المذكرات والسرد المضاد، دراسة في "أيام غريبة" لساسون سوميخ في ضوء النقد ما بعد الكولونيالي

د. نهلة صلاح منصور راحيل
مدرس الأدب العبري الحديث
كلية الألسن- جامعة عين شمس

Memoir as Counter-narrative, A Postcolonial Study in "Call it Dreaming" by Sasson Somekh

Abstract:

The primary purpose of this study is to examine the memoirs of the Israeli writer of Iraqi descent Sasson Somekh (1933-2019): "Call it Dreaming- Memories 1951- 2000" (2008) in which he presents the history of the Iraqi Jews after their immigration to Israel in the early 1950s, as an alternative narrative form used by the author to confirm the Arab cultural identity Among the Jews of Arab countries in the new society.

The study is based on the post-colonial theory that examines the relations between the discourse of the colonialist and the discourse opposing it, and reveals the importance of literary writings as an alternative narrative discourse that confronts the official discourse that usually has an authoritarian and exclusionary nature that marginalizes other types of discourse, The study also adopts the cultural criticism approach which aims to reveal the culture system within the literary text as a cultural condition before it is an aesthetic value.

المذكرات والسرد المضاد،
دراسة في "أيام غريبة" لساسون سوميخ في ضوء النقد ما بعد الكولونيالي

الملخص

تولي الدراسة اهتماما ببحث مذكرات " أيام غريبة- تاريخ حياة ١٩٥١: ٢٠٠٠" (٢٠٠٨) للكاتب الإسرائيلي ذي الأصول العراقية ساسون سوميخ (١٩٣٣- ٢٠١٩) التي يطرح فيها تاريخ يهود العراق بعد هجرتهم إلى إسرائيل في بداية خمسينيات القرن العشرين، بوصفها شكلا سرديا بديلا وظفه الكاتب لتأكيد الهوية الثقافية العربية ولتقويض الثوابت التي احتكرها السرد التاريخي عن يهود البلدان العربية.

تعتمد الدراسة على مقولات النظرية ما بعد الكولونيالية التي تبحث في علاقات القوى بين خطاب المستعمر والخطاب المضاد له، وتكشف عن أهمية الكتابات الأدبية كخطاب سردي بديل يواجه الخطاب الرسمي الذي يمتلك عادة طبيعة سلطوية وإقصائية تمارس التهميش ضد أنواع الخطابات الأخرى الممكنة، كما تتقاطع الدراسة مع منهج النقد الثقافي الذي يهدف إلى كشف الأنساق المضمرة داخل النص الأدبي، بوصفه حادثة ثقافية قبل أن يكون قيمة جمالية، يحمل أبعادا ثقافية كاشفة للإرث الثقافي الضارب في جذور المجتمع.

الكلمات مفتاحية: ما بعد الكولونيالية- ساسون سوميخ- السرد المضاد- المذكرات- الهجنة الثقافية

المذكرات والسرد المضاد
دراسة في "أيام غريبة" لساسون سوميخ - في ضوء النقد ما بعد الكولونيالي

تقديم:

إن المذكرات حكي استعادي يقوم فيه صاحبه بتدوين تجربته الذاتية برؤية متكاملة تتجه إلى التاريخ بأحداثه الاجتماعية والسياسية المختلفة؛ إذ يقتضي بناؤها التزاما بحدود الشخصية في خصوصيتها الذاتية وفي خروجها إلى الأحداث التاريخية والقضايا العامة. ويكون فيها الكاتب أكثر حرية في سرد مرويات معينة وإغفال أخرى، على النحو الذي يلائم رؤيته الفكرية وغايته المرجوة[١]. وهنا يتحقق شرط فيليب لوجون الخاص باستعادة الأحداث عن طريق ذات واقعية تهتم بسرد الخارج أكثر من سرد الداخل، أي تهتم بسرد الأحداث التاريخية وإعادة تفسيرها وبنائها وفق أهداف مسبقة واستراتيجية خطابية رمزية[٢] .

ومن ثم، فإن المذكرات تعد مصدرا لكتابة تاريخ موازٍ حيث "يعنى كاتبها بتصوير الأحداث التاريخية وتسجيل ما شاهده منها"[٣]، وهي تعبر عن رأي صاحبها فيما عاصره من أحداث، وتحمل رؤية ناقدة للواقع التاريخي الذي تسلط الضوء على أحداثه وتفسرها وفق موقف الكاتب منها. فمثلما يؤدي التمثيل السردي الرسمي دورا كبيرا في ترسيخ مبادئ السيطرة الثقافية والهيمنة العرقية عن طريق تحريف صورة الآخر وتشويهها، تؤدي السرديات الذاتية- كالمذكرات والسير الذاتية والشهادات واليوميات وغيرها- دورا مقابلا يهدف لإنتاج سردية مضادة تدحض الرواية الرسمية وتفككها عن طريق مقاومة سلطة السرود المركزية ومنظومتها التمثيلية.

ولذلك يعد سرد التجربة الشخصية (المذكرات) من تلك السرود التي تهتم فيها الذات بتمثيل نفسها خارج إطار أداتية التمثيل التي لجأت إليها السرود الكبرى، فهي صورة من صور المحكيات الصغرى المضادة التي تنتهك سلطة السرد المركزي وتعيد حكي الماضي بعيدا عن شروط الخطاب المركزي الذي تفرضه السلطة على استعادة ذلك الماضي، فهي إعادة كتابة- بالمعني التفكيكي ما بعد الكولونيالي- التواريخ المنسية والتمثيلات الثقافية المهمشة.

هدف الدراسة:

تولي الدراسة الحالية اهتماما بتحليل مذكرات "أيام غريبة- تاريخ حياة ١٩٥١: ٢٠٠٠"[٤] (٢٠٠٨) للكاتب الإسرائيلي ذي الأصول العراقية "ساسون سوميخ"[٥] (١٩٣٣- ٢٠١٩)، بوصفها شكلا سرديا مضادا استخدمه الكاتب لتأكيد الهوية الثقافية العربية ودعم التعددية الثقافية، ولتقويض الثوابت التي احتكرها السرد التاريخي الصهيوني عن يهود البلدان العربية، حيث يطرح فيها تاريخ يهود العراق بعد هجرتهم إلى إسرائيل في بداية خمسينيات القرن العشرين عن طريق تمثّل تجربته الخاصة عقب هجرته وأسرته من بغداد إلى تل أبيب في أوائل عام ١٩٥١، ضمن عملية "عزرا ونحميا"[٦] التي شهدت تهجير غالبية يهود العراق جوا إلى إسرائيل في الفترة ما بين ١٩٥٠ و ١٩٥٢.

و"أيام غريبة" هي الجزء الثاني من مذكرات الكاتب ساسون سوميخ، يسرد بها قصة حياته منذ عام ١٩٥١ الذي هاجر فيه من موطنه الأصلي العراق إلى إسرائيل وحتى عام ٢٠٠٠، وهي الفترة التي تنقل فيها ما بين تل أبيب وإنجلترا وأمريكا والقاهرة ليواصل دراساته عن اللغة

العربية وآدابها. وقد جاء الجزء الأول مها بعنوان "بغداد بالأمس"[٧]، وفيه سرد سوميخ سنوات التكوين الأولى في بغداد التي وُلد فيها، وعاش بها مع أسرته حتى السابعة عشرة من عمره.

ويكمن الفارق بين الجزأين- وفق تفسير الكاتب[٨]- في التعددية المكانية/ الثقافية التي أكسبته المرونة الهوياتية القادرة على استيعات الاختلاف ومنحته مساحة للحوارية بين اللغتين العربية والعبرية والتحرك بحرية بين ثقافتيهما؛ فخلافا للجزء الأول ذي الوحدة المكانية/ الثقافية (بغداد)، يحتوي الجزء الثاني على أربع محطات محورية شكلت هويته، هي: إسرائيل وإنجلترا وأمريكا وأخيرا القاهرة التي عاش فيها ثلاث سنوات عمل خلالها مديرا للمركز الأكاديمي الإسرائيلي.

ومن ثم، كانت الكتابة بهذا الجزء تجسيدا لمحاولات سوميخ لصياغة خطاب مقاوم لشروط السلطة ومخلخل لثقافة المركز وخيارها لمحو المكون العربي عن يهود العراق، وذلك عبر طرح مجموعة من التساؤلات حول الهوية الثقافية ليهود البلدان العربية، وكذلك عبر وصف حالة التعددية الثقافية التي يمكن أن تسم تلك الهوية نتيجة التقاطع بين الانتماءات.

منهج الدراسة:

تعتمد الدراسة على مقولات النظرية "ما بعد الكولونيالية"[٩] التي تبحث في العلاقة اللامتوازنة بين الأنا والآخر بصورها المختلفة: المركز/ الهامش، والسيد/ العبد، والمستعمر/ المستعمَر، والغربي/ الشرقي، والمهيمن/ المهَيمن عليه، وغيرها من ثنائيات ترسخها المركزية الثقافية الأوروبية وتقاومها الكتابات الإبداعية المختلفة بأقلام الجماعات المهمشة/ الأقليات.

كما تبحث كذلك في حلول العيش المشترك التي تهدف إلى خلق أشكال تثاقفية جديدة داخل المجتمع الواحد عبر فضاء الهجنة والاختلاف الثقافي وسياسة التفاوض وغيرها من مفاهيم تدحض فكرة المركز وتفكك ادعاء الأصالة الثابتة أو النقاء الهرمي لثقافات دون غيرها، وتركز على ما تنتجه التعددية الثقافية من سيرورات دينامية للهوية.

وتتقاطع الدراسة مع منهج "النقد الثقافي"[١٠] الذي يهدف إلى كشف الأنساق المضمرة داخل النص الأدبي، بوصفه حادثة ثقافية قبل أن يكون قيمة جمالية، يحمل أبعادا ثقافية كاشفة للإرث الثقافي الضارب في جذور المجتمع، ومن ثم تنهض وظيفته على تحليل الممارسات الخطابية التي تأتي في شكل نصوص أدبية ترتبط بمفهومي المعرفة والسلطة، وتقديم تفسير نقدي يكشف عن السياقات التاريخية والثقافية التي امتصتها تلك النصوص وأسهمت في إنتاجها.

أقسام الدراسة:

ولتحقيق هدف الدراسة المتمثل في تفكيك المركزية الصهيونية ومساءلتها النقدية إزاء ما تطرحه بشأن تاريخ يهود البلدان العربية والإسلامية عبر سرديات ثقافية مضادة تجابه خطاب السلطة، وفي ضوء القراءة النقدية-الثقافية للمذكرات موضع الدراسة، تم تقسيم البحث إلى: **مقدمة** تمهد للدراسة ولإجراءاتها النقدية ولأقسامها الداخلية، و**قسم أول** بعنوان **"مقاربة أوليّة في المفاهيم"** يعرض لمقولات ما بعد الكولونيالية من خلال تعريف بالمفهوم والمرجعية، و**قسم ثان** بعنوان **"السرد المضاد في مذكرات أيام غريبة"** يتناول تقويض الكاتب ساسون سوميخ لخطاب السرديات الكبرى عبر سرديته الذاتية البديلة، وأخيرا **خاتمة** تشمل نتائج الدراسة.

القسم الأول: مقاربة أوليّة في المفاهيم

تُعد الدراسات ما بعد الكولونيالية نظرية نقدية منهجية وممارسة قرائية للنصوص الإبداعية، خاصة تلك التي تتعلق بصورة الذات والآخر كما صاغها خطاب القوى الاستعمارية/الأوروبية ضمن استراتيجية الهيمنة الغربية وإقصاء الشرقي. وقد امتد اهتمامها ليشمل فكرة التهميشية باختلاف صورها. وقد جاءت الدراسات ما بعد الكولونيالية بهدف تفكيك هذا الخطاب الاستعماري الاستعلائي وكشف آلياته المعرفية، وقد استفادت في هذه المجابهة الثقافية من عدة مناهج حداثية في مقدمتها النقد الثقافي الذي اتجه إلى كشف ما يتوارى خلف الخطاب والانتباه إلى حيل الثقافة في تمرير أنساقها المضمرة.

من هنا التقت إجراءات النقد الثقافي مع الخطاب ما بعد الكولونيالي في جوهر واحد هو "تحطيم المسلمات المركزية والتشكيك في مروياتها، والانتباه إلى تمثيل الواقع من خلال خطابها المتعالي الذي تقدمه، بهدف كشف البنية الثقافية المعاصرة في ثنائياتها المتقابلة"[١١]، ولذلك ارتكزت الاسترتيجيات القرائية على كشف خبايا النص كبنية فكرية وإيديولوجية أكثر من محاولة توضيح معناه كبنية جمالية فحسب.

وقد ارتبطت الدراسات ما بعد الكولونيالية بعدة مفاهيم رئيسة تحاول تمثيل آثار العملية الكولونيالية وتوابع التهميش بوصفه من سمات التبعية التي تتعلق بالنوع أو بالطبقة أو بالعرق أو باللون أو بالدين أو بغيرها من أنماط التصنيف التي تفصل بين الذات والآخر وفق صاحب الصوت المهيمن. وتعني تلك الدراسات كذلك بالتعريفات المتنوعة التي تدور حول الفضاء المعرفي الثالث الذي يرتكز حول إعادة تأهيل الهامش/الفرعي وتعامله مع المركز/الرئيسي من خلال الهجنة والتعايش الثقافي والرد بالكتابة.

يتعامل القسم الأول من الدراسة مع تلك المفاهيم الرئيسة ويهتم بمقاربة ما تطرحه من إشكاليات مختلفة عن طريق ثلاثة مداخل أساسية يتناول أولها الخطاب ما بعد الكولونيالي، ويقف الثاني منها على الفارق بين السرديات الكبرى والسرديات الصغرى، بينما يتعرض الثالث والأخير إلى أشكال الكتابة المضادة وبالأخص المذكرات كسرد ذاتي مقاوم.

أولا- الخطاب ما بعد الكولونيالي:

تشكلت المعرفة في الغرب منذ أن تأسست على مفهوم المركز، وعلى الرغم من محاولات نقد أسسها، فإنها ظلت بمنأى عن التحليل النقدي الذي كان من شأنه أن يكشف عن نزوعها نحو ترسيخ مبدأ المركزيات[١٢]. وقد أنتج الظلم التاريخي والسياسي والثقافي الذي مارسه الفكر الغربي عبر خطاب متمركز على ذاته، خطابا بديلا اهتم بتفكيك المركز وإعادة الاعتبار لكل ما هو هامشي، هذا الخطاب تبناه فلاسفة الاختلاف- مثل ميشيل فوكو وجاك دريدا وفرنسوا ليوتار وغيرهم- ممن حاولوا تفكيك النزعة العقلانية الإطلاقية التي كانت سببا في إنتاج المركزيات[١٣].

وقد شكّلت هذه المواقف روافد أساسية في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية التي تهتم بشروط الإنتاج الثقافي التي تطول المعارف الخاصة بالأنا وبالآخر، فمصطلح الدراسات ما بعد الكولونيالية يشمل "تغطية كل ثقافة تأثرت بالعملية الإمبريالية من وقت الاستعمار وحتى الآن. وبهذا المعنى، يمكن القول بأنه مصطلح معنيّ بالعالم كما كان موجودا أثناء فترة الهيمنة

الأوروبية وبعدها، وبتأثيرات تلك الفترة في الآداب المعاصرة، كما أنه يتعرض لكل تجربة التقى فيها مختلفان، أحدهما بـ "الآخر" مما أفضى إلى التأثير الشديد فيهما معا"[١٤].

فتطلع نقاد ما بعد الكولونيالية إلى إرساء منهج تأويلي يهدف إلى معاودة قراءة التمايز بين الأنا والآخر في سياق اجتماعي رحب لا تتمايز فيه المنظومة المعرفية وفقا للتقسيمات الجغرافية، ما بين شرق وغرب أو شمال وجنوب، حتى تغدو القراءة من منظور ما بعد كولونيالي قراءة تحليلية بوسعها تفقد البنى العميقة وسبل مقاومتها، ولذلك توسعت الدراسات ما بعد الكولونيالية لتشمل آداب العالم الثالث والمهمشين[١٥].

ولعل من أهم خصائص الآداب ما بعد الكولونيالية هي عنصر التهجين الثقافي، ووجهة النظر متنوعة الملامح والمداخل في التعامل مع العالم، والتحرر من أحادية النظرة ومن سيادة الثقافة الفوقية فوق غيرها من الثقافات؛ فالنص الأدبي المنتمي لأدب ما بعد الكولونيالية يعد فضاءً للتفاعلات والتداخلات الثقافية في سياق أشبه بما يطلق عليه الناقد رامانوجان "سياق المرآة العاكس لمرآة أخرى"[١٦].

وقد تجسدت قيم الهيمنة الغربية في الحركة الصهيونية بوصفها ممارسة كولونيالية أوروبية قائمة على ثنائية الغرب/ الشرق في الأساس تتوجه لـ"الآخر" بخطاب استعلائي يتوافق مع الخطاب الكولونيالي الغربي، ويعمد إلى إقصاء الثقافات المغايرة ودفع أصحابها- من يهود الشرق والفلسطينيين على السواء- للذوبان في نسيج الثقافة الأوروبية/ الإشكنازية السائدة؛ فنشأ في المقابل خطاب ما بعد صهيوني يقوّض الفرضيات الصهيونية الرسمية وما تدعمه من التراتبية الهرمية للثقافات وتداعياتها على الهويات- المتجانسة أو الهجينة- بالمجتمع، وتعرض المواجهات الإشكالية بين الثقافات المحلية والثقافة الإشكنازية الرسمية من خلال أدبيات يهود الشرق أو يهود الفلاشا أو غيرهم من أصحاب الهويات المهمشة.

فما بعد الصهيونية ترى أن الصهيونية فكرة أوروبية ارتبط تحقيقها بانتهاك بعض القيم الأخلاقية؛ بدءا برفض المنفى والتضحية بيهود أوروبا خلال أحداث النازي، ومرورا بتهجير الفلسطينيين عن قراهم عام ١٩٤٨، وانتهاء بقمع اليهود الشرقيين داخل سياسة بوتقة الصهر. وبالتالي، فإذا كانت الذاكرة الجمعية الصهيونية تعمد في خطابها إلى تضخيم تاريخ القمع، فإن الذاكرة المضادة- التي يتباها ما بعد الصهيونيين- هي الطريق الأمثل أمام الفرد الإسرائيلي القلق على هويته، كي يتمكن من تفكيك الفرضيات الرئيسة للمجموع الصهيوني/ الإسرائيلي، ومن "خصصة" ذاته- ثقافيا وفكريا وسياسيا- بعيدا عن المجتمع[١٧].

وهذا الخطاب ما بعد الكولونيالي/ ما بعد الصهيوني يرى أصحابه أن دولة إسرائيل تمارس في الوقت الحالي نوعا من الاستعمار الجديد "Neo-Colonialism" ضد مواطنيها، عن طريق محاولاتها المستمرة لمحو هوياتهم الأصلية متخفية وراء مقولات تعميمية مثل: "التقدم" و"التنوير" و"المواطنة" وغيرها مما قد يسهم- في ظنها- في تحديد العلاقة بين الدولة والفرد، وصهر الثقافات المتعددة في بوتقة إسرائيلية واحدة بهدف خلق مجتمع جديد ومتجانس[١٨].

