّة الأفقيّة اليهوديّة- العربيّة كانت قائمة منذ نهاية القرن التّاسع عشر، أي ما قبل إنشاء الحركة القوميّة العربيّة أو الحركة القوميّة الصّهيونيّة. لكنّ الصّراع المتفاقم ما بين الصّهاينة والفلسطينيّين العرب في منتصف ثلاثينيّات القرن العشرين، وما أتى بعد عام ١٩٤٥، قضى على هذه الهويّة. وبالتّالي، من الخطأ الاستنتاج بأنّ العداوة هي ما ميّز العلاقات اليهوديّة- العربيّة في فلسطين منذ البداية، كما ولا يمكننا الجزم بأنّ المجتمع المحلّي كان مستقطبًا بكلّيّته بحسب الهويّة العرقيّة- القوميّة كما تموّه التّسمية الصّهيوني- السّفاردي.

ثانيًا، وعلى خلاف الدّراسات الّتي تدّعي أنّ الوطنيّة المحلّيّة لم تكن موجودة في نهاية القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين في فلسطين، أو أنّ الوطنيّة المحلّيّة كانت أضعف الهويّات بالمقارنة مع الانتماءين العموديّين: القوميّة العربيّة وموالاة العثمانيّين،[٦] أبيّن أنا أدناه بأنّ الهويّة المحلّيّة، أي الوطنيّة الفلسطينيّة كانت منهجًا اتّبعه الأصلانيّون اليهود كما العرب. وبالفعل، فقط مع بداية الانتداب البريطاني عام ١٩٢٢ تحوّلت فلسطين إلى وحدة إداريّة وسياسيّة منفردة. لكن، كما يبيّن الخالدي، الهويّة الفلسطينيّة المحلّيّة كانت قائمة قبل تأسيس فلسطين كوحدة حكم بريطانيّة. لكنّه يعتبرها الهويّة الأضعف مقارنةً مع القوميّة الفلسطينيّة والقوميّة العربيّة والعثمانيّة. ويضيف الخالدي بأنّه لم يعبّر عن الانتماء القومي- المحلّي سوى النّخب من المثقّفين العرب.[٧]

لكن في المقابل، وبالاستناد إلى مصادر عبريّة، أنا أرى المنظور القومي- المحلّي كان أقوى ممّا يراه الخالدي، وذا إسهام يهودي مثير للإعجاب. هدفي هنا هو تصوير اليهود- العرب

الفلسطينيّين كشركاء في تشكيل الوطنيّة المحلّيّة بدل مقارنة هويّتهم مقابل القوميّة العربيّة وموالاة الإمبراطوريّة العثمانيّة. كان اليهودي– العربي حقيقة حيّة في فلسطين، هويّة محلّيّة من الانتماء إلى السّكّان والمكان بغضّ النّظر عن مكان سكناهم. وقد صمدت هذه الهويّة في وجه انهيار الامبراطوريّة العثمانيّة ولكنّها لم تستطع فعل ذلك في وجه النّكبة عام ١٩٤٨. حتّى ذلك الحين، عرّف الفلسطينيّون العرب رفاقهم اليهود كأصلانيّين [أبناء البلد] وكيهود مولودين عربًا [يهود أبناء عرب]،[٨] على عكس المهاجرين الصّهاينة والّذين كانوا يدعونهم بأبناء موسكو [موسكوبيّين] نظرًا لأصلهم ومعتقدهم الاشتراكي. وحافظوا على هذا التّوجّه بعد وقتٍ طويل من نهاية الامبراطوريّة العثمانيّة. «كنّا نعلم بأنّهم يختلفون عن 'يهودنا'، أي اليهود–العرب. لقد كنّا نراهم كأجانب من أوروبّا أكثر من يهودٍ كيهود،» هذا ما كتبته غادة كرمي في مذكّراتها عن القدس في بداية الأربعينيّات من القرن العشرين.[٩]

ثالثًا، أبيّن أنّه لم يبنِ الهويّة اليهوديّة– العربيّة اليهود الشّرقيّون فقط، كما كانت الحال في بغداد والقاهرة. فقد عاش يهود شرقيّون في القدس وفي يافا بجانب مجتمعات أشكنازيّة [أوروبيّة غير صهيونيّة]. وقد مارس اثناهما الهويّة اليهوديّة– العربيّة في عاداتهم اليوميّة، بعكس الصّهاينة الّذين هدفوا إلى الانفصال.

لا يتيح لي مبنى هذا المقال التّوسّع في نقاش منهجيّ عن إسهام المصادر العبريّة في دراسة اليهود– العرب في فلسطين أو من التّوسّع في الحاجة إلى توسيع المنظار التّاريخي – ما بعد النّصوص النّخبويّة – ليضمّ النّصوص الّتي تصف الحياة اليوميّة والعادات الشّعبيّة.[١٠] يختلف توجّهي عن الباحثين الّذين يستندون إلى العديد من المصادر المستخدمة أدناه، وقد ضمّتهم كامبوس في تعريفها العموديّ لليهوديّة– العثمانيّة. كما وأسهم تماري في الكثير عند نشره لبعضٍ من المذكّرات العربيّة، لكنّه لم ينشر أيًّا من تلك اليهوديّة.[١١] تستخدم ياكوبسون العديد من المصادر العبريّة، لكنّ منظورها الزّمنيّ يتركّز في فترة قصيرة – الحرب العالميّة الأولى أوّلًا، وهي لا تحقّق في النّموذج الخالدي أو اليهودي– سفاردي– صهيوني.[١٢]

وأخيرًا، يجدر ذكر بعض الفروقات بين اليهود العرب في فلسطين وخارجها. المؤلّفون الّذين يبحثون في تاريخ اليهود العراقيّين والمصريّين غالبًا ما يركّزون على الفترة ما بعد العثمانيّة، بينما تبيّن دراستي هذه بأنّ اليهود–العرب في فلسطين كانوا قد تخيّلوا هويّتهم الجديدة قبل ذلك. ما بين نهاية القرن التّاسع

يهود فلسطينيون في القدس في صورة تعود للعام ١٨٩٥.

عشر والحرب العالميّة الأولى مرّت مدن فلسطين الرّئيسيّة – يافا والقدس – بعمليّة الحداثة بسرعة كبيرة بفضل الإصلاحات العثمانيّة وموجات الهجرة والسّياحة والحجّ الأوروبّيّ. مهّدت امتيازات الاستسلام الطّريق أمام المواطنين الأجانب إلى فلسطين عن طريق توفير الحماية لهم ولولايتهم الأصليّة (موطنهم). واختبر اليهود والعرب الفلسطينيّون تقلّص المسافة ما بينهم وبين أوروبّا مع التّقليل من خضوعهم للعادات والتّقاليد والهويّة.

يختلف اليهود– العرب الفلسطينيّون عن بقيّة المناطق في الشّرق الأوسط في تركيبتهم الدّيمغرافيّة. فبينما كان اليهود أقلّيّة في بغداد والقاهرة، كانوا هم الأغلبيّة في القدس في نهاية السّبعينيّات من القرن التّاسع عشر. وتبيّن التّقديرات بأنّه في عام ١٨٨٠ سكن القدس ٣٠،٠٠٠ نسمة من ضمنهم ١٨،٠٠٠ يهودي، وفي عام ١٩١٤ سكنها ٧٠،٠٠٠ نسمة منهم ٤٥،٠٠٠ يهودي، وفي عام ١٩٢٢ حوت المدينة ٦٢،٠٠٠ نسمة منهم ٣٣،٩٧١ يهوديا.[١٣] وفي عام ١٩٠٩ أنشأ اليهود مدينة تل– أبيب كبلدة يهوديّة خالصة بجانب يافا– المدينة الفلسطينيّة المركزيّة. وكان يسكن يافا عام ١٨٨٠ ١٠،٠٠٠ نسمة فقط، منهم عشرة في المئة من اليهود. عام ١٩١٤ ازداد عدد سكّان يافا أربعة أضعاف ومعهم العشرة في المئة من اليهود. وقبيل حرب ال ١٩٤٨، سكن المدينة ٧٠،٠٠٠ نسمة، وفي مركزها ٥،٠٠٠

أدى التّواصل المستمرّ بين الأشكناز اليهود والعرب إلى تدفّق من الكلمات والتّعابير والأمثال العربيّة إلى داخل اليديش- الفلسطيني. أثّرت العربيّة على لكنة اليديش المحلّيّة أكثر ممّا فعلت التّركيّة أو اللّادينو المتداولة بين اليهود-ا لشّرقيّين. حدّد اللّغوي موردخاي كوسوفر ٤٥٤ كلمة عربيّة دخلت اليديش- الفلسطيني، مقابل ٣٥ من اللّادينو. من ضمن هذه الكلمات كانت «المصاري» و«البسطة» و«الزّفت» و«الحركة» و«السّفنجة» [لمسح الأرض] و«الكفتة» و«المزّة» و «محرّم»

يهودي والعدد ذاته في حاراتها المجاورة لتل أبيب.[١٤] وحافظت المدينتان على علاقات طيّبة واستقلال متبادل،[١٥] ما كان يعتبر ظاهرة نادرة في الشّرق الأوسط.

