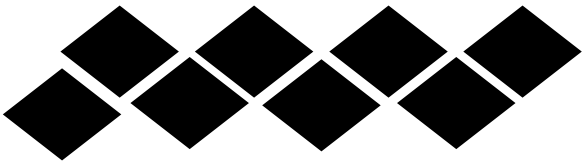

# يهود الإسكندرية وجدلية العلاقة مع الآخر

## دراسة في رواية פלאפל אוסלו " فلافل أوسلو "

## للأديب الإسرائيلي أمير بن - ديفيد


**د. رامي عبد الحي محمد قابيل**

مدرس بقسم اللغات الشرقية وآدابها

كلية الآداب – جامعة سوهاج



**DOI: 10.21608/qarts.2021.86305.1147**

مجلة كلية الآداب بقنا (دورية أكاديمية علمية محكمة)

مجلة كلية الآداب بقنا – جامعة جنوب الوادي – العدد ٥٣ (الجزء الأول) يوليو 2021

الترقيم الدولي الموحد للنسخة المطبوعة ISSN: 1110-614X

الترقيم الدولي الموحد للنسخة الإلكترونية ISSN: 1110-709X

موقع المجلة الإلكتروني: https://qarts.journals.ekb.eg

# يهود الإسكندرية وجدلية العلاقة مع الآخر

## دراسة في رواية פלאפל אוסלו " فلافل أوسلو "

## للأديب الإسرائيلي أمير بن- ديڤيد

**إعداد**

**د. رامي عبد الحي محمد قابيل**

**مدرس بقسم اللغات الشرقية وآدابها**

**كلية الآداب - جامعة سوهاج**

**ramikabeel2011@gmail.com**

**الملخص باللغة العربية:**

استندت الصهيونية في دعوتها لإقامة " وطن قومي " لليهود في فلسطين – أو "أرض إسرائيل" وفقًا للمصطلحات الصهيونية – إلى القول باضطهاد غير اليهود "الجوييم" لليهود في أوروبا، ورغم تهافت هذا الادعاء من الأساس؛ بسبب عدم مسئولية الفلسطينيين عن أي "اضطهاد" محتمل حدث لليهود في أوروبا- فإن هذا الزعم يفقد مصداقيته تمامًا عند الحديث عن "يهود الشرق"، حيث كان "التعايش"، و"التسامح"، و"قبول الآخر" هي السمات الرئيسة المميزة بشكل عام للعلاقة بين يهود البلاد العربية ومحيطهم المحلي.

وقد كانت مدينة الإسكندرية، في النصف الأول من القرن العشرين، نموذجًا لهذا التعايش السلمي بين مختلف الأديان والثقافات ... إذ بالإضافة إلى التعايش بين اليهود والمسيحيين واليهود، نجد التعايش الثقافي بين "الأرمن"، و"اليونانيين"، وكثير من الجاليات الأوروبية التي وجدت في الإسكندرية مستقرًا لها، فكأننا بصدد الحديث عن "قرن صهر" حقيقي تتجاور فيه الهويات المختلفة، وتحتفظ بحقها في الاختلاف،

دون أن يتسبب هذا الاختلاف في نشوب صراعات تدمر التعايش والاندماج في المجتمع السكندري الذي يقبل الاختلاف، ويتعايش معه.

لكن يظل التساؤل الرئيس حول كيفية اتخاذ " يهود الإسكندرية " قرار الرحيل من مصر، وتأثير هذا الانتقال الحاد من مجتمع الإسكندرية المنفتح على الآخر، إلى المجتمع الإسرائيلي المنغلق، والمتحفظ تجاه كل ما هو عربي تحديدًا على حياتهم في إسرائيل، وإلى أي حد أثرت فيهم الإسكندرية، وعن علاقتهم بالحركة الصهيونية قبل الهجرة إلى إسرائيل وبعدها، وعلاقتهم بالآخر الفلسطيني؟

ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة التي تحاول أن تجد إجابات عن هذه الأسئلة في رواية " فلافل أوسلو " للأديب الإسرائيلي "أمير بن – ديڤيد" אמיר בן - דוד، حيث يستعرض الأديب قصة حياة عائلة إسكندرية منذ ثلاثينيات القرن العشرين، حتى زمن كتابة الرواية في العام ٢٠٠٧م.

**الكلمات المفتاحية:** الصهيونية، الأدب العبري، النقد العبري، فلافل أوسلو.

**مقدمة:**

يبدو استناد الصهيونية في دعوتها لإقامة "وطن قومي" لليهود في فلسطين متهافتًا من الأساس؛ بسبب عدم مسئولية الفلسطينيين عن أي "اضطهاد" محتمل لليهود في أوروبا، ويفقد هذا الزعم مصداقيته تمامًا عند الحديث عن "يهود الشرق"، حيث كان "التعايش"، و"التسامح"، و"قبول الآخر" السمات الرئيسة المميزة بشكل عام للعلاقة بين يهود البلاد العربية ومحيطهم المحلي.

ولمّا كانت الإسكندرية، في النصف الأول من القرن العشرين، نموذجًا لهذا التعايش السلمي بين مختلف الأديان والثقافات؛ فكأننا هنا بصدد الحديث عن " فرن صهر " حقيقي تجاورت فيه الهويات المختلفة، دون أن يتسبب هذا الاختلاف في نشوب صراعات تدمر التعايش، والاندماج في المجتمع السكندري الذي قبِل الاختلاف، وتعايش معه.

لكن يظل التساؤل الرئيس حول كيفية اتخاذ " يهود الإسكندرية " قرار الرحيل من مصر، وتأثير هذا الانتقال الحاد من مجتمع الإسكندرية المنفتح على الآخر، إلى المجتمع الإسرائيلي المنغلق، والمتحفظ تجاه كل ما هو عربي تحديدًا، على حياتهم في إسرائيل، وإلى أي حد أثرت فيهم الإسكندرية، وعن علاقتهم بالحركة الصهيونية قبل الهجرة إلى إسرائيل وبعدها، وعلاقتهم بالآخر الفلسطيني بالتبعية؟

ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة التي تحاول أن تجد إجابات لهذه الأسئلة في رواية **פלאפל אוסלו** "فلافل أوسلو" [1] للأديب الإسرائيلي "أمير بن – ديفيد" **אמיר בן - דוד** [٢]، حيث يستعرض الأديب قصة حياة عائلة سكندرية منذ ثلاثينيات القرن العشرين، حتى زمن كتابة الرواية في العام ٢٠٠٧م .

**الدراسات السابقة**

على الرغم من الزخم في كم الدراسات عن يهود مصر فإنه لم يسبق في حدود علم الباحث التعرض لهذه الرواية – التي تتناول العلاقة بين يهود الإسكندرية، والآخر الفلسطيني في رواية "فلافل أوسلو" للأديب الإسرائيلي "أمير بن ديڤيد" – في دراسات سابقة، وبشكل عام يمكن تقسيم الدراسات عن يهود مصر إلى مجموعتين رئيستين:

المجموعة الأولى: وهي الأكثر شيوعًا، وتمثلها الدراسات التي تتناول الأعمال الروائية للأدباء الإسرائيليين من ذوي الأصل المصري، وتعرض بالنقد والتحليل لإشكاليات مثل التعايش، وصورة الآخر، والصراع، والهوية، والاندماج، والحنين، والتمييز والاضطهاد، وتشكل نوعًا من أنواع التعالق السردي بين السيرة الذاتية للروائي، الذي اختبر هذه الإشكاليات جيدًا، والراوي الذي يعيد تشكيلها وفقًا لما تمليه الهوية الجديدة التي كُتب النص من وحيها، والمكانة التي يشغلها اليهودي الشرقي – المصري – داخل النص بوصفه البؤرة والمركز الذي تدور حوله الأحداث [٣] .

المجموعة الثانية: وهي الأقل شيوعًا والأكثر ندرة، وتمثلها الدراسات التي تعرض لصورة اليهودي الشرقي في الأعمال الروائية للأدباء الإسرائيليين من ذوي الأصل الغربي، التي يأتي تطرقها إليه على هامش السرد كحبكة ثانوية مكملة للحبكة الرئيسة التي تدور حول اليهودي الغربي وإسهاماته الصهيونية، وتستخدم اليهودي الشرقي إما كمادة للسخرية ؛ لتعزيز الهوية الأشكنازية الغربية من منطلق النظرة الاستعمارية الاستشراقية عن الشرق المتخلف، والمقارنة بين اليهودي الجيتوي واليهودي الشرقي من جانب، واليهودي الغربي والمستعمر الأوروبي من جانب آخر، وتأكيد الأفكار الصهيونية حول ضرورة التحول إلى نمط "اليهودي الجديد" الذي سيعيد بناء

"الوطن القومي "، أو كمادة روائية لتأكيد الأفكار حول فشل الاندماج، واستحالة التعايش وحتمية الحل الصهيوني [٤] .

وفي هذا السياق تأتي أهمية الرواية التي نحن بصدد تناولها بالبحث والتحليل؛ ذلك أنه على الرغم من الأصل الغربي لكاتب النص، الذي كان من المتوقع أن يستدعي بالضرورة – على غرار ما تكرر في نماذج أدبية سابقة – قدرًا من التسطيح، والتهميش والإقصاء، والتعامل مع يهود الشرق بوصفهم ليسوا أكثر من مجرد مادة سردية يجري توظيفها لخدمة أهداف أيديولوجية، صهيونية في الأغلب – إلا أن هذا لم يمنعه من وضع اليهودي السكندري في بؤرة السرد، وجعله بطلًا لروايته، وإفراد مساحة واسعة له للتعبير عن آلامه، وآماله، وطموحاته ورؤيته لإشكاليات التعايش، والاندماج، والصراع والسلام ... وهو ما مثّل تحديًا للباحث للوقوف على الجديد والمختلف في هذا الطرح الإشكنازي، وأسبابه، ودوافعه، ورؤيته للعلاقات المتشابكة بين اليهودي الشرقي من جانب، والآخر الفلسطيني والصهيوني من جانب آخر.

**المنهج المتبع في الدراسة**

يُعد المنهج التكاملي وفق هذا التصور الأنجع في مقاربة الإشكاليات من هذا النوع، خاصةً في النصوص التي تتعدد فيها الرؤى، وتُظهر متسعًا من وجهات النظر؛ بما يخول للباحث الاستفادة من الآليات التي توفرها المناهج الموضوعية لمعالجة القضايا التي يطرحها النص، وعلى هذا الأساس ستأتي المعالجة في هذه الدراسة وفقًا للمحاور الآتية:

**أولًا: طبريا، ونقد ثقافة التعصب.**

**ثانيًا: أوسلو، ونقد الخطاب الصهيوني.**

**ملخص الرواية:**

تبدأ رواية "فلافل أوسلو" للأديب الإسرائيلي " أمير بن – ديفيد" بمشهد جنازة الشاب " بروسبيير لينون لومبرازو" פרוספר לנון לומברוזו في أوسلو – عاصمة النرويج – ويتعرف القارئ من خلالها على بعض تفاصيل جريمة القتل الغامضة التي تعرض لها هذا الشاب الإسرائيلي، بعد افتتاحه محلًا لبيع الفلافل في أوسلو، كما تعرض هذه المقدمة لأصداء هذا الحدث المأساوي في مدينة "طبرية" טבריה، حيث كان يعيش القتيل قبل تعرفه على الفتاة النرويجية "مونا" מונה، وقبل هجرته إلى النرويج، وزواجه بها، وافتتاحه محل الفلافل الذي تسبب في مقتله.

ثم يسرد الراوي – مستخدمًا تقنية "الاسترجاع" – الخطوط العريضة لنشأة الجد "ڤيكو" **ויקו**، مؤسس أسرة لومبرازو، في الإسكندرية في ثلاثينيات القرن العشرين، وذكرياته عن هذه المدينة، وعلاقته بالحركة الصهيونية، واتخاذه قرار الهجرة إلى إسرائيل؛ حيث تتوزع هذه المشاهد السردية – التي تسترجع أحداث حياة مؤسس هذه الأسرة السكندرية – على مدار الرواية، ويعرض الراوي من خلالها مقارنات بين حياة أفراد هذه الأسرة في كل من "طبرية"، و"الإسكندرية"، ورؤيتهم للآخر غير اليهودي، وآرائهم عن اتفاق السلام بين مصر، وإسرائيل، وبين إسرائيل، والفلسطينيين.

ثم تنقسم الرواية إلى ثلاثة أجزاء رئيسة؛ يعرض الجزء الأول لطفولة "لينون" في "طبرية"، وأسباب تسميته بهذا الاسم، ثم انضمامه إلى حركة الكيبوتس، وتعرفه على "مونا" في أحد الكيبوتسات، ونشوء قصة الحب بينهما، واتفاقهما على أن تسافر هي أولًا إلى النرويج، ثم لحاقه بها بعد عودته من الهند.

ويعرض الجزء الثاني لسفر "لينون" إلى الهند، ومنها إلى "نيبال"، حيث يتعرف هناك على المحامي الإسرائيلي الشاب "كامي شريڤار" קמי שרייבר، ابن أحد كبار المحامين في إسرائيل، الذي يصبح بعد ذلك محامي "لينون" عندما يندلع الصراع حول "الفلافل" في أوسلو بين "لينون" من جهة، والفلسطينيين من جهة أخرى.

ويعرض الجزء الثالث لهجرة "لينون" إلى النرويج، وزواجه من حبيبته "مونا" في منزل عائلتها في أوسلو، ويكشف هذا الجزء عن ملابسات حياة "لينون" في أوسلو، وشعوره بالاغتراب، وافتتاحه محلًا للفلافل هناك على غرار محل الفلافل الذي يملكه والده "ألبير" אלבר في طبرية، ومحل الفلافل الذي كان يملكه جده الأكبر في الإسكندرية، ورغم تحذير عائلة "مونا" يُصر "لينون" على تعليق لافتة على المحل تحمل اسم " فلافل أوسلو – الطعام القومي لإسرائيل "פלאפל אוסלו – המאכל הלאומי לישראל، وهو ما يثير غضب الفلسطينيين في أوسلو، الذين يقومون بمقاضاة "لينون" أمام المحاكم النرويجية، فوفقًا للقانون النرويجي يُحظر على المحلات العامة رفع لافتات من شأنها الإساءة لمشاعر العامة، وبناءً عليه عدَّ الفلسطينيون هذه اللافتة إساءة لمشاعرهم القومية؛ لأنها تفترض أن الفلافل طعامًا قوميًا إسرائيليًا، وعندما يتوجه "لينون" إلى صديقه المحامي "كامي شريڤار" للدفاع عنه أمام المحاكم النرويجية، يرى "كامي" في هذه القضية " فرصة" من أجل إثبات نفسه كمحامٍ في مكتب المحاماة الخاص بوالده؛ فيقوم بإثارة القضية في وسائل الإعلام الإسرائيلية والدولية، وتحويلها من صراع قانوني بسيط بين "لينون"، والشاب الفلسطيني "علي غازي" עלי גאזי، إلى قضية رأي عام تتخذ من الصراع الإسرائيلي الفلسطيني محورًا لارتكازها، وهو ما يؤدي إلى إثارة مشاعر الفلسطينيين والإسرائيليين، واليهود والمسلمين، داخل إسرائيل وخارجها، بل وإثارة مشاعر اليمين المتطرف في أوروبا،

الأمر الذي يشعل في النهاية أعمال عنف غير مسبوقة، تنخرط فيها كل الأطراف، وتؤدي في النهاية إلى مصرع "لينون" على يد شخصية مجهولة لا يُفصح عنها النص.

**أولًا: طبريا، ونقد ثقافة التعصب:**

استقت رواية "فلافل أوسلو" لأمير بن ديڤيد مادتها من ذلك الجدل الذي تردد صداه في مطلع العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين في بعض الصحف العربية، وفي بعض التحقيقات الصحفية الغربية، حول سرقة إسرائيل للموروثات الثقافية العربية، وبشكل خاص الأكلات الشعبية العربية، ونسبتها إلى نفسها كـ "طعام قومي إسرائيلي"، فكان هذا الأساس أو المادة الخام التي شكّل منها "بن ديڤيد" بنيته الروائية؛ عندما قرأ خبرًا صغيرًا في صحيفة "النيويورك تايمز" عن عزم أطراف عربية رفع دعوى قضائية أمام محكمة العدل الأوروبية ضد إسرائيل بسبب سرقتها لاسم "الفلافل"، وجنيها أرباحًا طائلة من وراء ذلك، رغم كونه طعامًا قوميًا عربيًا (٥)؛ وهو ما أفسح حيزًا أمام الأديب داخل النص لطرح الأسئلة حول أصل الفلافل، وعلاقة اليهود بها، وكيفية وصولها إلى إسرائيل، ويبدو في هذا السياق الاعتقاد بأن اختيار الأديب لـ "الإسكندرية" لم يأتِ جزافًا، بقدر ما ارتبط برغبته في العودة إلى المهد الذي شكّل وعي يهود الإسكندرية بهذا المنتج الثقافي العربي؛ بغية استقصاء تطور العلاقة بين اليهودي السكندري والآخر انطلاقًا من الإسكندرية وحتى أوسلو، ومرورًا بإسرائيل، التي من المفترض أنها أضافت إلى هذا الوعي إيجابًا أو سلبًا، وأسهمت في تشكله إلى ما سيصير إليه في نهاية الرواية.

**التعصب الطبراني، وآليات التكيف:**

لعل من أكثر ما يلفت النظر في حياة يهود الإسكندرية داخل الرواية ذلك التغير السريع الذي طرأ عليهم، وانتقل بهم من نمط الحياة المشتركة، والتسامح الديني وقبول الآخر إلى التطرف، والتعصب الديني، ورفض الآخر؛ وإن ظل شيء بداخلهم – رغم ذلك، وعلى امتداد الأجيال الثلاثة من يهود الإسكندرية داخل النص جيل "ڤيكو"، وجيل "ألبير" وجيل "لينون" – يقاوم هذا التغيير ويذكرهم على الدوام بأن هذا لا يليق بهم، وأنهم ليسوا هكذا، وأنهم أبناء حضارة أرقى، تلك الحضارة التي كان شعارها حينئذ حينما كانوا يعيشون في الإسكندرية في النصف الأول من القرن العشرين – "الاختلاف لا يمنع التعايش"، وتبدو كلمة "حينئذ" في هذا السياق مقصودة بعينها؛ وتصبح مع مرور الوقت البلسم المداوي لجراحهم، والمواساة المخففة لآلام وجودهم في طبريا، حينما يُذكّرون أنفسهم بأن الإسكندرية كانت هكذا حينئذ – ولم تعد بعد، وأن كل ذلك ما هو إلا ذكرى لماضٍ تلاشى، ولم يعد له وجود، كما يقول الراوي:

"שמצרים שבה גדלו סבא וסבתא אינה אותה מצרים שמאיימת על שלום חיילינו בדרום אלא מדינה אחרת שהתקיימה בעידן אחר ובעולם ששלטה בו חוקיות אחרת, שעוד נותרה בו אשליה של אופק ושל איזון עדין שאיפשר ליהודים ולמוסלמים ולנוצרים לחיות בשכנות טובה ובכבוד הדדי" [6] .

" إن مصر التي ترعرع فيها الجد والجدة، ليست مصر نفسها التي تهدد أمن جنودنا في الجنوب، لكنها دولة مختلفة، نشأت في عصر آخر، وفي عالم كانت تحكمه قوانين مغايرة، عالم كان لا يزال به الحد الأدنى من بُعد النظر والتوازن الدقيق الذي مكّن اليهود والمسلمين والمسيحيين من أن يحيوا معًا في حسن جوار، واحترام متبادل".

