

יובל עברי

## השיבה לאנדלוס

מחלוקות על תרבות וזהות  
יהודית-ספרדית בין ערביות לעבריות



יובל עברי

## השיבה לאנדלוס

מחלוקות על תרבות וזהות  
יהודית-ספרדית בין ערביות לעבריות

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

Yuval Evri

*The Return to Al-Andalus*  
*Disputes Over Sephardi Culture and*  
*Identity Between Arabic and Hebrew*

עריכת לשון: נעה רוזן

הספר יצא לאור בסיוע קרן מנדל

ההפצה: הוצאת מאגנס

ת"ד 39099, ירושלים 9139002, טל' 02-6586659, פקס' 02-5660341

[www.magnespress.co.il](http://www.magnespress.co.il)



כל זכויות שמורות

להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס,

האוניברסיטה העברית

ירושלים תש"ף/2020

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם,  
לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט  
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני  
או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.  
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה  
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 1-88-7008-965-978 ISBN

eBook ISBN 8-89-7008-965-978

עימוד: גרינהויז – הרצליה

נדפס בישראל

לאבי, ניסים נאזם עברי (עֶרֶב) ז"ל (1938-1985), שבשמו  
ובחייו נשא את עול ההפרדה בין עֶבֶר לְעֶרֶב.

לסבתי, וודיעה מועלם (עֶרֶב) ז"ל (1920-2020), שבסיפורה  
ובשפתה העשירה שמרה בעבורנו על גחלת הערביות.

לאמי, עדנה ג'וליט עברי (ישעיהו) תבדל"א, שנטעה בי  
את הסקרנות ללמידה.



## תוכן עניינים

יא	תורות
1	<b>הקדמה</b>
11	מפנה המאה העשרים: עידן האפשרויות
15	אינטלקטואלים ספרדים
20	פריזמת המחלוקת
21	מבנה הספר
24	<b>פרק ראשון: מודרניזציה יהודית והאימפריות</b>
31	פולמוס בעולם היהודי
	מחלוקת ראשונה: אנדלוס או ספרד – מחקר וייצוג
32	של המורשת הספרדית
	מחלוקת שנייה: השפה הערבית, ילידים ומתיישבים
41	והמעמד הפוליטי של בני הארץ
	מחלוקת שלישית: ספרדיות מריבוי נאמנויות להיגיון
50	של הפרדה
56	החיבור בין הזירות
58	<b>פרק שני: מורשת ספרד בין עֶבֶר לְעָרָב</b>
60	השיבה אל "המורשת הספרדית" בשיח היהודי המודרני
63	הפולמוס של שאול יוסף ואברהם שלום יהודה
67	שירת ספרד בין פואטיקה ערבית לפואטיקה עברית
69	ביוגרפיה בתנועה

	“אל תקראוני חכם” – שירת ספרד בין שיח מדעי
75	לשיח מסורתי
80	“המשקפיים האירופיות”: בין אירופה למזרח
83	שירת ספרד ושפת בני ערב
88	המקום של שאול יוסף במרחב ומודרניזציה יהודית
91	הביקורת שמוסדה
	מורשת ספרדית בתנועה בין גרמניה, ארץ ישראל
99	וספרד
104	המקשקים באירופיותם
107	על אדמת אירופה 1896–1913
119	במדינה הספרדית
129	השיבה אל ארץ ישראל/פלסטין

### **פרק שלישי: ספרדיות, עות'מאניות וערביות: הצטלבות**

150	זהויות בעידן של נאמנויות מרובות
153	ספרדיות בין ערבית לעברית
164	הספרדיות בין השיח העות'מאני לשיח האירופי
173	ילידים ומתיישבים
181	בין ספרדים לאשכנזים
	בשלהי המחלוקת: “ועל ידי הערבית נוכל ליצור תרבות
186	עברית ממש”

### **פרק רביעי: בין ילידים למתיישבים: הזהות הספרדית**

194	בראשית התקופה המנדטורית
200	התנועה דרך המרחב: בין בני הארץ למהגרים
202	השאלה הערבית ובני הארץ הספרדים
227	בין התבדלות להשתלבות
	תנועה בזמן: בין ייצוגים של שקיעה לייצוגים
248	של תחייה



266	<b>אפילוג: השיבה לספרד ומחיקתה של אנדרלוס</b>
285	<b>ידע ספרדי מוכפף</b>
287	<b>אפשרויות פוליטיות מבעד לקווי החלוקה</b>
289	<b>נספח: האישים הנזכרים בספר</b>
302	<b>ביבליוגרפיה</b>
327	<b>מפתח</b>



## תודות

עיניים רבות קראו, ביקרו והאירו גרסאות שונות של הספר הזה, ושיחות רבות תרמו לעיצוב הרעיונות בו. ראשית דרכו בעבודת דוקטור שנכתבה באוניברסיטת תל אביב, בהנחיית יהודה שנהב מאוניברסיטת תל אביב וגיל אייל מאוניברסיטת קולומביה. הדיאלוג רב השנים עם יהודה שנהב היה עכורי תהליך מלמד וחשוב מאין כמותו והייתה לו השפעה מכרעת על התפתחותו וגיבושו של ספר זה. מיהודה למדתי, ועודני לומד, על אמנות הקריאה, הכתיבה והניתוח האקדמי הביקורתי. ולא פחות מכך, על המלאכה הסבוכה של טוויית קשרים בין מחקר אקדמי מעמיק לפעולה חברתית ופוליטית מחויבת וחסרת פשרות. אני אסיר תודה לגיל אייל על המחויבות והמסירות בתהליך ההנחיה של עבודת הדוקטורט ועל הערותיו החשובות והמלמדות לאורך כל כתיבת המחקר.

העבודה על ספר זה נפרסה על פני כמה שנים ונעה בין ערים ומוסדות אקדמיים שונים.

המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת תל אביב הייתה לי מסגרת מלמדת ופורייה. האווירה האקדמית התוססת במחלקה הייתה כר נפלא לפיתוח המסגרת התאורטית והרעיונית שבבסיס ספר זה. למדתי מהסדנאות המחלקתיות ומהשיחות עם חברי הסגל ותלמידי המחקר, במיוחד חנה הרצוג, רונן שמיר, ניסים מזרחי, דוד דה פריז, שלומית בנימין, אריז' סבאע־ח'ורי ומוטי גיגי. תודה גדולה לספי שטיגליץ על התמיכה לאורך השנים.

מכון ון ליר בירושלים שימש לי בית אקדמי ומחקרי לאורך תקופה מעצבת וחשובה. לאורך השנים זכיתי לליווי ותמיכה מהנהלת

המכון ועובדיו, ובעיקר שמעון אלון, ציפי הכט, שולי לרון, ענת לפירות פירלה, יוכי פישר, רונה ברייר, יוסי אריה ולימור שגיא. חלקים נרחבים מהספר התעצבו במהלך שיחות, סדנאות ומפגשים במסגרת שהותי ככמה מוסדות אקדמיים בשנים האחרונות. אני מודה למוסדות שאירחו אותי ולקולגות על הדיאלוג העשיר והמלמד. ליאסר סולימאן, סאיקן יאזאקי, יוני מנדל ומנר מח'ול מאוניברסיטת קיימברידג'; לג'ורג' ח'ליל, ג'וזף פאראג, איסלאם דאיה ונג'את עבדולחק באוניברסיטה החופשית של ברלין ותכנית EUME; ליאיר ולך והגר קוטף מבית הספר ללימודי אפריקה והמזרח באוניברסיטת לונדון (SOAS); לירום מיטל, ג'וזף ששון, אורית בשקין, ליטל לוי, אביעד מורנו, חן ברם, ננסי ברג וסטיב קפלן במרכז כ"ץ באוניברסיטת פנסילבניה; ולג'וליאן וייס, עבדולקארים ואקיל, רייצל סקוט, ג'אבד מאג'יד, זיארד אלמרשאפי, אנדריאה שץ ודויד טורולו מקינגס קולג' לונדון.

בשלבם השונים של המחקר זכיתי לתמיכה כספית מכמה קרנות: מלגת נחמיה לבציון, קרן אייס"ף, מלגת יהונתן שפירא, מלגת מרכז חיים הרצוג באוניברסיטת בן גוריון, מלגת גרטנר מרכז זלמן שז"ר, קרן פירס (Pears Foundations), מרכז כ"ץ באוניברסיטת פנסילבניה, מלגת צ'ריק באוניברסיטה העברית וקרן לברוהולם בקינגס קולג' לונדון (Leverhulme Fund).

העבודה בבית ספר מנדל למנהיגות חינוכית בירושלים תרמה לגיבוש ספר זה. הדיונים והמפגשים עם עמיתים, לאורך תהליך ההוראה והלמידה בבית הספר, עזרו לדייק את הדיון בפרקים המסכמים. חברי הסגל, העמיתים וחברי צוות בית הספר הם שאפשרו את התהליך הלימודי המפרה הזה. אבקש להודות באופן מיוחד למנהל בית הספר דני ברג'יורא אשר ליווה את תהליך כתיבת הספר בשלביו השונים ועודד ותמך בפרויקט לאורך כל הדרך.

ספר זה לא היה יוצא לאור ללא התמיכה הכספית של קרן מנדל. אני מודה לוועדת הפרסומים של קרן מנדל על ההחלטה לתמוך בהוצאת הספר, לאבי כצמן אשר תמך בהוצאת כתב היד עוד בשלביו הראשונים, לתמר אברמוב על הליווי והעצות החכמות ולרותי להבי

על התמיכה. רחלה לבנון חלקה אתי מניסיונה במלאכת ההוצאה לאור של כתב היד וההכנה לדפוס וליוותה את התהליך בצורה מסורה ומקצועית. אני מודה מקרב לב למנכ"ל קרן מנדל מר משה ויגדור ונשיא הקרן פרופ' יהודה ריינהרץ על תמיכתם בספר.

בורכתי במעגל של מורים, חברים וקולגות שליוו את העבודה מראשיתה, קראו חלקים שונים ותרמו לחידוד הרעיונות. אציין במיוחד את אמנון רז קרקוצקין, שחלק עמי בנדיבות את ידיעותיו ותובנותיו; את עבודתה המחקרית העשירה ופורצת הדרך של אלה שוחט והשיחות הרבות שזכיתי לקיים עמה; את צבי בן-דור בנית שכיוון והדריך אותי לאורך הדרך; את אלמוג בהר, שהדיאלוג ושיתוף הפעולה הפורה עמו ניכרים לאורך הספר כולו; את יעקב ידגר שתרים הערות חשובות ומלמדות; ואת הלל כהן שלימד אותי על כתיבה וקריאה היסטורית ביקורתית.

שמעון בלס ז"ל שהלך לעולמו בטרם יציאת הספר היווה מקור השראה אינטלקטואלית מראשית דרכי באקדמיה, יצירתו הענפה פתחה עבורי אופקים פוליטיים ותרבותיים חדשים.

לאורך המסע למדתי משיחות ומפגשים עם מורים וחוקרים רבים: חנן חבר, משה (שיקו) בהר, יוסי יונה, אביגיל יעקובסון, דימטרי שומסקי, גיש עמית, מראם מסראוי, גילה בלס, דרק פנסלר, אריה דובנוב, יגאל ניזרי, אורית ואקנין יקותיאל, גיא מירון, מישל קמפוס, תמיר שורק, מייקל יהודה, יפעת וייס, מוטי גולני, צבי בקרמן, דני שרירא, גריגור שוואב, ניב גורדון, אבי שליים, סוזנה השל, חיים יעקובי, מנשה ענזי, אבי־רם צורף, בני נוריאל, יפה בניה, גדי אלגזי, מיכל פרידמן, אליסון גונזלס, בשיר בשיר, נתאלי אוחנה, מאיר בוזגלו וראיף זרייק. תודה מיוחדת לחברי מתי שמואלוף, אודי אלוני ורן בכור. תודה גדולה שלוחה לאמנית נבט יצחק על הרשות להשתמש ביצירתה כדימוי לעטיפה של הספר.

הפקת הספר בוצעה בידיהם האמונות של אנשי הוצאת מאגנס, וביניהם מנהל ההוצאה יהונתן נרב, מנהל הייצור רם גולדברג והעורך האחראי בני מר. העריכה הלשונית המקצועית של נעה רוזן אפשרה דיאלוג מלמד. תודה לרחל יורמן על הכנת המפתח.

משפחתי האהובה היא העוגן וההשראה לפרויקט. אמא, עדנה, היא מקור של תמיכה, אהבה ועידוד אינסופיים. אחותי האהובה אסנת (אוסי) מעניקה לי אנרגיות לעבודה ולעשייה. בני, ערן ועדי, שבחוכמתם וכשרונותיהם מעשירים ומרחיבים את עולמי כל יום, ובתי אלמה לונה שמכניסה לתמונה אור וצבע. רעייתי עידית, אהובתי ושותפתי לחיים, הקוראת, המבקרת והיועצת שלי לאורך כל שלבי הכתיבה וההפקה של הספר, אם לא של החיים עצמם.

## הקדמה

ד"ר אברהם שלום יהודה בעד שיבת יהודים לספרד" – זעקה כותרת עיתון "החרות" הירושלמי בבוקר חורפי של שנת 1913 (בן עטר, "החרות", 6.11.1913). בידיעה שהגיעה מברלין נאמר כי בן העיר, המשמש מורה בבית המדרש הגבוה למדעים בברלין, תומך בשיבה לארץ ספרד. הידיעה עוררה פליאה ותדהמה בקרב ידידיו ומוקיריו. על פי אותם מקורות, ד"ר יהודה התארח בספרד והתקבל בכבוד גדול על ידי שרים ונציגי בית המלוכה, ואף החל בארגון קורסים אקדמיים על ההיסטוריה והתרבות היהודית באוניברסיטת מדריד. כל זה, לפי הכתוב, חלק מתוכנית פעולה רחבה יותר שפרש יהודה בפני ממשלת ספרד. הממשלה קיבלה את הצעותיו בזרועות פתוחות והביעה רצון להשיב את היהודים אל הארץ שהייתה לפני דורות רבים מולדתם. בכתבה נטען כי הוקצה לו סכום כסף גדול שיממן את נסיעותיו לערי מרוקו למטרות תעמולה בקרב הקהילות היהודיות ועידוד צעירים להגר לספרד. ממשלת ספרד נכונה לסייע בכל מאודה להגירה שכזו, טען הכותב, ואף הציעה ליהודה משרה קבועה באוניברסיטת מדריד.<sup>1</sup>

הידיעה שפורסמה כעבור כמאה שנה, על מפגש בין מלך ספרד פליפה השישי לראשי הפדרציות היהודיות-ספרדיות, כבר לא עוררה סנסציה חדשותית. "כמה התגעגענו אליכם!" הצהיר המלך בפתח דבריו. "יהודי ספרד היקרים, תודה לכם על נאמנותכם", הוסיף, "תודה לכם על ששמרתם כמו אוצר יקר את מנהגיכם השייכים גם

1 עורך עיתון "החרות", שחתום על הכתבה, הבטיח לעקוב אחר הסיפור הזה בגיליונות הבאים אך הנושא לא עלה עוד.

לנו. תודה על שנתתם לאהבה לגבור על השנאה ועל שחינכתם את ילדיכם לאהוב את המדינה הזאת".<sup>2</sup> יותר מחמש מאות שנה לאחר גירוש ספרד אישר בית הנבחרים בספרד את "חוק השיבה" של היהודים הספרדים שיאפשר לצאצאיהם להתאזרח במדינה. בטקס לציון החלתו של החוק החדש באולם דחוס בנציגי קהילות יהודיות הבטיח מלך ספרד לפעול נמרצות כדי להשיב את "תור הזהב" היהודי לארצו. העיתונות הישראלית קיבלה את הידיעה בשוויון נפש וללא כותרות דרמטיות. בשנת 2015 נתפס חוק השיבה של יהודי ספרד כמסלול נוסף במירוץ של ישראלים רבים אחר הדרכון האירופי.<sup>3</sup> הזהות והמורשת הספרדית הפכו לנכס המקנה כרטיס כניסה לאזרחות האירופית הנכספת.<sup>4</sup> עם זאת, הסיפור הזה מאיר גם פנים אחרות של הספרדיות. בעיני המדינה הספרדית מסמלת השיבה של יהודי ספרד את השיבה אל העבר המפואר בזמן שהיא נדחקת לשוליה הכלכליים והפוליטיים של אירופה.<sup>5</sup>

המעבר של אברהם שלום יהודה מגרמניה לספרד בשנת 1913 מספר סיפור אחר. באותה תקופה נתפסה השיבה לספרד כמודל

2 דבריו פורסמו באתר הקונגרס היהודי העולמי. ראו <http://www.worldjewishcongress.org/en/news/king-felipe-thanks-sephardic-jews-for-their-loyalty-to-spain-523-years-after-expulsion-edict-12-2-2015>.

3 להרחבה על תופעת הדרכונים האירופיים של אזרחים ישראלים ראו הרפז, 2012.

4 מיד לאחר פרסום הידיעה בדבר החוק החדש החלה המערכת המשומנת לעבוד במהירות. משרדי עורכי דין השיקו אתרי אינטרנט לאלפי הלקוחות הפוטנציאליים, מכוני לימוד ספרדית פתחו כיתות לימוד חדשות, גניאולוגים ומומחים ליהדות ספרד גויסו למאמץ, וארגונים יהודיים-ספרדיים ציפו לפריחה מחודשת בפעילותם.

5 לעניין המחודש בהיסטוריה ובהזות של היהודים הספרדים יש גלגולים שונים בהקשר של ספרד המודרנית. ניצני התהליך הזה נזרעו כבר במחצית השנייה של המאה התשע עשרה בשיח של חוקרים ופוליטיקאים לאומיים-ליברלים כחלק מעיצוב מחודש של ההיסטוריוגרפיה הלאומית הספרדית (ג'ניאו-מיוחס, 2008; שנאן, 2012; Ojeda-Mata, 2017).



מתחרה לצינונות וכאלטרנטיבה לשיבת היהודים לארץ ישראל. מאות שנים לאחר הגירוש של היהודים משטחה חוזרת ספרד להיות מרחב ממשי ומולדת פוטנציאלית ולא רק סמל של גלות וגירוש. מעבר זה סימן גם את השיבה של המדינה הספרדית לשיח היהודי (ספרדי) כמסגרת שביחס אליה מנוסחות ומתארגנות מחדש הזהות והתרבות הספרדית. השיבה של יהודה, האינטלקטואל היהודי-ספרדי, לחצי האי האיברי מעניקה משמעות חדשה למורשת הספרדית שבאותן שנים משכילים יהודים באירופה הזדהו כיורשיה וראו בה את ערש התרבות היהודית האירופית המערבית.

שני הסיפורים הללו, שיותר ממאה שנה מפרידות ביניהם, חושפים את פניה המרובות והחמקמקות של הספרדיות. הספרדיות נפרשת על פני מוקדים רבים במרכז אירופה ובמזרחה, באימפריה העות'מאנית, בארץ ישראל/פלסטין, בספרד/אנדלוס, באמריקה ובדרום-מזרח אסיה. יש בה חיבורים מפתיעים בין מזרח למערב, בין גלות למולדת, בין יהדות לאסלאם. היא נמתחת על פני מרחבי זמן רבים – ימי הביניים, גירוש ספרד וראשית הקולוניאליזם, הנאורות וההשכלה היהודית, התנוצימאת והנהצ'ה הערבית, הלאומיות הערבית והצינונות. היא מופיעה בהקשרים רבים, ולעתים מנוגדים, של מסורת, מורנה, קדמה, דת, הגירה וילידיות. היא מכילה בליל של שפות – לאדינו, ערבית ספרותית, עברית, ערבית-יהודית, עות'מאנית, צרפתית וספרדית – וריבוי של מולדות – ספרד, אנדלוס, ארץ ישראל, פלסטין ותורכיה – שהתגושו ונאבקו על סימון גבולותיה. היא מקפלת בתוכה תפיסות שונות של גלות ומולדת, של לאומיות ואתניות, של ילידיות ופזורה, של מורשת ויורשים, של מזרח ומערב ושל יהדות וערביות. אגב תנועה במרחב ובזמן, ובלי תיחום ברור, נעשית הספרדיות לנשאת של רעיונות, תשוקות, אינטרסים וגעגועים בקרב אנשים, ארגונים ומדינות.

הספרדיות מהלכת קסם בשיח היהודי כבר קרוב למאתיים שנה. דימוייה נתנו השראה למהפכות חברתיות, תרבותיות, דתיות ופוליטיות, אך גם אפשרו לקבע היררכיות ולייצר הבחנות. היא מופיעה כערש התרבות העברית החילונית והאירופית, ולעתים מציגה

את עצמה כמורשת מזרחית יהודית-ערבית. היא מזוהה כבעיה אתנית שצריך להעלים ולהשתיק, ובו בזמן מפתח לפתרון. היא מזוהה עם תרבות רדודה ונחותה, ובמקרים אחרים כנקודת שיא של התרבות היהודית. היא נמצאת בקריאת המרד של הרב עובדיה יוסף בחרדיות הליטאית, ועומדת בלב מפעל הכינוס של ביאליק ורבניצקי לייסוד תרבות עברית חילונית. דימוייה הציתו את דמיונם של משה מנדלסון ואברהם גיגר על קיום יהודי בעידן הנאורות האירופי, ושימשו את נסים מלול, יוסף מיוחס ואברהם אלמליח כבסיס ליצירת תחייה תרבותית עברית-ערבית.

דיונים בספרדיות יכולים להתחיל בנקודות שונות בזמן ובמרחב: בהגירה של דונש בן לברט מבגראד לקורדובה באמצע המאה העשירית וראשית "תור הזהב" של השירה העברית באנדלוס/ספרד (רוזן, 1992); בגירוש ספרד ב-1492 (רנ"ב) וראשית היווצרות הפזורה היהודית-הספרדית בחלקים נרחבים ברחבי האימפריה העות'מאנית ובעולם היהודי בצפון אפריקה (בנבסה ורודריג, 2001; Ray, 2008); בנקודת החיבור בין גירוש היהודים והמוסלמים מספרד ב-1492 ובין גילוי אמריקה וראשית הקולוניאליזם האירופי (Shohat, 1997); בהדפסתו של שולחן ערוך לרבי יוסף קארו וכינונה של הרשת ההלכתית הספרדית במאה השש עשרה (Goldberg, 2008); בהתפתחות הדפוס ועיתונות הלאדינו מהמאה התשע-עשרה ועד אמצע המאה העשרים (Borovaya, 2008); בהתעצבותו של מרכז אינטלקטואלי ומסחרי בליוורנו בסוף המאה השמונה עשרה (Trivellato, 2009); דרך מעקב אחר רשתות שד"רים וחלוקת הכספים במאה השמונה עשרה והתשע עשרה כמנגנון מעצב של קווי תיחום אתניים (Lehmann, 2008); בחוגי ההשכלה היהודית בגרמניה בראשית המאה התשע עשרה והפנייה אל המורשת הספרדית כמודל ארכיטקטוני, ליטורגי ופילוסופי (שורש, 2000; Efron, 2016); דרך דמותו של ההיסטוריון וחבר הסנאט הספרדי ד"ר אנחל פולידו פרנאנדס והמאמצים לחדש את הקשרים בין הפזורה היהודית-ספרדית לממלכת ספרד במפנה המאה העשרים (גי'ניאו-מיוחס, 2005; שנאן, 2012); בהיווצרות של רשתות דיאספוריות של מהגרים יהודים

באמריקה הלטינית (Moreno, 2014) דרך מעקב אחר היווצרותן של קהילות ספרדיות בארצות הברית בראשית המאה העשרים (Ben-Ur, 2009); ובהקמת הסדרות הספרדים חלוצי המזרח בראשית ימי המנדט הבריטי וראשיתה של הפוליטיקה האתנית בארץ ישראל (הרצוג, 1986; חיים, 2000; אלבוחר, 2003).

השיבה אל הספרדיות וכינוייה השונים – אספניה, ספרד, אנדרלוס, איבריה – משקפים תפיסות אידיאולוגיות ופוליטיות מרובות ולעתים אף מנוגדות. האם הספרדיות היא מורשת יהודית או ערבית? מזרחית או מערבית? דתית או חילונית? מיסטית או פילוסופית? מודרנית או ימי ביניימית? יהודית-נוצרית או יהודית-מוסלמית? באיזו שפה יש לספר את תולדותיה: ערבית-יהודית, ערבית ספרותית, ספרדית-יהודית, תורכית-עות/מאנית, צרפתית, ספרדית, אנגלית או עברית? האם הספרדיות היא מורשת ספרותית או היסטורית? הלכתית או פילוסופית? לאומית או גלותית? למי שייכות המורשת הזאת וההיסטוריה הזאת? מיהם היורשים שלה ומה זיקתם למורשת?

ספר זה עוקב אחר ריבוי הייצוגים והדימויים של הספרדיות ואחר המשמעויות והפרשנויות השונות (ואף סותרות) שהיא נושאת, בלי להכריע בדבר אופייה, גבולותיה ותוכנה. הספר מתמקד ברשת של אינטלקטואלים יהודים ספרדים ובמחלוקות ובפולמוסים שהם ניהלו על דמותה וייצוגה של הספרדיות כקטגוריה היסטורית, פואטית וזהותית במפנה המאה העשרים.<sup>6</sup> זו תקופה פורמטיבית ומכריעה בהיסטוריה של המרחב שלנו (פלסטין/ישראל), שבה נוסחו כמה מהסוגיות הפוליטיות והתרבותיות המלוות אותנו עד היום: הסכסוך

6 השימוש בקטגוריה "יהודים ספרדים" לתיאור קבוצת האינטלקטואלים שנמצאים בלב ספר זה אינו מניח הגדרה זהותית סגורה ותחומה, אלא בעלת ריבוי משמעויות, שתיבחן בהרחבה להלן בספר זה. החלטתי להשתמש בקטגוריה זו לזיהוי הקולקטיבי של הקבוצה משתי סיבות עיקריות: ראשית, מכיוון שחברי הרשת זיהו את עצמם וזוהו בעיני אחרים כספרדים (סמן שקיבל כאמור משמעויות שונות); ושנית, מכיוון שהקטגוריה הזהותית הזאת משחקת תפקיד מכריע במחלוקות שנבחנו בספר זה.

הלאומי בין יהודים לפלסטינים, היחסים בין שפה ותרבות עברית לשפה ותרבות ערבית, היחסים בין מזרחים לאשכנזים. מעקב אחר מחלוקות אלו מאפשר קריאה מחודשת בעיצובן ובהתפתחותן של הסוגיות המכוננות הללו ומציע תובנות ואפשרויות חדשות, מעבר להנחות הפוליטיות והמחקריות המקובלות.

מעקב אחר הייצוגים המרובים של זהות ומורשת ספרדית במפנה המאה העשרים פותח מנעד רחב של עמדות ופרשנויות כלפי אירועים היסטוריים מוכרים. הוא בוחן אפשרויות היסטוריות שהתממשו לצד אפשרויות שלא יצאו אל הפועל. מודל הלאומיות המתיישבת שיצרו אנשי העלייה הראשונה והשנייה, למשל, נבחן בספר מחדש לצד מודלים של לאומיות ילידית שניסחו באותה תקופה בני הארץ הספרדים. לצד זה נבחן מחדש כינונה של תנועת התחייה העברית באירופה ובארץ ישראל/פלסטין לצד מודלים ליצירת תרבות עברית-ערבית כבסיס לחיים משותפים בין יהודים לערבים.

הספר מתחקה אפוא על הספרדיות כקטגוריה נודדת (travelling concept) שאינה מזוהה עם תופעה, מקום או תקופה מסוימים, אלא מגולמת בתנועה של טקסטים, רעיונות, אנשים ומסורות במרחב ובזמן.<sup>7</sup> הצבת הספרדיות כקטגוריה נודדת דורשת מאמץ מיוחד מן הקורא העברי. בספרות המחקרית ובדיון הציבורי הקטגוריה "ספרדיות" על שלל המונחים הנגזרים ממנה (שירת ספרד, תור הזהב הספרדי, יהודי ספרד, המורשת הספרדית, הלכה ספרדית ועוד) טעונה בקונוטציות ובמשמעויות מרובות. חלק מהקוראים יראו בה קטגוריה אתנית הקשורה לשיח פוליטי וסוציולוגי על זהות ותרבות מזרחית; בעיני אחרים הספרדיות תיתפס כקטגוריה הלכתית-דתית; אחרים יזהו אותה עם תור הזהב הספרדי והמורשת הפואטית, ההלכתית וההגותית של יוצרים יהודים בספרד בימי הביניים; ויש שיקשרו אותה עם תרבות הלאדינו ומורשתה המוזיקלית והלשונית הייחודית.

7 | להרחבה על המושג "קטגוריה נודדת" ראו Said, 1983; Clifford, 1989; Bal & MacDonald, 2002.

אחת הסיבות לפרגמנטציה הזאת ולריבוי המשמעויות והמובנים של הספרדיות מקורה באופן שבו היא נוסחה, מוינה ונחקרה בשדה האקדמי (בעיקר בישראל) באמצעות חלוקה לקטגוריות נפרדות הנבחנות בתוך מסגרות דיסציפלינריות מתוחמות.

שני פיצולים עיקריים עיצבו את התפתחות חקר הספרדיות ופיזוריה על פני תחומים שונים: א) החלוקה בין מורשת אינטלקטואלית, פואטית ופילוסופית ובין זהות ותרבות אתנית; ב) החלוקה בין ימי הביניים לעת החדשה. במשיכת מכחול גסה אפשר לזהות שני מסלולים עיקריים בחקר הספרדיות. המסלול הראשון, שהתפתח בעיקר בתחומי מחשבת ישראל, היסטוריה יהודית וספרות עברית, מתמקד בחקר הספרות הפילוסופית, הקבלית וההלכתית לצד חקר שירת החול והקודש היהודית שנכתבו בחצי האי האיברי מאחרית המאה העשירית ועד גירוש ספרד ב־1492. הספרות המחקרית במסלול זה מתמקדת בעיקר במאפיינים היהודיים והעבריים הייחודיים של המורשת הספרדית וממקמת אותה על רצף כרונולוגי היסטוריוגרפי של היצירה היהודית מתקופת המקרא ועד התפתחות הספרות וההגות העברית המודרנית.<sup>8</sup> המחקר במסלול זה מתמקד בעיקר בחקר היצירה הפילוסופית, ההלכתית, הקבלית והפואטית בהקשר של התקופה עצמה. במחלקות לפילוסופיה ומחשבת ישראל התמקדו בהגות הפילוסופית, ההלכתית והקבלית, ואילו במחלקות לספרות עברית – ביצירה הפואטית בספרד (שירמן, 1995; טובי, 2000; Rosen & Yassif, 2002). מוקד נוסף של חקר הספרדיות התפתח בחוגי היסטוריה של עם ישראל סביב חקר אנוסי ספרד, הנוצרים החדשים והפזורה הספרדית במערב אירופה בעת החדשה המוקדמת. מחקר זה מתמקד במאות השנים הראשונות לאחר גירוש ספרד, לרוב מנותק ממחקר הפזורה של מגורשי ספרד באימפריה העות'מאנית ובצפון אפריקה (קפלן, 2003). מוקד אחר התפתח במסגרת חקר חוכמת ישראל והתעצבות ההשכלה היהודית באירופה

8 על ההתמקדות בהיבטים היהודיים והעבריים בחקר מורשת ספרד ראו דרורי, 1991; רוזקרוצקי, 1998; טובי, 2000; פרנקל, 2002.

ותנועת התחייה העברית במפנה המאה העשרים (מנדס-פלור, 1984; פונקנשטיין, 1991; רז-קרקוצקין 1998; שורש, 2000; Anidjar, 1996; Efron, 2016).

המסלול השני התעצב במחלקות לסוציולוגיה, אנתרופולוגיה, פולקלור והיסטוריה של עם ישראל והתמקד בחקר הספרדיות כזהות ותרבות קולקטיבית אתנית בראשית היישוב הלאומי היהודי בארץ ישראל ולאחר הקמת מדינת ישראל וההגירה של יהודי ארצות האסלאם. במסלול מחקרי זה נבחנה הזהות הספרדית על ייצוגיה השונים – עדות ספרד והמזרח, ספרדים ומזרחים – כסמנים של קולקטיב אתני, תרבותי ופוליטי.<sup>9</sup> במסלול זה התפתחו שני תחומי מחקר עיקריים: הראשון התמקד באנתרופולוגיה וסוציולוגיה של הספרדים-מזרחים ביישוב היהודי החדש ובמדינת ישראל והשני בהיסטוריה ובתרבות של הספרדים בעת החדשה (שוקד ודשן, 1977; סבירסקי, 1981; הרצוג, 1986; חיים, 2000; אלבוחר, 2003). בעוד הראשון מתמקד בחקר היווצרותה וגלגוליה של זהות ותרבות ספרדית-מזרחית בחברה בישראל בזיקה לזהות הישראלית והאשכנזית, אך בדרך כלל במנותק מההקשר התרבותי וההיסטורי טרם הגירתם; השני מתמקד בהיסטוריה שלהם בארצות מוצאם, בדרך כלל בהקשר של היסטוריוגרפיה ציונית ובמנותק מההיסטוריה העות'מאנית, הערבית והמזרח תיכונית הכללית.<sup>10</sup>

החלוקה לשני מסלולים נפרדים יצרה קרעים ונתקים בין המורשת הספרדית של ימי הביניים ובין ההיסטוריה והזהות של הספרדים והמזרחים בעת החדשה. היא שרטטה שושלות של מורשת

9 בהקשר הזה חשוב לציין כי יש גישות שונות להגדרת הזהות הספרדית הקולקטיבית. ישנה הגישה המצמצמת המתמקדת רק בצאצאי מגורשי ספרד דוברי הלאדינו באימפריה העות'מאנית וצפון מרוקו, וישנה הגישה המרחיבה יותר הכוללת את כלל יהודי העולם הערבי, המוסלמי והעות'מאני. להרחבה על הגישות הללו ראו בהר, 2007; בצלאל, 2008.

10 להרחבה על התפתחות הידע הסוציולוגי והאנתרופולוגי על ספרדים-מזרחים ראו חבר, שנהב ומוצפי האלר, 2002. להרחבה על ההיסטוריוגרפיה של יהודי ארצות האסלאם ראו צור, 2003.

ויורשים ויצרה פיצולים בין תקופות, מקומות, מסורות, וסגנונות; בין ספרות להיסטוריה; בין מורשת מוסלמית למורשת יהודית; בין ערבית לעברית, בין ערבית ללאדינו; בין ספרד לאנדלוס. הפרדות אלו ניתקו את מסורת שירת ספרד באנדלוס מהמסורת הפואטית של יהודים ספרדים ברחבי האימפריה העות'מאנית. חקר ההגות והשירה של יהודה הלוי, למשל, נותק מחקר השירה העברית של משוררים יהודים בצפון אפריקה ובמרחב העות'מאני בעת החדשה, וגם הופרד מחקר שירה מזרחית ומשוררים מזרחים בישראל.<sup>11</sup> יצירתו של הלוי זוהתה יותר עם תחיית השירה העברית במזרח אירופה דווקא, ומשוררים כמו חיים נחמן ביאליק נתפסו כממשיכי דרכה.

חלוקה זו יצרה היררכיה סמויה בין שני סוגים של ספרדיות: זו הנתפסת כאחת הפסגות האינטלקטואליות בהיסטוריה היהודית, וזו המזוהה עם תהליכי השקיעה והניוון של התרבות היהודית במגעה עם תרבות המזרח והסביבה הערבית.

במקביל להתמסדות חקר הספרדיות באקדמיה בישראל, אך לא במנותק ממנה, התפתח מוקד נוסף של חקר הספרדיות באוניברסיטאות בארצות הברית. המחקר באמריקה, שהתרכז במחלקות להיסטוריה ולימודי יהדות, עסק בעיקר בהיסטוריה של הפזורה היהודית-הספרדית בעת החדשה.<sup>12</sup> במסגרת זו התפרסמו בעשורים האחרונים מחקרים חשובים ומקיפים על ההיסטוריה והתרבות הספרדית: תחום התרבות היהודית-ספרדית בארצות הבלקן; התפתחות העיתונות והספרות בלאדינו; ההיסטוריה של הקהילות הספרדיות באימפריה העות'מאנית; התעצבות הקהילות הספרדיות בארצות הברית ועוד.<sup>13</sup> בדומה לחלוקה שהתקבעה באוניברסיטאות בישראל, גם לימודי

11 להרחבה על תהליכי הניתוק הזה ראו בהר, 2015.

12 לסקירה של התפתחות לימודי ספרדיות בארצות הברית ראו סטילמן, 2002; Gerber, 1995; Stein, 2002.

13 לרשימה חלקית של מחקרים שהתפרסמו במסגרת זו ראו בנבסה ורודריג, 2001; Stein, 2003; Lehmann, 2008; Cohen, 2014.

הספרדיות בארצות הברית נוטים להבחין בין המורשת הספרדית בימי הביניים ובין זו בעת החדשה.<sup>14</sup> בשונה מהמגמה של לימודי הספרדיות שהתפתחו באוניברסיטאות בישראל, המוקד הוא בהיסטוריה של הפזורה הספרדית מחוץ לארץ ישראל/מדינת ישראל, והציונות, הפלסטינים וההקשר האתני בישראל כמעט אינם נוכחים.<sup>15</sup> השפה והתרבות הספרדית-יהודית (לאדינו) נוכחת יותר במחקרים האלה, וגם השפות האימפריאליות (התורכית-עות/מאנית, האנגלית והצרפתית), בעוד שהעברית והערבית נדחקות לשוליים. יתרה מכך, במשך השנים שני תחומי המחקר הללו – לימודי ספרדיות בארצות הברית וחקר הספרדים/מזרחים בישראל – התפתחו כמעט ללא נקודות השקה. בשנים האחרונות חל שינוי במגמה זו עם צמיחה של דור חוקרים חדש המשלב בין חקר הדיאספורה הספרדית ובין ההיסטוריה והתרבות של מזרחים/יהודים-ערבים בארץ ישראל/פלסטין.<sup>16</sup>

לצד ישראל וארצות הברית, מחקר על תרבות והיסטוריה יהודית-ספרדית התפתח במוקדים נוספים. מוקד חשוב הוא המרחב האקדמי דובר הצרפתית, בעיקר במוסדות האקדמיים בצרפת שבהם התפרסמו מחקרים על היסטוריה מודרנית של יהודים ספרדים (למשל מחקריו של שמואל טריגנו שכמעט לא תורגמו לעברית). מוקד נוסף הוא המרחב דובר הספרדית – בספרד ובאמריקה הלטינית – שבו התפתח

14 למרות החלוקה הדיסציפלינרית המקובלת בין ימי הביניים לעת החדשה יש גמישות גדולה יותר אצל חוקרים המתמחים בלימודי ספרדיות בארצות הברית. כך למשל היסטוריונים בולטים של מורשת ספרד בימי הביניים כדוגמת נורמן סטילמן ומרק כהן עורכים מחקרים גם על היסטוריה ספרדית מודרנית.

15 בשל ההיעדר הזה מתבלט במיוחד המפעל המחקרי החשוב והחלוצי של אלה שוחט שבשלושת העשורים האחרונים יצרה קורפוס מחקרי מעמיק המחבר בין לימודי ספרדיות ליהודים-ערבים ולישראל-פלסטין. ראו האנתולוגיה של מחקריה שפורסמה לאחרונה: Shohat, 2017.

16 ראו לדוגמה, Levy, 2007; Lehmann, 2008; Campos, 2011; Moreno, 2012.



שדה מחקר של תרבות ומורשת יהודית-ספרדית כבר במחצית השנייה של המאה התשע עשרה. האופנים שבהם עוצבה והומשגה הספרדיות במוקדים אלו היא סוגיה מעניינת וחשובה, אך רובה חורגת מגבולות הדיון בספר זה.<sup>17</sup>

ספר זה מבקש להשעות את ההבחנות ואת החלוקות הדיסציפלינריות והתמטיות הללו שהתקבעו והתמסרו בשדה המחקר על הספרדיות. במקום להגדיר מראש מהי ספרדיות – ולקבע אותה כסמן אתני, תרבותי או היסטורי – הספר בוחן את האופנים שבהם היא מתפרשת, מנוסחת, מיוצגת ומופעלת במרחבים, בהקשרים ובזמנים שונים. במקום להתמקד בהסכמות ובהמשגות המקובלות, הוא מחפש את המחלוקות ואת הפולמוסים סביב ייצוגה וניסוחה. הספר עוקב אפוא אחרי המופעים המרובים של הספרדיות (כמו שירת ספרד, המורשת הספרדית, יהודים ספרדים ותור הזהב), חושף ייצוגים מודחקים ומושקפים ובוחר מחדש ניסוחים מוכרים ומקובלים. הוא מאיר נקודות השקה בין ייצוגים שונים ובוחר בכפיפה אחת את ביטוייה כקטגוריה של זהות אתנית ואת גילומיה כמורשת ספרותית, היסטורית ותרבותית, אגב חציית מסגרות שיח ושדות ידע קיימים. הוא מציע קריאה חדשה בתהליכי פיצולה של הספרדיות לקטגוריות שונות ומיסודה בתוך תחומי ידע נפרדים.

## מפנה המאה העשרים: עידן האפשרויות

ספר זה מתמקד בתקופה סוערת ורבת תהפוכות בהיסטוריה היהודית ככלל וזו של ארץ ישראל/פלסטין בפרט. מפנה המאה (מסוף שנות השמונים של המאה התשע עשרה ועד העשור השלישי של המאה העשרים) ניכר בשינויים טריטוריאליים ופוליטיים דרמטיים בחלקים שונים של הגלובוס. לצד התפשטות השליטה האירופית-אימפריאלית והחלוקה לאזורי שליטה והשפעה נפרדים, תקופה זו מזוהה גם עם

17 להרחבה על התפתחות המחקר בספרד ראו Friedman, 2014.

צמיחתן והתגבשותן של תנועות לאום מקומיות. תהליכים אלו התחוללו במקביל ועיצבו מחדש את המפה הגיאוגרפית והפוליטית העולמית.<sup>18</sup> אזורים נרחבים עברו ממערך שליטה אחד למשנהו, מפות שורטטו וגבולות ותיחומים עוצבו מחדש, טריטוריות חדשות נוצרו וישנות חדלו להתקיים. שני הגיונות מנוגדים לכאורה שלטו בפוליטיקה העולמית של התקופה: עיקרון של התפשטות ותנועה במרחב (של הון, סחורות, מנגנוני שליטה ואנשים) ועיקרון של חלוקות והפרדות (בין טריטוריות, זהויות, לשונות דיסציפלינות).<sup>19</sup> הגיונות אלו עיצבו במידה רבה גם את תהליכי המודרניזציה התרבותית והפוליטית שהתחוללו ברחבי העולם היהודי באותה תקופה.<sup>20</sup> המתח בין התפשטות ותנועה במרחב ובין הפרדה ותיחום (לאומי, דתי, לשוני) ניצב בבסיס כמה מהפרויקטים המרכזיים לעיצובה של זהות ותרבות יהודית. בשנת 1897, למשל, נולדו שתי תנועות שייצגו פתרונות שונים לשאלת המקום והזהות של היהודים: תנועת הבונד והתנועה הציונית.<sup>21</sup> למרות הוויכוח האידיאולוגי המר ביניהן שתי התנועות גילמו בתוכן את רוח התקופה ושילבו בין הגיונות טרנס-לאומיים ואימפריאליים ובין תפיסות יהודיות פרויקטוריות ומובחנות. לצד ארגונים אלו נוסחו באותה תקופה עשרות הצעות ותוכניות לעיצוב מסגרת יהודית קולקטיבית: טריטוריאליסטיות, אוטונומיסטיות, יידישסטיות, ספרדיסטיות, עות'מאניסטיות ועוד. צמיחתן הייתה קשורה בהתפתחויות הפוליטיות והחברתיות הגלובליות של אותה התקופה בתפר שבין אימפריאליזם ולאומיות, על כל מערך היחסים האידיאולוגי והפוליטי ביניהם.<sup>22</sup>

- 18 להרחבה על תקופה זו ראו Fieldhouse, 1966; Hobsbawm, 1987.
- 19 להרחבה על ההגיונות הפוליטיים האלה ראו ארנדט, 2010; Said, 1993.
- 20 להרחבה על ההגיונות של הפרדה והתפשטות בעיצוב מודרניזציה יהודית ראו Hochberg, 2010; Shohat, 2017.
- 21 להרחבה על תנועת הבונד ראו פלד, 1997.
- 22 להרחבה על האופציות השונות ראו פלד, שם; בנבסה וורודריג, 2001;

בספרות המחקרית על התקופה, ובייחוד זו המתמקרת בתולדות היישוב היהודי בארץ ישראל/פלסטין, יש נטייה לתאר את הסיפור ההיסטורי דרך נקודת מבטם של המהגרים היהודים שהגיעו מאירופה ושל המעצמות האירופיות, ולהתעלם מההקשר העות'מאני והערבי המקומי ומבני הארץ היהודים. יתרה מכך, במשך שנים רבות רווחה ההנחה שתהליכי המודרניזציה הפוליטית, הכלכלית והתרבותית שהתחוללו בתקופה זו ברחבי האימפריה העות'מאנית בכלל ובארץ ישראל/פלסטין בפרט היו קשורים במישרין או בעקיפין לאירופה ולחדירה של מודלים תרבותיים, כלכליים ופוליטיים מערביים לתוך המערכות המקומיות. תפיסה זו הניחה כי האימפריה העות'מאנית הייתה בתהליך מתקדם של שקיעה וניוון והתגוננה מפני רוחות השינוי והחידוש שהגיעו מאירופה.<sup>23</sup> בזמן האחרון אנו עדים לשינוי במגמה זו בזכות כמה מחקרים חשובים שהפריכו את הסברה ותיארו את תהליכי הרפורמציה והמודרניזציה שחוללה המדינה העות'מאנית ברוב המוסדות השלטוניים והמנהליים שלה, ובכלל זה מערכת המשפט והחינוך והמערכת הפוליטית והאזרחית. תהליכים אלו לא היו מנותקים מתהליכים דומים שהתחוללו באירופה אך היה להם צביון מקומי ייחודי מובהק. המחקרים גם הראו כי תהליכים אלו עיצבו במידה רבה את תהליכי המודרניזציה היהודית שהתחוללו ברחבי האימפריה העות'מאנית ובארץ ישראל/פלסטין.<sup>24</sup> פריזמה חדשה זו חושפת את מערך הקשרים בין התפתחות החינוך היהודי המודרני, ההתחדשות האורבנית והקמת השכונות החדשות בירושלים וביפו, התפתחות העיתונות העברית והמוסדות והארגונים היהודיים, לבין תהליכי החידוש והרפורמציה העות'מאנית באותה תקופה, ותהליכים דומים שהתחוללו בקרב האוכלוסייה הערבית המקומית.<sup>25</sup>

ברטל, 2007; אלרואי, 2009.

23 על הדימוי והייצוג של האימפריה העות'מאנית בהיסטוריוגרפיה היהודית

ראו טולידאנו, 1986; רתם, 2011.

24 ראו למשל את המחקרים החשובים של ג'וליה פיליפס כהן ומישל קמפוס:

Campos, 2011; Cohen, 2014.

25 בעיקר במחקרים של Tamari, 2008; Campos 2011; Jacobson, 2011.

מחקרים אלו מציעים נקודת מבט חדשה ורחבה יותר לבחינת תהליכי השינוי וההתחדשות היהודית בארץ ישראל/פלסטין וחושפים תמונה היסטורית מרובת פנים והקשרים, עשירה ומדויקת יותר. ספר זה מאמץ גישה זו כלפי השיבות ההקשר העות'מאני והערבי המקומי, אך ממקם אותו בתוך תמונה אימפריאלית-גלובלית רחבה יותר. הוא בוחן את התהליכים ההיסטוריים הבולטים של התקופה בתוך הקשרים אימפריאליים מקומיים וגלובליים. גישה זו משלבת היסטוריות מצטלבות (connected histories) ומחברת מרחבים גיאוגרפיים ופוליטיים מרובים.<sup>26</sup> ההגירות הציוניות הראשונות וראשית ההתיישבות הלאומית בארץ ישראל/פלסטין, למשל, נבחנות לא רק בהקשר הלאומי-ציוני או האימפריאלי האירופי, אלא גם בזיקה לתהליכי הרפורמציה הפוליטית, הכלכלית והחברתית שהתחוללו ברחבי האימפריה העות'מאנית בכלל ובארץ ישראל/פלסטין בפרט. נקודת המפגש בין האינטרסים של המעצמות האירופיות, הרפורמציה העות'מאנית והצמיחה של תנועות תחייה לאומית ותרבותית ערבית ועברית יצרה מרחב פוליטי וחברתי תוסס ודינמי. מרחב עמוס אינטרסים ומרובה נאמנויות זה היה כר לצמיחתן של שתי תנועות לאומיות – הציונית והפלסטינית – וגם לזרעי העימות ביניהן.

באותה תקופה התעצבו והתמסדו תנועות ההשכלה העברית וחקר מדע היהדות וחוכמת ישראל באירופה ובארץ ישראל/פלסטין. מכוני מחקר, כתבי עת, מאספים והוצאות ספרים הדפיסו מהדורות מדעיות של כתבי יד עבריים וספרי הגות וספרות יהודיים, וקידמו את תהליכי הכינוס, האיסוף והחקר של התרבות העברית וההיסטוריה היהודית (שרירא, 2018). במסגרת זו גם התעצבה החלוקה של חקר הספרדיות לתחומי ידע שונים. בהקשר זה קריאה מחודשת במופעיה של הספרדיות מאפשרת להתחקות על מנגנוני המיזן שלה לקטגוריות שונות בשיח המדעי, ההיסטוריוגרפי והאתני, ועל ההתפצלות שלה

26 להרחבה על גישת ההיסטוריות המצטלבות/מחוברות ראו Subrahmanyam, 1997.

בזמן (בין ימי הביניים לעת החדשה) ובמרחב (בין מערב למזרח). התחקות על תהליכי הפיזור של הספרדיות בין תחומי ידע עשויה לתרום להבנת הפיצול הדיסציפלינרי בין ספרות עברית לספרות ערבית, בין הגות יהודית להגות ערבית, בין לימודי מזרח תיכון למדעי היהדות, פיצול הניצב בבסיס המחקר האקדמי בישראל עד היום.

הדיון בספר מקיף ארבעה מוקדים עיקריים שבהם מנוסחים ייצוגים והמשגות של ספרדיות במפנה המאה העשרים: במעגלי ההשכלה העברית וחוכמת ישראל באירופה, ביישוב היהודי בארץ ישראל/פלסטין בתפר שבין העידן העות'מאני למנדטורי, בספרד בראשית המאה העשרים ובדיאספורה הבגדאדית בדרום-מזרח אסיה. היו כמובן מוקדים נוספים חשובים שעיצבו וניסחו ייצוגים של הספרדיות באותה תקופה. הבחירה במוקדים אלו נובעת מהמוקדים שבהם פעלה רשת האינטלקטואלים הספרדים הניצבת במרכז ספר זה.

## אינטלקטואלים ספרדים

ספר זה עוקב אחר רשת אינטלקטואלים יהודים ספרדים ואחר המחלוקת שהם מנהלים על דמותה ועיצובה של זהות, תרבות ומורשת ספרדית. הספרות המחקרית נוטה להמעיט בתפקידם של יהודים ספרדים כשחקנים פעילים בתהליכי המודרניזציה היהודית ועיצוב התרבות וההשכלה העברית ובעיצוב גיבוש של מוסדות התרבות, הפוליטיקה והחינוך ביישוב היהודי בארץ ישראל/פלסטין. בולטת במיוחד ההתעלמות מהפעילות שלהם בעיצובן ובניסוחן של זהות ומורשת ספרדית בשיח הפוליטי והמדעי היהודי באותה התקופה. ספר זה מבקש לשנות מגמה זו, והוא מתמקד בתפקיד האקטיבי שלהם, לא רק כאובייקטים של תהליכים אלה, אלא כשחקנים פעילים בעיצובם בדיון הפוליטי, המחקרי והתרבותי של התקופה.

עם האינטלקטואלים הספרדים העומדים במרכז ספר זה נמנים אברהם שלום יהודה, שאול עבדאללה יוסף, דוד ילין, יוסף מיוחס,

שמעון מויאל, אסתר מויאל-אזהרי, יוסף דוד ממן, נסים מלול, חיים בן עטר, אברהם אלמליח, יוסף אליהו שלוש, דוד אבישר, אליהו אלישר, יהודה בורלא, יצחק עבאדי וחיים בן קיקי.<sup>27</sup>

למעט שאול עבראללה יוסף ואסתר מויאל-אזהרי (שנולדו בבגדאד וביירות בהתאמה), אישים אלו נולדו בארץ ישראל/פלסטין במחצית השנייה של המאה התשע עשרה ופעילותם האינטלקטואלית והפוליטית התפרשה על פני מרחבים נוספים כדוגמת קהיר, ביירות, איסטנבול, ברלין, לונדון, הונג קונג, דמשק ומדריד. הם פעלו בתחומים שונים ומגוונים, ובהם חינוך, תרגום, עיתונאות, ספרות, בלשנות, מחקר ופעילות ציבורית. אף שחיבר ביניהם מערך של קשרים אידיאולוגיים, משפחתיים ופוליטיים, בספר זה הקשר ביניהם מתבסס על חיבור משותף לזהות, למורשת ולתרבות ספרדית, לתפקיד שלהם בחקר ההיסטוריה וההגות הספרדית ולפעילות הציבורית והפוליטית שלהם כנציגי מורשת או קולקטיב יהודיים ספרדיים. התפקיד הכפול שלהם, כסובייקטים המזוהים עם התרבות והזהות הספרדית וכשחקנים פעילים בעיצובה, מאפשר לבחון בו זמנית ייצוגים מרובים של ספרדיות: כקטגוריה של זהות, כמורשת היסטורית וכקטגוריה של ידע.

ייצוגיה של הספרדיות כמורשת תרבותית והיסטורית וגם כזהות פוליטית קיבוצית עמדו בלב הפעילות האינטלקטואלית והציבורית שלהם. הספרדיות, על מגוון הקשריה ומשמעויותיה, שימשה להם מצע לעיצוב וניסוח של מודלים תרבותיים ופוליטיים לעתיד משותף ליהודים וערבים בארץ ישראל/פלסטין. מודלים אלו התבססו על מערך הזיקות והקשרים הלשוניים, התרבותיים והדתיים בין יהודים למוסלמים, בין יהדות לערביות ובין ערבית לעברית.

שנים רבות התעלמה הספרות המחקרית התעלמות כמעט מוחלטת מהשיח ומהפעולה של הוגים ספרדים אלו. בספרות ההיסטורית

27 לתקציר ביוגרפי של אישים אלו ודמויות נוספות שמופיעות בספר ראו נספח בעמ' 289-301.

והסוציולוגית על התקופה ישנם אזכורים ספורים וספורדיים של כמה אישים מחברי הקבוצה. יוצא מן הכלל בהקשר זה הוא דוד ילין, שעשייתו רבת הממדים – בייסוד וניהול של מוסדות חינוך, רווחה ותרבות רבים ביישוב היהודי ומפעלו העשיר כפדגוג, מתרגם, חוקר ומחדש השפה העברית – מקבלת ביטוי במחקרים רבים על התקופה. במחקרים אלה בדרך כלל זוהה ילין כבן היישוב האשכנזי הישן וזהותו הספרדית כמעט לא נדונה. זאת ועוד, פעילותו כמעט ואינה נבחנת לאור קשריו עם הוגים ספרדים, עות'מאנים וערכים-פסלטינים בני דורו, וגם עמדותיו המורכבות כלפי הזהות והתרבות הספרדית מוצנעות ברוב המחקרים.<sup>28</sup>

פעילותם של שאר חברי הרשת נידונה בספרות המחקרית בדרך כלל בשולי מחקרים רחבים יותר על התפתחות היישוב היהודי או התפתחות הספרות והעיתונות העברית. התייחסות בולטת ראשונה לחלק מההוגים הללו הייתה בספרה של גליה ירדני "העיתונות העברית בארץ ישראל" שהתפרסם ב-1969 שבו היא הקדישה תת-פרק קצר לתיאור פעילותה של מה שהיא כינתה "החבורה הירושלמית" כתנועה ספרותית-רעיונית נפרדת של בני הארץ הספרדים שפעלה במסגרת העיתונות הארץ ישראלית של התקופה. ירדני התמקדה בתרגומים מערבית לעברית שפרסמו דמויות אלו בעיתונות העברית בעשור האחרון של המאה התשע עשרה. בנייתו שלה היא הראתה כיצד מפעל התרגום שלהם מערבית לעברית היה אקט של התנגדות ליחס המזלזל והמתנשא של אנשי העלייה הראשונה כלפי בני הארץ הערבים (ירדני, 1969). כעבור כמעט שלושה עשורים נידונה שוב פעילותה של "החבורה הירושלמית" בספרה של יפה ברלוביץ "להמציא ארץ להמציא עם" הבוחן את הספרות של אנשי העלייה הראשונה (ברלוביץ, 1996). ברלוביץ שמה דגש רב יותר על האלמנט הפוליטי האופוזיציוני שניכר בפעילותה של חבורה זו, החורג לטעמה מעבר

28 לאחרונה התפרסם מחקר מונוגרפי מקיף ומעמיק על חייו ויצירתו של דוד ילין, אך גם בו כמעט לא נידונה הפעילות שלו כמעגלים היהודיים-ספרדיים. ראו מייטליס, 2015.