وهنا استطاعت الحركة الصهيونية أن تخلق نظاما استعماريا جديد يجمع ما بين الاستعمار التقليدي (الاحتلال العسكري والسيطرة الاقتصادية)، والاستعمار الجديد الذي يعتمد نظاما من التمييز العنصري (فصل السكان والتمييز العرقي بينهم)؛ ليشكل المشروع الصهيوني

منظومة استعمارية فريدة وجديدة، قائمة على تبني النموذج الأوروبي الاستعماري من ناحية، وعلى استبعاد قيم ثقافية كاملة- بالأخص بالنسبة لليهود القادمين من الدول العربية- غير المقبولة لدى "الصفوة" الإشكنازية المهيمنة بزعم العمل على التوحيد الثقافي ليهود الدولة الناشئة من ناحية أخرى.

فإذا كانت الصهيونية تعتبر نفسها حركة تحررية- مفيدة من الشرط الكولونيالي- لجميع اليهود، فإن العديد من المؤرخين الجدد- مثل عالم الاجتماع المتخصص في خطاب المابعد أوري رام- قد "كشفوا زيف الدعاية الصهيونية حول تحقيق الانسجام العرقي والثقافي داخل الدولة، بل أكدوا أن أصحابها قد مارسوا كافة أشكال التمييز العنصري في سبيل تعزيز الهوية الإسرائيلية الجديدة على حساب الهويات الأصلية لليهود، فلجأوا إلى التطهير العرقي ضد السكان الفلسطينيين والعنف المعرفي للسيطرة على اليهود المهاجرين من غير الأوروبيين"[١٩]، بهدف تحقيق حلم المشروع الصهيوني الاستعماري لإقامة مجتمع متحد يترابط داخله اليهود بذاكرة جمعية مشتركة.

وكان لاستبعاد الصوت غير الغربي من قبل الصهيونية ومصادرة كل ما يتصل به تاريخيا وثقافيا، أثره في بروز مرويات ينهض بها المثقفون والأدباء تتحدى المروية الصهيونية وتؤكد قدرة أصحاب الهويات المغايرة- كيهود البلدان العربية أو عرب فلسطين- على تمثيل أنفسهم ونقل أصواتهم المقاومة لإقصاء هوياتهم الثقافية ومحاولات تخريبها في ظل هيمنة مؤسساتية تبني نظرتها وفق ثنائية (النخبة/ الإشكنازية) و(الأقلية/ العربية).

فارتكزت الكتابات ما بعد الكولونيالية على الكتابة التخييلية التي تعني باستعادة أحوال المجتمعات الأصلانية باللغات الاستعمارية لدى بعض الآداب، ومن ذلك كتابات بعض الأدباء الفلسطينيين العرب باللغة العبرية في الداخل كسلمان ناطور وغيره[٢٠]، أو التي تهتم باستعادة الهوية الأصلية عبر الكتابة عن حوار الماضي العربي مع الحاضر الإسرائيلي لدي الأدباء الإسرائيليين ذوي الأصول العربية، كساسون سوميخ وسامي ميخائيل وغيرهما، حيث "تصبح اللغة وسيلة تعبير عن المقاومة عبر التهجين وتأكيد حالة الانسجام بين ثقافتين، وهي حالة حوارية في جوهرها تبرز التقاطعات المختلفة بين الخطابات الثقافية والقوى الاجتماعية بالمعنى الذي تحدث عنه باختين"[٢١].

وقد شغلت إسهامات الناقدة الإسرائيلية عراقية الأصل "إيلا شوحيط"[٢٢] حيزا كبيرا في الدراسات ما بعد الكولونيالية متأثرة بما طرحه "إدوارد سعيد"[٢٣] عن القضية الفلسطينية وتعريفه للصهيونية بوصفها امتدادا مباشرا للمشروع الأوروبي الاستعماري ومنفذا لإجراءاته التعسفية تجاه الشرق، فهي صاحبة آراء تفنّد النتائج السلبية للصهيونية ليس على الفلسطينيين فحسب، بل أيضا على يهود الشرق الذين جُردوا من حق تمثيل أنفسهم وتعرضوا إلى إنكار تاريخهم ووعيهم الثقافي لأسباب تخص الصهيونية كحركة أوروبية استعمارية هدفت إلى خلق هوية إسرائيلية/ أوروبية مهيمنة تقوم على تاريخ رسمي واحد، لذلك وضعت نفسها في موضع السيد وحولت الفئات الأخرى إلى وضعية التابع.

تبنى الموقف ذاته الناقد والشاعر الإسرائيلي/ المغربي "سامي شالوم شطريت"[٢٤] الذي ينتقد الخطاب الصهيوني/ الكولونيالي الذي يستبعد ثقافات يهود الشرق ويعدهم أقلية هامشية

ويوجه حديثه في المقام الأول إلى اليهود الإشكناز كممثلين للأغلبية الثقافية الحاكمة، فالصهيونية- في رأيه- حركة قامت على الأهداف الأساسية للاستعمار وأنتجتها مشاعر التملك والإحساس بالتفوق لدى شعوب أوروبا، مما كان له الدور الحاسم في تعيين وضع يهود الشرق وفي تحديد النظرة إلى الثقافة التي يمثلونها، والحكم بضرورة "إصلاحها" كشرط للانضمام إلى المجموع. هذا بجوار المفاهيم ما بعد الكولونيالية التي انشغل بها كل من "أوري رام"[٢٥] الذي يعتبر الخطاب ما بعد الصهيوني/ ما بعد الكولونيالي نوعا من "الشرقية الجديدة" التي تفند في الأساس المشروع الاستعماري/ الاستشراقي الذي تبنته الصهيونية الإشكنازية، والتي تخلخل فرضياته الأساسية القائمة على: وحدة النسيج "القومي"، وانسجام هوية "النحن"، ودعم التوحيد "الثقافي". وكذلك "دانيال جوترين"[٢٦] في كشفه للمعارضات الثنائية التي تعتمدها المؤسسة الصهيونية من خلال نظرة أحادية عنصرية تقوم على سيادة الثقافة الفوقية، وتأكيده بأن الغاء الطابع "القومي" الجمعي للدولة ودحض افتراضاتها المركزية هو السبيل الوحيد الذي سيمكّن "الفرد" الإسرائيلي من تحرير ذاته من عنصرية الصهيونية وظلم الدولة، وبالتالي خلق شرعية بديلة تقوم على تقويض الأسس الأيديولوجية للدولة، وخاصة تلك التى تتعلق باليوتوبيا الصهيونية وبوتقة الصهر.

ثانيا- السرديات الكبرى والصغرى:

ميز الفرنسي "جان- فرانسوا ليوتار" بين نوعين من السرود[٢٧]: السرديات الكبرى والسرديات الصغرى، فـ "السرديات الكبرى" هي باختصار مجموع الحقائق التي يُفترض أنها مطلقة وقصوى وتُستخدم لشرعنة المشروعات السياسية أو العلمية أو العسكرية، في حين أن "السرديات الصغرى" هي الحكايات المحلية من حكايات المنشقين والفارين والمهمشين والسجناء والمنفيين وغيرهم. فإذا كانت السرديات الكبرى تمثل كل المكتسبات الفكرية والسياسية التي تحولت بفعل الزمن إلى قوانين ادعّت امتلاكها للحقيقة ومن ثم للسلطة، فإن السرديات الصغرى هي كل محاولة ناتجة عن مراجعة تلك المكتسبات ومساءلة خطابها الإطلاقي ونزع الشرعنة عنها.

ومن هنا يمكن القول بأن الخطاب المؤسساتي يمثل بوضوح السرديات الكبرى التي تجسد "خيال الأمم ومخزونها الثقافي وطريقة تداولها للمعرفة الخاصة بها لمواجهة أغلب التصورات والتفاعلات والتغييرات، وهي التصور الإيديولوجي للجماعة الذي يحدد أفق الرؤية التاريخية لها ويرسم معالم التوجهات والمسلمات والثوابت التي لا يمكن الحياد عنها، وكذلك المواقف التي ترسم طبيعة العلاقة بين الذات والآخر"[٢٨]، بينما تكون مرويات القطاعات الفردية، كالمثقفين والمناضلين والفنانين، هي السرديات الصغرى التي تجسد "السرد المضاد الذي يسعى إلى نقد السرديات الكبرى وكشف تحيزاتها وانزياحها عن منطق الواقع التأريخي، ومن ثم تقويضها وإزاحتها عن موقع الهيمنة الشمولية. وذلك دون أن تتحول السرديات المضادة إلى سرديات كبرى بديلة أو تسعى لقلب معادلة المركزي والهامشي، فتتحول هي ذاتها فيما بعد إلى مركز بديل يمارس التهميش والإقصاء والعنف"[٢٩].

ولعل الأصل في بداية السرديات الكبرى يرتبط ببدايات حملات الاستعمار للاستكشاف والسيطرة، فجاءت تلك السرديات كمحاولة لتنميط صورة الشعوب الأصلانية- بتعبير إدوارد سعيد- ضمن فئة أقل أو درجة أدنى وربط وجودها بلحظة اكتشافها على يد المستكشف

الأوروبي، فكانت "التمويه الذي عمد الاستعمار إلى ممارسته من أجل ترسيخ صورة محددة الملامح لواقع متخيل من صنعه هو وحده، لا يخدم إلا توجهاته في الحصول على ما يريد، بهدف أن تسهم مثل هذه الصورة في تعزيز استراتيجياته في الهيمنة على الآخر والسيطرة عليه"[٣٠]؛ فالأمم بشكل من الأشكال هي "هيئة من السرد المزدوج الذي يقبض على الثقافة في أكثر المواقف إنتاجية؛ بوصفها قوة من قوى الإحلال والاستبدال، والتمزيق والتشظي، وإعادة الإنتاج والخلق، والإرغام والتوجيه"[٣١]، وفي مثل هذه الحالة "يكون الأكثر أهمية في بعض الأحيان أن لا ننشغل كثيرا بما يُقال، لكن بمن الذي يتكلم ومن الذي يقول"[٣٢].

ومن هنا تتضح خطورة احتكار المرويات الكبرى لسرد تاريخ الأمم والشعوب بوصفها استراتيجية مهمة تتكيء عليها في تكريس هيمنتها، تعمل على "أن تصوغ التجربة التاريخية بألفاظ نهائية وحاسمة في الفهم الإنساني، تمنحها السلطة المركزية لتشكيل المخيلة الجمعية لشعب ما"[٣٣]، حتى "تصبح القوة على ممارسة السرد، أو على منع سرديات أخرى من أن تتكون وتبزغ من الروابط الرئيسة بين الثقافة والإمبريالية"[٣٤].

فجاءت الخطابات المضادة كي تكشف عن تزييف الواقع وتنميطه، وطرحه من رؤية تقوم على إعلاء الذات وإثبات تفوقها مقابل تهميش الآخر وتحجيم وجوده، وسعت السرديات الصغرى إلى "استعادة التاريخ المحلي للفئات المهمشة ورفض سياسات مصادرة التاريخ والإفقار الثقافي التي اتبعتها مؤسسات الثقافة الامبريالية/ المركزية فيما يخص تاريخ الفئات الأخرى وتراثها"[٣٥]، بهدف إبراز القيمة الثقافية الأصلية لها.

وقد أدت تلك القراءات البديلة للتاريخ إلى إنتاج ما يعرف بـ" الثقافة المضادة" التي "ارتبطت بمعايير وقيم جماعة بديلة تتشكك في قيم الثقافة السائدة، وتتطلع إلى التعبير عن تطلعاتها وقيمها المختلفة عبر ممرات التعليم والأدب وسرد التاريخ، وبالأخص عقب الاحتكاك بين جماعتين/ شعبين يسود أحدهما الآخر ويتمسك كل منهما بقيمه الأصيلة، واتجاه الجماعة الأقلية إلى تعميق قيمها ومعتقداتها واتجاهاتها التي تتعارض مع الثقافة الأغلبية السائدة"[٣٦].

وفي إطار عدم إمكانية تجاهل ارتباط المشروع الصهيوني بالبعد الاستعماري الأوروبي القائم على تنميط صورة الشعوب الأصلانية لتبرير الهيمنة عليها، "تمثلت الحركة الصهيونية الإيديولوجية الإمبريالية/ العنصرية المتجاهلة لحقوق السكان الأصليين وتطلعاتهم، وكذلك تعاملت بكبرياء وتحقير مع اليهود الشرقيين الذين اعتبرتهم بدائيين غير ملائمين لتحقيق الحلم الصهيوني الأوروبي، مثلما تنكرت من قبل ليهود المنفى الذين اعتبرتهم أشخاصا ضعاف وجبناء وغير مستعدين لإرهاق أياديهم بالعمل في الأرض، فأصبح التاريخ قصة يكتبها المؤرخون الرسميون تلبية لاحتياجات إيديولوجية ووسيلة لتحقيق أهداف سياسية أو اجتماعية للذين يتحدثون باسمهم، وعني هؤلاء بعرض التاريخ أكثر من التاريخ نفسه، لإعطاء أفضلية لرواية عن الأخرى"[٣٧].

ولأن "القيادات الصهيونية في فلسطين لم تر في اليهود الشرقيين عنصرا مهما أو نموذجا مثاليا للمهاجرين اليهود"[٣٨]، فقد سعت الحركة الصهيونية إلى اختلاق واقع تاريخي موحد لليهود قائم على اشتراطات المؤسسة الصهيونية التي تقدم مروياتها التاريخية رؤية تدعم حالة الاضطهاد التي تعرض لها يهود أوروبا وتحاول تطبيقها على تاريخ يهود الشرق عبر إغفال

الوجود اليهودي المثمر في ظل الحضارة العربية الإسلامية كي تُشرعِن دورها كحركة جاءت لإنقاذ يهود العالم.

وفي هذا السياق، تبنت الصهيونية التمثيل الأوروبي الاستعماري للشرق وخطابه الاستشراقي ذي النزعة الإنقاذية تجاه اليهود الشرقيين بهدف ضمان الهيمنة الغربية على حقول المعرفة وإعطاء مبرر كافٍ لاحتكار سرد التاريخ، ولذلك صاغت خطابا ذا صبغة استشراقية يقوم على "تعزيز مبدأ الحداثة (التهجين والتطهير) وضرورة تطبيقه على مهاجري الشرق بعد اعتبار ثقافتهم ثقافة بدائية وجامدة تحتاج لإصباغها بسمة الحضارية من ناحية، وتشكيل رواية تاريخية يهودية تتبنى إعاقة أجزاء محددة من الماضي وضرورة دمج تاريخ اليهود المنحدرين من البلدان العربية مع ما مر به اليهود في أوروبا من ناحية أخرى"[٣٩].

وقد جابهت هذه السردية الكبرى خطابات نقدية يحتج خلالها يهود الشرق على أساليب إنكار تاريخهم الحقيقي وثقافتهم الأصلية، ويرفضون بها سياسة الفصل بين "يهودي" و"عربي" كشرط لدمجهم في المجتمع الإسرائيلي، حيث "بدأوا في طرح تساؤلات مثل: من يصيغ تاريخ اليهود؟ ومن يقرر ما يضاف أو ما يستبعد من أحداثه؟ من الذي يعّرف الهوية اليهودية؟ ومن يحدد معايير الانتماء لـ"الأنا" الإسرائيلية؟. وقد رفضوا أن تُروى حكايتهم بأصوات صهيونية إشكنازية تتعمد تزييفها أو تشويهها بحجة تأسيس ثقافة "قومية" يهودية جديدة، ووقفوا أمام سلطة التمثيل الصهيونية/ الأوروبية التي عمدت من البداية إلى إنكار ثقافتهم ومحو هويتهم العربية"[٤٠].

فنشأ خطاب مضاد اهتم فيه اليهود الشرقيون برواية تجربتهم بأصواتهم الخاصة وبتمثيل أنفسهم بعيدا عن هيمنة الخطاب الصهيوني، وسعوا فيه إلى إعادة كتابة تاريخهم ضمن مشروع أدبي/ ثقافي/ تاريخي يأخذ في الاعتبار أهمية سرد التجارب الذاتية لهؤلاء المهاجرين اليهود وكتابتها في نصوص مكتوبة بأقلامهم، فكانت الأدبيات الذاتية- ذات المرجعية التاريخية والاجتماعية- من سبل المقاومة الرئيسة لتنميط هويتهم المتشابكة وسوء تمثيل ثقافتهم العربية.

وهكذا توالدت الأصوات المهمشة في محكيات صغرى تنتهك سلطة السرد المركزي وتفكك سياسات التمثيل الكبرى لتعيد صياغة الهوية الذاتية بإستراتيجية طباقية وليست أحادية، حيث "ركز الخطاب البديل الذي يتعلق بالصهيونية على نقد أوروبية الدولة القائمة في أساسها على إنكار الشرق العربي، وسوء تمثيل السرديات الصهيونية للعرب من الفلسطينيين واليهود المهاجرين والحديث نيابة عنهم، حيث كان من مصلحة الهيمنة الأوروبية في إسرائيل أن تقلل السمة "الشرقية" للدولة وأن تحافظ على تبعية المهاجرين- اجتماعيا وثقافيا- للمركز الإشكنازي الحاكم"[٤١].

فتعددت الكتابات الشخصية بأقلام يهود الشرق بهدف توسيع النقاش حول التعددية الثقافية ورفض "تذويب" الهوية العربية- بمصطلح إيلا شوحط[٤٢]- أو محوها بدعوى إيجاد هوية "قومية" محددة أو متسقة، ومحاولة تعويض الغياب الممنهج لأحداث تاريخ اليهود العرب بحجة خلق ذاكرة جمعية تروي حكاية واحدة ووحيدة؛ أي الذاكرة اليهودية الأوروبية.

ثالثا- المذكرات كخطاب مضاد:

أوضح "ميشيل فوكو" أن الذاتية تتشكل داخل أنظمة تاريخية واجتماعية وثقافية تحدد صفاتها وتستدعيها بالشكل الذي تقرّه، وهو "الأمر الذي ينطوي على حرمان الذات (أو من

يمثلها) من دورها بوصفها خالقة"[٤٣]. وإذا كانت عمليات إنتاج الذات- من قبل الأجهزة الأيديولوجية للدولة- واحدة، فإن الخطابات المختلفة تخلق ذواتا مختلفة تحاول كل منها إبراز ذواتها الفردية دون الخضوع لأنظمة المجتمع التي تمارس سلطتها لتحديد المعرفة والحقيقة، ومن ثم، فإن الذاتية تولد من رحم الخطابات المهيمنة التي تتنافس في أي فترة تاريخية من أجل السيطرة عليها[٤٤]، فتحاول إعادة تشكيل هويتها من خلال خطاب مضاد يتيح لها "تقويض النصوص المرجعية والإعادة الحتمية لكتابتها أثناء هذا التقويض"[٤٥]، حتى تتمكن من تقييم مفاهيم الخطاب السائد عن كل ما يتعلق بالتمايز الاجتماعي و الثقافي بين الأنا والآخر، وخاصة لدى الذات التي تعيش في ظل هجنات وتجاذبات ثقافية يسعى كل طرف بها إلى "النفي المنظم للآخر وإنكار كل صفة إنسانية عليه، مما يجعله يتساءل دائما هذا السؤال: من أنا في الواقع؟"[٤٦].

