

מיهو יהודית ערבי?

עיוון משווה בתולדות השאלה, 1880-2010

לייטל לוי

אוניברסיטת הרווארד, חבר העמיטים; אוניברסיטת פרינסטון, החוג לספרות השוואתית

דנה (החברה האשכנזית של בן למשפה מזרחתית): אני לא מבינה מה יש לכם כל כך נגד ערבים. הרי אתם בעצםכם ערבים. ... מה, אמרתי משהו לא בסדר? אתם לא יודעים שאתם ערבים?

האם המזרחית: לא, לא אמרת כלום, רק אנחנו ערבים. פשוט.

דנה: מה? את ממרוקו, אתה מסורת, זה ארץ ערבית, אתם ממש, אז אתם ערבים, כמו שאני פולניתה. מה?

האב: אנחנו לא ערבים.

דנה: אז מה אתם?

האם והאב: יהודים!

דנה: בסדר, יהודים-ערבים!

האב: אנחנו לא יכולים להיות גם יהודים וגם ערבים. או שאנו יהודים או שאנו ערבים.

...

דנה: מה, היה אפילו כתבה עכשו בדארן של האינטלקטוואלים שלהם שאמורים שאם ערבים. אתם בעצםכם אומרים שאתם ערבים כבר.

(מתוך סדרת הטלוויזיה אהבה זה כלאב, 2004)¹

ענייןינו של מאמר זה בReLUON שהולך וצובר לו הכרה ומשקל בשיח האקדמי ובשיח הציבורי, לא רק בישראל אלא גם מחוץ לה: מושג היהודית- הערבית. אחת הראיות הטובות ביותר

*ראשיתו של מאמר זה בדילוג עם אמילי גוטריך, מאוניברסיטה ברקלีย (ראו Gottreich 2008; Levy 2008). ברצוני להודות לה, וכן לכפר כהן, לגיליה פיליפס כהן, למשתתפי הכנס בנושא "ReLUON היהודית- הערבית" שהתקיים ב-UCLA בפברואר 2007 – וכפרט לביייד מאירז. אני מודה לשושן סומך, ליגאל נורי, לשאול סתר ולקוראים האנוגניים מטעם תיאוריה וביקורת על הערות ורעלנות שסייעו לי. תודה מינוחת ליהוד שנח על שעודד אותו להביא את הנושא לתשומת לבו של הקהל הישראלי באמצעות עורך זה.

¹הכמאי: רם נהרי. הציגות לקוח מפרק 8. ניתוח סצנה זו יבוא בהמשך המאמר; וראו העלה 41 להלן.

להתעניינות הגוברת בדמות היהודית-הערבי ובמעבר היהודית-הערבי האבוד היא מספרם הרב של סרטי תעודה, ספרי זיכרונות, רומנים ואפלו ספרי בישול והיסטוריה היליתית (ספריםiani מכנה "נומטלאגיה קולינרית") שהופקו בשנים האחרונות בידי יהודים-ערבים וצאצאיהם (בעיקר יוצאי עיראק ומצרים) בשפות שונות, בהן אנגלית, צרפתית וגם עברית.² אף שראיון היהודי-ערבי כבר נדון ביסודיותهن במחקרים אקדמיים והן מעל במותם ציבוריות שונות, העיסוק בו התרכו תמיד בשני מוקדים. הראשון היה הפוטנציאל העולמי של היהודית-הערבי, קרי יכולתו היהודית לפrou את מהלכה של ההבנה הנורמטיבית, hegemonיה, של זהות הישראלית בגבולות השיח הציוני, שיש העומד על הפרדה בין "ערבי" ל"יהודים". המוקד השני עניינו בשאלת מה היו היהודית-הערבי וכי איננו, או במילים אחרות, כמה "אמיתית" היא זהות זו ומיה רשי לטעון לה?³ בשני המקרים השיח ממוקם את היהודים-הערבים בתוך מושאים קונקרטיים בתחום ההקשר של מדינת ישראל והחברה הישראלית, וכמו כן מניה את קיומם כנושאים היסטוריים גם לפני ההקשר הישראלי.⁴ כל זאת אף על פי שקיימים המרכיבים של המונח מודעים הيط לבטו המלאכותי והמוקף⁵ ואינם טוענים שהוא על זהות מוחותנית או א-היסטוריה. בספר יהודים-העלבים יהודה שנhab אף כותב שלאור המציאות העכשווית בזורה התקoon, המושג "איננו בהכרה מצין זהות ממשית, אלא משמש כתגוריה-נדג למצוות [counterfactual category]" (Shenhav 2006, 9). ככל מר צו המתגרת את הציונות.⁶ עם זאת, בשנים האחרונות המושג נעשה רוח, קיבל לגיטימציה ופיתח חיים משל עצמו שאינם תמיד שוועים להסתיגויות הללו. השימוש הנרחב במושג והבלבול באשר להזותם

² רבים הטקסטים המכדי שמאנה פה את כולם. והוא סומך 2004 (ובתרוגם לאנגלית: Somekh 2007) ; בלא 2009. בין ספרי הזיכרונות שנכתבו באנגלית: Benjamin 2006; Lagnado 2007; Sabar 2008; Shamash 2008. אינספור ספרי זיכרונות אחרים ומעט רומנים העוסקים ביהודים-ערבים (וגם ביהודים-איראנים) פורסמו בעברית, בערבית, בצרפתית ובאנגלית. לעניין ה"נומטלאגיה הקולינרית" ראו Calbrough 2005; Goldman 2006; Dweck 2007. Calbrough 2005; Goldman 2006; Dweck 2007. כטgoriyah-negd Nana, George, and Me, director: Joe Balass, U.S.A., ובhem 1998; Forget Baghdad: Jews and Arabs — The Iraqi Connection, director: Samir, Switzerland, 2002; Salata Baladi, director: Nadia Kamel, Egypt, 2007. מספר מרשימים של סרטי תיעודים ורואים בשני העשורים עיראק ומצרים (שרבים מהם נעשו בידי מוזרים בני הדור השני) יצאו בישראל במהלך האלפים.

³ דין סוער בנושא ניטש בכנס בנושא היהודי עיראק שנערך באוניברסיטת תל-אביב באפריל 2008 (לי 2008). ראו גם בהר 2008, 2008.

⁴ מחקרו של שנhab (שנהב 2003 ; 2006) הם חריג מסויים לכל זה; עוד על כך בהמשך. ⁵ מן הרاوي לצין כאן שהמונה באנגלית נכתב בדרך כלל ללא מקף מהבר: "Arab Jew", "Arab" והמילה "ערבי" היא שם תואר של שם העצם "יהודים". בעברית, לעומת זאת, המונח צמה מלכתחילה כישות ממקפת, "יהודים-ערבי", המתפרקת כזהות מרכובת, היברידית.

⁶ למשל, אלה שוחות טענות בכוכות "הגדרת זהות תחומה מבחינה היסטורית", המביאה בחשבון "תהליכי ושיחים שאפשרו... שינוי זהות" (Shohat 2006a, 336). היא מציינת שהשימוש שעשתה בעבר במונח "יהודים-ערבים" (שהביאה ממוקף כבר במקור האנגלי — "Arab-Jew"; שם) "לא ועוד לצין זהות יהודית או ערבית רדוקטיבית ומהותנית. מיקוף הערבי-יהודי נעשה לשם הצבעה על הפרדיגמה האירופו-מרכזית הלאומית שהמקרה את המקף והפכה אותו לטאבו" (שם). והרי הנסיבות

של נושאו – כלומר היעדר הסpecificities ההיסטוריות שלו – הביאו לאחרונה שני חוקרים, הרויי גולדברג וחן ברם, לתהות אם הקטגוריה יהודִי-ערבי איננה, למורת הכלול, קטגוריה מהותנית ופשטנית ש”משיכה להנzie את אותן התפיסות שביבקה לפרק”.⁷

רבים מ庫ראים תיאוריה וביקורת יודעים בוודאי שהמונה יהודִי-ערבי קודם תחילת בידי חוקרים ופעילים ישראליים, לפני שהתפשט וחדר אל שיח ציבור וקדמי כללי יותר, הן בישראל והן במדינות אחרות. כפי שמצוין משה בהר, מאורה החלוצי של אלה שוחח מ-1988 ”Sephardim in Israel” הופיע ברגע של שיתוף פעולה סימבוטי בין אקטיביזם למחקר,⁸ אשר לעומת התפקיד העשור האחרון באקדמיזציה של העניין המזרחי”.⁹ במקביל, השימוש שעשו חוקרים ופעילי שמאל במונח אפשר לדמיות מרכזיות יותר לאמצן בעת האחורה. שwon סומך למשל, הציב אותו בכותרת הגדולה האנגלית בספר הזיכרונות שלו המוקריית נקרה פשט בגדיאד, אהטול (סומך 2004). מן הדור שהגיע לפניו בעולם העברי,

המלא משנהב: ”יש להבהיר בנקודה זו שהקטגוריה ‘יהודים-ערבים’, העומדת במרכז הספר, איננה טבעית וגם איננה איחוד או עקבית בהכרח. ... לאור הנسبות ההיסטוריות בזורה התקון כיום, המושג איננו בהכרח מציאות זהות ממשי, אלא משמש קטגורית-נגדי למציאות, המבקשת לאתגר את הפרודיגמה שאננו מכנה ‘ציווית מתודולוגית’” (Shenhav 2006, 9). ראו גם את דבריו של אמנון רז-קרוקוצקין: ”עלינו לזכור שכירום היהודי-ערבי איננו מורה על קיום תרבותי או פוליטי קונקרטי.

ליתר דיוק, ניתן לראות בו קטגוריה ביקורתית” (Raz-Krakotzkin 2005, 180).

⁷ Goldberg and Bram 2007, 235 או במבט שהוא משית על חי היהודים בארץות ערביות. למעשה אנו מסכימים שהשאלה כיצד השתלבו היהודי המזרחה התקון בחברה המקומית, בתרבותה, ובתפיסת האלומות שלה (ו/או התעמתו עם כל אלה) דורשת יתר תשומת לב והבנה. אולם יש לנו הסתייגויות וציניות מהשימוש במונחים ומוסגים אלה כאשר הם דוחקים או מפחדים במרוכבות והשוננות של החיים היהודיים בהקשר המזרחה-תיכוני; כאשר הם ממקמים את כל היהודים המזרחה תיכוניים בקטגוריה הומוגנית יחידה שמנוגנת את הערצתה של שנותם ההיסטוריות ומבלטת את הפוטנציאל הטעוב בהם לזהווות רבתה בעלם של זמננו” (שם). מצד שני, גיל הוכברג, בהתייחס לטוגיות היהודי-הערבי כזהות היסטורית, קוראת לשחרר את הפיגורה של היהודי-הערבי ”ממעמדה האMPIRI (ההיסטורי) ” בכל, וחתת זאת להציגה ”כעמדת פוליטית ואתית בהווה ובעתיד” (Hochberg 2007, 42). ככל, היא מבקשת להבין את היהודי-הערבי כ”קטגוריה ביקורתית” ולא כזהות קונקרטית (שם, 43). אמיili גוטרייך, לעומת זאת, טוענת שעד כה השיח על אודוט היהודי-הערבים ”הוגבל לרמה הסמנית-אPISTMOLOGI, ויוצר זהות שטוחה ובלתי מזוקדת הן מבחינה היסטורית והן מבחינה גיאוגרפית” (Gottreich 2008, 433), ושהיסטוריה זיהויים ”תאפשר להזימה מידת גודלה יותר של פירות ודיקוק לקטגוריות זהות זו,

כך שימוש היהודי-הערבי ייצור משמעות שתחרוג מעבר לatoi לפוליטי בלבד” (שם, 434).

⁸ עד על תולדות האקטיביזם המזרחי ראו חבר, שנhab ומו צפיה האלדר 2002 ; שורתה 2004 ; Shohat . 1988

⁹ Behar 2008, 91Behar גם רומו על מתח מסוים בין מחקר לאקטיביזם, אשר לדעתו ”פשה בעשור האחרון בחוגי הביקורת המזרחים בישראל”, ועלה במחיר ”הפשטה של המזרחים ושל מאבקם” (שם, 90). ראו גם Behar 2007

סומך ומשמעותו בלבד הם כפי הנראה שני האישים הבולטים ביותר שקרוו לעצם בפומבי "יהודים-ערבים".¹⁰

כפי שהאר מציין עוד, שוחט ואחרים (כמו סמי שלום שטרית וشنהב) אכן מודיעים להיסטוריות של היהודים-הערבים לפני 1948, "ברטם-ישראל" ("pre-Israel", ומקרים בחשיבות חיבורו של העבר היהודי-הערבי אל ההוו המזרחי, "בתוך ישראל" ("in-Israel") (Behar 2008, 96–97). אבל בניגוד למקני "גל ראשון" אחרים — למשל למודי פמיניזם/נשים או מחקרים על אמריקנים יוצאי אפריקה — הרוי במרקם של המזרחים, המעבר מקטיביזם למחקר לא גורע מעו התבוננות מודestaה בעבר המודחך, ככלומר שחזור ההיסטורי. במקום זאת הוא יוצר נרטיב של נוכחות הסובייקט ההיסטורי, שנבנה סביב מوطיב חוזר של היעדר: העדרם של היהודים-הערבים מן ההיסטוריה, מן השיח הציבורי והתרבותי בישראל ומשדה הספרות העברית.¹¹ כך, רעיון היהודי-הערבי רכש לו במסגרת השיח הישראלי היסטוריה עצמאית — היסטוריה של מאבק בנורמות הזיהות והשיכת הישראלית — שלדידה סוגית התוכן היהודי-הערבי ההיסטורי (הקדם-ישראל) נעתה כמעט אגבית.¹² חנן חבר ויודה שנhab אמן נטלו על עצם בעת האחרונה משימה לדין דין בקורתם במושג היהודי-הערבי באמצעות ניתוח שיח מתחכם ועשיר מבחינה תיאורטית של שלושים שנות כתיבה ישראלית בנושא.¹³ אבל גם התבוננות עמוקה זו, המאלפת בעבור חוקר החברה הישראלית, מייצגת למעשה את המשכו של מהלך מחקרי שדן בהיהודים-הערבים מבלי להיעזר במקורות שנכתבו בעברית ספרותית — מקורות חיווניים לשחזור העבר היהודי-הערבי. אם כן, אמן המחבר שדן בהיהודים-הערבים מתוך ביקורת עיקשת על מחלוקת הזיהות, והתרבות היהודית-הערבית, מהיקה שנעשהה בידי הציונות, ובבחן לעומק את מקומו של

¹⁰ ראו ריאון שערק עמיאל אלקלעי עם בלס, "At Home in Exile" (Alcalay 1996, 62–69). ראו גם בהר 2008, א, ביחוד ע' 25.

¹¹ ראו, לדוגמה, Shohat 1988, 8 (שם שוחט מדבר על "גנבת ההיסטוריה", ובעברית ראו שוחט 2001, 150), וכן Shohat 2003. ראו גם Hochberg 2007, 12 (שם שוחט מדבר על חזרה יהודית לשיח ההיסטוריה של ישראל, בריאין שערקו בשנת 2002 עם השוו חנן חבר ויודה שנhab את השאלה של שנותיה הראשונות של "הבעיה המזרחתית" בישראל, אך לא שאלו אותו על חייו בעיראק — חיו האינטלקטואלים וחיו בכלל. שאלת ההשפות המוקדמות עולה רק בחוף: הם מערירים שהפרשניטה השלט ברום הארץ שכח, המעללה, חבה ורכות ללוקאץ', ובלס מшиб שהוא קרא את לוקאץ' בבדارد הן בתרגם לצרפתית והן בתרגום לעברית (חבר וشنhab 2002, 298)).

¹² ראו חבר וشنhab (2011). במאמרם הם מציגים ניתוח של שיח תיאורטי על האוריינטלים, שמתחנה במסגרת שיח ישראלי-ציוני על היהודים-הערבים, ומתראים שני שלבים בשיח הפנימי, הביקורי, של החוקרים המזרחים והיהודים-הערבים עצם: השלב הסטרוקטורליסטי והשלב הפוסט-סטרוקטורליסטי. על פי קרייתם, בשלב הראשון "ההבחנה בין יהודים וערבים היא בינהית, מעין תמונה מראה הפעכה של השיח הציוני עצמו", ואילו "הפaza הפוסט-סטרוקטורליסטי, לעומת זו הסטרוקטורליסטי, אינה רואה את היחסים בין 'יהודיות' ל'ערביות' כיחסים ביןaries", אלא מדגישה תהליכי של היברידיות וטשטוש גבולות, באופן ש"הקטgorיה של יהודיות וערביות' אינה מייצגת את 'היהודים-הערבים' באופן סוציאולוגי אלא מנכיחה [אותם] מחדש".