להקשר הספרותי-תרבותי. היא הציעה לקרוא את פעולתם כניסיון לבנות מודל של לאומיות יהודית מזרחית המבוססת על חידוש הקשר השמי בין יהודים לערבים. בעבודתן של ירדני וברלוביץ מקבלת לראשונה פעילותם של חלק מחברי הרשת הכרה נפרדת כאשר היא מתוארת כאופוזיציה לשיח ולפעולה הציוניים הדומיננטיים, ומודגשת הזדהות האתנית הנפרדת שלהם במערך היישובי. בניתוח הזה הפרויקט האינטלקטואלי של הוגים ספרדים אלו מצומצם למסגרת היישובית ונבחן דרך הפריזמה הציונית והיהודית אירופית, ופעילותם נתפסת כריאקציה למפעל התרבותי והפוליטי של אנשי העלייה הראשונה. בעשור האחרון התפרסמו כמה מחקרים מקיפים ומעמיקים (מרביתם באנגלית) שהתמקדו בבני הארץ הספרדים במפנה המאה העשרים.<sup>29</sup> במחקרים חשובים אלו נבחנו אספקטים שונים בפעילותם ההגותית והפוליטית של רוב האישים שנבחנו בספר זה. נקודת המוצא המשותפת למחקרים היא הצבתם של האישים האלה כמייצגים של אידיאולוגיה פוליטית ותרבותית משותפת והדגשת המקום האופוזיציוני שלהם ביחס לזרם הדומיננטי בתנועה הציונית. לעומת המחקר של יצחק בצלאל (בצלאל, 2008), המתמקד במקום שלהם בתוך היישוב היהודי והתנועה הציונית, המחקרים של אביגיל יעקובסון (Jacobson, 2011), יהונתן גריבץ (Gribetz, 2014) ומישל קמפוס (Campos, 2011) התמקדו בעיקר במקום שלהם במרחב הפוליטי הערבי והעות'מאני ובזיקה למאבק הלאומי הציוני-פלסטיני. מפתה מאוד למקם את ההוגים הללו על המפה הפוליטית והאידיאולוגית המקובלת היום ולמצב אותם כקולות אופוזיציוניים ואלטרנטיביים לציונות או, לחלופין, כקולות אבודים של הוגים

29 רשימה חלקית של המחקרים שהתפרסמו לאחרונה: בצלאל, 2008; כהן, 2015; קליין, 2015; גוי, 2017; Jacobson, 2011; Campos, 2011; Levy, 2007; 2011; Behar & Ben-Dor, 2013; Gribetz, 2014; Jacobson & Naor, 2016.



ציונים מזרחים שנושלו מהנרטיב הציוני. לא מפתיע אפוא שהוגים אלו מזוהים בשנים האחרונות בדיון הציבורי עם שני הקטבים האידיאולוגיים הללו: מצד אחד כראשוני המתנגדים המזרחים לתנועה הציונית ויחסה אל הערבים ואל תרבות המזרח, ומן הצד האחר כמבשרי הציונות המזרחית ומחלוצי היישוב היהודי הלאומי בארץ ישראל ומנהיגיו וממחדשי התרבות העברית המודרנית.

אף על פי ששני המקומות הללו לכאורה מייצגים ניגודים חריפים אפשר למקם את האינטלקטואלים האלה בשניהם בו זמנית. אולם המהלך הזה בהכרח מצמצם את עולמם ההגותי, הפוליטי והתרבותי לכדי תבניות אידיאולוגיות נוקשות. מעקב אחר פעילותם האינטלקטואלית, לעומת זאת, מעלה תמונה מורכבת בהרבה שחוצה את החלוקות הללו ומאפשרת ריבוי עמדות אידיאולוגיות (לעתים סותרות), ריבוי לשונות וריבוי נאמנויות ומקומות פוליטיים באופן שאינו מתיישב עם מערך פוליטי, זהותי, לשוני או גיאוגרפי אחיד. למשל מערך החלוקה הבינארית בין יהודים לערבים, מתיישבים לילידים, דתיים לחילונים, מערבים למזרחים, שניצב בבסיס התבניות והחלוקות המוכרות בספרות המחקרית על התקופה, אינו משקף את עולמם של הוגים ספרדים אלו, שזהותם ופעילותם האינטלקטואלית אינה מתמינת לתוך התבניות הללו.

ספר זה מתבונן בדמויות האלה באור חדש ובוחר את פעילותן בתוך מערך הקשרים רחב החורג מגבולות גיאוגרפיים, זהותיים ולאומיים. הוא נפרש על פני מרחבים מהמזרח התיכון עד המזרח הרחוק, מברלין למדריד ולארץ ישראל/פלסטין, מירושלים להיידלברג ומבגדאד להונג קונג. הוא מתבונן מנקודת המפגש בין תנועה של הון וסחרות ובין תנועה של ידע וקטגוריות. מעקב אחר אישים אלו בתוך מערך קשרים מורכב זה מאפשר בחינה מחודשת של סוגיות פורמטיביות שהופיעו בשיח היהודי במפנה המאה העשרים: מודרניזציה יהודית, השכלה ומסורת, אתניות וזהות לאומית, ציונות והתיישבות, עבריות וערביות, גלות ומולדת.

## פריזמת המחלוקת

במקום להתמקד בהתגבשותן של קטגוריות דרך מעקב אחר תהליכי הסכמה ושיתוף פעולה, ספר זה מתמקד במרחבים של חוסר הסכמה ובמאבק על אופן עיצובן של הקטגוריות. מחלוקות הן אתר סוציולוגי והיסטורי מרתק למעקב אחר תהליכי התעצבותם והתגבשותם של מבני ידע וקטגוריות. התמקדות באזורים של חוסר הסכמה, בייחוד סביב סוגיות מדעיות ופוליטיות מכריעות, מאפשרת לבחון את הפנים המרובות של הקטגוריות ואת האפשרויות לעיצובן שהופיעו בנקודות הכרעה חשובות.<sup>30</sup> מה סימנו הניסוחים והייצוגים השונים של הספרדיות? מה הם באו למחוק? אילו שאלות וסוגיות הם העלו? אילו פרשנויות הם הציעו? אילו אפשרויות הם פתחו בסוגיות הפוליטיות והתרבותיות של התקופה?

ספר זה בוחן את הסוגיות הללו מעבר להבחנות ברורות בין תחומי ידע ומומחיות, בין מערב למזרח, בין יהודים לערבים, בין אנדלוס לספרד, בין ימי הביניים לתקופה המודרנית ובין יהדות לאסלאם. קווי התייחסות הללו, הניצבים בבסיס המחשבה האקדמית והפוליטית הדומיננטית בישראל, מקבלים משנה תוקף במציאות הפוליטית והחברתית הנוכחית, שהחלוקות וההפרדות בין יהודים לפלסטינים, בין ישראל למזרח התיכון, בין יהדות לאסלאם ובין עברית לערבית הולכות ומתקבעות בה. הספר מתמקד בשלוש זירות עיקריות שבהן התנהלו פולמוסים בין אינטלקטואלים ועסקנים פוליטיים יהודים:

- א. מחלוקת על חקר שירת ספרד והגותה בימי הביניים ועל תפקידה של מורשת זו בחידוש התרבות והזהות היהודית המודרנית.
- ב. מחלוקת על תפקידה של השפה הערבית בעיצוב מעמדם הפוליטי של היהודים בארץ ישראל/פלסטין בשלהי העידן העות'מאני.

30 להרחבה על תפיסת המחלוקות ראו Latour, 2005; Venturini, 2012.

ג. מחלוקת על מקומה ומהותה של זהות ותרבות (יהודית) ספרדית בראשית התקופה המנדטורית.

שלוש המחלוקות מייצגות תחנות משמעותיות שבהן הופיעו מאבקים על ניסוחה ועיצובה של הספרדיות בשיח המדעי והפוליטי היהודי במפנה המאה העשרים: במסגרת מעגלי חוכמת ישראל באירופה; בעיתונות העברית והערבית בארץ ישראל/פלסטין בשלהי העידן העות'מאני; וביישוב היהודי בראשית התקופה המנדטורית. מחלוקות אלו חושפות חלק מעולמן העשיר והמורכב של הדמויות שבמרכז הספר, שפעלו בזירות חברתיות, פוליטיות, חינוכיות ותרבותיות מרובות ומגוונות. המחלוקות ינותחו בהקשרים ההיסטוריים שבהם התנהלו, אך גם מתוך התייחסות לתנועה של הספרדיות בין מוקדים שונים. מחזות חוסר ההסכמה והמאבק על משמעויותיה וייצוגיה של הספרדיות חושפים מנגנונים מתחרים לעיצובה של הספרדיות כקטגוריה של ידע, וגם אופציות תרבותיות ופוליטיות לעיצובה של זהות יהודית שעלו בצמתים היסטוריים מכריעים.

## מבנה הספר

הפרק הראשון מציג את ההקשר ההיסטורי והפוליטי שבו התעצבו המחלוקות שנבחנות לאורך הספר. הוא מציב שתי הנחות מוצא לדין: הראשונה היא הזיקה ההדוקה בין התפתחותם של תהליכי שינוי והתחדשות של תרבות וזהות יהודית במפנה המאה העשרים ובין צמיחתו של האימפריאליזם החדש והגיונותיו הפוליטיים והתרבותיים; השנייה היא קיומם של מסלולים מרובים של מודרניזציה יהודית שהתעצבו במוקדים גיאוגרפיים שונים על פני הגלובוס.

הפרק השני עוקב אחר מחלוקות שניהלו אברהם שלום יהודה ושאול עבדאללה יוסף עם אנשי חוכמת ישראל באירופה ועם עסקנים פוליטיים ציונים בארץ ישראל/פלסטין על הפרשנות, התרגום והייצוג של המורשת ההגותית והפואטית של יהודי אנדלוס/ספרד בימי

הביניים. הפולמוסים נסבו על חקר שירת ספרד, תרגומה ופרשנותה; על ייצוגיה של המורשת הספרדית כמודל פוליטי ותרבותי בהקשר של חידוש התרבות והזהות היהודית והעברית ובזיקה להתגבשות היישוב היהודי בארץ ישראל/פלסטין. בלב המחלוקות עמדה שאלת מקומה של ההגות והשירה של יהודי ספרד בין התרבות העברית לתרבות הערבית, בין מערב למזרח ובין מורשת יהודית-אירופית למורשת יהודית-מוסלמית.

הפרק השלישי עוקב אחר מחלוקת שהתנהלה ערב מלחמת העולם הראשונה, בשלהי השלטון העות'מאני, בארץ ישראל/פלסטין בין ספרדים בני הארץ ובין מהגרים יהודים בני העלייה השנייה. הרקע למחלוקת היה יוזמה של אינטלקטואלים ספרדים להקים עיתון יהודי מקומי בשפה הערבית על רקע החרפת הביקורת על התנועה הציונית בעיתונות הערבית המקומית והניתוק הלשוני, התרבותי והחברתי שנוצר בין המתיישבים האירופים ובין בני הארץ הערבים. ניתוח הפולמוס חורג מהשאלה הקונקרטית הנוגעת להקמת העיתון וחושף ויכוח עמוק בין שתי תפיסות עולם: התפיסה של בני העלייה השנייה החותרת ללאומיות מתיישבת ומתבדלת אל מול גישתם של בני הארץ הספרדים המבוססת על לאומיות ילידית ועל המולדת העות'מאנית המשותפת.

הפרק הרביעי מתמקד בעשור הראשון של שלטון המנדט בארץ ישראל/פלסטין על רקע חילופי הסדרים האימפריאליים והשינויים הגיאוגרפיים, הפוליטיים והחברתיים הדרמטיים שהתחוללו באותה תקופה. הוא עוקב אחר מאבקים ומחלוקות על עיצובה וניסוחה של הספרדיות כזהות קולקטיבית, כמסגרת פוליטית, כמורשת תרבותית וכטגוריה של ידע – במסגרת השיח הפוליטי והמדעי ביישוב היהודי בארץ ישראל/פלסטין.

האפילוג בוחן מחדש את ייצוגיה, ניסוחיה ותפקידיה של הספרדיות בשיח הפוליטי והמדעי היהודי במפנה המאה העשרים שנידונו לאורך הספר, לנוכח המציאות האקדמית, הפוליטית והתרבותית העכשווית בישראל. הוא מתחקה על תהליכי הפיצול של הספרדיות לקטגוריות שונות במסגרת תחומי מחקר נפרדים לאורך המאה העשרים, ובוחן

כיצד תהליכים אלו משקפים הלך רוח פוליטי, תרבותי ואקדמי רחב יותר של הפרדה בין יהודים לערבים ובין עבריות לערכיות. הוא מצביע על האפשרויות הפוליטיות והתרבותיות שהציעו האינטלקטואלים שבמוקד הספר, בשיח ובפעולה, אשר נעלמו מדפי ההיסטוריוגרפיה הרשמית, והוא מסיים באפשרויות המגולמות בהן לניסוח מחדש של המציאות הפוליטית והתרבותית העכשווית בישראל/פלסטין.

## פרק ראשון

### מודרניזציה יהודית והאימפריות

שורה של עקרונות פוליטיים חדשים הופיעו בזירה הבין-לאומית במפנה המאה העשרים, המכונה עידן "האימפריאליזם החדש" בלשונה של חנה ארנדט, או "עידן האימפריה" כהגדרתו של אריק הובסבאום (ארנדט, 2010; Hobsbawm, 1987). אחד המאפיינים הבולטים של תקופה זו היה חיבור בין תנועה של הון, סחורות, רעיונות ואנשים במרחב בחסות אימפריאלית ובין תהליכי שינוי ומודרניזציה פוליטיים ותרבותיים (ארנדט, 2010; Cooper, 1993; Said, 1993; Fieldhouse, 1966). עיקרון מארגן זה ניכר גם בשינויים הדרמטיים שהתחללו במבנה החברתי, הכלכלי, הדתי והפוליטי בקהילות יהודיות במוקדים שונים בעולם.<sup>1</sup>

בהיסטוריוגרפיה היהודית ישנה נטייה לכרוך בין תהליכי המודרניזציה של תרבות עברית ויהודית ובין ההקשר ההיסטורי והפוליטי של היהודים באירופה. במחקרים אלו סומנו תהליכי ה"אירופיזציה" (Europization) של התרבות היהודית ותהליכי ההתמערבות (Westernization) שלה כמוקדי השינוי שהתחוללו בחברה היהודית (Reinharz & Shavit, 2010). הנחת המוצא הייתה שמודרניזציה יהודית החלה על אדמת אירופה והתפשטה משם דרך תנועה של הון, ידע ואנשים לקהילות יהודיות אחרות מחוץ לאירופה. תפיסה זו מבוססת על המשוואה הכורכת השכלה-אירופה-

1 להרחבה על מודרניזציה יהודית ואימפריאליזם ראו שומסקי, 2010; שנהב, 2015; Stein, 2008.

תרבות מערבית בתוך חבילה אנליטית אחת שביחס אליה נבחנת המודרניזציה היהודית.<sup>2</sup>

בבסיס ספר זה ניצבת הנחה שונה, ובמקום התפיסה המציבה את אירופה במרכז הוא עוקב אחר כמה מרכזים או מסלולים של מודרניזציה יהודית, שהתעצבו בכמה מוקדים גיאוגרפיים ובהקשרים אימפריאליים שונים, שאינם משתלשלים מאותה "ראשית", אלא התעצבו ברצפים ובהגיונות מארגנים שונים וצולבים. תפיסה זו מתבססת בין היתר על ההמשגה של שמואל נח אייזנשטדט על "ריבוי המודרניות", תפיסה המבליטה את ריבוי המסלולים והמודלים של תהליכי מודרניזציה שהתפתחו בהקשרים שונים בזמן ובמרחב, במקום תפיסה מונוליתית של מודרנה כמודל אירופי ומערבי אחיד.<sup>3</sup> גישה זו מאפשרת להתרחב אל מעבר להתמקדות המקובלת במרחבים ספציפיים (אירופה, ארץ ישראל/פלסטיין) בניתוח תהליכים של מודרניזציה יהודית, ולהדגיש דווקא את התנועה (של אנשים, ידע, סחורות והון) במרחבים ממשיים או סימבוליים כמרכיב משמעותי בעיצובם של תהליכי הטרנספורמציה האלה.<sup>4</sup> תפיסה כזו מרחיבה את הדיון גם להקשרים כלכליים, דתיים וחברתיים של תהליכי מודרניזציה מעבר לנטייה המקובלת לבחון את המודרניזציה היהודית בהקשרים פוליטיים, תרבותיים ואינטלקטואליים, למשל דרך הפריזמה של היסטוריה כלכלית, שמתחקה על תנועת רשתות של מסחר וסוחרים יהודים במרחב כמפתח לתהליכי מודרניזציה יהודית רחבה יותר. דוגמה מעניינת למחקר כזה היא עבודתה של פרנצ'סקה טריוולאטו על רשת המסחר היהודית ספרדית בליוורנו, אשר בוחנת אותה בהקשרים חוצי תרבויות וגיאוגרפיות ומשלבת בין תנועה של סחורות וסוחרים לתנועה של טקסטים ורעיונות

2 לניתוח של תהליכים אלו ראו פונקשטיין, 1991; שורש, 2000; בנבסה ורודריג, 2001; מנדס-פלור, 2010.

3 על ריבוי המודרניות ראו Eisenstadt, 2000.

4 גישה זו עומדת בבסיס כמה מחקרים היסטוריים שהתפרסמו לאחרונה: אלרואי, 2008; שומסקי, 2010; De-Vries, 2009; Stein, Trivellato, 2009; 2010 2008.

(Trivellato, 2009). דרך מודל אנליטי דומה אנחנו יכולים לבחון גם את ההגירה של יהודים מבגדאד להודו וסין במחצית השנייה של המאה התשע עשרה ואת היווצרותה של הדיאספורה הבגדאדית כמוקד לתהליכי התחדשות של תרבות וזהות יהודית. עמידה על הממדים הכלכליים והחברתיים של התהליכים האלה יכולה לסייע להבנה מעמיקה יותר של התופעות הללו, אך דיון זה חורג מגבולות הספר הזה.

במפנה המאה העשרים חיו יהודים תחת אימפריות שונות. ההיסטוריוגרפיה היהודית התייחסה לכך בדרך כלל מנקודת מבט יהודית, ללא ההקשר האימפריאלי או הקולוניאלי הרחב. המחקרים התמקדו בעיקר במערך היחסים בין הקהילות היהודיות ובין השלטונות האימפריאליים. שורה של מחקרים בחנו את תהליכי המודרניזציה היהודית שהתחוללו באותה תקופה מתוך התייחסות משנית להקשר האימפריאלי הספציפי שבו התחוללו. ספרות נרחבת בחנה, למשל, את תהליכי המודרניזציה היהודית באימפריה הרוסית, בדרך כלל דרך פריזמה יהודית: תהליכים כדוגמת ההגירה המסיבית של יהודים לאמריקה, התגבשותה של תנועת ההשכלה העברית, התפתחות מערכות החינוך וההשכלה הגבוהה, התגבשותה של העיתונות העברית, התגבשותן של תנועות אזרחיות ופוליטיות יהודיות – דיאספוריות, סוציאליסטיות, לאומיות ועוד.<sup>5</sup> ספרות מחקרית מצומצמת יותר בחנה את תהליכי ההתחדשות של זהות ותרבות יהודית בצפון אפריקה בהקשרים אימפריאליים צרפתיים. ספרות זו התמקדה בעיקר בהשפעה שהייתה לרשת החינוך היהודית-צרפתית "כל ישראל חברים" (כי"ח) על תהליכי הטראנספורמציה התרבותית והחברתית שהתחוללו בקהילות היהודיות במרוקו, באלג'יריה ובתוניס,<sup>6</sup> והדגישה את מערך הזיקות בין אינטרסים לאומיים ואימפריאליים צרפתיים ובין פעילותה של

5 ספרות מחקרית ענפה עסקה בתהליכים האלה באימפריה הרוסית. אציין רק כמה מחקרים: ברטל, 1994; פלד, 1997; זלקין, 2000; ורסס, 2001; אלרואי, 2008.

6 להרחבה ראו צור, 2001; Rodrigue, 1990; Laskier, 1983.



אליאנס/כי"ח. גם הספרות ההיסטוריוגרפית הנוגעת להתפתחותה של התנועה הציונית באירופה ובארץ ישראל/פלסטין מתייחסת למערך הקשרים האימפריאליים שהשפיעו על תהליכים אלו. מקום מיוחד הוקדש להשפעה של האימפריה הבריטית על עיצובו של המבנה הפוליטי, הכלכלי והמשפטי של היישוב היהודי לאחר הצהרת בלפור ובמשך תקופת המנדט.<sup>7</sup>

ההיסטוריוגרפיה היהודית נוטה לתאר את לידתה והתגבשותה של התנועה הציונית בהקשר לאומי ופנים-יהודי, וההקשר האימפריאלי והטרנס-לאומי, אם וכאשר הוא מובא, משמש רק מעטפת לסיפור המסגרת, אך לרוב מחוץ להקשר הרחב והכללי שלו.<sup>8</sup> הארגונים היהודיים הבין-לאומיים כדוגמת חברת "כל ישראל חברים" הצרפתית או "העזרה" הגרמנית מוצגים פעמים רבות בספרות ההיסטוריוגרפית כמודלים מתחרים או אפוזיציוניים לפרויקט הפוליטי והתרבותי שקידמה התנועה הציונית. במחקרים הודגשו אזורי המחלוקת והמאבק ביניהם – בעיקר בנוגע להבחנה בין לאום לאימפריה, בין שפה ותרבות עברית לשפה אימפריאלית או אירופית – צרפתית וגרמנית – והזנחו נקודות ההשקה הרעיוניים והפוליטיים שאפיינו את היחסים ביניהם. כמו הרשתות היהודיות הבין-לאומיות, גם התנועה הציונית פעלה בזיקה למערך הכוחות האימפריאלי ושילבה בין האינטרס הלאומי (יהודי) לאינטרסים אימפריאליים. במחקריהם של היסטוריונים של התנועה הציונית אפשר למצוא, למשל, עדויות לשיתופי הפעולה בין התנועה הציונית ובין המעצמות האירופיות ושילוב בין אינטרסים אימפריאליים לאינטרסים לאומיים.<sup>9</sup>

- 7 הזיקה בין התנועה הציונית והיישוב היהודי בארץ ישראל/פלסטין ובין האימפריה הבריטית והמשטר המנדטורי נבחנה באופנים שונים במחקרים רבים, ואציין רק מקצתם: ליסק והורוביץ, 1977; שגב, 1999; פרידמן, 2004; Shamir, 2000.
- 8 ההקשרים האימפריאליים מוצגים בדרך כלל כחלק מהרקע ההיסטורי אך לא כגורם מעצב משמעותי בהתפתחות התנועה הציונית.
- 9 דוגמאות למחקרים כאלה: אלסברג, 1957; ויטל, 1978; פרידמן, 1996.

הנטייה לתאר את לידתן של תנועות הלאום דרך הנגדתן למסגרות האימפריאליות שקדמו להן אינה מייחדת את ההיסטוריוגרפיה היהודית. בספרות המחקרית הכללית הייתה מקובלת במשך שנים ארוכות ההנחה שהלידה של תנועות הלאום (בעיקר במרחבים הלא אירופיים) היא תוצר של התנגדות ואופוזיציה לסדרים אימפריאליים קודמים. יתרה מכך, לעומת המחקר המפותח יחסית המשווה בין אימפריות לתנועת לאום, המחקר בנוגע לתהליך המעבר בין שתי המסגרות הפוליטיות הללו עדיין בראשיתו. הופעת הלאומיות הערבית באחרית האימפריה העות'מאנית, לדוגמה, פורשה כתגובת נגד לתהליכי "העות'מאניזציה" התרבותית והלשונית שנכפו על הפרובינציות הערביות ונתפסו כאיום על השפה והתרבות הערבית. אולם מגמה זו השתנתה עם השנים, וכעת מקובלת גישה מרוככת יותר הבוחנת את מערכת הקשרים והזיקות המחברת ביניהם ובוחנת אותם ככלים שלובים. שינוי זה נובע, בין השאר, ממחקרים חדשניים שהתפרסמו לאחרונה על תפיסת "סיומה של האימפריה" ותקופת המעבר בין האימפריות למדינות הלאום, שהראו כי ההבחנות הבינאריות שהעמידו את האימפריה והלאומיות כאלמנטים מנוגדים – שעליותו של אחד נוצרה על ידי נפילתו של אחר או כשני מערכים אידיאולוגיים מנוגדים – היו מוגזמות וחד־ממדיות. במקום התפיסה הזאת הם הציעו מתודולוגיה הבוחנת את מרחבי התפר שבהם "אימפריות" התנהגו לעתים כמו "מדינות לאום" ולהפך.<sup>10</sup>

סקירה קצרה זו מעלה כי אף שחלק מהמחקרים בוחנים את ההיסטוריה היהודית במפנה המאה העשרים בהקשרים לאומיים ואימפריאליים ספציפיים עדיין חסר ניסוח תיאורטי מפורש של האימפריות והאימפריאליזם כתופעה כוללת בתולדות ישראל בעת החדשה. בייחוד בולטת בהיעדרה ספרות שתחבר בין ההיסטוריוגרפיה

10 להרחבה על הזיקה בין מרחבי התפר בין אימפריות לתנועות הלאום ראו Khalidi, 1991; Kayali, 1997; Esherick, Kayali & Van Young, 2006.

היהודית ובין הספרות הגלובלית על האימפריות ועל תהליכי קולוניזציה ודה-קולוניזציה שהתרחשו במערכת העולמית ובמזרח התיכון.<sup>11</sup>

ספר זה מתמקד בתקופת המעבר הזאת (בין אימפריות לתנועות לאום) דרך הפריזמה של יהודים ספרדים. הוא בוחן את התפקיד האקטיבי שלהם בתהליכי המעבר והשינוי הללו ומפנה את הזרקור לכמה מוקדים שבהם התעצבה תרבות יהודית חדשה בהקשרים אימפריאליים שונים, רובם מחוץ לאדמת אירופה – כמרחב ממשי, כמסגרת סימבולית מארגנת או שניהם.<sup>12</sup> מעקב אחר רפורמציות תרבותיות וחברתיות במוקדים שונים במרחב מאפשר לבחון מודלים של מודרניזציה יהודית ושל התחדשות שפה ותרבות יהודית שלא היו כפופים לנקודת המבט האירופית ולתפיסת העולם שעומדת בבסיסה. הבחירה במוקדים אלו נובעת מהמעקב אחר רשת האינטלקטואלים והמחלוקות שהם ניהלו על עיצובה של תרבות יהודית וערבית. המוקדים הללו מייצגים רק חלק קטן מהמרחבים שבהם התרחשו תהליכי מודרניזציה יהודית ומודרניזציה יהודית ספרדית. מוקדים חשובים כדוגמת סלונקי, איסטנבול, בגדאד, פס, קהיר וחלב, אם למנות רק כמה, אינם נבחנו לעומק בספר זה למרות החשיבות הגדולה הטמונה בהם להבנת התמונה הרחבה של עולמה האינטלקטואלי של הרשת הספרדית שבמוקד ספר זה (Alcalay, 1993; Levy 2007; Cohen & Stein, 2010; Behar & Ben Dor, 2013).

במרחב דובר הערבית באימפריה העות'מאנית, למשל, התעצבו תהליכי מודרניזציה יהודית ותחיית שפה ותרבות עברית בזיקה לתחיית השפה והתרבות הערבית (הנהצ'ה, النهضة, התחייה הערבית)

11 לניסוח תיאורטי של יחסי ציונות ואימפריות ראו את הספר "הציונות והאימפריות" בעריכתו של יהודה שנהב (שנהב, 2015).

12 טענה זו מבוססת בין היתר על עבודתיהם של רוברט סטאם ואלה שוחט, דיפּש צ'קרבטי וטלאל אסד, ועל הניתוח הביקורתי שלהם לתהליכי האוניברסליזציה של אירופה שמציבה אותה כקטגוריה אנליטית סטטית ואובייקטיבית שבאמצעותה בוחנים שינויים היסטוריים וחברתיים. ראו Asad, 1993; Chakrabarty, 2000; Shohat & Stam, 2014.

ולרפורמציה פוליטית ותרבותית עות'מאנית (התנז'ימאת).<sup>13</sup> חלק מההוגים הספרדים – שפעלו בארץ ישראל/פלסטין באותה התקופה – הושפעו ממגמות אלו ואף היו מעורבים במינונים שונים בשתי תנועות התחייה, הערבית (הנהצ'ה) והעברית (ההשכלה), וכך בכך גם בתנועת העות'מאניזציה התרבותית והפוליטית שהתפשטה באותה התקופה.<sup>14</sup>

דוגמה נוספת למודרניזציה יהודית שהתעצבה מחוץ לאדמת אירופה שנבנתה בספר היא הפזורה היהודית בגדאדית בדרום-מזרח אסיה. מהמחצית השנייה של המאה התשע עשרה החל תהליך של מודרניזציה יהודית שהתבסס על תנועה של יהודים מזרחי וחיבור מחודש לשפה ולתרבות ערבית-יהודית. מסלול זה התעצב במסגרת התפשטותה של רשת מסחר יהודית בגדאדית בערי הנמל והמסחר בהודו, בסין ובבורמה כחסות האימפריה הבריטית. דוגמה זו מייצגת מודל שונה מהותית מזה שהתעצב באותן השנים על אדמת אירופה – מודרניזציה יהודית הכרוכה בתהליכי אירופיזציה וחיבור לתרבות מערבית.

ספר זה בוחן את נקודות ההשקה בין הפרויקטים המודרניסטיים הללו, שהתעצבו במקביל בדרום-מזרח אסיה, במזרח התיכון ובאירופה, בתוך מערך של יחסים וזיקות מורכב ורב-ממדי של השפעות וניגודים בין אינטרסים כלכליים ופוליטיים, גלובליים ומקומיים, אימפריאליים ולאומיים. הוא בוחן את תהליכי המודרניזציה העברית והיהודית ואת התפתחות היישוב הציוני בארץ ישראל/פלסטין דרך פריזמה טרנס-לאומית ומטריצה רב-ערוצית ומרובת מרכזים, המבוססת על מעבר של ידע ורעיונות בין אירופה, האימפריה העות'מאנית ודרום-מזרח אסיה.<sup>15</sup> אם כן, שתי הנחות מוצא בנוגע לתקופה זו מונחות בבסיס

13 להרחבה על תנועת הנהצ'ה בהקשר העות'מאני ראו Al Aris, 2013.

14 להרחבה על הזיקה בין תנועת התחייה העברית לנהצ'ה ראו Levy, 2007.

2013; Behar & Ben Dor, 2013 Gribetz, 2014.

15 להרחבה על גישות טרנס-לאומיות ראו Stam & Shohat, 2009; Shohat, 2016.

2016.

ספר זה: האחת, שהופיעו והתעצבו בה מודלים ומרכזים שונים של מודרניזציה יהודית; והשנייה, שמודלים אלו התעצבו בהקשרים אימפריאליים ולאומיים מרובים. מערכת היחסים המורכבת בין המשולש מודרניזציה יהודית-אימפריאליזם-לאומיות עוברת כחוט השני לאורך הדיון בפרקים הבאים.

## פולמוס בעולם היהודי

פולמוסים וחילוקי דעות היו תופעות שכיחות בעולמם של אינטלקטואלים יהודים במפנה המאה העשרים ושימשו פלטפורמה לצמיחה של רעיונות ותנועות חברתיות חדשות ולעיצובן של רפורמות חברתיות ותרבותיות. הפולמוס והמחלוקת מאפיינים אמנם את הספרות וההגות היהודית לאורך הדורות, אולם במאה התשע עשרה הם הופיעו במסגרות חדשות (עיתונות, מפלגות, אספות, קונגרסים) ובהקשרים פוליטיים וחברתיים רחבים. בתקופה זו התנהלו ברחבי העולם היהודי ויכוחים ציבוריים ארוכים ורבי עוצמה בין משכילים לחסידים, בין רפורמים לאורתודוקסים, בין מתבוללים ללאומיים, בין עבריים לידישסטיים, בין דיאספוריים לטריטוריאליסטיים, ועוד. הנטייה להתנצחות ולעימות אף חרגה מעבר למחוזותיהן של המחלוקות העקרוניות הגדולות. היא הוטמעה בשיח ובפרקטיקה היומיומית של משכילים ועסקנים יהודים בני הזמן והשפיעה על האופנים שבהם עוצבו המגעים והדיאלוגים ביניהם.<sup>16</sup> באותה התקופה הופיעו זירות שונות של פולמוס: ויכוחים ציבוריים רבי-משתתפים לצד עימותים אישיים צדדיים, חילוקי דעות בין צדדים מנוגדים, לצד התנצחויות בין בעלי עמדות קרובות, פולמוסים המתעצבים בדיאלוג לעומת מחלוקות המבוססות בעיקר על מונולוגיים והצהרות חד-

16 הנטייה למחלוקות ולהתנצחות מתוארת בדרכים שונות בספרות ההיסטורית על התגבשותו של השיח האינטלקטואלי היהודי במפנה המאה העשרים: פונקשטיין, 1991; פיינר, 1995; זלקין, 2000; מנדס-פלור, 2010.

צדדיות. המחלוקות שנבחנו בספר זה התעצבו באווירה הפולמוסית הזאת, ולכן לא מפתיע למצוא במוקדו את הלשון המתנצחת ואת הנטייה לפולמוס.

ספר זה נסב על שלוש מחלוקות, או אפיזודות, המתרחשות בנקודות שונות בזמן ובמרחב ובהקשרים היסטוריים שונים. כל אחת מהמחלוקות מגלמת זירה שבה הופיעו ניסוחים שונים של הספרדיות, לעתים כקטגוריה של ידע ומחקר ולעתים כקטגוריה של זהות ותרבות. כרקע לדיון במחלוקות עצמן, המוצג בפרקים הבאים, מוצגים להלן ההקשרים ההיסטוריים והפוליטיים של כל מחלוקת.

### מחלוקת ראשונה: אנדלוס או ספרד – מחקר וייצוג של המורשת הספרדית

במוקד המחלוקת הראשונה ניצבת המורשת הספרדית: ההגות והשירה של יהודי ספרד בימי הביניים בשיח המדעי והפוליטי היהודי במפנה המאה העשרים.<sup>17</sup> המחלוקת מתפרשת על פני כמה מוקדים עיקריים: מעגלי חוכמת ישראל באירופה, הקהילה היהודית הבגראדית בדרום-מזרח אסיה, מעגלי ההשכלה העברית והערבית בארץ ישראל/פלסטין ובספרד.

ישנן כמה נקודות כניסה למוקד הראשון של המחלוקת. נקודה ראשונה היא התפתחות מדעי היהדות וחוכמת ישראל באירופה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה. אחד הפרויקטים העיקריים של חוכמת ישראל, לפחות בשלביה הראשונים, היה ניסוח ועיצוב מחדש של הזהות והתרבות היהודית דרך שימוש בכלים מדעיים ובמחקר היסטורי. תהליך זה לא היה מנותק מצמיחתה של "השאלה

17 בספרות המחקרית רווחים כמה מונחים ליצירה היהודית בספרד בימי הביניים: "האסכולה הספרדית", "תור הזהב בספרד", "המורשת הספרדית" ו"שירת ספרד". בדיון להלן בספר זה אשתמש במונחים "שירת ספרד" ו"המורשת הספרדית".

היהודית" בזירה הציבורית באירופה ומהניסיון למצוא מודל להשתלבותם של היהודים בתרבות ובחברה האירופית.<sup>18</sup> משכילים יהודים ביקשו לתקן את התדמית הפופולרית על היהדות שרווחה באירופה דרך עיצובה מחדש במסגרת המדעית באופן שיקל על השתלבותם בתרבות המערבית ובחברה האירופית. בבסיס פעולתם של משכילים יהודים אלו ניצבה ההנחה הקושרת לבלי הפרד בחיבור סימבולי וממשי בין מודרניזציה יהודית לאירופה ולתרבות המערב.<sup>19</sup> כבואם לנסח מחדש את הזהות וההיסטוריה היהודית בהקשר של מעמד היהודים באירופה סימלה ספרד בימי הביניים מודל של פריחה ושגשוג של תרבות יהודית לצדה של תרבות רוב משגשגת.<sup>20</sup> כבר בדורות הראשונים של המשכילים היהודים בגרמניה ובצרפת במפנה המאה התשע עשרה ניסו למצוא במודל הספרדי פתרונות לסוגיית הזהות והתרבות היהודית שלהם לצד ההשכלה והתרבות האירופית הכללית.<sup>21</sup> תהליך זה בא לידי ביטוי באופנים שונים, החל באיסוף וחקר של הפילוסופיה והשירה היהודית הספרדית ותרגומה לגרמנית וצרפתית, השפעות אדריכליות, פואטיות וליטורגיות וכלה בהזדהות סימבולית עם הזהות הספרדית כמודל של זהות אצילית וגבוהה (Efron, 1993, 2016).

המפגש המחודש של המשכילים היהודים האירופים עם המורשת וההגות הספרדית התחולל בהקשר הפוליטי והחברתי הזה, ובמובנים רבים השפיע על האופן שבו הם ייצגו ועיצבו אותה בזיקה לערכים של תנועת ההשכלה האירופית והנאורות. בדורות הראשונים של

18 להרחבה בנוגע לעליית השאלה היהודית והשיח הפוליטי היהודי ראו ויטל, 1978; בייך, 1986; פרידמן, 1996; ארנדט, 2010; Anidjar, 2007; Mufti, 2007.

19 לדיון בזיקה בין התפתחות תנועת חוכמת ישראל לפתרונות לשאלת היהודים ראו פונקשטיין, 1991; רז־קרקוצקין, 1998; מנדס־פלור, 2010; Schorsch, 1989; Heschel, 1999.

20 להרחבה על תפיסה זו ראו שורש, 2000; פרנקל, 2002; Efron, 2016.

21 להרחבה על החיבור בין דימויים של אירופה ובין מודרניזציה יהודית ראו מנדס־פלור, 2010; Reinharz & Shavit, 2010.

חוגי חוכמת ישראל באירופה זוהתה המורשת הספרדית כערש התרבות היהודית המודרנית, שבה משתקפים שורשיה האוניברסליים והמעורבים של היהדות. בתהליך זה עוצבה המורשת הספרדית בדרך כלל בגרמנית, שהייתה שפת התרבות והמדע הדומיננטית, כחלק מהניסיון להציגה בפני חוגי ההשכלה האירופית. בשלבים מאוחרים יותר של התגבשות חוכמת ישראל, שמרכזו הכובד שלה נדד לאימפריה הרוסית, היא עוצבה כחלק מהתגבשותה של תנועת ההשכלה העברית. במסגרות אלו זוהתה המורשת הספרדית בעיקר כמבשרת התרבות העברית המודרנית והתחייה הלאומית. למרות ההדגשים השונים שאפיינו את עיצובה של היצירה היהודית בספרד בשלבים השונים חיברו ביניהם הזיקה לתרבות המערבית. בתהליך זה הוצנעה הזיקה של מורשת זו לשפה ולתרבות הערבית והורחקו הסממנים שקשרו אותה למזרח ולתרבות מזרחית (רז'קרוצקין, 1998). בדומה לגישה של ההבראיסטים האוריינטליסטים, שניתקו בין היהודים לטקסטים שלהם, אנשי חוכמת ישראל ניתקו בין היהודים הספרדים ובין מורשתם.<sup>22</sup> תיאור זה משרטט בקווים גסים וכוללניים תהליכים מורכבים הרבה יותר שאינם מתכנסים בהכרח לתוך מסגרת אידיאולוגית ופוליטית אחת, אך הוא מצביע על המגמה הכללית שבאמצעותה התעצבו ייצוגיה וגילומיה של המורשת הספרדית בשיח של המשכילים היהודים באירופה.<sup>23</sup>

לצד המוקד של חוכמת ישראל וההשכלה היהודית באירופה השיבה אל מורשת ספרד/אנדלוס התקיימה במוקדים נוספים במפנה המאה העשרים. השיבה אל ספרד/אנדלוס ניכרה, למשל, גם במוקד

22 על היחס של ההבראיסטים לתרבות היהודית ראו רז'קרוצקין, 2005; לדיון מקביל בהקשר של יהודי תימן ראו גרבר, 2013.

23 מגמה זו מתוארת בכמה מחקרים היסטוריים על חוכמת ישראל ותנועת ההשכלה היהודית באירופה, שבהם מתוארים ההקשרים האידיאולוגיים והפוליטיים שעמדו בבסיס השיח המדעי של המשכילים היהודים והאופנים שבהם השפיעו על השיח שלהם על "המורשת הספרדית". ראו מנרס-פלור, 1984, 2010; פונקנשטיין, 1991; רז'קרוצקין, 1998; שורש, 2000; Efron, 2016; Anidjar, 1996; Heschel, 1999.



היווצרות תנועת הנהצ'ה (النهضة, התחייה, Nahada) הערבית, לצד מגמות של ניאורקלאסיקה בספרות הערבית במפנה המאה העשרים. תנועת "אל-נהצ'ה" הורכבה מכמה פרויקטים מקבילים של רפורמה לשונית, ספרותית, חברתית ודתית שהתקיימו בכיירות ובקהיר במפנה המאה העשרים. משמעות המונח בעברית היא התעוררות או רנסנס, והוא מתייחס לתהליכי ההתחדשות התרבותית והחברתית הערבית.<sup>24</sup> לתנועת הנהצ'ה היו שני ענפים אינטלקטואליים עיקריים: תחיית השפה הערבית ויצירת ספרות ערבית מודרנית לצד רפורמציה דתית וחברתית. בתהליך זה של חידוש ועיצוב מחדש של השפה והתרבות הערבית אפשר לראות את הקרבה למודל האנדלוסי, שנתפס כאחת הפסגות של התרבות והספרות הערבית וכדגם לתרבות ערבית מפוארת (Al Aris, 2013). הוגים יהודים ספרדים בני התקופה היו חברים פעילים במעגלי הנהצ'ה או הושפעו מהמגמות שעוצבו באותה התקופה. השיבה אל המורשת הספרדית בימי הביניים כמודל תרבותי, ספרותי והגותי אצל אותם הוגים שאבה את השראתה, בין היתר, מהשיבה למורשת האנדלוסית בתנועת הנהצ'ה.

מוקד נוסף הוא הפזורה היהודית-בגדאדית שגבולותיה חרגו מעיראק והשתרעו על פני מקומות שונים במזרח הקרוב ובערי נמל בדרום-מזרח אסיה. שאול עבדאללה יוסף, אחד הדוברים הבולטים במחלוקת, פעל וכתב בהונג קונג, שאליה הגיע מעיר הולדתו בגדאד בעקבות האימפריה המסחרית שהקימה הדיאספורה היהודית-בגדאדית בערי הנמל בהודו ובסין. במיקום של עבדאללה יוסף במרחב במסגרת הדיאספורה הבגדאדית התחוללו תהליכי מודרניזציה יהודית שהתעצבו במסלולים שונים מאלה שהתרחשו באותן השנים באירופה. התנועה של יהודים מבגדאד ומבצרה מזרחה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה והתפשטותם לאורך דרום ודרום-מזרח אסיה (בומביי, שנגחאי, כלכותה, פונה והונג קונג) זימנה מפגשים בין הגיונות ואינטרסים כלכליים אימפריאליים ובין

24 להרחבה על אינטלקטואלים יהודים שהשתתפו בתנועה זו ראו Alcalay, 1993; Levy, 2007; Bashkin, 2012; Gribetz, 2014.

תהליכים של מודרניזציה תרבותית, חברתית וכלכלית יהודית. תנועה של אנשים, כסף, סחורות, מומחיות, ידע, מנהגים ושפות עיצבה את גבולותיה של רשת דיאספורית יהודית זו, שנפרשו מבגדאד ובצרה בגבולה המזרחי של האימפריה העות'מאנית דרך ערי הנמל והמסחר האימפריאליות בחופי הודו וסין ועד ערי התעשייה בלב ליבה של האימפריה הבריטית.<sup>25</sup> בתהליך היסטורי זה התמזגו תהליכי מודרניזציה יהודית עם תנועה של הון, אנשים, כתבי יד וסחורות במרחב. הוא יכול לשמש דוגמה טובה לאופן שבו טרנספורמציות תרבותיות, חברתיות וכלכליות בעולם היהודי התמזגו עם התפשטות ומערכי כוח אימפריאליים. התפתחותה של רשת מסחר זו אמנם נבנתה על יסודותיהם של נתיבי מסחר שהיו פעילים במשך מאות שנים, אולם שיתוף הפעולה עם האימפריה הבריטית והאינטרסים שלה במזרח אסיה הם שהובילו להתפשטות המהירה ולעוצמתה הכלכלית והפוליטית. מאחר שהדיאספורה הבגדאדית הייתה מעוגנת היטב במרחב העות'מאני ובדרכי המסחר ממנה ואליה, היא הפכה לשותפה אסטרטגית של האימפריה הבריטית בדרום-מזרח אסיה. רוב פעילותה המסחרית והכלכלית התנהלה בחסות משפטית ופוליטית של האימפריה הבריטית, וזו הקלה את התפשטותה במרחב. בפרק זמן קצר הקימו המשפחות הבגדאדיות שהיגרו למזרח אימפריה מסחרית רבת עוצמה שהתפרשה על תחומים רבים: סחר בכותנה, בחיטה, במשי, בבדים ובאופיום; הקמת תעשיית טקסטיל ענפה; בנקאות ומסחר בורסאי; בניין ונדל"ן. הניהול והתחזוק של האימפריה הכלכלית הזאת התבססו בעיקר על אנשים שהגיעו מקהילות האם בבגדאד. אלו הרכיבו ועיצבו את שכבת המנהלים והפקידים בסניפים בערי המזרח. מסלול זה של גיוס כוח אדם מבגדאד והכשרתו אפיין יותר את השלבים הראשונים של התפתחות הרשת המסחרית, וכיחוד את התפתחות האימפריה של דוד ששון, ששכבת הפקידים והמנהלים

25 להרחבה על התפוצה היהודית הבגדאדית בדרום מזרח אסיה ראו בן יעקב, 1985; אבישור, 1992; ;1997; Betta 1997; ;1986; Timberg, 1941; Roth, 1941; Meyer, 2003; Stein, 2011.

בה הייתה מורכבת רובה ככולה מיהודים בגדאדים שייבאה החברה והכשירה במוסדות מיוחדים שהקימה. מסלול זה אפשר במהלך השנים את צמיחתן של אימפריות משפחתיות נוספות, כדוגמת משפחת כדורי בהונג קונג שבניה החלו את דרכם כפקידים בחברת דוד ששון ומשם המשיכו לדרך עסקית עצמאית.<sup>26</sup>

בר כבד עם מיסודה של האימפריה הכלכלית התגבשו במסגרת הדיאספורה הבגדאדית רשתות חינוך, תרבות ופילנתרופיה מקומיות שפעלו בקהילות ברחבי הדיאספורה.<sup>27</sup> במסגרת זו הוקמו מוסדות חינוך מודרניים שהערכית והאנגלית היו שפות ההוראה הדומיננטיות בהם; הוקמו בתי חולים, ספריות, מועדונים חברתיים, בתי כנסת, בתי מדרש, אגודות צדקה ובתי מחסה. פעילותן של הרשתות האלה התרחבה עם השנים והייתה למפעל חינוכי ופילנתרופי בין-לאומי בקהילות יהודיות בדמשק, בבגדאד, בכצרה, בכיירות וכירושלים, אם נמנה רק את חלקן. דוגמה מובהקת לתהליך זה היא הפעילות הפילנתרופית הענפה של האחים כדורי, שלצד אימפריית הנדל"ן והמסחר שמרכזה בהונג קונג הם ייסדו רשת פילנתרופית בקהילות היהודיות במזרח. פעילותם בשדה החינוך המודרני הייתה בולטת ביותר, ובמסגרתה הם הקימו עשרות בתי ספר לבנים ולבנות בערי המזרח: בבגדאד, בדמשק ובארץ ישראל/פלסטין. חשיבות היסטורית מיוחדת אפשר למצוא בתרומה שלהם להקמת בית ספר קלאי יהודי בכפר תבור (בית הספר כדורי המפורסם) ובית ספר מקביל בטול כרם לקהילה הפלסטינית המקומית.<sup>28</sup> בפעילות זו עוצבו מסלולים שונים של מודרניזציה יהודית שהתבססו על חיבור מחדש למסורות יהודיות-ערביות בשילוב עם חיבור לשפה ותרבות אירופית. תהליך

26 להרחבה על ההיבט האמפריאלי ראו Stein, 2011; Betta, 1997.  
 27 את המפעלים הפילנתרופיים האלה הקימו ומימנו ראשי המשפחות הבולטות ברשת המסחרית: ששון, עזרא, גבאי, כדורי וחרדון. הם כוונו בעיקר לקהילה היהודית-בגדאדית במזרח התיכון, אבל תרמו גם להקמת מוסדות חינוכיים וקהילתיים להקהילה הכללית בבומביי ובכלכותה.  
 28 על ההיסטוריה של הקמת שני בתי הספר על שם כדורי ראו דומקה, 1985.

זה היה מרכיב משמעותי בתהליכי המודרניזציה היהודית שהתחוללו בקהילות היהודיות בעיראק, בפלסטין/ארץ ישראל, בחלב ובדמשק. אי אפשר להבין, למשל, את המודרניזציה בתחומים נרחבים בקהילה היהודית בבגדאד ובבצרה במפנה המאה העשרים לולא התנועה של הון, של מוסדות פילנתרופיים ושל מפעלים חינוכיים אליה מהקהילות הדיאספוריות במזרח.<sup>29</sup>

אם כן, בתהליכי עיצובה ופעילותה של הרשת הדיאספורית היהודית בבגדאדית נסללו מסלולים של מודרניזציה יהודית שהתחוללו מחוץ למרחב האירופי והתבססו על תנועה של יהודים במרחב מזרחי וחיבור מחדש לשפה ולתרבות ערבית-יהודית. לכאורה מדובר במסלול שונה לחלוטין מזה שעיצבו באותן שנים אנשי חוכמת ישראל על אדמת אירופה: מודרניזציה יהודית הכרוכה בתהליכי אירופיזציה וחיבור לתרבות מערבית. אולם זו תהיה הבחנה פשטנית שאינה רואה את התמונה המלאה ואת מערך הזיקות שהיו בין תהליכי המודרניזציה היהודית במזרח ובין סוגי שיח אימפריאליים בריטיים והגינות פוליטיים וכלכליים אירופיים. בבואנו לבחון את התפיסות השונות העומדות בבסיס מסלולי המודרניזציה הללו חשוב לנקוט פרספקטיבה זהירה, שכן ההבדלים ביניהן מנוסחים גם בשיח של הדוברים בזמן המחלוקת עצמה.

מקום הדמות המרכזית השנייה במחלוקת – אברהם שלום יהודה – היה דינמי יותר. הוא נע בתקופה זו בין שלושה מרחבים עיקריים: ארץ ישראל/פלסטין, גרמניה וספרד. למנעד הזה אפשר להוסיף גם את המקום שלו ביחס לדיאספורה היהודית בבגדאדית בדרום-מזרח אסיה שמשפחת אביו נמנתה עם מייסדיה ומרבית הונה נצבר במסגרתה. המקומות הללו והמסלולים של מודרניזציה יהודית שעוצבו במסגרתם התמזגו בשיח המחקרי והפוליטי שלו אודות "שירת ספרד" ו"המורשת הספרדית". במחלוקת שהוא ניהל באירופה עם המשכילים היהודים

29 מפעלי הפילנתרופיה של המשפחות הבגדאדיות בקהילות המזרח לא נחקרו באופן מעמיק. הם נידונו חלקית במחקרים היסטוריים שנעשו על רשת המסחר הזאת. ראו בן יעקב, 1985.

על עיצוב חקר המורשת והזהות הספרדית, למשל, התמזגו תפיסות של מודרניזציה יהודית שבמרכזן תנועה סימבולית וממשית מזרחי (בדומה למודל שעוצב בדיאספורה היהודית-בגדאדית) עם תפיסות של מודרניזציה השאובות מתנועת הרנסנס התרבותי הערבי (הנהצ'ה) שבמוקדה ניצבה השפה והתרבות הערבית. לכך יש להוסיף גם את ההשפעה העצומה שהיו למסגרות השיח המדעי האירופי וההגיונות המודרניזטוריים שעמדו בבסיסן בעקבות הכשרתו ופעילותו המחקרית במסורת הפילולוגית הגרמנית.

מוקד נוסף של שיבה אל המורשת הספרדית היא המדינה הספרדית. כהונתו של אברהם שלום יהודה כפרופסור באוניברסיטת מדריד בשנים 1913-1920 חשפה רובד נוסף של גילומים וייצוגים של זהות ותרבות יהודית-ספרדית, בין היתר בזיקה לסוגי שיח אימפריאליים ולאומיים ספרדיים. העניין המחודש שנוצר בשיח הפוליטי והציבורי הספרדי באותה התקופה בהיסטוריה של היהודים בספרד ובתרבות ובפולקלור של הפזורה היהודית-ספרדית היה גורם מרכזי להקמת הקתדרה ללימודי תרבות ישראל באוניברסיטת מדריד ולהזמנה של יהודה לעמוד בראשה. דיון זה התעצב על רקע שני תהליכים פוליטיים עיקריים שהתחוללו באותן השנים בספרד: מצד אחד תהליך של התכנסות לאחר איבוד רוב הקולוניות מעבר לים ועיצוב מחודש של ההיסטוריוגרפיה והזהות הלאומית הספרדית; ומן הצד האחר קבלת הפרוטקטורט על צפון מרוקו והניסיונות להגדירו כחלק אינטגרלי מהטריטוריה הספרדית.

מאמצע המאה התשע עשרה התחוללו שינויים ניכרים בסדר הפוליטי והמדיני בספרד: גבולות האימפריה הצטמקו, המשטר הישן עבר שינוי דרסטי והמדינה הספרדית עמדה במשבר. תהליך זה הגיע לשיאו בשנת 1898. בזמן ששאר המעצמות האירופיות התפשטו וצברו תאוצה איבדה האימפריה הספרדית את מושבותיה ההיסטוריות האחרונות – פוארטו ריקו, קובה והפיליפינים. בתקופה זו התגבר הדיון הציבורי בנוגע לעיצובה המחודש של הזהות הספרדית המודרנית ובכינונה של ההיסטוריוגרפיה הספרדית הכוללת את המורשת הספרדית הטרומ-קולוניאלית כאמצעי לדמיון הזהות

הספרדית הלאומית. שאלת השיבה של היהודים הספרדים נעשתה מרכזית בתהליך זה בשל מעמד המיוחד של היהודים בהיסטוריה הספרדית הטרנס-קולוניאלית. חלק מהאינטלקטואלים הספרדים של התקופה ראו בחוסר הסובלנות כלפי ה"אחר" אשר הוביל לגירושם של היהודים והמוסלמים מעל אדמת ספרד את אחת הסיבות העיקריות לשקיעתה של האימפריה הספרדית. ההיסטוריונים הספרדים ביקשו לנסח מחדש את הנרטיב ההיסטורי הספרדי על ידי הכלת ההיסטוריה של היהודים בתוכה. בתהליך זה השתתפו בעיקר פוליטיקאים, אנשי דת והיסטוריונים ליברלים כדוגמת ד"ר אנחל פולידו שהקדיש חלק ניכר ממחקריו לחקר התפוצה היהודית-ספרדית בכלקן ובמזרח התיכון. בקרב צאצאי היהודים הספרדים ביקשו אותם היסטוריונים למצוא את שורשי הזהות הספרדית הטרנס-קולוניאלית שהשתמרה בתרבותם כמשך מאות שנים. הם זיהו את הפוטנציאל בקרב תפוצה זו, דוברי הלשון הספרדית-יהודית, לקידום האינטרסים של המדינה הספרדית ברחבי העולם.<sup>30</sup>

מוטיבציה שונה לעיסוק המחודש ביהודים הספרדים בזירה הפוליטית הספרדית היה "הסכם פס" (Fez Treaty) אשר נחתם ב-30 במרץ 1912 ובו סוכם על פיצול הטריטוריה המרוקאית בין שתי מעצמות אירופיות: צרפת בדרום וספרד בצפון. בעקבות ההסכם הוחל הפרוטקטורט של ספרד במרוקו בתחילת 1913 (ונמשך עד שנת 1958). הקהילה היהודית ספרדית שבחלק הצפוני של מרוקו שימשה כקלף מיקוח עבור ספרד בניסוח תביעותיה לשליטה על האזור ובניסיון להצדיקה במשך השנים. היהודים שימשו במקרה זה, כמו בהקשרים אחרים במרחב האימפריאלי, סוכנים של האימפריה שמסייעים בתהליך ההתפשטות והשליטה. בשונה מהמודל הצרפתי באלג'יריה ובמרוקו הדרומית, שבו סומנו היהודים כסוכנים של מודרניזציה צרפתית וקדמה, החיבור בין האימפריה הספרדית ליהודים הספרדים במרוקו היה מבוסס על חזרה בזמן למורשת הספרדית

30 להרחבה על העניין המחודש בהיסטוריה ובתרבות של היהודים הספרדים ראו שנאן, 2001; ג'ניאו-מיוחס, 2008; Ginio, 2014.

המשותפת ולקרבה הלשונית והתרבותית רבת השנים. חידושה של המורשת הספרדית ו"השיבה" של היהודים הספרדים אל "אדמת ספרד" שימשו טיעון המצדיק את השליטה הספרדית במרוקו ועיצבו את מערך היחסים בין היהודים בצפון מרוקו למנגנוני השליטה האימפריאלית הספרדית.

מעקב אחר השהות של יהודה בספרד מעלה ייצוגים וניסוחים של זהות והיסטוריה יהודית ספרדית המעוגנת בקשרים אימפריאליים ולאומיים של המדינה הספרדית. העניין המחודש בדיאספורה היהודית הספרדית היה חלק מפרויקט רחב יותר של ניסוח ועיצוב מחדש של ההיסטוריוגרפיה הלאומית הספרדית, ההתרחבות האימפריאלית דרומה והפרוטקטורט על צפון מרוקו.