يربط الاستشهاد السابق بين غياب التسامح والنظرة السلبية إلى مصر كـ "دولة عدو"، لكنه يُغيّب التأثير السلبي لظهور الصهيونية، والمحاولات الحثيثة من قبل اليهود المصريين لمقاومته، عن جوهر النقاش، وهو ما ينحرف بالنص كثيرًا عن واقع حياة يهود مصر في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته؛ حيث انقسم اليهود – في نظرتهم إلى الصهيونية – بين اللامبالاة من جانب، والتخوف من التأثير السلبي لهذه الحركة السياسية على حياتهم المستقرة في مصر [7] من جانب آخر، بل رأى بعض منهم – خاصة من طبقة النخبة – في الصهيونية تهديدًا لمصالحهم الاقتصادية، وبداية لتدمير التعايش بينهم وبين بقية المصريين، والنظرة إليهم كخونة للوطنية المصرية [8]؛ إذ لم يكن تغير النظام السياسي في مصر السبب الرئيس فيما طرأ على حياة يهود الإسكندرية من تحولات؛ لكن ظهور الصهيونية على مسرح الأحداث هو الذي أدى إلى هذا التغير.

غير أن "لينون" لا يعي هذه الحقيقة إلا متأخرًا، وهو على شفا الموت، عندما يستطيع أخيرًا حسم الصراع المحتدم بداخله بين العنصرين المشكلين لهويته؛ السلام من جانب، والرغبة في النجاح وتحقيق الذات من جانب آخر، على نحو ما تشي المفردتان المكونتان لاسمه المركب "بروسبيير لينون"؛ حيث يحيل الاسم "لينون" إلى المغني البريطاني "جون لينون" John Lennon (١٩٤٠–)، أيقونة السلام في السبعينيات والثمانينيات الذي استحدث أسلوبًا خاصًا من المعارضة السياسية جمع فيه بين الفن، والدعاية الإعلانية والمعرفة [٩]، في حين يحيل الاسم "بروسبيير" أولًا إلى الأصل اللغوي للكلمة في الإنجليزية من الفعل Prosper بمعنى : ينجح، ويزدهر [١٠]، وثانيًا إلى مصطلح "الازدهار النفسي" Psychological Prosperity الذي يُستخدم في علم النفس للإشارة إلى إثبات الذات، وتحقيق الإشباع المادي، والانتقال إلى طبقة النخبة،

أو "الجماعة المسيطرة" على المستوى السياسي، أو الاقتصادي، أو الاجتماعي [١١]، وثالثًا إلى الجد "بروسبيير أهارون" פרוספר אהרון – جد "لينون" من ناحية أمه – الذي كان يعمل في تجارة الأقمشة في الإسكندرية، والذي مثّل بالنسبة إليه التطبيق الفعلي لهذا المصطلح؛ بانتقاله إلى طبقة النخبة، أو "الجماعة المسيطرة" اقتصاديًا، التي كانت تتحكم في المشهد الاقتصادي المصري، وتحكم قبضتها على تجارة الأقمشة، والقطن، والسمسرة والبنوك طيلة الفترة من ١٩٠٥، وحتى صدور "قانون الشركات" سنة ١٩٤٧ [١٢]. وهكذا ظل "لينون" – طيلة الرواية – في حالة صراع داخلي دائم بين رغبته في النجاح وتحقيق الذات من جانب، والانتصار في الوقت نفسه للمبادئ والقيم التي مثّلها، ودعا إليها المغني "لينون" من جانب آخر:

" לנון הקטן היה מתבונן מדי פעם בשני הגברים השונים האלה, הסוחר המצרי והזמר האנגלי, שהעניקו לו את שני שמותיו, מחפש בעיניהם רמז לבאות וחש אל שניהם קירבה מוזרה, מתעתעת" [13] .

" ما برح لينون الصغير يتأمل من حين إلى آخر هذين الرجلين المختلفين؛ التاجر المصري والمغني الإنجليزي، اللذين منحاه اسميهما؛ باحثًا في عيونهما عن أي ملمح لما هو قادم، وشاعرًا نحوهما بانجذاب غريب ساحر".

وعلى الرغم من هذا التردد كانت أوسلو المحطة التي استطاع "لينون" أن يحسم فيها هذا الصراع لصالح طموحه الشخصي، ورغبته في تحقيق ذاته، حتى لو أتى ذلك على حساب الآخر الفلسطيني، وعلى نحو ما يمكن القول إن "لينون" يؤطر للعقلية الطبقية التي تحكم المجتمع الإسرائيلي، التي يُصنّف المواطنون وفقًا لها إلى مواطنين من الفئة (أ)، أو الفئة الممتازة، ويمثلهم الإشكناز، ومواطنين من الفئة (ب)، أو الفئة المتوسطة، ويمثلهم اليهود الشرقيون، ثم أخيرًا تأتي الفئة الدنيا من عرب ١٩٤٨

والفلسطينيين تحت الاحتلال الإسرائيلي، وحيث لا يستطيع "لينون" التصدي لمنطق "الاستعلاء"، و"الاستغلال" الذي يمارسه الإشكناز ضد اليهود الشرقيين؛ وبالتالي تحقيق ذاته والنجاح داخل المجتمع الإسرائيلي، فإنه سرعان ما ينتقل من تأدية دور "الضحية" إلى دور "الجلاد"، ويحاول – في تكرار لتجربة اليهود الغربيين مع اليهود الشرقيين، أو مع العرب الفلسطينيين على حد سواء – إثبات ذاته، وادعاء عبقريته اليهودية، على حساب الطرف الأضعف داخل إسرائيل – الفلسطينيين، حتى لو كان ذلك سيتم في أوسلو، فإذا كان الإشكنازي قد سرق أرضهم، واستطاع تحقيق ذاته والنجاح، فلماذا لا يحاول هو أيضًا أن يسرق تراثهم، ويحقق النجاح المأمول؟! وهو المنطق الذي يفهمه الفلسطينيون جيدًا؛ ولذلك فإنهم يضمنونه في دعواهم القضائية ضد "لينون"

"" הם טוענים שלמרות שהגיעו לישראל יהודים מאיטליה, אף אחד מהם לא היה מעלה בדעתו לקרוא לפיצה " המאכל הלאומי של ישראל ", ולמרות שהגיעו לישראל יהודים מגרמניה, אף אחד מהם לא היה מעז לקרוא לכרוב כבוש " המאכל הלאומי של ישראל " ... הם טוענים שהפלאפל לא נבחר כמאכל לאומי סתם כך. הוא נבחר כי הוא היה ערבי. והיהודים החליטו שמותר להם לבזוז כל מה שהם יכולים מהערבים "" [14] .

" " يقولون إنه على الرغم من مجيء يهود إيطاليين إلى إسرائيل، فإنهم لم يفكروا في تسمية البيتزا "الطعام القومي الإسرائيلي"، وأنه على الرغم من مجيء يهود ألمان إلى إسرائيل، فإنهم لم يجرؤوا على تسمية الكرنب المخلل "الطعام القومي الإسرائيلي" ... ويدعون أن الفلافل لم يقع عليها الاختيار بعفوية ودون اكتراث، لكنها

اختيرت لكونها طعامًا عربيًا، حيث قرر اليهود أنه مباح لهم سرقة كل ما قد تطاله أيديهم من العرب".

ووفقًا للمقياس الذي وضعه المؤرخ السياسي الأمريكي "روبرت باكستون" Robert Paxton للتعرف على الأنظمة الفاشية يُعد "استجداء التعاطف" و "تأدية دور الضحية" أحد الأساليب التي تنتهجها هذه الأنظمة باضطراد بغية تبرير العنف تجاه الآخر – وإن لم توجد أية صلة تربط بين هذا الآخر، والعنف المتصور الذي تزعم وقوعه تجاهها [١٥]، وعلى هذا النحو يأتي استخدام الفلافل داخل إسرائيل – والفلافل الشامية تحديدًا، وليس الخمر الفرنسي، أو البيتزا الإيطالي – من أجل تقوية العلاقة بين المهاجر الأوروبي اليهودي، والأرض التي لا تربطه بها أية صلة؛ بسبب الأصول التاريخية لهذا المنتج الثقافي والرغبة في خلق خصوصية شرق أوسطية، وإن كانت مزيفة [١٦].

ولأن الحديث عن الخطاب الصهيوني يصطبغ في أحايين كثيرة بمصطلحات قريبة جدًا من المصطلحات التي تستخدمها الأيديولوجيا النازية، مثل : "الأدنى"، و"الأسمى"، و"العبقرية اليهودية"، و"التصنيف الإثني"، و"إسرائيل الخالية من الفلسطينيين"؛ فإنه يغدو لهذا الحديث حساسية معينة داخل المجتمعات الغربية التي عانت من ويلات النازية، ومن ضمنها المجتمع النرويجي، وهو ما جعل كثيرًا من النرويجيين ينحازون رغمًا عنهم إلى صف الفلسطينيين، حتى في الصراع على هوية الفلافل، كما يوضح المحامي النرويجي لـ "لينون" :

" " טיעון כזה גם ישרת אותם נהדר בחוץ, כי הוא משתלב עם הדעה הרווחה בעולם ובסקנדינביה בפרט על הדורסנות הישראלית " " [17] .

"إن زعمًا كهذا سيخدمهم بشكل كبير في الخارج؛ كونه يتسق مع الرأي الشائع في العالم بشكل عام، وفي الدول الإسكندنافية بشكل خاص، حول الوحشية الإسرائيلية".

وتُعد هذه إلى حد كبير إحدى السمات الرئيسة المميزة للأنظمة المنغلقة – ومن بينها الصهيونية – التي ترفض المراجعات، وتشترط الرفض أو القبول من دون شروط، على حد قول الباحثة البريطانية اليهودية "جاكلين روز" Jacqueline Rose [١٨]: "يبدو أن الصهيونية، في تكرار غريب للخلاصية، تتطلب الرفض أو القبول من دون شروط، فإما أن تكون صهيونيًا، أو مناهضًا للصهيونية، دون جدال" [١٩] .

ومن جهته يجد "لينون" نفسه يستدعي رغمًا عنه المفردات ذاتها التي استخدمتها الأيديولوجيا الصهيونية في مسعاها لإثبات أحقيتها في "الأرض"، لكن هذه المرة مع "الفلافل"؛ وهكذا يجري الحديث عن "الرابطة التاريخية" بين اليهود والفلافل، وعن "الحق التاريخي" في ملكية الفلافل، في تكرار للممارسات الصهيونية ذاتها، في حين يعد الفلسطينيون هذا الادعاء امتدادًا للمحاولات المتكررة من الصهيونية للبحث عن جذور لكيانها السياسي في منطقة الشرق الأوسط:

" " כשאנחנו נציג שיר כמו "ולנו יש פלאפל" ונטען שהוא מוכיח שבישראל התייחסנו לפלאפל כאל מאכל לאומי כבר לפני חמישים שנה, הם יטענו שהשיר הזה היה בכלל חלק ממנגנון תעמולה ", אמר קמי.

" בדיוק ככה ", אמר הנריקסן ... " הם טוענים שהישראלים אימצו את הפלאפל כמאכל לאומי מתוך אידיאולוגיה שהוכתבה מלמעלה,

ושתחילתה הייתה לבסס ללאומיות הישראלית מאפיינים מזרח תיכוניים "" [20] .

" "هل عندما نعرض أمامهم قصيدة مثل "ولدينا الفلافل"، وندعي أنها تثبت أننا نعد الفلافل طعامًا قوميًا منذ خمسين عامًا؛ سيأتون هم ويزعمون أن هذه القصيدة ما هي إلا جزء من حملة دعائية ".

" بالضبط تمامًا "، قال هنريسكان ... "فهم يزعمون أن الإسرائيليين يشجعون على تناول (الفلافل) بوصفه طعامًا قوميًا من منطلق تلك الأيديولوجيا الفوقية التي هدفت منذ بدايتها إلى إضفاء سمات شرق أوسطية على القومية الإسرائيلية".

ويبدو قريبًا من هذا التصور الإحصاء السنوي الذي يجريه الإعلام الإسرائيلي، ويُطرح فيه سؤال: "ما الأكثر إسرائيلية من وجهة نظرك؟" ... حيث تتصدر "الفلافل"، و"الحمص" فئة الطعام بوصفهما الأكثر تعبيرًا عن "القومية الإسرائيلية" رغم انحدار كليهما من أصول عربية وفلسطينية صرفة [٢١].

حيث مثّل ادعاءُ "التفوق العرقي"، و"العبقرية اليهودية" – إلى جانب المصطلحات الأخرى مثل "أرض إسرائيل"، و"الشعب اليهودي"، و"معاداة السامية" – ركيزتين رئيستين في بنية الخطاب الصهيوني الموجه ضد "اليهود المندمجين" המתבוללים، الذين كانوا يجعلون أنفسهم نتاجًا مباشرًا للمجتمعات التي عاشوا بين ظهرانيها، وينظرون إلى إبداعاتهم بوصفها إفرازًا طبيعيًا وجزءًا لا يتجزأ من تاريخ محيطهم المعيش وثقافته، وعلمه، وفنه، وأدبه، وهو الموقف الذي ظهر صداه مبكرًا في رفض يهود ألمانيا إقامة المؤتمر الصهيوني الأول في بلادهم؛ خشية أن يُنظر إليهم كمؤيدين للأفكار الصهيونية، وما قد يؤدي إليه ذلك من تدمير لوجودهم داخل وطنهم الألماني، الذي كان الأساس في تشكل هويتهم وتعريفهم لأنفسهم كـ " ألمان على دين

موسى " وليس كـ " يهود"، ومن هذا المنطلق يغدو بالإمكان تفسير ازدواجية التعاطي الصهيوني مع كل من "الديانة اليهودية" و "ثقافة الجيتو"؛ إذ رغم رفض الصهيونية لكلتيهما إلا أن هذا لم يمنعها من استخدام المصطلحات التوراتية بعد نزعها من سياقها الديني، وإضفاء سمت علماني "قومي" عليها، على نحو ما نجد في مصطلحات "الشعب اليهودي"، و"الشتات"، و"أرض إسرائيل"؛ مثلما لم يحل بينها، وبين خلق "ثقافة الجيتو" الخاصة بها؛ أي تلك النظرة الكلية المجردة لـ "الجماعات اليهودية" – على اختلافها – كجماعة واحدة في المطلق، تطورت بمعزل عن قوانين التاريخ، وخارج أي إطار زماني ومكاني محدد – وهو ما جعل الحديث ميسورًا بعد ذلك عن "التاريخ اليهودي" المستقل، و"الثقافة اليهودية"، و"الفن اليهودي"، و"الأدب اليهودي"؛ بل "العلم اليهودي"، وتصوير شخصيات، مثل: "فرانز كافكا"، و"سيجموند فرويد"، و"كارل ماركس"، و"ألبرت أينشتاين"، كمعبر وكمُجلٍ للعبقرية اليهودية.

وأضحى هذا التعصب، الذي انطلق من التجريد والرغبة في التقوقع داخل أسوار الجيتو المنيعة، السمة الغالبة التي صاحبت الفكر الصهيوني منذ بدايته، وربطت بين مصطلحاته على اختلافها، ووفق هذا النموذج التفسيري أصبح العداء لليهود – أو ما اصطلحت الصهيونية على تسميته "معاداة السامية" – عداءً في المطلق، لا يرتبط بأية حدود زمانية، أو مكانية محددة، ولا يفسَّر إلا كداء عضال يتحتم على "غير اليهود" أن يصابوا به في ضوء استشعارهم لـ "التفوق اليهودي"، وغيرتهم من "العبقرية اليهودية"؛ وهو ما أفضى لاحقًا إلى الحتمية التاريخية التي لا ترى "الحل النهائي" إلا في العودة إلى "أرض إسرائيل"؛ الكيان الافتراضي المجرد، المعزول خارج حدود الزمان، والمكان، ومنقطع الصلة بواقعه التاريخي، والثقافي والسياسي، الذي لن يتحقق

له "الاتساق الذاتي"، إلا بعد عودة اليهود إليه وفقًا لـ "القابالا" بعد علمنتها، وصبغها بالرؤى الصهيونية.

ولحل إشكالية المواجهة المرتقبة مع الآخر غير اليهودي في "أرض الميعاد" لم تجد الصهيونية حرجًا في الاستعانة بالقاموس الاستعماري الغربي، والتوسل بأساطير "الأرض الخالية" **הארץ הריקה**، و"الأرض للأقدر على تعميرها"، و"رسالة اليهودي الغربي المتحضر إلى الشرق المتخلف"، إلى جانب أساطير "هرتسل" **הרצל** عن إسرائيل الدولة الليبرالية التي ستتحقق فيها قيم العدل، والمساواة والحرية، التي ستغدو "نورًا للشعوب" **אור לגויים**، والتي سيسعد "المحليون" – وفقًا للقاموس الاستعماري – بوجودها؛ لأنها ستنتشلهم من الفقر، والجهل، والمرض، وأنها ستمثل "الملاذ الآمن" **המקלט הבטוח** الذي سينعم فيه اليهود بالحرية، والأمن، والسلام.

بيد أن "لينون" لا يدرك حقيقة هذا التشوه الذي أصاب شخصيته، ومقدار ابتعاده عن قيم "السلام"، و"التعايش" التي حاول أبوه "ألبير" أن يغرسها بداخله عندما سماه على اسم مغني البيتلز وناشط السلام "جون لينون"، وكأن هذا الاسم لم يُقدّر له أن يحرسه، ويحميه من التعصب الإسرائيلي – إلا في وقت متأخر، وهو على فراش الموت في المستشفى في أوسلو؛ حينما يطلب من "كامي" أن يحرص على تنفيذ وصيته بدفنه في مقابر اليهود في أوسلو، وليس في إسرائيل التي ستغدو عنده مرادفًا للتعصب، والتطرف ورفض الآخر، فيقول الراوي على لسان "كامي":

" **לנון הטיל עליו לוודא שיקברו אותו באוסלו , קרוב לאהובתו , ולא יטיסו אותו לטבריה וירחקו אותו ממונה** " [22] .

" كان لينون هو الذي ألقى على كاهله مهمة التأكد من دفنه في أوسلو، قريبًا من حبيبته، وألا يطيروا به إلى طبريا ويبعدوه عن مونا".

وتكشف هذه الرغبة من جانب لينون عن تحميله للثقافة الصهيونية التي غرست بداخله مسؤولية كل ما حدث معه في أوسلو، وأن ميراث الكراهية الذي زُرع بداخله هو الذي حوّل الصراع في أوسلو إلى "معادلة صفرية" تنفي الآخر، ولا تقبل بالحلول الوسط، على غرار الوضع القائم بين الفلسطينيين، والإسرائيليين [23].

وإذا كانت "مونا" في الاقتباس السابق الشاهد على الحب، والمقابل لكل القيم السلبية من تعصب، وكراهية وتطرف، والتي استشعرها "لينون" وهو على فراش الموت، ودفع حياته ثمنًا لها؛ فإن "كامي" يقع على النقيض التام من هذا المعنى بتجسيده لمفهوم "الخيانة"؛ من أجل تحقيق ذاته، وصناعة دعاية إعلامية دولية مجانية لمكتب والده المحامي الشهير في تل أبيب، حتى لو أتى هذا على حساب صديقه اليهودي الشرقي الذي يغدو "ضحية" لطموحات "الجماعة المسيطرة" الإشكنازية التي تستغله حتى الرمق الأخير؛ ولذلك تساوي "مونا" بين "كامي"، وبين "يهوذا الإسخريوطي" الذي خان المسيح مقابل ثلاثين قطعة من الفضة:

" " הנה דבר אחד אחרון שאתה יכול לעשות תמורת שלושים מטבעות הכסף שקיבלת " ... אחרי כמה רגעים הוציא את הבלקברי שלו והקליד את מה שאמרה לו. כעבור שמונה עשיריות השנייה הציע לו מנוע החיפוש לא פחות מ- 150,000 תוצאות. הוא קרא :

שלושים שקלי כסף היה הסכום שקיבל יהודה איש קריות תמורת הבגידה בחברו ישו " [24].

