هليل كوهن (*)

حياة وموت اليهودي ـ العربي:
أرض إسرائيل وما وراءها

تقديم المترجم

يحاول المؤرخ هليل كوهن، في مقالته المترجمة هنا، تلمّس سيرورة ما يسميه «تشكّل الهوية اليهودية ـ العربية وموتها» وتتبع حلقاتها عبر التاريخ القصير في فلسطين منذ الفترة التي سبقت ظهور الصهيونية وبدء هجراتها الأوروبية وحتى يومنا هذا. وهو، وإن كان يجزم بأن هوية «اليهودي ـ العربي» قد ماتت وانتهت، إلا أنه يعود ليستدرك في الأسطر الأخيرة فيقرّ بأنّ «الهويات ديناميكية بطبيعتها» وبأن هذه الهوية، تحديدا، «لا تزال محتملة، ولو بالنسبة إلى البعض على الأقل»، برسم النقاش المتصاعد في إسرائيل حول هذه الهوية في العقود الأخيرة!

وإذا ما سلّمنا برأي «موت هوية اليهودي ـ العربي»، كما يطرحه كوهن، فعندئذ يبقى السؤال: متى؟ كيف ولماذا؟ وفي الإجابة المتداخلة، بالضرورة، عن هذا السؤال المركب، يعمد كوهن إلى التركيز على أن «أحداث ١٩٢٩ » («أحداث ترباط»– كما يسميها اليهود، «ثورة البراق»– كما يسميها الفلسطينيون) شكلت المفصل التاريخي المركزي ـ نقطة التحول التي بها ومنها وصلت «الهوية اليهودية ـ العربية» إلى طريقها المسدود / نهايتها.

لكن، علاوة على ذلك يعرض كوهن رؤية أحادية الجانب تماما، في تأريخ «أحداث ١٩٢٩ »، من دون التطرق إلى خلفياتها ومسبباتها المباشرة ـ وهو ما يبدو متعمدا بالطبع ويصل حدّ تصوير اليهود مجرد ضحايا لمجازر العرب ووحشيتهم و«ثمة من يرون في ذلك برهانا على أن العرب لا يميزون بين صهيونيين وغير صهيونيين وكل هدفهم هو قتل اليهود، ليس إلا»، كما يقول كوهن متكئاً على اقتباس سياسيّ إسرائيليّ يمينيّ، مستوطن معروف بمواقفه

(*) مؤرخ وأستاذ جامعي إسرائيلي.

وممارساته العنصرية المتطرفة في معاداة العرب والفلسطينيين، هو إلياكيم هعتسني (لم يعايش تلك «الأحداث»، فهو مولود في العام ١٩٢٦!)!

ويذهب كوهن إلى ذلك، بالرغم من تطرقه إلى، وتأكيده على، ردات الفعل التي ولدتها الحركة الصهيونية، بأهدافها المعلنة وممارساتها، سواء في فلسطين أو في الدول العربية (لغرض «اجتذاب اليهود إلى أرض إسرائيل») وما ترتب عليها من «تدمير» للهوية اليهودية ـ العربية... وبالرغم ممّا يثبّته من علاقة شائكة ومركّبة، بل عدائية بكثير من المعاني، بين اليهود السفارديم في فلسطين والدول العربية الأخرى تجاه الحركة الصهيونية وهجراتها الأوروبية في بداياتها، فيعرض أوجها عديدة منها تعكس مدى الخطر الذي استشعره هؤلاء على حياتهم وعلى مستقبلهم من جرائها، وهو ما يسجله كوهن بالتعبير الحرفي: إن السفارديم رأوا أن الحركة الصهيونية، بتوجهاتها وممارساتها العنفية، «هي التي جلبت إلى العالم مصيبة الصراع القومي» على أرض فلسطين.

(سليم سلامة)

مدخل

تستعرض هذه المقالة وتحلل نشأة الهوية اليهودية ـ العربية، حياتها الصراعية وموتها، ثم الادعاء بأنها كانت هوية قصيرة الأجل، تطورت في أواخر العهد العثماني وتبددت وسط عذابات وآلام حادة، بالتوازي مع تنامي الحركة الصهيونية وتعزز قوتها. وتركز المقالة على عرض تمظهرات هذه الهوية في أرض إسرائيل، من خلال المقارنة مع تجلياتها وطابعها في دول أخرى. وكما سنرى، لم يكن مؤمّل حياة هذه الهوية في البلاد وفي البلدان متماثلا. فقد انهارت هذه الهوية في الدول العربية، إجمالا، في خضم أحداث العام ١٩٤٨، وإنْ كانت مؤشرات تفككها قد ظهرت من قبل. وفي المقابل، تلقى اليهود ـ العرب في البلاد الضربة القاضية قبل ذلك بنحو عشرين عاما، بالهجمات العربية على تجمعاتهم في صفد، في الخليل، في القدس، في حيفا وفي يافا، إبان «أحداث ١٩٢٩» (ثورة البراق). لكن، يبدو أنه حتى في «أحداث ١٩٢٩»، لم تكن هذه هوية سياسية نافذة، بل هوية ثقافية ليس إلا.

وفي السنوات الأخيرة، بوجه خاص، تحتل الهوية اليهودية ـ العربية مركز النقاش والبحث الواسعين من جانب باحثين، نشطاء وفنانين، إسرائيليين على وجه التحديد، بوصفها إطاراً للحوار وموقفاً سياسياً.[١]

هذه المقالة لا تعالج الواقع الراهن، أي وجود هوية يهودي ـ عربية في إسرائيل اليوم ودلالاتها، بل تتقصى الأزمنة والأمكنة التي ظهرت فيها هذه الهوية، الأسباب التي أتاحتها وموقف الحركتين القوميتين ـ اليهودية والعربية ـ تجاهها.

اليهودي ـ العربي: تعريف هوية

«كي يكون الإنسان يهوديا ـ عربيا، ينبغي أن يستوفي أربعة شروط: أن تكون لغته الأم عربية، بإحدى لهجاتها، أن يولد ويترعرع ضمن مجموعة يهودية لغتها هي العربية، في بلاد تتحدث العربية، وأن ينهل ثقافته وتربيته الأساسيتين من الثقافة العربية. وبهذا المعنى، إن أردت المبالغة، يمكنني القول أنه كي يكون الإنسان يهوديا ـ عربيا ينبغي أن يكون المتنبي، أكبر شعراء العرب في العصور الوسطى، الشاعر الأول الذي يقرأه في حياته». هكذا يقول الأديب والباحث اليهودي ـ العربي ـ العراقي ـ الإسرائيلي ساسون سوميخ، في مقابلة مع ألموغ بهار.[٢]

طبقا لهذا التعريف المتشدد الذي يضعه سوميخ، قلائل جدا فقط هم اليهود الذين ولدوا في إحدى الدول العربية وتربّوا على مصادر الثقافة العربية الكلاسيكية، فكانوا «يهودا عربا» حقاً. أما اليهود الذين ولدوا في إسرائيل خلال الأجيال الأخيرة لوالدين من أصل مشرقي أو مغربي (والذين بدأت قلة هامشية منهم فقط تعريف ذاتها بـ «يهودي ـ عربي») فلا نصيب لهم في هذه الهوية، مثلما أن غالبية اليهود الذين ولدوا وعاشوا في الدول العربية لم تكن من «اليهود – العرب»، وفق تعريفه. هذه المقالة تقترح التعريف البديل التالي: اليهودي ـ العربي هو إنسان يدين بالديانة اليهودية، ولد ويعيش في بيئة عربية وهو مندمج في الثقافة العربية أو متأثر بها، بقدر كبير وجدي. هذا التعريف المقترح يشمل عنصرين موضوعيين: الانتماء الديني ومكان السكن، وعنصرا ذاتيا: الانفتاح على المجتمع المحيط والقبول بتأثيراته (والحديث هنا عن تشكيلة واسعة من الاحتمالات).

ويشتق هذا التعريف، أيضا، من مؤلفات الكاتب والمفكر إلبير ميمي: «كنا عربا ـ يهودا، أو يهودا ـ عربا على الأصح. كنا عربا كما كان العرب كذلك»، يكتب.[٣] ويضيف، في مكان آخر: «كنا يهودا عربا بالتأكيد ـ في السلوكيات، في الثقافة، في الموسيقى وفي الأطعمة».[٤] أي أن اليهودي ـ العربي، طبقا لميمي، هو نتاج الاختلاط بالثقافة الشعبية العربية، وليس بالثقافة العالية، المكتوبة، وهو ليس ملزماً بعزل نفسه عن الثقافة اليهودية أو منح الثقافة العربية أولوية كي يصبح يهوديا ـ عربيا. وعند وضع موقفيّ سوميخ وميمي بجانب بعضهما بعضا، يمكن القول إنه كما في الهويات المركبة الأخرى، كذلك الهوية اليهودية ـ العربية يمكنها أن

لم يوقف ظهور الحركة القومية العربية وتناميها في ظل الامبراطورية العثمانية المتهالكة (قبل، وبصورة أشدّ بعد ثورة تركيا الفتاة في العام ١٩٠٨) مسيرة ترسّخ الهوية اليهودية ـ العربية، بل عزّزاها، إذ كان قادة الحركة القومية العربية ومبشّروها ينادون بقومية تفصل الدين عن الدولة ورفعوا، بفخر، شعار «الدين لله والوطن للجميع» الذي أبدعه وصاغه القائد المصري سعد زغلول،

تحوي في داخلها درجات مختلفة ومركّبات متبدّلة من العناصر اليهودية والعناصر العربية التي في ثناياها، فضلا عن درجات قبول مختلفة من قبل المجتمع المحيط.

نمو الهوية: خلفية تاريخية

ولكن، مذ متى بدأ اليهود تعريف أنفسهم عرباً؟ سوميخ لا يتطرق إلى هذا السؤال في المقابلة المذكورة معه، ربما لأنه نشأ وترعرع في قلب هذه الهوية، وكذلك أيضا ميمي، غير أن تجربة أن تكون «يهوديا ـ عربيا» كانت، إلى حد كبير، تجربة العصر الحديث، ومثلها أيضا تعبير «اليهود ـ العرب». فعبر مئات السنين من الحكم الإسلامي، لم يكن هذا التعبير شائعا، بل إن اليهود الذين كانوا يكتبون بالعربية ـ اليهودية واحتلوا مناصب في قصور الحكام العرب، لم يُسَمَّوا كذلك.[٥]

ويبدو أن في الإمكان الجزم بأن التحولات التي شهدها العصر الحديث ـ أي: التغلغل الغربي في الشرق الأوسط والمظلة الكولونيالية ـ هي التي ولّدت تعبير «اليهودي ـ العربي»، بل ومنحته معنى سياسياً. ويقول ميمي إن النظرة الفرنسية هي التي حولت يهود تونس إلى يهود عرب: «كنت تونسياً، أي، محكوماً. وكما مع التونسيين الآخرين، فقد تعاملوا معي كمواطن من الدرجة الثانية، اي مواطن مسلوب الحقوق السياسية والحق في إشغال مناصب حكومية».[٦] ويمثل هذا نموذجا صارخا عن تشكّل هوية مشتركة نتيجة الاضطهاد المشترك من جانب الأوربيين، غير أن الاضطهاد ليس شرطا ضروريا. الشرط الضروري هي المساواة. وبكلمات أخرى: الهرمية السياسية الواضحة التي كانت قائمة طوال سنيّ الحكم الإسلامي، والتي كان فيها المسلمون متفوقين على أهل الذمة الذين عاشوا بين ظهرانيهم، حالت دون تبلور ونشوء تعبير اليهودي ـ العربي وأفرغته، بالتأكيد، من أي مضمون أو معنى سياسيين. وحينما نشأ وضع سياسي من المساواة النسبية ـ سواء تحت حكم أجنبي، أو في أعقاب ظهور أفكار عن المساواة ـ انفتح الباب أمام تشكّل هذه الهوية السياسية الجديدة، التي تشكل العربية في إطارها قاسما مشتركا للمسلمين، اليهودي والمسيحيين.