היהודים-הערבים והمزוחים בחברה הישראלית של ימינו. ואולם, הוא לא שוחרר באופן שיטתי ועקביו את מה שנמחק.¹⁴

אם אשאל ביטוי מהאנס יאום, טענתי היא שככל היסטורייה של היהודים-הערבים היא "פִּרְהָה-ההיסטוריה של פוסט-ההיסטוריה": ההיסטוריה של היהודים-הערבים בתקופה שלפני הסכסוך הישראלי–פלסטיני ועיצובו המחדש, הפוסט-קולוניאלי, של המזוחה התקון היא בהכרח גם ה"פִּרְהָה-ההיסטוריה" של המזוחים בישראל.¹⁵ ללא היסטוריה כזו, אין השיח על המזוחים וחוץ השיח על היהודים-הערבים אינו יכול להתחפה אלא ורק להתבונן אל תוך עצמו, ובסיומו של דבר להסתכם בבדיקה מוקדמת מאוד, מעין מיקרו-ביקורת של החברה הישראלית והשיח הישראלי, שאין בהבחנה רצינית ויסודית של משמעות האפשרות של המונח היהודי-ערבי בהקשרים אחרים ומוקדים יותר — אלה שככלם מונחים לו משמעות וחשיבות מלכתחילה. אני מעוניינת להציג שדרבי בנושא זה לא נועדו להפחית מחשבות הכתיבה הביקורתית של הדור הראשון, אשר היתה חלוצית, מאלפת, נועזת מבחינה פוליטית ומכוננת מבחינה מושגית בעבור חוקרים צעירים יותר כמווני. יתר על כן, אני מודעת לכך שהחוקרים שהוזכרו לעיל אינם היסטוריונים במשמעותם, ולכן שפיטה זו את השיח המדעי בוגר ליהודי-ערבי מתחם הישענות על תחומי הידע שלהם. תרומתי המחקרית כאן אינה מבקשת להחליף הוגים כמו אלה שוחט, יהודה שנhab, חנן חבר וסמי שלום שטרית או להמעיט בערך עבדותם, אלא דוקא להסתמך על היסודות המושגים שהניבו ולהציג שיש להתחיל לבחון את השאלה של היהודי-ערבי מבעוד לעדשה ההיסטורית. במיחוד לאור העניין הגובל בשאלת זו, אני סבורה שהגיעה השעה לקדם את השיח בנושא אל קשריהם ההיסטוריים אחרים ומבعد למוגרות אפיסטטומולוגיות אחרות; וכך גם, שהמפתח למשימה זו הוא בטווית

¹⁴ כך לדוגמה, בהקדמה בספרו *יהודיה שנhab טען שחקר היהודים-הערבים אכן צריך לחתחל מבחן לחבר של מדינת ישואל; אבל את מה שהוא מכנה "הטרמינוס-א-קו" ("terminus a quo for the historiography of the Arab Jews")* הוא מבהיר לאחר מכן כי השיח היהודי-ערבי פחות מעשר שנים, אל המפגש בין שליחי הציונות האירופית לבין היהודים עריאקים שהתקיים בחסות הפרויקט הקולוניאלי הבריטי בעיר ערךן ב-1948 (שם, 24). בגרסה העברית המקורית בספר, הקרויה *היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, נקודת המוצא של חקר היהודים-הערבים מתחילה* — בתורו "נקודת המוצא של יהדות הציונות והיהודים-הערבים" (שנהב 2003, 26). התעניינותו של שנhab ביהודים-הערבים בבחינת סובייקטים היסטוריים נותרה אףו פונקציה של הצלבותם עם הציונות ושל יכולתם לשמש כלי בדוקנסטטואקציה של הנרטיב ההיסטורי hegemonic ושל הנחות היסוד של התנועה הציונית. בהקדמתם בספרה של ענבל פרלסון שמה נדלה הלילה, שכורתה "כיצד הפכו היהודים-הערבים ל'מזוחים'?", חבר ושותה דנים בקצרה בחוויותם של מזוקאים וומרים יהודים-ערבים בישראל ובעליתה של תעשיית המזוקה המזרחית, שנרככה בהפיקתם של "יהודים-ערבים" ל"מזוחים". אבל הדיון שלהם מתיחס לתהליך התמורה הזה בקצרה ובמצומם ורק בהקשרו של השדה התרבותי המזוקלי. הם אינם מסבירים מה כללה "הזהות היהודית-ערבית" (חבר ושותה 2006).

¹⁵ "פרההיסטוריה תמיד מתגלות בדיעד כפרההיסטוריה של פוסט-ההיסטוריה" (האנס יאום, מצוטט אצל Jauss 1975; מקור מתוך Martin-Rodrigues 2005, 797).

חווטים לזמןם הקודמים ל-1948 ולשפות נוספות, בפרט ערבית ספרותית (סטנדרטיבית) וערבית-יהודית.¹⁶

אין בכונתי לטעון כאן שהמחקר ההיסטורי על היהודים-הערבים הוא בבחינת לוח חלק. גוף מחקר עשיר על תולדות היהודים במזרח התיכון ובצפון אפריקה הצלבר. במהלך העשורים האחרונים הודות לעבודתם של חוקרים מישראל, אירופה וצפון אמריקה. ממחקריםם, שהופיעו למשל בכתביהם העת פעם ומקדם ומם, ניתן למלמד רבות על חווית היהודים בארץ ערב, אבל הם נעשו בעיקרם במנוחך מן העניין המזרחי והסתעפויותיו האקדמיות. חלק הארי של מחקרים היסטוריים אלה (שרבים מהם נסמיכים באופן לא ביקורתית על הבדיקה הדיקוטומית בין מסורת למודרנה)¹⁷ עוסקים בסוגיות מצומצמות ומקומיות, והיו מוגבלים במעטם התיאורטי. לרוב הם לא חיברו את הנקודות לכדי תמונה רחבה יותר של המודרנה היהודית במזרח התיכון, ולא שאלו שאלות גדולות יותר על הנושאים שלהם או קשו אותם לסוגיות אקטואליות.¹⁸ מאז שנות התשעים של המאה ה-20, מחקרים אחדים בנושא היהודי המזרחי התיכון אכן ניסו להעלות שאלות מעין אלה,¹⁹ והנושא צובר תאוצה בשנים האחרונות. אך מעט מאוד נכתב עד היום על ההיסטוריה האינטלקטואלית החילונית והמודרנית היהודיות במזרח התיכון; מחקרים של ראובן שניר על אודות עיראק (2005) הוא התרומה המשמעותית ביותר עד כה.²⁰ לתובנה זו הגעתו במהלך עבודתי בחקר הספרות העברית, כאשר נאלצתי להתמודד עם מחקר בנושא ספרות מזרחית בת זמנו מבלי שתעתמוד לרשותי ההיסטורית

¹⁶ עמיאל אלקלעי סלל את הדרך לגישה כזו בספריו המקוריים (Alcalay 1993) *After Jews and Arabs*. אבל ספרו אינו מציע היסטוריה מוקדמת אלא מבט מקיף, פנומי ואידיאיסנקרטי במידה מה על פני הזמן והמרחב, שמרפרף מדי פעמי על אישים ורגעים ספרותיים מסוימים.

¹⁷ לדיוון מצוין בבעית המסורת מול המודרנה בחקר היהודים-הערבים ראו, Schroeter and Chetrit 1996, 100–102.

¹⁸ רבים ממחקרים אלה – רומנים המתפרסמים בכתביהם עת או בספרים שהם קובצי מאמרים – מתרכזים בדמות מסוימת, בעיתון או בכתב עת, כמו למשל עיתונים בערבית-יהודית בטונייסיה או בכלគוא. מחקרים אלה רומנים מכדי למוניהם, והם מקורות מידע רבי חשיבות. אולם, אני מאמין שיש צורך בגישה "מרקדו" שתעשה סינזה בין מחקרים רבים ושונים אלה על מנת לבחון לא רק את העצים אלא גם את העץ. לדוגמאות בולטות למחקרים שנשענים על מודל מושן של "מודרניות" ו"מסורת" וshawuim סניציאלייצה למושא המחבר ראו; Gerber 1993; Lewis 1984; לביבורת מקיפה יותר של שאלות ובעיות אלה ראו Levy 2007, פרק ראשון.

¹⁹ כאמור דוגמאות של מחקרים הוכיחו את חווית המודרניות היהודית הלא-איורופית במובן ההיסטורי רחוב יותר ראו שטרית 1990 ; Rodrigue 1995, Schroeter 2002; Alcalay 2003; Tsur 2007. לנוכח "מרקדו" של היהודי עיראק ומוצרים בהיסטוריה המודרנית של המזרחה התיכון ראו Behar 2001. ספרו של נורמן סטילמן (Stillman 1991) *The Jews of Arab Lands in Modern Times* (Stillman 1991) מונע את המבואה הכללי הטוב ביותר בנושא היהודים-הערבים בעולם המודרני, אולם מרובה הצער הוא מאמץ את הנרטיב האירופוצentrטי השגור באשר למודרניותה במזרח התיכון, ופשטו כולל בו גם את היהודים. ראו אצל ביניין (Beinin 1998) דוגמה למחקר ההיסטורי באורך מלא של קהילה יהודית ערבית הפונה גם לפודיגמה ההיסטורית רחבה יותר ולשאלות גדולות יותר.

²⁰ מחקר המודרניות במחשבה הרובנית בעולם הערבי מתקדם יותר בעיקר הودות למחקרים של ירון

אינטלקטואלית ותרבותית יהודית-ערבית.²¹ חסר זה נראה לי רציני עד כדי כך שהחלהתי להניח לזמן מה את עבדותי על הספרות המזרחית בת זמננו ולחקר את הנושא של כתובים יהודים-ערבים בשלבי המאה ה-19 ובחילוף המאה ה-20. בקצרה, הפער והנטק בין המחבר המזרחי, שהוא ביקורתו יותר אבל דל בתוכנו, לבין גישתם של ההיסטוריהינו, שהיא עשרה יותר בתחום אף לעתים קרובות פוזיטיביסטית בגישתה, הובילו את השיח על היהודית- הערבית אל פרשת דרכיהם.

בנקודה זו חשוב להציג עד כמה טעונים ובעיתיים הם המונחים היסטורייזמים וההיסטורייזציה בהקשר שלפנינו, באופן כללי מכיוון שהם נוענים על מושג ההיסטוריה אירופי מעין-הגליاني, נועים לנרטיב-על טלאולוגי (שההיסטוריהוגרפיות לאומיות עשו בו שימוש נרחב), ובמיוחד מכיוון שמושג אירופי זה של ההיסטוריה – הוא עצמו נועל על ידיzieuzones של ההיסטוריה היהודית והתפתחותה של תודעה לאומית ההיסטורית. בשאלת החשיבות של הבניית ההיסטוריה היהודית והתפתחותה של תודעה לאומית ההיסטורית, כלומר השאלה באשר לאופנים שבهم הציאות המזיהה "ההיסטוריה היהודית" ועתה בה שימוש, דנו אלה שוחט, אמנון רוז-קרוקצקין וגבי פיטרברג.²² בעקבות עבודתו החשובה של רוז-קרוקצקין (1993 ; 1994) בנושא מושג "שלילת הגולה" ומרכיזתו בשיה וההיסטוריהוגרפיה הציוניתם, ביקר פיטרברג את התהילך שבו גיסס השיח הציוני את המזרחים לשורחותיו, וטען כי "התודעה ההיסטורית הציונית שאבה את סמכותה באורה נרחב מן האצללה המדעית שהמהלך ההיסטוריוגרפי המקיף [של המאה ה-19] עטה עליה" (Piterberg 1996, (131). דומה לכך טענתה של שוחט כי "ההמשגה הציונית של ההיסטוריה היהודית מנicha מושג אוניברסלי ואחד של ההיסטוריה, ולא ריבוי של חוות חיים המשתנות במעבר בין תקופות ובין הקשיים" (Shohat 2006a, 342). גישה זו, היא מסכמת, "מותירה מקום מועט למחקר משווה שמנגש בין יהודים לבין מיעותם דתיים ואתניים אחרים, במיעוד בتوزן המרוחבים המוסלמיים" (שם). רוז-קרוקצקין מותח ביקורת כללית על המושג המודרני של "היסטוריה" בהיותו מושג אירופוצנטרי מדריך, ובהמישך מרוחיב את קו המחשבה הזה ומצביע: לכתוב ההיסטוריה מזרחת אין פירושו לכתוב את ההיסטוריה של המזרחים, וכן לא לכתוב אותם אל תוך ההיסטוריה, או לכלול אותם בנרטיב-העל. ... לכתוב ההיסטוריה מזרחת משמעותו כתיבתה של ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה ביקורתית. ההיסטוריה זו חייבה להזכיר מן המקום שבו היהודים הוגדרו ככאלה: מן המזורה, מהמקום החצוי שמשלב את

הרآل וצבי זוהר. ראו בייחוד זוהר 1993 ; הרآل 2003. באשר לההיסטוריה אינטלקטואלית חילונית ראו שניר 2005. זה היה המצב לפני כשבע שנים, כשהתחלתי לכתוב את עבודת הדוקטור שלי. מאז פרסם רואבן שניר ספר חשוב, וכן מאמרם ובין על הכתיבה בעברית של היהודי עיראק במאה ה-20. לב חקק פרסם מחקר על כתיבתם בעברית של היהודי עיראק במאות ה-19 וה-20. ראו חקק 2004 ; שניר 2005.

²¹ לעניין היהודית- הערבית (בניגוד ליהודי המזורה) בחקר הספרות ראו Alcalay 1993; 1996; Anidjar 2002;

.2008; Levy 2003; 2005; 2006; Hochberg 2007

²² רוז-קרוקצקין 1996; Shohat 2006a; 2006b ; 1994 ; 1993 .Piterberg 1996; Shohat 2006a; 2006b ; 1994 ; 1993

נקודות מבטם של הקולוניזטור והיליד [the colonizer and the colonized]²³ Raz-Krakotzkin, 2005, 179).

דבריהם של שוחט, פיטרברג ורוז-קרוקוצקין עלולים בקנה אחד עם ביקורתו של דיפש צ'קרברטי על ההיסטוריה של אירופה בספרו *Provincializing Europe* (Chakrabarty 2000), ביחסו עמי' 5–23). עם זאת, כוונתי כאן איננה למקם את היהודי־ערבי במהלכו של נרטיב פרוגרסיבי של מודרניות פוליטית שמצויה באירופה, או בתוך ההיסטוריה של "העם היהודי" או של מדינת ישראל. תחת זאת אני קוראת למחקר של רענן היהודי־ערבי בתוך ההקשרים ההיסטוריים שהם צמח — כפי שכותב רוז-קרוקוצקין, מתוך "המקום החזוי" של המורה. בפירוש איני מציעה היסטוריוגרפיה לאומית־טריטוריאלית אלא להפך, היסטוריה של זיכרון: של האופן שבו יהודים דוברי ערבית תפסו את עצם ביחס לעבריהם, הויהם ועתידיהם.

לאור קריאתי המפורשת למפנה ההיסטורי במחקר על היהודי־ערבי, אפתח באחת הבעיות המהוויות המסתננות עדין לדין: בעית הגדרתה של הזווית היהודית־הערבית לפני 1948. כוונתי הן לשאלת כיצד זה נחotta ובוטאה בידי יהודים בעולם הערבי והן לשאלת המשנית בדבר עצם קיומו של ערך היסטורי למונח היהודי־ערבי. עד כה התבסס השיח בנושא היהודי־ערבי על תפיסה של זהות אשר הובנה בדרך כלל כمبرוסת על חוויה של ערביות.²⁴ התפיסה בדבר היהודי־ערבי שזו השלמה נופצה לריסים בידי הקולוניאליזם, הציונות והלאומיות הערבית היא תפיסה אופנתית היום, בפרט במקרים ספרותיים ותרבותיים מן העת האחורה. מצד שני, בשנת 2008 ספג המונח היהודי־ערבי מתקפה עזה מצד חוקרים שטענו בעיקשות שמדובר בקטגוריה ריקה מבחינה היסטורית.²⁵ לדעתם, שני הצדדים טועים. בשום נקודה בהיסטוריה לא הייתה צורת זהות ייחודית של היהודים דוברי הערבית; ועל כן רק בדיעד (ובאופן פרדוקסל), רק משחדרו לחוות בעולם הערבי) אנו יכולים להתייחס אליהם ואל צאצאיהם בכינוי הקולקטיבי והטרנס־ההיסטורי היהודי־ערבים. במיללים אחרות, השיח של החוקרים שהזכרו לעיל לא היה את רעיון היהודי־ערבי אלא המציא אותו מחדש (נקודה זו תتابהר בהמשך). אם אכן לצורך אמירותיו המצוועות תכופות של אלבר ממי על ש"היינו יהודים־ערבים" בעבר — היתי אומרת שאם היום, בשנת 2011, "אנו יהודים־ערבים", אין זאת ממש שפעם היינו יהודים־ערבים אלא בשל מה שמנוה

²³ למשל כמו במלותיה של שוחט: "אנחנו היהודיים־ערבים... חצינו גבול ונחטנו בישראל, אבל הערביות' בתה-אלף [millennial Arabness] שלנו לא חדרה בשלה כך באחת" (Shohat 1999, 17).

עמ' זאת, שוחט מכניסה את המונח ערבית למירכאות, ומרמזת בכך על מידת מרחק ביקורתית. ראו גם את הדין בשימושו של רוז-קרוקוצקין במונח ערבית בהמשך מאמר זה.