### מחלוקת שנייה: השפה הערבית, ילידים ומתיישבים והמעמד הפוליטי של בני הארץ

המחלוקת השנייה מתנהלת בעיקר בארץ ישראל/פלסטין בשלהי העידן העות'מאני, בצלה של תקופה פוליטית תוססת ודינמית. ראשיתה במהפכת 1908, המוכרת גם כמהפכת התורכים הצעירים, שסימנה את נקודת השיא של תהליכי הרפורמציה הפוליטית, הכלכלית והמשפטית (התנז'מאת) ברחבי האימפריה העות'מאנית, וסיומה בפרוץ מלחמת העולם הראשונה שסימנה את קץ השלטון העות'מאני. בתקופה זו התעצבה גם הביקורת הערבית-פלסטינית המקומית על התנועה הציונית וההתיישבות היהודית בארץ ישראל/פלסטין. ביקורת זו נוסחה בעשרות מאמרים בעיתונות הערבית, בכנסים פוליטיים, בדיונים בפרלמנט העות'מאני ובתכתובות והתנהלות מול מוסדות השלטון. היא נוסחה על רקע המציאות הפוליטית העות'מאנית המשתנה והשיח האזרחי-הפוליטי שהתעצב באותה התקופה. האתוס של "המולדת המשותפת" והברית האזרחית והלאומית המחברת בין אזרחי המדינה העות'מאנית, מעבר לזיקות הדתיות, האתניות והלשוניות השונות, היה מרכיב בולט בביקורת

על הציונות (Campos, 2005; Khalidi, 1997). בעיני נתיני-אזרחי האימפריה העות'מאנית היהודים, שיקפה הביקורת על הציונות גם ביקורת על המעמד שלהם בתוך המרקם האזרחי-הפוליטי החדש של המולדת המשותפת העות'מאנית. בהקשר הפוליטי הזה התפתחה מחלוקת בין אינטלקטואלים יהודים ספרדים בני הארץ, שהיו אזרחים עות'מאנים, ובין אינטלקטואלים יהודים אשכנזים, רובם בני העלייה השנייה ובעלי נתינות אירופית זרה, שהתנהלה בעיקר בעיתונות העברית בארץ ישראל/פלסטין בנוגע להקמת עיתון יהודי בערבית. הסוגיות שעלו במהלך המחלוקת חרגו מההצעה הקונקרטית. הן העלו שאלות עקרוניות יותר שנגעו למהותן ולתפקידן של הלאומיות והתרבות העברית בארץ ישראל/פלסטין וליחס שלהן לבני הארץ הפלסטינים ולמדינה העות'מאנית. האם הציונות והיישוב היהודי הם פרויקט של מתיישבים או ילידים? האם השפה והתרבות העברית הן מערביות או מזרחיות? מה הם מערכי הזיקות בין השפה העברית לשפה הערבית, ומה תפקידה של השפה הערבית בעיצוב ובכנייה של היישוב היהודי החדש בפלסטין/ארץ ישראל ובהסדרת היחסים עם בני הארץ הערבים? ויכוח עמוק התנהל סביב שאלות אלו ואחרות. בלב המחלוקת מופיעים ייצוגים שונים של הספרדיות כזהות קולקטיבית: "יהודים ספרדים", "בני הארץ הספרדים", "ילידים", "ספרדים-ערבים", "ספרדים עות'מאנים".

בשיח של הדוברים משני המחנות מקבלים הביטויים הללו ייצוגים ומשמעויות מרובים. דרך המעקב אחר הייצוגים של הספרדיות מתחדד הוויכוח ונחשפות התפיסות הפוליטיות והתרבותיות השונות, ולעתים אף המנוגדות, כלפי עיצובה של התרבות העברית החדשה ועיצוב החברה היהודית בארץ ישראל/פלסטין. הצטלבו במחלוקת זו סוגיות מרובות בנוגע לצבינון ולמהותן של זהות ותרבות יהודית ומערך הזיקות שלהן לשפה ותרבות ערבית מכאן ולתרבות וזהות אירופית מכאן.

המחלוקת הייתה מעוגנת אפוא בתקופה סוערת ומרובת אירועים ואפשרויות פוליטיות ותרבותיות. ארץ ישראל/פלסטין בשלהי העידן העות'מאני אופיינה בתסיסה ובדינמיות פוליטיות ואינטלקטואלית



ובריבוי זהויות, שיוכים ונאמנויות. הדינמיות הזאת שיקפה את מפת האינטרסים הסבוכה שנרקמה במרחב הפוליטי העות'מאני החל באמצע המאה התשע עשרה שבמרכזה שני תהליכים עיקריים: תהליכי רפורמציה וארגון מחדש של המערכת המשפטית והשלטונית ברחבי האימפריה העות'מאנית לצד מעורבות גוברת של המעצמות האירופיות בתוכה.<sup>31</sup> תהליכים אלו שפעלו במקביל עיצבו שני מסלולים הפוכים בריבונותה של האימפריה העות'מאנית: מצד אחד התפשטות כלכלית ומעורבות פוליטית גוברת של המעצמות האירופיות בענייניה הפנימיים של האימפריה שהחלישו את המערך הריבוני שלה, ומן הצד האחר תהליכי מודרניזציה ורפורמציה מואצים של המערכת השלטונית והכלכלית שהפכו את המערכת השלטונית ברחבי האימפריה לריכוזית ויעילה יותר.

בלב תהליכי הרפורמציה, שהחלו כבר במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה, היה ארגון מחדש של המערכת האזרחית והפוליטית של המדינה העות'מאנית שהגיע לשיאו במהפכת 1908. הפתיחה המחודשת של הפרלמנט, היווצרותן של מפלגות פוליטיות ותהליכי ההאחדה והמרכז של מוסדות השלטון שינו את האקלים האינטלקטואלי והפוליטי ברחבי האימפריה. מסגרות פוליטיות חדשות הופיעו במרחב הציבורי, ובכללן אגודות פוליטיות, מפלגות, עצרות וכינוסים, עיתונות פוליטית ואגודות ספרותיות ואינטלקטואליות. שתי מגמות פוליטיות עיקריות התעצבו במרחב פוליטי תוסס ודינמי זה:

א. עקרון ה"עות'מאניזציה" שהופיע כמסגרת פוליטית, תרבותית ולשונית חדשה המאחדת את כל תושבי האימפריה תחת מסגרת לאומית משותפת. עיקרון זה קיבל תנופה מיוחדת בעיתונות ובכינוסים הפוליטיים לאחר מהפכת 1908 וייצג עידן פוליטי ואזרחי חדש שבו קבוצות אתניות, לאומיות

31 להרחבה על תהליכי הרפורמציה (תנז'מאת) ראו Mandel, 1976; Kayali, 1997; Makdisi, 2000; Ulker, 2005.

ודתיות שונות מתאחדות במסגרת קולקטיבית של "מולדת משותפת".<sup>32</sup>

ב. צמיחה של תנועות לאום לוקאליות ברחבי הפרובינציות של האימפריה. בפרובינציות הערביות, למשל, התפתחה תנועה של התחדשות והתעוררות תרבותית ערבית שכללה גם אלמנטים לאומיים. תנועה זו התגבשה בעיקר במסגרת העיתונות הערבית, במעגלים ספרותיים, באגודות תרבותיות ובכינוסים פוליטיים.<sup>33</sup>

מגמות שונות אלו שיקפו את פני היאנוס של המרחב הפוליטי התורכי לאחר מהפכת 1908: מצד אחד רפורמציה ומודרניזציה בעלות צביון לאומי המנסות לאחד את המרכיבים האתניים והדתיים השונים באימפריה לפרויקט אזרחי משותף סביב "המולדת המשותפת", ומן הצד האחר התפתחותן של תנועות ואגודות לאומיות לוקאליות המדגישות את הזהויות הנבדלות.<sup>34</sup>

תהליכי הרפורמציה של המערכת השלטונית והפוליטית ברחבי האימפריה התחוללו בזיקה למעורבותן הגוברת של המעצמות האירופיות בחלקיה השונים. סימני היחלשותה הכלכלית והצבאית של האימפריה העות'מאנית חיזקו את ההנחה הרווחת בקרב המעצמות האירופיות כי ימיה ספורים ו"האיש החולה על הבוספורוס נוטה למות". התפוררותה הצפויה של האימפריה נתפסה כאיום על המאזן הבינ-מעצמתי לנוכח מיקומה האסטרטגי ושליטתה על נתיבי המסחר הבינ-לאומיים. כבר בשנת 1833 הצהיר שר החוץ של בריטניה הנרי טמפל כי "שלמותה ועצמאותה של האימפריה העות'מאנית הכרחיות לשמירת השקט, החופש ומאזן הכוחות בשאר אירופה" (Kedourie,)

- 32 להרחבה על תהליכי העות'מאניזציה ראו Ben Bassat & Mandel, 1976; Ginio, 2011.
- 33 להרחבה על צמיחת הלאומיות הערבית ראו Antonius, 1939; Mandel, 1976; Khalidi, 1997; Tamari, 2008.
- 34 להרחבה ראו Ben Bassat & Ginio, 2011.

1956). מדיניות זו שהובילה בתחילה בריטניה נעשתה עם השנים הסכמה סמויה בין המעצמות האירופיות. ואולם מדיניות זו רק הגבירה את התחרות הסמויה בין המעצמות האירופיות על השפעה פוליטית, צבאית וכלכלית ברחבי האימפריה העות'מאנית. מעבר לאינטרסים הכלכליים והפוליטיים המיידיים שעמדו בבסיס המעורבות המסיבית של המעצמות האירופיות, עמדו גם שיקולים אסטרטגיים הנוגעים לתביעות עתידיות על שטחי האימפריה בהסכמים בין-לאומיים עתידיים. המעורבות של המעצמות התעצבה בשלוש רמות עיקריות:

- א. ברמה המדינית: תחרות סמויה בין המעצמות האירופיות על מעורבות והשפעה פוליטית במדינה העות'מאנית, בין היתר דרך עיצוב וקידום של תהליכי הרפורמציה השלטונית.
- ב. ברמה הכלכלית: חדירה של חברות, סוחרים, יועצים ומומחים, בנקאות והשקעות לרחבי האימפריה.
- ג. ברמה החינוכית והדתית: התפשטות של רשתות חינוך ופילנתרופיה, פעילות מיסיונרית, הקמה של כנסיות ומנזרים, עידוד תיירות דתית והקמה של אגודות מחקר. הפעילות החינוכית – המחקרית והדתית – נעה בין אינטרסים אימפריאליים ובין אינטרסים חינוכיים-דתיים אגב הסוואת הקשר ביניהם. טשטוש האינטרסים אפשר להם מרווח פעולה גדול יחסית.<sup>35</sup>

תהליכים אלו התעצבו בתמיכה סמויה וגלויה של המעצמות האירופיות. הקונסוליות שהוקמו בערים המרכזיות ברחבי האימפריה, שמעמדן התחזק לאין שיעור במאה התשע עשרה, סייעו בעיצוב תהליכים אלו. למדיניות הקפיטולציות – ההסכמים שבהם נאלצו השלטונות העות'מאניים להעניק פריבילגיות רחבות לנתינים האירופים –

35 להרחבה על הפעילות המיסיונרית הנוצרית: Khalidi, 1997; Makdisi, 2000.

הייתה השפעה דרמטית על תהליכי ההתפשטות המדינית, הכלכלית והפוליטית של המעצמות ברחבי המדינה התורכית. הסכמים אלו הקנו לנתינים אירופים תנועה חופשית ברחבי האימפריה ומעמד חוקי אקס-טריטוריאלי, עד שכמעט לא היו כפופים לריבונות העות'מאנית ולמערכת החוק שלה, אלא פעלו בחסותן של המעצמות האירופיות שאליהן השתייכו (פרידמן, 1996; Khalidi, 1997). תנאים אלו סיפקו יתרונות עצומים לנתינים האירופים בהשוואה לנתינים העות'מאנים המקומיים ופגעו קשה בתעשייה המקומית שלא יכלה להתחרות במוצרים האירופיים שהציפו את השוק. יתרה מכך, באמצעות הסכמי הקפיטולציות יכלו המעצמות האירופיות לפרוש את חסותן על הקהילות הנוצריות ולעתים אף היהודיות המקומיות ולהקנות להן נתינות אירופית. החסות האירופית על קהילות דתיות אלו הגדילה את מספר הנתינים הזרים שחיו ברחבי האימפריה ויצרה מערך ריבוני, כמו-אימפריאלי, בלב לבה של הטריטוריה העות'מאנית.

מלחמות הבלקן וסדרה של מאבקים טריטוריאליים שפרצו בחלקים שונים של האימפריה העצימו את המתח בין הזהויות והנאמנויות בקרב נתיני המדינה העות'מאנית.<sup>36</sup> בדומה, הגידול במספר התושבים בעלי נתינות זרה ברחבי האימפריה רק העצים את מורכבותה של מפת הנאמנויות והאינטרסים שעיצבה את המרחב הפוליטי העות'מאני. על האיזון העדין בין הנאמנות למסגרת העות'מאנית לנאמנויות לתנועות הלאומיות הלוקאליות, נוספו מערכים נוספים של נאמנויות לאינטרסים של המעצמות האירופיות.<sup>37</sup>

תהליכים אלו לא פסחו על המרחב האינטלקטואלי והפוליטי בארץ ישראל/פלסטין. מישל קמפוס ואביגיל יעקובסון תיארו את המרחב הזה לאחר 1908 כמרחב של נאמנויות מרובות ששילב בין

36 על ההשפעה של מלחמות הבלקן על מרקם הנאמנויות המרובות באימפריה העות'מאנית ראו Ginio, 2005.

37 על ההיגיון הפוליטי של שלהי העידן העות'מאני ראו Campos, 2011; Gribetz, 2014.

נאמנות ל"מולדת המשותפת" והמדינה העות'מאנית ובין נאמנויות קהילתיות ולאומיות לוקאליות. אגודות פוליטיות וספרותיות נוסדו, והופיעו עשרות עיתונים יומיים חדשים (בעיקר בשפה הערבית) שזכו לתפוצה הולכת וגדלה (Ayalon, 2004). במסגרת זו הופיעו גם כמה עיתונים חדשים בעברית, והבולט שבהם הוא "החרות" שהוקם בשנת 1909 וכמו ששמו מעיד ניכרת בו ההשפעה של הרוח הפוליטית והאזרחית החדשה.<sup>38</sup>

כניסתם של העיתונים החדשים למרחב הציבורי המקומי האיצה את תהליכי הפוליטיזציה של הדיון הציבורי בסוגיות חברתיות ולאומיות בגבולות המדינה התורכית וגם בסוגיות הקשורות ליחסי החוץ שלה. בעיתונות זו התעצבו המחלוקות הפומביות הראשונות בשאלת הציונות ויישוב היהודים בארץ ישראל/פלסטין. ההיסטוריון רשיד ח'אלידי מנה יותר משמונה מאות מאמרים שהתפרסמו בסוגיה זו בעיתונות הערבית בארץ ישראל/פלסטין בשנים 1909-1914 (Khalidi, 1997). נוויל מנדל הצביע על שלושה רבדים של התנגדות ערבית לתנועה הציונית שנוסחו בעיתונות הערבית באותן השנים: ההתנגדות הראשונה נבעה מנאמנות לאימפריה העות'מאנית, השנייה – מהנאמנות המקומית (לוקאל-פטריוטיזם), והשלישית – מהאידיאולוגיה הלאומית הכלל-ערבית (Mandel, 1976).

הציונות כתנועת לאום טריטוריאלית עוררה כבר בשלבים הראשונים של הופעתה יחס חשדני בקרב השלטון התורכי וגם ערערה על המעמד הפוליטי והחברתי של היהודים העות'מאנים ברחבי האימפריה. הפעילות הסמויה והגלויה להגירה של יהודים מאירופה ולרכישת קרקעות והקמת יישובים יהודיים בארץ ישראל/פלסטין נתפסה לא רק כפגיעה באוכלוסייה הערבית המקומית ואיום עליה, אלא גם כחלק מניסיונות של המעצמות האירופיות להעמיק את האחיזה שלהן ברחבי האימפריה העות'מאנית. רוב המהגרים היהודים היו נתינים זרים והסתמכו על הסכמי הקפיטולציות שהקנו להם הגנה של המעצמות האירופיות. ההופעה של הציונות כתנועה

38 להרחבה על עיתון "החרות" ראו בצלאל, 2008; Jacobson, 2011.

פוליטית בעלת אינטרסים אירופיים זרים הציבה בפני האליטה הפוליטית והאינטלקטואלית היהודית העות'מאנית דילמה קשה. הם ראו בעצמם אזרחים נאמנים של המולדת העות'מאנית (בייחוד לאחר מהפכת התורכים הצעירים), ובה בעת ראו את עצמם חלק בלתי נפרד מהעם היהודי, ורובם הזדהו עם המגמות של תחיית השפה והתרבות העברית והתעוררות הלאומיות היהודית. ואולם ההצהרות בדבר הקמה של יישוב יהודי לאומי ותביעה היסטורית לבעלות על ארץ ישראל/פלסטין העמידו את שאלת התמיכה של היהודים העות'מאנים בציונות בקונפליקט עם נאמנותם לשלמותה של האימפריה העות'מאנית (Mandel, 1976; Campos, 2005). לזה יש להוסיף כי מבקריה של הציונות בקרב המנהיגים התורכים והערבים הבחינו בין היהודים העות'מאנים המקומיים ובין היהודים האירופים שהיגרו לארץ ישראל/פלסטין במספרים הולכים וגדלים בעשורים האחרונים של המאה התשע עשרה. לעומת האחרונים, שנתפסו כנתינים זרים המאיימים על שלמותה הטריטוריאלית של המולדת, נתפסו הראשונים כאזרחים נאמנים. מציאות זו דחקה את ההנהגה הפוליטית והציבורית היהודית העות'מאנית לגבש אסטרטגיה בנוגע למה שנראה כהתנגשות בין נאמנויות צולבות.

שאלת התמיכה בתנועה הציונית או ההתנגדות לה עמדה בכסיס הדינמי והמחלוקת שהופיעו בעיתונות היהודית בלאדינו ובעברית לאחר מהפכת התורכים הצעירים.<sup>39</sup> היהודים העות'מאנים התקשו לגבש עמדה אחידה בנוגע לתנועה הציונית. מהמאמרים עולה שרוב הכותבים ערים להתנגדות לתנועה הציונית בקרב השלטון העות'מאני וכני הארץ הערבים וחוששים מההשלכות של התנגדות זו על המעמד הפוליטי שלהם. רוב ראשי הקהילה היהודית העות'מאנית היו אמפתים או אדישים לתנועה הציונית, אבל היו כמה שהתנגדו אליה התנגדות פעילה ואינטנסיבית. המתנגד הבולט ביותר היה דוד פריסקו, סופר, מתרגם ועורך עיתון יהודי חשוב מאיסטנבול, שבסדרה של מאמרים

39 להרחבה על היחס אל הציונות בעיתונות היהודית-עות'מאנית ראו כנבסה ורודריג, 2001; Campos, 2011.

שפרסם בעיתונו "טיימפו" תיאר את הסכנה הנשקפת ליהודים העות'מאנים מהציונות כתנועה לאומית טריטוריאלית. ההזדהות של היהודים העות'מאנים עם התנועה הציונית עלולה להתפרש כבגידה במולדת לאור ההצהרות הציוניות בדבר מקלט לאומי ליהודים בארץ ישראל. התארגנות ציונית באימפריה העות'מאנית, טען פריסקו, אינה דומה להתארגנות מקבילה בגרמניה או בצרפת מכיוון שהטריטוריה שבבסיס הפתרון הציוני נמצאת בשטחי המדינה התורכית. הוא אינו מתנגד להגירה יהודית לרחבי האימפריה העות'מאנית אך "מתנגד להתמקדות בארץ ישראל כמולדת של העם היהודי הפוגמת בשלמותה של 'המולדת המשותפת' ליהודים, מוסלמים ונוצרים" (מצוטט אצל בן עטר, "החרות", 23.11.1910: 1).

מרבית המשכילים היהודים הספרדים בארץ ישראל/פלסטין תמכו בתנועה הציונית במידה משתנה. היומון העברי "החרות" שהקימו ב-1909 בירושלים משה עזריאל וחיים בן עטר זוהה עם הקהילה הספרדית העות'מאנית המקומית. חיים בן עטר, ששימש עורך העיתון במשך רוב שנות קיומו, שיקף בעמדותיו נאמנויות פוליטיות מרובות: נאמנות למדינה העות'מאנית, תמיכה בתנועה הציונית והזדהות עמה, ויחסי קרבה עם בני הארץ הערבים. על כן לא מפתיע למצוא "סתירות" והצהרות מנוגדות בשיח של העיתון לאורך השנים: תמיכה בהתפתחות ההתיישבות הציונית בארץ ובתחיית התרבות העברית הלאומית, לצד פטריטיזם עות'מאני לאומי ותמיכה במולדת המשותפת ועידוד החיבור לשפה ולתרבות הערבית ולבני הארץ הערבים; הצהרות לוחמניות כנגד מעצמות אירופה הפוגעות בשלמותה של האימפריה העות'מאנית לצד מאמרים המהללים את התרומה של ההגירה היהודית מאירופה לכלכלה ולחברה המקומית.

בתגובה למאמריו של פריסקו הצהיר בן עטר בספטמבר 1909 בעיתון "אלי-ליברל" כי "הציונות בשום צורה אינה סותרת את העות'מאניות. להפך, יהודי יכול, הודות לחירות המהוללה, להיות יהודי-עות'מאני בדיוק כמו שאדם יכול להיות יווני-עות'מאני, אלבני-עות'מאני, ארמני-עות'מאני וכו'. התנועה שלנו

יכולה להתקיים בכפיפה אחת עם העות'מאניות" (מצוטט אצל Campos, 2005: 472). ואולם למרות ההצהרות הללו בדבר ההלימה בין הציונות לעות'מאניות איימה הביקורת הגוברת על התנועה הציונית בקרב ראשי השלטון העות'מאני ובעיתונות הערבית המקומית לפורר את המרקם העדין של הנאמנויות המרובות. הביקורת נתפסה כמתקפה ישירה על בני הארץ העות'מאנים תומכי התנועה הציונית והעמידה למבחן את מערך הנאמנויות העדין שבו פעלו.

הביקורת הערבית והעות'מאנית והתפקיד הכפול של בני הארץ הספרדים כאזרחי המדינה העות'מאנית וכפעילים ציונים עומדים בלב המחלוקת שהתפתחה סביב היוזמה להקמת עיתון יהודי בערבית. מחלוקת זו משקפת גם שתי גישות פוליטיות ותרבותיות מנוגדות כלפי מעמד היישוב היהודי בארץ ישראל/פלסטיין והיחס שלו לבני הארץ הערבים: הגישה הראשונה מייצגת עמדה יהודית ילידית בתוך המרקם הפוליטי העות'מאני של אתוס המולדת המשותפת והנאמנויות המרובות, ואילו הגישה השנייה מייצגת עמדה לאומית מתבדלת הנטועה בתוך היגיון לאומי אירופי של נאמנויות מתחרות.

### מחלוקת שלישית: ספרדיות מריבוי נאמנויות להיגיון של הפרדה

המחלוקת השלישית מפנה את ערשת המצלמה לראשית התקופה המנדטורית בארץ ישראל/פלסטיין. המרחק מהמחלוקת הקודמת אמנם מזערי, אבל התמונה שנגלית שונה דרמטית. בבסיס המחלוקת ניצב השינוי הפוליטי, החברתי והתרבותי שהתחולל בארץ ישראל/פלסטיין לאחר סיומה של מלחמת העולם הראשונה. התפרקותה של האימפריה העות'מאנית וביתור שטחיה ליחידות טריטוריאליות נפרדות לפי מפת האינטרסים האימפריאליים הבריטיים והצרפתיים סימנו את תחילתו של עידן פוליטי וחברתי חדש. בתקופה מעצבת זו נוצרו סדרים חברתיים, כלכליים ותרבותיים חדשים וסדרים ישנים נדחקו לשוליים. בתהליך



זה שורטטו קווי תיחום אתניים, לאומיים ורתיים ברוח הסדר החדש וההגיונות המארגנים שלו.<sup>40</sup>

שינויים אלו השפיעו השפעה דרמטית על מעמדה ומקומה של הספרדיות במערך הפוליטי והחברתי החדש. מחלוקת זו מתמקדת במאבק על ייצוגיה של הספרדיות בעידן הפוסט-עות/מאני. היא עוקבת אחר האופנים שבהם הספרדיות מתעצבת מחדש כסמן של זהות פוליטית, כסמן של מורשת תרבותית וכקטגוריה של ידע בשיח הפוליטי והמדעי ביישוב היהודי בראשית התקופה המנדטורית. הספרדיות מגלמת במחלוקת ערכים שונים: ילידיות, גלותיות, התברלות ושילוב, שקיעה ותחייה, ניוון והתעוררות. הדיה של הטרנספורמציה הפוליטית והחברתית שהתחוללה באותן השנים משתקפים בניסוח ובהצגה של הספרדיות בשיח של הדוברים השונים.

ההבטחה הכפולה שניסחה בריטניה במהלך המלחמה – לתנועה הציונית ולמשפחה ההאשמית – בנוגע לחלוקת המרחב הפוסט-עות/מאני הפכה לאחר המלחמה לאתר מחלוקת. ההבטחה ליצירת ממלכה ערבית מאוחדת ניתנה לאמיר חוסיין בסדרה של התכתבויות עם מושל מצרים מטעם האימפריה הבריטית הנרי מקמהון בשנים 1915-1916, וההבטחה להקמת בית לאומי יהודי בארץ ישראל ניתנה לתנועה הציונית בנובמבר 1917.<sup>41</sup> לכפל ההבטחות הזה שניסחה בריטניה בזמן המלחמה הייתה משמעות מכרעת בעיצוב המרחב הפוליטי בארץ ישראל/פלסטין לאחריה. ההבטחה להקמת ממלכה ערבית גדולה ועצמאית התמוססה. הפרובינציה הערבית של האימפריה העות/מאנית בותרה לכמה יחידות לאומיות ערביות על בסיס טריטוריאלי: סוריה ולבנון בשלטון מנדטורי צרפתי, עיראק ועבר הירדן בשליטה בריטית וערב הסעודית כיחידה לאומית

40 להרחבה על התקופה ראו ליסק והורוביץ, 1977; בן אריה, 1979; שגב, 1999; Tamari, 2008; Eyal, 2006; Khalidi, 1997; Kayali, 1997; Jacobson & Naor, 2016.

41 ההבטחה שניתנה ב-1916 במכתבי חוסיין-מקמהון ליצירת ממלכה ערבית שתשתרע על פני הפרובינציות הערביות ו"הצהרת בלפור" שפורסמה ב-2 בנובמבר 1917. להרחבה ראו פרידמן, 1987; Khalidi, 1997.

אוטונומית. היחידות המנדטוריות הערביות סימנו את גבולותיהן של יחידות לאומיות עתידיות. היחידה המנדטורית הבריטית על ארץ ישראל/פלסטין הייתה חריגה במפה האזורית החדשה הזאת. המחויבות הבריטית להצהרת בלפור ולזכותם של היהודים לבנות "בית לאומי בארץ ישראל/פלסטין" הקנתה למיעוט היהודי הכרה בזכויות לאומיות והפלתה את תושבי הארץ הערבים (גורני, 1985; שגב, 1999; Khalidi, 1997).

אף שבמהלך השנים לא תמיד הלמה מדיניותו של הממשל המנדטורי הבריטי את רוח הדברים שנוסחו במכתב ששלח הלורד בלפור לברון רוטשילד בנובמבר 1917, הצהרת בלפור נתפסה כהישג משמעותי ביותר לתנועה הציונית: תמיכה ברורה של המעצמה העולה במזרח התיכון ברעיון הלאומי היהודי בנוסח הציוני-מדיני שלה. מעבר להכרה הבין-לאומית שקיבלה התביעה הציונית ומעבר להשלכות הדרמטיות שהיו לה על עיצוב המאבק הלאומי בין יהודים לערבים הייתה לה השפעה מכרעת גם בתוך העולם היהודי. ההכרה בתנועה הציונית כמייצגת של העם היהודי חיזקה את מעמדה בזירה היהודית הבין-לאומית. הצהרת בלפור שינתה את הדינמיקה הרב-אימפריאלית והרב-ערוצית שאפיינה את המדיניות הפוליטית הציונית באחרית התקופה העות'מאנית לטובת מדיניות המבוססת בעיקר על חיבור למערך האינטרסים של האימפריה הבריטית. תהליך זה שינה גם את מאזן הכוחות בהנהגת התנועה הציונית וחיזק את מעמדו של ויצמן ובני חוגו בהנהגה ובישר את ראשית המעבר של מוקדי הכוח של התנועה מאירופה לארץ ישראל/פלסטין.

המנהיגים הפלסטינים המקומיים שללו את ההצהרה מכול וכול: ההצהרה התעלמה במופגן מזכויותיהם הלאומיות של ערביי הארץ, התעלמה כליל מזוהותם והסתפקה בהגדרתם כ"עדות לא יהודיות". בני הארץ הספרדים עמדו בתווך בין ערביי הארץ לתנועה הציונית.<sup>42</sup> אלו אמנם חיו בקרב ערביי הארץ זה דורות, השתתפו אתם באותה

42 להרחבה על המיקום של בני הארץ הספרדים לאחר הצהרת בלפור ראו כהן ועברי, 2017.

מערכת פוליטית, הכירו את רגישויותיהם ואת יחסם לארץ ולשאלת הריבונות עליה, אבל כבר היו מעורבים בתנועה הציונית ועמדו בקשרים אֶתֶּה. הם אף לא היו נמעניה של ההצהרה, שנשלחה להנהלה הציונית בלונדון באמצעות יהודי לונדוני. השוליות שלהם בתהליך זה הייתה מובנית. תמורות מופלגות התחוללו גם במבנה הארגוני, החברתי והכלכלי של היישוב היהודי המקומי אשר הובילו בעיקר להתחזקותה ולהתבססותה של התנועה הציונית. התגבשותו של מערך מוסדות פוליטיים ייצוגיים עצמאיים עיצבה את היישוב כגוף פוליטי מגובש בעל נציגות מוסכמת. המוסדות הפוליטיים החדשים התעצבו על בסיס דפוסים שונים מאלה שאפיינו את היישוב היהודי בתקופה העות'מאנית: מפלגות, בחירות, אספת נבחרים, עסקנים מקצועיים. דפוסים אלו הקנו למפלגות ולמוסדות הנבחרים חשיבות כמסגרות מארגנות ייצוגיות ופוליטיות. לכל זה יש להוסיף את ההשלכות החברתיות והכלכליות שהיו להתפוררותה של האימפריה העות'מאנית על שכבות בחברה היהודית שמעמדן הפוליטי והחברתי היה תלוי ביסודותיה. מדובר בבני הארץ הספרדים שמוקדי הכוח הכלכליים והפוליטיים שלהם היו כרוכים בקשר הדוק עם המבנה השלטוני האימפריאלי. בקבוצה זו נכללים רבנים, מנהיגי קהילה, סוחרים, עיתונאים, שופטים, מחנכים ואנשי ציבור אשר איבדו את מקור הלגיטימציה העיקרי למעמדם.<sup>43</sup>

היעלמותה של האימפריה העות'מאנית כמסגרת מארגנת קטעה רצף של מאות שנים שבהן נקשרו ביטויים של ספרדיות כמסגרת קהילתית ותרבותית למבנים פוליטיים, כלכליים וחברתיים עות'מאניים. לחיבור הזה היו ביטויים סימבוליים וממשיים. גבולותיה המדומיינים של הפזורה היהודית-ספרדית זוהו בעיקר עם גבולותיה של האימפריה העות'מאנית, וגם מוסדותיה הרוחניים והחברתיים.<sup>44</sup>

43 להרחבה על הדפוסים הפוליטיים ביישוב בראשית התקופה המנדטורית ראו ליסק והורוביץ, 1977; הרצוג, 1986; חיים, 1987; Eyal, 2006; Jacobson & Naor, 2016.

44 להרחבה ראו בינארט, 1992; נבסה ורודריג, 2001; Lehmann, 2008;

לאחר הגירוש מספרד היגרה קבוצה גדולה של מגורשים לאימפריה העות'מאנית והוקמו בה קהילות מקומיות שהתייחדו בזיקה לתרבות ולשפה הספרדית-יהודית. אסתר בנבסה ואהרון רודריג הגדירו את הקהילה הספרדית באימפריה העות'מאנית "תחום תרבות" נפרד שהחל להתפרק לאחר מלחמת העולם הראשונה עם ביתורה של האימפריה למדינות לאום נפרדות. המעבר מחברה רב-לאומית ורב-אתנית לחברות מונוליתיות ומאזור גיאוגרפי נטול גבולות למדינות לאום שינה את צביונה של הפזורה הספרדית. המודל הארגוני האתני העות'מאני נטה לסדר לשימור מורשת תרבותית ייחודית. היעלמותה של מסגרת זו שינתה את המבנה החברתי, הכלכלי והפוליטי של הקהילות היהודיות עצמן ואת מערך הקשרים והזיקות שחיבר ביניהן. זאת ועוד, התנועה של הון, אנשים, רעיונות, ספרים, וסחורות בין הקהילות ברחבי האימפריה נעשתה מורכבת יותר ולעתים בלתי אפשרית (בנבסה ורודריג, 2001).

הצהרת בלפור והתחזקות התנועה הציונית בקרב יהדות העולם האיצו גם את המעבר של מרכזי ההשכלה העברית וחוכמת ישראל ממזרח אירופה לארץ ישראל/פלסטין. להקמת האוניברסיטה העברית היה תפקיד מכריע בתהליך הזה. טקס הנחת אבן הפינה להקמת האוניברסיטה על הר הצופים התקיים בשנת 1918 כבר במהלך הביקור הראשון של "ועד הצירים" בראשות חיים ויצמן סמוך אחרי הצהרת בלפור, באישור ממשלת אנגליה ובחסותה.<sup>45</sup> האוניברסיטה עצמה הוקמה רשמית רק בשנת 1925, אבל הדינמיקה שנוצרה בעקבות הטקס וההכנות לקראת הקמתה האיצו את תהליכי התגבשותו של מרכז מדעי וספרותי ביישוב היהודי באותן שנים. בעשור הראשון של השלטון המנדטורי גדלה במידה ניכרת הפעילות המדעית והמחקרית היהודית בארץ ישראל/פלסטין; נוסדו כמה חברות מחקר חדשות, ולצדן התפרסמו כמה כתבי עת מדעיים חדשים ("ציון", "תרביץ", "קרית ספר", "מזרח ומערב"); כמה הוצאות לאור וכתבי

---

Levy, 1992.

45 על הקמת האוניברסיטה ראו כהן, 2007.

עת עבריים ידועים העתיקו את מרכזם מאירופה לארץ ישראל/פלסטין (כדוגמת הוצאת דביר וכתב העת "השלח");<sup>46</sup> בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, שהועבר לניהולה של התנועה הציונית, הגדיל במידה ניכרת את אוסף הספרים וכתבי היד שלו, בעיקר דרך תרומות של כסף או אוספים פרטיים. בשנות העשרים החלה להתגבש במסגרת היישוב היהודי קהילה מחקרית וספרותית שהתרחבה אף יותר עם פתיחתה של האוניברסיטה העברית בירושלים (Eyal, 2006).

המעבר של מרכז חוכמת ישראל לארץ ישראל/פלסטין חידד את המתח בין הייצוגים של מורשת ספרד בימי הביניים ובין התרבות והזהות הספרדית בעת החדשה. החרפת המאבק האתני האשכנזי-ספרדי ביישוב היהודי בראשית התקופה המנדטורית והרחיקה של הספרדים לשוליים הפוליטיים והחברתיים רק הדגישו את הסתירה בין דימוייה השונים של הספרדיות. הספרדים בני התקופה נתפסו בעיני המשכילים האשכנזים כרחוקים מאתוס התחייה העברית והלאומית שעוצב באירופה וקרובים יותר לתרבות המזרחית והערבית הנחשלת. הנתק בין המורשת ליורשים נוסח באמצעות תזת "השקיעה הספרדית" לאחר הגירוש מספרד. תזה זו אפשרה להציג את אנשי התחייה העברית באירופה כיורשי המורשת הספרדית וממשיכיה.

השלכותיה של הצהרת בלפור וההתנגדות הלאומית הפלסטינית העצימו את הגישה הלאומית המתבדלת של ראשי היישוב הציוני המבוססת על תהליכי הפרדה כלכליים וחברתיים. התמוססותה של האימפריה העות'מאנית החלישה במידה ניכרת את הגישה הילידית הספרדית שפעלה למען יצירה של מרחב משותף ליהודים וערבים; גישה שקידמו בעיקר בני הארץ הספרדים. לעומת אחרית התקופה העות'מאנית, שבה פעלו כמה תפיסות מתחרות של לאומיות יהודית בשיח הפוליטי היישובי ששיקפו תפיסות פוליטיות ותרבותיות מנוגדות, בראשית התקופה המנדטורית רווחה בעיקר תפיסה דומיננטית אחת המבוססת על ההיגיון הבדלני של ההפרדה הלאומית. מגמה זו

הייתה בעלת חשיבות מכרעת בתהליך עיצובה של הספרדיות בשיח של הדוברים השונים. ואולם חשוב להדגיש כי המחלוקת ניכרה בתקופת מעבר, בתפר הזה שבין סדר אימפריאלי אחד למשנהו, שבו הצטלבו בשיח של הדוברים תפיסות שונות ולעתים אף סותרות של מודרניזציה יהודית בזיקה להגיונות אימפריאליים שונים. לצד המגמה הדומיננטית, למשל, שהתבססה על הגיון ההפרדה הלאומית והתמקדה ביצירת חברה יהודית נפרדת, הופיעו גם עמדות המקדמות מודלים תרבותיים ופוליטיים עבריים-ערביים משותפים ברוח המורשת העות'מאנית ותפיסת המולדת המשותפת שעמדה בבסיסה.

### החיבור בין הזירות

שלוש הזירות שהוצגו כאן והמחלוקות שעומדות בכסיסן מרכיבות את המסגרת המארגנת של הדיון בייצוגיה ובניסוחיה של הספרדיות בכל אחד מהפרקים הבאים של הספר. כאמור, ההתמקדות במחלוקות כגורם מארגן מאפשרת לקרוא מחדש אירועים היסטוריים מנקודות מבט מרובות ולעתים אף מנוגדות, לחשוף תחומים של חוסר הסכמה ומאבק ולהפיח חיים בדמויות ובתפיסות עולם שנדחו ונעלמו בשיח ההיסטורי והפוליטי הדומיננטי.

זאת ועוד, זירות אלו של מחלוקות ממקמות את הדיון בספרדיות בהקשרים מרחביים והיסטוריים מרובים. בזירת המחלוקת הראשונה הדיון מתפזר על פני מרחבים גיאוגרפיים, לשוניים ופוליטיים שונים – אירופה ודרום-מזרח אסיה, ספרד וארץ ישראל/פלסטין, אנדלוס וספרד – ובוחן את הזיקה בין התנועה הסימבולית והממשית במרחב ובין הייצוגים של הספרדיות. בשתי הזירות האחרות הדיון אמנם מתמקד בעיקר במרחב ארץ ישראל/פלסטין, אך המעקב אחר ייצוגיה של הספרדיות והמחלוקות סביבן חושף מנעד רחב של דימויים מרחביים וטמפוריאליים כמצע למודלים פוליטיים ותרבותיים שונים בארץ ישראל/פלסטין בראשית המאה העשרים. מחלוקות אלו מתעצבות על רקע השינויים הדרמטיים שמתחוללים במרחב בפרק זמן קצר בתפר שבין שלהי העידן העות'מאני לראשית

השליטה המנדטורית: קריסה של סדר אימפריאלי ישן ושרטוט מחדש של גבולות טריטוריאליים, לאומיים, זהותיים, לשוניים ותרבותיים. שינויים אלו והתגובות הפוליטיות והתרבותיות שהם עוררו נבחנים דרך הפריזמה של ייצוגיה המשתנים של זהות ומורשת ספרדית. המחלוקות הללו מייצגות גם כמה מוקדים של תהליכי הפיצול והפרגמנטציה של הספרדיות לקטגוריזציות ותחומי ידע ושיח נפרדים. המחלוקת הראשונה, למשל, מתמקדת בעיקר בתהליכי ההתגבשות והמיסוד של חקר מורשת ספרד ושירת ספרד והאופנים שבהם הן נותקו מהמורשת התרבותית והלשונית הערבית של זמנן וגם מהמורשת הספרדית-מזרחית בעת החדשה. המחלוקת השנייה מתמקדת בפיצול בין ספרדיות כקטגוריה של זהות ילידית עות'מאנית, ספרדיות כזהות אתנית יהודית וספרדיות כזהות ערבית מקומית בהקשר של המאבק הלאומי היהודי ערבי בשלהי העידן העות'מאני. המחלוקת השלישית מתמקדת במעבר של הספרדיות מזהות אימפריאלית ילידית לזהות אתנית לאומית. היא גם עוקבת אחר תהליכי הרדוקציה של התרבות והמורשת הספרדית למסגרת של תרבות עממית ופולקלור.

## פרק שני

### מורשת ספרד בין עבר לערב

הסתירה בין הכרזות החוזרות על "מדע טהור" ואובייקטיבי, שאינו אלא סניף של המדע בכלל ואין לו כל תכלית שמחוצה לו – ובין העובדה הכולטת של התפקיד הפוליטי, שמדע זה בא למלא, ביקש למלא, ונתקבל על דעת הציבור כדי למלאותו. וכמה מוזרה תמונה זו של מלומדים שכל עבודתם מוכיחה שרצו ליצור מכשיר פעיל במלחמת היהודים לשיווי זכויות ואף השתמשו במכשיר זה השכם והערב בוויכוחים; ועם כל זה עוצמים הם את עיניהם, לבל תראינה את התכלית העיקרית הזאת ביתר בהירות, ומכריזים וחוזרים שאין מבקשים אלא את התורה לשמה. תכלית פוליטית זאת היא שקלקלה מלכתחילה את שורת הדין והדיון בכמה נושאים גדולים (שלום, 1975: 387).

ציטוט זה, הלקוח מתוך מאמרו הנודע של גרשום שלום "הרהורים על חכמת ישראל", מלמד על מערכת היחסים המסועפת בין השיח הפוליטי לשיח המדעי הניצבת בבסיס התפתחותם של מדעי היהדות (Wissenschaft des Judentums) וחוכמת ישראל כבר מראשית המאה התשע עשרה באירופה, ומעיד על ההשפעה שהייתה למעמדם החברתי והפוליטי של היהודים באירופה על תהליך זה. במאמר זה תיאר שלום כיצד החוקרים היהודים השתמשו בכלים מדעיים כדי לפתור בעיה חברתית ופוליטית, את הנטייה לאפולוגטיקה שאפיינה את מחקרם ואת הסתירות המגולמות בשיח שלהם. בלשונו המושחזת הוא מתאר איך ניסו לפתור את בעיית היהודים באירופה דרך קבורה הגונה של היהדות כמסגרת דינמית וחייה: "היהודי רוצה להשתחרר מן עצמו, והמדע של היהדות הוא לו טקס של קבורה ובחינת שחרור



מעול הרובץ עליו. ירוח להם לדורות הבאים, ייגמר המשחק האיום ויושבועו הקליפות הללו המפרידות בינם לבין החיים, ייחנט העבר וייקבר. יש ואתה עומד כמוקסם בפני זריזות זאת המרימה את התופעות ומוציאה את העובדות מסבכי השתלבותן ההדדית, מבררת ומלבנת ומנקה את העבר מאבק הדורות ומזוהמת הכזבים ומחזב היפה של האגדות – והכל לשם קבורתו הסופית" (שם: 391).

מאמר חשוב זה, שהתפרסם לראשונה בשנת 1945, וכולל לצד הביקורת על התגבשותם של מדעי היהדות גם פרוגרמה מדעית לעיצובם בעתיד, שימש מקור לפרשנויות רבות במהלך השנים.<sup>1</sup> מערך היחסים הסימביוזי בין ההתפתחות וההתעצבות של מדעי היהדות ובין תהליכי מודרניזציה יהודית יכול לשמש נקודת פתיחה טובה לדיון בפרק זה, המתמקד במחלוקות סביב תהליכי הכינוס, הפרסום, המחקר והפרשנות של השירה וההגות היהודית בספרד בימי הביניים בשיח המדעי היהודי במפנה המאה העשרים.

המחלוקות ייבחנו מנקודת מבטם של שני אישים: שאול עבדאללה יוסף ואברהם שלום יהודה, שבמשך עשרות שנים ניהלו פולמוסים עם הוגים וחוקרים יהודים אירופים בני דורם שפעלו במעגלי חוכמת ישראל. פולמוסים אלו נסבו על מגוון שאלות: סגנוניות, לשונית, מתודולוגיות ופואטיות הנוגעות לדרכי הכינוס והפרשנות של היצירה הפילוסופית והפואטית של יהודים בספרד המוסלמית/אנדלוס במסגרת השיח המדעי והפוליטי היהודי במפנה המאה העשרים. פולמוסים אלו התעצבו על רקע התפקיד החשוב שהיה למורשת הספרדית בימי הביניים בתהליכי עיצוב מדעי היהדות ומודרניזציה יהודית בקרב מעגלי חוכמת ישראל באירופה.

1 להרחבה על היחס של שלום לחוכמת ישראל ראו פונקנשטיין, 1991; מנדס-פלור, 2010.

## השיבה אל "המורשת הספרדית" בשיח היהודי המודרני

מורשת ספרד, אותו תור זהב של יצירה והגות יהודית בספרד המוסלמית, ניצבה במוקד השיח של יהודים במעגלי תנועת ההשכלה באירופה ואחר כך בצמיחתם של מדעי היהדות וחוכמת ישראל.<sup>2</sup> המורשת התרבותית של יהודי ספרד הייתה כר פורה לעיצוב היהדות כישות היסטורית ותרבותית אוטונומית מתוך שימוש בכלים מחקריים והגיונות מדעיים. אחד מתוויה הבולטים של חוכמת ישראל, לפחות בדורותיה הראשונים, היה הניסיון להצדיק את השתייכותם של היהודים לתרבות ולחברה האירופית. בבסיס פעולתם של משכילים אלו ניצבה ההנחה הקושרת לבלי הפרד בין תהליכים של מודרניזציה יהודית ובין תרבות המערב ואירופה (מנדס־פלור, 2010; Schorsch, 1989; Heschel, 2012; Efron, 2016).

בשלב הראשון, בראשית תנועת ההשכלה היהודית, שימשה היצירה הפילוסופית, הפואטית והליטורגית של יהודי ספרד בימי הביניים מקור השראה וחקיני למשכילים היהודים בגרמניה. "המורשת הספרדית", כמו שכונתה בכתבי התקופה, סומנה כאחת מנקודות השיא בהיסטוריה היהודית. ראשון ההיסטוריונים היהודים, צבי היינריך גרץ, תיאר את ההיסטוריה היהודית בספרד בימי הביניים כ"תקופה המובהרת בתקופת תולדות ישראל" אשר "הביאה לעולם היהדות אשר ככנסת ישראל הספרדית [...] חבל אנשי הרוח, גאוני הדעת, מושלים, משוררים כחסד עליון, פילוסופים הוגי דעות [...] יצירי שכלם נושאים עליהם חותם השלמות" (מצוטט אצל פרנקל, 2001: 29). בעיני גרץ והיסטוריונים יהודים נוספים בני דורו סימלה המורשת הספרדית את התקופה הקלאסית היהודית שבה התפתחה

2 "חוכמת ישראל" הוא כינוי שנטבע במאה התשע עשרה ונדרש לחוגי המשכילים היהודים שעסקו במחקר ובכתיבה על ההיסטוריה ועל התרבות היהודית מתוך שימוש בכלי מחקר וכתיבה מדעיים. להרחבה על חוכמת ישראל ראו אלדר, 1972; פיינר, 1995; שורש, 2000; מנדס־פלור, 2010.

תרבות יהודית משגשגת, רציונלית ואוניברסלית. באמצעות תרגום והשאלה של מודלים ליטורגיים, פוליטיים וארכיטקטוניים מתקופת ספרד המוסלמית (אל-אנדלוס) ניסו המשכילים היהודים לעצב בסיס תרבותי ואינטלקטואלי יהודי המותאם לרוח התרבות המערבית (פונקשטיין, 1991; דז'קרוצקין, 1998; מנדס-פלור, 2010; Efron, 2016).

באמצע המאה התשע עשרה תורגמו לגרמנית חלקים נבחרים מהיצירה הפילוסופית והפואטית של יהודי ספרד: ספרי ההגות והפילוסופיה של הרמב"ם, אבן גבירול וסעדיה גאון, והשירה העברית של יהודה הלוי ומשה אבן עזרא. ראשוני החוקרים של היצירה היהודית בספרד היו הדור הראשון של חוכמת ישראל שהתגבש סביב הקמתה של "האגודה למדע היהדות" בגרמניה. חוקרים כדוגמת מוריס שטיינשניידר, שד"ל (שמואל דוד לוצאטו), יחיאל מיכאל זקש, יהודה ליב דוקס, אברהם גייגר, צבי גרץ ושלמה מונק התמקדו במחקריהם בהיבטים שונים של המורשת היהודית בספרד, לרוב מתוך פריזמות פילולוגיות, והובילו את מפעל התרגום של יצירות אלו לגרמנית ולצרפתית (Schorsch, 1989; Efron, 2016). במחקר שלהם עוצבה "המורשת הספרדית" דרך חיבור בין שפת המדע האירופי לשפת המסורת היהודית בהתאם לרוח התרבות המערבית המודרנית. ההיסטוריון יצחק שורש בכואו לבחון את המיתוס של העליונות הספרדית שהתפתח בקרב משכילים יהודים בגרמניה בראשית ההשכלה זיהה תהליך פרדוקסלי שבו דווקא באמצעות החזרה אל ספרד המוסלמית דומיינה היהדות כחלק מתרבות המערב (שורש, 2000).

העניין המחקרי והאינטלקטואלי ביצירה היהודית בימי הביניים התרחב והעמיק בקרב הדור השני של חוכמת ישראל אשר צמח בעיקר מתוך מעגלי ההשכלה העברית ברחבי האימפריה הרוסית במפנה המאה העשרים. מעגלי ההשכלה העברית הרוסית במאה התשע עשרה התפתחו בהקשרים היהודיים והאימפריאליים המקומיים והתעצבו בדרכים שונות במקצת מאלה של תנועת ההשכלה שהתפתחה בגרמניה באותה התקופה למרות יחסי הגומלין ההדוקים שהתקיימו

ביניהם. בשונה מהדור הראשון, שניסה בעיקר לקרב את היצירה היהודית בספרד לעולם המדע והתרבות הגרמני, הדור השני של החוקרים נטה להבליט את הממדים הלאומיים והעבריים של יצירה זו.<sup>3</sup> במסגרת זו הושם דגש מיוחד על היצירה העברית של המשוררים והפילוסופים היהודים של התקופה והובלטו ההיבטים הלאומיים שגולמו ביצירתם. התפרסמו אנתולוגיות ומהדורות חדשות ומתקנות של היצירה היהודית בספרד בימי הביניים על גווניה – שירה עברית, פילוסופיה והגות – והתגבש קורפוס של מחקרים מדעיים ופרשניים על אודותיה (שירמן, 1956; טובי, 2000; Rosen & Yassif, 2002). מפעל הכינוס והביאור של היצירה היהודית בספרד קיבל ממדים רחבים וממוסדים יותר לקראת סוף המאה התשע עשרה. נוסדו חברות מדעיות שהתמקדו בין היתר גם בפרסום מחודש ומבואר של יצירות יהודיות מימי הביניים ובעידוד המחקר והלימוד שלהן. הקימו אותן חוקרים ומשכילים יהודים בולטים שהשתייכו למעגלי חוכמת ישראל באירופה כדוגמת אברהם ברלינר, י"מ זקש, אברהם הרמב"ם, ש"ל ואחרים. החברה המדעית הבולטת ביותר בהקשר זה היא "מקיצי נרדמים" שהקימו בשנת 1862 כמה משכילים יהודים שהיו חלק ממעגלי חוכמת ישראל, ובמסגרתה התפרסמו ספרי יסוד מיצירתם של יהודי ספרד בימי הביניים, כדוגמת מורה נבוכים להרמב"ם; ספר הכוזרי ליהודה הלוי; ספר העבור לאברהם אבן עזרא, הדיוואן של רבי יהודה הלוי ועוד.

בפרסומים האלה בדרך כלל הוצנעו ההיבטים הפואטיים והלשוניים הערביים שהיו מוטמעים בשירה ובהגות היהודית בספרד. בעוד שהיצירה העברית (השירית בעיקר) הודגשה והובלטה, היצירה בערבית (בעיקר בערבית-יהודית) נדחקה לשולי המחקר. אף היצירות היהודיות הגדולות שנכתבו במקור בערבית-יהודית, כדוגמת ספר הכוזרי ליהודה הלוי ומורה נבוכים להרמב"ם, פורשו ונחקרו בדרך

3 על התפתחותה של ההשכלה העברית באימפריה הרוסית במאה התשע עשרה ראו זלקין, 2000; ועל השוואה שלה לתנועת ההשכלה היהודית בגרמניה ראו פיינר, 1995.

כלל דרך התרגום העברי שלהן כמעט ללא התייחסות למקור הערבי (דרורי, 1988; טובי, 2011).

מגמה זו, טוענים כמה היסטוריונים וחוקרי ספרות, הייתה חלק ממגמה רחבה יותר של הרחקת היהדות מהקשרים מזרחיים וערביים שאפיינה את השיח של אנשי חוכמת ישראל כבר מראשית דרכם. בנוסף הודחקה היצירה הספרותית, ההגותית והפואטית היהודית ספרדית שהתעצבה באימפריה העות'מאנית ובצפון אפריקה במאות לאחר גירוש ספרד.<sup>4</sup> חוקרים אלו ניסו להרחיק את היהדות מהמרכיבים האוריינטליים שבה, ובכללם הנוכחות של השפה והתרבות הערבית במורשת התרבותית היהודית בספרד בימי הביניים.<sup>5</sup>

## הפולמוס של שאול יוסף ואברהם שלום יהודה

סוגיית מעמדה וערכה של השפה והתרבות הערבית במפעל הכינוס והפרשנות של ההגות והשירה של ספרד בימי הביניים תעמוד במרכז מחלוקות שניהלו שאול יוסף ואברהם שלום יהודה עם משכילים וחוקרים יהודים. הביקורת שלהם הופנתה בעיקר כלפי חוקרים והוגים בני דורם שפעלו במעגלי חוכמת ישראל והתחייה העברית באירופה ובארץ ישראל/פלסטין. ראשית, חשוב לציין שאין מדובר במחלוקת שניהלו יוסף ויהודה במשותף, אלא בשני פולמוסים נפרדים שנבחנו בפרק זה במסגרת אחת. ואולם חשוב לחדר כאן את מערך הזיקות בין המחלוקות של יוסף ויהודה וגם את ההבדלים ביניהן.

הפולמוס שניהל שאול יוסף היה קשור לפרויקט הכינוס, התרגום והפרשנות של שירת ספרד העברית שהובילו חוקרים יהודים באירופה,

4 למשל מסורת האגדות, הרומנסות ומסורת הפיוט ויצירתו של ישראל נג'ארה בארץ ישראל. ראו בהר, 2015.

5 להרחבה על תהליך זה ראו מנדס-פלור, 1984; רז-קרקוצקין, 1998; שורש, 2000; טובי, 2011; Anidjar, 1996.

בעיקר בחברת "מקיצי נרדמים".<sup>6</sup> הפולמוס של יהודה התפרש על פני תקופה ארוכה יותר, בכמה מוקדים במרחב ובהקשרים פוליטיים ומדעיים שונים. יש קווים משיקים רבים בין המחלוקות: ברטוריקה הביקורתית ובסוגיות שעולות בהן, במבנה של הפולמוסים ובמסגרות האינטלקטואליות שביחס אליהן הן התעצבו. יש גם קווים ביוגרפיים משיקים בין יוסף ויהודה ובמזיגה הייחודית של עולמות התוכן ומסורות הידע שעיצבו את עולמם האינטלקטואלי.

החיבור לתרבות הערבית קשור להתבגרותם של שניהם במרחב דובר ערבית, ירושלים ובגדאד, ולחיייהם בקהילה יהודית המשוקעת במסורת ערבית-יהודית; שניהם היו עדים ושותפים לתהליכי המודרניזציה והתחיה של הלשון, הספרות והשירה הערבית במחצית השנייה של המאה התשע עשרה ולתפקיד שלהם בהתפתחות החינוך, ההגות, העיתונות והספרות בקהילות היהודיות במרחב הערבי. התחיה של השפה הערבית שימשה מקור השראה נוסף ופלטפורמה לחידוש השפה והספרות העברית לאור ההיסטוריה וההווה היהודיים-מוסלמיים והעבריים-ערביים.

בעולמו האינטלקטואלי של אברהם שלום יהודה התמזגו גם מסורות נוספות של ידע: המסורת האוריינטליסטית-פילולוגית הגרמנית שבמסגרתה קיבל את הכשרתו האקדמית ופרסם את מרבית מחקריו; מעגלי חוכמת ישראל ומדעי היהדות באירופה שבהם היה מעורב; המסורת הרבנית היהודית הספרדית; המסורת המשכילית הספרדית והעניין המחודש בהיסטוריה והתרבות היהודית-ספרדית; והפעילות המחקרית באוניברסיטת מדריד. אף שבמרבית חייו הבוגרים הוא נע בין ערים (היידלברג, פרנקפורט, ברלין, מדריד, לונדון וניו

6 חברת "מקיצי נרדמים" הוקמה בפרוסיה המזרחית כהוצאת ספרים עברית בשנת 1862 ושימשה בעיקר להדפסת מהדורות מדעיות של כתבי יד עבריים. בשנת 1885 הועבר מרכז החברה לברלין, ושם נתחדשו פעולותיה, בראשותם של חוקרים כאברהם ברלינר, אברהם הרכבי, דוד גינצבורג, חיים ברודי ואחרים. בשנים אלו התמקדה החברה בפרסום מהדורות מדעיות של "שירת ספרד" העברית.