كانت بوادر فكرة المساواة بين الأديان (التي لم تدم طويلا، كما نعرف الآن، في نظرة إلى الوراء) سابقة، قليلا، للسيطرة الأوروبية المباشرة. عمليا، كانت تلك إحدى نواتج عصر النهضة العربية، التي تميزت بصحوة أدبية عربية وانفتاح على ثقافات جديدة، فضلا عن وضع تفاسير محدّثة لنصوص إسلامية مقدسية. وفي نطاق حدود الامبراطورية العثمانية، أجريت آنذاك إصلاحات سياسية جوهرية هامة (التنظيمات)، التي كان مبعثها شعور العثمانيين بالحاجة إلى تغيير أنظمة ومنظومات الإدارة في الامبراطورية، إلى جانب ضغط غربي، حتى أن النقاش المدني العام الذي كان في صلبها دعا إلى دمج الرعايا الموجودين في الامبراطورية ومساواتهم.

وقادت نتائج هذه التغييرات في المجتمع وفي منظومات الحكم، في النصف الثاني من القرن الـ ١٩ ، إلى تغييرات في الجو والخطاب العامّين تجاه اليهود. فقد تبدل الخطاب العام الذي يشدد على كونهم يستحقون الاحتقار والإذلال، جزئيا، بخطاب ليبرالي يدعو إلى المساواة والأخوة، بينما أعطى الخطاب الإسلامي الحداثي الأولوية لخطاب التقارب بين الأديان مع تفضيله على خطاب العداء (ولكليهما تمثيل في النصوص الإسلامية المقدسة). وتوصل شاؤول سحيّق، الذي درس في أطروحة الدكتوراه موقف الصحافة العربية تجاه اليهود في النصف الثاني من القرن الـ ١٩ ، إلى الاستنتاج المثير إنه باستثناء عدد من الصحف المسيحية، «كان التوجه نحو الشعب اليهودي وشخصية اليهودي، في تلك الحقبة، توجها إيجابيا... نفر من شريحة المثقفين والمفكرين من بين العرب الذين تأثروا بالأفكار الإنسانوية، الليبرالية والديمقراطية الغربية وسعوا إلى إدخال هذه المثل الغربية إلى أبناء أمتهم... طالبوا، بقوة وإلحاح، بتطبيق هذه القيم والحقوق على اليهود أيضا». وكما يقول سحيق، فقد وصفت الصحافة العربية اليهودي الأوروبي بأنه نبيل، نزيه، مستقيم ومسالم، وهو ما قاد بالتالي، أيضا، إلى نظرة أكثر إيجابية حيال اليهود المقيمين تحت الحكم الإسلامي: «وهكذا، حظيت

يبدو واضحا أن تعبير «يهودي عربي» يتضمن هذا التعقيد وأنه، في الأصل، ليس تعبيرا ضيقا، بل تعبير واسع يشمل اليهود في بلدان مختلفة، من طبقات مختلفة، كانت مستويات اندماجهم في الثقافة العربية وفي المنظومات السياسية المحلية مختلفة ومتنوعة ولم تكن علاقاتهم بمجتمع الأغلبية متجانسة وموحدة. أما القاسم المشترك بينهم فهو صورتهم الذاتية كجزء من النسيج الثقافي في بلدان إقامتهم والحوار الذي أقاموه مع مجتمع الأغلبية المسلمة بما يخص مكانتهم في المجتمع وفي السياسة المتشكلة.

شخصية اليهود، الذين كانوا يُعتَبرون حتى ذلك الحين مواطنين من الدرجة الثانية، بالاحترام وأصبح اليهود يشعرون بالفخر القومي وانتصاب القامة».[٧]

لم يوقف ظهور الحركة القومية العربية وتناميها في ظل الامبراطورية العثمانية المتهالكة (قبل، وبصورة أشدّ بعد ثورة تركيا الفتاة في العام ١٩٠٨) مسيرة ترسّخ الهوية اليهودية ـ العربية، بل عزّزاها، إذ كان قادة الحركة القومية العربية ومبشّروها ينادون بقومية تفصل الدين عن الدولة ورفعوا، بفخر، شعار «الدين لله والوطن للجميع» الذي أبدعه وصاغه القائد المصري سعد زغلول، أي: الدين هو شأن بين الإنسان وخالقه، بينما الوطن مشترك لجميع سكانه. وقد شكّل الإيمان بالقومية الاحتوائية، الليبرالية ـ الجمهورية، نقطة الالتقاء بين المسلمين (من المدرسة الحديثة وآخرين)، المسيحيين الذين تمسكوا بالقومية، وجزء من أبناء الجاليات اليهودية.[٨] من هذه الروح، وتعزيزا لها، نبعت شعبية النشيد المؤثر «بلاد العرب أوطاني» التي ألفها فخري البارودي (من مواليد دمشق، ١٨٨٧)، والذي يصور اللغة العربية بوصفها العامل الموحّد بين أجزاء الأمة العربية:

بـلادُ العُربِ أوطانـي منَ الشّـامِ لبغـدانِ
ومن نجدٍ إلى يـَمَـنٍ إلى مِصـرَ فتطـوانِ
فـلا حـدٌّ يبـاعدُنـا ولا ديـنٌ يفـرّقنـا
لسان الضَّادِ يجمعُنا

هذه هي إذن، فكرة الشراكة الدينية على أساس الثقافة العربية واللغة العربية. وليس معنى هذا أن كل يهود البلدان الإسلامية كانوا يطمحون إلى الاندماج في الثقافة العربية المحلية أو الانخراط في الحركة القومية العربية. ليس الأمر كذلك، بالتأكيد. فقد كان منهم من اختار الانفصال والانعزال عن الجيران المسلمين لأسباب دينية، منها الخوف من الاختلاط أو الرغبة في المحافظة على الطابع المجتمعي اليهودي. كما لا يجوز، أيضا، الاستنتاج من الرياح الجديدة التي هبت بأن حياة اليهود في تلك البلدان قد تغيّرت بصورة جوهرية. فخلال الفترة السابقة لعصر القومية لم يتعرض يهود المشرق لملاحقات متواصلة، كما لم يصبحوا في عصر النهضة والقومية مواطنين متساوين بين ليلة وضحاها. وكما في أوروبا، كذلك في الدول الإسلامية، فقد أثارت فكرة المساواة معارضة أوساط مختلفة رفضت التخلي عن امتيازاتها، فضلا عن أن الإيمان بأفضلية الإسلام وتفوقه. وهكذا، مثلا، يذكّر نسيم قزاق بوتائر اتهام يهود عراقيين بأنهم شتموا الدين الإسلامي، ما أثار موجة من الهجومات ضدهم في العقود الأخيرة من القرن الـ ١٩[٩]. ومما يدل على التوجهات المختلفة، أيضا، المؤلفات الأدبية في تلك الفترة، إذ أنه إلى جانب التغطية الصحفية الإيجابية، كان ثمة كتاب عرب خصصوا الشخصيات اليهودية في مؤلفاتهم بتشبيهات وصور سلبية (سواء بتأثير مسيحي أو استمرارا للتوجهات الإسلامية التقليدية): رجال ماكرون، بخلاء وطماعون ونساء فاجرات من ناحية أخلاقية، فضلا عن أن موتيف السعي اليهودي الدائم للسيطرة على العالم لم يغب عن تلك المؤلفات الأدبية.[١٠]

هذه التوجهات المتناقضة شعر بها اليهود في مختلف أنحاء العالم العربي وليس غريبا، إذن، أن يُعثَر في أدب المذكرات الذي وضعه أبناء تلك الجاليات على توصيفات مختلفة، بل متناقضة، لممارسات التنكيل والتمييز، بينما تتمثل التجربة المركزية لدى آخرين في قبولهم واستيعابهم في الحياة الثقافية أو الاقتصادية في بلدانهم. غير أنه يمكن القول، على أية حال، إن بابا حقيقيا قد انفتح في عصر القومية العربية أمام اندماج اليهود كمتساوين في المنظومة السياسية، الثقافية والاجتماعية في البلدان الإسلامية، وكان في مستطاع أهل الذمة المُهانين أحيانا أن يعتبروا أنفسهم يهودا ـ عربا.

وعلى هذا، يبدو واضحا أن تعبير «يهودي عربي» يتضمن هذا

يبكي بعض الكـُتاب السفاراديم (الشرقيين)، مثل إليسار وماني، تلك السنوات البعيدة، السنوات التي سبقت الصراع القومي العنيف، التي سبقت التغيرات الديمغرافية الهائلة التي حصلت في البلاد ودفعت أبناءها القدامى إلى الهوامش، أو إلى خارجها. إنه الفردوس المفقود ذاته الذي يبكيه، أيضا، كتاب فلسطينيون كثر. فهؤلاء، أيضا، يمتدحون العلاقات الاجتماعية الوثيقة التي سادت بين اليهود والعرب في مرحلة ما قبل الصهيونية، إلى جانب المعاملة الجيدة التي حظي بها اليهود في ظل الحكم الإسلامي.

التعقيد وأنه، في الأصل، ليس تعبيرا ضيقا، بل تعبير واسع يشمل اليهود في بلدان مختلفة، من طبقات مختلفة، كانت مستويات اندماجهم في الثقافة العربية وفي المنظومات السياسية المحلية مختلفة ومتنوعة ولم تكن علاقاتهم بمجتمع الأغلبية متجانسة وموحدة. أما القاسم المشترك بينهم فهو صورتهم الذاتية كجزء من النسيج الثقافي في بلدان إقامتهم والحوار الذي أقاموه مع مجتمع الأغلبية المسلمة بما يخص مكانتهم في المجتمع وفي السياسة المتشكلة.

اليهود العرب في أرض إسرائيل

لم تقفز السيرورات التي جرت في مختلف أقاليم الإمبراطورية العثمانية عن أرض إسرائيل، التي كان من نتائج التغييرات الدستورية التي أجريت في إطار «التنظيمات» أن أدت، فيها أيضا، إلى دمج اليهود في الأطر السياسية المحلية. وقد عززت هذه الإجراءات وحسّنت العلاقات بين اليهود، المسلمين والمسيحيين في البلاد، وهو ما شكل أحد دوافع ومصادر التوصيفات التي زخر بها أدب المذكرات الذي كتبه يهود وعرب، على حد سواء، في إعلاء شأن التقارب والصداقة بين أبناء الشعبين في البلاد.[11]

جنح اليهود، في خطوة شعبية، لا فوقية إكراهية، إلى استيعاب اللغة العربية واستخدامها (إلى جانب «اللادينو» - الإسبانية اليهودية - اللغة التي كانت شائعة بين اليهود المشرقيين). أما التغييرات التي حصلت «من فوق» في فترة الإصلاحات فتمثلت في تأسيس مجالس بلدية تقوم على تمثيل جميع الطوائف وتعيين يهود لمناصب قضائية، فضلا عن إنشاء جهاز تعليمي مشترك. هذه المميزات لتلك الفترة أسهمت، كثيرا، في تشكيل الهوية العربية - اليهودية كهوية سياسية وثقافية. وخلال تلك السنوات، كما يروي إليسار، نشأت روابط اجتماعية متينة بين عائلات النخبة اليهودية والعائلات المسلمة المرموقة، مثل النشاشيبي، الحسيني، الدجاني والخالدي.[12]