" " وها ثمة أمر أخير بوسعك أن تفعله جزاء الثلاثين عملة من الفضة التي حصلت عليها " ... وبعدها بلحظات أخرج البلاك بيري الخاص به وكتب ما أخبرته به، وبعد مرور ثمانية على عشرة من الثانية أظهر له محرك البحث ما لا يقل عن ١٥٠,٠٠٠ إجابة، وأخذ يقرأ:

ثلاثون شيكلًا من الفضة كان المبلغ الذي تقاضاه يهوذا الإسخريوطي جراء خيانته لصديقه يسوع".

ويكشف الاقتباس السابق عن إحدى السمات الرئيسة المميزة للمجتمع الإسرائيلي؛ حيث تغلب دائمًا المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، ولا تتوقف الصراعات الداخلية داخل المجتمع حتى في حالة الحرب ... على نحو ما يوضح السياسي الإسرائيلي "يوسي ساريد" **יוסי שריד:** " ... حتى عندما نقاتل عدونا الخارجي، لا نتوقف عن التقاتل والتشاحن في الداخل، ولا نتوافق حول مصدر السلطة، والذي بدونه يتشتت الشعب، وتسفك دماؤه، وينخرط في حرب أهلية ويُهزم، صحيح أن "كل إسرائيل أخوة"؛ إلا أن التعصب القومي والديني يعلو على الصداقة، والأخوة، والتضامن المشترك، وعلى "ميثاق الأخوة "، وعلى "فيعيش أخوك معك" – حيًا وليس ميتًا" [25].

فالآخر العربي لم يكن الوحيد الذي كان اليهودي الشرقي يعاني من ازدواجية النظرة إليه، لكن أيضًا، وبالقدر نفسه، الآخر الإسرائيلي الذي أخذت علاقته به مسارين متمايزين، يختلف أحدهما عن الآخر، فمن ناحية أطّر هذا الآخر للجماعة المستبدة والقاهرة التي أذلته في أماكن الاستيطان المؤقتة التي أقيمت لاستيعاب هجرة اليهود الشرقيين [26]، أو ما عُرف بـ "المعابر" **המעברות**، وميزت سلبيًا بينه وبين اليهود الغربيين، وهو التمييز الذي لا يزال حاضرًا وبقوة داخل المشهد الإسرائيلي كيفما يتضح

من تقرير ائتلاف "قلبي في الشرق" ליבי במזרח لمكافحة التمييز والمطالبة بالتوزيع العادل للموارد، الذي صدر في نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين: "على الرغم من أن حوالي نصف مواطني دولة إسرائيل من المهاجرين ... من الدول العربية أو الإسلامية؛ إلا أنه لم يعتد بهذا الانتماء الثقافي المحلي لأكثر من نصف السكان في بناء الروح التي توصف بالإسرائيلية، وبما في ذلك صياغة التاريخ الفني والثقافي المحلي، إذ بالإضافة إلى التمييز ضد الشرقيين فيما يتعلق بالحول بينهم وبين إمكانية تبوؤ مناصب مالية، وعملية، وامتلاك عقارات ومساحات زراعية معينة؛ فإن هذا الجمهور الشرقي يعاني أيضًا من عدم الاعتراف به، والانتقاص من شرعية وجوده، وتهميشه ثقافيًا" (٢٧).

ومن ناحية أخرى كانت هناك تلك النظرة إلى الآخر الإسرائيلي – الغربي – كقدوة ونموذج، أو كمثل أعلى يجدر الاقتداء به ومحاكاته؛ كونه في النهاية الآخر الطليعي الذي نجح في تجاوز ميراثه الجيتوي القديم والتحول إلى "اليهودي الجديد" الذي استطاع الصمود والنجاح رغم كل التحديات والصعوبات التي واجهت مشروعه الاستيطاني الاشتراكي، وهي المضاهاة التي استخدمها اليهودي الشرقي لاحقًا في معرض مقارنته بين "اليهودي الشرقي القديم" الساذج الذي لا يزال يؤمن بإمكانية التعايش، ويحن إلى ماضيه الحضاري في بغداد، والقاهرة، والإسكندرية وعدن، و"اليهودي الشرقي الجديد" القوي الذي يسعى إلى غرس أقدامه وترسيخ وجوده داخل المجتمع الإسرائيلي، وقد أضحى أقل تعلقًا بأوهام الماضي.

وعلى هذا النحو غدا لزامًا على اليهودي الشرقي مواجهة الحقائق والمعطيات الجديدة على الأرض، وإيجاد موطئ قدم له، وإثبات ذاته داخل المجتمع الإسرائيلي؛ وهو ما تمثل من ناحية في رفض ممارسات "المباي" המפא"י (٢٨) و"المعراخ"

المعرك [٢٩] واستنكارها، بنهجهما الإقصائي والطبقي الذي كان يصنف المواطنين وفقًا لمدى إسهامهم في بناء المشروع الصهيوني [٣٠]، والتنديد بالاضطهاد الممنهج والتمييز السلبي ضد اليهود الشرقيين، على نحو ما تبدى في "أحداث وادي صليب" מאורעות ואדי סאליב في حيفا سنة ١٩٥٩ [٣١]، التي اتسمت بالمواجهات العنيفة مع قوات الشرطة، وهجوم المتظاهرين على حي "هادار الكرمل" הדר הכרמל معقل الأغنياء الإشكناز في حيفا، وتحطيمهم لواجهات المحلات، والسيارات والممتلكات العامة، وإضرامهم النيران في مقر حزب "المباي" في حيفا، ورفعهم للافتات كُتب عليها "نحن أبناء محمد الخامس، ولسنا أبناء بن جوريون" [٣٢] .

وعلى الرغم من الطابع السلمي – نسبيًا – الذي ميز احتجاجات حركة "الفهود السود" הפנתרים השחורים في مطلع السبعينيات [٣٣]؛ إلا أن تأثير هذه الاحتجاجات كان أشد وطأة على الداخل الإسرائيلي لاعتبارات عدة [٣٤].

وكان هناك من ناحية أخرى ذلك الوعي الآخذ في التشكل داخل مجتمع اليهود الشرقيين بأن الاحتجاجات وحدها لا تكفي، وأنه ينبغي اقتحام عالم السياسة، واستغلال الكتل التصويتية للناخبين الشرقيين وثقلهم الديمغرافي، والعمل على إسقاط النخبة الإشكنازية المعادية – التي يمثلها حزب العمل – والإتيان بنخبة إشكنازية أخرى أكثر تفهمًا لمعاناة الشرقيين، وأقل حدة في التعاطي مع مشكلاتهم، خاصةً في ظل التعاطف الكبير الذي كان يبديه "مناحم بيجين" מנחם בגין، رئيس حركة "حيروت" תנועת חירות تجاه الشرقيين، وافتخاره الدائم بأن الاضطهاد الطائفي والتمييز ضد يهود الشرق لم يكن له وجود عند قيادته لتنظيم "إيتسيل" אצ"ל في مرحلة ما قبل إقامة الدولة، وهكذا وجد حزب الليكود الظهير السياسي الذي مكنه من الوصول إلى السلطة منذ ما يُعرف في الأدبيات الإسرائيلية بـ "انقلاب ١٩٧٧" מהפך 1977، والبقاء فيها

حتى الوقت الراهن، سواءً جاء ذلك بأصوات العلمانيين الشرقيين – "الماسوراتيين" המסורתיים – أو بأصوات الحريديم الشرقيين الذين يصوتون لـ "حركة شاس" תנועת ש"ס الداعم الأكبر لليمين العلماني داخل الكنيست.

قد يغدو من الجدير في هذا السياق إلقاء نظرة أوسع على "ميراث التعصب" في طبريا، الذي يُعزى إليه التشكل النهائي لشخصية "لينون"، وحال بينه وبين الانفتاح على الآخر، والتخلص من نمط "السذاجة" الذي ميز نظرته للأمور حتى لحظات حياته الأخيرة.

**١ – طبريا والتعصب ضد الآخر المسيحي:**

تُعد طبريا أحد مواطن الالتقاء بين التراث اليهودي والتراث المسيحي؛ فهي من ناحية إحدى المدن الأربعة المقدسة في اليهودية : القدس/أورشليم، والخليل/حبرون، وصفد وطبريا [٣٥] ... ومن ناحية أخرى أحد المزارات المهمة بالنسبة للمسيحيين؛ كونها تلك التي تجلت فيها معجزات المسيح في بحيرة طبريا أو "الكنيرت"، لكنها عوضًا عن أن تصبح ملتقى للحوار بين الأديان، أو على الأقل التعايش بين الأديان؛ غدت مجلى للتعصب الديني اليهودي، كيفما يتبدى في أحد المشاهد المبكرة التي انغرست بعنف في لاوعي الطفل "لينون"، وحددت رؤيته للآخر المختلف، وأفقدته مستقبلًا القدرة على إقامة أي حوار حقيقي معه من منطلق "التعددية" واحترام الخصوصية الثقافية:

" מי זה ישו ! שאל.

" איש אחד שחי פה לפני המון שנים. הנוצרים מאמינים שהוא הלך על המים של הכינרת ושהוא היה המשיח " ...

היא קבעה בטון נחוץ: " אנחנו יהודים. לא צריכים לדבר על ישו, שזה בכלל ראשי תיבות של יימח שמו וזכרו " " [36].

" ومن يسوع! " سألها.

" رجل كان يعيش هنا قبل سنين طويلة، ويؤمن المسيحيون أنه سار على الماء فوق الكنيرت، وأنه كان المسيح " ...

ثم أردفت بصوت حازم: "نحن يهود، ولا يجب علينا أن نتحدث عن يسوع، الذي هو اختصار فليُمحَ اسمه وذكره ".

فهذا النمط من التعصب ورفض الآخر هو نتاج الثقافة الغربية الإشكنازية [37] التي بدأت تضرب بجذورها في وعي لينون، وهي تختلف قطعًا عن نمط الحياة المشتركة الذي شاع بين اليهود وأصحاب الأديان الأخرى في العالم الإسلامي؛ وميز العلاقة بين اليهودي ومحيطه في البلاد الإسلامية عن تلك التي تطورت في البلاد المسيحية [38] .

وإذا كان "بن ديڤيد" يوظف الاقتباس السابق في معرض إظهاره للاختلاف البيّن بين الهوية الجديدة لـ "يهود الإسكندرية" وهويتهم في الماضي؛ فإن الراوي في "فلافل أوسلو" لا يقف عند حدود إظهار هذا الاختلاف، لكنه يتعداه إلى الكشف عن معارضة "يهود الإسكندرية" الحادة لكل ما يمكن أن يمت بصلة إلى هويتهم السابقة في الماضي، على نحو معارضة "ليئة" الشديدة لاختيار "ألبير" تسمية وليده الجديد باسم "لينون":

" ולא ויתר גם כשאמרה לו שהוא עוד ימיט על המשפחה אסון וישים על בנו עין רעה אם יקרא לילד יהודי על שם גוי שנרצח, עד שלבסוף לאה לא יכלה להתנגד יותר והסכימה, בתנאי שזה יהיה שמו השני של

הילד, ורק בתנאי ששמו הראשון בתעודת הזהות יהיה פרוספר, כשם אביה המנוח " [39] .

" ولم يتراجع حتى بعد أن أخبرته أنه سيتسبب بهذا في جر الوبال على العائلة، وإحاقة الشر بابنه، إن أصر على تسمية الطفل باسم أحد الأغيار المقتولين، ثم استسلمت في النهاية ووافقت على شرط أن يكون هذا الاسم الثاني للطفل، وأن يكون اسمه الأول المسجل في بطاقة الهوية بروسبيير، على اسم أبيها الراحل".

وهكذا بدأ اليهود المصريون الذي هاجروا إلى إسرائيل بالتدريج في تبني ثقافة مغايرة تمامًا لتلك التي نشأوا عليها في مصر؛ حيث كان اليهود المنتمون إلى الطبقات الدنيا يحاكون المصريين في الثقافة، واللغة، والملبس، واختيار أسماء أطفالهم، في حين كان اليهود المنتمون إلى الطبقات الأعلى يميلون – خاصة في الإسكندرية – إلى محاكاة الجاليات الأجنبية [40] ... لكن في كلتا الحالتين لم يكن ليظهر مثل هذا التعصب الذي يؤطر إليه النص إلا بعد الهجرة إلى إسرائيل، كما أن هذا الولع بتغيير الأسماء يبدو أكثر وضوحًا في ضوء التوجه الصهيوني الرسمي بتغيير المسميات كافة داخل فلسطين؛ بحيث تغدو أكثر اتساقًا مع الأيديولوجيا الصهيونية الحاكمة، وتشكيل لجان خاصة تحديدًا لهذا الغرض [41].

وعلى الرغم من استياء "يهود الإسكندرية" من السمت الازدرائي الذي خلعه عليهم اليهود الإشكناز عندما شبهوهم بـ "يهود الجيتو"، وهي المقارنة الظالمة – بين "الحارة المصرية"، و"الجيتو الأوروبي" – التي هدفت إلى تقويض اعتزاز اليهودي المصري بأصوله الشرقية، وتحديد مكانته المتدنية داخل المجتمع الإسرائيلي – إلا أن ما حدث على أرض الواقع لاحقًا يتناقض مع هذا الاستياء جملة وتفصيلًا؛ حيث جرى نوع من التوحد والتبني التدريجي من قبل "يهود الإسكندرية" لهذا الوصف الازدرائي،

وحدث ثمة إحلال وتبديل لمكتسبات الثقافة السكندرية بأخرى مغايرة تتفق مع الهوية الجديدة التي فرضها عليهم الآخر الإشكنازي، وهو ما يغدو بالإمكان تلمس أثره المباشر في ربط "ڤيكو" بين "عهد الختان" ברית מילה وبين الاسم "لينون"، وكيف مثّل إجراء مراسم الختان نقطة اللاعودة التي ندم على تضييعها :

"כששמע על כך בפעם הראשונה הגיב באיפוק מפתיע והחליט לא להתווכח, אבל כשהתייצב למלא את תפקיד הסנדק, התיישב על כיסא אליהו והחזיק את הפעוט על ברכיו ... ויקו אמנם החליט לא לפתוח את העניין ברגע זה, מייד אחרי שפרוספר הקטן בא בברית אברהם אבינו, אבל ידע שעליו למצוא את ההזדמנות הנכונה להגיד לבנו מה הוא חושב" [42].

"عندما سمع عن ذلك للمرة الأولى تمالك أعصابه بشكل مدهش وقرر ألا يدخل في جدال، لكن مع تقلد ڤيكو منصب العراب، وجلوسه على كرسي إلياهو وإمساكه للرضيع بين ركبتيه ... صحيح أنه قرر ألا يفتح الموضوع في هذه اللحظة، بعد ختان بروسبيير الصغير مباشرةً، لكنه أدرك أن عليه انتظار اللحظة المناسبة، وإخبار ابنه برأيه".

إذ بالإضافة إلى ما تؤشر إليه هذه الشريعة من رغبة في "تمييز الإسرائيلي عن بقية الشعوب" [٤٣]، وأنها الـ "دليل على الولاء للعقيدة اليهودية" [٤٤]؛ فإنها تؤطر أيضًا للانعزالية"، والرغبة في "الخصوصية"، و"المغايرة" كما يقول د. عبد الوهاب المسيري : "والدارس للطقوس الدينية اليهودية يجد أنها تنحو بشكل حاد نحو تأكيد الانفصال عن الأغيار ... فالاحتفال بيوم السبت، والختان، وقوانين الطعام اليهودية، وتحريم الزواج المختلط، كل ذلك يهدف إلى تذكير اليهودي بانفصاله، وتميزه، وتفرده" [٤٥]، ويُعد هذا

التقمص من قبل "يهود الإسكندرية" لهوية اليهودي الجيتوي – خاصةً ما يطلق عليه "عقيدة انعزال المجتمعات" (٤٦) – بمثابة عودة إلى الوراء، وردة ثقافية ورضوخٍ لإملاءات الإشكنازي الإسرائيلي.

ومن أجل تسليط مزيد من الضوء على التحول الذي اعترى الشخصية اليهودية السكندرية، وحجم التشوه الذي اكتنفها؛ يلجأ الراوي إلى استخدام تقنية "الثنائيات المتقابلة": أوسلو في مقابل طبريا، والتعايش في مقابل رفض الآخر، والانفتاح في مقابل الانغلاق ... وهي التقنية التي تكشف عن نفسها بوضوح في مشهدين:

الأول: مشهد استقبال "لينون" لهوية "مونا" المسيحية، وإلى أي حد أثارت هذه الهوية حفيظته، وجعلته يتردد في التعلق بها رغم تحرك مشاعره نحوها؛ وهو الصراع الذي لم يستطع حسمه إلا بعد إخبارها له عن جدتها "حنا" اليهودية:

" ואחרי שהיסס לרגע שאל בשקט, " את נוצרייה ? " ... ומונה הבינה על אף שלא ידעה באותו רגע מה בדיוק היא מבינה, שהשאלה הזאת של לנון, שנשאלה בקול רועד מעט – כאילו הוא יודע את התשובה אבל בכל זאת מפחד לשמוע אותה ... "סבתא שלי הייתה יהודייה", אמרה . "קראו לה חנה. היא הייתה בת שבע כשהנאצים כבשו את נוררגיה" ... "והסבתא הזאת ", שאל לנון שהביט בה נרעש, "היא הייתה אמא של אמא שלך ! ". "כן", אמרה מונה ... הוא התאהב במונה כמעט מייד" (47).

" وبعد تردد سألها بهدوء: " أنت مسيحية؟" ... ففهمت مونا، رغم أنها لم تكن تدرك حينها ما فهمته بعد ذلك بالتفصيل، أن لينون كان يعرف من الأساس – عندما

سأل هذا السؤال وقد ارتعد صوته قليلًا – الإجابة عنه، بيد أنه كان يخشى سماعها ... "كانت جدتي يهودية" ". قالت، "كانت تدعى حنا. كان لديها سبع سنوات عندما غزا النازيون النرويج"..." وهذه الجدة"، سألها لينون وهو يطالعها باضطراب، "هل كانت أُم أمك!"، "نعم"، قالت مونا ... فشعر أن حب مونا قد تملكه على الفور".

الثاني: المشهد المقابل الذي يُصور مدى تجذر" مبدأ المواطنة" داخل نفس "دوروتيا"، والدة "مونا"، وكيف أن تصنيفها للآخرين لا يخضع إلا لهذا المبدأ، وهو ما انعكس بالتبعية على موقفها من هوية "لينون" اليهودية الإسرائيلية؛ حيث لم يعنها سوى الشق الثاني من هذه الهوية، وهو الشق الإسرائيلي الذي أبدت امتعاضها منه، حتى قبل مجيء "لينون" إلى أوسلو، عندما تُعلمها "مونا" برغبتها في السفر إلى إسرائيل:

" "מה פתאום ישראל? ולמה דווקא עכשיו, כשהמצב כל-כך לא בטוח? בשביל מה את צריכה לנסוע למקום הזה? את רוצה לתמוך במדיניות הישראלית כלפי הפלסטינים ? " " [48].

" " لماذا إسرائيل؟ ولماذا الآن تحديدًا، حيث الوضع هناك غير آمن بالمرة؟ لمَ ترغبين في السفر إلى ذلك المكان؟ هل تريدين أن تدعمي السياسة الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين؟ " " .