²⁴ ראו למשל את הדין בן שלושת החלקים בנושא היהודי־ערבי שהתנהל על גבי דפי העיתון היהודי־אמריקני *Jewish Daily Forward* בחודשים ינואר ופברואר 2008 (מצוטט אצל Gottreich, 2008, 435, n. 7 וכנל חבר ושנהב 2011, 1). הסוגיה נדונה לעומק על ידי דייוויד שאשא, ראו .Shasha 2008

על אף המאזנים בהגדירנו את עצמנו כך היום.²⁵ אבל העובדה שמנוח זה מלא תפkid מסויים והכרחי היום אין פירושה שאין לו בסיס ההיסטורי כלשהו. למעשה, אני סבורה שהמנוחה היהודי-ערבי נושא עמו משקל אינטלקטואלי, פוליטי והיסטורי, אבל שהשימוש בו חייב לבוא בצד חקירה שיטית של הזיהות היהודית בעולם העברי – אשר ככל צורות הזיהות הייתה נזילה וצמיחה כבָּד עם התפתחויות פוליטיות וחברתיות. لكن אני סבורה שהחשיבות גם להבחין בין הבנת הזיהות בתורה חוותית חיים לבין הבנתה כתהיליך רעוני המנוסח ומופץ במונחים דיסקורסיביים. אף שאיני מניחה שינוי דיכוטומיה חזקה בין השניים (נהפוך הוא, אני רואה את הזיהות כדבר שנוצר באופן דינמי מתוך הידברות בין השניים), הפרדה מסוימת בין שני ההיבטים הללו, ولو מתודולוגית בלבד, תעזר להבהיר כמה מן הבעיות הטבועות בשיח על היהודי-הערבי. הפרק הבא של המאמר יעסוק בהיבטים אלה באמצעות השוואת דיאקרונית של שימושים במונח היהודי-ערבי, ובפרק שאחריו תבוא סקירה קצרה של הזיהות היהודית-הערבית המודרנית במרקם.

היהודי-הערבי במבט ההיסטורי משווה

תשומת הלב הגוברת לרעיון היהודי-הערבי עוררה שאלות בנוגע לאוותניות ההיסטורית שלו. בדיונו בתקופת המונח היהודי-ערבי בבחינת קטגוריה של זהות, טען אמנון רוזקרוקצקין:²⁶

השאלה הנשאלת אינה אם היהודים במדינות ערבי ראו בעצמם יהודים-ערבים או הודהו עם האלימות הערבית. וכך זיהו עצמם כיהודים, אבל בוודאי לא בוגיגוד לתרבות הערבית, שאליה השתיכו באופן ארגוני למדי. ה"ערביות" [Arab-ness] לא הייתה זהות; היא הייתה מציאות תרבותית-לשונית, שהובעה בראש ובראשונה בשפה, אבל גם בתחוםה עמו קהה של שייכות שהתמידה שנים אחרי הגירותם לישראל (Raz-Krakotzkin 2005, 175).

אף שאני מסכימה עם המוטיבציה של רוזקרוקצקין, אני סבורה ששפטו חושפת את הקשיים והדילמות הטבעיות בדיון בזיהות היהודי-הערבית. רוזקרוקצקין טוען שהשאלה אם היהודים-הערבים היו באמת "ערבים" היא עניין סמנטי בעיקרו, שכן גם אם לא חשבו על עצמם במונחים כאלה, הרי חווית החיים שלהם (מה שהוא מכנה "מציאות תרבותית-לשונית") הייתה "ערבית" במידה. אני מסכימה עם טענתו זו, וכן שבאופן כללי, חווית החיים של יהודים בעולם הערבי היא שקובעת את איכותו של הדבר שאנו מכנים כיום, בהיעדר מילה טובה יותר, "ערביות" – כפי ששוחחת חוזרת וטורעת ברבים ממאמריה. כמו שוחחת, שנhab ואחרים טוענו, זהה הנקודה שմבוססת את הרცף בין חווית העבר

²⁵ מי כותב: "כן, ודאי יהודים-ערבים היו – בהליכות, בתרבות, בМОזיקה, במאכלים.... מادر היינו רוצים להיות יהודים-ערבים; אם ויתרנו על כך, הרי הערביס-המוסלמים הם אשר מנעו זאת מأتנו שיטית, דורות על דורות, בכוח ובאכזריות; והשעה מאוחרת הרבה מכדי שנשוב ונניהם כאלה" (מי .(14–13, 1975).

הערבית-יהודית (טרם הקמת מדינת ישראל) לבין חווית המזרחיות בישראל: העובדה של אף השבר הגדול במקום ובקשר, יהודים לא הפסיקו לדבר ערבית, להאזין למוסיקה ערבית, לאכול אוכל ערבי וכיווץ באלה, גם לאחר שהיגרו לישראל. הקושי, אם כן, אינו נובע מתוכן הבחן שרוז-קרוקצקין באשר ל"מה שעשו היהודים-ערבי ליהודים-ערבי" אלא מאופן הצגתה — והקושי הזה עובר כחוט השני בכתיבתו של כל מי שעסק בנושא כמעט.

ראשית, המושג "ערביות" עצמו מציע על דברים שונים בהקשרים שונים, כך שלמעשה התסבוכת המושגת לא נפתרה אלא רק ששינה את מקומה. הcppפה של קשת כה רחבה של חוויות היסטוריות תחת המילה "ערביות" היא פשטנית וף יכולה להוליךשולל. שנייה, האמירהשה"ערביות" הייתה מציאות ולא זהות אינה מלattaוותה מעשית הגדרתו של היהודי-ערבי; היא רק מחליפה מונח בעיתי אחד באחר. יתר על כן, כיצד נדון ב"מציאות" המתיחסת לעבר? ברור שלקשהים אלה אין פתרונות פשוטים. לנוכח הקושי בקביעת פירושה המדוקדק של "ערביות" במנגנון העבר או ההווה, אני מציעה שחקר היהודים-הערבים יתבסס על ניתוח שיח, שכן רעיונות שתועדו בכתב הם חומר היסטורי לנוינו רק מוחשי אלא גם ספציפי. מחר הדגש הדיסקורסיבי הוא הגבלת הדיון ביודים-הערבים לקובוצה קטנה של אליטה אינטלקטואלית, זו שהיתה לה גישה לחינוך וعروציה השפעה בזירה הציבורית. אם בעתיד יהיה אפשר לחבר בדרכים מפורחות ומוגדרות את חקר הייצוג העצמי אל חקר הקיום הגשמי, המנהגים החברתיים והמוסדות, כי אז נתקרב אל תמורה בין-תחומית אמיתית של החיים היהודיים-הערבים בתקופות ובמקומות שונים — תמורה שתוכל ללווד את היחס הדיאלקטי בין החיים לשון הטבעו במושג הזהות.

נוסף על כן, כפי שאלה שוחט, גיל אנידז'אר, אמנון רוז-קרוקצקין וגיל הוכברג כבר ציינו,²⁶ על מנת לעשות דקונסטראקציה אמיתית לדיקוטומיה יהודית/ערבי, דיקוטומיה המונחת בסיסה של החברה הישראלית ותרבותה, יש ליבורן את מושגי היהודים והיהודים והן את מושגי הערבית והערביות. גיל אנידז'אר ביקש לעשות כן ובchan כיצד נקשרו מושג היהודי ומושג היהודי בהתפתחותם הדיאלקטיבית בתוך המחשבה הפוליטית והთיאולוגיה האירופית (Anidjar 2003). אמר זה בוחן את מושג הערביות וצורות אחרות של זהות של השתייכות כפי שהובעו על ידי יהודים שככבו בעברית. גם אם מהלכו של מאמר זה אין אפשרות לי לעסוק בביברות עקבית של מושג היהודיות בהקשר ערבי או מזרח תיכוני, אין אני מינה את ה"יהודי" כזהות יציבה. לעניין השינויים המשמעות של ה"יהודים" בהקשרים של טרומ-1948 (בעולם היהודי) ואחרי 1948 (בישראל), שוחט מבחן בתמצית מדוקת: "היהודים בתחום האסלם וראו בעצמן יהודים, אבל היהודיות הזה הייתה חלק ממוקם תרבותי יהוד-מוסלמי רחב יותר. בלחץ הציונות מחד גיסא והלאומיות הערבית מאידך גיסא, מערכת ההשתייכות הזה השתנה בהדרגה, והביא לבסוף לידי שינוי הסמנטיקה התרבותית".²⁷ כמו

²⁶ Anidjar 2003; Raz-Krakotzkin 2005; Shohat 2006a; Hochberg 2007
²⁷ Shohat (שם, 335–334) מביאה סקירה כרונולוגית קצרה אך מארת עניינים ורגישה

כן, אני מסכימה עם רוז-קרוקוצקין בטענתו שגם את הדיכוטומיה חילונית/דתית, שהוא רואה בה בצדק הבניה אוריינטיליסטית נוספת, יש לאתגר (Raz-Krakotzkin 2005, 181). אני רואה בשאלת זהות היהודית המודרנית בתוככי העולם היהודי שאלת חילוניות בלבד. אולם למטרותיו של מאמר זה, המתרכז בביטויי זהות שנקשרים לספרה ציבוריית חילונית-לאומית, אגביל את ניתוחי לטקסטים שנכתבו למטרות חילוניות, שננדפסו בספרים ובכתבי עת ושיעודו

לקהל קוראים כלל, לאו דוקא היהודי, ואבחן אותם כמובן בתחום הקשר הפרסום שלהם. מהחר שאני מתחמקת בניתוח שיח, השאלה שאני מבקשת להציג אינה אם יהודים דוברי-ערבית היו באמת "ערבים", או איפלו אם באמתחו ערביות אונטנית כלשהי, אלא כיצד הבניות הערביות בבחינת תבנית רעיון, נוסף על צורות שונות של שיווק עצמי לאוכלוסייה הרחבה שהיא אנו מכנים "ערבים", שירתה את צורכיהם של זרים היהודים ברגעים היסטוריים שונים. במלחמות אחרות, אני שואלת איזה מין תפקיד פוליטי ותרבותי היה למונה "יהודי-ערבי" בזמןים שונים. בעבר כמה אינטלקטואלים יהודים לפני הקמת מדינת ישראל (וגם זמן מה אחריה), הערביות הייתה בעצם זהות שייחסו לעצם. אפשר להתחילה את הדיון במספר קטן של יהודים בשלבי המאה ה-19, שהיו פעילים ב-"אל-נַּחֲצִ'ה" ("النَّهْضَةُ الْعَرَبِيَّةُ"), הרנסנס הערבי המודרני. אני פותחת שם לא משום שאין בסיס לדין בזהות היהודית- הערבית בתקופות מוקדמות יותר (אני בטוחה שישנו, ואני מצפה בכיליון עניינים למחקר זה), אלא משום שתקופה זו הייתה רגע של תמורה عمוקה ומואצת באזור כולם: תקופה שבה מבנים ישנים של ארגון חברתי החלו להישחק, וצורות חדשות של ארגון, סמכות וזהות צמחו במקומות. הרנסנס הערבי המודרני היה בראש וכראשונה חיפוש אחר זהות שנבע לפחות חלקו מן הצורך להגדיר מחדש את העצמי והחברה לנוכח עליונותה הכלכלית והצבאית של אירופה ולנוכח אחיזתה הקולוניאלית. למושך – הוא החלק המזרחי של העולם היהודי (עיראק, סוריה הגדולה ומצרים) – יש חשיבות מרכזית בדיון זה כיוון שם היה מוקד הנַּחֲצִ'ה, תחילת בפירות ואחר כך בקהיר; וכיון שבמשך התגבשה הזהות הערבית המודרנית ונפוצה לכל רובדי החברה.

בישראל, קטגוריות כגון ספרדים, עדות המזרח, מזרחים וכעת גם יהודים-ערבים – מתראות יהודים מן המשורק והמג'רא בלא הבחנה גיאוגרפית או תרבותית. אולם חוויות המודרנה ברוחבי המזרח התיכון, ובמקביל לה צמיחתה של זהות ערבית מודרנית, לא היו אחידות כלל ועיקר. חוות אלה, שתווכו כולן על ידי הקולוניאליזם האירופי, לבשו צורות שונות במזרח, שהיא נתן תחת שלטון צרפת²⁸, ובמשך (כלומר, במלחמות אחרי 1882, בשלטון הבריטים, ובשלטון המנדט הצרפתי והבריטי בסוריה הגדולה ובעיראק

של התמורות במשמעותם של יהודים (וערבים) של היהודים-הערבים ביחס לשינויים גיאופוליטיים בזירה התקינה.

²⁸ צרפת הקימה פרוטקטורט (מדינות חסות) במרוקו ובتونיסיה ולעומת זאת סייפה את אלג'יריה, כך שambahina אדמיניסטרטיבית אלג'יריה לא הייתה קולוניה אלא חלק מצרפת עצמה.

במחצית הראשונה של המאה ה-20). הקולוניאליות הצרפתית האגרסיבי ברחבי המغرب דחפה את היהודי צפון אפריקה לחיקת הטרכות הצרפתית ולשונו; היהודי אלג'יריה הפכו כידוע לאזרחים צרפתיים בשנת 1870. אך, כמעט כל האינטלקטואלים היהודים במערב ובמרכז היו דושנוניים, אם לא תלת-לשוניים; חלקים פרסמו הן בלשונות האירופיות (צרפתית או אנגלית) והן בערבית ספרותית או בעברית או בערבית-יהודית, וחלק אחר פרסמו רק בלשונות אירופיות או רק בערבית ספרותית. אולם במערב הייתה הצרפתית לשונם העיקרית של האינטלקטואלים היהודיים, ודבריו היו השלכות מובהקות על אופני ביטוייה של זהות היהודית-הערבית, מכיוון שהמושג החלוני או התורבותי של "ערבית" שהתחפתח מאוד בשנים אלה היה ברובו תלוי לשון.

בכל הנוגע להזות הערבית כשלעצמה — היהודי המשרק, אזרח שבו השולטן הקולוניאלי הבריטי או הצרפתי היה רופף יותר ופחות קשור להזות התרבותית של נתיניו, היו חופשיים יותר לנوع בין היקשרות פוליטיות ותרבותיות מגוננות שכלו עות'מאנים, ערבים ויהודים לאומות שונות. היוצרותה הדרגתית של זהות פאנ'-ערבית, שהתגבשה לבסוף ביעידן הלאומיות הערבית, הייתה בעיקרה תולדה של תהליך ארגаниי שהחלعشורים מספר קודם לכך שבחברה האירופית שאחרי הנאורות והן כזרה של התנגדות אנטיש-קולוניאלית — ובها לקחו חלק מספר קטן של אינטלקטואלים יהודים. לא כך היה הדבר במערב. [במרוקו] הערביות עברה מסלול שונה... היא תפקדה כחלק ממדייניות מקובנת מגביה שנכפתה על אוכלוסייה לא-ערבית [כלומר, דוברת ברברית] בעיקרה. ומכאן שהיהודים מרוקו הפנימו מונחים של ערביות לא רק כמהלכו של רצון פרט, אלא גם כחלק מתגובה קולקטיבית למhalbכים היסטוריים ורחבים יותר, וזאת מבלי שאחزو בתודעה העצמית של אנשי הנפק'ה של המאה ה-19 או בזאת של פעילים וחוקרים בני זמנו (Gottreich 2008, 443).

יתר על כן, בכיסי ההבדל בין תפוקודה האתנו-דתית של הערביות במערב לבין זה שבמישרק ניצבת העובدة שלמן המאה ה-12 היו היהודי המغرب המיעוט הדתי היהודי היחיד. אם כן, לעומת המישרק שבו סייפו אינטלקטואלים נוצרים ניסוח מכל ובין-דתי של הערביות כבר במאה ה-19, במערב לא היה ליהודים מודל לא-מוסלמי אחר של ערביות (Gottreich 2008, 443).

לבסוף, הודות למקרה היהודי של הזהות הברברית ודרכו, אפילו ערביות של המוסלמים במרוקו הייתה מוטלת בספק (שם, 445), ודבר זה סיבך עוד יותר את מושגי הערביות של המיעוט היהודי על גוניו האתניים הרבים. בכל הקשור לשדה השיח, שהוא נושא של מחקר זה, יהודים במרוקו, תוניסיה ואלג'יריה פרסמו בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 כתבי עת בצרפתית, בערבית-יהודית ובעברית, ויהודים אחדים מצפון אפריקה פרסמו אף בערבית. כפי שקרה אמילי גוטרייך (שם), בתקופה שבין מלחמות העולם ובعشורים שאחריה הבינו כמה יהודים מרוקאים הזדהות מפושעת עם הזהות המרוקנית ועם

הפרויקט הלאומי (אפילו אם לא השתמשו בדבריהם במונח "ערביות" על הטויחו). עם זאת, אין הדבר דומה כלל להזדהותם המkipפה של היהודים עם השפה הערבית ועם הלאומיות המקומית בקהיר ובכגדאד במאה ה-20. בשל כל הטעמים הללו, הרעיון שהיהודים מהרי האטול, מדרשך ומבדראג, גם אם כולם דוברים ילידים של דיאלקט ערבי, יכול להסתופף יחד בקלות תחת ההגדרה של "יהודים-ערבים" הוא רעיון חסר שחר מבחינה היסטורית, ומכאן אנו שבים ולמדים שמנוחה זה נושא ממשמעות רכה ביותר (או לחופין ראוי לשימוש נרחב) כאשר הוא פונה לתיאורה של זהות שמתקיימת בישראל של ימינו. עם זאת, בבוננו לעסוק בההיסטוריה של רעיון היהודי-הערבי, המשרך במאות ה-19 וה-20 הוא הקרן הפורייה ביותר לדיוון. לאור זאת, אף שבמגרוב היתה אוכלוסייה יהודית גדולה יותר מאשר במשرك, דזוקא המשרך מספק ביטוי היסטורי בהיר יותר לזהות היהודית-הערבית המודרנית.