كان القانونيّ ملكيئيل ماني (١٨٦٠– ١٩٣٢)، نجل حاخام الكابلاه إلياهو ماني، والذي ولد في الخليل بعد سنتين من قدوم العائلة من بغداد ، هو أيضا، نتاجاً واضحا وبارزا لتلك الفترة. حين كان في الـ ٢١ من العمر، قرر استكمال دراساته الدنيوية، دون التوقف عن دراساته الدينية. وبذل، في المقابل، جهودا كبيرا في تعلّم العربية والدين الإسلامي، تصادق مع رجال الدين المسلمين في مدينته وأصبح ضليعاً متبحرا في القضاء الإسلامي، كما في القضاء العام أيضا. وفي العام ١٨٨٦، انتخب ماني، بتوصية من حاكم القدس رؤوف باشا، ليكون قاضيا في المحكمة المدنية في لواء القدس. وكانت تلك المرة الأولى التي يُنتخب فيها يهودي قضايا في سنجق القدس العثماني.[13]

يبكي بعض الكـُتاب السفاراديم (الشرقيين)، مثل إليسار وماني، تلك السنوات البعيدة، السنوات التي سبقت الصراع القومي العنيف، التي سبقت التغيرات الديمغرافية الهائلة التي حصلت في البلاد ودفعت أبناءها القدامى إلى الهوامش، أو إلى خارجها. إنه الفردوس المفقود ذاته الذي يبكيه، أيضا، كتاب فلسطينيون كثر. فهؤلاء، أيضا، يمتدحون العلاقات الاجتماعية الوثيقة التي سادت بين اليهود والعرب في مرحلة ما قبل الصهيونية، إلى جانب المعاملة الجيدة التي حظي بها اليهود في ظل الحكم الإسلامي.[14] وحتى لو كانت ثمة دوافع سياسية واضحة لمثل هذه التوصيفات، فإن حقيقة كونها مشتركة لليهود والعرب على السواء تدل على أنها تعكس حياة اليهود والعرب في تلك الحقبة، ولو جزئيا.

***

غير أن تلك الفترة نفسها، فترة الإصلاحات والاندماج، شهدت البلاد تحولا مركزيا آخر: بدء الهجرة الصهيونية إلى البلاد، وسط

المهمة التي أخذها يهود البلاد القدامى على عاتقهم في إيجاد الحل الوسط الذي يتيح استمرار الحياة المشتركة بين اليهود (بمن فيهم المهاجرون من أوروبا الشرقية) والعرب في البلاد. وقد أشارت أفيغايل يعقوبسون إلى صحيفة «هحيروت» («الحرية») «التي كان يكتب فيها سفاراديم كثيرون» كممثلة لهذا التوجه. فبينما أكدت الصحف التابعة لحركة «العمل» أهمية العمل العبري واحتلال العمل، ركزت «هحيروت» على الحاجة إلى المحافظة على علاقات طيبة مع عرب البلاد، عارضت التصريحات بشأن العمل العبري وبحثت عن سبل وقنوات للدخول إلى قلوب العرب.

تعزز الروح القومية، اليهودية والعربية، في المشرق العربي بأسره. وهكذا، فبينما رحّب أبناء الجاليات اليهودية العريقة في البلاد برياح المساواة التي بدأت تهب، بدأ الخوف يسيطر على العثمانيين وعرب البلاد من مغبة التغلغل الصهيوني. ووجد اليهود القدامى في البلاد أنفسهم متنازَعين بين نسقين متناقضين من الوفاء والالتزام: الوفاء للحركة الصهيونية التي سحرت بعضا منهم، من جهة، والالتزام للامبراطوية العثمانية المتجددة ولجيرانهم العرب، المسلمين والمسيحيين، من جهة ثانية. وكان هذا التوتر أحد أسباب الموقف المتحفظ الذي أبداه حاخامو القدس السفاراديم من ثيودور هرتسل لدى زيارته المدينة بعد ذلك بثلاث سنوات.[١٥]

أدى تنامي اليشوف اليهودي في البلاد وتعاظمه إلى وضع الجاليات اليهودية العريقة في البلاد في وضع مختلف عما كانت عليه أوضاع اليهود، عامة، في المشرق والمغرب. فرغم أن طابع حياتها اليومية في البلاد قد تكرس بوصفها أقلية ضمن أغلبية مسلمة، إلا أنها تطورت وتنامت بوتائر سريعة، بفضل الهجرة من الخارج، خلافا لمثيلاتها في الدول الإسلامية الأخرى. والأهمّ: أنها كانت تقيم في المناطق التي أعدتها الحركة القومية اليهودية لإنشاء وطنها القومي. وفي تلك السيرورة، التي تحولت خلالها أرض إسرائيل – أمام ناظريهم – من مهجر إلى وطن محتمل، نشأ الصراع بين عرب البلاد والمهاجرين الطلائعيين الذين بدأوا يتوافدون بأعداد كبيرة ومتزايدة من أوروبا الشرقية، فكان لزاما على اليهود المحليين اختيار طريقهم في الواقع المستجد.

يهود. عرب وصهيونيون: ترسيخ الهيكلية الهرميّة

كيف شعر اليهود العرب في أرض إسرائيل إزاء اللقاء مع الطلائعيين الذين قدموا من أوروبا؟ كيف تعاملوا مع العنصر الجديد الذي انضاف إلى نسيج الجاليات اليهودية في البلاد؟ كيف تعاملوا مع طموح القادمين الجدد نحو قيادة اليشوف؟ وكيف أثّر هذا العنصر الجديد على علاقتهم مع البلاد؟ يمكن الافتراض أن ردات فعلهم لم تكن متناسقة موحدة، بل تجلت بصور مختلفة. هاكم وصفا واحدا للقاء كهذا، من وجهة نظر مردخاي إلكيام، ابن عائلة مغربية استوطنت في يافا في منتصف القرن الـ ١٩، قبل بدء الهجرات الصهيونية، المرقّمة.

.... المهاجرون من المشرق كانوا يرتدون الزي ذاته (مثل العرب الآخرين)، تكلموا اللغة ذاتها، المسنون بلهجة مرّوكية (مغربية) والشبان بلهجة يافاوية. النشاء خرجن إلى الشوارع بلباس محتشم، كما النساء العربيات. وضعن على وجوههن وعلى أجسادهن «ملاية» (جلباب) سوداء، حتى لم يكن ممكنا التمييز بين يهودية وعربية. وكما النساء العربيات، لم تخرج نساء اليهود إلى التسوق في الأسواق، كما لم يتجولن في الشوارع بالطبع... هكذا تمت المحافظة على أجواء هادئة بين أبناء الطائفتين وقامت علاقات الجيرة على الاحترام. العربي الذي كان يشاهد فتى مشاكسا يتحرّش بسيدة يهودية كان ينهره ويوبخه، بل ويضربه أحيانا. هذا الانسجام بين اليهود والعرب، والذي لم يخل من بعض الشواذ، شوّشه المهاجرون القادمون من روسيا. وبرزت، بوجه خاص، نساؤهم وفتياتهم اللواتي تجولن في الشوارع بينما وجوههن مكشوفة ويرتدين ملابس غير محتشمة. وكان من شأن مظهرهن الخارجي هذا استفزاز العرب، إغضابهم وإثارة غرائزهم. أما اليهود فقد أصابتهم هذه الظاهرة بالصدمة، إذ كان معظمهم من المتدينين الذين يعارضون كشف المرأة أجزاء من جسدها في الحيز العام. وبدا هذا الخروج عن العادات والأعراف السائدة منذ أجيال ناشزا ومبغوضا في أعين العرب واليهود، على

حد سواء.

وبالرغم من هذا، كان الشبان اليهود يشعرون بالغيرة حيال «هياج» الشبان العرب وتحرشهم بالنساء والفتيات اليهوديات، فكانوا يصرخون عليهم ويؤنبونهم. وكان هؤلاء يطلبون من نسائهم نصح النساء الروسيات بالتصرف بطريقة أكثر احتشاماً لتجنب إثارة غضب العرب. غير أن هذه النصائح لم تجد نفعا، في الغالب. وقد وقعت، غير مرة، مشادات وشجارات بين الشبان العرب والشبان اليهود، الذين تملكتهم الغيرة على شرف اليهوديات، حتى استدعى الأمر تدخل الشرطة في بعض الأحيان. لكن العلاقات بين العرب وبين «الموسكوفيين» اشتدت توترا. كل يهودي أوروبي كان يُعتبر آنذاك «موسكوفيّاً» (روسيّاً). كما بدأ التحريض ضد الأوروبيين عامة، بادعاء نيتهم في السيطرة على البلاد ونهب العرب، وهو ما صبّ الزيت على النار. يهود يافا، السفاراديم، كانوا يفندون هذه الشائعة مؤكدين أن لا أساس لها وأن حركة الاستيطان تبتغي حل مشكلات إسكانية فقط.[١٦]

يفتتح ألكيام مؤلفه بوصف العلاقات الوثيقة بين اليهود والمسلمين في يافا قبل قدوم «الطلائعيين» ويعرض لمسألتين أساسيتين شكلتا الدافع الرئيسي للمعارضة العربية للصهيونية: الخشية من، أو الاعتقاد بـ، أن الصهيونيين يريدون السيطرة على البلاد، والتنافر الثقافي بين المهاجرين الطلائعيين وسكان البلاد، اليهود والعرب. اليهود ـ العرب، في يافا وغيرها، وجدوا أنفسهم متنازَعين بين مصالح وتوجهات متناقضة: من الناحية الثقافية واللغوية، كانوا يشعرون بأنهم أقرب إلى العرب، بينما أقرب إلى اليهود من الناحية الدينية. ومثل العرب الآخرين، شعروا هم أيضا بالانزعاج والغضب من طريقة لباس الطلائعيات اليهوديات وتصرفاتهن. لكنهم هبوا، كيهود، للدفاع عنهن في وجه مضايقات المسلمين وتحرشاتهم. وكما بقية سكان البلاد القدامى، شعروا هم أيضا بأن الطلائعيين ينتهكون قيماً مقدسة منذ أجيال عديدة، لكنهم شعروا بالتضامن اليهودي، في المقابل، وكانوا يؤمنون بأن من حق اليهود، سيما الملاحَقون منهم، الاستيطان في البلاد. وعلى ذلك، فقد حاولوا التجسير بين الطرفين، دحض الشائعة القائلة بأن الطلائعيين إنما يبتغون السيطرة على البلاد وتفسير هجرتهم بكونها «حركة تسعى إلى حل مشاكل إسكانية فحسب». كان ذلك توجها نحو المصالحة، طبقا للأعراف الاجتماعية السائدة: التحادث مع الطرفين، الشرح، توجه النساء إلى النساء والرجال إلى الرجال.

لم يؤرخ إلكيام (من مواليد ١٩١١) لموعد هذا التوصيف الذي قدمه، لكن يمكن الافتراض ـ وفقا لروح الكلام ـ أنه إنما ينقل ما التقطه من والديه بشأن الهجرة الثانية. ذلك أن الهجرة الأولى كانت تقليدية في طابعها ولم تشذّ النساء فيها، بصورة لافتة، عن الأعراف والمعايير في البلاد آنذاك، بينما لم يكن بإمكان الهجرات التالية، التي وصلت إلى البلاد بعد وعد بلفور، الادعاء، ولو ظاهريا، بأن هدفها لم يكن سوى حل المشاكل الإسكانية فقط. يمكن، من خلال هذا الوصف (الذي يماثل وصف العلاقات كما ورد في مؤلفات أخرى)، استشعار مدى القرب بين اليهود القدامى والمسلمين والمسيحيين، فضلا عن توفر قنوات اتصال جيدة بينهم. وهذا، خلافا للمهاجرين من أوروبا، الذين كانوا غرباء عن البيئة المحلية واعتُبروا أعداء، لأنهم يسعون إلى السيطرة على البلاد.