لذلك كان تأسيس الهوية الذاتية عبر كتابة المذكرات- بوصفها شكلا من أشكال نصوص الذات- من السبل التي حاولت من خلالها الذات المهمشة تمثيل ذاتها متخلصة من آثار الصور النمطية التي أنتجها الآخرون عنها، ولذلك يمثل السرد بالمذكرات "إستراتيجية خطابية أساسية بالنسبة للذات في التمثيل، وصياغة هويتها عن طريق تأكيد اختلافاتها مع صورة الآخر، اختلافا يأخذ أشكالا متعددة من العلاقات: السيد والعبد، أو المركز والهامش، أو السلطة والتابع، أو الألفة والغرابة"[٤٧]، وغيرها من علاقات دياليكتيكية تجعل وظيفة السرد في هذه الحالة إستراتيجية مضادة لتقويض افتراضات التاريخ الثابت ومواجهة خطابية لتفنيد مرجعيات ثقافية عديدة مرتبطة بديناميات الهوية والاختلاف.

ورغم اعتراض البعض على الاعتماد على المذكرات بوصفها مصدرا تاريخيا عن الشخص ومجتمعه، فإنها بعد التحليل الفاحص لمعلوماتها والتدقيق الصارم في موقع صاحبها من أحداث التاريخ، تعد في النهاية "ممارسة سردية ذاتية مقابلة لسردية السلطة التي تفرض تاريخا أحاديا للحدث، بوصفه التاريخ الحقيقي، أو تاريخ الأمة المقدس، وينتج خطابها سردا انتهاكيا ينبثق على هامش حكاية السلطة ويزرع الارتياب في خطاب السلطة الرسمي"[٤٨].

والمذكرات- بهذا المفهوم- تعد من أشكال السرديات المضادة التي تسعى إلى نقض السرديات الكبرى وكشف تحيزاتها لوضعيات تاريخية محددة، ومن ثم تقويضها وإزاحتها عن موقع الهيمنة؛ فالفارق بين السرديات الكبرى والسرديات المضادة يتجلى في "أن الأولى تقدم نفسها على أنها منظومة فكرية وقيمية عامة تفسر ظواهر المجتمع بصورة شمولية ونهائية، وتنزع نحو الهيمنة والإقصاء، بينما تقدم الثانية نفسها كأداة معرفية تفسر أحداثا تاريخية منفصلة ومعينة ضمن إطار زماني ومكاني محدد، ولا تدعي لنفسها صفة الشمولية أو النهائية المطلقة"[٤٩].

فكانت المذكرات وغيرها من نصوص الذات هي الأنواع البديلة التي توثق لحكايات المنشقين والمهمشين والنساء والمنفيين وغيرهم، حيث عمدت إليها تلك الفئات "لا لتكون كتابات بقلم الفرد ذاته عن ذاته، بل لتكون وثائق جماعية يكتبها أفراد من أجل نضالهم المشترك"[٥٠]، وإعلاء أصواتهم المهمشة بوصفها كتابات لا تتيح فهم الماضي فحسب، إنما تقدم رؤية للاحتمالات الاجتماعية والسياسية المستقبلية لتلك الفئات.

ولذلك اختارها العديد من يهود البلدان العربية المهاجرين لإسرائيل- بوصفهم فئة مهمشة داخل مجتمع يحكمه غربيون- كنوع أدبي يلجأون إليه لتمثيل تجاربهم الشخصية بشكل يمثل تحديا

للأنساق الثقافية المهيمنة ويعمل على إعادة صياغة تاريخهم الخاص، فكانت مساحات التقاطع بين الذاكرة الفردية والذاكرة الجمعية من السمات الإبداعية في كتاباتهم الذاتية التي انصب تركيزها على كتابة الذات وموقعها بالوطن الجديد، والتأريخ للوطن الأصلي كمصدر أولي لذاكرته الثقافية.

وبالتالي يمكن اعتبار هذه الأشكال السردية الذاتية من مكونات الذاكرة الثقافية التي تتضمن- وفق أستريد إيرل- مستويين مستقلين وإن كانا متداخلين: المستوى الفردي، أو ذاكرة الفرد التي تستند إلى تجربة ذاتية وإدراك شخصي ولكنها تتأثر بدورها بالسياقات الجماعية. والمستوى الجمعي، أي ذاكرة المجتمع التي تستند إلى بنية رمزية وخبرات جماعية كونتها بدورها تجارب ذاتية للأفراد، لذلك، فإن توثيق تلك الذاكرة لا يتعلق فقط بمحتواها- الفردي أو الجمعي- إنما أيضا بكيفية نقل التجارب والأحداث باعتبارها جزءا من تاريخ الفرد أو المجتمع[٥١].

وهنا يمكن القول بأن معظم مرويات يهود الشرق قد دارت حول ثنائية متكررة من مشاعر الحنين إلى الوطن الأصلي ومحاولات الاندماج داخل المجتمع الجديد، حتى يمكن أن نرى فيها "متتالية سردية تعبر عن النضال الثقافي الشرقي داخل المجتمع الإسرائيلي، وتسعى إلى تقصي الكامن وراء هذا الحنين، وما يطويه من طاقة قادرة على تغيير حال المجتمع. وهنا يتجسد لدى معظم الكتاب قيم الشراكة في إحياء اللغة العربية وثقافتها، إضافة إلى التمرد على القمع، وتحدي المفاهيم الصهيونية الأورو- مركزية وطرح بديل لها"[٥٢].

ويعترض بعض النقاد على تلك النظرة الأدبية، وعلى رأسهم الناشطة الاجتماعية- ذات الأصول اليمنية- "سمادار لافي" التي ترى أنه "رغم الجهد الواعي للكُتاب لإسماع الصوت الشرقي المباشر بواسطة الذكريات، فإن توجيه حديثهم إلى الطبقة الإشكنازية/ الصهيونية المهيمنة من أجل تقويض فرضياتها، جعل الماضي المستعاد يتسم في كثير من الأحيان بالطابع الثوري والطليعي، فأصبحت رواية اليهود الشرقيين متجهة إلى الخارج: أي إلى المجتمع الإشكنازي كجمهور يجب عليه الإصغاء إلى تلك الرواية التي تمثل إستراتيجية معارضة للوصاية الإشكنازية"[٥٣].

وعلى كل، فقد ازداد في الآونة الأخيرة ذلك النوع من السرديات بهدف إعادة كتابة التاريخ المرتبط بيهود البلدان العربية وتأكيد حضوره في الذاكرة التاريخية الجماعية. وفي ظل هذا الهدف الأعلى، اختلفت معايير الكُتاب ما بين الشعور بالاحتواء وتحقيق الهجنة الثقافية التي تجسد التواصل بين المرجعية العربية الماضية والواقع الإسرائيلي الحاضر، وبين الشعور بالاقصاء وتأكيد الازدواج الوجداني الذي يجسد اغتراب المهاجرين العرب عن المجتمع الجديد.

القسم الثاني: السرد المضاد في مذكرات "أيام غريبة"

يتفرع القسم التطبيقي من الدراسة إلى ثلاثة محاور رئيسة: أولها "الهجنة الثقافية وتقاطع الهويات"، ويسعى إلى إبراز تقاطعات التنوع الثقافي داخل هوية يهود العراق كوسيلة لخلق نموذج مختلف من المقاومة. ويتصل ثانيها بـ "مبدأ التفاوض والعيش المشترك" ويصور اضطرار يهود العراق إلى محاولة التكيف مع ظرف مفروض جوار الإبقاء على الهوية الأصلية كوسيلة لتعيين الذات. أما ثالثهما فيتعامل مع "تفكيك المركزيات ومقاومة التنميط" التي لجأ إليها مهاجرو العراق للحفاظ على هويتهم العربية بعيدا عن الصور النمطية التي تنتجها الثقافة الغربية

المهيمنة. ويتتبع هذا القسم حضور المحاور الثلاثة بالجزء الثاني من مذكرات الكاتب ساسون سوميخ "أيام غريبة" التي اعتمدتها الدراسة بالتحليل؛ لكونها تُجسد خطوات الاحتكاك الفعلي والتحاور الثقافي بين الهوية العربية الأصلية والهوية الجديدة المكتسبة لدى الكاتب.

يتكون الجزء الثاني من المذكرات من تقديم يطرح سؤال التجنيس ودوافع الكتابة، ثم متن يتضمن اثنين وعشرين فصلا يبدأها الكاتب بوصوله إلى المعسكر الانتقالي "شعر هعليًا"[٥٤] بحيفا المُعد لاستيعاب مهاجري العراق وينهيها بوصوله إلى القاهرة حيث شغل منصب رئيس المركز الأكاديمي الإسرائيلي، ثم خاتمة يعلن بها توقفه عن كتابة مذكراته- رغم عدم اكتمالها- غداة وفاة كاتبه المفضل "نجيب محفوظ" بأغسطس ٢٠٠٦، وهي النهاية التي لم يكن يفضلها لمذكراته.

ورغم التداخل الإجناسي بين المذكرات والسير الذاتية وصعوبة وضع خط فاصل بينهما، فقد حسم الكاتب قضية تجنيس النص- وفق موضوعه- في مقدمة الكتاب حيث حدد العمل بوصفه مذكراته الشخصية التي توثق لمراحل منتقاة من تاريخ حياته دون الغوص في أغوار النفس لكشف خباياها الخاصة وصراعاتها الداخلية، فالقارئ لن يجد على صفحاتها تصويرا داخليا لمشاعرالكاتب الذاتية بل يتابع من الخارج الأحداث التي شكّلت هويته والشخصيات التي أثرت في بلورتها، ولذلك يؤكد الكاتب في مقدمته ما أعلنه العنوان الفرعي- "تاريخ حياة"- من البداية، حيث يحدد الإطار "البراني" المميز لمادة كتابه عن طريق إيراد مقارنة الناقد الأدبي "يورام هكوهين" بين مذكرات سوميخ وسيرة الكاتب "شمعون ساندبانك" الذاتية، والتي عقدها هكوهين وفق نظرية الفرنسي "كارل يونج" وتحديداتها بين المكون الداخلي والمكون الخارجي لدى الذات:

"אצל סומך משתקפת המציאות החיצונית, החברתית, הפוליטית, ההיסטורית, על כל עושרה ומורכבותה, באספקלריה האישית שלו עצמו; אצל זנדבנק יש פה ושם הבלחים חיוורים של מציאות חיצונית, אך הם כמעט לא זוכים לטיפול של ממש, אלא נבלעים מייד בעיסוק הבלתי פוסק במציאות הפנימית"[٥٥]- "لدى سوميخ يتجسد الواقع الخارجي، الاجتماعي والسياسي والتاريخي، بكل ثرائه وتعقيداته، وانعكاسه الخاص على الذات، أما لدى ساندبانك فتطالعنا ومضات من الواقع الخارجي، لكنها لا تحظى بتجسيد فعلي؛ حيث تتوارى في الحال خلف الانشغال المستمر بالواقع الداخلي".

ويواصل سوميخ على صفحات كتابه تذكير المتلقي بحدود التجنيس عن طريق تأكيد انشغاله بتدوين التاريخ المجتمعي الذي يبرز التحاور الثقافي المتبادل بين الأدبين: العبري والعربي، ويدعم التعايش الحضاري بين أصحابه، أكثر من اهتمامه بتصوير الواقع الذاتي والتفاصيل الحياتية الخاصة، فرغم استيعاب مذكراته للأحداث الخاصة فإنها ترتكز في الأساس على ما عايشه الكاتب من أحداث خارجية أراد تسجيل أثرها في تكوينه الشخصي أكثر من التركيز على دخيلة نفسه:

"בעמודים אלה עברתי בחפזה על פני למעלה מארבעים שנה משנות חיי בארץ ובחו"ל. יכולתי להאריך בכתיבה ישירה על חיי ועל חיי האנשים הקרובים לי. אולם נושאים אלה לא היו בראש מענייניי כשבאתי לכתוב את הפרקים האלה. עיקר כוונתו של ספר הזיכרונות הזה הוא לשחזר את הניסיונות המתמשכים לקיים שיח, ואפילו דו-שיח, עם

אינטליקטואלים וסופרים ערבים: מצרים, עיראקים, פלסטינים ועוד"[٥٦] -"في هذه الصفحات قفزت سريعا على أربعين عاما أو أكثر قضيتها في إسرائيل وخارجها، كان بإمكاني الإطناب مباشرة في تفاصيل حياتي وحياة القريبين مني، ولكن هذه التفاصيل لم تكن تشغلني عندما أقبلت على تدوين هذه المقاطع، فالهدف الرئيس من كتابة تلك المذكرات هو استرجاع المساعي الدائمة لإقامة حوار، أو بالأحرى حوار متبادل، مع المثقفين والأدباء العرب، من المصريين والعراقيين والفلسطينيين وغيرهم".

فالمذكرات هي "ذكريات اللقاءات" التي جمعت الكاتب بالرموز العربية من أدباء ومفكرين وسياسيين، وهذه اللقاءات هي ما تم تأكيدها كمكون رئيس في الجزء الثاني من المذكرات مقارنة بالجزء الأول منها، وهنا حمل "اللقاء" رمزا معنويا- جوار تحققه في الواقع- يشير إلى التقاطعات الثقافية التي مر بها الكاتب وأسهمت في تشكيل هويته[٥٧]، وما نتج عنها من أسئلة الهوية والاختلاف.

وبعد وضع الحدود الفاصلة بين المذكرات والسيرة الذاتية بوصفهما نوعين متداخلين من الكتابة الذاتية، يفصح سوميخ عن دوافع كتابة مذكراته، وكأنه يجد في تدوينها الفضاء الأرحب لطرح مواقفه تجاه هويته متعددة الأبعاد التي تكونت نتيجة تفاعله مع سياقات ثقافية مختلفة، ولبيان قدرته على المزاوجة بين انتمائه للثقافة العربية وتكيفه مع ثقافة المجتمع الجديد، فيقول في مقدمتها:

"רציתי להקצות פרקים אחדים לשיח (או לדו-שיח) המתמשך שלי עם התרבות הערבית ועם כמה מנציגיה הבולטים בארץ ובארצות האזור הזה במשך למעלה מחמישים שנה (וגם קודם לכן, בהיותי בנה האוהב של התרבות הזאת)... אני מאמין באמונה שלמה ששיתוף ומגע בין תרבויות בם הדרך הטובה ביותר להתפתחות ולהתחדשות. מי שיסתגר בדל"ת אמותיו בטענות שונות (ובהן: שמירת ייחודו שלו) יצא, בסופו של דבר, וידיו על ראשו. בכל אשר עשיתי מאז הגיעי ארצה חתרתי לקדם ולעודד קרבה ושיתוף פעולה בתחומי התרבות, ובעיקר בספרות"[٥٨]- "أردتُ تخصيص بعض الفصول للحوار (أو الحوار المتبادل) الذي داومت على إجرائه مع الثقافة العربية وممثليها البارزين في إسرائيل والمناطق المجاورة، على مدار أكثر من خمسين عاما (وربما أيضا قبل ذلك، لكوني الابن البار لتلك الثقافة)... فإنني أؤمن تماما بأن المشاركة والتفاعل بين الثقافات هو السبيل الأمثل للانفتاح وللتطور، ومن ينعزل داخل ذاته لدواعي مختلفة (ومنها الحفاظ على نقاءه الهوياتي) سيعود في نهاية الأمر بخفيّ حنين، وقد حاولت قدر استطاعتي منذ وطأت قدماي أرض إسرائيل أن أبادر بدعم التقارب والتعاون في شتى المجالات الثقافية، وبالأخص في الأدب".

وهكذا أوضح الكاتب أن سرده الذاتي جاء سردا مضادا للرواية التاريخية الرسمية عن يهود العراق، وأن كتابته تجسد شكلا جديدا من المقاومة التي لجأ إليها بعض اليهود القادمين من الدول العربية ضد الهيمنة الثقافية الأوروبية، عبر خلق أشكال تثاقفية دينامية تدعم التواصل بين المكون العربي الأصلاني والصيغة العبرية المكتسبة لدى اليهود العرب داخل المجتمع الإسرائيلي، وكذلك عبر تبني مفهوم الهوية متعددة الأبعاد التي تتسم بالتفاعل الثقافي والتقاطع بين الانتماءات سواء التكوينية أو المتراكمة، وهو ما يطرحه هذا القسم من خلال المحاور التالية.

أولا- الهجنة الثقافية وتقاطع الهويات:

إن الثقافة بنية لا مركزية لا يمكن أن تتشكل بعيدا عن الثقافات الأخرى، وفي حالة الاشتباك الثقافي بين ثقافتين مختلفتين لكل منهما فضائها المعرفي الخاص ينتج الفضاء الثالث- بمفهوم هومي بابا- حيث تحتك الهويات وتتجاذب فيما بينها، فيقع فعل التهجين[٥٩]، هذه الهجنة الثقافية hybridity تحمل محاولات لتأكيد تبادلية الثقافات بشكل يسمح "بخلق التعدد الثقافي واحتواء الاختلاف الثقافي"[٦٠]، ويجعل الثقافة المهيمنة تعترف بالثقافات المحلية الأخرى وتُقر العلاقة المتبادلة بينهما.

وقد كانت تقاطعية الهوية لدي يهود البلدان العربية بسبب موقعهم في المجتمع الجديد سببا في الصراع الداخلي ودافعا لتبني خطاب التهجين، حيث حاول أبناؤها تجسيد التفاعلات الثقافية المتعددة التي شكلت شخصيتهم بمنأى عن السرديات الصهيونية المركزية التي صنفت هويتهم "إما وفق رؤية استعمارية أوروبية متعالية تضع الشرقي في المرتبة الأدنى، أو وفق رؤية قومية يهودية تحاول دمج اليهودي العربي في نسيج ثقافي- غربي- موحد كشرط الانتماء إلى الوطن الجديد"[٦١].

وقد استغل سوميخ مذكراته لإثبات فكرة التعددية/ الهجنة الثقافية التي شكلت الأساس في صياغة هويته المتقاطعة بشكل يؤدي إلى قبول الاختلاف بين المكون العربي والمكتسب العبري، وإلى البحث عن الصور المشتركة بينهما، فكان تدوين المذكرات وسيلته لبعث الهوية العربية من تجربة الذات ولتجسيد محاولات استيعاب الهوية الجديدة تمهيدا لتحقيق الحوار بينهما.

