

מיהו יהודי-ערבי?

עיון משווה בתולדות השאלה, 1880–2010

ליטל לוי

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

דנה (החברה האשכנזייה של בן למשפחה מזרחית): אני לא מבינה מה יש לכם כל כך נגד ערבים. הרי אתם בעצמכם ערבים... מה, אמרתי משהו לא בסדר? אתם לא יודעים שאתם ערבים?

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

דנה: מה?! את ממרוקן, אתה מסוריה, זה ארצות ערב, באתם משם, אז אתם ערבים, כמו שאני פולנייה. 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 שאנחנו יהודים או שאנחנו ערבים.

...

דנה: מה, היתה אפילו כתבה עכשיו *בהארץ* של האינטלקטואלים שלכם שאומרים שאתם ערבים. אתם בעצמכם אומרים שאתם ערבים כבר.

(מתוך סדרת הטלוויזיה *אהבה זה כואב*, 2004)¹

עניינו של מאמר זה ברעיון שהולך וצובר לו הכרה ומשקל בשיח האקדמי ובשיח הציבורי, לא רק בישראל אלא גם מחוצה לה: מושג היהודי-הערבי. אחת הראיות הטובות ביותר

* ראשיתו של מאמר זה בדיאלוג עם אמילי גוטריץ' מאוניברסיטת ברקלי (ראו Levy 2008; Gottreich 2008). ברצוני להודות לה, וכן לכפיר כהן, לג'וליה פיליפס כהן, למשתתפי הכנס בנושא "רעיון היהודי-הערבי" שהתקיים ב-UCLA בפברואר 2007 – ובפרט לדייוויד מאירז. אני מודה לששון סומך, ליגאל נזרי, לשאול סתר ולקוראים האנונימיים מטעם *תיאוריה וביקורת* על הערות ורעיונות שסיפקו לי. תודה מיוחדת ליהודה שנהב על שעודד אותי להביא את הנושא לתשומת לבו של הקהל הישראלי באמצעות ערוץ זה.

1 הבמאי: רם נהרי. הציטוט לקוח מפרק 8. ניתוח סצנה זו יבוא בהמשך המאמר; ראו הערה 41 להלן.

להתעניינות הגוברת בדמות היהודי-הערבי ובעבר היהודי-הערבי האבוד היא מספרם הרב של סרטי תעודה, ספרי זיכרונות, רומנים ואפילו ספרי בישול והיסטוריה קהילתית (ספרים שאני מכנה "נוסטלגיה קולינרית") שהופקו בשנים האחרונות בידי יהודים-ערבים וצאצאיהם (בעיקר יוצאי עיראק ומצרים) בשפות שונות, בהן אנגלית, צרפתית וגם עברית.² אף שרעיון היהודי-הערבי כבר נדון ביסודיות הן במחקרים אקדמיים והן מעל במות ציבוריות שונות, העיסוק בו התרכז תמיד בשני מוקדים. הראשון היה הפוטנציאל הלעומתי של היהודי-הערבי, קרי יכולתו הייחודית לפרוע את מהלכה של ההבניה הנורמטיבית, ההגמונית, של הזהות הישראלית בגבולות השיח הציוני, שיח העומד על הפרדה בין "ערבי" ל"יהודי". המוקד השני עניינו בשאלה מיהו היהודי-הערבי ומי איננו, או במילים אחרות, כמה "אמיתית" היא הזהות הזו ומי רשאי לטעון לה?³ בשני המקרים השיח ממקם את היהודים-הערבים בתור מושאים קונקרטיים בתוך ההקשר של מדינת ישראל והחברה הישראלית, וכמו כן מניח את קיומם כנושאים היסטוריים גם לפני ההקשר הישראלי.⁴ כל זאת אף על פי שדפְּרִי המרכזיים של המונח מודעים היטב לטבעו המלאכותי והממוקף⁵ ואינם טוענים שהוא מורה על זהות מהותנית או א-היסטורית. בספרו *היהודים-הערבים* יהודה שנהב אף כותב שלאור המציאות העכשווית במזרח התיכון, המושג "איננו בהכרח מציין זהות ממשית, אלא משמש כקטגוריית-נגד למציאות [counterfactual category]" (Shenhav 2006, 9), כלומר כזו המתגרת את הציונות.⁶ עם זאת, בשנים האחרונות המושג נעשה רווח, קיבל לגיטימציה ופיתח חיים משל עצמו שאינם תמיד שועים להסתייגויות הללו. השימוש הנרחב במושג והבלבול באשר לזהותם

² רבים הטקסטים מכדי שאמנה פה את כולם. ראו סומך 2004 (ובתרגום לאנגלית: Somekh 2007); בלס 2009. בין ספרי הזיכרונות שנכתבו באנגלית: Sabar; Lagnado 2007; Benjamin 2006; Rejwan 2004; Shamash 2008; אינספור ספרי זיכרונות אחרים ומעט רומנים העוסקים ביהודים-ערבים (וגם ביהודים-איראנים) פורסמו בעברית, בערבית, בצרפתית ובאנגלית. לעניין ה"נוסטלגיה הקולינרית" ראו Calbrough 2005; Goldman 2006; Dweck 2007. כמה סרטים תיעודיים ראויים לציון על היהודים-הערבים הופקו מחוץ לישראל, ובהם, *Nana, George, and Me*, director: Joe Balass, U.S.A., 1998; *Forget Baghdad: Jews and Arabs — The Iraqi Connection*, director: Samir, Switzerland, 2002; *Salata Baladi*, director: Nadia Kamel, Egypt, 2007. מספר מרשים של סרטי תעודה על יהודי עיראק ומצרים (שרבים מהם נעשו בידי מזרחים בני הדור השני) יצאו בישראל בשני העשורים האחרונים.

³ דיון סוער בנושא ניטש בכנס בנושא יהודי עיראק שנערך באוניברסיטת תל-אביב באפריל 2008 (לי 2008). ראו גם בהר 2008, א, 25.

⁴ מחקריו של שנהב (שנהב 2003; Shenhav 2006) הם חריג מסוים לכלל הזה; עוד על כך בהמשך.
⁵ מן הראוי לציין כאן שהמונח באנגלית נכתב בדרך כלל בלא מקף מחבר: "Arab Jew", והמילה "ערבי" היא שם תואר של שם העצם "יהודי". בעברית, לעומת זאת, המונח צמח מלכתחילה כישות ממוקפת, "יהודי-ערבי", המתפרשת כזהות מרוכבת, היברידית.

⁶ למשל, אלה שוחט טוענת בזכות "הגדרת זהות תחומה מבחינה היסטורית", המביאה בחשבון "תהליכים ושיחים שאפשרו... שינויי זהות" (Shohat 2006a, 336). היא מציינת שהשימוש שעשתה בעבר במונח "יהודים-ערבים" (שהביאה ממוקף כבר במקור האנגלי — "Arab-Jew"; שם) לא נועד לציין זהות יהודית או ערבית רדוקטיבית ומהותנית. מיקוף הערבי-יהודי נעשה לשם הצבעה על הפרדיגמה האירופוצנטרית הלאומית שמחקה את המקף והפכה אותו לטאבו (שם). והרי הציטוט

של נושאים – כלומר היעדר הספציפיות ההיסטורית שלו – הביאו לאחרונה שני חוקרים, הרווי גולדברג וחן ברם, לתהות אם הקטגוריה יהודי-ערבי איננה, למרות הכול, קטגוריה מהותנית ופשטנית ש"ממשיכה להנציח את אותן התפיסות שביקשה לפרק".⁷ רבים מקוראי תיאוריה וביקורת יודעים בוודאי שהמונח יהודי-ערבי קודם תחילה בידי חוקרים ופעילים ישראלים, לפני שהתפשט וחדר אל שיח ציבורי ואקדמי כללי יותר, הן בישראל והן במדינות אחרות. כפי שמציין משה בָּהַר, מאמרה החלוצי של אלה שוחט מ-1988 "Sephardim in Israel" הופיע ברגע של שיתוף פעולה סימביוטי בין אקטיביזם למחקר,⁸ אשר לעומתו התאפיין העשור האחרון ב"אקדמיזציה של העניין המזרחי".⁹ במקביל, השימוש שעשו חוקרים ופעילים שמאל במונח אֶפְשֵׁר לדמויות מרכזיות יותר לאמצו בעת האחרונה. ששון סומך למשל, הציב אותו בכותרת הגרסה האנגלית לספר הזיכרונות שלו המקורית נקראה פשוט כגדאד, אתמול (סומך 2004). מן הדור שהגיע לפרקו בעולם הערבי,

המלא משנהב: "יש להבהיר בנקודה זו שהקטגוריה 'יהודים-ערבים', העומדת במרכז הספר, איננה טבעית וגם איננה אחידה או עקבית בהכרח. ...לאור הנסיבות ההיסטוריות במזרח התיכון כיום, המושג איננו בהכרח מציין זהות ממשית, אלא משמש כקטגוריית-נגד למציאות, המבקשת לאתגר את הפרדיגמה שאני מכנה 'ציונות מתודולוגית'" (Shenhav 2006, 9). ראו גם את דבריו של אמנון רז-קרקוצקין: "עלינו לזכור שכיום היהודי-ערבי איננו מורה על קיום תרבותי או פוליטי קונקרטי. ליתר דיוק, ניתן לראות בו קטגוריה ביקורתית" (Raz-Krakovitzkin 2005, 180).

7 Goldberg and Bram 2007, 235. הם כותבים: "איננו דנים בלגיטימיות של המונח 'יהודים-ערבים' או במבט שהוא משית על חיי היהודים בארצות ערביות. למעשה אנו מסכימים שהשאלה כיצד השתלבו יהודי המזרח התיכון בחברה המקומית, בתרבותה, ובתפיסת הלאומיות שלה (ו/או התעמתו עם כל אלה) דורשת יתר תשומת לב והבנה. אולם יש לנו הסתייגויות רציניות מהשימוש במונחים ומושגים אלה כאשר הם דוחקים או מפחיתים במורכבות והשונות של החיים היהודיים בהקשר המזרח-תיכוני; כאשר הם ממקמים את כל היהודים המזרח תיכוניים בקטגוריה הומוגנית יחידה שמונעת את הערכתה של שונותם ההיסטורית ומבטלת את הפוטנציאל הטבוע בהם לזהויות רבות בעולם של זמננו" (שם). מצד שני, גיל הוכברג, בהתייחסה לסוגיית היהודי-הערבי כזהות היסטורית, קוראת לשחרר את הפיגורה של היהודי-הערבי "ממעמדה האמפירי (ההיסטורי)" בכלל, ותחת זאת להציבה "כעמדה פוליטית ואתית בהווה ובעתיד" (Hochberg 2007, 42). כלומר, היא מבקשת להבין את היהודי-הערבי כ"קטגוריה ביקורתית" ולא כזהות קונקרטית (שם, 43). אמילי גוטרייך, לעומת זאת, טוענת שעד כה השיח על אודות היהודים-הערבים "הוגבל לרמה הסמנטית-אפיסטמולוגית, ויצר זהות שטוחה ובלתי ממוקדת הן מבחינה היסטורית והן מבחינה גיאוגרפית" (Gottreich 2008, 433), ושהיסטוריוזציה של המושג "תאפשר להצמיח מידה גדולה יותר של פירוט ודיוק לקטגוריית זהות זו, כך שמושג 'היהודי-הערבי' יצבור משמעות שתחרוג מעבר לאתי או לפוליטי בלבד" (שם, 434).

8 עוד על תולדות האקטיביזם המזרחי ראו חבר, שנהב ומוצפי-האלר 2002; שטרית 2004; Shohat 1988.

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

סומך ושמעון בלס הם כפי הנראה שני האישים הבולטים ביותר שקראו לעצמם בפומבי "יהודים-ערבים".¹⁰

כפי שבהר מציין עוד, שוחט ואחרים (כמו סמי שלום שטרית ושנהב) אכן מודעים להיסטוריות של היהודים-הערבים לפני 1948, "בטרם-ישראל" ("pre-Israel"), ומכירים בחשיבות חיבורו של העבר היהודי-הערבי אל ההווה המזרחי, "בתוך ישראל" ("in-Israel") (Behar 2008, 96–97). אבל בניגוד למחקרי "גל ראשון" אחרים — למשל לימודי פמיניזם/נשים או מחקרים על אמריקנים יוצאי אפריקה — הרי במקרה של המזרחים, המעבר מאקטיביזם למחקר לא גרר עמו התבוננות מחודשת עמוקה בעבר המודחק, כלומר שחזור היסטורי. במקום זאת הוא יצר נרטיב של נוכחות הסובייקט ההיסטורי, שנבנה סביב מוטיב חוזר של היעדר: היעדרם 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 הזהות והשייכות הישראליות — שלדידה סוגיית התוכן היהודי-הערבי ההיסטורי (הקדם-ישראלי) נעשתה כמעט אגבית.¹² חנן חבר ויהודה שנהב אמנם נטלו על עצמם בעת האחרונה משימה לדון דיון ביקורתי במושג היהודי-הערבי באמצעות ניתוח שיח מתוחכם ועשיר מבחינה תיאורטית של שלושים שנות כתיבה ישראלית בנושא.¹³ אבל גם התבוננות מעמיקה זו, המאלפת בעבור חוקרי החברה הישראלית, מייצגת למעשה את המשכו של מהלך מחקרי שדן ביהודים-הערבים מבלי להיעזר במקורות שנכתבו בערבית ספרותית — מקורות חיוניים לשחזור העבר היהודי-הערבי. אם כן, אמנם המחקר שדן ביהודים-הערבים מתח ביקורת עיקשת על מחיקת הזהות, ההיסטוריה והתרבות היהודית-הערבית, מחיקה שנעשתה בידי הציונות, ובחן לעומק את מקומם של

¹⁰ ראו ריאיון שערך עמיאל אלקלעי עם בלס, "At Home in Exile" (Alcalay 1996, 62–69). ראו גם בהר 2008א, בייחוד עמ' 25.

¹¹ ראו, לדוגמה, Shohat 1988, 8 (שם שוחט מדברת על "גִּבְתֵּי ההיסטוריה", ובעברית ראו שוחט 2001, 150), וכן Shohat 2003. ראו גם Gal 1997; Hochberg 2007, 12; Piterberg 1996.

¹² לדוגמה, בריאיון שערך בשנת 2002 עם שמעון בלס החיו חנן חבר ויהודה שנהב את השאלה של שנותיה הראשונות של "הבעיה המזרחית" בישראל, אך לא שאלו אותו על חייו בעיראק — חייו האינטלקטואליים וחייו בכלל. שאלת ההשפעות המוקדמות עולה רק בחטף: הם מעירים שהפרספקטיבה השלטת ברומן הראשון שכתב, *המעברה*, חבה רבות ללוקאץ', ובלס משיב שהוא קרא את לוקאץ' בבגדאד הן בתרגום לצרפתית והן בתרגום לערבית (חבר ושנהב 2002, 298).

¹³ ראו חבר ושנהב (2011). במאמרם הם מציגים ניתוח של שיח תיאורטי על האוריינטליזם שמתנהל במסגרת שיח ישראלי חיצוני על היהודים-הערבים, ומתארים שני שלבים בשיח הפנימי, הביקורתי, של החוקרים המזרחים והיהודים-הערבים עצמם: השלב הסטרוקטורליסטי והשלב הפוסט-סטרוקטורליסטי. על פי קריאתם, בשלב הראשון "ההבחנה בין יהודים וערבים היא בינארית, מעין תמונת מראה הפוכה של השיח הציוני עצמו", ואילו "הפאזה הפוסט-סטרוקטורליסטית, לעומת זו הסטרוקטורליסטית, אינה רואה את היחסים בין 'יהודיות' ל'ערביות' כחסיים בינאריים", אלא מדגישה תהליכים של היברידיות וטשטוש גבולות, באופן ש"הקטגוריה של 'יהודיות וערביות' אינה מייצגת את 'היהודים הערבים' באופן סוציולוגי אלא מנכיחה [אותם] מחדש".