اللّغة

يكتب إلياهو اليشار، المولود عام ١٨٩٩: «كنّا نسمع العربيّة ونتكلّمها بطلاقة تامّة مع جيراننا.»[١٦] كان غالبيّة أصحاب المنازل الّتي كان يقطنها اليهود في البلدة القديمة في القدس مسلمين، والعلاقات بينهم ترفّعت عن العلاقات بين أيّ مالك ومستأجر عاديّ. «كانت كلّ عائلة سفارديّة تعاشر عائلة مسلمة.»[١٧] ومارس المسلمون أكثر من مجرّد الألفة مع الشّرقيّين. فكانوا يتلون الصّلوات اليهوديّة كما وتعلّموا التّكلّم باللّغة الإسبانيّة اليهوديّة [لادينو]. وتعلّم أولئك الّذين وطّدوا علاقاتهم مع جيرانهم اليهود البعض من الجمل العبريّة، وكانوا يفخرون بمعلوماتهم عند تلاوتهم لصلاة شيهاكول أو بوريه ميني مزونوت عند شربهم كأس الماء أو أكلهم لبعض الكعك. كانوا متضلعين بالأعياد اليهوديّة وكانوا يشاركون جيرانهم أفراحهم. يعكوف إليعازر كتب في مذكّراته، مع بعض التّحفّظ، بأنّه بعضًا من هذه الألفة كانت بدافع التّقرّب من البنات والنّساء اليهوديّات.»[١٨]

وكذلك اليهود- الأشكناز كانوا على علاقة متينة بالعرب. أمين، بائع الفحم لعائلة لونتز، كانت تشتريه لتدفئ منازلها في سبعينيّات القرن التّاسع عشر، كان يحدّثهم باليديش بطلاقة وبلكنة لثوانيّة- أشكنازيّة. أمّا اليهود-الأشكناز الّذين سكنوا الشّقق الفسيحة في مجمّعات باتيه محاسيه السّكنيّة [المجمّعات السّكنيّة التّابعة لليهود-الأشكناز، مقابل الباحات العربيّة والمجمّعات السّكنيّة المختلطة] فكانوا يتكلّمون العربيّة. وتعلّمت النّساء الأشكنازيّات تكلّم الإسبانيّة- اليهوديّة من جيرانهنّ السّفارديم كما وإعداد الأطباق العربيّة.[١٩]

وبينما تكلّم الأشكناز المقدسيّون العربيّة أيضًا، كانوا أقلّ احترافًا من اليهود- الشّرقيّين. «كانت العربيّة المتكلّمة بين الأشكناز مكسّرة ومثيرة للضّحك والسّخرية» بالنّسبة لليهود الشّرقيّين، يقول يعكوف يهوشواع ببعض الغطرسة.[٢٠] يهود الخليل، ومن ضمنهم الأشكناز، كانوا يتكلّمون العربيّة، «وكان من الصّعب تمييز الشّرقي من الأشكنازي إلّا عن طريق لباسه، بما أنّ السّفارديم بيننا يتكلّمون العربيّة، وجميع الأشكناز كانوا يستخدمونها أيضًا ولم يتورّعوا عن استخدامها في منازلهم،» كتب موشيه لونتز المولود عام ١٨٥٤.[٢١]

أدى التّواصل المستمرّ بين الأشكناز اليهود والعرب إلى تدفّق من الكلمات والتّعابير والأمثال العربيّة إلى داخل اليديش- الفلسطيني. أثّرت العربيّة على لكنة اليديش المحلّيّة أكثر ممّا فعلت التّركيّة أو اللّادينو المتداولة بين اليهود-ا لشّرقيّين. حدّد اللّغوي موردخاي كوسوفر ٤٥٤ كلمة عربيّة دخلت اليديش- الفلسطيني، مقابل ٣٥ من اللّادينو. من ضمن هذه الكلمات كانت «المصاري» و«البسطة» و«الزّفت» و«الحركة» و«السّفنجة» [لمسح الأرض] و«الكفتة» و«المزّة» و«محرّم» [الشّهر الّذي فيه ينتقلون من بيتٍ إلى آخر، وأصبحت الكلمة مرادفة للانتقال من منزلٍ إلى آخر] كما و«الجيبة» [معطف ذو جيوب كان يخيطه خيّاطون أشكناز للزّبائن العرب].

تعبّر الكلمات العربيّة الّتي تسرّبت إلى اليديش المحلّي عن الرّوابط المستمرّة والّتي لا تنحصر في مجال التّجارة. هذه الكلمات تتضمّن أعراف الحديث والاحترام المتبادل؛ تصف المزاجات والأطباق والمنشآت الإداريّة واللّباس. كما وظهرت عدّة من كتب الدّراسة الذّاتيّة بالعربيّة العامّيّة للوافدين الجدد من متكلّمي اليديش في يافا قرابة عام ١٩١٢ وفي تل أبيب- عام ١٩٣٦. هدف الكتاب المطبوع في يافا إلى تعليم قارئه العربيّة في أربعة أسابيع.[٢٢] وانطبق ذلك على العربيّة أيضًا، بحيث دخلت اللّغات المتداولة بين اليهود إلى العربيّة. فدخلت كلمات من الاسبانيّة-اليهوديّة مثل «دنسي» [نوع من الحلويات] و«دوبلز» [مجّانًا] وكلمات من اليديش مثل «شلختة» [امرأة سيّئة السّمعة] و«ليكاه» [كعك العسل] و«مشجونة» [مجنونة] إلى العربيّة العامّيّة.[٢٣]

وخلافًا للحال في القدس، كانت الهويّة اليهوديّة- العربيّة في الخليل متأصّلة أكثر من تلك اليهوديّة-الشّرقيّة. يستذكر ميناشيه ماني بكيف «كان الموسيقيّون في الأعراس [اليهوديّة]، كما في الأفراح الأخرى، يغنّون الألحان العربيّة والّتي كانت مألوفة للجميع [ومن ضمهم الأشكناز]. أمّا الغناء بلغة اللّادينو فكان عند الطّلب أو المناسبات الخاصّة فقط.»[٢٤]

الحارات

لم يُملِ المجتمع الدّيني على منتميه العيش في حارات حصريّة. بغير العائلة، كانت الوحدة المحلّيّة هي ذات المجمّعات السّكنيّة الّتي تشكّلت من خلال الباحات المشتركة.[٢٥]

تقاسم اليهود والمسلمون الباحات السّكنيّة. كنّا كعائلة واحدة وكنّا نتعاشر سويًّا. كانت أمّهاتنا تفضي بهمومهنّ إلى النّساء المسلمات. والنّساء المسلمات علّمن أنفسهنّ التّكلّم باللّادينو، وغالبًا ما كنّ يردّدن الأمثال والأقوال فيها.

هذا ما يذكره يعقوب يهوشواع من طفولته في العقد الأوّل من القرن العشرين في القدس العتيقة. ويكمل حديثه، «لم تكن أيّ مسافة تفصلنا عن المسلمين.»

كانت النّساء المسلمات ينزلن من السّطوح لتمضية الأمسيات في الدّردشة مع أمّهاتنا. كان أطفالنا يلعبون مع أطفالهم، وكان أصدقاؤنا المسلمون في باحتنا يدافعون عنّا عند اعتداء أيٍّ من أولاد الحارة علينا. كنّا حلفاءهم.[٢٦]

شكّل اليهود غالبيّة في القدس منذ نهاية القرن التّاسع عشر، لكنّ معظم مالكي المباني كانوا عربًا. كان يستأجر اليهود بيوتًا وشققًا لدى العرب أكثر ممّا كان العرب يستأجرون من اليهود. كان عقد الإيجار يختم باللّغة العربيّة في المحكمة الشّرعيّة وأمام قاضٍ. لكن غالبًا ما كان الطّرفان يتّفقان على ختم العقد بالعبريّة في المحكمة الحاخامية.[٢٧] لم يقطن النّاس في حارات حصريّة لليهود أو المسلمين. فسكنت عائلة يهوشواع يلين في باب حطّة في الحيّ الإسلامي، وسكن اليهود في الحيّ الإسلامي بمحاذاة شارع الواد وصولًا إلى طرفه شمال- الشرقي خلال ستّينيّات وسبعينيّات القرن ذاته.

ملكت عائلة فاليرو بيوتًا في الحيّ الإسلامي وحيّ النّصارى. ومع نهاية القرن التّاسع عشر استأجرت عائلة يهوديّة- أشكنازيّة بيتًا في الحيّ الإسلامي بقرب بوّابة هيرودس. وعام ١٩٠٨ أجّر حاييم أهرون فاليرو أرضه للمدرسة الإسلاميّة «روضة المعارف» وساهم في دفعات الإيجار للمدرسة. ويقدّر يعقوب إليعازر بأنّ اليهود في بداية القرن العشرين سكنوا سبعين في المئة من البيوت في حيّ الأرمن وثلاثين في المئة من هؤلاء في الحيّ الإسلامي.[٢٨] وهكذا، وبفضل اتّصال الحارات العرقيّة ببعضها البعض، تطوّرت في القدس علاقات عابرة للعرق.