تمثلت المهمة التي أخذها يهود البلاد القدامى على عاتقهم في إيجاد الحل الوسط الذي يتيح استمرار الحياة المشتركة بين اليهود (بمن فيهم المهاجرون من أوروبا الشرقية) والعرب في البلاد. وقد أشارت أفيغايل يعقوبسون إلى صحيفة «هحيروت» («الحرية») {التي كان يكتب فيها سفاراديم كثيرون} كممثلة لهذا التوجه. فبينما أكدت الصحف التابعة لحركة «العمل» أهمية العمل العبري واحتلال العمل، ركزت «هحيروت» على الحاجة إلى المحافظة على علاقات طيبة مع عرب البلاد، عارضت التصريحات بشأن العمل العبري وبحثت عن سبل وقنوات للدخول إلى قلوب العرب.[١٧] وكان في خلفية توجهها هذا الطموح إلى تحقيق المساواة، أكثر منه إلى السيطرة وإقامة دولة قومية يهودية، كما تبلورت فكرتها بين النشطاء الصهيونيين المهاجرين من أوروبا. وبالفعل، فقد كان هذا هو الفارق المركزي والأساسي بين توجه قدامى البلاد السفاراديم والمهاجرين من أوروبا الشرقية. فبينما اعتبر الأوائل أنفسهم جزءا من النسيج الاجتماعي ـ الثقافي الذي كانوا يرغبون في مساواة الحقوق في إطاره، شرع الأخيرون في دفع وترويج فكرة الدولة القومية اليهودية الخاصة والحصرية.

شعر اليهود العرب (أو السفاراديم) بنوع من التضامن مع كلا الطرفين، وإن بدرجة غير متساوية، وآمنوا بأن في استطاعتهم تحديد نقاط الخلاف والتجسير عليها. فقد كانوا مدركين لحاجة يهود أوروبا الشرقية الماسة والملحة إلى مكان يلجأون إليه، وكانوا يقاسمونهم الرابطة إلى صهيون، من جهة. بينما لمسوا جيدا، من الجهة الأخرى، التأثير الحاد، الساحق، الذي أحدثه الصهيونيون الأوروبيون وشعور الاستعلاء الذي أتوا به من هناك. ولهذا، كانت لديهم درجة من التضامن مع الخوف والقلق اللذين شعر بهما عرب البلاد حيال هجرة الموسكوفيين. وبناء على علاقتهم بكلا الطرفين، كانوا يعتقدون بأنه لو أصغى الصهيونيون إليهم وتصرفوا بدرجة أكبر من الاعتدال واللطف، ولو أصغى إليهم العرب ورأوا الأفضليات

لكن آذان الطلائعيين الاشتراكيين لم تكن صاغية لنصائح قدامى البلاد من اليهود وتنبيهاتهم. وكان ذلك عائدا لشعور التفوق، على خلفية طبقية، قومية واجتماعية على حد سواء. في المستوى الطبقي، رأى المهاجرون الاشتراكيون أنفسهم جزءا من القوة الصاعدة في العالم الحديث. وقد أعدوا أنفسهم للعمل اليدوي في الزراعة، في الصناعة وفي البناء، ونظروا نظرة فوقية إلى الطبقة الوسطى المدينية التي تشبثت بحرف يهودية تقليدية، مثل التجارة والأعمال المكتبية. وفي المستوى القومي، اعتمدوا موقفا متعاليا حيال كل من لم يكن شريكا لآرائهم وتوجهاتهم.

الكامنة في استقرار اليهود الأوروبيين بينهم، لاستطاعوا (هم) ردم الهوة التي نشأت وأخذت في الاتساع، أمام ناظريهم، بين الطرفين.

لكن آذان الطلائعيين الاشتراكيين لم تكن صاغية لنصائح قدامى البلاد من اليهود وتنبيهاتهم. وكان ذلك عائدا لشعور التفوق، على خلفية طبقية، قومية واجتماعية على حد سواء. في المستوى الطبقي، رأى المهاجرون الاشتراكيون أنفسهم جزءا من القوة الصاعدة في العالم الحديث. وقد أعدوا أنفسهم للعمل اليدوي في الزراعة، في الصناعة وفي البناء، ونظروا نظرة فوقية إلى الطبقة الوسطى المدينية التي تشبثت بحرف يهودية تقليدية، مثل التجارة والأعمال المكتبية. وفي المستوى القومي، اعتمدوا موقفا متعاليا حيال كل من لم يكن شريكا لآرائهم وتوجهاتهم. فقد تعرض يهود أوروبا الذين لم يتجندوا في الجهد الصهيوني للاتهام بالاختلاط (لدى اندماجهم في مجتمع الأغلبية) أو بالسلبية الشتاتية (لدى اختيارهم البديل الأرثوذكسي). والموقف ذاته اعتُمد، أيضا، تجاه ابناء الجاليات العريقة في البلاد. وإلى هذا كله، أضيفت أيضا رؤية اليهود السفاراديم بوصفهم جزءا من الشرق المتخلف. فهم أقرب إلى العرب منه إلى الأشكنازيم (الغربيين)، كما كتب ي. ك. سيلمان، وهو صحفي من أوساط «هبوعيل هتسعير». «حتى لو طحنتَ اليهودي السفارادي وسحقته، فسيبقى عربيا»، قال صهيوني أوروبي آخر. وباختصار، هم ليسوا يهودا مثلنا، بل «عرب يهود»، كصفة ازدرائية.[18] وهكذا، تحولت العروبية من مصدر للفخر والاعتزاز في سياق العلاقات الطيبة مع عرب البلاد إلى مصدر للإهانة والحرج.

رسخت الحرب العالمية الأولى والضربات القاسية التي تكبدها اليشوف اليهود خلالها ، بصورة نهائية، الهيكل الهرميّ ما بين التيارات اليهودية في البلاد. فخلال الحرب، انتقل مركز ثقل الحياة الاستيطانية إلى أيدي المؤسسات الصهيونية، في أعقاب نجاحها في إحكام سيطرتها التامة على ميزانيات لجنة الدعم التي ساعدت اليشوف اليهودي في البلاد على الصمود إبان سنيّ الحرب. واضطر اليشوف القديم، الأشكنازي على تنوّعه، وكذلك الجالية السفارادية، الجالية المغربية وجاليات المشرق، إلى وضع نفسها، ولو بصورة جزئية، تحت إمرة اللجان الصهيونية وارتضاء سيطرتها.[19] وشكّل الاعتراف الدولي بالحركة الصهيونية ممثلاً ليهود البلاد عاملاً آخر في تغيير ميزان القوى. وهكذا، بعد عقود قليلة من المساواة التامة ـ تقريبا مع عرب البلاد الآخرين، وجد اليهود العرب أنفسهم في موقف دونيّ مقابل اليهود القادمين من أوروبا.

وكان من شأن الحرب العالمية الأولى أن حرّكت ودفعت، أيضا، سيرورة أخرى حملت تأثيرات على الشرق الأوسط برمّته: تقسيم المنطقة إلى دول وطنية مستقبلية، محدّدة ومعرّفة، تحت سلطات انتداب أوروبية، ما عمّق الفصل بين اليهود ـ العرب في البلاد وأولئك المقيمين في دول الجوار. كما خضع هذا الفصل إلى عملية ترسيم ومأسسة. لم يعد ثمة حيز جغرافي واحد ولا مكانة سياسية متماثلة. أصبح اليهود ـ العرب في البلاد، منذ تلك اللحظة فصاعدا، سكاناً في منطقة حددتها المجموعة الدولية وأعدّتها لتكون الوطن القومي اليهودي، بينما تحول اليهود في الدول العربية الأخرى إلى أقلية دينية داخل مجموعات وطنية متشكلة. وثمة فارق آخر لا يقل أهمية في سياقنا: بينما دُعي اليهود العرب في العراق ومصر (بوجه أساسي، لكن في دول أخرى أيضا) إلى المشاركة في العمل السياسي، لم يُدع اليهود ـ العرب في البلاد إلى المشاركة في السياسة العربية المحلية، كما تم إقصاؤهم عن دوائر اتخاذ القرار في اليشوف اليهودي، وخصوصا طالما واصلوا محاولة المحافظة على واقعهم الما قبل صهيوني وعلى عروبتهم.

تركت الأزمة التي عاشتها الجاليات السفارادية في البلاد (اسم جماعي عام يشمل المغاربة ومهاجري المشرق، على السواء) حيال التغيير في المنظومة السياسية للجماعة اليهودية وإقصائهم إلى الهوامش السياسية والاقتصادية آثارها على طبقات النخبة وعلى الطبقتين الوسطى والفقيرة (العاملة)، على حد سواء، كما على قدامى البلاد وعلى المهاجرين الذين قدموا إبان عهد الانتداب، أيضا.

اليهود ـ العرب في أرض إسرائيل: تحولات هوياتية

تركت الأزمة التي عاشتها الجاليات السفارادية في البلاد (اسم جماعي عام يشمل المغاربة ومهاجري المشرق، على السواء) حيال التغيير في المنظومة السياسية للجماعة اليهودية[٢٠] وإقصائهم إلى الهوامش السياسية والاقتصادية آثارها على طبقات النخبة وعلى الطبقتين الوسطى والفقيرة (العاملة)، على حد سواء، كما على قدامى البلاد وعلى المهاجرين الذين قدموا إبان عهد الانتداب، أيضا. ويمكننا تقسيم ردات الفعل من جانب هذه المجموعات على تلك الأزمة إلى ثلاث أساسية: أ ـ صراع عنيد على مركز الصدارة (مني بالفشل، أخيرا). ب ـ تبني المزاج والوجدان الطليعيين ومحاولة الانخراط في النظام الجديد. ت ـ نفور وجفاء وإعراض حيال المؤسسة الصهيونية. ونعرض، فيما يلي، نماذج عن ردات الفعل هذه، لكن نستبق ذلك بالملاحظة أن مصدرها جميعا يكمن في الصراع الذي نشأ بين المركّب اليهودي والمركّب العربي في هوية أبناء هذه الجاليات وأن المؤسسات الصهيونية، أيضا، أرست علاقتها مع أبناء هذه الجاليات وتعاملها معهم على قاعدة كونهم يهودا ـ عربا. وعلى هذا، كان الهدف الأول والأهمّ لدى هذه المؤسسات التأكد من أن هؤلاء لا يخرجون عن الإجماع الصهيوني، بينما كان هدفها الثانوي الاستعانة بعلاقات مواليد البلاد وقدراتهم في المهمات التي تطلبت إجادة العربية أو علاقات مع أبناء البلاد العرب (كمنفّذين فقط، لا كمتّخذي قرارات). وهاكم النماذج عن الأشكال الثلاثة من ردات الفعل:

أ. يُقاوِمون ويُهزَمون

كان من بين أعضاء القيادة السفارادية والمغاربية العريقة ثمة من حاولوا المقاومة والنضال دفاعا عن مكانتهم وعن عالمهم القيميّ إزاء التغلغل الأوروبي ـ الصهيوني، لكنهم أخفقوا. الشخصيتان المركزيتان اللتان اعتمدتا هذا التوجه هما اليافاوي يوسف إلياهو شلوش (١٨٧٠ – ١٩٣٤) والمقدسي إلياهو إليسار (١٨٩٩ – ١٩٨١). هذا الأخير أتينا على ذكره أعلاه. لقد عمل سنوات طويلة لمنع إقصاء السفاراديم عن مواقع التأثير في الييشوف اليهودي، كما ناضل سنوات من أجل التفاهم اليهودي ـ العربي. في كتابه «**العيش مع فلسطينيين**»، يورد إليسار تفاصيل حول مبادرات أبناء البلاد القدامى، وخاصة السفاراديم، لبناء الييشوف اليهودي في البلاد، بالاتفاق مع العرب وليس من خلال الصدام والمواجهة معهم، وعَنوَن فصلا مركزيا من كتابه بـ «أخطاء القيادة الصهيونية ـ مَن يفهَم؟» وفصّل فيه كيف تدهورت، برأيه، العلاقات بين اليهود والعرب بسبب إقصاء قدامى البلاد عن العمل السياسي.