היהודים-הערבים והמזרחים בחברה הישראלית של ימינו. ואולם, הוא לא שחזר באופן שיטתי ועקבי את מה שנמחק.¹⁴

אם אשאל ביטוי מהאנס יאוס, טענתי היא שכל היסטוריה של היהודים-הערבים היא "פְּרָה-היסטוריה של פוסט-היסטוריה": ההיסטוריה של היהודים-הערבים בתקופה שלפני הסכסוך הישראלי-פלסטיני ועיצובו המחודש, הפוסט-קולוניאלי, של המזרח התיכון היא בהכרח גם ה"פרה-היסטוריה" של המזרחים בישראל.¹⁵ בלא היסטוריה כזו, הן השיח על המזרחים והן השיח על היהודים-הערבים אינו יכול להתפתח אלא רק להתבונן אל תוך עצמו, ובסופו של דבר להסתכם בביקורת ממוקדת מאוד, מעין מיקרו-ביקורת של החברה הישראלית והשיח הישראלי, שאין בה בחינה רצינית ויסודית של משמעותו האפשרית של המונח יהודי-ערבי בהקשרים אחרים ומוקדמים יותר – אלה שכביכול מקנים לו משמעות וחשיבות מלכתחילה. אני מעוניינת להדגיש שדבריי בנושא זה לא נועדו להפחית מחשיבות הכתיבה הביקורתית של הדור הראשון, אשר היתה חלוצית, מאלפת, נועזת מבחינה פוליטית ומכוננת מבחינה מושגית בעבור חוקרים צעירים יותר כמוני. יתר על כן, אני מודעת לכך שהחוקרים שהוזכרו לעיל אינם היסטוריונים במקצועם, ולכן טבעי שפיתחו את השיח המחקרי בנוגע ליהודי-ערבי מתוך הישענות על תחומי הידע שלהם. תרומתי המחקרית כאן איננה מבקשת להחליף הוגים כמו אלה שוחט, יהודה שנהב, חנן חבר וסמי שלום שטרית או להמעטי בערך עבודתם, אלא דווקא להסתמך על היסודות המושגיים שהניחו ולהציע שיש להתחיל לבחון את השאלה של היהודי-הערבי מבעד לעדשה היסטורית. במיוחד לאור העניין הגובר בשאלה זו, אני סבורה שהגיעה השעה לקדם את השיח בנושא אל הקשרים היסטוריים אחרים ומבעד למסגרות אפיסטמולוגיות אחרות; וכמו כן, שהמפתח למשימה זו הוא בטוויט

¹⁴ כך לדוגמה, בהקדמה לספרו *The Arab Jews* (Shenhav 2006) יהודה שנהב טוען שחקר היהודים-הערבים אכן צריך להתחיל מחוץ להקשר של מדינת ישראל; אבל את מה שהוא מכנה "הטרמינוס-א-קו להיסטוריוגרפיה של היהודים-הערבים" ("terminus a quo for the historiography of the Arab Jews") הוא מחזיר אחורה פחות מעשר שנים, אל המפגש בין שליחי הציונות האירופית לבין יהודים עיראקים שהתקיים בחסות הפרויקט הקולוניאלי הבריטי בעיר עַבְדָּאן ב־1948 (שם, 24). בגרסה העברית המקורית לספר, הקרויה *היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות*, נקודת המוצא של חקר היהודים-הערבים מתוארת אחרת – בתור "נקודת האפס של יחסי התנועה הציונית והיהודים-הערבים" (שנהב 2003, 26). התעניינותו של שנהב ביהודים-הערבים בבחינת סובייקטים היסטוריים נותרה אפוא פונקציה של הצטלכותם עם הציונות ושל יכולתם לשמש כלי בדקונסטרוקציה של הנרטיב ההיסטורי ההגמוני ושל הנחות היסוד של התנועה הציונית. בהקדמתם לספרה של ענבל פרלסון *שמחה גדולה הלילה*, שכותרתה "כיצד הפכו 'היהודים-הערבים' ל'מזרחים'?", חבר ושנהב דנים בקצרה בחווייתם של מוזיקאים וזמרים יהודים-ערבים בישראל ובעלייתם של תעשיית המוזיקה המזרחית, שנכרכה בהפיכתם של "יהודים-ערבים" ל"מזרחים". אבל הדיון שלהם מתייחס לתהליך התמורה הזה בקצרה ובצמצום ורק בהקשרו של השדה התרבותי המוזיקלי. הם אינם מסבירים מה כללה "הזהות היהודית-ערבית" (חבר ושנהב 2006).

¹⁵ "פרהיסטוריות תמיד מתגלות בדיעבד כפרהיסטוריה של פוסט-היסטוריה" (האנס יאוס, מצוטט אצל Martin-Rodrigues 2005, 797; במקור מתוך Jauss 1975).

חוטים לזמנים הקודמים ל-1948 ולשפות נוספות, בפרט ערבית ספרותית (סטנדרטית) וערבית-יהודית.¹⁶

אין בכוונתי לטעון כאן שהמחקר ההיסטורי על היהודים-הערבים הוא בבחינת לוח חלק. גוף מחקר עשיר על תולדות היהודים במזרח התיכון ובצפון אפריקה הצטבר במהלך העשורים האחרונים הודות לעבודתם של חוקרים מישראל, אירופה וצפון אמריקה. ממחקריהם, שהופיעו למשל בכתבי העת *פעמים ומקדמ*, ניתן ללמוד רבות על חוויית היהודים בארצות ערב, אבל הם נעשו בעיקרם במנותק מן העניין המזרחי והסתעפויותיו האקדמיות. חלק הארי של מחקרים היסטוריים אלה (שרבים מהם נסמכים באופן לא ביקורתי על ההבחנה הדיכוטומית בין מסורת למודרנה)¹⁷ עסקו בסוגיות מצומצמות ומקומיות, והיו מוגבלים במבטם התיאורטי. לרוב הם לא חיברו את הנקודות לכדי תמונה רחבה יותר של המודרנה היהודית במזרח התיכון, ולא שאלו שאלות גדולות אחרות על הנושאים שלהם או קשרו אותם לסוגיות אקטואליות.¹⁸ מאז שנות התשעים של המאה ה-20, מחקרים אחדים בנושא יהודי המזרח התיכון אכן ניסו להעלות שאלות מעין אלה,¹⁹ והנושא צובר תאוצה בשנים האחרונות. אך מעט מאוד נכתב עד היום על ההיסטוריה האינטלקטואלית החילונית והמודרנית של יהודים דוברי ערבית במהלך מאה השנים שקדמו להקמת מדינת ישראל ולפירוק הקהילות היהודיות במזרח התיכון; מחקרו של ראובן שניר על אודות עיראק (2005) הוא התרומה המשמעותית ביותר עד כה.²⁰ לתובנה זו הגעתי במהלך עבודתי בחקר הספרות העברית, כאשר נאלצתי להתמודד עם מחקר בנושא ספרות מזרחית בת זמננו מבלי שתעמוד לרשותי היסטוריה

¹⁶ עמיאל אלקלעי סלל את הדרך לגישה כזו בספרו המקורי *After Jews and Arabs* (Alcalay 1993). אבל ספרו אינו מציע היסטוריה ממוקדת אלא מבט מקיף, פנורמי ואידיוסינקרטי במידת מה על פני הזמן והמרחב, שמרפרף מדי פעם על אישים ורגעים ספרותיים מסוימים.

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

¹⁸ רבים ממחקרים אלה – רובם מאמרים המתפרסמים בכתבי עת או בספרים שהם קובצי מאמרים – מתרכזים בדמות מסוימת, בעיתון או בכתב עת, כמו למשל עיתונים בערבית-יהודית בטוניסיה או בכלכותא. מחקרים אלה רבים מכדי למנותם, והם מקורות מידע רבי חשיבות. אולם, אני מאמינה שיש צורך בגישת "מקרו" שתעשה סינתזה בין מחקרים רבים ושונים אלה על מנת לבחון לא רק את העצים אלא גם את היער. לדוגמאות בולטות למחקרים שנשענים על מודל מיושן של "מודרניות" ו"מסורת" ושעושים סנציאליזציה למושא המחקר ראו Lewis 1984; Gerber 1993; ויתר של שאלות ובעיות אלה ראו Levy 2007, פרק ראשון.

¹⁹ לכמה דוגמאות של מחקרים הבוחנים את חוויית המודרניות היהודית הלא-אירופית במונח היסטורי רחב יותר ראו שטרית 1990; Tsur; Alcalay 2003; Schroeter 2002; Rodrigue 1995; Stillman 1991. לניתוח "מקרו" של יהודי עיראק ומצרים בהיסטוריה המודרנית של המזרח התיכון ראו Behar 2001. ספרו של נורמן סטילמן *The Jews of Arab Lands in Modern Times* (Stillman 1991) נותן את המבוא הכללי הטוב ביותר בנושא היהודים-הערבים בעולם המודרני, אולם למרבה הצער הוא מאמץ את הנרטיב האירופוצנטרי השגור באשר למודרניזציה במזרח התיכון, ופשוט כולל בו גם את היהודים. ראו אצל ביינין (Beinin 1998) דוגמה למחקר היסטורי באורך מלא של קהילה יהודית ערבית הפונה גם לפרדיגמה היסטורית רחבה יותר ולשאלות גדולות יותר.

²⁰ מחקר המודרניות במחשבה הרבנית בעולם הערבי מתקדם יותר בעיקר הודות למחקריהם של ירון

אינטלקטואלית ותרבותית יהודית-ערבית.²¹ קָסֶר זה נראה לי רציני עד כדי כך שהחלטתי להניח לזמן מה את עבודתי על הספרות המזרחית בת זמננו ולחקור את הנושא של כותבים יהודים-ערבים בשלהי המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20. בקצרה, הפער והנתק בין המחקר המזרחי, שהוא ביקורתי יותר אבל דל בתוכנו, לבין גישתם של ההיסטוריונים, שהיא עשירה יותר בתכניה אך לעתים קרובות פוזיטיביסטית בגישתה, הובילו את השיח על היהודי-הערבי אל פרשת דרכים.

בנקודה זו חשוב להדגיש עד כמה טעונום ובעייתיים הם המונחים היסטוריוציזם והיסטוריוציזיה בהקשר שלפנינו, באופן כללי מכיוון שהם נשענים על מושג היסטוריה אירופי מעין-הגליאני, נענים לנרטיב-על טלאולוגי (שהיסטוריוגרפיות לאומיות עשו בו שימוש נרחב), ובמיוחד מכיוון שמושג אירופי זה של היסטוריה – הוא עצמו נוצל על ידי הציונות בתהליך של הבניית ההיסטוריה היהודית והתפתחותה של תודעה לאומית היסטורית. בשאלת ההיסטוריה, כלומר השאלה באשר לאופנים שבהם הציונות המציאה "היסטוריה יהודית" ועשתה בה שימוש, דנו אלה שוחט, אמנון רז-קרקוצקין וגבי פיטרברג.²² בעקבות עבודתו החשובה של רז-קרקוצקין (1993; 1994) בנושא מושג "שליטת הגולה" ומרכזיותו בשיח וההיסטוריוגרפיה הציוניים, ביקר פיטרברג את התהליך שבו גייס השיח הציוני את המזרחים לשורותיו, וטען כי "התודעה ההיסטורית הציונית שאבה את סמכותה באורח נרחב מן האצטלה המדעית שהמהלך ההיסטוריוגרפי המקיף [של המאה ה-19] עטתה עליה" (Piterberg 1996, 131). דומה לכך טענתה של שוחט כי "ההמשגה הציונית של ההיסטוריה היהודית מניחה מושג אוניברסלי ואחיד של היסטוריה, ולא ריבוי של חוויות חיים המשתנות במעבר בין תקופות ובין הקשרים" (Shohat 2006a, 342). גישה זו, היא מסכמת, "מותירה מקום מועט למחקר משווה שמפגיש בין יהודים לבין מיעוטים דתיים ואתניים אחרים, במיוחד בתוך המרחבים המוסלמיים" (שם). רז-קרקוצקין מותח ביקורת כללית על המושג המודרני של "היסטוריה" בהיותו מושג אירופוצנטרי מדיר, ובהמשך מרחיב את קו המחשבה הזה ומציע: לכתוב היסטוריה מזרחית אין פירושו לכתוב את ההיסטוריה של המזרחים, וכן לא לכתוב אותם אל תוך ההיסטוריה, או לכלול אותם בנרטיב-העל. ...לכתוב היסטוריה מזרחית משמעותו כתיבתה של ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה ביקורתית. היסטוריה זו חייבת להיכתב מן המקום שבו היהודים הוגדרו ככאלה: מן המזרח, מהמקום החצוי שמשלב את

הראל וצבי זוהר. ראו בייחוד זוהר 1993; הראל 2003. באשר להיסטוריה אינטלקטואלית חילונית ראו שניר 2005. זה היה המצב לפני כשבע שנים, כשהתחלתי לכתוב את עבודת הדוקטור שלי. מאז פרסם ראובן שניר ספר חשוב, וכן מאמרים רבים על הכתיבה בערבית של יהודי עיראק במאה ה-20. לב חקק פרסם מחקר על כתיבתם בעברית של יהודי עיראק במאות ה-19 וה-20. ראו חקק 2004; שניר 2005.

לעניין היהודי-הערבי (בניגוד ליהודי המזרחי) בחקר הספרות ראו: Alcalay 1993; 1996; Anidjar 2002; 2008; Levy 2003; 2005; 2006; Hochberg 2007.

רז-קרקוצקין 1993; 1994; 2006b; 2006a; Shohat 1996; Piterberg.

21

22

נקודות מבטם של הקולוניזטור והיליד [the colonizer and the colonized] Raz-Krakotzkin (2005, 179; ההדגשה שלי).

דבריהם של שוחט, פיטרברג ורז-קרקוצקין עולים בקנה אחד עם ביקורתו של דיפס צ'קרבטי על ההיסטוריוציזם בספרו *Provincializing Europe* (Chakrabarty 2000), בייחוד עמ' 5–23). עם זאת, כוונתי כאן איננה למקם את היהודי-ערבי במהלכו של נרטיב פרוגרסיבי של מודרניות פוליטית שמוצאה באירופה, או בתוך ההיסטוריה של "העם היהודי" או של מדינת ישראל. תחת זאת אני קוראת למחקר של רעיון היהודי-הערבי בתוך ההקשרים ההיסטוריים שמהם צמח – כפי שכותב רז-קרקוצקין, מתוך "המקום החצוי" של המזרח. בפירוש אינני מציעה היסטוריוגרפיה לאומית-טריטוריאלית אלא להפך, היסטוריה של זיכרון: של האופן שבו יהודים דוברי ערבית תפסו את עצמם ביחס לעבריהם, הווייהם ועתידיהם.