ولد دايفيد أفلالو في القدس العتيقة في أواخر الثّمانينيّات من القرن التّاسع عشر وقبيل انتقاله في أعقاب ابتداء ثورة عام ١٩٢٩ أبقى هو على جميع روابطه الاجتماعيّة داخل الأسوار. كان أصدقاؤه من جيرانه اليهود والعرب في المجمّع السّكني وكان يتفادى المشي خارج الأسوار. كان يذهب إلى الأحياء الجديدة في المدينة فقط عند عمله كسائق.[٢٩] وكان العرب يأتون بالفحم لتدفئة المنازل اليهوديّة كما والدّجاج والخضار والبيض. وهكذا أيضًا كانوا يجلبون الماء في قربة من جلد الماعز إلى البيوت الّتي كانت تفتقر إلى البئر في باحاتها. وقبل تأسيس «تنوفا» عام ١٩٢٦ (كمجتمع اشتراكي لتصنيع الحليب في مزارع يهوديّة)، كان العرب يحلبون ماعزهم بوجود المشتري في باحة المجمّع السّكني، ويبيعون الحليب في تنك الوقيّة.[٣٠]

كان سكّان الحيّ يستمتعون بمشاركة بعضهم البعض الأفراح والأتراح، وكانوا يهتمّون بالحساسيّات الدّينيّة لكلّ منهم.

كانت النّساء المسلمات يحترمن الأعراف الدّينيّة اليهوديّة. فكان جيرانهنّ يطلبون منهنّ الامتناع عن سحب المياه من

كانت النّساء المسلمات يحترمن الأعراف الدّينيّة اليهوديّة. فكان جيرانهنّ يطلبون منهنّ الامتناع عن سحب المياه من البئر المشتركة في الباحة يوم السّبت كي لا تتلوّث الباحة الّتي كنّ قد عملن بمشقّة على تنظيفها يوم الجمعة. وكان الجيران المسلمون يمتثلون لطلب جيرانهم اليهود بسحب المياه قبل دخول السّبت.

هذا ما قاله يعقوب إليعازر المولود عام ١٩٢٣. وبينما لم تكن النّساء المسلمات مقيّدات باحترام يوم السّبت من منظار دينيّ، كنّ هنّ يحترمن جهد النّساء المبذول ورغبتهنّ في الحفاظ على بيئة نظيفة يوم السّبت.

البئر المشتركة في الباحة يوم السّبت كي لا تتلوّث الباحة الّتي كنّ قد عملن بمشقّة على تنظيفها يوم الجمعة. وكان الجيران المسلمون يمتثلون لطلب جيرانهم اليهود بسحب المياه قبل دخول السّبت.

هذا ما قاله يعقوب إليعازر المولود عام ١٩٢٣.[٣١] وبينما لم تكن النّساء المسلمات مقيّدات باحترام يوم السّبت من منظار دينيّ، كنّ هنّ يحترمن جهد النّساء المبذول ورغبتهنّ في الحفاظ على بيئة نظيفة يوم السّبت.

الاحتفالات الدّينيّة

لم تكن الاحتفالات الدّينيّة محصورة بالعائلة أو المنازل. فقد كانوا يحتفلون بها في الشّوارع والحارات، باشتراك الجيران المنتمين إلى الدّيانات المغايرة. كان واصف جوهريّة، مثلًا، المولود عام ١٨٩٧، يتزيّن بالملابس الفاخرة ليشترك مع جيرانه اليهود باحتفال عيد المساخر (البوريم). وبينما لم يكن العيد ذا قيمة دينيّة بالنّسبة له، كان واصف يعتبره كحجّة للاحتفال ولملء فراغ أيّام الشّتاء.[٣٢] بالاشتراك مع عائلات مسلمة ومسيحيّة أخرى، كانت عائلة الجوهريّة تشترك في الحجّ إلى قبر شمعون الصّدّيق في حارة الشّيخ جرّاح. وهو ما يذكره في مذكّراته عند حديثه عن نزهة عائليّة في ربيع عام ١٨٩٢، حيث اشترك جميع السّكّان المحلّيّين في احتفالات شمعون الصّدّيق: اليهود كما المسلمون كما جميع الطّبقات ومن ضمنهم سود البشرة. وأولئك الّذين زاروا قبر شمعون في الخريف كانوا يصلّون له لكي يساعد في جلب الأمطار خلال موسم الشّتاء.[٣٣]

ولعب قبر النّبي صموئيل دورًا مشابهًا. آمن السّكّان على مدى أجيال بقدرات النّبي صموئيل على التّحكّم بالأمطار. كان يجتمع المسلمون واليهود في بداية موسم الأمطار– وخاصّةً في سنوات القحط– للصّلاة للنّبي ليساعد على جلب الأمطار. وكان اليهود يزورون القبر كلّ سنة في الثّامن والعشرين من أيّار، تاريخ موت النّبي صموئيل بحسب الاعتقاد السّائد.

أبدى اليهودي– العربي يعقوب يهوشواع دعمًا وتضامنًا سخيّين بالاحتفاء السّنوي الإسلامي بالنّبي موسى، [المقام عند قبره القريب من أريحا بحسب الاعتقاد الإسلامي] والاحتفال به. لكن بحسب الاعتقاد اليهودي، لم يعبر موسى نهر الأردن ومكان قبره غير معروف. وبينما لم يتّفق اليهود مع التّقليد الإسلامي، لم يفصلوا أنفسهم عنه بالتّمام. يهوشواع ميّز هذا التّخاطر في الوعى اليهودي وربطه مع رفاقه اليهود. فكتب: «كنّا نرى سكّان الخليل وقضائه، والّذين هم بحسب الأسطورة من سلالة اليهود الّذين بقوا في الأرض بعد خراب الهيكل الثّاني، يشقّون طريقهم للحجّ في الهيكل في القدس.»

وبعكس تحفّظات اليهود من دخولهم إلى كنيسة القيامة وقت الفصح ليتجنّبوا تعرّضهم للهجوم، كانت احتفالات النّبي موسى «تمنحنا الشّعور بالألفة والفرح. كنّا نعلم بأنّهم كانوا يكرّمون ذكرى نبيّهم، رجل اللّه الّذي نكرّمه نحن أيضًا.»[٣٤] لكن بعد بداية المعاداة للبريطانيّين والصّهيونيّة عام ١٩١٩ و١٩٢٠ انطلقت مظاهرات خلال الحجّ إلى قبر النّبي موسى، ما ولّد مشاعر مختلطة لدى اليهود. «واستذكر [اليهود] الأيّام الأولى» قبل ١٩١٩، حيث يذكر عزرا مناحيم عندما:

موسم النبي موسى: مساحة للتفاعل عابرة للأديان.

كان الكبار والصّغار يتمركزون في الصّباح بجانب بوّابة الحائط لاستقبال المحتفلين [بالنّبي موسى] بالأبواق. كانت مسيراتهم المبهرجة بالأعلام تعبر بجانب صفوف من اليهود وأصوات الدّفّ والطّبول. كان اليهود يحيّونهم ويرشّونهم بماء الورد.

لكن بعد ذلك ابتدأ اليهود بالتّخوّف. أصبحت حوانيتهم شبه مغلقة. «مرّت بضعة أيّام» منذ بداية الثّورة وأعمال الشّغب، «وعادت الحياة إلى مجراها. عاد اليهود والعرب إلى اللّقاء واعتذر الطّرفان عمّا حدث وعن الدّم المراق.»[٣٥]

لم يكن يهود القدس هم الوحيدون الّذين رافقوا الحجّاج إلى قبر النّبي موسى. يهود الخليل وغيرهم من اليهود العرب كانوا ينضمّون إليهم أيضًا. كان سكّان المدينة ووجهاؤهم (ممّن ينتمون لسلالة النّبي محمّد) يخرجون لاستقبالهم في المقدّمة عند عودتهم إلى الخليل. كان الوجهاء يحملون رايات إبراهيم وإسحق ويعقوب، المحفوظة في الحرم الإبراهيمي من أجل هذه المناسبة. التقوا عند عودتهم من قبر النّبي موسى في ضواحي المدينة وساروا معًا في شوارع الخليل، راقصين ومغنّين. وفي هذا كتب ميناشيه ماني من الخليل، المولود عام ١٨٨٩: «يخرج جميع السّكّان، يهودًا وعربًا، إلى شوارع المدينة من أجل الرّاية. من بعدها تدخل المسيرة إلى الحرم الإبراهيمي، حيث تتلى صلاة خاصّة يتفرّق من بعدها المحتفلون.» «يطغى جوّ احتفالي عند عودة الحجّاج إلى بيوتهم، في المجمّع السّكني وخارجه، وبعد ذلك يخرج اليهود للسّير بمحاذاة الشّارع الرّئيسي المؤدّي إلى القدس. ونرى مجموعات من النّاس على جوانب الطّريق والمرتفعات– عائلات تأكل وتشرب.»[٣٦]

