مجلة كلية الآداب
"دوريَّةٌ – أكاديميَّةٌ – علميَّةٌ – مُحَكَّمةٌ"
عدد (٤٠) مارس ٢٠١٦م ص ص: ١٦٧ - ١٩٤
جامعة سوهاج
كلية الآداب

استعمار أفريقيا وسؤال الهوية
دراسة نقدية في رواية " قال هرتسل " ليوآڤ إڤني

رامي عبد الحي محمد قابيل(*)

مقدمة

تفترض " قال هرتسل " ليوآڤ إڤني تفضيل الحركة الصهيونية لـــــ " مشـروع أوغنـدا " علـى " مشروع فلسطين " ، ثم تأخذ هذا التعديل في الوقائع التاريخية وتنطلق به كي تبني " دولـة إسـرائيل " فـي أفريقيا ؛ محاولةً تخيل الصعوبات والمشاكل التي ستواجه اليهود هناك ، والتغيرات التي ستطرأ أيضاً علـى فلسطين والفلسطينيين في ظل عدم وجود الاحتلال الإسرائيلي . كما تصطنع الرواية مقاربة ومقارنـة غيـر مباشرة داخل وعي القارئ بين إسرائيل الواقعية وإسرائيل الخيالية ، على نحو يجعله يفكر ملياً في مزايا وعيوب كل من الاختيارين – الحقيقي والخيالي .

ملخص الرواية

تتكون رواية **הרצל אמר** " قال هرتسل " [١] ليوآڤ إڤني **יואב אבני** [٢] من أربعة فصول ، تدور فـي مجموعها حول رحلة يقوم بها بطلا الرواية آري **ארי** وكافير **כפיר** ، وهما جنديا احتياط في " جيش الـدفاع الإسرائيلي " ، من إسرائيل (البديلة في أوغندا) إلى دولة فلسطين ، ثم عودتهما مرة أخرى إلى إسـرائيل الأوغندية بصحبة فتاة تُدعى " ليئة موشاڤا " **לאה – מושקה** وهي ابنة الكاهن الأكبر للتيار الحسيدي الـذي توحّد لأول مرة تحت زعامة هذا الكاهن . ويحاول إڤني في هذه الفصول أن يستشرف طبيعة العلاقـة بـين التيار العلماني داخل إسرائيل والتيار الديني خارجها ، وأن يرسم صورة للسمات التـي يخلعهـا كـل مـن التيارين على الآخر ، كما يتخلل هذا أيضاً ثمة إسقاط غير مباشر على العلاقة بين هـذين التيـارين خـارج الرواية ؛ في إسرائيل الحقيقية . كما يتخلل النص وصف لدولة فلسطين وكنه العلاقة المحورية التي أصبحت تربط بينها وبين الولايات المتحدة الأمريكية ، وكذلك العلاقة بينها وبين التيار الحسيدي الذي حصـل علـى وضعية " حكم ذاتي " داخلها .

ويدور الفصل الأول من الرواية حول تجهيز آري وكافير للرحلة إلى فلسطين ؛ بدءاً من الاشتراك مع الشركة السياحية المنظمة للرحلة ، ومحاولة كل منهما إقناع والديه بأهمية هذه الرحلة بالنسبة له ، وأنهـا

(*) المدرس المساعد بقسم اللغات الشرقية – كلية الآداب – جامعة سوهاج.

(١) אבני ¸ יואב . הרצל אמר . זמורה – ביתן ¸ מוציאים לאור . אור יהודה 2011 .

(٢) يوآڤ إڤني : أديب إسرائيلي من مواليد ١٩٦٩ في " جـڤـعاتيم " גבעתיים بلواء تل أبيـب . صـدرت روايتـه الأولى سنة ٢٠٠٦ ، وتحمل اسم שלושה דברים לאי בודד " ثلاثة أشياء لجزيرة منعزلة " ، وقد رُشـحت هـذه الرواية لجائزة " جيفن " פרס גפן في الخيال العلمي والفانتازيا ، لكـن روايتـه الثانيـة החמישית של צ'ונג לוי " الطابق الخامس لتشونج لوي " حظيت بهذه الجائزة ، وصدرت روايته الثالثة " قال هرتسل " سنة ٢٠١١ .

לקסיקון הספרות העברית החדשה . ניתן למצוא באתר : http://library.osu.edu/projects/hebrew-lexicon/00956.php . נכנס ב : 09.02.2015 .

أفضل كثيراً من الرحلة إلى خط الاستواء ، وهي الرحلة المعتادة بالنسبة للشباب الإسرائيلي بعد انتهاء فترة التجنيد وقبل الانخراط في الحياة الجامعية أو الحياة العملية . وعبر هذا الفصل يتعرف القارئ على دولة إسرائيل الأفريقية ، وعلى المشكلات التي تعرضت لها هذه الدولة مع جيرانها الأفريقيين منذ تأسيسها سنة ١٩٤٨ ، مروراً بالحروب الكبرى التي خاضتها " دفاعاً عن وجودها " ، وفق وجهة النظر السائدة داخلها ، وانتهاءً بصراعها الطويل والممتد مع قبيلة " الماساي " המסאי التي شُرّدت نتيجة تأسيس إسرائيل في مخيمات اللاجئين داخل إسرائيل وخارجها ، وقبيلة " الكيكويو " הקיקויו التي حصل أفرادها على الجنسية الإسرائيلية ، لكن الإسرائيليين لا يزالون يرتابون بهم ، على نحو يماثل إهدار الماساي دماءهم . وفي الواقع فقد اختار آري وكافير توقيتاً صعباً لرحلتهما ، حيث إن إسرائيل تمر في تلك الفترة بأزمة داخلية كبيرة تتمثل في خطة " فك الارتباط " التي يريد رئيس الوزراء " آرئيل شارون " إمرارها من أجل تفكيك المستوطنات حول مخيمات اللاجئين الماساي في القطاعين الجنوبي والشمالي من الدولة على الترتيب . فهذه الخطة تثير انقساماً كبيراً داخل الدولة بين مؤيد ومعارض لها ، على نحو يتضح داخل الرواية عبر النقاشات العديدة التي تُثار بين بطلي الرواية من جهة وبينهما وبين أفراد عائلتيهما من جهة أخرى .

وفي الفصل الثاني من الرواية يسافر آري وكافير إلى فلسطين ، يافا تحديداً ، حيث يلتقيان هناك بالمرشد السياحي الفلسطيني " محسن " מוחסיין وبضعة أفراد من جنسيات أوروبية مختلفة ، وإن كان يغلب على معظمهم انتماؤهم إلى الدول الإسكندنافية . ويبدأ برنامج الرحلة بإقامة أفراد المجموعة في مزرعة " مروان البرغوثي " מרוואן הברגותי حيث يعملون هناك للتعرف على طبيعة الريف الفلسطيني ، ويتخلل ذلك زيارات يقومون بها إلى " قلعة ماسادا " و " المستوطنات اليهودية القديمة " و " المستوطنات الألمانية " و " مغارة المكفيلا " . لكن آري وكافير يضطران إلى عدم استكمال برنامج الرحلة مع المجموعة ، حيث يرغب آري في السفر إلى القدس لحضور مؤتمر لتسويق منتجات مصانع والده من " الشيكولاتة " ، كما يرغب كافير في الذهاب إلى " سوق الفلاحين " في القدس لشراء درنة زنابق فلسطينية نادرة لوالديه . وفي الطريق من يافا إلى القدس يفشلان في العثور على وسيلة مواصلات تقلهما إلى القدس ، لكنهما يفاجآن بأحد الفلسطينيين يتوقف بسيارته ويعرض عليهما بعبرية سليمة أن يستضيفهما في منزله .

ويعرض الفصل الثالث وقائع ضيافة رجل الأعمال الفلسطيني " جبار صبحي " ג'באר סובחי لآري وكافير في منزله في يافا ، وتعرفهما على " وليد " וואליד ابن عم جبار صبحي ، والذي يمثل اليمين القومي الفلسطيني الذي يرفض الوجود الأمريكي على أرض فلسطين ، وينخرط في مظاهرات عديدة تندد بهذا الوجود . وينتهي هذا الفصل بالقبض على آري وهو يمارس الجنس مع " ليلى " ליילה زوجة وليد ، وما يلي ذلك من طرد لآري وكافير من منزل جبار صبحي ، والخوف الذي ينتابهما من ملاحقة الشرطة الفلسطينية لهما ، وتفكيرهما في إلغاء الرحلة تماماً والعودة إلى إسرائيل .

ويحدث تحول في مجرى أحداث الرواية في الفصل الرابع عندما يفكر آري وكافير في الاستعانة بالحسيديم من أجل معاونتهما في الاختباء من الشرطة الفلسطينية أو حل المشكلة مع عائلة جبار صبحي من الأساس . كما أن آري يحتاج الحسيديم من أجل الحصول على ترخيص مشروع " البزوزا " * من الكاهن الأكبر . ويتذكر آري وكافير حاخاماً يُدعى " زركو " הרב זרקו كانا قد التقياه أثناء وجودهما في مزرعة

* البزوزا : رقعة من الجلد يُعلقها اليهود أعلى العارضة اليمنى لأبواب بيوتهم ؛ من أجل الحماية والبركة .

البرغوثي وأخبرهما أنه يقيم في " صفد " وأنهما يستطيعان الاستعانة به إذا ألمّ بهما مكروه . فيذهب آري وكافير إلى صفد ويلتقيان بالحاخام زركو الذي يكتشفان أنه أخو الكاهن الأكبر ، ورغم الاحتقار المتبادل بين آري وكافير من جهة والحسيديم بشكل عام من جهة أخرى ، فإن آري وكافير يسافران مع الحاخام زركو إلى القدس للقاء الكاهن الأكبر . وهناك يرفض الكاهن الأكبر مشروع " البزوزا " الخاص بآري ويحبسهما في زنزانة سرية في الحي اليهودي في القدس ، ويخيرهما بين السجن أو زواج أحدهما من ابنته الوحيدة " ليئة موشاقا " أو " ليليت " على حد وصف الحسيديم . وتنتهي الرواية بهروب آري وكافير من سجن الحسيديم بصحبة ليئة موشاقا عائدين جميعاً إلى إسرائيل الافريقية .

إسرائيل الأوغندية وصراع الهوية

مشروع إسرائيل الأفريقية وفصل الدين عن الدولة

تبذل رواية " قال هرتسل ليوآڤ إڤني محاولات جادة في سبيل خلق واقع إسرائيلي جديد يحاول أن يتجنب الصعوبات التي واجهت الوجود الإسرائيلي في فلسطين ؛ فتتخيل الرواية إسرائيل الجديدة في أفريقيا وقد تخلصت من أزمات كبرى واجهت نظيرتها الشرق أوسطية مثل : الصراع بين الإشكنازيم والسفارديم ، والصراع بين المتدينين والعلمانيين وأزمة " من هو اليهودي ؟ " ، وذلك عبر اتخاذ هذه الدولة لتدابير عديدة من شأنها فرض تطبيق صارم لـــــ " العلمانية الشاملة " يقضي بالفصل التام بين الدين والدولة ، وعدم السماح بوجود التيارات الدينية اليهودية داخل إسرائيل – لعدم إيمان هذه التيارات بمبدأ " المواطنة " وقيم العلمانية – وإعلاء قيمة الهوية الإسرائيلية في مقابل رفض مصطلحات مثل " الشعب اليهودي " و " الوعد الإلهي بالأرض " و " شعب الله المختار " و " قداسة صهيون " .. إلى غير ذلك من المصطلحات التي حاولت الحركة الصهيونية تثبيتها داخل وجدان الشباب الإسرائيلي في الواقع المعيش . فـــــ " اليهودية " وفق الطرح الذي يقدمه " يوآڤ إڤني " ليست " قومية " ، ولكنها " ديانة " ، و" ديانة " فقط ؛ وهو ما يمثل نوعاً من الاتفاق بين " إڤني " وآراء بعض " المؤرخين الجدد " ، مثل قول الدكتور " شلومو ساند " שלמה זנד أستاذ التاريخ العام في جامعة تل أبيب في كتابه מתי ואיך הומצא העם היהודי " متى وكيف اختُرع الشعب اليهودي " : " إذا كان يهود العالم في الواقع أمة ، فما العناصر الثقافية والإثنوغرافية المشتركة التي تربط بين يهودي من كييف ويهودي من مراكش ، بخلاف الاعتقاد الديني ، والممارسات المعينة المرتبطة بهذا الاعتقاد ؟ ... فهل الحِجاج بأن اليهودية كانت دائماً تمثل معتقداً ثقافيا دينياً مهماً ، وليس معتقداً ثقافياً قومياً موحّداً ، ينتقص من منزلة اليهودية كما يدعي أنصار القومية اليهودية منذ ما يزيد عن ١٣٠ عاماً " [1] . في حين تظهر وجهة النظر الصهيونية ؛ أي وجهة نظر ما يُسمّى " القومية اليهودية " ، في قول الدكتور " يسرائيل ألداد " ישראל אלדד من مؤسسي حركة " أرض إسرائيل الكاملة ":

" إن الصهيونية فكرة قومية، حركة تحرير قومي ، لكنها حركة تحرير قومي غير طبيعية . فحركة التحرير القومي الطبيعية كانت وستظل تعني نزع الظلم الذي تمارسه سلطة غريبة ضد جماعة إثنية في نطاق إقليمي محدد ، لكن حدوده غير ثابتة ومقررة ، لأنها تتغير بعد تحقيق مبدأ الحصول على الاستقلال الوطني . غير

(1) Sand , Shlomo . The Invention of the Jewish People . Translated by : Yeal Lotan . Verso . London , New York 2009 . P. 21 .

أن حركة تحريرنا القومي ليست هكذا . وخصوصيتها تنبع من عدم استقرار الأمة على أرضها . ففي بدايتها لم يكن بها تقريباً أحد من أبناء الأمة على الإطلاق ، وكذلك فإن التشتت في أرجاء العالم لآلاف السنين لم يكن عن ولاء فقط للدين – فمعظم الأديان لا تتركز في إقليم واحد بعينه – لكنه كان عن ولاء غير مسبوق للأرض ، والوطن " [١] . وفي الواقع فإن هذا يتقاطع إلى حد كبير مع آراء " تيار ما بعد الصهيونية " ، حيث " ينكر دعاة ما بعد الصهيونية أن الإسرائيليين يشكلون مجتمعاً يهودياً ذا طبيعة خاصة ... أما جوهر الادعاء المثير للجدل الذي تطرحه " ما بعد الصهيونية " فهو أن إسرائيل ينبغي أن تطور نموذجاً للهوية المدنية وإطاراً دستورياً يسترشد بالقيم العالمية حول الديمقراطية الليبرالية ، وأنه لا يجوز لأية مجموعة إثنية أن تستحوذ على مزايا دستورية أو متعلقة بوجودها على حساب المجموعات الأخرى " [٢] .