مذكرات يوسف إلياهو شلوش، وهو ابن لعائلة من أوائل الييشوف اليهودي في يافا (قبل هجرات الصهيونية) ومن مقيمي الأحياء اليهودية الأولى إلى الشمال منها (قبل إقامة تل أبيب، رسميا) موشحة، هي الأخرى، بلون خيبة الأمل واليأس، ذاته، من علاقات اليهود والعرب، ويمكن التعرف من خلالها على سلوك القيادة الصهيونية في مطلع الفترة قيد البحث:

العلاقات بين جيراننا في البلاد هي مركز نشاطنا الآن. مسألة المسائل هذه تستدعي الآن تركيز كل انتباهنا وعلى مواليد البلاد سكان المكان منذ عشرات السنين أن يعملوا بجهد من أجل حل هذه المسألة الخطيرة في الييشوف. ورغم أن هذا العمل قد أصبح صعبا منذ وعد بلفور والأحداث الدامية، إلا أن على مواليد البلاد والعالمين بالأمر أن يفعلوه بحنكة، بهدوء، ولا شك أن ثمة الكثير الكثير مما يمكن القيام به في هذا الشأن.[٢١]

باءت محاولات شلوش الانخراط في عمليات اتخاذ القرارات بالفشل. وكان بين زملائه من اشتبه به بأنه يؤيد مواقف العرب أكثر من اللزوم. أما تفسيراته وحججه بأن طرق السلام والتفاهم تتيح إنشاء الوطن القومي اليهودي في أرض إسرائيل فقد وقعت على آذان صماء.

لم تكن عائلات النخب الوحيدة التي شعرت بالنفور والجفاء حيال حركة العمال، بل أبناء الطبقات الدنيا أيضا، من القدامى بدرجات مختلفة. أحد النماذج الواضحة هو العمال اليمنيون الذين عانوا من استغلال فظيع في المستوطنات التي أقاموا فيها ومن تمييز سلبي من جانب المؤسسات الصهيونية. قائد العمال يتسحاق بن تسفي (الذي أصبح الرئيس الثاني لدولة إسرائيل) كان واعيا للظاهرة ودعا إلى إشراكهم في مؤسسات العمال الزراعيين. وثمة أهمية في سياقنا للتعليل الذي قدمه: «قد بدأنا نسمع البعض يقولون إنه إذا لم يحصل تغيير سريع في علاقة بين المزارعين والمكتب (الإدارة الصهيونية) وتعاملها معهم، فسيقررون مغادرة المستوطنات اليهودية .

ب. المجافون المُعرِضون

لم تكن عائلات النخب الوحيدة التي شعرت بالنفور والجفاء حيال حركة العمال، بل أبناء الطبقات الدنيا أيضا، من القدامى بدرجات مختلفة. أحد النماذج الواضحة هو العمال اليمنيون الذين عانوا من استغلال فظيع في المستوطنات التي أقاموا فيها ومن تمييز سلبي من جانب المؤسسات الصهيونية. قائد العمال يتسحاق بن تسفي (الذي أصبح الرئيس الثاني لدولة إسرائيل) كان واعيا للظاهرة ودعا إلى إشراكهم في مؤسسات العمال الزراعيين. وثمة أهمية في سياقنا للتعليل الذي قدمه: «قد بدأنا نسمع البعض يقولون إنه إذا لم يحصل تغيير سريع في علاقة بين المزارعين والمكتب (الإدارة الصهيونية) وتعاملها معهم، فسيقررون مغادرة المستوطنات اليهودية وحياة العبودية بين إخوانهم ليعودوا، ثانية، إلى حرفهم وأعمالهم السابقة في شتاتهم، التي ملّوها وهجروها لدى قدومهم إلى أرض إسرائيل، **والاستيطان بين العرب**. إلى هنا يصل اليأس».[٢٢]

وقد اتضح، لاحقا، أن الخشية من انضمام اليمنيين إلى العرب كانت هراء (رغم أن بعض الشهادات، القليلة وغير الواضح مدى موثوقيتها، أفادت بانتقال يمنيين إلى الإقامة في قرى عربية، بل وإشهار إسلامهم)، غير أن كثيرين من المهاجرين من الدول الإسلامية ابتعدوا عن المؤسسة الصهيونية وكل ما تمثله. وعلى عكس الرأي الذي يُسمع أحيانا، فإن ظاهرة جفاء المهاجرين من الدول الإسلامية وإعراضهم عن المؤسسات الصهيونية (خلافا للهوية اليهودية، بل وللقومية اليهودية) لم تبدأ مع الهجرة الجماهيرية بعيد قيام الدولة، بل مع بدايات الحركة الصهيونية، على خلفية وبسبب دفعهم إلى الهوامش السياسية والتمييز ضدهم في رصد وتوزيع الموارد (وخاصة الأراضي للاستيطان). كان هذا هو الحال لدى بدء الاحتلال البريطاني، وهكذا استمر طوال فترة الانتداب أيضا. ولم يكن صدفة أو عبثاً امتناع غالبية اليهود العرب عن التجند والانخراط في صفوف منظمة «الهاغناه»، حتى أحداث العام ١٩٢٩ على الأقل. وهذا ما رواه، مثلا، شيفح يكوتيئيل، ناشط «الهاغناه» في حيفا:

> كان بين أعضاء الهاغناه شبان من الأشكنازيم فقط. أما من أبناء السفارايم فلم يكن ثمة أعضاء في منظمة الهاغناه. السفارايم لم يختلطوا بالأشكنازيم. الشبان الأوروبيون، ذوو السراويل القصيرة، كانوا غرباء عنهم. هؤلاء كانوا يعيشون في حمائل، مع الثقافة العربية، بالزي العربي واللغة العربية. لم يقدموا أي تبرع لصناديقنا. كانوا يدّعون، على الدوام، بأننا نحن الذين جلبنا المصائب عليهم وبأنهم كانوا يعيشون حياة جيدة مع العرب. كانوا يتناولون الأطعمة ذاتها التي يتناولها العرب. بعد السادسة مساء لم يروا أي روح حيّة من بينهم. حتى السادسة مساء كانت مقاهيهم تعج بالرواد. ونحن، بعد العمل، كنا نلبس زيّهم ونذهب إليهم ونطّلع على حياتهم.[٢٣]

تشير هذه الأقوال إلى أن إعراض السفارايم وابتعادهم عن المؤسسات الصهيونية لم يكونا نتاج جبريّة أو تخلف ثقافي، بل نتاج أسباب موضوعية. أحد مصادر هذا الاغتراب ودوافعه تمثل في إقصائهم إلى الهوامش السياسية والاقتصادية. وأيضا: فهم سياسي يقضي بإمكانية العيش مع العرب بسلام ووئام، اغتراب ثقافي عن الصهيونيين الأشكنازيين وقرب ثقافي من العرب أبناء البلاد. وكيهود عرب، لم يروا أن من الصحيح المشاركة في العمل العنيف الذي قامت به الصهيونية النشطة، والذي ولّد، حسب فهمهم، «مصيبة» الصراع القومي.

ولّد النشاط الاستحواذي الذي قام به الصهيونيون الأوروبيون معارضة، شعورا بالنفور وشعورا بالدونية، أحيانا، لدى أبناء البلاد القدامى، المغاربة، الإسبانيين والجاليات المشرقية. ولكن في مستوى العلاقة بين الشعوب، في المواجهة بين الحركة القومية العربية والحركة القومية اليهودية، لم يتردد اليهود ـ العرب في أرض إسرائيل في الاختيار، فاختاروا هويتهم الدينية كهوية قومية. وحتى أولئك الذين لم ينخرطوا في العمل الصهيوني فعليا، بل دُحروا إلى هوامش النشاط والمجتمع، امتنعوا عن تأييد تطلعات عرب البلاد السياسية وعن دعم نضالهم ضد الصهيونية.

ت. المندمِجون

إلى جانب خائبي الأمل، وإلى جانب المجافين والمعرِضين، كان بين أبناء جاليات السفاراديم أيضا بعض الذين تبنّوا توجهات الحركة الصهيونية الأوروبية، سواء لأنهم وجدوا فيها ما يلبي طموحاتهم ومعتقداتهم، أو لأنهم كانوا يشعرون بالنقص حيال المهاجرين من أوروبا، أو لأنهم حلّلوا موازين القوى فاستنتجوا بأن هذا هو الأفق الوحيد لتحسين أوضاعهم ومكانتهم الاجتماعية. مردخاي إلكيام، الذي ورد ذكره هنا كان واحدا من هؤلاء. كان مدركا لحقيقة أن الهجرات الاشتراكية سببت الأذى لنسيج الحياة اليهودية ـ العربية في البلاد، لكنه ادعى، في المقابل، بأن الائتلاف مع أوساط العمال يعني التقدم.

هو، ومثله أهارون شلوش – كلاهما من عائلات حاخامين مغاربة هاجرت إلى يافا وأقامت الحي اليهودي فيها ـ استخدما معرفتهما بالمجتمع العربي بطاقة انتساب إلى النشاط الصهيوني. لم يحاربا من أجل تسلم قيادة اليشوف اليهودي في البلاد، مثل والديهما، بل من أجل قبولهما في المؤسسات الصهيونية، ولم يكن مطمحهما وضع السياسة وصياغتها، وإنما تنفيذ سياسة المؤسسات. كان الانضمام إلى الهاغناه، بالنسبة إليهما، خيارا طبيعيا وقد واصلا الخدمة في قوى الأمن بعد قيام الدولة أيضا. أهارون شلوش، المولود في العام ١٩٢١ ، خدم سنوات طويلة كضابط في الشرطة وتقلد فيها مناصب عدة، من بينها رئيس دائرة الأقليات في قطاع غزة إبان احتلالها في «عملية كاديش» (العدوان الثلاثي) في العام ١٩٥٦ ، ثم رئيس قسم المهمات الخاصة في القيادة القطرية، قائد منطقة القدس، قائد المنطقة الجنوبية ورئيس قسم التحقيقات. مردخاي إلكيام، نجل حاخام نسيم إلكيام، خدم كقائد في «الهاغناه» وفي الجيش الإسرائيلي وأشغل، في ما أشغل، منصب نائب حاكم قطاع غزة (المدينة التي ولد فيها) في العام ١٩٥٦ وحاكم أريحا في العام ١٩٧٦ .

ونشير هنا إلى أنه بالرغم من التحفظات على الصهيونيين الإشتراكيين، الذين أصبحوا الأقوى والمسيطرين في اليشوف، وبالرغم من معارضة أبناء الجيل الأكبر سنا لنزعة الهيمنة لديهم ولنمط حياتهم، إلا أنه كان ثمة بين الجيل الشاب من اختاروا تبني التوجهات الصهيونية والقبول بسيادة نمط الحياة الطلائعي، على حساب التقليدي. وقد كان لأحداث العام ١٩٢٩ أثر كبير على هذا الخيار.