ندرة الحواجز الاجتماعيّة

«كان العرب يدعون جيرانهم اليهود إلى احتفالاتهم ويجتمعون للأكل والشّرب والنّوم سويًّا في كرومهم في الصّيف. والعكس صحيح. لم تكن هناك مناسبة فرح لم يتواجد فيها ضيف شرف عربي»، حكى ميناشيه ماني عن الخليل. «كان البائعون المتجوّلون يجدون المأوى في مساجد القرى، على منهج العرب، أو في منزل المختار. وعند نزول أهل القرية إلى البلد أيّام الجمعة للصّلاة في الحرم الإبراهيمي كانوا يجدون المأوى في البيوت اليهوديّة.» ولم يكن ماني يدوّن هذه الأحداث بصفته مجرّد مراقب خارجي، وإنّما كمختبر لها.[٣٧]

كما ولم تكن مذكّرات اليهود هي الوحيدة الّتي تكشف عن العلاقات متعدّدة الجوانب بين اليهود والعرب، فقد كانت

كما ولم تكن مذكّرات اليهود هي الوحيدة الّتي تكشف عن العلاقات متعدّدة الجوانب بين اليهود والعرب، فقد كانت المذكّرات الفلسطينيّة من تلك الفترة تتكلّم عن الموضوع ذاته. كانت عائلة واصف جوهريّة صديقة عائلة اليشار ونافون وأنتيبي وماني. ويصوّر الفلسطينيّون في مذكّراتهم اليهود- العرب كأبناء البلد وكيهود أولاد عرب. وكانت علاقات العمل بين اليهود والمسلمين الّتي تعدّت صفقات الأرض مع الصّهاينة جدّ شائعة، كما كانت الحال بالنّسبة للعضويّة المشتركة في منظّمات تطوّعيّة. بعض الّذين أسّسوا جمعيّة الصليب الأحمر، مثلا، كانوا من عائلات الأنتيبي وماني وإليشار، كما والحسيني والخالدي.

المذكّرات الفلسطينيّة من تلك الفترة تتكلّم عن الموضوع ذاته. كانت عائلة واصف جوهريّة صديقة عائلة اليشار ونافون وأنتيبي وماني. ويصوّر الفلسطينيّون في مذكّراتهم اليهود- العرب كأبناء البلد وكيهود أولاد عرب. وكانت علاقات العمل بين اليهود والمسلمين الّتي تعدّت صفقات الأرض مع الصّهاينة جدّ شائعة، كما كانت الحال بالنّسبة للعضويّة المشتركة في منظّمات تطوّعيّة. بعض الّذين أسّسوا جمعيّة الصليب الأحمر، مثلا، كانوا من عائلات الأنتيبي وماني وإليشار، كما والحسيني والخالدي. كما حوت فرقة جوهريّة الموسيقيّة عازفين يهودا. وكانت تعزف فرقته في مقهاه (جوهريّة) الموجود بجانب المجمّع الرّوسي كما في منازل خاصّة. وعرضت الفرقة في بيوت لعائلتي الحسيني والنّشاشيبي كانوا قد اشتروها في ضواحي المدينة لقضاء الوقت مع حبيباتهم اليهوديّات. حضر هذه الحفلات كلا اليهود والمسلمين حيث شرب الكحول ودخّن الحشيش. وفي غير هذه الحفلات الباذخة، كان بعض العازفين اليهود يعزفون في حفلات العائلات العربيّة المشتاقة إلى الأندلس، بحيث حافظ أحفاد المطرودين منها على ثقافتها.[٣٨]

ولم تكن تفصل أيّة حواجز ذهنيّة بين المناطق المسلمة واليهوديّة. لم تشكّل حواجز اللّغة والثّقافة الكثير من العقبات في التّواصل، وكان الدّاخل إلى حيّز «الآخر» يشعر بالارتياح كما في منزله. جدّة يعقوب يهوشوا ع، مثلًا، علّمت بنات عائلة الجاعوني لغة اللادينو.[٣٩] كان المسلمون يجلسون من حاراتٍ أخرى في مقاهي دايفيد إلباز وبن تسيون داباش في شارع اليهود. كما كان الشّباب اليهود يحبّون الجلوس في مقهى الباشورة والمنى العربيّين في شارع الواد بحثًا عن الرّقيّ الّذي كانت تفتقر إليه بعض المقاهي اليهوديّة. كانوا يستمعون إلى موسيقى الغراموفون ويشاهدون عروض الكراكوز وعروضا في مسرح الدّمى خلال ليالي رمضان.

كانت المقاهي في منطقة باب الخليل هي أيضًا من الأماكن المحبّبة على الشّباب اليهود الّذين كانوا يتردّدون عليها لحضور حفلات الفرق الموسيقيّة المصريّة. وفي محاولة لها للتّنافس مع شعبيّة المقاهي العربيّة، ابتدأت المقاهي اليهوديّة بوضع موسيقى الإسطوانات وتوفير لعبة «الطّاولة» لزبائنها. وكثيرًا ما كان الجيران العرب يزورون المنازل اليهوديّة. حيث عملوا «كأغيار السّبت» (غوييم)، مضيئين الشّمع من أجل إضاءة منازل اليهود مساء السّبت، في وقتٍ لم تكن الكهرباء قد وصلت منازلهم بعد. وكان اليهود يدعون جيرانهم العرب للاشتراك في أكل يخنة السّبت، وكانوا يستمتعون بمشاركتهم خبز المصّة في الفصح. وفورًا بعد انتهاء الفصح كان الجيران المسلمون يأتون بالخبز الطّازج والعسل وزبدة الماعز لليهود، ويعودون لمنازلهم محمّلين ببقايا المصّة والمربّى.[٤٠]

أمّا العلاقات الجنسيّة والتّزاوج بين اليهوديّات والمسلمين أو المسيحيّين العرب، فلم تكن شائعة بل ومحرّمة. ليا تننباوم، مثلًا، والّتي اشتهرت بجمالها، تزوّجت عام ١٩٣٠ المحامي المسيحي البارز في مجال الجنائيّات فترة الانتداب البريطاني، ميخائيل [نسيب بيه] أبكاريوس، والّذي واجه بعد ذلك الكثير من العقبات، ما أدّى إلى الطّلاق عام ١٩٤٥. ابن أم جبرا من حارة البقعة تزوّج بيهوديّة- بولنديّة.[٤١] مدير الأورفانج في القدس جميل وهبة تزوّج من أشكنازيّة- يهوديّة وعلّم العربيّة ليعقوب يهوشوا ع قبل أن يبدأ دراسته مع إمام قرية لفتا، الشّيخ

ودرس الطّلّاب اليهود الشّرقيّون من العائلات المعروفة - كماني ومويال وأمزاليغ في المدرسة الحديثة الّتي أسّسها خليل السّكاكيني عام ١٩٠٩ - «المدرسة الدّستوريّة". فدوّنت شولاميت لاسكوف عن أيّام دراستها في القدس في العشرينيّات من القرن العشرين بأنّ «عددًا لا بأس به من أبنائنا وبناتنا، وعددًا لا بأس به من أبنائهم وبناتهم درسوا في كلّيّة ومدرسة سانت جورج للبنات والبنين.» ودرس أبناء النّخبة في يافا في المدارس المختلطة. درس فخري جدي المولود عام ١٩٢٦ في مدرسة الفرير الفرنسيّة مع أهرون شلوش، والّذي أصبح بعد ذلك المندوب في شرطة تل- أبيب.

صلاح اللّفتاوي.[٤٢] الزّوجة الثّانية لرئيس بلديّة القدس راغب النّشاشيبي كانت يهوديّة الأصل واسمها بالومبا مارودس، وفي ١٩٤٠ تزوّج نشاشيبي آخر من إستير واينر، ابنة أخت الكاتب شاي عجنون. لكنّ عائلة عجنون تبرّأت منها بعد زواجها هذا.[٤٣] وفي بداية الأربعينيّات من القرن العشرين تزوّج الدّكتور عيسى دجاني من حافا رختمان من رحوفوت. لكن بشكل عام أصبحت الزّيجات بين اليهوديّات والفلسطينيّين شائعة لدى النّخب الاجتماعيّة في الثّلاثينيّات، مع وفود عدد كبير من اليهوديّات إلى فلسطين. لكن في المقابل لم يكن الرّجال اليهود يتزوّجون من النسّاء الفلسطينيّات، ربّما لأنّهم كانوا يرون في ذلك نوعًا من التّدنّي الاجتماعيّ. وأدّت الاحتدامات المتفاقمة في الأربعينيّات إلى تقلّص التّزاوجات بين المجتمعين وإلى فكفكة العائلات المختلطة. كما واختارت الزّوجات اليهوديّات ممّن بقين مع أزواجهنّ الفلسطينيّين إخفاء هويّاتهنّ.[٤٤]