رصدت "أيام غريبة" تحقق الهجنة الثقافية في هوية الكاتب بعد أن تقاطعت داخلها الثقافة العربية الأصلية وثقافة المجتمع الجديد بلغته العبرية التي أتقنها وأحبها، فجسدت حلم الكاتب بالتقريب بين الثقافتين رغم الصراع الدائر بينهما، وهي المهمة التي أخذها سوميخ على عاتقه بعد هجرته إلى إسرائيل من خلال إسهاماته في مجال ترجمة الأدب العربي إلى العبرية أو العكس:

"הרבה שעות, ימים ולילות, הקדשתי במהלך חיי לתרגום שירה מערבית לעברית. כיום נמצאים במגרותיי ובתיקיי כמה מאות שירים ופואמות שתרגמתי ופרסמתי במשך למעלה מחמישים שנה. אני משער שמספרם של תרגומים אלה נע בין 1000 ו-1500. רובם פורסמו בעיתונות - אנתולוגיות, כתבי-עת למיניהם וגם מוספים ספרותיים בעיתונות היומית"[٦٢]- "ساعات وأيام وليالٍ طويلة من حياتي قضيتها في ترجمة الشعر من العربية إلى العبرية. والآن، أحمل في جعبتي المئات من القصائد والمطولات الشعرية التي قمت بترجمتها ونشرها على مدار خمسين عاما أو أكثر، وأظن أن عدد هذه الترجمات يتراوح ما بين ١٠٠٠ أو ١٥٠٠ ترجمة، نُشر معظمها في صحف ومختارات أدبية ومجلات متنوعة، وكذلك ضمن الملاحق الأدبية الصادرة مع الصحف اليومية".

وهو ما يتوافق مع مفهوم الترجمة الثقافية بوصفها "مفهوما بديلا للتعددية الثقافية، حيث يعتمد الفعل الترجمي على قراءة الثقافات الأخرى وليس مجرد نقل النصوص، وذلك بهدف الوصول إلى حالة التوفيقية الثقافية cultural syncretism بعد تمثيل الاختلاف الثقافي"[٦٣].

وهنا أراد الكاتب الكشف عن أهمية الفضاء البيني الذي تؤديه الترجمة المتبادلة بين اللغتين العربية والعبرية بوصفها ممرا يقرب بين الثقافتين والشعبين ويعزز العلاقات بينهما، وهو

ما أعرب عنه في تقريره الذي قدمه خلال اجتماع "رابطة أنصار الأدب العربي في تل أبيب" عام ١٩٥٤:

"علينا لעקוב בעניין אחרי המשך התפתחותה של הספרות העברית ולעמוד לצידה של הספרות הערבית בישראל. חשיבות התרגום ההדדי בין שתי הספרויות [הערבית והעברית] נעוצה בכך שתרגומים כאלה יש בהם כדי להפריך את כזביהם של גיבורי "הסיבוב השני" ולחזק את ההבנה בין שני העמים"[٦٤]- "علينا أن نتابع آخر تطورات الأدب العبري بنفس القدر من الاهتمام الذي نكرسه للأدب العربي في إسرائيل، حيث تكمن أهمية الترجمة المتبادلة بين الأدبين [العربي والعبري] في أن مثل هذه الترجمات يمكنها أن تدحض أكاذيب أبطال "الجولة الثانية" وأن تدعم التفاهم بين الشعبين".

وإيمانا من الكاتب بأهمية النصوص المكتوبة بالعربية اليهودية ودورها في إبراز السياق المعرفي العربي الذي انتمى إليه العديد من المفكرين اليهود، حاول أن يجسد ملامح التفاعل والتسامح التي جمعت اليهود بالعرب في ظل الحضارة الإسلامية كمحاولة لتأكيد المشتركات التاريخية الماضية بين الجانبين وتفعيل سبل التعايش الحالي بينهما، في مواجهة الرواية الاستعمارية الصهيونية التي تحاول نفي الهوية العربية عن هذا التراث اليهودي.

وفي ظل هذا التشابك الثقافي يشير سوميخ على صفحات مذكراته إلى التجربة البحثية التي جمعته بالمؤرخ الألماني/ اليهودي "شلومو دوف جويتين" لدراسة بعض المخطوطات المدونة بالعربية اليهودية في العصر الوسيط، واهتمامه بنشر نتائج تلك الدراسات على صفحات الملحق الأدبي لجريدة "هآرتس" لينقل إلى القارئ الإسرائيلي الحالي حلقة تاريخية غُيبت عمدا عن وعيه:

"זוהי, ביסודו של דבר, החברה היהודית-ערבית בתקופת הזוהר של התרבות הערבית בין המאות העשירית והשלוש-עשרה לערך, מאות שבהן צמחו כמה מגדולי הוגי הדעות והמשוררים העבריים בכל הדורות, לרבות שמואל הנגיד, יהודה הלוי, אבן גבירול, סעדיה גאון והרמב"ם... כתיבתי בנושא זה הייתה אינפורמטיבית משום שרציתי להסביר לקורא הפשוט את חשיבותה של הגניזה ומקומם של חוקריה בשחזור חטיבת היסטוריה שלא תמיד הגיעה לתודעתו של הישראלי המצוי"[٦٥] -"هذا هو، في الأساس، المجتمع اليهودي-العربي في فترة ازدهار الثقافة العربية ما بين القرن العاشر والقرن الثالث عشر تقريبا، مئات الأعوام التي ترعرع بها العديد من أبرز مفكري وشعراء العبرية على مدار أجيال مثل: شموئيل هنجيد ويهودا اللاوي وابن جبيرول وسعديا جاؤون وموسى بن ميمون... وكانت كتابتي في هذا الصدد كتابة تقريرية بسبب رغبتي في أن أفسر للقارئ البسيط أهمية الجنيزا ودور باحثيها في استعادة قالب تاريخي لا يصل في الغالب إلى وعي الإسرائيلي العادي".

يهتم سوميخ كذلك بعرض نماذج معرفية عديدة- بجانب عرض تجربته الذاتية- تجسد فكرة الهجنة الثقافية وتتقاطع في هويتها تجارب متعددة تؤهلها لتحقيق نوع من التجانس الثقافي بالمجتمع الذي تعيش فيه، ومن أبرز تمظهرات هذه النماذج بينية الهوية الكاتبة الأسرائيلية ذات الأصول المصرية "جاكلين كهانوف" التي سعت بشكل واع إلى الوصول إلى صيغة شرقية متجانسة لا تنكر الثقافة الأوروبية بل تستفيد من أفكارها الحديثة وتستوعبها، كما جسدت في

سلسلة مقالاتها "جيل المشرقيين" (١٩٥٨)، وهو الجيل الذي عرضته كهنوف باعتباره تجسيدا للتعددية الطائفية الثقافية، ولذلك كان "احتفاؤها بهويتها الشرقية في المجتمع الإسرائيلي وطرح جوانبها الإيجابية وقدرتها على التفاعل مع الثقافة الغربية وتفاعلهما معا، من أبرز ما قدمته للواقع الأدبي والاجتماعي بإسرائيل"[٦٦]، كما وصف سوميخ بمذكراته مؤيدا الصيغة التي طرحتها حول ضرورة امتزاج الغرب والشرق في بيئة متسامحة داخل المجتمع الإسرائيلي.

ورغم عدم تصالح الكاتب مع واقع الهيمنة الأوروبية الصهيونية بالمجتمع الإسرائيلي، فإنه يُقر بقبول "الآخر" وعدم استبعاده، فالاختلاف- في رأيه- لا يحول دون التفاهم. كما أن الاعتراف المتبادل بين الأنا/ الشرقي والآخر/ الغربي والإفصاح عن الاختلاف الثقافي بينهما دون استعلاء، يخلق فضاءات تواصل وفرص لقاء مشترك، ولذلك يكشف في مذكراته أن تعدد وجوه "الآخر" قد سمحت له بالنظر إليه على أنه موضوع قابل للمعرفة والفهم، وبدلا من الإحجام عنه بدأ يستشف بعض خيوطه التي قد تعين في تفسير العلاقة بين الذات والآخر، وفي محاولات التوفيق بينهما.

من هنا تطرح المذكرات مفهوم "التجاذب الوجداني"[٦٧] Ambivalence لوصف تأرجح الكاتب بين الانجذاب والنفور في علاقته المركبة مع الآخر، لذلك يشير سوميخ إلى اشتباكه ثقافيا مع كتابات المفكر "زئيف جابوتنسكي" وقبوله لأعماله الأدبية وترجماته الأجنبية، مع معارضته التامة لمعتقداته الصهيونية المتطرفة وما يضمّره من مشاعر كراهية نحو العرب وثقافتهم:

"זוכר אני שהשם "זאב ז'בוטינסקי" השיר מעליו חלק מהמטען השלילי שדבק בו בתודעתי בהיותו גדול המנהיגים של הימין היהודי בדורותינו. לפחות בהקשר התרבותי נראה לי האיש עתה כהתגלמות הפתיחות התרבותית האירופית, הקוסמופוליטית, וכן אמן גדול בלשון העברית. ניגשתי לספרייה המקומית וחיפשתי את כתביו של ז'בוטינסקי. מצאתי עותק ישן של "שמשון" שכתב בשנות העשרים... גאוותי עם תום הקריאה הייתה רבה, שכן זהו הספר העברי הראשון שקראתי ביזמתי, ועוד כטקסט בלתי מנוקד, שנועד לקוראים השולטים בלשון העברית"[٦٨]- "أتذكر أن اسم "زئيف جابوتنسكي" قد أزاح عن نفسه جزءا من الشحنة السلبية التي علقت به في وعيّ الخاص وارتبطت بكونه أكبر زعماء اليمين اليهودي بجيلنا. فقد بدا لي الرجل، على الأقل على المستوى الثقافي، تجسيدا لاستيعاب الثقافة الأوروبية الكوزموبوليتالية، ومبدعا بارزا باللغة العبرية. أقبلت على المكتبة المحلية وبحثت عن كتابات جابوتنسكي، ووجدت نسخة قديمة من روايته "شمشون" التي كتبها في العشرينيات...كنت فخورا بنفسي مع إتمام قراءتها، لأنها كانت أول كتاب عبري أقوم بقراءته طواعية كنص غير مشكل مخصص للقراء الماهرين في اللغة العبرية".

في هذا السياق، يرتبط مفهوم "التجاذب الوجداني" بالاعتراف بـ "الاختلاف الثقافي" Cultural diversity الذي يجسد "الوعي بعدم وجود تعريفات ثقافية معيارية أو مطلقة، والدعوة إلى الانفتاح على التأويل المستمر لكل العادات والسلوكيات والطقوس والنظم والرموز الثقافية"[٦٩]، لتظهر سمة الهجنة في الثقافات واحترام التنوع في مستوياتها المختلفة دون حدوث صراع.

لذلك يعكس سوميخ هذا التنوع الثقافي ويحاول قبول بعض تقاليده في إطار تمثيل الاختلاف الذي لا يؤدي بالضرورة إلى التنافر والعداوة، فيستدعي تعاونه الثقافي مع الأديب "أهارون أمير" وإعجابه بتجربته الثرية أثناء رئاسة تحرير فصلية "كيشت- كيشت هاحدش" رغم اختلافه، إيديولوجيا وسياسيا، مع الطرح الكنعاني المتشدد الذي تبناه أمير طوال حياته:

"ביני לבין אהרון לא שררה תמימות דעים באשר לשאלות הגורליות שלנו ובראשן שאלת יחסינו עם השכנים הערבים. על דעותיו, הכנעניות ביסודן, לא ויתר אהרון מעולם, אולם כעורך של הרבעון הספרותי-תרבותי החשוב ביותר בשנות ה-60, ה-70 וה-80 לא גרמו נטיותיו התרבותיות-פולטיות להטיית הקו של "קשת" ולהפיכתו לכתב-עת כנעני בעל מגמה פוליטית המזדה, במידה רבה, עם הימין"[٧٠] -"لم نتفق أنا وأهارون في الآراء التي تخص مشاكلنا المصيرية، وفي مقدمتها مسألة علاقاتنا بجيراننا العرب، فهو لم يتنازل قط عن آرائه الكنعانية في صميمها، ولكن ميوله الثقافية والسياسية لم تغير مسار "كيشيت"- المجلة الربع السنوية الأدبية/الثقافية الأبرز في فترة الستينيات والسبعينيات والثمانينيات- أو تجعل منها، أثناء رئاسته لتحريرها، مجلة كنعانية ذات ميول سياسية تدعم، إلى حد كبير، الاتجاه اليميني".

وإظهار هذا الاختلاف هو نوعٌ من المقاومة الثقافية ووسيلة لإبراز الأساس الحقيقي للهوية وسماتها الخاصة، حيث يعد إبراز الاختلاف استراتيجية تسمح للمهمش بالخروج من سلطة الخطاب المهيمن والتعبير عن خصوصيته الثقافية دون نفي ثقافة الآخر، بل تفكيكها والدخول معها في حوار[٧١]، فالهجنة لا تضع وجهات النظر المختلفة أمام بعضها البعض في بنى متصارعة، بل تضعها في كيان متشابك يؤدي إلى المشاركة ومقاومة الهيمنة بأشكالها المتعددة.

من هنا حاول سوميخ عبر مذكراته إثبات هويته العربية وخصوصية سماتها التي لم تتمكن الثقافة الغربية المهيمنة من محو آثارها، وكان استيعاب الاختلاف وإعلانه شكلا من أشكال المقاومة وترسيخ الوجود ضد ذوبان الهوية العربية في المجتمع الجديد، وقد عبّر الكاتب عن ذلك في إشارته إلى فضل لغته العربية في اكتسابه للغة العبرية، ومقاومة الخضوع للسلطة الصهيونية ومنظومتها الممثّلة في فرض اللهجة الإشكنازية على اللغة بوصفها النمط "الأنقى" الذي يجب إتباعه:

"מה שעזר לי לרכוש את העברית במהרה הייתה הידיעה המבוססת שלי בלשון הערבית ובדקדוקה שהבאתי עמי מעיראק... שאכן אחד השינויים שאירעו במבטאי אז הוא איבוד הגרוניות (ובעיקר ח' ו-ע') כדי להישמע קרוב יותר למבטאם של בני-הארץ. דבר זה הכביד עליי לחזור למבטא המזרחי של ח' ו-ע' כאשר התקבלתי בתחילת שנות ה-60 כחבר במזכירות האקדמיה ללשון העברית בירושלים. שם חשתי שגם אם כל חברי האקדמיה (או כמעט כולם) דיברו ב- ח' ו-ע' אשכנזיות, הרי אני, בן המזרח, חייב לדבר עברית בגרסתה המזרחית, ואילו שימוש במבטא האשכנזי מצדי היה משמע כחקיינות. וכך חזרתי לדבר גרונית!"[٧٢] - "معرفتي الراسخة بالعربية وبقواعدها كما أتقنتها في العراق، هي ما ساعدتني على اكتساب العبرية سريعا... وبالفعل أحد التغيرات التي طرأت على لهجتي آنذاك كان فقدان الحروف الحلقية (وبالأخص الحاء والعين) كمحاولة للتشبه بلهجة أبناء الدولة، وهو ما صّعب من محاولة عودتي للهجة الشرقية في نطق الحرفين حينما أصبحت عضوا بأمانة مجمع اللغة العبرية

بالقدس في بداية الستينيات، حيث شعرت أنه إذا كان كل أعضاء المجمع (أو معظمهم) ينطقون الحاء والعين باللهجة الإشكنازية، فيجب عليّ- أنا ابن الشرق- أن أتحدث العبرية في صيغتها الشرقية، وخاصة أن استخدامي للهجة الإشكنازية كان مجرد محاكاة، وهكذا عدت للحديث من الحلق".

والاعتراف بالهجنة الثقافية يجعل الادعاء بوجود "نقاء" هرمي للثقافات قضية واهية، فالتعددية الثقافية تنفي التصنيف التراتبي للثقافات الذي يعطي الأفضلية لنموذج بعينه على النماذج الأخرى، وبالتالي، تفكك المركزية الثقافية الراسخة من حيث هي ثقافة غربية بيضاء متجاهلة للآخر، بحيث تؤكد التبادل المتعادل بين الثقافات وعدم وجود ثقافة مهيمنة وأخرى مُسيطر عليها[٧٣].

في هذا السياق، يرفض سوميخ أن يُنسب نجاح نجيب محفوظ إلى القيم الأوروبية الحاضرة في كتابته أو أن يُعزى نجاح ثلاثيته إلى معايير النماذج الغربية التي سبقته في رواية الأجيال كجنس أدبي يقدم تاريخ المجتمع عبر تاريخ الأسرة، ويصرح بأن أهمية الثلاثية تكمن في أنها قدمت صورة بانورامية شديدة الخصوصية للمجتمع المصري في فترة طويلة من تاريخه، فمحفوظ- في رأيه- لم يكن "تابعا" يحاكي نمطا أدبيا "أعلى" إنما صاغ تجربة محلية متقنة في بنية سردية شائعة عالميا:

"במידה רבה דמתה הטרילוגיה לסאגות משפחתיות בספרות המערבית, במיוחד "בית בודנברוק" של תומאס מאן, שממנו הושפע הסופר בלא ספק. אולם חרף ההשפעה הבולטת של דגמים מערביים מסוימים, לא כתב הסופר המצרי יצירה חקיינית, אלא הצליח להפיח ברומאן הגדול שלו רוח מצרית מובקהת"[٧٤]- "شابهت الثلاثية- إلى حد كبير- روايات الأجيال المعروفة في الأدب الغربي، وبالأخص "آل بودنبروك" لتوماس مان الذي تأثر به محفوظ بلا شك، ومع ذلك، فرغم التأثير الواضح لنماذج غربية بعينها على الأديب المصري، فإنه لم يكتب عملا يحاكي فيه تلك النماذج، بل نجح في أن يشيع في روايته الرائعة روحا مصرية خالصة".

وهكذا، جاء الجزء الثاني من مذكرات ساسون سوميخ نصا ذاتيا يمثل تحديا للأنساق الثقافية السائدة في المجتمع الإسرائيلي ويعمل على إعادة صياغة البنى الاجتماعية النمطية عن طريق تضمين رؤيته للإمكانيات العلاقاتية الجديدة التي تنفي تراتبية الثقافات وتعّرف الثقافة كبنية لا مركزية تتشابك داخلها الهويات. ولذلك، حاول الكاتب في سرده خلق نسق معرفي تعددي يتمحور حول تعريف "الهوية" وقبول "الاختلاف"، لاعتقاده بأن محاولات تأكيد الذات ترتبط بضرورة قراءة الاختلافات واختبار إيجابياتها وسلبياتها على حد سواء، لأن الهويات والثقافات متشابكة تأخذ من بعضها البعض وليست دائما متصارعة أو متنافرة.

ثانيا- مبدأ التفاوض والعيش المشترك:

إن الإفصاح عن الاختلافات الثقافية- خاصة في المجتمعات المكونة من هويات جديدة ومتصارعة- يفسح المجال لبلورة مفاهيم جديدة للهوية ومواضع جديدة للتعاون وللتفاعل بين الهويات داخل المجتمع، فتنشأ فضاءات بينية تخضع فيها التجارب الجمعية والذاتية للتفاوض[٧٥]، وهذا التفاوض يتجاوز المجموعات التي تتعارض مصالحها السياسية في لحظة زمنية محددة

ليصل إلى أن يكون حاضرا في لحظات الجدل التاريخي بين المجموعات المهيمنة والمجموعات التابعة.