ففي حوار بين آري وكافير وليئة موشاقا ابنة الكاهن الأكبر للحسيديم في فلسطين يظهر إلى أي حد كان تأثير العلمانية قاطعاً في إسرائيل ، حيث تم رفض " الهوية اليهودية " والعلاقة الخاصة بين " الإله " و " الشعب " حسب التصور الصهيوني ، بل إن هذا الرفض يصل إلى حد اعتبار الحسيديم خونة ؛ لأنهم تمسكوا بثمة علاقة خاصة تربطهم بالإله على حساب الهوية الإسرائيلية ، ولذلك رُفض وجودهم في أرض الميعاد الأفريقية :

" " והחסידים אין בכ%לל כמו שמספרים ? "

" בישראל ? אין "

" איך זה קרה ? אתם יהודים הרי "

" לא יודע . מההתחלה הפרידו דת ממדינה ואז כל אחד נשאר בצד שלו והקשר התנתק ונוצרו פערים כאלה ¸ עד שאי – אפשר היה ליהנות מהאמצע . כמו גירושים . אולי החסידים בגדו בישראל עם אלוהים " " [٣]

" " لا يوجد حسيديم إطلاقاً كما يقولون ؟ "

" في إسرائيل ؟ لا "

" كيف حدث هذا ؟ أنتم حقاً يهود "

" لا أعرف . منذ البداية فصلوا الدين عن الدولة وحينئذ التزم كل طرف جانبه وانقطعت الصلة وخُلقت فجوات كتلك (القائمة . المترجم) ، حتى صار من المستحيل إمساك العصا من المنتصف . مثل الطلاق . ربما خان الحسيديم إسرائيل مع الإله " "

وقد يبدو هنا تساؤل : هل يمكن إقامة نظام فصل تام بين الدين والدولة في إسرائيل الحالية على غرار ما هو قائم في إسرائيل الأفريقية الخيالية ؟ .. في الواقع فإن ما تطرحه الرواية هو النفي ، حيث تقف عقبتان كحائل دون إتمام أي فصل من هذا النوع ؛ أولاً : فكرة " القومية اليهودية " التي تتعارض تماماً مع القيم العلمانية والديمقراطية في الليبرالية الغربية ، وثانياً : وجود المتدينين في حد ذاته ، حيث يمثل هذا

(١) אלדד ¸ ישראל . ציונות כנגד דמוקרטיה . נתיב ¸ כתב עת למחשבה מדינית חברה ותרבות ¸ גיליון 6 ¸ ינואר 1989 . עמ' 55 .

(٢) إفرايم نيمني (تحرير) . تحديات ما بعد الصهيونية . ترجمة : أحمد ثابت . المجلس الأعلى للثقافة . القاهرة ٢٠٠٥ . ص ١٢ .

(٣) אבני ¸ יואב . הרצל אמר . עמ' 351 .

الوجود حجر عثرة في سبيل إكمال التحول التام إلى العلمانية الشاملة ، سواءً لأن بعضهم ، رغم رفضه القاطع للصهيونية ، لم يعد له مكان آخر بعد اجتثاثه من أوطانه في أوروبا ، أو تم تسييسه على غرار " الصهيونية الدينية " ، لكنه قطع شوطاً في هذا التسيس والمزج بين الدين والسياسة ، وخرج عن السياق وأصبح يطالب بتحول إسرائيل إلى " دولة يهودية " على نحو يتناقض تماماً مع أدبيات الحركة الصهيونية التي وظفت الدين لخدمة مشروعها في إقامة الدولة ، ثم تخلت عنها فيما بعد .

وهذا الرأي ، داخل الرواية ، النافي لأية إمكانية ، في ظل الظروف الحالية ، لحل مشكلة الصراع بين المتدينين والعلمانيين على أساس الفصل بين الدين والدولة – يتفق معه العديد من الباحثين الإسرائيليين ، فيقول الدكتور " كلمان نويمان " קלמן נוימן الباحث في المعهد الإسرائيلي للديمقراطية : " إن مغزى فصل كهذا في واقع دولة إسرائيل إشكالي للغاية ، سواءً بسبب طابع إسرائيل كدولة قومية يهودية أو بسبب الصلة العميقة بين " القومية اليهودية " والدين اليهودي . ولذلك لم يكن مفاجئاً أن يطالب الذين أيدوا المطلب الراديكالي بالفصل التام بين الدين والدولة بإعادة تعريف الصلة بين الشعب اليهودي والدولة " [١] ، حيث يصبح من الصعب الفصل بين اليهودية والدولة دون هدم الأساس الذي قامت عليه الدولة في ظل ادعاء الحركة الصهيونية أن " اليهودية " ليست فقط مجرد " دين " ، لكنها " حركة قومية " . وفي هذا السياق يقول الدكتور " يوسف شلمون " יוסף שלמון أستاذ التاريخ في جامعة بن جوريون : " وفي المقابل فإن التداخل التام في اليهودية بين الدين و " القومية " هو مما يُعقّد إلى حد كبير العلاقات بينهما . ولذلك لا نجد مفكراً أو تياراً ذا شأن في القومية اليهودية طالب بالفصل بين الدين و " القومية " أو آمن بذلك . وحتى الداعين إلى الفصل بين الدين والدولة ، سواءً من المعسكر الديني أو العلماني ، لم يتوسعوا في هذه الدعوة باتجاه " الحركة القومية اليهودية " عامة ، ولم يطالبوا بالفصل بينها وبين الدين ... فالخلاف بين الفرقاء يتركز في أساسه حول منظومة العلاقات بين كلا الكيانين (الدين والدولة) ، فمن جهة هؤلاء الذين يريدون أن يجعلوا الدين أداة في يد القومية ، ومن جهة أخرى معارضوهم من المعسكر الديني الذين يريدون أن يجعلوا القومية أداة في يد الدين " [٢] . فالخلط والتداخل بين الدين والسياسة في إسرائيل أعنف مما قد يتصور البعض ، على نحو ما تقول الدكتورة " روت جڤيزون " רות גביזון الأستاذة في كلية الحقوق بالجامعة العبرية : " فقط عندما نقول إننا نشير بالمصطلح " يهودي " إلى هوية قومية تاريخية ، لا ترتبط بالهوية الدينية على أي نحو كان ، نستطيع حينها الحديث عن فصل بين الدين والدولة . حيث إن الواقع السياسي في إسرائيل يكشف أنه حتى لو تخلينا عن الأسئلة الجوهرية التي يثيرها تمييز الدولة كـ " يهودية"، فمن الصعب تخيل الدين (في إسرائيل) كشأن شخصي ؛ ففي واقعنا الحياتي يلعب الدين أدواراً مهمة في اتخاذ القرارات السياسية / سواءً من ناحية الجوهر ، أو من ناحية التوازن بين القوى (السياسية)"[٣] . في حين يرى الدكتور " مناحم لورڤويم " מנחם לורברבוים أستاذ الفلسفة في جامعة تل

---

(١) נוימן , קלמן . דת פוגשת מדינה : הסיפור הציוני – דתי – טיוטה מקוונת . המכון הישראלי לדמוקרטיה . ירושלים 2010 . עמ' 14 .

(٢) שלמון , יוסף . דת ולאומיות בתנועה הלאומית היהודית . ציונות : פולמוס בן זמננו . הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון . באר שבע 1996 . עמ' 367 .

(٣) גביזון , רות . דת ומדינה : הפרדה והפרטה . משפט וממשל , כתב–עת משפטי , כרך ב , חוברת 1 , הפקולטה למשפטים – אוניברסיטת חיפה , תשנ"ד – 1994 . עמ' 57 .

أبيب أن فكرة " الفصل بين الدين والدولة " في إسرائيل هي فكرة سطحية ؛ لأنها تعمل بمعزل عن إدراك عمق توغل " الدين " في الحياة السياسية للدولة ، فيقول : " الدعوة السطحية للفصل بين الدين اليهودي ودولة اليهود لا تكفي في حد ذاتها ؛ لأننا يجب أن نقف في البداية على نوعية التدين اليهودي ، وعلى طابع الكيان السياسي الإسرائيلي ، وعلى طبيعة الفصل المأمول ؛ حتى نستطيع أن نقرر كنه التنظيم الأفضل للدولة التي لدين الأغلبية بها تاريخ طويل ، ومتشعب ، ومشبع بالتناقض مع السلطة الدنيوية " [١] .

فهذا الطرح الذي يربط بين إنشاء إسرائيل في أوغندا وبين العلمنة الكاملة ونبذ التيار الديني يشير إلى الفارق الكبير بين الاستعمار الإسرائيلي لفلسطين والاستعمار الإسرائيلي لأوغندا .. فاستعمار فلسطين كان أكثر صعوبة وتعقيداً ، حيث تطلب الأمر نوعاً من التعاون بين الحركة الصهيونية والتيارات الدينية اليهودية في أوروبا من أجل إقناع جماهير الجماعات اليهودية (الجيتوية والدينية في الأساس) بالهجرة إلى فلسطين عبر نموذج تفسيري يختلق رابطاً أسطورياً بين " الأرض " و " الشعب " و " الوعد الإلهي بالأرض " .. وعندما انتفت الحاجة إلى مثل هذا التعاون في حالة أوغندا تم الاستغناء عن التيارات الدينية اليهودية ، وإقامة دولة علمانية صرفة في إسرائيل الأفريقية . فبالنسبة لليهود المتدينين غير المسيسين يمثل إقامة " دولة يهودية " " استعجالاً للخلاص " דחיקת הקץ ، وبالتالي فإن الأمر مرفوض من الأساس ، في حين يصعب على اليهود المتدينين المسيسين " الصهيونيين " قبول " وطن " لليهود في مكان آخر غير " أرض إسرائيل" ، حيث إن الصهيونية الدينية ، بزعامة الحاخام كوك ، بذلت مجهوداً كبيراً من أجل التوفيق بين الصهيونية والدين ، عبر تفسيرات قبّالية للصهيونية باعتبارها " أداة إلهية " [٢] ، لكن يبدو أنه كان من الصعوبة بمكان القيام بمثل هذا التوفيق في حالة " أوغندا " . وعن هذا الاضطراب والصراع داخل الحركة الصهيونية بين " أرض إسرائيل " / الاستعمار الأيديولوجي و " أية أرض أخرى ممكنة " / الاستعمار الصريح يقول " ألف – بيت – يهوشوع " א. ב. יהושע : " حتى إقامة دولة إسرائيل كان تعريف الصهيوني كالتالي : الصهيوني هو كل شخص يسعى لإقامة دولة يهودية في أرض – إسرائيل . والمفتاح في هذا التعريف هو كلمة " دولة " ... ولذلك لم يكن من الغريب أن يفكر ، في لحظة معينة ، عندما استُشعر أن أرض – إسرائيل مغلقة في وجه اليهود ، عدد من كبار زعماء الحركة الصهيونية في إقامة دولة يهودية في مكان آخر غير أرض – إسرائيل . لكن من الواضح أن هذا كان مجرد هذيان فاضح " [٣] . لكن يبدو أن " يوآف إڤني " يخالف " يهوشوع " في " قال هرتسل " ويذهب باليهود العلمانيين إلى أفريقيا ، لا لإقامة " دولة يهودية " ، لكن لإقامة " دولة إسرائيلية " تتماهى مع الخلاف الدائر في إسرائيل حول التناقض البيّن بين " الإسرائيلية " و " القومية اليهودية " .

وفي المقابل فإن هذه التيارات الدينية اليهودية ، غير المسيسة داخل الرواية ، أصبحت تنظر إلى إسرائيل الأفريقية باعتبارها " مسيحانية كاذبة " ؛ فالرفض متبادل بين الجانبين :

---

(١) לורברבוים ¸ מנחם . הפוליטיקה של הדת לאן . דרשני 2 ¸ סתיו 2010 . עמ' 55 .

(٢) كارولين فوريست ، فياميتا ڤينر . العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية . ترجمة : غازي أبو عقل . دار بترا للنشر والتوزيع . دمشق ٢٠٠٦ . ص ٢٨١ .

(٣) יהושע ¸ א. ב. . בזכות הנורמליות . הוצאת שוקן . ירושלים ותל – אביב 1984 . עמ' 116 – 117

" הדעה הרווחת ברובע גרסה שהמלכים שהמליכו על עצמם הטאפעלניקים היו ריקים מתוכן . פוליטיקאים עם כתר מזויף . משיחי שקר ¸ שם רשעים ירקב . בתחילת דרכה של ישראל ¸ התייחסו מקבלי ההחלטות של הטאפעלניקים אל הקהילה היהודית בפלסטין כאל אהובה לשעבר . כעת ¸ ברבות השנים ¸ שכחו כנראה מה היה מקור המשיכה הראשוני ולא הצליחו לדמיין את החיים לצדה" (١)

" كان الرأي السائد في الحي أن الملوك الذين ملكهم التافهون * على أنفسهم فارغون من داخلهم . سياسيون ذوو تاج مزيف . مسيحيون كاذبون ، اسم الاشرار يتعفن . في بداية تأسيس إسرائيل نظر متخذو القرار من التافهين إلى الطائفة اليهودية في فلسطين كما لو كانوا ينظرون إلى حبيبة سابقة . والآن ، بمرور السنين ، نسوا على ما يبدو ماذا كان أصل الانجذاب الأول ولم يستطيعوا تخيل الحياة إلى جانبها "

إسرائيل الأفريقية والمساواة بين الإشكنازيم والسفارديم

فبالإضافة إلى تخلص إسرائيل الأفريقية من مشكلة الصراع بين المتدينين والعلمانيين ، فإنها تخلصت أيضاً من مشكلة الصراع بين الإشكنازيم والسفارديم ؛ حيث إنها ، وعلى العكس من فلسطين ، نشأت على أرض لا يوجد بها يهود من الأساس ، كما لم يهاجر إليها يهود من الدول العربية على نحو أدى إلى اجتثاث هذه المشكلة من جذورها . فيُبدي آري وكافير ، داخل النص ، جهلاً تاماً بمعنى كلمتي " إشكنازيم " و " سفارديم " على نحو يثير استغراب الحسيديم :

" " רגע מה הם בכלל ? "

" מי ? " שאל כפיר

" מה ? " שאל ארי

" אתם ¸ יא ׳ טאפעלניקים ׳ מה אתם – אשכנזים או ספרדים ? "

" מה זאת אומרת ? " שאל כפיר

" מה זאת אומרת ? " רגז החסיד ¸ " זאת אומרת שאתם או ספרדים – כמוני וכמו יחזקאל ונחום ¸ או אשכנזים כמו הרעבע ¸ וכמו ישעיהו ועמוס "

" מה ההבדל ? " שאל כפיר ¸ " אנחנו ישראלים "

" זה קשור למאיפה בא הבן – אדם באמת " ¸ ניסה עמוס . שאר החסידים מילמלו

" אולי אנחנו לא לא זה ולא זה " ¸ אמר כפיר

" אי – אפשר ! " מחה מיכה ¸ " איך תדעו באיזה עזרה לשבת בבית הכנסת ? מתי אתם מתחילים לומר סליחות ? בראש חודש אלול או לא ? "

" הם טאפעלניקים " ¸ הזכיר לו עמוס ¸ " הם בכלל לא אומרים סליחות "

" אין כזה דבר ! אתם חייבים לדעת מה אתם "

---

(١) אבני ¸ יואב . הרצל אמר . שם . עמ׳ 294 .