١٩٢٩: موت اليهودي ـ العربي في أرض إسرائيل

ولّد النشاط الاستحواذي الذي قام به الصهيونيون الأوروبيون معارضة، شعورا بالنفور وشعورا بالدونية، أحيانا، لدى أبناء البلاد القدامى، المغاربة، الإسبانيين والجاليات المشرقية. ولكن في مستوى العلاقة بين الشعوب، في المواجهة بين الحركة القومية العربية والحركة القومية اليهودية، لم يتردد اليهود ـ العرب في أرض إسرائيل في الاختيار، فاختاروا هويتهم الدينية كهوية قومية. وحتى أولئك الذين لم ينخرطوا في العمل الصهيوني فعليا، بل دُحروا إلى هوامش النشاط والمجتمع، امتنعوا عن تأييد تطلعات عرب البلاد السياسية وعن دعم نضالهم ضد الصهيونية. وبكلمات أكثر دقة، في البُعد الثقافي (الاستماع إلى الموسيقى، طابع المقاهي التي ترددوا عليها) بقي المركّب العربي حيّاً في حياة اليهود العرب، وكانوا في ذلك مثلهم مثل اليهود في الدول المجاورة. ولكن، خلافا لليهود في الدول العربية، لم يتبلور بين اليهود العرب في البلاد تيار داعم للقومية العربية المحلية ويعتبر نفسه جزءا منها.

من جانبها، لم تبادر المؤسسة السياسية الفلسطينية إلى دمج اليهود القدامى في المؤسسات والهيئات المختلفة التي أنشئت في أعقاب الاحتلال البريطاني ولم تدعُهم إلى الانضمام إلى الحركة القومية، وذلك بالرغم من تصريحات متكررة عن أن هؤلاء اليهود هم أبناء البلاد «في كل شيء». وقد تبين لاحقا أنه لم يكن ثمة أساس واقعي للقلق الذي ساور النشطاء الصهونيين من احتمال انضمام

لماذا هاجم عرب عكا، ومثلهم عرب صفد والخليل والقدس وحيفا ويافا، جيرانهم القدامى؟ ثمة من يرون في ذلك برهانا على أن العرب لا يميزون بين صهيونيين وغير صهيونيين وكل هدفهم هو قتل اليهود، ليس إلا.٢٥ إنه تفسير غير مقنع: لو كان الأمر كذلك، فلماذا انتظروا إذن أكثر من عقد من الزمن بعد الاحتلال البريطاني لكي يقوموا بقتل اليهود، بينما كان من الأسهل ـ ظاهريا ـ أن يفعلوا ذلك في ظل الإمبراطورية العثمانية؟ الاستنتاج الحتمي هو أن تلك الهجمات كانت مرتبطة بالتحولات السياسية، وفي مقدمتها المطالبة الصهيونية بإقامة دولة يهودية في أرض إسرائيل، فلسطين.

اليهود المشرقيين أبناء البلاد إلى العرب وتحالفهم معهم. وأكثر من هذا، فحينما حاولت القيادة العربية ـ الفلسطينية الادعاء، في العام ١٩٢١، بأنها تمثل يهود البلاد القدامى أيضا، سارع رؤساء هذه الجاليات إلى الاعتراض على ذلك وإعلان تأييدهم لوعد بلفور. وكان من بين الموقعين، أيضا، بعض مَن كانوا يعرّفون أنفسهم بأنهم يهود ـ عرب، مثل رؤساء طائفة «الموساويين أبناء العرب» في صفد.[٢٤]

كانت تلك اللحظات الأخيرة التي كان لا يزال فيها، في البلاد، يهود يعرّفون أنفسهم بأنهم يهود عرب. فكلما تصاعد النزاع واشتدت حدته، وكلما أصبحت الهوية العربية في البلاد أكثر سياسية، ضعف ارتباطهم بها، إذ لم يكونوا شركاء في المطالب السياسية التي رفعها عرب البلاد (لم يعارضوا هجرة اليهود أو امتلاك اليهود للأراضي)؛ وفي المقابل، أدركوا الفائدة التي قد يجنونها من الانضمام إلى الصهيونيين، القوة الصاعدة. وقد أدت بعض الأحداث الدراماتيكية التي حصلت بينهم، ومنها أحداث ١٩٢٩ (هبة البراق ١٩٢٩)، إلى تعزيز هذا التوجه والميل.

اندلعت الأحداث الدامية في آب ١٩٢٩، وهاجم العرب خلالها بلدات ومجموعات يهودية في مختلف أنحاء البلاد فقتلوا ١٣٣ يهوديا، كان غالبيتهم في منازلهم، غير مسلحين. وكانت بؤر القتل الأساسية بين السكان اليهود في الخليل، صفد والقدس. كما قتل في هذه الأحداث، أيضا، ١١٦ عربيا غالبيتهم بنيران قوات الأمن البريطانية، والجزء الأكبر منهم من بين المُهاجِمين (في بعض الحالات، اعتدى يهود أيضا على عرب أبرياء، لكن هذا لا يغيّر من الصورة العامة). المجزرة الأكبر نُفذت في الخليل، حيث قتل ٦٧ يهوديا، من بينهم عدد كبير من قدامى المدينة، سفارديم وأشكنازيم على السواء. أما في صفد، فكانت غالبية القتلى من السفارديم.

لماذا هاجم عرب عكا، ومثلهم عرب صفد والخليل والقدس وحيفا ويافا، جيرانهم القدامى؟ ثمة من يرون في ذلك برهانا على أن العرب لا يميزون بين صهيونيين وغير صهيونيين وكل هدفهم هو قتل اليهود، ليس إلا.[٢٥] إنه تفسير غير مقنع: لو كان الأمر كذلك، فلماذا انتظروا إذن أكثر من عقد من الزمن بعد الاحتلال البريطاني لكي يقوموا بقتل اليهود، بينما كان من الأسهل ـ ظاهريا ـ أن يفعلوا ذلك في ظل الإمبراطورية العثمانية؟ الاستنتاج الحتمي هو أن تلك الهجمات كانت مرتبطة بالتحولات السياسية، وفي مقدمتها المطالبة الصهيونية بإقامة دولة يهودية في أرض إسرائيل، فلسطين. ورغم ذلك، لماذا شكل اليهود الذين كانت تربطهم علاقات ثقافية واجتماعية مع عرب البلاد، بالذات، هدفا مركزيا لتلك الهجمات؟ التفسير الفوري هو أن مجرد تواجدهم في قلب المجتمعات العربية، إلى جانب ضعفهم النسبي، هو الذي جعلهم هدفا سهلاً. لكن هذا ليس التفسير الكامل كله. وقد طرح رفائيل كوهن، الذي قتلت شقيقته مازَل في صفد، نظرة أوسع وأكثر إيلاماً. ففي كلمته التأبينية لشقيقته، رثى أيضا انتهاء العلاقات الطيبة بين اليهود والعرب في البلاد: أنتم الذين تظاهرتم دائما بأنكم حافظون ومخلصون لتراثكم، «النبي أوصى بالجار»، كيف رفعتم أيديكم، أيها الجيران الخونة، على مازَل كوهن جارتكم وقتلتموها... هذه المسكينة التي توسلت أمامكم: «لقد كنت لكم أختاً، وضعتم فيكم ثقتي، هل يعقل أن تقوموا أنتم، وليس شخصا غريبا، لقتلي؟»، بينما قسّيتم قلبكم، قلب الحجر، ومزقتم لحمها إرباً حتى ردت روحها إلى الأعالي... كنتم تقولون، دائما، أن مواليد البلاد اليهود هم بمثابة أخوة لكم، تحبونهم، تحترمونهم، وأن لغتكم واحدة، بينكم وبينهم الكثير من المشترك... فكيف لم تنقضّوا، أيها القتلة في صفد، كحيوانات مفترسة، سوى على أبناء المدينة التي كانوا جزءا منها منذ أجيال، فقط، وحوّلتم بيوتهم خراباً، قتلتم بدون رحمة نساء وشيوخاً عجزة، لم يسيئوا إليكم أبدا، أفنيتم حيوات أشخاص لغتهم الأم هي لغتكم

كما يشير موشي بهار، «جلّ ما حاولت الأغلبية الساحقة من الـ ٧٥٠ ألفا من ابناء وبنات جاليات الأقلية اليهودية ـ الأصلانية في الدول العربية القيام به، حتى الخمسينيات، هو مواصلة تسيير أمورهم الحياتية اليومية الروتينية، من خلال المحافظة على إطار طبيعي للحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية». لكن النشطاء السياسيين والمتحدثين باسم الجمهور من بينهم كانوا ملزمين بالتطرق إلى الأحداث في أرض إسرائيل / فلسطين فكانت تعقيباتهم مختلطة ومتباينة، كما كان متوقعا.

وطريقة حياتهم هي طريقتكم ولم يفرّق بينكم سوى الدين; أولئك الذين كان بينكم وبينهم حلف «الماء والملح» [...].

عشت بينكم خمسا وعشرين سنة، كنت في ضيافتكم، نذرت قلبي لفهم دواخلكم وأفكاركم، لكنني لم أفهمكم.

كان الحزن والألم على موت شقيقته عظيما، وزاد عليه الألم من جراء خيانة الجيران والأصدقاء الذين شاركوا في قتل شقيقته وعائلتها وقتلى صفد الآخرين. وقال كوهن إنه يعتقد بأن الفجوة بين اليهود والعرب تكمن في المستوى الأخلاقي. فقد كشف العرب عن وجههم الحقيقي كقتلة سفلة وخونة. ولكن، لا يجوز إغفال الدافع / المصدر السياسي من وراء الأحداث: فقد ذكّر، هو نفسه، بأن الطلائعيين اليهود الذين قدموا إلى البلاد إنما أتوا لإحياء القفر وجلب التطور إلى البلاد، لكنه مال إلى تجاهل موقف العرب بأن الأمر لم يكن سوى احتلال واستغلال، تجاهلا تاما.

يمثل كوهن، في مجمل تجربته، رمزا لعملية انفصال «اليهود العرب» عن المجتمع العربي العام في البلاد. فخلال سنوات الانتداب الأولى، وسوية مع تعزز اليشوف اليهودي في البلاد بفضل أولئك الطلائعيين الصهيونيين، كان كثيرون منهم مغمورين بشعور الفرح والفخر. أي، إلى جانب الضيق الذي شعروا به حيال القيم الدخيلة التي أتى بها «الطلائعيون»، إلى جانب نفورهم من شعور الاستعلاء والجفاء الذي بثه المهاجرون من أوروبا، إلى جانب الاحباط حيال استيلاء هؤلاء الغرباء على مقدرات المجتمع اليهودي في البلاد، كانوا واعين، أيضا، للميزة الاحتوائية في الصهيونية، الميزة التي تعتبر جميع اليهود أخوة. ونظرا لهذا، فقد رأوا في وجود هؤلاء مزايا إيجابية أيضا: أخوة جاءوا لتخليص أرض الوطن وإنقاذها; أبناء شعبهم الذين يشاركون في مساعي الخلاص الموعود، شركاؤهم في الدين الذين يحملون معجزة التقدم والحداثة ـ والأهمّ: أبناء دينهم الذين يساعدونهم على أن يصبحوا أغلبية في وطنهم. لكن العرب، مسيحيين ومسلمين على السواء، لم يروا الصهيونية كذلك. كان هؤلاء الطلائعيون، في نظرهم، غزاة متعجرفين ينبغي طردهم، أغراباً أوروبيين يسلبون عرب البلاد الموجودين هنا منذ أجيال عديدة. ولم يكن في مقدور التقارب الثقافي التجسير على هذه الفجوة. وفي الحيز الذي كان في ذروة عملية من بلورة الهويات القومية، كان أي تضامن مع الحركة القومية اليهودية يُفَسّر بأنه خروج على القومية العربية، استئناف عليها ومعادٍ لعرب البلاد. وعليه، فإن حكمَ يهود المشرق والمغرب كحكم الطلائعيين الصهيونيين من أوروبا الشرقية، بل أشدّ وبالاً: فقد خانوا العهد المشترك.

