

إسحق الشامي ومعضلة العربي اليهودي في فلسطين*

سليم تماري**

يتحدث كمال الصليبي في سيرته "طائر على سديانة"، خلال أعوام دراسته في بيروت الانتدابية، عن مجموعتين من الطلاب اليهود الذين التقاهم حينذاك.⁽¹⁾ المجموعة الأولى كانت تتألف من يهود سوريين وعراقيين يتكلمون العربية، نشط كثيرون منهم في حلقات وطنية معادية للاستعمار في الثلاثينات والأربعينات. أمّا المجموعة الثانية فكانت مؤلفة من يهود آتين من فلسطين، يتكلمون اليديش، ومعظمهم ذو توجهات سياسية صهيونية.⁽²⁾ ويلاحظ الكاتب أن أفراد المجموعة الأولى كانوا مندمجين فكرياً وثقافياً في الحلقات الطلابية العربية (ومعظمهم من أبناء الطبقة الوسطى العلمانية)، بينما تميز أفراد المجموعة الثانية بالانعزال عن رفاقهم. فهم نادراً ما تكلموا العربية، وكانوا ينظرون إلى محيطهم بأعين حذرة ومشككة.⁽³⁾

غير أن هذا التقويم لا يعكس بوضوح وضع السكان اليهود في فلسطين حينذاك. ففي نهاية العهد العثماني تركزت التجمعات اليهودية المحلية في المدن الأربع المقدسة لدى اليهود الفلسطينيين وهي صفد، وطبرية، والخليل، والقدس. في المدن الثلاث الأولى كانت اللغتان العربية واللادينو (لغة يهود إسبانيا) سائدتين بين اليهود. أمّا في القدس فكانت لغة اليديش هي الغالبة جرّاء الهيمنة العدديّة للحجاج والمهاجرين القادمين من روسيا وأوروبا الشرقية.⁽⁴⁾

في سيرة إسحق الشامي الذاتية نلتقي أحد ألمع وأهم كتّاب فلسطين في بداية القرن العشرين، كما وصفه الناقد أرنولد براند.⁽⁵⁾ ولا شك في أن أعماله تلقي ضوءاً ساطعاً على ظاهرة في طريقها إلى الزوال، وهي هوية العربي اليهودي. ولعل من المفارقات أن هذا التعبير (العربي اليهودي) أصبح اليوم مفهوماً مشبعاً بالتناقض وكأن صاحبه يعاني انفصاماً في الشخصية.⁽⁶⁾ فهو يشير إلى فئة منسية من تجمعات المشرق العربي في فترة كانت تشكل تياراً ملحوظاً في عصر نهضة الثقافة العربية وانبعاث القومية الحديثة. ونرى صورة اليهودي العربي حاضرة في الحركات المناوئة

(*) المصدر: *Jerusalem Quarterly File*, no. 21 (August 2004), pp. 10-26.

(**) أستاذ مشارك في علم الاجتماع في جامعة بيرزيت، ومدير مؤسسة الدراسات المقدسية (القدس).

للمركزية العثمانية، واستمرت في التميز في مصر وبلاد الشام والعراق، حتى بعد ظهور الحركة الصهيونية في فلسطين وتبني بريطانيا مشروع الوطن القومي اليهودي. واليوم يستحضر تعبير شخصية العربي اليهودي الدور الطليعي للكاتب والمسرحي المصري يعقوب صنوع من فترة سابقة، وأسماء عراقية لامعة مثل شمعون بلاص، وساسون سوميخ، وسامي ميخائيل، ونسيم رجوان، وسمير نقاش، والسينمائية إيلا شوحط. وقد اشترك إسحق الشامي مع هؤلاء في إشكالية الانتماء إلى هويته اليهودية من ناحية، وانتمائه العروبي من ناحية أخرى.

في فلسطين كان الوضع أكثر تعقيداً قياساً بمكانة هؤلاء الكتاب في المجتمعات العربية المجاورة. ففي اليمن والعراق وسورية ولبنان كانت التجمعات اليهودية متجانسة اجتماعياً، تعكس تباينات داخلية لا تختلف كثيراً عن حال الأقليات المسيحية المنقسمة بين الريف والمدينة، وبين الغني والفقير. أمّا في فلسطين فنجد أن الهجرة اليهودية جاءت من أواسط أوروبا وشرقها، بالإضافة إلى التجمعات السفارادية الآتية من تركيا وبلغاريا وشمال إفريقيا، وإلى هؤلاء نضيف اليهود المحليين من سكان المدن التاريخية الأربع. وتشمل فئة اليهود المحليين مجموعة كبيرة من الوافدين من دول أوروبا الشرقية وروسيا خلال القرون الثلاثة الأخيرة، ومعظمهم كان في تلك الفترة من الناطقين بالييديش.

ولا شك في أن اللغة قامت بدور مهم في تكوين هوية هذه المجموعات. يقول المؤرخ كوبر عن لغات اليهود في القدس والخليل في نهاية القرن التاسع عشر:

وإن يطرح الكاتب لونز جانباً القرائين - وهم طائفة يهودية صغيرة لا تعترف بالتمود مصدرًا للدين - فهو يقسم يهود القدس إلى سفاراديم وأشكنازيم. وينقسم السفاراديم إلى مجموعتين هما: السفاراديم الأصليون وهم الناطقون باليهودية الإسبانية (المعروفة أيضاً بلغة اللادينو)، والمغاربة - ولغتهم العربية. ويختلف المغاربة عن السفاراديم أيضاً في طقوسهم، وفي أنهم بعكس أشقائهم يتكلمون الييديش إضافة إلى العربية. ومن المثير أنه [لونز] وجد أن هذه التقسيمات اللغوية هي السمة الفارقة الرئيسية لهذه التجمعات. وبحسب لونز كان عدد السفاراديم في القدس يبلغ 7620 نسمة، ضمنهم 1290 مغربياً من أصول شمال إفريقية. وهؤلاء في معظمهم سكان محليون، حائزون التبعية العثمانية، ويتقنون اللغة العربية.⁽⁷⁾

يلاحظ من هذا الوصف إشارة ضمنية إلى أن المجموعات الأخرى من غير المغاربة لم تكن بالضرورة من التبعية العثمانية، وإنما من جنسيات أوروبية، أو في حماية قوى أوروبية كما سنرى. كذلك يبدو أنه بينما كانت أغلبية اليهود المحليين تتكلم العربية كلغتها الأم أو لغتها الثانية، فقد هيمنت الييديش أو الألمانية على أغلبية السكان

الأشكنازيم.⁽⁸⁾ أمّا في المدن "المختلطة"، مثل صفد أو الخليل، فقد كانت اللغة العربية هي اللغة المشتركة بين المغاربة والسفاراديم والأشكنازيم، كما كانت تشكل صلة الوصل بينهم وبين المواطنين المسلمين والمسيحيين في هذه المدن.⁽⁹⁾

مع بداية القرن العشرين، برزت قضية المواطنة العثمانية والانتماء العثماني بإلحاح بين السكان اليهود. وحتى ذلك الحين، كانت الامتيازات التي تمتع بها المهاجرون اليهود والكثيرون من المقيمين المخضرمين منهم، نتيجة رعاية بريطانيا ودول أوروبية أخرى لليهود، تشكل عقبة (أو بالأحرى حافزاً سلبياً) تمنع هؤلاء الرعايا من الحصول على التبعية العثمانية. إلا إن ثمة قضيتين برزتا قبيل الحرب العالمية غيرتا هذا الموقف: الأولى تمثلت في تشريع قوانين جديدة تحصر ملكية الأراضي وعمليتي بيعها وشرائها في أولئك الحائزين المواطنة العثمانية فقط. أمّا القضية الثانية فكانت مسألة الولاء للدولة بعد أن دخلت تركيا حرب القرم ومن ثم الحرب العالمية الأولى، متحالفة مع ألمانيا ضد فرنسا وبريطانيا، وهما الدولتان اللتان كان كثيرون من اليهود المحليين في حمايتهما.



كلنا عثمانيون: وضع حجر الأساس في محطة قطارات القدس، ١٨٩٠. يظهر في الصف الأمامي: المتصرف العثماني رشيد بيك وإلى جانبه رئيس بلدية القدس، سليم الحسيني، محاطاً بأعضاء المجلس البلدي ووجهاء المدينة، وبينهم يوسف بيك نافون، جد إياهو إيشار وأفراد آخرون من عائلة نافون.

المصدر: السيدة جوليا إيشار.

برزت، نتيجة التغيير في قانون شراء الأراضي، أهمية العائلات اليهودية السفارادية في فلسطين، وعززت مكانتها في نظر المشروع الصهيوني، وذلك بسبب قدرتها على القيام بدور الوساطة في شراء الأراضي من الملاك العرب لمصلحة المستعمرات اليهودية في الساحل.

انقسمت القيادة اليهودية في فلسطين بشأن مسألة التجنيد في الجيش العثماني، وهي القضية الثانية التي حددت ولاء المواطنين اليهود للدولة العثمانية. وقد اتخذت الجالية السفارادية موقفاً مؤيداً للتجنيس، وبالتالي لتجنيد أبناء العائلات اليهودية في الجيش العثماني. أما أغلبية القيادات الأشكنازية فيقول عنها كاتب من اليهود السفاراديم في ذلك الحين، إنها "اعتبرت التجنيس في الجيش التركي سبباً كافياً للتخلي عن مبدأ التجنيس، وأحياناً لمغادرة البلد كلياً. كما انتشرت شائعات فحواها أن بعض قادة اليبشوف [التجمع اليهودي في فلسطين] تمكن من رشوة المسؤولين الأتراك كي يصعبوا عملية مغادرة اليهود فلسطين، ويفرضوا عليهم التجنيس، وذلك منعاً لإفراغ البلد من اليهود."⁽¹⁰⁾

غير أن معركة التجنيس حسمت في النهاية بعد أن ازدادت حدة الحرب، الأمر الذي دفع الآلاف من العثمانيين العرب، بمن فيهم اليهود والمسيحيون والمسلمون، إلى تفادي الخدمة العسكرية بكل الطرق الممكنة.