ويظهر في هذا السياق بوضوح الفرق بين "الديمقراطية الليبرالية" في النرويج؛ حيث لا تفرق الدولة بين المواطنين على أساس العرق أو اللون أو الدين أو الجنس في حالة "مونا" و"دوريتا"، وبين "الديمقراطية الإثنية/ العرقية" التي تفرق بين مواطنيها على الأصعدة كافة، وتجعل كل الامتيازات في يد فئة وحيدة؛ إما على أساس اللون، اليهود البيض في مقابل يهود الفلاشا، أو العرق، "يهود" في مقابل العرب، أو الدين، أو

الطائفة، الإشكناز في مقابل اليهود الشرقيين [٤٩]، وبمعنى آخر لا تصنف البشر على أساس كونهم بشرًا فحسب [٥٠].

ومن جهته يحاول نص "فلافل أوسلو" تقديم تفسيره الخاص لهذا الغلو في التطرف الذي ألمّ بالشخصية اليهودية السكندرية، وانحرف بها من النقيض إلى النقيض، أو على نحو أدق الإجابة عن التساؤل حول المصدر الذي استقت منه هذه الشخصية ذلك التطرف الديني المفاجئ، وبوسعنا اقتفاء أثر الإجابة عن هذا التساؤل في المشهد الذي يصور رسم بعض أتباع "حسيدية برسلاف" [51] طاقية يهودية "كيبا" فوق رأس أعضاء فريق البيتلز البريطاني، في الجدارية المواجهة لمحل الفلافل في طبريا؛ للتدليل على ما حدث لـ "لينون" من طغيان لهويته "اليهودية"، و"الصهيونية" على قيم التعايش، والسلام التي تمثلها الهوية العالمية، أو الإنسانية بداخله:

" הגיה איזה אידיוט באמצע הלילה וצייר לג'ורג' ולפול כיפות לבנות עם הכתובת "נ... נח... נחמן מאומן", לרינגו כובע טמבל כמו של קיבוצניק ולג'ון פאות מסולסלות כמו של תלמיד חדר בתימן ... כשהראו בטלוויזיה את ציור הקיר של הביטלס אמר הכתב, "הביטלס עם כיפה של רבי נחמן מברסלב – אם תרצו זהו כל הסיפור המורכב בתמונה אחת " " [52].

" ثم جاء أحد المعاتيه في منتصف الليل ورسم لجورج وبول طواقٍ بيضاء وتعليق "ن... نح... نحمان من أومان"، والقبعة الغبية لرينجو التي جعلته يشبه الكيبوتسانيم، والسوالف المجعدة الطويلة لجون التي بدا معها وكأنه أحد طلاب الحيدر في اليمن ... وعندما عرضوا جدارية البيتلز في التلفاز قال المراسل: "البيتلز مع طاقية رابي نحمان من برسلاف – يمكنكم القول إن هذه هي القصة باختصار".

غير أن المسؤولية الكاملة تبدو في هذا السياق ملقاة برمتها على كاهل "اليسار الإسرائيلي"، الذي اهتم بـ "المركز" وترك "الأطراف" أو "الهامش" – مثل "النقب"، و"طبريا" و"المدن المطورة" עיירות הפיתוח [53] – فريسة سهلة للحركات المسيحانية السياسية – مثل "حبد" و"شاس"، و"برسلاف" والصهيونية الدينية – التي قويت شوكتها بعد حرب ١٩٦٧، وقد كان لهذا الاستفحال للظاهرة الدينية داخل إسرائيل مردوده المباشر، خاصةً على الطبقات الضعيفة والمهمشة، وبالأخص في ظل إحساس هذه الطبقات بالتمييز السلبي ضدها من قبل حكومات اليسار المتعاقبة، وفي ظل حقيقة أن كثيرا من هذه الحركات كان كثيرًا ما يُعوّض الدور الغائب للدولة في هذه المجتمعات الفرعية بما يقدمه من خدمات لسكانها، وعلى الرغم من محاولة اليسار – داخل النص – تدارك هذا الفشل، إلا أن الوقت كان قد تأخر كثيرًا، كيفما يوضح "شاؤول جوردون" שאול גורדון، مرشد "لينون" في "الحارس الصغير"، لأعضاء كيبوتس "معلا عانا" מעלה ענה:

" " החטא הקדמון היה כשתנועות ההתיישבות הציוניות ויתרו על היומרה לחנך את בני השכונות ולחשוף אותם להשקפת העולם החילונית והסוציאליסטית, ובעשותן כך הפקירו את השכונות לפעילים של ש"ס שניצלו את הוואקום שנפער בלב החברה הישראלית והשתלטו על לבבות הצעירים ושטפו את מוחם עם קברי הצדיקים שלהם " " [54].

" " تمثل الخطأ القديم في تخلي حركات الاستيطان الصهيوني عن السعي لتعليم سكان الضواحي، وإكسابهم التعاليم العلمانية والاشتراكية؛ وبتخليهم عن الضواحي فتحوا الباب لنشطاء شاس لملء الفراغ الذي تكون في قلب المجتمع الإسرائيلي، فسيطروا على قلوب الشباب وغسلوا أدمغتهم بأحاديثهم عن قبور الصديقين".

وعن هذا التخلي من قبل الدولة عن مسؤولياتها المباشرة تجاه الهامش والأطراف يقول الباحث الإسرائيلي "يعكوف لوفو" **יעקב לופו:** "في أعقاب الانقلاب السياسي في ١٩٧٧، وصعود مناحم بيجين للسلطة، وتعادل الكفة بين اليمين واليسار، بدأت قبضة الدولة على مؤسسات الحكم في التراخي؛ وهو ما استغلته الأحزاب الحريدية، التي كانت تمثل "لسان الميزان" داخل الكنيست، في تحسين أوضاع القطاع الذي جاءت منه" (55).

**٢ – طبريا والتعصب ضد الآخر الفلسطيني:**

قبل التطرق إلى صورة الفلسطينيين في مخيلة "يهود الإسكندرية" ومنظورهم – وهي الصورة التي أسهمت عوامل عدة في تشكيلها وصبغها بما هي عليه الآن في زمن النص – يبدو من الأهمية بمكان التوقف عند بعض المحددات التي أسهمت في صياغة الخصوصية التي ميزت العلاقة بين يهود الشرق، والفلسطينيين من جانب، وبينهم وبين الآخر الإشكنازي من جانب آخر، وذلك على النحو التالي:

(أ) نظرة الحركة الصهيونية إلى "الاستيطان القديم" بوصفه الامتداد والمعادل الموضوعي لحياة اليهود في الجيتو، والحياة في "المنفى" **הגולה** و"الجالوت" **הגלות**، بعد علمنة الصهيونية لهذين المصطلحين، ونزعهما من سياقهما التاريخي والديني وإضفاء بعد سياسي عليهما، وإلى "اليهودي الشرقي" على أنه الممثل لـ "اليهودي القديم" الذي ترغب الحركة الصهيونية في الانفصال عنه والانتقال به إلى النمط الصهيوني الجديد ببعديه "العلماني" و"القومي" (٥٦).

(ب) تفريق الفلسطينيين منذ وقت مبكر من تاريخ الصراع العربي الإسرائيلي بين الاستيطان القديم – خاصة في "المدن المختلطة" **הערים המעורבות** الأربع يافا،

والقدس، وطبريا وحيفا، التي شهدت الكثير من أوجه التعايش والتعاون بين العرب واليهود في مختلف المجالات [٥٧] – والاستيطان اليهودي الجديد الذي نظر إليه الفلسطينيون كاستعمار صريح، يفوق في خطورته حتى الانتداب البريطاني؛ وهو ما يمكن أن نلتمس أثره – وفقًا للباحثة الفلسطينية "هنيدة غانم" – حتى في المصطلحات التي تداولوها فيما بينهم للإشارة إلى اليهود الغربيين والكيان الصهيوني ومؤسساته، على نحو ما نجد في مصطلح "كوبانية" קובניה الذي استخدمه الفلسطينيون في معرض حديثهم عن المستوطنات التي أقامتها الحركة الصهيونية للتمييز بينها وبين الاستيطان القديم [٥٨]، وفي استخدامهم أيضًا لكلمة "خواجة" ח'וואג'ה للإشارة إلى اليهودي الغربي الوافد، أو المستعمر الصهيوني [٥٩]، كما يمكن أن نلتمس صدى هذه النظرة المغايرة لليهودي الشرقي/القديم في الحنين الذي أبداه كثير من الكتاب الفلسطينيين للتعايش المفقود مع اليهود قبل ظهور الصهيونية [٦٠].

( ج ) محاولة الصهيونية الحثيثة تخريب بيئة التعايش بين الفلسطينيين، واليهود الشرقيين، وإفساد العلاقة بين الجانبين عبر استخدامها لاستراتيجية "فرق تسد" הפרד ומשול التي تمثلت كيفما توضح الباحثة الإسرائيلية "إيلا شوحيط" في رفع شعار "العمل العبري" העבודה העברית الذي وضع الفلاحين الفلسطينيين في مواجهة وجودية مباشرة مع اليهودي الشرقي، وتوزيع المهاجرين الشرقيين – يهود الإسكندرية نموذجًا – إلى "النقاط الساخنة"، أو المستوطنات الحدودية الواقعة على خط المواجهة المباشرة مع الآخر العربي، والتضييق الاقتصادي شبه اليومي على كلا الجانبين لدفعهما إلى التنافس، والصراع على مصادر الرزق [٦١].

(د) نجاح الحركة الصهيونية مبكرًا في استمالة قيادات الطوائف الشرقية – داخل فلسطين – إلى صفها، وربط مصالحهم بمصالحها؛ وهو ما حدث تحديدًا في سنة

١٩٢١م، التي يعدها الباحث الإسرائيلي "هليل كوهين" הלל כהן بمثابة ساعة الاختبار الحقيقية لولاء يهود الشرق، وانحيازهم إلى أي من الجانبين؛ عندما غادر وفد من عرب فلسطين إلى لندن في محاولة أخيرة لمنع إقامة الانتداب البريطاني على فلسطين، ومحاججة الوفد الفلسطيني بانتفاء المسوغ للانتداب من منطلق تمثيلهم في هذا الوفد لمصالح كل سكان فلسطين، ومن ضمنهم اليهود الشرقيين، إلا أن ما لم يدركه الفلسطينيون في ذلك الحين أن قيادات اليهود الشرقيين سرعان ما ستغير موقفها – بعد تواصل الحركة الصهيونية معها – وأنها سترى مستقبلها في الاصطفاف في خندق واحد مع الحركة الصهيونية؛ حيث أصدرت الطوائف الشرقية في يافا، وحيفا، وطبريا، والخليل والقدس بيانات نددت فيها بـ "ادعاءات" الوفد الفلسطيني [٦٢].

ويمكن النظر إلى العناصر السابقة بوصفها الأساس الجديد الذي ستتشكل وفقًا له الشخصية اليهودية السكندرية حتى يجري تقبلها داخل المجتمع الإسرائيلي، فمن ناحية كان على اليهودي السكندري أن يتقمص دور "الجلاد"، وأن يجد "الضحية" التي سينفس فيها عن غضبه من الآخر الإشكنازي الذي اضطهده وطرده من مستوطنة "عين شيمر"؛ بسبب أصله الشرقي، ونفاه إلى طبريا على الحدود السورية، حيث المواجهة المحتدمة مع الآخر العربي، ومن ناحية أخرى كان هناك ذلك التشكيك الدائم في ولاء اليهودي الشرقي، وأنه مهما فعل فإن عليه أن يقدم دائمًا أوراق الاعتماد التي تثبت أهلية انتمائه للدولة الصهيونية، وعلى هذا النحو صار لزامًا على اليهودي الشرقي أن يتخلص ليس فقط من ميراث التعايش – ذلك الميراث الذي لا تزال تشهد عليه "الكنيسة اليونانية"، و"جامع البحر" في طبريا، والتعايش في الماضي بين العائلات المسيحية "عائلة حسيني" والعائلات المسلمة "عائلة خرطبيل" والعائلات اليهودية الشرقية في طبريا [٦٣] – وهو التعايش الذي وصل إلى محطته الأخيرة مع طرد

الفلسطينيين من طبريا سنة ١٩٤٨ [٦٤]؛ لكن أن يتخلص من ميراث التعايش مع الآخر العربي بداخله أيضًا، وأن يتحول هذا الآخر من الشريك في الوطن – الإسكندرية نموذجًا – إلى "عملاق" **עמלק**، رمز الشر في اليهودية كما يقول الباحث "عصام سخنيني" : "استخدم الحاخامات والناس العاديون على السواء مصطلح "عماليق" ليدلوا به على الشعوب والمجموعات الأخرى التي يزعم أنها تهدد وجود الشعب اليهودي، وهكذا فإن عماليق هو الآخر المغاير الرئيس" [٦٥] ... وهو "عملاق" ذاته الذي يقوم الجد "ڤيكو" ورفاقه من الصيادين بإخضاعه داخل نفوسهم؛ رغبةً منهم في الاندماج داخل المجتمع الإسرائيلي، كيفما يقول الراوي مصورًا مرأى طبريا في مخيلة الحفيدة "جيلا" **גילה**:

" טבריה נראתה לה אז כמו ענק המתנמנם על שפת הכינרת, מחכה לאות להזדקף ולצאת לתור את הארץ. המגדלים של מסגד הים והכנסייה היוונית הזדקרו מראשו העצום כמו מחושים. רציף הבטון הארוך המוקף סלעי בזלת שחורים נראה כמו רגל ארוכה, והרשת שפרקו סבה וחבריו מהספינה כמו פצע שנפער במרכז הרגל, ובתוכו רוחשים הדגים הלכודים כמו רימות " [66].

" بدت لها طبريا حينئذ كعملاق نائم على ضفة الكنيرت ينتظر الإشارة حتى ينتصب وينهض ويجوب البلاد، وبرجا مسجد البحر والكنيسة اليونانية كمجسات بارزة من رأسه الضخم، فيما بدا الرصيف الطويل المحاط بالصخور البازلتية السوداء كأنه ساقه الطويلة، والشبكة التي بسطها جدها ورفاقه من سفينتهم كالجرح المفتوح في وسط الساق، والأسماك الأسيرة مثل الدود الذي يزحف بداخلها".

وانطلاقًا من هذا الإطار المؤسس الذي يعيد رسم حدود العلاقة بين اليهودي السكندري و"عملاق"، أو الآخر الفلسطيني والعربي، يكتمل التحول الصهيوني داخل نفس اليهودي السكندري، ويغدو عداؤه غير المبرر لـ "عملاق" شعيرة ثابتة تتكرر سنويًا؛ لتذكره على الدوام بـ "الإملاء الصهيوني" الذي أضحى يفرض عليه تجديد ذكرى الالتزام بالقضاء على "عملاق" وإخضاعه إثباتًا لولائه، وتكفيرًا عن مشاعره السابقة تجاهه، على نحو ما يتجلى في احتفال "الثالث والثلاثين من إحصاء العومر" **ל"ג בעומר**، تلك الشعيرة التي تقوم الصهيونية بنزعها من سياقها التاريخي الذي يرتبط في أساسه بـ "ثورة بركوخبا" **מרד ברכוכבא** ضد الرومان (١٣٢-١٣٦)، والتحول الذي حدث في سير المعركة في ذلك اليوم، وانتقل بالمتمردين من الهزيمة إلى النصر ودخول "أورشليم"، وهو ما جعل هذا اليوم يوم فرح وسرور عند اليهود [٦٧]، ومن سياقه الديني الذي يرتبط بنصرة الرب لجماعة المؤمنين، و"حرب داود ضد جالوت" **מלחמת דוד מול גלות** و"حرب الفئة القليلة (المؤمنة) ضد الفئة الكبيرة (الكافرة) " **מלחמת המעטים נגד הרבים** – ونزع كل ذلك من سياقه، وإضفاء بعد "علماني" و"قومي" عليه؛ على نحو ما فعلت الحركة الصهيونية في حرب ١٩٤٨ عندما روجت لهذه الحرب على أنها حرب "الأقلية ضد الأكثرية" في إشارة إلى حرب "داود ضد جالوت في الماضي" [٦٨]، وعلى نحو ما يفعل "لينون" وأصدقاؤه عندما يجعلون من "الثالث والثلاثين من إحصاء العومر" يومًا لإحياء ذكرى العداء لـ "عملاق" داخل نفس اليهودي السكندري:

" " יש בזה משהו ", אמר לנון, "אולי בגלל זה בל"ג בעומר היינו תמיד מחפשים סיבות לחגוג. בכל שנה היינו מציבים בראש המדורה דמות מקרטון של מישהו שאיים על ישראל. כשהייתי קטן שרפנו דמויות

קרטון של ערפאת. אחר כך של סדאם חוסיין. בסוף שרפנו דמויות של נסראללה מהחיזבאללה ושל בן לאדן" [69].

" " لهذا مغزى معين"، قال لينون، "وربما لذلك كنا نبحث دائمًا في الثالث والثلاثين من إحصاء العومر عن أسباب للاحتفال. ففي كل سنة كنا نثبت فوق المحرقة صورة من الكرتون لإحدى الشخصيات المهددة لإسرائيل، فكنا في صغري نحرق صورًا من الكرتون لعرفات، ثم لصدام حسين بعد ذلك، وفي النهاية أحرقنا صورًا لنصر الله من حزب الله، وبن لادن " ".

وإذا كان هذا الموقف من الآخر الفلسطيني بمثابة "فرصة" لليهودي الطبري لإثبات انتمائه، ودحض التشكيك في ولائه؛ فإن الموقف من السلام، ومن "اتفاقية أوسلو" ١٩٩٣، كان فرصة أخرى مواتية للانتقام من الآخر الإشكنازي اليساري، ووسمه بسمت الخيانة، والانضمام إلى الجناح السياسي الديني المنافس له، كيفما يظهر من الحوار بين "دوروتيا" و "لينون"، عندما تصورت أن توقيع اتفاقية السلام مثّل مصدرًا للفرحة لدى الطبرانيين:

" " זה בטח היה אירוע מרגש מאוד ", אמרה דורותיאה, " שמחה גדולה" שמחה? "אמר לנון, " להפך. כולם כעסו. קיללו את ערפאת. אני זוכר את הדיבורים. אמרו שרבין ופרס בוגדים. שהם מכרו את המדינה בשביל הנובל הזה . כמעט בכל שבוע הפגנות בטבריה נגד ההסכם. קראו להם" פושעי אוסלו " " " [70].

" " كان ذلك بالتأكيد حدثًا مثيرًا للغاية"، قالت دوروتيا، "فرحة كبيرة"

" فرحة؟" قال لينون، "على العكس، كلهم كانوا غاضبين، وسبوا عرفات، أنا أتذكر حديثهم، قالوا إن رابين وبيريز خونة، وأنهم باعوا الدولة لأجل نوبل تلك، وكانت هناك مظاهرات أسبوعيًا في طبريا ضد الاتفاقية، ودعوهما "مجرمي أوسلو " ".

وفي المقابل يظهر حرص النص على إثبات "الاختلاف" و "الغيرية" التي يمثلها الجد "ڤيكو" في حرصه على تبني موقفً متوازن بين الجانبين، وعدم تحميل الفلسطينيين وحدهم مسؤولية "العنف"، و"فشل السلام"، وتقديم رؤيا أكثر واقعية للصراع العربي الإسرائيلي:

" ויקו רטן, " אמרתי לכם ששלום לא משיגים עם שירים ופרחים וגם לא בחתימה על ניירות שלא מעניינים אף אחד. רק כשכולם פה יתעייפו ממלחמות אפשר יהיה להתחיל לדבר באמת על שלום " " [71].

" وغمغم " ڤيكو": "قلت لكم إن السلام لا يتحقق بالأغاني والزهور، ولا بالتوقيع أيضًا على أوراق لن تهم أي أحد، فقط عندما يتعبون جميعًا من الحروب سيغدو بالإمكان البدء في الحديث عن السلام " ".