יורק) הוא היה מזוהה בעיקר עם הזהות הילידית הארץ ישראלית שלו וידוע כ"חכם הירושלמי". יהודה אמנם היה אוריינטליסט ופילולוג גרמני בהכשרתו ופעל בעיקר בקרב חוגים מדעיים אירופיים, אבל פעמים רבות הציג עצמו כיהודי ספרדי וכן תרבות המזרח שמורשתו האינטלקטואלית נטועה במסורת הערבית-יהודית.<sup>7</sup>

גם בדמותו של שאול יוסף הצטלבו עולמות שונים ולעתים אף סותרים. הוא פעל לקירוב המעגלים האינטלקטואליים היהודיים-בגדאדיים במזרח לעולם ההשכלה העברית באירופה, ובו בזמן ניהל פולמוס חריף עם משכילים אירופים בנוגע לעיצובה של המסורת היהודית (ספרדית). לא אחת הוא זוהה כ"חכם הבגדאדי" אף שעזב את בגדאד בגיל צעיר ורוב חייו פעל כסוחר במושבות הבריטיות בהודו ובסין. בכתביו הדגיש את החיבור שלו למזרח ולתרבות היהודית-ערבית, אך במסגרת פעילותו המסחרית בהונג קונג הוא היה נתין בריטי שנשכר מהחסות הכלכלית והפוליטית של האימפריה האירופית.<sup>8</sup>

הדימויים שהתמזגו בדמותם והתנועה שלהם בין מקומות במרחב הפוליטי והתרבותי של זמנם עיצבו את הפולמוסים שהם ניהלו שאופיינו בדינמיות מחשבתית ורעיונית ולא במערכות אידיאולוגיות ופוליטיות נוקשות. לכל זה יש להוסיף את הנטייה לפולמוס שאפיינה את שניהם.

אולם לצד קווי הדמיון יש ביניהם גם הבדלים ניכרים; למשל המקום שלהם ביחס לשיח המדעי בכלל ולעולם ההשכלה היהודית והעברית באירופה בפרט. שאול יוסף, כמו שנראה ביתר פירוט בהמשך, היה סוחר יהודי בבורסה של הונג קונג, אוטוידיקט שהתמחה בספרות הערבית הקלאסית ובשירת ספרד העברית והערבית בימי הביניים ומעולם לא קנה לו הכשרה רבנית או מדעית רשמית. המגע שלו עם

7 להרחבה על עולמו האינטלקטואלי של אברהם שלום יהודה ראו Behar & Ben Dor, 2014; Evri, 2018.

8 להרחבה על שאול עבדאללה יוסף ראו Tobi, 2013; Evri & Behar, 2017.

המשכילים היהודים באירופה היה בעיקר דרך התכתבויות אישיות ומאמרי ביקורת שפרסם בעיתונות העברית באירופה. יהודה, לעומת זאת, עבר מסלול שונה לחלוטין שהחל במעגלי ההשכלה העברית שהתפתחו בירושלים בסוף המאה התשע עשרה והמשיך בהתמחות בפילולוגיה ולימודים שמיים במוסדות מחקר בגרמניה ובהוראה בבית המדרש הגבוה למדעי היהדות בברלין, ובמוסדות המחקר הבולטים של זמנו: היידלברג, פרנקפורט, קיימברידג' ואוקספורד. המסלול האינטלקטואלי של יהודה היה קרוב יותר למסלול שעברו רוב אנשי חוכמת ישראל בני דורו שאתם ניהלו הוא ושאוול יוסף את הפולמוס. זאת ועוד, בשונה מיוסף שפעל במרחק גיאוגרפי רחב, יהודה חי רוב חייו באירופה ועמד בקשרים (לעתים מורכבים) עם חלקים גדולים מאנשי חוכמת ישראל של התקופה. כך שבעוד יוסף פעל הרחק ממעגלי ההשכלה היהודית באירופה והיה זר להם, יהודה פעל במהלך חייו במרכזים של השכלה יהודית ועברית במערך סבוך של זיקות וקשרים.

מעבר למערך הזיקות והחיבורים שציינתי, החוליה העיקרית שתחבר בין שני הפולמוסים בפרק זה תהיה דמותו של דוד ילין ומקומו הייחודי במחלוקות. מערכת של קשרים משפחתיים, אידיאולוגיים ואינטלקטואליים חיברה בין ילין ובין יוסף ויהודה.<sup>9</sup> ילין נולד לאחת מהמשפחות המעורבות (אשכנזית-ספרדית) הראשונות ביישוב היהודי בירושלים. משפחת אביו, יהושע ילין, היגרה מפולין לארץ ישראל/פלסטין, ואילו משפחת אמו, שֶׁרַח יהודה, היגרה לירושלים מבגדאד.<sup>10</sup> ילין היה מהדמויות המרכזיות

9 יוסף ויהודה היו קרובי משפחה רחוקים, ושניהם קשורים בקשר משפחתי, כלכלי ותרבותי לדיאספורה היהודית-בגדאדית. אף שאין עדות לקשר מכתבים ישיר ביניהם, יהודה התייחס בכמה הזדמנויות אל יוסף כאוטוריטה בחקר שירת ספרד וניכר שהוא הכיר היטב את טיעונו הביקורתיים והודה עמם.

10 להרחבה על הביוגרפיה של דוד ילין ראו אלחנני, 1973; הרמתי, 2000; מייטליס, 2009, 2015.



והמשפיעות ביישוב היהודי בארץ ישראל/פלסטין במפנה המאה העשרים; ממחדשי השפה העברית, אחד המורים הראשונים לעברית שיצרו שיטת לימוד חדשה – לימוד עברית בעברית, מראשוני המורים לערבית ולתרבות ערבית בבתי הספר היהודיים ומראשוני המורים לשירת ספרד באוניברסיטה העברית. הוא היה בן דודו של אברהם שלום יהודה מצד אמו ועמד בקשרים הדוקים עמו במשך כל חייו. הוא גם היה קרוב משפחה רחוק של יוסף, ועמו קיים קשר מכתבים במשך כמה שנים. כמו יוסף ויהודה, גם בדמותו של ילין התמזגו עולמות שונים שחלקם היו חריגים במפת ההשכלה היהודית של זמנו. ואולם כמו שנראה בהמשך הפרק, המיקום של ילין ישתנה במשך השנים עם השתלבותו בממסד המדעי והפוליטי ביישוב. שינוי זה יתבטא, בין היתר, בכיטוייה של המורשת הספרדית בשיח שלו ובמקום שלו במחלוקות שקיימו יוסף ויהודה עם אינטלקטואלים יהודים אירופים.

הדיון בפרק יחולק לשני חלקים עיקריים: הראשון יתמקד בפולמוס שניהל יוסף עם חוקרים יהודים אירופים בנוגע לתהליכי החקר, האיסוף והפרשנות של שירת ספרד; החלק השני יתמקד בגילומים של המורשת הספרדית בשיח של יהודה ובפולמוסים שהוא ניהל על ייצוגה בשיח הפוליטי והמדעי היהודי במוקדים שונים בזמן ובמרחב במפנה המאה העשרים.

## שירת ספרד בין פואטיקה ערבית לפואטיקה עברית

אך זה מצאתי נכון להעיר, זה הכלל, שאחינו אנשי אירפה ככל עת שרצו לפרש איזו דברים הנוגעים לנו אנשי מזרח לא ירדו לעומק העניין ורק שפטו ודנו מנקודת חוג מבטם (שאול עבדאללה יוסף, "מכתב ליאפ"ז", 27.1.1896, מצוטט אצל ילין, 1936: lxxii).

הציטוט למעלה, הלקוח מתוך מכתב ששלח שאול עבדאללה יוסף אל

יאפ"ז<sup>11</sup> בשנת 1896, מדהים בחדות ובדיוק האבחנה שלו, שבמובנים רבים מטרים את השיח הביקורתי שיופיע בזירה הפוליטית והאקדמית רק עשרות שנים אחר כך. מרתק לראות את הקרבה בין התובנה של יוסף, סוחר יהודי בגדאדי בבורסה של הונג קונג, לתובנות המלומדות שניסח אדוארד סעיד כמאה שנה אחר כך בנוגע ליחסים בין אירופה למזרח.<sup>12</sup> ואולם כדי לא ליפול למלכודת האנכרוניזם, חשוב לקרוא את הציטוט הזה בהקשר הפוליטי, התרבותי והחברתי שבו נכתב: במפנה המאה העשרים, בלב לבה של מחלוקת רבת שנים שניהל יוסף עם משכילים יהודים.

הפולמוס התנהל במשך עשור וחצי, בשנים 1887–1902, במאמרים שפרסם יוסף בעיתון העברי "הצפירה" ובהתכתבויות בינו ובין משכילים יהודים בני דורו כדוגמת נחום סוקולוב, ד"ר דוד גינצבורג, פרופ' אברהם ברלינר, ד"ר חיים ברודי וד"ר אברהם אליהו הרכבי. הפולמוס נוסח גם בשני ספרים שחיבר יוסף והם התפרסמו רק כשני עשורים לאחר מותו בווינה על ידי פרופ' שמואל קרויס: "גבעת שאול" (1923) ו"משבצת התרשיש" (1926). ספרים אלו היו המשך ישיר של הביקורת שניסח על המערכת הפרשנית שהוצגה באנתולוגיות של שירת יהודה הלוי ומשה אבן עזרא שפורסמו בהוצאת "מקיצי נרדמים". בשני הספרים הללו קיבץ יוסף את הערותיו ותיקונו על כינוס ופרשנות של שירת ספרד במסגרת חוגי חוכמת ישראל בדורו, והציע מודל פרשני חלופי המבוסס בעיקרו על תורת השירה הערבית והמסורת הפואטית שלה.

מדובר בביקורת שחרגה מהמסגרת הפרשנית והמחקרית של שירת ספרד ומגבולות הפרשנות הספרותית ונגעה בשאלות פוליטיות ותרבותיות רחבות יותר כדוגמת המקום של המורשת הספרדית בין התרבות המערבית והאירופית ובין התרבות המזרחית-ערבית; התפקיד

11 יאפ"ז היה משכיל וחוקר שהשתייך למעגלי חוכמת ישראל באירופה. שמו המלא ישראל איסר פרח זהב גולד בלום.

12 בעיקר בספרו "אוריניטליזם": סעיד, 2000.

של אירופה ותרבות המערב בתהליכי המודרניזציה של התרבות היהודית; והיחס בין מורשת תרבותית ליורשיה.<sup>13</sup> חשוב להדגיש כי הפולמוס היה בדרך כלל חד-צדדי ונוסח בעיקר על ידי יוסף במאמריו ובמכתביו הרבים שהופנו לחוקרים ולמשכילים היהודים באירופה, ורובם נותרו ללא מענה. למקום החרגי של יוסף במפת ההשכלה העברית של התקופה היה תפקיד מכריע בעיצוב מערך היחסים שלו עם המשכילים היהודים וגם בהתקבלות של הביקורת החריפה שלו על ידיהם. למאמריו הרבים בעיתונות העברית כמעט לא הייתה תגובה פומבית, ומהתכתבויותיו נותרו רק העתקי המכתבים שהוא שלח ולא ממה שענו לו נמעניו.

## ביוגרפיה בתנועה

שאול עבדאללה יוסף נולד בבגדאד בשנת 1849 ונפטר בהונג קונג בשנת 1906. מסלול חייו נכרך בתנועה של יהודים מזרחי מבגדאד לדרום-מזרח אסיה ובטרנספורמציה הכלכלית והתרבותית שהיא חוללה.<sup>14</sup> מרבית חייו הבוגרים התנהלו ברשת הדיאספורית היהודית-בגדאדית שנטוטה ברחבי הודו וסין במאה התשע עשרה. בן שמונה עשרה עזב את עיר הולדתו, וכמו צעירים יהודים בני דורו נסע מזרחה בחיפוש אחר אופציות כלכליות במסגרת רשת המסחר האימפריאלית היהודית-בגדאדית. כקרוב משפחה של משפחת ששון (פלורא אשתו של דוד ששון הייתה אחות אביו) הוא הצטרף לבית המסחר "דוד ששון ובניו" שבסיסו היה בבומביי.<sup>15</sup> תחילה למד ברשת

13 להרחבה על המחלוקת ראו ילין, 1936; חקק, 2003; Tobi, 2013. המוקד במחקרים אלה היה הדיכויים הפואטיים והפרשניים של המחלוקת ופחות בהקשרים הפוליטיים והתרבותיים שגולמו בהן.

14 מחקריו ודמותו של שאול עבדאללה יוסף עדיין לא זכו למחקר כולל ומקיף אך נבחנו חלקית בכמה מקומות: ילין, 1936; גאון, 1938; בן יעקב, 1985; טובי, 2000; חקק, 2003; Tobi, 2013; Evri & Behar 2017.

15 להרחבה על משפחת ששון ראו בן יעקב, 1985.

בתי הספר של החברה, ואחר כך השתלב בפעילות החברה בערי הנמל בסין. לאחר כמה שנים בבית המסחר של משפחת ששון השתקע עם משפחתו במושבה הבריטית בהונג קונג והקים בה בית מסחר של ניירות ערך בבורסה המקומית (exchange broker). בתנועה מזרחה הפך יוסף מנתין עות'מאני לנתין בריטי, סטטוס שהקל על התנועה שלו במרחב האימפריאלי והקנה לו הגנה חוקית וחסות כלכלית.<sup>16</sup> בהכשרתו בחברת "דוד ששון ובניו" קנה לו יוסף בין היתר שליטה בשפה האנגלית ובלשון הערבית-יהודית. אלה שימשו שפות הברוקרטיה והתקשורת בין חברי הרשת הכלכלית העיראקית. לצד הכשרה זו הוא היה אוטודידקט שהתמחה בלשון וספרות עברית וערבית והתמקד בשירת ספרד. בקרב הרשת הדיאספורית היהודית-בגדאדית היה יוסף פעיל במעגלים האינטלקטואליים היהודיים בעיקר בעיתונות היהודית שהתפרסמה בערבית באותיות עבריות (ערבית-יהודית).<sup>17</sup> במעגלים האלה השתתפו חכמים יהודים מכל חלקי הפזורה העיראקית בדרום-מזרח אסיה, בגדאד ובצרה.

ממקום שבתו בהונג קונג התעניין יוסף בספרות ההשכלה העברית וחוכמת ישראל שהתפרסמה באירופה, ובייחוד בספרות שנגעה לשירת ספרד. הוא היה מנוי בקביעות על כמה עיתונים עבריים שהתפרסמו באירופה, היה חבר בכמה אגודות מחקר (בעיקר בחברת "מקיצי נרדמים"), ואף פעל לגיוס מנויים לעיתונות העברית ולאגודות המחקר בקרב השכבה האינטלקטואלית בדיאספורה היהודית-בגדאדית. דמותו של יוסף הייתה חריגה במעגלי ההשכלה העברית של זמנו. הביוגרפיה והשיוך המקצועי שלו לא התיישבו עם המאפיינים

16 על המעמד המשפטי והאזרחי של חברי הפזורה הבגדאדית במערך האימפריאלי הבריטי ראו Stein, 2011.

17 בעיקר בשבועונים "פרח" ו"מגיד משרים" שהודפסו בכלכותה בשנות השמונים והתשעים של המאה התשע עשרה בערבית-יהודית והופצו בעיקר ברחבי הדיאספורה היהודית-בגדאדית בהודו, בסין ובעיראק. להרחבה ראו בן יעקב, 1985; אבישור, 1992; חקק, 2003; Bashkin, 2012.

של משכיל יהודי אירופי בן התקופה. הוא לא השתייך למרכז יהודי מוכר ולא הייתה לו השכלה כללית או רבנית רשמית, ולכן היה נטול אוטוריטה מדעית שהקנתה כרטיס כניסה לחברת השיח של ההשכלה היהודית בזמנו.<sup>18</sup>

ההתכתבויות הראשונות שלו עם משכילים אירופים התמקדו בעיקר בסוגיות טכניות הקשורות להסדרת תשלומי המינוי השנתיים ולרכישת ספרים. אולם קשר זה קיבל גוון אחר כאשר יוסף החל לשלוח מכתבים ארוכים ומפורטים לעורכים ולמוציאים לאור של המאספים החדשים של שירת ספרד ובהם פירט באריכות ובקפדנות את כל הליקויים, האי־דיוקים והפרשנויות המוטעות שמצא בהם. עשרות מכתבים הוא שלח לחוקרים עצמם ולראשי חברת "מקיצי נרדמים" אשר פרסמה את הספרים הללו. במכתביו ניסח ביקורת אינטנסיבית, ממוקדת ומפורטת אשר נבעה מהיכרות מעמיקה ויסודית עם הטקסטים וגופי הידע העבריים והערביים של התקופה.<sup>19</sup>

מתוכננם של המכתבים האלה ניכר כי יוסף הכיר היטב את אנשי חוכמת ישראל ומחקרם על היצירה היהודית בספרד. במכתביו הוא התייחס למחקריהם של משה שטיינשניידר, אברהם גייגר, שד"ל, שי"ר (שלמה יהודה רפפורט) וזק"ש (שניאור), אולם עיקר תשומת

18 חשוב להדגיש כאן שהדמות של יוסף אמנם חריגה לעומת המשכילים האירופים אבל מייצגת תופעה רחבה יותר של אינטלקטואלים ספרדים/ מזרחים בני דורו; מודל של משכיל המעוגן במסורות יהודיות וערביות ומעורה בתהליכי המודרניזציה וההתחדשות הערבית והיהודית, וגם נמצא בדילוג עם משכילים וחוקרים אירופים בני זמנו. דוגמאות אחרות למודל זה אפשר לראות גם בישראל ששון מחלב, בשלמה בכור חוצין ומשה מזרחי מבגדאד ועוד. ראו חקק, 2005; Bashkin, 2012; Levy, 2007.

19 על המכתבים ששלח יוסף לחוקרים היהודים בתקופה זו אנו למדים מההקדמה של דוד ילין עליו שפורסמה בשנת 1936. ילין מצהיר כי קיבל לידיו את כל כתבי היד של יוסף, כולל ההעתקים של התכתבויותיו הרבות עם אנשי חוכמת ישראל במהלך השנים (ילין, 1936). העתקי המכתבים לא נשמרו, ולכן אנו מסתמכים על החלקים שפרסם דוד ילין במאמרו.

הלב במכתביו הופנתה למפעל ההוצאה המחודשת של שירת ספרד העברית, לצד ביאורים ופרשנויות חדשות. ספרים כדוגמת "ספר הענק: התרשיש" למשה אבן עזרא, שההדיר והכין לדפוס ד"ר דוד גינצבורג בשנת 1886 עם פירושים וביאורים חדשים; "הדיוואן" לרבי יהודה הלוי, שבו אוסף משירי החול שלו עם הגהות וביאורים ומבוא של ד"ר חיים ברודי שהתפרסם בשנת 1894; קובץ משיריו של רבי יהודה הלוי שהתפרסם בשנת 1893 שכינס וההדיר ד"ר אברהם הרכבי.

קשר המכתבים בין יוסף ובין המשכילים היהודים נמשך קרוב לשני עשורים. נמעניו העיקריים היו נחום סוקולוב, עורך עיתון "הצפירה" בעת ההיא; אברהם ברלינר, מהחוקרים הבולטים במעגלי חוכמת ישראל בגרמניה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, שעמד בראש חברת "מקיצי נרדמים"; אברהם הרכבי, חוקר המזרח ותולדות ישראל, ובייחוד ספרד בימי הביניים; חיים ברודי; ודוד גינצבורג, פילנתרופ וחוקר יהודי רוסי שהתמקד בחקר שירת ספרד. חליפת המכתבים עם חיים ברודי, שנעשה באותן השנים החוקר המוביל של שירת ספרד בקרב מעגלי חוכמת ישראל וסומן כממשיכו המובהק של שד"ל, גילמה בתוכה את המחלוקת החרिפה והאישית ביותר.

הרב חיים ברודי, יליד הונגריה, פרסם את דיוואן אלעזר בן יעקב הבבלי, את מחברות עמנואל, קובץ משירי משה אבן עזרא, שירי שמואל הנגיד, וניסה לקבץ את הדיוואן השלם של רבי יהודה הלוי. על פירושיו אלו של ברודי לשירי ר' יהודה הלוי הגיב יוסף בהרחבה מיד עם פרסומם, והוסיף תיקונים רבים לפירושי השירים, וטענתו העקרונית היא שלשם פירוש שירים ופיוטים אלו יש צורך בהיכרות מעמיקה עם הלשון והתרבות הערבית, שהרצף שלה מימי יהודה הלוי ועד ההווה מאפשר לקורא האמון עליה להבין נכונה את כוונותיו.

ברודי כתב את הדיסרטציה שלו באוניברסיטת ברלין על שירת רבי יהודה הלוי ועמל על כינוסה של כל שירת ספרד בעברית, שהייתה פזורה בכתבי יד ובארכיונים שונים, עם ביאורים ופרשנויות

חדשות שלו. הפרויקט הראשון שלו היה כינוס כל שירת יהודה הלוי בכמה חלקים, שהוא פרסם בחברת "מקיצי נרדמים". לאחר פרסום החלק הראשון שלח אליו יוסף מכתבים עם מאות הערות ותיקונים בנוגע לניקוד, למשקל, לחריזה ולפרשנויות שהופיעו בנוסח שפרסם. אין אנו יודעים מה הייתה התגובה של ברודי במכתביו ליוסף, אבל במהדורה השנייה של הדיוואן שפרסם לאחר כמה שנים הוא הודה ליוסף על הערותיו ועל תיקוניו בפתח הדבר שצירף לספר בזו הלשון: "ולרה"ח ר' שאול בן עבדאללה יוסף בהונגקונג (ארץ הסינים), אשר עבר בעין פקוחה על כל השירים אשר בכרך הראשון וישלח לי את הערותיו, אשר הבאתי אותן בשמו" (בראדי, 1901: xv).

ברודי אכן שילב חלק מהערותיו של יוסף בציון שמו לצדן. נראה שהתיקונים הללו לא סיפקו את יוסף, והביקורת שלו רק החריפה ואתה מערכת היחסים שלו עם ברודי, כמו שמתאר זאת שמואל קרויס בהקדמה שפרסם לספרו של יוסף: "וירע הדבר הזה בעיני ר' שאול וכנראה גם קנאת סופרים נגעה בו והאהובים מקדם נהפכו לאויבים זה לזה, עד אשר התמרמר ר' שאול בחמת כחו ויכתוב את הספר הזה, שהוא מלא וכוחים עם הרח"ב [הרב חיים ברודי] על כל גדותיו" (יוסף, 1923: xviii). יוסף הוסיף לשלוח מכתבים ארוכים ומפורטים לברודי במשך שנים אחדות, בד בבד עם התכתבויותיו עם ברלינר, הרכבי וגינצבורג, אבל כמעט לא זכה למענה מנמעניו. ערוץ נוסף שבו פרסם יוסף את ביקורתו היה עיתון "הצפירה" שיצא לאור באותה תקופה בוורשה, בעריכת נחום סוקולוב, שבו פרסם עשרות מאמרים במשך השנים.

כאמור, הוא החל לפרסם מאמרים בעיתון בשנת 1887, ורובם עסקו בשירת ספרד ובהשגותיו על פרויקט הכינוס והפרשנות שהובילו אנשי חוכמת ישראל.<sup>20</sup> שיאה של הביקורת שלו נוסחה

20 בעיתון "הצפירה" פרסם שאול יוסף כשבעה מאמרים שהתמקדו בביקורת שלו על התרגום, המחקר, העריכה וההוצאה לאור של שירת ספרד. מאמרים אלו התפרסמו במקטעים רבים והתפרשו על פני עשרות גיליונות במשך כארבע עשרה שנה.

בסדרת מאמרים שהחל לפרסם בשנת 1901 ובה ביקש להציג מעבר להערותיו והשגותיו על מחקריהם של בני דורו גם מסגרת פרשנית חדשה המבוססת על תורת השירה הערבית "אל-בדיע".

אלא שבשנים שבהן פורסמו מאמריו בעיתון הוא היה נתון לחסדיו של העורך, ששימש שומר סף, והרגיש מודר ומושתק. ילין תיאר את התסכול שלו: "אך המפריע היותר גדול הוא היחס אליו: אין מתחשבים די עם דבריו מבטלים אותו, אין עונים על מכתביו, משאירים מאמרו יותר משנה עד שמפרסמים אותו, והוא יושב כעל גחלים ומצפה" (ילין, 1936: lxxiv). מאמריו פורסמו בצורה מקוטעת בעיתון, ובייחוד סדרת המאמרים האחרונה שראה כגולת הכותרת של עבודתו. בסוף 1901 חדלו מאמריו להופיע בעיתון. הוא היה פגוע מכך שמאמריו התפרסמו במקטעים, במרווחי זמן ארוכים ובאופן מרושל, ושכמעט לא זכו למענה ולתגובה מקרב החוקרים והקוראים, ושלח מכתב לעורך העיתון ובו ביקש להפסיק את פרסום המאמר, ומאז לא שלח עוד מאמרים לעיתון "הצפירה".

מאותה שנה ועד מותו בשנת 1906 התמקד בניסוח שני כתבי יד שבהם הציג מסגרת פרשנית חלופית לשירת ספרד, שהתפרסמו כאמור כשני עשורים לאחר מותו, ובאופן אירוני, דווקא על ידי משכילים יהודים אירופים שהשתייכו למעגלי חוכמת ישראל.

אפשר להצביע על מוקדים שונים במרחב ובזמן שבהם נוסחה ועוצבה המחלוקת. במרחב היא עוצבה לא רק על אדמת אירופה, אלא גם במרחב שבו פעל יוסף – בהונג קונג, כחלק מהדיאספורה היהודית-בגראדית. בזמן היא הופיעה והתעצבה בשתי נקודות:

א. בעשור וחצי שבהם התפרסמו מאמריו בעיתון "הצפירה" ונוהלו ההתכתבויות האישיות עם אנשי חוכמת ישראל (1887-1901).

ב. כשני עשורים לאחר מותו של יוסף, כאשר כתביו התפרסמו בחסות המדעית של פרופ' שמואל קרויס בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים.



## “אל תקראוני חכם”: שירת ספרד בין שיח מדעי לשיח מסורתי

אחד היסודות המכוננים של מדעי היהדות הוא סימון קו הגבול בין מסורת למדע, כלומר בהבחנה בין ידע השייך למסורת היהודית על כל ענפיה ובין תצורות של ידע מדעי המאורגן ומופץ על פי מערך מוסכם של כללים והגדרות. משכילים יהודים השתמשו בקו הגבול הזה בבואם להבחין בינם ובין מלומדים יהודים מסורתיים, וגם בתהליכי המיון וההיררכיזציה בין סוגי ידע על ההיסטוריה והתרבות היהודית (פונקנשטיין, 1991; שורש, 2000; מנדס-פלור, 2010).

בראשית פעילותה של תנועת חוכמת ישראל במחצית השנייה של המאה התשע עשרה קו הגבול בין מסורת למדע עדיין לא היה מקובע והתקיימה תנועה חופשית יותר בין התחומים. רוב המשכילים היהודים היו בעלי הכשרה כפולה – רבנית ואקדמית – ופעלו בקו התפר שביניהן. המחקר על שירת ספרד התעצב בעיקר במסגרת חברות ידע עצמאיות, כדוגמת חברת “מקיצי נרדמים”, ובעיתונות העברית של התקופה, ולא במסגרת מדעית ממוסדת.<sup>21</sup> בשלב זה אפשר לזהות את התפתחותן של מה שמכנה פוקו “חברות שיח”, שתפקידן “לשמר או לייצר סוגי שיח, אך זאת כדי שינועו בתוך מרחב סגור וכדי שיופצו רק לפי כללים קשיחים” (פוקו, 2002: 34). מערכות אלו שלא פעלו במסגרות ממוסדות הפעילו מבנה לא אחיד של חוקים וסדרים אך כפו ריטואלים סמויים והגדרות שהסדירו את תהליך ייצור הידע והפצתו.

כבר במכתביו ובמאמריו הראשונים התייחס יוסף ישירות ובעקיפין למנגנוני ההדרה וההסדרה הסמויים שאפיינו את מעגלי חוכמת ישראל אז. במכתב ששלח לעורך עיתון “הצפירה” הוא נדרש לכללי הכתיבה הייחודיים המארגנים את שפת השיח של העיתון ואת הכתיבה החריגה שלו כמי “שאינו מיושבי בית המדרש אשר

21 להרחבה על תהליך זה ראו שירמן, 1956; טובי, 2000.

שפתם אתם' ואינו יכול לחבר מחשבותיו בשפה ברורה וצחה הנוחה לאזני המשכילים" (יוסף, "מכתב לנחום סוקולוב", ט"ו בשבט תרמ"ח [1888], מצוטט אצל ילין, 1936: ixl).

לצד הסימון של השפה כמנגנון של הדרה הצביע יוסף גם על "ההון הסימבולי" – תוארי ההשכלה – כמנגנון סמוי של סינון הדוברים בשיח. במאמריו הבליט את כינויי ההשכלה של מושאי הביקורת שלו והציג אותם בשלל תארים: "חכמים", "בעלי שם", "מלומדים" ועוד. בה בעת הדגיש את היותו משולל השכלה ותואר אקדמי רשמי, כמו שאפשר לראות, למשל, במכתבו לעורך "הצפירה": "אין לי חפץ שתחבר עם שמי תואר חכם, ושמי הוא שאול, ורב וחכים לא יתקרי" (שם: 19). בתחילה נדמה כי הוא פועל מתוך אסטרטגיה של ענווה וכבוד כלפי המשכילים היהודים באירופה, אבל השימוש החוזר באסטרטגיה זו והאופן שבו היא מנוסחת משתלבים עם הביקורת הכללית של יוסף. בהדגשת חריגותו בקרב הדוברים הדומיננטיים ב"חברת השיח" יוסף מסמן את ההון הסימבולי המגולם בתואר "משכיל" ואת התפקיד שלו בארגון מערכות ההדרה הסמויות המכוננות את השיח המדעי היהודי. בטיעון של יוסף, כמו שנראה להלן, משתקף קו גבול נוסף בינו וביין "המשכילים": ההבחנה בין מי שנטוע במסורת הספרדית למי שנמצא מחוצה לה.

מאמרי הביקורת שלו היו בעלי מבנה דומה: תחילה הוא מצהיר על "חוסר השכלתו", בניגוד להשכלתם הרחבה של יריביו, ורק אז הוא מתחיל לנסח את הביקורת הנוקבת שלו על חקר שירת ספרד בקרב החוקרים היהודים האירופים ומצביע על שורה של שיבושים וטעויות:

מעודי לא נקראתי בשם חכם, ולא חכם או בן חכם אנכי, כי חבר לבית "הברזה" [הבורסה] של הנכאן [הונג קונג] למיום הוסדה ועד עתה, ומה למכהן בבית הברזה בביהמ"ד? גם לא נהייתי אפילו באצבע קטנה מפרי עטי מימי [...] אשר לא כן, לא נאה לחכמים לכרות מלב דברים אשר לא היו מעולם על משוררינו ומשוררי ישמעאל והמנהגים אשר לשני המחנות, רק אם הדבר

ברור לו כאחותו אז יאמרהו, ואעפ"י שעתותי המרגעה אשר לי הם הספורות לא אחוש בדבר הזה לעצמי אך אגיד לו מקצת התנאים (שם: lv).

יוסף מתמקם על הגבול שבין עולם הכתיבה והמחקר המדעי, המבוסס על מסורות אירופיות-אוריינטליסטיות, ובין גופי ידע ומסורות פואטיים שהוא מזהה כמסורות יהודיות-ערביות. בשיח שלו הוא נע בין הרטוריקה של השיח המדעי בנוגע לחשיפת האמת ובין הבלטת המקום שלו בלב המסורת כמי שמקור הידע שלו מקנה לו מונופול על האמת. הוא שב ומצהיר כי מטרת ביקורתו היא להגן על הכוונה המקורית של יוצרי שירת ספרד ושמשימתו העיקרית היא חשיפת הטעויות והשיבושים במחקר של אלה המתיימרים לייצג את האמת המדעית. באחד ממאמריו, למשל, הוא פונה לקוראי העיתון לבחון אותו על בסיס הקרבה לאמת כי רק "מאהבתי לשפת קדשנו ומחשקי בשירת הספרדים באתי בשערי הצפירה וכי לא אכחד תחת לשוני כי צר לי עד מאוד לראות את השירים היפים והמליצות הערבים והצחים טעויות זרות ושבושים עצומים נפלו בהם אשר כל חכם ומבין ילאה להשיב אותם על כנם" (יוסף, "הצפירה", 26.12.1888: 3).

ההבחנה בין אמת לשקר, שפוקו מציג כאחד מעקרונותיו המסדירים של השיח, הופכת בביקורת שמנסח יוסף לכלי שדרוכו הוא מבקר את הפרשנויות של חוקרי שירת ספרד (פוקו, 2002). לכן הוא מבקש בעקביות מהקוראים לבדוק את "אמיתות" טענותיו ולהתמודד עמן על בסיס הנאמנות למקור. אל מול הפרשנות ועבודת התרגום המשובשות של החוקרים היהודים האירופים הוא מציב את עצמו כמייצג המסורת של שירת ספרד המקורית:

אני בא להציל כבוד משוררינו מיד אוהביהם מעריציהם ומכבדיהם שמבלי משים תולים בהם בוקי סריקי ונותנים בפייהם מליצות צנומות ושרופות קדים, – דברים אשר לא צוו ולא עלתה על לבם [...] ואני הצעיר בבית אבי עורך מחאה גלויה כנגדם, ואומר בלב שוקט ובוטח, שכל זמן שלא ישימו לב להבין ערך המלות אשר השתמשו בהם משוררינו, לעולם הם מסתכלים באספקלריה

שאינה מאירה, ועיני שכלם קצרות מהביא אל המחזה הנעים המתואר לפנייהם בשלל צבעים מהמון תמונות הלקוחות מעולם העשייה! (יוסף, "הצפירה", 4.11.1901: 2).

יוסף מציב את עצמו כמגן המורשת של שירת ספרד, כמי שבקיא בשפה הערבית ובפואטיקה הערבית, לעומת החוקרים המפרשים ומעצבים אותה באופן משובש ומוטעה שאינו נאמן לאמת. המקום שלו בתוך המסורת, לעומת זאת, מאפשר לו לייצג את האמת הפרשנית. כאן משתקף טיעון נוסף הנוגע למקום של החוקרים ביחס לשירת ספרד כמרכיב חשוב בתהליכי עיצובה. יוסף מדגיש את המקום שלו בלב המסורת היהודית-ספרדית והמרחב התרבותי הערבי כמפתח להבנה צלולה ומעמיקה של שירת ספרד. במכתב אישי ששלח לד"ר אברהם ברלינר, שבו הוא מצביע שוב על השיבושים והפרשנויות המוטעות בספריו של ברודי, הוא מנגיד בין שיטתו של ברודי, המבוססת על מחקרים וכתבי יד, ובין פירושו שלו, המבוססים על תורת השירה הערבית "אל-בדיע" המוטמעת במסורת הערבית-יהודית:

ועתה נא תיקר נפשי בעיניך, ואם כבוד הרח"ב [הרב חיים ברודי] מחבר הערות הדיואן חביב עליך הראהו המכתב הקצר הזה והזכירהו שלא יחלוק על דברי "מאין הבין, כי לא לחכמה תחשב לו להשיב בטרם ישמע, שאם ידקדק בדברי ימצאם מכונים אל נקודת האמת [...] ולו התנהג כשורה עמי הייתי בנפש חפצה מעורר אותו על שגגותיו ושבושיו הרבים" [...] אם הוא יש לו היתרון עלי להיותו נעזר מכ"י שונים וגם מספרים שונים וגם מספרים שנדפסו, – אני אין לי מכל אלה מאומה, רק שכלי אשר הנחני ויאמר לי כזה ראה וקדש. והם עפ"י שיטה שלימה ועפ"י עיון נמרץ ואשר יצא לי ממדות אשר תורת השירה החדשה, ז"א "אל בדיע" אשר אספתים וקבצתים בילקוטי. אם הערותיי לא ישרו בעיניו, יניחם במקומם כאשר הם [...] (יוסף, "מכתב לאברהם ברלינר", 5.5.1901, מצוטט אצל ילין, 1936: lxi).

במכתב אחר ששלח לסוקולוב, שבו הצביע על השיבושים שמצא בספר של דוד גינצבורג על שירת משה אבן עזרא עולה שוב ההבחנה בין עולם הידע המדעי האירופי ובין מסורת הידע הערבי שבה הוא פועל:

וכשאני לעצמי חלילה לי לאמר קבלו דעתי בדבר הזה, רק כי דבר ידוע ומפורסם הוא שאין דומה למי שקבץ ידיעותיו מן הספרים למי שרכשם במשך ימי חייו מדרכי החיים הנצבים כמו חי לפניו בכל פנות שהוא פונה, או מן הפתגמים השגורים בפי בני עמו וממנהגיהם ארחם ורבעם, ונוסף ע"ז ששתי הלשונות קרובות אשה אל אחותה קורבת משפחה. ובאמת איני מגזים אם אומר שכמעט אין חרוז אחד בכל שירי הלוי ז"ל ובשירי רמב"ע [רבי משה אבן עזרא] שלא נמצא לו דמות בשירי בני ערב או סעד וסמך מן הפתגמים השגורים בפייהם או בדרכי חייהם ובדברי ימיהם (יוסף, "מכתב אל סוקולוב", י"ח באייר תר"ס, מצוטט שם: lxxvi).

עוד הוא מצביע על הזיקה שבין השיבושים והטעויות במחקריהם של אנשי חוכמת ישראל על שירת ספרד ובין המרחק שלהם מהתרבות הערבית וההשתייכות שלהם לתרבות האירופית:

גם עלי להודיע שלא באתי לנקר באשפת הביקורת, או לספר בגנותם של החכמים האלה רק אדיר חפצי הוא להראות ההפרש הטבעי הנמצא בדבר הזה בין מערכי לבכנו ומחשבותינו וסגנון לשוננו והגיונונו, הנוטה בטבעו אחר שפת ערב הצחה והרחבה, ובין מערכי לבכם ומחשבותיהם וסגנון לשונם והגיונם, הנוטה בטבעו אחר שפות אירופיות [...] הנני מכיר היטב כי קצור קצרה ידי לערוך מאמר מתוקן כפי חפצי ורצוני [...] אם נקח לנו את ספר ההערות, לצלם לנו דמות תבנית הדעה והתבונה, אשר רכשו אחינו העברים שבערי אירופא במקצוע ספרות העברית היפה הזה, ונסתכל כי מחוג מבטנו העברי-הערבי נהיה מוכרחים להודות, כי לא עלתה ביד המחבר הנכבד להאיר מחשכי המליצות

[...] ולהבין את הכוונות הנעלמות הרצופות בחרוזים ההמה [...] (יוסף, "הצפירה", 5.11.1901: 3).

הזיהוי של אנשי חוכמת ישראל כחוקרים הפועלים מתוך המסגרת האירופית הוא מרכיב משמעותי בביקורת של יוסף. הנטייה שלהם לשפות אירופיות וההכשרה המדעית המערבית מרחיקות אותם מהבנה מעמיקה של רזי שירת ספרד. רק חוקרים המצויים בשפה הערבית ונטועים במסורת היהודית-ערבית (כמוהו) יכולים לכאר ולפרש שירה זו.

### "המשקפיים האירופיות": בין אירופה למזרח

יוסף הרבה להשתמש בהבחנות בינאריות בין מזרח למערב. הוא הדגיש כי המורשת של שירת ספרד צמחה בתוך תרבות המזרח וספוגה בערכיה. בד בבד הוא הדגיש את הזהות האירופית של אנשי חוכמת ישראל אשר משפיעה על נקודת המבט שלהם על שירת ספרד. הניתוח שלהם את שירת ספרד מוטעה מכיוון שהם מנסים להחיל כלליים אירופיים-מערביים על מסורת ערבית-מזרחית. למרות ניסיונותיו הרבים להאיר את עיניהם של החוקרים בדבר ההטיה האירופית הזאת הוא הרגיש שמאמציו כשלו:

עשיתי ככל אשר השיגה ידי לעשות להאיר את עיני שכל אחינו חכמי אשכנז, כי לא השירות העבריות-ערביות כאדומיות, אמנם למגנת לבי לא מצאתי נכון וידעם [...] אם הרב אברהם ברלינר והר' אליהו הרכבי הודו בדרך כלל לדברי, – אשר כתבתי אליהם – גם הם לא יכלו להסיר המשקפים האירופיות מעל עיניהם (ילין, 1936: lxxiii).

הדגשת הזהות האירופית של אנשי חוכמת ישראל מבליטה ברטוריקה של יוסף את הזרות שלהם לשירת ספרד. בהמשך המכתב אל דוד ילין הוא תיאר זאת בצורה ישירה והצביע על הניסיונות של אנשי

חוכמת ישראל ל"מערב" (to westernize) את שירת ספרד, כלומר להתאימה לתרבות האירופית על ידי שינוי סגנונה ממזרחי למערבי. יוסף מדגיש שהתרגום-פירוש של החוקרים היהודים שינה את המבטא ואת הצליל של השפה:

וכתבתי את באורי לאנשים כגילי [...] באורי הוא נסיון אחד מבני המערב לפרש את דברי משורר מזרחי עפ"י טעם "אנשי המערב"! ומכלל דבריו אתה למד שרבי יהודה הלוי הספרדי ז"ל בטא במבטא אחינו בני אשכנז, וגם משל ומליצה נשא עפ"י נסח בני אירופה [...] ואם הרשות ביד הגרמנים והאנגלים והצרפתים והרוסים לגרמן ולאנגל ולצרפת ולרוסס את הר"י, אמור מעתה כמה יהודה הלוי איכא בשוקא? (יוסף, "מכתב לרוד ילין", י"ב אדר תרס"ד, מצוטט שם: lxxiii).

סוגיית התרגום נמצאת בלב הביקורת של יוסף. בתהליכי הכינוס וההוצאה המחודשת של השירה הספרדית בעברית הוא רואה פעולה של ניכוס תרבותי. אם נשתמש במושג מתוך תיאוריית התרגום, יוסף רואה בתהליך הכינוס והההדרה של שירת ספרד מעין "תרגום בולעני" של המסורת הפואטית הזאת; פעולה אשר עוקרת את השירה הזאת מתוך ההקשר הפואטי והלשוני שצמחה והתפתחה בו ונוטעת אותה בשדה לשוני ופואטי אירופי שזר למהותה. הפולמוס של יוסף הוא בבסיסו גם פולמוס על התרגום של המסורת הפואטית הזאת מהמרחב הדו-לשוני הערבי-עברי או ערבי-יהודי למרחב האירופי והיהודי-נוצרי שבו פועלים אנשי חוכמת ישראל. הוא מדמה את תהליכי הכינוס והוצאה המחודשת לאור של שירת ספרד למלאכת תרגום, ומעלה את שאלת שפת היעד ותרבות היעד של התרגום ואת שאלת זהותו של המתרגם. מי הוא המתרגם הראוי ומהו התרגום הנכון?

בדבריו הוא כנראה מתייחס במרומז לעבודתו של חיים ברודי על שירתו של רבי יהודה הלוי. מעניינים בהקשר זה דבריו של ברודי עצמו במבוא לספרו כי הוא ניגש לחקר שירת ספרד מפרספקטיבה של חוקר מערבי:

באורי הוא נסיון אחד מבני המערב לפרש את דברי משורר מזרחי עפ"י טעם אנשי המערב. ואני יודע בעצמי, כי לא עלה בידי להפיץ אור על כל חידותיו ורמזיו של הרי"ה, דבר אשר כמעט לא יוכל עשוהו אחד מבני המערב בזמן הזה, אף אם ראה לבו הרבה חכמה ודעת וגם בשירי משוררי ערב הגה ויבן את דבריהם. פעמים אמרתי בפרוש, כי נלאיתי לרדת עד סוף דעת המשורר, ופעמים רבות העירותי כי פרושי רופף בידי ואין אני קובע בו מסמרים (בראדי, 1901: xiv).

בהצהרה זו של ברודי בראשית עבודתו מצטלכות סוגיות הנוגעות בין היתר גם לחיבור של אנשי חוכמת ישראל לתרבות המערבית ולזיהוי העצמי שלהם כחלק מאותה תרבות.

יוסף חושף את הדומיננטיות של מסגרת המחשבה האירופית והמערבית בתהליך עיצובה ומיסודה של שירת ספרד כקטגוריה של ידע ומציב את שאלת הזהות (האירופית) של החוקרים כמרכיב משמעותי. המקום של החוקר במרחב הוא מרכיב חשוב בתהליך הבניית הידע ופענוחו, וכמוהו גם מידת היכרותו עם גופי הידע. הוא טוען כי "אירופיותם" של אנשי חוכמת ישראל מרחיקה אותם מההקשר התרבותי והלשוני שבו צמחה שירת ספרד, ולכן אין באפשרותם לעמוד על טבעה האמיתי. כמו שניסח זאת במכתב ששלח אל ד"ר אברהם ברלינר שעמד בראש חברת "מקיצני נרדמים" והיה אחד החוקרים המובילים במעגלי חוכמת ישראל:

כל מה שהגהתי הם לפי דעתי ולפי מה שנודע לי מצד הקריאה שלנו מצד הענין. ולפי ראות עיני, כשם שאי-אפשר לנו להבין שירי יל"ג בלתי אם נדע דרכי חיי אחינו היהודים אנשי אירופה, ככה אי אפשר לבן אירופה להבין את שירי ר"י הלוי ז"ל בלתי אם ידע מתחלה דרכי חיינו ומחשבותינו, ובפרט במקום אשר המעתיקים חדשים גם ישנים הגיהו ותרגמו ככל העולה על רוחם (יוסף, "מכתב לאברהם ברלינר", 5.5.1901, מצוטט אצל ילין, 1936: lxx).



בסימון של אירופה כפרספקטיבה פרטיקולרית שאינה אוניברסלית או אובייקטיבית נחשפות אופציות נוספות או פרספקטיבות שונות לעיצובה של שירת ספרד כקטגוריה של ידע. עמדה רפלקסיבית על גופי הידע השונים ביחס לשירת ספרד ניסח יוסף בספר הביקורתי שכתב על האנתולוגיות של שירה יהודה הלוי שפרסם ברודי:

זו חולה רעה שראיתי במפרשי דבר הר"י ורמב"ע, שלא שפטו על מליצותיהם מחוג מבט הערבי הנכון אשר לא ידעוהו על בוריו, רק שוטטו מחוג מבטם האשכנזי ובהסמכם על חכמי אשכנז מבני נכר, בדבר הזה סמכו על משענת קנה רצוץ, והדברים ארוכים (יוסף, 1923: 222).

### שירת ספרד ושפת בני ערב

בתנועה של ביטוייה של שירת ספרד בין ייצוגים אירופיים לייצוגים מזרחיים בשיח של יוסף שזורה גם תנועתה בין מסורות ידע שונות. בביקורת של יוסף עולים ייצוגים של שירת ספרד לא רק בנוגע למקום במרחב, אלא גם בנוגע למקום שלה ביחס לשפה הערבית. בטיטה של מאמר שמצא ילין בעיזבונו של יוסף לאחר מותו עולה חשיבותה של השפה והתרבות הערבית בתהליך עיצובה של שירת ספרד:

שפת בני ערב (וספרותם) הגדולה והעשירה בשירה ובנאומיה הצחים ובמלותיה ומשליה הנאווים והיפים, האצילה מהודה על אחותה העברית ע"י חכמינו ומשוררינו הגדולים (אשר בכבודם נתמר) בכל המקצועות החכמות והלימודים (משך תקופה) בכלל, ובפילוסופיה הדתית ובשיר בפרט, והתקופה הגדולה הייתה בשבת ישראל תחת צלי כליפי בני פאטמה ואומיה בצפון אפריקה ובאנדלוסיה. (הרחבת השפה העבריה היתה בדרך טבעית בשובה ובנחת ולא פתחה את פיה). ותהי הערבית למקור נפתח,

מעין אשר לא יכזבו מימיו (למשוררינו אשר דלו והשקו) למלאת  
(מצוטט אצל ילין, 1936: lxxxix).

בהמשך המאמר מרגיש יוסף את הצורך בלימוד תורת השירה הערבית  
(אל־בדיע) כדי לבחון ולפרש את שירת ספרד העברית:

השירה החדשה הנקראת בפי בני ערב בשם "אל בדיע" הכניסוה  
משוררינו הגדולים אשר בספרד בברית השפה העבריה, ויהיאו  
עמה כלליה ופרטיה, חקיה ומשפטיה, דקדוקיה ופירושיה,  
כאשר היו אתה בהתחלה. גם המדות אשר זאת התורה החדשה  
נדרשת בהן הורקו מכלי חול לכלי קודש, ויהיו אזרחים גמורים  
לכל דבר [...] כי המשוררים אשר היו בימים ההם קנאו קנאה  
גדולה לשפתנו הזקנה והבלה לחדש נעוריה להגדילה ולהרחיבה  
ולהעלותה למעלת השפה הערבית החיה (שם: xc).

הדגשת הקרבה בין העברית לערבית והצורך להכיר היטב את הערבית  
כדי ליצור שירה עברית בספרד או לפרש אותה נשענים על עבודתו  
הפרשנית של ר' משה אבן עזרא בספרו "שירת ישראל" (אבן עזרא,  
תשל"ה) ונמצאים בלב הפולמוס של יוסף עם החוקרים האירופים.  
בביקורתו הן על היהודים בעלי ההשכלה המזרחנית באירופה והן  
על העוסקים בחוכמת ישראל באירופה אשר טרחו על העברית אך  
אינם מכירים את הערבית, הדגיש יוסף כי יתרונו נבע מעצם הולדתו  
בבגדאד ומשפת אמו הערבית, אשר הקלו עליו את החקירה אף על  
פי שהיה אוטוידקט רוב חייו:

לא למדתי חכמה ולא שמשתי ת"ח [תלמיד חכם]; אך נפשי  
חשקה בלמוד השפה העברית הקרובה אל הערבית כמעט בכל  
נטיות משקליה, ובפרט למוד כונת השירים אשר לכני ספרד  
מאחינו העברים [...] ואני מרגיש בעצמי כי לא בחכמה הרגשתי  
בכל החסרונות אשר כתבתי למעלה רק המקום, מקום מולדתי  
בבל, והלשון, לשון הערבי, הם היו בעוזרי מצוטט אצל: חקק,  
2003: 251.

בעיניו של יוסף אנשי חוכמת ישראל כושלים במלאכתם מכיוון שאין אדם יכול להכיר את "דרכי חיי בני-המזרח, להבין שיחם ושיגם, בלתי אם חי ביניהם והביט בשבע עינים על תהלוכות חייהם" (שם: 250).

שירת ספרד הייתה בעיני יוסף חלק בלתי נפרד מהמורשת התרבותית הערבית. בשונה מהמחקרים שהצביעו על "השפעות" של השירה והשפה הערבית על עיצובה והתפתחותה של השירה העברית בספרד, הוא מציג את השירה הערבית והעברית בספרד כיחידה אחת, כחלק ממסורת פואטית משותפת. על כן הוא מדגיש כי היהודים הספרדים החיים בלב התרבות והשירה הערבית ושולטים בשתי השפות מתאימים יותר להוביל את פרויקט האיסוף, הפרשנות והכינוס של שירת ספרד.

בטיעון הזה עולה בעקיפין החיבור בין הביקורת שלו על ההדרה של השפה הערבית בתהליך עיצובה של שירת ספרד בשיח המדעי היהודי ובין דחיקתם של היהודים הספרדים בני התרבות הערבית מתהליך זה. יוסף סימן את הקרבה לשפה הערבית או המרחק ממנה כקריטריון שמעצב את המחקר על שירת ספרד: הוא והיהודים הספרדים נמצאים בלב התרבות הערבית וההיכרות האינטימית שלהם את השפה והפואטיקה הערבית חיונית להבנת שירת ספרד, ולעומתם המרחק של אנשי חוכמת ישראל ממנה הוא שהוליד את הפרשנות והתרגום המשובשים שלהם:

[...] אפס אם הקורא יהיה מבני המזרח אשר השפה הערביאית לא זרה לו יעמוד משתאה לדעת מי ומי האנשים האלה אשר ממעי יהודה יצאו, יען כי המעתיק לא דקדק יפה בהעתקתו לכתוב את רוב שמותם כראוי, גם מעט החטיא המטרה במקומות מעטים כמה שנוגע למשורר המהולל "שמואל" הנודע בפי יהודים בשם "בן עדו" ובפי בני ערב "בן עאדיה" ועוד בהריקו משפת ערב אל שפת קדשנו את תפארת השירה הנודעת בשם השירה "הלמדנית" שגה מאוד בראוה [...] כי עזב הכוונה הערבית לגמרי, ופעם קלקל מאוד העניין, ובין כך ובין כך – השירה היקרה הזאת חרולים

כסו פניה ולא נודע מי אביה ומחוללה, הערבית תאמר אין בי, והעברית תאמר אין עמדי (יוסף, "הצפירה", 26.12.1888: 2).

בציטוט הזה אפשר לעמוד על החיבור הישיר שעושה יוסף בין הזיקה והקרבה לשפה הערבית ובין איכות התרגום והפירוש של שירת ספרד. הנימוק שלו לתרגום ולפרשנות השגויים לטעמו של שירת ספרד הוא שאותו מתרגם/פרשן רחוק מהשפה הערבית ומהמסורת הארוכה שלה, ובתרגומו מהערבית לעברית (או בהעתקה וביאור של השירה בעברית) איבד את המקצב, את הסגנון ואת המשמעות הטמונה בהקשר תרבותי ולשוני ערכי שחשובה כל כך להבנת המסורת הפואטית הזאת. לעומת המתרגם הזה, טוען יוסף, קורא בן המזרח שהוא דו־לשוני (עברי-ערבי) ושהשפה הערבית אינה זרה לו היה מזהה בנקל את הליקוי הזה.

זאת ועוד, בכתיבה של יוסף יש מתח מובנה בין הדרישה הכמעט אוטוסיבית לתרגום מדויק הנאמן למקור ובין הרב-לשוניות המגולמת בעולמו האינטלקטואלי: הדו־לשוניות הערבית-עברית שמופיעה בניתוח שלו, בשירה שהוא כותב, במודלים הפואטיים שהוא משתמש בהם, והרב-לשוניות הקשורה לעבודתו המסחרית בהונג קונג, המבוססת על שילוב של אנגלית, ערבית-יהודית ובמידה מסוימת גם סינית. במאמריו ובמכתביו הוא נע בין כמה לשונות ומשלב ביניהן: אנגלית-ערבית-עברית, לעתים עד כדי טשטוש הגבולות ביניהן. זה בולט במיוחד בתפיסה שלו את שירת ספרד כחלק ממרחב לשוני ופואטי דו־לשוני ערבי-עברי אחד ובהתנגדות שלו לאופן שבו ברודי ואחרים מצמצמים (או מתרגמים) את שירת ספרד לתופעה חד-לשונית עברית. עוד הוא חושף את המוזיקה של השפה ומראה כיצד העברית של המשוררים היהודים-ערבים באנדלוס עוברת תהליך של אירופיזציה. בהוצאה המחודשת של שירת ספרד בסוף המאה התשע עשרה הוא מראה כיצד תהליך זה מייצר מעין תרגום להקשר ושפה אירופיים שלטעמו מנוגדים לזיקה שלהם לשפה, למשקל ולמודלים הפואטיים הערביים.

ילין הצביע על שני מרכיבים עיקריים העומדים בבסיס כתיבתו

הביקורתית ועבודתו הפרשנית של יוסף שבהם "חשב שהוא עולה על חכמינו בני אירופה": הראשון, שהוא "מכיר ויודע מתוך החיים את מנהגי הערבים ודרכי חייהם שהוא חי בתוכם, אותם הדברים המשתקפים בשירי הערבים שהשפיעו על משוררי ספרד אשר גם הם חיו בתוכם והשפיעו משירתם"; והשני קשור לידיעתו "את תורת המליצה הערבית וקישוטיה היא 'אל בדיע' ואשר על פיה נוכל באמת לדעת מה הם הדברים שאותם חשבו ליפים ולקשויים לשירה והשתדלו להכניסם תוך דבריהם ואכן הוא היה הראשון אחרי הרמב"ע (רבי משה אבן עזרא) שהפנה לתורה זו תשומת לב חוקרי שירת ספרד, אשר עד אז לא היה אף אחד מהם יודע תורה זו ופרטיה" (ילין, 1936: c).

בהמשך טען ילין כי מרכיבים אלו הם שהניעו את העיסוק האינטנסיבי שלו בחקר "שירת ספרד", וכי "הוא האיש שנועד מבטן ומלדה לטפל בו: השירה הספרדית נשענת כולה על השירה הערבית, הרוח הערבית, מנהגי החיים הערביים, ומי איש כמוהו אשר כל חבויי התרבות הערבית גלויים לפניו? הוא יודע את הלשון הערבית, השירה הערבית, הוא גדל וחי רב ימיו בין הערבים וכל הנובע מזה הוא קנינו היחיד". אלא ש"מצד אחד מטפלים בזה דוקא בני ארצות המערב שאינם מסוגלים לזה מחסר ידיעתם את אשר הוא יודע, ומצד שני הנה אלה בני המזרח אשר להם נתנה שירה זו באפן טבעי אין בם אף אחד המתעניין בה בכלל [...] נשאר הוא היחידי למקצוע זה אשר לכל בו חי רוחו ונשמת אפו. וכל מיני מפריעים קמים לו על דרכו. השירה היא המשיבה נפשו בכל עתות מרגועו ומנוחתו" (ילין, 1936: l).

בניוח של ילין יוסף מייצג הפרשנות המסורתית לשירת ספרד, מגן עליה ונאבק על שימורה אל מול ניסיונותיהם של החוקרים היהודים האירופים לשנותה ולהתאימה למסגרת המדעית המערבית. אפשר להציע קריאה שונה למקום של יוסף ולנקודת המוצא הביקורתית והפרשנית שלו. יוסף אינו פועל כמגנה של מסורת ספרדית סטטית ומקובעת, אלא הוא מציג פרויקט מודרניסטי חלופי המבוסס על המורשת הפואטית הערבית-יהודית. מפריומה זו הוא

ראה את חקר שירת ספרד וחידושה כמעוגנים במסורת יהודית-ערבית רבת שנים שנמשכה בקהילות המזרח גם אחרי הגירוש מספרד. בכך הוא מציע מודל מודרניסטי שאינו מבוסס על נתק ושיבה, אלא על חידוש המבוסס על המשכיות. לפני שאציג את המשנה המודרניסטית שלו אתאר את ההקשר המרחבי והפוליטי-תרבותי שבו היא עוצבה.