يقول إيلي إيليشار، في مذكراته "الحياة مع اليهود"، إنه بعكس الاعتقاد الشائع فإن العائلات السفارادية العثمانية في القدس - لا العائلات الأشكنازية المحافظة - هي التي قادت حركة التحديث في المجتمع اليهودي، بما في ذلك نشر التعليم العلماني والانتقال إلى السكن في الأحياء الحديثة خارج أسوار المدينة، وهي أيضاً التي اختلطت وتعايشت مع جيرانها المسيحيين والمسلمين، وذلك بعكس اليهود الأوروبيين.⁽¹¹⁾

وكان من المؤسسات الدافعة إلى هذا الاختلاط مدارس الأليانس اليهودية الفرنسية (التي أُنشئت سنة 1882)، التي انخرط فيها كثيرون من أبناء الطوائف الثلاث، وتنافست في نشر الثقافة العلمانية مع المدارس الروسية والبروتستانتية والكاثوليكية.⁽¹²⁾ ويعزز هذه الصورة الشيخ عمر الصالح البرغوثي، الذي درس في مدرسة الأليانس في مطلع القرن مع ثلة من معاصريه المسلمين.⁽¹³⁾ ولا ننسى، في هذا المجال، أهمية المدارس النظامية العصرية التي أنشأتها السلطات العثمانية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، والتي جمعت ضمن غرفة التدريس الواحدة خريجي مدارس الكتاب وخريجي المدارس التلمودية، المعروفة بالحيدر.⁽¹⁴⁾

هل تخلى اليهود المحليون عن العروبة؟

عندما كتب إيليشار عن يهود القدس، بعد أعوام من انتهاء الحرب العالمية الأولى،

نجد أنه تبني التمييز الثنائي الصهيوني بين العرب واليهود، وكأن الانتماء إلى الفئة الأولى ينفي الانتماء إلى الثانية. وهذا التمييز ارتبط، في الغالب، بالتحويلات الاجتماعية لعائلته التي انتقلت، في سكنها، من البلدة القديمة سنة 1902 إلى الأحياء اليهودية الجديدة غربي المدينة. ويقول عن لغته الأم في ذلك الحين:

كنا نعرف العربية ونحدث بها بطلاقة مع جيراننا العرب، لكن لغتنا الأم كانت اللادينو. ذلك بأنه حتى الاحتلال البريطاني كان كثيرون من الأشكناز والعرب أيضاً يعرفون لغة اللادينو. أمّا العبرية، اللغة المقدسة، فكان يفهمها الكبار والصغار من اليهود لأنها كانت صلة الوصل بين الأشكنازيم والشرقيين [أي اليهود الوطنيين] في الحياة العامة وفي حيز العمل. وفي مدارس التوراة التلمودية كان معلمونا يلجأون إلى تفسير النصوص العبرية عن طريق ترجمتها إلى اللادينو.⁽¹⁵⁾

يبدو أول وهلة أن الانتقال من البلدة القديمة إلى الضواحي الجديدة خارج الأسوار شكل، بالنسبة إلى كثيرين من المقدسيين، نقطة انقطاع وتحول وجداني. فهو، في الأساس، كان انتقالاً من واقع القوقعة والتقييد الاجتماعي إلى عالم الحداثة في الأحياء المخططة والمنظمة.⁽¹⁶⁾ لكن في حالة إيشار يبدو أن العكس صحيح. فقد انتقلت عائلته من محيط يتسم بالاختلاط والتبادل في البلدة القديمة، إلى حي يهودي منعزل هو "إيفن إسرائيل"، وفيما بعد إلى حي بيت يعقوف قرب محنيه يهودا.⁽¹⁷⁾ أمّا واصف جوهريّة، الذي كتب مذكراته عن الفترة نفسها، فنراه يستعيد أجواء الاختلاط الطائفي الحميم، والنشاطات الثقافية والاقتصادية المشتركة لحارات البلدة القديمة. كما وصف لنا حالة جمعية الهلال الأحمر العثماني - وهي التنظيم السياسي الذي ضم في عضويته أعضاء من المسلمين واليهود والمسيحيين لدعم المجهود الحربي ضد الحلفاء.⁽¹⁸⁾ وبالمقارنة، نجد أن هذا الاختلاط المكثف غير خاف عن إيشار، لكنه يظهر في وعيه الاسترجاعي كأنه التقاء اجتماعي شكلي بين الطوائف المذهبية في القدس. ونلاحظ هذا بوضوح في وصفه احتفالات عيد الفصح اليهودي:

إن عادة تبادل الهدايا الجميلة بين العائلات اليهودية والمسلمة في اليوم الأخير لعيد الفصح ما زالت تمارس إلى يومنا هذا. فقد كان العرب [لاحظ أنه يستعمل كلمة "العرب" هنا] يرسلون إلى أصدقائهم اليهود صينية نحاسية مملوءة بالخبز الطازج والسمن والعسل. أمّا اليهود فكانوا يعيدون الصينية مع حاملها بعد أن يستبدلوا ما تحمله بتشكيلة من أنواع المربى وخبز الفطير. ولا تزال عائلتي متمسكة بهذا التراث إلى اليوم.⁽¹⁹⁾



إلياهو إيشار مع عائلته في القدس، بداية الحرب العالمية الأولى.
المصدر: السيدة جوليا إيشار.

ونستطيع أن نستشف عملية إعادة صوغ نسيج الحياة اليومية في فلسطين من خلال هذين الموقفين المتميزين (وربما المتعارضين) في مذكرات كل من إيشار وجوهريّة - الأخير يمثل تياراً وطنياً عربياً ليبرالياً، والأول مقدسي من السفاراديم اعتنق الصهيونية. ومن المفارقة أن هذين الكاتبين عاشا في حين متلاصقين، وفي الحقبة التاريخية نفسها، ووصفا الطقوس والاحتفالات المقدسية ذاتها، ومع ذلك يبدو أنهما يتكلمان عن مدن ومجتمعات مختلفة. وللمقارنة ندرج هنا ما أورده جوهريّة في مذكراته العثمانية:

يوجد مغارتين واقعتين في حي الشيخ جراح بالقدس بجوار أراضي وقف أبو جبنة تعتقد اليهود بأنهما قبور للصديق شمعون وكانت اليهود تزور هذه المقابر أعتقد مرتين في السنة ويقضون النهار تحت ظل أشجار الزيتون وكانوا أكثرهم من اليهود الشرقيين الذين يحافظون على العوائد الشرقية وخصوصاً العربية في البلاد ومنهم جوقات موسيقية وترية أنكر حايم عازف العود والكمان وزاكي من حلب ضارب الدف وله الصوت العالي المشبع ويغني غالباً الموشحات الأندلسية وبعض الخياكي يقضون الأوقات الجميلة طيلة النهار بالغناء والأهازيج وهكذا كان العرب من أهالي القدس المسلمين والمسيحيين يشاركون الجماهير اليهودية فتذهب العائلات ويقضون الشطحة التي تعرف عند العرب

بشطحة اليهودية فيكون الجبل في ذلك الموقع إلى الوادي مزدحم بالأهالي على اختلاف أنواعها والباعة المتجولة بينهم وكنت وإخواني لا نضيع الفرص أبداً.⁽²⁰⁾

نشأ الموسيقى واصف جوهريّة في محلة السعدية، أحد الأحياء التقليدية في البلدة القديمة، ونقل إلينا نسيج الحياة اليومية لذلك الحي الذي شهد في زمنه تضامن عائلاته المسيحية واليهودية مع جيرانها المسلمين على صعيد العلاقات الاجتماعية والاقتصادية. وفي مذكراته يدون أسماء كثير من العائلات السفارادية واليهودية المحلية (من المغاربة واليمنيين) التي عاشت واختلطت بجيرانها في عدة أحياء من البلدة القديمة، وليس في محلة شرف اليهودية فقط كما ساد الاعتقاد.⁽²¹⁾