* يلاحظ هنا استخدام الحسيديم لكلمة " טאפכלניקים " بمعنى " تافهون " أو " منشغلون بالتفاهات " من أجل وصف الوجود الإسرائيلي في أفريقيا .

כפיר משך בכתפיו

ארי שאל : " טוב ¸ מה עדיף ? "

החסידים מילמלו " (١)

" " لحظة ، ما هم بشكل عام ؟ "

" من ؟ " سأل كافير

" ماذا ؟ " سأل آري

" أنتم ، " يا تافهون " ماذا أنتم – إشكنازيم أم سفارديم ؟ "

" ماذا يعني هذا ؟ " سأل كافير

" ماذا يعني هذا ؟ " غضب الحسيدي ، " هذا يعني أنكما إما سفارديم – مثلي ومثل حزقيال وناحوم ، أو إشكنازيم مثل المعلم ، ومثل إشعيا وعاموس "

" وما الفرق ؟ " سأل كافير ، " نحن إسرائيليون "

" هذا يرتبط في الحقيقة بالمكان الذي أتى منه المرء " ، حاول عاموس . وهمهم بقية الحسيديم

" ربما نحن لا هذا ولا ذاك " ، قال كافير

" مستحيل ! " احتج ميخا ، " كيف ستعرفان في أية مقصورة في المعبد ستجلسان ؟ متى ستبدآن في ترتيل الغفران ؟ في بداية شهر آلول أم لا ؟ "

" هم تافهون " ، ذكّره عاموس ، " هم لا يرتلون الغفران من الأساس "

" شيء عجيب ! يجب عليكما أن تعرفا ما أنتما (عليه) "

هز كافير كتفيه

سأل آري : " حسناً ، ما الأفضل ؟ "

همهم الحسيديم "

فيوآف إقني يريد أن يُلقي في وعي القارئ الإسرائيلي أن مشكلة الصراع بين الإشكنازيم والسفارديم ليست مشكلة اجتماعية ، بدليل تعايش الطائفتين معاً داخل النص في فلسطين تحت قيادة الكاهن الأكبر للحسيديم ، لكنها مشكلة سياسية في المقام الأول ؛ سببها رغبة النظام الحاكم في إسرائيل في تمييز الإشكنازيم، باعتبارهم المؤسسين للدولة ، على حساب السفارديم الأقل تحضراً وتقدماً من وجهة نظرهم . لكن عندما يقوم النظام الحاكم ، ممثلاً داخل النص في شخصية الكاهن الأكبر للحسيديم ، بتوزيع رمزي للمكاسب عبر فصل كل طائفة في مقصورة خاصة بها داخل المعبد الكبير في القدس ، فإن هذه المشكلة تكاد أن تختفي ، وهو ما يبرز عبر الحوار التالي بين الحسيديم :

" " תהיה לכם כאן חוויה חד – פעמית על שולחנו של המלובן " ¸ הבטיח ישעיהו . " וגם תפילה בבית הכנסת הגדול היא משהו שלא שוכחים "

" סבבה לך " ¸ אמר מיכה " מהעזרת אשכנזים רואים הרבה יותר טוב "

" גם מעזרת ספרדים רואים " אמר ישעיהו ¸ " היית מעדיף להיות בבית כנסת נפרד ? בלי לראות בכלל את המלובן ? "

(١) אבני ¸ יואב . הרצל אמר . עמ' 293 .

" לא " הודה מיכה " [1]

" ستخوضان هنا تجربة فريدة على مائدة الجليل " ، أكد إشعيا . " وأيضاً الصلاة في المعبد الكبير شيء لا يُنسى "

" حقاً " ، قال ميخا ، " من مقصورة الإشكنازيم يرون أفضل بكثير "

" ومن مقصورة السفارديم يرون " قال إشعيا ، " أم كنتَ تفضل أن تكون في معبد منفصل ؟ دون رؤية الجليل على الإطلاق ؟ "

" لا " اعترف ميخا "

فإسرائيل التي تظهر في رواية " قال هرتسل " هي دولة إشكنازية تُطبق فيها العلمانية بشكل صارم على نحو يجعلها أقرب إلى اللادينية منها إلى العلمانية المعتدلة ، وعبر هذا التصوير يحاول إڤني أن يحل مشكلتين من أكبر المشاكل التي تواجه إسرائيل الحالية وهما : مشكلة الصراع بين المتدينين والعلمانيين ، ومشكلة الصراع بين الإشكنازيم والسفارديم . فإڤني يحاول أن يكسر في روايته العديد من التابوهات التي اصطنعتها الحركة الصهيونية عبر تاريخها مثل : " الشعب اليهودي " و " الأرض المقدسة " و " اللغة القومية " ، فالشعب اليهودي داخل الرواية ليس له وجود ، ولا يعترف به أحد داخل إسرائيل الأفريقية ، لكن هناك يهود علمانيون يقيمون داخل إسرائيل ، ويهود متدينون يقيمون خارج إسرائيل ، وما من رابط يربط بين الفريقين . ويتضح هذا الفارق داخل الرواية عبر صدمة الفلسطيني " جبار صبحي " ، الذي يدرس اللغة العبرية في الولايات المتحدة ، من علمانية اليهود داخل إسرئيل ، والاختلاف التام بينهم وبين الحسيديم خارج إسرائيل :

" " אנחנו לא מתפללים "

" איך לא ? " ג'באר סובב אליו את ראשו . " למדתי על זה באוניברסיטה . אתם שלוש ׀ אנחנו חמש . אנחנו מסתכלים למכה ֲ אתם לאל – קודס . זה שם " ׀ הצביע לכיוון דרום – מזרח

" אנחנו לא מתפללים " ׀ חזר כפיר ׀ " בישראל כולם חילונים . חסידים יש רק בחו"ל "

" שו חסידים ? "

" יהודים דתיים " כפיר פרש כף יד על ראשו כדי להמחיש . " עם הכיפות והפיאות " ׀ סילסל אצבע באוויר . " יש מיליונים בארצות הברית ובאירופה . וגם כאן ׀ בפלסטין "

ג'באר נראה מאוכזב . " לא מתפללים ? " הוא החנה את רכבו ודומם את המנוע . " וחגים ? למדנו על פסח – ככה הגיעו היהודים לפלסטין בפעם הראשונה ׀ לא ? "

חגים כן . בטח . אבל רק עם האוכל . בלי התפילות וכל זה " " [2]

" " نحن لا نصلي "

" كيف لا ؟ أدار جبار رأسه إليه . " درست عن هذا في الجامعة . أنتم ثلاث ، نحن خمس . نحن نتجه إلى مكة ، وانتم إلى القدس . هذه (التي) هناك " ، وأشار باتجاه الجنوب الشرقي .

" نحن لا نصلي " ، كرر كافير ، " في إسرائيل كلهم علمانيون . الحسيديم يوجدون فقط في الخارج "

---

(١) אבני ׀ יואב . הרצל אמר . עמ' 293 .

(٢) אבני ׀ יואב . הרצל אמר . עמ' 175 – 176 .

" شو حسيديم ؟ "

" اليهود المتدينون " ، وبسط كافير راحة يده على رأسه مصوّراً ، " ذوو الطواقي والسوالف " ، ومـوّج إصبعه في الهواء . " هناك ملايين في الولايات المتحدة وأوروبا . وهنا أيضاً ، في فلسطين "

بدا جبار محبطاً . " لا تصلون ؟ وركن سيارته وأطفأ المحرك . " وهل تحجون ؟ درسنا عن الفصح – هكـذا وصل اليهود إلى فلسطين أول مرة ، أليس كذلك ؟ "

" نحج نعم ، بالتأكيد . لكن فقط مع الطعام . بدون الصلوات وما إلى ذلك "

وفق هذا الطرح يجادل " يوآف إڤني " بأن " القومية اليهودية " هي الرابط الوحيد الـذي يـربط بـين اليهود العلمانيين في إسرائيل الواقعية والديانة اليهودية ، وعندما اختفت هذه القومية اليهودية في إسـرائيل الأفريقية ، وحلت محلها " الإسرائيلية " ، انقطعت الصلات تماماً بين اليهود العلمانيين فـي أفريقيـا وبـين الديانة اليهودية . وفي هذا الإطار يعلق الباحثان الإسرائيليان " يعقوب يـدجار " יעקב ידגר و " يشـعياهو ليبمان " ישעיהו ליבמן على تقرير مركز جوتمان لاستطلاعات الرأي المعنون بـــ " יהודים ישראלים – דיוקן " " صورة اليهود الإسرائيليين " بقولهما : " وفي السياق ذاته يُعتقد بـأن الحفـاظ علـى التقاليـد اليهودية بين اليهود غير المتدينين يرتبط على نحو ما بالانحياز إلى الشعب اليهـودي ، أو بعبـارة أخـرى القومية اليهودية . فوفقاً لتقرير جوتمان الأخير يتضح أن انحياز يهود إسرائيل للشعب اليهـودي هـو مـن أقوى ما يمكن؛ فـــ ٩٥% من اليهود في إسرائيل يشعرون بأنهم جزء من الشعب اليهودي في العالم ، و ٦٨% يشعرون بذلك بشكل قاطع ، وعلاوة على ذلك فإن حوالي الثلثين يذكرون بأنه من المهم جداً بالنسـبة لهم أن يشعروا بأنهم جزء من الشعب اليهودي في العالم " [١] . فالديانة اليهودية تنقسـم ، وفقـاً للطـرح العلماني الصهيوني ، إلى رافدين : الرافد القومي ، والرافد الديني .. وفي حين تتمسك الصـهيونية بالرافـد القومي ، فإنها تستبعد الرافد الديني وتجعله على الهامش كما يقول دكتور " يعقوب ملكين " יעקב מלכין : " معظم الشعب اليهودي لا يحافظ على فرائض الديانة ، فالديانة اليهودية يقبلها معظـم الشـعب اليهـودي بوصفها جزءاً من التراث التاريخي والثقافي ، وليس بوصفها أسلوباً ملزماً للحياة " [٢] . وفي مقال آخر لـه بعنوان " אתאיזם וההתירה לאושר " " الإلحاد ونشدان للسعادة " يُقسّم يعقوب ملكين اليهود في إسـرائيل والعالم إلى يهود " متدينين " ويهود " ملحدين " אתאיסטים أو " أبيقـوريين " אפיקורסטים ، نسـبة إلـى الفيلسوف اليوناني " أبيقور " אפיקורוס Epicurus (٢٧٠ – ٣٤١ ق.م) فيقول : " لأن اليهودية كانـت ولا تزال ثقافة تعددية، فإنها تتسم منذ القدم وحتى أيامنا هذه بوجود صـراعات اجتماعيـة وثقافيـة بـين أصحاب الرؤى والمعتقدات المتعارضة . ورغم ذلك يظهر ليهود كثيرين وجود صلة قوية تجمع بينهم وبـين يهود آخرين – من أبناء طوائف وثقافات يهودية أخرى – بسبب التشابه في المواقف في مجالات متعـددة . فهؤلاء اليهود ، الذين يرفعون لواء التحرر من نير الحفاظ على الوصايا ، وعدم طاعة فتاوى الحاخامـات ، هم في الواقع يهود أبيقوريون ، أو وفقاً للغة اليوم " يهود علمانيون " . فالأبيقورية أو العلمانية هي ، فـي

(١) ידגר ¸ יעקב וליבמן ¸ ישעיהו (צ'ארלס) . מסורתיות יהודית ותרבות פופלרית בישראל . עיונים בתקומת ישראל ¸ כרך 13 ¸ מכון בן– גוריון ¸ אוניברסיטת בן– גוריון ¸ באר שבע 2003 . עמ' 165 .

(٢) يعقوب ملكين . اليهودية العلمانية . ترجمة : د. أحمد كامل راوي . مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القـاهرة . القاهرة ٢٠٠٣ . ص ٤١ .

عصرنا هذا ، ميراث الغالبية العظمى من الشعب اليهودي ، كما أنها لعبت دوراً مؤثراً وفعالاً في تطور اليهودية كثقافة . ومن العناصر المشتركة بين اليهود الذين يعيشون اليهودية كثقافة يمكن أن نحصي : الانتساب للشعب اليهودي ، الميراث التاريخي المشترك ، الصلة بالتناخ كأساس لليهودية ، التحدث باللغة العبرية أو أية لغات يهودية أخرى ، الوعي بالمصير المشترك الذي يجمع بينهم وبين اليهود الذين يعيشون وسط الشعوب الأخرى ، العلاقة بالصهيونية وحركة الهسكالا بشكل عام ، التحفظ تجاه نظام إدارة الأمور والحقائق في الهالاخاه ، جوهر الإله ، المشيحانية والصوفية .. وما إلى ذلك . فكل هذه عناصر مشتركة وموحدة بينهم " [١] .