وعلى هذا النحو يُرجع النص رفض اليهود المصريين للسلام إلى عاملين: الأول، الانحياز إلى حزب الليكود والرغبة في وصم اليسار الإسرائيلي بتهمة "الخيانة" التي سبق أن وُصم بها اليهود الشرقيون، والثاني، تبني قيم الصراع التي ترسخت داخل المجتمع الإسرائيلي، وبالأخص في ظل النشاط المكثف للأحزاب والحركات الدينية القومية، وأصبحت من أكبر معوقات السلام [72].

وتعكس هذه النظرة من قبل " ڤيكو" فهمه لأبعاد "الخطأ القديم" החטא הקדמון الذي ارتكبته الصهيونية في حق الفلسطينيين عندما طردتهم من أرضهم،

وفي حق "يهود الإسكندرية" عندما خدعتهم وأجبرتهم على الخروج من مصر؛ بيد أن هذا "الخطأ القديم" قد أصبح واقعًا، ويستحيل حله إلا بالتكيف معه في حالة "يهود الإسكندرية"، و"السلام" في حالة العلاقة مع الآخر الفلسطيني، ويمكن أن نلمس صدى هذه النظرة البراجماتية عند "ڤيكو" في موقفه من الخروج من مصر، فيقول الراوي:

"סיפור יציאת מצרים הזכיר לוויקו ורבקה לומברוזו את עולמיהם, ואף-על-פי שהזיכרונות עוררו בהם רגשות מעורבים – הם מעולם לא התחרטו שעזבו את אלכסנדריה, אבל אף פעם לא ראו ביציאת מצרים הפרטית שלהם יציאה מעבדות לחירות" [73].

"ذكّرت قصة الخروج من مصر ڤيكو ورفقة لومبرازو بعالمهما، وعلى الرغم من أن هذه الذكريات كانت تثير بداخلهما مشاعر مختلطة – إلا أنهما لم يندما أبدًا على الرحيل من الإسكندرية، لكنهما أيضًا لم يريا في خروجهما من مصر خروجًا من العبودية إلى الحرية".

ويؤشر هذا في الواقع إلى الوضع المعقد الذي وجد فيه اليهود المصريون أنفسهم في زمن النص بالمقارنة باليهود الإشكناز، أو حتى بالفلسطينيين؛ إذ في حين كان بوسع اليهودي الإشكنازي أن يصف نفسه بأريحية تامة – اعتمادًا على المقاربة الصهيونية – بأنه يعيش في عصر ما بعد الاستعمار البريطاني، وأن يصف الفلسطيني نفسه بأنه يعيش في عصر الاستعمار الإسرائيلي – فإن وضع اليهودي المصري، والشرقي عمومًا، يبدو أكثر تعقيدًا؛ بوصفه لنفسه بأنه يعيش في عصر الاستعمار الإشكنازي، وفي الوقت نفسه في عصر ما بعد الاستعمار بالقياس إلى الفلسطيني [٧٤]، كما أن الحديث عن مصر في ذلك التوقيت كان يشوبه كثير من المخاطر على حد قول الباحث "جوئل بينين": "... كان المهاجرون من البلاد العربية

يعيشون تحت ضغط ثقافي واجتماعي دائم وضخم كي يجعلوا ذكرياتهم تتوافق مع هذه المعايير العامة، وكانت مصر على وجه الخصوص موضع ذم وخوف بسبب أنها قادت المعسكر العربي ضد إسرائيل" (75).

**ثانيًا: أوسلو ونقد الخطاب الصهيوني:**

مثّلت أوسلو المحطة الأهم في رحلة اليهودي السكندري؛ كونها تلك التي انعكست فيها التغيرات التي طرأت على حياته وقيمه ومعتقداته، وأشرفت مؤسساتها البحثية على مباحثات السلام بين الجانبين من خلال معهد دراسات السلام الذي تعمل فيه "دوروتيا"، والدة "مونا"، أو من حيث التأكيد مرارًا وتكرارًا داخل الرواية على تسامح النرويجيين، وتقبلهم للآخر المختلف، واعتزازهم – ممثلين في ذلك بشخصية "دوروتيا" – بإسهاماتهم في إحلال السلام داخل الشرق الأوسط، وهو ما يجعل تساؤل "لينون" عن حق النرويجيين عامة في التدخل في شؤون إسرائيل، والتعليق على ممارساتها تجاه الفلسطينيين، مفعمًا بـ "السذاجة" إلى حد كبير:

" הם קנאים לעצמאותם. גאים בהישגיהם. בטוחים שממרום עמדתם המוגנת בצפון השבע הם יכולים להתערב בכל ענייני העולם " (76).

" إنهم غيورون على استقلالهم، وفخورون بإنجازاتهم، وواثقون بأنهم – من مكانتهم العالية والمحمية هذه في الشمال الغني – يستطيعون التدخل في شؤون بقية العالم".

ويتبنى "لينون" في هذا الصدد وجهة النظر الصهيونية التي ترفض الانتقاد، أو القيام بمراجعات، على نحو ما، يتضح في قول الباحثين الإسرائيليين "يهودا بن مائير" יהודה בן מאיר و"إيفان ألترمان" אוון אלתרמן: "تسبق محاولات نزع الشرعية عن

الدولة اليهودية وجود دولة إسرائيل من الأساس، ولا تزال هذه المحاولات مستمرة بلا توقف حتى الوقت الحاضر، ويمكن أن نعزوها إلى الإجماع الدولي والدعم الواسع، والاعتراف الفوري الذي حصلت عليه الدولة إبان إقامتها من المجتمع الدولي والشعوب المتحضرة في العالم، وأيضًا إلى الرفض القاطع من دول الجوار لوجودها " [77].

فـ "لينون" ليست لديه إجابات سوى تلك التي حصل عليها، أو غُرست في وعيه في المدرسة، و"الحارس الصغير" הומר הצעיר ومجتمع طبريا المغلق، التي تتلخص في عبارة "إنهم يكرهوننا" ؛ وهو ما تعده "دوروتيا" بمثابة ادعاء للسذاجة، خاصةً عندما يُعلق "لينون" اللافتة التي تحمل عبارة "الفلافل – الطعام القومي الإسرائيلي"، ثم يبدي دهشته من رفع الفلسطيني "علي غازي" دعوى قضائية ضده، من منطلق أن هذه العبارة تسيء لمشاعره وهويته القومية، وهو ما تحاول "دوروتيا" أن تخبر به "لينون" بخطاب يجمع بين المرارة والسخرية، وينم عن معرفة عميقة بالشخصية الإسرائيلية، ويكشف عن كثير من مضامين الخطابين الصهيوني، والاستعماري:

" " הנה, זה העניין ... ההיתממות הזאת שלך. אני מתחילה להאמין שהיא חלק מהאופי שלכם, הישראלים. אתם אף פעם לא מבינים מה רוצים מכם, אף פעם לא מבינים למה באים אליכם בטענות, אף פעם לא מבינים למה המעשים שלכם מעוררים כעס והתנגדות. הרי אתם תמיד צדיקים ותמימי דרך, צועדים בדרך הישר. הפורענויות תמיד נוחתות עליכם במפתיע, מנותקות מכל הקשר היסטורי " [78].

" " וזלך בالتحديد، هو لب القضية ... ذلك التظاهر بالسذاجة، لقد بدأ يساورني الاعتقاد أنه جزء من طبعكم أيها الإسرائيليون، التظاهر بأنكم لا تدرون مطلقًا

ماذا يريدون منكم، ولا تعرفون إطلاقًا لماذا يشتكون منكم، ولا تدركون أبدا لماذا تثير أفعالكم كل هذا الغضب والرفض ... ولم لا وأنتم دائمًا الصالحون الأتقياء، الذين يسيرون على الصراط المستقيم، في حين تحل عليكم الكوارث فجأة منقطعة الصلة بأي سياق تاريخي".

وهذا التجاهل للسياق التاريخي يجعل كثيرًا من الباحثين الصهيونيين يُسقط من حساباته المسؤولية التاريخية للحركة الصهيونية عن كثير من معاناة اليهود في العصر الحديث، فـ "الصهاينة هم الذين أثاروا الأمم بتكبرهم، وهم الذين عكروا هدوء يهود الشتات، والذين حالوا دون الجهود المبذولة للتفاوض والإنقاذ خلال الحرب العالمية الثانية" (79)، ومن ناحية أخرى يرى الباحث الإسرائيلي "شموئيل ألموج" **שמואל אלמוג**، مدير مركز دراسات معاداة السامية في الجامعة العبرية في القدس، أن المصطلح الألماني الأصل **אנטישמיות** "معاداة السامية" لم يظهر إلا كرد فعل على سك الصهيونية لمصطلح "الشعب اليهودي" (٨٠).

فإجابات "لينون" قد تبدو في حد ذاتها مقنعة ومنطقية، بل ستجد من يدافع عنها ويحميها، خاصةً في المجتمعات المنغلقة أحادية التفكير، التي اعتادت أن تستقبل الإجابات السهلة من مؤسساتها الأيديولوجية، وحيث لا وجود للآخر – طبريا نموذجًا – وإن وُجد فهو لا يعدو كونه "الجماعة الخاضعة" الضعيفة التي لا تملك من الأساس أي حق في الرد أو دفع الضرر، وفي هذا الإطار يمكن أن نفهم تخوف "ليئة" **לאה** على ابنها "لينون" مع إثارة قضية "الفلافل" في المحافل الإعلامية الإسرائيلية والدولية، أو على نحو أدق في استخدامها لعبارة "من سيحميك هناك؟":

" הוא התקשר לבית הוריו. אמו ענתה. "אני מתפללת שרק לא תסתבך לי שם בצרות. אלה, לא כדאי להסתבך איתם. ואתה שם לבד. מי ישמור לי עליך אם יתחיל בלגן? משמר הגבול ההורווגי? " " [81].

" أجرى اتصالًا هاتفيًا بمنزل عائلته، فردت عليه أمه، "أنا أدعو الرب ألا تتورط في المتاعب هناك، فهؤلاء لا يجدر أبدًا التورط معهم، وأنت وحدك هناك، فمن سيحميك لي إن خرجت الأمور عن السيطرة؟ حرس الحدود النرويجي؟ " ".

فالحركة الصهيونية استطاعت تشكيل وعي اليهود الشرقيين بشكل عام؛ على نحو غدا به هذا الوعي متسقًا مع المضامين والأفكار المعترف بها داخل المجتمع الإسرائيلي؛ حيث "أجبر رفض الكينونة العربية، في أوساط المواطنين الإسرائيليين الصهيونيين، المشرقيين على التعاون مع مشروع التحديث الإسرائيلي الذي يرمي إلى نزع السمات العربية عنهم، كما جرى إخضاع ذواتهم للذاكرة الجمعية الإسرائيلية، وروايتها الأوروبية " [82].

**الفلسطينيون والاتهام بـ "الإرهاب":**

وبالمثل نجد الأمر ذاته ينسحب على الفلسطينيين، وصورتهم النمطية في مخيلة البطل داخل الرواية، فلا نجده يتوقف ولو للحظة واحدة بغية طرح الأسئلة المشروعة "لماذا؟" و"متى؟" و"كيف؟" حيث تبدو هذه الأسئلة بغير ذات معنى في ظل هويته الخطية ووعيه الأحادي الذي لا يقبل "التعددية" و"الاختلاف"، ولا يرى في الفلسطينيين سوى "إرهابيين"، و"متطرفين"، و"معتدين"، ولا يفسح داخل ذاته أي حيز للنظر إلى الأمور من وجهة نظر الطرف الآخر؛ وهي الملاحظة التي تلفت انتباه

"رولف" רולף، صديق "مونا"، عندما يجري التطرق إلى ما يسميه الإسرائيليون بـ "الإرهاب الفلسطيني":

" " אם לא פותרים בעיות בדרכי שלום, בסוף תמיד מגיעים לאלימות, לא?" המשיך רולף, "לא יכול להיות שרק לצד אחד יהיה מונופול על שימוש בכוח ובאלימות " " (83).

" عندما لا تُحل المشاكل بالطرق السلمية فإن هذا يقودنا إلى العنف، أليس كذلك؟" وواصل رولف، "ومن غير المعقول أن يحتكر طرف وحيد استخدام القوة والعنف " ".

وعلى هذا النحو أيضًا يُسقط الراوي تجربة إسرائيل في التعاطي مع الفلسطينيين على تجربة "لينون" الشخصية في صراعه مع "علي غازي" حول "الفلافل" ؛ إذ إنه بمجرد اعتراض "علي غازي" على "اللافتة"، وإعطائه "لينون" مهلة الثلاثة أيام لتغيير اللافتة و"إلا" – فإن هذا يغدو بمثابة الضوء الأخضر لـ "لينون" لاستدعاء التجربة الإسرائيلية في وصم المقاومة الفلسطينية بـ "الإرهاب":

" תרחישי אימה מסרטי פשע וטרור התחרו על האחיזה בדמיונו ... יחידת פלסטינים, שפניהם מכוסות בכאפיות אדומות משתלטת על הפלאפל וכולאת את העובדים והלקוחות במטבח כבני ערובה ואז תובעת ממשלת ישראל לשחרר מכלאם את האסירים הפלסטינים " (84).

" تنافست السيناريوهات المرعبة من أفلام الجريمة والإرهاب على استيلاب خياله ... واستولت وحدة من الفلسطينيين – بالكوفيات الحمراء المغطية لرؤوسهم –

على محل الفلافل، واحتجزت العمال والزبائن في المطبخ كرهائن؛ مطالبةً الحكومة الإسرائيلية بإطلاق سراح الأسرى الفلسطينيين من السجن".

ومن ناحية أخرى رأى بعض الباحثين في مثل هذا الضرب من التفكير الأحادي السمة المميزة للإرهاب الديني والعلماني على حد سواء، على نحو ما تؤكد الباحثة الإسرائيلية "تامار هارمان" תמר הרמן، أستاذ العلوم السياسية في الجامعة المفتوحة، فتقول: "يمكن القول بشكل عام إن اللغة السائدة والمهيمنة على أيديولوجيا الإرهاب، في اليمين واليسار على حد سواء، هي اللاعقلانية؛ أي صبغ كل شيء باللون الأبيض أو الأسود، وهي أيديولوجيا تقسم العالم إلى "أصدقاء"، و"أعداء"، وفقًا للأدبيات الخاصة بـ "نحن" مقابل "هم"، الطيب المطلق مقابل الشرير المطلق، ومن ليس معنا دون تحفظ، فهو ضدنا " [85].

**الإسرائيليون وعقلية الجيتو:**

وفي مقابل هذا الانغلاق الفكري الذي يَسم "لينون"، ويوجه نظرته إلى الآخر الفلسطيني، يطرح النص الصوت الآخر الذي من شأنه أن يعادل الكفة، ويخلص إسرائيل من "عقلية الجيتو" מנטליות הגיטו؛ ذلك المصطلح الذي يشي بـ "الانعزالية"، والنظرة الضيقة السطحية إلى الآخر المختلف ويجمع بين "الشعور بالأفضلية" وادعاء "اضطهاد الأغيار"، والاستقطاب الحاد بين المثالية المفرطة في النظرة إلى الذات في مقابل الصورة السلبية المشوهة تمامًا عن الآخر [86]، وهو الصوت الذي يجد تمثله في الآخر الإشكنازي اليساري الذي يحلم بإسرائيل أخرى بعد تخلصها من "عقلية الجيتو" التي تحول بينها وبين إقامة سلام حقيقي مع الفلسطينيين، كيفما يحكي "يوري" لـ "دوروتيا" عن أبيه:

" יורי סיפר לדורותיאה על אביו, שהיה גם דיפלומט, וכתב כבר בשנות השבעים שישראל חייבת לנהל משא ומתן עם הפלסטינים כדי להשתחרר מהמנטליות של הגטו " [87].

"حكى يوري لدوروتيا عن أبيه، الذي كان دبلوماسيًا مثله، وكيف أنه كتب في السبعينيات أن إسرائيل عليها أن تتفاوض مع الفلسطينيين حتى تتخلص من عقلية الجيتو".

وانطلاقًا من "عقلية الجيتو" هذه، المتمركزة حول ذاتها، التي يسهل تصورها كحائط سد يحجب الرؤيا عن كل ما يقع خارج أسوارها؛ يصبح من الصعب تصور قدرة "لينون" على امتلاك أي قدر من التفكير النقدي المقارن، أو قدرته على تقبل حكم الآخر – الذي يجري تصويره على الدوام كـ "سلبي" و"مُعادٍ" و"أدنى" – على الذات اليهودية التي تعيش داخل أسوار الجيتو، ولهذا تكون صدمة " لينون " عنيفة عندما يواجهه " رولف " بمقارنته بين نهج النظام الإسرائيلي، في تعامله مع الفلسطينيين، وبين كل من "محاكم التفتيش" في أسبانيا، ونظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا، وعصر الإرهاب في عهد ستالين:

" "אני מקווה שאתה לא מתכוון לנסות לשכנע אותנו, שבגלל העובדה שאנחנו לא גדלנו כמוך, בישראל, זה אומר שאסור לנו להביע דעה על מה שקורה שם. יש לי ביקורת על האינקוויזיציה למרות שלא חייתי במאה החמש-עשרה. יש לי ביקורת על הגולאגים של סטאלין למרות שאף פעם לא הייתי בסיביר. יש לי ביקורת על האפרטהייד ואני מעריץ את נלסון מנדלה למרות שאף פעם לא ביקרתי באפריקה. ואני בטוח

שגם לך, לנון, יש מה להגיד על האידיאולוגיה הנאצית ועל הפתרון הסופי, למרות שלא חיית באירופה בשנות הארבעים" " [88].

" آمل أنك لا تقصد من هذا محاولة إقناعنا بأنه بسبب حقيقة عدم نشأتنا مثلك في إسرائيل؛ فقد أصبح محرم علينا التعبير عن رأينا في أي مما يحدث هناك، فأنا لدي انتقاداتي لمحاكم التفتيش على الرغم من أنني لم أحيَ في القرن الخامس عشر، ولدي انتقاداتي أيضًا لمعتقلات ستالين في سيبريا رغم أنني لم أكن في سيبريا على الإطلاق، كما أن لدي انتقاداتي لنظام الفصل العنصري، وأعد نفسي من المعجبين بنيلسون مانديلا، رغم أنني لم أزر أفريقيا على الإطلاق، وأنا متأكد أنك أيضًا يا لينون لديك ما يمكن أن تقوله عن الأيديولوجيا النازية والحل النهائي رغم أنك لم تعش مطلقًا في أوروبا في سنوات الأربعينيات".

ويمكن إرجاع تقبل كثير من الغربيين اليوم للرواية الفلسطينية إلى تسليط وسائل الإعلام العالمية اليوم – على عكس الماضي – الضوء على ما يحدث في الأراضي المحتلة؛ بوصفها إحدى بؤر الصراع الملتهبة في الشرق الأوسط ... وهكذا أصبح من المتصور حديث بعض الأوربيين عن "الهولوكوست الفلسطيني"، أو الهولوكوست المعكوس الذي أضحى فيه الفلسطيني هو الضحية، في مقابل الجلاد الصهيوني [٨٩]، وكذلك الحديث عن "آنا فرانك" [90] الفلسطينية التي تقضي نحبها في مخيمات اللاجئين على يد الجندي الصهيوني المدجج بالسلاح [٩١].