ولا شك في أن التمييز الحالي بين فئتي "العرب" و"اليهود"، وكأنهما مجموعتان تستثنى إحداهما الأخرى، لم يكن تمييزاً سائداً بين المثقفين اليهود. ومع الامتيازات التي بدأ المهاجرون الأوروبيون يحصلون عليها خلال الانتداب البريطاني نتيجة شروط وعد بلفور، أصبح وضع اليهود العرب والسفاراديم، الذين كانوا يوضعون أنفسهم ضمن الثقافة العربية في فلسطين (وفي الدول العربية)، مما لا يحسدون عليه. وكانت مقاومتهم لإضفاء الهوية الصهيونية عليهم، في الغالب، مقاومة ثقافية لا أيديولوجية. من جهة أخرى كانت الحركة الصهيونية تشكل إغواء الحداثة لبعضهم، وهو أيضاً إغواء الثقافة الأوروبية والفكر الاشتراكي. إلا إن هذه الإغواءات كانت تضعهم في حالة تناقض مع الحركات التحررية في العالم العربي، وقطعاً مع الحركات الاستقلالية في مجتمعاتهم المحلية: مصر والعراق وسورية ولبنان. وفي هذا المجال يقول عالم الاجتماع يهودا شنهاف إن "العودة إلى صهيون"، كشعار صهيوني، لم تكن تعني شيئاً لهؤلاء اليهود الشرقيين، ثقافياً أو أيديولوجياً، لأنهم نشأوا أصلاً في أرض الميعاد. أمّا بالنسبة إلى اليهود العراقيين والسوريين فإن الهجرة إلى فلسطين (قبل سنة 1948) لم تكن - في نظرهم - هجرة إلى صهيون، وإنما كانت انتقالاً من أحد أجزاء العالم العربي إلى جزء آخر، لا يرافقه أي مغزى جغرافي تشوبه القداسة. وحتى بعد النكبة علق مردخاي بن بورات، عندما سأله عن شعوره نتيجة الانتقال من بغداد إلى تل أبيب: "لقد أتيت من بيئة عربية، وبقيت على اتصال بها. لم أغير محيطي، وإنما انتقلت من مكان إلى آخر ضمن هذا المحيط."⁽²²⁾ ويشير شنهاف - مؤلف كتاب "العربي اليهودي" - إلى أن مفهوم "نفي الشتات" (المستمد من أعمال المؤرخ أمنون راز كراكوتزكين) هو أيضاً نفي لذكرى الغربة اليهودية. وفي أعمال المثقفين الصهيونيين يشكل هذا النفي ليس فقط نفياً لفكرة الغيتو اليهودي في أوروبا الشرقية، بل أيضاً نفياً لثقافة اليهود الشرقيين في محيطهم العربي والفلسطيني، إذ إنهم يعتبرون أن أنماط الحياة خارج فلسطين، وقبل هيمنة الحركة الصهيونية، هي كلها أنواع من النفي والغربة.⁽²³⁾

هذا الجدل بشأن نفي الشتات في أعمال شنهاف ومعارضى الهيمنة الثقافية الأشكنازية يبرز إشكالية "الأصول البدائية" لليهود الشرقيين في العالم العربي، وفي الشرق عامة (إيران، تركيا)، كما يؤدي إلى تحدي الافتراض الصهيوني الأيديولوجي الذي يدعي أن حياة اليهود في حقب الشتات قد تحجرت (أي علقت).

إن أطروحة الأصول البدائية تطرح تساؤلاً ملحاً فيما يتعلق بمصير المزارحيم [أي اليهود العرب والشرقيين] الذين لم يدخلوا في تجربة الشتات: هل ينبغي لهم "العودة إلى التاريخ"، كما يقول المنظور الصهيوني؟ الجواب أنه يجب ألا يقوموا بذلك لأن تاريخهم اليهودي بقي متواصلاً. فيهود الشرق الأوسط، بحسب هذه الأطروحة، لم يمروا بمخاض التاريخ الأوروبي، وبالتالي لا يحتاجون إلى العودة إليه. إضافة إلى ذلك، فإن هذه الرؤية تتحدى الفكرة التي تدعي أن تاريخ اليهود مشترك ومتجانس بين التجمعات اليهودية كلها، كما هو الحال في التاريخ الصهيوني.⁽²⁴⁾

إن التخلي عن نموذج "يهودي الغيتو"، الذي تم استخراجه من أوضاع اليهود في أوروبا الشرقية وروسيا وإسقاطه، في أوضاع غير مشابهة، على الشرق الأوسط، له تبعات مهمة، ليس فقط في تجاوز ثنائية الشرق والغرب العقيمة عندما نتناول أحوال اليهود في العالم العربي، بل أيضاً - وهذا هو الأهم - لأن التخلي عن هذا النموذج يؤدي إلى تقويض التعارض الإثني بين اليهودي والعربي وكأنهما فئتان مميزتان. وفي هذا المجال يقول شنهاف: "إن قبول هذا الخطاب يحطم مفهوم الاستقطاب بين العروبة والانتماء إلى اليهودية، ويستبدلها بمفهوم الاستمرارية. بكلام آخر: إن هذا الخطاب يستحدث نموذجاً تحليلياً تاريخياً لا يضع اليهودي العربي في تناقض مع انتمائه العروبي، ويتحدى في الوقت نفسه مشروع إزالة عروبة اليهود الشرقيين الذي تبنته القومية اليهودية الحديثة. هذا النموذج يسمح لأصوات أخرى بأن تُسمع - مثل صوت الكاتب سامي ميخائيل حين يقول: 'كنا نعتبر أنفسنا عرباً من أصول يهودية، وشعرنا بأننا أكثر عروبة من العرب... لم نشعر بأننا ننتمي إلى المكان وإنما المكان ينتمي إلينا.'⁽²⁵⁾

في رواية "فكتوريا" - وهي أكثر أعمال سامي ميخائيل إثارة للجدل - نتابع الانتقال المتردد لأفراد عائلة يهودية بغدادية فقيرة، تنتمي إلى عقلية الغيتو، من محيطها العربي إلى معسكرات الاستيعاب للمهاجرين الجدد (معبروت) في إسرائيل أوائل الخمسينات.⁽²⁶⁾ ويبدو من حيثيات الرواية أن ميخائيل يميز بين وضع يهود بغداد من أبناء الطبقتين العليا والوسطى، الذين كانوا مندمجين نسبياً في المجتمع العربي المحلي، وبين وضع أبناء ملتهم الفقراء - قوم فكتوريا - الذين انحشروا في حاراتهم الطائفية المكتظة. ولسنا هنا في سبيل التحقيق في مدى صحة هذه المشاهدة

أو دقتها السوسولوجية - إذ إنها تعكس إلى حد ما الرؤية الاستراتيجية لميخائيل في طفولته البغدادية، لكنها مدخل مهم إلى معرفة ما حدث فيما بعد لهؤلاء المهاجرين. فعندما انتقل هؤلاء اليهود العراقيون إلى إسرائيل وجدوا، في معظمهم، خلال مواجهتهم لبقايا المجتمع العربي الفلسطيني المنكوب، فرصة لتحسين أوضاعهم الاجتماعية في الارتقاء ضمن السلم الهرمي الجديد. وأصبحت عملية استيعابهم في الثقافة العبرية الجديدة ممكنة التحقيق على حساب تحقير جذورهم العربية. وقد عبر ساسون سوميخ ببلاغة عن آلية التحول هذه من شخصية العربي اليهودي إلى المزراحي الإسرائيلي:

اليوم لم أعد أعتبر نفسي يهودياً عربياً، فقد أصبحت إسرائيلياً مئة في المئة. لكنني قدمت إلى إسرائيل وأنا في السابعة عشرة من عمري، وكنت حينذاك عربياً كاملاً من وجهة نظر ثقافية. عشت حينها في خيام المهاجرين في تل أبيب وبات يام، ثم بعد عام واحد تم تجنيدني في سلاح الجو الإسرائيلي. جئت من دون أي معرفة بالعبرية؛ ذلك بأنه في بيتنا لم تكن لتجد كتاباً واحداً باللغة العبرية - ولا حتى التوراة، أو كتب التعليم اليهودية. نشأت في محيط يهودي علماني - في حي من أحياء الطبقة الوسطى في بغداد يتصف بسمه علمانية صرفة. ولم يكن أي من أفراد عائلتي يرتاد الكنيس اليهودي. لكن هذا الوضع تغير كلياً حين هاجرنا إلى إسرائيل، وخصوصاً في أوساط المهاجرين الطموحين إلى الارتقاء في هذا المجتمع الجديد. فإذا كنت ترغب في أن تصبح محامياً، أو محاسباً ناجحاً، كان عليك أن تقبل القيم الجديدة. وبالنسبة إلى القادمين من مجتمعات عربية كان عليهم أن يتدينوا قليلاً. لقد كنا عرباً يهوداً مثلما نتكلم اليوم عن الأميركيين اليهود - وهذه حقيقة تاريخية على الرغم من أن هذا التعبير لم يكن دارج الاستعمال لأن المجتمع الإسرائيلي لم يستغف. وأنا لا أخشى استعمال هذا التعبير. وهناك آخرون مثلي، كالكاتبين شمعون بلاص ويهودا شنهاب، لا يحاولون التملص منه، لكنهم من جهة أخرى لا يكثر من استعماله.⁽²⁷⁾

حين يشير سوميخ إلى استعمالات مفهوم اليهودي العربي - أو العربي اليهودي - فهو يذكرنا بأن التحول الذي أصاب وضع اليهود الشرقيين في بوتقة المجتمع الإسرائيلي لا يسهل الرجوع عنه إلى وضع عروبي سابق في ثقافة هؤلاء المهاجرين. في استطاعتنا اليوم أن نتكلم عن امتدادات ثقافية، أو عن تواصلات تاريخية. أما الحديث عن "العودة إلى الجذور" في حياة هؤلاء الناس فهو مشروع أيديولوجي يتعارض - في نظره - مع انصهار المزراحيين في بوتقة ثقافة عبرية جديدة دخلت في علاقة جديدة بماضيها العربي.