التّعليم

على خلاف التّقارب داخل الأحياء السّكنيّة بين المجتمعين وأساليب حياتهم المشتركة هناك، اختلف بشكلٍ عام نظاما تعليمهما وبقيا منفصلين. لكنّه لم يكن من الغريب أن يتعلّم الأطفال اليهود لدى معلّمين عرب أو في مدرسة عربيّة. والعكس صحيح. كان البعض من الأطفال المسلمين يدرس في مدارس يهوديّة، ومن ضمنها المدرسة الزّراعيّة الأولى في فلسطين- المدرسة ذات المستوى العالي، مكفيه- يسرائيل، والّتي أقيمت عام ١٨٧٠. فدرس عمر الصّالح وسعيد الحسيني في مدرسة الألیانس في القدس، مثلًا، كما درست جوليا بهبوط في مدرسة طابيثا التّبشيريّة في ضواحي حيّ العجمي في يافا.[٤٥]

درس ابنا عثمان الخالدي في مدرسة ليمل في القدس في العقد الأوّل من القرن العشرين:

عندما وصل هؤلاء إلى الصّفّ الرّابع، حيث يبدأون بتعليم المشناه (اليهوديّة)، حرّر المدير [الولدين] من حضور هذه الدّروس. لكن في اليوم التّالي أتى عثمان أفندي إلى المدرسة وشكى من هذا التّمييز وطالب بإعادة ولديه لحضور جميع الدّروس ومن دون استثناءات. كما وابتداءً من الصّف السّادس بدأ ولداه بدراسة التّلمود لأربع ساعات في الأسبوع، وأنهيا دراستهما في المدرسة بنجاح.[٤٦]

ودرس الطّلّاب اليهود الشّرقيّون من العائلات المعروفة – كماني ومويال وأمزاليغ في المدرسة الحديثة الّتي أسّسها خليل السّكاكيني عام ١٩٠٩ – «المدرسة الدّستوريّة».[٤٧] فدوّنت شولاميت لاسكوف عن أيّام دراستها في القدس في العشرينيّات من القرن العشرين بأنّ «عددًا لا بأس به من أبنائنا وبناتنا، وعددًا لا بأس به من أبنائهم وبناتهم درسوا في كلّيّة ومدرسة سانت جورج للبنات والبنين.»[٤٨] ودرس أبناء النّخبة في يافا في المدارس المختلطة. درس فخري جدي المولود عام ١٩٢٦ في مدرسة الفرير الفرنسيّة مع أهرون شلوش، والّذي أصبح بعد ذلك المندوب في شرطة تل- أبيب.[٤٩]

وعلى الرّغم من موقف السّكاكيني المتين في مناهضته للصّهيونيّة ونشاطه وقيادته لاحقًا في الحركة القوميّة العربيّة، كان يعلّم الطّلّاب اليهود والصّهاينة في منازلهم الخاصّة.

أحدهم كان بنيامين عفري، وهو أحد أتباع المفكّر أحاد هعام وأحد المساهمين في شراء الأراضي للاستيطان اليهودي. وقد كان يعلّمه السّكاكيني في فندق فاست، حيث أقام عفري عام ١٩١٤. ويوثّق السّكاكيني في كتابه النّقاش الحادّ الّذي خاضه مع عفري بخصوص الصّهيونيّة خلال استراحتهم بين الدّروس. لكنّ موقف السّكاكيني النّاقد للصّهيونيّة لم يتحوّل إلى عداوة لليهود.

وعام ١٩١٧، خلال الحرب العالميّة الأولى، اعتقل وسجن السّكاكيني في دمشق بسبب إيوائه المواطن الأميركي اليهودي ألتر لفين في منزله. فقد كانت الولايات المتّحدة دولة عدوّا واعتبر جميع مواطنيها جواسيس.[٥٠] ومن ضمن أصدقاء السّكاكيني كان يعقوب يهوشوا ع، رئيس الجامعة العبريّة في القدس، ويهودا لايف ماغنس وزميل السّكاكيني في وزارة الثّقافة البريطانيّة، أفينوعام يلين. أمّا التّلاميذ الّذين كانوا يدرسون في كلّيّة النّهضة، والّتي أسّسها السّكاكيني عام ١٩٣٨ على حدود حيّ البقعة العربي وتلبيوت اليهودي، فكان من ضمنهم يهودا بيامنتا وجدعون واينغرت. واينغرت أتى إلى هذه المدرسة من حيفا. وكان هدفه العيش مع عائلة عربيّة بجوار المدرسة ليحسّن لغته العربيّة ويقلّص الفجوة بين معلوماته والمستوى العالي المطلوب في كلّيّة النّهضة. فأرسله السّكاكيني إلى مختار البقعة الّذي وجد له مأوًى لدى أرملة من عائلة طرزي، والّتي كانت على ما يبدو بحاجة لزيادة دخلها.

أثناء سكنه هناك، وقع جدعون في حبّ ابنة العائلة الصّغرى والّتي أعانته على درسه. لكنّ علاقتهما انتهت عندما أعلم مختار الحيّ اليهوديّ الشّابّ بأنّ العلاقات بين اليهود والمسلمات غير مقبولة. كان واينغرت الخرّيج اليهودي الأوّل من المدرسة. وفور إنهائه لدراسته، انضمّ هو إلى المجموعة الّتي تشكّلت حول السّكاكيني في مقهى البيكاديلي في شارع ماميلا (مأمن اللّه). كان يجلس السّكاكيني كلّ مساء هناك برفقة زملاء وطلّاب، يدخّنون الأرجيلة ويناقشون أخبار السّاعة. وبقي واينغرت على اتّصال مع زملائه من التّلامذة العرب، حيث كان ينام في بيوتهم في نهايات الأسبوع ويذهب في رحلات للسّير على الأقدام معهم. واستمرّت علاقاته معهم حتّى أثناء سنين الثّورة بين الأعوام ١٩٣٦ و١٩٣٩ والاشتباكات اليهوديّة– العربيّة المتفاقمة عقب الحرب العالميّة الثّانية.[٥١]

الصّهيونيّة العربيّة في يافا

كان للهويّة اليهوديّة– العربيّة في يافا بعدًا إضافيًا عن ذلك الذي في القدس والخليل. فبعكس الأخيرتين، شكّلت يافا مركزًا قوميًا– سياسيًا علمانيًا للاتّصالات. بالنّسبة للنّخبة المثقّفة المنخرطة في هذا الفضاء، لم تتعدّ الهويّة اليهوديّة– العربيّة النّطاق النظريّ. ترجم شمعون مويال أقوال الآباء [بيركي أفوت] إلى العربيّة مضيفًا تعليقاته على نصّ المشناه [الشّريعة اليهوديّة الشّفويّة].[٥٢] كان هدفه ترك بصمة من ميزات الأخلاق اليهوديّة على القرّاء العرب. وقد فعل ذلك عن طريق عرض نصّ المشناه كممثّل عن التّلمود، على الرّغم من أنّهما عملان مختلفان ومنسوبان لحقبتين مختلفتين. في حديثه عن قوّة النّصّ الأصلي لبيركي أفوت، شدّد مويال بأنّ اليهوديّة أدخلت سلسلة من تناقلات كلمة الله من موسى وإلى التّلمود. وعن طريق إبراز الرّوابط في هذا التّسلسل، وصف مويال النّصوص اليهوديّة المقدّسة، مدّعيًا مداورةً بأنّ اليهوديّة أيضًا، وليس فقط الإسلام، تملك سلسلة من الحديث لكلمة اللّه. وكان مويال من مؤسّسي هاماغين [الدّرع، ١٩١٣]، منظّمة مكرّسة للرّدّ على مهاجمة الصّهيونيّة في الصّحافة العربيّة، ترجمة المقتطفات من الصّحافة العربيّة وإلى العبريّة، ومنح الجوائز لمن يكتب المقالات عن العلاقات بين اليهود والمسلمين، ومقاضاة الصّحافيّين المحرّضين. وسمّى مويال ابنه نديم، على اسم مفكّر مسلم – عبدالله نديم، والّذي التقى به في يافا عام ١٨٩٠. زوجته إستير مويال كانت تعرّف عن نفسها كعبريّة–عربيّة.[٥٣]

نيسيم ملول كان المساعد الأوّل للزّوج مويال. وحوت المجموعة المؤسّسة لنجمة داوود العديد من أعضاء النّخبة اليهود– العرب في يافا: أبراهام أماليا ويوسف أمزاليغ ويوسف إلياهو ويعقوب شيلوش ودايفيد مويال وموشيه ماتالون ويهوشوا ع الكيام. كانت النّصوص الّتي كان يكتبها مويال وملول مصمّمة لجسر الهوّة بين اليهود والعرب عن طريق التّرويج لاحترام متبادل في وقت اشتدّت فيه الاشتباكات القوميّة. وبالفعل، لقد كانت المواجهات القوميّة في يافا أكثر حدّة من تلك في القدس. واعتقد ملول ومويال بأنّ العداوة العربيّة كان أساسها نوعا من سوء التّفاهم، وأنّه بإمكانهم معالجته في الكتابة. وقد أثّرت هذه المسألة على هويّتهم الشّخصيّة والجماعيّة. فاعتبروا اليهود– العرب جسرًا يمهّد للتّعايش مع السّكّان العرب في وجه العداوة والقوميّة

على خلاف المهاجرين الصّهاينة، والّذين روّجوا للعمل اليهودي والاستخدام الحصري للّغة العبريّة، اعتقد ملول بأنّه على اليهود تعلّم العربيّة كطريقة للتّأقلم والاتّحاد مع الأرض. أي لو أنّ عملاء التّغرّب الصّهاينة- الأشكناز يخلعون عنهم رداء الأجانب ويتبنّون اللّغة المحلّيّة، كانت هذه المهمّة ستنجح. وخاطب مويال وملول العرب المسلمين أيضًا، مشدّدين على أنّ الصّهيونيّة، أي الهجرة المنظّمة لليهود وشراء الأراضي نيابةً عنهم، قد تؤتي بالازدهار والتّطوّر والنّموّ لسكّان الأرض. لم يعرّفوا الصّهيونيّة باصطلاحات سياسيّة أو ثقافيّة، إنّما كمسألة جغرافيّة وديمغرافيّة.