**اليهودي السكندري بين مفهومي "الضحية"، و"الجلاد":**

لكن، هل يمكن النظر إلى "لينون" – الذي ينتمي إلى الجيل الثالث من يهود الإسكندرية بعد جده "ڤيكو" وأبيه "ألبير" – بوصفه "ضحية"؛ بمعنى أن شخصيته

الحالية بكل ما تحمله من تناقضات حادة هي نتاج مباشر لعقود من التدمير الإسرائيلي – في طبريا – لكل مكتسبات الشخصية اليهودية السكندرية؟ ... يمكن في هذا الصدد الإشارة إلى نقيضين داخل شخصية " لينون " جعلاه في حالة صرع داخلي لا يتوقف أثناء وجوده في أوسلو:

الأول – رغبته العارمة في الاندماج، التي تمثلت في حرصه على تعلم اللغة النرويجية، والإقبال على دراستها بشغف:

" המוטיבציה של לנון להשתלט במהירות על השפה הנורווגית עוררה בדורותיאה הערכה " [92].

" أثار شغف لينون بإتقان اللغة النرويجية بسرعة إعجاب دوروتيا ".

الثاني – إصراره غير المفهوم – حتى بالنسبة إليه هو نفسه – على تعليق اللافتة المثيرة للجدل، رغم نصائح كل المقربين منه على تغييرها، وكيف أنها لا تستدعي الدخول في نزاع قضائي، على نحو ما يتضح من الحوار بينه وبين "مونا"، ومن تعليق السارد:

" " למה אתה לא מסוגל לחשוב בהיגיון? מאיפה נכנס בך השד הזה של העקשנות והגאוותנות? "

באמת מאיפה? גם הוא עדיין חיפש תשובה. "תחשבי איך זה ייראה אם אני אתקפל פתאום", הוא ניסה. טעות גסה. טפטוף הדמעות הפך למטר מלווה ברעמים וברקים. "איך זה ייראה בעיני מי ? מה איכפת לי בכלל איך זה ייראה? את מי זה מעניין? " " [93].

" " لمَ أنت عاجز عن التفكير بعقلانية؟ من أين أتاك شيطان العناد والعجرفة هذا؟

من أين حقًا؟ حتى هو نفسه كان يبحث عن إجابة حتى هذه اللحظة، "فكري كيف سيبدو هذا لو أنني انسحبت فجأة"، حاول، خطأ مريع، استحالت معه قطرات الدموع إلى أمطار مصحوبة بالبرق والرعد، "كيف سيبدو بالنسبة لمن؟ ولماذا أعبأ من الأساس كيف سيبدو هذا؟ ومن سيهمه هذا؟".

ولأن "لينون"، أو اللاوعي عند "لينون"، لا يملك مواجهة هذا الآخر الإشكنازي؛ بسبب الهوة الشاسعة الفاصلة بين الطرفين؛ فإنه يلجأ إلى هذه الحيلة الدفاعية – تعليق اللافتة وتأكيد هويته الإسرائيلية – التي لا يفهم هو نفسه كنهها؛ بغية إثبات ذاته، وإيجاد أرض صلبة يقف عليها في مواجهة تذكير الآخر الإشكنازي له على الدوام بـ "شرقيته"، وكأن هذه الشرقية سبة أو وصمة عار عليه أن يخجل منها، لكن يمكن تفهمها في ضوء الصراع العربي الإسرائيلي، ولا سيما أن هذا الخجل سبق أن انتاب جديه "ڤيكو"، و"رفقة" عند حديثهما عن مصر، وهو الحديث الذي كان مشوبًا دائمًا بالحنين:

" וכשמצרים חדלה להיות מדינת אויב, אחרי שנחתם עימה חוזה שלום שנה לפנה שלנון נולד, הותר הרסן ואפשר היה להתרפק על העבר בלי להתנצל ולהסתייג ולהסביר" (94).

" وعندما لم تعد مصر دولة معادية، بعد توقيع معاهدة السلام معها قبل مولد لينون بسنة؛ حُل اللجام وأصبح من الممكن الحنين إلى الماضي بدون الحاجة إلى الاعتذار أو التحفظ أو التوضيح".

ويعبر هذا الهروب من مواجهة "الجماعة المسيطرة" – الإشكناز داخل النص – عن عقدة النقص التي لازمت اليهودي السكندري منذ مجيئه إلى إسرائيل، ليس فقط بسبب التشكيك المستمر في ولائه، وتذكيره بـ "شرقيته"، التي سيغدو عليه على الدوام التنكر لها ومواراتها في الظل، إن أراد الاندماج داخل المجتمع الإسرائيلي، لكن أيضًا بسبب المساواة بينه وبين "يهودي الجيتو"، وهي المساواة التي حرص مندوبو الوكالة اليهودية في الإسكندرية على تذكير "ڤيكو" ورفاقه بها منذ البداية:

" כדי להפוך אותם לציונים ולסוציאליסטים בעלי הכרה לאומית ומעמדית, ברוח הדעה המקובלת אז, שללא הכנה אידיאולוגית יסודית אי אפשר לעבור מהניוון של החארה, הרובע היהודי, אל המהפכנות של חיי הקיבוץ" (95).

"بغية تحويلهم لصهاينة واشتراكيين يمتلكون وعيًا قوميًا وطبقيًا، إذ وفقًا للتصور الذي كان سائدًا حينئذ؛ فإنه بدون هذا الإعداد الأيديولوجي الجوهري سيغدو من المستحيل الانتقال بهم من انحطاط الحارة، الحي اليهودي، إلى الحياة الثورية داخل الكيبوتس".

وعلى هذا النحو يأتي التناقض في خطاب مندوبي الصهيونية ليعبر عن الازدواجية في التعاطي مع الآخر اليهودي الشرقي والعربي – فهو من ناحية "أحدنا" אחד משלנו أو أحد تمثلات الذات اليهودية الجماعية أو المظلة الجامعة التي تدعوها الصهيونية "الشعب اليهودي"، ومن ناحية أخرى الانعكاس المباشر والواضح للعدو العربي والآخر الشرقي الذي حرصت الصهيونية منذ البداية على تأطير صراعها على الأرض معه تحديدًا، وهو ما يؤكده أيضًا الباحث الإسرائيلي "يهودا شنهاڤ" יהודה שנהב بتشديده على انتهاج الصهيونية، مثلها مثل كثير من التجليات

الاستعمارية الأخرى، سياسة التمييز والإقصاء ضد اليهود الشرقيين، وتحدثها بأصوات مختلفة ومتباينة، وعدم اعترافها بازدواجيتها، ومحاولتها وضع اليهود الشرقيين أمام أحد اختيارين؛ إما أن يكونوا يهودًا أو عربًا [96].

وحيث يغدو بالإمكان تصور وجود قدر من التقبل لهذه الرواية الصهيونية – الضعيفة والمفككة – بين يهود شرق أوروبا وغربها، خاصةً بعد "أحداث النازي" מאורעות השואה (١٩٣٩ – ١٩٤٥)؛ فإن العلاقة بين يهود الشرق والحركة الصهيونية تبدو ملغزة ومثيرة للتساؤل لأسباب عدة:

أولًا : السياق المختلف؛ ذلك أنه من الصعب بمكان المقارنة على أي نحو بين الاضطهاد الممنهج لليهود في أوروبا المسيحية في العصور الوسطى، الذي وجد دعائمه في عقيدة "الشعب الشاهد" העם העד، التي وضع أساسها القديس "أوغسطين" في القرن الخامس الميلادي، وارتأت الإبقاء على اليهود كشاهد على عظمة الكنيسة والانتقام الأبدي من قتلة المسيح، وما تبعها من شيوع لأسطورة "اليهودي المتجول" היהודי הנודד في أرجاء أوروبا، واندلاع الاضطرابات الدموية ضدهم، ولا سيما "الحملة الصليبية الشعبية" أو "حملة بطرس المجنون" سنة ١٠٩٦ م – في مقابل التسامح الغالب تجاه اليهود في معظم الحواضر العربية والإسلامية، إذ ربما باستثناء الفترة الواقعة بين صدور "مرسوم التسامح" כתב הסבלנות الأول من قبل "جوزيف الثاني" إمبراطور الدولة الرومانية المقدسة سنة ١٧٨١، وحتى انهيار "جمهورية الفايمر" רפובליקת ויימאר (١٩١٨ – ١٩٣٣) وتولي هتلر مقاليد السلطة في ألمانيا – لم يشهد تاريخ أوروبا المسيحية أي تسامح أو تقبل للوجود اليهودي بداخلها، وإذا أضفنا إلى ذلك حقيقة ظهور الصهيونية في عصر القوميات في القرن التاسع عشر؛ حيث العمل على قدم وساق من أجل تفكيك الإمبراطوريات الكبرى إلى وحدات قومية أصغر،

خاصةً في أربعينيات القرن التاسع عشر فيما يُعرف باسم "الربيع الأوروبي" האביב האירופי؛ فإننا يمكن أن نفهم إلى أي حد نجحت الصهيونية في توظيف الخوف والغضب لدى الجماعات اليهودية من أجل الانقلاب على الهسكالا والعودة إلى الانغلاق الجيتوي من جديد.

ثانيًا: التشابه بين الأزمة الوجودية التي تعرضت لها الذات الفلسطينية – داخل فلسطين وخارجها – وبين الأزمة الوجودية التي تعرض لها اليهود الشرقيون عندما جرى اقتلاعهم من أوطانهم – إما بالإرهاب أو بتوافقات مع بعض الأنظمة العربية الحاكمة – ومن هويتهم الشرقية، وثقافتهم العربية والإسلامية ونمط حياتهم القائم على التعايش مع الآخر العربي والإسلامي، وتحولهم من "جماعة وطنية" مشاركة في النهضة العربية الحديثة في العديد من الأقطار العربية إلى "جماعة خاضعة" في مقابل "الجماعة المسيطرة" التي يمثلها "الإشكناز" أو اليهود الغربيون [٩٧]، فاليهود الشرقيون لم يكونوا على أجندة عمل الحركة الصهيونية، بل العكس، حيث نُظر إليهم نظرة سلبية، ولم تتم دعوتهم من الأساس إلى المؤتمر الصهيوني الأول سنة ١٨٩٧، على نحو ما حدث مع التجمعات اليهودية الأخرى في شرق أوروبا وغربها، وكان هناك ذلك التخوف من التأثير السلبي لـ "الاستيطان القديم" היוב הישן على المستوطنات الجديدة المزمع إقامتها، كما تقول الباحثة الإسرائيلية "إيلا شوحيط" אלה שוחט: "طالما نظر الصهاينة الأوروبيون إلى أنفسهم – على نحو ما تجلى في نصوصهم ومؤتمراتهم – كيهود إشكناز ينتمون إلى الإمبراطوريات الاستعمارية التي دعمتهم في إقامة الوطن القومي، وطالما عبروا عن رفضهم لغير الإشكناز كـ "همج"، و"بدائيين"؛ فعارضوا في المؤتمر الصهيوني الأول "شرقنة"، و"تدنيس" المستوطنات في فلسطين بالوجود اليهودي الشرقي" [٩٨]. غير أنه سرعان ما برزت الحاجة إلى هؤلاء اليهود الشرقيين لسد أزمة

العمالة، وتحقيق التوازن الديمغرافي مع الفلسطينيين؛ وبالتالي تهجيرهم – ولو قسرًا – من أوطانهم الأصلية.

ثالثًا: إن هذه الازدواجية من قبل اليهودي الشرقي في تعاطيه مع الآخر لم تكن تقتصر فحسب على الآخر العربي، بكل ما كان يحمله تجاه هذا الآخر من ذكريات عن الحياة المشتركة والقيم التي تؤكد معاني التعايش، والاندماج، والتسامح والمساواة ... ذلك الآخر الذي كان يشترك معه في الهوية الشرقية والموروث الثقافي العربي والإسلامي، واضطر بعد هجرته إلى إسرائيل إلى أن ينظر إليه بوصفه العدو الذي صار ينبغي عليه أن يحاربه، وأن يبحث في ذكريات الماضي عن كل ما قد يصمه بالتخلف، والرجعية والاستبداد؛ حتى يدفع عنه تهمة "ازدواجية الهوية"، وحتى يتمكن من التأقلم، والتكيف، وإثبات الذات والاندماج داخل المجتمع الإسرائيلي، وحتى يثبت لليهودي الإشكنازي أنه لا يقل عنه وطنية وحبًا لإسرائيل، ثم أخيرًا حتى يستطيع التعامل مع هذا العربي وفقًا للمنطق السائد في إسرائيل – "الجماعة الخاضعة" و "الجماعة المسيطرة" – وأن يمارس ضده القهر الذي يمارسه عليه اليهودي الإشكنازي؛ وهو ما دفع اليهودي العربي تدريجيًا إلى تبني سياسة استخدام أقصى درجات القوة في التعامل مع عرب ١٩٤٨، و"فلسطيني الداخل" ودول الجوار العربي المنخرطة في الصراع مع إسرائيل، والوقوف في خندق واحد مع "اليمين العلماني" وسياسة "الجدار الحديدي" קיר הברזל لجابوتنسكي ז'בוטינסקי، وتشرب "الصهيونية المسيحانية" كيفما تبلورت في "مركاز هراف" מרכז הרב على يد الحاخام "كوك الابن" צבי יהודה קוק (١٨٩١ – ١٩٨٢)، والتصويت النمطي للأحزاب اليمينية الدينية والعلمانية [٩٩].

وفي الواقع فقد كان عقد مثل هذه المساواة ضروريًا ومفصليًا بالنسبة لليهودي الغربي؛ من أجل تحديد المكانة التي سيغدو من المقرر على اليهودي الشرقي أن يشغلها لاحقًا على هامش المجتمع الإسرائيلي، في مقابل المركز الذي تشغله النخبة الإشكنازية التي تحكم سيطرتها على مراكز السلطة داخل إسرائيل. وهي الهوة التي يعبَّر عنها داخل النص عبر المسافة الشاسعة التي تفصل بين "لينون" اليهودي الشرقي ابن "ألبير" بائع الفلافل في طبريا في الأطراف، و"كامي" اليهودي الغربي ابن المحامي الشهير "ميخال شريڤار" أحد أثرى أثرياء إسرائيل في المركز، ولكي يؤكد النص على كون الإشكالية الحقيقية لا تتمثل في "الجيتو"، الذي حاول اليهودي الغربي إسقاط واقعه قصرًا على يهود الإسكندرية، لكن في "عقلية الجيتو" التي لا تزال تحكم المشهد الإسرائيلي – تلك العقلية التي تفرق بين المواطنين على أساس الانتماء القومي (عرب ١٩٤٨)، واللون(يهود الفلاشا)، والانتماء الطائفي (اليهود الشرقيون) – فإن "لينون"، و"كامي" يكتشفان فجأة في نهاية الرواية، قبل لحظات من مصرع "لينون"، أن التقسيم والتصنيف إلى "يهودي شرقي"، و"يهودي غربي" لا وجود له إلا في داخل "الجيتو"، أو "الفقاعة الإسرائيلية"، في حين يختفي أي مظهر لهذا التمييز في لحظات الخطر التي تشي بالتهديد الوجودي، والمصير المشترك الذي يجمع بين كليهما، على نحو ما يقول الراوي:

" אם אתה יהודי שמתקפל מתחת לגדר באירופה וצעיר גרמני משתין עליך, זה לא משנה אם לאבא שלך יש דוכן פלאפל בטבריה או משרד עורך דין משגשג בתל-אביב. אתה תרגיש כמו יהודון בשואה שבורח מאקציה של האס-אס" [(100)].

"عندما يكون ذلك اليهودي الذي يتكور حول نفسه تحت أحد الجدران في أوروبا، بينما شاب ألماني يتبول فوقه؛ فلن يفرق حينها أن يكون لأبيك محل فلافل في طبريا، أو مكتب محاماة مزدهر في تل أبيب، ستشعر فقط شعور اليهودي الذليل وهو يهرب من اضطهاد الإس–إس (وحدات النخبة النازية، الباحث) ".

وتبدو في هذا السياق الأهمية الكبيرة التي يجب أن تولى لماضي اليهودي السكندري، سواءً في طبريا – حيث أُعيد تشكيل هويته السكندرية بما يخدم الاحتياجات الإنسانية والاجتماعية لهذه الشريحة في الاندماج وإيجاد موطئ قدم لها داخل المجتمع الإسرائيلي، واعتراف الجماعة الإشكنازية المسيطرة بها عبر تقديمها التنازلات المخولة لمثل هذا الاعتراف – أو في الإسكندرية، ذلك الماضي البعيد الذي لا تزال مكتسباته تحضر، وتتبدى بين الحين والآخر في تصرفاتهم، وسلوكياتهم.

**الخاتمة:**

- كشفت الدراسة عن رؤية النص لـ "المكّون الصهيوني" كعنصر دخيل مقحم على شخصية اليهودي السكندري، وكيف كانت لهذا العنصر انعكاساته اللاحقة المباشرة على انحيازات هذه الشخصية؛ سواءً في فترة وجودها في الإسكندرية، أو بعد ذلك في إسرائيل، أو أوسلو.
- أظهرت الدراسة حجم التأثير السلبي لـ "المكون الصهيوني" في شخصية اليهودي السكندري، على نحو ما اتضح جليًا في استدعائه لميراث التعصب الصهيوني من أجل تبرير سرقة الموروث الثقافي الفلسطيني "الفلافل"، وفي تقمصه لشخصية الآخر اليهودي "الإشكنازي" عند تعاطيه مع الفلسطينيين.
- أوضحت الدراسة دور المؤسسات الصهيونية في تشكيل سمات الهوية عند يهود الإسكندرية، ودفعهم إلى تبني أكثر خطابات الهوية تطرفًا؛ بغية إثبات أنهم لا

يقلون "إسرائيلية" عن غيرهم من الإسرائيليين من جانب، وإثبات ذاتهم داخل المجتمع الإسرائيلي من جانب آخر.

- بينت الدراسة التردد الذي لا يزال قائمًا داخل شخصية اليهودي السكندري بين ميراث التسامح، والتعايش الذي اكتسبه في الإسكندرية – ولا يزال يعتمل ويجد أثره عند الأجيال اللاحقة – وميراث التعصب والكراهية الذي أضحى شرطًا للانضمام إلى مجتمع المهاجرين الجديد في فلسطين.
- أبرزت الدراسة استحالة عودة يهود الإسكندرية – بعد إعادة التشكيل لهويتهم في الداخل الإسرائيلي – إلى ما كانوا عليه في ماضيهم السكندري؛ حيث التعايش وقبول الآخر والرغبة في الاندماج في المجتمع المعيش؛ ذلك أن التغير الذي طرأ على هويتهم أكبر من أن يستوعبه مجرد التواجد في مجتمع متسامح، ومتعدد، مثل: النرويج.
- كشفت الدراسة عن نظرة أمير بن – ديڤيد للعلاقة مع الآخر كعلاقة خطية، طرفاها: "الجماعة مستبدة" التي تحصل على كل شيء، و"الجماعة خاضعة" التي تفقد كل شيء؛ ثم تطبيقه لهذه النظرة الضيقة على العلاقة بين يهود الإسكندرية واليهود الإشكنازيم، ويهود الإسكندرية والفلسطينيين.

**الهوامش:**

**(1) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . הוצאת עם עובד , חרגול הוצאה לאור . תל – אביב 2011 .**

**(٢) أمير بن – ديڤيد ، صحفي، وأديب، وموسيقي، وكاتب سيناريو إسرائيلي، من مواليد حيفا ١٩٦٥، كان من مؤسسي فرقة " أڤيتيبوس " אביטיבוס، ولحن العديد من الأغاني للفرقة التي اشتهرت في التسعينيات ، درس القانون في كلية الحقوق بالجامعة العبرية في القدس. وشغل**

العديد من المناصب الصحفية المرموقة، وتُعد رواية "فلافل أوسلو" عمله الأدبي الثاني، ونشر قبلها رواية "**על גג העולם**" "فوق سطح العالم" (٢٠٠٩).