### המקום של שאול יוסף במרחב ומודרניזציה יהודית

יוסף ניהל את המחלוקת שלו עם אנשי חוכמת ישראל ממקום מושבו בהונג קונג, כאמור, שבה שימש כסוחר בבורסה המקומית.<sup>22</sup> במקומו בלב רשת המסחר היהודית-כגדאדית בדרום-מזרח אסיה הצטלבו כמה תהליכים של מודרניזציה יהודית ואימפריאלית שאפיינו תהליכי מודרניזציה אחרים על הגלובוס באותה תקופה: (1) תנועה של אנשים, סחורות וידע במרחב; (2) ארגון מחדש של הזהות, אורח החיים והתרבות היהודית; (3) שיתוף פעולה עם מערכי שליטה והגיונות אימפריאליים.

המקום של יוסף בהונג קונג בחסות האימפריה הבריטית עלה בדרכים שונות ולעתים אף סותרות במאמריו בעיתון "הצפירה". בסדרת מאמרים שפרסם על הקהילות היהודיות בסין תיאר בין היתר גם איך נוצרה רשת המסחר הבגדאדית כמושבה הבריטית בהונג קונג כחלק מהפיכתה למרכז מסחר אימפריאלי בריטי:

מאז נספחה הארץ הזאת [הונג קונג] אל מלכות בריטאניה בשנת 1842 עלתה כפורחת. הממלכה האדירה הזאת פרשה כנפיה עליה ותסוכך באברתה על יושביה כעבד באדונו. הגוי הגדול והנאור, לאום בריטאניה, הפך במשך חמש וארבעים שנה ארץ

22 הפעילות של יוסף כסוחר באימפריה הבריטית הוזנחה לחלוטין במחקר עליו ועל המחלוקת שלו עם אנשי חוכמת ישראל.

ציה זאת אשר היתה למחתה גם לשודדי הים, למדינה גדולה ורוכלת עמים, והיום הזה יחשב האי הקטן הזה לאחת ממדינות החוף היותר גדולות בכל התבל! בשנת 1886 עלה מסחרה עד 40,000,000 ליטרא שטערלינג ולא יאומן כי יסופר כי ערך שלשים ומאה 30% מן הסך העצום הזה הוא ביד אחינו בני ישראל (יוסף, "הצפירה", 10.1.1888).

מעניין לראות כיצד יוסף משתמש בנרטיב האימפריאלי הבריטי על הקדמה, השגשוג והסדר שהביאה אתה המעצמה האירופית לעיר הנמל בדרום-מזרח אסיה. הוא מתאר את ההתפתחות של הונג קונג דרך הפריזמה של המתישבים האירופים ומדגיש את ההתפתחות הכלכלית והמסחרית שלהם. הוא אף מצביע בגאווה על הנתח הגדול שהיה ליהודים-הבגדאדיים במסחר הזה.

בהמשך המאמר הוא מתאר את המעמד החברתי והמשפטי של הקהילה היהודית בהונג קונג, שרובה הייתה מורכבת מיהודים בגדאדים, ואת הזיהוי שלהם כחלק מהמתישבים האירופים:

מצב אחינו הנמצאים פה החומרי והמוסרי לערך כל יושבי הארץ הזאת הוא על הצד הטוב ביותר, טוב בעל דבר חסד וצדקה, גם שלום והשקט להם מסביב, ידם תכון עם כל ויד כל עימם. רובם כעופות המסע לא יבואו להשתקע, רק לגור וכאורח ינטו ללון, ע"כ לא ימצאו פה יותר מחמשת ב"כ [בתי כנסת] ובדרכי חייהם הם נוטים ונוהים אחרי אנשי אירופא לכל דבר, ובדבר הנוגע לענייני ד"א [דיני ארץ] הם אירופאים גמורים לפי העת ולפי המנהג, יקרים ונכבדים בעיני הממשלה ובעיני עם הארץ (שם).

מעניין לקרוא את התיאור שמציג כאן יוסף על רקע המחלוקת שלו עם אנשי חוכמת ישראל ווהאופן שבו הוא מציב את עצמו כבן התרבות המזרחית המגן על המסורת הערבית-יהודית מפני החוקרים האירופים המנסים למערב אותה. בהיררכיה האימפריאלית המקומית בהונג קונג מציב יוסף את עצמו ואת הקהילה הבגדאדית כ"אירופאים גמורים" גם מבחינה חוקית וגם מבחינה תרבותית. תפיסה זו משקפת

גם את המעמד שלו במערך הכלכלי-אימפריאלי המקומי שבו פעל כנתין בריטי בעל מעמד חוקי מיוחד.<sup>23</sup>

אם כן, הייצוג של יוסף כאיש המזרח השומר על המסורת מפני תהליכי המודרניזציה אינו משקף את התמונה המלאה, וגם לא את האופן שבו יוסף עצמו מיצב את עצמו במחלוקת כמי שנמצא לגמרי מחוץ למסגרת האירופית והמערבית ואף מתנגד לה.

כיצד אפשר להסביר את הסתירה הזאת? התשובה טמונה בהיסטוריה ובהקשר האימפריאלי בדרום-מזרח אסיה בכלל ובקהילה הבגדאדית בפרט. בתהליך היווצרותה של הדיאספורה הבגדאדית, שהוצג בהרחבה בפרק הראשון, הצטלבו שני תהליכים מרכזיים: מודרניזציה יהודית דרך תנועה מזרחה מבגדאד לדרום-מזרח אסיה וחיבור לשפה ולתרבות ערבית-יהודית בד בבד עם תהליכי אירופיזציה והיטמעות במערכים משפטיים, כלכליים וחברתיים אימפריאליים. הפזורה הבגדאדית לא רק שמרה על המסורת התרבותית וההלכתית הערבית-יהודית (לפחות בדורות הראשונים של מייסדיה), היא אף חידשה אותה. בכלכותה, למשל, הופיעו בסוף המאה התשע עשרה כמה עיתונים בערבית-יהודית שבהם השתתפו משכילים יהודים מרוב הקהילות היהודיות-ערביות בארצות המזרח התיכון. עוד יצאו לאור באותה תקופה עשרות ספרים בערבית-יהודית, חלקם מתורגמים משפות אחרות וחלקם כינוס והוצאה מחודשת של ספרות עממית והלכתית. השילוב הזה בין תהליכי אירופיזציה וחיבור כלכלי ופוליטי לאימפריה הבריטית ובין תחייה של התרבות והספרות הערבית-יהודית שיקף את עולמם של המשכילים הבגדאדים בני דורו של יוסף. התהליכים האלה עיצבו את תפיסת עולמו ועמדו בבסיס החיבור שעשה בין עיצובה של שירת ספרד ובין חיבור לשפה ותרכות ערבית. בשיח שלו לא מנוסחת אפוא ביקורת של שומר הסף של השיח המסורתי אל מול השיח המדעי, אלא מסגרת לעיצובה של שירת ספרד כחלק ממסלול מודרניזציה יהודית כוללת.

23 על המעמד החוקי של הקהילה הבגדאדית בדרום-מזרח אסיה ראו Stein, 2011.



יוסף לא הספיק לגבש פרוגרמה מסודרת לעיצובה של שירת ספרד בחייו, ולהלן אראה שהאופציה הפוליטית והתרבותית שגולמה בשיח שלו במחלוקת בחייו תטושטש ותיעלם כמעט כליל בהופעה המחודשת שלה בשיח המדעי היהודי כשני עשורים לאחר מותו.

## הביקורת שמוסדה

ילין הקדיש את ספרו "תורת השירה הספרדית", שהתפרסם בשנת 1940 והיה עם השנים לספר יסוד בתחום חקר שירת ספרד, לזכרו של "האיש אשר בתורת השירה הספרדית היה חפצו ובתורתה הגה יומם ולילה המנוח שאול עבדאללה יוסף ז"ל מוקדש הספר הזה ברגשי כבוד והוקרה" (ילין, 1940). מעבר למחווה הסימבולית, חבוייה בהקדשה זו הכרה בתפקיד המשמעותי שהיה לדמותו ולמחקריו של יוסף בתהליכי השתלבותו של ילין במסד המדעי. בדפים הבאים תיבחן המחלוקת של יוסף עם אנשי חוכמת ישראל כפי שהוצגה כמה עשורים לאחר מותו עם פרסומם של שלושה כתבי יד שנותרו מעיזבונו על ידי שמואל קרויס ודוד ילין. בשלב זה הוצג הפולמוס דרך הפרספקטיבה של המוציאים לאור של כתבי היד, ולילין היה תפקיד משמעותי במיוחד בתהליך זה.

הביקורת שניסח יוסף על עיצובה של שירת ספרד במחקריהם של אנשי חוכמת ישראל בני דורו בעשרות מכתבים ומאמרים כמעט לא זכתה לתגובה פומבית ממושגיה הישירים בזמן שפורסמה לראשונה (למעט ברודי שהתייחס לחלק מהערותיו ותיקונו של יוסף במחקריו). על כן ההכרה המחודשת שקיבלו כתביו לאחר מותו דווקא מנציגיהם של אותם חוגים שהתעלמו ממנו בחייו הייתה בהחלט לא צפויה. העניין המחודש בכתביו נוצר בראשית שנות העשרים של המאה הקודמת כאשר שני בניו העבירו את עיזבונו לילין ולהיסטוריון וחוקר התלמוד פרופ' קרויס, שהיה באותה עת מורה בבית המדרש לרבנים בווינה. קרויס פרסם שני ספרי מחקר של יוסף המבוססים על שני כתבי יד שהותיר לאחר מותו. בספרים אלו הציג יוסף ביאורים

ופרשנויות חדשים לשני ספרים משירת החול הספרדית אשר הודפסו מחדש ונערכו בחברת "מקיצי נרדמים" – "התרשיש" למושה אבן עזרא ו"הדיוואן" ליהודה הלוי – שעמדו במרכז הפולמוס שהוא ניהל עם החוקרים שפרסמו אותם. בתגובה לפרסומים האלה ניסח יוסף במאמריו בעיתון "הצפירה" פירושים וביאורים מתוקנים לפי המסגרת שבה ביקש לעצב את שירת ספרד.

בהקדמה לספר הדגיש עורך הספר והמוציא לאור שלו, קרויס, כי הספר מבוסס על מחלוקת יסודית שהייתה ליוסף עם מחברי הספרים וראשי חוכמת ישראל: "אין להעלים עין מהעובדה, שהרב שאול יוסף ז"ל יצא להלחם מלחמה רבה עם הרח"ב [רבי ד"ר חיים ברודין], ולזה מקדש כמעט כל חיבורו" (יוסף, 1923: xviii). יתרה מכך, הוא אף מדגיש את חשיבותה של המחלוקת הזאת להתפתחות הידע על שירת ספרד: "המחלוקת סוף סוף עלתה לנו לתועלת, כי ממנה יצא הספר החשוב הזה" (שם).

ההופעה המחודשת של שאול יוסף והשיח שלו על שירת ספרד במסגרת השיח המדעי היהודי הייתה שונה שינוי דרמטי מהופעתה הראשונה בעיתון "הצפירה". במוקד השיח החדש עוצבו טיעונו של יוסף על שירת ספרד במסגרת השיח המדעי היהודי, שבשנים האלה כבר פעל במסגרות ממוסדות יותר ומרכז הכובד שלו עבר לארץ ישראל/פלסטיין עם הקמתה של האוניברסיטה העברית.<sup>24</sup> מפרספקטיבה זו הוצגה הפרשנות של יוסף לשירת ספרד בגבולות השיח המדעי היהודי. הביקורת של יוסף על הפרויקט המחקרי של אנשי חוכמת ישראל הוצנעה וטוהרה מהקשריה הפוליטיים והתרבותיים הרחבים והוצגה כחוליה אינטגרלית בהתפתחות המחקר המדעי על שירת ספרד, ולא כתופעה שהציעה מסלול שונה לעיצובה.

אבל לעומת טיעונו הביקורתיים של יוסף, שהוכלו בגבולות השיח המדעי לאחר שצומצמו לגבולות הפרשנות הספרותית, דמותו הוצגה בדרך כלל כניגודה של דמות החוקר המדעי. באופן פרדוקסלי, טיעונו יכלו להתקבל בשיח המדעי רק בשעה שהוא

24 על תהליך זה ראו שירמן, 1995; טובי, 2000.

סומן כמי שדיעתו ומחקריו נוצרו מחוץ לגבולות השיח המדעי. הוא תואר (בשלב ראשון בכתיבתם של קרויס וילין) כמלומד בעל ידיעה מעמיקה ויסודית בשירת ספרד, אך ידיעה שנובעת ממקומו בעולם המסורת ולא מחקירה ולמידה מדעית שיטתית. קרויס כותב בהקדמה לספר "משבצת התרשיש" כי "לא יצא מחברנו ידי חובת החקירה, ואלו היו אחדים מהספרים אשר מוצאם מארצות המערב לנגד עיניו, היה מקל עליו המלאכה, וגם היה בא למסקנות שונות מעל אותן שכתב", אך מיד סייג את דבריו: "מובן, שאין זה עוון אשר יש בו חטא, כי מה לו ליושב הונג קונג, והוא סוחר, לספרות המערב? ועלינו להתפלא על כחו שניתן להראות, ולא על מה שנשאר בשאיה" (קרויס, 1926: x).

קרויס מדגיש את המרחק של שאול יוסף מאירופה ואת מקומו בלב המזרח כדי לסמן את הריחוק שלו מספרות המחקר המערבית ומגופי הידע המדעי. בכך הוא מצמצם את ידיעתו ואת מחקריו על שירת ספרד לגבולותיו של השיח המסורתי.

מעניין לבחון את התפקיד שהיה לילין בתהליך הזה, ביחוד לנוכח הקרבה הביוגרפית והאידיאולוגית בינו ובין יוסף ולנוכח הקשרים הרשתיים ביניהם. החיבור ביניהם והקרבה הרעיונית והאינטלקטואלית נבעו בין היתר מזיקה משותפת לדיאספורה היהודית-הבגדאדית ומקשרים משפחתיים רחוקים.<sup>25</sup> זאת ועוד, הם קיימו ביניהם קשר מכתבים שהשפיע באופנים רבים על המחקר של ילין על שירת ספרד. כמו יוסף, גם ילין היה בעל ידע רחב בספרות העברית והערבית ובשירת ספרד אך לא היה בעל הכשרה רבנית או מדעית רשמית. את מחקריו הראשונים על שירת ספרד פרסם בעיתונות העברית במזרח אירופה, ושם ניסח ביקורת ברוח דומה, אם כי מעודנת יותר, לזו שניסח יוסף על המחקר של חוכמת ישראל.

25 כאמור, ילין השתייך דרך משפחת אמו לרשת הדיאספורית היהודית-בגדאדית ועמד בקשר ישיר ועקיף עם נציגיה בלונדון ובהודו. הוא אף היה קרוב משפחה רחוק של שאול יוסף דרך משפחת יהודה.

בביקורתו ציין ילין את הפרשנות החסרה והחלקית של החוקרים האירופים הנובעת מחוסר שליטתם בשפה ובתרבות הערבית. במאמרו הראשון בנושא שהתפרסם בשנת 1887 כתב:

אמנם קמו בין חכמינו מבארים לדברי משוררינו הספרדים, מבארים אשר יושר הבנתם מילא להם על פי רוב את מקום הידיעה העמוקה והבקיאות הרבה בספרות הערבית, הדרושות לביאור שירים כאלה; אך רובם ככולם שמו לב רק לכאר הדברים במקום, אבל את חוקי המליצה השונים אשר היו למשוררינו לקו לערוך על פיהם את דבריהם הנעימים לא ביארו לנו המבארים בפרטות עד היום והמפתח חסר (ילין, 1975: 14).

באותו מאמר אף תיאר ילין כיצד אנשי חוכמת ישראל החילו על שירת ספרד מסגרות תרבותיות חדשות ועיצבו אותה מחוץ לזמן ולתרבות שבהם נוצרה.

ילין השתייך למעמד החדש של משכילים יהודים שנוצר בירושלים במפנה המאה העשרים בעקבות המפגש בין תהליכי המודרניזציה שהתחוללו בעיר; מודרניזציה עות'מאנית מסיבית בעלת ממדים כלכליים, פוליטיים ותרבותיים, המעורבת עם מערכים של מודרניזציה יהודית שהופיעו בד בבד עם התרחבות השפעתן של המעצמות האירופיות בעיר. כמו בני דורו שגדלו במרחבים עות'מאניים ויהודיים-ערביים משותפים הוא זיהה, בשלבים הראשונים בדרך הפוליטית והמחקרית שלו, בהיכרות מעמיקה עם השפה והתרבות הערבית מפתח למודרניזציה יהודית. על כן את מרב מאמציו האינטלקטואליים באותן שנים הקדיש לבניית מורשת תרבותית ערבית-יהודית כחלק מעיצובה המחודש של התרבות היהודית המודרנית (ירדני, 1969; ברלוביץ, 1996). ואולם קריסתה של האימפריה העות'מאנית וההגיונות הפוליטיים החדשים שהופיעו בארץ ישראל/פלסטין המנדטורית שינו את השיח של ילין כלפי "המורשת הספרדית" והאופציות הפוליטיות הטמונות בה.

מקומו הלימינלי של ילין באזור הגבול בין מדע למסורת והתנועה שלו ביניהם אפיינו את השיח המדעי היהודי לפני התמסדותו. אולם

ככל שגברו תהליכי המיסוד של השיח המדעי היהודי שחיזקו את קווי התיחום בין מדע למסורת נעשו מקומו הגבולי וחוסר ההסמכה המדעית הרשמית למרכיבים שהקשו על הכללתו בגבולות השיח המדעי החדש. אף שפרסם במהלך השנים מאמרים וספרי מחקר רבים ואף על פי שהיה ממקימי האוניברסיטה העברית בירושלים, השתלבותו בסגל המדעי של אוניברסיטה לא הייתה פשוטה והתאפשרה רק באחרית חייו, כמו שאברהם שלום יהודה מעיד על כך בלשונו המושחזת:

וילין שהיה ילידה וטפוחה של א"י; ילין שינק את העברית בחלב אמו ושהתרבות העברית היתה אם אמהות תרבותו והיסוד לכל השכלתו; ילין שידע את התנ"ך ואת הספרות של תקופת הזהב בספרד יותר טוב מכל אלה המתמרים ומתפארים במדעיותם הגרמנית, אשר יש לה עצמות וגידים והרוח החיה אין בה; ילין זה היה עליו לחכות שנים על שנים, עד שתקיפי המכללה [האוניברסיטה העברית] הואילו ברב טובם להרשות לו להיות "מרצה"; והיה עליו להגיע לשנות השבעים להיות נכתר בתואר פרופיסור בחד ה"פאקולטי", שיש בתוכה פרופיסורים "מן המניין" שלא הגיעו לקרסוליו ושקטנו היתה עבה ממתניהם (יהודה, 1946: 243).

חשוב למקם את הפרשנות של ילין לפולמוס של יוסף בהקשר של התנועה שלו מהמרחב המחקרי הלא ממוסד למרחב המדעי הממוסד, המגולמת בהתקבלות המחודשת של יוסף. באמצעות הצבת קו גבול בינו ובין יוסף בעיצובה של המחלוקת ביקש ילין לקבל הכרה כחוקר מדעי בחוגי המחקר הממוסדים של זמנו.

ילין היה האיש המרכזי שהוביל את תהליך ההתקבלות המחודשת של יוסף בשיח המחקרי. דרך קשריו ברשת הדיאספורית היהודית-בגדאדית קיבל לידיו את כתב היד של שירי טודרוס אבולעפיה מבניו של יוסף, ערך אותו וכתב לו פירושים. ילין פרסם את כתב היד החשוב הזה בשלושה חלקים במהלך שנות השלושים, שכללו גם את הביאורים וההערות שניסח יוסף. נוסף על כך, הוא קיבל באמצעות

הרשת הדיאספורית את ארכיונו הפרטי של יוסף, שכלל העתקים מהתכתבויותיו עם אנשי חוכמת ישראל, מאמרים שמעולם לא פרסם, טיוטות של ספרים וכו'. חלק מהחומרים האלה שימשו אותו במאמר ארוך ומפורט שפרסם על יצירתו המחקרית והספרותית של יוסף שבמרכזו הוא מציג את המחלוקת שלו עם אנשי חוכמת ישראל.<sup>26</sup> למאמר הזה היה תפקיד חשוב בתהליך ההתקבלות המחודשת של יוסף למחקר המדעי על שירת ספרד, אך הייתה לו לטעמי חשיבות לא פחותה בתהליך מיצובו של ילין עצמו בתוך גבולות המחקר המדעי. במאמר מאמץ ילין את תובנותיו וטיעוניהו המחקריים של יוסף ומדגיש את קרבתם לתובנותיו שלו, אך בד בבד הוא מדגיש את קו הגבול בין סגנון כתיבתו ובין הכתיבה של יוסף. ילין מפריד בין תוכן הביקורת של יוסף ובין הצורה שבה היא מוצגת, ובעצם מציג את החיסרון העיקרי של יוסף: חוסר יכולתו לבנות טיעון כולל ושיטתי או "לסדר את הדברים ולבאר כל אחד מהם עפ"י תכנית קבועה", ועל כן "כחו היה יותר גדול בהערות ובהשגות ובכאורים בודדים, מאשר בהשקפה כוללת ומקיפה" (ילין, 1936: XCIII).

בניגוד לתיאור של קרויס מבקש ילין לעשות הבחנה בין ההשכלה הלא רשמית של יוסף ובין סגנון כתיבתו הלא שיטתי. לדידו, כתיבתו הלא מסודרת והלא השיטתית מקורה באופיו קצר הרוח והרגשני. בכך הוא מנסה לנתק את הזיקה בין השכלה רשמית לכתיבה מדעית. בהמשך המאמר הוא אף מרמז על הקרבה ביניהם ומתאר את הידיעה הרחבה של יוסף במדעי היהדות שלא נקנתה בהשכלה רשמית: "עורב לבן היה שאול יוסף בסביבתו. לא בבתי ספר השיג את השכלתו וידיעתו הרחבה במדעי היהדות, וכיחוד בשירה העברית הספרדית, כי אם בכשרונותיו המציניים הוא בעצמו", ולמרות "כל חסרונותיו בנוגע לסדר, להתרכזות ולהצטמצמות פעל הרבה ללבונה" (ילין, 1936: C).

26 המאמר פורסם בספר נפרד שנרפס במספר עותקים מצומצם בשנת 1936 ובדרך השלישי של כתב היד "גן המשלים והחידות: אוסף שירי טודרוס בן יהודה אבו אל עאפיה", שפורסם בשנת 1937.

ילין משתמש בדימויים רבים המעידים על הזיקה הרגשית והלהט של יוסף כלפי שירת ספרד, העומדים בניגוד לתפיסה המדעית המבוססת על ריחוק בין החוקר לגוף הידע. בכך מצמצם ילין את גבולות הביקורת של יוסף למרחב האישי הפרטי ומנסה להגן עליו מפני גורמים חיצוניים. המודל הפואטי והפרשני שהציע יוסף לחקר שירת ספרד וההשלכות של מודל זה על התפיסה שלו את תהליכי המודרניזציה היהודית חסרים בדיון של ילין.

בלב הטיעון הזה של ילין, על הזיקה בין המקום של יוסף בתוך המסורת ובין הפרשנות שלו את שירת ספרד, משורטט קו הגבול בין ידע מסורתי הנצבר עם השנים ועובר בתרבות שבעל פה וזו שבכתב ובין ידע מדעי המאורגן לפי כללים מארגנים משותפים. קו גבול זה מפריד גם בין סימונה של הספרדיות כקטגוריה של ידע ובין סימונה כקטגוריה של זהות. הבחנה זו עולה מתוך ההנגדה בין עולמו התרבותי והחברתי של יוסף לעולם ההשכלה והמדע היהודי שבו מעוצב המחקר של שירת ספרד:

כיונק מארץ ציה יצא שאול יוסף מתוך היהדות אשר בארץ הסינים. בסביבה של סוחרים עשירים שבאו מבבל (עפי"ר דרך הודו), ופקידים שכירים העובדים אצלם, סביבה של יהודים תמימים, שומרי דת, אבל כרובם הגדול עמי הארץ [...] מאין באה הרוח על איש בודד זה להתעניין כל כך בשירה העברית הספרדית, להעמיק חקר בענינים הסתוריים, להיות לסופר ב"הצפירה" בשירת ימי הביניים ובהודעות פובליציסטיות על היהודים בסין, ולהחליף מכתבים במשך שנים רבות עם סוקולוב, ברלינר, גינצבורג, יאפ"ז, ועוד אחרים, מלבד היותו סופר מתמיד בשבועון "הפרח" לעורר היהדות המזרחית הנרדמה ללמודי מדע וידיעת היהדות? (ילין, 1936: XLVIII).

התיאור המוקצן (שאינו חף מאוריינטליזם) של ילין את החברה היהודית המזרחית שמתוכה צמח ופעל יוסף כרדומה, תמימה ולא משכילה לא רק מסמן את הזרות שלו (של יוסף) לעולם ההשכלה היהודית באירופה, אלא גם מסמן את ההבחנה בינו ובין יוסף.

בשונה מיוסף, הוא קרוב יותר לעולם ההשכלה העברית ואמון על הפרקטיקה של הכתיבה המדעית, על כלליה ושיטותיה. אולם קו הגבול המדעי אינו קו התיחום היחיד שבאמצעותו ילין מבקש להבדיל את עצמו מיוסף. ילין מדגיש לאורך המאמר את החשיבות של הזהות המזרחית-ספרדית של יוסף בעיצוב המחלוקת שלו עם אנשי חוכמת ישראל. הוא אף מתאר בהסתייגות את השימוש הרב שעשה יוסף בהבחנה הזהותית במהלך המחלוקת: "ומאחר שנראה כמעט לאי אפשר לו לכתב דבר מבלי שיזכיר ההבדלים בין בני אירופה ואנשי המזרח, הוא גומר מכתבו זה בשורות אלו [...] (ילין, 1936: lxiii). ובאופן דומה, באחרית המאמר בכואו להדגיש את הפוטנציאל שהיה ליוסף בעיצוב חקר שירת ספרד הוא מצביע שוב על הצד האתני שעיצב את השיח הביקורתי שלו: "ואם נוסיף לזה את תכונותיו: הרגשנות הנפרזה וההגזמה הגדולה, נוכל לציר לנו את ייסורי הגיהנום אשר סבל. וחבל! כי אכן היה כח חשוב, ויכלה להיות ברכה רבה בעבודתו להבנת השירה הספרדית ולהפרחתה לו נמצא בסביבה מתאימה ואפילו בין 'חכמי האשכנזים' אשר בחל במ" (ילין, 1936: lxxiv).

לאורך המאמר הארוך והמפורט לא חשף ילין את הקרבה המשפחתית שלו ליוסף וגם לא את הזהות היהודית-הספרדית שלו עצמו. למרות הניסיונות של ילין לבדל את עצמו מיוסף ומהזהות היהודית-הספרדית, במאמר שפרסם אברהם שלום יהודה לזכרו של ילין הוא הדגיש את הקרבה שקשרה ביניהם ואשר עיצבה את מחקריו של ילין על שירת ספרד:

פירושי שאול עבדאללה יוסף על שירי יהודה הלוי והתרשיש של משה בן עזרא ב"גבעת שאול" ו"משבצת התרשיש" כמו הערותיו על שירי טודרוס אבולעאפיה, עדים הם על ידיעותיו העמוקות ועל הבנתו החודרת ועוללת בשירת הספרדים. כבר לפני כשישים שנה החל לפרסם ב"הצפירה" מאמרים חשובים, וכל פרשת מעשהו בשדה זה הלא היא כתובה במבואיו של ילין לדיואן טודרוס הנ"ל, שאול ודוד הקימו היכל נהדר למשוררי



ספרד אשר יהיה לתפארתם וכבודם כל הימים (יהודה, 1946:  
246-247).

בבואו לתאר את החשיבות של ילין בחקר שירת ספרד בימי הביניים  
הציג יהודה את התרומה החשובה והייחודית של יוסף לשדה זה:

כאשר כבר הזכיר ילין בראש ספרו "תורת השירה הספרדית" היה  
משה בן עזרא הראשון שעסק במקצוע קשויטי השירה העברית  
לפי רוח השירה הערבית, ושמאותו זמן לפני כאלף שנה, עד  
ימינו אלה, היה שאול עבדאללה יוסף מהונקונג היחיד אשר שם  
כל מעינו בו. עלי להעיר שהוא וזקנתי רימה־ריינה, שהזכרתי  
למעלה, היו בני אחים. הוא היה "מלומד מכף רגלו ועד ראשו",  
כמו שאמר עליו בצדק אחד מדידיו, ובקי בספרות הספרדים  
ובשירה הערבית, והוא הציל כתבי יד חשובים מספירתו של  
אבי זקנתנו פאראג' חיים, שאבות אבותיו לקחו אתם מספרד  
לכבל בשנת הגירוש רנ"ב, וכינם נמצא גם הדיואן של טודרוס  
אבולעאפיה שהיה היחיד בעולם (יהודה, 1946: 247).

בזיקה בין ילין ליוסף, שהיא לא רק מחקרית אלא גם משפחתית,  
חבויה גם הזיקה של יהודה עצמו לשניהם. באותו מאמר יהודה  
מתאר את מחקריו שלו על שירת ספרד המשלימים וממשיכים את  
המחקרים של ילין ויוסף.

## מורשת ספרדית בתנועה בין גרמניה, ארץ ישראל וספרד

מלחמה אשר התלקחה בקרבי תמיד בימים הראשונים, כאשר  
באתי לאירופה, ועולם חדש נפתח לנגד עיני, עולם אשר היה זר  
ומוזר לי בימי נעוריי, מהפכה נוראה התחוללה בקרבי ותסתער  
מיום ליום בחבי בראותי מה רחקו דרכינו מדרכי אירופה  
ומה מחשבותינו ממחשבות הגויים החיים בתוכה ואירא מאד  
לנפשי פן יפעל השינוי הזה לרעה עלי להשכיחני את העבר

ולהפחית בעיני את ערך ההשכלה העברית המזרחית אשר ינקתי ממנה בראשית ימי [...] יראתי פן יעוור הזהר החיצוני של ההשכלה את עיני לבלי הבט אל גרעינה הפנימי והבריא והקים למען אקבל את הטובה אשר תוכל להעניקני ולזרות הלאה את הרעה אשר תוכל להביא אל קרבי, ואפחד כל היום, פן יקרני גם אנכי את אשר קרה לרבים מצעירי עירנו אשר נסחפו בזרם המים הרעים אך הוקירו כגלם מארץ אבותינו וישתו את כוס התרעלה של ההשכלה המדומה, הקרחת מכאן ומכאן ואין בה לא השכלה עברית ולא השכלה אירופית, לא מזרחית ולא מערבית, כי אם קליפה חיצונית תכסה לפנים את המגרעות ואת החסרונות הנמצאים בתוכה ובוהרה תרהיב רק את עיני בעלה, ואולם בעיני נבונים ומשכילים אמיתיים תתנהו לשחוק, יהיה להם לזרא וירש קלון תחת כבוד, יהירות במקום זהירות, וסכלות תחת השכלה (יהודה, "מכתב לדוד ילין", י"א בתשרי תר"ס).<sup>27</sup>

הציטוט הזה לקוח מתוך מכתב ששלח אברהם שלום יהודה ממקום מושבו בגרמניה לבן דודו דוד ילין בירושלים בדמדומי שנת 1899, שלוש שנים לאחר שיהודה הצעיר היגר מירושלים לאירופה והחל את לימודיו באוניברסיטאות בגרמניה. יש להניח שהמעבר מירושלים לגרמניה באותן שנים היה צעד לא פשוט לאדם צעיר, המתנתק מהקהילה והסביבה המוכרת לו ועובר למרחב זר כמעט לחלוטין, כמו שאפשר לחוש ממילותיו של יהודה עצמו. ואולם מעקב אחר מסלול חייו בירושלים יכול לרכך מעט את הרושם העולה מהציטוט למעלה ואת הניגוד בין הביוגרפיה שלו ובין עולם ההשכלה האירופית.

27 יהודה וילין קיימו קשר מכתבים במשך עשרות שנים, מהיום שבו עזב יהודה את ירושלים בשנת 1896 ועד מותו של ילין בשנת 1941. בארכיונים האישיים של יהודה וילין יש עותקים של מאות מכתבים שנשלחו במשך השנים. לצורך העבודה השתמשתי בתכתובת הזאת.

יהודה נולד בירושלים בשנת 1877 למשפחה מוכרת ומבוססת בעיר. אביו, בנימין, היה אחד מבניה של משפחת יהודה שהיגרה מבגדאד לארץ ישראל/פלסטין באמצע המאה התשע עשרה כשברשותה הון רב שהצטבר בעקבות הפעילות המסחרית של הענף המשפחתי בכלכותה. אמו, רבקה, הייתה קשורה מצד אביה למשפחת ברגמן שהיגרה לירושלים מפרנקפורט על המיין בראשית המאה התשע עשרה, ומצד אמה – למשפחת פאראג'חיים הבגדאדית. יהודה למד בילדותו בעיקר עם מלמדים יהודים בקבוצות קטנות ושפות זרות עם מורים פרטיים. בעידודו של אחיו הגדול יצחק יחזקאל יהודה, שהיה גם מורו הראשון לערבית, הוא התמחה מגיל צעיר בשפה ובספרות הערבית ובהשפעה שלה על השפה העברית והתרבות היהודית. הוא התנסה בכתיבה מחקרית כבר בשנות התבגרותו, ופרסם שני ספרי מחקר קצרים על הספרות הערבית בתקופה הטרומ-אסלאמית ומספר לא מבוטל של מאמרים ותרגומים בעיתונות העברית של התקופה (בעיקר בעיתוניו של בן יהודה).<sup>28</sup> ספרו הראשון, "קדמוניות הערבים בימי הבערות אשר לפני מוחמד", יצא לאור בשנת 1895, והשני, "נדיבי וגבורי ערב" – בשנת 1896. יהודה נחשף למעגלי ההשכלה העברית והערבית שהתגבשו בירושלים באותה תקופה, בעיקר לחוגים שפעלו למען מודרניזציה של החינוך היהודי ותחיית השפה והתרבות העברית. יש לזכור כי ירושלים בתקופה זו הייתה בשיאו של פרויקט התחדשות אורבנית: שכונות חדשות הוקמו; שטף של תיירים, סוחרים וחוקרים אירופים פקדו את העיר; רשתות חינוך אירופיות התפשטו, והוקמו נציגויות דיפלומטיות ואגודות ספרותיות ופוליטיות. באווירה זו התגבשה אליטה אינטלקטואלית מקומית (יהודית, ערבית, עות'מאנית ואירופית) שהייתה מורכבת מאנשי חינוך, עיתונאים, פקידים, סוחרים וחוקרים, ויהודה נחשף לעולם ההשכלה האירופי במפגש שכנראה השפיע על החלטתו לנסוע לגרמניה להמשך לימודיו. הנתונים הבריטית שניתנה לו דרך החיבור

28 להרחבה על הפעילות של יהודה במעגלי ההשכלה העברית בירושלים ראו ירדני, 1969; ברלוביץ, 1996; Evi, 2016

של סבו לדיאספורה היהודית-בגדאדית בכלכותה ושורשיו הגרמניים דרך משפחת אמו היו כנראה גורמים מקלים נוספים על המעבר לאירופה.<sup>29</sup>

לאור זאת לא יהיה נכון לשרטט את המעבר של יהודה מירושלים לגרמניה בקווים גסים המצביעים על נתק מוחלט בין העולם הישן שעזב ובין העולם החדש שאליו נחשף באירופה, ועלינו לאמץ מפה מורכבת יותר בעלת רצפים שונים שאינם מתארגנים לחלוקה בינארית. באותה מידה לא יהיה נכון להמעיט בעוצמה המגולמת במעבר מירושלים לפרנקפורט והיידלברג בסוף המאה התשע עשרה.

המעבר לאירופה והחיבור לעולם הידע הפילולוגי והאוריינטליסטי הגרמני השפיעו עמוקות על עולמו האינטלקטואלי של יהודה ועיצבו את התפיסות הפוליטיות והמדעיות שעמדו בבסיסו. בד בבד, המפגש עם מעגלי ההשכלה היהודית על הרבדים השונים שלהם היה חשוב לא פחות. יש לזכור כי יהודה עבר לגרמניה בשנת 1896 בתקופה מכוננת של ראשית התגבשותה של התנועה הציונית באירופה וערב הקונגרס הציוני הראשון. האוניברסיטאות הגרמניות היו באותן שנים מקום מפגש לצעירים יהודים משכילים מחלקים שונים של אירופה שבאו לקנות את השכלתם במוסדות הגרמניים היוקרתיים ובבתי המדרש היהודיים ללימודים גבוהים. חלק גדול מהם הגיעו מרחבי האימפריה הרוסית ומתחום התרבות הגרמנית במרכז אירופה. כבר בשנותיו הראשונות באוניברסיטה היה יהודה מעורב בקידום הרעיונות הציוניים בקרב הסטודנטים היהודים ואף נבחר להיות נציגה של הקבוצה הצעירה של ציוני פרנקפורט בקונגרס הציוני הראשון.<sup>30</sup>

29 משפחת יהודה הייתה בין המשפחות העשירות והחזקות בקרב הקהילה היהודית-בגדאדית בכלכותה. בעקבות הסיוע הכלכלי שנתנו לאימפריה הבריטית במרד ההודי של 1857 הוענקה להם (ולמשפחת ששון) נתינות בריטית שהועברה גם לבני משפחתם בירושלים. לפרטים ביוגרפים על משפחת יהודה ראו גאון, 1938; בן יעקב, 1980, 1985.  
30 על השתתפותו בקונגרס הציוני הראשון ועל הפעילות שלו בחוגי הסטודנטים היהודים באוניברסיטה באותה תקופה פרסם יהודה כמה

כד בכד הוא התמקד בלימודיו האקדמיים, ולאחר שהשלים את לימודי התארים הראשונים שלו באוניברסיטת היידלברג, פרנקפורט ודרמשטאדט הוא כתב את הדיסרטציה שלו באוניברסיטת שטרסבורג בהנחייתו של אחד מחשובי הפילולוגים של התקופה תיאודור נלדקה. השילוב בין המעורבות הפוליטית והציבורית ובין המחקר המדעי בשנותיו הראשונות בגרמניה אפיין גם את המשך המסלול האינטלקטואלי שלו.

בשנותיו הראשונות בגרמניה התגבשו גם מערכות היחסים הטעונות שהוא ניהל לאורך חייו עם מעגלים אינטלקטואליים שונים: מעגלי ההשכלה העברית וחוכמת ישראל בני דורו, עסקנים ומנהיגים בתנועה הציונית והקהילה המדעית הפילולוגית הגרמנית (בעיקר זו המתמקדת בביקורת המקרא). לשלושת המעגלים הללו הוא הרגיש זיקה וקרבה במידה מסוימת והיה מעורב בהם במינונים שונים. ואולם באף אחד משלושת המעגלים הללו, שבמובנים רבים ניצבו במרכז עולמו האינטלקטואלי, הוא לא ממש השתלב בצורה אינטגרלית. הפער הזה בין השייכות לזרות קיבל ביטוי בפולמוסים שהוא ניהל אתם לאורך חייו.

בהקשר הזה התעצב גם הפולמוס שניהל על פרשנותה וייצוגיה של המורשת הספרדית בשיח המדעי והפוליטי היהודי. מחלוקת זו התעצבה בעיקר מול שני המעגלים האינטלקטואליים הראשונים שציינתי – חוכמת ישראל ומנהיגי התנועה הציונית – ובשני רבדים עיקריים: א) פרויקט הכינוס והמחקר של ההגות והשירה הספרדית במסגרת מדעי היהדות; ב) המורשת הספרדית/אנדלוסית כמודל פוליטי ותרבותי לחידוש היישוב היהודי בארץ ישראל/פלסטין והסדרת היחסים עם בני הארץ הערבים.

---

מאמרים בעיתון "הד המזרח" בסוף שנות הארבעים של המאה הקודמת (יהודה, 1949).

## המקשקים באירופיותם

המחלוקת התפרשה כאמור על פני תקופה ארוכה ועל פני כמה מרחבים, ובשונה מזו של שאול יוסף היא בדרך כלל לא כוונה כלפי מסגרת מחקרית או אינטלקטואלית ספציפית, אלא התייחסה למגמות פוליטיות ומדעיות רחבות יותר. אולם אפשר לזהות בשיח הביקורתי שלו קבוצה אינטלקטואלית עיקרית שאתה הוא מתעמת במשך השנים שהוא מכנה אותה "המשכילים הרוסים".

כבר במכתב לילין משנת 1899 הוא מנסח ביקורת חריפה על אותם "המשכילים הרוסים" שלטעמו "לקחו להם באריסות את הספרות העברית ויעשו עצמם לאפוטרופסים של היהדות בעת אשר לא ידעו מעולם מה היא דורשת ממנו ומה הנה המטרות אשר אליהן תשאף" (יהודה, "מכתב לרוד ילין", תר"ס). הוא לא מציין מי הם אותם המשכילים הרוסים, אבל מהתיאורים שלו אפשר להסיק כי הוא נדרש בעיקר לחוגי ההשכלה העברית שצמחו ברחבי האימפריה הרוסית בתקופתו, שהייתה להם, כמו שהוא מודה, השפעה על עולמו האינטלקטואלי בראשית דרכו:

ואמנם למדתי הרבה ואשכח הרבה ובפרט בקשתי להשתחרר מהתורות והדיעות אשר הנחילתנו הספרות העברית הרוסית ואתאסף להחליף את כח השפעתה על רוחי לבלי תמוסוך בי רוח עויעים ולבלי תוסיף עוד להרחיב את הפרץ בקרבי בין העבר שלי ובין עתידותי כי יראתי מאד פן תדבק גם בי המחלה הממארת אשר הכתה שרשיה בלבי משכילי רוסיה ותעש תורתם מין תערובת של רוח סלאוי גרמני או צרפתי וככה רבתה המהומה ויתכחד בלבול הדיעות בספרותם ועד היום לא נקתה מהרוח הנבאש והנסרח אשר תקיף מפניו נפש העברי האמתי המכיר את טיב הקולטורה העברית בימים מקדם אותה הקולטורה הנשגבה והנעלה אשר הקימו נביאנו וחזינונו ואשר בעקבותה הלכו משוררינו וגאונינו הספרדים והרמב"ם המאסף לא יעשו

כך כי מה כל המלאכה הזאת להם? (יהודה, "מכתב לדוד ילין", תר"ס: 4-5).

מדברים אלו עולה כי עולם ההשכלה העברית הרוסית היה דומיננטי בעולמו של יהודה והמעבר לאירופה אפשר לו להשתחרר מהשפעתו ולהתחבר למה שהוא מזהה כתרבות העברית האמיתית. לראשונה התוודע למשכילים הרוסים בנערותו בירושלים כשהיה מעורב במעגלי ההשכלה העברית המקומית שהתפתחה בשנות השמונים והתשעים של המאה התשע עשרה. בזמן לימודיו בגרמניה הוא נחשף לקבוצה נוספת של משכילים יהודים רוסים שלמדו כמוהו באוניברסיטאות הגרמניות. לא מפתיע אפוא שבמכתב ששלח לילין ב-1899 יהודה מדגיש את המרחק של המשכילים הרוסים מהתרבות העברית והאירופית:

ואמנם מה רב ההבדל בין אלה לבין אלה, הראשונים הם משכילים אמיתיים מכירים את היהדות ויודעים את ד"י ישראל וגם את ספרותו מדור ודור אפס כי אירופיותם התגברה עליהם עד שהשתקע בקרבם החפץ למצוא רעיונות גילויים אפילו בדעות היותר מתוקות בספרותנו, ואלו לסופרים הרוסים חסרות עפ"י רוב כל הידיעות האלה כאשר כבר אמרתי ולכן אין מלאכתם נקיה כי אם מעורבבה ומבולבלה ובפרט אין בה אופי אחדותי, ספרות אירופית במחנה ישראל זוהי משאת נפשם של הסופרים בימינו (שם).

התיאור של יהודה את "המשכילים הרוסים" אינו נעדר מאפיינים אוריינטליסטיים שרווחו באותה תקופה בגרמניה והופעלו כלפי ה"אוסטיוודן", יהודי מזרח אירופה (Aschheim, 1982). אולם נקודת התצפית של יהודה אינה אירופית בלבד אלא מגולם בה המפגש הטעון שלו עצמו עם היהודים הרוסים אנשי העלייה הראשונה בירושלים. בהקשר הזה הביקורת שלו על "אירופיותם" של "המשכילים הרוסים" היא פעולה של שחרור מדומיננטיות תרבותית ואינטלקטואלית רבת שנים. במפגש בירושלים שימשה "האירופיות" את אותם משכילים

יהודים רוסים כדי להציב קו גבול בינם ובין התושבים המקומיים (יהודים בני היישוב הישן ובני הארץ הערבים). עשרות שנים לאחר מכן תיאר יהודה, לא בלי אירוניה, את המפגש הזה בירושלים במאמר שפרסם לזכרו של ילין לאחר מותו בשנת 1941:

ויהי כאשר התחילו ה"אינטלגנטים" לעלות מחו"ל, והם כמו המורים והפקידים שנשלחו מפריז, התהלכו כ"אירופים", כביכול, תהום חדש נפתח בין אלה שבאו מן החוץ ובין בני א"י. ה"אירופים" האלה הביטו מגבוה על בני א"י, אפילו על אלה שכבר השתחררו מהשפעת הדור הישן ברוב או כמעט, והיו חושבים אותם לאנשים מחוסרי תרבות והשכלה. אפילו הרבה מאלה שבאו למושבות מרוסיה, מגליציה ומרומניה, שהיו הרבה יותר נמוכים בהתפתחותם מכמה בני א"י, התיימרו כ"אירופים" כיוון שהיו לבושים כתנות מגוהצות ומכנסים ארוכים, אם גם לא תמיד היו בתכלית הנקיות והשלמות. האשכנזים מדור הישן היו בעיניהם כהולכים בחושך הבערות והאדיקות, והספרדים נחשבו אצלם כ"אזיאטים" שאינם ראויים להכניסם במחיצת "אירופים". ואם כבר היה אחד מהם מגמגם צרפתית או מפטפט ברוסית טאק־לטאק וקאק־לקאק קאנייעטשנע כאן וקאנייעטשנע שם, כבר נמנה על המעולים שב"אינטליגנטים". וזוכר אני כשהייתי בא אל דוד ילין ואני הייתי עוד לבוש כספרדי וביתו היה הומה מ"משכילים", שהיו ביניהם גם איכרים מהמושבות רק בשם ולא בפועל, או אורחים מרוסיה, היו מביטים עלי מן הצד כעל איזה מין יוצא דופן באותה סביבה, ילין היה צריך ללחוש להם שתחת בגדי הספרדי האוריינטלי "רוח ההשכלה" היתה מנשבת, ושבתוכו הוא יותר "אינטליגנטי" ממה שנראה לחוץ. הייתי נשקף סביבי ומתפלא על כמה וכמה מ"האירופים" ההם, שלא הייתה בהם לא השכלה ולא חכמה, ובגדיהם בלבד היו סימני אירופיותם וכל תפארתם (יהודה, 1946: 240-241).

התיאור החד והחרוף הזה, שבמרכזו מפגש של ייצוגים ותיוגים



חדשים של זהויות ותרבויות, של "אירופיות" ו"ספרדיות", מגלם בתוכו כמה מרכיבים בולטים בביקורת של יהודה על המשכילים הרוסים. מגולם בו גם רגע חשוב בהיסטוריה האישית של יהודה וילין ובהיסטוריה של היחסים האתניים בין אשכנזים לספרדים. העובדה שיהודה מנסח את הביקורת הזאת ברשימה לזכרו של ילין מוסיפה לה ממדים. ילין היה מעורב באותן שנים במעגלי ההשכלה העברית בארץ ישראל/פלסטין וברחבי האימפריה הרוסית. כמוהו גם יהודה פרסם את מאמריו ואת מחקריו בעברית בעיתונים של מעגלי התחייה העברית.

הביקורת החריפה שמוחת יהודה במכתב לילין בשנת 1899, שמנוסחת בשלב מוקדם בקריירה שלו, מייצגת את הדינמיקה בין הקרבה והזיקה לחוגי ההשכלה העברית הרוסית ובין השלייה והדחייה שלהם, אשר תופיע במחלוקת שניהל יהודה עם שני המעגלים האינטלקטואליים – חוכמת ישראל והתנועה הציונית – על עיצובה וייצוגיה של המורשת הספרדית.

המחלוקת תיבחן דרך התנועה של יהודה בשלוש נקודות בזמן ובמרחב ובהקשרים מרחביים ואימפריאליים שונים (האימפריה העות'מאנית, אירופה, ספרד והאימפריה הבריטית).

## על אדמת אירופה 1896–1913

הפולמוס שניהל יהודה על עיצובה של "המורשת הספרדית" במעגלי חוכמת ישראל וההשכלה העברית של דורו נסב על שני נושאים עיקריים:

- א. סוגיית המעמד וההשפעה של השפה והספרות הערבית על תהליך התעצבותה והתפתחותה של ההגות והשירה העברית בספרד המוסלמית/אנדלוס
- ב. הניסוח והתרגום של המורשת הספרדית/אנדלוסית בתהליכי המודרניזציה של תרבות עברית וזהות יהודית.

בנושא הראשון הדגש היה על חקר שירת ספרד והגותה בימי הביניים. בנושא השני הדגש היה על הייצוגים של המורשת הספרדית ועל הדרכים שבהן אפשר לתרגם אותם למודלים פוליטיים ותרבותיים במסגרת עיצוב השיח הפוליטי והמדעי היהודי באירופה. שני הנושאים אמנם הופיעו במקביל ולא היו נפרדים במחלוקת, אולם חשוב לסמן את קו הגבול ביניהם וגם את נקודות ההשקה והחיבור.

כבר בראשית כתיבתו בעיתונות העברית הדגיש יהודה את הדומיננטיות של התרבות והשפה הערבית ביצירתם של המשוררים היהודים בספרד בימי הביניים והצביע על ההתעלמות של אנשי חוכמת ישראל מהיבט זה במחקרם. באחד ממאמריו הראשונים בנושא זה שהתפרסם בשנת תרס"ג (1903) הדגיש יהודה את חשיבותה של היצירה הערבית במורשת היהודית בספרד וקבל על ההתעלמות של החוקרים היהודים מיצירה זו:

אם רבים היו הספרדים העברים אשר העשירו את ספרותנו במפעליהם הנכבדים, בשיריהם וכמליצותיהם, רבו גם הספרדים העברים, אשר עשו להם שם עולם בספרות הערבית, ויהיו לתהלה בפי כל כותבי דברי ימיה והשתלשלותה בארץ ספרד. אך אלה האחרונים לא משכו אליהם את עיני החוקרים בדברי ימינו וספרותנו כמו הראשונים, יען לא בשדה ספרותנו עבדו עבודתם, כי אם בשדה אחרים זרעו ונטעו ויעשו פרי, לכן לא בא זכרם בד"י ספרותנו, ואך זעיר שם זעיר שם נמצא פרק קטן, המדבר אודות איזה משורר עברי בשפת ערב; וגם נטפלו לו במעוט כונה ובלא כובד ראש ואך בדרך מקרה הביאוהו ביתר דבריהם (יהודה, 1946: 171).

על פי יהודה ההתעלמות של אנשי חוכמת ישראל מהטקסטים בערבית נובעת מסימונה של השפה והתרבות הערבית כזרה לתרבות היהודית. בשונה מהם הוא ביקש במאמריו לסמן את שירת ספרד והגותה כחלק מהמורשת הערבית של ספרד המוסלמית שבה השפה הערבית ניצבה בבסיס יצירתם של היהודים הספרדים:

ההשפעה הערבית היא כל כך בולטת בכל מה שכתבו ומה שחקרו שהיא נכרת אפילו בכל מה שחברו בלשוננו למרות היותם מאבות השפה, מבוניה ומשכלליה, יען הרגישו כל כך את הקורבה שבין שתי השפות, שאפילו השתמשו בכמה פעלים, מלים וביטויים עברים במובנם הערבי. ואינו צריך לאמר שהשפעת רוח השפה הערבית היתה עוד יותר עמוקה על כל מה שכתבו בערבית על מדעי הלשון, הפילוסופיה וכל החכמות השמושיות ואפילו בדברי הלכה היא נראית בסגנון ובשפה, ובשמוש כמה וכמה מילים וביטויים שאולים מחוקי המוסלמים (פקה) וגם בתשובותיהם סגנונם קרוב מאד לזה של הפוסקים המוסלמים ותשובותיהם (פתאוי) (יהודה, 1946: 137-138).

במכתב ששלח לנמען לא ידוע בשנת 1899 תיאר יהודה את הזיקה לשפה הערבית ביצירה של יהודי ספרד בימי הביניים באופן חד יותר: "שיריהם של משורירנו הספרדים הם כמעט כולם כתובים ברוח השירה הערבית וקשה למצוא בהם רעיון אחד חדש אשר לא נמצא כדוגמתו באחת משירות הערבים! פעם אחת ניסיתי לכתוב בצדדי השירים העברים אשר קראתי את הבתים משירי הערבים המתאימים להם גם ברעיונות וגם בדרך המליצה וכמעט שמצאתי לכל בית עברי בית ערבי מתאים לו ורעיון חדש לא מצאתי! ובפרט שירי אלחריזי הם כולם כעולם העתקות משירי הערבים (חוץ משירי הקודש) ואין בניהם מקוריים". ביצירתם של המשוררים העבריים לא היה, לדברי יהודה, דבר חדש או עצמאי, אלא רק מעשה של תרגום וחיקוי של השירה הערבית בת הזמן, דבר המעיד על הנחיתות של השירה העברית לעומת הערבית: "וכל מי שקורא את הספרות השירית או הפיוטית של הערבים הספרדים יוכח לדעת עד כמה דלה היא ספרותנו אנו גם בכמותה וגם במהותה. התקופה הספרדית היתה עת הזהב לספרות הפיוטית הערבית כי בתקופה הזאת עלתה השירה הערבית על רום קצה בנעימותה ובעושר רעיונותיה" (יהודה, "מכתב לנמען לא ידוע", תרנ"ט, מצוטט אצל טובי, 2000: 20).

טענה זו אינה מופיעה שוב בשיח של יהודה בעוצמה כזו, אך היא

בהחלט מאפיינת את נטייתו לשייך את שירת ספרד למורשת יהודית-ערבית רחבה שבה היצירה העברית פעלה בצלה של הערבית. כאן חשוב להדגיש שיהודה ראה בשפה הערבית לא רק כלי פילולוגי-מחקרי, אלא מסגרת תרבותית-היסטורית רחבה הכורכת יחד מסורות יהודיות ומוסלמיות ונפרשת על פני מאות שנים. מעבר לחשיבות של השפה הערבית ביקש יהודה להדגיש את החשיבות של גופי הידע והמסורות הערביות בתהליך המחקר והכינוס של היצירה היהודית בספרד. בכמה ממאמריו בעיתונות העברית הוא התמקד במשוררים היהודים אשר כתבו בעיקר בערבית והדגיש את החומרים שהתפרסמו בספרות הערבית:

לכן בראותי את פרשת גדולת המשוררים האלה – אשר היו בהם גם אנשים גדולים ונושאים משרה כלכלית בהיכלי מלכים, כר' חסדי בן יוסף, ר' אברהם בן אל-פאכאר, קסמונה ועוד – מסופרת בספרי הערבים ברב ענין ואין איש שם אל לב, להוציא את הצפונות האלה ממסתריהן, אמרתי להחל במלאכה הזאת ולהוציא את פרשת ד"י האנשים האלה מספרי הערבים ולתרגמה לשפתנו (מצוטט אצל יהודה, 1946: 171).

הגישה של יהודה כלפי השפה הערבית והערכת חשיבותה אינן מנותקות מההקשר העות'מאני והערבי שבו גדל בירושלים של סוף המאה התשע עשרה: ההשפעה של תהליכי המודרניזציה והרפורמציה העות'מאנית; תהליכי ההתחדשות התרבותיים הערביים (בעיקר סביב מעגלי הנהצ'ה הערבית); והניסיונות לנסח מסגרת של מודרניזציה ערבית-מזרחית המבוססת על תחייה לשונית ושיבה למסורות פואטיות, הגותיות ותיאולוגיות ערביות שצמחו בתקופות הזוהר הערבי-מוסלמי, ובכללן גם ימי הזוהר של הספרות וההגות הערבית בספרד המוסלמית (אל-אנדלוס).<sup>31</sup> הביקורת של יהודה מלמדת על ההקשר הרחב של המורשת הספרדית היהודית הנוגע להגות ולשירה

31 על תנועת הנהצ'ה ותחיית השפה והספרות הערבית ראו Levy, 2007; Al Aris, 2013.

הערבית באל־אנדלוס ולתחייה של השפה והספרות הערבית לאורה. הוא משרטט את נתיביה של האופציה שלו: חזרה למורשת הספרדית דרך חיבור מחודש לשפה ולספרות הערבית שנכתבה על ספרד המוסלמית. בהמשך המאמר הוא מציג כמה משוררים יהודים שכתבו בערבית בספרד ומתאר את החשיבות שהייתה להם בקרב המשוררים הערבים של ספרד כמו שהוצגה בכרוניקות הערביות ובספרות הנוסעים הערבים של התקופה:

שיריו ומכתביו [של אברהם אבן אל־פאכאר] נאספו אל מחברת מיוחדת ע"י הנוסע הערבי צאלח אל־המדאני, וסופר תולדות הספרות הערבית והתפתחותה בארץ ספרד, אחמד אלמקרי, יספר תהלת בן אל־פאכאר ברוב ענין ואלה דבריו: "החכם היהודי הזה היה גדול בהגיון השפה, במליצתה ובמלאכת השיר; וישיר בה שירים רבים ויקרים. וכל איש מבין במלאכת השיר, אשר יקרא את שיריו לא יאמין כי מכנור איש יהודי יצאו השירים ההם, המפוארים והמשכללים במליצות יפות ונעימות; כי איך יוכל היות כי יחונן האל דעת לאיש יהודי לשיר שירים מהוללים כאלה בשפת הנביא (מחמד)? אך מזאת נראה עד כמה עשו היהודים חיל בשפתנו, ועד כמה רחבה ידיעתה בין האנשים החכמים האלה אשר עשו להם שם בכל החכמות" (יהודה, 1903: 171).