الانعزاليّة الّتي تفشّت مع وفود المهاجرين الصّهاينة الأشكناز أوّلًا والنّشطاء العرب المسيحيّين ثانيًا. كان الأوائل يروّجون لقوميّة انعزاليّة- يهوديّة، بينما يطالب الأخيرون باستقلال عربي. لم يعجب مويال وملول، كمناصرين للهويّة العثمانيّة، احتماليّة نموّ الحركتين. ومثلهما، ابيعد ألبرت أنتابي، ممثّل جمعيّة الاستيطان اليهودي، عن الصّهيونيّة السّياسيّة. وشجّع بالمقابل الاستيطان والهجرة اليهوديّة إلى فلسطين في كنف الحكومة التّركيّة، كما وشجّع التّعاون الاقتصادي والثّقافي بين اليهود العرب.[٥٤]

يمثّل أنتيبي ومويال وبشكلٍ أكبر نيسيم ملول الهويّة اليهوديّة- العربيّة والّتي تختلف عن تلك الرّائجة في القدس. في التّأبين الّذي كتبه أبراهام ألماليا لمويال عام ١٩١٥، وصف ألماليا مويال كيهودي- فلسطيني،[٥٥] وبالإمكان وصفه كصهيوني- عربي. وهو ما كتب عنه نيسيم ملول بين الأعوام ١٩٠٩ و١٩١٧ في صفحات جريدة ها-حيروت [الحرّيّة]. وعلى خلاف المهاجرين الصّهاينة، والّذين روّجوا للعمل اليهودي والاستخدام الحصري للّغة العبريّة، اعتقد ملول بأنّه على اليهود تعلّم العربيّة كطريقة للتّأقلم والاتّحاد مع الأرض. أي لو أنّ عملاء التّغرّب الصّهاينة- الأشكناز يخلعون عنهم رداء الأجانب ويتبنّون اللّغة المحلّيّة، كانت هذه المهمّة ستنجح. وخاطب مويال وملول العرب المسلمين أيضًا، مشدّدين على أنّ الصّهيونيّة، أي الهجرة المنظّمة لليهود وشراء الأراضي نيابةً عنهم، قد تؤتي بالازدهار والتّطوّر والنّموّ لسكّان الأرض. لم يعرّفوا الصّهيونيّة باصطلاحات سياسيّة أو ثقافيّة، إنّما كمسألة جغرافيّة وديمغرافيّة.

ربّما كان ذلك نابعًا عن سذاجة أو عمًى أيديولوجيّ، لكنّهم لم يعتقدوا أنّ الهجرة الصّهيونيّة المنتشرة وتركيز اليهود المحلّي ستخلق ثقافة انعزاليّة أو مجتمعا منقسما. على العكس، اعتقدوا بأنّ المهاجرين سيندمجون مع الأغلبيّة اليهوديّة- العربيّة. وبأنّه يجب تطبيق هذا الشّكل من الصّهيونيّة، بحسب ملول وزملائه، داخل المنظومة السّياسيّة العثمانيّة- التّركيّة. لم يدر ببالهم أبدًا بأنّ الامبراطوريّة العثمانيّة كانت على وشك الانتهاء. وكان هنالك أمرٌ آخر لم يميّزوه: بينما انكفأوا هم على رؤية اليهود كوسطاء للغرب، نسوا بأنّ المسيحيّين العرب كانوا يلعبون دورًا مشابهًا. رأوا في التّغريب ووسطائه اليهود أمرًا إيجابيًا، لكنّهم انتقدوا المسيحيّين العرب. فاعتبر ملول ومويال المثقّفين المسيحيّين داعمين للقوميّة العربيّة وأعداءً للتّعايش والتّعاون الإسلامي- اليهودي في إطار الامبراطوريّة العثمانيّة. آمنوا بالتّعايش العربي- الصّهيوني على عكس رأي القوميّين الفلسطينيّين-العرب المتمركزين في يافا، الرّأي الّذي تبنّته جريدة فلسطين، المؤسّسة عام ١٩١١. وبالتّالي كان مويال وملول متأكّدين بأنّه لم يكن محض صدفة كون مالك الصّحيفة عيسى العيسى مسيحيًا.[٥٦]

في يافا، اعتبر اليهود- العرب الصّهيونيّين- الأشكناز جاهلين في الثّقافة وأسلوب الحياة العربيّين. وبينما استطاع اليهود- العرب الّذين وفدوا إلى الأرض أجيالًا قبل الصّهاينة إيجاد السّبيل إلى قلوب العرب وجموعهم، فاقمت القيادة الصّهيونيّة بنشاطاتها العداوة لدى الجموع العربيّة، والّتي حرّض عليها المتديّنون المناهضون للحداثة والمسيحيّون العرب. وإقصاء قيادة

تختلف الهويّة اليهوديّة- العربيّة عن التّعايش اليهودي- الإسلامي في القرون الوسطى. فقد تشكّلت الأولى في سياق الحداثة والحركات القوميّة المنبثقة، بينما شكّل عصر التّعايش اليهودي- الإسلامي الذّهبيّ جزءًا من المنظومة الدّينيّة. على عكس الهويّة الدّينيّة الّتي تضمّ المناطق البعيدة وأساليب الحياة المختلفة تحت تصنيفات «اليهودي» و«المسلم»، شكّلت الهويّة الفلسطينيّة اليهوديّة- العربيّة ظاهرة محلّيّة جمعت التّصنيفين في إطارٍ واحد. أمّا منصب اليهود المتدنّي في تعريفه في الإسلام فلم يحدّد أطر العلاقات بين اليهود والعرب، كما ولم يخلق حواجز صارمة بين المجتمعين.

الحركة الصّهيونيّة للنّخبة اليهوديّة–العربيّة من صفوف قادتها ومؤسّساتها لم يزد من شعبيّة الصّهيونيّة لدى المحلّيّين العرب.[٥٧]

كان هذا نوعًا من العربيّة– الصّهيونيّة [دعم الهجرة اليهوديّة الحرّة وشراء الأراضي مع الاندماج الكامل داخل الثّقافة العربيّة الأصلانيّة] الّتي ظهرت على الطّريق ما بين يافا والقدس. ابتدأت بالتّطوّر قبيل وعد بلفور ولم تلائم رؤية وأهداف هرتسل وصهيونيّته السّياسيّة. أمّا الصّهيونيّة– العربيّة فلم تدم طويلًا. انحلال الإمبراطوريّة العثمانيّة ووعد بلفور حوّلاها إلى حركة من الماضي. لكنّ ملول استمرّ في عمله داخل الحركة الصّهيونيّة ومؤسّساتها إلى أن وافاه التّاريخ بانهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة. ومنذ عام ١٩١١، أسهم مكتب فلسطين للحركة الصّهيونيّة، ورئيسه أرثر روبين، في نشر المقالات المناصرة للصّهيونيّة في الصّحف العربيّة وفي تمويل الصّحف الدّاعمة لها. وعكف أحد عشر يهوديًّا، سبعة منهم كانوا يهودًا–عربًا، على نشر المقالات في الصّحافة العربيّة.[٥٨]

وهكذا، عشيّة احتضار الحقبة العثمانيّة– التّركيّة، أمست يافا والقدس مكانين متدفّقين بأفكار جديدة. لقد وصلت الحداثة حاملةً معها التّغيير التّدريجيّ، بدايةً من الحيّز الجغرافي وشكل الأحياء السّكنيّة والشّوارع، مرورًا بأساليب التّعليم وأطر التّفكير، ونهايةً بالتّعريف الذّاتي في سياقه القوميّ. سنخطئ إن استنتجنا أنّ دخول الحداثة كان السّبب في خلق التّقطّب أحاديّ البعد والّذي أدّى إلى عزل اليهود أنفسهم في الحيّز السّكني، وبالتّالي داخل الحركة القوميّة، والّتي كانت حركة الحداثة الوحيدة في الأرض. وتبعًا لهذا الفهم المخطوء، هذا هو سبب ابتعاد اليهود عن الواقع الرّجعيّ المتجسّد في البلدة العتيقة وعن هويّتهم الدّينيّة، سائرين بجانب القوميّة نحو عالم القرن العشرين الحديث، تاركين العرب في الخلف.