לאור קריאתי המפורשת למפנה היסטורי במחקר על היהודי-הערבי, אפתח באחת הבעיות המהותיות הממתינות עדיין לדין: בעיית הגדרתה של הזהות היהודית-הערבית לפני 1948. כוונתי הן לשאלה כיצד זהות זו נחוותה ובוטאה בידי יהודים בעולם הערבי והן לשאלה המשנית בדבר עצם קיומו של ערך היסטורי למונח יהודי-ערבי. עד כה התבסס השיח בנושא היהודי-הערבי על תפיסה של זהות אשר הובנה בדרך כלל כמבוססת על חווייה של ערביות.²³ התפיסה בדבר היהודי-הערבי שזהותו השלמה נופצה לרסיסים בידי הקולוניאליזם, הציונות והלאומיות הערבית היא תפיסה אופנתית היום, בפרט במחקרים ספרותיים ותרבותיים מן העת האחרונה. מצד שני, בשנת 2008 ספג המונח יהודי-ערבי מתקפה עזה מצד חוקרים שטענו בעיקשות שמדובר בקטגוריה ריקה מבחינה היסטורית.²⁴ לדעתי, שני הצדדים טועים. בשום נקודה בהיסטוריה לא היתה צורת זהות יחידה של היהודים דוברי הערבית; ועל כן רק בדיעבד (ובאופן פרדוקסלי, רק משחדלו לחיות בעולם הערבי) אנו יכולים להתייחס אליהם ואל צאצאיהם בכינוי הקולקטיבי והטרנס-היסטורי יהודים-ערבים. במילים אחרות, השיח של החוקרים שהזכרו לעיל לא הִחִייה את רעיון היהודי-הערבי אלא המציא אותו מחדש (נקודה זו תתבהר בהמשך). אם אתקין לצרכינו את אמרתו המצוטטת תכופות של אלבר מְמִי על ש"היינו יהודים-ערבים" בעבר – הייתי אומרת שאם היום, בשנת 2011, "אנו יהודים-ערבים", אין זאת משום שפעם היינו יהודים-ערבים אלא בשל מה שמונח

²³ למשל כמו במילותיה של שוחט: "אנחנו היהודים-הערבים... חצינו גבול ונחתנו בישראל, אבל ה'ערביות' בת-האלף [millennial Arabness] שלנו לא חדלה בשל כך באחת" (Shohat 1999, 17). עם זאת, שוחט מכניסה את המונח ערביות למירכאות, ומרמזת בכך על מידה של מרחק ביקורתי. ראו גם את הדיון בשימושו של רז-קרקוצקין במונח ערביות בהמשך מאמר זה.

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

על כף המאזניים בהגדירנו את עצמנו כך היום.²⁵ אבל העובדה שמונח זה ממלא תפקיד מסוים והכרחי היום אין פירושה שאין לו בסיס היסטורי כלשהו. למעשה, אני סבורה שהמונח יהודי-ערבי נושא עמו משקל אינטלקטואלי, פוליטי והיסטורי, אבל שהשימוש בו חייב לבוא בצד חקירה שיטתית של הזהות היהודית בעולם הערבי — אשר ככל צורות הזהות היתה נזילה וצמחה בד בבד עם התפתחויות פוליטיות וחברתיות. לכן אני סבורה שחשוב גם להבחין בין הבנת הזהות בתור חוויית חיים לבין הבנתה כתהליך רעיוני המנוסח ומופץ במונחים דיסקורסיביים. אף שאיני מניחה שישנה דיכוטומיה חדה בין השניים (נהפוך הוא, אני רואה את הזהות כדבר שנוצר באופן דינמי מתוך הידברות בין השניים), הפרדה מסוימת בין שני ההיבטים הללו, ולו מתודולוגית בלבד, תעזור להבהיר כמה מן הבעיות הטבועות בשיח על היהודי-הערבי. הפרק הבא של המאמר יעסוק בהיבטים אלה באמצעות השוואה דיאכרונית של שימושים במונח יהודי-ערבי, ובפרק שאחריו תבוא סקירה קצרה של הזהות היהודית-הערבית המודרנית במשך.

היהודי-הערבי במבט היסטורי משווה

תשומת הלב הגוברת לרעיון היהודי-הערבי עוררה שאלות בנוגע לאוטנטיות ההיסטורית שלו. בדיונו בתוקף המונח יהודי-ערבי בבחינת קטגוריה של זהות, טען אמנון רז-קרקוצקין: השאלה הנשאלת אינה אם היהודים במדינות ערב ראו בעצמם יהודים-ערבים או הזדהו עם הלאומיות הערבית. רובם זיהו עצמם כיהודים, אבל בוודאי לא בניגוד לתרבות הערבית, שאלה השתייכו באופן אורגני למדי. ה"ערביות" [Arab-ness] לא היתה זהות; היא היתה מציאות תרבותית-לשונית, שהובעה בראש ובראשונה בשפה, אבל גם בתחושה עמוקה של שייכות שהתמידה שנים אחרי הגירתם לישראל (Raz-Krakotzkin 2005, 175).

אף שאני מסכימה עם המוטיבציה של רז-קרקוצקין, אני סבורה ששפתו חושפת את הקשיים והדילמות הטבועים בדיון בזהות היהודית-הערבית. רז-קרקוצקין טוען שהשאלה אם היהודים-הערבים היו באמת "ערבים" היא עניין סמנטי בעיקרו, שכן גם אם לא חשבו על עצמם במונחים כאלה, הרי חוויית החיים שלהם (מה שהוא מכנה "מציאות תרבותית-לשונית") היתה "ערבית" במהותה. אני מסכימה עם טענתו זו, וכן שבאופן כללי, חוויית החיים של יהודים בעולם הערבי היא שקובעת את איכותו של הדבר שאנו מכנים כיום, בהיעדר מילה טובה יותר, "ערביות" — כפי ששוחט חוזרת וטוענת ברבים ממאמריה. כשם ששוחט, שנהב ואחרים טענו, זוהי הנקודה שמבססת את הרצף בין חוויית העבר

²⁵ ממי כותב: "כן, ודאי יהודים-ערבים היינו — בהליכות, בתרבות, במוזיקה, במאכלים... מאוד היינו רוצים להיות יהודים-ערבים; אם ויתרנו על כך, הרי הערבים-המוסלמים הם אשר מנעו זאת מאתנו שיטתית, דורות על דורות, בכוז ובאכזריות; והשעה מאוחרת הרבה מכדי שנשוב ונהיה כאלה" (ממי 1975, 13–14).

הערבית-היהודית (טרם הקמת מדינת ישראל) לבין חוויית המזרחיות בישראל: העובדה שעל אף השבר הגדול במקום ובהקשר, יהודים לא הפסיקו לדבר ערבית, להאזין למוסיקה ערבית, לאכול אוכל ערבי וכיוצא באלה, גם לאחר שהיגרו לישראל. הקושי, אם כן, איננו נובע מתוכן הבחנתו של רז'קרקוצקין באשר ל"מה שעושה את היהודי-ערבי ליהודי-ערבי" אלא מאופן הצגתה – והקושי הזה עובר כחוט השני בכתיבתו של כל מי שעסק בנושא כמעט.

ראשית, המושג "ערביות" עצמו מצביע על דברים שונים בהקשרים שונים, כך שלמעשה התסבוכת המושגית לא נפתרה אלא רק שינתה את מקומה. הכפפתה של קשת כה רחבה של חוויות היסטוריות תחת המילה "ערביות" היא פשטנית ואף יכולה להוליך שולל. שנית, האמירה שה"ערביות" היתה מציאות ולא זהות אינה ממלטת אותנו מבעיית הגדרתו של היהודי-הערבי; היא רק מחליפה מונח בעייתי אחד באחר. יתר על כן, כיצד נדון ב"מציאות" המתייחסת לעבר? ברור שלקשיים אלה אין פתרונות פשוטים. לנוכח הקושי בקביעת פירושה המדויק של "ערביות" במנהגי העבר או ההווה, אני מציעה שחקר היהודים-הערבים יתבסס על ניתוח שיח, שכן רעיונות שתועדו בכתב הם חומר היסטורי שאינו רק מוחשי אלא גם ספציפי. מחיר הדגש הדיסקורסיבי הוא הגבלת הדיון ביהודים-הערבים לקבוצה קטנה של אליטה אינטלקטואלית, זו שהיתה לה גישה לחינוך וערוצי השפעה בזירה הציבורית. אם בעתיד יהיה אפשר לחבר בדרכים מפורטות ומוגדרות את חקר הייצוג העצמי אל חקר הקיום הגשמי, המנהגים החברתיים והמוסדות, כי אז נתקרב אל תמונה בין-תחומית אמיתית של החיים היהודיים-הערביים בתקופות ובמקומות שונים – תמונה שתוכל ללכוד את היחס הדיאלקטי בין החיים ללשון הטבוע במושג הזהות.

נוסף על כך, כפי שאלה שוחט, גיל אניד'אר, אמנון רז'קרקוצקין וגיל הוכברג כבר ציינו,²⁶ על מנת לעשות דקונסטרוקציה אמיתית לדיכוטומיה יהודי/ערבי, דיכוטומיה המונחת בבסיסה של החברה הישראלית ותרבותה, יש לבקר הן את מושגי היהודי והיהודיות והן את מושגי הערבי והערביות. גיל אניד'אר ביקש לעשות כן ובחן כיצד נקשרו מושג היהודי ומושג הערבי בהתפתחותם הדיאלקטית בתוך המחשבה הפוליטית והתיאולוגיה האירופיות (Anidjar, 2003). מאמר זה בוחן את מושג הערביות וצורות אחרות של זהויות של השתייכות כפי שהובעו על ידי יהודים שכתבו בערבית. גם אם מהלכו של מאמר זה אינו מאפשר לי לעסוק בביקורת עקבית של מושג היהודיות בהקשר ערבי או מזרח תיכוני, אין אני מניחה את ה"יהודי" כזהות יציבה. לעניין השינויים במשמעותה של ה"יהודיות" בהקשרים של טרום-1948 (בעולם הערבי) ואחרי 1948 (בישראל), שוחט מאבחנת בתמצית מדויקת: "היהודים בתוך האסלאם ראו בעצמם יהודים, אבל היהודיות הזו היתה חלק ממרקם תרבותי יהודי-מוסלמי רחב יותר. בלחץ הציונות מחד גיסא והלאומיות הערבית מאידך גיסא, מערך ההשתייכויות הזה השתנה בהדרגה, והביא לבסוף לידי שינוי הסמנטיקה התרבותית."²⁷ כמו

26 Anidjar 2003; Raz-Krakovitzkin 2005; Shohat 2006a; Hochberg 2007

27 Shohat 2006a, 334. שוחט (שם, 334–335) מביאה סקירה כרונולוגית קצרה אך מאירת עיניים ורגישה

כן, אני מסכימה עם רז־קרקוצקין בטענתו שגם את הדיכוטומיה חילונית/דתית, שהוא רואה בה בצדק הבניה אוריינטליסטית נוספת, יש לאתגר (Raz-Krakotzkin 2005, 181). אינני רואה בשאלת הזהות היהודית המודרנית בתוככי העולם הערבי שאלה חילונית בלבד. אולם למטרותיו של מאמר זה, המתרכז בביטויי זהות שנקשרים לספרה ציבורית חילונית-לאומית, אגביל את ניתוחי לטקסטים שנכתבו למטרות חילוניות, שנדפסו בספרים ובכתבי עת ושיועדו לקהל קוראים כללי, לאו דווקא יהודי, ואבחן אותם כמובן בתוך הקשר הפרסום שלהם. מאחר שאני מתמקדת בניתוח שיח, השאלה שאני מבקשת להציג איננה אם יהודים דוברי-ערבית היו באמת "ערבים", או אפילו אם באמת חוו ערכיות אותנטית כלשהי, אלא כיצד הבניית הערכיות בבחינת תבנית רעיונית, נוסף על צורות שונות של שיוך עצמי לאוכלוסייה הרחבה שהיום אנו מכנים "ערבים", שירתה את צורכיהם של דְּבָרֵיהֶם היהודים ברגעים היסטוריים שונים. במילים אחרות, אני שואלת איזה מין תפקיד פוליטי ותרבותי היה למונח "יהודי-ערבי" בזמנים שונים. בעבור כמה אינטלקטואלים יהודים לפני הקמת מדינת ישראל (וגם זמן מה אחריה), הערכיות היתה בעצם זהות שייחוס לעצמם. אפשר להתחיל את הדיון במספר קטן של יהודים בשלהי המאה ה-19, שהיו פעילים ב-"אֶלְ-נְהַצְיָה" (النَهضة العربية), הרנסנס הערבי המודרני. אני פותחת שם לא משום שאין בסיס לדיון בזהות היהודית-הערבית בתקופות מוקדמות יותר (אני בטוחה שישנו, ואני מצפה בכליון עיניים למחקר כזה), אלא משום שתקופה זו היתה רגע של תמורה עמוקה ומואצת באזור כולו: תקופה שבה מבנים ישנים של ארגון חברתי החלו להישחק, וצורות חדשות של ארגון, סמכות וזהות צמחו במקומם. הרנסנס הערבי המודרני היה בראש ובראשונה חיפוש אחר זהות שנבע לפחות בחלקו מן הצורך להגדיר מחדש את העצמי והחברה לנוכח עליונותה הכלכלית והצבאית של אירופה ולנוכח אחיזתה הקולוניאלית. לְמִשְׁרָק — הוא החלק המזרחי של העולם הערבי (עיראק, סוריה הגדולה ומצרים) — יש חשיבות מרכזית בדיון הזה כיוון ששם היה מוקד הַנְהַצְיָה, תחילה בְּיִירוּשָׁלַיִם ואחר כך בקהיר; וכיוון שבמִשְׁרָק התגבשה הזהות הערבית המודרנית ונפוצה לכל רובדי החברה.

בישראל, קטגוריות כגון ספרדים, עדות המזרח, מזרחים וכעת גם יהודים-ערבים — מתארות יהודים מן המִשְׁרָק והמְגָרָב בלא הבחנה גיאוגרפית או תרבותית. אולם חוויית המודרנה ברחבי המזרח התיכון, ובמקביל לה צמיחתה של זהות ערבית מודרנית, לא היו אחידות כלל ועיקר. חוויית אלה, שתווכו כולן על ידי הקולוניאליזם האירופי, לבשו צורות שונות במגרב, שהיה נתון תחת שלטון צרפת,²⁸ ובמִשְׁרָק (כלומר, במצרים אחרי 1882, בשלטון הבריטים, ובשלטון המנדט הצרפתי והבריטי בסוריה הגדולה ובעיראק

של התמורות במשמעות של יהודיותם (וערביותם) של היהודים-הערבים ביחס לשינויים גיאופוליטיים במזרח התיכון.

28 צרפת הקימה פרוטקטורט (מדינות חסות) במרוקו ובתוניסיה ולעומת זאת סיפחה את אלג'יריה, כך שמבחינה אדמיניסטרטיבית אלג'יריה לא היתה קולוניה אלא חלק מצרפת עצמה.

במחצית הראשונה של המאה ה-20). הקולוניאליזם הצרפתי האגרסיבי ברחבי המגרב דחף את יהודי צפון אפריקה לחיקה של התרבות הצרפתית וללשונה; יהודי אלג'יריה הפכו כידוע לאזרחים צרפתים בשנת 1870. אכן, כמעט כל האינטלקטואלים היהודים במגרב ובמערב היו דו-לשוניים, אם לא תלת-לשוניים; חלקם פרסמו הן בלשונות האירופיות (צרפתית או אנגלית) והן בערבית ספרותית ו/או בעברית או בערבית-יהודית, וחלק אחר פרסמו רק בלשונות אירופיות או רק בערבית ספרותית. אולם במגרב היתה הצרפתית לשונם העיקרית של האינטלקטואלים היהודים, ולדבר היו השלכות מובהקות על אופני ביטוייה של הזהות היהודית-הערבית, מכיוון שהמושג החילוני או התרבותי של "ערביות" שהתפתח מאוד בשנים אלה היה ברובו תלוי לשון.