للمزيد انظر: **לקסיקון הספרות העברית החדשה. ניתן למצוא ב:**

**https://library.osu.edu/projects/ hebrew-lexicon/01729. נכנס ב : / 12 / 26 2017. השעה : 21 Am : 6 .**

(٣) ومن أمثلة هذه الدراسات:

– صورة اليهودي المصري في الأدب العبري المعاصر: دراسة في رواية صيف إسكندري للكاتب يتسحاق جورميزانو جورن، للدكتور محمد فوزي عبد السلام ضيف. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٩٥.

– يهود مصر في الرواية العبرية من خلال رواية " من النيل للأردن " لعادا أهاروني، للدكتور أحمد راوي، مجلة الدراسات الشرقية، العدد ٢٨، جمعية خريجي أقسام اللغات الشرقية. القاهرة ٢٠٠٢.

– أزمة الهوية في رواية السيرة الذاتية: دراسة في رواية "هذا الذي في مواجهتنا" للأديبة الإسرائيلية رونيت متالون، لدعاء محمد الديب عبد الرازق، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب – جامعة المنوفية ٢٠٠٥.

(٤) ومن أبرز الدراسات في هذا المجال:

– صورة مصر في رواية " المنفيون " لديبورا بارون، للدكتور جمال الشاذلي، رسالة المشرق، مجلد ١٧، عدد خاص، مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة، القاهرة ٢٠٠٥.

– اليهودي الشرقي في أدب حييم هزاز، للدكتور مناف نعمان عبد الغني، دراسات – العلوم الإنسانية والاجتماعية – مجلد 134، عدد ٢، الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي، عمان ٢٠٠٧.

(٥) בן–דוד , אמיר . הפלאפל של אמיר בן–דוד . ניתן למצוא ב : www.ynet.co.il/articles/0,7340,l–4127028,00.html . נכנס ב : 24/07/2020 .

(6) בן – דוד, אמיר. פלאפל אוסלו. שם. עמ' 148 .

(7) ל' טיגנר , רוברט . יהדות מצרים – המתחים בקהילה והציונות . פעמים : רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח , חוברת 16 , תשמ"ג 1983 . יד יצחק בן צבי . עמ' 89 .

(8) גולדשטיין , אלי . ציונות מול לאומיות מצרית ערב הקמת מדינת ישראל : משפחות דה מנשה ומוצרי במצרים בשנות הארבעים של המאה העשרים . כתב עת ליבי במזרח ב – יהדות ארצות האסלאם – השיבה למדינת ישראל . הוצאת מכללת אורות ישראל . 2020 . עמ' 14 – 15 .

(9) John and Yoko's Media War for Peace. in: J.Kericronin ; Robertson . Kirsty (Editors). Imagining Resistance: Visual Culture and Activism in Canada. Wilfrid Laurier University Press. Waterloo, Ont 2011. P. 65.

(١٠) دار الكتب العلمية ، القاموس: إنكليزي – عربي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٤، ص ٥٨٩.

(11) Diener, Ed and Diener, Carol. Monitoring Psychosocial Prosperity for Social Change. in: Biswas-Diener, Robert (Editor). Positive Psychology as Social Change. Springer. London and New York 2011. p. 53.

(١٢) مأمون كيوان ، اليهود في الشرق الأوسط: الخروج الأخير من الجيتو الجديد، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان ١٩٩٦، ص ٨١.

(13) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 56 .

(14) שם . עמ' 296 .

(15) Tamir, dan. Hebrew Fascism in Palestine 1922 – 1942. Palgrave Macmillan. Cham, Switzerland 2018. P. 7.

(16) Raviv, Yael. Falafel: A National Icon. Gastronomica: The Journal of Food and Culture, Vol. 3, No. 3, Summer 2003. P. 20.

(17) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 295 .

(١٨) ووفق هذا السياق يرى الباحث الأمريكي الصهيوني " إليفن هيرش روزينفيلد " Alvin Hirsch Rosenfeld أن " جاكلين روز " تعد مثالًا صارخًا على معادة السامية الجديدة ، للمزيد انظر :

Rosenfeld, Alvin H. . “Progressive" Jewish Thought and The New Anti – Semitism. American Jewish Committee. New York 2006. P. 9.

(١٩) جاكلين روز ، القضية الصهيونية، ترجمة: محمد عصفور، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٥، ص ٦١.

(20) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 295 .

(21) Mendal, Yonatan and Ranta, Ronald. From The Arab Other to The Israeli Self Palestinian Culture in The Making of Israeli National Identity. Routledge Taylor & Francis Group. London and New York 2016. P. xi.

(22) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 38.

(23) פרס יוחנן ואליעזר בר – רפאל . קירבה ומריבה . שסעים בחברה הישראלית . ספרית אפקים – הוצאת עם עובד ספיר – המכללה האקדמית ספיר . תל – אביב 2006 . עמ׳ 92 – 93 .

(24) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 321 , 322 .

(25) שריד , יוסי . סולידריות – לא מה שחשבתם . בתוך : שטרן , ידידיה צ' , פורת , בנימין ( עורכים ) . מסע אל האחווה . המכון הישראלי לדמוקרטיה . ירושלים 2014 . עמ' 312 .

(26) " يشير المصطلح " سفارديم" إلى اليهود الذين جاؤوا من شبه الجزيرة الأيبيرية أو طُردوا منها، واستقروا في غالبيتهم بعد ١٤٩٢ داخل الإمبراطورية العثمانية، في حين يشير المصطلح "إشكنازيم" إلى اليهود الذين جاءوا من ألمانيا (إشكناز)، واستقروا في شرق أوروبا وتحدثوا اليديش. ثم أُضيف إلى هاتين الفئتين، اللتين كان لهما تمثيلهما في فلسطين في القرن التاسع عشر، اليهود من ذوي الأصول المختلفة الذين صُنفوا وانحازوا إلى أحد المعسكرين، فأُلحق بالسفارديم بشكل رئيس كل اليهود القادمين من البلاد الإسلامية، ومن أبناء هذه البلاد لأجيال عديدة، والأقليات اليهودية التي أتت من آسيا وشمال أفريقيا، وكانوا في معظمهم يتحدثون العربية ... في حين ضم إلى الإشكناز كل يهود أوروبا، وامتداداتهم في أمريكا". للمزيد انظر:

צור , ירון . ההיסטוריוגרפיה הישראלית והבעיה העדפיה . פעמים , גיליון 94 – 95 , תשס"ג – 2003 . עמ' 8 .

(٢٧) קשת , שולה ( עורך ) . אפליה בהקצאת משאבי תרבות בישראל – המקרה של התרבות המזרחית בשנת 2009 . ליבי במזרח – הקואליציה להקצאה שוויונית של משאבי התרבות בישראל . ת"א 2011 . עמ' 6 .

(٢٨) المباي (מפלגת פועלי ישראל حزب العمال الإسرائيلي): "حزب عمال صهيوني اشتراكي ، كان أكبر الأحزاب في إسرائيل أُسس عام ١٩٣٠ بعد توحيد هابوعيل هاتسعير مع أحدوت هاعفودا ، وأصبح ذا مكانة مركزية في نقابة العمال الهستدروت وفي مؤسسات الاستيطان، والحركة الصهيونية و "دولة إسرائيل" " . للمزيد انظر:

إفرايم ومناحم تلمي، معجم المصطلحات الصهيونية، ترجمة: أحمد بركات العجرمي، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، عمان ١٩٨٨، ص ٢٩٠.

[٢٩] المعراخ (**המערך לאחדות פועלי ארץ ישראל** التجمع لوحدة عمال إسرائيل): "تجمع أحزاب شُكّل عام ١٩٦٥ بمبادرة من حزب العمال الإسرائيلي " ماباي " وأحدوت هاعفودا وعمال صهيون ، للعمل بصورة مشتركة في مؤسسات الدولة ، ونقابة العمال الهستدروت والسلطات المحلية استعدادًا لانتخابات الكنيست السادسة "، للمزيد انظر: إفرايم ومناحم تلمي، معجم المصطلحات الصهيونية. مرجع سابق. ص ٢٨٥.

[٣٠] **פלד , יואל ושפיר , גרשון . מיהו ישראלי ? הדינמיקה של אזרחות מורכבת . אוניברסיטת תל אביב . תל אביב 2005 . עמ' 43 .**

[٣١] للمزيد عن أحداث "وادي صليب" انظر:

**יורמן , עדה . התגובה החברתית לאירועי ואדי סאליב . כתב עת קשר , גיליון מס' 43 . המכון לחקר העיתונות והתיקשורת היהודית ע"ש שלום רוזנפלד , אוניברסיטת תל אביב 2012 .**

[٣٢] **יורמן , עדה . התגובה החברתית לאירועי ואדי סאליב . שם , עמ' 60 .**

[٣٣] للمزيد عن حركة "الفهود السود" انظر:

**ברנשטיין , דבורה. המנתרים השחורים : הסיפור האיי והקולקטיבי כמעשה פוליטי וכזירת פוליטיזציה . בתוך : שלזינגר , קרן אור ; אלגזי , גדי ואזרחי , ירון ( עורכים ) . ישראל / פלסטין : מחקרים בעקבות מסעו המדעי של ברוך קימרלינג . הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס , האוניברסיטה העברית. ירושלים . 2017**

[٣٤] يمكن أن نعد من بين هذه الاعتبارات:

١ – الخطاب السياسي الذي انتهجته الحركة وقادتها منذ البداية، وما اكتنف خطابهم من نظرة إلى معاناة اليهود الشرقيين بوصفها قضية سياسية في المقام الأول، وأن النخبة الإشكنازية والكيان

السياسي الممثل لها " حزب العمل " – اللذين كانا يستحوذان على كل عناصر القوة داخل المجتمع الإسرائيلي – هما المسؤولان عن ترسيخ هذه السياسة الطبقية الاستعلائية، ولا أصدق على هذا الاستعلاء من تعقيب " جولدا مائير " **גולדה מאיר** رئيسة الوزراء الإسرائيلية، في أعقاب اللقاء الذي جمعها مع قادة الحركة في عام ١٩٧١، لوسائل الإعلام بقولها: "غير لطيفين"، وكذلك رد رئيس بلدية أورشليم "تيدي كولك" **טדי קולק** على المتظاهرين من "الفهود السود" الذين تجمهروا أسفل مبنى البلدية؛ اعتراضًا منهم على عدم إعطائهم تصريح التظاهر، وتنديدًا بإجراءات الاعتقال الوقائي، بقوله لهم من نافذة مبنى البلدية: "انزلوا عن العشب".

٢ – وعي قادة هذه الحركة بالدلالة ما بعد الاستعمارية التي مثلها اسم حركتهم ، المستقى بأكمله من اسم حركة Black Panthers "الفهود السود" (١٩٦٦ – ١٩٨٢) الأمريكية، التي أسسها الأمريكيون السود للدفاع عن أنفسهم وانتزاع حقوقهم، والتي رفعت السلاح في وجه الدولة، وكانت في ذروة قوتها في تلك الفترة؛ ما يعني أننا أمام خطابين لا خطاب واحد: الخطاب الاستعماري الذي تمثله الولايات المتحدة وإسرائيل، وينعكس ضمنيًا في "الاجتثاث"، و"استلاب الهوية" و"التمييز السلب "، ويشتق مفرداته من القاموس الاستعماري الذي يصبح معه "الشرق" و"سواد البشرة" المرادف لـ "التمركز حول الغرب" و"سيادة الرجل الأبيض" على الترتيب، والخطاب ما بعد الاستعماري الذي يمثله "السود" و"يهود الشرق"، ويسعى إلى مناهضة هذه السياسات الاستعمارية وبحث تداعياتها على هويتهم ونظرتهم لأنفسهم.

٣ – انفتاح "الفهود السود" على الإعلام من خلال المطبوعة الناطقة باسمها **הפנתר השחור** "الفهد الأسود"، والزخم الإعلامي والبرلماني الذي صاحب ظهورها، وتحولها السريع من حركة احتجاجية شبابية محدودة في حي "موسرارة" في أورشليم إلى حركة احتجاجية شعبية دفعت عشرات الآلاف من الإسرائيليين إلى النزول إلى الشارع ورفع شعار "كلنا فهود"، والطابع الرمزي لبعض ممارسات هذه الحركة، على غرار ما عُرف في الإعلام بـ "عملية الحليب" **מבצע החלב** عندما قام نشطاء الحركة بسرقة عبوات الحليب من أمام منازل الأغنياء الإشكناز ، ووزعوها على الفقراء في الأحياء الشرقية الفقيرة – حيث أحدث كل هذا دويًا وصخبًا إعلاميًا حرك المياه الراكدة ، وفضح كثير من المسكوت عنه في الداخل الإسرائيلي . للمزيد انظر:

פלדמן , יצחק . ההתרסקות . בקהילה , שבועון חרדי , גל' 80790 . עמ' 61 – 62 .

ברנשטיין , דבורה. המנתרים השחורים : הסיפור האיי והקולקטיבי כמעשה פוליטי וכזירת פוליטיזציה . שם . עמ' 257 .

(٣٥) يعود تاريخ الوجود اليهودي في طبريا إلى بدايات القرن الثامن عشر عندما أعاد الوالي العثماني "ظاهر العمر" بناء المدينة ، ودعا الحاخام اليهودي "حاييم أبو العافية" חיים אבו אלעאפיה للإقامة فيها مع تلامذته ومريديه . للمزيد انظر:

עבאסי , מוסטפא . הרס העיר העתיקה בטבריה , 1948 – 1949 . עיונים בתקומת ישראל , כרך 19 , 2009 . עמ' 368 .

(36) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 57 .

(37) بمعنى الثقافة الإشكنازية التي كان العداء مع الآخر المسيحي جزءًا من محدداتها الجوهرية، وعلى هذا النحو يمكن أن نفهم ربط المؤرخ الإسرائيلي "بن تسيون نتنياهو" بين אוטו דה פה "طقس الإيمان" في محاكم التفتيش الأسبانية وأحداث النازي؛ كون كليهما من وجهة نظره تعبيرًا عن الاضطهاد المسيحي لليهود. للمزيد عن هذا الربط انظر:

ערמון , עדי . עידן נתניהו: בן – ציון נתניהו . מולד – המרכז להתחדשות הדמוקרטיה. 2016 . עמ' 13 .

(38) שקד , שאול . מורשת יהדות המזרח ומחקרה : מגמות ובעיות . פעמים 1 , יד יצחק בן צבי , אביב תשל"ט 1979 , עמ' 10 .

(39) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 49 .

(40) גולדשטיין , אלי . ציונות מול לאומיות מצרית ערב הקמת מדינת ישראל : משפחות דה מנשה ומוצרי במצרים בשנות הארבעים של המאה העשרים . שם . עמ' 12 .

(41) سائدة إسماعيل مصطفى أحمد ، الخطاب الاستعماري الصهيوني في اتفاقيات أوسلو وتحولات الخطاب الرسمي الفلسطيني. رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدراسات العليا – جامعة بيرزيت، رام الله ٢٠١٥، ص ١٢.

(42) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 52 .

(٤٣) سامي الإمام ، الفكر العقدي اليهودي: موسوعة الجيب، دار الرحمة للطباعة، القاهرة ٢٠١٠، ص ٥٩.

(٤٤) رشاد الشامي ، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة ٢٠٠٢، ص ٧٥.

(٤٥) عبد الوهاب المسيري ، الأيديولوجيا الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الأول، عالم المعرفة، العدد ٦٠. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٢، ص ٤٥ – ٤٦.

(٤٦) زين العابدين محمود أبو خضرة ، تاريخ الأدب العبري الحديث، دار الثقافة العربية، القاهرة ٢٠٠٠، ص ٩.

(47) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 142 , 143 .

(48) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו .שם . עמ' 131 .

(٤٩) ליפשיץ , רענן . " כך לא מתנהגים " : טשטוש הגבולות בין הפרטי לציבורי בקרב מנהיגים ומונהגים בישראל . בתוך : זובידה , הני וליפשיץ , רענן (

עורכים ) . עצור – אין גבול ! על גבולות והיעדרים , ישראל 2017 . ידיעות אחרונות , ספרי חמד . ראשון לציון 2017 . עמ' 467 .

(50) Patai, Raphael and Wing, Jennifer Patai. The Myth of Jewish Race. Charles Scribners Sons. New York 1975. P. 6.

(51) حسيدية برسلاف: "وهو التيار الحسيدي الذي أسسه ربي نحمان من برسلاف الذي ارتقى بمكانة "الصدّيق" الأعلى مرتبة روحانية، وكان يخشى من العلوم الدنيوية التي رأى أنها تمثل خطرًا على الدين، لدرجة أنه رفض كتاب "دلالة الحائرين" لربي موشيه بن ميمون؛ لأنه يعتمد على الفلسفة العقلانية" . للمزيد انظر:

رشاد عبد الله الشامي، القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، عالم المعرفة، العدد ١٨٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٩٤، ص ٢٥٧، ص ٢٤٥ – ٢٩١.

(52) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 10 , 13 .

(53) אדם הישראלי . ציונים זה לא הכל : על מרכז , פריפריה והשכלה גבוהה . עבודת גמר לקבלת התואר " מוסמך " באוניברסיטה העברית בירושלים . דצמבר 2008 . עמ' 9 .

(54) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 91 .

(55) לופו , יעקב . האם תחזיר ש"ס עטרה ליושנה ? . מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות . ירושלים, דצמבר 2004 . עמ' 35 .

(٥٦) קניאל , יהושע . המונחים " יישוב ישן " ו " יישוב חדש " בעיני בני–הדור ( 1882 – 1914 ) ובעיני ההיסטוריוגרפיה . קתדרה , כתב עת לתולדות ארץ–ישראל ויישובה , גיליון 6 . המכון לחקר ארץ ישראל ויישובה . דצמבר 1977 . עמ' 4 .

(٥٧) קרלינסקי , נחום . תולדות העם הפלסטיני בארצו , בגלותו ומאבקו . קתדרה , כתב עת לתולדות ארץ–ישראל ויישובה , גיליון 154 . המכון לחקר ארץ ישראל ויישובה . טבת 2015 .עמ' 199 .

(٥٨) ע'אנם , הונידה . מקובניה עד אלבוארה : גנאלוגיה של ההמשגה הפלסטינית להתיישבות היהודית בפלסטין / ישראל . תיאוריה וביקורת , כתב עת (דו–שנתון) למחשבה תיאורטית ולעיון ביקורתי בעברית , גיליון 47 . הוצאת מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד . חורף 2016 . עמ' 18 – 19 .

(٥٩) שם . עמ' 20 .

(٦٠) כהן , הלל . חייו ומותו של היהודי הערבי בארץ ישראל ומחוצה לה . בתוך : שיף , עופר ( עורך ) . מולדות בגולה: תפיסות של שייכות וזרות בתפוצה היהודית . עיונים בתקומת ישראל , כתב עת רב–תחומי לחקר ישראל , סדרת נושא , כרך תשיעי . הוצאת הספרים של מכון בן–גוריון לחקר ישראל והציונות של אוניברסיטת בן–גוריון בנגב . תשע"ה 2015 . עמ' 179 .

(٦١) שוחט , אלה . זיכרונות אסורים : לקראת מחשבה רב–תרבותית . הוצאת בימת קדם לספרות . תל–אביב 2001 . עמ' 189 .

(٦٢) כהן , הלל . חייו ומותו של היהודי הערבי בארץ ישראל ומחוצה לה . שם . עמ' 193 .

(٦٣) עבאסי , מוסטפא . משפחת טברי והנהגת הקהילה הערבית בטבריה בשלהי התקופה העות'מאנית ובתקופת המנדט . קתדרה , כתב עת לתולדות ארץ–ישראל ויישובה , גיליון 120 . המכון לחקר ארץ ישראל ויישובה . תמוז 2006 . עמ' 187 .