هذه المعضلة لليهودي المزراحي التي تم إدراجها قصراً في الثقافة الأوروبية للمشروع الصهيوني، تقع في جوهر أزمة الهوية في حياة إسحق الشامي. ولد إسحق سنة 1888 في الخليل لأب كان تاجر أقمشة دمشقية، هو إياهو الصاوي المعروف بالشامي، ولأم من عائلة سفارادية من الخليل هي رفقة كاستل. وكان في طفولته يتكلم العربية مع والده، واللادينو (لغة يهود الأندلس) مع والدته.⁽²⁸⁾ كانت طفولة إسحق في الخليل حاسمة في تكوين هويته اليهودية العلمانية، وثقافته العربية.⁽²⁹⁾ فوالده - بحسب الرواية المحلية المستمدة من معارفه في الخليل - كان شخصية عربية تقليدية، تزوج ثلاث نساء. وكان تزوج رفقة كاستل، زوجته الثالثة، وهو في الستين من عمره، وأنجبت له إسحق وأخويه يعقوب وداود. وكانت تجارة الأقمشة العامل الحاسم في تجوال إياهو في جميع أنحاء جبل الخليل، الأمر الذي فتح آفاقاً واسعة أمام ابنه إسحق للتعرف عن قرب على أوضاع وقضايا فلاحي الخليل، الذين احتلوا شخصيات رواياته. لبس إسحق في طفولته ومطلع شبابه القمباز الخليي، ودرس العربية والعبرية في المدارس الدينية في المدينة. إلا أنه سرعان ما اتخذ موقفاً نقدياً (ويقال هرطيقياً) من الدين في مدرسة اللاهوت اليهودي (يشيفاه)، وطُرد منها.⁽³⁰⁾ وفي سن الثامنة عشرة هرب من الخليل مع صديق العمر دافيد أفيتسور، والتحق بكلية عزرا الألمانية لتدريب المعلمين في القدس، على الرغم من معارضة أبيه الشديدة لذلك.

في القدس تخلى الشامي عن لباسه العربي التقليدي وارتدى "الجاكيت" والبنطلون الغربيين، وبدأ التعرف على أفكار عصر التنوير اليهودي (الهاسكالا)، وحاز شهادة كلية المعلمين سنة 1909.⁽³¹⁾ كما التحق بمجموعات إحياء اللغة العبرية الحديثة، حيث تعرف إلى صموئيل أغنون، ويتسحاق بن - تسفي. في تلك الفترة أصبح إسحق من الكتّاب السفاراديين القليلين في فلسطين الذين نشطوا في حلقات الفكر الصهيوني، وهو ما جذب اهتمام دافيد بن - غوريون إليه "كخبير" محتمل بأوضاع المجتمع العربي.⁽³²⁾ إلا أنه، بعكس الخبراء اليهود بأوضاع المجتمع العربي العاملين في الهستدروت والوكالة اليهودية، من أمثال يعقوب شمعوني ويتسحاق بن - تسفي، كان عربياً بأصوله الثقافية ووجدانه النفسي - وكان هذا الجانب من هويته بالذات هو الذي شكل صراعاً ذاتياً في شخصيته اعتمله حتى نهاية حياته.

تابعت الكاتبة تسفيراً أوغن هذا التناقض في شخصية إسحق من خلال رسائله الخاصة التي كتبها في الخليل إلى صديقه دافيد أفيتسور. وقد بلغت محنته الشخصية ذروتها في خضم الاشتباكات الطائفية بين المسلمين واليهود في الخليل خلال العشرينات (في الإمكان هنا الإشارة إلى هذه المواجهات بأنها اشتباكات بين العرب واليهود)، والتي بدأت على شكل صراع كولونيالي بين المستوطنين اليهود الأوروبيين

في أنحاء أخرى من فلسطين، من ناحية، وبين الحركة الوطنية والفلاحين من ناحية أخرى، ابتداء من سنة 1921. وكان إسحق مقتنعاً بأن لدى مجتمع الخليل مناعة تجاه هذه المواجهات، وذلك بسبب علاقات حسن الجوار والتآلف بين العائلات اليهودية والمسلمة التي نشأ في أحضانها. لكن وفاة والده سنة 1927 أضفت بعداً شخصياً على هذا الوضع السياسي، على الرغم من خلافه المستمر مع والده:

الآن يا صديقي في إمكاني أن أبوح لك بما كان يعتمل في نفسي من دون أقنعة. بعد عام على وفاته [أي الأب إلياهو] أستطيع أن أعترف لك بأن علاقتي به لم تكن قوية. لكن موته نكأ في داخلي جروحاً قديمة كنت أظن أنها التأمّت. أيّ عالمين نعيش فيهما! لكن في الموت ننسى كل شيء. العيش في الفقر والعوز والوحدة، وهذه الأسوار في البلدة القديمة المظلمة، أشعر كأنني حشرة. كل حياته سلسلة من المآسي، وفي مماته كان وحيداً. حتى أولاده لم يكونوا هناك لتشجيع جثمانه.⁽³³⁾

العالمان اللذان يلمح إليهما إسحق الشامي هنا هما عالمان مركبان يشيران إلى الهوية التي تفصله عن جيل أبيه من ناحية، وإلى الجدار النفسي الذي يفصله عن المجتمع اليهودي المحافظ الذي هرب منه، من ناحية أخرى. لكنه يشير أيضاً إلى "الحائط" الذي يفصل عالم الخليل عن عالم الحداثة والحرية الذي وجده في القدس. يجمل الكاتب العبري يهودا برلا هذه الثنائية في كتابات إسحق، خلال تلك الفترة، كما يلي:

الشامي هو ابن الخليل، حيث الحياة العربية ظاهرة للعيان، وممزوجة بحياة الشارع اليهودي في علاقة لا تجدها في مكان آخر في فلسطين. في إمكانيه أن يصف لنا شرائح الوجدان العربي كمن يغرف الزبدة من السمن. وفي كتاباته تتجلى اللغة العربية، والعادات العربية، ونمط الحياة الشعبية، في أشكال لا يمكن أن تجدها إلا في الخليل.⁽³⁴⁾

عقب اشتباكات سنة 1929 في الخليل، حين اضطر معظم السكان اليهود إلى مغادرة المدينة، بلغ الإحباط عند إسحق ذروة جديدة. فقد اضطر إلى مغادرة



إسحق الشامي عندما انتقل إلى القدس واستبدل لباس القمباز بالجاكيت الأوروبية. المصدر: مجموعة يوسف زرنيك.

مدينته مرتين: الأولى في أوائل العشرينات حين قاده تمرده على التقاليد الدينية إلى أن يستجير بعائلة مسلمة في المدينة (يقال إنها عائلة النتشه)، والثانية خلال مذبحه اليهود سنة 1929، عندما التجأ موقتاً إلى منزل عائلة ماني طلباً للحماية. وفي كلا الحالتين عبّر إسحق عن يأسه من كونه سجين الغيتو اليهودي (بالمعنى الجسدي والنفسي).⁽³⁵⁾ وكما كانت عاداته، عبّر عن هذا الإحباط من خلال شخصنة مأساته؛ فبدلاً من أن يرجع هذا الوضع إلى طبيعة الصراعات الإثنية - الطائفية في فلسطين ربطه بقدره المحتوم:

كل شيء فقد قيمته في نظري. فما هي أهمية مأساتي إن لم أستطع أن أصل إلى هدفٍ؟ هذا هو سر مأساتي. عندما أسترجع شريط حياتي أكتشف أن كل شيء كان مشوهاً ومغلوطاً فيه منذ البداية - بغض النظر عما إن كان ذلك نتيجة أخطاء ارتكبتها، أو بسبب قدرتي. لقد أمضيت أسعد ثمانية أعوام من عمري في بلغاريا، ومع ذلك لم أحتفظ بذكرى واحدة تستحق الاستعادة. إن حياتي في القدس، وقبل ذلك في الخليل بلدة أهلي وطفولتي، وتسعة أعوام أخرى في الحضيض - أعوام القتل والبؤس والفقر - كلها واحدة. هنا تجد حياة كلها قذارة ووحل، من دون أن يكون في قدرتي عمل أي شيء. (رسالة إلى دافيد، 1930).⁽³⁶⁾

انتقل إسحق إلى طبرية فترة قصيرة، ثم إلى حيفا مع عائلته حيث استقر بها إلى حين وفاته سنة 1949. إلا إن الخليل بقيت مدينة أحلامه وكوابيسه حتى النهاية. وإليها كان يحلم بالعودة جسدياً ومجازياً. ونستطيع أن نستشف ذلك مما كتبه سنة 1939، آخر أعوام الثورة الكبرى، حين كان يعلم في حيفا، في هذه "الرؤيا":

المطر ينهمر في الخارج. ثيابي مبتلة، وأسنانني تصطك من البرد، والمياه تتدفق من حولي في الشارع كالأنهار. أنا منهك كلياً، وأمشي على غير هدى باحثاً عن ملجأ. فجأة تفتح الأبواب وضوء ساطع يبدد الظلمة. أسمع موسيقى سماوية تملؤني بهجة ورضى. أنظر حولي فأرى طاولة كبيرة مألوفة بالطعام من أطايب هذا البلد، ويحيط بها السجاد الفاخر والوسادات الحريرية، وإليها يجلس وجهاً ونا الخاليلة [في الأصل "ختايرنا"] بلحاهم البيض المسترسلة ووجناتهم الحمر - كل منهم يحمل كأساً من الذهب، يفيض بنبيذ تملأ رائحته الغرفة. أقف عند الباب برهة. وفي جو صامت مهيب يفسحون مجالاً لي، من دون أن يتوقف عزف الموسيقى، أتقدم وأجلس إلى جانبهم. (رسالة إلى دافيد من حيفا، 1939، أرشيف بلدية القدس).⁽³⁷⁾

من اللافت للنظر في هذه الرؤيا/الحلم أن إسحق يصف حضور هذا المجلس المهيب بصورة تجمع في آن واحد سمات مشايخ المسلمين ("لحي بيض مسترسلة، ووجنات

حمر") وسمات وجهاء يهود المدينة ("يحتسون النبيذ من كؤوس ذهبية")، وذلك في الإشارة إلى "ختايرنا" الخلايلة (كتبها بالعربية في أحرف عبرية) - بكلمة جمعهم معاً وكأنهم يهود مسلمون!