בכל הנוגע לזהות הערבית כשלעצמה – יהודי המערב, אזור שבו השלטון הקולוניאלי הבריטי או הצרפתי היה רופף יותר ופחות קשור לזהותם התרבותית של נתיניו, היו חופשיים יותר לנוע בין היקשרויות פוליטיות ותרבותיות מגוונות שכללו עות'מאניזם, ערכיזם וזהויות לאומיות שונות. היווצרותה ההדרגתית של זהות פאן-ערבית, שהתגבשה לבסוף בעידן הלאומיות הערבית, היתה בעיקרה תולדה של תהליך אורגני שהחל עשורים מספר קודם לכן עם הנהגתה. הנהגתה כשלעצמה היתה כרוכה הדוקות בקולוניאליזם – הן בהיותה כפירה במחשבה האירופית שאחרי הנאורות והן כצורה של התנגדות אנטי-קולוניאלית – ובה לקחו חלק מספר קטן של אינטלקטואלים יהודים. לא כך היה הדבר במגרב.

[במרוקן] הערביות עברה מסלול שונה... היא תפקדה כחלק ממדיניות מכוונת מגבוה שנכתפה על אוכלוסייה לא-ערבית [כלומר, דוברת ברברית] בעיקרה. ומכאן שיהודי מרוקן הפנימו מונחים של ערביות לא רק כמהלכו של רצון פרטי, אלא גם כחלק מתגובה קולקטיבית למהלכים היסטוריים רחבים יותר, וזאת מבלי שאחזו בתודעה העצמית של אנשי הנהגתה של המאה ה-19 או בזאת של פעילים וחוקרים בני זמננו (Gottreich 2008, 443).

יתר על כן, בבסיס ההבדל בין תפקודה האתנו-דתי של הערביות במגרב לבין זה שבמערב ניצבת העובדה שלמן המאה ה-12 היו יהודי המגרב המיעוט הדתי הילידי היחיד. אם כן, לעומת המערב שבו סיפקו אינטלקטואלים נוצרים ניסוח מכיל ובין-דתי של הערביות כבר במאה ה-19, במגרב לא היה ליהודים מודל לא-מוסלמי אחר של ערביות (Gottreich 2008, 443).

לבסוף, הודות למקרה המיוחד של הזהות הברברית ודיכויה, אפילו ערביותם של המוסלמים במרוקן היתה מוטלת בספק (שם, 445), ודבר זה סיבך עוד יותר את מושגי הערביות של המיעוט היהודי על גווניו האתניים הרבים. בכל הקשור לשדה השיח, שהוא נושאו של מחקר זה, יהודים במרוקן, 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 שמראה אמילי גוטרייך (שם), בתקופה שבין מלחמות העולם ובעשורים שאחריה הביעו כמה יהודים מרוקנים הזדהות מפורשת עם הזהות המרוקנית ועם

הפרויקט הלאומי (אפילו אם לא השתמשו בדבריהם במונח "ערביות" על הטיותיו). עם זאת, אין הדבר דומה כלל להזדהותם המקיפה של היהודים עם השפה הערבית ועם הלאומיות המקומית בקהיר ובבגדאד במאה ה-20. בשל כל הטעמים הללו, הרעיון שיהודים מהרי האטלס, מדמשק ובבגדאד, גם אם כולם דוברים ילידיים של דיאלקט ערבי, יוכלו להסתופף יחד בקלות תחת ההגדרה של "יהודים-ערבים" הוא רעיון חסר שחר מבחינה היסטורית, ומכאן אנו שבים ולמדים שמונח זה נושא משמעות רבה ביותר (או לחלופין ראוי לשימוש נרחב) כאשר הוא פונה לתיאורה של זהות שמתקיימת בישראל של ימינו. ועם זאת, כבואנו לעסוק בהיסטוריה של רעיון היהודי-הערבי, המשרק במאות ה-19 וה-20 הוא הקרקע הפורייה ביותר לדיון. לאור זאת, אף שבמגרב היתה אוכלוסייה יהודית גדולה יותר מאשר במשרק, דווקא המשרק מספק ביטוי היסטורי בהיר יותר לזהות היהודית-הערבית המודרנית.

אחת מהוראותיה של המילה הערבית "נְהֵצָה" היא תחייה, והמונח "אֶל-נְהֵצָה" אֶל-עֲרַבִּיָּה מתייחס לאוסף פרויקטים חופפים ומשורגים של רפורמה לשונית, ספרותית, חברתית ודתית, שהתרכזו תחילה בבירות של אמצע המאה ה-19 ובמהלך שנות השמונים והתשעים של אותה מאה נדרו למצרים בעקבות אינטלקטואלים סורים שהיגרו לשם.²⁹ אפשר לאפיין בקיצור את הנְהֵצָה כתנועה רחבה בעלת שני ערוצים משלימים – תחייה לשונית וספרותית ערבית מחד גיסא ומודרניזציה ורפורמה דתית וחברתית מאידך גיסא – שנקשרו זה בזה באמצעות ניסיונם המשותף לבנות ספֵרה תרבותית, לקרוא לרפורמות ולעצב את דעת הקהל באמצעות תעשיית הדפוס. כפי שטענתי בעבודת הדוקטור שלי (Levy 2007), אף שבתקופה זו (העשורים האחרונים של המאה ה-19 והעשורים הראשונים של המאה ה-20) בסיס הזהות במזרח התיכון נותר קהילתי בטבעו (כלומר אנשים הגדירו את זהותם על פי השתייכות לקהילה אתנית-דתית), הרי הנְהֵצָה לא רק הולידה זהות ערבית אוזרית על בסיס השפה המשותפת לכל דוברי הערבית, אלא גם קידמה שותפויות בין יחידים פרוגרסיביים ("נאורים" לתפיסתם) שראו עין בעין זה עם זה גם מעבר לקווי הפרדה קהילתיים. לדעתי, בעקבות זאת יכלו אינטלקטואלים יהודים להתחיל לדמיין את עצמם כחלק אינטגרלי מהאומה הערבית (גם אם לא כינו את עצמם "ערבים"); והערביות הלכה והתפרשה כהשתלבות פְּקוּלִטִּיב פלורליסטי מבחינה דתית, המבוסס על מרכיבים לשוניים ותרבותיים ולא, כפי שהיה עד לאותה תקופה, על האסלאם. ה"ערביות" לא באה על חשבון ה"יהודיות", כמובן, אלא היתה זיקה מסוג נוסף שנקשרה בחווייה משותפת עם לא יהודים בתחומי הזירה הציבורית הצומחת. לאור זאת אני ממקמת אפוא את עליית הזהות היהודית-הערבית המודרנית בגבולות החווייה האזורית הרחבה יותר של המודרנה.

בניגוד לשלב השני בהתפתחותה של הזהות היהודית-ערבית (קרי במאה ה-20),

²⁹ בתעתיק חופשי: אל-נהדה. מהשורש נ-ה-ז. נה'צ' – מובנה המילולי של המילה נְהֵצָה הוא קימה, מעבר למצב עמידה.

בשלב זה עדיין לא נקשרה זהות זו בפרויקט לאומי, כיוון ששאלה לאומית ממשית עוד לא היתה בנמצא. אם היה יסוד של לאומיות קדמונית, כמו במקרה של מצרים, הרי הוא התמקד במחאה כנגד ההתערבות של אירופה ולא בגיבושן של אומות עצמאיות מחוץ למסגרת העות'מאנית. מבחינה היסטורית, מלבד כמה חריגים ראויים לציין, היהודים לא תפסו את עצמם ולא נתפסו בעיני אחרים בתור "ערבים", קטגוריה שממילא היתה נתונה בהשתנות מתמדת במהלך המאה ה-19 ואפילו בראשית המאה ה-20. בעיראק למשל, לפחות לאורך המחצית הראשונה של המאה ה-20, המונח "ערבים" לא שימש בדיבור היומיומי, והזהות נוסחה כעניין של השתייכות אתנית או דתית (כמו יהודי, שיעי, כורדי או יזידי).³⁰ באותו האופן, במצרים שלפני נאצר, הזהות הערבית לא היתה נפוצה או שלטת.³¹ בתקופה הזאת המונח "אל-יהוד אל-ערב" (اليهود العرب) כלומר היהודים-הערבים, לא שימש אלא בהתייחס לשבטי היהודים בחצי האי ערב לפני האסלאם ובראשיתו.³² למעשה, אף המונח "אל-יהוד" (اليهود) קרי היהודים, לא היה נפוץ יותר מן המונח "אַלְ-אַסְרָאִילִיִּין" (الإسرائيليون), הישראלים, כמובן שלא במשמעות הלאומית המודרנית שהוא נושא כיום). כותבי ערבית יהודים ולא-יהודים כאחד התייחסו ליהודים-הערבים במונחים כגון "אַלְ-טַאִיפָה" (الطائفة الإسرائيلىة), העדה הישראלית או קהילת ישראל, כלומר אחת הקהילות האתנו-דתיות הרשמיות של האימפריה), "בנו אסראאיל" (بنو إسرائيل, בני ישראל, מונח אסלאמי מסורתי) ואפילו "אל-אמה" אַלְ-אַסְרָאִילִיָה" (الأمة الإسرائيلىة, עם ישראל או אומת ישראל — "אומה" היא המונח האסלאמי לעם כמובן של קהילה דתית).³³ השמות הרבים האלה מדגימים כמה נזילים ולא מחייבים היו מושגי הזהות באותה תקופה. האם רווחה אפוא זהות יהודית-ערבית, במונחים האלה? לא, משום שהרגע ההיסטורי שבו נעשתה הזהות ה"ערבית" מקובלת וטבעית ברחבי העולם דובר הערבית היה גם הרגע שבו החלו היהודים להגר מן הארצות האלה בהמוניהם — ולמעשה, שתי התופעות אינן מנותקות כליל זו מזו. אולם במהלך המאה ה-20 החל המונח "אל-יהוד" להחליף את המונח "אַלְ-אַסְרָאִילִיִּין". למשל, העיתון היהודי הבגדאדי "אַלְ-מַצְפָּאִין" (المصباح, כלומר: המנורה,

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

31 לעניין המצריות ראו Gershoni and Jankowski 1986. עד היום, בעיני מצרים רבים המונח "ערבי", כשהוא מנוגד (ניגוד מפורש או מרומז) ל"מצרי", מציין את תושבי חצי האי ערב.

32 לדוגמה, מגזין התרבות "אַלְ-הַלָּאֵל" (الهلل כלומר: הסהר, יוצא לאור בקהיר משנת 1982 ועד היום) השתמש במונח "אַלְ-יְהוּד אַלְ-עֵרַב" בהקשר זה במאמר "اليهود في بلاد العرب" ("היהודים בארצות ערב"; راسي [ראסי] 1903).

33 השימוש במונח זה בידי אישים כמו מְרָאד פֶּרְגֵ' ואסתר מויאל מאזרח כביכול את היהודים-הערבים בתוך מסגרת שיח אסלאמי-ערבית. להתפתחות המונח "אַמָּה" בשיח הערבי המודרני ראו Ayalon 1987, 21–27.

יצא לאור בשנים 1924–1929) שעורכו בשנתו הראשונה היה האינטלקטואל והסופר היהודי הנודע אַנְרֵר שאול (أنور شاول), השתמש בשני המונחים לסירוגין בגיליונותיו הראשונים משנת 1924, אם כי גילה העדפה קלה להטיות של "אסראאיל". באותה שנה, העיתון היהודי הקראי "אַל־אַתְחָאד אַל־אַסְרָאאִילִי" (الاتحاد الإسرائيلى, האחדות היהודית או הברית היהודית, יצא בקהיר בשנים 1924–1930) נקט את המונח "אַל־טַאִיפֶה" (الطائفة, עדה, קהילה) כאשר התכוון ליהודים קראים ו־"אַל־יהוד" בעבור שאר היהודים. ובאותה שנה עיתון יהודי מצרי נוסף, *Israël / إسرائيل* [אסראאיל] / ישראל (יצא לאור בקהיר בשנים 1920–1939) להטט בין מונחים רבים — "אַל־טַאִיפֶה", "אַל־אַסְרָאאִילִי" ו־"אַל־יהוד" או "יהוד" במבנה סמיכות כגון "יהוד מְצָר" (יהודי מצרים), "יהוד אַל־מְשָׁרַק" (יהודי המערב) ו־"יהוד אַל־שְׁרַק" (יהודי המזרח).³⁴

במקביל, בשעה שתפיסת הזהות הערבית חלחלה לזירה הציבורית, הצירוף "אַל־יהוד" אַל־עַרְבִי" אכן נהנה מתפוצה קצרת ימים, שבמהלכה שימש הן יהודים והן לא יהודים בעיתונות הערבית. כותבים ואינטלקטואלים יהודים במצרים ובעיראק גייסו את המונח מדי פעם כדי להביע זיקה תרבותית או פוליטית לקולקטיב הערבי. כך לדוגמה, בתחום הספרות וההיסטוריה שימש המונח את הקראי המצרי מְרָאד פְּרַג' בספרו מ־1929 "המשוררים היהודים-הערבים", שהתחקה על תולדות השתתפותם של היהודים בספרות הערבית. למעשה, פְּרַג' השתמש במונח "עַרְבִי" כשלעצמו כדי לציין הן מוסלמים-ערבים והן יהודים-ערבים — בהתאם להקשרו של המשפט.³⁵ בשני מאמרים משנת 1937 שהתפרסמו בעיתון היהודי-מצרי "אַל־שֶׁמֶס" (الشَّمْس, השמש, יצא לאור בקהיר בשנים 1934–1948) נזכר הביטוי "אל-יהוד אל-ערב" בהקשר של כותבים יהודים בספרד כמו שמואל הנגיד (אַבְּן נַגְרִילָה). אחד המאמרים מתאר את תור הזהב של ספרד במילים "הַדְּהָ אַל־נְהַצְ'ה' אַל־מְבַאֲרֶה" (هذه النهضة المباركة) כלומר התחייה המבורכת, ומשווה אותו מפורשות אל "התחייה הנוכחית" (النهضة الحديثة, "אַל־נְהַצְ'ה' אַל־חֲדִיתִ'ה").³⁶ השימוש במונח "אַל־נְהַצְ'ה'" אינו מקרי. בתקופה זו קיבל המונח גוון לאומי והתייחס לא רק לנאורות ולמודרנה אלא אף בעיקר לתחייה לאומית ערבית, תחייה שדרשה את השתתפותם הפעילה של כל חברי הלאום, כולל המיעוטים שבו. למשל, אחד הגיליונות הראשונים של "אל-שמש" מ־1934 הכריז על "אַל־נְהַצְ'ה' אַל־יהודִיָה" (النهضة اليهودية) ברפורמה חינוכית בקהילה, וכמו כן ב־1937 הכריז אותו עיתון על "נְהַצְ'ה' אַל־עַנְצָר אַל־סְפֵאֲרָאִדִי" (نهضة العنصر السفارادي, תחיית הרכיב או הגזע הספרדי). כבר

³⁴ ראו למשל את המאמר "نظرة عامة في أحوالنا الطائفية" (התכונות כללית בענייננו הקהילתיים), ("אסראאיל" 1924).