والتفاوض negotiation مصطلح شاع لدى منظري الدراسات ما بعد الكولونيالية- وبالأخص هومي بابا- و"هو أن يحاول المرء تعديل شيء فُرض عليه لأنه مرغم على الإبقاء على تلك البنى ولا يستطيع قطعها تماما"[٧٦]، ولذلك أصبح استدعاء التفاوض وسيلة لخلخلة النظام الكولونيالي وما بعد الكولونيالي حيث "تقوم الذات المُهمشة بالتفاوض مع الذات المهيمنة مما يؤدي إلى خلخلة قواها وزعزعة مواقع السلطة"[٧٧]، فيتيح التفاوض أشكالا من الاعتراف المتبادل تتحدى شروط الطرفين وتسمح بالالتقاء رغم الاختلافات غير القابلة للحل.

وقد تبنى سوميخ عقب هجرته إلى المجتمع الإسرائيلي مصطلح التفاوض كإمكانية لتحقيق التعايش المشترك، حيث أصبح الماضي- الحاضر جزءا من ضرورة العيش ولم يعد الحنين إلى بغداد حلا قادرا على مواجهة التغييب الذي فرضته الهيمنة الإشكنازية/ الصهيونية. ولذلك، لجأ الكاتب في مذكراته إلى تبين مواقع الذات في فضاء الالتقاء بالآخر (الفلسطيني أو اليهودي الإشكنازي) من خلال التركيز على طرح الحدود التي قد تتيح أفقا محتملا للانسجام معه.

وقد رصدت المذكرات أول أشكال هذا التفاوض في إصرار سوميخ على تعلم اللغة العبرية وإتقانها بدرجة لا تقل عن إتقانه للغته الأم، فرغم الصعوبة التي واجهت يهود العراق خلال اكتساب اللغة العبرية السائدة في إسرائيل والمختلفة عمّا عرفوه منها أثناء وجودهم في بغداد، كان الكاتب حريصا على تجاوز التعارض (السياسي) بين العربية والعبرية ليصل إلى المشترك (الثقافي) بينهما، فيحقق التعايش على مستوى الذات وإن لم يتحقق على أرض الواقع، كما اتضح في رده على تساؤل إحدى المشرفات بالكيبوتس:

"בשביל מה אתה קורא ערבית? הרי זו **שפת הגלות שלך, ועליך להתרגל לקרוא ספרים בעברית**". היום אני יכול להביע התפעלות מעצם העובדה שלא תיארה את שפת אמי, הערבית, כ"שפת האויבים שלך". אילו אך ידעה כמה אהבתי את "שפת הגלות", ואיך התחלתי להתאהב במלוא נשמתי בלשון החדשה-ישנה, העברית, שקרבתה לערבית ידועה לכול"[٧٨] - "لماذا تقرأ بالعربية؟ **أليست هذه هي لغة منفاك، وعليك أن تعتاد على قراءة الكتب بالعبرية**". الآن، يمكنني أن أعرب عن اندهاشي لعدم وصفها للغة أمي، أي العربية، بأنها لغة أعدائك، ربما كانت تعلم كم أحببت لغة المنفى، وكيف بدأت في عشق العبرية الجديدة-القديمة بكل جوارحي، فهي قريبة من العربية كما يعلم الجميع".

لذلك كان تشكّل الهوية في ظل مقاومة الكولونيالية الجديدة التي تمارسها السلطة الإشكنازية على جميع طوائف المجتمع، يقتضي من أدباء يهود العراق الكتابة باللغة العبرية لنقل صراعهم الداخلي إلى جمهور القراء في إسرائيل، وتصحيح الصورة النمطية التي رسختها المؤسسة الصهيونية في أذهانهم بشأن يهود الشرق، وكان هذا من إجراءات التفاوض التي لجأ إليها سوميخ وغيره من الأدباء عند اختيار مواصلة الكتابة باللغة العبرية في مجتمع يتحدث أبناؤه بتلك اللغة:

"כמה מחברי החוג אכן פנו בסוף שנות החמישים ובעשורים הבאים ללשון העברית, ובה כתבו את עיקר יצירתם הספרותית. מעניין שהראשון שפרסם יצירה חשובה בעברית

היה לא אחר מאשר שמעון בלס, שהרומן שלו "המעברה" הופיע בשנת 1964 בסדרה היוקרתית "ספרייה לעם". כעבור 10 שנים לערך, הופיע הרומן העברי הראשון של סמי מיכאל "שווים ושווים יותר". דוד ואני פנינו לאקדמיה ועסקנו בחקר הספרות הערבית"[٧٩] - "اتجه العديد من أعضاء الرابطة، بأواخر الخمسينيات والعقود التالية، إلى اللغة العبرية وكتبوا بها أهم إبداعاتهم الأدبية. وكان اللافت للنظر أن أول من نشر عملا مهما باللغة العبرية هو شمعون بلاص الذي صدرت روايته "المعبرا" عام ١٩٦٤ عن السلسلة المرموقة "سفريا لعم"، وبعدها بحوالي عشر سنوات صدرت الرواية العبرية الأولى لسامي ميخائيل "الجميع يستوون، والبعض يستوون أكثر"، بينما اتجهتُ مع دافيد سميّح لمجال بحوث الأدب العربي بمجمع اللغة العبرية".

يوضح سوميخ كيف حاولت الذات استيعاب ثقافة الآخر الذي يجب أن تتعايش معه سواء كان اليهودي الإشكنازي أو العربي الفلسطيني، ولذلك يعبر الكاتب عن انحيازه للحزب الشيوعي الإسرائيلي "ماكاي" بعد أن جسد له صورة من التعاون بين العرب واليهود دون أية ممارسة عنصرية، فشارك في فعالياته السياسية حتى أواخر الخمسينيات، وأسهم مساهمة فعالة- مع صديقه دافيد سميّح- بالكتابة في جريدة "الاتحاد" الناطقة بلسان الحزب والمنتقدة لسياسات الدولة تجاه العرب الفلسطينيين واليهود المهاجرين من البلدان العربية على حد سواء:

"עם בואי ארצה נתקלתי בעובדה שהפלסטינים שנותרו במדינת ישראל נמצאים בין הפטיש והסדן: הערבים ראו בהם "בוגדים" שנותרו במדינה היהודית השנואה, והישראלים ראו בהם אויבים פוטנציאליים. המפלגה היחידה שבשורותיה פעלו גם יהודים וגם ערבים הייתה מק"י. תופעה זו קירבה אותי ביתר-שאת אל מק"י ואל פעיליה (בעיקר אל הסופרים והמשוררים של המפלגה)"[٨٠]- "مع وصولي لإسرائيل اتضح لي أن الفلسطينيين الذين ظلوا داخل الدولة واقعون بين المطرقة والسندان: فالعرب يعدونهم "خائنين" مكثوا في دولة اليهود البغيضة، والإسرائيليون يعدونهم أعداءً محتملين، وكان ماكاي هو الحزب الوحيد الذي ضم تحت لوائه اليهود والعرب على حد سواء، وهو ما جذبني للغاية إليه وإلى نشاطاته (وبالأخص إلى الأدباء والشعراء المنضمين للحزب)".

ولا شك أن "احتمال انضمام اليهود العرب إلى عرب فلسطين وتحالفهما معا، كان من أكبر مصادر القلق الذي ساور النشطاء الصهيونيين في ظل صعوبة الفصل الهوياتي/ الثقافي بينهما"[٨١]، ولذلك كانت محاولات تكيف يهود العراق مع العرب الفلسطينيين من أبرز متطلبات خلخلة المركزية الصهيونية وتفكيك بنيات القوى الإشكنازية بالمجتمع، فنقاط الالتقاء بين يهود البلدان العربية وعرب فلسطين جعلتهما يتقاطعان إزاء مقاومة سياسات الاستعباد والتغييب والسيطرة التي تنتهجها المؤسسة الرسمية تجاههما، وكذلك يشتركان معا- في أغلب الأحيان- في فضاء بيني دينامي يترك مجالا للاختلاف الثقافي كي يبرز ويخضع للتفاوض.

تتجسد تلك المحاولات في صداقة سوميخ للأديب الفلسطيني "إميل حبيبي" الذي تشرب منه تفاصيل مأساة اللاجئين الفلسطينيين عقب النكبة، فتملكه الإحساس بالتضامن مع قسوة تهجيرهم من الوطن مثلما اختبره عند وصوله من بغداد إلى اللّد عقب الهجرة الجماعية التي اضطر إليها كغيره من يهود العراق في خمسينيات القرن العشرين، وكانت جريدة "الاتحاد"-

التي رأس حبيبي تحريرها- من أهم القواسم المشتركة التي جسدت تفاعل الطرفين في شكل حوار فكري وثقافي:

"למען האמת, האדם הישראלי הראשון שהכרתי בארץ היה לא אחר מאשר הסופר אמיל חביבי. מקרה זה ראוי להתעכב אצלו בשל כך שקיפל בתוכו מקריות גורלית... סיפרתי לאמיל משהו על המצב בעיראק... הוא מצדו שח לי על הטרגדיה שפקדה את העם הערבי בארץ, על גורלם הקשה של מאות אלפי הפליטים וגם המציאות האנושית והתרבותית הקשה שבה חיו אלה שנותרו במדינת ישראל... את העובדות האלה ידעתי באורח כללי, אבל הפרטים הקונקרטיים שפירט באוזני אמיל חביבי מילאו אותי חרדה. בביקורים בכפרי הגליל, שנערכו בשבועות הבאים, ראיתי במו-עיניי את מלוא אמתות טענותיו של חביבי"[٨٢] - "وفي حقيقة الأمر، فإن أول من عرفته في إسرائيل لم يكن سوى الأديب إميل حبيبي، وهذا الحدث يستحق أن نتريث أمامه قليلا لما يتضمنه من مصادفة مصيرية... فقد حكيت لإميل عن الوضع في العراق... أما هو فقد حكى لي عن المأساة التي حلّت بالعرب في إسرائيل، وعن المصير الصعب الذي عانى منه مئات الآلاف من اللاجئيين، وكذلك عن الواقع الإنساني والثقافي القاسي الذي عايشه كل من بقي داخل دولة إسرائيل... كنت أعلم هذه الحقائق بشكل عام، ولكن التفاصيل الواقعية التي شرحها لي إميل حبيبي أفزعتني للغاية، وفي زياراتي التي قمت بها في الأسابيع التالية لقرى الجليل، شاهدت بأم عيني حقيقة ما زعمه حبيبي".

فأكد سوميخ أن وعيه بذاتيته جعله قادرا على إدراك الآخر بذاتيته وفرديته والتواصل معه وإن كان مختلفا عنه ثقافيا وفكريا، لذلك تجاوز الكاتب حالة القطيعة إلى "الخلاسية" الثقافية التي أصبحت طريقة للتفاوض سواء مع السلطة المهيمنة أو مع الهويات الأخرى بالمجتمع، فأنتجت محاولات التكيف حالة من التفاعل الثقافي مع شاعر المقاومة الفلسطينية "راشد حسين" رغم انتقاد سوميخ لنشاطاته بالحركة الشيوعية الفلسطينية التي ارتبطت آنذاك بالحركة الصهيونية:

"התיידדתי עם ראשד מייד לאחר בואו לעבוד בתל-אביב במערכת הירחון "אל-פג'ר". ידידותנו התבססה על ההערכה הרבה שרחשתי לכושרונו הפיוטי; מה עוד שהיה, לדעתי, בכור השירה הערבית הישראלית...לגביי לא פשוט היה להיות ידידו של ראשד. תחילה, הוא עבד עם מפלגה ציונית, מפ"ם, והתחברותי אליו נחשבה לי כ"סטייה" על-ידי ידידיי הרבים במק"י הלא-ציונית... מטבע הדברים הייתי, מבחינה רעיונית, בצד המנוגד לראשד, וההיגיון היה אומר שקשריי אתו יתערערו בתקופה הזאת. אולם דווקא בשנים ١٩٥٨- ١٩٦٠ לערך פרחה ידידותנו ושגשגה, חרף העובדה שאז הייתי שקוע בלימודיי באוניברסיטה"[٨٣] - "جمعتني الصداقة براشد فور وصوله للعمل بتل أبيب ضمن هيئة تحرير مجلة "الفجر" الشهرية، وقد تأسست صداقتنا على التقدير الذي أكنّه لموهبته الشعرية، فقد كان- في رأيي- رائد الشعر العربي إسرائيلي... بالنسبة ليّ، لم يكن سهلا أن أكون صديقا لراشد، فقد انضم إلى حزب مابام الصهيوني، وقد رأى أصدقائي الكثيرون- في ماكاي ذي الميول غير الصهيونية- صداقتي له نوعا من "الانحراف"... وبطبيعة الأمر، كنت من الناحية الفكرية بالجانب المعارض لراشد، وكان من المنطقي أن تتدهور علاقتنا بتلك الفترة، ولكن في السنوات

ما بين ١٩٥٨- ١٩٦٠ تقريبا اشتدت صداقتنا وانتعشت رغم انشغالي الشديد بالدراسة الجامعية آنذاك".

واللافت للانتباه أن سوميخ لم يقع أثناء تدوين سرديته في فخ أحادية الرؤية، بل حرص على عرض محاولات "الآخر" لتقبل الاختلافات الإيديولوجية والثقافية التي يمثلها الكاتب له، فالتعايش بمجتمع متعدد الهويات يتطلب- في رأيه- استنطاق أشكال الآخرية وتعديل تنميطات كل طرف للطرف المغاير عنه، لذلك يصف مراعاة "مائير مدان"- عالم اللغة البولندي الأصل ومن أبرز قادة الصهيونية الدينية- لكافة أشكال "الاختلاف" التي مثلها له سوميخ وتعامله مع كآخر ينتمي لثقافة مغايرة ويعتنق فكر مخالف دون حدوث تنافر أو صراع:

"מדן, שהיה אדם המקפיד על שמירת המצוות והחי באווירה דתית מאוד, הפתיע אותי בכך שלא לקה בהלם למשמע גישתי החילונית מאוד, המרקסיסטית אם תרצו, ללשון העברית, לשון הקודש עבורו, ולמציאות העכשווית של עם ישראל. הוא קיבל אותי כפי שאני, ולא עשה שום מאמץ "לייהד" אותי. ובשל כך הייתי אסיר תודה לאיש"[٨٤] - "وقد فاجئني مدان- الذي كان شخصا متشددا في تمسكه بالفروض ويعيش في محيط ديني للغاية- بعدم صدمته عند سماع رأيي العلماني أو الماركسي إذا صح التعبير، في اللغة العبرية، وهي اللغة المقدسة بالنسبة له، أو رأيي في الواقع الحالي الذي يعيشه الإسرائيليون، فقد تقبلني كما أنا، ولم يسع إلى "تهويدي" بأي شكل كان، وهو ما جعلني ممتنا للغاية لهذا الرجل".

في السياق نفسه، يطرح سوميخ قبول الكاتب نجيب محفوظ للعلاقة السلمية مع الإسرائليين، وإيمانه بإمكانية التعايش الفلسطيني- الإسرائيلي داخل دولة واحدة، وتأييده لإيجاد حلول موضوعية للصراعات السياسية وتجاوزها من أجل الوصول علاقات حسن الجوار. ويعزو سوميخ موقف محفوظ الداعم للتفاوض إلى كونه أحد أبناء الجيل الذي عاش الفترة التي كان فيها اليهود جزءا أصيلا من نسيج الشعب المصري، وإلى إطلاعه على تراث اليهود الذي نشأ في أحضان الحضارة العربية الإسلامية ووعيه بسياقه المعرفي الذي اتسم بقدر كبير من التسامح والتفاعل. تجسدت تلك الرؤية في خطاب أرسله محفوظ إلى سوميخ في عام ١٩٧٨ ضمّنه الأخير بملحق ختامي لمذكراته:

"אין ספק ששיתוף פורה התקיים בין שני עמינו שנים רבות בעת העתיקה, בימי-הביניים ובעת החדשה. ימי הריב והמחלוקת היו קצרים ומעטים, אבל אנחנו טרחנו, למרבה הצער, לציין את רגעי המחלוקת בהיקף העולה מאה מונים על ציון דורות של שיתוף וידידות"[٨٥] - "فمما لا شك فيه أن تعاونا مثمرا قام بين شعبينا على مدى الأعوام الطويلة في العصور القديمة والوسطى والحديثة، وأن أيام الخصام كانت قصيرة وقليلة، غير أننا ويا للأسف عنينا بتسجيل لحظات الخصام أكثر مائة مرة من تسجيل أجيال الصداقة والتعاون".

ولذلك دعم محفوظ- كما اتضح بالمذكرات- التواصل الأدبي والفكري بين الثقافتين، وأيدّ أهداف المركز الأكاديمي الإسرائيلي الذي أقيم في القاهرة ودعم رواده من الباحثين الإسرائيليين والمصريين، وربطته أواصر الصداقة مع الكاتب نفسه أثناء الأعوام الثلاثة (١٩٩٥- ١٩٩٨) التى تولى فيها رئاسة المركز، فكان المركز آلية ضرورية- في رأي كليهما- لتحقيق التفاعل

الإيجابي وإبراز التجارب المشتركة بين الثقافتين بعيدا عن الصراع السياسي أو الصدام الأيديولوجي.

وهكذا، يمكن القول بأن سوميخ قد أدرك فور هجرته طبيعة المجتمع الجديد متعدد الهويات ومتنوع الثقافات، وكان وعيه بمحاولات المؤسسة الصهيونية لخلق هوية موحدة قائمة على التوحيد الثقافي وفق النموذج الغربي واستبعاد الإرث العربي لليهود القادمين من البلدان العربية، أول محرك دفعه إلى مقاومة الصهر بتعديل الأوضاع المفروضة عليه وتغيير التنميطات الراسخة حول الهوية العربية، فاحتل مفهوم التفاوض الثقافي ركنا مركزيا بمذكراته، بعد أن رأى ضرورة تعايش الثقافتين، العربية والغربية، دون أن تتغلب إحداهما على الأخرى بل تتفاعلا في شكل حوار دائم.

ثالثا- تفكيك المركزيات ومقاومة التنميط:

يهتم الخطاب الذاتي- كأحد أشكال السرود الصغرى- بتفكيك المركزيات السيادية المختلفة؛ حيث يكشف في الغالب عمّا هو أبعد من ذات الكاتب وأناها، ويعبر عن "مراجعة الخطاب الكولونيالي حول سياسات الهوية، خاصة عندما تنشأ الكتابة من مواقع غير أوروبية/غربية، ويحاول تقديم استراتيجيات جديدة لاستعادة الهوية المكبوتة وتأكيد وجودها عبر مواجهة الصور النمطية Stereotype التي ترسخها معايير المركزية الأوروبية التى تحدد قواعد مطلقة للتمييز بين الأعراق والثقافات والأنواع"[٨٦].