إسرائيل الأفريقية و " مغارة المكفيلا "

إن إسرائيل الأفريقية لا تدعي أنها " دولة اليهود " ، كما أن " حق العودة " أو " المواطنة " بها ليس مفتوحاً لكل يهود العالم ؛ إذ إنه مقصور فقط على مواطنيها الذين تجنسوا بالجنسية الإسرائيلية مع تأسيسها سنة ١٩٤٨ ، أو أولئك الذين وُلدوا لأبوين إسرائيليين .. وفي هذا اختلاف واضح عما هو قائم في إسرائيل في الشرق الأوسط . أضف إلى ذلك أن الهوية اليهودية في هذه الدولة شبه غائبة وغير معترف بها ، خاصة بالنسبة للأجيال الجديدة من الأبناء والأحفاد ، حيث اختفى تقريباً أي ذكر لـ " تاريخ اليهود " من المناهج الدراسية ، وحيث باتت هذه الأجيال تُعرّف نفسها فقط باعتبارها إسرائيلية .. على العكس من إسرائيل الواقعية حيث يمثل موضوع " الهوية " أزمة داخل الدولة تحيد بها عن القيم الليبرالية الأصيلة في الحركة الصهيونية كما يقول آڤي شاجيئ ويديديا شطران : " إن المجتمع اليهودي في إسرائيل غارق في موجات متتالية من التساؤل حول هويته ، هدفه وخصوصيته . ففي حين يكون الاهتمام الرئيسي في الدول الليبرالية " الطبيعية " هو رفاه الإنسان وسعادته ، فإن الجميع لدينا – مشريون وقضاة ، ومفكرين وناشطين ، ومؤمنين وملحدين – منشغل بشكل واضح بمضامين الهوية اليهودية " [٢] . فالتعليم الديني والتاريخي ، خاصة فيما يتعلق باليهود ، غائب تماماً بالنسبة للأجيال الجديدة ، ويتضح هذا داخل النص عندما يزور آري وكافير " مغارة المكفيلا " و " قلعة ماسادا " ، حيث إنهما يبديان جهلاً تاماً بمدلول هذه الأماكن ، ولا يدركان أهميتها بالنسبة لليهود إلا عندما يقوم والد كافير بشرح أهميتها التاريخية لابنه :

" **אבא שאל איפה אנחנו ¸ אבל הוא לא שמע על אל-חאליל . רק כשאמרתי לו את השם באנגלית הוא אמר שזאת חברון ושהיא נקראת גם עיר האבות . לא יודע אם הוא השתמש סתם בלשון רבים או שזה באמת השם . הוא שאל אם אני יודע איזה דבר מפורסם קרה שם / פה ¸ ואני סיפרתי על נפוליאון והארי פוטר ¸ אבל הוא אמר שאברהם אבינו (מי ?) קנה שם מערה (ובהמשך היום באמת ביקרנו בה) וקבר שם את שרה אשתו ובסוף גם נקבר לידה** " [٣]

---

(١) מלכין ¸ יעקב . אתאיזם והחתירה לאושר . אלכסון ¸ כתב – עת דיגיטלי המפרסם מאמרים עבריים ומתורגמים בתחומי המדע ¸ הפילוסופיה ¸ התרבות והאמנות . ניתן למצוא ב : **http://alaxon.co.il/article/** . נכנס ב : 24.12.2014 .

(٢) שגיא ¸ אבי ; **שטרן** ¸ ידידיה צ׳ . מולדת יחפה : מחשבות ישראליות . ספרית אפקים – הוצאת עם עובד ¸ המכון הישראלי לדמוקרטיה . תל – אביב 2001 . עמ׳ 47 .

(٣) אבני ¸ יואב . הרצל אמר . עמ׳ 116 .

" سأل أبي أين نحن ، لكنه لم يسمع مسبقاً عن الخليل . لكن عندما ذكرت له الاسم بالإنجليزية قال إن هذه هي حبرون وأنها تُدعى أيضاً مدينة الآباء . لا أعرف هل استخدامه لصيغة الجمع جاء عفوياً أم أن الاسم هكذا في الحقيقة . وسأل إذا ما كنت أعرف أي شيء مشهور حدث هناك / هنا ، فأخبرته عن نابليون وهاري بوتر ، لكنه قال إن إبراهيم أبانا (من ؟) اشترى هناك مغارة (زرناها في الحقيقة في وقت لاحق اليوم) ودفن هناك سارة زوجته وفي النهاية دُفن هو أيضاً إلى جانبها " .

فاختيار " إقني " لهذه المواقع لم يأتِ من فراغ ، فـــ " هنا في حبرون تجلّى يهوه لأول مرة لأبراهام ووعده بالأرض " لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات " . وهنا أمر أبراهام بالختان ، وهنا خُتن هو وأفراد عائلته " [١] ، طبقاً للرواية التوراتية . فتفسير الصهيونية للوعد " الديني " بالأرض على أنه وعد " سياسي " ، هو الذي أعطى قيمة لـــ " حبرون " عند التيار العلماني ، وعندما تفكك هذا الارتباط بين " الديني " و " السياسي " داخل الرواية ، كنتيجة مباشرة لتأسيس إسرائيل في أوغندا ، فقدت حبرون ، ليس فقط المغزى والدلالة ، اللذين لم يعودا ذا أهمية ، لكن أيضاً " الاسم " . فالمسافة في الواقع كبيرة بين " حبرون " الساقطة من ذاكرة الإسرائيلي العلماني في أفريقيا ، و " حبرون " المسيسة التي تُعد أحد مراكز الصراع بين الفلسطينيين والصهيونية الدينية كما يقول الأديب الإسرائيلي " سامي ميخائيل " **סמי מיכאל** في كتابه " **החוויה הישראלית** " " التجربة الإسرائيلية : " إلى معقل العروبة هذا تحديداً جاء المستوطنون المتطرفون ، وغرزوا أنفسهم فيه ، وحلّقوا فوقه . أرادوا أن يثبتوا بكل قوة ، للعرب ولأنفسهم وللعالم كله ، أن الاستيطان العبري لا يقل قوة عن الاستيطان العربي . فأنا لا أستطيع أن أتجاهل الموقع الذي حدثت به أكثر الجرائم المقززة في التاريخ الممتد للصراع الإسرائيلي – الفلسطيني . فحتى اليوم أحاول أن أصدق أننا " شعب مختار " ، لكن هذا الإيمان اهتز بشدة عندما نسى طبيب يهودي اختياره ورسالته الإنسانية ، وقام بمذبحة أثناء الصلاة في هذا المكان المقدس ، للمسلمين واليهود على حد سواء ، في شهر الصوم رمضان . " [٢] . فـــ " في الوقت الذي كان الفلسطينيون والإسرائيليون يتفاوضون على الانسحاب الإسرائيلي من المدينة سنة ١٩٩٤ ، دخل طبيب أمريكي يهودي اسمه باروخ غولدشتاين إلى المسجد وقت صلاة الفجر في ٢٥ شباط / فبراير وفتح النار من بندقيته الآلية على ظهور المصلين ، فقتل ٢٩ منهم وجرح العشرات . وعقب تلك الحادثة ، تم تقسيم مجمع المسجد إلى وحدتين ، إحداهما لليهود والأخرى للمسلمين " [٣] . وربما يفسر هذه الحادثة ما يُعزى إلى بعض علماء الآثار الإسرائيليين من القول بأن " مغارة المكفيلا " الموجودة اليوم في قلب الحرم الإبراهيمي بمدينة الخليل / حبرون ليست المغارة الحقيقية ، وأن القبور الحقيقية لـــ " الآباء " موجودة في مغارة سرية أسفل البناء القائم اليوم – المسجد الإبراهيمي[٤].

وعلى نحو مماثل مال التفسير الصهيوني إلى إعطاء قيمة رمزية لشراء " أبراهام " " مغارة المكفيلا " **מערת המכפלה** من " عفرون الحيثي " **עפרון החתי** ، فعبر هذا الشراء أسبغت المشروعية على الوجود

---

(١) שילר ¸ אלי . מערת המכפלה . הוצאת אריאל . ירושלים 1979 . עמ׳ 7 .

(٢) מיכאל ¸ סמי . החוויה הישראלית . ספרית מעריב . ירושלים 2001 . עמ׳ 193 .

(٣) مريم شاهين . دليل فلسطين . الدار العربية للعلوم – ناشرون . بيروت ٢٠٠٧ . ص ٣٨١ .

(٤) ויינפלד ¸ משה (עורך) . עולם התנ״ך : בראשית . הדפסה שלישית . דברי הימים ¸ הוצאה לאור . תל–אביב 2002 . עמ׳ 148 .

الإسرائيلي في فلسطين ، وجُعل لفعل الشراء أصلاً دينياً . ولذلك حرص النص المقرائـــي ، وفقـــاً للقـــراءة الصهيونية ، على التأكيد على أن " فعل الشراء تم بموجب القواعد القانونية المعمول بها ؛ لأن ملكية " الأمة " لقبر الآباء يجب أن تؤطر داخل صياغة قانونية محكمة " [١] . فلمغارة المكفيلا مكانة خاصة فـــي الفكـــر الصهيوني ؛ لأنها أعطت ، عبر إساءة متعمدة في التفسير ، المبرر لاستخدام " المال " في استعمار الأرض ، عبر شرائها من أصحابها الأصليين ، " عفرون الحيثي " قديماً والفلسطينيين حديثاً ، مستخدمةً فـــي ذلـــك " الإغراء " و " الجهل " وربما " الخداع " [٢] .

وهذا الموقف من " مغارة المكفيلا " يُعتبر أحد النقاط المشتركة بين التيـــار العلمـــاني والصـــهيونية الدينية ، كما يقول دكتور " أمنون راز – كركوتسكين " אמנון רז-קרקוצקין أستاذ التاريخ اليهـــودي فـــي جامعة بن جوريون : " وبشكل لاذع يمكن أن نلخص الوعي الصهيوني العلماني بـــــ " لا إله ، لكنه وعدنا بالأرض " ، وهو ما يجعلها ؛ أي الصهيونية العلمانية ، تختلف جذرياً عن الصهيونية الدينية التي تـــرى أن الإله موجود ، وأنه " وعدنا بالأرض " . لكن ، في كلتا الحـــالتين ، تُصـــوّر الأرض ، وفقـــاً للأســـطورة الصهيونية ، باعتبارها " لا تاريخ لها في حد ذاتها " ، و " لا حضارة لها في حد ذاتها " ، كما يُدرس شـــراء مغارة المكفيلا في النظامين التعليميين الرسميين كدليل على الحق في الأرض " [٣] .

فكأن يوآڤ إڤني يطرح هنا سؤالاً مهماً : " ماذا لو أن الاستعمار الإسرائيلي العلماني لفلســـطين كـــان استعماراً مباشراً ، ولم يخترع أسطورة " القومية " ويحاول أن يُوظف " الدين " في خدمتها ؟ ، و " ماذا لـــو أن الصهيونية أقامت قطيعة مع التيار الديني ، ولم تعقد تفاهمـــات " الوضـــع القـــائم " סטטוס קוו معـــه ، وانتصرت للعلمانية ، ووضعت " المتدينين " داخل إسرائيل ، إن وُجدوا ، في حجمهم الحقيقي ، علـــى نحـــو يتسق مع المبادئ العلمانية ؟ .

إسرائيل الأفريقية و " قلعة ماسادا "

ويتكرر الأمر نفسه مع " قلعة ماسادا " حيث يزورها آري وكافير كسياح يتعرفون عليها للمرة الأولـــى في حياتهم من خلال المرشد السياحي " محسن " :

" מוחסיין הראה איפה הרומאים הניחו את הסוללות כדי לפרוץ פנימה וביקש מאיתנו לדמיין כמה מורכב ומדויק זה היה ¸ להעביר כוחות ואלפי טונות של עפר ואבנים ובליסטראות בשבילים כל כך צרים ותלולים ¸ כשהכל עומד בעצם לטובת המגינים – להם יש בורות מים במבצר ¸ והאוויר היבש

(١) ויינפלד ¸ משה (עורך) . עולם התנ"ך : בראשית . שם . עמ' 147 .

(٢) אבינרי ¸ שלמה . מבשרי הציונות . בתוך : זמן יהודי חדש : תרבות יהודית בעידן חילוני ¸ מבט אנציקלופדי ¸ כרך שני . הדפסה שלישית . הוצאת כתר ¸ ספריית פוזן לתרבות יהודית . ירושלים 2008 . עמ' 64 .

(٣) רז-קרקוצקין ¸ אמנון . " אין אלוהים ¸ אבל הוא הבטיח לנו את הארץ " . מטעם 3 – כתב עת לספרות ומחשבה רדיקלית . היצאת מטעם 2005 . ניתן למצוא ב : http://mitaam.co.il/mit3nono.html . נכנס ב : 28.01.2015 .

עוזר לשמר מזון בקלות . בסוף הרומאים פרצו פנימה וגילו שכל מי שמסתתר במבצר מת . כנראה התאבדות . וזה עוד משהו שלא ידעתי – הם היו יהודים ׀ המתאבדים " (١)

" أشار محسن إلى المكان الذي وضع فيه الرومان المتاريس من أجل اقتحام (القلعة) وطلب منا أن نتخيل إلى أي حد كان معقداً ودقيقاً نقل القوات وآلاف الأطنان من التراب والحجارة والمجانيق في طرقات ضيقة وشاهقة للغاية ، في حين أن كل شيء كان يصب في صالح المدافعين – فلديهم آبار ماء في القلعة ، والهواء الجاف كان يساعدهم في حفظ الغذاء بسهولة . وفي النهاية اقتحم الرومان (القلعة) واكتشفوا أن كل من فيها موتى . انتحار على ما يبدو . وهذا ثمة شيء آخر لم أكن أعرفه – أنهم يهود ، المنتحرون "

وبصرف النظر عن جهل آري وكافير بالأحداث التاريخية ذات الصلة باليهود في فلسطين ، فإن إفني يعرض هنا وجهة نظر المرشد السياحي الفلسطيني " محسن " لما حدث في " قلعة ماسادا " على نحو يتقاطع تماماً مع وجهة النظر الصهيونية التي تحرص على تصوير " البطولة اليهودية " و " التمسك بالأرض " ، في حين يسلط " محسن " الضوء على بطولة المهاجمين الرومان الذين استطاعوا اقتحام القلعة ، رغم أن كل شيء ، بدءاً من العوامل الطبيعية والظروف المناخية ، كان يصب في مصلحة المدافعين أو المنتحرين اليهود . وهنا قد يُصاب القارئ الإسرائيلي بالارتباك والتساؤل عن وجهة النظر الأقرب إلى الصواب ، لكن الباحث يعتقد أن الرواية ترجح كفة وجهة النظر الفلسطينية التي يمثلها المرشد السياحي الفلسطيني " محسن " ؛ لأن محسن ليست لديه مصلحة في كتابة التاريخ بوجهة نظر أيديولوجية ، حيث إن فلسطين داخل النص دولة مستقلة ذات سيادة مطلقة ، وإسرائيل أيضاً دولة مستقلة تقع في قارة بعيدة عنها تماماً ، وليس هناك عداء بين الدولتين أو بين الدولة الفلسطينية والحسيديم الذين يعيشون على أرضها كما سيتضح لاحقاً ، كما أن الحسيديم لا يدعون أحقيتهم في أرض فلسطين .. على العكس من الحركة الصهيونية في الواقع المعيش التي حرصت منذ البداية على خلع وجهة نظرها على الأحداث التاريخية كافة التي تتعلق باليهود في فلسطين على نحو يقيم ثمة رباطاً مقدساً بين " الأرض " و " الشعب " و " اللغة " و " الإله " . ورواية " قال هرتسل " تحاول تفكيك هذا الرباط عبر خلع القداسة عن هذه المصطلحات الصهيونية ؛ فـ " صهيون / فلسطين " ليست مقدسة ، ولا وجود لشيء يُدعى " الشعب اليهودي " ، و " الإله " غائب تماماً في إسرائيل الأفريقية .