قادت الهجمات الدموية على تلك المجموعات اليهودية، من جانبها، إلى توثيق ارتباطها بالمؤسسات الصهيونية. فانضمت أعداد متزايدة من أبناء تلك الجاليات إلى الهاغناه، ثم إلى الإيتسل والليحي لاحقا. وهكذا، تسرّعت وتائر اندماج يهود البلاد القدامى ـ السفاراديم، المغاربة وأبناء الجاليات المشرقية ـ في التوجهات الصهيونية الحربجية. منذ الآن فصاعدا، لم يعودوا يعتبرون أنفسهم يهودا ـ عربا وابتعدوا، اكثر فأكثر، عن المجتمع العربي. وبهذا المعنى، فقد عززت الهجمات على تلك الجاليات الحركة الصهيونية، بالذات، وليس عرب البلاد.

تلخيص: نهاية فترة، نهاية هوية

أوضحت الهجمات الدموية على الجاليات اليهودية العريقة في أرض إسرائيل لأبناء هذه الجاليات، بصورة نهائية، أن الهوية اليهودية ـ العربية لم تعد قائمة كهوية سياسية بالنسبة إليهم. لكنها شكلت، بالنسبة إلى اليهود في البلدان العربية الأخرى، مجرد بداية فقط لسيرورة جديدة بلغت إحدى ذراها إبان الثورة العربية بين ١٩٣٦ و ١٩٣٩ وتحققت، بالكامل، إبان حرب ١٩٤٨ وبعدها مباشرة.

في العام ١٩٢٩ ، كانت القومية العربية لا تزال تمثل خيارا نافذا بالنسبة إلى كثير من اليهود في العالم العربي (في أوساط النخب، خصوصا). وكذلك كانت الحركة الصهيونية، أيضا. لم يكن في مقدور

أي منهما اجتذاب الجماهير بصورة جارفة. ونظرا للخصومة العميقة بينهما، كان اختيار أي منهما منوطا بمصاعب عديدة وقاسية. أن تصبح صهيونيا، كان يعني التصريح بموقف معارض للرؤية العربية القومية التي تعتبر اليهودية دينا فقط، وليس قومية (هذه الرؤية تبناها يهود، أيضا، في أنحاء مختلفة من العالم في ذاك الوقت)، كما كان يعني، أيضا، إعلان الولاء لحركة قومية غريبة، غريمة، تطالب بالسيادة على مناطق في الفضاء العربي. ولذا، فقد اعتُبِر تأييد الصهيونية تأييدا لتمزيق الوطن العربي وعداءً للقومية العربية. وفي المقابل، كان اختيار القومية العربية، أيضا، منوطا بمصاعب هوياتية، نظرا لأنه كان يعني إدارة الظهر لسيرورات هامة تحصل في العالم اليهودي وانسلاخاً عن المبدأ اليهودي بشأن الدعم المتبادل: دعم يهود أوروبا ومساعدتهم في إيجاد ملجأ لهم في محنتهم.

حقا، كما يشير موشي بهار، «جلّ ما حاولت الأغلبية الساحقة من الـ ٧٥٠ ألفا من ابناء وبنات جاليات الأقلية اليهودية ـ الأصلانية في الدول العربية القيام به، حتى الخمسينيات، هو مواصلة تسيير أمورهم الحياتية اليومية الروتينية، من خلال المحافظة على إطار طبيعي للحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية».[٢٦] لكن النشطاء السياسيين والمتحدثين باسم الجمهور من بينهم كانوا ملزمين بالتطرق إلى الأحداث في أرض إسرائيل / فلسطين فكانت تعقيباتهم مختلطة ومتباينة، كما كان متوقعا. فإبان أحداث ١٩٢٩ وخلال السنوات اللاحقة، على حد سواء، كان بين هؤلاء من تنصل تماما من الصهيونية وعرّفوا أنفسهم بأنهم عرب قوميون، إلى جانب آخرين أعربوا عن تأييدهم للصهيونية. وفي ٢٧ آب ١٩٢٩، بعد ثلاثة أيام من المذبحة في الخليل وقبل يومين من المذبحة في صفد، نشرت جمعية الشبان اليهود في دمشق بياناً عاماً أعلنت فيه أن ليس ثمة أي رابط أو علاقة بين يهود دمشق والحركة الصهيونية. «إننا نطالب السكان والصحافة باعتبار يهود دمشق عرباً، في كل شيء وبكل معنى... مشاعرهم كمشاعر المواطنين الآخرين جميعا، في السراء والضراء»، كتبوا.[٢٧] من الصعب تقدير مدى تمثيل هذا البيان رأي المجموع، لكن بعد أسبوع على ذلك، في الثالث من أيلول، نشرت صحيفة «دوئار هيوم» («بريد اليوم») التابعة للتيار التنقيحي في الحركة الصهيونية، خبرا تحت عنوان: «قلب الشباب اليهودي في سوريا ـ مع الييشوف المتضرّج بدمائه»، وأفاد متن الخبر بأن الصحيفة تلقت رسائل من يهود كثر من سوريا يتنصلون من بيان الجمعية ويدّعون بأنه كُتب «خوفاً وجُبناً».[٢٨] وفي العراق، تم حظر النشاطات الصهيونية في أعقاب أحداث ١٩٢٩، وكان بين نُخبها المثقفة مَن اختار إعلان معارضته للصهيونية.

وفي مصر، التي كانت غارقة في ذروة جدل داخلي عاصف بين من يميلون إلى العروبية ومَن يميلون إلى الانعزالية، كانت الغلبة للشعور المؤيد للوحدة العربية في أعقاب الأحداث، فبدأ الرأي العام يبدي، للمرة الأولى، اهتماماً بقضية فلسطين ويعلن دعمه وتأييده لمواقف الحاج أمين الحسيني. وحيال ذلك، صار تأييد الصهيونية ـ الذي لم يكن يشكل أية مشكلة في الأوساط السياسية المصرية، حتى تلك اللحظة ـ يُعتبر منافيا للمصلحة المصرية وتعمقت شقة الخلاف بين مؤيدي الحركة الصهيونية ومعارضيها في قيادة الجمهور اليهودي. كان ألبرت موتسيري، محرر صحيفة «إسرائيل»، يدعي، طوال سنوات عديدة، كما آخرون أيضا حاولوا التوفيق ما بين عروبيتهم وصهيونيتهم، بأن الصهيونية تشكل نعمة للشرق الأوسط عامة، ولسكان فلسطين / أرض إسرائيل خاصة، بينما أصبح الآن يرى كيف تتحطم هذه النظرية إلى شظايا: المواجهات الدامية في البلاد والأجواء المعادية للصهيونية في الدول العربية أوضحت أن هذا التحليل ليس مقبولا على الحركة القومية العربية التي ترفض السيادة اليهودية في المحيط العربي، دونما علاقة بالفوائد والامتيازات التي قد تترتب عليها. لكن موتسيري واصل اعتماد الخط الصهيوني الواضح وعرض موقف المؤسسات الصهيونية بشأن الخلاف حول أحداث ١٩٢٩ أيضا، بينما فضّل رؤساء الجالية، وخاصة الحاخام ناحوم أفندي وأصلان قطاوي، الامتناع عن تأييد الصهيونية.[٢٩]

على الصعيد الإعلامي، عقّب متحدثون عرب، بإيجابية، على مواقف اليهود ـ العرب المناوئة للصهيونية. وقد كتب أحمد العلمي، في كتابه عن أحداث «الحائط» في ١٩٢٩، أن اليهود الذين لم ينجرفوا خلف السراب الصهيوني كشفوا، في بياناتهم، حقيقة التعاون الإمبريالي بين الحركة الصهيونية والبريطانيين.[٣٠] وبعد عقد من الزمن، خاض يهود عراقيون غير صهيونيين كفاحا من أجل حفظ وترسيخ التمييز ما بين يهود وصهيونيين، كما في الرسالة التي وجهتها ٣٣ شخصية يهودية من بغداد، في آب ١٩٣٨، إلى عصبة الأمم للاحتجاج على تصرف الحركة الصهيونية إبان الثورة الكبرى وللتعبير عن الدعم والتأييد للأشقاء عرب فلسطين.[٣١]

لكن هذه الخطوات لم تساعد في تغيير الخطاب الجماهيري العام الذي أخذ يعتبر اليهود ـ ليس الصهيونيين بينهم، تحديدا ـ أعداء للأمة العربية. ويقتبس موشي بهار تصريحات لشخصيات عراقية رفيعة أعربت عن تأييدها لاتخاذ إجراءات وتدابير بحق يهود العراق إذا ما واصل اليهود في فلسطين عدوانيتهم ضد العرب. وكان هذا التوجه يقوم على قاعدة الرؤية التي تعتبر اليهود جميعاً صهيونيين (فعليا، أو بالاحتمال). وبهذا المعنى، يذكّر بهار، فقد تبنت أوساط قومية عربية المنطق الصهيوني.[٣٢] وقد تعززت هذه الرؤية المعادية لليهود إبان الحرب العالمية الثانية، حينما تحالف

الشرط الضروري والإلزامي لوجود الهوية اليهودية ـ العربية هو مبدأ المساواة بين الأديان، وفي المستوى السياسي، فصل الدين عن الدولة. الحركة القومية العربية كانت منقسمة على نفسها في هاتين المسألتين، منذ بداياتها. فبين النشطاء الإسلامويين، كان ثمة من رفض مبدأ مساواة حقوق اليهود لأسباب دينية، وكان أيضا ثمة نشطاء مسيحيون مشبعون بمشاعر معادية لليهود. في بدايات الحركة القومية العربية، دُعي اليهود إلى المشاركة في المعركة السياسية التي نشبت وتطورت في الدول العربية، لكن الجدل العربي الداخلي تواصل طوال سنوات الانتداب كلها.

زعماء عراقيون (كما زعماء عرب قوميون آخرون في العالم العربي) مع دول المحور. وكانت تحركهم، في ذلك، رغبتهم في التخلص من الاستعمار البريطاني، أكثر من كراهيتهم لليهود، غير أن سلوكهم أوضح لليهود في تلك الدول مدى عمق الهوة بينهم وبين أعضاء الحركة القومية الآخرين[٣٣] وكانت لهذه الهوة تجسيدات عنيفة أيضا، كان «الفرهود» في بغداد في حزيران ١٩٤١ الأكثر دموية بينها، إذ تعرضت أحياء الفقر اليهودية لهجوم دموي قتل خلاله ١٨٠ يهوديا.

يعكس «الفرهود»، إلى حد كبير، مدى قوة الأوساط في المعسكر القومي العربي التي لم تعتبر اليهود جزءا من الأمة العربية. وكانت هذه هي المصلحة الصهيونية، أيضا. وهكذا، نجحت الحركتان القوميتان، بجهد مشترك، في إعادة بناء وتشكيل الهوية العربية (على نحو يُقصي اليهود منها) والهوية اليهودية (على نحو يقصي العروبية).

يمكن النظر إلى هذه السيرورة، أيضا، من خلال الزاوية التي اقترحناها في مستهل هذه المقالة. الشرط الضروري والإلزامي لوجود الهوية اليهودية ـ العربية هو مبدأ المساواة بين الأديان، وفي المستوى السياسي، فصل الدين عن الدولة. الحركة القومية العربية كانت منقسمة على نفسها في هاتين المسألتين، منذ بداياتها. فبين النشطاء الإسلامويين، كان ثمة من رفض مبدأ مساواة حقوق اليهود لأسباب دينية، وكان أيضا ثمة نشطاء مسيحيون مشبعون بمشاعر معادية لليهود. في بدايات الحركة القومية العربية، دُعي اليهود إلى المشاركة في المعركة السياسية التي نشبت وتطورت في الدول العربية، لكن الجدل العربي الداخلي تواصل طوال سنوات الانتداب كلها. ليس ممكنا أن نعرف كيف كان سيحسم هذا الجدل لولا النشاط الصهيوني في أرض إسرائيل / فلسطين، غير أنه من المؤكد أن هذا النشاط شكل عاملا مساعدا لمعارضي المساواة. كيف؟ أولا، عملت الحركة الصهيونية من أجل توحيد الدين والدولة، وليس الفصل بينهما، فأضعفت التيار الذي كان مؤيدا للفصل. ثانيا، اعتبرت الصهيونية نفسها ممثلا لليهود في العالم أجمع، فأسهمت في عزل اليهود ـ العرب عن العرب الآخرين في الدول العربية. وزيادة على هذا، فإن مطالبتها بإنشاء دولة قومية يهودية في فلسطين، بحيث يتمتع اليهود فيها بحقوق قومية ومدنية بينما لا يتمتع غير اليهود فيها بحقوق قومية، أساءت إلى فكرة المساواة بين الأديان وأضرّت بها وبمؤيديها. والنتيجة: الهوية اليهودية ـ العربية، التي كانت هشة منذ البداية، أصبحت شبه مستحيلة.