وحتى نهاية حياة إسحق، سيطر هاجس واحد عليه: أن يضع كتاباً مهماً عن مدينة الخليل وحياة أهلها؛ فهي قد جسدت في نظره حياة فلسطين ككل. فيها وجد أن مصدر عذابه هو أيضاً مصدر حبه وأحلامه:

سأخبرك شيئاً عن حلمي. الأسبوع الماضي اعتراني القلق وجفاني النوم. في يقظتي بدأت أخطط لكتاب عظيم عن الحياة في الخليل. سيحتوي على عدة فصول قد يصل مجموعها إلى ألف صفحة أو أكثر. مرة ثانية أحلم بهذا العمل، لكن من يدري إذا كنت سأحققه. نعم يا صديقي، الألم غالباً ما يقوينا، لكنه كثيراً ما يضعفنا ويصادر قدراتنا الإبداعية. (رسالة إلى دافيد من حيفا، 1932، أرشيف بلدية القدس).⁽³⁸⁾

نقمة الآباء

ليس من السهل تصنيف إسحق الشامي ككاتب. ذلك بأنه كان عربياً يهودياً، تمحورت كتاباته حول موضوعات محلية فلسطينية، واستعمل لغة عبرية عثمانية (أو ربما يجب أن نعرفها ببدايات العبرية الحديثة). باشر إسحق إنتاجه الفكري بمراجعات أدبية وتاريخية، باللغتين العبرية والعربية. ومن آثاره غير المنشورة المتوفرة لدينا، مساهمته فيما يتعلق بالروايات التاريخية لجرجي زيدان، ودراسات في الشعر العربي، ودراسة عن أصول المسرح العربي. ويحوي أرشيف بلدية القدس (غير المصنف) مراسلات باللغة العربية بين إسحق وكثيرين من معاصريه، بمن فيهم صديقه يهودا برلا.⁽³⁹⁾ إلا أننا لم نجد أي آثار مطبوعة لإسحق باللغة العربية.⁽⁴⁰⁾



مدرسة التوراة للصغار في دمشق، ١٩٠٥.
وفي الصورة يظهر داود الشامي أخو إسحق. درس إسحق في هذه المدرسة للغتين العربية والعبرية سنة ١٩١٣.
المصدر: مجموعة يوسف زرنيك.

من خلال قراءة قصصه القصيرة وروايته الوحيدة - "نقمة الآباء" - نستطيع القول إن أسلوبه يتسم بالإنونوغرافيا المفرطة، مع توجه قوي نحو الطبيعية (يذكرنا برواية جاك لندن، "نداء البرية" / *Call of the Wild*).

تقع أحداث معظم قصصه في مدن وأرياف وبرايري الخليل والقدس وأريحا ونابلس، ومعظم أبطال قصصه من العرب المسلمين. دفع هذا التأصل في الجذور المحلية الكاتب أنطون شماس إلى هذه الإشارة الفريدة إلى تمييز إسحق من أقرانه: "أضفى الشامي على الأدب العبري الحديث - منذ أكثر من سبعة عقود - نكهة وشرعية فلسطينية محلية لا نجد مثيلاً لها منذ ذلك الحين. 'نقمة الآباء' هي الرواية الوحيدة في الأدب العبري الحديث التي تقتصر على شخصيات، وخطاب سردي، ومشاهد - كلها فلسطينية." (41)

وعلى الرغم من هذا المديح المستحق من جانب شماس، فإن قارئ "نقمة الآباء" يواجه نزعة مقلقة في التعامل مع الطقوس الدينية والمسيرات الاحتفائية والتجمعات القبلية، كما لو كانت تابلوهات تهدف إلى استثارة رغبات استطلاعية عند المشاهد الخارجي، كأنها لوحة إنونوغرافيا دقيقة التفصيلات، لكنها في النهاية ذات طابع استشراقي.

في حالتين مهمتين يبتعد إسحق عن هذا الخطاب المشهدي وينطلق نحو ذاتية صميمية. الأولى عندما يعالج أسلوب حياة أهل الساحل وطرقهم "الماكرة" ويقابله

بأسلوب حياة أهل الجبل "وطيبتهم الفطرية". هنا نكتشف ولاءات إسحق وانتماءه إلى المجتمع الخليلي، حتى لو أخذنا في الاعتبار نبرته الساخرة:

هؤلاء هم أهل الساحل وسفالاتهم - قطعاً سيغفر الأنبياء لهم خطاياهم، ولن يسيئوا إلى البلد بسببهم. أمامهم طريق طويل ليضاعفوا جهودهم ويزرعوا أراضيهم، إضافة إلى كروم اليهود. فالخواجهات اليهود لا يتنازلون حتى لقطع محاصيلهم. يأتون القرية ويعرضون أجوراً مرتفعة لعمل يوم.. أهل الساحل ماكرون، ويعرفون من أين تؤكل الكتف.⁽⁴²⁾

أما الجيليون فيراهم إسحق، في المقابل، في حالة وئام مع أنفسهم:

يترك أهل الجبل بيوتهم ومزارعهم البسيطة باطمئنان في عهدة أولادهم وشيوخهم، وينطلقون للاحتفال بموسم النبي موسى. ذلك بأن أسبوعاً من العمل المضني في هذه الفترة لن يعود عليهم بدخل يذكر. وعندما ينتهي العمل الموسمي لا يبقى إلا القليل على الفلاح كي يفعله. بعضهم يتسكع في الحارات حتى لو كان هناك عمل. في الجبل لا يدعى أحد إلى العمل [في هذه الفترة]. وأولئك الذين يبحثون عن العمل في البلدات المجاورة لا يكسبون ثمن طعامهم، أو أجر ليلة في خان المدينة. في الأيام السيئة، عندما تشح النقود وينقض المرابون والدائنون وملتزموا الضرائب على أعناق الفلاحين ويمتصون دماءهم حتى النخاع، حتى قبل أن يحين موعد الحصاد، فإن أسلم الطرق في هذه الأوقات هو الهروب إلى التلال وانتظار انتهاء العاصفة. المخاتير والمشايخ يعرفون كيف تعالج الأمور في هذه الحالة، ويتخلصون من المقرضين بطريقتهم: "إنهـب والله معك، وعد إلينا عندما تحل البركة".⁽⁴³⁾

أما الحالة الثانية في كتابات إسحق التي يتخطى فيها أسلوبه الإثنوغرافي، فتقع في مشهد درامي من "نقمة الآباء" حين يصف الكاتب مصير مجموعة من النسوة النابلسيات اللواتي يخرجن لوداع موكب الرجال المتجه إلى مشارف أريحا للمشاركة في موسم النبي موسى. ينسج إسحق في هذا المشهد تفصيلات غنية من دبكات الشباب وسباق الخيل كخلفية لوضع النسوة البائس: أيهن سيسمح لهن بمرافقة الموكب، وأيهن سيضطرن إلى العودة إلى المدينة؟ في خضم هرج الاحتفال تنطلق معنوياتهن عالياً، فيرفعن نقبهن ويبدأن الزغردة. لكن لحظة الانبساط سرعان ما تتلاشى:

انتهى الاحتفال بسرعة، وانتابهن مرة أخرى شعور القهر والاستعباد. وامتدت أمامهن أيام العمل الرمادية المملة التي لا تنتهي، والتي لا تكسر لها لحظة نشوة تضيء ظلمتها. مرة أخرى عليهن الانطواء في بيوتهن وتحمل مصيرهن بصمت. عليهن أن يتحملن مطالب حمواتهن وكنائهن، وأن يستكينن لمراقبة كل

تحركاتهن، ونقل كل سلوك يصدر عنهن إلى أزواجهن في غيابهن. حزن وبؤس. يعدن إلى بيوتهن بصمت وخطوات متعثرة. وعند مدخل المدينة يتسترن مرة أخرى فيغطين وجوههن، ثم يتسلن كالأشباح إلى حاراتهن داخل المدينة.⁽⁴⁴⁾ في هذه الكلمات تتجلى قناعات إسحق الشامي النسوية، لكنه يظهر أيضاً إماماً دقيقاً بدور الطقوس والاحتفالات الموسمية والدينية في تفريغ الإحساسات المقموعة لنسوة المدن الفقيرات. ولا شك في أن هذه الرؤية ما كان ليستطيع الإشارة إليها من دون معرفة صحيحة وتمائل مع مجتمع الخليل التقليدي في مطلع القرن الماضي.

واجهت رواية "نقمة الآباء" تفسيرات متعارضة من جانب الكتاب والنقاد الذين عاصروا إسحق الشامي. كما أنها ما زالت تثير جدلاً واسعاً في شأن مكانته كرائد طليعي للأدب العبري - العربي في فلسطين. يقول حنان حيفر⁽⁴⁵⁾ إن العامل الحاسم الذي ساهم في تهميش مكانة إسحق الشامي كروائي عبري كان الهجوم المركز الذي وجهه إليه الناقد يوسف حايم برينر. وكان الأخير صنف إسحق سلباً بأنه ينتمي إلى تيار "قصص أرض - إسرائيل"،⁽⁴⁶⁾ أي بكلام آخر استبعده لأنه يكتب روايات مادتها مستمدة من مواد إثنوغرافية وفولكلورية عن الحياة اليومية لليهود في فلسطين، وربما عن حياة اليهود في بيئتهم المحلية. أمّا مهمة الأدب العبري الحديث - بحسب برينر - فهي أن يتجاوز البعد الإثنوغرافي لمصلحة تبني قيم إنسانية عالمية تتجسد في تمثيل الواقع المحلي بهدف اكتشاف سمّاه "سمات الحياة الداخلية وجوهرها". فشل إسحق، في اعتقاد هذا التيار، لأنه لم يستطع الهروب من إملاءات بيئته المحلية.