وبما أن الذاتية هي إنتاج قوى اجتماعية وثقافية ومعرفية أشمل، فإن إدراك الذات لذاتيتها وتمسكها بهويتها يمكّنها من مقاومة ظروف وقوعها تحت السيطرة[٨٧]. ومن هنا تهتم المرويات المضادة بتفكيك الصور التنميطية التي رسمتها الشعوب عن بعضها، والمنبثقة عن غياب الوعي الحقيقي بالآخر، أو الصادرة عن مسلمات فكرية غير موضوعية تتوائم مع أهداف السياسية المهيمنة ورغبتها في التنميط الثقافي لجماعات بعينها بغرض تهميشها واستدعائها بالشكل الذي تقره[٨٨].

ورغم أن سوميخ قد طرح التفاوض كصيغة للتعايش الحالي ولم يكتف بالحنين إلى الماضي البغدادي كتحدٍ للمفاهيم الصهيونية الأورو-مركزية بالمجتمع الجديد، فإنه قد حرص في مذكراته على تفنيد أنظمة التمثيل الصهيونية في تصورها للآخر العربي وتزييفها لتاريخه واستدعائه بسمات تجعله خاضعا لها؛ حيث وجد أنه بمحاورة هذه الأنظمة معرفيا بمقدروه إعادة صياغة أدوار الهيمنة وتعديل علاقات القوى المتحكمة في إنتاج أية صورة عن الآخر واختزاله في قوالب منحازة.

تطالعنا أولى محاولات نقد الخطاب الصهيوني ومنظومته التمثيلية، في الكشف عن المضمرات التي غيبها التاريخ الرسمي بشأن أحوال يهود العراق بعد هجرتهم إلى إسرائيل، فمثلت المذكرات سردية بديلة هدفها مكاشفة تاريخ يهود بغداد الذي خاض أبناؤه تجربة الاستيعاب القاسية في المخيمات الانتقالية، وما رافقها من سوء أحوال المعيشة، فأصبحوا محاصرين بمشاعر الغربة والقلق بعد انسلاخهم عن إطارهم الجمعي السابق والمقارنة بينه وبين الوضع الحالي:

"אך מעבר למילים שלא יכלתי לשמוע אותן היטב בהתקרבי למחנה, ניכרת הייתה בהם, בתושביה החדשים האלה של המדינה, תהייה קשה ומטלטלת: מה יהיה? איזה עתיד צפוי להם ולילדיהם? מה עם לימודיהם ועבודותיהם שנקטעו לפתע-פתאום? היכן יגרו ומה יעשו? ההווה היה מחניק. רוב המשפחות האלה התגורר בעבר בבניינים של לבנים ובין קורות יציבים, והנה הגיעו לצריפוני-אריג מתנדנדים (שלימים נקראו "בדונים"), שרצפתם ארעית ומלאה סדקים, וכל היום נשמעים שם קולות דיירי הבדונים שמימין ומשמאל. היכן השכנים של אתמול? מתי יגיעו? ואם כבר הגיעו: היכן הוליכו אותם פקידי הסוכנות היהודית, שלהם-עצמם אין מושג ברור על סדרי היישוב והתעסוקה לעתיד?"[٨٩] - "من وراء الكلمات التي لا أتمكن من سماعها جيدا عند اقترابي من المخيم، يبدو على ساكني الدولة الجدد أن حياتهم ستكون قاسية ومضطربة: ماذا سيحدث؟ أي مستقبل يتربص بهم وبأبنائهم؟ وماذا عن دراستهم وأعمالهم التي توقفت فجأة؟ أين سيسكنون وماذا سيفعلون؟ الواقع كان خانقا، فمعظم هذه العائلات كانت تعيش من قبل في بنايات حجرية وبين حوائط ثابتة، وهنا وصلوا إلى أكواخ صغيرة مهتزة مصنوعة من القماش (سميت لاحقا أكواخ المشمع)، أرضيتها غير ثابتة ومليئة بالشقوق، تتردد داخلها طوال اليوم أصوات ساكني الأكواخ المجاورة، فأين الجيران القدامى، متى سيصلون؟ وحينئذٍ أين سيرسلهم موظفو الوكالة اليهودية الذين يجهلون ترتيبات التسكين والتشغيل في المستقبل؟".

من هنا جسد هذا الواقع المستجد سلسلة الإحباطات التي لازمت يهود بغداد بعد شعورهم بالإقصاء عن مواقع التأثير- مكانيا وثقافيا- وإزاحتهم إلى الهامش وترك المركز لليهود القادمين من الدول الأوروبية بوصفهم يحققون الصورة المرغوبة لليهودي الجديد وفق تصورات السلطة الإشكنازية المهيمنة، وهذا التباين الملحوظ في الخلفية الثقافية/ الجغرافية أدى إلى "خلق تباين طبقي بين المجموعتين، فالإشكناز تقلدوا المناصب الرفيعة بالدولة وأصبحوا أصحاب السيادة، أما اليهود العرب فلم يكن أمامهم خيار إلا تسلم الوظائف العادية والمفرغة من المضامين القيادية"[٩٠]، ولذلك انشغل الكاتب بتوثيق ما عاناه يهود بغداد- وبالأخص أبناء الطبقة الوسطى- من صعوبة الحفاظ على مكانتهم السابقة في المجتمع الجديد الذي خلق مساحة من التعالي بين المهاجرين الجدد من العرب والمهاجرين القدامي من الأوروبيين:

"רבים מבין הבאים מעיראק שעבדו שם עבודות משרדיות, נאלצו כאן לקבל עבודות פיזיות, כגון בחקלאות או בבתי-חרושת למיניהם. לא זו בלבד שעבודות כאלה היו מעל לכוחותיהם של העולים המבוגרים האלה שבחו"ל הורגלו בעבודות שאין עמן יזע; אלא עצם העבודה הפיזית נראתה בעיני הבאים מעיראק כעבודה שנועדה לאנאלפאבתים ולבני המעמדות הנמוכים שהורגלו מילדותם בעבודות גופניות... מעמד הביניים היה המעמד שסבל יותר השפלה ואכזבה מכל המעמדות האחרים"[٩١]- "اضطر الكثيرون من القادمين من العراق- الذين عملوا هناك بوظائف مكتبية- إلى العمل هنا في أعمال بدنية كالزراعة أو في المصانع بكافة أنواعها. لم تكن هذه الأعمال فوق احتمال هؤلاء المهاجرين كبار السن الذين اعتادوا الأعمال غير الشاقة قبل هجرتهم فحسب، إنما بدا العمل البدني نفسه لمهاجري العراق

عملا مخصصا للأميين ولأبناء الطبقات الدنيا الذين اعتادوا من الصغر على الأعمال الشاقة... فالطبقة الوسطى هي أكثر الطبقات التي عانت الإذلال والخذلان مقارنة بغيرها من الطبقات".

وكان إتقان اللغة العبرية من أبرز الصعوبات التي واجهت الجماعات المهاجرة من العراق، بعد أن ارتكزت عملية الاستيعاب من البداية على "تغريب" أبناء البلدان العربية عن طريق إلزامهم باتباع السلوك الأوروبي في العادات والقيم، والتشديد على إكسابهم اللهجة الإشكنازية في المحادثة والتخلي عن الأصوات الحلقية التي تجعل لهجتهم تميل إلى العربية، ولذلك أصبحت لهجة المتحدث تشكل عاملا إضافيا في تصنيفه طائفيا وتمييزه عرقيا، وهو ما عارضه سوميخ بالإصرار على العودة إلى لهجته الشرقية التي تخلى عنها في بداية هجرته:

"לפיכך הטרוניה הנשמעת נגד נטישת הגרוניות בעברית הישראלית הסטנדרטית אינה עניין של "אידיאולוגיה" לשונית הרוצה לשמר צורת דיבור אחת כנגד צורה אחרת, ולא רק בשל חלוקת המבטא (ועמו האוכלוסייה) למזרחי ומערבי, קמה הצעקה. אלא מעל לכול - התלונה הייתה מושמעת נגד הצבת קשיים על קליטת העברית הישראלית, הצברית אם תרצו, באוזני בעלי המבטא המזרחי (שלא לדבר על כך שהמבטא המזרחי היה לעתים קרובות נושא ללגלוג ולפארודיה מצד ישראלים ותיקים)"[٩٢] - "إن تفاقم الشكوى من هجر حروف الحلق باللغة العبرية الإسرائيلية المعيارية لم يكن ضد "إيديولوجيا" لغوية ترغب في الحفاظ على صيغة حديث موحدة، أو ضد تصنيف اللهجات (ومعها السكان) إلى شرقي وغربي، إنما كانت الشكوى موجهة، قبل كل شيء، إلى وضع العراقيل أمام استيعاب أصحاب اللهجة الشرقية للعبرية الإسرائيلية، الصبّارية كما يقولون، (ومن نافلة القول التذكير بأن هذه اللهجة الشرقية كانت في كثير من الأحيان مثار سخرية واستهزاء الإسرائيليين القدامى)".

ولا شك أن المذكرات نصوص موازية للتاريخ؛ حيث يعتمد كاتبها على إعادة تفسير الأحداث التاريخية الرسمية التي تمتلك بعدا وثائقيا سلطويا، ولذلك كان "الرد بالكتابة" هو وسيلة سوميخ في تفكيك الخطاب الصهيوني ومروياته المركزية حول إقامة الدولة الإسرائيلية على "أرض بلا شعب" قام المستوطنون الجدد من يهود أوروبا بتعميرها، وهو ما يتماشى- في رأيه- مع خطاب الإنقاذ الأوروبي الذي توجهت به الدول الاستعمارية/ الأوروبية للشرق لضمان الهيمنة الغربية على حقول المعرفة وإعطاء مبرر كافٍ للسيطرة الاستعمارية.

وهو ما جعل الكاتب يسرد تجربته الذاتية التي تقوض افتراضات هذا التاريخ الثابت وتقاومه، عبر تأكيد الواقع الفعلي الذي أثبت لسوميخ فور وصوله إلى فلسطين أنه لم يأت إلى أرض "خربة" أو "خالية" عمّرها المهاجرون الأوروبيون من اليهود، بل جاء إلى أرض مأهولة بالسكان العرب الذين تم إزاحتهم عنها، لتلتقي شهادته مع أقوال بعض المؤرخين الجدد وخطابهم الما بعد الصهيوني الذي برهن أن "حرب ١٩٤٨ قامت على سلسلة من المجازر المرتكبة ضد أهل القرى الفلسطينية بهدف إرهابهم والتعجيل برحيلهم، وإقامة الدولة الناشئة على أنقاض قراهم"[٩٣]، فشوارع وادي النسناس بحيفا تؤكد الهوية العربية القديمة للحي وتجسد ملامح ساكنيه الأصليين كما شاهدها سوميخ بنفسه:

"הרי החלטתי לנסות להגיע ברגל לחיפה, המרוחקת משם כחצי שעה בהליכה מאומצת. הגעתי למבואות העיר ונתקלתי במציאות אורבאנית שונה ממה שציפיתי. לא

הייתה זאת סביבה שהעידה על יישוב חדש, חלוצי אם תרצו. זו הייתה שכונה ערבית בשם "ואדי ניסנאס", שרחובותיה הצרים למדיי (כגון רחוב ח'ורי) הזכירו לו פה ושם את איזור הקניות של בגדאד"[٩٤]- "بالفعل قررت أن أحاول الوصول سيرا إلى حيفا التي تبتعد عن المخيم بحوالي نصف ساعة من السير الشاق، وبمجرد وصولي لمشارف المدينة اصطدمت بواقع حضري مغاير عمّا توقعته، فلم تكن تلك البيئة شاهدا على أي استيطان جديد، أو طليعي كما يزعمون، بل كانت حيا عربيا يُدعي "وادي نسناس" تستدعي شوارعه الضيقة للغاية (مثل شارع الخوري) في ذهني منطقة الأسواق ببغداد".

كما يعد مفهوم "الهيمنة الثقافية" cultural hegemony من أهم مؤطرات الخطاب الاستعماري، وقد تحددت تلك الهيمنة في إدراك الغرب أن الشرق في حاجة إلى عملية "تصحيحية"، وهو الدور الذي قامت به مجموعة من المؤسسات مثل: قاعة الدرس، والمحكمة، والسجن، وغيرها[٩٥]. ومن ثم، أصبح الجهاز التعليمي أساسا في تنفيذ برامج الأنظمة السياسية؛ فهو الوسيلة التي يتم الاستعانة بها لإكساب الأفراد القيم والاتجاهات التي تمكّنهم من التكيف مع فلسفة النظام القائم وإيديولوجيته.

ولذلك يوضح سوميخ دور المؤسسات التعليمية في الترسيخ للخطاب الأوروبي الاستعلائي، بالعودة إلى طبيعة المناهج الدراسية التي كانت تعمل على تكريس الثقافة الغربية وفرض معارفها على كافة الطلاب عبر مراحل تكوينهم التعليمي، فيعزو غياب تاريخ اليهود في البلدان العربية عن أذهان القارئ الحالي في إسرائيل إلى النظام الدراسي المؤدلج الذي وضعته المؤسسات التعليمية بشكل يخدم توجهات السلطة الصهيونية التي تدعم فكرة التفوق الثقافي الغربي على ثقافة الآخر:

"ובכל- פעם שהייתי שומע שאלה בלתי-סבירה כזאת באשר לעולם היהודי בימי-הביניים גברה בי התחושה שהשואלים קיבלו חינוך כללי לקוי ואירופו-צנטרי, והיה גובר בי הדחף לשוב ולכתוב על עולם הגניזה, ולמען הדיוק – על החוויה היהודית-ערבית בהקשרה התרבותי"[٩٦] - "بكل مرة كان يتم فيها توجيه مثل هذه الأسئلة غير المنطقية إليّ والمتعلقة بالعالم اليهودي في العصر الوسيط، كان يعتليني شعور بأن السائلين قد تلقوا تعليما عاما ضعيفا وأورو- مركزيا، فيتملكني الإصرار على معاودة الكتابة عن عالم الجنيزا، أو بمعنى أدق عن التجربة اليهودية- العربية داخل سياقها الثقافي".

وهنا يكشف سوميخ بمذكراته ما أسمته سبيفاك بـ "العنف الابستمولوجي" violence epistemological، وهو العنف الذي ظهر في التصوير الكولونيالي/ الصهيوني للآخر بوصفه آلية من آليات الهيمنة والسيطرة عليه، ذلك أن التمثيل يطرح دائما سؤال من الذي يُمثل، ومن الذي لا يُمثل، فالصورة دائما هي "سرد مكتوب من منظور الغرب أو القوة المستعمرة وافتراضاتها"[٩٧].

من هذا المنطلق، يرى سوميخ أن قضية الصراع العربي الإسرائيلي والمظلة الكولونيالية/ الصهيونية له هي ما ولّدت تعبير "اليهودي العربي" ومنحته بعدا سياسيا، ويؤكد أن هذا التعبير لم يكن شائعا وسط يهود العراق أنفسهم. ولذلك، كان إعلاء الخلفية السياسية للمصطلح وتغييب

الخلفية الثقافية له من أبرز المخططات الصهيونية الساعية لتكريس نغمة "العداء" ضد كل ما هو "عربي"، وبالتالي ضمان تبعية مؤسسات الدولة ومواطنيها- سياسيا وثقافيا- للمركزية الأوروبية:

"וכאן אתעכב מעט אצל המושג "יהודי-ערבי" כפי שאני רואה אותו. אני מתנגד עקרונית לכך שהביטוי "יהודי-ערבי" יהווה שם כולל ליהדות המזרח, וכן מתנגד אני שישתמשו בו יהודים וישראלים הגרים בחו"ל להפגין הזדהות עם עדות אלה, גם אם הללו אין להם מושג בערבית העכשווית או זו של ימי-הביניים"[٩٨] - "وهنا يجب أن أتوقف قليلا أمام مصطلح "يهودي عربي" كما أراه من وجهة نظري، فأنا أعترض- من حيث المبدأ- أن يشكل تعبير "يهودي عربي" تعريفا جامعا للطوائف اليهودية في الشرق، كما أعترض أن يستخدمه اليهود والإسرائيليون بخارج إسرائيل لإظهار التعاطف مع تلك الطوائف، رغم كونهم لا يعلمون شيئا البتة عن عربية هذه الأيام أو عن تلك التي سادت في العصر الوسيط".

فإن ميل الأجيال الجديدة من المثقفين اليهود ذوي الأصول العربية نحو تعريف أنفسهم كـ "يهود-عرب" جاء- في رأي الكاتب- بوصفه خطوة سياسية في المقام الأول تهدف إلى الاحتجاج على التمييز العنصري الممارس ضد يهود الشرق بالمجتمع، والإعراب عن عدم رغبتهم في أن يكونوا جزءا من الكيان الصهيوني الحاكم بالدولة، وهو توجه لا يرفضه الكاتب بل يؤكد تبنيه للطرح الثقافي كونه ابنا في الأساس للثقافة العربية ومواطنا تربى في كنفها[٩٩]. ولذلك، فرغم عدم معارضة سوميخ لمواقف أقرانه المناهضة للصهيونية لأسباب سياسية واجتماعية في الأساس، فقد أخذ على عاتقه مهمة التعريف بمكونات الهوية العربية ليهود الشرق وإبراز خصوصيتها الثقافية كتدبير دفاعي أكثر فعالية ضد الهيمنة الأوروبية/الصهيونية بالمجتمع الإسرائيلي.

فيشير سوميخ إلى تأثير الصراع السياسي بين إسرائيل والدول العربية على الرؤية الموضوعية للوجود اليهودي ضمن سياق الحضارة العربية الإسلامية، وتفسير منجزاته الثقافية وفق مسلمات سياسية تهدف إلى إخضاعه لمعطيات حالية تغير مساره التاريخي وتؤثر سلبا على دوره الثقافي، ويحذر من خطورة الخطاب الصهيوني الذي يجعل المفكرين اليهود خاضعين لإيديولوجية منحازة يعملون وفقا لها، كما اختبر ذلك بنفسه من ردود أفعال بعض المفكرين اليهود إزاء نتائج بحوثه التي أجراها- مع صديقه الأمريكي مارك كوهين- عن الجنيزا القاهرية، والتي يؤكد بها الدور البارز الذي قام به اليهودي العراقي "يعقوب بن كلس" في الدولة الفاطمية بمصر والمكانة المهمة-السياسية والثقافية- التى حظي بها في مجلسها:

"יש להוסיף, שמותר לחוקר לערער על מסקנות חברו, אבל המרגיז בכל הפרשה הזאת, שאלה שערערו על מסקנותינו לא השמיעו, לאחר פרסום כל המסמכים, מילות התנצלות על הלשון הבוטה שבה התעמתו אתנו בכנס תל-אביב. לפיכך נוצר בו ספק לגבי פתיחותם של אחדים מחוקרי היהדות, ואפילו גדולים שבהם, לקבל חומר חדש ולנתחו במנותק מהדעות שגיבשו לעצמם לגבי היחסים בין יהודים לבין אחרים (הגויים כלשונם)"[١٠٠] - "ينبغي أن أضيف أنه يجوز للباحث أن يعارض النتائج البحثية التي توصل إليها زميله، ولكن ما يثير الغضب في هذه المسألة أن من عارضوا ما توصلنا له من نتائج لم يعتذروا عمّا بدر منهم من تعنيف في مؤتمر تل أبيب بعد نشر الوثائق المبرهنة على صحة النتائج. ولذلك، تملكني الشك إزاء انفتاح بعض علماء اليهودية- وحتى البارزين منهم- واستعدادهم لقبول وثائق

جديدة وتحليلها بعيدا عمّا تبنوه من آراء تخص العلاقات بين اليهود وغيرهم من الشعوب (أو الأغيار كما يقولون)".