אחת מהוראותיה של המילה הערבית "נהצ'ה", והמנוח "אל-נהצ'ה, אל-ערבייה" מתיחס לאוסף פרויקטים חופפים ומשורגים של רפורה לשונית, ספרותית, חברתית ודתית, שהתרכזו תחילתה בבירות של אמצע המאה ה-19 ובמהלך שנות המשמונים והתשעים של אותה מאה נדדו למצרים בעקבות אינטלקטוואלים סורים שהיגרו לשם.²⁹ אפשר לאפיין בקיצור את הנהצ'ה כתנועה רחבה בעלת שני עrozים משלהם — תחייה לשונית וספרותית ערבית מחדר גיסא ומודרניזציה ורפורה דתית וחברתית מאידך גיסא — שנקשרו זה בזה באמצעות ניסיונות המשותף לבנות ספרה תרבותית, לקרווא לרפורמות ולעצב את דעת הקהל באמצעות תעשיית הדפוס. כפי שטעןתי בעבודת הדוקטור שלי (Levy 2007), אף שבתקופה זו (העשורים האחרונים של המאה ה-19 והعشורים הראשונים של המאה ה-20) בסיס הזוהות במצוות התיכון נותר קהילתי בטבעו (כלומר אנשים הגדרו את זהותם על פי השתייכות לקהילה אתנית-דתית), הרי הנהצ'ה לא רק הולידה זהות ערבית אזורית על בסיס השפה המשותפת לכל דוברי הערבית, אלא גם קידמה שותפות בין יהודים פרוגיסיביים ("נאורים") לתפיסתם) שראו עין בעין זה עם זה גם מעבר לקויה הפרדה קהילתיים. לדעתי, בעקבות זאת יכול אינטלקטוואלים יהודים להתחילה לדמיין את עצם כחלק אינטגרלי מהאומה הערבית (גם אם לא כינו את עצם "ערבים"); והערביות הלכה והתרפשה כהשתלבות בקולקטיב פלורליסטי מבחינה דתית, המבוסס על מרכיבים לשוניים ותרבותיים ולא, כפי שהיא עד אותה תקופה, על האסלם. ה"ערביות" לא באה על חשבון ה"יהודיות", כמובן, אלא הייתה זיקה מסווג נוספת שנקשרה בחוויה משותפת עם לא יהודים בתחום הזירה הצייבורית הצומחת. לאור זאת אני ממקמת אפוֹ את עליית הזהות היהודית- הערבית המודרנית בגבולות החוויה האזורית הרחבה יותר של המודרנה.

בניגוד לשלב השני בהפתחותה של זהות היהודית- ערבית (קרי במאה ה-20),

²⁹ בתעתיק חופשי: אל-נהזה. מהשורש נ- ה - ض – نه"צ. מבנה המילולי של המילה נהצ'ה הוא קימה, מעבר למצב עמידה.

בשלב זה עדין לא נקשרה זהות זו בפרויקט לאומי, כיוון ששאלת לאומיות ממשית עוד לא הייתה בンמצא. אם היה יסוד של לאומיות קדמנית, כמו במקרה של מצרים, הרי הוא התמקדש במאחה כנגד התרבות של אירופה ולא בגיןה של אומה עצמאית מוחזק למסגרת העות'מאנית. מבחינה היסטורית, מלבד כמה חריגים רואים לציון, היהודים לא תפסו את עצמם ולא נתפסו בעיני אחרים בתור "ערבים", קטגוריה שמליא הייתה נתונה בהשתנות עצם ולא מתפסה כענין אחר. בערך המאה ה-19 ואילו בראשית המאה ה-20. בעיראק למשל, לפחות לאורך מתקופת המאה ה-19, המונח "ערבים" לא שימש בדברור היומיומי, והזהות המהזית הראושנה של המאה ה-20, המונח "ערבים" לא שימש בדברור היומיומי, והזהות נוסחה בעיני של השתייכות אותנית או דתית (כמו יהודי, שיעי, כורדי או יידי).³⁰ באותו האופן, במקרים שלפני נאצ'ר, הזהות הערבית לא הייתה נפוצה או שלטת.³¹ בתקופה הזאת המונח "אל-יהוד אל-ערבי" (اليهود العرب) כלל מיהודי-הערבים, לא שימש אלא בהתייחס לשבטי היהודים בחצי הארץ לפני האסלאם ובראשיתו.³² למעשה, אף המונח "אל-יהוד" (اليهود) קרי היהודים, לא היה נפוץ יותר מן המונח "אל-אסלאמיין" (إسرايليون), הירושאים, כמובן שלא במשמעות הלאומית המודרנית שהוא נושא כוונת. כתבי ערבית יהודים ולא-יהודים כאחד תיחסו למיהודי-הערבים במונחים כגון "אל-טאיפה" אל-אסלאמייה" (الطايفية الإسرائلية), העדה הירושאלית או קהילת ישראל, כלל אחד מהקהילות האתנו-דתניות הרשמיות של האימפריה, "בנו אסראיל" (بنو إسرائيل, בני ישראל, מונח אסלאמי מסורתי) ואילו "אל-אה" אל-אסלאמייה" (الأمة الإسرائيلية, עם ישראל או אומה ישראל — "אומה" היא המונח האסלאמי לעם במובן של קהילה דתית).³³ השמות הרבים האלה מדגימים כמה נזילים ולא מחייבים היו מושגיה הזהות באותה תקופה. האם רוחה אפוא זהות יהודית-ערבית, בῥוחם העולם דבר העברית היה גם הרוגע שבו החלו היהודים להגר מן הארץ האלה בהמונייהם — ולמעשה, שתי התופעות אינן מנוקחות כליל זו מזו.

אולם במהלך המאה ה-20 החל המונח "אל-יהוד" להחליף את המונח "אל-אסלאמיין". למשל, העיתון היהודי הבגדאיי "אל-מצבאך" (المصباح, כלל מורה: המנורה,

³⁰ כמה יהודים עיראקים מבוגרים הביאו את העניין לתשומת לבי (והציגו שהטענה נכונה לחיבור העיראקית בכללותה ולא רק לקהילה היהודית בתוכה). לדברי בני שיחי, המונח "ערבי" שימש אז, אם בכלל, בהקשר של נזירים בדואים. ראו בהר 2008א, וראו גם את דבריו של שwon סומך על שאלת הזהות היהודית-ערבית בעיראק ובישראל (שם, 25).

³¹ לעניין המצריות ראו 1986 Gershoni and Jankowski. עד היום, בעיני מצרים רבים המונח "ערבי", כשהוא מנוגד (ニゴド) מפורש או מרווח) ל"צררי", מציין את תושבי חצי הארץ.

³² לדוגמה, מגזין התרבות "אל-האלאל" (الهلل) כלל מורה: הסהה, יצא לאור בקהיר משנת 1982 ועד היום השתמש במונח "אל-יהוד אל-ערבי" בהקשר זה במאמר "היהודים בלאד הערב" ("היהודים בארץ-ערב"; راسي [راسى] 1903).

³³ השימוש במונח זה בידי אישים כמו מראד פרגי ואסתר מואייל מאורה כביבול את היהודים-הערבים בתוך מסגרת שיח אסלאמית-ערבית. להתפתחות המונח "aphael" בשיח העברי המודרני ראו Ayalon 1987, 21–27.

יצא לאור בשנים 1924–1929) שערכו בשנות הראשונות היה האינטלקטואל והסופר היהודי הנודע אנדר שאול (أنور شاؤول), השתמש בשני המונחים לסתורгин בగילגולותיו הראשונות משנת 1924, אם כי גיליה העדיפה קלה להתייחס של "אסראאל". באותה שנה, העיתון היהודי הקראי "אל-אטחאד אל-אסראאל" (الاتحاد الإسرائيلي, האחדות היהודית או הברית היהודית, יצא בקHIR בשנים 1930–1924 נקט את המונח "אל-טאיפה" (الطائفة, עדה, קהילה) כאשר התכוון ליהודים קראים ו"אל-יהود" בעבור שאר היהודים. ובאותה שנה עיתון יהודי מצרי נסף, *ישראל / إسرائيل* [ישראל / Israël] – ישראל (יצא לאור בקHIR בשנים 1920–1939) להטט בין מונחים רבים – "אל-טאיפה", "אל-אסראליון" ו"אל-יהוד" או "יהוד" במבנה סמיcot כגון "יהוד מצרים" (يهود مصر), "יהוד אל-מישרק" (يهود المشرق) ו"יהוד אל-שרק" (يهود المזרח).³⁴

במקביל, בשעה שתפיסת הזוהה הערכית החללה לזרה הציבורית, הzieroff "אל-יהוד אל-ערבי" אכן נהגה מטופזה קצרה ימים, שבמהלכה שימש הן יהודים והן לא יהודים בעיתונות הערבית. כותבים ואינטלקטואלים יהודים במצרים ובעיראק גיסו את המונח מדי פעם כדי להביע זיקה תרבותית או פוליטית לקולקטיב היהודי. כך למשל, בתחום הספרות וההיסטוריה שימוש המונח המצרי מראד פרג' בספרות 1929-1929 "המשוררים היהודיים-הערבים", שהתחקה על תולדות השתתפותם של היהודים בספרות הערבית. למעשה, פרג' השתמש במונח "ערבי" כשלעצמו כדי לציין הן מוסלמים-ערבים והן יהודים-ערבים — בהתאם להקשרו של המשפט.³⁵ בשני מאמריהם משנת 1937 שהתרסמו בעיתון היהודי-מצרי "אל-שםס" (الشمس), המשמש, יצא לאור בקהיר בשנים 1934-1948) נזכר הביטוי "אל-יהוד אל-ערבי" בהקשר של כותבים יהודים בספרד כמו שמואל הנגיד (אבן נגילה). אחד המאמרים מתאר את תור הזהב של ספרד במילים "הדר' אל-נazz'h אל-מבראה'" (هذه النهضة المباركة) ככלומר התהיה המבורכת, ומשווה אותו למופרשות אל "התהיה הנוכחת" (النهاية الحديثة, "אל-נazz'h אל-חדימתה").³⁶ השימוש במונח "אל-נazz'h" אינו מקרי. בתקופה זו קיבל המונח גוון לאומי והתייחס לא רק לנאותם ולמודרנה אלא אף בעיקר לתהיה לאומית ערבית, תהיה שדרשה את השתתפותם הפעילה של כל חברי הלאום, כולל המיעוטים שבו. למשל, אחד הגיליגנות הראשוניים של "אל-שםס" מ-1934 הכריז על "אל-נazz'h אל-יהודיה" (النهضة اليهودية) ברפורמה חינוכית בקהילה, וכך גם ב-1937 הכריז אותו עיתון על "נazz'h אל-ענץ אל-СПАРАדי" (نهضة العنصر السفارادي, תחית הרכיב או הגזע הספרדי). כבר

³⁴ ראו למשל את המאמר "نظرة عامة في أحوالنا الطائفية" (ההypotheses generally concerning the religious communities), ("אסראיל", 1924).

35
נרג (פרג) 1929. בהתייחס ליהדות-הערבים, ה壽ר מدلג בלא בחנה בין מונחים כמו "אל-יהוד אל-ערבי", "קאום אל-יהוד" (قوم اليهود, העם היהודי), "אל-אסלאמיין", "אל-אמה' אל-אסראאיליה" ו"בנו אראאיל". אני סבורה שהשלט השמי הזה משקף את הרוגו ההיסטורי שבו נכתב הטקסט, דהיינו תקופת מעבר שבה המונח "ערבי" נעשה רוח האבל טרם קנה לו משמעות קבועה או מוחלטת.

³⁶ ראו *השמש* ("אל-شمס") 1937 א' ; 1937 ב'. הפסקה האחרונה בכתבבה השנייה מציגת את הספרות הערבית כנקודות תיווך בשיתוף הפעולה בין יהודים לעربים.

כמה שנים קודם לכך, ב-1929, נכתב בעיתון "אסראኤיל" על "אל-נַּחֲצִיה' אל-סְפָאָרָאָדִיה'" (النھضة السفارادية), התהיה הספרדי. ³⁷ ואולם, בכל הנוגע לשימוש במונח "אל-יהוד אל-ערבי", הרי באמרים שהופיעו ב"אל-שם" המונח מתיחס לזהותו היהודית של הכותב בעבר, ולא בהווה, ככלומר לא לזהותו של הכותב עצמו אלא לזהות "אותנטית" של יהודים-ערבים בעבר (כפי שהוא משחזר אותו). זהות זו יכולה להיות מודל לתחייה יהודית-ערבית עכשווית, תחייה פנימית של הקהילה השלובה בתהיה הרחבה יותר של הלאום העברי. במלים אחרות, יש נостalgיה מסוימת בבחירה לראותה כמסורתית תור הזהב ספרדי "יהודים-ערבים", וביטוי לרצון להיות חלק מהקהלטב העברי, מיוחד מבחינה תרבותית. עם זאת, עצם הרצון הוא הדבר החשוב בעניין. ככלומר, זהות היהודית-ערבית "אמתית" לא דועקא בשל אייזו אוטנטיות היסטורית אלא בשל רצון של הסופר לדמיין את עצמו או את קהילתו כחלק מהקהלטב היהודי. הרצון הוא מה שמשמעותו למונח, והרצון זהה יופיע שוב בשלבי המאה ה-20, כפי שנראה בהמשך.

במקרים אחרים בתקופה שבין שתי מלחמות העולם נרתם המונח למטרות פוליטיות מפורשת. ב-1921 פרסם העיתון הבגדאי "דגליה" (נגלה, כולם: חידקל, החל להתרפס בשנת 1921) מאמר שפנה אל הקהילה היהודית במילים "אַלְמָוֹטִינָא אַלְמָוֹטִינָא" (אל מوطנינו המוסווין, אל אזרחינו בני דת משה, כולם היהודים (שניר 2005, 31–32). המאמר התייחס למאמר קודם שתקף את הציונות, והבהיר שביקורת זו לא כוננה אל יהודי עיראק, משומ ש"לפי ראיינו היהודי ערב וערקון) ושב"רביותו (فيهود العراق بنظرنا عرب وعرقيون, פיה יוד אל-עראק בנט'רנא ערָב ועֲרָקִין) וש"רביותו של כל אחד מהם קשורה לא-סමואל היהודי-הערבי" ("אל-סמוֹאֵל אל-יהוּדִי אל-עֲרָב").³⁸ דמותו של המשורר היהודי הטרום-אסלאמי שמואל בן עדיה (אל-סמוֹאֵל בן עַדְיא) שיחקה תפקיד מרכזי בדמותם של יהודים ולא-יהודים כאחד כמבשריו של היהודי-הערבי המודרני, ועוד נזהור לכך. לא במקרה, בסביבות אותו זמן אימץ האינטלקטואל היהודי-ערמני את הכינוי אףן אל-סמוֹאֵל (כולם: בנו של אל-סמוֹאֵל) לשם העט שבו חתום על חתמו בעיתון הבגדאי שהוזכר לעיל,³⁹ "אל-מצבאח". 17 שנה לאחר מכן, בקיץ 1938, פרסמה קבוצה של רופאים ועורכי דין יהודים עיראקים הודעה בעיתונות שבה הכריזו על עצם כי הם יהודים-ערבים צעירים, או בתרגום מילולי, "אנו צעירים היהודיים-הערבים" (نحن شباب اليهود العرب, نحن شباب אל-יהוד אל-عرب) התומכים בפלשתין ערבית (Wien, 1906, 45). ברוח דומה אמר ב-1936 איש החינוך, הסופר והמתרגם היהודי העיראקי עזרא חדד: " אנחנו ערבים לפני שאנו יהודים" (نحن عرب قبل أن تكون يهودا, "نحن ערבים קבלו לנו יהודון" (Rejwan 1985, 21).

³⁷ ראו את מאמרו של אלי לוי אַבּוּ עַפְלָל (ליבי أبو عسل 1934); וכן השם "אל-شمס" 1937; מלקך, (סע) 1929.

עד על נגור שארל אימרزوן את שם העט אל-סמוואל. ראו אצל שניר, 25. "דָּקַלְהָ", 3.7.1921, וראו את תרגומו של רואבן שניר (שניר, 2005, 31–32).³⁸
עוד על נגור שארל אימרזון את שם העט אל-סמוואל. ראו אצל שניר, 25. "דָּקַלְהָ", 3.7.1921, וראו את תרגומו של רואבן שניר (שניר, 2005, 31–32).³⁹

³⁹ עוד על אונור שאל ואמו צו את שם העט אל-סמואל, ראו אצל שניר, 2005, 25.