غير أن هذه "المحلية" هي بالذات التي دعت الناقد عيسى بلاطة إلى تثمين أعمال إسحق الشامي، إذ أشار إلى أن أعماله تستعيد أجواء "أيام سابقة بريئة من العداء بين الفلسطينيين العرب والفلسطينيين اليهود" في بداية القرن الماضي، ويمدح أسلوبه المسترسل وغياب أي حس عنده بهوس السرعة في أدبيات الحداثة، ويذكرنا بأن أولئك الباحثين عن الإثارة في قصصه سيعتريهم الملل من أسلوبه؛ لكن إسحق سرعان ما يكافئ القارئ من خلال الأجواء التي يوجدها ويغلف أحداث رواياته بالعمق الذي يسبر أغوار شخصياته.⁽⁴⁷⁾

الجدل والخلاف اللذان تثيرهما رواية "نقمة الآباء" في أوساط المحللين الإسرائيليين ما زالا مستعربين. من ذلك أن يوسف زرنك يقول عن هذا العمل إنه ينقل إلى القارئ أجواء معادية للدين، وساخرة من "مباركة الآباء"، وهي من أقدم وأهم ركائز الصلاة في الدين اليهودي.⁽⁴⁸⁾ ويذهب زرنك إلى أن "الآباء" الذين يشير العنوان إليهم، وهم إبراهيم وإسحق ويعقوب - وهم أيضاً الآباء المشتركين لدى المسلمين واليهود الذين توجد رفاتهم في الحرم الإبراهيمي في الخليل، لا يشكلون بركة للبلد وإنما لعنة أصبحت عبر الأجيال مصدراً للصراع الدموي بين أحفادهم.

بكلام آخر: يرى الناقد أن الصراع بين أهل الخليل وأهل نابلس هو تورية أدبية للحرب الدموية بين العرب واليهود.

أمّا الكاتب والناقد الأدبي حنان حيفر فلا يشارك زرنيك في هذا الموقف، إذ إنه يرى في قصة إسحق نقداً داخلياً للمجتمع العربي من جانب أحد أفرادها. فمع أن إسحق تعرض للضغط لإنتاج أدب عبري ذي "توجهات إنسانية" كما سمّاه التيار السائد حينذاك، فإنه في الوقت نفسه كان عليه أن يقاتل من أجل هويته ككاتب سفارادي شرقي في محيط أوروبي صهيوني. وفي "نقمة الآباء"، كما هي الحال في عدد من قصصه القصيرة ذات الشخصيات والموضوعات العربية الإسلامية، كان على إسحق أن ينتج مراجعة نقدية من وجهة نظر إنسانية للثقافة العربية من داخلها. ويخلص حيفر إلى النتيجة التالية:

يثابر الشامي على خلق شخصيات في رواياته نكتشف في النهاية أنها مهتزة وغير مستقرة على الرغم من كونها أساسية في قصته. وعندما تجابه التناقضات الكامنة في هويتها نراها تنزع نحو الزوال. الشخصية العربية التي أدخلها الشامي في الأدب العبري توهم أعماله قطعاً بأنها كتابات عربية يهودية. لكنها، من ناحية أخرى، ترفض العروبة كنمط أدبي ذي استقلال ذاتي. الشامي في النهاية وجد حلاً للتناقض في شخصيته وهويته من خلال استبداء موضوع متحلل.⁽⁴⁹⁾

في قصة "جمعة الأهل"، أكثر رواياته انتماء إلى الخليل (وفي رأيي أجملها)، استطاع إسحق أن ينسج معرفته العميقة بالمجتمع الريفي وأنماط الفلاحة وحقوق الحيازة في الأراضي، بالإضافة إلى إلمامه العميق ببيكولوجية الرعاة. في هذه الحالة، وبعكس الوضع في قصصه الأخرى ذات الطابع السوسولوجي، نجح الكاتب في أن يحبك المادة الإثنوغرافية في ثنايا قصته بلا اصطناع، ويخرج من هذه التجربة كقاص مبدع، يشعر القارئ بأنه استحدث نقلة نوعية في حرفته. في "جمعة الأهل" لا يمجّد إسحق نبالة الراعي في وحدته - كما هي الحال في كثير من الأعمال الرمانسية - ولا يركز على اندماجه في طبيعة البرية، وإنما نراه، بعكس أعماله السابقة، يبرز قسوة الطبيعة والإنسان (وتحديداً قساوة الأطفال تجاه الضعفاء وذوي العاهات)، كما يعالج عبثية حياة الفلاحين في هوامش المجتمع الريفي. لكنه يوازن هذه القسوة بشخصيات أخرى تمتاز بالحنية والعاطفة.

في أحد فصول الرواية يعاكس أطفال البلدة جمعة خلال إحدى نوبات الصرع التي تصيبه وتدفعه إلى أن يخلع ثيابه ويصرخ فيهم غضباً. أمّا كبار البلدة فيرون في جنونه علامة من الذات الإلهية:

كانوا يرون في نوباته منة مباركة من الله. وكان واضحاً لهم أن ضوء النبي المستتر حط على جمعة في تلك اللحظة، وأن ملاك الرب جبرائيل لمس به بعصاه، فامتلاً بالروح السماوية إلى درجة أنه لم يعد في إمكانه أن يتحملها، ففاضت منه واتجهت نحو الشياطين والجن المختبئة وراء الأشجار وبين الصخور، متربصة بالمؤمنين.⁽⁵⁰⁾

وكانت هذه النوبات تصيب نساء القرية أكثر من غيرهن، وتتركهن في حالة هياج؛ ذلك بأن جنون جمعة كان يتناغم مع مآسيهن:

تمر رعشات كهربائية في أجسامهن بينما كن يراقبن جمعة المنتفض بأعين مدققة. وكل أنه تصدر عنه تلقى صدى في وجدانهن، وتملاً قلوبهن غبطة حلوة وشدهاً غريباً، وقد انفتحت ينابيع الشفقة في أنفسهن حتى فاضت دموعهن. حتى أن ثمة من انغلن منهن إلى درجة أن نتفن شعرهن وتمرغن في التراب.⁽⁵¹⁾

كان في جنون جمعة لمسة من العناية الإلهية التي اعترف أهل البلدة بها؛ ذلك بأنه "هبله" مبارك، ويترك البركة في كل من يتصل به. وفي النهاية يلقي حتفه من رفسة جحش كان جمعة عالجه وداوى جروحه. يموت وحيداً في البرية، محاطاً بنعاجه ونجوم المساء. ولم يكن ثمة من ينعاه إلا مسعود، كلبه الوفي.

في موت جمعة يحتفل إسحق الشامي بحكمة الناس البسطاء الذين لم تلوثهم عادات المدينة الجشعة، وثقافة أهل الساحل "الفاصلة". ولا شك في أن هذا الموقف الممجد لحياة القرية ونقاوة أهلها ليس فريداً في كتابات هذا الجيل من المؤلفين العرب. إذ نجده مثلاً في أعمال عبد الرحمن الشرقاوي، لكنه يتسم بميزة مزدوجة في أعمال الشامي: أولاً لأنه كاتب يهودي لم يعالج في كتاباته حياة اليهود حصراً، وثانياً لأن احتفائه بحياة الفلاحين لم ينزلق إلى مستوى التمجيد العاطفي. فقد موضع هذه الأحداث في إطار طبيعة قاسية يشوبها صراع مستميت من أجل البقاء.

آخر المشركيين؟

كتب دافيد شاشا في "الأميركي المسلم" واصفاً أعمال الشامي:

ربما كان إسحق الشامي آخر اللفانتيين [نتاج شرق المتوسط] بين الكتاب اليهود في الشرق الأوسط. ففيه نجد الحلقة المفقودة بين شخصيات الجنيزة التي كتب عنها غويتين في العصور الوسطى المتأخرة، وبين قاهرة نجيب محفوظ. وهو، في قصصه القصيرة وروايته، يتغلغل في تفاصيل الحياة اليومية للناس العاديين - يهوداً وعرباً - في المشرق العربي. وهي تكشف أسرارهم وأتراحهم بمعرفة وعمق وبساطة في الوقت نفسه.⁽⁵²⁾

هذا التقويم الحماسي لأعمال إسحق الشامي يعاني مشكلة رئيسية اشترك فيها معظم

الكتاب المعاصرين الذين "اكتشفوا" إسحق فجأة بعد أن كان كاتباً مغموراً. فهي توضع حياة المؤلف وأعماله داخل إشكالية الصراع الحالي بين العرب واليهود. ومن المشكوك فيه أن إسحق - لو بعث حياً - كان سيغتبط لهذا المديح الملتوي. ذلك بأنه عاش وكتب في حقبة ومكان كان أقرانه وأهله من اليهود فيهما عرباً في ثقافتهم ولغتهم - وأحياناً في وعيهم. نجد مثلاً إشارات واضحة إلى هذا الوجدان في سير ويوميات مؤلفين كتبوا في نهاية الفترة العثمانية، مثل خليل السكاكيني وواصف جوهريّة، حيث كانوا يشيرون إلى اليهود المحليين في فلسطين بتعابير مثل "أبناء البلد"، أو "مواطنوننا"، أو أحياناً "أولاد العرب".⁽⁵³⁾ وفي جمعية الهلال الأحمر، التي تم إنشاؤها سنة 1916 في القدس، نجد أن كثيرين من اليهود الشرقيين انضموا إلى وجهاء المدينة من المسلمين والمسيحيين، في نشاط مشترك لدعم الدولة العثمانية ضد التحالف الغربي في الحرب العالمية الأولى، وكان ضمنهم نخبة الأرسطراطية السفارادية من عائلات عنتابي وماني وإليشار.⁽⁵⁴⁾