وفي الواقع فإن هذا التشكيك داخل النص في " ماسادا " الأسطورة ، حسب الوصف الذي يميل كثير من الباحثين الإسرائيليين إلى أن يطلقوه عليها ، وبطولة المحاصرين داخلها ؛ يُعد بمثابة صدى لآراء المؤرخين الجدد الذين حاولوا أن يخضعوا البناء الأسطوري الصهيوني لمنهج علمي أكثر دقة . فيقسم الدكتور " يائيل زوروبابل " **יעל זרובבל** أستاذ التاريخ في جامعة نيوجرسي بالولايات المتحدة ، مراحل صناعة " الأسطورة الصهيونية " إلى مرحلتين رئيسيتين :

المرحلة الأولى : انتزاع المواقع التقليدية في الذاكرة **אתרי זיכרון מסורתיים** – أماكن ، شخصيات ، أحداث – من سياقها التاريخي ، وتفريغها من مضمونها الديني ، وإضفاء طابع قومي علماني عليها ، على نحو يؤكد استمرارية " التاريخ اليهودي " ، والعلاقة العضوية بين " الشعب " و " الأرض " و " الوعد الإلهي

(١) אבני ׀ יואב . הרצל אמר . עמ' 117 – 118 .

بالأرض " . وهو نمط يجد صداه في الإحياء " العلماني القومي " داخل إسرائيل للتقويم العبري والأعياد اليهودية .

المرحلة الثانية : مرحلة صناعة أساطير جديدة ، وهي تختص في الأساس بالأحداث في " التاريخ اليهودي " التي أقصيت دينياً وفُسرت سلبياً ، أو جُعلت على هامش اهتمام " اليهودية التقليدية " ؛ مثل أسطورة " ماسادا " و " ثورة بركوخبا " **מרד בר-כוכבא** ، والذي كان يُوصف في المصادر التلمودية بـــ " بركوذبا " **בר - כוזיבא** أو المسيح الكاذب ، لكن الصهيونية أحيت ذكره ، وأضفت على " ثورته " معاني لم تكن موجودة في التراث اليهودي على امتداده [١] .

فـــ " مع علمنة المواقع التقليدية في الذاكرة خُلق ميدان خصب لإنتاج أساطير جديدة تعتمد على أحداث في الماضي اليهودي تم استبعادها أو فُسرت على نحو سلبي . وقصة ماسادا التي وقعت في نهاية الثورة ضد الرومان (سنة ٧٣ بعد الميلاد) هي مثال واضح للقصة الهامشية في سجلات الماضي ، والتي لم تحظ باعتراف التراث اليهودي ، لكنها فُسرت رمزياً في الثقافة العبرية الجديدة كأسطورة بطولية رئيسية"[٢] .

وعلى الرغم من أن اكتشاف الموقع الأثري الخاص بـــ " ماسادا " يعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، تحديداً سنة ١٨٣٨ ، على يد الأثريين الأمريكيين " إدوارد روبنسون " **Rdward Robinson** ومساعده المبشر " إيلي سميث " **Eli Smith** [٣] ؛ إلا أن الاهتمام الصهيوني بهذه القصة لم يبدأ إلا مع ترجمة كتاب **תולדות מלחמות היהודים עם הרומאים** " تاريخ حروب اليهود مع الرومان " للمؤرخ اليهودي " يوسيفوس فلافيوس " **יוספוס פלוויוס** (٣٨ - ١٠٠ م) ، أو " يوسف بن متتياهو " في المصادر العبرية ، إلى اللغة العبرية سنة ١٩٢٣ على يد الدكتور " يعقوب نفتاي سمحوني " **י"נ שמחוני** (١٨٨٤ - ١٩٢٦) عن دار نشر " شتيڤل " **שטיבל** في موسكو [٤] . ومنذ ذلك الحين انتقلت " ماسادا " تدريجياً من الهامشية إلى الصدارة داخل " الوعي القومي الإسرائيلي " ، وخصوصاً بعد صدور المجموعة الشعرية " ماسادا " **מסדה** للشاعر الإسرائيلي " إسحاق لمدان " **יצחק למדן** (١٨٩٩ - ١٩٥٤) في صورتها الكاملة سنة ١٩٢٧ ، وظهور شعارات " لن تسقط ماسادا ثانية " **שנית מסדה לא תיפול** و " افتحي يا ماسادا أبوابك ليدخل الهارب " **פתחי מסדה שעריך ואבואה הפליט** [٥] ، على نحو يوازي بين " ماتسادا " و " إسرائيل " من جهة ، و " المحاصرين المدافعين عن القلعة " و " جيش الدفاع

---

(١) זרובבל ¸ יעל . מיתוסים ועיצובו של זיכרון קיבוצי בתרבות הישראלית . זמן יהודי חדש : תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי ¸ כרך רביעי . הדפסה שלישית . כתר ¸ ספריית פוזן לתרבות יהודית . ירושלים 2008 . עמ׳ 300 .

(٢) זרובבל ¸ יעל . מיתוסים ועיצובו של זיכרון קיבוצי בתרבות הישראלית .שם . עמ׳ 300 .

(٣) ברוג ¸ מולי . מראש מצדה עד לב הגיטו : המיתוס כהיסטוריה . בתוך : אוחנה דוד וויסטריך רוברט ס׳ (עורכים) . מיתוס וזיכרון : גלגוליה של התודעה הישראלית . הדפסה רביעית . מכון ון ליר בירושלים ¸ הוצאת הקיבוץ המאוחד . ירושלים 2005 . עמ׳ 205 .

(٤) ביתן ¸ דן . מצדה – הסמל והמיתוס . בתוך : נאור ¸ מרדכי (עורך) . ים – המלח ומדבר יהודה 1900 – 1967 : מקורות ¸ סיכומים ¸ פרשיות נבחרות וחומר עזר . הוצאת יד יצחק בן – צבי . ירושלים 1990 . עמ׳ 222 .

(٥) שם . עמ׳ 223 .

الإسرائيلي " من جهة أخرى . ويكفي للتدليل على الأهمية الكبيرة التي توليها إسرائيل لـــــ " ماسادا " الإشارة إلى أنه عندما كان " موشيه دايان " משה דיין يشغل منصب " رئيس الأركان " كان قسم الولاء للجنود المستجدين في الأسلحة المختلفة يتم أسفل جبل ماسادا [١] .

فـــــ " يوآف إڤني " يكتب عن " ماسادا " وهو مُحمّل بآراء المؤرخين الجدد ، لذلك تأتي كتابته في سياق التشكيك في بطولة " المحاصرين داخل ماسادا " ، وتسليط الضوء على طرح آخر مغاير ، يرى البطولة في جند الرومان ، الذين استطاعوا الوصول إلى مكان محصن إلى هذا الحد .

إسرائيل الأفريقية و " اللغة العبرية "

وعلى هذا النحو أيضاً يتم خلع القداسة عن اللغة العبرية ، التي تم إحياؤها في إسرائيل العلمانية في أفريقيا ، لكنها لم تعد ، مثلما أرادت الحركة الصهيونية ، لغة " الشعب اليهودي " في " الدولة اليهودية " ، التي تفتح أبوابها ليهود العالم كافة عبر " حق العودة " ، في " صهيون المقدسة " .. لكنها أصبحت لغة " الشعب الإسرائيلي " في " الدولة الإسرائيلية " في أفريقيا التي لا يربطها باليهود أية صلة . وبناءً عليه فإن هذه اللغة لم تعد تستوعب مصطلحات صهيونية مثل " أورشليم " אורשלים ، و " يافو " יפו ، و " عكو " עכו و " يريحو " יריחו ، لكنها أصبحت تذكر أسماء هذه المدن بمسمياتها الطبيعية / الفلسطينية العربية ؛ أي : " القدس " אל – קודס ، " يافا " יפה ، " عكا " עכה و " أريحا " אריחא . كما أن الحسيديم في فلسطين لم يحاولوا إحياء اللغة العبرية ، حيث إنهم لا يزالون متمسكين باليديش كلغة لحياتهم اليومية – ولا يخجلون منها كما هو الأمر في إسرائيل الواقعية ، في حين تظل العبرية بالنسبة لهم لغة الصلاة والعبادات فحسب .. وبالمثل فإن الحريديم في إسرائيل الشرق أوسطية يستخدمون ثلاث لغات :" العبرية الحديثة " في الشارع ، و " العبرية المقرائية " في الصلاة والعبادات ، و " اليديش " في البيت كـــــ " لغة الحياة اليومية "، وهذا التمسك باليديش يُعتبر أحد أركان " الجيتو " الثقافي الذي يحول بين الحريديم وبين الاندماج والذوبان في المجتمع الإسرائيلي ، كما يقول الحاخام الدكتور " تامير جرنوت " תמיר גרנות ، رئيس يشيڤا " أنوار شائول " אורות שאול : " للعبرية المتحدثة عيب كبير ، ليس في ذاتها ، لكن لأنها لغة الشارع " الفاسد " ؛ ومن هنا فإن اليديش تسهم في إقامة الحاجز الثقافي بين البيت والشارع ، وبالتالي تقوية أسوار الجيتو الحريدي ، مثلها مثل الملبس الحريدي ، والمسكن المتفرد ، وطبيعة العمل ، وأسلوب تمضية الوقت ، وغيرها من المجالات ، لكنها فوق ذلك تلعب دوراً مركزياً في تحقيق أيديولوجية الانعزال لليهودية الحريدية ... إن اختيار اليديش كلغة الحديث بالنسبة لقطاعات واسعة من المجتمع الحسيدي ، هو دليل على الرغبة في الانعزال " [٢] . وهم عند تواصلهم بالعبرية مع آري وكافير يتمسكون بالأسماء التوراتية للمدن الفلسطينية ، في إشارة من يوآف إڤني إلى الجذور التوراتية والتلمودية للفكر الصهيوني في أدبيات التيارات الدينية اليهودية في أوروبا . ففي حوار بين آري والحاخام زركو ، أخو الكاهن الأكبر للحسيديم في القدس ، يستنكر زركو على آري ذكره لاسم مدينة " أريحا " وفق الصيغة الفلسطينية :

---

(١) שם . עמ' 231 .

(٢) גרנות ¸ תמיר . " גלות ישראל בארץ ישראל " : היידיש והמבטא האשכנזי בפסיקה ובהגות החרדית בזמננו . מים מדליו ¸ ביטאון המכללה האקדמית הדתית לחינוך ע"ש רא"מ ליפשיץ ¸ גיליון תשס"ז – 2007 . עמ' 380 – 381 .

" " **אריחה** ¸ **אמר כפיר** . " **עבר כל כך הרבה זמן מאז** "
" **יריחו** " ¸ **באר הרב** . " **הראשונה שכבש בני ישראל בכניסתם לארץ הקוידש** . **וביום השביעי** ¸ **תסבו את העיר שבע פעמים** " ¸ **הזכיר** ¸ " **והכוהנים יתקעו בשופרות** . **והיה במשך בקרן היובל** ¸ **כשמעכם את קול השופר** ¸ **יריעו כל – העם** ¸ **תרועה גדולה** ¸ **ונפלה חומת העיר** ¸ **תחתיה** ¸ **ועלו העם איש ... ?** " " [1]

" " **أريحا** " ، **قال آري** . " **مضى زمن طويل منذ ذلك الحين** " .
" **يريحو** " ، **وضح الحاخام** " . **الأولى التي احتلها بنو إسرائيل عند دخولهم الأرض المقدسة** . **وفي اليوم السابع تدورون دائرة المدينة سبع مرات** " (**نص في العهد القديم** . **المترجم**) ، **ذكر** ، " **والكهنة يضربون بالأبواق** . **ويكون عند امتداد صوت قرن الهاتف عند استماعكم صوت البوق أن جميع الشعب يهتف هتافاً عظيماً فيسقط سور المدينة في مكانه ويصعد الشعب كل رجل ...** " " .