³⁵ فرج (פְּרַג') 1929. בהתייחס ליהודים-הערבים, הסופר מדלג בלא הבחנה בין מונחים כמו "אַל־יהוד אַל־עַרְבִי", "קאום אַל־יהוד" (قوم اليهود, העם היהודי), "אַל־אַסְרָאאִילִי", "אַל־אַמֶּה" אַל־אַסְרָאאִילִיָה" ו־"בְּנוֹ אַסְרָאאִיל". אני סבורה שהסלט השמי הזה משקף את הרגע ההיסטורי שבו נכתב הטקסט, דהיינו תקופת מעבר שבה המונח "ערב" נעשה רווח אבל טרם קנה לו משמעות קבועה או מוחלטת. ³⁶ ראו الشَّمْس ("אַל־שֶׁמֶס") 1937א; 1937ב. הפסקה האחרונה בכתבה השנייה מציגה את הספרות הערבית כנקודת תיווך בשיתוף הפעולה בין יהודים לערבים.

במונח "היהודים-ערבים" היה מכוון להגדרת זהותן של הקהילות היהודיות בבגדאד כזהות יהודית-ערבית המתמזגת עם הזהות הערבית הלאומית. דבר דומה אפשר לומר גם על הדוגמאות הקודמות מ"אל-שמס", הקשורות למצבם של היהודים בקהיר. כמו כן, בשני המקרים המונח מתייחס לזהות קולקטיבית ולא לזהות פרטית, לא "אנא יהודי ערבי" אלא "נתן יהודי אל-ערב". נראה כי בדרך כלל הכרזות מעין אלה על זהות יהודית נעשו או לאוזני דעת הקהל הלא-יהודי או על מנת לשכנע קהל יהודי לבחור באוריינטציה תרבותית ערבית. אבל מדי פעם שימש מונח זה בתוך שיח פנימי ניטרלי, למשל כאשר עשור לאחר מכן, ב-1947, התלונן "אל-שמס" כי "לא טבעי שיהודי ערב ינוצלו כאמצעי לאיום על האום", כדי למנוע קבלת החלטה על חלוקת ארץ-ישראל" (מצוטט אצל נחמיאס 1983, 137; ראו במקור "אל-שמס", 5.21.1947). אולם לצד דוגמאות אלה, כאשר דנו כתבי "אל-שמס" במצב הדוקים בפלסטין, הם נשענו על הניסוח המקובל "ערבים ויהודים" (אל-ערב ואל-יהוד) בלא הבחנה בין יהודים-ערבים לבין יהודים אחרים (למשל الشمس ["אל-שמס"] 1934; כמו כן, עלינו לזכור כי גם באותה עת המשיכו הכותבים היהודים להשתמש במגוון רחב של מונחים וצירופים. הצירוף הנפוץ ביותר בעיתון "אל-שמס" היה כנראה "אל-יהודי אל-מצריין" (اليهود المصريون), יהודי מצרים (למשל الشمس ["אל-שמס"] 1936). בסיכומו של דבר, מגוון המונחים שהיו בשימוש הוא רחב כל כך והבחירה במונח זה או אחר היתה לרוב לא עקיבה, עד שקשה מאוד להסיק מסקנות בנוגע לתפיסתם העצמית של יהודי התקופה על בסיס טרמינולוגי זה. כך למשל, בגבולותיו של מאמר אחד שנדפס ב"אל-שמס" ב-1940 ועסק בסופר והעיתונאי הקראי המצרי מראד פֶּרְג' הופיעו הצירופים האלה: "יהוד אל-שרק"; "יהוד אל-שרק אל-ערבי" (يهود الشرق العربي), יהודי המזרח הערבי (כלומר המשרק); "יהוד אל-אקטאר אל-ערבקה" (يهود الأقطار العربية), יהודי האזורים הערביים; "יהוד אל-בלאד אל-סוריה" (يهود البلاد السورية), יהודי ארצות סוריה, כלומר סוריה הגדולה, ואחרים. ראוי לציין כי המאמר מתאר את פרג' כ"משורר ערבי גדול" ("אדיב ערבי כפיר") במקרה זה מובן מאליו שפרג' יהודי ולכן התואר "ערבי" מתייחס לשייכותו התרבותית בלבד, כלומר למעמדו בזירה התרבותית הערבית (الشمس ["אל-שמס"] 1940).

יש אפוא להדגיש שבהנחה שכל הצהרה פומבית על זהות מהווה סוג של הצגה עצמית או מופע (performance), השאלה הנשאלת איננה אם הזהות היהודית-הערבית אמיתית או לא, אלא מהם הגורמים אשר הביאו את הדוברים בנסיבות המסוימות ההן לבחור בתואר מסוים. דוגמאות כאלה ממחישות כיצד כותבים יהודים במצרים ובעיראק בין מלחמות העולם התייחסו באופן סלקטיבי לעצמם או ליהודים אחרים (בעבר או בהווה) בתור "ערבים" או "יהודים ערבים", כדי להדגיש שמבחינה היסטורית היהודים היו ונתרו חלק מן הקולקטיב ה"ערבי", כלומר כדי להמציא נוכחות יהודית-ערבית על-זמנית בהיסטוריה, או אם תרצו, "עבר שימושי" יהודי-ערבי. זו היתה אסטרטגיית שיח שיש לקרואה קריאה היסטורית, לנוכח מצבם של היהודים באותן מדינות בתקופות הללו. מחברי ההצהרות האלה הזדהו עם הפרויקט הלאומי וביקשו לשכנע אחרים שהיהודים יכולים להשתייך באופן אורגני

לאומה ערבית. כמו בכל הצהרת זהות, דבריהם משקפים את נסיבות חייהם ולא אמת נצחית, ואין לקוראם מחוץ להקשר ולראות בהם הוכחה לכך ש"יהודים-ערבים" היו מאז ומעולם, ושזהותם היתה אחידה וכוללת. אבל אין בכך כדי להתכחש להשתתפותם של יהודים בפועל בתרבות הערבית ובחיים הציבוריים בנקודות היסטוריות שונות, או לרמוז שחויית החיים של היהודים באזור לא השפיעה כלל על תפיסת היהודי-הערבי שלהם. להפך, סופרים אלה חזרו שוב ושוב למוקדי הנוכחות היהודית בהיסטוריה של האזור. כאמור, בהצהרות הזהות שלהם ניסו היהודים להמציא מעין "עבר שימושי" יהודי-ערבי, אך במילה "להמציא" אני מתכוונת רק להמשגת העבר הזה כנרטיב עקבי, רציף וטלאולוגי (ולכן המירכאות סביב המילה עבר). הכוונה היא רק להדגיש עניין מסוים בנוגע לאופנים שבהם דמיונו את העבר הזה ובנוגע לשימושים הדיסקורסיביים שעשו בו.

בנקודה זו ברצוני לטעון שהיסטוריוזציה של המונח יהודי-ערבי כרוכה גם בהיסטוריוזציה משווה של נציגיו בעבר ובהווה. מבחינות מסוימות, השימוש שאינטלקטואלים ישראלים בני זמננו עושים בזהות היהודית-הערבית דומה דמיון מובהק לתקדים שקבעו קודמיהם, האינטלקטואלים של שנות השלושים והארבעים של המאה הקודמת. ישנם גם הבדלים חשובים, אבל נפתח בקווי הדמיון. בשני המקרים, מספר קטן של אינטלקטואלים יהודים שלא דווקא מייצגים את תפיסותיהם של רוב אנשי הקהילה היהודית בת הזמן מכנים את עצמם "ערבים". בשני המקרים, ההצהרה נעשית ברגע שבו ערביותם מוטלת בספק, כלומר ההכרזה נעשית מתוך מצב שבו הם נדחקים לשוליים. שתי הקבוצות מגיבות ללחצים פוליטיים, כותבות מחדש את ההווה שלהן באמצעות פנייה לעבר (ליתר דיוק, אצל הדור הראשון הפנייה היא לרציפות עבר). קבוצת האינטלקטואלים המוקדמת השתמשה בחזון רומנטי של העבר להבטחת מקומם של היהודים בהיסטוריה הערבית, ואילו האינטלקטואלים בני זמננו משתמשים לא פעם בחויית הדור הקודם כהקשר או לגיטימציה להצהרת הערביות שלהם עצמם (לדוגמה Shohat 1988; 2003). מובן שבשני המקרים הפנייה לערביות היא מהלך שמגמתו פוליטית.

וכעת להבדלים. משלהי שנות העשרים של המאה הקודמת ועד אמצע שנות הארבעים שלה, אינטלקטואלים יהודים שקידמו את רעיון היהודי-הערבי עשו זאת בשם הקהילות שלהם, בבחינת חיל חלוץ של פרויקט אינטגרטיבי. זה היה רגע היסטורי שבו ערביותם לכאורה של יהודים אולי הועמדה בסימן שאלה, אבל שבו עצם השתלבותם בקולקטיב הערבי — לא רק כעניין של אזרחות אלא של תודעה עממית או קולקטיבית — היתה אפשרות בת קיימא. אינטלקטואל יהודי עיראקי בשנות השלושים למאה ה-20 כדוגמת עזרא חדד או אנור שאול — כשהכריזו על עצמו ועל קהילתו שהם "יהודים-ערבים", הצהיר הצהרה שהניחה מהות היסטורית מסוימת אבל שבסופו של דבר פְּוונה למעמד העכשווי והעתידי של היהודים בעולם הערבי. אם נדמה את ההצהרה הזו למעין מאזניים ישנים עם משקולות "עבר" ו"עתיד" המונחות על כל כף — נראה שהמאזניים נוטים לכיוון העתיד. היום, לעומת זאת, כאשר אינטלקטואלים בני זמננו כמו אלה שוחט וסמי שלום

שטרית מכריזים "אני יהודי-ערבי", ההיבטים הפוליטיים והאונטולוגיים של ההצהרה הזו שונים למדי. ראשית, ההצהרה מבוטאת מעמדה בגלות; אף אחד מן האישים המתכנים היום "יהודים-ערבים" אינו מתגורר במדינות ערב (וחלקם מעולם לא חיו שם). כפי שאמלי גוטרייך טוענת, הזהות היהודית-הערבית העכשווית קשורה בטבורה בתפיסת הגלות (Gottreich 2008, 434–436). שנית, אף שחוקרים ישראלים בני זמננו אולי אכן מדמים עתיד חלופי שבו הערביות תוכל להשתלב מחדש בתוך הזהות והתרבות בישראל, הרי חזון זה אינו חלק מתוכנית פוליטית קיימת ורווחת בתוך הציבוריות הישראלית. ניתן לראות בהכרזה זו הבנה מחודשת או תיקון של חוויות העבר יותר מאשר פרויקט אקטואלי המכוון לעתיד (עוד על כך בהמשך). מכאן, שכפות המאזניים הדמיוניות נוטות בזמננו לצד העבר. ולבסוף, כיום אין זו הצהרת השתייכות לזהות לאומית כבתקופה הקודמת, אלא הצהרה של היתקנות והתנערות מפרויקט לאומי — דחיית המונחים האירופוצנטריים של הזהות הלאומית הישראלית. או אולי, למרבה הפרדוקס, הזהות היהודית-הערבית היום היא הצהרה בדבר אי-היתכנותה, הכרזה על הפער הבלתי-ניתן לגישור בין המשאלה או התשוקה הלא-ממומשת המתגלמות בשם שאדם נותן לעצמו, לבין זהות השיוך הניתנת לאדם בידי כוחות חברתיים נורמטיביים או הגמוניים. ראו לדוגמה את שירו של סמי שלום שטרית "מיהו יהודי ואיזה יהודי הוא?", שנכתב בניו-יורק בשנת 1991 (בזמן מלחמת המפרץ), נדפס באנגלית בשנת 1996 באנתולוגיה לספרות מזרחית שערך עמיאל אלקלעי (Alcalay, 1996), ובעברית בספרו של שטרית *שירים כאשדודית* (2003). חלקו השני של השיר נכתב בצורת דיאלוג עם "יהודייה אמריקנית חביבה (בתרגום עברי)":

- תסלח לי על השאלה הסקרנית, אני פשוט חייבת לשאול, אתה יהודי או ערבי?
- אני יהודי-ערבי.
- אתה מצחיק.
- לא, אני דווקא רציני.
- יהודי-ערבי?! את זה אף פעם לא שמעתי.
- זה פשוט: כמו שאת אומרת יהודי-אמריקני. הנה, נסי לומר יהודי-אירופה.
- יהודי-אירופה.
- ועכשיו אמרי יהודי-ערב...
- אין בכלל מה להשוות, יהודי-אירופה זה משהו אחר.
- למה?
- כי "יהודי" לא הולך עם "ערבי", פשוט לא הולך. זה אפילו לא מצלצל טוב באוזניים.
- תלוי באמת בטיב האוזניים (שם, 52).

בחלקו השלישי והאחרון של השיר, הנקרא "כשהלכתי משם", הדובר אומר שרק לאחר שעזב את בת שיחו האמריקנית נזכר במה שבאמת רצה לומר לה. היו אלה זיכרונות ילדות ממרוקו: "שהבייבי-סיטר הראשונה שלי במרוקו היתה נערה מוסלמיה"; שיש לו תמונה

ישנה שלה, ובאמצעותה זכרה של הנערה עולה ברוחו; וכיצד כאשר כבר היה מהגר צעיר בישראל ניסה לשווא להיזכר בשיחותיו עמה "בערבית מרוקנית" (שם, 51–53). בעבור הדובר, לפיכך, ההצהרה "אני יהודי-ערבי" עומדת כנגד שני דברים: האחד, התכחשותה של בת שיחו לעצם אפשרות קיומו של היהודי-ערבי, והשני, אובדן העבר המרוקני, המיוצג בתמונה הישנה של הבייביסיטר הערבייה והשיחות בשפה הערבית שנשכחה מלב. אין ספק שהזהות היהודית-ערבית ממשית ומלאת משמעות בעבור הדובר בשיר, אולם היא אינה יכולה לנכוח (מחדש) בהווה, להיות מופקת באמצעות דיאלוג עם מישהי שמלכתחילה איננה מכירה בממשותה. ביטויה של זהות זו מתווך על ידי הסתירות המרכיבות אותה ועל ידי חוויית הגלות והאובדן. במילים אחרות, הזהות המוצגת בשיר מתהווה בבידוד, בחלל ריק, בלא בן שיח שיאזין לה מן העבר האחר. מובן שזה שיר ולא רשימה או הצהרה פוליטית, ועם זאת נדמה כי חווייתו של הדובר בשיר אמבבלמטית לביטויים רבים אחרים של זהות יהודית-ערבית בת זמננו, ביצירות ספרותיות ובמקומות אחרים. כך למשל, סיפורו של אלמוג בהר אנא מן אל-יהוד (כלומר: אני מן היהודים, 2008) מהפך את הפרדיגמה השגורה על ידי ההכרזה בערבית על יהדותו של הדובר, ולא על הכרזה בעברית על ערביותו — הדובר בגוף ראשון איננו מצליח לבטא את זהותו בשום שפה, לא בעברית (ישראלית תקנית) ולא בערבית העיראקית של סבתו (שם). הדיבור בחלל ריק הוא הוא ההבדל המרכזי בין חווייתו של האינטלקטואל היהודי-ערבי בן זמננו לבין זו של הדור שפעל במחצית המאה ה-20. וכך כתב הסופר היהודי-עיראקי (כיום קנדי) הכותב בצרפתית, נעים קטן, במאמרו "יהודי ממוצא ותרבות ערביים":

כיצד אמקם את עצמי? יהודי, קנדי, פרנקופוני? שפת אמי ערבית, ותרבות המוצא שלי ערבית. אין זה מקרה ייחודי לי. זהו גורלם של אלפים, אולי אפילו מיליונים של נוצרים ומוסלמים שנולדו במדינות ערביות אך מתגוררים באירופה ובאמריקות. יהודי החלט יכול לשמר את תרבותו הערבית כחלק ממורשתו. הוא יכול לבטא את עצמו בשפה זו. הכול תלוי בשאלה אם ימצא בני שיח (Kattan 2006, ההדגשה שלי).