ترافق غياب إسحق الشامي ككاتب مع هزيمة أي إمكان لوجود فكر عربي ثقافي في أوساط يهود فلسطين. ذلك بأن الوضع هنا كان مخالفاً لما كان في العراق أو مصر حيث توفر محيط أدبي وفني استطاع اليهود المحليون أن يساهموا في إغنائه، وأن يندمجوا فيه. فالمشروع الصهيوني لإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين سرعان ما استحوذ على اهتمامات وولاءات الجوالي اليهودية المحلية التي تميزت، بسرعة، بطغيان المهاجرين الشرق الأوروبيين عدداً وتنظيماً. في بداية القرن، كان التباين بين المجموعات السفارادية والمجموعات الشرقية (المحلية) ذا أهمية في أوساط الطوائف اليهودية. فالسفاراديون كانوا في معظمهم يتكلمون اللغة اليهودية الإسبانية (اللادينو)، بينما كان الشرقيون (اليمنيون والعراقيون والمغاربة) يتكلمون العربية؛ وهذا عامل آخر كان يتعلق بالمكانة الاجتماعية لكل فئة. فالنخبة السفارادية حافظت على امتيازات طبقية (ولا سيما في القدس والخليل) وضعتها في مكان مميز قياساً ببقية اليهود. لكن بعيد الحرب العالمية الأولى بدأت هذه الامتيازات بالاضمحلال جزئياً بسبب التزاوج بين السفاراديين والشرقيين (كما أوضح إليشار في كتابه)، وجزئياً بسبب إحياء اللغة العبرية. لكن لا شك في أن ظهور الصهيونية كان العامل الحاسم في هذا التحول. فالصهيونية، كحركة ومؤسسات، خلقت نخبة جديدة ممولة، ونسقاً جديداً من العلاقات بالدولة العثمانية، ولاحقاً بسلطات الانتداب البريطاني التي همشت وقزمت علاقة رؤساء الجوالي اليهودية الشرقية بالسلطة. وقد برز نتيجة هذا التحول هوة ثقافية واسعة بين المجتمع الأشكنازي الشرق الأروبي المنظم، وبين الأطر التقليدية للجوالي السفارادية، وتم ابتداء تعبير جديد - "المزراحيم" - من جانب النخبة الجديدة ليشمل كل أطراف اليهود المحليين والقادمين من المشرق عامة، بمن

فيهم المغاربة والقرأؤون والسفاراديم.

لكن داخل الحركة العربية الصاعدة في سورية وفلسطين برز، في البداية، اهتمام واضح بتمييز المجموعات اليهودية الأوروبية، من غير العثمانيين، من الملة الإسرائيلية المحلية كما كانت تسمى حينذاك. ففي بيان نشرته مجموعة من المثقفين الفلسطينيين في تشرين الثاني/نوفمبر 1918، وردت إشارة واضحة إلى "إمكاننا أن نعيش بوئام مع إخوتنا أعضاء الملة الإسرائيلية - وهم جزء لا يتجزأ من أهالي هذه البلاد مع مساواة تامة في الحقوق والواجبات." (55) ويشير بورات إلى مذكرة أصدرها المؤتمر السوري سنة 1919، الذي شارك في اجتماعاته مندوب عن يهود فلسطين، وتم فيه إصدار القرارات باسم "جميع عرب سوريا - مسلمين ومسيحيين ويهوداً." (56) كذلك أصدر المؤتمر العربي الفلسطيني الأول في شباط/فبراير 1919، بياناً معادياً للصهيونية تم فيه رفض الهجرة الصهيونية إلى فلسطين، والترحيب بأولئك "اليهود في أوساطنا الذين تعربوا والذين عاشوا في وطننا منذ الحقب السابقة للحرب، فلهم ما لنا وعليهم ما علينا." (57)

تمثلت معضلة إسحق الشامي في محاولته الهروب من محيطه التقليدي والمتدين الذي ولد فيه، من دون أن ينقطع عن الروابط الاجتماعية التي نشأ فيها. إلا إن المجتمع الخليي المسلم، الذي نشأ في أحضانه، والذي التجأ إليه في مطلع شبابه هرباً من ملاحقة حاخامي الخليل، كان مغلقاً وتقليدياً أيضاً، ولم يوفر له البوتقة الفكرية الملائمة التي كان يصبو إليها في تمرده. وعندما وصل إلى مرحلة بلوغه الفكري في القدس، في بداية عهد الانتداب، كانت الحركة الوطنية الفلسطينية قد استحوذت على بُعد ديني في أيديولوجيتها لم تسمح لمثقف ليبرالي يهودي - كإسحق - بأن ينتمي إليها من دون أن يشعر بالاغتراب عن نفسه، ربما لأنه لم يكن مناظلاً بطبيعته. أمّا قبول إسحق بالصهيونية المتردد (على الرغم من تبني الحركة الصهيونية له)، فلم يكن قطعاً يشكل قبولاً بأيديولوجيا القومية اليهودية، التي تظهر في كتاباته بشكل مبهم ودخيل. (58) وفي الإمكان القول إن صهيونية إسحق الشامي كانت في الغالب محاولة منه للانفصام عن يهوديته، وأداة للوصول إلى حلقات الحداثة الفكرية في أوساط أدباء القدس العبريين.

بالإضافة إلى ذلك، نستطيع أن نستشف في كتابات إسحق الشامي مشروع البحث عن الجذور. ففيها نجد محاولته للبحث عن هويته في مجتمع عربي متغير أصبح من العسير على اليهودي المحلي أن ينتمي إليه من دون أن يحدث ذلك تباعداً بينه وبين محيطه اليهودي. وتقع مأساة إسحق في أن انتفاضة الشارع الوطني ضد الحركة الصهيونية جعلت من أهدافها الأولى تجمعات اليهود المحليين في القدس والخليل. فخلال بضعة أعوام في أوائل العشرينات من القرن الماضي وقعت الاشتباكات الدموية

الأولى بين العرب واليهود (العرب أيضاً) في صفد ويافا وطبرية، وأخيراً في مذبحة يهود الخليل سنة 1929.

ومع أن هذه الاشتباكات بدأت نتيجة الوعي المتزايد في فلسطين تجاه الأهداف الاستيطانية لحركة الهجرة اليهودية من أوروبا، وكان السبب المباشر لها هو اقتلاع الفلاحين من أراضيهم منذ العشرينات ابتداءً من منطقة مرج ابن عامر وانتقالاً إلى مناطق أخرى في الساحل، إلا أن غضب الجماهير انصب في البداية على أولئك اليهود الذين كانوا في جوارهم - وبالتالي كانوا أقرب لهم ثقافة ولغة وتقاليد. وفي الخليل، تحديداً، يبدو من التقارير المواكبة للحدث أن الهجوم على يهود المدينة جاء من مجموعات أتت من القرى المجاورة لا من داخل المدينة. ومن المعروف أن وجهاء مدينة الخليل المسلمين قاموا بحماية يهود المدينة.⁽⁵⁹⁾

مع ذلك فإن هذا التمييز في الموقف داخل الشارع العربي لم يعد فارقاً لدى شخص مثل إسحق الشامي - الذي كان يهودياً عربياً في الوقت نفسه. إذ على الرغم من أنه كان يعاني اغتراباً شديداً عن مجتمعه اليهودي المتدين والقامع فإنه في لحظة الأزمة والاحتراب الطائفي ارتد إلى التماثل مع أهله - مع "خلايلته" كما كان يسميهم. وأصبحت مأساتهم مأساته بالمعنى المزدوج: لم يكن في إمكانه أن يتخلى عنهم كضحايا، ولا كان في استطاعته أن يتغلب على فقدان الأمل بإمكان إعادة الوئام إلى مجتمع انقسم طائفيًا نتيجة الاستقطاب القومي الذي دخلت فيه فلسطين حينذاك وتحول اليهود فيه من طائفة محلية ذات أفق عروبي إلى مجموعة هامشية ومشتتة ضمن المجتمع العربي المستحدث. ■

المصادر

- (1) المواد الأولية الخاصة بإسحق الشامي موجودة في معظمها، وبشكل غير مصنف، في أرشيف بلدية القدس. وأود أن أعبر عن شكري لأبيغال جاكوبسون على تزويدي نسخاً عن هذه الوثائق، ولشلمو حسون على آرائه القيمة بشأن أحوال الجوالي اليهودية في فلسطين في نهاية القرن التاسع عشر. كما أخص بالشكر الدكتور يوسف زرنيك، حفيد داود الشامي (شقيق إسحق)، على المادة الغنية التي أمدني بها عن حياة إسحق وعائلته. كذلك أشكر الزميل أنطون شماس الذي اقترح استعمال تعبير "عربي يهودي" بدلاً من الصيغة الشائعة "يهودي عربي"، إشارة إلى اليهود المحليين في فلسطين. والشكر الجزيل إلى الأستاذ هشام نفاع، المحرر في جريدة "الاتحاد" (حيفا)، على ترجمته المتقنة لبعض المواد العبرية من أرشيف إسحق الشامي في بلدية القدس.
- (2) كمال الصليبي، "طائر على سنديانة - مذكرات" (عمان: دار الشروق، 2002)، ص 121 - 128، 122.
- (3) يورد الصليبي في مذكراته مراسلات بين أخيه بهيج وإسحق الياس، زميله اليهودي من بغداد، خلال الفترة 1940 - 1941، يعبر فيها الياس عن آراء قومية عربية ملتزمة. وفي الخمسينات هاجر الياس إلى إسرائيل، حيث أصبح وكيل وزير الخارجية في حكومة موشيه شاريت. أنظر: المصدر نفسه، ص 28.
- (4) Neville Barbor, *Arab Attitudes to Zionism Before WWI* (Berkeley: University of