הטיעון הביקורתי של יהודה על ההתעלמות מהספרות היהודית בערבית התבסס גם על מקומו שלו בשדה המחקר האוריינטליסטי-פילולוגי בגרמניה של סוף המאה התשע עשרה. במאמר שפרסם באחרית חייו ניסח את הביקורת שלו על אנשי חוכמת ישראל מתוך ההקשר המתודולוגי-מדעי והצביע על ההשלכות של גישת אנשי חוכמת ישראל כלפי הספרות בערבית על המסגרת המדעית שבתוכה היא עוצבה:

יחס סופרינו [אנשי חוכמת ישראל] לספרותנו מהתקופה הערבית בימי הביניים הוא שונה מיחסם לכל יתר התקופות בספרותנו.

שום חכם או חוקר לא יקרב לחקור או לכתוב על פילון, למשל, בלי לדעת את השפה היונית או על שפינוזה בלי לדעת את השפה הלטינית; או על מנדלזון בלי ידיעת השפה הגרמנית. אבל חוץ מאחדים יחירי סגולה, כמעט כל אלה שעסקו ועוסקים בספרותנו של ימי הביניים, אינם זהירים כלל וכלל ללמד את השפה אשר ממנה ינקו הרבה מידיעותיהם ושיטותיהם. אפילו בנוגע לספריהם בערבית, מסתפקים רוב המלומדים שלנו לדעת ולהבין אותם מתוך התרגומים העבריים, אשר על פי הרוב הם בעצמם כל כך מושפעים מהשפה הערבית, עד שדוקא המקומות היותר קשים אי אפשר להבין אותם בלי דעת את השפה הערבית. ולא זאת בלבד: הרבה עקרונים והרבה איבעיות וסברות ושיטות אינן מובנות כל צרכן, אם לא נדע הסביבה הערבית אשר בה חיו חכמי אותה התקופה (יהודה, 1946: 137-138).

יהודה מצביע בעצם על הבעייתיות המדעית בחקר שירת ספרד והגותה על ידי חוקרים שאינם שולטים בשפה הערבית שמחקרם אינו מבוסס על שפת המקור הערבית של היצירות אלא על תרגומים. בהמשך המאמר יהודה מרחיב את הטיעון שלו כי מחקר על סעדיה גאון, כמו על עולמם של היוצרים היהודים הספרדים בימי הביניים, חייב להיות מבוסס על הכרה עמוקה של הספרות הערבית והמוסלמית של התקופה: "והאמת היא שכל מה שחוקרים יותר בנדון זה, ככה מתברר שיש הרבה דברים בספרי הרס"ג [הרב סעדיה גאון], בדיעותיו ובהשקפותיו, בלשונו ובסגנונו, ואפילו בויכוחיו ומריבותיו, שאינם מובנים בכל היקפם, אם לא נדע את הלמודים הערבים אשר קנה לו, את הספרים הערבים אשר הגה בהם, את ההשקפות הערביות אשר קלט אל תוכו, ואפילו את הדיעות והאמונות של דת האסלאם אשר טפל בהן, כאשר כתב את ספריו בפילוסופיה, ואפילו את פירושו על התנ"ך" (שם: 138).

ברב סעדיה גאון רואה יהודה מודל להוגה יהודי שפעל בתפר שבין השפה והתרבות הערבית לשפה ולתרבות העברית; רפורמטור שהוביל פרויקט לעיצוב מחדש של השפה העברית לאור השפה

הערבית ובאינטראקציה עם ההשכלה הערבית במזיגה ששמרה על הרוח היהודית:<sup>32</sup>

ואמנם השפעת הרס"ג על בני דורו והבאים אחריו לא היתה רק בדברי הלכה ודרישת התורה, אלא גם מצד ההשכלה הכללית של הערבים, להשתמש במדעיהם ודרכיהם ולהרחיב אפקי ידיעותיהם כדי לבסס את מדעי היהדות על יסודות חדשים. הוא פתח את השערים להכניס את המעולה ואת הטוב ואת הישר שבהשכלה הערבית לתוך למודי היהדות, ולשכלל אותם במזיגה יפה ונכונה, ככוון להתפתחות החכמות בתקופה ההיא, וגם לפי רוח היהדות ולפי טעם שפתנו ומסורתנו (שם: 136).

הדרך שבה הציג יהודה את המודל של סעדיה גאון משקף את הביקורת על המודל שהובילו אנשי חוכמת ישראל בני דורו, שהיה מבוסס על הכפפת התרבות היהודית לתרבות האירופית. הדים לביקורת הזאת אפשר למצוא במכתב ששלח לילין בשלב מוקדם מאוד בחייו האינטלקטואליים ובו הוא תיאר כיצד "המשכילים הרוסים" כבואם לעצב מחדש את היהדות פונים אל התרבות המערבית הארית במקום לפנות לתרבות המזרחית:

לבוא אל ספרותנו בעת אשר סופרינו אלה משחיתים את הטעם האירופי אפילו בספרים שהם מתרגמים מסופרים אירופים. ובאמת יותר ממה שצריכה ספרותנו לאירופיות הנה היא צריכה למזרחיות. כמה אני מצטער בראותי כי נמצאים בתוכנו סופרים הרוצים להנחילנו דעות זרות לרוח האומה הישראלית שהיא מזרחי בעיקרו. לו ידעו האנשים האלה את הספרות המזרחית ויכירו את קולטורתנו המזרחית אשר התפתחה ע"י נביאנו אז לא היו פונים לכד אל התורה החדשה פרי הקולטורה המערבית, ובפרט הארית, המתנגדת ביסודה לרוח קולטורתנו אנחנו

32 להרחבה על הזיקה של יהודה לסעדיה גאון ראו Behar & Evri, 2019.

**הקולטורה המזרחית שלנו היתה פרי הרגש האנושי (יהודה),  
"מכתב לדוד ילין", י"א בתשרי תר"ס. ההדגשות שלי).**

יהודה מבקר את המסלול שבחרו אנשי חוכמת ישראל לעיצובה של התרבות היהודית המבוסס על חיבור למסלולי מודרניזציה אירופית ולתרבות המערבית, הנוגדים לטעמו את שורשיה המזרחיים של היהדות. השימוש שהוא עושה במונח "קולטורה ארית" והנגדתו לקולטורה המזרחית של היהדות חושף גם את עקבות השיח הגרמני אוריינטליסטי ברטוריקה של יהודה עם החלוקה הפילולוגית-תרבותית בין תרבות ארית לתרבות שמית הניצבת במרכזו.

בראשית דרכו באירופה ניסה יהודה להשפיע על התפיסה והגישה כלפי הגות ספרד ושירתה בקרב המשכילים היהודים האירופים בני זמנו. דוגמה מעניינת לניסיון כזה אפשר למצוא בדיאלוג קצר ומרתק שהתקיים בין יהודה הצעיר ובין המשורר העברי בן דורו שאול טשרניחובסקי בשנים 1897-1899. הצעיר הירושלמי הלומד בגרמניה והמשורר העברי הצעיר היושב באודסה נפגשו בגרמניה בנקודת זמן משמעותית בהיסטוריה היהודית – ערב הקונגרס הציוני הראשון.<sup>33</sup> יהודה, שטרם השלים את שנתו הראשונה בגרמניה, כבר היה מעורב בחוגי הסטודנטים העבריים שפעלו באוניברסיטאות בגרמניה, ובעקיפין גם בהכנות של הקונגרס הציוני הראשון, שבו היה ציר.

הקשר עם טשרניחובסקי נוצר דרך יוסף קלוזנר, שהיה סטודנט בהיידלברג באותו זמן.<sup>34</sup> המפגש ביניהם החל בחליפת מכתבים ונמשך

33 יהודה היה מעורב כסטודנט בהיידלברג ואחר כך בפרנקפורט בגיוס תמיכה לקונגרס הציוני הראשון בקרב סטודנטים יהודים באוניברסיטאות בגרמניה. הוא אף השתתף בקונגרס עצמו כנציג של קהילת פרנקפורט. לטענתו הוא היה הציר הצעיר ביותר בקונגרס בבאזל (יהודה, 1949).

34 המפגש בין יהודה לקלוזנר בהיידלברג באותן שנים והחיבור שלהם סביב ההכנות לקונגרס הציוני מעניינים לא פחות, ביחוד לנוכח המסלול האקדמי והציבורי המשיק באותן שנים לעומת ההתפתחות השונה של הקריירה הפוליטית והמדעית שלהם. קלוזנר בשונה מיהודה קיבל משרה



במפגשים אישיים בזמן שטשרניחובסקי למד רפואה באוניברסיטת היידלברג ובסמוך לפרסום ספר השירה הראשון שלו בעברית בשנת 1898. מתוכם של המכתבים ביניהם בעת ההיא אפשר לחוש כי שררה ביניהם הערכה הדדית ונרקמה ידידות אמיצה. שירת ספרד הייתה במוקד הדיאלוג ביניהם שנסב על שאלת מקומה בתפר שבין השפה והפואטיקה העברית והערבית וההשלכות של מקום זה על עיצוב השירה העברית המודרנית. במערכת יחסים זו היה יהודה אוטוריטה המתמחה בשירת ספרד שאינה מוכרת דייה למשורר העברי הרוסי בן דורו.

שנים לאחר מכן, כשתיאר יהודה את המפגש ביניהם, הוא שם דגש מיוחד על ניסיונותיו ללמד את המשורר העברי הצעיר את רזי המשקל, החריזה והפואטיקה של שירת ספרד בימי הביניים כמודל לכתיבת שירתו העברית. הוא תיאר כיצד הם תיאמו כמה שיעורים משותפים בשהותם המשותפת בהיידלברג: "קבענו שיעור מזמן לזמן למקרא שיריהם של בן גבירול ויהודה הלוי, והרכה עונג נחת שבעתי מהשיעורים הללו, בראותי כי שירתם הולכת ומתחבבת עליו". ואולם השיעורים הללו נקטעו אחרי כמה שבועות כי טשרניחובסקי "התחיל להתכונן למבחן ואנכי עזבתי את היידלברג לימי החופשה ואחר כך נפרדנו כי הוא הלך לשוויץ ואנכי לשטראסבורג" (יהודה, 1946: 277).

יהודה תיאר כיצד התקשה טשרניחובסקי להגות את השירה הספרדית לפי המשקל הערבי שלה, שהיה שונה מהמשקל שאפיין את השירה העברית המודרנית:

הדבר שהיה [טשרניחובסקי] מתקשה ביותר בקראו שירי הספרדים, היה המשקל הערבי שלהם, שלא היה מצליח להטעים כדרכו בקראו את שיריו הוא, ובפרט מפני שהמבטא הספרדי לא היה שגור על פיו. מכל המשקלים ערכו לו ביותר משקל ה"וואפיר"

---

באוניברסיטה העברית כבר מראשיתה והיה לאחת הדמויות המעצבות של החוג לספרות עברית, ואילו יהודה, שמינויו נדחה ברגע האחרון, נותר בשולי השיח המדעי היהודי.

וה"מותקארב", יען הם קלים וקרובים למשקלים הרומאים שבשירה האירופית (שם).

בתיאור הזה של יהודה בולט הקרע שהתרחש בשירה העברית בתנועה שלה מספרד בימי הביניים לאירופה במפנה המאה העשרים, הקשור לדירודו להרחקת הזיקה שלה לשירה הערבית באותה תקופה. עוד עולה הזרות של המשכילים הרוסים לסגנון של השירה העברית הספרדית שהייתה נטועה בפואטיקה הערבית. במכתב ששלח לטשרניחובסקי באותם ימים הוא הדגיש את החשיבות של לימוד מעמיק של השפה הערבית כהכנה ללימוד ולמחקר של שירת ספרד:

ועתה אני רוצה לסיים בסיוע לדברייך שצריכים היו סופרינו לשים לב לשירת הערבים וספרותם, כי הרבה יש ללמוד מהן להבנת שירתנו הקדומה בתנ"ך, ועוד יותר לחדור אל רוח השירה העברית מהתקופה הערבית בספרד. אבל לזה צריך קודם כל להעמיד תלמידים שידעו את השפה הערבית על בוריה, ובפרט בארץ ישראל, ולא ללמד אותה בקלות ראש כמו שעושים שם בבתי-הספר, אך כדי לצאת ידי חובה, וספה שתשתכח מלב התלמידים (יהודה, "מכתב לשאול טשרניחובסקי", 1897, מצוטט אצל יהודה, 1946: 276).

עמדה שונה כלפי הזיקה של שירת ספרד לשפה הערבית ניסחו ראשי תנועת ההשכלה העברית באותה תקופה. באנתולוגיה על "שירת ישראל" שפרסמו יהושע חנא רבניצקי, ביאליק ושמחה בן ציון בשנת 1906 הם תיארו בנימה ביקורתית את ההשפעה של המשקל והשפה הערבית על שירת ספרד, שלטעמם היו גורם זר בשירה העברית:

המשוררים שהשתמשו במשקל זה [הערבי] – אפשר שהרגישו בו איזו נעימות בשעתם. בזמננו במקומותינו אין אנו מוצאים בו שום נעימות, ולפיכך לא חששנו לתקן לפעמים בגוף השירים את הנקוד, שנשתבש ע"י המשוררים לשם המשקל. והננו להעיד כאן עוד, שע"י השעבוד למשקל – הוכרחו לפעמים המשוררים

לעקם כמה תיבות לחטוא לרוח הלשון העברית. לפעמים מתבאר קשי הסגנון וזרותו גם ע"י הפעת הלשון הערבית ושירתה, שחזקה מאד על כל משוררי הדורות ההם (רבניצקי, ביאליק וכן ציון, 1906: v-vii).

טענה דומה ניסח ביאליק כמה שנים אחר כך בהרצאה שנשא באודסה על שירתו של רבי יהודה הלוי. ביאליק תיאר את החיקוי של המשקל הערבי בשירה של הלוי כגורם שהרחיק את השירה שלו מהמודל של השירה העברית המקורית, חיקוי המעיד לטעמו על ההשפעה הגלותית ביצירתו: "אמנם ריה"ל הכיר בקלקלה זו והתנגד בתחילה לחיקוי הצורה הערבית, אבל לבסוף נסחף גם הוא בזרם הגלותי של המשא הזר שהעמיסו על השירה [...] וזוהי צרת הגלות שאפילו גאוניה משועבדים לה ואינם יכולים להשתחרר ממנה שחרור גמור" (שיניאק, 2009: 17).

יהודה ניסה לשנות את תפיסה זו בדיאלוג עם טשרניחובסקי ולשכנעו, ללא הצלחה, לאמץ את העברית בעלת המשקל הספרדי-ערבי, כלומר העברית בעלת המצלול הקרוב יותר לערבית, כמודל לחידוש השפה העברית שהוא קיווה "שסוף סוף, יתפשט המבטא הספרדי בארץ ישראל ומן ההכרח שיקובל בכל תפוצות הגולה, לא הזיזה אותו מדעתו כי לכל משורר הצדק לשיח לפי רוחו ולשקול חרוזיו לפי טעמו והרגשתו" (יהודה, 1946: 278).

בתיאור הקושי של טשרניחובסקי להתחבר אל המשקל, אל המבטא ואל החריזה של שירת ספרד הדגיש יהודה את מסגרת החשיבה האירופית שהוצבה כמחסום בפניו: "בקטע אחד מנוסח מכתב שערכתי בתשובה לאחד ממכתביו, מוצא אני שכתב אלי בנוגע למשוררינו הספרדים, שהוא אמנם מעריך אותם, אבל שאינו יכול להתגבר על הקושי שיש 'בפראזיולוגיה האוריינטלית' שבשירתם, שהיא כל כך רחוקה מהשקפתו האירופית" (שם: 277).

בחליפת המכתבים ביניהם שוב העלה יהודה את הביקורת שלו על ההתעלמות של המשכילים היהודים מהיצירה הערבית של יהודי ספרד, הנובעת, בין היתר, מגישתם האוריינטליסטית:

רוצה אני לעורר תשומת לבך לשירתנו מהתקופה הערבית בספרד. דווקא יען יודע אני שסופרינו מתייחסים בקלות ראש אל משוררינו "האוריינטאליים" האלה, מפני ששירתם אינה לפי טעמם ואינם יכולים להבין את כל היופי הנהדר והנשגב שבה, רוצה הייתי שאתה תהגה בה, ומובטחני שלב משורר ללב משורר ידבר, ובחוש הפיוטי שלך תבין את שירי גאוני השירה של אותה תקופה, הרבה יותר טוב מהמפרשים אשר טעו הרבה, מפני העדר ידיעתם את השפה ואת השירה הערבית שהשפיעו הרבה על שירתנו. כי אפילו שמואל דוד לוצאטו, שהוא הטוב והמומחה מכל המפרשים, לא השכיל להגות ממסילתו את הקשה והמוזר שבה (יהודה, "מכתב לשאול טשרניחובסקי", 1897, מצוטט אצל יהודה, 1946: 276).

השימוש במונח "אוריינטלים" שחוזר בדיאלוג של יהודה עם טשרניחובסקי אינו מקרי. בכוונת מכוון הוא משתמש במונח הלועזי "אוריינטלים" כדי להצביע על המקור האירופי של המונחים הללו שייבאו המשכילים היהודים באירופה לשיח היהודי המודרני. נדמה שבכך הוא מבקש לרמוז על ההיבטים השליליים של תרבות המזרח המגולמים במונח זה ועל השפעתה של הפרדיגמה "האוריינטליסטית" על השיח היהודי האירופי בזמנו.

בדיאלוג עם טשרניחובסקי ניסה יהודה לנטרל את הרוח "האוריינטליסטית" בתפיסה של האחרון את שירת ספרד ולהציע קריאה חלופית מנקודת מבט יהודית-ערבית ולא אירופית. הדיאלוג עם טשרניחובסקי נמשך זמן קצר, והתקוות שתלה יהודה בקשר הזה לא התממשו. למרות תחושת ההחמצה הדיאלוג ביניהם בשלב ראשוני ומכריע כל כך בתהליך המודרניזציה העברית ועיצוב מדעי היהדות מאפשר הצצה מעניינת למפגש בין גישות שונות לשירה עברית ולמקום של השפה והתרבות הערבית בתהליך זה.

המודל שכורך את חקר שירת ספרד והגותה עם החיבור המחודש למסלולי ידע ותרבות ערבית שמופיע בשיח של יהודה מציע מסלול פוליטי ומדעי שונה מזה שנוסח בשיח של אנשי חוכמת ישראל

באירופה. במומנט השלישי של המחלוקת בשנות העשרים בארץ ישראל/פלסטיין יוטענו עוד ממדים לדיון בעיצובה של "המורשת הספרדית" כמורשת יהודית-ערבית במסגרת השיח הפוליטי היהודי בראשית המנדט הבריטי. בתפר שבין שני המוקדים האלה – בין השיח הפוליטי והמדעי היהודי באירופה לשיח הפוליטי היהודי בארץ ישראל/פלסטיין – נתמקד בדפים הבאים בשהות של יהודה במדריד כראש הקתדרה לספרות עברית באוניברסיטה המקומית ובאופן שזו עיצבה את השיח שלו על המורשת והזהות הספרדית.

### במדינה הספרדית

בעמוד הראשון של עיתון "החרות" מ-6 בנובמבר 1913 הופיעה תחת הכותרת "ספרד והיהודים הספרדים: ד"ר אברהם שלום יהודה – בעד שיבת יהודים לספרד?" ידיעה בזו הלשון:

ידיעה מפתיעה מאד נתקבלה מברלין כי בן עירנו וידידנו הנכבד הד"ר אברהם שלום יחזקאל יהודה, מורה בבית המדרש הגבוה למדעים בכרלין נוטה לשיבת היהודים לארץ ספרד. האמנם? האפשר הדבר? [...] והנה מה שמודיעים מברלין: הד"ר אברהם שלום יהודה מתארח עכשיו בספרד. הוא נתקבל במדריד בכבוד גדול ע"י הוזירים ושרי המלוכה ובאי כוח ממשלת ספרד, שהואילו להתראות עמו. לפי מה שמודיעים החליט הד"ר יהודה להחל בסדור שיעורים מדעיים בבית-המדרש לחכמה אשר במדריד (בן עטר, "החרות", 6.11.1913).

הלשון הדרמטית של הידיעה והכותרת הסנסציונית מסגרו את המסע של יהודה לספרד ב-1913 כחלק מתוכנית חשאית חובקת עולם. בהתאם לרוח התקופה העורך רומז על האינטרסים האימפריאליים העומדים מאחורי הנסיעה של יהודה לספרד ועל ההשלכות הפוליטיות שלה:

מודיעים ג"כ כי הר"ר יהודה הציע לפני ממשלת ספרד הצעות נכבדות בעד ניסיון להסב הגירה של יהודים לארץ ספרד. הממשלה קבלה את הצעותיו בשתי ידיים ולפי הנשמע כבר הפרישה לתועלת זו סכום כסף הגון בשביל מסעי החכם הירושלמי לערי מרוקו בכדי לחקור ולדרוש על מצב אחינו בארץ זו ולהשתדל אחרי החקירה והתעמולה הדרושה להביא מספר גדול של צעירים יהודים מרוקנים למדריד. הצעירים האלה יהיו החלוצים הראשונים לפני אחיהם שמה. הממשלה הספרדית נכונה לעזור בכל יכלתה להגירה שכזו ובשביל כך הביעה את מטרתה להד"ר יהודה ללמד את השפה העברית בבית המדרש הגבוה שבמדריד בכדי להשיב לב היהודים אל הארץ שהיתה לפני דורות רבים ארץ מולדתם השניה אחרי ארץ ישראל" (בן עטר, "החרות", 6.11.1913).

הידיעה הקצרה בעלת הסגנון הפומפוזי מעט, שהעורך הבטיח מעקב בעניינה בגיליונות הבאים, היא בעלת חשיבות סימבולית אף שפרטיה אינם מדויקים.<sup>35</sup> בתוכן הידיעה משתקפות כמה סוגיות פוליטיות שיעמדו בבסיס השיח של יהודה במהלך שהותו בספרד מיום הגיעו אליה בשנת 1913 ועד עזיבתו את אדמתה בשנת 1920:

- אופציית "השיבה" (הסימבולית והממשית) של התפוצה היהודית הספרדית למדינה הספרדית
- הזיקה בין אינטרסים אימפריאליים ולאומיים ספרדיים והשאלה היהודית באירופה
- שאלת המורשת הספרדית ויורשיה

יהודה הוזמן לראשונה למדריד בחודש ספטמבר 1913 כדי להעביר סדרת הרצאות על "גדולי ספרד במדע, בשירה, בהנהלת המדינה

35 בגיליונות הבאים לא היה המשך לידיעה הזו כמוכתח, אולי משום שהעיתון החל לעסוק באופן אינטנסיבי במלחמת השפות שפרצה אז, והדבר הכתיב את סדר היום לתקופה ממושכת.

ובכלכלה לכל ענפיה", שבעקבותיה הוזמן לפתוח קתדרה "לספרות ישראל" באוניברסיטת מדריד.<sup>36</sup> בתהליך הקמת הקתדרה, שנפתחה בשנת 1915, היו מעורבים פוליטיקאים, חוקרים, אנשי דת ושרים. אפילו מלך ספרד עצמו נדרש לאשר באופן אישי את המינוי החריג של יהודה, בעל הנתינות הבריטית, לפרופסור באוניברסיטה ספרדית.<sup>37</sup> אינטרסים פוליטיים אימפריאליים ולאומיים עמדו בבסיס הקמת הקתדרה והמינוי של יהודה לעמוד בראשה. הרקע להקמת הקתדרה ופעולתה בשנותיה הראשונות חרגו מההקשר המדעי ושילבו הקשרים פוליטיים ותרבותיים רחבים יותר.

דרך מעקב אחר השיח של יהודה בשהותו בספרד נחשפים תהליכי השינוי בגילומיה וייצוגיה של המורשת הספרדית בתנועה שלה מגרמניה לספרד, מקטגוריה של ידע ומחקר לקטגוריה של זהות, מימי הביניים לתקופה המודרנית, ומהשיח היהודי המודרני לשיח הספרדי. מרתק להשוות בין תהליכי השינוי הללו בנדידה של המורשת הספרדית למרחב הספרדי הממשי ובין הופעותיה בשיח המדעי והפוליטי היהודי באירופה. בעוד שבאירופה היא הופיעה בהקשר של השאלה היהודית וסימונם של היהודים כגורם מאיים וזר בשיח הפוליטי האירופי, בספרד היא הופיעה כחלק מתהליכי רפורמציה לאומית שהתחוללו במדינה הספרדית, ובכללם גם ושיבתם של היהודים הספרדים לשיח ההיסטוריוגרפי והלאומי הספרדי. בעוד שבמדינות אחרות באירופה סומנה הנוכחות של היהודים לעתים כבעיה או הפרעה בכינון הזהות הלאומית הקולקטיבית, בספרד התפתח תהליך מעניין שבו השיבה

36 שם הקתדרה בספרדית היה "קאסידרה די לנגווה אי ליטראטורה ראביניקום", כלומר הקתדרה לשפה ולספרות הרבנית. בספרד כינו את הספרות היהודית מימי הביניים "ספרות רבנית" (יהודה, 1949).

37 בפגישה עם מלך ספרד סיפר יהודה כי הוא נצר למשפחה בן שושן הספרדית, שאבי המשפחה הוא דון יוסף אבן שושן מטולדו אשר שירת את המלך אלפונסו השמיני בקסטיליה (יהודה, 1950).

הסימבולית של היהודים להיסטוריוגרפיה ולזיכרון הקולקטיבי הייתה חלק מהנרטיב הלאומי הספרדי המחודש.<sup>38</sup>

בפרק הראשון תואר כיצד תהליך השיבה אל ההיסטוריה והתרבות של היהודים הספרדים היה קשור לשני תהליכים שהתרחשו באותה התקופה (בספרד: א) עיצוב מחודש של ההיסטוריוגרפיה והזהות הלאומית (הספרדית; ב) "הסכם פס" וקבלת הפרוטקטורט של ספרד על שטחי מרוקו הצפונית.

שני ההקשרים הללו – הלאומי והאימפריאלי – לא היו מנותקים והשלימו זה את זה במובנים רבים. פעילותו של יהודה בספרד בשנים 1913-1920 והאופן שבו נוסחה הזהות והתרבות היהודית-ספרדית בשיח שלו באותה התקופה התעצבו לאור שני תהליכים אלו. באחת מרשימותיו שהתפרסמה בעיתון "הד המזרח" באחרית ימיו, שבה העלה את זיכרונותיו מהתקופה שעשה בספרד, תיאר את ההקשר האימפריאלי והלאומי שהוביל להקמת הקתדרה באוניברסיטת מדריד שהוא עמד בראשה:

בזמן שנספח אזור מרוקו באפריקה הצפונית לספרד, בשעת ועידת אלג'יריה שנים מספר לפני מלחמת העולם הראשונה, היה זה בפעם הראשונה מאז הוגלו היהודים מספרד על ידי פרדיננד ואיזבלה בשנת 1492 שנכנסו 25000 יהודים תחת שלטונה של ספרד. יש לשים לב לעובדה שיהדות העולם לא ידעה דבר על ספרד המודרנית שהייתה עדיין חוששת בדבר ארץ האינקוויזיציה. ומצד שני הודות לעובדה שיהודי אזור זה עזרו לספרד עזרה חשובה להגיע לידי השלטון באותו חלק של מרוקו, גם מבחינה מסחרית וגם מבחינה מדינית, פרסמו הממשלה הספרדית והמלך אלפונסו הצהרה מדינית של אהדה ליהודים, אחת המדות שאחזו בכיוון זה היתה יצירת קתדרה לשפה העברית של ימי הביניים בספרד באוניברסיטה הראשית

38 להרחבה על תהליך זה ראו שנאן, 2001; ג'ניאו-מיוחס, 2008; Friedman, 2014.



של המדינה, במדריד, לא רק כהבעה של ידידות אלא גם בשים לב לחשיבות החלק שנטלו היהודים במשך מאות שנים אחדות בספרד בכל שדות המדע, הספרות, ומהלכי החיים האחרים (יהודה, "הד המזרח", 6.1.1950).

יהודה רומז כאן על ההקשר האימפריאלי של העניין המחודש בהיסטוריה ובתרבות של היהודים הספרדים בשיח הלאומי הספרדי. קבלת המנדט על צפון מרוקו בהסכם פס לא הייתה מנותקת מזיהוי התושבים היהודים הילידים במרוקו כחלק מההיסטוריה והתרבות הספרדית. ההקמה של הקתדרה לשפה עברית הייתה גם תוצאה של מגמה רחבה יותר ששורשיה באמצע במאה התשע עשרה, של עניין מחודש בהיסטוריה ובתרבות של הפזורה היהודית-הספרדית בקרב חוקרים ופוליטיקאים ספרדים. כך מתאר זאת יהודה במאמרו:

ידוע לכל הוא שיש ליהודים עדות גדולות כבלקן ובתורכיה בהולנדיה ובאנגליה [...] בחלק גדול מהם בעיקר במזרח ובבלקן עדיין מדברים ספרדית אשר שמרו את התכונה העתיקה של השפה הספרדית העתיקה כפי שהייתה מדוברת במאה ה-15. לפני גלות 1492. עובדה זו עוררה בספרד תנועה לכוון קשרים להתקשר עם "הבנים האבודים של ספרד". אנג'יל פולידו היה ראש לתכנית לארגן שיבה הדרגתית של היהודים האלה לספרד ולקשר קשרים אמיצים עם העדות של יהודי ספרד בכל קצוי עולם, ולרכוש על ידי כך את אהדתם לספרד חדשה וליברלית. וצריך לאמר שבין תומכי תכנית זו, היו ספרדים חשובים מכל המעמדות וכל הגוונים המדיניים, הכוללים גם את חבר הכמרים והיסודות המשמרים שבאצילים (שם).

בתיאור זה של יהודה הופעת המורשת ההיסטורית והתרבותית של היהודים הספרדים בשיח הציבורי הספרדי המודרני נכרכת עם אינטרסים לאומיים של המדינה הספרדית. חבוי כאן גם המהלך המשלים: השיבה אל המורשת היהודית הספרדית על אדמת ספרד

מגלמת אפשרות חלופית למודרניזציה יהודית המנותקות ממסגרות השיח האירופי ומההגינות המארגנים שלהן.

אחד ממוקדי הפעילות המחקרית של יהודה בספרד היה בנייה של מודל מדעי חלופי הכורך יחד את השפה והתרבות העברית עם השפה והתרבות הערבית, המבוסס על המודל התרבותי וההגותי האנדלוסי. לדוגמה, אחד מתנאי הסף שהציב יהודה בבניית הקתדרה באוניברסיטת מדריד היה הכללת השפה העברית (עם השפה הערבית) בלימודי החובה באוניברסיטה הספרדית בגלל חשיבותה בהיסטוריה ובתרבות הספרדית. באחת הרשימות הביוגרפיות הוא תיאר את המקרה הזה:

בקבלי לשרת בקתדרה התניתי תנאי מפורש, שהעברית תהיה של חובה כמו השפה הערבית במחלקת הפילוסופיה, וכמו שכל תלמיד אשר חפץ להשיג תואר דוקטור בתרבות האיספניולית, עליו לעמוד במבחן בשפה הערבית, ככה יהיה עליו להבחן גם בעברית. ובכן היתה האוניברסיטה במדריד הראשונה והיחידה בעולם אשר העברית היתה בין הלמודים החיוביים [...] כאשר שאל אותי המלך אלפונזו מדוע עמדתי בכל תוקף על התנאי בעניין העברית, ביארתי לו שהתרבות העברית היתה לה מעלה יתרה בספרד, כי שם פרחו וגדלה והגיעה למרום שהשפיעה על ההשכלה האיספניולית כמו שהשפיע עליה התרבות הערבית מצדה (יהודה, "הד המזרח", 5.8.1949).

בזמן שהותו בספרד ניסה יהודה לבנות מסלול מדעי לעיצובה של "המורשת הספרדית", שכשונה מהמסגרת של חוכמת ישראל ומדעי היהדות באירופה, הציבה בבסיסה את החיבור בין המורשת הערבית למורשת העברית. המיקום שלו במדינה הספרדית במפנה המאה העשרים אפשר לקדם גישה שונה לחקר המורשת היהודית הספרדית וייצוגה, מחוץ לצלה של "השאלה היהודית" וסוגיית השילוב של היהדות בתרבות האירופית והמערבית. במחקר ובפעולה הציבורית והפוליטית שלו בספרד ניסה יהודה לגבש מודל שכרך בין המודל הספרדי/אנדלוסי של מיזוג בין תרבות ערבית

לתרבות עברית ובין אופציות למודרניזציה יהודית במפנה המאה העשרים.

גם בפעילות הפוליטית והציבורית שלו בספרד, שחגה מפעילותו המחקרית, עשה יהודה שימוש רב בדימויים של זהות ותרבות יהודית ספרדית. במלחמת העולם הראשונה, למשל, הוא השתמש במורשת-הספרדית ובזיקה של היהודים לתרבות ולהיסטוריה הספרדית ככלי לגייס את ראשי המדינה הספרדית להגנת היישוב היהודי בארץ ישראל/פלסטין. כבר בראשית המלחמה ניסה יהודה לשכנע את מלך ספרד אלפונסו לפרוש את חסותו על הקהילה היהודית דרך סימונם כחלק מהפזורה היהודית-ספרדית:

כבר בראשית המלחמה השפיעתי עליו [על המלך אלפונסו] בעזרת הציר האנגלי, וידידי בין רבי הממשלה להתעניין ביהודים הספרדים, וממילא בכל היהודים. אנוכי השתמשתי תמיד "ביהודים הספרדים", כי זה היה האמצעי היחיד לקנות את לבו לעזר לנו, והתערבות המלך בהרבה מקרים עודדה את הממשלה להתערב לטובתנו (יהודה, 1951: 72).

יהודה מדגיש בשיחתו עם המלך הספרדי את החיבור הלשוני, התרבותי וההיסטורי הקושר בין הקהילה היהודית-ספרדית ביישוב ובין המדינה הספרדית. בשיחותיו עם ההנהגה הספרדית הדגיש יהודה את החיבור של היהודים (הספרדים) לשפה הספרדית ואיך שמרו על זהותם בגלות במשך מאות בשנים:

הוא [ראש המיניסטרוס הספרדי] שאל אותנו אם נמצאים ספרדים רבים בארץ ישראל. על זה השיבותי לו: "יותר מארבעים אלף ספרדים מבקשים עזרתך מרחוק, באותה השפה בה שרה לך אמך את שירי הערש היפים והנהדרים" (שם: 43).

הפגישות של יהודה עם מלך ספרד והניסיונות לגייס אותו להגנת היישוב היהודי תועדו גם במאמר שפורסם בעיתון "הד המזרח" בשנת 1949. במאמר זה הציג הכותב, ד"ר י' הרוזן, חלקים מדבריו של יהודה באחת מפגישותיו עם המלך אלפונסו:

אדוני המלך! יהודי א"י הם צאצאי צאצאיהם של נתיני אבות אבותיך! כולם כרוכם – בנים נאמנים לר' יהודה הלוי, ר' שלמה איבן גבירול והרמב"ם. השפה הקסטילינית שגורה בפיהם ועוד טרם הגעתי למרד כבר ידעתי לשיר ולדקלם את שירת ספרד הנהדרה. היעמוד בכך לבך לראות את כל אלה המדברים בשפתך והמהווים חלק מן ההיסטוריה של ארצך, שותים את קובעת כוס התרעלה של עריץ תורכי ותשתוק? (הרוזן, "הד המזרח", 5.8.1949).

יהודה משתמש במורשת היהודית הספרדית כאמצעי פוליטי לגיוס המדינה הספרדית לעזרת הקהילה היהודית בארץ ישראל/פלסטין. קריאה מדוקדקת בשתדלנות הפוליטית של יהודה בקרב ראשי המדינה הספרדית במלחמת העולם הראשונה חושפת מערך חדש של דימויים של זהות ומורשת ספרדית השונה מזה שעולה מכתובתו בזמן שהותו בגרמניה. ההגש הוא על האלמנט הספרדי של המורשת הזאת: חיבור לשפה הספרדית-יהודית, הזיקה ההיסטורית והרגשית למדינה הספרדית, השימור של השירה והפולקלור הספרדי. השינוי הזה בשיח של יהודה יכול להיות קשור לפעילותו כשחקן פוליטי במציאות אימפריאלית ולאומית משתנה. יהודה, כמו עסקנים פוליטיים יהודים בני דורו, היה קשוב ליחסי הכוח האימפריאליים המשתנים ועיצב את השיח שלו בהתאם. כבואו לגייס את ראשי המדינה הספרדית הוא מדגיש את הנאמנות ואת ההשתייכות של היהודים הספרדים לספרד, בשלבים אחרים ידגיש את הנאמנות ואת ההשתייכות של היהודים הספרדים לאימפריה העות'מאנית ולתרבות הערבית. השינוי הזה יכול להיות קשור גם למנעד הדימויים של המורשת והזהות הספרדית באותה התקופה ולצורה המשתנה שלובשת הספרדיות בהקשרים פוליטיים וחברתיים שונים.

הדימויים של שיבה ונאמנות של היהודים הספרדים לספרד לא התקבלו בכרכה בקרב חלקים נרחבים בעולם היהודי. ככל שגבר הדיון בשיבה הסימבולית והממשית של יהודים לספרד כך גבר הפולמוס הציבורי בעיתונות העברית והיהודית העולמית בנוגע להשלכות של

האופציה הזאת. במאמרים האלה הודגשה האנלוגיה בין אופציית השיבה של היהודים לספרד לתהליך השיבה שלהם לארץ ישראל/פלסטין.

בסדרה של מאמרים שהתפרסמו באותה תקופה בעיתונות העברית דנו בחיבור בין האינטרסים האימפריאליים ובין ההצעות לשיבת היהודים לספרד. במאמר שהתפרסם בעיתון "דאר היום" בשנת 1921, למשל, תחת הכותרת "שיבת ספרד", נידונה ההצעה של ממשלת ספרד ליהודים באותם הימים לשוב למדינה ולהתאזרח בה. הכותב תיאר את האינטרסים האימפריאליים העומדים מאחורי הצעה זו:

ספרד היא כידוע ממשלה אימפריאליסטית ככל מדינות ארופה, ובשנים האחרונות אחזה בשטה הקולוניאלית והתחילה לפרוש מצורתה על מרוקו. לתכלית זו דרושים לה היהודים, ביחוד היהודים הספרדים, שיהיו למתוכים בינה לבין מושבותיה, דרוש לה הון יהודי שעל ידו תוכל להגשים את שאיפותיה ודרושים לה יהודים שישמשו אנשי בינים בעולם המסחרי, הממוני והמדיני. ספרד אינה מכסה אמנם על כל זה. עוד כשפנתה בפעם הראשונה אלינו, שנשוב אליה, לא העלימה את מצבה ותודה בפה מלא כי מקוה היא להבנות על ידי היהודים, כשם שירדה פלאים אחרי עזוב היהודים אותה. לפיכך, היינו חושדים אותה ולא שמנו לב להצעותיה והזמנותיה (גור, "דאר היום", 17.11.1921)

אף יהודה עצמו התייחס ישירות לאופציה של שיבת היהודים הספרדים לספרד כאינטרס לאומי ספרדי. במאמר בעיתון "הד המזרח" ב-1949 כתב שמגמה זו אפיינה גם את הרפובליקה הספרדית באמצע שנות השלושים. הוא מספר כיצד הממשלה הספרדית התייעצה אתו בעניין חידוש המחקר של השפה העברית וספרות תור הזהב כחלק מאסטרטגיה של קירוב הפזורה היהודית-הספרדית ועידוד השיבה שלה לספרד:

כאשר הוכרזה הרפובליקה בספרד הזמינה אותי הממשלה הספרדית להיועץ איתי איך לחדש את לימודי השפה העברית וספרות תור הזהב של היהודים. כי מיום שעזבתי את ספרד בשנת 1920 הרגישו בהעדר הרצאות באוניברסיטה במדריד. גם היה ברצון הממשלה לדעת באיזה אמצעים עליה לאחוז, כדי שהיהודים הספרדים משאלוניקי, מקושטא ומאיזמיר ויתר ערי הבאלקנים, יוכלו לשוב לספרד ולהתישב בה [...] ויהי כאשר הוכרזה הרפובליקה בספרד, פנו הרבה מאלה לממשלה שתרשה להם הכניסה לספרד. אנכי לא התעניינתי כל כך בשאלת שיבת היהודים לספרד, אבל עשיתי תוכנית ללימודי העברית, ואציע לממשלה לייסד בית ספר גבוה לחוכמת ישראל בקורדובה בשביל יהודי מארוקו, אשר תחת חסותה, ובשביל היהודים הספרדים ממדינות אחרות אשר יאבו להסתפח אל בית הספר הזה (יהודה, "הד המזרח", 5.8.1949).

בשנת 1920 עזב יהודה את ספרד ואת הקתדרה שהקים באוניברסיטת מדריד כדי להכין את עצמו לתפקיד שהוצע לו במכללה העברית שעתידה הייתה לקום בירושלים; שלוש שנים לאחר הצהרת בלפור וראשיתה של השליטה הבריטית (עוד בטרם המנדט הרשמי) – תקופה מכרעת בהיסטוריה הפוליטית של ארץ ישראל/פלסטין. כמו שיהודה העיד על כך בעצמו בזיכרונותיו ובמכתביו, הוא ראה במומנט זה הזדמנות לחיבור בין הפרויקט המדעי לפרויקט הפוליטי שלו, ושאף לכרוך בין עיצובה של המורשת הספרדית בשיח המדעי והפוליטי ובין פתרון "השאלה הערבית" שהופיעה במלוא עוצמתה בארץ ישראל/פלסטין. מצויד בתוכנה זו הגיע לירושלים בדצמבר 1920 בהזמנת ראש העירייה לשאת הרצאה בערבית בפני מלומדים וראשי ציבור ערבים מקומיים על המורשת הספרדית הערבית בימי הביניים.

## השיבה אל ארץ ישראל/פלסטיין

ביום שני ב' טבת תרפ"א (13 בדצמבר 1920) הרצה הפרופ' יהודה בראינוע "ירושלים" שעל יד שער שכם, על "התרבות והאמנות הערבית בספרד". ההרצאה התקיימה בחסותו של הנציב העליון ובמעמד קהל נכבדים מבין העדה היהודית והערבית ופקידי ממשלה גבוהים. ראש העיר ראגב ביי אינשאשיבי הציג את הנואם והפליג בשבחיו של בן ירושלים זה וספר על תולדותיה של משפחתו המפוארה.

העיתונות העברית מספרת, כי במשך שתיים גולל הנואם בערבית צחה ונפלאה בפני קהל השומעים שכלל ראשי שבטי עבר הירדן, מורי בתי ספר ערביים, נוער משכיל ועוד, את פרשת גדולתה של התרבות הערבית בספרד, את תרומתם של היהודים לספרות ולאמנות, וקרא את הערבים להחיות שנית את אותה התקופה המזהירה בשיתוף פעולה עם היישוב העברי בארץ – והוסיפה, כי זו הפעם הראשונה שחכם יהודי "דבר לערבים בלשונם על תרבותם ועל תפארתם בימי קדם" (בן חנניה, 1959: 186).

ההרצאה של יהודה על "תרבות הערבים בספרד" בשפה הערבית בפני אולם מלא במלומדים וראשי הציבור הערבי המקומי הייתה אירוע יוצא דופן במובנים רבים. לקראת האירוע החגיגי שארגנו עיריית ירושלים וראש העיר ראע'ב אל-נשאשיבי, הופצו מבעוד מועד ברחבי העיר הזמנות בשלוש שפות: ערבית, עברית ואנגלית. בערב עצמו נכחו לצד הרברט סמואל הנציב העליון, שגם נשא דברים לאחר הרצאתו של יהודה, וראשי הממשל המנדטורי החדש, גם ראשי הקהילות המוסלמיות, היהודיות והנוצריות בעיר. יש לזכור כי אלה היו ימיו הראשונים של שלטון המנדט בארץ ישראל/פלסטיין, שתמיכתו בכינון בית לאומי יהודי עוררה התנגדות רבה בקרב המנהיגות הערבית המקומית. באווירה זו זכתה ההרצאה לתגובות מעורבות בעיתונות העברית והערבית המקומית ואף עוררה פולמוס חריף בין אינטלקטואלים ערבים על תוכנה.

ואולם אף שיהודה קיים הרצאה דומה ביפו בפני מלומדים ונכבדים ערבים מקומיים, שזכתה אף היא לתהודה ציבורית בעיתונות, לא עוררו הרצאותיו את המומנטום הנדרש ונדחקו במהרה בשטף האיירועים שהציף את ארץ ישראל/פלסטין בעת ההיא.

בעיני יהודה היה להרצאות האלה ערך סימבולי רב ביותר. הן סימנו את החיבור בין עולמו המדעי לחזונו הפוליטי והתמזגו בהן בדרך ייחודית רבדים שונים מזהותו – ירושלים, ספרד, ערביות, יהודיות. הן גם סימנו את מסלול השיבה שלו לארץ ישראל/פלסטין לאחר כחצי יובל של שהות באירופה. הביקור שלו נועד להכין את הקרקע לחזרתו הסופית לירושלים ולהשתלבותו במרכז העשייה הפוליטית והמדעית בה. באותו זמן הוא קיבל הזמנה רשמית לכהן כפרופסור במכללה העברית (האוניברסיטה העברית) שעמדה לקום באותן שנים בירושלים. עצם הגעתו להרצאה ממקום מושבו בספרד והתמקדותו במורשת הספרדית הערבית ובתפקיד שלה בעיצוב החברה היהודית והערבית בארץ ישראל/פלסטין המנדטורית רק העצימו את הסמליות שנשא המעמד הזה.

בנקודת זמן זו הצטלבו שני פולמוסים שניהל יהודה עם המשכילים היהודים הרוסים במשך עשרות שנים, שיתחדדו במהלך שנות העשרים: הפולמוס עם ראשי התנועה הציונית על פתרונה של "השאלה הערבית" והפולמוס עם אנשי חוכמת ישראל על חקר, כינוס ופרשנות של השירה וההגות הספרדית בימי הביניים. בפולמוסים האלה הופיעה הספרדיות באופנים שונים – כמורשת היסטורית, כמודל פוליטי ותרבותי וכזהות קולקטיבית – כמו שהופיעו והתעצבו בביקור הממושך של יהודה בארץ ישראל/פלסטין.

ההרצאה של יהודה בירושלים הוקדשה, כאמור, להיסטוריה ולתרבות הערבית בספרד המוסלמית, להישגיה הגדולים במדע, בספרות, בפילוסופיה ובאדריכלות. בדבריו של יהודה על "תור הזהב" של התרבות הערבית אפשר לראות מוטיבים שאפיינו את השיח של משכילים ערבים שפעלו אז במעגלי הנהצ'ה.<sup>39</sup> השיבה אל תור הזהב



הערבי שימשה להם מודל והשראה להתחדשות השפה והתרבות הערבית. יהודה תיאר את גדולתה של התרבות הערבית בספרד והדגיש את התרומה של הערבים לשדה המחקר, המדע, הפילוסופיה והספרות. אברהם אלמליח פרסם חלקים נרחבים מהרצאתו של יהודה בעיתון "דאר היום":

במשך כשתי שעות דבר הפרופסור הנכבד [...] על דברי ימי הערבים, על גדולי התרבות הערבית וחכמיה, והעביר לפני השומעים תקופות מדברי ימי הערבים, קרא בשמות הנכבדים והמלומדים שבהם ויזכיר את פעולתם בשדה הספרות, המדע, המחקר, השירה, הרפואה, האמנות והפילוסופיה, דבר על ממשלת הערבים בספרד ובצפון אפריקה, על מה שעשו הנשים הערביות בחכמה ובמדע, הזכיר כי בספריה אחת בקורדובה היו כארבע מאות אלף כתבי־יד ערבים חוץ מכתבי יד ערבים, פרסים, הודים ובשפות אירופיות. הערבים – אמר הנואם – הם הראשונים שחברו מלונים בצורת "אנציקלופדיה", בן־כלדון היה הראשון שיצר פלוספית ההיסטוריה; הערבים היו הראשונים שיסדו בתי חולים מטלטלים בשדות המלחמה; הם הצטיינו גם בחוכמת התיכונה, ובערי קורדובה ואשביליה היו מצפות־ככבים מהמצוינות ביותר (א.א.), "דאר היום", (15.12.1920).

בחלק השני של ההרצאה הציג יהודה בפני הקהל תמונות נבחרות של מבנים ארכיטקטוניים, מסגדים מפוארים ושרידי אמנות ערבית מתקופת ספרד הערבית וביאר את ההקשר שלהם במרחב ובזמן. באמצעות המוצגים הוויזואליים הללו "ראו הנאספים עין בעין את הודם ותפארתם של הערבים בימי קדם. כמו חי נצבו לנגד עיני הרואים שרידי האמנות הערבית, מסגד קורדובה ואשביליה ומגדליהן; ביתהן וארמונותיהן; מעינותיהן ושוקיהן". אלה עוררו בקרב הקהל התלהבות רבה: "ומחזאות כפים הרעישו את האולם, כשהופיעו לפני הרואים תמונות שלשת מלכי ערב בספרד". תור הזהב של ספרד הערבית הוחיה בהרצאה של יהודה "בסגנון ערבי כ"כ טהור, כ"כ מלוטש וכ"כ שוטף" (שם).

השימוש בתמונות בהרצאה היה כנראה מחזה לא שכיח בימים ההם, ומדבריו של אלמליח עולה כי התמונות הוסיפו ממד סימבולי נוסף לאירוע. המורשת הספרדית בימי הביניים, בין היתר גם באמצעים חזותיים, עוצבה דרך הפריזמה הערבית ובאמצעות הלשון הערבית.

כשסיים לתאר את הישגי המורשת הערבית בספר הקדיש יהודה את החלק המסכם של דבריו להצגת המודל הפוליטי והתרבותי המגולם לטעמו במורשת זו בהקשר של הסוגיות הפוליטיות שעלו בעקבות התפרקותה של האימפריה העות'מאנית והחלת המנדט הבריטי על ארץ ישראל/פלסטין:

אחרי תם ההרצאה הוסיף הנואם הנכבד להטיף דברים אחדים על התפקיד העומד כעת לפני העם הערבי, בלי הברדל דת וגזע, היושב בא"י תחת ממשלת בריטניה הגדולה. הוא הדגיש שאם נתנה עתה האפשרות לערבים לשב להשכלתם העתיקה, זהו אך ורק הודות לנצחון אותן הממשלות שנלחמו בשביל זכויות העמים הנרדפים, אם הערבים רוצים עתה להחיות את עברם המזוהר ולהעזר ברצונן הטוב של הממשלות הללו ובפרט של בריטניה האדירה, שהיא נכונה לעזור להם בכל האפשר לה, אז צריכים הם להשפיע מרוח נדיבותם, ולהרשות גם ליתר העמים הנרדפים ליהנות מהזכויות שממשלת בריטניה מכירה בהן, ובתוכם גם עם ישראל, שלא רק בריטניה אלא גם כל המעצמות הכירו בזכויותיו הלאומיות ובאותן הזכויות שההיסטוריה והצדק מכירות בהן. "רק אם תשוב אותה הסבלנות ורוח החפש, ששררו במשך פריחת ההשכלה הערבית בימים העבאסים בכגדאד בכלל ובארץ ספרד בפרט לשלט בתחית השכלתם עתה, באופן שגם עתה ירשו לכל הגזעים, בלי הברדל דת וגזע, לעבד יחד בתחית ההשכלה בארצות המזרח, כל עם ועם לפי תכונתו, לפי מסורותיו ותורותיו ודבריימינו והרוח המיוחד של השכלתו, – רק אז תוכל להולד עוד הפעם השכלה-מזרחית כללית ומזהירה שתכלל את כל ארצות המזרח ושבה ישתתפו כל

**עמי המזרח**, ועוד הפעם 'תשוב השמש לזרח מהמזרח' (שם),  
ההדגשות שלי).

בדברי הסיכום של יהודה התערבבו סוגיות פוליטיות ותרבותיות שונות, והשימוש שהוא עושה בחיבור בין המורשת הערבית בספרד להצהרת בלפור, ובין האימפריה הבריטית לשחרורם של העמים הערבים הנרדפים, אינו חף מרטוריקה דמגוגית. הוא משתמש ברטוריקה של חוגי הנהצ'ה בדבר חידוש הגדולה של התרבות הערבית-מזרחית, אך בו בזמן מנסה לרתום אותה לטובת קידום היוזמה הבריטית-ציונית בדבר בית לאומי ליהודים. ואולם בדברים האלה מגולם גם החזון הפוליטי שניסח יהודה כבר בצעירותו באירופה, שבו כרך בין השיבה של היהודים לארץ ישראל/פלסטין ובין שיבתם לתרבות המזרחית והתחברותם למודרניזציה מזרחית כללית.<sup>40</sup>

אפשר לזהות את הדיה של המחלוקת שלו עם אנשי חוכמת ישראל על אופייה הערבי של המורשת הספרדית ועל החשיבות שלה להבנת ההישגים הפילוסופיים, הספרותיים והמדעיים של היהודים בה. ברוח דומה ביקש יהודה לעצב את המורשת הספרדית כמצע משותף לחיבור של היהודים עם המזרח דרך חיבור מחודש לגופי ידע ולמסורת הערבית, כמו שעולה כבר במכתב המוקדם ששלח לילין בשנת 1899 שצוטט לעיל:

אולם בא"י אפשר הדבר אם אך יקימו בני הנעורים מתרדמת מצולתם ובערותם ובקשו להשתחרר במדה ידועה מהתורות והדיעות אשר הנחילום אבותיהם ואז ישובו למזרחיותם בארץ המזרח והפנו את לבם אל ספריות עמי המזרח בכלל ואל הספרות הערבית בפרט ועל ידי זה ישכילו להפיץ אור על חיי עמנו בימים מקדם עוד טרם שנה את טבעו המזרחי ועוד טרם קבל השפעה מן החוץ מדי התקרבו אל עמים זרים לרוחו ואלה הולידו

40 להרחבה על ההרצאה של יהודה בירושלים ולהתקבלות שלה בעיתונות הערבית ראו Evri, 2016.

בקרב שאיפות ומגמות חדשות וישפכו אל תוך נפשו זרמים חדשים באופן שהתרחק מעט מעט מדרכי חייו הטבעיים שבקרבו התחדשו הדרכים והאדבעיות עד אשר נער רוח מזרחיותו ויקבל תבנית אחרת בהלך נפשו במחשבותיו ובהשקפותיו הן עלטת חשך תכסה את כל התקופות ההן וספרי הקדש אשר נשארו לנו לפלטה הלא הם אינם מבוארים כל צרכם, אבל לעומת זה השאירו יתר עמי המזרח ספרים וכתבים רבים למאד והמה יוכלו לתת לנו מושג נאמן מדרכי חייהם ומנהגיהם והשקפותיהם ומכל קנייניהם הרוחניים והספרות הערבית הגדולה והרחבה תמציא לנו חומר רב לחפצנו זה ולכן אני מאמין באמונה שלמה כי אך בדרך הזאת נבוא אל מטרתנו ואין לפחד פן נרחיק ללכת בהשערות ובהנחות ויחסנו לעמנו דברים שלא היו בו אך יען נמצאים אצל יתר עמי המזרח או כי נשכח אשר עמנו היה יותר מפותח והשכלתו הגיעה למדרגה יותר גבוהה מזו של שכניו כי הלא ספרי התנ"ך יהיו לנו (יהודה, "מכתב לדוד ילין", י"א בתשרי תר"ס. ההדגשה במקור).

ההרצאה של יהודה והאופציה הפוליטית והתרבותית שהוא הציע במסגרתה נסקרו, כאמור, בהרחבה בעיתונות העברית והערבית המקומית. אליעזר בן יהודה פרסם בעקבות ההרצאה סדרה של מאמרים בעיתון "דאר היום", ובהם תיאר בהתלהבות: "זה הפעם הראשונה בפרט בעירנו שחכם יהודי דבר להערכים בלשונם על תרבותם ועל תפארתם בימי קדם". הוא הדגיש כי הקהל הקשיב בדומייה לכל מילה ומילה והעיד: "מלפני ומלאחורי ומימיני ומשמאלי ישבו רבים מהיותר 'חכמים' ומשכילים בעדת הערכים בעירנו, ואזני שמעו כמעט בכל רגע הגה של נחת רוח, כמו של קריאת 'אמן', יוצא מגרונם". והסיבה לכך לטעמו: "הלשון הערבית ה'נחזית' המצוחצחה והמדוקדקה בכל תר"י דיני הדקדוק הערבי, וזה אופן ההרצאה הנאה, וזו הדמות המזרחית של הדורש, – הכל יחד פעל על כל הקהל הזה פעולה של קסם אמתי" (בן יהודה, "דאר היום", 17.12.1920: 1).

ההרצאה של יהודה עוררה דיון גם בעיתונות הערבית המקומית לאחר שהמשורר העיראקי הנודע מערוף אל-רצאפי, ששימש באותן שנים מורה בבית המדרש הערבי למורים בירושלים, נכח בהרצאה ובעקבותיה פרסם מכתב פומבי בעיתונות הערבית ובו הדגיש כי "היהודים הם למעשה בני דודינו, שכן הם בני יצחק והערבים הם, בני ישמעאל", והוסיף כי "אנו הערבים אין אנו שונאים את היהודים מפני יהדותם. להיפך, מתוך היותם יהודים מחובתנו להתידד אתם ולאהב אותם ולא לשנוא אותם שכן קרובים הם לנו בגזע. אני הזכרתי במפורש כי אנו שונאים את אותו הרעיון הפוליטי שהיהודים דוגלים בו, ושכתוצאה ממנו אנו חוששים שנאלץ לעזוב את הארץ לאחר שהשלטון המדיני יעבוד לידם" (מצוטט אצל בן חנניה, 1959: 187-188).