כלומר, בעבור קטן הזהות היהודית-ערבית יכולה להתממש רק כחלק מדיאלוג חי, הכולל בן שיח הנענה לדובריו השונים ומכיר בערביותם.

עוד דוגמה להצהרת "אני יהודי-ערבי" בת זמננו אקח ממאמרה האישי של אלה שוחט "Reflections of An Arab Jew" שבו היא קובעת:

אני יהודייה-ערבייה, וליתר דיוק — עיראקית-ישראלית אשר חיה, כותבת ומלמדת בארצות הברית. רוב בני משפחתי נולדו וגדלו בבגדאד, וכיום חיים בעיראק, בישראל, בארצות הברית, באנגליה ובהולנד... בעבור תושבי המזרח התיכון, ההבחנה המעשית היתה תמיד בין

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

מאמר אישי רב-השפעה זה הופיע לראשונה באנגלית בשנת 1992 ומאז נדפס שוב בכתבי עת בעברית ובאנגלית, באנתולוגיה אקדמית-פוליטית בשפה האנגלית בשנת 2003 ובאוסף מאמריה של שוחט בעברית בשנת 2001, וכן נפוץ באינטרנט, שם הוא מוסיף להופיע בבלוגים רדיקליים שונים. מאמרה של שוחט מעניין במיוחד בהיותו ביטוי אישי והכרזה פומבית בנוסח שנות התשעים של המאה ה-20, על זהות יהודית-ערבית: כשישים שנה לאחר הצהרותיהם הדומות של האינטלקטואלים היהודים בבגדאד ומיד לאחר מלחמת המפרץ, שבמהלכה שוגרו טילים מבגדאד לישראל. חשיבותה של האמירה “אני יהודייה-ערבייה” ברורה, ויש לזכור את טיבה האישי והפוליטי של אמירה זו שאיננה יכולה להיות מובנת בהקשר אקדמי גרידא. אך כיצד זהות זו באה לידי ביטוי אצל אינטלקטואלית כמו שוחט, שלא גדלה באחת מארצות ערב אלא בבית דובר ערבית בישראל? שוחט פותחת את מאמרה בהצהרה הפשוטה, החד-משמעית והעזה — “אני יהודייה-ערבייה”, אך מיד מסייגת אותה באמירה שאין בה כל ערביות, אמירה שכוללת רק רשימת מקומות: עיראק, ישראל, ארצות הברית. לרשימה זו נוספות גם אנגליה והולנד. מכאן כבר אפשר להבין שהתואר “יהודייה-ערבייה” לעולם אינו מסתכם ביהודיות-ערביות. עניינו תמיד בעובדת היותך משהו אחר — פחות או יותר — מיהודייה-ערבייה. מבחינה מסוימת, העניין הוא אי-היתכנות מימושה של ההצהרה “אני יהודייה-ערבייה”. תחושת האובדן הנלווית להצהרה האונטולוגית נוגעת אפוא לא רק לעבר האבוד אלא גם לאחדות אבודה של זהות ועצמיות, של מסמן ההולם באופן מושלם את המסומן שלו — פעם היינו “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 הזהות היהודית-הערבית — מאמצייהם של אקטיביסטים, חוקרים וכותבים אלה, הטוענים כעת לזהותם היהודית-הערבית, אכן נשאו פרי בשיח האקדמי ואף חדרו אל תוך השיח הציבורי הישראלי. הסצנה מתוך סדרת הטלוויזיה *אבה, זה, כואב* שבה פתחתי את המאמר מדגימה עד כמה חדר רעיון היהודי-הערבי לחברה בישראל, ובה בעת היא גם מדגימה עד כמה הוא נותר משויך לאליטות האקדמיות.⁴¹ עם זאת, התמקדותם של מקדמי הרעיון הזה בחוויית העבר היא בגדר ניסיון

⁴⁰ Shohat 2003, 195. בעברית פורסם הטקסט כבר בגיליון הראשון של כתב העת *הכיוון מזרח*, בגרסה שונה מעט (שוחט 2000) וכן בספרה של שוחט *זיכרונות אסודים* (2001).

⁴¹ הסדרה כולה חגה סביב עימות תרבותי בין דנה, גיבורת הסדרה, מנחת טלוויזיה אשכנזייה מצליחה, לבין אורן, החבר המוסכניק המזרחי שלה. החלוקה האתנו-תרבותית שבלב הסדרה, אך גם הניסיונות החוזרים ונשנים להתגבר על חלוקה זו, מניעים את העלילה ומעצבים יצירה שמחזקת את הסטריאוטיפים השליטים בחברה הישראלית ומאתגרת אותם בעת ובעונה אחת. בתוך הקשר זה, הסצנה המצוטטת עוסקת בחוסר נוחותה של דנה מאחוריה התרבותית של החבר שלה, אך גם

לאתגר את השיח הציוני, שלא היה יכול להתמודד עם עובדת השתלבותם של היהודים בחברה הערבית ובתרבותה בדורות הקודמים. במובן זה, טענתם משמעותית מבחינה פוליטית ואיננה אנכרוניסטית. במילים אחרות, היא מצביעה על יחס לעבר שיכול לפתוח פתח לחזון לעתיד אחר, יחס שאיננו התבוססות בעבר לשם עצמו. עם זאת, התמקדותם העיקשת בעבר מלווה כמעט תמיד בתחושות של קיטוע ואובדן, ובכך יחסם לעבר שונה מזה שביטאו בני הדור הקודם (שכתבו בין שנות העשרים לשנות הארבעים של המאה ה-20). בני הדור הקודם ביקשו למצוא תקדימים היסטוריים לזהות יהודית-ערבית שיכולים להוות מודלים לעתיד, בעוד שהם עצמם חיו בעולם ערבי ולקחו חלק פעיל בחברה הערבית. זאת ועוד, יש הבדל משמעותי בין האינטלקטואלים בני הדור הקודם לבין האינטלקטואלים בני הדור הזה מבחינת קהל היעד שלהם ומידת היענותו לרעיון היהודי-הערבי שבפיהם. באופן כללי ולסיכום נשאלת השאלה: האם אי פעם היה פשוט להיות "יהודי-ערבי"? כפי שעולה לדעתי מן המאמץ הדיסקורסיבי הגדול שעשו דורות קודמים של אינטלקטואלים יהודים התשובה היא "לאו" מסויג. לא, זה לא היה פשוט כל כך, אבל גם לא בלתי אפשרי, כיוון שהיהודיות והערביות לא נתפסו כמונחים לעומתיים כפי שהן נתפסות היום.

קווי המתאר של הזהות היהודית-הערבית המודרנית במשך

חלק אחרון זה מתווה את הזהות היהודית-הערבית כפי שצמחה במשך באמצעות מעורבותם של היהודים במחשבה, בתרבות ובפוליטיקה הערבית המודרנית. בחלק זה אינני מתרכזת בקריאה של המונח יהודי-ערבי ומונחים האחרים המקבילים לו, אלא בניסיונותיהם של

במשיכתה אליה. כאן, משפחתו של החבר, המוצגת כמשפחה מזרחית גזענית, יוצאת נגד דנה, הבחורה האשכנזייה הליברלית והנאורה. בתחילת הסצנה בני המשפחה צופים בשידור חי בטלוויזיה בעקבות פיגוע, ואומרים דברים קשים נגד הערבים. דנה משיבה וטוענת בפרובוקטיביות שהם עצמם ערבים. ההורים מתנגדים בתוקף, והאב מתעקש על חוסר האפשרות העקרוני להיות גם יהודי וגם ערבי. דנה מציגה את הרעיון של היהודי-הערבי כרעיון אליטיסטי מובהק, המקודם על ידי אינטלקטואלים בהארץ, רעיון שבהכרח זר למשפחתו המזרחית — כפי שהיא יודעת היטב כשהיא מתריסה בפניהם שאינם יודעים שהם ערבים. יחסי הכוחות פועלים בכמה רמות. בהקשר המשפחתי, דנה היא שממוקמת בשוליים. המשפחה מתייחסת אליה בחשד והיא מחזירה להם בחשד דומה. אולם היא משתמשת ברעיון הזהות היהודית-ערבית לא רק על מנת להתנגד לגזענות האנטי-ערבית של המשפחה המזרחית של אורן אלא גם כדי להחזיר לעצמה את עליונותה החברתית. עליונות זו מודגשת כשהיא מכנה את האינטלקטואלים המזרחים "האינטלקטואלים שלכם", ובכך מבצרת את גבולות הזהות האשכנזית הנבדלת. היא לא רק דוחה את גזענותם אלא אף משתמשת בה כדי לדחות אותם. בסופו של דבר, קשה להחליט מהו הדבר המטריד ביותר בסצנה: דחייתה של המשפחה את ערביותה שלה, או הזלזול של הנערה האשכנזייה המרשה לעצמה להודיע למשפחתה של החבר מי הם וכיצד עליהם לראות את עצמם. בה בעת, הסדרה מציגה את כל הדמויות הללו באורח מעורר הזדהות, כאנשים הכבולים במגבלות רקעם והשקפת עולמם; מכאן שאין היא מציעה שיפוט מכריע או מסר חד-משמעי.

אינטלקטואלים יהודים למקם את עצמם ביחס לרעיון המתפתח של הערביות (בבחינת זהות מודרנית) וליטול חלק בחיים הפוליטיים והתרבותיים של החברה הערבית. כאן אני מסרטט את החוויה האינטלקטואלית המודרנית של יהודים שדיברו, קראו וכתבו בערבית מתוך דיאלוג מתמשך עם החברה הערבית, ושחלקם ראו עצמם ערבים בני דת משה. את החוויה הזאת אני מחלקת לשני שלבים מובחנים. השלב הראשון, שהשתרע למן העשורים האחרונים של המאה ה-19 ועד לסוף ימי האימפריה העות'מאנית, התבסס בבירות ובקהיר. השלב השני התרחש משנות העשרים ועד שנות החמישים למאה הקודמת, בעיקר בבגדאד ובקהיר. השלב המוקדם (שאותו בחנתי בעבודת הדוקטור שלי; Levy 2007) היה רגע קריטי מבחינת סוגיית היהודי-הערבי, משתי סיבות. ראשית, הוא מאפשר לנו לשחזר זהות יהודית-ערבית שאנשים ייחסו לעצמם (self-ascriptive identity) בהקשר שבעיקרו אינו כרוך בסכסוך הערבי-ישראלי. שנית, זו היתה תקופה של התמודדות נמרצת ומפורשת עם המודרנה הן מצד התרבות העברית הן מצד זו הערבית, בשעה שעל שתייהן עברו תהליכים מקבילים של תחייה, בדמות התנועות שהיום מוכרות בשם ההשכלה והתחייה היהודית והנהצ'ה' הערבית. התקיימותן של שתי התנועות בו בזמן אפשרה לאינטלקטואלים יהודים-ערבים לדמיין מחדש את זהותם ולהגדיר את עצמם מחדש באוצר מילים של מודרנה ונאורות שהיה בעת ובעונה אחת תחום מבחינה תרבותית אבל גם משותף לעברית ולערבית, ליהדות ולאסלאם. באמצעות השתתפותם בשיחים הפרוגרסיביים והרפורמיסטיים של הנהצ'ה', ביקשה קבוצה קטנה אך מחויבת עמוקות של אינטלקטואלים יהודים בבירות, ביפו ובקהיר להטמיע את עצמם ואת קהילותיהם אל תוך הקולקטיב הערבי העולה.

עם כותבי ערבית יהודים בני המאה ה-19 נמנים לא רק הסופר והתועמלן הנודע יעקב (יעקוב) צנוע, הנזכר תכופות בשם העט שלו אַבְרֵי־נְטָ'אַרְהַ' (أَبُو نَطْرَةَ, "בעל משקפיים"),⁴² אלא גם אינטלקטואלים אחרים תושבי בירות וקהיר כמו אסתר מויאל ושמעון מויאל, סלים זכי כהן, נסים מלול והקראי המצרי מְרַאד פֶּרְג' הנזכר לעיל. צנוע (1839–1912) שיחק תפקיד מרכזי בנהצ'ה' ונודע עוד בימי חייו בזכות תרומתו להתפתחותה של הדרמה הערבית, העיתונות הסטירית, וקידום הלאומיות המצרית. אף שהתגורר רוב חייו הבוגרים (1878–1912) בגלות בפרזי היה צנוע אישיות מוכרת ברחבי מצרים ואף מחוצה לה. מבין האינטלקטואלים היהודים במשרק בסוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 עסק פחות מכולם בעניינים יהודיים, ולא נשא זהות יהודית פעילה. עם זאת, מעולם לא הכחיש את מוצאו היהודי ולא המיר את דתו והתאסלם. הדמויות האחרות הנזכרות לעיל היו אינטלקטואלים מן השורה השנייה. פרג' היה מוכר בראש ובראשונה בחוגים המשפטיים המצריים, ובני הזוג מויאל היו מוכרים בעיקר בקרב החוגים האינטלקטואלים בפלסטין ובמידה פחותה גם בבירות.

⁴² זהו מקור שמו של העיתון שערך, "אַבְרֵי־נְטָ'אַרְהַ' יַרְקָאָא" (أَبُو نَطْرَةَ زرقاء, האיש בעל המשקפיים הכחולים).

אל אישים בולטים אלה הצטרפו כותבים אחרים שתרמו מאמרים לביטאונים התרבות הפופולריים בשפה הערבית. אינטלקטואלים יהודים בני המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 כתבו בערבית על כל הסוגיות החשובות של תקופתם לקהלים יהודיים וכלליים כאחד. רובם גם התמנו בשלב כלשהו לתפקיד עורכי העיתונים שבהם כתבו, ולעתים גם הוציאו אותם לאור בעצמם. אסתר מויאל, לדוגמה, הוציאה בקהיר משנת 1899 ועד 1904 את עיתון הנשים "אל-עאילה" (العائلة, המשפחה). ומ-1901 עד 1903 ניהל מראד פרג' את "אל-תהד"ב" (التهديب חינוך או השכלה), עיתון לקהילה הקראית בקהיר. כתביהם של אינטלקטואלים כאלה מבהירים למעלה מכל ספק שהם ראו בעצמם חלק בלתי נפרד מן הקהילה הבין-דתית העולה של אינטלקטואלים דוברי ערבית שפעלו בזירה הציבורית. בה בעת, במאמצייהם הם היו מודעים למעמדם השברירי בהיותם יהודים בחברה מוסלמית ונוצרית ברובה המכריע, ולכן התמקדו בשילובם של היהודים בקהילה האינטלקטואלית הזו (צנוע היה חריג חשוב לעניין זה). כך לדוגמה, מרבית כתביהם בעיתונות הוקדשו להגנה על היהודים מפני עלילות הדם הידועות לשמצה. אסתר מויאל פרסמה ב-1903 את ספרה היחיד באורך מלא, ביוגרפיה בערבית של הסופר הצרפתי אמיל זולא, שהעריצה בשל התפקיד המכריע שהיה לו בפרשת דרייפוס (מויאל [מויאל] 1903). אף שמויאל עצמה לא התייחסה לזהותה היהודית, ביקורת שנכתבה על הספר באחד משני הביטאונים הערביים הבולטים של התקופה, "אל-מקתטף" (المقتطف, כלומר "טקסטים נבחרים", יצא לאור בכירות בשנים 1876–1884 ובקהיר בשנים 1884–1952), הביעה תדהמה מן העובדה שהספר נכתב בידי אשה יהודייה, והשוותה אותה למשורר היהודי הטרום-אסלאמי אל-סמאול הנזכר לעיל (المقتطف ["אל-מקתטף"] 1903).