- California Press, 1976), pp. 63-65.
- Arnold Brand, Introduction to Shami's *Hebron Stories* (Lancaster: Labyrinthos, 2000), p. (5)
xiv.
- (6) راجع الحاشية رقم 1 في شأن استعمال تعبير "عربي يهودي" بدلاً من "يهودي عربي".
- Robert L. Cooper and Bernard Spolsky, *The Languages of Jerusalem* (New York: Oxford (7)
University Press, 1991), p. 49.
- (8) يشمل تعبير "اليهود المحليين"، أو "اليهود الوطنيين"، اليهود الأشكناز حاملي الجنسية
العثمانية، والذين كانت لغتهم الأم اللغة الألمانية أو اليبديش.
- (9) فيما يتعلق باستعمال يهود المشرق اللغة العربية في كتاباتهم الدينية واللاهوتية، راجع:
Nissim Rejwan, "Jews and Arabs: The Cultural Heritage," *The Israel Review of Arts and
Letters*, no. 105 (Jerusalem, 1997).
- Elie Eliachar, *Living with Jews* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1983), (10)
pp. 59-60.
- Ibid., pp. 15-16. (11)
- Ibid., p. 51. (12)
- (13) عمر الصالح البرغوثي، "المراحل" (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001).
- David Landau, "The Educational Impact of Western Culture on Traditional Society in (14)
Nineteenth Century Palestine," in David Landau, ed., *Jews, Arabs and Turks* (Jerusalem:
The Magness Press, 1993), p. 63.
- Eliachar, op. cit., p. 50. (15)
- (16) راجع: واصف جوهريّة، "القدس العثمانية في المذكرات الجوهريّة"، المجلد الأول، تحرير: سليم
تماري وعصام نصار (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط 2، 2003).
- Eliachar, op. cit., pp. 56-57. (17)
- (18) جوهريّة، مصدر سبق ذكره، ص 200 – 201.
- Eliachar, op. cit., p. 56. (19)
- (20) جوهريّة، مصدر سبق ذكره، ص 74.
- (21) المصدر نفسه، الملحق رقم 12، ص 273.
- Yehouda Shenhav, "Jews from Arab Countries and the Palestinian Right for Return: An (22)
Ethnic Community in the Realms of National Memory," *The British Journal of Middle
Eastern Studies*, vol. 29, no. 1 (2002), pp. 27-56.
- Ibid. See also Amnon Raz-Krakotzkin, "Exile within Sovereignty: Toward a Critique of (23)
the 'Negation of Exile' in Israeli Culture," in *Theory and Criticism. An Israeli Forum*,
no. 4 (1993), pp. 23, 55; no. 5 (1994), pp. 113-132 (both in Hebrew).
- Shenhav, Ibid. (24)
- Ibid. (25)
- Sami Michael, *Victoria* (London: Macmillan, 1995). (26)
- ظهرت ترجمة عربية محدودة التوزيع، لكنني لم أستطع الحصول عليها.
- (27) استناداً إلى مقابلة مطولة مع:
Sheri Lev Ari, "The Last Arabic Jew," *Haaretz*, 22 December, 2003.
- Brand, op. cit., p. xii. (28)
- (29) المعلومات عن خلفية الشامي مستقاة في معظمها من:
Zfira Ogen, "Izhaq Shami: The Man and his Work," *Bikoret ve Parshanut*,
vol. 21 (1986), (Bar Illan University);
ومن مقدمة غير منشورة ليوסף زرنيك لمجموعة الشامي في القصص القصيرة،
Joseph Zernick, "Yitzhaq Shami: 1888-1949."
Ogen, op. cit., p. 37. (30)

- Ibid., p. 38. (31)
- (32) رسالة مؤرخة تشرين الأول/أكتوبر 1927 من دافيد بن - غوريون إلى إسحق الشامي (مطبوعة على الآلة الكاتبة باللغة العبرية) - أنظر أرشيف بلدية القدس.
- (33) رسالة من إسحق الشامي إلى دافيد أفيتسور، الخليل، سنة 1927، أرشيف بلدية القدس، وردت في:
Ogen, op. cit., p. 45.
- (34) رسالة من يهودا برلا إلى دافيد أفيتسور، 22 أيار/مايو 1924، وردت في:
Hanan Hever, "Yitzhak Shami: Ethnicity as an Unresolved Conflict."
(لم ينشر بعد).
Zernick, op. cit. (35)
- وهي مقدمة للطبعة الجديدة لمجموعة الشامي القصصية، في قيد الطباعة، ومراسلات مع المؤلف.
- (36) مقتبسة في: Ogen, op. cit.
- Ibid. (37)
- Ibid. (38)
- (39) تم تهميش إسحق الشامي ويهود برلا (1886 - 1969) على يد النخبة الأشكنازية في الدوائر الأدبية العبرية في العشرينات من القرن الماضي، بحسب زرنيك - أنظر:
Zernick, op. cit., p. 8.
- (40) رسالة إلى كاتب هذه المقالة من يوسف زرنيك، بتاريخ 12 كانون الثاني/يناير 2004.
- (41) Anton Shammas, back cover of Shami's *Hebron Stories*.
- (42) Yitzhaq Shami, "The Vengeance of the Fathers," in *Hebron Stories*, op. cit., pp. 118-119.
- Ibid., p. 119. (43)
- Ibid., pp. 144-145. (44)
- (45) وردت في: Hever, op. cit.
- Ibid., p. 2. (46)
- (47) عيسى بلاطة، "الأدب العبري في أعمال إسحق الشامي: اليهود والعرب قبل وعد بلفور"، مجلة "الجديد"، العدد 34 (شتاء 2001)، ص 20 - 21.
- Zernick, op. cit. (48)
- Hever, op. cit., pp. 10-11. (49)
- Yitzhaq Shami, "Jum'ah the Simpleton," in *Hebron Stories*, op. cit., p. 31. (50)
- Ibid. (51)
- David Shasha, *The American Muslim* (January-February, 2003). (52)
- (53) أنظر: خليل السكاكيني، "يوميات خليل السكاكيني: يوميات. رسائل. تأملات. الكتاب الأول: نيويورك. سلطنة القدس. 1907 - 1912". تحرير: أكرم مسلم (رام الله: مركز خليل السكاكيني الثقافي ومؤسسة الدراسات المقدسية، 2003): جوهريّة، مصدر سبق ذكره.
- (54) جوهريّة، مصدر سبق ذكره.
- (55) مقتبس في: Y. Porath, *The Emergence of the Palestinian Arab National Movement, 1918-1929* (London: Frank Cass, 1974), pp. 60-61.
- Ibid., p. 61. (56)
- Ibid. (57)
- (58) لم أستطع أن أجد أية آثار للفكر اليهودي القومي في أعمال الشامي المنشورة. ونعلم من المراسلات غير المنشورة أن دافيد بن - غوريون كان مهتماً بالشامي كخبير بـ "الشؤون العربية"، لكن من غير المعلوم حتى الآن ماذا كانت رداً فعل الشامي تجاه هذه الدعوات. وقد علمت من مصادر عائلية (في الدرجة الأولى من مقابلة حفيد داود الشامي) أن إسحق الشامي أصبح مکتئباً نتيجة حرب 1948، وخصوصاً بشأن مصير اللاجئين العرب. ومن المفارقة أن

ابنة عمه كانت تزوجت عربياً مسلماً من حيفا وأصبحت لاجئة في الأردن خلال الحرب، ثم اختفت آثارها.

(59) ثمة عدة مصادر عن أحداث 1929 في الخليل، معظمها يهودي. وقد أبرزت هذه المصادر اليهودية، في أغلبيتها، الأوضاع المحلية التي أدت إلى اشتباكات الخليل، بينما أبرزت المصادر العربية الإطار الفلسطيني الأوسع. أنظر، مثلاً، عجاج نويهض (أدناه) الذي يربط بين هذه الأحداث وبين المواجهة الدامية بين الحركة الصهيونية والحركة الوطنية الفلسطينية في أنحاء البلد كافة. وانظر أيضاً:

Neri Livneh, "Hebron Diary," *Haaretz*, 9 July, 1999; Shira Schoenberg, "The Hebron Massacre of 1929," in *The Jewish Virtual Library*, <http://www.Jewishvirtuallibrary.org>;

عجاج نويهض، "ستون عاماً مع القافلة العربية: مذكرات عجاج نويهض"، إعداد بيان نويهض الحوت (بيروت: دار الاستقلال، 1993)، ص 148 – 149.

مجلة الدراسات الفلسطينية، جميع حقوق النشر وإعادة التوزيع محفوظة لمجلة الدراسات الفلسطينية، ولا يمكن نشرها أو توزيعها إلكترونياً إلا بإذن من رئيس تحرير المجلة وذلك عبر الكتابة إلى العنوان البريدي التالي: majallat@palestine-studies.org
يمكن تحميل هذه المقالة أو طبعها للاستخدام الفردي وعند الاستخدام يرجى ذكر المصدر:
<http://www.palestine-studies.org/ar/mdf>