فهذا الفرق بين إسرائيل الخيالية في أفريقيا ، وإسرائيل الشرق أوسطية ، يمثل مجمل الانتقادات التي يوجهها الأديب يوآف إڤني إلى إسرائيل الشرق أوسطية ، التي تمثل بالنسبة له دولة " غير طبيعية " بعيدة تماماً عن النموذج الذي يتخيله للدولة العلمانية الصرفة على غرار الدول العلمانية " الطبيعية " في أوروبا والغرب بشكل عام . فـ " الطبيعية " נורמליות هي على العكس تماماً مما يحدث في إسرائيل الواقعية على حد قول الدكتور " مناحم ميئوتنار " מנחם מאוטנר الأستاذ في كلية الحقوق جامعة تل أبيب : " إن التوق إلى الطبيعية يعني التوق إلى الحياة اليومية المعروفة ، المستقرة ، العادية ، القابلة للاستمرار . أما الحروب ، والهجمات الإرهابية ، والأمراض ، والكوارث ، والأزمات ، والطوارئ – فكلها تُفسد إمكانية التوق إلى الطبيعية " [2] . وفي هذا السياق يقول أيضاً الباحث الفلسطيني " رائف زريق " : " لا يكون الطبيعي عادياً والعادي طبيعياً إلا في حالة واحدة وهي أن يضمن هذا الأمر ، في الوقت نفسه ، حياة طبيعية للآخر . إن تطبيع حياة طرف من دون تطبيع حياة الطرف الآخر ليس سوى تعبير عن الاستعلاء والشعور بالتفوق والعنصرية . إن مطلب الإسرائيليين العيش بسلام وطمأنينة بينما يعيش الفلسطينيون تحت الاحتلال ، أو مطلبهم الاستمتاع بالماء بينما يعيش شعب آخر ، يقع تحت احتلالهم ، في العطش ، أو قيامهم ببناء البيوت لليهود في حين تهدم دولتهم بيوت الفلسطينيين ، ليست مطالب طبيعية . إنها محاولات لتحويل الاستعلاء والعنصرية والشعور بالتفوق إلى أمور طبيعية ، والاستعلاء والطبيعية لا يلتقيان " [3] . ورغم أن " يوآف إڤني " حاول في " قال هرتسل " أن يحل بعض المشاكل التي تؤدي إلى " لا طبيعية " مثل : الصراع الديني العلماني ، والصراع الإشكنازي السفاردي ، وأزمة الهوية ... إلا أنه فشل في حل المشكلة الرئيسية ، والتي بسببها ستظل إسرائيل الأفريقية ، والواقعية ، دولة غير طبيعية ، وهي قضية " الاحتلال " و " الاستعمار " .

---

(١) אבני ¸ יואב . הרצל אמר . עמ׳ 286 .

(٢) מאוטנר ¸ מנחם . פתח – דבר : ליברליזם בישראל – " האדם הטוב " ¸ " האזרח הרע " ו " השגשוג האישי והחברתי " . עיוני משפט ¸ כתב העת המוביל של הפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל – אביב ¸ גיליון ל״ו ¸ תשע״ג 2013 . עמ׳ 13 .

(٣) رائف زريق . الاستعلاء والتوق الإسرائيلي إلى حياة طبيعية . مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ١٠٠ ، خريف ٢٠١٤ . ص ٢٨ .

أرض الميعاد والهوية اليهودية

تحاول رواية " قال هرتسل " أن تستشرف ماذا يحدث لو انتفى وجود الدين اليهودي من المجتمع الإسرائيلي على النحو الذي أفضى إليه تطبيق العلمانية الشاملة في إسرائيل الأفريقية ، ولم يعد هناك خلط بين الدين والسياسة يؤدي إلى ظهور مصطلحات مثل " الشعب اليهودي " و " القومية اليهودية " و " أرض الميعاد " .. إلى غير ذلك من المصطلحات الصهيونية . وبناءً على هذا الاستشراف يفترض إقني مجتمعاً إسرائيلياً خالياً تماماً من أي تعليم ديني يهودي ، فلا يُدرس فيه " تاريخ اليهود " أو " تاريخ الشعب اليهودي " أو " القومية اليهودية " ؛ لأن هذا المجتمع لم يعد يعترف باليهود كـ " شعب " ، وباليهودية كـ " قومية " ، وبوجود تاريخ خاص باليهود منفصل عن السياق التاريخي العام . فـ " إقني " يحاول أن يحرر الذات الإسرائيلية من الاضطراب في الهوية الذي سببه الخلط بين " القومية " و " الدين " ، على النحو الذي يعبر عنه بشكل واضح قول الباحث الإسرائيلي " يوسي ميلمان " : " إن دولة إسرائيل ما برحت تعرف نفسها في إطار دولة اليهود ، ولكن ما معنى هذا الأمر ؟ أنحن إسرائيليون أم يهود ؟ وهوية من تسبق الأخرى ؟ وما جنسيتنا أهي إسرائيلية أم يهودية ؟ وهل تعبر يهوديتنا عن نفسها في إطار المصطلح القومي أم في إطار آخر ربما هو الإطار الديني ؟ " (١) . ولكي توضح الرواية المسافة الكبيرة التي تفصل بين " التيار العلماني " داخل إسرائيل و " التيار الديني " خارجها ، فإنها تصطنع حبكة موازية للحبكة الأصلية للرواية يسعى فيها آري بصحبة صديقه كافير إلى السفر إلى فلسطين من أجل تسويق منتجات مصانع والده من " الشيكولاتة " في القدس . وعلى الرغم من أن فلسطين داخل الرواية هي دولة علمانية تماماً ، إلا أنها تحاول أن تستثمر المشاعر الدينية عند أصحاب الرسالات السماوية الثلاث عبر تسويق القدس كـ " مدينة داود " . ومن جانبه يحاول السيد ماني ، والد آري ، أن يُوظف هذه الدعاية للقدس في الترويج لمنتجات مصانعه ، فيصمم قالباً من الشيكولاتة على شكل " الملك داود " ، ويُجهز ابنه آري لإلقاء خطاب مجموعته الصناعية في المؤتمر المقرر انعقاده في القدس ، ويحاول أن يبين لآري وكافير المزايا الكبيرة التي ستعود على مصانعه من التسويق الديني والتاريخي لقالب حلوى " الملك داود " :

" " זה שישראל חילונית לגמרי לא אומר שצריך לשכוח את ההיסטוריה שלנו " ¸ אמר מני ¸ " תרצו או לא תרצו – כולנו צאצאים של המלכים הקדומים . האכזבה על פניהם של יורשיו היתה מובהקת . " מה שחשוב הוא לגרום לכל מי שיגיע להשקה להאמין ¸ ארי ¸ ובזה עלינו ¸ או יותר נכון עליך ¸ לשכנע אותם – שדויד המלך שלנו הוא לא עוד ממתק מיובא שיישב שם על מדפי הסופרמרקטים . אלא פריט למזכרת שנושא עמו ניחוח נוסטלגי – דתי והיסטורי " (٢)

" " ليس معنى أن إسرائيل علمانية تماماً أنه يجب أن ننسى تاريخنا " ، قال ماني ، " سواءً رضيتم أم أبيتم – فنحن نسل هؤلاء الملوك القدماء " . كان مرأى الإحباط على وجوه ورثته ساطعاً .

---

(١) يوسي ميلمان . الإسرائيليون الجدد : مشهد تفصيلي لمجتمع متغير ! . ترجمة : مالك فضل البديري . الأهلية للنشر والتوزيع . عمّان ١٩٩٣ . ص ١٠ .

(٢) אבני ¸ יואב . הרצל אמר . עמ' 58 – 59 .

" المهم يا آري أن نجعل كل من يحضر التسويق يُصدق – وهذا واجبنا أو واجبك أنت على وجه التحديد – أن ملكنا داود ليس مجرد قطعة حلوى مستوردة تجلس هناك على رفوف السوبرماركتات ، لكنه قطعة تذكارية تحمل معها رائحة ذات حنين ديني وتاريخي " "

" المزوزا " و " البزوزا " بين المقدس والمدنس

وفي فلسطين يقترح رجل الأعمال الفلسطيني " جبار صبحي " على آري وكافير أن يغيرا تصميم قالب الحلوى بحيث يشبه " المزوزا " التي يعلقها المتدينون اليهود على العارضة العلوية لأبواب منازلهم ، وأنه سيدخل معهما كشريك في عملية تسويق وبيع المنتج الجديد الذي يطلقون عليه اسم " البزوزا " פזוזה ، ويظهر أثناء هذا الحوار الجهل التام لكل من آري وكافير التام بالديانة اليهودية ، والمسافة الكبيرة التي تفصل بين المتدينين والعلمانيين :

" ג'באר קם ולקח איתו את הפז . ארי וכפיר היו בטוחים שנתקף רעב ¸ אבל הוא חצה את החדר ולפני שפתח את הדלת הציץ החוצה – ימינה ושמאלה ושוב ימינה . את דויד המלך הצמיד למשקוף . ראשו של המלך הקדום סקר את ממלכתו החדשה ונראה מרוצה מאוד .

" מה אתם אומרים ? " שאל ג'באר

ארי פיהק ומשך בכתפיו .

" נו " ¸ לכפיר זה דווקא הזכיר משהו . " זה ¸ איך קוראים לזה ? מזוזה ! " נזכר ¸ " החסידים מצמידים אותה לדלתות שלהם "

" למה ¸ בעצם ? "

" אני לא בטוח "

" גם אני לא בטוח " ¸ הודה ג'באר ¸ " אבל הם עושים את זה . תאופיק לקח אותי בקיץ שעבר למיאמי לרי – קון . זה כנס הנדל"ן הכי גדול בעולם . פגשנו מלא לקוחות והסתובבנו בלא מעט שכונות בעיר – אתה רק צריך להציץ מרחוק על הדלת בשביל לדעת אם זה בית של יהודים . ובפנים " ¸ הראה ¸ " במקום הסוכריות יבוא הקלף עם התפילות שלכם . קיבלתי את הרעיון כשניסיתי להוציא אחת עם האצבע . עשיתי ניסיונות עם נייר נרגילה – זה מתאים בדיוק " . הוא נעל שוב את הדלת וחזר אל המחשב .

" מזוזה " ¸ אמר ארי ¸ " מהפז "

" פזוזה ? " הציע כפיר

" יאללה ¸ או – קיי ! "

" גדול ¸ אחי ! "

" באי – ביי מוכרים אחת בשלושים דולר בממוצע – דולר אמריקאי " ¸ הדגיש ג'באר . " זה שוק של מאות מיליונים ! אנחנו באמת יכולים להתעשר מזה ! שלושתנו . שליש לכל אחד " " [1]

(١) אבני ¸ יואב . הרצל אמר . עמ' 299 – 300 .

" قام جبار وأخذ معه قالب الحلوى . كان آري وكافير على ثقة بأن نوبة جوع قد داهمته ، لكنه عبر الغرفة وقبل أن يفتح الباب اختلس النظر للخارج يميناً ويساراً ثم مرة أخرى يميناً . (ثم) لصق داود الملك على العارضة العلوية . تفحص الملك القديم مملكته الجديدة ، وبدا راضياً جداً .

" ما رأيكما ؟ " سأل جبار

تثاءب آري وهز كتفيه .

" إذن " ، كان هذا تحديداً يُذكر آري بشيء ما . " هذا ، بمَ يدعونه ؟ مزوزا ! " تذكر ، " الحسيديم يلصقونها على أبوابهم "

" حقاً ، لمَ ؟ "

" لست متأكداً "

" وأنا أيضاً لست متأكداً " ، اعترف جبار ، " لكنهم يفعلون هذا . توفيق أخذني في الصيف الماضي إلى ميامي لاري – كون . مؤتمر العقارات الأكبر في العالم . والتقينا عدداً كبيراً من الزبائن وقمنا بجولات في عدد غير قليل من أحياء المدينة – أنت فقط في حاجة إلى أن تختلس النظر من بعيد إلى الباب حتى تعرف إذا ما كان بيتاً يهودياً أم لا . ومن الداخل " ، أشار ، " بدلاً من قطع الحلوى توجد لفافة صلواتكم . واتتني الفكرة عندما حاولت أن أخرج واحدة بإصبعي . قمت بمحاولات مع ورق الشيشة – إنه مناسب تماماً " . وأغلق الباب مرة اخرى وعاد إلى الحاسب .

" مزوزا " ، قال آري ، " من قالب الحلوى "

" بزوزا ؟ " اقترح كافير

" ياللا ، أوكي ! "

" كبير ، يا أخي ! "

" في آي بي (I BAY) يبيعون الواحدة بثلاثين دولاراً في المتوسط – دولاراً أمريكياً " ، أكد جبار . " هذا سوق بمئات الملايين ! نحن في الحقيقة يمكننا أن نثرى من هذا ! ثلاثتنا . ثلث لكل واحد " "

ويلاحظ هنا استهانة غير متعمدة من جانب " آري " و " كافير " بالشرائع المتزمتة المتعلقة بـــ " المزوزا " מזוזה Mezuzah ، وذلك بسبب جهلهما نتيجة العلمانية الكاملة المطبقة في " إسرائيل الافريقية " . وفي هذا السياق يجدر ذكر بعض الجوانب الاجتماعية والدينية المتعلقة بالمزوزا في حياة اليهود ، والمتدينين منهم على وجه الخصوص :

١ – يُفرّق بشكل عام بين " المزوزا " وبين " بيت المزوزا " בית המזוזה Mezuzah Case ، وهو ذلك الصندوق أو العلبة التي توضع فيها المزوزا . وفي حين كانت التشريعات دقيقة ومفصلة فيما يتعلق بالمزوزا ، فإنها كانت نادرة وغير صريحة فيما يتعلق بـــ " بيت المزوزا " ، وهو ما أفسح المجال لـــ " التساهل " في المادة المصنوع منها هذا الصندوق ، فكان يُصنع من الخشب في البداية ، ثم تطور إلى الفضة ، والنحاس ، والعاج ، والقماش ، والزجاج والبلاستيك .. إلخ . كما أفسح المجال لتطور مقابل في " الاشتغال الفني " على هذه المادة من زخرفة ، وتصميم ، وتطريز ، ونقش ، وحفر ونحت .. إلخ . فتراوح " بيت المزوزا " عبر العصور من اليدوي الثمين إلى الصناعي الركيك في العصر الحديث ، ومن البسيط ،

وفقاً لشريعة " التواضع " **הצניעות** ، عند الحريديم ، إلى القيّم والفاخر عند الجماعات اليهودية الأخرى [١] .. إلا أن هذا لا يبرر إطلاقاً ما ينتويه " آري " و " كافير " من وضع " قطع حلوى " إلى جانب " لفافة الصلاة " في " بيت المزوزا " ، وتمرير هذا على أنه " بزوزا " يمكن أن تحل محل " المزوزا " القديمة .