ב-1909 פרסם ד"ר שמעון מויאל, בן זוגה של אסתר, פרשנות בערבית לתלמוד (מויאל [מויאל] 1909), פרויקט שיזם בשותפות עם ג'ורג' זיידאן, הסופר הלבנוני הנוצרי הידוע ועורכו של כתב העת המרכזי לענייני תרבות "אל-הלא" (الهلل, הסהר). פרויקט זה היה תוצאת מאמציו הנמשכים של זיידאן להזם את עלילות הדם מעל דפי "אל-הלא". בהקדמה לספרו מויאל מדבר על היהודים-הערבים בתור ה-"ענצ'ר" (عنصر כלומר הרכיב, העתיק ביותר של דוברי הערבית) ("אל-נאטקון בל-צ'אד", الناطقون بالضاد) — זוהי עדות נוספת למיעוט השימוש במונח "ערבי" באותה תקופה, וכן לחשיבותה של השפה הערבית בבחינת היסוד המאחד את הקהילות הדתיות השונות. בה בעת, ברור שמויאל עשה מאמץ אסטרטגי מודע לשלב את היהודים במסגרת התודעה העממית העולה של קולקטיב דובר ערבית, אנשים שהיום היינו מכנים "ערבים". אמונתו כי היהודים הם חלק אינטגרלי מן הקולקטיב הזה הניעה אותו גם להתכתב עם העיתונאי והמתקן המוסלמי החשוב רשיד רצ'א בעניין נאמנותם של היהודים לעות'מאנים בזמן התקפת האיטלקים בטרופוליטניה ב-1911. בהתכתבות זאת הדגיש מויאל את הדמיון שבין האסלאם לבין היהדות, וכתב שהוא מאמין כי "האסלאמיות היא מסגרת פוליטית גדולה המבוססת על סולידריות [ג'אמעי'ה] אמונית,

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

יש לציין שבקטע קצר זה מויאל חוזר לא פחות מחמש פעמים על המילה "ג'אמְעִיָה" (جمعية) אשר תרגמתי ל"סולידריות". בכל אחד מהמקרים היא יכולה להיות מתורגמת גם ל"קולקטיב" או אפילו "איגוד"; בערבית משמעות המילה כוללת את כל אלה. העיקר הוא שמויאל ניסה כאן להגדיר מחדש או לסרטט את נוסח הזהות האסלאמית הקולקטיבית על בסיס פוליטי-היסטורי שמפחית את חשיבותה או מרכזיותה של הדת. אסטרטגיה זו אפשרה לו להדגיש את התכונות המשותפות לאסלאם וליהדות. בחירתו של מויאל לכתוב על מושג ה"אֶסְלָאמְיָה" (אסלאמיות) במקום על ה"ערביות" אינה מקרית. רשיד 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 מהקולגות שלו בנהצ'ה' ואפילו עבדו עצמו, ביקש רצ'א להדגיש את המרכיב האסלאמי. ב-1897 עזר עבדו לרצ'א להקים את הירחון רב ההשפעה "אֶל-מְנָאר" (المَنَار, כלומר: המגדלור), עשור קודם לכן, בימי לימודיו בבירות, הצטרף מויאל לאגודתו של עבדו, "איגוד החברות וההבנה" (جمعية التأليف والتقريب, ג'מְעִיַת אֶל-תְּאָאֵלִיַף וְלִ-תְּקָרִיב), ששימשה מקום מפגש לחברי דתות ופלגים שונים האוחזים בעמדות דומות.

במכתבו אל רצ'א, מויאל מחזק את טיעונו בדוגמאות מן העולם העתיק ומתקופות טרום-מודרניות מאוחרות יותר, ומסיק שהקרבה בין שני הרכיבים או הגזעים (العنصرين, אֶל-עַנְצְרַיִן) איננה רק עניין של קרבה משפחתית; השניים אחוזים זה בזה באמצעות מוצאן המשותף של לשונותיהם, וכן באמצעות המוסר, הנהגים וההליכות, המסורות ההיסטוריות, השירה והנבואה האמיתית הטבועה בהם. דומה שרצ'א קרא את מכתבו של מויאל במידה לא מבוטלת של ספקנות, ועם זאת בחר לכלול אותו בכרך שלו על עבדו, ובמילותיו:

לא פרסמתי את מאמרו ב"אל-מנאר" ולא השבתי לו בשל חוסר היכולת להעביר בכתב את נקודות המחלוקת בינינו בנוגע לציונות. עשיתי ככל שביכולתי להניא את ועדת האיחוד והקדמה מתמיכה בציונות ולהעבירם לצד הערבי עוד בטרם המלחמה, אך ללא שעלה הדבר בידי; לאחר המלחמה חידשתי את מאמציי, והם שוב לא נשאו פרי.⁴⁴

נדמה אפוא שאפילו בשלב מוקדם זה, ב-1911, שנים לפני הצהרת בלפור, כבר החלה הציונות לתקוע טריז בין שני המחנות, שהיו עתידים להמשיך ולגבש את זהויותיהם מתוך הקיטוב הפוליטי ביניהם. ועם זאת, למרות ספקותיו באשר לעמדותיו הפוליטיות של מויאל, נדהם רצ'א מעומק ידיעותיו באשר לאגודת עבדו ומהיקפן. הוא כתב שמויאל ידע דברים

⁴³ "الإسلامية رابطة سياسية كبيرة مبنية على جمعية إيمان وجمعية فلسفة، وجمعية تاريخ، وان اليهودية كذلك... وأن للعنصر العربي الإسلامي جمعية عنصرية كالجمعية اليهودية" (رضا [רצ'א] 2003, 829).

⁴⁴ رضا (רצ'א) 2003, 829. כמה מהמנהיגים הציוניים הראשונים חזו את מימושה של הציונות בגבולות האימפריה העות'מאנית; רק לקראת סוף מלחמת העולם הראשונה נוצקה העמדה הפרו-בריטית.

באשר לקהלו ומטרותיו ש"אפילו המורה והאימאם [עבדון] לא ידע" (رضا [רצ'א] 2003, 829).

דוגמה זו, אנקדוטאלית ככל שתהיה, מדגימה כיצד נקלטו קולות יהודיים באוזני בני שיחם המוסלמים הערבים. כפי שמעידה גם תגובתו של הביטאון "אל-מקתף" באשר לזהותה של אסתר מויאל, נדמה שקיומה של זהות יהודית בתוככי השיח הערבי באה בהפתעה, בין היתר לנוכח מספרם המועט של יהודים שלקחו חלק בתנועת הנהצ'ה הערבית לעומת נוכחותם הניכרת של נוצרים (רובם סורים) בצ'דיה הפוליטיים והתרבותיים של הנהצ'ה. עם זאת, קולות יהודיים נשמעו ונקלטו היטב; העובדה שיהודים יכולים לבקש להיות חלק מקולקטיב פוליטי או תרבותי ערבי לא נעלמה מהעין, תרומתם התקבלה בברכה והרכיב היהודי בזהותם מעולם לא הוסתר. בקצרה, אף שלא יהיה נכון להניח שאינטלקטואלים יהודים בזירת הנהצ'ה לא ראו בעצמם שותפים לפרויקט ההשכלה הערבית והתחייה הלאומית, גם לא יהיה נכון להתעלם מחשיבות יהדותם. גם הם וגם בני שיחם ראו ייחודיות כלשהי ביהדותם, אשר הביאה אותם לעתים לאמץ עמדה אפולוגטית או מתגוננת בתוך השיח הציבורי המתפתח.

עם התפוררות האימפריה העות'מאנית ועליית הלאומיות הערבית, נפתח פרק חדש בחוויה היהודית-הערבית האינטלקטואלית. בתקופה שבין מלחמות העולם עבר לפיד ההשתתפות היהודית בזירת הספרות הערבית המודרנית באופן מובהק מקהיר לבגדאד, ושם קיבלה אותו לידיה קבוצה שלמה של אינטלקטואלים יהודים עיראקים צעירים שנכבשו בפטריוטיזם עיראקי בראשיתו. בתקופה זו קיבלו היהודים העיראקים את הלשון הערבית ואת תרבותה בשיעור שלא היה כמותו – לא לפניו ולא אחריו. זו היתה תוצאה של שני תהליכים: ראשית, התפשטותן של רפורמות חינוכיות בקהילה היהודית, שהציעו הזדמנויות רבות יותר לחינוך, הן לבנים והן לבנות, ושמו דגש בערבית ובלשונות האירופיות. שנית, המאמץ העיקש, בשנים הראשונות של המונרכיה העיראקית, להנחיל תוכנית לימוד לאומית שתכנס את מגוון המיעוטים (יהודים, נוצרים ואחרים) תחת קורת גג אחת: "הקהילה המדומיינת" של האומה. יוזמות אלה עלו יפה, וכך סיפר סמי מיכאל (יליד 1926): "ראינו עצמנו בתור ערבים ממוצא יהודי. כמו שיש ערבים נוצרים, אנחנו היינו ערבים יהודים. זה היה המשקע התרבותי שלנו. לא היה לנו משהו אחר".⁴⁵

עם חברי הקבוצה החלוצית של כותבים יהודים בעיראק נמנו אישים כמו מראד מיכאל, מאיר בצרי, שלום דרוויש, יעקב בלכול ואַנְוֶר שאול. סופרים צעירים אלה היו פטריוטים עיראקיים לכל דבר, וביקשו לרתום את הלשון הערבית לשתי מטרות: לבסס את הספרות הלאומית העיראקית ולקדם את שילובה של הקהילה היהודית בגוף הלאומי הכולל. סיפוריהם הקצרים החלוציים וכתבי העת התרבותיים שלהם עמדו בחזית של

⁴⁵ במחנה, 22.3.1989, עמ' 23, מצוטט אצל שניר 2005, 48.

תרבות הדפוס העיראקית המודרנית ונקראו על ידי עיראקים מכל הקהילות הדתיות.⁴⁶ קבוצת אינטלקטואלים זו מגלמת — יחד עם מקביליהם היהודים העיראקים והמצרים בתחומי המוזיקה והקולנוע⁴⁷ — את הרגע האחרון והמכריע בחוויה היהודית-הערבית המודרנית. חשובה לא פחות מן התרומה היהודית לתרבות הערבית היתה השתתפותם של יהודים מצרים ועיראקים בני המאה ה-20 במאבקים לאומיים, קומוניסטיים ואנטי-קולוניאליסטיים.⁴⁸ אולי הביטוי הבולט ביותר לזהות היהודית-הערבית בתקופה שנייה זו היא הופעתם של עיתונים יהודיים בערבית בכל רחבי המזרח, ובפרט בבגדאד, בקהיר ובכירות. עם העיתונים הללו נמנו כאמור *Israël / إسرائيل / ישראל*;⁴⁹ "אַל-עַאֲלַם אַל-אַסְרַאאִילִי" (*العالم الإسرائيلي / L'Univers israélite*, העולם היהודי);⁵⁰ "אַל-אַתְחַאד אַל-אַסְרַאאִילִי"; "אַל-מַצְבַּאח" וכן "אַל-שִׁמְס", שבכותרתו כינה עצמו "עיתון ערבי יהודי" (*جريدة عربية يهودية*, "ג'רִידַה" עֲרַבִיַה יְהוּדִיַה").⁵² יהודים מכל האזור פרסמו סיפורים, רשימות, טורים ומכתבים בעיתונים הללו. כך למשל, אַנְוֶר שאול — תחת שם העט אַבְן אַל-רַאפְדִין (*ابن الرافدين*) — בנם של הנהרות פרת וחידקל, כתב בסוף שנות העשרים של המאה ה-20 טור קבוע ששמו "מכתב מבגדאד" (*رسالة بغداد, "רִסַאלַת בַּגְדַאד"*), ונדפס בחלקו הערבי של העיתון המצרי-היהודי התלת-לשוני "אסראאיל". שאול אף קידם ב"אסראאיל" את כתב העת החדש שהקים לענייני תרבות אַל-חַאצֶד (*الحاصد*, "הקוצר"; ראה אור בבגדאד בשנים 1929–1938), שנערך בידי יהודים צעירים שתרמו רבות לאוונגרד התרבותי בעיראק באותה התקופה. שאול כנראה קיווה לצוד קוראים מצרים (*ابن الرافدين [אַבְן אַל-רַאפְדִין]* [2, 1929]).

זאת ועוד, כתבי עת אלה העניקו מקום נרחב לחדשות מקהילות יהודיות במדינות ערב האחרות. "אסראאיל" דיווח על יהודי בגדאד בעקביות, ככל גיליון וגיליון. הוא אפילו הדפיס מחדש חומרים מ"אל-מצבאח" הבגדאדי. בדצמבר 1924 פרסם העיתון היהודי בכירות "אל-עאלם אל-אסראאילי" מאמר שעסק בפתיחתה של ספרייה חדשה לבני נוער

46 נושא זה נחקר בעת האחרונה, ראו למשל את מחקרים של ראובן שניר (2005) ואורית בשקין (Bashkin 2008). ראו גם Berg 1996, 29–39.

47 למשל, האחים פווייתי, סלימה פשה (מראד); דהוד חוסני, טוגו מזרחי וליילה מראד.

48 עוד על קומוניסטים יהודים במצרים ראו Beinun 1998.

49 נוסד ונערך בידי אלכר מוסרי; בשנים 1933–1939 ערכה אותו אלמנתו מתילד מוסרי. המהדורה העברית יצאה לאור עד שנת 1923, המהדורה הערבית — עד 1933. בגיליון מ-13.8.1920 מנה העיתון את מפיציו בתריסר ארצות; נכללו שם פלשתינה, דמשק, בירות, בגדאד, קפריסין, בצרה, אנגליה, פריס, בריסל וסלונקי (הלל 2005).

50 נוסד ונערך בידי סלים מן, ויצא בבירות בשנים 1921–1946.

51 נערך בראשיתו בידי אנוור שאול; מ-1925 נערך בידי סלמאן שינה (1899–1978), עורך דין ומיסדה ומזכירה של האגודה הספרותית העברית של בגדאד (*الجمعية الإسرائيلية الأدبية*, "אַל-ג'מְעִיַה אַל-אַסְרַאאִילִיַה אל-אַדְבִיַה"), ראו בשקין 1998, 2008.

52 נערך בידי סעד יעקב מלכי (נחמיאס 1983).

יהודים בניהולו של אָנָּר שאול הנמרץ. לפי הדיווח, בטקס ההשקה קרא שאול את שירו "נְהִצֵּת אֶל-פְּרָאם" (نَهضة الكرام, תחיית האצילים). השיר קרא "להשיב עטרה ליושנה", כלומר הפציר בקהילה היהודית הבגדאדית לעלות על דרך הקדמה ולגאול את עברה המפואר.⁵³ "אסראאיל" דיווח על הקהילות היהודית של סוריה וצפון אפריקה, ובמקביל דיווח "אל-שמס" על הקהילות היהודית הן במשך והן במגרב. "אל-מצבאח" אמנם התמקד יותר מהאחרים בענייניה הפנימיים של יהדות עיראק, אך מפעם לפעם דיווח על הקהילות היהודיות במצרים (וכן במזרח הלא-ערבי, למשל בטורקיה או באיראן). כך יצרו כתבי העת הללו זהות משותפת, כפי שתיארתי בחלק הקודם — "יהוד אל-שֶׁרְק" או "יהוד אל-ערבי" — להבדיל מן הקהילה היהודית העולמית, האשכנזים או הספרדים (דוברי הלדינו).