وإذا كانت السرديات الكبرى تهتم بـ"توثيق" الأحداث التاريخية الكبرى- وخاصة الحروب- وتمثيلها من زاوية المنتصرين، فإن السرديات الصغرى تميل إلى "حكي" تلك الأحداث لاستكشاف مفاهيم جديدة كان بقاؤها في الظل مفضلا لدى المؤرخين الرسميين، ولذلك حاول كاتبو المذكرات واليوميات وغيرها من أشكال كتابة الذات سرد تلك الأحداث التاريخية "من أسفل" بهدف "طرح تفسير جديد لها نابع من التجارب الخاصة لجماهير الناس العاديين وردود أفعالهم تجاه الأحداث الكبرى من خلال أدلة تاريخية أهُملت ولم تسجل كي تصل للأجيال اللاحقة"[١٠١].

من هنا لم يكتف سوميخ في مذكراته بتقييم الحروب التي خاضتها إسرائيل ضد الدول العربية بل قام بإدانة بعضها، وفي مقدمتها حرب ١٩٥٦ التي أكدت في رأيه الطابع الاستعماري للدولة، حيث "بدى لقادة الجيش الإسرائيلي أن حلم تأسيس دولة إسرائيل الكاملة (من النيل إلى الفرات) قد تم تأجيله أثناء حرب ١٩٤٨ التي لم تنته بالتوسعات المطلوبة، وأن الفرصة قد حانت في ١٩٥٦ لتحقيق الحلم المؤجل"[١٠٢]، فكانت التوسعات الاستعمارية أهم لديهم من الرغبة الحقيقة في إنجاز السلام كما يصرح الكاتب:

"מהמלחמה ההיא לא יצאנו, אמנם, בשן ועין; אולם שמה של ישראל וההערכה שרחשו לה במקומות רבים בעולם ירדו פלאים, ועתה נראית ישראל כמדינה עם צבא כובש (שנקרא בשם "צבא *ההגנה* לעשראל"), המעדיפה התחברות קנונייתית עם המעצמות האימפריאליות השוקעות, על האפשרות להתקרב לעולם הערבי החובק אותנו מכל עבר ולהקשיב לקול הזעם היוצא מפיהם של העמים המשועבדים לשעבר"[١٠٣]- "لم نتكبد خسائر فعلية فادحة في تلك الحرب، ولكن سمعة إسرائيل والتقدير الذي نالته في أماكن عديدة من العالم تردى ترديا مذهلا، فأصبحت تبدو كدولة ذات جيش محتل (يُدعى جيش الدفاع الإسرائيلي)، تفضل الانضمام التآمري مع الدول الاستعمارية الكبرى على احتمالية التودد للعالم العربي الذي يحتضننا من جميع الاتجاهات، أو الإنصات إلى صوت الغضب الصادر عن الشعوب التي كانت مستعبدة في الماضي".

ولذلك يشير الكاتب في مذكراته إلى انشغال يهود العراق داخل إسرائيل بالثورة العراقية التي قادها "عبد الكريم قاسم" عام ١٩٥٨ واستطاع من خلالها الإطاحة بالنظام الملكي العراقي وإعلان الجمهورية العراقية، وتتبعهم للتطورات التي تحدث في العراق وليس لنتائج حرب ١٩٥٦، مما يهدم مسلمات الخطاب الصهيوني القائم على أسطورة تمجيد الفرد الإسرائيلي لقرارات الحروب التي تتخذها الدولة بزعم توفير الحماية اللازمة لأبنائها.

فالتاريخ الذي يكتبه المنتصرون يتحول عادة إلى خطاب دعائي، في حين تظل الكتابات الذاتية محتفظة ببصيرتها وإنسانيتها، لذلك فهي تنازع التاريخ في القدرة على تقديم تمثيلات متبصرة للماضي، خاصة حين يتعلق الأمر بالصراعات الكبرى التي تؤول إلى انتصار طرف على آخر[١٠٤]، ولذلك تبرهن مخاوف سوميخ من نتائج حرب ١٩٦٧ على أزمات الأفراد العاديين المترتبة على انتصارات القادة:

"כולנו חששנו אז שהמלחמה בין מצרים וישראל תהיה ארוכה ופגיעתה קשה. והנה פרצה מלחמת ששת הימים, וכעבור ימים אחדים הובסו צבאות מצרים, סוריה וירדן... חשנו, אוליי במעומעם, שהזלזול בשכנים הערבים שהלך והתפשט בקרב עם ישראל, והשאיפה לספח ולספח — סופם שיסבכו אותנו בצורה טוטאלית עם עמי האזור, ושסופו של הניצחון הצבאי שימיט עלינו אסונות מדיניים שלא הכרנו בעבר[١٠٥]- "كنا جميعا نخشى أن تكون الحرب بين مصر وإسرائيل طويلة الأمد وهائلة الضرر، فإذا بحرب ١٩٦٧ تندلع، وبعد مرور أيام قليلة تُبلى جيوش مصر وسوريا والأردن بالهزيمة... تملكنا إحساس غامض بأن الاستخفاف بالدول العربية المجاورة ستكون نهايته تورطينا الكامل مع شعوب المنطقة، خاصة بعد زيادة حدته بين الإسرائيليين الطامحين في مزيد من التوسع، وبأن الانتصار العسكري سيجر علينا في النهاية كوارث سياسية لم نعرف مثلها من قبل".

وقد حرص صانعو القرار في الحكومة والحركة الصهيونية- منذ إقامة الدولة- على بناء دولة ذات طابع أوروبي يختلف كليا عن الطابع السائد في المنطقة. وعليه، ومنذ اللحظة الأولى، ارتكزت عملية الاستيعاب على إعلاء شأن الثقافة الغربية وتذويتها في نفوس جميع أبناء الطوائف اليهودية المهاجرة دون استثناء، وفي الوقت نفسه، انتهجت أساليب عدة لتهميش الثقافة الشرقية التي جاء منها اليهود الشرقيون[١٠٦]. ويعد التذويت Subjectivisation- وهو من المفاهيم الأساسية التي صاغها الفرنسي لوي ألتوسير- آلية تعتمدها السلطة المهيمنة للاعتراف بالآخر والاستحواذ عليه في الوقت نفسه، وللتذويت بهذا المعنى وظيفتان متعالقتان: تعيين الآخر وتحديده بسمة محددة تتحول بها الأسماء والصفات المعطاه له من المستكشف الأوروبي إلى صور نمطية ثابتة من جهة، ورضى "المُذوَّت" بتلك المنزلة من جهة أخرى[١٠٧].

وقد قاوم الكاتب فكرة التذويت كمفهوم سيطرة على الذات العربية عبر تنميطها في صفات محددة وثابتة لا ترقى إلى عقلانيّة الثقافة الغربية التي تقدم نفسها على أنها النموذج الأنفع للمجتمع، وقد جاءت محاولات تحريره للهوية العربية من تلك الاختزالية متجسدة في جهوده بدراسة نصوص الأدب العربي وما تحويه من قيم قادرة على استدعاء صورة العربي بالسمات المناسبة له:

"מלבד הרצון להרחיק את עצמי ממחזות האידיאולוגיה הפוליטית או הפוליטיקה האידיאולוגית, הדגשת האוטונומיה של העיסוק הספרותי והלשוני בחיי האקדמיים נבעה גם משאיפתי להתייחס לספרותו של השכן הערבי בכבוד הראוי לה"[١٠٨] - "بجانب رغبتي في إقصاء نفسي عن ميادين الإيديولوجيا السياسية أو السياسة المؤدلجة، فإن تأكيد استقلالية عملي الأدبي واللغوي بالمجال الأكاديمي نبعت من رغبتي في تناول الأدب الجار العربي بالاحترام الذي يستحقه".

وفي المقابل حاول سوميخ في مذكراته تصحيح الصورة النمطية الراسخة في الذهنية العربية بشأن الشخصية الإسرائيلية، والتي تتمركز حول افتراضات مسبقة تصور الفرد الإسرائيلي في صورة العدو الصهيوني الكاره للعرب، وتنكر إمكانية وجود نموذج آخر للشخصية المعادية للصهيونية التي تنبذ الحرب وتؤمن بتعزيز السلام. ولذلك، يلقي الضوء على تكوينه لصداقات مع العديد من المفكرين العرب- ومنهم الأستاذ الجامعي محمد مصطفى بدوي

الذي أشرف على رسالته بلندن- الذين فضلوا التحرر من الصورة النمطية التي تتشكل عن الفرد الإسرائيلي وفق معطيات سياسية لا تتجاوز أفق الصراع العربي-الإسرائيلي:

"מכל מקום, החל משנת 1966 היו למוסטפא בדוויי שני תלמידי-מחקר ישראליים, ואלה היו, באותה תקופה, תלמידי המחקר היחידים שלו. אני חייב לציין שמעולם לא נתן לנו לחוש זרות או ניכור בשל השתייכותנו לשתי מדינות הנלחמות זו בזו... וכפטריוט מצרי זעם על כך שישראל כבשה חלק מאדמות מצרים, אבל מעולם לא שמעתי אותו מתייחס לישראל כאל גוש מונוליטי, "מבצר צבאי" או כאל "ראש גשר אימפריאליסטי", ותמיד ידע להבדיל בין הגישות השונות שהיו קיימות בתוך העם בישראל ואפילו בקרב מנהיגיו"[١٠٩] - "وعلى أي حال، فمع بداية عام ١٩٦٦ أصبح لدى مصطفى بدوي باحثان إسرائيليان، وهما كل ما لديه من باحثين في تلك الفترة. وجدير بي أن أشير إلى أننا لم نشعر قط في صحبته بالغربة أو بالغرابة لكوننا ننتمي لدولتين متحاربتين... وباعتباره وطنيا مصريا؛ فقد غضب كثيرا لاحتلال إسرائيل جزء من الأراضي المصرية، لكنني لم أسمعه قط يشير إلى إسرائيل ككتلة واحدة تجسد "حصنا عسكريا" أو "جسرا إمبرياليا"، ولكنه كان واعيا للفارق بين الاتجاهات المختلفة السائدة بين أفراد الشعب في إسرائيل وحتى وسط قادته".

وهكذا، يمكن القول بأن التجربة الشخصية التي مر بها الكاتب، بوصفه ممن عايشوا مرارة التمييز فور الهجرة لإسرائيل، شكلت محفزا سرديا لنقد التجربة الصهيونية وخطابها المتعالي؛ فجاءت مذكراته بمثابة سردية مضادة للسرديات المركزية الكبرى تكشف سوء تمثيل اليهودي العربي وتغييب تاريخه داخل الذهنية الصهيونية/ الأوروبية، وما نتج عن ذلك من صور نمطية زائفة تتواءم مع سلوك الهيمنة والرغبة في تذويت الآخر وحصره داخل نمط ثقافي/ اجتماعي أدنى.

خاتمة:

أنجّز ساسون سوميخ سرديته في صورة كتابة ذاتية اتخذت شكل مذكرات ترصد السنوات التكوينية التي أمضاها في المجتمع الإسرائيلي عقب هجرته في خمسينيات القرن العشرين، وقد انشغل فيها بسؤال الهوية ومقاومة التهميش ودعم حوار الثقافات كوسيلة لفهم الاختلاف والتقريب بين الشعوب، فرصد التاريخ المجتمعي الكاشف لسياسة الاستيعاب الموجهة لدمج يهود العراق داخل الثقافة الغربية دون مراعاة الميزات الثقافية الخاصة بهم.

وقد طرحت المذكرات إمكانات المعايشة بين اللغتين: العربية والعبرية، وتفاعلهما في فضاء هوياتي رحب من خلال النشاطات الأدبية والفكرية التي تجابه الهوة الثقافية التي تتعمد استراتيجيات الصهيونية/ الأوروبية تعميقها بين ثقافة اللغتين وشعبيهما، لضمان توجيه المسارات الثقافية والمعرفية وربطها بشروط المهيمن (اليهودي الغربي) وتعزيز السيطرة على الآخر (اليهودي العربي) ومزجه داخل ثقافة إسرائيلية- أوروبية تقوم على تاريخ رسمي واحد ونسيج ثقافي موحد.

فكانت الكتابة هي الوسيلة التي اعتمدها سوميخ للرد على مسلمات الخطاب الصهيوني المركزية، ولتأكيد تبني المقاومة الثقافية المطالِبة بـ "الاختلاف" مشروعًا ثقافيا بديلا عن النموذج الغربي، فعكست صفحات المذكرات وعيًا ملموسًا بضرورة مراعاة الاختلاف وفهم التجارب

المتعددة للجماعات اليهودية- النابعة من الانتماءات المختلفة والثقافات المغايرة- لخلق نسق معرفي تعددي تتعايش داخله تلك الكيانات الهجينة دون ممارسة تمييز أو فرض هيمنة.

من هنا طرحت مذكرات الكاتب فكرة الاختلافات الثقافية بالمجتمع الإسرائيلي وضرورة مراعاتها لتحقيق الانسجام بين أفراده، وهو ما رفضت السرديات الصهيونية إقراره؛ لأن الاعتراف بالتعددية الجمعية الثقافية لليهود يطوي بداخله الاعتراف بأن ثقافة المجتمع الإسرائيلي ليست سوى تجميع لثقافات تطورت في سياقات تاريخية ولغوية مختلفة، ويبرهن بالتالي على فشل سياسات "الصهر" التي اتسع الحديث عن إخفاقها في السنوات الأخيرة بصورة ملموسة.

وقد تتبعت الدراسة مساعي سوميخ في البحث عن أشكال جديدة للتعبير عن مقاومة يهود العراق للهيمنة الأوروبية بالمجتمع وزعزعة مركزيتها، فرصدت تحقق الهجنة الثقافية داخل هوية الكاتب بعد أن تقاطعت داخلها ثقافته العربية الأصلية وثقافة اللغة العبرية المكتسبة، فكان إبراز تحقق الهوية التي تتلاقح داخلها الاختلافات دون صراع أداة أكد من خلالها الكاتب قدرة التهجين الثقافي على خلق سياق مجتمعي يتيح التداخلات الثقافية ويدعم التعايش بين العربية منها والغربية دون سيادة ثقافة ما على غيرها من الثقافات أو فرض هيمنتها على الأخرى. ولذلك فإن استحضار الكاتب لذاته لم يمنعه من استحضار أصوات الآخرين وخطاباتهم المغايرة، بهدف إيجاد قنوات للحوار وسبل للإتصال بين الهويات الجماعية متعددة الثقافات بعيدا عن هرمية الهويات الإثنية والعرقية داخل المجتمع الإسرائيلي، فالتمثيل الذاتي وتعريف الهوية مرتبط بتمثيلات الآخرين حتى وإن كانوا مختلفين إيديولوجيا أو دينيا أو ثقافيا.

من هنا استعار سوميخ مفهوم التفاوض التفاعلي بين المرجعيات الثقافية المكونة لهويته، لتأكيد الإبقاء على البنية العربية/ البغدادية الأصلية التي لا يستطيع قطعها تماما من ناحية، والقدرة على التحاور مع البنيات المتعددة التي أنتجتها الثقافة الجديدة التي اكتسبها أثناء مراحل حياته المختلفة التي قضاها بين إسرائيل وانجلترا ونيويورك والقاهرة من ناحية أخرى. هذا الأفق الثقافي/الاجتماعي من التفاوض، الذي اتخذه الكاتب شرطا ضروريا للتعايش عقب الهجرة من بغداد، أتاح له سبل التكيف مع العالم الجديد وتعيين مفهوم دينامي لهويته يمكّنه من مجابهة سياسات الاستبعاد التي اتبعتها الأيديولوجية الصهيونية ضد التقاليد الثقافية ليهود البلدان العربية بدعوى حاجتها إلى "التحديث" و"الإصلاح"، ويمكّنه كذلك من خلق فضاء تواصلي بين الماضي البعيد (الوطن الأصلي) والحاضر الذي يعيشه في المجتمع الجديد.

وبوصفها سردية مضادة تجابه الهيمنة السياسية والاستبداد الثقافي تبنت مذكرات "أيام غريبة" مفهوم تفكيك المركزيات ومنظوماتها التمثيلية الذي يعد من المفاهيم الإجرائية التي جاءت بها الدراسات ما بعد الكولونيالية، ولذلك طرحت المذكرات رؤية بديلة تتمحور حول إعادة كتابة تاريخ يهود العراق من منظور نقدي يكشف المسكوت عنه في الذاكرة الجمعية، ويستنطق سياسات التمثيل التي تحكمها علاقات القوى التي يمنح فيها المهيمن رؤية أحادية للتاريخ يكون فيها هو المحدد المركزي لخطابه المفاهيمي والمشرّع الأوحد لإطاره السردي.