המכתב של המשורר העיראקי עורר דיון סוער בעיתונות הערבית בשאלת היכולת להפריד בין היהודים לתנועה הציונית ובין המאבק הפוליטי לשותפות התרבותית. בעיתון "דאר היום" הופיע תרגום מאמר של חסן צדקי אל-דג'אני, עורך עיתון "אל-קודס אל שריף", ובו עמדה סקפטית יותר בנוגע להרצאתו של יהודה ולמשמעותה בנוגע לשאלת ארץ ישראל/פלסטין. הוא הביע פליאה על שדובר ציוני (יהודה) מהלל ומשבח את התרבות הערבית בעוד הציונים מנסים לגרש את הערבים מארצם, והאשים את יהודה בניסיון מניפולטיבי להפריד בין הערבים הנוצרים לערבים המוסלמים:

בשבוע שעבר הרצה הפרופסור יהודה בראינע בירושלים עפ"י הזמנת העיריה על תרבות הערבים בספרד. בהרצאה זו היו כל גדולי ירושלים מכל העדות וגם הוד מעלתו הנציב העליון והמרצה הצטיין בהרצאתו ויראה לנו בתמונות פנס קסם מבצרים עתיקים, בניינים גבוהים ואמנות מצוינה ושרידי העתיקות הערביות בשעה שהיו אלה על רום פסגת האשר. כל זה טוב. אך אין אנו מבינים מה היתה מטרת המרצה בדברו, ובאמרו בכל פעם שהיה מראה מסגד פלוני שנהפך היום לבית תפילה נוצרי, וזה מסגד פלוני שנהפך היום לקתדרלה, ועוד עניינים כאלה. האם מטרת

הנואם הנכבד היתה לעורר את רגשת המושלמי נגד הנוצרי? [...] גם אני – אומר העורך – הייתי באותה הרצאה והתפלאתי איך קם אדם ציוני להלל ולשבח את הערבים הקדומים ומעורר את נכדיהם לחדש את תרבותם זו, בשעה שהציונים משתדלים להוציא את הערבים מארצם ומבתיהם? הרצאה זו אינה בעינינו אלא כשמן הנשפך על הפצע או כבורית העוברת על חבל-התליה. יהיו הציונים בטוחים כי כל מה שיחניפו לערבים יחשבו אותו האחרונים כמו שאמר "המורנינג פוסט" – אמצעי לגרשם מארצם (המערכת, "דאר היום" 24.12.1920).

הלשון הביקורתית והסקפטית של דג'אני מעידה על ההשפעה העצומה שהייתה להצהרת בלפור ולחיבור ההדוק בין מנהיגי התנועה הציונית לממשל המנדטורי על השיח הפלסטיני המקומי. היא גם מעידה על הפער הגדול שהיה בין דבריו של יהודה על חיבור למזרח ולתרבות הערבית ובין השיח והפעולה של המנהיגות הציונית באותם ימים.<sup>41</sup> הפער הזה התבטא גם באופן שבו התקבל יהודה עצמו בקרב המנהיגות של התנועה הציונית באותה תקופה, וכיחוד באופן שבו התקבלו הצעותיו הנוגעות למה שכונה באותם ימים "השאלה הערבית". במכתב ששלח יהודה לאליעזר בן יהודה בשנת 1922 הוא תיאר כיצד פעולותיו בקרב ההנהגה הערבית המקומית במהלך ביקורו בארץ ישראל/פלסטין באחרית 1920 וראשית 1921, שמנקודת ראותו עוררו שינוי ממשי, לא רק שלא זכו לתמיכה מקרב ההנהגה הציונית, אלא "באדישותם כלפי חוץ והתנגדותם מבפנים והמעטים את ערך מעשי והקטינים אותם ממש בשעה ששונאינו היותר גדולים בין הערבים והקתולים היו רועדים ונרעשים מהרושם שעשיתי ומהפעולה הממשית שהשגתי ליותר משלשים מנכבדי המושלמים תחת ראשותו של כ'ליל ודוקא הודות לתעמולה של נשאישיבי הלכו לממשה למחות נגד חיפו ונגד הערבים המשלמים-הנוצרים ומטרותיהם"

41 להרחבה על ההרצאה של יהודה והפולמוס שהתחולל סביבה ראו, Evti, 2016.

(יהודה, "מכתב לאליעזר בן יהודה", ד' בתמוז תרפ"ב. ההדגשה במקור).

בנרטיב של יהודה הפער הזה החל כבר בימיו של הרצל. במאמר שפרסם ב"הד המזרח" באחרית ימיו הוא תיאר כיצד כבר בקונגרס הציוני הראשון הוא הדגיש את חשיבותה של "השאלה הערבית" בפגישה אישית שלו עם הרצל:

האצתי בו [בהרצל] לבחור ועד מיוחד ללמוד את הדרכים ביותר כיצד לגשת לבעיה הערבית, ולנקוט בפוליטיקה ערבית מוגדרת יפה וברורה. הדגשתי שיותר משמונים אחוזים של תושבי ארץ ישראל מורכבים מערבים מוסלמים, שחלק גדול מהם אינו נוטה איבה אלינו, ומתוך כך אפשר לרכוש אותם לתכניתנו, שמצד שני, על כל פנים, יש שם מיעוט קטן של ערבים נוצרים, שנטו תמיד איבה יתירה אלינו, ושהם שמשו כלי שרת בידי כל הכנסיות השונות, ובייחוד הקתוליות, להחליש את ההשפעה היהודית, וחזרתי על מה שאמרתי לו בלונדון בדבר השולטאן, ובארתי היטב את הקשיים שהשולטאן יפגוש, אם הוא יכנס במשא ומתן עם היהודים מבלי קחת בחשבון את התושבים הערבים. ד"ר הרצל עמד על דעתו שתושבי ארץ ישראל אין להם דעה בעניין זה, שהשולטאן הוא הגורם בהחלט, וששום אדם בארץ ישראל לא ירהיב עוז בנפשו להתנגד לפקודותיו, משעה שהארץ תהיה פתוחה להגירה המונית של יהודים [...] (יהודה, "הד המזרח", 7.10.1949: 10. ההדגשות שלי).

הגישה של הרצל המתעלמת מההנהגה הערבית המקומית ומתמקדת במשא ומתן מול השלטון העות'מאני נתפסה אצל יהודה ומנהיגים ספרדים מקומיים אחרים כטעות קשה, והוא שב והדגיש בפניו את החשיבות: "לסדר קשר קרוב יותר עם ערבי ארץ ישראל ולהסביר להם בדבר מגמות הציונים, והיתרונות הגדולים ששייגו מתוך שיתוף פעולה כנה עמנו" (שם).

באותו מאמר, שהיה חלק מסדרה של רשימות אוטוביוגרפיות שפרסם יהודה בעיתון "הד המזרח" בשנות חייו האחרונות, הוא

קישר בין ההתעלמות של הרצל מהזהרותיו בשאלה הערבית בשלב כל כך מוקדם ובין ההתעלמות של ההנהגה הציונית מעצותיו בנושא זה לאורך השנים:

ואני הכרתי מכל מה שאמר בדבר הערבים, שהוא הותעה לגמרי על ידי נציגי ארץ ישראל, שהיו ברבם מרוסיה ומארצות מזרח אירופה אחרות, שמעולם לא תפסו תפיסה ברורה במה שנוגע לבעיה הערבית. ואלה היו "המומחים" שעל חוות דעתם קבע את כיוונו. אנכי עזבתי את הקונגרס עם ההכרה הפנימית שכלום לא ייעשה בקשר עם הבעיה הערבית בארץ ישראל. כל מאמצי שבאו אחרי כן להביא מנהיגים ציוניים אחרים לידי הכרה על הנחיצות בפוליטיקה ערבית לא נשאו כל פרי. ואף גם אחרי הצהרת בלפור בשעה שהיה הרבה יותר קל להגיע לידי הבנה עם הערבים המתונים מאשר לפני מלחמת העולם הראשונה תחת שלטון התורכים. כל הזהרותי והערותי לבנין היו לשוא. אין כאן המקום לעסוק במילואו בנושא זה. ואולם יכול אני לציין בבטחה שאילו היו הולכים בדרכי הפוליטיקה שלי, ביחוד בשנה הראשונה לשירותו של הרברט סמואל כנציב עליון, בשעה שמספר גדול מערביי ארץ ישראל המכובדים ביותר, מאציליהם ומלומדיהם תמכו בדרך המדינית שלי להבנה הדדית בניגוד להתאמצויות אחדים מהפקידים הבריטים האנטי ציוניים כי אז היו מונעים כמה מאורעות של פורענות בארץ ישראל (שם: 11).

לא נוכל לדעת כיצד ההצעות ומערך הזיקות שיצר יהודה היו משנים את המצב הפוליטי לאחר הצהרת בלפור, אבל הרטוריקה הזאת מהדהדת את הפולמוס רב השנים שהוא קיים עם משכילים רוסים שהיו לכוח הדומיננטי בהנהגה הציונית בנוגע לשאלה הערבית, פולמוס אשר הגיע לשיאו בראשית שנות העשרים. הנרטיב של הדחיקה לשוליים הופיע בזיכרונות של אינטלקטואלים ספרדים נוספים בני דורו. במאמר שכתב לזכרו של יוסף נבון, למשל, שהיה אחד מראשי הקהילה היהודית ספרדית בירושלים בתקופה העות'מאנית, תיאר יהודה כיצד ראשי התנועה הציונית התעלמו מהצעותיו של נבון



לעזרה בגיבוש אסטרטגיות פוליטיות בנוגע לצמיחתה של "השאלה הערבית" לאחר הצהרת בלפור. בפגישה ביניהם סיפר נבון:

אחרי הצהרת בלפור הציע שירותו להנהלת הציונית, ונכון היה לעבוד בשבילה, בייחוד לשפר את היחסים בינינו ובין הערבים, כי עוד היו לו ידידים טובים בינם אשר כבדוהו וזכרו לו את טובותיו שעשה עימם בהיותם בירושלים. אבל לא מצא אוזן קשבת והמנהיגים ופקידיהם התייחסו אליו כביטול גמור, כמעט בבזיון, עד שלא יכל לסבול את יהירותם, הם הביטו עליו מגבוה כאלו היה "איזה אוריינטאלי" מחוסר השכלה והרפתקן הרוצה לצוד במים עכורים. לו חכמו לו השכילו והיו משתמשים בו וכידיעותיו וניסיונותיו עם הערבים, אז לא היו מתנגדינו מבין האנגלים יכולים להשתמש בהם לרעתנו. אבל חסרה להם ההבנה הנכונה, והם רקדו לקול זמירותיהם של אותם אנגלים, וככה העמיקו את השוחה אשר כרו לנו וירעילו את הערבים לשנוא אותנו. כאשר אנו נשקפים על העבר לאור המעשים אשר התגלגלו בימינו, אנו רואים עד כמה חטאו המנהיגים לעמנו בקוצר מבטם ובדחיותם את כל איש מוכשר להברים שהם לא הוכשרו להם (יהודה, "הד המזרח", 11.11.1949).

יהודה כורך בין הגישה האוריינטליסטית שייחס למשכילים הרוסים כלפי המורשת הספרדית הערבית ובין יחסם כלפי היהודים הספרדים והמקום שלהם בהנהגת היישוב. בהקשר הזה מעניין במיוחד תיאורו את המחלוקת שהייתה לו עם בן דודו וחברו הקרוב דוד ילין בתקופה קריטית זו. במאמר לזכרו של ילין תיאר יהודה כיצד הפציר בו להתנתק מהפוליטיקה הציונית הממסדית וליצור תנועה פוליטית ארץ ישראלית המייצגת מודל פוליטי ללאומיות היהודית ול"שאלה הערבית" השונה מן המודל שהיה דומיננטי באותן שנים:

אבל דבר אחד חייב אני להזכיר, כי זה היה סלע המחלוקת ביני ובינו מיום ההצהרה של בלפור, ברור לי שאלו היה מבין איך להשתמש בכחו ובמעמדו בצבור והיה נספח אלי ואל אחרים

שהיו בדעה אחת אתי כבר בוועידה בלונדון בשנת 1920, אז היה מצב בני א"י משתנה הרבה לטובה ממה שהיה אז ושנהיה אח"כ. יחס הערבים אלינו היה משתפר וה"פוליטיקה" הערבית היתה מתנהגת בדרך אחרת לגמרה מזו שהלכו בה בעלי השררה, שלא ידעו ולא הבינו כלום לשאלה זו. אבל הוא נשאר כפוף לאלה שבאו מחדש ויביטו מגבוה על הישוב הישן שהיה היסוד לצינוניות. גם בנוגע למכללה היה מוותר על זכותו כלפי מקבצי הכספים ומחלקי המשרות, ומוחל על המקום שהיה צריך לתפוש. כמה וכמה וכוחים וטענות ומענות היו לי אתו בנדון לכל זה, וכשהייתי חושב שכבר שוכנע ושרוצה הוא לקחת חלק בראש התנועה נגד המתפרצים מצאתי אותו עומד במחיצתם (יהודה, 1946: 243)

החיבור שעושה יהודה בין השיח הפוליטי ב"שאלה הערבית" ובין השיח המדעי שעיצב את הקמת האוניברסיטה העברית אינו מקרי. יהודה, כאמור, קיבל אז הצעה מדוד ילין ואליעזר בן יהודה, שהיו חברי הוועדה להקמת האוניברסיטה העברית, לשמש פרופסור במכללה. בהמשך הוא אף קיבל מכתב הזמנה רשמי לכהן כפרופסור במכון ללימודי המזרח שעמד לקום באוניברסיטה ובו מצוינים התנאים הכספיים ורשימת המקצועות שהוא נדרש ללמד. בתחילה השיב יהודה בחיוב להצעה והכין את עצמו למעבר לארץ ישראל/פלסטין. בהשתלבותו באוניברסיטה העברית ראה הזדמנות לקדם את החיבור בין השיח המדעי לשיח הפוליטי ברגע דרמטי בבניית היישוב היהודי ובגיבוש מערך היחסים עם ערביי הארץ. ואולם לבסוף לא יצא המינוי לפועל בנסיבות שבמשך השנים היו נתונות במחלוקת ולפרשנויות שונות.<sup>42</sup> את פרשת ביטול המינוי שלו כפרופסור באוניברסיטה הציג יהודה בהזדמנויות שונות כתוצר של התנגדות

42 בארכיונו האישי של יהודה בספרייה הלאומית נמצאת ההתכתובת המלאה שלו עם ועדת ההקמה של האוניברסיטה העברית בראשות אליעזר בן יהודה ודוד ילין.

שהייתה לגורמים בכירים בהנהגה הציונית – כדוגמת חיים ויצמן, מנחם אוסישקין ונחום סוקולוב – לחזונו בנוגע לאוניברסיטה העברית ולעמדותיו בנוגע ליחסי יהודים וערבים בארץ ישראל לאחר הצהרת בלפור ובנוגע לפתרון השאלה הערבית.

במכתב ששלח יהודה אליעזר בן יהודה בשיאה של הפרשה הוא הצביע ישירות על נקודות החיבור הקושרות בין המחלוקת המדעית שלו לזו הפוליטית.<sup>43</sup> במכתב הוא הציג בפני בן יהודה את האופנים הסמויים והגלויים שבהם מנעו דמויות בכירות בהנהגה הציונית את מעורבותו בשאלה הערבית באותו אופן שמנעו את מינויו לאוניברסיטה. הוא סיפר על המסרים הכפולים שקיבל מוויצמן בנוגע לתוכניותיו לשלב בין העשייה המדעית באוניברסיטה העברית לפתרון השאלה הערבית:

כבודו יודע שכשחזרתי מא"י ללונדון לפני כשנה וחצי אחרי שהנציב וסגנו כתבו לוייצמן שלפי דעתם ורצונם נחוץ ומועיל היה להשתדל שאוכל להשאיר בא"י היתה לי שיחה ושתים ושלוש עמו ואבאר לו את הכל [...] ושאפשר היה עדיין להסיר הרבה מכשולים מן הדרך ולהגות הרבה מפגעים [...] והוא הודה על הכל והבטיח כל וכל ברצון ובהכרה גמורה שכל מה שאמרתי לו היה אמת והראה צערו שעל שלא התקרבותי אליו קודם וכו' וכו' [...] ואני האמנתי עוד הפעם בו ובחבריו ופרט האמנתי שיעמוד בדיבורו באותו עניין שהיה קרוב לליבי ביותר ושהצעתני לפניו בתור הדבר היותר נחוץ והיותר מוכשר להכין את הדרך הנאותה לשלום עם אוהדינו בין הערבים ולמלחמה נגד העוינים אותנו בעין רעה ובלב רע ובמחשבה רעה והדבר הוא היה: יסוד מחלקה לתורת בני שם וחכמיהם ושפותיהם והוא מצא זאת לנחוץ מאד

43 מערכת היחסים בין אליעזר בן יהודה לאברהם שלום יהודה החלה בזמן שיהודה הצעיר פרסם מאמרים בעיתוניו של בן יהודה לפני המעבר שלו לגרמניה. הקשר הקרוב ביניהם נמשך במשך השנים. יהודה היה מעורב בהוצאת מילוניו של בן יהודה וסייע רבות בגיוס המימון לכך בגרמניה. הוא גם סייע לבנו, איתמר בן אב"י, בזמן שהותו באירופה בצעירותו.

יען הסברתי לו את התועלת שלה לעומת הסכנה אשר רחפה כבר אז שיבואו אחרים ויחסמו בפנינו הרבה דרכים (יהודה, "מכתב לאליעזר בן יהודה", ד' בתמוז תרפ"ב).

בהמשך המכתב יהודה מתאר כיצד התמיכה של ויצמן לא התממשה ושהיא הסוּתה התנגדות סמויה לו ולדעותיו. הוא קיבל מסרים שליליים מאנשיו של ויצמן. אלו דחו את עצותיו וטרפדו את המינוי שלו לאוניברסיטה בסתר. על הפולמוס רב השנים שניהל עם ויצמן כתב יהודה בכמה מקומות, ובשנות חייו האחרונות כתב ספר על מאורע שהיה לו עם ויצמן במלחמת העולם הראשונה, שפורסם רק לאחר מותו (Yahuda, 1952). בהמשך המכתב הוא מתאר כיצד סוקולוב הציג אותו כדמות לא אהודה על הערבים והציונים בפני השליח הבריטי ויליאם אורמסבי-גור שהגיע ללונדון לבחון אפשרות לקדם מגעים בין יהודים לערבים בארץ ישראל/פלסטין:

שסוקולוב אמר לאורמסבי גור כששאל אותו עלי יען רצה להתראות אתי ולשמוע את דעתי על שאלת הערבים שאין אני אהוב לשום אדם בא"י (not popular) ושאני הרגזתי את הערבים (!) בתכסיסי שלא היו כלל וכלל מרוצים לציונים בא"י ושצריך להזהר פן אוכל להזיק חו"ש (חס ושלום) (יהודה, "מכתב לאליעזר בן יהודה", ד' בתמוז תרפ"ב. ההדגשה במקור).

ההחמצה של האופציה הפוליטית נכרכה בנרטיב של יהודה עם ההחמצה האישית. בהמשך המכתב תיאר כיצד אוסישקין נימק מדוע מעורבותו של יהודה בשדה המדעי והפוליטי היא מסוכנת, שכן הוא קורא להתבוללות יהודית עם התרבות הערבית:

שאוסישקין הגיד לחבריו בלונדון וגם לידידים שסיפרו לי זאת ושאינם חשודים כלל וכלל חו"ש ממתנגדיו כי כל פעולתי בא"י היתה מסוכנה מנקודת מבט לאומי בהיות שהתקרבותי יותר מדי לערבים ואחבב עליהם את השכלתם ואת שפתם ולא זאת בלבד אלא שאמרתי שצריכים בני א"י גם ללמוד את השפה הערבית ולהגות בחכמותיהם ולהכיר את דברי ימיהם ואת תרבותם ואת

השכלתם מזה יש לחשוב למין התבוללות ערבית חו"ש. וזאת אמר [אוסישקין] למרות השיחה שהייתה ביני ובינו ושבה הסברתי לו את כונתי ושהוא אמר לי שכל תעמולה זו היא אך לטובה ולתועלת (שם).

בדבריו של אוסישקין, כמו שהציג אותם יהודה במכתבו, מהדהדת קריאתו של יהודה בהרצאה לפני האינטלקטואלים הערבים בירושלים לחדש את המורשת הספרדית הערבית כחלק מתהליך מודרניזציה של כל עמי המזרח. קריאה זו כנראה נתפסה כאוהדת מדי לתרבות הערבית. ההתנגדות של מנהיגי התנועה הציונית, ההתמססות של המינוי האקדמי באוניברסיטה והתעצמות האלימות והמאבק בין יהודים לערבים הובילו אותו, כמו שהצהיר במכתב לבן יהודה, לשוב לאירופה ולהתמקד שוב בעולם המדעי:

הנה כן נתברר לי שאי אפשר לעשות איזה דבר ממשי אם אתה עומד בין שני המחנות ונלחם לשני הצדדים ולכן החלטתי לשוב לאהלה של תורה ולצפות לשעה המוכשרה לצאת לעבודה ולא למלחמה, לפעולה ולא למחלוקת (שם).

מעניין לבחון את התפקיד שהיה לילין בפרשה הזאת, בייחוד לנוכח מקומו במחלוקת של שאול עבדאללה יוסף באותן השנים ממש. ילין היה מהדמויות הבולטות מבני היישוב שהשתלב בהנהגה הציונית בתקופת המנדט הבריטי. הוא היה דמות מפתח בהקמה ובעיצוב של האוניברסיטה העברית בירושלים ועמד מאחורי הזמנת יהודה לכהן בה כמרצה. אולם כאשר החלה התנגדות למינוי של יהודה לתפקיד ילין לא יצא בגלוי להגנתו. במכתב רגשי ונסער ששלח יהודה לילין בשיאה של הפרשה הוא הצביע על "שתיקתו" של ילין בכל התהליך, שתיקה שיכולה להעיד על שיתוף פעולה עם המתנגדים:

אלה אשר דחו אותי בכל מיני שקרים ובדותות אך ורק מיראתם את ישרי ואת אמציי ואתה ידעת זאת אז אני מצטער שטעיתי כך והפעם היותר מצוינה שהיית יכול להראות חרות המעשה ושלמות לכך אתי בשעת הבחירות באסיפת הנבחרים התנהג

באופן שאחרים (כי אני הלא לא הייתי שם ולא ידעתי כלום) הבינו ובארו את מנהגך בהתנגדות נסתרה לי וזו הייתה גם כן הפעם היחידה שהזכרת שאני "קרובך" לא! לא זו הדרך ולא זו העיר!.. (יהודה, "מכתב לדוד ילין", י"ד בחשון תרפ"ג. ההדגשות במקור).

יהודה הדגיש שילין ניסה להסוות את קרבתם המשפחתית במהלך הדיון והזכיר זאת רק כלאחר יד, וראה בכך סימן להתנגדות הסמויה שלו למינוי שלו באוניברסיטה. אפשר לראות את הדמיון בין המהלך הזה לאסטרטגיית הבידול שנקט ילין כלפי שאול יוסף באותן שנים. הצנעת הקשרים המשפחתיים והזיקה שלו לשני האינטלקטואלים עיצבו את המסלול של ילין למרכז השיח הפוליטי והמדעי ביישוב היהודי. הסוואת הקרבה המשפחתית שלו ליהודה נכרכה גם עם טשטוש הזיהוי של ילין עם הזהות היהודית-הספרדית באותן שנים.

בהמשך המכתב ניסה יהודה לטשטש את הרבדים האישיים ולהציג את הפרשה כחלק ממאבקי כוח רחבים יותר בין מנהיגי התנועה הציונית שהשתלטו על הנהגת היישוב היהודי ובין ילידי ארץ ישראל שנדחקו לשוליים. בהקשר הזה הוא מפרש את ההימנעות של ילין בפרשה כסימן נוסף להשתעבדותו להגמוניה של ההנהגה הציונית שהשתלטה על הנהגת היישוב:

אבל על עצם הדבר בעצמו אני מתכאב וגם על הדבר כי האיש היחידי (דוד ילין) שהיה צריך ושהיה יכול ושהיה מחויב להרים את דגל חופשיות בני ארץ ישראל מחל על כבודו ועל כל השפעתו וישתעבד לאפוטרופסים עריצים אשר דרכו על ראשי בני ארץ ישראל ויגרשו את מיטב בניה ולא נתנו לפתח את כוחותיהם ולעשות את עבודת הקדש לעמם ולארצם. איך שיהיה אני אשאר נאמן ולשיטתי שאם אני לא אוכל לשנות את הבריות להשתדל שהבריות לא ישנו אותי (שם).

במכתב התגובה ששלח ילין הוא הודה כי עמדותיו הפוליטיות של

יהודה והמחלוקת שניהל עם המשכילים הרוסים ועם דמויות מפתח בהנהגה הציונית הכשילו את שילובו באוניברסיטה:

נאמר דברים ברורים: לא קיבלוך לעבודה, מפני כי אתה התנגדת להם תמיד בגלוי. לא היו להוטים למסור לידך חלק אחראי של העבודה, ובאופן שתהיה אתה ראש למחלקה זו ולא בדעת אחרים כאשר חפצת. ראשונה הן צריך אתה ג"כ לא לדון את האחרים עד שתגיע למקומם, ועליך לאמר לנפשך: לו הייתי אני במקומם והיה עלי למנות אנשים לעבודות שונות ובאו מתנגדי לדרוש שאמנה אותם, האם הייתי אנכי עושה זאת? – עשה נא בינך ובין עצמך חשבון הנפש, ואח"כ תדע אם היית עושה זאת או לא. ושנית: אי אפשר ג"כ לדרוש מהשני, שישנה את דעתו בנוגע לי בהכרח. אולי הם מוצאים, כי שיטתך לפי מזגך איננה הדרך בטוחה לנצחון? אם אתה בעיניך לא יצדק כל חי ומוצא הנך שגיאות בוויצמן, בסוקולוב, באוסישקין, בניציבנו העליון, באחד העם, ובכל אלה שהציבור חושבם למנהיגים, למה תקצוף לפניהם לא צדקת אתה לבדך? (ילין, "מכתב לאברהם שלום יהודה", 22.1.1922, אצל ילין, 1976: 167-168).

מהמכתב של ילין עולה כי לדידו הסיבה העיקרית לדחייתו של יהודה הייתה המחלוקת האישית של יהודה עם ההנהגה הציונית. בהמשך המכתב ילין מסתייג מהביקורת העזה שמתח יהודה על אוסישקין במכתבו אליו ועל האחריות שהוא נושא בהחרפתה של השאלה הערבית ובתקריות האלימות בין יהודים לערבים:

קורא הנך: "שירו שירות למנהיגי העם וראיתם עד כמה ירבו עוד חללי ישראל!" כבר אמרתי לך על "השירות" האלה ואין לי צורך לשוב על דברי. אך בכל זאת צריך גם אתה לא להפריז על המידה, אם נגזר עלינו ליפול חללים, לא תועלנה גם החרפות שנחרף את מנהיגנו. כותב הנך על אוסישקין כי "לא איכפת לו כלל אם יפלו חללים על מזבח הארץ, אם רק הוא יישאר במקומו". גם אנכי מכיר את אוסישקין ואת חסרונותיו, אך עד

כדי לחשוב אותו לפושע וחוטא ומנוול כזה חושב הנני, כי אין  
לך כל רשות לזאת (שם).

מן המכתב עולה הבחנה שעושה ילין בינו ובין יהודה בגישה שלהם  
כלפי הפוליטיקה, ההנהלה הציונית, השאלה הערבית, עתיד היישוב  
היהודי ועוד. את יהודה הוא מסמן כפסימיסט המנתח את האירועים  
בשחור ולבן ונוטה לפולמוס וביקורת, ואת עצמו – כאופטימיסט  
המתרחק מעניינים פוליטיים ונוטה להסכמה ולהשתלבות עם הזרם  
המרכזי.

החלוקה הזאת משייכת את ילין לזרם המרכזי ואת יהודה מציבה  
מחוצה לו. בדרך סימבולית היא גם מתארת את ההתרחקות של ילין  
מיהודה כתולדה של ניסיון ההשתלבות בשיח הדומיננטי, הפוליטי  
והמדעי. הניסיון לצמצם את הדחייה למניעים אישיים ולשאלה של  
אופי ומזג, שעולה ממכתבו של ילין, מזכיר במקצת איך הוא הדגיש  
את אופיו הווכחני והתוקפני של יוסף ותלה בו את התחזקות הדחייה  
של טיעונו בקרב אנשי חוכמת ישראל. אבל בשונה מהנרטיב שהציע  
ילין, פרשת אי-המינוי של יהודה לאוניברסיטה העברית הוסברה  
בכמות שונות במשך השנים כחלק מהקשר פוליטי וחברתי רחב יותר,  
בדרך כלל בזיקה לתהליך ההדרה של היהודים הספרדים ממוקדי  
הכוח הפוליטיים ביישוב היהודי בארץ ישראל/פלסטין.<sup>44</sup>

כבר באירוע הפרידה שנערך בהסתדרות "חלוצי המזרח" בשנת  
1921 לכבוד יהודה בסמוך לעזיבתו את ארץ ישראל/פלסטין הושמעה  
ביקורת על הממסד המדעי והפוליטי שהכשיל את מינויו של יהודה  
לפרופסור באוניברסיטה העברית. באותו ערב שיבח אברהם אלמליח  
את ההישגים המדעיים הידועים של יהודה: "בעולם המדע בכלל  
והימים האחרונים בארצנו בפרט בקרב שכנינו [...] כל המצוי קצת

44 פרשת עזיבתו/אי-מינויו של יהודה למשרה באוניברסיטה העברית וחזרתו  
לאירופה הוזכרה בכמה מאמרים במשך השנים בדרך כלל בהקשר ביקורתי  
כלפי ההנהגה הציונית והנהגת היישוב שהכשילו את המינוי והדירו אותו  
מעמדת השפעה פוליטית. ראו גאון, 1930, 1936; בן יעקב, 1942; בן  
חנניה, 1959.



אצל העתונות הערבית הוא יודע כמה הועילו הרצאותיו של אחינו הגדול הזה לקרב את הגזעים השונים שבארץ", אולם "אין כאן מי שיכול להעריך את כל הדברים האלה...", ולכן "תלמיד חכם גדול כזה בן-הארץ, מוכרח לעזב את הארץ". אם היה "הפרופסור יהודה מיקטרינוסלב או מאיישישוק, כי עתה היו בטח האנשים הממונים כאן על המשרות ממציאים לו משרה, היו בוראים לו משרה מיוחדת בכדי שיבוא אל הארץ", אלא שהוא "בן ירושלם, שגדל בה, שחונך בה ושהלך לארפה להשתלם וירצה לשוב אליה לתת לנו מאור המדע והחכמה אשר רכש לו שם ובכלל אסונו זה, שהוא ירושלמי, שהתרומם ויהי משכמו ומעלה גבוה מכל אלה העומדים כאן בראש המשרות השמנות – בגלל זה הוא מכרח להתרחק מהארץ משאת נפשו. אך יום יבוא וכלנו נזכה לראותו מכהן פאר במכללה העברית אשר על הר הצופים בירושלם" (המערכת, "דאר היום", 24.2.1921: 2). דבריו של אלמליח בערב לכבוד יהודה הושמעו בהקשר הפוליטי והחברתי של היישוב היהודי בראשית שנות העשרים, שבו נעו בני הארץ הספרדים בין ביקורת ומאבק על הדרתם ורחיקתם מהנהגת היישוב הציוני ובין ניסיונות השתלבות והתאמה למסגרת הפוליטית החדשה.

במאמר ביקורת שפרסם משה דוד גאון בעיתון "דאר היום" הוא תיאר כיצד מוצגות בעיתונות הספרדית של התקופה דרכי הדרתם של הספרדים מהנהגה הציונית. כך הוא כתב על הביקורת שעוררה פרשת דחייתו של יהודה מהאוניברסיטה העברית בעיתונים בספרד:

העלבונו השונים והמשונים אגב אורחא, הגדולים והמרוכים ביותר הנגרמים בלי הפסק לבני עדות המזרח בא"י, מצד המוסדות הציונים הראשיים מוצאים את הדם וכיטייים הנמרץ בעתונות האספמית [הספרדית] העשירה. לעתים קרובות, יזכירו בעיתונים החשובים, כאילו בכוונה להרגיז את גורלו של המלומד ד"ר אברהם שלום יהודה איש ירושלים "שעם כל היותו מהיחידים בדור הזה במקצועו הנה בגלל מוצאו הספרדי הוטל עליו לנדוד מבירה לבירה, בעת שבירושלים הקימו להם הציונים

אוניברסיטה כדי לסמא בה את עיני הבריות, מוסד תרבותי גבוה בשביל להעסיק בו את אנשיהם הם". ובמטותא, אל יהא משפט דיבור הזה שבעיתונות האספמית קל בעינינו ולדעתי יש בזה משום גילוי קלוננו ברכים. יותר מרשע, יותר מפשע וזדון ועוולה, ואנא הואילו בטובכם לזכור גם פרט זה שתקראו אותו בעתוני הארץ, הביאני לידי השתוממות ותמהון בהגיע המלומד הנ"ל לירושלים בקיץ תרפ"ט, לשם ביקור בני משפחתו הזמינתו הנהלת המכללה להרצות בה למה איפוא יגרע חלקו מכל שאר עוברי אורח? – בוש ולא יבושו, גם הכלם לא ידעו (גאון, "דאר היום", 12.1.1930: 2).

מרתק לראות כיצד גאון כורך בכתיבתו בין המדינה הספרדית והזיקה שלה ליהודים הספרדים בארץ ישראל/פלסטין ובין מערך היחסים שלהם עם המוסדות הציוניים. מעניין האופן שבו הסימון של "מוצאו הספרדי" של יהודה מקבל משמעות כפולה: בזיקה לשיח הציוני כזהות אתנית ובזיקה למדינה הספרדית. בחיבור הזה אפשר לזהות את מסלול הטרנספורמציה שעברה הזהות והמורשת הספרדית בשיח של יהודה בשלושת המומנטים שנבחנו בפרק זה: באירופה, בספרד ובארץ ישראל/פלסטין.

ההחמצה של האופציה הפוליטית והמדעית בראשית שנות העשרים, ובכללה ההחמצה של שיבתו של יהודה לארץ ישראל/פלסטין, מסמנת גם את נקודת הסיום של המחלוקת בינו ובין המשכילים היהודים הרוסים. יהודה שב לאירופה, ואף שמחלוקת זו קיבלה ביטויים שונים בכתיבתו הוא התרחק עוד ועוד ממעגלי התנועה הציונית ומן העיסוק המדעי והפוליטי במורשת הספרדית. בעשרות השנים האחרונות של חייו הקדיש יהודה את מרב זמנו למחלוקת שניהל עם הקהילה המדעית של חקר המקרא בסוגיות הנוגעות בעיקר לשאלת הזמן שבה נכתב הטקסט המקראי.

הפרויקט האינטלקטואלי של יוסף ויהודה היה עשיר ומגוון והתפרש על פני עשרות שנים. שניהם פעלו כחוקרים וכאספנים של הגות ספרד ושירתה, וניסו לגבש בתחומים הללו אלטרנטיבה

לאוריינטציה האירופית והמערבית של ההשכלה, חוכמת ישראל והספרות העברית החדשה. מתוך דיאלוג עם כל אלו הם ניסחו מודל אלטרנטיבי פרשני שלהם של המורשת הספרדית, המדגיש את החיבור העברי-ערבי והיהודי-מוסלמי במורשת זאת.

שניהם נדחו, כל אחד בדרכו: אחד הפריע למפעל השירה בתהליך השילוב שלו באירופה, והשני נדחה כי העלה אופציה שכוללת את הערבים (במחקר ובפוליטיקה בארץ ישראל/פלסטין).

## פרק שלישי

### ספרדיות, עות'מאניות וערביות: הצטלבות זהויות בעידן של נאמנויות מרובות

בחודש אוקטובר 1911 פרסם אברהם לודוויפול סדרה של מאמרים בעיתון "האור" הירושלמי שבהם ביקר בחריפות את היוזמה להקמת עיתון יהודי בערבית שהובילה קבוצה של יהודים בני הארץ. מאמרים אלו ושרשרת התגובות אליהם סימנו את שיאה של מחלוקת שהתנהלה בעיתונות העברית לסירוגין משנת 1909 ועד ראשית מלחמת העולם הראשונה.<sup>1</sup> לכאורה, מדובר במחלוקת נקודתית על הקמת עיתון בשפה הערבית בבעלות יהודית. אך כמו שנראה להלן, עולה ממנה ויכוח עמוק הרבה יותר הנוגע לשאלות יסוד של היישוב היהודי והתרבות העברית בארץ: כיצד אמור היישוב היהודי החדש לעצב את יחסיו עם תושבי הארץ הערבים? מה התפקיד של השפה הערבית בתהליך זה? האם המפעל הציוני הוא פרויקט של מתיישבים אירופים או פרויקט ילידי? האם השימוש בשפה הערבית מאיים על הפרויקט הציוני? האם השפה והתרבות העברית הן מזרחיות או מערביות? בלב המחלוקת ניצבו שני מחנות מנוגדים: מצד אחד עמדו משכילים יהודים בני הארץ שפעלו בתפר שבין ההשכלה הערבית להשכלה העברית והזדהו בו בזמן עם המולדת העות'מאנית ועם התנועה הציונית, ומן הצד האחר עמדו בני העלייה השנייה שצמחו במעגלי התחיה וההשכלה העברית באירופה והיו מדובריה של תנועת העבודה ביישוב. הדוברים במחנה הראשון התארגנו סביב עיתון

1 המחלוקת על הקמת העיתון היהודי בערבית נידונה בהרחבה בכמה מחקרים שהתפרסמו לאחרונה: בצלאל, 2008; Behar, 2014; Grabitz, 2017; Jacobson, 2011.

"החרות" שהקימו וניהלו ספרדים בני הארץ. מרביתם היו מעורבים גם בעיתונות הערבית המקומית ופרסמו מאמרים רבים במסגרתה. האישים הבולטים היו שמעון מויאל, נסים מלול, יוסף דוד ממן, אסתר מויאל-אזהרי, אברהם אלמליח ואברהם בצראווי. הדוברים במחנה השני היו קשורים בעיקר לעיתון "הפועל הצעיר", ביטאונה של תנועת הפועלים העבריים בארץ ישראל, והיו מעורבים במעגלי הספרות העברית בארץ ובאירופה. הבולטים שבהם הם אברהם לדוויפול, יעקב רבינוביץ, יוסף אהרונוביץ ויוסף חיים ברנר. תהום עמוקה פעורה בין שני המחנות במחלוקת, והם מציגים תפיסות עולם והגינות פוליטיים מנוגדים: היגיון של מרחב משותף ונאמנויות מרובות מול היגיון של הפרדה תרבותית ולאומית; לאומיות ילידית מול לאומיות של מתיישבים אירופים; תרבות עברית-ערבית מול תרבות עברית-אירופית.

ללא הרף עולה במחלוקת סוגיית הזהות של הדוברים: ספרדים מול אשכנזים, ילידים מול מהגרים, ערבים מול עבריים, מזרחים מול אירופים, עות'מאנים מול נתינים זרים. הפולמוס הופך לזירת התגוששות על יחסי הכוח ביישוב: אנשי העלייה השנייה שזה מקרוב באו נגד צעירים ספרדים בני הארץ; עליונות אירופית מול פטריוטיות מזרחית מקומית. אפשר לראות כאן דפוסים שיוסיפו לעצב את המאבק האתני בין ספרדים/מזרחים לאשכנזים ביישוב בתקופת המנדט וביתר שאת במדינת ישראל. יצירת היררכיות בין תרבות מערבית לתרבות מזרחית, בין יהודים אירופים ליהודים-ערבים ובין השפה העברית לשפה הערבית. אפיזודה זו יכולה לשמש אותנו כאחת מנקודות האפס לחקר המאבק האתני בישראל (Behar, 2017).

המסגרת האתנית אמנם רלוונטית אך אינה מספיקה במקרה הזה. יש כאן הקשרים רחבים יותר מעבר ליחסי הכוח ביישוב. תפקיד מרכזי היה להתפתחויות הדרמטיות שהתחוללו באותה התקופה ברחבי האימפריה העות'מאנית: מהפכת 1908, הרפורמות הפוליטיות ואתוס המולדת המשותפת בצל ההתפשטות הסמויה של המעצמות האירופיות ברחבי האימפריה, מלחמות הבלקן וטריפולי ואיבוד הטריטוריות באירופה וצפון אפריקה, צמיחה של תנועות לאומיות

לוקאליות. לצד התפתחויות אלה גברה הביקורת על התנועה הציונית והיישוב היהודי בפרלמנט העות'מאני באיסטנבול. ביקורת חריפה במיוחד פורסמה בעיתונות הערבית בקהיר, בביירות ובכפו.<sup>2</sup> תהליכים אלו וההשלכות שלהם על המעמד של היהודים בארץ ישראל/פלסטין זכו לפרשנויות מנוגדות בקרב הדוברים בשני המחנות. בני הארץ פירשו את הביקורת בעיתונות הערבית כאיום על המעמד של היהודים במרקם האזרחי, החברתי והפוליטי העות'מאני, ואילו בני העלייה השנייה לא ראו בכך סכנה ממשית. בניגוד לבני הארץ הספרדים, המהגרים האשכנזים לא ידעו ערבית ולא טרחו ללומדה, לא קראו את העיתונות הערבית וכמעט ולא עמדו בקשר עם משכילים ערבים מקומיים. יתרה מכך, הם התייחסו בהתנשאות ובזלזול כלפי תושבי הארץ הערבים ותרבותם. בתחילה ניסו המשכילים הספרדים לשכנע את אנשי היישוב החדש בחומרת הבעיה; בעיה שהם כינו "השאלה הערבית" וראו בה מתקפה ישירה עליהם המעמידה למבחן את נאמנותם לאימפריה ולתושבי הארץ הערבים. מאות מאמרים הם תרגמו מהעיתונות הערבית ופרסמו אותם בעיתונות העברית עם דברי רקע והסבר למשכילים האשכנזים שאינם קוראי ערבית.<sup>3</sup> ההתעלמות של האחרונים מהטיעונים שהציגו בני הארץ ומהמאמרים שתרגמו מהעיתונות הערבית רק החריפה את תחושתם שהאשכנזים מתנשאים עליהם ומזלזלים בהם, והעצימה את הקרע בין שני המחנות. התמונה הקוטבית הזאת מתארת נאמנה את תחושת המשכילים הספרדים במחלוקת, אולם אין היא משקפת את התמונה המלאה. הביקורת הערבית על הציונות והיישוב היהודי נידונה בעיתונות העברית הציונית של התקופה. יוסף גורני מציג בספרו "השאלה הערבית והבעיה היהודית" רצף של תגובות לשאלה הערבית

2 סקירה של הביקורת על היישוב היהודי בעיתונות הערבית של התקופה פרסם נסים מלול במאמר ב"השלח" בשנת 1914. ראו מלול, "השלח", תרע"ד-תרע"ה.

3 יצחק בצלאל מנה קרוב לחמש מאות מאמרים שהתמקדו בביקורת בעיתונות הערבית על הציונות והתפרסמו בעיתון "החרות" בשנים 1909-1914. בצלאל, 2008: 367.

בעיתונות העברית של התקופה, מהשקפה שהוא מכנה "השתלבותית" – אלטראיסטית" ועד השקפה "אדנותית-בדלנית". בעיקר הוא מתמקד בכתיבה של משכילים ומתיישבים יהודים אשכנזים ומציג את הוויכוח המתנהל במסגרת הציונית-מתיישבת בנוגע לדרך הפעולה הרצויה כלפי בני הארץ הערבים.<sup>4</sup> נקודת המוצא של הדוברים בכל הספקטרום שמציג גורני מניחה הפרדה תרבותית, לאומית ולשונית בין היהודים לערבים ביישוב. כלומר גם העמדה ההשתלבותית של יצחק אפשטיין מציבה את בני הארץ הערבים ביחידה מובחנת תרבותית ולאומית. העמדה של בני הארץ הספרדים במחלוקת הזאת מציגה תפיסה שונה מהותית: לאומיות ילידית במסגרת של אתוס המולדת המשותפת העות'מאנית ותפיסה של שותפות יהודית-ערבית תרבותית והיסטורית.

המחלוקת משקפת סוגיות פוליטיות וחברתיות רבות. מעקב אחר הייצוגים השונים של הספרדיות חושף רבדים נוספים לפולמוס החורגים מסוגיית הקמת העיתון בערבית. הספרדיות נבחנת בפרק דרך ארבעה צירים מארגנים:

- א. בין ערבית לעברית
- ב. בין שיח עות'מאני לשיח אירופי-מערבי
- ג. בין ילידים למתיישבים
- ד. בין ספרדים לאשכנזים

## ספרדיות בין ערבית לעברית

שאלת השפה עוברת כחוט השני לאורך המחלוקת; לא רק כסוגיה טכנית או אסטרטגית בוויכוח בעד ונגד הקמת עיתון יהודי בערבית, אלא כמסגרת המשקפת מהויות ותפיסות עולם שונות. בעיני בני הארץ הספרדים לא הייתה השפה הערבית רק שפת המקום אלא גם

4 להרחבה ראו גורני, 1985: 11-108.

שפת התרבות. לחלקם היו השפה והתרבות הערבית המפתח להשכלה כללית ובעקיפין גם להשכלה העברית. ד"ר נסים מלול, ד"ר שמעון מויאל ואסתר מויאל-אזהרי הם דוגמה מובהקת לכך. שלושתם למדו באוניברסיטאות ערביות בקהיר ובכירות והיו מעורבים בעיתונות הערבית ככותבים ועורכים וחברים באגודות במעגלי הנהצ'ה. בשונה ממלול ושמעון מויאל, אסתר מויאל-אזהרי כמעט לא כתבה בעברית, ורוב פעילותה הספרותית והעיתונאית הייתה בשפה הערבית. היא ייסדה וערכה עיתון נשים בקהיר, פרסמה ספר בערבית על "חיי אמיל זולה" לאור פרשת דרייפוס, תרגמה עשרות מחזות וסיפורים מצרפתית לערבית, הייתה חברה באגודות נשים ערביות וניהלה בית ספר מוסלמי לבנות בכירות. מויאל-אזהרי התבלטה ככותבת ונואמת מחוננת, בעלת שליטה יוצאת דופן בשפה הערבית ובמסורת המוסלמית. היא הייתה מהכותבות הראשונות בעיתונות הערבית ומהמייסדות של השיח הפמיניסטי הערבי בסוריה, בלבנון ובמצרים; חברה בכמה אגודות נשים ערביות בסוריה ואף שימשה מזכירה של אגודת "באכורד סוריה", שהייתה אחת מאגודות הנשים הערביות החשובות של זמנה (יהושע, 2016: 91). היא ייסדה וערכה את השבועון "אל-עא'ילה" (המשפחה) שיצא לאור לראשונה במאי 1899 בקהיר, התפרסם במשך כמה שנים והתמקד בסוגיות הנוגעות למעמד האישה. גם לאחר שעברה עם בעלה שמעון מויאל ליפו בשנת 1909 המשיכה לפרסם מאמרים בעיתונות הערבית במצרים. היא גם הוזמנה להרצאות ולדיונים בערבית בכמה מפגשים ציבוריים ביפו ובכירות. כמו בני דורה במעגלי הנהצ'ה הייתה מויאל-אזהרי עסוקה בשאלות הנוגעות לעיצוב השכלה ערבית ומזרחית עצמאית לאור התרבות האירופית והמערבית ובזיקה אליה. בהרצאה שנשאה בשנת 1911, למשל, קראה לצעירים הערבים המשכילים לא לחקות את התרבות המערבית והאירופית חיקוי מלא, אלא לפעול לקידום הציביליזציה הערבית וליצירת תנועת השכלה מזרחית.<sup>5</sup>

5 להרחבה על אסתר מויאל-אזהרי ופעילותה האינטלקטואלית ראו יהושע, 2016; 2012; Levy, 2007.



במפגש עם יהושע בן חנניה (שם העט של יעקב יהושע) היא תיארה את מסלול חינוכה בכיירות ואת הקרבה שלה לתרבות הערבית המוסלמית:

בילדותי למדתי את הקוראן ואת הברית החדשה. את הקוראן למדתי בע"פ וקראתי בו לפי כל טעמיו ודקדוקיו ("תג'ויד אלקוראן"). למדתי לכתוב כתב ערבי מסולסל ויפה... בנובמבר 1884 נכנסתי לאוניברסיטה האמריקאית שנקראה "אל מדרסה אל סוריה אל אמריקה". בימים אלה הכרתי את הסופר הערבי הידוע מחמד אל באקר והוא למדני את השפה הערבית והאנגלית (מצוטט אצל בן חנניה, "הד המזרח", 17.9.1944: 17).

ההזדהות המוחלטת של מויאל-אזהרי עם ההשכלה והתרבות הערבית לא נתפסה בעיניה כסתירה לתמיכתה בציונות ובחידוש היישוב היהודי בארץ ישראל/פלסטין. כמו משכילים יהודים ספרדים בני דורה, היא ראתה בחידוש התרבות העברית תהליך מקביל לחידוש התרבות הערבית, ובכך חלק מפרויקט כולל של מודרניזציה מזרחית. בהרצאה שנשאה באירוע של אגודה פילנתרופית ביפו ב־1911 היא הציגה את התפתחות ההתיישבות היהודית החקלאית בארץ ישראל/פלסטין כחלק מתהליכי המודרניזציה המזרחית המתחוללים במולדת המשותפת (Levy, 2007: 272–273). בהרצאה אחרת שנשאה בערבית הדגישה את הקרבה הלשונית, ההיסטורית והתרבותית בין היהודים לערבים, שהם עמים קרובים המשתייכים לציביליזציה המזרחית.

מויאל-אזהרי מסמנת את קצה הרצף של החיבור בין הנהצ'ה לתחייה העברית שיאפיין את רוב הדוברים במחנה של בני הארץ היהודים. בעלה, שמעון מויאל, נולד ביפו למשפחה מוגרבית אמידה, ואת לימודי הרפואה שלו עשה באוניברסיטת ביירות ובאיסטנבול. הערבית הייתה לו שפת ההשכלה, וכמו אסתר הוא השתלב בזמן לימודיו ועבודתו כרופא במעגלי הספרות וההשכלה הערבית. ואולם, בשונה ממנה, הוא גם למד עברית ונחשף למעגלי התחייה העברית ביפו. בזמן שהותו בקהיר ניסה לתרגם את התלמוד לערבית (ולבסוף תרגם רק את פרקי אבות) כדי להנגיש את התרבות היהודית למשכיל

הערבי, כתב באופן תדיר בעיתונות הערבית והיה חבר באגודות ספרותיות וחברתיות.<sup>6</sup> עם אשתו פיתח קשרי ידידות קרובה עם הסופר המצרי עבדאללה נדים, ודרכו הם התוודעו גם לפילוסוף והרפורמט המוסלמי החשוב של התקופה ג'מאל א-דין אל-אפע'אני ולתלמידו מוחמד עבדו.<sup>7</sup>

הסיפור של נסים מלול מעט שונה. הוא נולד בצפת למשפחה שמקורה בתוניס. משפחתו עברה למצרים בילדותו ואביו היה לרב הקהילה היהודית בטנטא. את לימודיו סיים במצרים והמשיך את לימודיו הגבוהים באוניברסיטה האמריקאית בקהיר, שלה הגיש את עבודת הדוקטורט בפילוסופיה. הוא היה מרצה באוניברסיטת קהיר ובמכללת אל-אזהר במשך כמה שנים, שבהן גם כתב בקביעות בעיתונות הערבית המקומית והיה חבר מערכת בכמה מהם. הוא אף ניסה לייסד עיתון בערבית במצרים, "אל-סאלם" שמו, ופרסם גיליון אחד שלו בשנת 1910, לפני ששב ליפו ב-1911.

עם שובו ליפו הצטרף למשרד הארץ ישראלי בראשות ארתור רופין. בדומה לזוג מויאל הוא הוסיף לפרסם מאמרים בעיתונות הערבית גם לאחר המעבר ליפו, רובם מאמרי הגנה על הציונות והיישוב היהודי. עשרות מאמרים הוא תרגם מהעיתונות הערבית לעברית וכתב מאמרים רבים בעיתונות העברית בנוגע ליחס העיתונות הערבית לציונות. עם הזוג מויאל הוא היה ממובילי היוזמה להקמת עיתון יהודי בערבית.

הדוברים הספרדים הנוספים במחלוקת פעלו גם הם בתפר שבין ההשכלה הערבית לתחייה העברית. הם היו פחות מעורבים במעגלי הנהצ'ה וכמעט ולא כתבו בספרות ובעיתונות הערבית. אישים כדוגמת אברהם אלמליח, יוסף דוד ממון, אברהם בצראווי וחיים בן עטר פעלו

6 להרחבה על תרגום התלמוד לערבית ראו יהושע, 2016; Grabitz, 2014.

7 לבנם הבכור הם קראו עבדאללה נדים על שם ידידם הסופר המצרי לאחר פטירתו בשנת 1896. אין לנו הרבה עדויות על הבן עבדאללה נדים מויאל, אך נראה שהיה מעורב בפעילות העיתונאית של הוריו ואף פרסם ספר שירה בבגרותו. להרחבה על משפחת מויאל ראו יהושע, 2016: 86-112; Levy, 2012; Jacobson, 2011.

בעיקר במסגרת העיתונות העברית הארץ ישראלית ותרגמו מאות מאמרים מהעיתונות הערבית באותה התקופה. בתרגומים שלהם נכללו גם פרשנות ודברי רקע. עוד הם פרסמו מאמרי סקירה על העיתונות הערבית ובהם תיארו וניתחו את הלכי הרוח והמגמות הפוליטיות, ובעיקר את האופן שבו מוצגים היישוב היהודי והציונות. לעתים הם פרסמו גם מאמרי תשובה לביקורת הערבית בעיתונות העברית.

לעומת בני הארץ הספרדים, הנטועים במעגלי ההשכלה הערבית ומקיימים דיאלוג ופולמוס מתמידים וקבועים עם משכילים ערבים מקומיים בנוגע לציונות ולהתיישבות היהודית בארץ ישראל/פלסטין, בדרך כלל נותרו אנשי היישוב החדש האשכנזי מוחץ לדיון. הם לא ידעו ערבית ומרביתם לא טרחו ללמוד אותה. הם גם היו מנותקים מהמשכילים הערבים המקומיים ולרוב לא הביעו עניין במאמרים המתורגמים ובפרשנויות של בני הארץ. השפה הערבית מסמנת קו גבול בין בני הארץ למתיישבים החדשים, בין המתיישבים ובין הילידים, בין הספרדים לאשכנזים.

כבר בסמוך למעבר שלה ליפו זיהתה מויאל-אזהרי את הפער הלשוני והתרבותי המפריד בין בני הארץ הספרדים ובין המהגרים האשכנזים. במאמר שהתפרסם במרץ 1909 בעיתון "הצבי" מובאים רשמיה מכינוס שהתקיים ביפו: "בפעם הראשונה ראיתי את ההתנגשות בין דעות היהודים 'הספרדים', אשר חוג השקפתם ודעותיהם ושאיפותיהם מזרחי כלו ובין דעות אחיהם 'האשכנזים', המלאים מזרם הדעות האירופיות", כך פתחה את רשמיה מהכינוס (מויאל, "הצבי", 30.3.1909: 2). הזירה הפוליטית ביישוב הייתה חדשה למויאל-אזהרי, שגדלה ופעלה רוב חייה במרחב תרבותי ופוליטי ערבי. מנקודת מבטה ניכר הפער הלשוני והתרבותי בין ספרדים לאשכנזים:

בראשית האספה הרגשתי אותו הרגש העצוב, אשר נרגיש בו בעת שיתמלאו העננים זרמי "חשמל בטרם הסערה" סימני עקת לב היתה נכרת על פני כל הנאספים. אלו ואלו התחילו לדבר. ואלו ואלו דברו עברית. ואראה, כי הבנת הדברים לא היתה רבה.

כל מה שאמר ה"ארופי" הבין "המזרחי" ו"הארופי" לא השיג תמיד את מחשבות ה"מזרחי". כי אמנם, החוגים לא היו שווים, אף לא ידיעות הנאספים ולא סגנונם (שם).

אף שכל הדוברים דיברו עברית, טוענת מויאל-אזהרי, הם דיברו מתוך מרחבי שפה ותרבות שונים לחלוטין. הספרדים מייצגים את המשכילים הערבים המזרחים, והאשכנזים – את ההשכלה האירופית המערבית. אנחנו יכולים לזהות את הרטוריקה הנהצית בניתוח שלה ואת הביקורת הסמויה שלה על היהודים האירופים. בעוד שדבריו ומחשבותיו של היהודי האירופי נהירים למשכיל הספרדי-מזרחי, האירופי אינו מבין (או אינו מעוניין להבין) את דבריו ואת עולמו של המזרחי. בסוף המאמר היא מסתייגת ממסקנותיה וכותבת:

ועתה הריני דורשת סליחה על כל מה שאמרתי, ואקוה שהמבקר שירצה להעביר את דברי תחת שבט הבקורת לא יהיה מהיר במשפטו ולא יוציא עלי פסק דין טרם יחשב מעט, שאני כותבת ערבית ושהמעתיק את דברי איננו כל כך בקי בלשון העברית, ואולי תהיה לקצת מדברי הבנה אחרת מאשר סברתי. אנכי רק לתת רשמים רציני, ובדברי הפעם לא התכונתי כלל להוציא משפט על מפלגות עמנו ומלחמותיהן אלא לציר את הרשם שעשתה עלי, העבריה-ערביה, אספה יהודית בארץ ישראל (שם).  
ההדגשות שלי).

הסיום האפולוגטי של מויאל-אזהרי נובע גם מן החשש שדבריה לא יובנו כראוי על ידי הקוראים האירופים. היא עבריה-ערבייה הכותבת בערבית, והמתרגם (כנראה שמעון מויאל בעלה) אינו בקי דיו בעברית. המחלוקת שתגיע לשיאה כשנתיים אחר כך תאשש בכמה דרכים את ההבחנות המדויקות של מויאל-אזהרי, בעיקר בנוגע להיווצרותן של שתי שפות תרבותיות שונות.