התפתחותה של זהות יהודית-ערבית מעולם לא היתה מטרתם המפורשת של מי מן העיתונים הללו, אשר בתקופות שונות ראו בעצמם 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" בעבור הקבוצה האתנית החדשה הזו.⁵⁴ בה בעת נדונו בעיתונות תפיסות אידיאולוגיות ופוליטיות של קהילות יהודיות שונות במזרח — ולדוגמה אפשר להביא את הקריאות החוזרות ונשנות בעיתון היהודי הקהירי "אל-שמס" ל"תְּמַצִּיר אֶל-יְהוּד" (تمصير اليهود, כביכול "המצרה" או "מיצור" — מלשון מצרים — של הקהילה היהודית) באמצעים כמו הוראה של ערבית קלאסית בכתיב הספר היהודיים. אם כן, עלייתה של עיתונות יהודית בערבית היתה בראש ובראשונה ביטוי לדינמיקה אינטגרטיבית בקהילות היהודיות במשך, והנה בתוך כך היא גם עזרה מבלי משים ליצירתה של זהות יהודית-ערבית אזורית. כתבי העת האלה שימשו פורום שאֶפְשֶׁר לחברי קהילות רבות, מבגדאד ועד אלכסנדריה, לחלוק דעות ולדמיין קהילה נרחבת יותר של יהודים דוברי ערבית הקשורים בזיקות אזוריות, תרבותיות ולשוניות. הדחף של העורכים והכותבים להמציא את עצמם מחדש כקהילה לשונית בעלת מורשת היסטורית ייחודית משקף את הצלחתה של הנהצ'ה בקידום זהות ערבית מודרנית בעבור כל דוברי הערבית. באותה מידה, הסתמכותם על העיתונות היהודית ופיתוחה הניכר משקפת את הצלחת העיתונות עצמה כתופעה על-לאומית ועל-לשונית במודרנה היהודית.

לבסוף, אף שמגבלות המקום אינן מאפשרות לדון בפרטי פרטים בהיבטים הספרותיים של התופעה, מן הראוי לציין שגם רבים מן הסיפורים הקצרים הראשונים שכתבו יהודים בערבית הופיעו מעל דפי העיתונות היהודית. על אלה נוספו הטורים שהוזכרו לעיל, שעסקו באישי ספרות יהודים-ערבים בולטים מן העבר. הסיפורים והשירים שכתבו יהודים בערבית

⁵³ ראו שניר 2005, 28. "אֶל-עֵאֵלִם אֶל-אֶסְרָאאִילִי", 27.12.1923, עמ' 2.

⁵⁴ כך לדוגמה, אנו מוצאים ב"אל-שמס" מאמרים על אישים יהודים-ערבים היסטוריים כמו הרמב"ם, המשורר היהודי-ערבי הקדם-אסלאמי שמואל בן עדיה, המשוררים היהודים של ספרד המוסלמית, ואפילו יעקב צנוע.

אולי אינם מהווים בפני עצמם תופעה ספרותית משמעותית, ובכל זאת הם מספקים רָאִיה לזיקה מפורשת ופעילה אל התרבות הערבית. בתור שכאלה הם יכולים לספק רקע היסטורי חלופי — גם אם עקיף — לקריאת הספרות המזרחית בישראל (ראו לוי [בדפוס]; Levy 2009). אלה הם אפוא קווי המתאר הכלליים של הזהות היהודית-הערבית המודרנית על שלל ביטוייה הדיסקורסיביים במשך.

באמצעות השוואה של שלושת הרגעים ההיסטוריים הללו — שלהי המאה ה-19, התקופה שבין מלחמות העולם, וההווה — אפשר לאבחן משהו מן התמורות שחלו במשמעויותיה ובתפקודה של הזהות היהודית-הערבית כאפשרות תרבותית או כעמדה פוליטית. כל אחד מן הרגעים הללו היה ייחודי בהרכב הנסיבות שלו, ועל כן רעיון היהודי-הערבי היה רלוונטי ואינסטרומנטלי באופן חדש ושונה לגבי כל אחד מהם. אבל היתה גם המשכיות מסוימת ביניהם, מבחינה זו שכל דור השתמש בזכרו של הדור הקודם לגיבוש זהותו שלו. בחשבון אחרון אפשר לשאול: מה הופך זהות כלשהי ל"ממשית" — תוכנה היסטורי או תפקודה בזמן הווה? ומכאן שאין בכוונתי לבטל את המושג של היהודי-הערבי, מושג שבא למלא חלל ריק בהקשר הפוליטי הנוכחי ושיש לו כעת תפקיד הכרחי. תחת זאת אני מציעה לראות במושג קונסטרוקט שימושי, הטוה קשרים מורכבים עם העבר המתווכ על ידי צורכי ההווה. במילים אחרות, תפיסתי היא כי הדבר שמעניק לזהות זו את "ממשותה" איננו ממשותו של העבר, עבר שאין ביכולתו להפוך לממשי אלא דרך הבניה מחדש סלקטיבית. נהפוך הוא, זהות "היהודי-הערבי" נעשית ממשית בהווה מתוך הידיינות בלתי פוסקת, המונעת על ידי תשוקתם של דברי אותה זהות: תשוקה לבחון את המושגים הפוליטיים שמגדירים, מגבילים ואוסרים זהויות מסוימות ושאל מונעים את אפשרות קיומם של היסטוריות אחרות ושל עתיד אלטרנטיבי. יכול להיות שמושג זה אינו מכוון באופן עקבי וישיר לצורה שבה יהודים דוברי ערבית הגדירו את עצמם בעבר, אולם כפי שראינו, הוא עדיין קשור בטבורו לחוויותיהם ההיסטוריות של אינטלקטואלים יהודים בספרה הציבורית הערבית — חוויות שכיום נשכחו מלב הן בישראל והן בעולם הערבי. בקצרה, אם המונח יהודי-ערבי אינו משקף בבהירות מיזוג חלק כלשהו של יהודיות וערביות בעבר, איזו "אותנטיות" יהודית-ערבית, הרי מכל מקום הוא מעורר נרטיב היסטורי מורכב יותר, וכך משרת תפקיד סמלי חשוב בהווה.

האבחנות ההיסטוריות הללו בנושא "היהודי-הערבי" נועדו לשמש הערות ראשוניות, קריאה לסוג העבודה שאפשר לעשות בתחום. ממצאיי אינם סופיים בשום אופן. מחקר עתידי של ההיסטוריה רבת-הפנים של המודרנה היהודית-הערבית — הממתנה כיום לשחזור מלא יותר בערוצים מגוונים כמו ספרות, עיתונות, רשומות של בתי דין רבניים, תעודות מדינה וקהילה ושאר חומרים ארכיוניים — עשוי לשנות מן היסוד את חקר היהודים-הערבים בהקשרים היסטוריים, סוציולוגיים ותרבותיים. יתר על כן, הוא מספק ערוץ לפריצת הגבולות המושגיים של הזהות והתרבות היהודית והערבית המודרניות, פריצה שתאפשר לנו לסבך באופן פורה את הבנת ה"יהודיות" וה"ערביות" כמסלולים נפרדים ועצמאיים של המודרנה.

ביבליוגרפיה

- בהר, אלמוג, 2008א. "שיחה עם ששון סומך: 'כדי שאדם יהיה ערבי-יהודי הוא צריך שהמשורר הראשון שיקרא בחייו יהיה אֶל־מוֹתְנֵבִי", עיתון 77 335 : 24–29.
- , 2008ב. *אנא מן אל־יהוד, תל־אביב: כבל*.
- בלס, שמעון, 2009. *כגוף ראשון, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד*.
- בשקין, אורית, 1998. "אֶל־מִצְבָּאָה (1924–1929): עיתון יהודי עיראקי", עבודת גמר לתואר מוסמך, בית הספר להיסטוריה, אוניברסיטת תל־אביב.
- הלל, הגר, 2005. "ישראל" בקהיר: עיתון ציוני במצרים הלאומית 1920–1939, תל־אביב: עם עובד.
- הראל, ירון, 2003. *בספינות של אש למערב: תמורות ביהדות סוריה בתקופת הרפורמות העות'ומאניות 1840–1880*, ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- זוהר, צבי, 1993. *מסורת ותמורה: התמודדות חכמי ישראל במצרים ובסוריה עם אתגרי המודרניזציה, 1880–1920*, ירושלים: יד יצחק בן־צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים.
- חבר, חנן, יהודה שנהב ופנינה מוצפי־האלר (עורכים), 2002. *מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, ירושלים ותל־אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד*.
- חבר, חנן, ויהודה שנהב, 2002. "שמעון בלס, קולוניאליזם ומזרחיות בישראל", *תיאוריה וביקורת* 20 (אביב): 289–302.
- , 2006. "כיצד הפכו 'היהודים־הערבים' ל'מזרחים'?", ענבל פרלסון, *שמחה גדולה הלילה: מוזיקה יהודית־ערבית וזהות*, תל־אביב: רסלינג, 7–18.
- , 2011. "היהודים הערבים: גלגולו של מונח", *פעמים* 125–127 (סתיו 2010–אביב 2011): 57–74.
- חקק, לב, 2004. *ניצני היצירה העברית החדשה בכבל, אור יהודה: מרכז מורשת יהדות כבל, המכון לחקר יהדות כבל*.
- לי, ורד, 2008. "ישראל־עיראקי, יהודי־ערבי או מזרחי", *הארץ*, 1.5.2008.
- לוי, ליטל, (בדפוס). "יצירתם של יהודים־ערבים והיסטוריוגרפיה של הספרות העברית: גיאוגרפיה ספרותית חדשה", *מכאן, כתב עת לחקר הספרות והתרבות היהודית והישראלית יא*.
- ממי, אלבר, 1975. *יהודים וערבים, בתרגום אהרן אמיר, תל־אביב: ספרית פועלים*.
- נחמיאס, ויקטור, 1983. "אֶל־שְׁמֵס': עיתון יהודי במצרים, 1934–1948", *פעמים* 16 : 129–141.
- סומך, ששון, 2004. *כגדאד, אתמול, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד*.
- רז־קרקוצקין, אמנון, 1993. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית: חלק ראשון", *תיאוריה וביקורת* 4 (סתיו): 23–56.
- , 1994. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית: חלק שני", *תיאוריה וביקורת* 5 (סתיו): 113–132.
- שוחט, אלה, 2000. "זהויות שסועות: הרהורים של יהודייה־ערבייה", *הכינון מזרח* 1 : 16–20.

- _____, 2001. "זהויות שסועות: הרהורים של יהודייה-ערבייה", (הנ"ל), זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רבת-תרבותית, 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. שירים באשדודית, תל-אביב: אנדלוס.
- _____, 2004. המאבק המזרחי בישראל: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה, 1948–2003, תל-אביב: עם עובד.
- שנהב, יהודה, 2003. היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, תל-אביב: עם עובד.
- שניר, ראובן, 2005. ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- إبن الرافدين (أنار شاول), 1929. "رسالة بغداد: أهلاً بالذي رفع صوتي منادياً بحقوق الطائفة", *إسرائيلى* 22.3.1929, 2 [אָבן אַל-ראַפְדִּין (אַנָּר שאוּל)], 1929. מכתב מבגדאד: ברכות למי שהרים את קולי הקורא למען זכויות הקהילה", *אֶסְרָאֵיל*, 22.3.1929, עמ' 2].
- إسرائيلى* ["אֶסְרָאֵיל"], 1924. "نظرة عامة في أحوالنا الطائفية" ("התכונות כללית בעניינינו הקהילתיים"), 25.5.1924, עמ' 1.
- فرج, مراد, 1929. *الشعراء اليهود العرب*, القاهرة: المطبعة الرحمانية (פֶּרְגֵ', מֶרְאד, 1929. המשוררים היהודים-הערבים, קהיר: אֶל-מֶטְבַּעַה אַל-רַחְמַאנִיָּה).
- راسي, نجيب أفندي, 1903. "اليهود في بلاد العرب", *الهلل* (נְגִ'יב אֶפְאֶנְדִי רַאסִי, "היהודים בארצות ערב", "אֶל-הֶלְאֵל" 3(12): 85–86, 1.11.1903.
- رضا, محمد رشيد, 2003. *تأريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده*, الجزء الأول, القسم الثاني: القاهرة: دار الفضيلة (רַצְאָ, מַחְמַד רַשִּׁיד, 2003. תולדות המורה האימאם השיח מוחמד עבדו, ספר ראשון, חלק שני, קהיר: דָּאר אַל-פֶּדִיָּלָה).
- الشَّمْس* ["אֶל-שֶׁמֶס"], 1934. "تقدم فلسطين الاقتصادي" ("קידום פלסטין הכלכלי"), 28.9.1934, עמ' 1.
- _____, 1936. "حفلة الشبان اليهود المصريين بالمعاهدة" ("הנוער היהודי המצרי חוגג את ההסכם"), 24.12.1936, עמ' 1.
- _____, 1937א. "من ذكريات عهد العرب في الأندلس: ديوان الرئيس شموئيل", (זיכרונות מאל-אנדלוס: הדיוואן של שמואל הנגיד"), 25.3.1937, עמ' 3.
- _____, 1937ב. "الأدباء اليهود العرب في الأندلس: صفحة رائعة من تعاون العرب واليهود" ("סופרים יהודים-ערבים בְּאַל-אַנְדַּלֶּס: צד מפואר של שיתוף הפעולה בין ערבים ליהודים"), 27.5.1937, עמ' 3.
- _____, 1937ג. "التعاون بين العرب واليهود في فلسطين", ("שיתוף הפעולה בין הערבים והיהודים בפלסטין"), 11.3.1937, עמ' 1.
- _____, 1937ד. "بوادر نهضة العنصر السفارادي وشعوره بالحاجة إلى التعاون / الشَّمْس" ("סימני תחיית הרכיב הספרדי ותחושתו בצורך בשיתוף פעולה"), 25.2.1937, עמ' 3.

- , 1940. "الأستاذ مراد فرج الشاعر الشمس" ("מרדד פֶּרְג' המשורר הנכבד"), אפריל 1940, עמ' 2.
- ליפי (אבו עסל), אילי, 1934. "النهضة اليهودية في سبيل الإصلاح العلمي", *الشمس* (אלי לוי אבו-עסל, "התחייה היהודית לשם רפורמות חינוכיות", אֶל-שֶׁמֶס), 26.10.1934, עמ' 1.
- المقتطف* ["אֶל-מִקְטָף"], 1903. "تاريخ حياة إميل زولا" ("הביוגרפיה של אמיל זולא"), 28 (ספטמבר): 290–292.
- مالكي سعد يعقوب 1929. "في النهضة السفارادية الإسرائيلية" (סַעַד יַעֲקֹב מַלְכִי, "על אודות התחייה הספרדית", "אסראיל"), 29.3.1929, עמ' 1; 12.4.1929, עמ' 1.
- מויאל סטייר 1903. *تاريخ حياة إميل زولا, القاهرة: مطبعة التوفيق* (מויאל, אסתר, 1903. הביוגרפיה של אמיל זולא, קהיר: מִטְבַּעַת אֶל-תּוֹפִיק).
- מויאל שמעון יוסף 1909. *التلمود أصله وتسلله وآدابه, القاهرة: مطبعة العرب* (מויאל, שמעון יוסף, 1909. *התלמוד: מקורו, גלגולו ותכניו המוסריים*, קהיר: מִטְבַּעַת אֶל-עֶרֶב).
- 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: Weidenfield 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, N. C.: 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-Facist Inclinations, 1932–1941*, London: Routledge.