במונח "היהודים-ערבים" היה מכוון להגדרת זהותן של הקהילות היהודיות בוגדר כזוהות יהודית-ערבית המתחזגת עם הזוהות העברית הלאומית. דבר דומה אפשר לומר גם על הדוגמאות הקודמות מ"אל-שםס", הקשורות למצבם של היהודים בקהיר. כמו כן, בשני המקרים המונח מתיחס לזהות קולקטיבית ולא לזהות פרטיט, לא "אנא יהודי ערבי" אלא "עֲנָהּ יְהוּדִי אַל-עֲרָבָּה". נראה כי בדרך כלל הכרזות מעין אלה על זהות היהודית נעשו או לאוזני דעת הקhal הלא-يهودי או על מנת לשכנע קhal היהודי לבחור באוריינטציה תרבותית ערבית. אבל מדי פעם שימש מונח זה בתוך שיח פנימי ניטולי, למשל כאשר עשור לאחר מכן, ב-1947, התלונן "אל-שםס" כי לא טبعו שיהודי עבר ביגצלו באמצעות איזום על האום, כדי למונע קבלת החלטה על חלוקת ארץ-ישראל" (מצוטט אצל נחמיאס 1983, 137; ראו במקור "אל-שםס", 5.21.1947). אולי לצד דוגמאות אלה, כאשר דנו כתבי "אל-שםס" במצב הדורקים בפלשתין, הם נשענו על הניסוח המקביל "ערבים ויהודים" (אל-ערבי ו-אל-יהודי) ללא הבחנה בין יהודים-ערבים לבין יהודים אחרים (למשל *לשמס* ["/אל-שםס"] 1934; 1937). כמו כן, علينا לזכור כי גם באותה עת המשיכו הכותבים היהודים להשתמש במונחים רוחב של מונחים וצירופים. הידוע הנפוץ ביותר בעיתון "אל-שםס" היה כנראה "אל-יהוד אל-מצרים" (اليهود المصريون), יהודי מצרים (למשל *לשמס* ["/אל-שםס"] 1936). בסיכוןו של דבר, מוגון המונחים שהיו בשימוש הוא רוחב כל כך והבחירה במונח זה או אחר היתה לרוב לא עקיבה, עד שקשה מאוד להסיק מסקנות בנוגע לתפיסתם העצמית של היהודי התקופה על בסיס טרמינולוגיה זה. כך למשל, בגבולותיו של מאמר אחד שנפס ב"אל-שםס" ב-1940 ועסק בהעתונאי הקרי המצרי מראד פרג' הופיעו הצירופים האלה: "יהוד אל-שרק"; "יהוד אל-שרק אל-ערבי" (يهود الشرق العربي), היהודי המזרחי (כלומר המזרח); "יהוד אל-אקטאר אל-ערבי" (يهود الأقطار العربية), היהודי האזוריים;s; "יהוד אל-בלאדר אל-סורייה" (يهود البلد السورية), היהודי ארצאות سوريا, כלומר سوريا הגדולה, ואחרים. ראוי לציין כי המאמר מתאר את פרג' כ"מושור ערבי גדול" ("אדיב ערבי כביר") במקרה זה מוכן מאליו שפג' היהודי ולכנן התואר "ערבי" מתייחס לשיכותו התרבותית בלבד, כלומר למשמעותה העבריתית (*לשמס* ["/אל-שםס"] 1940).

יש אפוא להציג שבנהה שכל הצהרה פומבית על זהות מהויה סוג של הצגה עצמית או מופע (performance), השאלה הנשאלת אינה אם הזוהות היהודית-הערבית אמיתית או לא, אלא מהם הגוונים אשר הביאו את הדוברים בניסיבות המסויימות ההן לבוחר בתואר מסוים. דוגמאות אלה ממחישות כיצד כותבים יהודים במצרים ובעיראק בין מלחות העולם התייחסו באופן סלקטיבי לעצם או ליהודים אחרים (בעבר או בהווה) בתואר "ערבים" או "יהודים ערבים", כדי להציג שבחינה היסטורית היהודים היו ונורו חלק מן הקולקטיב ה"ערבי", כלומר כדי להציג נוכחות יהודית-ערבית על-זמנית בהיסטוריה, או אם תרצו, "עבר שימושי" יהודי-ערבי. זו היתה אסטרטגיית שיח שיש לקוראה קריאה היסטורית, לנוכח מצבם של היהודים באותו מדיון בתקופות הללו. מחברי הצהרות האלה הזדהו עם הפרויקט הלאומי וביקשו לשכנע אחרים שהיהודים יכולים להשתיק באופן ארגני

לאומה ערבית. כמו בכל הזרה זהה, דבריהם משקפים את נסיבות חייהם ולא אמת נצחית, ואין לקוראים מחוץ להקשר ולראות בהם הוכחה לכך ש"יהודים-ערבים" היו מאז ומעולם, ושזהותם הייתה אחידה וכוללת. אבל אין בכך כדי להתחש להשתתפותם של יהודים בפועל בתרבות הערבית ובחיים הציבוריים בנזקנות היסטוריות שונות, או לרמזו שחווית החיים של היהודים באזורי לא השפיעה כלל על תפיסת היהודי-הערבי שלהם. להפוך, סופרים אלה חזרושוב ושוב למקדי הנוכחות היהודיות בהיסטוריה של האזור. כאמור, בהצהרות הזהות שלהם ניסו היהודים להמציא מעין " עבר שימושי" יהודי-ערבי, אך במילה "להמציא" אני מתכוונת רק להMSGת העבר הזה כנרטיב עקי, רציף וטלאולוגי (ולכן המירכאות סביר המילה עבר). הכוונה היא רק להציג עניין מסוים בקשר לאופנים שבהם דמיינו את העבר הזה ובקשר לשימושים הדיסקורסיביים שעשו בו.

בנקודת זו ברצוני לטעון שההיסטוריה של המונח היהודי-ערבי כרוכה גם בהיסטורייזציה משווה של נציגו בעבר ובהווה. מבחינות מסוימות, השימוש אינטלקטואליים ישראלים בני זמנו עושים בזהות היהודי-הערבית דומה דמיון מובהק לתקדים שקבעו קודמיהם, האינטלקטואלים של שנות השלושים והארבעים של המאה הקודמת. ישנו גם הבדלים חשובים, אבל נפתח בKOוי הדמיון. בשני המקרים, מספר קטן של אינטלקטואלים יהודים שלאו דווקא מייצגים את תפיסותיהם של רוב אנשי הקהילה היהודית בת הזמן מכנים את עצם "ערבים". בשני המקרים, ההצהרה נעשית ברגע שבו ערביות מוטלת בספק, ככלומר ההכרזה נעשית מתוך מצב שבו הם נדחקים לשוללים. שתי הקבוצות מגיבות להזדים פוליטיים, כתובות מחדש את ההווה שלhnן באמצעות פניה לעבר (ליתר דיוק, אצל הדור הראשון הפניה היא לרציפות עבר). קבוצת האינטלקטואלים המוקדמת השתמשה בחזון רומנטי של העבר להבטחת מקומות של היהודים בהיסטוריה הערבית, ואילו האינטלקטואלים בני זמנו משתמשים לא פעם בחווית הדור הקודם כקשר או לגיטימציה להצהרת הערבויות שלהם עצם (לדוגמה Shohat 1988; 2003).

МОבן שבשני המקרים הפניה לערביות היא מהלך שגמתו פוליטית.

וכעת להבדלים. משלhei שנות העשרים של המאה הקודמת ועד אמצע שנות הארבעים שלה, אינטלקטואלים יהודים שקידמו את רעיון היהודי-ערבי עשו זאת בשם הקהילות שלהם, בבחינת חיל חלוץ של פרויקט אינטגרטיבי. זה היה רגע היסטורי שבו ערביות לבאהה של יהודים אולי הוועדה בסימן שאלה, אבל שבו עצם השתלבותם בקולקטיב היהודי — לא רק כענין של אורות אלא של תודעה עממית או קולקטיבית — הייתה אפשרות בת קיימה. אינטלקטואל יהודי עיראקי בשנות השלושים למאה ה-20 כדוגמת עזרא חדד או אנדר שאול — כשהחכרי על עצמו ועל קהילתו שם "יהודים-ערבים", הבהיר הצהרה שהנicha מהות היסטורית מסורתם אבל שבסופו של דבר בוניה למשמעות העכשווי והעתידי של היהודים בעולם היהודי. אם נדמה את ההצהרה הזו למען מאזנים ישנים עם משקלות " עבר" ו"עתיד" המונחות על כל כף — נראה שהמאזנים נוטים לכיוון העתיד. היום, לעומת זאת, כאשר אינטלקטואלים בני זמנו כמו אלה שוחט וסמי שלום

שטרית מכרזים "אני יהודִי־ערבי", היבטים הפליטיים והאונטולוגיים של ההצהרה הוו שונים למדי. ראשית, ההצהרה מבוטאת מעתה בגלות; אף אחד מן האישים המתכנים היום "יהודים־ערבים" אינו מתגורר במדינות ערביות (וחלקם מעולם לא חיו שם). כפי שאמלי גוטרייך טען, זהות היהודית־הערבית העכשווית קשורה בתפיסת הגלות (Gottreich 2008, 434–436). שנית, אף שחוקרים ישראלים בני זמנו אולי אכן מודמים עתיד חלופי שבו הערכיות תוכל להשתלב מחדש בתחום הזהות והתרבות בישראל, הרוי חזון זה אינו חלק מתוכנית פוליטית קיימת ורואה בתחום הציבוריות הישראלית. ניתן לראות בהכרזה זו הבנה מחודשת או תיקון של חוויות העבר יותר מאשר פרויקט אקטואלי המכוען לעתיד (עוד על כך בהמשך). מכאן, שכפות המאוזנים הדמיוניות נוטות בזמןנו לצד העבר. ולבסוף, ביום אין זו הצהרת השתייכות להוויה לאומית כבקופה הקודמת, אלא הצהרה של הינתקות והתנערות מפרויקט לאומי — דהיינו המונחים האירופוצנטריים של הזהות הלאומית הישראלית. או אולי, למרבה הפתעה, זהות היהודית־הערבית היא הצהרה בדבר איזה התייכנותה, הכרזה על הפער הבלתי־ניתן לגישור בין המשאלת או התשוקה הלא־ממומשת המתגמלות בשם אדם נתן לעצמו, לבין זהות השיווק הנינתנת לאדם בידי כוחות חברתיים נומטיבים או הגמוניים. ראו לדוגמה את שירו של סמי שלום שטרית "מיهو יהודי ואיזה יהודי הוא?", שנכתב בניו־יורק בשנת 1991 (בזמן מלחמת המפרץ), נדפס באנגליה בשנת 1996 באנטולוגיה לספרות מזרחית שערך עמיאל אלקלעי (Alcalay 1996), ובעברית בספרו של שטרית *שדים באשדודית* (2003). חלקו השני של השיר נכתב בצורת דיאלוג עם "יהודיה אמריקנית חביבה (בתרגום עברי)":

- תסלח לי על השאלה הסקרנית, אני פשוט חיבת לשאול, אתה יהודי או ערבי?
- אני יהודִי־ערבי.
- אתה מצחיק.
- לא, אני דוקא רציני.
- יהודִי־ערבי?! את זה אף פעם לא שמעתי.
- זה פשוט: כמו שאתה אמרת יהודִי־אמריקני. הנה, nisi לומר יהודִי־אירופה.
- יהודִי־אירופה.
- ועכשיו אמר יהודִי־ערב...
- אין בכלל מה להשוות, יהודִי־אירופה זה משהו אחר.
- למה?
- כי "יהודי" לא הולך עם "ערבי", פשוט לא מצלצל טוב באזוניים.
- תלוי באמת בטיב האזוניים (שם, 52).

בחילקו השלישי והאחרון של השיר, הנקרא "כשהלכתי משם", הדובר אומר שرك לאחר שעזב את בית שיחו האמריקנית נזכר بما שבאמת רצה לומר לה. היו אלה זיכרונות ילדות ממרווקו: "שהביביסיטר הראשונה שלי במרוקו הייתה נערה מוסלמית"; שיש לו תמונה

ישנה שלה, ובאמצעותה זכרה של הנערה עולה ברוחו; וכיידר כאשר כבר היה מהגר צער בישראל ניסה לשוווא להזכיר בשיחותיו עמה "בערבית מרוקנית" (שם, 51–53). בעבור הדובר, לפיכך, ההצעה "אני יהודי-ערבי" עומדת כנגד שני דברים: האחד, התכחשותה של בת שיחו לעצם אפשרות קיומו של היהודי-ערבי, והשני, אובדן העבר המרוקני, המיצג בתמונה הישנה של הביביסטר הערבייה והשיחות בשפה הערבית שנשכחה מלכ. אין ספק שהזהות היהודית-ערבית ממשית ומלאת משמעות בעבור הדובר בשיר, אולם היא אינה יכולה לנוכח (מחדר) בהווה, להיות מופקת באמצעות דיאלוג עם מישמי של恬תילה אינה מכירה במושתת. ביטויה של זהות זו מתווך על ידי הסתרות המרכיבות אותה ועל ידי חווית הגלוות והאובדן. במלים אחרות, הזהות המוצגת בשיר מתחווה בכידוד, בחלל ריק, ללא בן שיח שיוציאן לה מן העבר الآخر. מוכן že השיר ולא רshima או הצעה פוליטית, ועם זאת נדמה כי חוויתו של הדובר בשיר אמלמתית לביטויים רבים אחרים של זהות יהודית-ערבית בת זמננו, ביצירות ספרותיות ובמקומות אחרים. כך למשל, סיפורו של אלמוג בהר אנאמן אל-יהוד (כלומר: אני מן היהודים, 2008) מהפך את הפדריגמה השגורת על ידי ההכרזה בערבית על יהודתו של הדובר, ולא על הכרזה בערבית על ערביתו – הדובר בגוף ראשוןינו מצילח לבטא את זהותו בשום שפה, לא בערבית (ישראלית תקנית) ולא בערבית העיראקית של סבתו (שם). הדיבור בחל ריק הוא ההבדל המרכז בין חוויתו של האינטלקטואל היהודי-ערבי בן זמנו לבין זו של הדור שפעל במחצית המאה ה-20. וכן כתבת הסופר היהודי-ערקי (כיום קנד) הכותבת בצרפתית, נעים קטן, במאמרו "יהודי ממוצא ותרבות ערביים":

כיצד אמך את עצמי? יהודי, קנדי, פרנקופוני? שפת אבי ערבית, ותרבות המוצא שלי ערבית. אין זה מקרה ייחודי לי. זהו גורלים של אלפיים, אולי אפילו מיליוןים של נוצרים ומוסלמים שנולדו במדינות ערביות אך מתגוררים באירופה ובארצות הברית. היהודי בהחלט יכול לשמור את תרבותו הערבית כחלק מורשתו. הוא יכול לבטא את עצמו בשפה זו. הכל תלוי בשאלת אם ימצא בני שיח (Kattan 2006).

כלומר, בעבור קטן הזהות היהודית- הערבית יכולה להתמשך רק כחילך מדיאלוג חי, הכלול בן שיח הנענה לדוברי השונים ומכיר בערביותם.

עוד דוגמה להצעות "אני יהודי-ערבי" בת זמנו מקבלת מאמרה האישית של אלה שוחט "Reflections of An Arab Jew" – שבו היא קובעת:

אני יהודיה- ערבייה, וליתר דיוק – עיראקית-ישראלית אשר הייתה, כותבת ומלמדת בארץ הארץ. רוב בני משפחתי נולדו וגדלו בبغداد, וכיוון חיים בעיראק, בישראל, באנגליה, בהולנד... בעבור תושבי המזרח התיכון, הבדיקה המעשית הייתה תמיד בין

"מוסלמי", "יהודי" ו"נוצרי", ולא ערבי לעומת יהודי. ההנחה הייתה ש"ערביות" מתייחסת לתרבות ושפה משותפות, אם כי בהבדלים דתיים.⁴⁰

מאמר אישי רב-השפעה זה הופיע לראשונה באנגלית בשנת 1992 ומאז נדפס שוב בכתביו עת בעברית ובאנגלית, באנטולוגיה אקדמית-פוליטית בשפה האנגלית בשנת 2003 ובוסף מאמריה של שוחט בעברית בשנת 2001, וכן נפוץ באינטרנט, שם הוא מוסיף להופיע בבלוגים וዲיליים שונים. 아마ורה של שוחט מעניין במיוחד בהיותו ביטוי אישי והכרזה פומבית בנוסח שונה התשעים של המאה ה-20, על זהות יהודית-ערבית: כשיים שנה לאחר הצעירותיהם הדומות של האינטלקטואלים היהודיים בגדאד ומיד לאחר מלחמת המפרץ, שבמהלכה שוגרו טילים מבגדאד לישראל. חשיבותה של האמירה "אני יהודיה-ערבית" ברורה, ויש לזכור את טיבה האישי והפוליטי של אמרה זו שאינה יכולה להיות מובנת בהקשר אקדמי גרידא. אך כיצד זהות זו בא לידי אצל אינטלקטואלית כמו שוחט, שלא גדרה באחת מארצאות ערב אלא בבית דובר ערבית בישראל? שוחט פותחת את אמרה בהצהרה פשוטה, החיד-משמעות והעה — "אני יהודיה-ערבית", אך מיד מסיגת אותה באמירה שאין בה כל ערבית, אמרה שכוללת רק רשות מקומות: עיראק, ישראל, ארצות הברית. לרשימה זו נוספו גם אנגליה והולנד. מכאן כבר אפשר להבין שהთואר "יהודיה-ערבית" לעולם איןנו מסתכם ביוזמות-ערביות. עניינו תמיד בעובדה היוטך שהוא אחר — פחות או יותר — מיהודיה-ערבית. מבחינה מסוימת, העניין הוא אידי-היכנות מימושה של ההצהרה "אני יהודיה-ערבית". תחושת האובדן הנלווה להצהרה האנטולוגית נוגעת אפוא לא רק לעבר האבוד אלא גם לאחדות אבודה של זהות ועמים, של מסמן ההולם באופן מושלם את המסומן שלו — פעם הינו "יהודים-ערבים", היום אנחנו גולים בעלי זהויות סדוקות ומרובות (ואכן, הגרסה העברית של המאמר הופיעה תחת הכותרת "זהויות שסועות"; שוחט 2000).