الهوامش

١ محمد صابر عبيدات: تمظهرات التشكل السيرذاتي، قراءة في تجربة محمد القيسي السير ذاتية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥، ص ١٥٠

٢ فيليب لوجون: السيرة الذاتية، الميثاق والتاريخ الأدبي، ت: عمر حلى، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٣

٣ نبيل راغب: فنون الأدب العالمي، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، ١٩٩٦، ص٤٧

٤ ששון סומך: ימים הזויים, קורות חיים 1951- 2000, הוצאת הקיבוץ המאוחד, ספרי סימן קריאה, תל-אביב, 2008

٥ **ששון סומך (1933- 2019)**: ساسون سوميخ هو باحث أكاديمي وناقد أدبي متخصص في الأدب العربي الحديث، عمل أستاذا للأدب العربي بجامعة تل أبيب، وأستاذا زائرا في عدة جامعات أجنبية مثل جامعة برينستون، وجامعة بنسلفانيا وجامعة أكسفورد. اهتم بدراسة الأدبيات العربية والترجمة منها وإليها، وأسهم في تأسيس بعض الأقسام المتخصصة في دراسة اللغة العربية وآدابها داخل بعض الجامعات الإسرائيلية، ولذلك فهو يعد أحد أبرز الباحثين في هذا المجال داخل إسرائيل وخارجها. ترجع أصول الكاتب إلى العاصمة العراقية "بغداد" التي ولد بها وعاش داخلها حتى السابعة عشر من عمره، وقد انتمت أسرته للطبقة المتوسطة ميسورة الحال، فتلقى تعليما علمانيا حديثا في مدرسة "شماش" التابعة للطائفة اليهودية ببغداد. هاجر مع أسرته إلى إسرائيل عام ١٩٥١، وهناك تعلم اللغة العبرية وتخصص فيها ونشر ترجماته العبرية للشعر العربي في بعض المجلات المهتمة بإبراز التقارب الثقافي بين العرب واليهود في مجالات الأدب والفن. وقد حصل على درجة الماجستير في اللغة العبرية واللغات السامية من الجامعة العبرية بالقدس عام ١٩٦٢، وحصل على الدكتوراة في الأدب العربي الحديث من جامعة أكسفورد ببريطانيا عام ١٩٦٨ بعد أن قدم أطروحته عن روايات نجيب محفوظ بإشراف الأستاذ المصري محمد مصطفى بدوي، والتي صدرت ككتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٧٣. وقد شغل منصب السكرتير العلمي لمجمع اللغة العبرية بالقدس في الفترة من ١٩٦٢ إلى ١٩٦٥، وبعد عودته من بريطانيا شارك في تأسيس قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تل أبيب وعمل رئيسا له خلال الأعوام ١٩٧٢- ١٩٨٤، كما شارك في تأسيس مجمع اللغة العربية بالناصرة عام ٢٠٠٧، وسافر إلى مصر حيث عمل مديرا للمركز الأكاديمي الإسرائيلي بالقاهرة خلال الأعوام ١٩٩٦- ١٩٩٨، التي التقى خلالهم برموز الأدب والفكر من العرب والمصريين وجمعته صداقة حميمة مع الروائي نجيب محفوظ. انحاز سوميخ للحزب الشيوعي الإسرائيلي "ماكاي"، وظل عضوا فعالا في نشاطاته حتى عام ١٩٦٧. وقد كتب ساسون سوميخ مؤلفات عديدة عن الإبداع الأدبي العربي وخاصة لدى الكاتبين المصريين "نجيب محفوظ" و"يوسف إدريس"، منها: "الإيقاع المتغير: دراسة في روايات نجيب محفوظ" (١٩٧٣)، و"النوع واللغة في الأدب العربي الحديث" (١٩٩١)، و"نصف يوم: نجيب محفوظ، إبداعات ولقاءات وترجمات" (٢٠١٢)، "التهجين في قصص يوسف إدريس" (٢٠١١)، "لغة القص في أدب يوسف إدريس" (١٩٨٤)، كما ترجم العديد من القصائد العربية إلى العبرية لشعراء مثل أدونيس وفؤاد رفقة ومحمد الماغوط وشوقي أبو شقرا وأنسي الحاج ومحمود درويش وسهام داود وإيمان مرسال وغيرهم، وضمنّها بمختارات أدبية، مثل: "نهر الفراشة: مختارات من الشعر السوري واللبناني الحديث" (١٩٧٣)، و"العشق بالحبر الأبيض، قصائد سهام داود" (١٩٨٤)، و"جغرافيا بديلة، شعر إيمان مرسال" (٢٠٠٩)، وكذلك ترجمة مقتطفات من القصص العربي لنجيب محفوظ ويوسف إدريس ويوسف الشاروني وسليمان فياض وعبد الرحمن الشرقاوي وغيرهم بمشاركة آخرين في كتاب "تحت العريشة: مختارات مصرية" (١٩٧٩). أصدر سوميخ مذكراته في جزأين تمت ترجمتهما إلى اللغة الإنجليزية، وهما: "بغداد بالأمس" (٢٠٠٤) و"أيام غريبة- تاريخ حياة ١٩٥١- ٢٠٠٠" (٢٠٠٨).

ר' פרופסור ששון סומך באתר האקדמיה ללשון העברית, וב"לקסיקון הסופרים העברים בהווה".

٦ מבצע עזרא ונחמיה: عملية عزرا ونحميا يقصد بها الهجرة الجماعية ليهود العراق إلى إسرائيل في الفترة ما بين ١٩٥٠- ١٩٥٢، وكان السبب الرئيس وراء تلك الهجرة مجموعة القوانين التي أصدرها البرلمان العراقي وهي "إسقاط الجنسية" و"تجميد ممتلكات يهود العراق" كرد فعل على نتائج حرب ٤٨ وازدياد النشاط الصهيوني بالعراق، وقد أُطلق عليها هذا المسمى بدعوى أن الدولة الإسرائيلية ستحافظ على الطائفة اليهودية وتراثها مثلما حافظ عليها من قبل النبيان عزرا ونحميا.

ר' דפנה צמחוני: מדוע עלו רוב יהודי עיראק לישראל במבצע עזרא ונחמיה, עיונים בתקומת ישראל, כתב עת רב-תחומי לחקר ישראל, כרך 1, 1991, עמ' 379

٧ ששון סומך: בגדאד אתמול, הוצאת הקיבוץ המאוחד, ספרי סימן קריאה, תל-אביב, 2003

٨ אלמוג בהר: כשאדם יהיה ערבי-יהודי, ראיון עם ששון סומך, עיתון 77, גליון 335, דצמבר 2008, עמ' ٢٤

٩ بيل أشكروفت (وآخرون): دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية، ت: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ص ١٨٠: ص ١٩١
١٠ سمير الخليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٤، ص ٣٠١: ص ٣٠٩
١١ سليم حيولة: الفكر المقارن الجديد؛ التحول نحو النقد الثقافي لكشف بنية الثقافة المعاصرة في ثنائياتها المتقابلة، ضمن: وحيد بن بوعزيز (إعداد): العين الثالثة، تطبيقات في النقد الثقافي وما بعد الكولونيالي، دار ميم للنشر، الجزائر، ٢٠١٧، ص ٩
١٢ لونيس بن علي: إدوارد سعيد، من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، دار ميم، الجزائر، ٢٠١٨، ص ٢١
١٣ وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية، دار ميم، الجزائر، ٢٠١٨، ص ١٢
١٤ بيل أشكروفت (وآخرون): الإمبراطورية ترد بالكتابة، آداب ما بعد الاستعمار، النظرية والتطبيق، ت: خيري دومة، أزمنة للنشر، عمان، ٢٠٠٥، ص ١٢- ١٣
١٥ ماري تريز عبد المسيح: خطاب "الما بعد".. مواجهة أم التقاء؟، قضايا فكرية، عدد ١٩/ ٢٠، أكتوبر ١٩٩٩، ص ٢٤٥- ٢٥٥
١٦ محمد الشحات: سرديات بديلة، مقاربات ثقافية، أزمنة للنشر، عمان، ٢٠١٩، ص ٢٦
١٧ דני גוטוויין: היסטוריוגרפיה חדשה או הפרטת הזיכרון, בתוך: יחיעם ויץ (עורך), בין חזון לרוויזיה, מאה שנות היסטוריוגרפיה ציונית, קובץ מאמרים, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל / מוסד הרצל לחקר ציונות / מרכז צ`ריק לחקר הציונות והיישוב, ירושלים, 1997, עמ' 311- 312
١٨ ירון אזרחי: השיח הפוסטקולוניאלי הישראלי, קתרסיס, גליון 11, אביב 2009, עמ' 13
١٩ אורי רם: פוסט-ציונות, העשור הראשון, סוציולוגיה של ערעור על הגמוניה לאומית, בתוך: אבי בראלי, דניאל גוטוויין, טוביה פרילינג (עורכים): עיונים בתקומת ישראל, חברה וכלכלה בישראל; מבט היסטורי ועכשווי, כרך ב, מכון בן-גוריון לחקר ישראל, קריית שדה בוקר, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, 2005, עמ' 824
20 Patrick Williams and Ana Ball: where is Palestine?, Journal of Postcolonial Writing , volume 50, issue 2, 2014, p. 130
٢١ אלינה אלקד-להמן: הקסם שבקשר, אינטרטקסט, הוצאת הספרים של מכון מופ"ת, 2006, עמ' 35- 36
22 Ella Shohat: Sephardim in Israel, Zionism from the standpoint of its Jewish victims, social text, no. 19-20, duke university press, winter 1988, p.1-2
23 Edward W. Said: Zionism from the standpoint of its victims, social text, no. 1, duke university press, winter 1979, p.8: 10
٢٤ סמי שלום שטרית: המאבק המזרחי בישראל, בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה, 1948-٢٠٠٣, הוצאת ספרים עם עובד, תל- אביב, 2004, עמ' 49: 52
٢٥ אורי רם: פוסט-ציונות, העשור הראשון, סוציולוגיה של ערעור על הגמוניה לאומית, שם, עמ' ٨٢٤-٨٢٥
٢٦ דניאל גוטוויין: פוסט-ציונות, מהפכת ההפרטה והשמאל החברתי, בתוך: טוביה פרילינג (עורך), תשובה לעמית פוסט-ציוני, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, תל-אביב, 2003, עמ' 243- 244
٢٧ جان- فرانسوا ليوتار: في معنى ما بعد الحداثة، نصوص في الفلسفة والفن، ت: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٦، ص ٧: ٩، ص ١٨: ٢٣
٢٨ محمد الشحات: سرديات بديلة، مرجع سابق، ص ٥٧
٢٩ معن الطائي: السرديات المضادة، بحث في طبيعة التحولات الثقافية، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ٢٠١٤، ص ١٢٣
٣٠ محمد الشحات: سرديات بديلة، مرجع سابق ،ص ٥٧
31 Homi K. Bhabha (Editor): Nation and Narration, Routledge, London and New York, 1990, p.34
32Edward W. Said: Reflections on Exile and other essays, Harvard university press, Cambridge, Massachusetts, 2002, p. 244
٣٣ ج. م. بيرنشتاين: المرويات الكبرى، ضمن: بول ريكور وآخرون: الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور،

ت: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٩، ص ١٣١
٣٤ إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص ١٧
35 Elleke Boehmer: Colonial and Postcolonial Literature ,Oxford university Press , New York, second edition, 2005 , P.224
٣٦ سمير الخليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، مرجع سابق، ص ١٣٠- ١٣١
٣٧ شموئيل أمير: عن الأيديولوجية الصهيونية، بين الاستعمار الأوروبي وما بعد الصهيونية، مجلة قضايا إسرائيلية، العدد ١٣، يناير ٢٠٠٤، ص ١٦: ١٨
38 Moshe Gat: The Jewish Exodus from Iraq, 1948-1951, Frank Cass, Routledge, 1997, p. 14
٣٩ أحمد عز الدين: اليهود العرب، قراءة ما بعد كولونيالية في القومية والديانة والإثنية، ليهودا شنهاف، مجلة قضايا إسرائيلية، العدد ٧٠، يوليو ٢٠١٨، ص ١٢٢- ١٢٣
٤٠ סמי שלום שטרית: מחיקון ציוני-אשכנזי, תכניות הלימודים של מדינת-ישראל כמחיקון של ההיסטוריה, התרבות והזהות של היהודים המזרחים, בתוך: המהפכה האשכנזית מתה. הרהורים על ישראל מזווית כהה, קובץ מאמרים 1992- 1999, הוצאת בימת קדם לספרות, סדרת קשת המזרח, 1999, עמ' 121, 126
41 Ella Shohat: Sephardim in Israel, Zionism from the standpoint of its Jewish victims, ibid, p. 1,3
42 Ella Shohat :Taboo Memories, Diasporic Voices, Duck University Press, London, 2006, p. 338- 339
43 Michel Foucault: What Is an Author?, in: David Lodge (editor): Modern Criticism and Theory, David Lodge, London, Second Edition, 2000, P. 185
٤٤ بيل أشكروفت (وآخرون): دراسات ما بعد الكولونيالية، مرجع سابق، ص ٣٢٨
٤٥ المرجع السابق، ص ١٢١
٤٦ فرانز فانون: معذبو الأرض، ت: جمال الأتاسي وسامي الدروبي، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٤، ص 276
٤٧ محمد بوعزة: سرديات ثقافية، من سياسة الهوية إلى سياسات الاختلاف، منشورات ضفاف بيروت، دار الأمان-الرباط، منشورات الاختلاف-الجزائر، ٢٠١٤، ص ١٦
٤٨ المرجع السابق، ص ١٧
٤٩ معن الطائي: السرديات المضادة، بحث في طبيعة التحولات الثقافية، مرجع سابق، ص 123
50 Barbara Harlow: Resistance Literature, New York, Methuen, 1987, p. 120
51Astrid Erll: Cultural Memory Studies, An Introduction, in Astrid Erll and Ansgar Nunning, (eds): A Companion to Cultural Memory Studies, De Gruyter, Berlin/New York, 2008, p. 5-6
٥٢ יאלי הששׁ: הפוליטיקה של הגעגועים לבגדאד, בתוך: גזענות בישראל, יהודה שנהב, יוסי יונה (עורכים), הוצאת מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד בע"מ תל-אביב, 2008, עמ' 287
٥٣ סמדר לביא: הרצאה מטעם מרכז אדווה והסינמטק ת"א, "נשים כהות כותבות תרבות: פמיניזם של העולם השלישי בישראל," בית הסופר, תל אביב, 22 בדצמבר ١٩٩٣
٥٤ שער העלייה: شعر هعليّا (بوابة الهجرة) هو معسكر انتقالي يقع في غرب حيفا، خُصص لاستيعاب يهود العراق فور هجرتهم الجماعية إلى إسرائيل في أوائل عام ١٩٥١، وقد أغلق المعسكر بحلول عام ١٩٦٢ وبدأ تأسيس حي بالاسم نفسه عام ١٩٦٤. وهذا المعسكر هو أحد المخيمات الانتقالية المعروفة باسم (همعبروت- המעברות) التي وضع فيها المهاجرون الجدد من الدول العربية بداية من خمسينيات القرن العشرين بإسرائيل، وعانوا داخلها من سوء الأوضاع المعيشية والمشكلات الاجتماعية والاقتصادية.
See :Fred Skolnik and Michael Berenbaum (editors): Encyclopedia Judaica, 2nd ed. Vol.5. Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, 2007, p. 315
٥٥ ששון סומך: ימים הזויים, קורות חיים 1951- 2000, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, 2008, עמ' 10
٥٦ שם, עמ, 96
٥٧ אלמוג בהר: ביקורת על "ימים הזויים" של ששון סומך, "תרבות וספרות" של הארץ, עמ' 2, ٢٢,٨,٢٠٠٨
٥٨ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' 11
٥٩ خالد العارف: الفضاء الثالث في روايات واسيني الأعرج، شطب الحدود وإعادة الكتابة، تبين، العدد ١٤/ ٤،

٢٠٠٥، ص ١٦٦
٦٠ هومي ك. بابا: موقع الثقافة، ت: ثائر ديب، المشروع القرمي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٢٢١
٦١ יהודה שנהב: היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות, עם עובד, ספרית אפקים, תל אביב, 2004, עמ' ٧١
٦٢ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' 106
٦٣ هومي ك. بابا: موقع الثقافة، مرجع سابق، ص ٤٨، ص ٥٢
دوجلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية: نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ت: ثائر ديب، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٨٠
٦٤ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' ٥١- ٥٢
٦٥ שם, עמ' ١٢٦- ١٢٧, עמ' 133
٦٦ ששון סומך: לכתוב כתיבה מודרנית, הארץ, מוסף ספרים, 20- 2- 2006, https://www.haaretz.co.il/literature/1.1084629
٦٧ بيل أشكروفت (وآخرون): دراسات ما بعد الكولونيالية، مرجع سابق، ص ٦٠
٦٨ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' ٣٢- ٣٣
٦٩ هومي ك. بابا: موقع الثقافة، مرجع سابق، ص ٢٤٠
٧٠ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' ١١٠
٧١ سليم حيولة: أدب ما بعد الاستعمار، الهجنة كشكل من أشكال المقاومة الثقافية، ضمن: ثقافة المقاومة، (مجموعة من الأكاديميين)، تقديم وإشراف: وحيد بن بوعزيز، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ٢٠١٦، ص ٤٠٨- ٤٠٩
٧٢ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' ٣٤- ٣٥
٧٣ دوجلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية، مرجع سابق، ص ٥٦
سمير الخليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية، ص ٧٠
٧٤ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' ١٨٠
٧٥ هومي ك. بابا: موقع الثقافة، مرجع سابق، ص ٤٢- ٤٣
٧٦ المرجع السابق، ص ٤٣
77 Gayatri Chakravorty Spivak: Can the subaltern speak? Basingstoke, Macmillan,1988, p.24
٧٨ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' ٢١- ٢٢
٧٩ שם, עמ' 52- 53
٨٠ שם, עמ' ٣٨
٨١ הלל כהן: חייו ומותו של היהודי-הערבי בארץ ישראל ומחוצה לה, עיונים בתקומת ישראל (סדרת נושא, כרך 9), מולדת בגולה, עמ' 192- 193
٨٢ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' ٢٢, עמ' 24
٨٣ שם, עמ' ٥٩- ٦٠
٨٤ שם, עמ' ٨٤
٨٥ שם, עמ' ١٤٤
٨٦ كارين كابلان: السيرة الذاتية المقاومة، مرجع سابق، ص ٢٨١
٨٧ بيل أشكروفت (وآخرون): دراسات ما بعد الكولونيالية، مرجع سابق، ص ٣٢٣
٨٨ سمير الخليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، مرجع سابق، ص ٢١١- ٢١٢
٨٩ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' ١٤
٩٠ عبد الرحمن مرعي: الصراع الثقافي في إسرائيل وأثره في اليهود الشرقيين، ضمن: اليهود الشرقيون في إسرائيل، الواقع واحتمالات المستقبل (مجموعة مؤلفين)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٣، ص ١٤٤
٩١ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' ٦٧- ٦٨
٩٢ שם, עמ' ١٨- ١٩
93 Benny Morris: Revisiting the Palestinian exodus of 1948, in Eugene L. Rogan and Avi Shlaim (editors), The War for Palestine, Rewriting the history of 1948, Cambridge University Press, New York, second edition, 2007, p. 55

٩٤ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' ٢٢- ٢٣
٩٥ إدوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ت: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦ ص٩٧
٩٦ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' ١٤٤
97 Gayatri Chakravorty Spivak: Can the subaltern speak?, Basingstoke, Macmillan,1988, p 24
٩٨ ששון סומך: ימים הזויים, שם ,עמ' 142- 143
٩٩ אלמוג בהר: כשאדם יהיה ערבי-יהודי, ראיון עם ששון סומך, שם, עמ' ٢٥- ٢٨
١٠٠ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' ١٤٠
١٠١ جيم شارب: التاريخ من أسفل، ضمن: نظرات جديدة على الكتابة التاريخية، ت: قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٥٢- ٥٣
١٠٢ בני מוריס: קורבנות, תולדות הסכסוך הציוני-הערבי, הוצאת עם עובד, תל אביב, ٢٠٠٣, עמ' 248
١٠٣ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' ٧١
١٠٤ عماد عبد اللطيف: تمثيلات السرديات الكبرى، دراسة في بلاغة الرواية العربية، الكوفة، العدد ١٠/ ٢٠١٦، ص ١١١
١٠٥ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' ١٠٢- ١٠٣
١٠٦ عبد الرحمن مرعي: الصراع الثقافي في إسرائيل وأثره في اليهود الشرقيين، مرجع سابق، ص ١٤٤
١٠٧ علي الصالح مولى: الهوية توقيفا، بحث في عوائق الإبداع، نقد وتنوير، العدد ٥، (نيسان/أيار/حزيران) ٢٠١٦، ص ٢٩٠
١٠٨ ששון סומך: ימים הזויים, שם, עמ' ١٦٩
١٠٩ שם, עמ' ١٠٢- ١٠٣