في الواقع، كانت هنالك عمليّة شبيهة (من الحداثة) في خضمّ الانجلاء داخل المجتمع العربي– العثماني قبل أن تؤجّج القوميّة العربيّة والفلسطينيّة قلوب وخيال سكّان المنطقة. بالإضافة إلى ذلك، تبنّي أساليب الحياة الحديثة لم يؤدّ حتمًا إلى رفض الهويّة اليهوديّة– العربيّة. تأكيدًا على ذلك هم أولئك الّذين واكبوا العصر وتبنّوا طرق حياة وأفكارا عصريّة من دون التّخلّي عن هويّتهم اليهوديّة– العربيّة. فدرس النّخبة من الشّباب العرب في القدس في مدارس يهوديّة كما سكن العديد من اليهود في يافا، أو أقلّه أسّسوا مصدر رزقهم ومؤسّساتهم المجتمعيّة هناك. لكنّ هذه الوجهة ما كان لها إلّا أن تضعف أمام التّنافس المتزايد بين المجموعتين القوميّتين.

الخاتمة

تختلف الهويّة اليهوديّة– العربيّة عن التّعايش اليهودي– الإسلامي في القرون الوسطى. فقد تشكّلت الأولى في سياق الحداثة والحركات القوميّة المنبثقة، بينما شكّل عصر التّعايش اليهودي– الإسلامي الذّهبيّ جزءًا من المنظومة الدّينيّة. على عكس الهويّة الدّينيّة الّتي تضمّ المناطق البعيدة وأساليب الحياة المختلفة تحت تصنيفات «اليهودي» و«المسلم»، شكّلت الهويّة الفلسطينيّة اليهوديّة– العربيّة ظاهرة محلّيّة جمعت التّصنيفين في إطارٍ واحد. أمّا منصب اليهود المتدنّي في

تعريفه في الإسلام فلم يحدّد أطر العلاقات بين اليهود والعرب، كما ولم يخلق حواجز صارمة بين المجتمعين. وبينما كانت الإدارة العثمانيّة المركزيّة ملتزمة بموقفها الرّسميّ تجاه اليهود بفرض ضريبة خاصّة عليهم، وهو تمييز واضح ضدّهم في القانون، كانت الحياة اليوميّة مختلفة بعض الشّيء. وفي هذا، الحقيقة التّالية جديرة بالذّكرة: لقد أتت الشّهادات عن العلاقات القريبة بين اليهود والعرب من الطّرف الأدنى (فرضيًا) والمميَّز ضدّه (فرضيًا)، هذا في حال طُبّقت المبادئ الرّسميّة الدّينيّة على الحياة اليوميّة. لكنّ أغلب الشّهادات قدّمها مواطنو الإمبراطوريّة اليهود وليس الطّبقات المميّزة من اليهود الأوروبّيّين الّذين تمتّعوا بالحماية من قنصليّاتهم. طبعًا لم تكن العلاقات الرّسميّة مثاليّة وكانت الاختلافات الدّينيّة تنبلج في فترات التّوتّر. لكنّ هذه اللّحظات كانت قصيرة بالمقارنة مع السّاعات الطّوال من الألفة والحياة والتّجارب والمشتركة. وقد استعرضت هذه التّجارب بالاستناد إلى تفاصيل من الحياة اليوميّة سردتها ناس اعتياديّة، بدل اللّجوء إلى وثائق من التّصريحات الأيديولوجيّة عن الانتماء. وتحدّثت أعلاه، بدلًا عنها، عن عدّة تصريحات أيديولوجيّة في الحياة اليوميّة: في كلّ من الحيّ والسّوق والمدارس والمقاهي والاحتفالات الدّينيّة واللّغة المتداولة.

قسّم الصّراع الصّهيوني- الفلسطيني الهويّة اليهوديّة- العربيّة. فادّعت كلّ من الحركات القوميّة حصريّة في الوطنيّة وبنت ذاكرتها الجماعيّة بمساعدة الكتب التّدريسيّة والطّقوس والأبطال الخرافيّين. وبالتّالي بقيت الهويّة اليهوديّة- العربيّة حيّة في ذاكرة القلّة الّذين اختبروها لا غير.

وهكذا، أصبحت الهويّة اليهوديّة- العربيّة اليوم مجرّد اصطلاح يحنّ إليه عن بعد، زمانًا ومكانًا. أي بقيت بيئة الحياة اليهوديّة- العربيّة مجرّد ذكرى ومبتغىً يتاق إليه. ذلك بدون ذكر بعض المحاولات المصطنعة لإعادة بنائها بين الفينة والأخرى. إعادة بنائها من أجل هؤلاء اليهود- الإسرائيليّين المهمّشين الّذين يعيشون بألم مع هويّة تعتبرها الأغلبيّة غير شرعيّة، بفضل العداوة المتجذّرة والمستمرّة بين اليهود والعرب.

هوامش

1 S.D. Goitein, Jews and Arabs - A Concise History of their Social and Cultural Relations (New York, 2005); Jacob Lassner, Jews Christians and the Abode of Islam, Modern Scholarship Medieval Realities (Chicago, 2012); Jacob Lassner and Ilan Troen, Jews and Muslims in the Arab World — Haunted by Past Real and Imagined (New York, 2007).

2 Ella Shohat, Taboo Memories Diasporic Voices (Durham, NC, 2006); Yehuda Shenhav, The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion and Ethnicity, Cultural Settings (Stanford, 2006); Norman Stillman, Jews of Arab Lands A History and Source Book (New York, 1998); Rachel Shabi, We Look Like the Enemy — The Hidden Story of Israel's Jews from Arab Lands (New York, 2009); Abigail Jacobson, From Empire to Empire — Jerusalem Between Ottoman and British Rule (New York, 2011); Orit Baskin, New Babylonians — A History of Jews in Modern Iraq (Stanford, 2012); Tomer Levi, The Jews of Beirut — The Rise of a Levantine Community 1860s-1930s (New York, 2012); Lital Levi, "Historicizing the Concept of Arab Jews in the Mashriq," The Jewish Quarterly Review 98.4 (2008): 452–69.

3 Albert Memmi, Who Is an Arab Jew? (Jerusalem, 1975), also http://www. harissa.com/eng/whoisanarabjew.htm

4 Jacobson, From Empire to Empire.

5 Jonathan Marc Gribetz, "An Arabic-Zionist Talmud: Shimon Moyal's At- Talmud," Jewish Social Studies 17.1 (2010): 1–30; Abigail Jacobson, "Sephardim Ashkenazim and the 'Arab Question' in Pre-First World War Palestine: A Reading of Three Zionist Newspapers," Middle Eastern Studies 39.2 (2003): 105–30; Shlomo Albuher, Identification Adaptation and Reservation The Sephardi Jews in Eretz Israel and the Zionist Movement During the British Rule 1918–1948 (Jerusalem, 2002) [Hebrew]; Izhak Bezalel, You Were Born Zionist — The Sephardim in Eretz Israel and the Hebrew Revival During the Ottoman Period (Jerusalem, 2007) [Hebrew].

6 Mishelle Campos, Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in early twentieth-century Palestine (Stanford, 2011); Yehoshoua Porath, The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement 1918–29 (London, 1974); Muhammad Muslih, The Origins of Palestinian Nationalism (New York, 1989); Rashid Khalidi, Palestinian Identity — The Construction of Modern National Consciousness (New York, 1997).

7 Kahlidi, Palestinian Identity, 19, 21, 28–44, 63–88.

8 Salim Tamari, Mountain against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture (Berkeley, 2009), 164. Khalidi ignores them all.

9 Ghada Karmi, In Search of Fatima a Palestinian Story (London, 2002), 41.

١٠ آمل أن التّوسّع عن المنهجيّة التّحليليّة في سياقٍ آخر. للمزيد من المصادر عن اليهود العرب الرّجاء معاينة كتابي

Lives in Common Arabs and Jews in Jerusalem, Jaffa and Hebron (London, 2014).

١١ أصدر الفلسطينيّون عددًا قليلًا من المذكّرات عن حياتهم ما قبل ١٩٤٨. ربّما لأنّهم فقدوا العديد من الوثائق الخاصّة خلال حرب ١٩٤٨ وفضّلوا الصّمت على فقدانهم الصّادم.

12 Abigail Jacobson, "The Sephardi Jewish Community in Pre-World War I Jerusalem," The Jerusalem Quarterly 14 (2001): 23–33; "Sephardim Ashkenazim and the 'Arab Question' in pre-First World War Palestine: A Reading of Three Zionist Newspapers," Middle Eastern Studies, 39.2 (2003): 105–30; "Jews Writing in Arabic:

Shimon Moyal, Nissim Malul and the Mixed Palestinian/ Eretz Israeli Locale," in

Late Ottoman Palestine—The Period of Young Turk Revolt, ed. Yuval Ben Bassat and

Eyal Ginio (London, 2011), 165–82.

13 Yehoshua Ben-Arieh, A City Reflected in its Times, New Jerusalem the Beginnings (Jerusalem, 1979), vol. 2, estimated population data 630–1 [Hebrew].