٢ – تخضع عملية إنتاج المزوزا ، منذ بدايتها وحتى وصولها إلى صيغتها النهائية ، مثل غيرها من الشرائع اليهودية ، لمراحل دقيقة تتحكم الشريعة في كل تفصيلة من تفصيلاتها . وتبدأ هذه العملية بالحيوان الطاهر المذبوح وفقاً للشريعة ، والذي يُفصل جلده ويُدبغ كي يُستخدم كـ " رق " للكتابة . ويوجد في اليهودية ثلاثة أنواع من هذا الرق ؛ الأول هو الـ " **גוויל** " ، وهو جلد الحيوان بأكمله بعد الدباغة ، ويفضل في كتابة التوراة ، والثاني هو الـ " **קלף** " ، وهو الطبقة الخارجية من جلد الحيوان ، ويُفضل في كتابة " التفيلين " **תפילין** ، والثالث هو الـ " **דוכסוסטוס** " ، وهي كلمة يونانية الأصل تعني " الجلد المقشوط والمكشوط من الجهتين " ، وهو الطبقة الداخلية من جلد الحيوان ، ويفضل في كتابة المزوزا .. لكن عملياً كان يُستخدم " الرق " **הקלף** في كتابة المزوزا والتفيلين والتوراة جميعاً [٢] . ثم تأتي مرحلة الكتابة التي يتولاها الناسخ أو " **סופר סת"ם** " ؛ أي كاتب أسفار التوراة والمزوزا والتفيلين ، ولابد أن يكون معتمداً من الحاخامية التي ينتمي إليها صاحب المزوزا [٣] . والمزوزا بشكل عام هي قطعة من الرق ذات وجهين للكتابة ، ويكتب الناسخ على الوجه الأول الفقرات " اسمع يا إسرائيل ... " (التثنية ٦ ، ٤ – ٩) و " فإذا سمعتم لوصاياي ... " (التثنية ١١ ، ١٣ – ٢١) باعتبارهما أصل التشريع ، وعلى الوجه الثاني يكتب الناسخ كلمة " **שדי** " ، أحد أسماء الإله في اليهودية ، والتي حظيت بتفسيرات كثيرة لعل أشهرها ما جاء في كتاب الزوهر ה " זֹהַר " بأنها تعني " حارس أبواب إسرائيل " **שומר דלתות ישראל** .. ثم تُطوى رقعة المزوزا على هذا الوجه بحيث تظهر هذه الكلمة عبر " بيت المزوزا " إذا كان زجاجياً ، أو يُصطنع لها ثقب لتظهر منه ، إذا كان البيت مصمتاً من الخشب وخلافه [٤] . وعند تثبيت المزوزا يباركها صاحبها بقوله " ... وأمرنا بوضع المزوزا " [٥] ، وبالإضافة إلى الباب الرئيسي للبيت ، تستحق كل حجرة داخل المنزل مزوزا خاصة بها ، باستثناء المطابخ والمراحيض وأي موضع آخر قد تُشرف عليه المزوزا ويُسبب لها التدنيس . وتُركب المزوزا على الجزء السفلي من الثلث العلوي من العارضة اليمنى للباب ، ووفقاً للتقليد الإشكنازي فإنها تكون مائلة قليلاً ، بحيث يكون جزؤها العلوي باتجاه الجانب الداخلي من الحجرة ، وجزؤها السفلي باتجاه الجانب الخارجي [٦] ، وقد أتى هذا التشريع رغبة في التوفيق بين رأيي الحاخام راشي (**רש"י** ¦ **רבי שלמה בר יצחק** (١٠٤٠ – ١١٠٥)) الذي رأى أن المزوزا يجب أن تثبت

---

(١) מה היא המזוזה ? ¦ אתר " סוד המזוזה " . ניתן למצוא באתר :
. נכנס ב : 31.01.2015 . **http://jkreiman.com/secretmezuzah/about.php#**

(٢) لقسيكون من المسد ليهدوت ولتسيونوت . הדפסה שמונה–עשרה . משרד הבטחון – ההוצאה לאור . ירושלים 2005 . עמ' 223 .

(3) **Wolf , Rabbi Aaron . The Mezuzah Handbook . Bst Publishing . Cleveland , Ohio 2006 . P. 8 .**

(٤) בן – דב ¦ יואב ; שמיר ¦ אילנה ; כנען ¦ זהבה (עורכים) . אביב חדש : האנציקלופדיה הישראלית לנוער כרך 10 : לואיזאנה–מח . הוצאת אנציקלופדיה אביב 2004 . עמ' 201 . ¦

(٥) לקסיקון מן המסד ליהדות ולציונות . הדפסה שמונה–עשרה . שם . עמ' 147

(6) **Wolf , Aaron . The Mezuzah Handbook . Ibid . P. 23 .**

في وضع رأسي ، والحاخام تـام (ר״ת ׀ רבינו תם ׀ הרב יעקב בן מאיר (١١٠٠ – ١١٧١)) الـذي اعتقد أنها يجب أن توضع في وضع أفقي [١] .

٣ – بمرور الزمن ، وبدءاً من عصر " الزوهر " فصاعداً ، أخذت المزوزا تتحول بالتدريج من مجـرد " وصية إلهية " מצוה אלוהית إلى " تميمة " קמיע ، ونُسبت إلى " المزوزا الباطلة " המזוזה הפסולה أو " المزوزا غير السليمة " מזוזה לא תקינה سمات تربط بينها وبين انتهاك البيت على يد قوى الشر والكائنات الشريرة [٢] ، وعلى وجه الخصوص " المس الشيطاني " أو " الدبّوق " הדיבוק ، وهو " روح الإنسان الميت التي تدخل جسد الإنسان الحي وتلتصق به " [٣] . وفي المقابل أعطيت للمزوزا الشـرعية המזוזה הכשרה القدرة على حماية البيت وأهله من أي " شر " قد يحاول اقتحام المنزل وفقاً للفقرة الواردة في المزاميـر : " الرب يحفظ خروجك ودخولك من الآن وإلى الدهر " (المزامير ١٢١ ، ٨) ، حيـث إن " الـروح الإلهيـة المؤنثة " أو " الحضرة الإلهية " השכינה تتخذ من البيت اليهودي المعلقة على بابـه " مـزوزا شـرعية " مسكناً مصغراً מקדש – זוטא لها [٤] . فوفقاً للهندسة اللغوية للأسماء ، فإن الاسـم " مـزوزا " ، والـذي يحمل الرقم ٦٥ ، يساوي الهندسة اللغوية للفظة " أدوناي " אדני ، وهو ما يعني حرفياً عبارة : " ابعـد يـا موت عن البيت " זז מוות מהבית [٥] . ولذلك يحرص اليهودي على تقبيل المزوزا عند الدخول أو الخـروج من البيت ، أو الاكتفاء بلمسها ثم لثم أصابع اليد [٦] .

ولكي يمعن يوآف إڤني في السخرية من حجم الشقة التي صارت تفصل بين المتدينين والعلمانيين فإن " جبار صبحي " يخبر آري وكافير أنه لكي يقبل الحسيديم تعليق " بزوزا الملـك داود " ، التـي تحتـوي بداخلها على " الشيكولاتة " إلى جانب لفافة الصلوات اليهودية ، مكـان " المـزوزا " التـي تحتـوي علـى الصلوات اليهودية فقط ؛ فإنهم يجب أن يحصلوا على ترخيص بذلك من الكاهن الأكبر للحسيديم في القدس ، غير أن آري وكافير يبديان جهلاً تاماً بوجود كاهن أكبر للحسيديم في القدس ، مما يثير غضب رجل الأعمال الفلسطيني :

" " בחיאת ראבפ ׀ יו גאיז ! אתם בטוחים שאתם יהודים ? בסמסטר אחד למדתי על הדת שלכם יותר ממה שהצלחתם ללמוד בעשרים שנה ! אף חסיד ׀ בשום מקום בעולם ׀ לא יכניס הביתה מזוזה שלא קיבלה הכשר ׀ יעני חותמת מהכוהן הגדול שלכם באל – קודס "

(١) שפרבר ׀ דניאל . תרבות חומרית בארץ – ישראל בימי התלמוד . הדפסה שנייה . הוצאת יד יצחק בן – צבי ׀ הוצאת אוניברסיטת בר – אילן . ירושלים 1995 . עמ׳ 60 .

(٢) שיר ׀ רוני . מאגיה ומיסטיקה ביהדות : קבלה ׀ כישוף ׀ יכולות על – טבעיות . כתר הוצאה לאור . ירושלים 1997 . עמ׳ 170 – 171 .

(٣) رشاد الشامي . موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية . المكتب المصري لتوزيع المطبوعات . القـاهرة ٢٠٠٢ . ص ٩٤ .

(٤) מה היא המזוזה ? ׀ שם .

(٥) מה היא המזוזה ? ׀ שם .

(٦) رشاد الشامي . الرموز الدينية في اليهودية . مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القـاهرة . القـاهرة ٢٠٠٠ . ص ٨٠ .

" טוב ¸ לא צריך להתעצבן " . אמר כפיר ¸ " בישראל זה לא כמו כאן . אצלנו הפרידו מהרגע הראשון את הדתיים מהמדינה " " (١)

" " بحياة ربك ، يا شباب ! أنتما متأكدان أنكما يهوديان ؟ في فصل دراسي واحد تعلمت عن دينكما أكثر مما نجحتما في تعلمه في عشرين سنة ! أي حسيدي ، في أي مكان في العالم ، لن يُدخل إلى بيته مزوزا لم تحصل على ترخيص ، يعني مصدّق عليها من قبل كاهنكم الأكبر في القدس "

" حسناً ، لا داعي لأن تتعصب " . قال كافير ، " في إسرائيل يختلف الأمر عن هنا . عندنا فصلوا منذ اللحظة الأولى المتدينين عن الدولة " "

مشروع "البزوزا" وتقنية المفارقة

ويلاحظ الباحث هنا استخدام " يوآف إڤني " لتقنية " المفارقة " Irony ، من أجل تعميق الرسالة التي يريد أن يوصلها إلى القارئ ، وذلك على المستويات الأربعة المميزة لهذا التكنيك :

أولاً : " الدهشة " أو التعجب ؛ أي " وجود مستويين للمعنى في التعبير الواحد ؛ المستوى السطحي للكلام على نحو ما يُعبر به ، والمستوى الكامن الذي لم يعبر عنه ، والذي يلح القارئ على اكتشافه إثر إحساسه بتضارب الكلام " (٢) .. وهو ما يعبر عنه داخل النص عبر تصوير الاختلاف الحادث بين شكل العلاقة وطبيعتها بين المتدينين والعلمانيين في عالم الخيال ، وشكل هذه العلاقة وطبيعتها في الواقع المعيش ، كنتاج مباشر للقطيعة المستحدثة مع " الدين " .

ثانياً : " الموضوعية " أو " التجرد " ؛ أي التظاهر بالبراءة ، الذي قد يصل إلى حد الغفلة أو السذاجة(٣) من جانب الراوي .. فـــ " إڤني " لا يتدخل ، عبر السارد ، في الأحداث ، بل يترك وجهتي النظر تشتبكان وتحتدمان داخل النص ، دون انحياز منه ، أو من راويه ، إلى إحداهما دون الأخرى .. فلا مفارقة لـــ " متحمس " .

ثالثاً : " تعدد وجهات النظر " ؛ فلا " يتم الوصول إلى إدراك المفارقة إلا من خلال إدراك التعارض أو التناقض بين الحقائق على المستوى الشكلي للنص " (٤) . فـــ " المزوزا " معروفة ،لكن إدراك " آري " و " كافير " المغلوط لها ، وجهلهما بهذا " الغياب " في الإدراك ، في مقابل " حضور " الإدراك الصحيح للمزوزا عند كل من القارئ والحسيديم ، يؤدي إلى حالة من " سوء الفهم " تبعث على " المفارقة " .

رابعاً : " لابد من وجود ضحية في المفارقة " (٥) يتعاطف معها القارئ .. فـــ " سوء الفهم " يجعل من " آري " و " كافير " ، اللذين لا ذنب لهما سوى " الجهل " ، موضعاً لسخرية الحسيديم ، على نحو يؤدي إلى تعاطف " القارئ " (٦) .

---

(١) אבני ¸ יואב . הרצל אמר . עמ' 233 .
(٢) نجاة علي . المفارقة في قصص يوسف إدريس القصيرة . المجلس الأعلى للثقافة . القاهرة ٢٠٠٩ . ص ٣٤ .
(٣) نجاة علي . المفارقة في قصص يوسف إدريس القصيرة . مرجع سابق . ص ٣٤ .
(٤) المرجع نفسه .
(٥) نفسه .
(٦) حسن حماد . المفارقة في النص الروائي : نجيب محفوظ نموذجاً . المجلس الأعلى للثقافة . القاهرة ٢٠٠٥ . ص ٨٠ – ٨٢ .

فمع تطور الأحداث يلتقي آري وكافير بالكاهن الأكبر للحسيديم في القدس ، ويمسك آري بالبزوزا أو قالب الحلوى المصمم على شكل الملك داود ويحتوي بداخله لفافة الصلوات اليهودية ، ويطلب من الكاهن الأكبر الحصول على الترخيص ؛ عارضاً عليه نسبة من أرباح المبيعات .. فينفجر الكاهن الأكبر ومساعده كويفمان قويفمن في الضحك ، بسبب جهل آري وكافير بالديانة اليهودية :

" הכוהן הגדול הושיט את הקלף לקויפמן ¸ הניח את דויד על השולחן ונאנח . ידו החליקה על זקנו . " א – מזוזע ? " שאל ¸ " א – מזוזע ?! "

" מזוזה " ¸ תירגם סילברמן בחוסר חשק . " מזוזה " .

" לא סתם מזוזה " ¸ אמר ארי ¸ " פזוזה ! פז ומזוזה – פזוזה . מבין ? הוא מבין ? ואם ירצה אחוזים תמורת ההכשר ¸ גם על זה אפשר לדבר "

קויפמן אסף את צרור מפתחותיו והניח יד על פיו . כפיר לא ידע אם פיהק או ביקש להקיא . הוא סימן לסילברמן שזמנם תם ¸ וזה קם וניגש אל הדלת ... בחוץ חקר את סילברמן ¸ " למה זה נגמר כל כך מהר ? נקבל היום תשובה ? זה חייב להיות הערב . אפשר לשלם עוד אם צריך "

מבעד לדלת שמעו את הכוהן הגדול ומשב"קו מסתודדים בשפתם החרישית ומלאת הסודות והרזים ¸ ואז פורצים בצחוק שלם ¸ חסידי ¸ גדול מסכום פיותיו ... " א – מזוזע ! " געה הכוהן הגדול .

" א – מזוזע ! " שאג קויפמן . אוי אברוך ! אוי ויי איז מיר ! מזמן לא צחקו כך . " (١)

" מدّ الكاهن الأكبر الورقة لكويفمان ، ووضع داود على المائدة وتنهد . وملّس بيده على ذقنه . " هذه مزوزا ؟ " سأل ، " هذه مزوزا ؟! " .

" مزوزا " ، ترجم سيلبرمان بعدم رغبة . " مزوزا " .