אם נשוב לסוגיית ההצהרות בדבר הרשות היהודית-הערבית — מאמציהם של אקטיביסטים, חוקרים וכותבים אלה, הטוענים כתע להזות היהודית-הערבית, אכן נשאו פרי בשיח האקדמי ואף חדרו אל תוך השיח הציבורי הישראלי. הסצנה מתוך סדרת הטלוויזיה אהבה זה כוואר שבה פתحتי את המאמר מדגימה עד כמה חרר רעיון היהודי העברי לחברה בישראל, ובה בעת היא גם מדגימה עד כמה הוא נותר משווין לאליות האקדמיות.⁴¹ עם זאת, התמקדותם של מקדמי הרעיון הזה בחווית העבר היא בגדר ניסיון

⁴⁰ Shohat 2003, 195. בערבית פורסם הטקסט כבר בגילוון הראשון של כתוב העת *הכיוון מודח*, בגרסת שונה מעט (שוחט 2000) וכן בספרה של שוחט *זכרון אסורים* (2001).

⁴¹ הסדרה כולה חגה סביב עימות תרבותי בין דנה, גיבורת הסדרה, מנחת טלwijzer אשכנזיה מצלילה, לבין אורן, החבר המוסכני המזרחי שלה. החלקה האתנור-תרבותית שלב הסדרה, אך גם הניסיונות החוזרים ונשנים להtagבר על חלוקה זו, מניעים את העלילה ומעצבים יצירה שמחזקת את הסטריאוטיפים השליטים בחברה הישראלית ומארגרת אותם בעיטה ובעוונה אחת. בתוך הקשר זה, הסצנה המציגת עוסקת בחוסר נוחותה של דנה מאחרותה התרבותית של החבר שלה, אך גם

לאתגר את השיח הציוני, שלא היה יכול להתמודד עם עובדת השתלבותם של היהודים בחברה הערבית ובחברותה בדורות הקודמים. במובן זה, טענות ממשוערת מבחן פוליטית ואיננה אנטרונית. במקרים אחרים, היא מצביעה על יחס לעבר שיכל לפתח פתח לחזון לעתיד אחר, יחס שאיננו התייחסות בעבר לשם עצמו. עם זאת, התמקודות העיקשת בעבר מלווה כמעט תמיד בתחשות של קיטוע ואובדן, ובכך יחסם לעבר שונה מזה שביצאו בני הדור הקודם (שכתבו בין שנות העשרים לשנות הארכיים של המאה ה-20). בני הדור הקודם, ביקשו למצוא תקדים היסטוריים להזות יהדות-ערבית שכולים להוות מודלים לעתיד, בעוד שם עצם היו בעולם ערבי ולקחו חלק פעיל בחברה הערבית. זאת ועוד, יש הבדל משמעותי בין האינטלקטואלים בני הדור הקודם לבין האינטלקטואלים בני הדור הזה מבחינה קהילתם שלהם ומידת העינותו לרעיון היהודי-ערבי שבפיהם. באופן כללי ולסיכון נשאלת השאלה: האם אי פעם היה פשוט להיות "יהודי-ערבי"? כפי שעולה לדעתינו מן המאץ הדיסקורסיבי הגדול שעשו דורות קודמים של אינטלקטואלים יהודים החשובה היא "לאו" מסוויג. לא, זה לא היה פשוט כל כך, אבל גם לא בלתי אפשרי, כיוון שהיהודים והערבים לא נתפסו במונחים לעומתם כמי שהן נתפסות היום.

קווי המתאר של הזות יהודית-ערבית המודרנית במרחב

חלק אחרון זה מתחווה את הזות יהודית-ערבית כפי שצמחה במרחב באמצעות מעורבותם של היהודים במחשבה, בתרבות ובפוליטיקה הערבית המודרנית. בחלק זה איני מתרכזת בקריאה של המונח היהודי-ערבי ומונחים האחרים המקבילים לו, אלא בניסיונויהם של

במישכטה אליה. כאן, משפטתו של החבר, המציגת כמשפחה מוזריה גזענית, יצאת נגד דנה, הבחורה האשכנזית הליברלית והנוארה. בתחילת הסצנה בני המשפחה צופים בשידור חי בטלוויזיה בעקבות פיגוע, ואומרים דברים קשים נגד הערבים. דנה משיבה וטוענת בפרובוקטיביות שהם עצם ערבים. ההורים מרגנרים בתוקף, וואב מתעקש על חוסר האפשרות העקרוני להיות גם יהודי וגם ערבי. דנה מציגה את הרעיון של היהודי-ערבי כרעין אליטיסטי מובהק, המקודם על ידי אינטלקטואלים בהאי', רענן שבחברה זו למשפחתו המוזריה — כפי שהיא יודעת היטב כשהיא מתрисה בפניהם שאיןים יודעים שם ערבים. יחסיה הכוורת פועלם בכמה רמות. בהקשר המשפחתי, דנה היא שמיימת בשוליים. המשפחה מתייחסת אליה בחשד והיא מוחזירה להם בחשד דומה. אולם היא משתמשת ברעיון הזות יהודית-ערבית לא רק על מנת להתנגד לגזענות האנטרונית-ערבית של המשפחה המוזריה של אורן אלא גם כדי להציג עצמה את עליונותה החברתית. עליונות זו מוגשת כשהיא מכנה את האינטלקטואלים המוזרים "האינטלקטואלים שלהם", ובכך מbrates את גבולות זותה האשכנזית הנבדלת. היא לא רק דוחה את גזענותם אלא אף משתמשת בה כדי לדחות אותם. בסוף של דבר, קשה להחליט מהו הדבר המträיך ביותר בסצנה: דמייתה של המשפחה את ערביתה שלה, או הזלזול של הנערה האשכנזית המרשאה לעצמה להודיע למשפחה את ערביתה שלה, או כיצד עליהם לראות את עצם. בה בעת, הסדרה מציגה את כל הדמיות הללו באורח מעורר הזותות, כאשרם הכהולים במגבלות וקעם והשקיפת עולמים; מכאן שאין היא מציאה שיפוט מכך או מסר חד-משמעותי.

איןטלקטואלים יהודים למקם את עצם ביחס לרעיון המפתח של הערכיות (בבחינת זהות מודרנית) וליטול חלק בחיבים הפוליטיים והתרבותיים של החברה הערבית. כאן אני מסרטת את החויה האינטלקטואלית המודרנית של היהודים שדיברו, קראו וכתבו בעברית מתוך דיאלוג מתמשך עם החברה הערבית, ושחלקים ראו עצם ערבים בני דת משה. את החויה הזאת אני מחלקת לשני שלבים מובחנים. השלב הראשון, שהשתרע למנ העשורים האחרונים של המאה ה-19 ועד לסוף ימי האימפריה העות'מאנית, התבסס בבירות ובקהיר. השלב השני התורחש משנות העשרים ועד שנות החמשים למאה הקדומה, בעיקר בבגדאד ובקהיר. השלב המוקדם (שאטו בחנתי בעבודת הדוקטור שלוי; Levy 2007) היה רגע קריטי מבחינה סוגיית יהדותה הערבית, משתי סיבות. ראשית, הוא מאפשר לנו לשחזר זהות יהודית-ערבית שאנשים ייחסו לעצם (self-ascriptive identity) בהקשר שביעיקו אינו כרוך בסכסוך הערבי-ישראלי. שנית, זו הייתה תקופה של התמודדות נמרצת וمفורשת עם המודרנה הן מצד התרבות הערבית הן מצד זו הערבית, בשעה שעלה שתיהן עברו תהליכי מקבילים של תחיה, בדמות התנועות שהיו מוכנות בשם ההשכלה והתחייה היהודית והנazzi'ה הערבית. התקיימות של שתי התנועות בו בזמן אפשרה לאינטלקטואלים יהודים-ערבים לדמיין מחדש את זהותם ולהגדיר את עצם מחדש מילים של מודרנה ונאורות שהיה בעת ובעוונה אחת פהן מבהינה תרבותית אבל גם משותף לעברית ולערבית, ליהדות ולאסלאם. באמצעות השתתפותם בשיחים הפרוגריסיביים והרפומניסטיים של הנazzi'ה, ביקשה קבוצה קטנה אך מוחיבת עמוקות של אינטלקטואלים יהודים בבירות, ביפו ובקהיר להטמע את עצם ואת קהילותיהם אל תוך הקולקטיב היהודי העולה.

עם כותבי ערבית יהודים בני המאה ה-19 נמנים לא רק הסופר והთועמלן הנודע יעקב (יעקוב) צנווע, הנזכר תכופות בשם העט שלו אַבּוֹ-נָצְ'אָרָה' (أبو نظارة، "בעל משקפיים"),⁴² אלא גם אינטלקטואלים אחרים תושבי בירות וקהיר כמו אסתור מוויאל ושמעון מוויאל, סלים זפי כהן, נסים מלול והקראי המצרי מראד פרג'ן הנזכר לעיל. צנווע (1839–1912) שיחק תפקיד מרכזי בנazzi'ה ונודע עוד בימי חייו בזכות תרומתו להתפתחותה של הדרמה הערבית, העיתונות ההיסטורית, וקידום האלומות המצריות. אף שהtagorro רוב חיו הבוגרים (1878–1912) בגלות בפריז היה צנווע אישיות מוכרת ברחבי מצרים ואף מחוץ לה. מבין האינטלקטואלים היהודים בஸרך בסוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 עסק פחות מוכלם בעניינים יהודיים, ולא נשא זהות יהודית פעילה. עם זאת, מעולם לא הכחיש את מוצאו היהודי ולא המיר את דתו והתאסלם. הדמיות האחריות הנזכרות לעיל היו אינטלקטואלים מן השורה השנייה. פרג'ן היה מוכר בראש ובראשונה בחוגים המשפטיים המצריים, ובני הזוג מוויאל היו מוכרים בעיקר בקרב החוגים האינטלקטואלים בפלסטין ובמידה פחותה גם בבירות.

⁴² זהו מקור שמו של העיתון שערך, "אַבּוֹ-נָצְ'אָרָה' זֶרְקָאָה" (أبو نظارة زرقاء), האיש בעל המשקפיים הכהולים).

אל אישים בולטים אלה ה策רפו כותבים אחרים שתרמו מאמרים לביטויו התרבותי הפופולריים בשפה העברית. אינטלקטואלים יהודים בני המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 כתבו בעברית על כל הסוגיות החשובות של תקופתם לקהלים יהודים וככליים כאחד. רובם גם התרמו בשלב כלשהו לתפקיד עורכי העיתונים שבהם כתבו, ולעתים גם הוציאו אותם לאור בעצמם. אסתר מואייל, לדוגמה, הוצאה בקהיר בשנת 1899 ועד 1904 את עיתון הנשים "אל-עאילה'" (*العالية*, המשפחה). ומיד-1903 נihil מראד פרג' את "אל-תקיד'יב" (*التنبیب*, חינוך או השכלה), עיתון לקהילה הקרהית בקהיר. כתbihם של אינטלקטואלים כאלה מבהירים למלחה מכל ספק שהם ראו בעצם חלק בלתי נפרד מן הקהילה הבינלאומית העולה של אינטלקטואלים דוברי עברית שפעלו בזירה הציורית. בה בעת, במאציהם הם היו מודעים למעמד השכריי היהודים בחברה מוסלמית וnoxious ברובה המכריע, ולכן התמקדו בשילובם של היהודים בקהילה האינטלקטואלית זו (צנעו היה חריג חשוב לעניין זה). כך לדוגמה, מרכיב כתbihם בעיתונות הוקדשו להגנה על היהודים מפני עלילות הדם הידועות לשם. אסתר מואייל פרסמה ב-1903 את ספרה *היחיד באורך מלא*, ביוגרפיה בעברית של הסופר הצרפתי אמיל זולא, שהערכה בשל התפקיד המכריע שהוא לו בפרשנות דרייפוס (موיאל [Moyal] 1903). אף שמונייל עצמה לא הייתה תקופה יהודית, ביקורת שכתבה על הספר באחד ממשני היבטיוניסטים הערביים הבולטים של התקופה, "אל-מקטף" (*المقطف*, ככלומר "טקסטים נבחרים"), יצא לאור בבירות בשנים 1876–1884 ובkahir בשנים 1884–1952, הביעה תדעה מה עובדה שהספר נכתב בידי אשיה יהודיה, והשוויתה אותה למסורת היהודי הטרוומ-אסלאמי אל-סמאול הנזכר לעיל (*المقطف* [= אל-מקטף] 1903).

ב-1909 פרסם ד"ר שמעון מואייל, בן זוגה של אסתר, פרשנות בעברית לטלמוד (موיאל [Moyal] 1909), פרויקט שיזם בשותפות עם ג'ורג' זידאן, הסופר הלבנוני הנוצרי היודע ועורכו של כתב העת המרכז לענייני תרבות "אל-חלאל" (*الحال*, הסהרה). פרויקט זה היה תוצאה ממאמצי הנמשכים של זידאן להזמין עלילות הדם מעלה דפי "אל-חלאל". בהקדמה לספרו מואייל מדבר על היהודים-הערבים בתורו ה-"ענזר" (عنץ) ככלומר הרביב, העתיק ביותר של דוברי העברית ("אל-נאטקוּן בל-צ'אד", *الناطقون بالضاد*) — זהה עדות נוספת למשמעות השימוש במונח "ערבי" באותה תקופה, וכן לחשיבותה של השפה הערבית בבחינת היסוד המאחד את הקהילות הדתיות השונות. בה בעת, ברור שמונייל עשה מאץ אסטרטגי מודע לשלב את היהודים בסוגרת התודעה העממית העולה של קולקטיב דובר ערבית, אנשים שהיו הינו מכנים "ערבים". אמוןתו כי היהודים הם חלק אינטגרלי מן הקולקטיב הזה הנעה אותו גם להתחייב עם העיתונאי והמתќן המוסלמי החשוב רשייד רצ'יא בעניין נאמנותם של היהודים לעות'מאנים בזמן התקפת האיטלקים בטריפולייטניה ב-1911. בהתחכבות זאת הדגיש מואייל את הדמיון שבין האסלאם לבין היהודות, וכותב שהוא אכן מאמין כי "האסלאמיות היא מסגרת פוליטית גדולה המבוססת על סולידריות [ג'אמעיה'] אמונהית,

סולידריות פילוסופית וסולידריות היסטורית. וכך גם ביהדות. ליסוד הערבי-אסלאמי יש סולידריות ממש כסולידריות היהודית.⁴³

יש לציין שבקטע קצר זה מוביל חזרה לא פחות מחמש פעמים על המילה "גיאומעה" (جامعية) אשר תרגמתי ל'"סולידריות". בכל אחד מהמקרים היא יכולה להיות מתווגמת גם ל"קולקטיב" או אפילו "איגוד"; בערבית משמעות המילה כוללת את כל אלה. העיקר הוא שМОיאל ניסה כאן להציג מחדש מושג זהותם או נסוח הזהות האסלאמית הקולקטיבית על בסיס פוליטי-היסטוריה שמחזית את חשיבותה או מרכזיותה של הדת. אסטרטגיה זו אפשרה לו להציג את התכוונות המשותפות לאסלאם וליהודים. בחירתו של מוביל לכותב על מושג ה"אסלאם" (אסלאמיות) במקום על ה"ערביות" אינה מקרית. רשייד רצ'א היה תלמידו וממשיך דרכו של מוחמד עבדו אבי תנועת הרפורמה האסלאמית או האסלאם המודרני. רצ'א התמסר לרעיון הלאומי הערבי אך שלא כמו רבים מהגולגולות שלו בנהצ'יה' ואפילו עבדו עצמו, בקש רצ'א להציג את המרכיב האסלאמי. ב-1897 עזր עבדו לרצ'א להקים את הירחון רב ההשפעה "אל-מנאר" (المنار, כלומר: המגדלר), עשור קודם לכן, בימי לימודיו בבירות, הצטרכ מוביל לאגדתו של עבדו, "איגוד החברות וההבנה" (جمعية التأليف والتقرير, גמיעת אל-תאלאיף ול-מקרייב), שימושה מקום מפגש לחברי דתות ופלגים שונים האוחזים בעמדות דומות.

בכתבו אל רצ'א, מוביל מחזק את טיעונו בדוגמאות מן העולם העתיק וمتקופות טרומות-מודרניות מאחרות יותר, ומסיק שהקרבה בין שני הרכיבים או הגזעים (العنصران, אל-ענצרים) אינה רק עניין של קרבה משפחתית; השניים אחוזים זה בזה באמצעות מוצאן המשותף של לשוניהם, וכן באמצעות המסור, הנוגדים וההליכות, המסורות ההיסטוריות, השירה והנבואה האמיתית הטבועה בהם. דומה שרצ'א קרא את מכתבו של מוביל במידה לא מבוטלת של ספקנות, ועם זאת בחר לכלול אותו בכרך שלו על עבדו, ובמילותו:

לא פרשתי את מאמרו ב"אל-מנאר" ולא השבתי לו בשל חוסר היכולת להعبر בכתב את נקודות המחלוקת בינו לבין ציונות. עשיתיכי ככל שביכולתי להניא את ועדת האיחוד והקדמה מתמיכה בציונות ולהעבירו לצד הערבי עוד בטרם המלחמה, אך ללא שעלה הדבר בידי; לאחר המלחמה חידשתי את מאמרי, והם שוב לא נשאו פרי.⁴⁴

נדמה אפוא שאפילו בשלב מוקדם זה, ב-1911, שנים לפני הצהרות בלפור, כבר החלה הציונות לתקוע טריין בין שני הצדדים, שהיו עתידים להמשיך ולגבש את זהויותיהם מתוך הקיטוב הפוליטי ביניהם. ועם זאת, למראות ספקתו באשר לעמדותיו הפוליטיות של מוביל, נדהם רצ'א עמוק ידיעותיו באשר לאגדות עבדו ומהיקפן. הוא כתוב שМОיאל ידע דברים

⁴³ "الإسلامية رابطة سياسية كبيرة مبنية على جامعية إيمان وجامعة فلسفة، وجامعة تاريخ، وان اليهودية كذلك... وان للعنصر العربي الإسلامي جامعة عنصرية كالجامعة اليهودية" (رضاء [رز'א], 2003, 829).