بالرغم من الصعوبة والتناقضات الداخلية، كان ثمة يهود في كل الدول العربية ممن اعتبروا أنفسهم جزءا حيا من القومية العربية المحلية ودعموا النضال من أجل تحرير بلدانهم من الاستعمار الأجنبي. لكن مكانهم كان قد أصبح غير مضمون لهم، أكثر. الأعمال التي قامت بها الحركة الصهيونية من أجل اجتذاب يهود الدول العربية إلى أرض إسرائيل تساوقت مع رغبة قطاع واسع من النشطاء العرب في إقصاء اليهود في بلدانهم عن الساحة السياسية. حرب العام ١٩٤٨، اللجوء الفلسطيني وإنشاء دولة إسرائيل، عززت القوى والعوامل التي دفعت باليهود ـ العرب لمغادرة بلادهم باتجاه الدولة الجديدة. هكذا استحال الفصل الهوياتي إلى فصل حيّزيّ وثقافي.

اليهودي ـ العربي الأرض ـ إسرائيلي مات وانتهى، إذن، في ١٩٢٩. وفي الوقت ذاته، بدأ احتضار اليهود العرب في أنحاء الشرق الأوسط الأخرى، وهو احتضار طويل استمر حتى سنة ١٩٤٨، أو بعدها بقليل. ولكن، ينبغي أن نتذكر نقطة واحدة أخرى: إن الهويات ديناميكية بطبيعتها والنقاش حول الهوية اليهودية ـ العربية، الدائر خلال العقود الأخيرة في إسرائيل، إنما يدل على أن هوية كهذه لا تزال محتملة، ولو بالنسبة إلى البعض على الأقل. لكن هذا موضوع لمداخلة أخرى منفصلة.

[مترجم عن العبرية]

الهوامش

١ . في تحليلهما النقاش الدائر منذ الثمانينات فصاعداً، يقترح حنان حيفر ويهودا شنهاف التمييز بين المرحلة البنيوية، التي أبرز فيها مفكرون مثل إيلا شوحط، شمعون بلاص وسامي شالوم شطريت، هذه الهوية بغية تحدي «منظومة الهويات الصهيونية» وأقرّوا التمييز بين تصنيفي «يهودي» و«عربي»، من جهة، وبين المرحلة الما بعد بنيوية التي لا يشكل فيها الـ «يهودي» والـ«عربي» قيمة جوهرانية. وانظر مقال «اليهود ـ العرب: تحولات مصطلح»، في «بعميم»، ١٢٥– ١٢٧ (١٩٩١)، ص ٥٧– ٧٤. عرض الموقف الإسرائيلي المؤسساتي الرسمي حيال الهوية اليهودية ـ العربية بصورة مرئية أتاح فهم إنتاج مئير غال المعروف «تسعة من بين أربعمائة (الغرب وكل الآخرين ـ الشرقيون وفق كيرشنباوم)»، بينما هو يعرض، في الشروحات، موقفه حيال هذه الهوية ما قبل الصهيونية. وانظر: http://lib.cet.ac.il/pages/printitem.asp?item=19160.

٢ . في مقابلة مع ألموغ بهار، عيتون ٧٧، العدد ٣٣٥، كانون الأول ٢٠٠٨.

٣ . أنظروا كتابه La Terre Inte'rieure المقتبس لدى سوزان ليفي: بين اليهود والعرب والفرنسيين في تونس ـ في مؤلفات ألبير ميمي، بعميم ٤، (خريف ١٩٨٠)، ص ٧٧.

٤ . ألبير ميمي، «من هو العربي اليهودي»، في كتابه يهود وعرب (تل أبيب: سفريات هبوعليم، ١٩٧٥)، ١٣.

٥ . كذلك تعبير «عربي»، أيضا، كان يحمل دلالة مغايرة في فترة ما قبل عصر القومية وكان يعني، أساسا، أبناء القبائل البدوية. وقد تعرض مصطلح «عربي»، كمصطلح ثقافي يشمل كل من يتكلم اللغة العربية وينتمي إلى ثقافتها، للتحديث في عصر النهضة، ومن الواضح أن «عربي» كمصطلح قومي هو من استحداثات عصر القومية.

٦ . من L'Homme Domine'، مقتبس لدى سوزان ليفي، ص ٧٦.

٧ . شاؤول سحيّق، شخصية اليهودي في مرآة الصحافة العربية ١٨٥٨ – ١٩٠٨، أطروحة دكتوراة، الجامعة العبرية في القدس، ١٩٩١، ص ١٨– ٢١٧.

٨ . حول المسيحيين والمسلمين في بدايات الحركة القومية العربية، أنظر: Mahmoud Haddad (1994). «The Rise of Arab Nationalism Reconsidered», International Journal of Middle East Studies, 26, pp 201-222.

٩ .. نسيم قزاق، «اليهود في بيئتهم» في حاييم سعدون (محرر)، العراق (القدس: ياد بن تسفي ووزارة التعليم، سلسلة «جاليات إسرائيل في الشرق في القرنين التاسع عشر والعشرين، ٢٠٠٢)، ص ١٩. وحول العلاقة السلبية تجاه اليهود في المغرب في الفترة ذاتها، أنظر مثلا: إليعيزر بشان، «إلزام اليهود في المغرب بخلع أحذيتهم لدى خروجهم من الملاح (الاسم الذي كان يطلق على الحي اليهودي في المدن المغربية/ المترجم) ولدى مرورهم بجانب مسجد»، أبحاث إليعيزر: مجموعة مقالات وأبحاث (أشكلون: الكلية الأكاديمية، ٢٠٠٧)، ٣٩٣– ٤١٢.

١٠. ساسون سوميخ، «شخصية اليهودي في الأدب العربي الحديث»، محنايم ١ (١٩٩٢)، ٢٠٨ – ٢١١. وأنظر أيضا: Salih al-Toma, « the Jew in Arabic [literature 1900-1947», al-Arabiyya, 11:1-2 (1978), p. 62p

١١. غلياهو غليسار، العيش مع اليهود (القدس: دار النشر ماركوس، ١٩٨١)، ٧٠– ٧٢.

١٢. هناك.

١٣. موشي دافيد غاون، يهود المشرق في أرض إسرائيل (القدس: مطبعة عزريئيل، ١٩٣٨)، المجلد ب، ص ٤٤٠– ٤٤١.

١٤. عصام سخنيني، طبريا: تاريخ موسوعيّ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٩)، ص ٣٦٨; ياسر العسكري، قصة مدينة: صفد. [القاهرة]: منظمة التحرير الفلسطينية، ١٩٨٩; شحادة الرجبي، الجالية اليهودية في الخليل ١٩١٧– ١٩٣٦، أطروحة ماجستير في جامعة النجاح، ٢٠٠٠; أمين الخطيب، تذكرات (بير زيت: ١٩٩٢). كما يذكر رئيس م.ت.ف ومؤسسها، أحمد الشقيري، في كتاب مذكراته، أكثر من مرة، العلاقات الطيبة التي سادت بين اليهود والعرب حتى أفسدتها الصهيونية، وانظر: أحمد الشقيري: أربعون عاما في الحياة العربية والدولية، بيروت: دار النهار، ١٩٦٩.

١٥. نتان إفراتي، الطائفة السفارادية في القدس ١٨٤٠– ١٩١٧ (القدس: مؤسسة بياليك، ٢٠٠٠)، ص ٦٦– ٦٧.

١٦. مردخاي إلكيام، يافا نفيه تسيدك: بدايات تل أبيب (تل أبيب: وزارة الأمن، ١٩٩٠)، ص ٦– ١٧٥.

17 . 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, 105-130.

١٨. يتسحاق بتسلئيل، وُلدتم صهيونيين، ص ٣٧٤، ٣٨١.

١٩.

٢٠. الإجراء الصهيوني شمل، بين أشياء أخرى، توحيد الجاليات المختلفة في أرض إسرائيل (والتي كانت مرتبطة بالجاليات الأم في خارج البلاد، ليس اقل من ارتباطها ببعضها البعض) في بيشوف يهودي واحد تحت قيادة موحدة. أنظر: برطال، أعلاه.

٢١. يوسف إلياهو شلوش، قضية حياتي (تل أبيب: ١٩٣١)، ص ٤٢٥.

٢٢. يتسحاق بن تسفي، «رسائل من بيتح تكفا»، هأحدوت (الوحدة)، ١٤– ١٥ (١٩١٣)، نشر، مرة ثانية، في يتسحاق بن تسفي، مذكرات وتقارير، (القدس: يتسحاق بن تسفي، ١٩٦٢)، ص ٣٩٩– ٤٠٠.

٢٣. أرشيف تاريخ الهاغناه، (شهادة شيفح يكوتيئيل، ١٠٣/٢٣).

٢٤. البيانات محفوظة في الأرشيف العسكري الحكومي، ملف ٤١٢٤٥/Z٤.

٢٥. إلياكيم هعتسني، «بوغروم ١٩٢٩ ومتلازمة اليهود الرعايا الآن»، نتيف: مجلة للفكر السياسي، الاجتماعي والثقافي، العدد ٦٩– ٧٠، ١٩٩٩، ص ٣٢– ٣٦.

٢٦. موشي بهار، «تفسير للتاريخ الاجتماعي ـ السياسي «قبل الإسرائيلي» و«الإسرائيلي الداخلي» ليهود الدول العربية»، بوليتيكا (٢٠٠٥)، ص ١١٠.

27 . أنظر: Norman A. Stillman, «The Response of the Jews of the Arab world to Antisemitism in the Modern Era», in Jehuda Reinratz (ed.) Living with Antisemitism: Modern Jewish Responses (University Press of New England, 1987), p. 357-8

٢٨. دوئار هيوم (بريد اليوم)، ٣ أيلول ١٩٢٩.

٢٩. هاجر هليل، «إسرائيل» في القاهرة: صحيفة صهيونية في مصر القومية، ١٩٢٠– ١٩٣٩ (تل أبيب: عام عوفيد، ٢٠٠٤)، ص ١٣١– ١٤٢.

٣٠. أحمد العلمي، ثورة البراق (القدس: ٢٠٠٠)، ص د'.

٣١. مقالة زعرور مقتبسة في صحيفة الجماعة العربية الفلسطينية، ٢١ كانون الثاني ١٩٣٣. الرسالة التي تحمل تواقيع النشطاء اليهود محفوظة في أرشيف بن غوريون، ملف المراسلات العامة، آب ١٩٣٨، وثيقة رقم ١٠٥١٣٥.

٣٢. بهار، مصدر سبق ذكره.

٣٣. شكرا لعاموس نوي، الذي لفت انتباهي إلى هذه النقطة الهامة. ألبير ميمي، في مقالته «من هو اليهودي العربي» في مؤلف يهود وعرب (تل أبيب: سفريات بوعليم، ١٩٧٤)، ص ١٦، يكتب عن محاولة نسيان تلك الفترة الرهيبة من تحالف العرب مع النازيين.