" ليست مجرد مزوزا " ، قال آري ، " بزوزا ! قالب حلوى ومزوزا – بزوزا . يفهم ؟ هو يفهم ؟ وإذا كان يريد نسبة مقابل الترخيص ، يمكننا أن نتحدث أيضاً عن ذلك " .

التقط كويفمان سلسلة مفاتيحه ووضع يده على فمه . لم يعرف كافير هل كان يتثاءب أم كان يريد أن يتقيأ . ثم أشار لسيلبرمان بأن وقتهما قد انتهى ، ثم قام واقترب إلى الباب ... وفي الخارج سأل سيلبرمان ، " لماذا انتهى هذا سريعاً إلى هذا الحد ؟ هل سنحصل على رد اليوم ؟ ينبغي أن ينتهي هذا الليلة . نستطيع أن ندفع إذا كان يريد " .

ووراء الباب سمعوا الكاهن الأكبر وخادمه المقدس يتهامسان بلغتهما الصامتة المليئة بالرموز والأسرار ، ثم ينفجران في ضحك مطبق ، ضحك حسيدي ، أكبر من كل سوالفهما ... " هذه مزوزا ! " خار الكاهن الأكبر كالثور .

" هذه مزوزا ! " زأر كويفمان . يا ويلي ! كيف ! منذ زمن لم يضحكا هكذا . "

وفي هذا الإطار يرى الباحث الإسرائيلي " يديديا ص. شطران " أنه رغم كل الاختلافات بين المتدينين والعلمانيين ، فإنه يمكن أن يحدث تعايش بين الفريقين شريطة احترام العلمانيين لعقيدة المتدينين ، فيقول : " ورغم ذلك فمن المهم الإشارة إلى أنه لا يمكن تجاهل الفارق الجوهري الحاسم بين نمط الحياة الديني ونمط الحياة العلماني . فكما سنرى ، فإنه على المستوى الديني – التعبدي فإن الهالاخا غير مستعدة لأن

(١) אבני ¸ יואב . הרצל אמר . עמ' 320 – 321 .

تبدي تسامحاً مع من يدير لها ظهره . أي أن المتدين سيظل يصنف العلماني كمخطئ ، لكنه ، رغم ذلك ، لن يعتبر هذا العنصر – العنصر الوحيد المشكل لمنظومة العلاقات بينه وبين العلماني . فعلاقة المتدين بالعلماني ، وفقاً للقراءة الهالاخية المقترحة ، هي علاقة مركبة : فمن العناق والحب على كل مستويات اللقاء بين الاثنين ، إلى الانفصال بل والحكم على المستوى الديني المباشر " [1] . ففي " الحريديم " ، مثلاً ، يمكن أن يشاركوا في الحكومات الإسرائيلية ، لكنهم ينسحبون منها مع أول بادرة لصدام بين " المعتقد الديني " و " الطرح السياسي " كما يقول دكتور " يوسف شلهاڤ " יוסף שלהב الأستاذ في جامعة بر– إيلان : " وأحد الأمثلة البارزة المعبرة بشكل عملي عن المواجهة يمكن أن نلمسه في سلوك من كان وزيراً للداخلية عن الحزب الحريدي السفاردي(شاس) – الحاخام إسحاق بيريتز . ففي حكم للمحكمة العليا ألزم الحاخام بتسجيل المتهود الإصلاحي كيهودي . ولأنه لم يكن يستطيع أن يعمل ضد معتقده الديني بأن يقبل مثل هذا القرار الملزم له ، فقد استقال الوزير من منصبه ، وبذلك حُلّ التناقض بين التزامه الوزاري وإيمانه الديني"[2] . فالإساءة إلى معتقدات المتدينين داخل النص ، ورغم أنها غير مقصودة من جانب الشخصيات العلمانية ، إلا أنها تأتي في إطار المفارقة الساخرة التي تهدف إلى توضيح الاختلافات الجوهرية في أنماط التفكير بين الفريقين .

ويوآڤ إڤني يريد أن يوضح بهذا المقطع الساخر حجم المسافة التي تفصل بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل ، وكم التشويه الذي يمكن أن يحدث عندما يجتمع الفريقان في دولة واحدة ، وحجم المخاطر التي يمكن أن تنجم عن استفحال الصراع بين الفريقين .

الخاتمة

١ – أوضحت الدراسة قدرة رواية الخيال العبرية على استيعاب الرؤى السياسية المختلفة بما توفره للأديب من تقنيات كاستشراف المستقبل ، أو افتراض تاريخ بديل كما في رواية " قال هرتسل " ليوآڤ إڤني . فرواية الخيال ، كيفما اتضح من هذه الرواية ، تبدو أكثر نجاعةً وفاعلية في مقاربة الواقع السياسي ؛ بسبب ابتعادها عن المباشرة ، واستخدامها لخطاب خيالي موازٍ ، على نحو يُفضي بالقارئ إلى مزيد من المتعة الجمالية والقراءات المتعددة للنص .

٢ – كشفت الدراسة أن وجود " أرض الميعاد " في مكان آخر مختلف لم يؤدِ إلى حل المشاكل التي يعاني منها الإسرائيليون ، ولم يجعلهم أكثر سعادة .. ففي " قال هرتسل " يصبح الصراع مع الآخر ، الأفريقي هذه المرة ، هو السبب الرئيس في حالة عدم الاستقرار التي تعاني منها الدولة .

٣ – بيّنت الدراسة حجم تأثير أفكار " المؤرخين الجدد " وتيار " ما بعد الصهيونية " على العمل محل الدراسة ، وهو ما يجد صداه في المقارنات داخله بين الفلسطينيين و الأفارقة ، واستغلال الصهيونية للديانة اليهودية وابتعاد الصهيونية عن الأفكار الليبرالية .

---

(١) ברנד ¸ יצחק ; שטרן ¸ ידידיה צ' . מיהו חילוני ? קריאות הלכתיות . המכון הישראלי לדמוקרטיה . ירושלים 2012 . עמ' 17 .

(٢) שלהב ¸ יוסף . מינהל וממשל בעיר חרדית . מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות . ירושלים ¸ ספטמבר 1997 . עמ' 42 .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : باللغة العربية

١ – الكتب

- إفرايم نيمني (تحرير) . تحديات ما بعد الصهيونية . ترجمة : أحمد ثابت . المجلس الأعلى للثقافة . القاهرة ٢٠٠٥.
- حسن حماد . المفارقة في النص الروائي : نجيب محفوظ نموذجاً . المجلس الأعلى للثقافة . القاهرة ٢٠٠٥ .
- رشاد الشامي . الرموز الدينية في اليهودية . مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القاهرة . القاهرة ٢٠٠٠ .
- " ـــــــــ " . موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية . المكتب المصري لتوزيع المطبوعات . القاهرة ٢٠٠٢ .
- كارولين فوريست ، فياميتا فينر . العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية . ترجمة : غازي أبو عقل . دار بترا للنشر والتوزيع . دمشق ٢٠٠٦ .
- مريم شاهين . دليل فلسطين . الدار العربية للعلوم – ناشرون . بيروت ٢٠٠٧ .
- نجاة علي . المفارقة في قصص يوسف إدريس القصيرة . المجلس الأعلى للثقافة . القاهرة ٢٠٠٩ .
- يعقوب ملكين . اليهودية العلمانية . ترجمة : د. أحمد كامل راوي . مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القاهرة . القاهرة ٢٠٠٣ .
- يوسي ميلمان . الإسرائيليون الجدد : مشهد تفصيلي لمجتمع متغير ! . ترجمة : مالك فضل البديري . الأهلية للنشر والتوزيع . عمّان ١٩٩٣ .

٢ – المقالات

- رائف زريق . الاستعلاء والتوق الإسرائيلي إلى حياة طبيعية . مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد ١٠٠ ، خريف ٢٠١٤ .

ثانياً : باللغة العبرية

1 – המקורות

- אבני ¸יואב . הרצל אמר . זמורה – ביתן ¸מוצאים לאור . אור יהודה 2011 .

2 – הספרים

- אוחנה דוד וויסטריך רוברט ס' (עורכים) . מיתוס וזיכרון : גלגוליה של התודעה הישראלית . הדפסה רביעית . מכון ון ליר בירושלים ¸הוצאת הקיבוץ המאוחד . ירושלים 2005 .
- ברנד ¸יצחק ; שטרן ¸ידידיה צ' . מיהו חילוני ? קריאות הלכתיות . המכון הישראלי לדמוקרטיה . ירושלים 2012 .
- ויינפלד ¸משה (עורך) . עולם התנ"ך : בראשית . הדפסה שלישית . דברי הימים ¸הוצאה לאור . תל–אביב 2002 .

- יהושע ¸ א. ב. . בזכות הנורמליות . הוצאת שוקן . ירושלים ותל – אביב 1984 .
- מיכאל ¸ סמי . החוויה הישראלית . ספרית מעריב . ירושלים 2001 .
- נאור ¸ מרדכי (עורך) . ים – המלח ומדבר יהודה 1900 – 1967 : מקורות ¸ סיכומים ¸ פרשיות נבחרות וחומר עזר . הוצאת יד יצחק בן – צבי . ירושלים 1990 .
- נוימן ¸ קלמן . דת פוגשת מדינה : הסיפור הציוני – דתי – טיוטה מקוונת . המכון הישראלי לדמוקרטיה . ירושלים 2010 .
- שגיא ¸ אבי ; שטרן ¸ ידידיה צ' . מולדת יחפה : מחשבות ישראליות . ספרית אפקים – הוצאת עם עובד ¸ המכון הישראלי לדמוקרטיה . תל – אביב 2001 .
- שילר ¸ אלי . מערת המכפלה . הוצאת אריאל . ירושלים 1979 .
- שיר ¸ רוני . מאגיה ומיסטיקה ביהדות : קבלה ¸ כישוף ¸ יכולות על – טבעיות . כתר הוצאה לאור . ירושלים 1997 .
- שלהב ¸ יוסף . מינהל וממשל בעיר חרדית . מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות . ירושלים ¸ ספטמבר 1997 .
- שפרבר ¸ דניאל . תרבות חומרית בארץ – ישראל בימי התלמוד . הדפסה שנייה . הוצאת יד יצחק בן – צבי ¸ הוצאת אוניברסיטת בר – אילן . ירושלים 1995 .

2 – המאמרים

- אלדד ¸ ישראל . ציונות כנגד דמוקרטיה . נתיב ¸ כתב עת למחשבה מדינית חברה ותרבות ¸ גיליון 6 ¸ ינואר 1989 .
- גביזון ¸ רות . דת ומדינה : הפרדה והפרטה . משפט וממשל ¸ כתב-עת משפטי ¸ כרך ב ¸ חוברת 1 ¸ הפקולטה למשפטים – אוניברסיטת חיפה ¸ תשנ"ד – 1994 .
- גרנות ¸ תמיר . " גלות ישראל בארץ ישראל " : היידיש והמבטא האשכנזי בפסיקה ובהגות החרדית בזמננו . מים מדליו ¸ ביטאון המכללה האקדמית הדתית לחינוך ע"ש ראי"מ ליפשיץ ¸ גיליון תשס"ז – 2007 .
- ידגר ¸ יעקב וליבמן ¸ ישעיהו (צ'ארלס) . מסורתיות יהודית ותרבות פופלרית בישראל . עיונים בתקומת ישראל ¸ כרך 13 ¸ מכון בן- גוריון ¸ אוניברסיטת בן- גוריון ¸ באר שבע 2003 .
- לורברבוים ¸ מנחם . הפוליטיקה של הדת לאן . דרשני 2 ¸ סתיו 2010 .
- מאוטנר ¸ מנחם . פתח – דבר : ליברליזם בישראל – " האדם הטוב " ¸ " האזרח הרע " ו " השגשוג האישי והחברתי " . עיוני משפט ¸ כתב העת המוביל של הפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל – אביב ¸ גיליון ל"ו ¸ תשע"ג 2013 .
- שלמון ¸ יוסף . דת ולאומיות בתנועה הלאומית היהודית . ציונות : פולמוס בן זמננו . הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון . באר שבע 1996 .

3 – אתרי האינטרנט

- **לקסיקון הספרות העברית החדשה . ניתן למצוא באתר : http://library.osu.edu/projects/hebrew-lexicon/00956.php . נכנס ב : 09.02.2015 .**
- **מה היא המזוזה ? ¸ אתר " סוד המזוזה " . ניתן למצוא באתר : http://jkreiman.com/secretmezuzah/about.php# . נכנס ב : 31.01.2015 .**
- **מלכין ¸ יעקב . אתאיזם והחתירה לאושר . אלכסון ¸ כתב – עת דיגיטלי המפרסם מאמרים עבריים ומתורגמים בתחומי המדע ¸ הפילוסופיה ¸ התרבות והאמנות . ניתן למצוא ב : http://alaxon.co.il/article/ . נכנס ב : 24.12.2014 .**
- **רז-קרקוצקין ¸ אמנון . " אין אלוהים ¸ אבל הוא הבטיח לנו את הארץ " . מטעם 3 – כתב עת לספרות ומחשבה רדיקלית . היצאת מטעם 2005 . ניתן למצוא ב : http://mitaam.co.il/mit3nono.html . נכנס ב : 28.01.2015 .**

4 – המילונים והאינצקלופדיות

- **אביב חדש : האנציקלופדיה הישראלית לנוער ¸ כרך 10 : לואיזאנה-מח . הוצאת אנציקלופדיה אביב 2004 .**
- **זמן יהודי חדש : תרבות יהודית בעידן חילוני ¸ מבט אנציקלופדי ¸ כרך שני . הדפסה שלישית . הוצאת כתר ¸ ספריית פוזן לתרבות יהודית . ירושלים 2008 .**
- **זמן יהודי חדש : תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנצקלופדי ¸ כרך רביעי . הדפסה שלישית . כתר ¸ ספריית פוזן לתרבות יהודית . ירושלים 2008 .**
- **לקסיקון מן המסד ליהדות ולציונות . הדפסה שמונה-עשרה . משרד הבטחון – ההוצאה לאור . ירושלים 2005 .**

ثالثاً : باللغات الأوروبية

- **Sand , Shlomo . The Invention of the Jewish People . Translated by : Yeal Lotan . Verso . London , New York 2009 .**
- **Wolf , Rabbi Aaron . The Mezuzah Handbook . Bst Publishing . Cleveland , Ohio 2006 .**