[٦٤] גורן , תמיר . פועלה של מוסדות השלטון בחיפה לשילוב המיעוט הערבי בשנים 1948 – 1950 . עיונים בתקומת ישראל , כתב עת רב–תחומי לחקר ישראל , גיליון 5 . הוצאת הספרים של מכון בן–גוריון לחקר ישראל והציונות של אוניברסיטת בן–גוריון בנגב . תשנ"ה 1995 . עמ' 304 .

[٦٥] عصام سخنيني ، الجريمة المقدسة: الإبادة الجماعية من أيديولوجيا الكتاب العبري إلى المشروع الصهيوني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت ٢٠١٢، ص ٥٩.

[66] בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 14 .

[٦٧] صفاء أبو شادي ، الأعياد والمواسم في الديانة اليهودية: دراسة تاريخية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٥، ص ٣٧٥.

[٦٨] באר , יזהר . הקרב האחרון להצלת מיתוס " דוד מול גלות " במלחמת השחרור . פורסם ב– 08.05.2019 . ניתן למצוא ב : http://www.haaretz.co.il/blogs/israelimyths/BLOG–1.7215722 . נכנס ב– 03.01.2020 .

[69] בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 233 .

[70] בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 210 .

[71] שם . עמ' 79 .

[72] מגל, תמיר ; בר–טל , דניאל ; הלפרין , עירן . למה כל כך קשה להניע אנשים לתמוך בתהליכי שלום ? מקרה בוחן של החברה היהודית–ישראלית , 2009–2015 . פוליטיקה : כתב עת ישראלי למדע המדינה וליחסים בינלאומיים , קיץ 2016 תשע״ו . עמ' 45 – 46 .

[73] בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 148 .

(74) Massad, Joseph A. . The Persistence of the Palestinian Question: Essays on Zionism and Palestinians. Routledge, Taylor & Francis Group. London and New York 2006. p. 13 – 14.

(75) جوئل بينين ، شتات اليهود المصريين، ترجمة: د. محمد شكر، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٧، ص ٣٧١.

(76) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 212 .

(77) בן מאיר , יהודה ואלתרמן , אוון . איום הדה–לגיטימציה : שורשיו , גילויו והמאבק בו . הערכה אסטרטגית לישראל 2011 . המכון למחקרי ביטחון לאומי . תל–אביב 2011 . עמ' 107 – 108 .

(78) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 270 .

(79) ياكوف م. رابكن، المناهضة اليهودية للصهيونية، ترجمة: د. دعد قناب عائدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٦، ص ٢٥٠.

(80) Almog, Shmuel. Between Zionism and Antisemitism. Patterns of prejudice, Vol. 28, No. 2, 1994. P. 49.

(81) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 283 .

(82) يهودا شنهاف شهرباني، اليهود العرب: قراءة ما بعد كولونيالية في القومية والديانة والإثنية، ترجمة: ياسين السيد، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان ٢٠١٦، ص ٢٥٧.

(83) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 213 .

(84) שם . עמ' 254 .

(85) הרמן , תמר . מלמטה למעלה : תנועות חברתיות ומחאה פוליטית . כרך ג – חלק שני – אסטרטגיות מחאה : טרור . האוניברסיטה הפתוחה . תל – אביב 1997 . עמ׳ 80 .

(86) رشاد عبدالله الشامي ، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، عالم المعرفة، العدد ١٠٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٦، ص ١٦ – ٢٠.

(87) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 207 .

(88) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 214 .

(89) Chatterley, Catherine D. . Leaving The Post-Holocaust Period: The Effects of Anti-Israel Attitudes on Perceptions of the Holocaust. in: Rosenfeld, Alvin H. (Editor). The Dynamics of Delegitimization. Indiana University Press. Bloomington, Indiana 2019. P. 160 - 161.

(90) للمزيد انظر :

https://www.annefrank.org/en/anne-frank/who-was-anne-frank/arabic/ .

الدخول في: ٨ – ٧ – ٢٠٢١، الساعة: ٣٨: ٨ ص.

(91) Rosenfeld, Alvin H. (Editor). The Dynamics of Delegitimization. Indiana University Press. Bloomington, Indiana 2019. P. 155 - 154.

(92) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 202 .

(93) שם . עמ' 284 .

(94) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 148 .

(95) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 106 .

(96) שנהב , יהודה . היהודים – הערבים לאומיות , דת ואתניות . הדפבה שנייה . ספרית אפקים – הוצאת עם עובד . תל – אביב 2004 . עמ' 67 .

(٩٧) طه أحمد المستكاوي، صورة الذات والآخر بين العرب وإسرائيل، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة ٢٠٠٧، ص ٨٦.

(98) Shohat, Ella. The Invention of the Mizrahim. Journal of Palestine, 29 (1), 1999. P. 9.

(٩٩) פיס , יוחנן ובן – רפאל , אליעזר . קירבה ומריבה : שסעים בחברה הישראלית . ספרית אפקים – הוצאת עם עובד , המכללה האקדמית ספיר . תל – אביב 2006 . עמ' 71 .

(100) בן – דוד , אמיר . פלאפל אוסלו . שם . עמ' 319 .

## المصادر والمراجع

**أولًا: باللغة العربية:**

**١ – الكتب:**

– جاكلين روز، القضية الصهيونية، ترجمة: محمد عصفور، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٥.

– جوئل بينين، شتات اليهود المصريين، ترجمة: د. محمد شكر، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٧.

– رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، عالم المعرفة، العدد ١٠٢. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،١٩٨٦.

– ـــــــــــــ. القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، عالم المعرفة، العدد ١٨٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،١٩٩٤.

– زين العابدين محمود أبو خضرة، تاريخ الأدب العبري الحديث، دار الثقافة العربية، القاهرة ٢٠٠٠.

– سائدة إسماعيل مصطفى أحمد، الخطاب الاستعماري الصهيوني في اتفاقيات أوسلو وتحولات الخطاب الرسمي الفلسطيني، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدراسات العليا – جامعة بيرزيت، رام الله ٢٠١٥.

– صفاء أبو شادي، الأعياد والمواسم في الديانة اليهودية: دراسة تاريخية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٥.

– طه أحمد المستكاوي، صورة الذات والآخر بين العرب وإسرائيل، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة،٢٠٠٧.

– عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجيا الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الأول، عالم المعرفة، العدد ٦٠، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،١٩٨٢.

– عصام سخنيني، الجريمة المقدسة: الإبادة الجماعية من أيديولوجيا الكتاب العبري إلى المشروع الصهيوني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت،٢٠١٢.

– مأمون كيوان، اليهود في الشرق الأوسط: الخروج الأخير من الجيتو الجديد، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان ١٩٩٦.

– ياكوف م. رابكن، المناهضة اليهودية للصهيونية، ترجمة: د. دعد قناب عائدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،٢٠٠٦.

– يهودا شنهاف شهرباني، اليهود العرب: قراءة ما بعد كولونيالية في القومية والديانة والإثنية، ترجمة: ياسين السيد، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان،٢٠١٦.

**٢ – مواقع الإنترنت:**

https://www.annefrank.org/en/anne-frank/who-was-anne-frank/arabic ./

الدخول في: ٨ – ٧ – ٢٠٢١، الساعة: ٣٨: ٨ ص.

**٣ – المعاجم والموسوعات:**

– إفرايم ومناحم تلمي، معجم المصطلحات الصهيونية، ترجمة: أحمد بركات العجرمي. دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، عمان ١٩٨٨.

– دار الكتب العلمية، القاموس: إنكليزي – عربي، دار الكتب العلمية، بيروت،٢٠٠٤.

– رشاد الشامي، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات. القاهرة،٢٠٠٢.

– سامي الإمام، الفكر العقدي اليهودي: موسوعة الجيب، دار الرحمة للطباعة، القاهرة، ٢٠١٠.

**ثانيًا: باللغة العبرية:**

## 1 – המקורות

– בן – דוד, אמיר. פלאפל אוסלו. הוצאת עם עובד, חרגול הוצאה לאור. תל – אביב 2011 .

## 2 – הספרים

– בן מאיר, יהודה ואלתרמן , אוון . איום הדה–לגיטימציה : שורשיו , גילויו והמאבק בו . הערכה אסטרטגית לישראל 2011 . המכון למחקרי ביטחון לאומי . תל–אביב 2011 .

– גולדשטיין , אלי . ציונות מול לאומיות מצרית ערב הקמת מדינת ישראל : משפחות דה מנשה ומוצרי במצרים בשנות הארבעים של המאה העשרים .

– הרמן , תמר . מלמטה למעלה : תנועות חברתיות ומחאה פוליטית . כרך ג – חלק שני – אסטרטגיות מחאה : טרור . האוניברסיטה הפתוחה . תל – אביב 1997 .

– זובידה , הני וליפשיץ , רענן ( עורכים ) . עצור – אין גבול ! על גבולות והיעדרים , ישראל 2017 . ידיעות אחרונות , ספרי חמד . ראשון לציון 2017 .

– לופו , יעקב . האם תחזיר ש"ס עטרה ליושנה ? . מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות . ירושלים, דצמבר 2004 .13

– ערמון , עדי . עידן נתניהו : בן – ציון נתניהו . מולד – המרכז להתחדשות הדמוקרטיה . 2016 .

– פיס , יוחנן ובן – רפאל , אליעזר . קירבה ומריבה : שסעים בחברה הישראלית . ספרית אפקים – הוצאת עם עובד , המכללה האקדמית ספיר . תל – אביב 2006 .

– פלד , יואל ושפיר , גרשון . מיהו ישראלי ? הדינמיקה של אזרחות מורכבת . אוניברסיטת תל אביב . תל אביב 2005 .

– פרס יוחנן ואליעזר בר – רפאל . קירבה ומריבה . שסעים בחברה הישראלית . ספרית אפקים – הוצאת עם עובד ספיר – המכללה האקדמית ספיר . תל – אביב 2006 .

– שוחט , אלה . זיכרונות אסורים : לקראת מחשבה רב–תרבותית . הוצאת בימת קדם לספרות . תל–אביב 2001 .

– שטרן , ידידיה צ' , פורת , בנימין ( עורכים ) . מסע אל האחווה . המכון הישראלי לדמוקרטיה . ירושלים 2014 .

– שלזינגר , קרן אור ; אלגזי , גדי ואזרחי , ירון ( עורכים ) . ישראל / פלסטין : מחקרים בעקבות מסעו המדעי של ברוך קימרלינג . הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס , האוניברסיטה העברית. ירושלים 2017 .

– שנהב , יהודה . היהודים – הערבים לאומיות , דת ואתניות . הדפבה שנייה . ספרית אפקים – הוצאת עם עובד . תל – אביב 2004 .

**3 – המסות והמאמרים**

– גולדשטיין , אלי . ציונות מול לאומיות מצרית ערב הקמת מדינת ישראל : משפחות דה מנשה ומוצרי במצרים בשנות הארבעים של המאה העשרים . כתב עת ליבי במזרח ב – יהדות ארצות האסלאם – השיבה למדינת ישראל . הוצאת מכללת אורות ישראל . 2020 .

– גורן , תמיר . פועלה של מוסדות השלטון בחיפה לשילוב המיעוט הערבי בשנים 1948 – 1950 . עיונים בתקומת ישראל , כתב עת רב–תחומי לחקר ישראל , גיליון 5 . הוצאת הספרים של מכון בן–גוריון לחקר ישראל והציונות של אוניברסיטת בן–גוריון בנגב . תשנ"ה 1995 .

– יורמן , עדה . התגובה החברתית לאירועי ואדי סאליב . כתב עת קשר , גיליון מס' 43 . המכון לחקר העיתונות והתיקשורת היהודית ע"ש שלום רוזנפלד , אוניברסיטת תל אביב 2012 .

– ל' טיגנר , רוברט . יהדות מצרים – המתחים בקהילה והציונות . פעמים : רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח , חוברת 16 , תשמ"ג 1983 . יד יצחק בן צבי .

– מגל, תמיר ; בר–טל , דניאל ; הלפרין , עירן . למה כל כך קשה להניע אנשים לתמוך בתהליכי שלום ? מקרה בוחן של החברה היהודית–ישראלית , 2009–2015 . פוליטיקה : כתב עת ישראלי למדע המדינה וליחסים בינלאומיים , קיץ 2016 תשע"ו .

– ע'אנם , הונידה . מקובניה עד אלבוארה : גנאלוגיה של ההמשגה הפלסטינית להתיישבות היהודית בפלסטין / ישראל . תיאוריה וביקורת , כתב עת (דו–שנתון) למחשבה תיאורטית ולעיון ביקורתי בעברית , גיליון 47 . הוצאת מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד . חורף 2016 .

– עבאסי , מוסטפא . משפחת טברי והנהגת הקהילה הערבית בטבריה בשלהי התקופה העות'מאנית ובתקופת המנדט . קתדרה , כתב עת לתולדות ארץ–ישראל ויישובה , גיליון 120 . המכון לחקר ארץ ישראל ויישובה . תמוז 2006 .

– ———— . הרס העיר העתיקה בטבריה , 1948 – 1949 . עיונים בתקומת ישראל , כרך 19 , 2009 .

– פלדמן , יצחק . ההתרסקות . בקהילה , שבועון חרדי , גל' 80790 .

– צור , ירון . ההיסטוריוגרפיה הישראלית והבעיה העדפיה . פעמים , גיליון 94 - 95 , תשס"ג – 2003 .

– קניאל , יהושע . המונחים " יישוב ישן " ו " יישוב חדש " בעיני בני–הדור ( 1882 – 1914 ) ובעיני ההיסטוריוגרפיה . קתדרה , כתב עת לתולדות ארץ–ישראל ויישובה , גיליון 6 . המכון לחקר ארץ ישראל ויישובה . דצמבר 1977 .

– קרלינסקי , נחום . תולדות העם הפלסטיני בארצו , בגלותו ומאבקו . קתדרה , כתב עת לתולדות ארץ–ישראל ויישובה , גיליון 154 . המכון לחקר ארץ ישראל ויישובה . טבת 2015 .

– קשת , שולה ( עורך ) . אפליה בהקצאת משאבי תרבות בישראל – המקרה של התרבות המזרחית בשנת 2009 . ליבי במזרח – הקואליציה להקצאה שוויונית של משאבי התרבות בישראל . ת"א 2011 .

– שיף , עופר ( עורך ) . מולדות בגולה: תפיסות של שייכות וזרות בתפוצה היהודית . עיונים בתקומת ישראל , כתב עת רב–תחומי לחקר ישראל , סדרת נושא , כרך תשיעי . הוצאת הספרים של מכון בן–גוריון לחקר ישראל והציונות של אוניברסיטת בן–גוריון בנגב . תשע"ה 2015 .

– שקד , שאול . מורשת יהדות המזרח ומחקרה : מגמות ובעיות . פעמים 1 , יד יצחק בן צבי , אביב תשל"ט 1979 .

## 4 – אתרי האינטרנט

- לקסיקון הספרות העברית החדשה . ניתן למצוא ב :
https://library.osu.edu/projects/ hebrew-lexicon/01729. נכנס ב : 26 / 12 / 2017 ./ השעה : 21 Am : 6 .

- בן-דוד , אמיר . הפלאפל של אמיר בן-דוד . ניתן למצוא ב : www.ynet.co.il/articles/0,7340,l-4127028,00.html . נכנס ב : 24/07/2020 .

- באר, יזהר. הקרב האחרון להצלת מיתוס "דוד מול גלות " במלחמת השחרור. פורסם ב- 08.05.2019 . ניתן למצוא ב : http://www.haaretz.co.il/blogs/israelimyths/BLOG-1.7215722 . נכנס ב- 03.01.2020 .

**٥ – תיזות**

– אדם הישראלי. ציונים זה לא הכל : על מרכז , פריפריה והשכלה גבוהה . עבודת גמר לקבלת התואר " מוסמך " באוניברסיטה העברית בירושלים . דצמבר 2008 .

**ثالثًا: باللغات الأوروبية:**

- Almog, Shmuel. Between Zionism and Antisemitism. Patterns of prejudice, Vol. 28, No. 2,1994.

- Chatterley, Catherine D. . Leaving The Post-Holocaust Period: The Effects of Anti-Israel Attitudes on Perceptions of the Holocaust. in: Rosenfeld, Alvin H. (Editor). The Dynamics of Delegitimization. Indiana University Press. Bloomington, Indiana, 2019.

- Diener, Ed. and Diener, Carol. Monitoring Psychosocial Prosperity for Social Change. in: Biswas-Diener, Robert (Editor). Positive Psychology as Social Change. Springer. London and New York, 2011.

- John and Yoko's Media War for Peace. in: J.Kericronin ; Robertson . Kirsty (Editors). Imagining Resistance: Visual Culture and Activism in Canada. Wilfrid Laurier University Press. Waterloo, Ont, 2011.

- Massad, Joseph A. . The Persistence of the Palestinian Question: Essays on Zionism and Palestinians. Routledge, Taylor & Francis Group. London and New York, 2006.

- Mendal, Yonatan and Ranta, Ronald. From The Arab Other to The Israeli Self Palestinian Culture in The Making of Israeli National Identity. Routledge Taylor & Francis Group. London and New York, 2016.

- Patai, Raphael and Wing, Jennifer Patai. The Myth of Jewish Race. Charles Scribners Sons. New York, 1975.

- Raviv, Yael. Falafel: A National Icon. Gastronomica: The Journal of Food and Culture, Vol. 3, No. 3, Summer 2003.

Rosenfeld, Alvin H. . "Progressive "Jewish Thought and The New Anti – Semitism. American Jewish Committee. New York 2006.

- ——————— . (Editor). The Dynamics of Delegitimization. Indiana University Press. Bloomington, Indiana 2019.

- Shohat, Ella. The Invention of the Mizrahim. Journal of Palestine, 29 (1).

- Tamir, dan. Hebrew Fascism in Palestine 1922 – 1942. Palgrave Macmillan. Cham, Switzerland, 2018.

# The Jews of Alexandria and the Relationship with the Other Argument: A Critical Study in Amir Ben-David's Falafel Oslo

Rami Abdulhay Mohamed Kabeel

A Lecturer at the Department of Oriental Languages and Literatures

Faculty of Arts – Sohag University

**Abstract:**

In its cause for establishing a national home for the Jewish people "Israel Homeland" was based on the argument that the goyim oppress the Jews in Europe. Despite the absurdity of this allegation because the Palestinians are not responsible for any potential oppression to the Jews in Europe, the allegation becomes totally discredited when it comes to the "Jews of the East" where coexistence, tolerance, and accepting the other dominated the relationship between the Jews and the community. In the first half of the 20th century, Alexandria was a model of the peaceful coexistence between the different religions and cultures. Along the coexistence between the Christians and the Jews, there was cultural coexistence between the Armenians, the Greeks, and many European communities that settled in Alexandria. In other words, there was a real "blast furnace" where the different identities coexist and retain their right of difference without conflicts that ruin the coexistence and inclusion in the peaceful Alexandrian community. A major question raises: How did the Jews of Alexandria make the decision to leave Egypt? What was the impact of this sharp movement from the open community of Alexandria to the conservative Israeli community towards every Arabic aspect on their life in Israel? To what extent did Alexandria affect them? How was their relationship to Zionism before and after immigrating to Israel? How was their

relationship with the other Palestinian? Accordingly, the present study is significant because it seeks to answer these questions in Amir Ben-David's *Falafel Oslo* novel where the writer overviews the life of an Alexandrian family from the thirties of the 20th century till the date of the novel in 2007.

**Keywords:** Zionism, Hebrew Literature, literature criticism, Falafel Oslo