⁴⁴ رضا (رز'א) 2003, 829. כמה מהמנהיגים הציוניים הראשונים היו את מיוששה של הציונות בגבולות האימפריה העות'מאנית; רק לאחר סוף מלחמת העולם הראשונה נזקקה העמדה הפרוטרביטית.

באשר לקהלו ומטרתו ש"אפילו המורה והaimam [עבדו] לא ידע" (רضا [רכ'א] 3, 2003, 829).

דוגמה זו, אנקדוטאלית ככל שתיהה, מדגימה כיצד נקלטו קולות יהודים באזני בני שיחם המוסלמים העربים. כפי שמעידה גם תגובתו של הביטאון "אל-מקטוף" באשר להזהותה של אסטור מorial, נדמה שקיומה של זהות יהודית בתוככי השיח הערבי באה בהפתעה, בין היתר לנוכח מספרם המועט של יהודים שלקחו חלק בתנועת הנצ'יה' הערבית לעומת נוכחות הניכרת של נוצרים (ודובם סורדים) בצדיה הפליטיים והתרבותיים של הנצ'יה'. עם זאת, קולות יהודים נשמעו ונקלטו היטב; העובדה שהיהודים יכולים לבקש להיות חלק מקולקטיב פוליטי או תרבותי ערבי לא נעלמה מהעין, תרומות התקבלה בברכה והרכיב היהודי בזאתם מעולם לא הוסתר. בקרה, אף שלא היה נכון לנכון להניח שאינטלקטואלים יהודים בזירת הנצ'יה' לא ראו בעצם שותפים לפROYיקט ההשכלה הערבית והתחייה הלאומית, גם לא היה נכון להטעם מחשיבותם יהודותם. גם הם ובני שיחם ראו ייחוזיות כלשהי ביהדותם, אשר הביאה אותם לעיתים לאמץ עדמה אפולוגטית או מתוגוננת בתחום השיח הציבורי המתפתח.

עם התפוררות האימפריה העות'מאנית ועליה הלאומיות הערבית, נפתח פרק חדש בחוויה היהודית- הערבית האינטלקטואלית. בתקופה שבין מלחמות העולמים עבר לפיד ההשתתפות היהודית בזירת הספרות הערבית המודרנית באופן מובהק לבגדאד, ושם קיבלה אותו לידי קבוצה שלמה של אינטלקטואלים יהודים עיראקים צעירים שנככשו בפטרויטיס עיראקי בראשיתו. בתקופה זו קיבלו היהודים העיראקים את הלשון הערבית ואת תרבותה בשיעור שלא היה כמוותו — לא לפני ולא אחריו. זו הייתה תוצאה של שני תחילcis: ראשית, התפשטותן של רפורמות חינוכיות בקהילה היהודית, שהציגו הזדמנויות רבות יותר לחינוך, חן לבנים והן לבנות, ושמו דגש בערבית ובלשונות האירופיות. שנית, המאמץ העיקרי, בשנים הראשונות של המונרכיה העיראקית, להנחלת תוכנית לימוד לאומית שתכנס את מגוון המיעוטים (יהודים, נוצרים ואחרים) תחת קורת גג אחת: "הקהילה המדומינית" של האומה. יוזמת אלה עלויפה, וכך ספר סמי מיכאל (ילד 1926): "ויאנו עצמנו בתור ערבים ממוצא יהודי. כמו שיש ערבים נוצרים, אנחנו היינו ערבים יהודים. זה היה המשקע התרבותי שלנו. לא היה לנו משחו אחר".⁴⁵

עם חברי הקבוצה החלוצית של כותבים יהודים בעיראק נמננו אישים כמו מראד מיכאל, מאיר בצרי, שלום דרויש, יעקב לבבול ואנדרו שאול. סופרים צעירים אלה היו פטרויטיס עיראקיים לכל דבר, וביקשו לרשותם את הלשון הערבית לשתי מטרות: לבס את הספרות הלאומית העיראקית ולקדם את שילובה של הקהילה היהודית בגוף הלאומי הכלול. סיפוריהם הקיצרים החלוציים וכותבי העת התרבותיים שלהם עמדו בחזיתה של

תרבות הדרוס העיראקית המודרנית ונקרוו על ידי עיראים מכל הקהילות הדתיות.⁴⁶ קבוצת אינטלקטואלים זו מגלמת — יחד עם מקביליםם היהודים העיראקים והמצרים בתחומי המוזיקה והקולנוע⁴⁷ — את הרוגע האחרון והמכريع בחוויה היהודית-הערבית המודרנית. חשובה לא פחות מן התרומה היהודית לתרבות העברית הייתה השתתפותם של יהודים מצרים ועיראים בני המאה ה-20 במאבקים לאומיים, קומוניסטיים ואנטי-קולוניאליסטיים.⁴⁸

אולי הביטוי הכולט ביותר לזוהות היהודית-הערבית בתקופה שנייה זו היא הופעתם של עיתונים יהודים בערבית בכל רחבי המשתק, ובפרט בגנראור, בקהיר ובכירות. עם העיתונים הללו נמנו כאמור *ישראל / إسرائيل* / *ישראל* ;⁴⁹ "אל-עלם אל-אסראאיל"⁵⁰ ("العالم الإسرائيلي / L'Univers israélite", העולם היהודי);⁵¹ "אל-אתחאד אל-אסראאיל"⁵² ("الاتحاد الإسرائيلي" / "אל-مצבאה"⁵³ וכן "אל-شمס", שכותרתו כינה עצמה "עיתון ערבי יהודי") (جريدة عربية يهودية, "جريدة عربية يهودية").⁵⁴ יהודים מכל האזרע פרסמו סיפורים, רשימות, טורים ומכתבים בעיתונים הללו. כך למשל, אג'ור שאול — תחת שם העט אבן אל-ראפין (ابن الرافدين — בנים של הנחרות פרת וחידקל), כתב בסוף שנות העשרים של המאה ה-20 טור קבוע שבו "מכתב מבגדאד" (رسالة بغداد, "رسالة بغداد"), ונודפס בחלקו הערבי של העיתון המצרי-יהודי התלת-לשוני "אסראאיל". שאל אלף קידם ב"אסראאיל" את כתוב העת החדש שהקים לענייני תרבות אל-חצץ (الحاصد, "הקצב"); ראה אור בبغדאד בשנת 1929 (1938), שנערך בידי יהודים צעירים שתרמו רכובת לאוונגרד התרבותי בעיראק באותה התקופה. שאל כנראה קיווה לצד קוראים מצרים (בן הרפין [ابن الرافدين] [ابن الرافدين] 1929, 2).

זאת ועוד, כתבי עת אלה העניקו מקום נרחב לחידשות מקהילות יהודיות במדינות ערב האחרות. "אסראאיל" דיווח על היהודי בגדאד בעקבות, בכלל גילוון וגילוון. הוא אף אילו הדפיס מחדש חומריהם מ"אל-מצבאח" הbangadi. בדצמבר 1924 פרסם העיתון היהודי בכירות "אל-עלם אל-אסראאיל" מאמר שעסוק בפתחתה של ספרייה חדשה לבני נוער

⁴⁶ Bashkin, 2005 (ראוי גם Bashkin 1996, 29–39).⁴⁷ Berg 1996, 29–39.

⁴⁸ למثل, האחים בוייתי, סלימה פשה (مرאד); דהוור חוסני, טוגו מזרחי וליליה מריאד.

⁴⁹ עוד על קומוניסטים יהודים במצרים ראו Beinin 1998.

⁵⁰ נוסד ונערך בידי אלבר מוסרי; בשנים 1933–1939 ערכה אותו אלמנתו מתילד מוסרי. המהדורה העברית יצא לאור עד שנת 1923, המהדורה הערבית — עד 1933. בגילוון מ-13.8.1920 מנתה העיתון את מפיציו בתריסר ארצות; נכללו שם פלשתינה, דמשק, בירות, בגדאד, קפריסן, בירה, אנגליה, פריס, בריסל וסלובניה (הלל 2005).

⁵¹ נערך בראשתו בידי אג'ור שאול; מ-1925 נערך בידי סלמאן שינה (1899–1978), עורך דין.

⁵² ומיסודה ומזכירתה של האגודה הספרותית העברית של בגדאד (الجمعية الإسرائيلية الأدبية, "אל-ג'מעיה אל-אסראאיליה" אל-ארכבה"), ראו Bashkin 2008, 1998.

⁵³ נערך בידי סעד יעקב מלפי (נחמיאס 1983).

יהודים בניהולו של אָנְגֶר שאל שירו "נִחְצִית אַל-כְּרָאָם" (نهضة الكرام, תחיית האצילים). השיר קרא "להשיב עטרה ליוונה", ככלומר הפציר בקהילה היהודית הבגדאדית לעלות על דרך הקדמה ולגואל את עברה המפואר.⁵³ "אסראELY" דיווח על הקהילות היהודית של סוריה וצפון אפריקה, ובמקביל דיווח "אל-شمם" על הקהילות היהודית הן בארץ והן במغرب. "אל-מצבאח" אמן התמקד יותר מהאחרים בענייניה הפנימיים של יהדות עיראק, אך מפעם לפעם דיווח על הקהילות היהודיות במצרים (וכן במוזר הלא-ערבי, למשל בטוקקה או באיראן). כך יצרו כתבי העת הללו זהות משותפת, כפי שתיארתי בחלק הקודם – "יהוד אל-שרק" או "יהוד אל-שרק אל-ערבי" – להבדיל מן הקהילה היהודית העולמית, האשכנזים או הספרדים (דוברי הלדינו).

התפתחותה של זהות יהודית-ערבית מעולם לא הייתה מטרתם המפורשת של מי מן העיתונים הללו, אשר בתקופות שונות ראו בעצם שופרות מטעם הקהילות שלהם, מטעם יהדות העולם או הפרויקט הציוני, ובמצרים ובעיראק – שופרות מטעם רעיון העצמאות הלאומית. אבל דפיהם מלאו טורים קבועים שעסקו בתפקיד היהודים בתרבות, בהיסטוריה ובספרות הערבית ושיצרו " עבר שימושי" בעבר הקבוצה האתנית החדשה זו.⁵⁴ בה בעת נדרנו בעיתונות תפיסות אידיאולוגיות ופוליטיות של קהילות יהודיות שונות במצרים – ולדוגמא אפשר להביא את הקratioות החזרות ונשנות בעיתון היהודי הקהירי "אל-شمם" ל"המץיר אל-יהוד" (תזכיר יהוד, כביכול "המצרה" או "מיוצר" – מושג מצרים – של הקהילה היהודית) באמצעות כמו הוראה של ערבית קלאסית בכתבי הספר היהודיים. אם כן, עלייתה של עיתונות יהודית בערבית הייתה בראש ובראשונה ביטוי לדינמיקה אינטגרטיבית בקהילות היהודית בארץ, והנה בתוך כך היא גם עזרה מבלי משים לייצורה של זהות יהודית-ערבית אזורית. כתבי העת אלה שימושו פורום שאפשר לחברו קהילות רבות, מוגdad ועד אלכסנדריה, לחילוק דעתות ולדמיין קהילה נרחבת יותר של יהודים דוברי ערבית הקשורים בזיקות אזוריות, תרבויות ולשונות. הדחף של העורכים והכותבים להציג את עצם מחדש כקהילה לשונית בעלת מורשת היסטורית יהודית משקף את הצלחתה של הנח'זה' בקידום זהות ערבית מודרנית בעבר כל דוברי הערבית. באותה מידה, הסמכותם על העיתונות היהודית ופיתוחה הניכר משקפת את הצלחת העיתונות עצמה כתופעה על-לאומית ועל-לשונית במודנה היהודית.

לבסוף, אף ש מגבלות המקום אין אפשרות לדון בפרטיו פרטימם בהיבטים הספרותיים של התופעה, מן הרואי לציין שגם רבים מן הספרים הקצרים הראשונים שכתו יהודים בערבית הופיעו מעל דפי העיתונות היהודית. על אלה נוספו הטורים שהוזכרו לעיל, שעסקו באישים ספרות יהודים-ערבים בולטים מן העבר. הספרים והשירים שכתו יהודים בערבית

⁵³

ראו שנייר 2005, 28. "אל-עלם אל-אסראELY", 23.12.1923, עמ' 2.

⁵⁴

כך לדוגמה, anno מוצאים ב"אל-شمם" מאמרם על אישים יהודים-ערבים היסטוריים כמו הרמב"ם, המשורר היהודי-ערבי הקדם-אסלאמי שמואל בן עדריה, המשוררים היהודים של ספרד המוסלמית, ואפילו יעקב צנוג.

אורי אינס מהווים בפני עצם תופעה ספרותית ממשמעותית, ובכל זאת הם מספקים ראייה לזיקה מפורה ופעילה אל התרבות הערבית. בתור שכאלה הם יכולים לספק רקע היסטורי חלופי – גם אם עקיף – ל��ירת הספרות המזרחית בישראל (ראו לוי [בדפוס]; Levy, 2009). אלה הם אפוא קווי המתאר הכלליים של הזיהות היהודית-הערבית המודרנית על שלל ביטוייה הדיסקורסיביים במרחב.

באמצעות השוואة של שלושת הרגעים ההיסטוריים הללו – שלחי המאה ה-19, התקופה שבין מלחמות העולם, והזוהה – אפשר לאבחן ממהו מן התמודדות שהלנו במשמעותיה ובתקופתה של הזיהות היהודית-הערבית כאפשרות תרבותית או כעמדת פוליטית. כל אחד מן הרגעים היה ייחודי בהרכבת הנسبות שלו, ועל כן רעיון היהודי-הערבי היה רלוונטי ואינטראומנטלי באופן חדש ו殊una לגבי כל אחד מהם. אבל היהת גם המשכיות מסוימת ביניהם, מבחינה זו שכל דור השתמש בזכרו של הדור הקודם לגיבוש זהותו שלו. בבחובן אחרון אפשר לשאול: מה הופך זהות כלשהי ל"משמעותית" – תוכנה ההיסטורית או תפקודה בזמן זהה? ומכאן שאין בכונוני לבטל את המושג של היהודי-הערבי, מושג שבא ללא חיל ריק בהקשר הפוליטי הנוכחי ושיש לו כעת תפקיד הכרחי. תחת זאת אני מציע להראות במושג קונסטרוקט שימושי, הטווה קשרים מורכבים עם העבר המתווך על ידי צורכי ההווה. במילים אחרות, תפיסתי היא כי הדבר שמעניק לזהות זו את "משמעותה" אינו ממשתו של העבר, עבר שאין ביכולתו להפוך לממשי אלא דרך הבניה מחדש סלקטיבית. הנפק הוא, זהות "היהודי-הערבי" נעשית ממשית בהווה מתוך הידיעות בלתי פוסקת, המונעת על ידי תשוקתם של דברי אותה זהה: תשוקה לבחון את המושגים הפוליטיים שמגדירים, מגבלים ואוסרים זהות מסוימות ו שאף מונעים את אפשרות קיומם של היסטוריות אחרות ושל עתיד אלטרנטיבי. יכול להיות שמושג זה אינו מכובן באופן עקבי וישר לצורה שבה יהודים דוברי ערבית הגדרו את עצם בעבר, אולם כפי שריאנו, הוא עדין קשור בטבורו לחוויותיהם ההיסטוריות של אינטלקטואלים יהודים בספרה הציונית הערבית – חוותות שכיוום נשכח מלכן הן בישראל והן בעולם היהודי. בקצרה, אם המונח היהודי-ערבי אינו משקף בבהירות מיזוג חלק כלשהו של היהדות וערביות בעבר, אזו "ארותניות" יהודית-ערבית, הרי מכל מקום הוא מעורר נרטיב היסטורי מורכב יותר, וכן משרתת תפקיד סמלי חשוב בהווה.

האבחנות ההיסטוריות הללו בנושא "היהודי-הערבי" נועדו לשמש הערות הראשונות, קריאה לסוג העבודה שאפשר לעשות בתחום. מצאי אינס סופיים בשום אופן. מחקר עתידי של ההיסטוריה רבת-הפנים של המודרנה היהודית-הערבית – המתינה כיום לשחזרו מלא יותר בערווצים מגוונים כמו ספרות, עיתונות, רשותות של בת-דין ובניים, תעוזות מדינה וקהילה ושאר חומרים ארציוניים – עשוי לשנות מן היסוד את חקר היהודים-הערבים בהקשרים ההיסטוריים, סוציאולוגיים ותרבותיים. יתר על כן, הוא מספק עורך לפירצת הגבולות המושגיים של הזיהות והתרבות היהודית והערבית המודרניות, פריצה שתאפשר לנו לסקב באופן פורה את הבנת ה"יהודיות" וה"ערביות" כמסלולים נפרדים ועצמאיים של המודרנה.