14 Ibid.; Baruch Kimmerling and Joel Migdal, The Palestinian People A History (Cambridge, MA), 38–66.

15 Menachem Klein, Lives in Common: Arabs and Jews in Jerusalem, Jaffa and Hebron (London, 2014).

16 Eliyahu Elyashar, Living with Jews (Jerusalem, 1981), 72

17 Ya'akov Yehoshua, The Jerusalem of Yesteryear (Jerusalem, 1977), vol. 1, 136 [Hebrew]. See also Jerusalem Municipal Archive, Oral Documentation, Box 397, David Aflalo and Amram Bloi.

18 Ya'akov Elazar, Courtyards of Old Jerusalem (Jerusalem, 1980), 129 [Hebrew].

19 Hannah Luncz-Boltin, Lighting the Paths of Jerusalem (Jerusalem 1968), 18,

214 [Hebrew]. See also Jerusalem City Archive, Oral Documentation, Box 397, Tsilla Moshin. On cooperation and mutual assistance during the hardships endured in WW I, see Jacobson, From Empire to Empire, 22–52.

20 Jacob Yehoshua, Childhood in Old Jerusalem, vol. 2 (Jerusalem, 1979), 240.

21 Avraham Moshe Lunz, The City Graves of My Father, http://www.ben yehuda.org/lunz/kivrot.html; Avraham Haim Elhanani, In the Light of Jerusalem (Jerusalem, 1984), vol. 2, 255; Eliyahu Yehoshua Levanon, In the Paths of the Homeland (Jerusalem, 1936), 8; Eliyahu Yehoshua Levanon, The Forgetting of Hebron (Jerusalem, 2006), 75 [all in Hebrew].

22 Mordecai Kosover, Arabic Elements in Palestinian Yiddish—the Old Ashkenazi Jewish Community in Palestine, its History and its Language (Jerusalem, 1966), 98–115, 395 [Hebrew].

23 Yehoshua Ben Hananya, "Hebrew and Sephardic Words in Spoken Arabic," Hed Ha-Mizrah 27 October (1944): 9–10 [Hebrew].

24 Menashe Mani, Hebron and its Heroes (Tel-Aviv, 1963), 97 [Hebrew].

25 Arnon Adar, "The Quarters of Jerusalem in the Ottoman Period," Middle Eastern Studies 28.1 (1992): 1–65; Salim Tamari, Mountain against the Sea (Berkeley, 2009), 71–3, 82–92.

26 Ya'akov Yehoshua, Childhood in Old Jerusalem, vol. 2 (Jerusalem, 1979), 213 [Hebrew].

Jerusalem — Everyday life in a Divided Land (New York, 2002), 44–49.

44 Hillel Cohen, "Heads or Palestine," Kol Ha-Ir, 19 November 1993; Moshe Hananel, The Jerusalemites (Tel-Aviv, 2007), 111 [both in Hebrew]; Khairi Abu al- Jabin, Report Book on Jaffa (Amman, 2005), 77 [Arabic].

45 Adam Le Bore, City of Oranges — Arabs and Jews in Jaffa (London, 2006), 52; Tamari, Mountain against the Sea, 138; Ilan Pappe, Aristocracy of the Land (Jerusalem, 2002), 146; Press, A Century in Jerusalem, 112.

46 Press, A Century in Jerusalem, 112.

47 Khalil al-Sakakini, Such Am I, O World — From the Journal of Khalil al- Sakakini (Jerusalem, 1990), 11 [Hebrew].

48 Shulamit Laskov, Long Ago — Memoirs of Palestine Prior to World War Tw (Tel-Aviv, 2010), 66 [Hebrew].

49 Haim Hazan and Daniel Monterescu, A Town at Sunset — Aging Nationalism in Jaffa (Jerusalem, 2011) [Hebrew].

50 Tom Segev, Palestine Under the British Mandate (Jerusalem, 1999), 19–20, 30–2 [Hebrew].

51 Sakakini, Such Am I, O World, 11, 12, 15, 49–50, 52–3; Gideon Weigert, My Life With the Palestinians (Haifa, 2001), 30–42 [Hebrew].

52 Shimon Yussuf Moyal, The Talmud — its Origin, Succession and Good Manners (Cairo, 1909) [Arabic]. On the Moyal couple and their colleagues see Lital Levi, Abigail Jacobson, and Jonathan Gribetz, in-depth studies in Note 2 supra.

53 Itzhak Bezalel, You Were Born Zionists — The Sepharadim in Eretz Israel in Zionism and the Hebrew Revival During the Ottoman Period (Jerusalem, 2007); Itzhak Bezalel, "The First Levantines in the Ottoman Settlement, their Zionist Identity and Attitude toward Arabism," Pe'amim 125:127 (2001): 75–95 [both in Hebrew].

54 Michael M. Lasker, "Avraham Albert Antaby, Chapters in his Work in the Years 1897–1914," Pe'amim 21 (1984): 50–82 [Hebrew].

55 Jacobson, "Jews Writing in Arabic," 165–82.

56 Jacobson, "Sephardim, Ashkenazim and the 'Arab Question'," 105–30; "The Sephardi Jewish Community," 23–33, at http://www.jerusalemquarterly.org/View Article.aspx?id=179.

57 Shlomo Alboher, Identification, Adaptation and Reservation (Jerusalem, 2002), 99–113; Bezalel, You Were Born Zionists, 337, 374, 380–2; Hadara Lazar, The Mandate People, Palestine 1940–1948 (Jerusalem, 1990), 66 [Hebrew].

58 Hillel Cohen, Army of Shadows — Palestinian Collaboration with Zionism 1917–1948, trans. Haim Watzman (Berkeley, 2008), 28; Bezalel, You Were Born Zionists, 376, 379.

27 Hannah Lunz-Boltin, Lighting the Paths of Jerusalem (Jerusalem, 1968), 18 [Hebrew]; Jerusalem City Archive, Oral Documentation, Box 397, Hannah Lunz-Boltin.

28 Yehoshua Yellin, Memoirs of a Son of Jerusalem (Jerusalem, 1924) Photocopy Edition (Ariel, 1991), 7; Yeshayahu Press, A Century in Jerusalem (Jerusalem, 1964), 18; Ruth Kark and Joseph Glass, The Valero Family (Jerusalem, 2005), 130, 213–14; Elazar, Courtyards of Old Jerusalem, 165 [all in Hebrew].

29 Jerusalem City Archive, Oral Documentation, Box 397, David Aflalo.

30 Avraham Brawer, David Aflalo, Jerusalem Municipal Archive, Oral Documentation, Box 397; Michael HaCohen Brawer and Avraham Ya'akov Brawer, Memoirs of a Father and Son (Jerusalem, 1966), 450–1 [Hebrew].

31 Elazar, Courtyards of Old Jerusalem, 227.

32 Tamari, Mountain against the Sea, 82–92.

33 Yitshak Shiryon, Memoirs (Jerusalem, 1943), 159; Jerusalem City Archive, Oral Documentation, Box 397, Tsilla Moshin; Boaz Lev-Tov, "Present Neighbors — Cultural Ties between Jews and Arabs in Palestine in the Late Ottoman Period," Zmanim 110 (2010): 42–54 [Hebrew]; Salim Tamari and Issam Nassar [Tahrir wa-Taqdim], Ottoman al-Quds in the Memories of al-Jawhariyyah, Volume 1 of the Memories of Wasif al-Jawhariyyah, 1904–1917 (Al-Quds, 2003), 74 [Arabic].

34 Yehoshua, Childhood, vol. 2, 66–71.

35 Ezra Menachem, From the Tales of a Jerusalem Boy (Tel-Aviv, 1988), 49, 51 [Hebrew].

36 Mani, Hebron and its Heroes, 74.

37 Ibid., 33.

38 Tamari, Mountain against the Sea, 82–92, 164.

39 Yehoshua, Childhood, vol. 1, 93–7.

40 Ya'akov Yehoshua, Personal Documents, Jerusalem City Archive, container 501, manuscript of an article on coffee houses; Tamari and Nassar, Al-Quds al- Othmaniyya, 77–9 [Arabic]; Tamari, Mountain Against the Sea, 153–4.

41 Ghada Karmi, In Search of Fatima A Palestinian Story (London, 2002), 50.

42 Jerusalem City Archive, Box 499, Ya'akov Yehoshua, Personal Diary, 25 July 1971.

43 Nasser Eddin Nashashibi, Jerusalem's Other Voice — Ragheb Nashashibi and Moderation in Palestinian Politics 1920–1948 (New York, 1990), 19. Yehoshua tells of further such cases in Yehoshua, Childhood, vol. 2, 232–4; Shiri Lev Ari, "Strangers and Relatives," Ha'aretz, 16 July 2006. http: www.haaretz.co.il/hasite/ pages/ShArtPE.jhtml?itemNo=738833&contrassID=2&subContrassID=7&sbubContrassID=0; Daphna Golan-Agnon, Where Am I in This Story (Jerusalem, 2002), 38–40 [Hebrew]; Next Year in