ביבליוגרפיה

- בהר, אלמוג, 2008. "שיכחה עם שwon סומך: כדי那人 יהיה ערבי-יהודי הוא צריך שהמשורר הראשון שיקרא בחיו יהיה אל-מוֹתְנָבֵי", *עיתון 77* 24–29 : 335.
- , 2008ב. *אנא מן אל-יהוד*, תל-אביב: בבל.
- בלס, שמעון, 2009. *בגוף ר אשון*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בשקיין, אורית, 1998. "אל-מצפאה (1924–1929)": עיתון יהודי עיראקי, עבודת גמר לתואר מוסמך, בית הספר להיסטוריה, אוניברסיטת תל-אביב.
- הلال, הג', 2005. "ישראל" בקהיר: *עיתון ציוני במצרים הלאומית 1920–1939*, תל-אביב: עם עובד.
- הראל, ירוו, 2003. *בסתירות של אש לערב: חמורות ביהדות סוריה בתקופת הרפורמות העות'מאניות 1880–1840*, ירושלים: מרכז זלמן שור.
- זהר, צבי, 1993. *מוסלה ותמונה: התמודדות הכתמי ישראל במצרים ובسورיה עם אתגרי המודרניזציה, 1920–1880*, ירושלים: יד יצחק בן-צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים.
- חבר, חנן, יהודיה שנחבה ונפינה מוצפיה-האלר (עורכים), 2002. *مزוחמים בישראל: עיון ביקורת מחדש, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד*.
- חבר, חנן, יהודיה שנחבה, 2002. "שמעון בלס, קולוניאליזם ומזרחיות בישראל", *תיאוריה וביקורת* 20 (אביב) : 289–302.
- , 2006. "כיצד הפכו היהודים-הערבים 'למזרחים'?", *ענבל פרלסון, שמחה גдолה הלילה: מזיקה יהודית-ערבית וזרות*, תל-אביב: רסלינג, 7–18.
- , 2011. "היהודים העربים: גלגולו של מונח", *פעמים* 125–127 (סתיו 2010–אביב 2011) : 57–74.
- חקק, לב, 2004. *ኒצני הייצור העברית החדשה בבל*, אור יהודה: מרכז מורשת יהדות בבל, המכון לחקר יהדות בבל.
- לי, ורד, 2008. "ישראל-עיראקי, יהודי-ערבי או מזרחי", *הארץ*, 1.5.2008.
- לייט, ליטל, (בדפוס). "ציירתם של יהודים-ערבים וההיסטוריה של הספרות העברית: גיאוגרפיה ספרותית חדשה", מכאן, כתבת עת לחקר הספרות והתרבות היהודית והישראלית יא.
- מי, אלבר, 1975. *יהודים וערבים*, בתרגום אהרן אמר, תל-אביב: ספרית פועלם.
- נהמיאס, ויקטור, 1983. "אל-שַׁמֶּס": עיתון יהודי במצרים, 1934–1948", *פעמים* 16 : 129–141.
- סומך, שwon, 2004. *בגדאד, אהמול*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- רוזקרוקץין, אמנון, 1993. "галות בתוכך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית: חלק ראשון", *תיאוריה וביקורת* 4 (סתיו) : 23–56.
- , 1994. "галות בתוכך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית: חלק שני", *תיאוריה וביקורת* 5 (סתיו) : 113–132.
- שוחט, אלה, 2000. "זהויות שטויות: הרהורים של יהודיה-ערבית", *הכינזון* מזלה 1 : 16–20.

- , 2001. "זהותם שסועות: הרהורים של יהודיה- ערבית", (*הנ"ל*), זיכרונות אסורים: לקראת מהשכלה ובתרבות, תל-אביב: בימת קדם לספרות, עמ' 242-251.
- שטרית, יוסף, 1990. "מודרניות לאומית מול מודרניות צרפתית: ההשכלה העברית בצפון-אפריקה בסוף המאה הי"ט", *מקדם ומים* 3 : 11-78.
- שטרית, סמי שלום, 2003. *שידים באשדודית*, תל-אביב: אנדולס.
- , 2004. *המאבק המזרחי בישראל: בין דיכוי לשחרור, בין יהדות לאלטדרנטיבה, 1948-2003*, תל-אביב: עם עובד.
- שנהב, יהודה, 2003. *היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות*, תל-אביב: עם עובד.
- שניר, רואבן, 2005. *ערבית, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק, ירושלים: יד יצחק בן-צבי*.
- בן הרפאים (أنار شاول), 1929. "رسالة بغداد: أهلاً بالذى رفع صوتي منادياً بحقوق الطائفية", *ישראל 1929*, 2, 22.3.1929 [אָנָּאָר שָׂאוֹל], 1929. מכתב מבגדאד: ברכות למי שהרים את קולי הקורא למען זכויות הקהילה", *אסלאיל*, 22.3.1929, עמ' 2].
- ישראל ["אסלאיל"], 1924. "نظرة عامة في أحوالنا الطائفية" ("התבוננות כללית בעניינו הכלכליים"), 25.5.1924, עמ' 1.
- فرج, مراد, 1929. *الشعراء اليهود العرب, القاهرة*: المطبعة الرحمانية (פרג, מריד, 1929. *המשורדים היהודים-הערבים*, קהיר: אַל-מְטֻבָּעָה אַל-רְחַמָּנִיה).
- راسى, نجيب أفندي, 1903. "اليهود في بلاد العرب", *الهلال* (نجيب أفندي رئيس, "היהודים בארץ", עבר), "آل-הلال" (12): 85-86, 1.11.1903.
- رضا, محمد رشيد, 2003. *تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبود، الجزء الأول ، القسم الثاني: القاهرة : دار الفضيلة* (قزّا، مصطفى رشيد, 2003. *تולדות המורה האימאם השיח מוחמד עבוד*, ספר ראשון, חלק שני, קהיר: دار آل-فديلة).
- الشمس ["آل-شمّس"], 1934. "تقديم فلسطين الاقتصادي" ("קידום פלשתין הכלכלני"), 28.9.1934, عم' 1.
- , 1936. "حفلة الشبان اليهود المصريين بالمعاهدة" ("النوعر اليهودي المصري هوغو את ההסכם"), 24.12.1936, عم' 1.
- , 1937. "من ذكريات عهد العرب في الأندلس: ديوان الرئيس شموئيل", ("זיכרון מלא-أندلס: הדיוואן של שמואל הנגיד"), 25.3.1937, עמ' 3.
- , 1937. "الأدباء اليهود العرب في الأندلس: صفحة رائعة من تعاون العرب واليهود" ("סופרים יהודים-ערבים באַל-אנְדֵלֶס: צד מפואר של שיתוף הפעולה בין ערבים ליהודים"), 27.5.1937, עמ' 3.
- , 1937. "التعاون بين العرب واليهود في فلسطين", ("שיתוף הפעולה בין העربים והיהודים בפלשתין"), 11.3.1937, עמ' 1.
- , 1937. "بواخر نهضة العنصر السفارادي وشعوره بالحاجة إلى التعاون الشّمس" ("סימני תחיית הרכיב הספרדי ותחוشهו לצורך בשיתוף פעולה"), 25.2.1937, עמ' 3.

- , 1940. "الأستاذ مراد فرج الشاعر الشمس" ("מראד פרג' המשורר הנכבד"), אפריל 1940, עמ' 2.
- ליifi (أبو عسل, إيلي, 1934. "النهاية اليهودية في سبيل الإصلاح العلمي", *الشمس* (אלֵי לוי אַפְּוֹעָל), "התחיה היהודית לשם רפורמות חינוכיות", אַלְשָׁם, 26.10.1934, עמ' 1).
- المقطف** [אַלְמִקְטָּף], 1903. " تاريخ حياة إميل زولا" ("הביבוגרפיה של אמיל זולא"), 28 (ספטמבר) : 292–290, 9.
- مالקי سعد יעקוב 1929. "في النهاية السفارادية إسرائيل" (סעד יעקוב מלכי, "על אודות התהיה הספרדית", "אסראאל"), 29.3.1929, עמ' 1 ; 12.4.1929, עמ' 1.
- موיאל סטיר 1903. *تاريخ حياة إميل زولا*, القاهرة: مطبعة التوفيق (מויאל, אסתר, 1903. הביאוגרפיה של אAMIL זולא, קהיר: מطبعת אל-טורפיק).
- موיאל شمعون يوسف 1909. *תלמודו אصلו ותולדתו וآدابه*, القاهرة: مطبعة العرب (מויאל, שמעון יוסוף, 1909. *החלמוד: מקורות, גלגולו וחכמי המוסרין*, קהיר: מطبعת אל-ערב).
- Alcalay, Ammiel, 1993. *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- (ed.), 1996. *Keys to the Garden: New Israeli Writing*, San Francisco, CA: City Lights Books.
- , 2003. "Intellectual Life," in Michael Menachem Laskier, Reeva Spector Simon and Sara Reguer (eds.), *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, New York: Columbia University Press, pp. 85–112.
- Anidjar, Gil, 2002. "*Our Place in al-Andalus*": *Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- , 2003. *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- , 2008. *Semites: Race, Religion, Literature*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ayalon, Ami, 1987. *Language and Change in the Arab Middle East*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Bashkin, Orit, 2008. *The Other Iraq: Pluralism and Culture in Hashemite Iraq*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Behar, Moshe, 2001. "Nationalism at Its Edges: Arabized-Jews and the Unintended Consequences of Arab and Jewish Nationalisms (1917–1967)," Ph.D. Dissertation, Department of Political Science, Columbia University, New York.
- , 2007. "Palestine, Arabized Jews and the Elusive Consequences of Jewish and Arab National Formations," *Nationalism & Ethnic Politics* 13 (4): 581–611.
- , 2008. "Mizrahim, Abstracted: Action, Reflection, and the Academization of the Mizrahi Cause," *Journal of Palestine Studies* 73(2): 89–100.

- Beinin, Joel, 1998. *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics and the Formation of a Modern Diaspora*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Benjamin, Marina, 2006. *Last Days in Babylon: The History of a Family, The Story of a Nation*, New York: Free Press.
- Berg, Nancy, 1996. *Exile from Exile: Israeli Writers from Iraq*, Albany, NY: SUNY Press.
- Calbrough, Chantal, 2005. *A Pied Noir Cookbook: French Sephardic Cuisine from Algeria*, New York: Hippocrene Books.
- Chakrabarty, Dipesh, 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2nd edition), Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Dweck, Poopa, 2007. *Aromas of Aleppo: The Legendary Cuisine of Syrian Jews*, New York: Ecco.
- Gal, Meir, 1997. "Nine Out of Four Hundred: The West and the Rest," *News from Within* 8(7): 30–31.
- Gerber, Jane, 1993. "The Jews of North Africa and the Middle East," in Jack Werthheimer (ed.), *The Modern Jewish Experience: A Reader's Guide*, New York: New York University Press, pp. 39–51.
- Gershoni, Israel, and James P. Jankowski, 1986. *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900–1930*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Goldberg, Harvey E., and Chen Bram, 2007. "Sephardic/Mizrahi/Arab-Jews," in Peter Y. Medding (ed.), *Sephardic Jewry and Mizrahi Jews (Studies in Contemporary Jewry)*, Oxford: The Hebrew University of Jerusalem and Oxford University Press, pp. 227–256.
- Goldman, Rivka, 2006. *Mama Nazima's Jewish Iraqi Cuisine*, New York: Hippocrene Books.
- Gottreich, Emily, 2008. "Historicizing the Concept of Arab Jews in the Maghrib," *Jewish Quarterly Review* 98(4): 433–451.
- Hochberg, Gil Z., 2007. *In Spite of Partition: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jauss, Hans, 1975. "Der leser als Instanz einer neuen Geschichte der Literatur," *Poetica* 7: 325–344.
- Kattan, Na'im, 2006. "Jewish of Arab Origin and Culture," *Covenant: Global Jewish Magazine* 1(1), <http://covenant.idc.ac.il/en/vol1/issue1/kattan.html> (accessed 14.11.2010).
- Lagnado, Lucette, 2007. *The Man in the White Sharkskin Suit*, New York: Echo/ Harper Collins.
- Levy, Lital, 2003. "Exchanging Words: Thematizations of Translation in Arabic Writing From Israel," *Comparative Studies of South Africa, Asia and the Middle East* 23(1–2): 106–127.
- , 2005. "From Baghdad to Bialik with Love: A Reappropriation of Modern Hebrew Poetry, 1933," *Comparative Literature Studies* 42(3): 125–154.
- , 2006. "Self and the City: Literary Representations of Jewish Baghdad," *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 26: 163–211.

- , 2007. "Jewish Writers in the Arab East: Literature, History and the Politics of Enlightenment, 1863–1914," Ph.D. Dissertation, Department of Comparative Literature, U.C. Berkeley, Berkeley, CA.
- , 2008. "Historicizing the Concept of Arab Jews in the *Mashriq*," *The Jewish Quarterly Review* 98 (4): 452–469.
- , 2009. "Reorienting Hebrew Literary History: The View from the East," *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 29 (2): 127–172.
- Lewis, Bernard, 1984. *The Jews of Islam*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Martin-Rodrigues, Manuel M., 2005. "Recovering Chicano/a Literary Histories: Historiography beyond Borders," *PMLA* 120(3): 796–805.
- "Philologos," "Rejecting the 'Arab Jew,'" *Jewish Daily Forward* (three-part series), 30.1.2008; 13.2.2008; 28.2.2008, www.forward.com (accessed 28.3.2011).
- Piterberg, Gabriel, 1996. "Domestic Orientalism: The Representation of 'Oriental' Jews in Zionist/Israeli Historiography," *British Journal of Middle Eastern Studies* 23(2): 125–145.
- Raz-Krakotzkin, Amnon, 2005. "The Zionist Return to the West and the Mizrahi Jewish Perspective," in Ivan Kalmar and Derek Penslar (eds.), *Orientalism and the Jews*, Brandeis, MA: Brandeis University Press, pp. 162–181.
- Rejwan, Nissim, 1985. *The Jews of Iraq: 3000 Years of History and Culture*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- , 2004. *The Last Jews in Baghdad: Remembering a Lost Homeland*, Austin, TX: University of Texas Press.
- Rodrigue, Aron, 1995. "From Millet to Minority," in Pierre Birnbaum and Ira Katznelson (eds.), *Paths of Emancipation: Jews, State, and Citizenship*, Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 238–261.
- Sabar, Ariel, 2008. *My Father's Paradise: A Son's Search for His Jewish Past in Kurdish Iraq*, Chapel Hill, NC: Algonquin Books of Chapel Hill.
- Schroeter, Daniel, 2002. "A Different Road to Modernity: Jewish Identity in the Arab World," in Howard Wettstein (ed.), *Diasporas and Exiles: Varieties of Jewish Identity*, Berkeley, CA: University of California Press, pp. 150–163.
- Schroeter, Daniel, and Josef Chetrit, 1996. "The Transformation of the Jewish Community of Essaouira (Mogador) in the Nineteenth and Twentieth Centuries," in Harvey Goldberg (ed.), *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*, Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 99–116.
- Shamash, Violette, 2008. *Memories of Eden: A Journey through Jewish Baghdad*, London: Forum Books.

- Shasha, David, 2008. "Further Reflections on the Use of the Term 'Arab Jew,'" *Sephardic Heritage Update* 308 (self-published weekly newsletter).
- Shenhav, Yehouda, 2006. *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion and Ethnicity*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Shohat, Ella, 1988. "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims," *Social Text* 19–20: 1–35.
- , 1999. "The Invention of the Mizrahim," *Journal of Palestine Studies* 29(1): 5–20. Reprinted in idem, 2006. *Taboo Memories, Diasporic Voices*, Durham, NC: Duke University Press, pp. 330–358.
- , 2003. "Dislocated Identities: Reflections of an Arab Jew," in Tony Kushner and Alisa Solomon (eds.), *Wrestling with Zion: Progressive Jewish-American Responses to the Israeli-Palestinian Conflict*, New York: Grove Press, pp. 195–197. First published in *Movement Research: Performance Journal* 5:8. Reprinted in *Nasawi News & Arts Quarterly* (1999).
- , 2006a. "Rupture and Return: Zionist Discourse and the Study of Arab-Jews," in idem, *Taboo Memories: Diasporic Voices*, Durham, NC: Duke University Press, pp. 330–358.
- , 2006b. "Columbus, Palestine, and Arab Jews: Toward a Relational Approach to Identity," in idem, *Taboo Memories: Diasporic Voices*, Durham, NC: Duke University Press, pp. 201–232.
- Somekh, Sasson, 2007. *Baghdad, Yesterday: The Making of an Arab Jew*, Jerusalem: Ibis Editions.
- Stillman, Norman, 1991. *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, Philadelphia and New York: The Jewish Publication Society.
- Tsur, Yaron, 2007. "The Brief Career of Prosper Cohen: A Sectorial Analysis of the North African Jewish Leadership in the Early Years of Israeli Statehood," in Peter Y. Medding (ed.), *Sephardic Jewry and Mizrahi Jews* (Studies in Contemporary Jewry), Oxford: The Hebrew University of Jerusalem and Oxford University Press, pp. 66–99.
- Wien, Peter, 2006. *Iraqi Arab Nationalism: Authoritarian, Totalitarian, and Pro-Fascist Inclinations, 1932–1941*, London: Routledge.