ככל שהזמן עובר והביקורת בעיתונות הערבית גוברת, מתרחב הקרע בין הספרדים לאשכנזים. סוגיית השפה הערבית עולה שוב לכותרת כשנתיים אחרי פרסום מאמרה של מויאל-אזהרי, הפעם

ביתר דחיפות. יוסף דוד ממון, משכיל ספרדי יליד צפת המשמש מורה לערבית באחד מבתי הספר בגליל, מפרסם בקביעות מאמרים בעיתון "החרות" המתמקדים בביקורת על הציונות בעיתונות הערבית. בסדרת מאמרים שפרסם בקיץ 1911 אפשר לזהות שינוי ברטוריקה. במקום הצגת העיתונות הערבית ודיון בה, הוא פונה ישירות לאנשי היישוב החדש האשכנזי ומטיח בהם ביקורת נוקבת על סירובם ללמוד את השפה הערבית:

ולכשתטען קורא יקר: ואיך אקרא, והלא איני שומע בשפתו של ישמעאל? אענך אני: זו היא כבר שירה נושנה שכבר מן הצורך לא להתחשב אתה יותר. אתה – הנודד הנצחי – בא לצרפת ולומד צרפתית, לגרמניה ולומד גרמנית, לארגנטינה ולומד שפניולית, בא לאמריקה ולומד אנגלית, ולמה זה איפוא כשאתה בא לתורקיה – שהיא טובה לך מכל אלו – לא תלמד גם טורקית, כשאתה רוצה להכנס לפלשתינה – שהיא יקרה מכל הארצות ההן – לא תלמד ערבית – שפתו של עם הארץ שהנך נפש אתו יום יום? [...] פזמון עתיק! תאמר. לא ראי כל השפות הנ"ל כראי שפה קשה ומוזרה זו וכו', חדל נא, אחי מטענות שוא כאלה שמקורן בעצלותך ובאדישותך (ממון, "החרות", 21.8.1911: 1. ההדגשות שלי).

מהדברים הנוקבים האלה אנחנו למדים שסוגיית ידיעת השפה הערבית עולה בשיחות בין ספרדים לאשכנזים ביישוב כבר תקופה ארוכה. ממון מבטל את הטעונונים בדבר קושי השפה וטוען כי היהודי הנודד תמיד למד את שפת המקום שאליו היגר, ורק בפלשתינה הוא ממאן ללמוד את השפה הערבית. חוסר ידיעת הערבית מגביר את הניכור ואת הניתוק של האשכנזים מהמצב הפוליטי המקומי:

ואם עוד אינך יודע לקרא לע"ע [לעיתונות ערבית], חפש מי שיתרגם לך, מי שיסביר לך את כל נוראותו של המצב. כי אנחנו עכ"פ הננו נוטים להסכים לא לעזור לך עוד יותר בנדון דנא, היות ובזה שעזרנו עד עכשיו סמכת עלינו יותר מדי וזה

הגדיל, כנראה, עוד יותר את אדישותך ומתוך זה גם את אי-התענינותך למלא את חובתך לעמך ביחס לארץ שאתה נמצא בה, לעם המושל שאתה נמצא בקרבו ויחסך המוזר אליו (שם). ההדגשות שלי).

בדבריו של ממן יש חלוקה ברורה בין אנחנו לאתם. אנחנו הספרדים יודעי הערבית, אתם האשכנזים המהגרים הממאנים ללומדה. ממן מדגיש את ההשלכות הפוליטיות והחברתיות הנובעות מהגישה הבדלנית והמתנשאת הזאת של האשכנזים. היא נתפסת כיחס מזלזל כלפי השפה והתרבות הערבית המקומית וכפגיעה בעם הערבי החי בארץ. גישה זו מעידה, לטעמו, לא רק על אדישות והתנשאות, אלא גם על פגיעה במחויבות לעם הערבי בארץ. הספרדים שוקלים להפסיק לתרגם לאשכנזים את המאמרים מהעיתונות הערבית, טוען ממן. הם ממאנים לשתף פעולה עם הסירוב של האשכנזים ללמוד ערבית. במאמר ההמשך אנחנו מבינים כי הסירוב לתרגם נובע גם מההתעלמות של האשכנזים מעמדתם של בני הארץ הספרדים כלפי הביקורת הערבית. בכך כורך ממן בין הזלזול של המתישבים האירופים בשפה הערבית וההתעלמות ממנה ובין התעלמותם מהספרדים:

ורבים מהם שלא הבינו מפני שמשפטם עליהם הוא קרום ומפני שהם קצרי-ראות בנידון דידן של אותם הדברים שכלפיהם אני מכון, לרגלי אי התענינותם בהם וגם לרגלי זרותם – של עסקנים ותושבים אלה בארץ, אידיעתם את שפת הארץ, התרחקותם והתבדלותם לגמרה מעם הארץ. חסרונות אלה וסעיפיהם, חסרונות אלה ותוצאותיהם, הרי מורגשים הם, על פי רוב, רק אצלנו או הלאומיים המעטים מילידי הארץ שיש לנו עין רואה [...] ואזן שמעת [...] ודוקא אתנו אין מתחשב [...] חבל! (ממן), "החרות", 11.9.1911: 2. ההדגשות שלי).

ההתעלמות מהביקורת הערבית שמציגים ספרדים בני הארץ נובעת מההתבדלות של העסקנים האשכנזים מעם הארץ הערבי. ממן

מתאר בכירור איך השפה הערבית מפרידה בין היליד למתיישב: אי-ידיעת הערבית מנתקת את המתיישב מן הארץ ומתושביה היהודים והערבים.

הכתיבה של ממן מציבה משוואה ברורה: ההתנתקות מהשפה הערבית משולה להתנתקות מעם הארץ ומהמשל התורכי. החיבור לשפה הערבית מייצג את החיבור לארץ. הסירוב של המתיישבים האשכנזים ללמוד ערבית רק מלבה את הביקורת של המשכילים הערבים כלפי היישוב הציוני הטוענים כי היא תנועה לאומית בדלנית. לממן ולמשכילים הספרדים המשוואה הזאת ברורה לחלוטין. לכן הם כותבים בזכות לימוד השפה הערבית והתקרבות אל בני הארץ. יתרה מכך, ההתעלמות מהביקורת שעולה בעיתונות הערבית רק מעצימה את התפיסה של הציונות כתנועה בדלנית. על כן צריך להקים עיתון יהודי בערבית, שיפעל לתקן את הרושם המוטעה הזה וישתלב בדיון המתקיים בערבית על המעמד של היישוב היהודי בארץ.

ההצעה להקים עיתון יהודי בערבית עלתה בכמה הזדמנויות בראשית המאה העשרים, אבל הראשון שעשה פעולות ממשיות ושיטתיות להגשמת מטרה זו היה מויאל. בשנת 1909 שב מויאל ליפו אחרי שנים ארוכות שבהן היה אורח קבוע במעגלי ההשכלה הערבית בכיירות, באיסטנבול ובקהיר. הוא מזהה מיד את חוסר ההבנה וההערכה של המוסדות הציוניים המקומיים כלפי התרבות הערבית-מזרחית ומחליט לפעול בנושא. כך הוא תיאר תהליך זה במאמר שפרסם בספטמבר 1911 בעיתון "החרות":

בשוכי ממצרים לפני כשלש שנים ראה ראיתי את הסכנה המרחפת על הישוב מחוסר ידיעת ראשי וגדולי הצבור במהלך-רוחם ובהשכלתם ובמדרגת-תרבותם של המזרחים. כי הם הסכן הסכינו להתנהג רק עפ"י שמועות מאי-אלה יהודים ארצי ישראלים שעל בקיאותם בענייני המזרח סמכו לפי שהם יודעים לדבר או גם לכתוב קצת בערבית, וחסל! אולם כל החשבון נוסד על טעות לא יכרא כ-אם טעות אפילו אם החושב יהיה "ניותון" [ניוטון] או "גאליליה" [גליליאן] בעצמם; ראה ראיתי טעות אלה

החושבים את עם הארץ לפראים ולגסים לפי שאינם דומים לעמי אירופה "הממושכלים" על-פי שיטת קולטורתם החדשה (מויאל, "החרות", 22.9.1911: 2).

הניתוח של מויאל חושף את השיח האירופוצנטרי והקולוניאלי בבסיס הגישה של מנהיגי היישוב הציוני כלפי בני הארץ הערבים. כמי ששהה שנים רבות בערים שבהן התעצבו יחסים קולוניאליים בין אירופים לתושבים ערבים (קהיר וכיירות למשל) הוא מזהה כיצד ההיגיון הזה משכפל את עצמו ליחסים בין המתיישבים היהודים, אנשי התרבות וההשכלה האירופית, ובין הילידים הגסים והפראיים. נוצרות שתי חברות נפרדות: המתיישבים היהודים האירופים מכאן והערבים והמזרחים מכאן. מויאל מבין שזו טעות דרמטית. הזיהוי של היישוב היהודי כפרויקט קולוניאלי-אירופי הוא הבסיס לאיבה המתפתחת בקרב ערביי הארץ כלפי התנועה הציונית. הוא מתחיל לפעול לשינוי המגמה כמו שהוא מתאר בהמשך אותו מאמר:

כל זה ראיתי בשובי הנה והתחלתי לעבוד בכל כחותי להסיר את הסכנה הזאת: נאומים בערבית נשאתי, עם ראשינו העבריים דברתי, באסיפות בני עמנו פה השתדלתי להורות להם טעותם ולהסביר להם כיצד צריך להתחשב את עם הארץ, זרזתי את רבנינו ודברנינו להטיף בעברית את דרשותיהם באסיפות הלאומיות הפומביות של עם-הארץ ואני תרגמתי דרשותיהם בערבית ויסדתי תנועה יהודית עותומנית. והכרחתי את היהודים להשתתף גם הם בתור יהודים בהחגיגות והדמונסטרציות הלאומיות הכלליות, והקדשתי אסיפות מראשי העם ומנהליו, ופקידי עסקינינו הצבוריים לרון ע"ד יסוד עתון ערבי בכדי להפיץ על ידו בין הערבים ידיעות אמיתיות על הציונות ועל היהודים ולבטל את דבות העתונים הנוצרים המוציאים עלינו עתק [...] (שם. ההדגשות במקור).

הפעולות שמתאר מויאל מעידות על ניסיון להפוך את הפרויקט הציוני לפרויקט לאומי ילידי. בדומה לתנועת ההשכלה הערבית שבה



היה שותף, התנועה הלאומית העברית אמורה להיות תנועה מזרחית הצומחת מתוך ההקשר התרבותי המקומי ובאופן שאינו מאיים על ערביי הארץ והמדינה העות'מאנית. על כן הוא מעודד מנהיגים ציונים מקומיים להשתתף בכנסים לאומיים ערביים ולדבר על הציונות, ועל כן הוא מקים תנועה יהודית עות'מאנית. מויאל מדגיש את הדמיון בין שתי תנועות התחייה הלאומית (העברית והערבית) המבוססות על ציביליזציה מזרחית משותפת בעלת שורשים עתיקים.

באותה רוח הוא קורא להקמת עיתון בערבית בהובלה ובמימון יהודיים. עיתון בערבית ישמש במה ציבורית להדיפת הביקורת על הציונות בעיתונות הערבית המקומית. הוא גם יהיה במה לניסוח מחדש של הפרויקט הציוני הנטוע בהקשר תרבותי ילידי עברי-ערבי ומשתלב באתוס העות'מאני של מולדת משותפת. הקמת העיתון נעשית במהרה לפרויקט הגדול שלו. הוא מכנס כמה אספות ציבוריות ביפו, מנסה לשכנע מנהיגי ציבור ואת ראשי המוסדות הציוניים המקומיים, מפרסם מאמרים וכתובים בעברית. באחד ממאמריו הוא מציע "למכור" מושבה עברית אחת כדי לממן את הקמת העיתון בערבית. הצעה זו תעורר עליו ביקורת חריפה ביותר כמו שנראה להלן. ההצעה הזאת משקפת בצורה החדה ביותר את ההבדל בין התפיסה הלאומית שלו לזו שהובילו ראשי היישוב הציוני: תנועה לאומית ילידית מזרחית המבוססת על האתוס העות'מאני של המולדת המשותפת לעומת לאומיות מתיישבת המבוססת על התרבות האירופית והמסורת הקולוניאלית. בשיח של מויאל יש יסוד דה-טרטוריאלי חזק, שכן אין בו שאיפה לבעלות על הטריטוריה או תביעה לבעלות לאומית. יש בו אף חתירה תחת אדנותיות ובלגנות או בעלות ושליטה בלעדית, ובמקומן לאומיות עברית במסגרת של מולדת משותפת.

שלוש שנים אחרי חזרתו ליפו מויאל מבין שאין שותפים לתפיסה שלו ושל עמיתיו הספרדים בקרב מנהיגי היישוב החדש האשכנזים. מתנגדים להצעותיו, לועגים לו ולעמיתיו הספרדים דוברי הערבית. באחרית המאמר שלו מספטמבר 1911 כותב מויאל:

ומה היה הסוף מעבודתי זו? היה, כי אחד ממורינו החשובים עלה על הבמה בתוך אחד הנאומים הערבים שלי ולעג על הספרדים המתעסקים בספרות לא-עברית וקרא תגר על כל הסופרים מב"י אשר הקדישו כחותיהם על אדמת נכר; [...] היה, כי מנהלי מוסדותינו הצבוריים התחלחו כנראה מעבודת עסקן חדש ספרדי ויתאגדו לגדור בעד המרץ שלי (שם). ההדגשה במקור).

מויאל מזהה שני מרכיבים עיקריים להתנגדות לפעילותו ולעמדותיו: עצם כתיבתו ונאומיו בערבית והיותו משכיל ספרדי. החיבור הזה בין הערביות לספרדיות עולה לאורך כל המחלוקת, שהגיעה לנקודת רתיחה בסדרת המאמרים שפרסם אברהם לודוויפול כשבועיים אחרי המאמר הזה.

### הספרדיות בין השיח העות'מאני לשיח האירופי

ב-4 באוקטובר 1911 פרסם אברהם לודוויפול בעיתון "האור" בעריכת אליעזר בן יהודה סדרת מאמרים, ובהם תקף בחריפות את היוזמה לייסוד עיתון בערבית.<sup>8</sup> כבר במשפט הפתיחה של המאמר הראשון שלו עולה בבירור התפיסה השונה את הזיקה בין השפה הערבית לעברית: "יש להודות שאינני מתאר לי בנקל את מהות העתון העברי-ערבי. אם יהיה עברי לא יהיה ערבי ואם יהיה ערבי לא יהיה עברי" (לודוויפול, "האור", 4.10.1911: 1). כלומר השפה הערבית נוגדת ואף שוללת את העבריות, ולהפך – תפיסה הפוכה מזו שניסחו בני הארץ הספרדים שפעלו בתפר בין שתי השפות כמו הזוג מויאל, מלול וממן. בהמשך המאמר תוקף לודוויפול את בני הארץ הספרדים, מובילי היוזמה להקמת העיתון:

8 "האור" הוא אחד הגלגולים של העיתון היומי "הצבי", שייסד בן יהודה בשנת 1884.

רוצים היהודים שלנו, ילידי הארץ, לחקות את מעשי אחיהם בארצות אחרות. ליהודים הצרפתים יש עתונים בשפה הצרפתית – נעשה גם אנחנו כמותם. ליהודים האנגלים יש עתונים בשפה האנגלית – נלכה גם אנחנו בדרכיהם. ליהודים הגרמנים עתונים בשפה האשכנזית – מהם נראה גם אנחנו [...] אפילו ליהודי רוסיה יש עיתונים בשפה מוסקובית לא כל שכן שאנחנו צריכים גם כן לעתון בשפת הארץ [...] אך עיקר מטרת העתונות היהודית החדשה בשפות אירופא היא חינוכם ליהודים בעצמם. והנה באים היהודים הערבים שלנו והם חפצים לחדש את [...] ואולם רבותי הטובים; אחת משתי אלה: או שאתם חפצים לברא עתונות יהודית בשפת הארץ מן הטפוס הישן, ואז בוא ונלמדכם בינה, השכל ודעת ע"ד תוצאות עתונות כזאת בשפות אירופא בשבילנו היהודים (שם. ההדגשות במקור).

לודוויפול סימן את זהותם של מושאי הביקורת שלו בתארים שונים: "ילידי הארץ", "היהודים הערבים שלנו?" ובהמשך גם "אחינו הספרדים" ואף "היהודים העות'מאנים". הסימון שלהם כיהודים-ערבים בולט במיוחד: ראשית, כי הוא מסמן את החיבור בין ספרדיות לערביות שכאמור יופיע לאורך המחלוקת; ושנית, מכיוון שמדובר באחד המקורות המוקדמים שבו אנו מוצאים שימוש בזיהוי הקולקטיבי של "יהודים-ערבים" שיהפוך עם השנים לכינוי מעורר מחלוקת. כשהסופר שמעון בלס והחוקרת אלה שוחט, למשל, יגדירו את עצמם יהודים-ערבים בסוף שנות השמונים של המאה העשרים הם יקעו כקולות קיצוניים ושוליים.<sup>9</sup> הריבוי של הזיהויים והכינויים שבהם משתמש לודוויפול מעיד על מפת הזהויות והנאמנויות המרובות שבתוכה נוסחה הזהות היהודית-הספרדית באותה התקופה.<sup>10</sup>

9 להרחבה על ההיסטוריה של הופעותיה וגלגוליה של הקטגוריה "יהודים-ערבים" בשיח היהודי המודרני ראו שוחט, 2001; שנהב, 2003; חבר ושנהב, 2011; Shohat, 1997; Levy, 2008 1999.

10 להרחבה על מפת הזהויות בשלהי התקופה העות'מאנית ראו בצ'אל, 2008; Tamari, 2008; Levy, 2007; Eyal, 2006; Khalidi, 1997;

כעיתונאי ציוני רב ניסיון שמאחוריו עשרות שנים של פעילות במעגלי ההשכלה היהודית באימפריה הרוסית ובפריז, מתח לודוויפול את הביקורת שלו מהמקום שלו בלב השיח של ההשכלה העברית המזרח אירופית. לכן לא מפתיע לגלות שאת הביקורת שלו על ההצעה להקים עיתון יהודי בערבית הוא מנסח מתוך ההיגיון הפוליטי הזה ובטרמינולוגיה שאפיינה אותו. את האופציה להקמת עיתון יהודי בערבית הוא רואה כמקבילה לניסיונות דומים של משכילים יהודים באירופה, והוא בכללם, להקים עיתונים יהודיים בשפות מקומיות. לכן הוא ניבא כישלון דומה גם לילידי הארץ (היהודים הספרדים), שכדומה לאחיהם האירופים מתבוללים בשפה ובתרבות המקומית. מנקודת מבטו אפוא נשפטה ההצעה להקמת עיתון יהודי בערבית על סולם בינארי של התבוללות בתרבות הערבית המקומית או עיצוב תרבות לאומית עברית נבדלת. בהקשר הזה רואה לודוויפול ביוזמה להקים עיתון בערבית כמקדמת התבוללות יהודית בסביבה ערבית.

במאמר שלו הוא התייחס גם להצעה של שמעון מויאל (בלי להזכיר את שמו) למכור מושבה עברית כדי לממן את הקמת העיתון: "שמעתי מפי עוקם-מח כזה שמוטב שנמכור מושבה אחת כדי שנעשה עם הכסף שנקבל מן המכירה הזאת עיתון ערבי. אך אנחנו הן לא עם אנשים כאלה נתוכח" (שם. ההדגשה במקור) – אמירה מלגלגת ומקניטה שמבקשת לקעקע את המחויבות הלאומית של מויאל. שמעון מויאל, שכאמור היה ממובילי היוזמה להקמת העיתון והמטרה העיקרית של חצי הביקורת של לודוויפול, פרסם מאמר תגובה חריף בעיתון "החרות". את מאמרו פתח בהתייחסות ישירה לתגובה המקניטה של לודוויפול להצעתו למכור מושבה יהודית: "בהאור גליון ב' יצא מר לודוויפול במאמר ע"ד יסוד עתון ערבי בסגנון העושה רושם כאילו כהן מכהן לפני ולפנים בהיכל הפדנטרי. אודה ולא אבוש אני הגבר האומר שמוטב שנמכור מושבה אחת ובמחירה ניסד עתון ערבי שילחום את מלחמתנו. ובוזה אבוא להשיב

על דברי מר לודוויפול ומאת הקוראים הנכבדים אדרוש לשפוט למי מאתנו לי או לו יתאים התואר עקום מח אשר הרשה לו לכנותני" (מויאל, "החרות", 19.10.1911: 1. ההדגשה במקור).

מויאל אינו מתבייש בהצעתו למכור מושבה. לשיטתו, הלאומיות העברית אינה מתגלמת רק בהקמת מושבות עבריות נפרדות, אלא בעיקר דרך חיבור לארץ ולתושביה הערבים. ואז הוא מוסיף לתקוף את לודוויפול וטענותיו:

אמת היא כי האדון לודוויפול חושב אותי למתנגד לו כי הרגלתי לענות אמן אחרי כל פטפוטי אשר הוא מביע תמיד ממרום במת הפדנטרי שלו ועל כי נועזתי אני הספרדי המזרחי להוכיח לו במופתים כי נסיונותיו ודעותיו האירופיות אינן מספיקות לו תמיד לדון דין לאשורו על ענייני המזרח, ויבו בעיניו לשלוח לשונו אחרי לכרי ויאסוף אתו גם יחד את יתר נאורי הספרדים אנשי זעמו לחרף אותנו בתוארי לעג וקלס וצחוק ופחוק ממש כדברי גולית הגשמי על דוד הנער האדמוני והאידיאלי! [...] כן הדבר, חסר כך ההגיון כשאתה בא להביא ראיות ממאורעות שאירעו לעתונים אשר נכתבו באירופא בלשונות עמיה אשר אמונתם הלאומית הראשית היא שטיפת כל הגזעים אל תוך החברה הכללית, ותחליט שהם בודי [בוודאי] מתאימים גם אל עתיד הספרות העברית-ערבית אשר אנכי משתדל ליסד פה בא"י בכדי להפיץ אור חדש על שאיפותינו ודעותינו בין עה"א [עם הארץ] הערבי אשר אמונתו הלאומית הראשית היא כי ישאר כל שבט וכל גזע בטפוסו, מנהגיו, ולשונו וגם בחברתו הגזעית הפנימית ורק שיתקשר בחברת אה"מ [אהבת המדינה] ואהבת הלאום העותמני וידיעת הלשון כיתר הגזעים (שם). ההדגשות במקור).

מויאל מצביע על הנימה האדנותית של לודוויפול המבוססת לטעמו על תפיסה של עליונות אירופית כלפי הספרדים. הוא מסרב לקבל את ההיררכיה הזאת ומודה כי הקמת העיתון היא חלק מפרויקט רחב יותר ליצירת מרחב ספרותי עברי ערבי. הניתוח של לודוויפול שגוי

בעיניו כי הוא שופט את ההצעה מתוך פרספקטיבה אירופית שאינה מותאמת להקשר הפוליטי והתרבותי העות'מאני. בכך מבחין מויאל בין תפיסת העולם והשיח הפוליטי היהודי-אירופי שבמסגרתם פועל לודוויפול, שהם זרים למרחב הערבי-מזרחי, ובין תפיסת בני הארץ הספרדים הנטועים במרחב הפוליטי המקומי.

תגובה ברוח דומה מפרסם ב"החרות" גם אברהם בצראווי, משכיל יהודי ספרדי ירושלמי, שהיה מתומכי היוזמה להקמת העיתון בערבית. בצראווי, כמו הזוג מויאל וממזן, יוצר הבחנה ברורה בין אירופה ובין המזרח ואסיה:

א. מביט הנך עוד בקנה "צרפתיותך" ומדמה אתה את ארץ ישראל והעם הערבי לזה של אירופה. מקביל אתה (לודוויפול) את העתונים המקומיים להעתונים הארופים. אבל, במחילה מכבודך, הנך שוגה מאד. לא ראי זה כראי זה. אזיה (אסיה) איננה דומה לאירופה לשום דבר [...]

ב. ומה שאתה אומר כי אנו ילידי הארץ חפצים לחקות למעשיך אינך צודק בזה. אתה בתור איש אירופי רחוק הנך מלהכיר את רצוננו. העתון שאנו מראים עליו באצבע על נחיצותו איננו אותו כפי שאתה חושב, עתוננו צריך להיות עתון ערבי כללי, עתון שכל עורכיו וסופריו יהיה אנשי אמת ושעטם לא תפלוט רק את הדבר כמו שהוא, מבלי כחל וסרק, וכלי הלבישו במחלצות האיבה והשטנה כמו שנוהגים עד היום יתר העתונים מקטרגינו (בצראווי, "החרות", 24.10.1911: 2 ההדגשות שלי).

לעומת לודוויפול, שאינו מבדיל בין השיח הפוליטי האירופי לשיח הפוליטי העות'מאני, בעיני בצראווי התנועה בין אירופה לאסיה מסמנת את הזרות של לודוויפול בשיח הפוליטי העות'מאני ומבדילה אותו מבני הארץ היהודים הספרדים המעורים בו. השימוש החוזר במונח "ילידי הארץ" כמסמן של היהודים הספרדים רק מעצים את ההנגדה בין הזרים למקומיים.

הרטוריקה של לודוויפול, לעומת זאת, רוויה בדימויים השאובים מהעולם היהודי האירופי שהתפתח בצלה של השאלה היהודית. באחד

ממאמרי התגובה שלו הוא מיקם את האינטלקטואלים הספרדים בתפר שבין התבוללות בתרבות הרוב הערבית ובין לאומיות יהודית:

ואם אתם חפצים לברא עתונות ערבית כלפי פנים כמו שהיהודים הגרמנים, האנגלים והרוסים יצרו עיתונות בגרמנית, באנגלית וברוסית כלפי פנים, אז, במטותא מכם, תנו לי לצחוק! בשביל מי תעשו עיתונים ערבים? ברוך השם, עוד לא הגענו לידי מדרגה כזו שנהיה צריכים לדבר לבני ישראל בארץ ישראל בשפה ערבית [...] אני מבין עוד את שנים שלשת המתבוללים שיש לנו פה בין אחינו הספרדים, שהם מטיפים להתבוללות עם הערבים. לטמיעה ביניהם, לקבלת שפת הערבים וספרותם על חשבון השפה העברית והספרות העברית, אני מבין אם חסרי כח ויגעי הכח האלה מדברים ע"ד יסוד עיתון ערבי ליהודים [...] דברי אלה מכונים לכל אותם הצעירים הספרדים שהם קוראים לעצמם לאומים, שהם מתייצבים לפנינו בתור פרי התחייה הלאומית החדשה. להם נגיד: חדלו לכם מן הרעיון הזה! כלפי חוץ לא תעשו כלום... כלום... כלום... בעתנכם הערבי וכלפי פנים – אין לנו צרך בעיתון ערבי (לודוויפול, "האור", 1911.4.10:1. ההדגשות במקור).

בדבריו הנחרצים של לודוויפול בולטת נימת הזלזול והלגלוג כלפי השפה הערבית ותרבותה, שאפיינה במידה רבה את התפיסה הרווחת בקרב הוגים ציונים באירופה וביישוב. באחד ממאמרי התגובה שלו הוא ביטא זאת בלשון בוטה יותר והאשים את היהודים הספרדים בהטפה להתבוללות בתרבות הערבית:

אך בכל כחות נפשנו נתקומם נגד הקמץ הקטן של אחינו הספרדים, שלדאכוננו הם קופצים תמיד בראש, וכפומבי ובראש גלי, כמו, למשל, על הנשף של רבנו חיים נחום, מטיפים להתבוללות עם יושבי הארץ, להפצת השפה הערבית והספרות הערבית ועל חשבון השפה העברית וספרותה וכו'. יחד עם נורדוי נגיד להם: "אם להתבולל בעמים אחרים, אז היינו יכולים לעשות

זאת בזול יותר". אם לא לתחית ישראל, שפת ישראל, ספרות ישראל, וארץ ישראל אז לא היה לנו צורך לכתת רגלינו הנה, לחסר את נפשנו מטובה ונחת של חיים תרבותיים (לודוויפול, "החרות", 27.10.1911: 2. ההדגשות במקור).

בעיני לודוויפול, השפה הערבית, שהיא שפת הרוב, מאיימת על הפרויקט הלאומי העברי בארץ, והאינטלקטואלים הספרדים בני הארץ רוצים להתבולל בתרבות הערבית. כך שכל התקרבות לשפה ולתרבות הערבית המקומית מאיימת על המפעל של יצירת תרבות וחברה עברית נבדלת.

גם הסופר יוסף חיים ברנר השתתף בפולמוס על היוזמה להקמת עיתון בערבית. במאמריו הוא הצטרף לביקורת של לודוויפול על היוזמה ועל הספרדים בני הארץ שמובילים אותה. בדומה ללודוויפול, גם הוא ביטל את החשיבות של עיתון בערבית ושלל את הצורך בחיבור למשכילים הערבים המקומיים, שאותם הוא כינה מושחתים וחסרי קולטורה:

תעודה חדשה ניתנה, איפוא, עלינו קומץ היהודים בארץ. תחת לרכו ולאמץ את כל כוחותינו, הכספיים והספרותיים, הדלים והמצומצמים עד מאד, בכדי לברוא עתונות עברית ראויה לשמה בשביל עצמנו [...] ניטל עלינו לעשות בשביל הקהל הערבי מה שלא עשה אותו קהל בעצמו. כלומר: לתת לקורא הערבי, שאינו מרגיש שום צורך בעתון קולטורי, ולעתונות הערבית ההווית, המכורה, הנלעגה והנשחתה, את – שמעוֹנָא! – את "העתון היומי, הכללי, המדיני, הספרותי, העממי", והכל – על חשבוננו אנו! ואם תאמר: בשביל מה? בשביל שנוכל שם מזמן לזמן להדפיס מאמרי סניגוריה על עצמנו, שהאינטליגנציה הערבית, כביכול, תקנח בהם את ה"נרגילות" שלה. תפקיד חשוב! הועילו "חכמים" בתקנתם! שאלה קטנה. נשכח את כל שאיפותינו הטובות ליצור ספרות לנו לעצמנו ולא לאחרים (ברנר, "הַאֵהֶלָה", תרע"ב).



הרטוריקה של ברנר ולודוויפול כלפי התרבות הערבית המקומית משקפת תפיסה רחבה יותר בהגות הציונית כלפי ערביי הארץ, שבעקבות יוסף גורני נוכל לזכור "התפיסה האדנותית-בדלנית"<sup>11</sup>. את אחד הביטויים המובהקים של תפיסה זו באותה התקופה אפשר למצוא במאמרו של ההיסטוריון יוסף קלוזנר שהתפרסם בכתב העת שערך, "השלח", כמה שנים קודם לכן. במאמר זה הוא התריע מפני סכנת ההתבוללות של יהודי ארץ ישראל בתרבות הערבית. דבריו כוונו דווקא לצעירי המושבות אשר מחקים את מנהגי הערבים. במקום למצב את עצמם כמתיישבים בעלי תרבות אירופית עליונה הם מתערבבים בתרבות הילידית הפראית:

אנו, היהודים, שזה אלפיים שנה ויותר יושבים אנו בין עמים קולטוריים, אי-אפשר לנו – וגם אינו רצוי לנו – שנרד עוד הפעם אל מדרגת הקולטורה של עמים פראיים-למחצה, וחוזך מזה הרי כל תקוותנו, שבזמן מן הזמנים נהיה אדוני הארץ, אינה מיוסדת לא על החרב ולא על האגרוף אלא על היתרון הקולטורי שיש לנו על הערביים והתורכים שעל-ידו תגדל השפעתנו מעט מעט (קלוזנר, "השלח", יז [תרט"ז-תרט"ח]: 574-576, מצוטט אצל גורני, 1985: 56).

הטיעונים של קלוזנר משקפים את הגישה הפטרונית והבדלנית שאותה ביקרו בחריפות אינטלקטואלים ספרדים בני הארץ באותה התקופה. התפיסה האירופית הקולוניאלית של קלוזנר מטיפה להפרדה לאומית עברית ושוללת השתלבות במרחב הערבי. הוא מתריע מפני התבוללות בעם הארץ הערבי (ובעקיפין גם בכני הארץ הספרדים), ורואה ביצירה של חברה עברית נפרדת בארץ ישראל אידיאל. באופן דומה לודוויפול רואה בשימוש בשפה הערבית אקט שנוגד את התפתחותה של השפה העברית וגם את הלאומיות היהודית. תפיסה בינארית זו מהדהדת את השיח היהודי באירופה של אותה התקופה ואת המחלוקות בין היהודים המתבוללים ליהודים

11 להרחבה על הגישה האדנותית-בדלנית ראו גורני, 1985: 56-64.

הלאומיים. לודוויפול מנסה להכפיף את ההקשר הארץ ישראלי/עות'מאני למשוואה האירופית בלי להתייחס להקשרים הפוליטיים והתרבותיים המקומיים.

בשיח של מויאל ובצראווי, לעומת זאת, הדיון מנוהל מתוך ההיגיון הפוליטי והתרבותי העות'מאני והערבי המקומי, שהתאפיין באותה תקופה בשילוב עדין בין אתוס לאומי עות'מאני של מולדת משותפת ובין מזיגה של נאמנויות לאומיות ותרבותיות מרובות. לכן הדוברים הספרדים במחלוקת מתנגדים לא רק לביקורת של לודוויפול ובני בריתו, אלא גם להנחות המוצא שלהם בדבר הפוליטיקה והתרבות המקומית.

במאמר התגובה של ד"ר מלול לדבריו של לודוויפול הוא כותב שהשתיקה של היהודים (הספרדים) למאמרי הביקורת בערבית יכולה להתפרש בעיני השלטון העות'מאני והאזרחים הערבים המקומיים כהודאה בהאשמות כלפיהם, מכיוון שהספרדים נתפסים כחלק מהמרחב הלשוני הערבי:

האותות והמופתים שהביא הארון לודוויפול בנוגע להיחס שמביא בין הארמנים והיוונים ובין היהודים אינם צודקים כ"כ מפני שתי סבות: א. אצלנו היהודים מוחזק כי הרוב שלנו יודע את השפה הערבית ושתיקתו אל דברי המשטינים יחשב לו לחטא גדול לפני הממשלה וחיוב לאחיהם העותמנים ב. הישוב החדש לא היה הולך בדרך טבעי – לאט לאט – כי אם במהירות ובמרוצה, וזה גרם שלא יכלנו להסביר לכל אחינו העותמנים יושבי הארץ כי לא לקלקל באנו כי אם לתקן – לנו ולהם. וכמה נוכל אנו להסביר להם אם לא בעתונים הערבים! (מלול, "החרות", 25.10.1911: 2. ההדגשות במקור).

ממן, שכאמור הרבה לעסוק בשאלה הערבית וביחס לשפה הערבית, היה יותר ישיר בביקורת שלו. באחד ממאמריו הוא הציב את האופי הבלדני והאדנותי של תנועה הציונית כגורם המרכזי לעיונות הערבית כלפי היישוב היהודי:

שאלה זו – רצוני – שאלת הציונות וכתוצאה ממנה שנאת הערבים לנו – שהנה עכשיו אחת השאלות החמורות ביותר ביחס למצבנו הנכחי הרי היא הולכת ומתחדדת מיום ליום ומי יכל לנבא מראש מה יהיה פתרונה הגמור בעתיד הקרוב אולי, ואיזו תוצאה תביא לנו בכנפיה השחורות (ממן, "החרות", 11.9.1911: 2).

ממן, מלול ומויאל כותבים מתוך השיח הפוליטי העות'מאני ומתוך דיאלוג עם השיח הערבי המקומי. הם מתנגדים לפרשנות של לודוויפול ושותפיו המנתחת את המציאות דרך הפרספקטיבה (היהודית) האירופית וכופה עליה המשגות שאינן מותאמות להקשר המקומי. במקום הניגודים הבינאריים שהשתרשו בשיח הלאומי היהודי באירופה – בין לאומיות להתבוללות, בין נבדלות להיטמעות, ובין שפה עברית לשפת המקום – הציעו הם לבחון את המציאות דרך ההיגיון העות'מאני של ריבוי נאמנויות ומרחב משותף.

## ילידים ומתיישבים

הייצוגים של ספרדיות בשיח של הדוברים במחלוקת שיקפו גם את מעמד הפוליטי והאזרחי של הספרדים כבני הארץ. הגדרות כדוגמת "ילידי הארץ", "בני הארץ הספרדים" ו"היהודים העות'מאנים" הבליטו את ההשתייכות של הספרדים לארץ. לעתים הודגשה החלוקה בין הספרדים כאזרחים עות'מאנים ובין האשכנזים, שהיו רובם נתינים זרים. במקרים אחרים הוצגו הספרדים כילידי הארץ בהנגדה למהגרים היהודים, בני היישוב החדש. החיבור בין ייצוגי הספרדיות לילידיות כלל גם פרשנויות בנוגע למעמד הפוליטי של ילידי הארץ הערבים. בשיח של הדוברים הספרדים מזוהה הילידיות פעמים רבות עם ביקורת על הגישה האירופית הברלנית של אנשי היישוב החדש הציוני. במקום להשתלב במרחב הערבי הם מבקשים לשנות אותו. במקום לקרב את בני הארץ הערבים הם מרחיקים אותם. בשונה

מהם, הספרדים הדגישו את המעמד הילידי שלהם כסימן לנאמנותם למדינה התורכית עם נאמנותם לארץ ולתושביה הערבים. החיבור בין זיהוי הספרדים כילידים ובין הוויכוח על עיצוב הלאומיות העברית עולה כבר במאמר התגובה הראשון של שמעון מויאל:

אדון לורוויפול! אתה שהנך אורחנו העוטה בגאון מעיל הקולטורה האירופית ומתימר ללמד בינה, השכל ודעת לאלו אשר קטנם עבה ממתנך, אמור נא לי אם קרה לך בנסעך בדרך רחוקה גשם שוטף עד כי לא יכולת לסבול ולא נזדמן לך להציל את נפשך משחת כ"א אוהל של צועני אשר קבל אותך לאורח, האם יורו לך השכלתך ונמוסך לגנות את בעל האוהל על דלותו, פראותו ושפלותו, או לדבר אליו רכות ולשחרו בתשואות חן חן? אם ב"כ שכלנו אנחנו המזרחים בעיניך הלא עליך לזכור כי אורחנו אתה וכי רבות סבלו תושבי א"י המה ואבותיהם שנות רבות לשמור על לאומיותם תוך זרמי הלאומים השוטפים אשר אחזו ברסן הממשלה דור אחר דור? ואלה יהודי א"י אשר הם כאפס בעיניך הן המה היסוד הראשון להתחיה הלאומית הישראלית בארץ האבות ואת זה הן לא תעזו להכחיד גם אתה? [...] אם עלינו אנחנו החלוצים אשר עזבנו מצבנו האיתן בארצות גלותנו ועלינו עם כספנו לבנות נשמות א"י ולחונן עפרה, אם עלינו תאמר כי מתבוללים אנחנו [...] אתה הלאומי החדש אשר דוחק הפרנסה והפרעות דחפוך לבא הנה, אם עלינו תאמר כי לא שויים בעיניך לחיות פרי התחיה הלאומית החדשה, אם כן הגד נא לנו מי הם הלאומיים ע"פ דעתך האירופית הצלולה? (מויאל, "החרות", 19.10.1911: 1. ההדגשות במקור).

בעל האוהל ואורחיו נמשלים ליחסי היליד ומהגר/מתיישב. בני הארץ הערבים והיהודים קיבלו את המהגרים היהודים שחיפשו מקלט מפני הרדיפות וקשיי הפרנסה באירופה. במקום להודות לבני הארץ על חסדם, האורחים מתחילים לגנות את אזרחי הארץ ולזלזל בהם. הרטוריקה של מויאל היא לאומית ילידית ברוח אתוס

המולדת המשותפת העות'מאנית; בני המולדת מול נתינים זרים. טוריקה דומה הופיעה בעת ההיא בעיתונות הערבית המקומית. כך למשל הגיב עורך עיתון "פלסטין" על סיקור שלילי בעיתון ציוני באיסטנבול של התנגשויות בין פלאחים ערבים לאיכרים במושבה רחובות באוגוסט 1913:

ציונים זרים אלה שבאים אלינו לאחר גירושם והשפלתם מארצותיהם [...] מנצלים את טוב לבנו והופכים, זמן קצר אחרי בואם לאדונינו ומפגינים את כוחם בפנינו. מסתכלים עלינו בבוז. כשרצינו לפקוח את עיני בננו לסכנות שסוכבים אותם, מאשימים אותנו בגזענות, פראיות ושנאה. כותבים בעיתוניהם, למשמע אירופה שאנו מסיתים את העם נגדם ומבקשים לחסלם ולשחוט אותם. האם זה לא דומה לסיפורו של הזאב עם הכבש? ("פלסטין", 27.8.1913, מצוטט אצל יזבק, 2015: 208).

ההיסטוריון מחמוד יזבק בחן את הביקורת על הציונות בעיתונות הערבית בפלסטין בשנים 1909-1914 והביא דוגמאות רבות להבחנה שעושים הכותבים בין מתיישבים (ציונות) לילידים (בני הארץ הערבים). בהרבה מקרים הכותבים יוצרים הבחנה בין יהודים (ישראלים) ובין ציונים. בעוד שהגירת היהודים מתקבלת בברכה, ההגירה הציונית נתפסת כאיום.<sup>12</sup>

דוגמה אחרת להבחנה בין יהודים ילידים למתיישבים בעיתונות הערבית שמציג יזבק במאמרו מעניינת במיוחד לדיון שלנו. במאמר על המצב הכלכלי הקשה ביפו מאשים עורך העיתון יוסף אל-עיסא את הגישה הברדלנית של המהגרים היהודים החיים בעיר:

ברור שהריבוי במספר התושבים היה אמור להועיל לתושבים ולגרום לשגשוג כלכלי. זה היה נכון לו היו המהגרים מוכנים להשתלב עם כלל תושבי העיר ולהיות מקשה אחת אתם ולא כפי שרואה אצלנו. אחינו היהודים המהגרים הקימו לעצמם

שכונות נפרדות ושווקים משלהם [...] הם גם אינם קונים בשווקים המקומיים ומתרחקים מבתי המסחר שאינם בבעלות יהודים [...] על כן ההגירה המתמשכת גרמה להאמרת המחירים ויוקר המחיה, אבל לא תרמה כלום לרווחת המקומיים, להפך, פגעה בהם קשות (אל-עיסא, "פלסטין", 29.5.1912, מצוטט שם: 207)

בתגובה למאמר זה שולח לודוויפול מכתב לעורך עיתון "פלסטין", וזה מחליט לפרסם אותו במלואו בעיתון. בתגובה זו טוען לודוויפול כי "אנו סבורים שהמניע למאמר הוא שנאת היהודים. ולמרות שנאתו ליהודים היה על הכותב להבין את הגורמים האמתיים לעליית המחירים", ואז מתחיל לודוויפול להלל את התרומה של המושבות היהודיות לפיתוחה הכלכלי של הארץ ולתעסוקה של תושבי הארץ הערבים במושבות הללו (שם: 207).

התגובה של עורך "פלסטין" לדבריו של לודוויפול מעניינת במיוחד כי היא נוגעת ללב הוויכוח של לודוויפול עם בני הארץ הספרדים על ההבחנה בין הפוליטיקה היהודית באירופה ובין הפוליטיקה היהודית בהקשר העות'מאני-הערבי המקומי:

נראה שכותב התגובה [לודוויפול] קרא תרגום לא מדויק של כתבתנו. בניגוד לסברת המגיב אנחנו לא גדלנו על שנאת היהודים, משום שאיננו מכירים בקיום גזע יהודי. אנו יודעים ומכירים שיש דת יהודים, שאנו מכבדים כשאר הדתות האחרות. בני דת זו מכילים בתוכם יסודות טורקיים, הודיים, רוסיים וערביים, כמו הדת הנוצרית שמכילה יסודות מלאומים שונים. [...] נראה שהמגיב אינו מאמין בעקרונות אלה, ועל כן ייחס לנו שנאת חנם לבני דתו (אל-עיסא, "פלסטין", 5.6.1912, מצוטט שם: 207).

אל-עיסא יודע שלודוויפול אינו קורא ערבית, ולכן הוא כנראה קרא טקסט מתורגם. אולם כשאל-עיסא מדבר על תרגום לא מדויק, אין הוא מדבר רק על הרובד הלשוני או התוכני הספציפי, אלא על בעיית תרגום רחבה יותר הנובעת מחוסר הבנת המציאות הפוליטית

והתרבותית העות'מאנית-הערבית המקומית. בעיה זו נובעת בין היתר מחוסר ההיטמעות של המתתיישרים היהודים האירופים בחברה העות'מאנית-הערבית המקומית, שידיעת השפה היא רק מרכיב אחד בה.

ההבחנה בין ילידים למתתיישרים הייתה מקובלת גם בקרב ספרדים בני הארץ. אישוש לתפיסה זו עולה גם מיומן המסע שפרסם אברהם שמואל הרשברג בשנת 1910 לאחר שובו משהות בארץ ישראל/פלסטיין:

הספרדים מביטים על האשכנזים כעל אורחים אשר מקרוב באו להסיג גבולם, והמה מתגאים עליהם באזרחותם, בהתחשבם לילידי הארץ (אם כי גם בהם יש הרבה נתיני חוץ), על תלכשתם המזרחית ועל-פי שפתם, כי רובם יודעים את שפת הארץ (הרשברג, 1977: 396-397).

השימוש שעושה מויאל בהבחנות בין אורחים לילידיים, בין מתתיישרים לבני הארץ, חותר תחת היסודות של התנועה הציונית האירופית, ולכן לא מפתיעה התגובה הארוכה והחריפה שניסח לודוויפול לטענות האלה. במאמר הגיב לודוויפול גם לטענות דומות שהשמיעו בצראווי, ממן ומלול, שהדגישו את היותו אורח בארץ וזר לתרבותה:

אומרים לנו אורחים אתם פה, אורחים אשר נטו ללון באהל צועני, דל ורעוע. ואיך זה מעיזים אתם להשמיע דעה לבעל האהל? [...] הייתי חפץ לדעת בשם מי מדברים אלינו דברים כאלה? בשם מי משמיעים באוזנינו את דברי המוסר האלה? אני תאב לדעת: אורחיהם של מי אנחנו, היהודים החדשים שזה מקרוב באנו אל הארץ הזאת? את קנאת מי מקנאים כל האנשים האלה, הבאים ללמדנו את חובתנו? האם קנאת הממשלה העותמנית, השליטה על הארץ הזאת הם מקנאים? או אולי קנאת עצמם מדברת מתוך גרונם? (לודוויפול, "האור", 24.10.1911: 1. ההדגשות במקור).

לודוויפול סבר שהקטלוג של המתתיישרים האשכנזים כ"אורחים"

בשיח של יריביו הספרדים נובע מהיגיון הנוגד את הנרטיב הציוני של הבעלות היהודית על הארץ. כשהוא מפרק את מושג "האורחים" כמו שנוסח במאמריהם של מויאל, בצראווי ומלול הוא מצביע על התפיסה המחברת בין נתינות עות'מאנית לריבונות פוליטית על הארץ:

ואם באמת אותו האיש אשר הביע את הרעיון הזה איננו יחידי במחשבתו, אם באמת ישנם עוד אחים מאחינו הספרדים שהם תמימי דעים עם אותו האיש לחשוב כאורח פה בא"י את כל אחד מן היהודים שלא נולד עותומני שלא הספיק עוד להעשות לנתין עותומני אז כמו שאמרתי, נוכל רק לספוק כפיים ולצעוק מנהמת לבנו: אוי לאותה בושה! אוי לאותה חרפה! ושלישית, לו גם אשמנו, לו גם עוינו, לו גם פשענו, לו גם בגדנו ביחסינו לממשלה עותומניה – דבר שאיננו ולא יהיה לעולם! – אז לא לאחינו ללמדנו מוסר השכל יש לעותומניה, ברוך השם, שופטים ושוטרים שתפקידם בכך לשפוט ולהעניש את האשמים, את הפושעים וכו' (שם. ההדגשות שלי).

לודוויפול אמנם מצהיר כי הוא מקבל את הריבונות העות'מאנית, אך אין הוא מקבל את הניסיון של הספרדים לסמן דרכה את ההבחנה בין אורחים לזרים. ואולם הביקורת העיקרית של לודוויפול נוגעת למה שהוא מזהה כסימון תושבי הארץ הערבים כבעלי הבית:

האהל הדל – זוהי, כמובן, ארץ ישראל, ארץ אבותינו, בעל האהל – זוהי הממשלה העותמנית ואלם, יש עוד בעל לאהל הזה עכשיו והוא – יושב הארץ הערבי (שם. ההדגשות שלי).

בפרשנות של המשל על בעל האוהל נחשפות התפיסות השונות של הדוברים במחלוקת בנוגע לסוגיית הבעלות על הארץ. בשונה מהמשל של מויאל, המצביע על בעלות משותפת על הארץ של הממלכה העות'מאנית ובני הארץ הערבים והיהודים, מדגיש לודוויפול את הבעלות ההיסטורית של היהודים על הארץ:



אולי כאורחים נחשבנו בעיני הקומץ הקטן של אחינו הספרדים ביחוסינו ליושב הארץ, לערבים ואולם, במקום להשמיענו מוסר השכל, יותר טוב יעשו אם יסבירו ליושב הארץ את האמת כמו שהיא. והאמת היא שלא באנו הנה כאורחים נוטים ללון, כי אם להשתקע ולהכות שרש בארץ, להיות לנטע נעמן על תלמי שדותיה [...] או אולי חושבים אתם אותנו לאורחים ביחוסינו אליכם בעצמכם, אחינו הנאהבים והנעימים? אבל, הלא רק צחוק אתם עושים לנו! אתם התושבים ואנחנו האורחים? במה זה קנייתם לכם פה זכות אזרח, ומה נותן לכם הרשות לחשבנו לאורחים? ישנם בניכם אחדים שנולדו בארץ, אך אי אלו פועלים ומעשים עשיתם לטובת הארץ להרחבתה והצלחתה, כדי שתהיה לכם רשות להחשב בתור אזרחים כל-כך עיקריים עד שכל מי שבא אל הארץ אחרי כן יכול להחשב בעיניכם לאורח? איה הן פעולותיכם ואיה הם מעשיכם? הלא אנחנו עוד לפני שבאנו עבדנו בארצות פזורינו לטובת הארץ, כל אחד בגבולות יכלתו! עזרנו בכספים לחלוצינו לעמוד על הקרקע עזרנו להם בסידור חייהם הרוחניים. דעו לכם שכל אחד מאתנו, כשבא הנה – בא אל ביתו [...] יהודי בארץ ישראל איננו אורח ולא יכול להיות לאורח. יהודי בארץ ישראל הוא בביתו וכמו שאתם, בתור יהודים, הנכם פה בביתכם כן גם אנחנו, בתור יהודים, הננו פה בביתנו (שם: 2. ההדגשות שלי).

מנקודת המבט של השיח הציוני האירופי, שמתוכה כותב לודוויפול, לזיהויה של הספרדיות עם ילידות אין ערך מיוחד בשאלת הריבונות על הארץ. יתרה מכך, הוא אף אינו מצביע על זיקה מיוחדת של הספרדים אליה. משלילת המעמד המיוחד של בני הארץ בדבריו של לודוויפול משתמעת גם שלילת הבעלות של הערבים על הארץ. שלילת המעמד הילידי של בני הארץ הערבים והיהודים מתחברת בשיח של לודוויפול עם שלילת המעמד של הערבית כשפת הארץ. בני הארץ הספרדים מייצגים עמדה הפוכה. הם כורכים את ביסוס המעמד של היישוב היהודי החדש בארץ עם חיבור לבני הארץ

הערבים ולשפה הערבית כשפת הארץ. עמדה זו עולה בשיח של מלול, ממן והזוג מויאל הקושרים את התפיסה הזאת לרפורמות הפוליטיות והתרבותיות המתחוללות ברחבי האימפריה העות'מאנית באותה התקופה, ובייחוד לצמיחתה של תנועת ההשכלה הערבית סביב תחיית השפה והספרות הערבית.

הדוברים הספרדים ראו בידיעת השפה הערבית מפתח להצלחת חידוש היישוב היהודי בארץ ופתרון לביקורת הערבית. היגיון זה עמד בבסיס הקמתה של אגודת "המגן" בשנת 1913. את האגודה הקימה קבוצה של צעירים ספרדים בני הארץ ביפו בהובלתו של שמעון מויאל.<sup>13</sup> האגודה נוסדה בעקבות הניסיונות להקמת העיתון היהודי בערבית, ועם חבריה הבולטים נמנו חלק מהדוברים הספרדים שהיו מעורבים במחלוקת, כדוגמת אלמליח ומלול. האגודה עסקה בעיקר בניסיון להגן על המעמד הפוליטי של היהודים בזירה הציבורית העות'מאנית דרך שינוי התדמית של היישוב היהודי בעיתונות הערבית המקומית ובשיח הציבורי הערבי הכללי ולחבר את אנשי היישוב היהודי הציוני אל הנעשה בשיח הציבורי הערבי. כך תיאר את מטרתה של אגודה זו יוסף אליהו שלוש, שהיה ממקימיה:

אנו, אחדים מילידי הארץ יודעי ערבית שקראנו יום יום דברי השטנה האלה והרגשנו זה ביותר התאספנו אז כעשרה אנשים בכיתו של הד"ר שמעון מויאל שהיה גם עתונאי מובהק בשפה הערבית. מטרת מסיבתנו היתה ליצור אגודה חשאית בשם "המגן" [...] מתפקידה וממטרתה של אגודתנו "המגן" היה להסביר בפני העולם הערבי בהעתונות הערבית את האינטרסים של יהודי ארץ ישראל שהם לא רק שלא מתנגדים לאינטרסים הערבים אלא להיפך הם מביאים גם לערבים תועלת רבה כלכלית וגם תרבותית. לשם זה כתבנו מאמרים בעתונים הערבים על נושאים

13 אגודת "המגן" הוקמה כאגודה חשאית בכיתו של שמעון מויאל בכ"ט שבט תרע"ד (1913), ופעלה עד ראשית מלחמת העולם הראשונה. להרחבה על האגודה ראו רם, 1996; בצלאל, 2008; 2011; Jacobson, 2011; Campos, 2011.

שונים בעתונות המקומית כמו כן בעתונות הערבית אשר בסוריה ובמצרים, והעיקר עמדנו בפרץ על המשמר לערוך תשובות בעתונות זו נגד כל מאמרי השטנה והעלילה על הציונות בכלל ועל הישוב היהודי בא"י בפרט. בפעולתנו זו רכשנו גם כמה ערבים חשובים שגם הם כתבו תשובותיהם בחתימת שמותיהם נגד מאמרי השטנה נגדנו בעתונות הערבית (שלוש, 2005: 91).

### בין ספרדים לאשכנזים

במהלך המחלוקת הוטענו הביטויים של הספרדיות כקטגוריה של זהות קולקטיבית בדרכים שונות על ידי הדוברים בשני המחנות. בשיח של הדוברים הספרדים ייצגה הזהות הקולקטיבית הספרדית זהות פוליטית הנטועה בלב השיח האימפריאלי העות'מאני, ואילו בשיח של הדוברים האשכנזים היא יוצגה לרוב כזהות עדתית-מזרחית הניצבת בשולי השיח הפוליטי הלאומי היהודי.

אף שכבר במאמר התגובה הראשון שלו ניסה ד"ר מלול לטעון כי האתניות אינה רלוונטית לוויכוח שעוסק בשאלה פוליטית כללית, אף הוא הצביע על כך שהיהודים הספרדים הם שמובילים את המאבק בביקורת בעיתונות הערבית:

אולם היות והדבר היותר צריך ונחוץ עתה הוא שתשרה אחדות בינינו – האשכנזים והספרדים – לא היה צריך מר לודויפול לכתב מלת "ספרדים" או "אשכנזים" כו"ע. כי כולנו בני איש אחד אנחנו. והסופר העברי-ערבי כשהוא לוחם במשטינינו איננו חושב ללחום אך בעד הספרדים "שהוא אחד מהם" וכן להפך אם יהיה אשכנזי אין בדעתו ללחום אך בעד אחיו האשכנזים כי כל אחד מאתנו לוחם מלחמת הכלל, מלחמה קדושה [...] (מלול, "החרות", 25.10.1911: 2 ההדגשה במקור).

החשש של מלול מסימון היוזמה להקמת עיתון בערבית כיוזמה ספרדית מעיד על המתח בין ההשתייכות האתנית ובין ההשתייכות

הלאומית, שכבר ניכר בשיח היישובי בעת ההיא. בשלב מוקדם זה סומנה הזהות האתנית הספרדית כאיום על המרקם הקולקטיבי הלאומי. מגמה זו תגיע לשיאה בראשית תקופת המנדט כחלק מתהליך רחב יותר של טרנספורמציה בשיח הפוליטי המקומי, והיא תיבחן בהרחבה בפרק הבא. למרות הניסיונות של מלול להכחיש את ההקשר האתני של הפולמוס, לאתניות היה תפקיד מרכזי בטיעונים של הדוברים בשני המחנות. בשיח של הדוברים הספרדים במחלוקת עולים ייצוגים של ספרדיות שמצביעים על ההתנשאות והפטרונות של הדוברים האשכנזים מכאן ומדגישים את המקום היהודי והעדיף של הספרדים במרחב הפוליטי המקומי, הערבי והעות'מאני, מכאן. במאמריהם של הדוברים הספרדים מופיעים פניה הכפולים של הספרדיות: כסמן למקום פוליטי עדיף של ילידי הארץ לעומת המתישבים האשכנזים וכמטרה להתנשאות ולזלזול של ההנהגה הציונית. כך למשל במאמרו של בצראווי אפשר למצוא את שתי המגמות:

בהיות כי מכתבי זה גלוי הנהו מוצא אני שעת-הכשר לקרא את אותה הקריאה שאני רגיל לקרוא תמיד "אחינו שבגולה! בבואכם אלינו להתישב בקרבנו, אל תביטו מגבה עלינו ילידי הארץ! אל תתנכרו אלינו! די די כבר השגיאות הרבות שעשו אחיכם שכאו לפניכם בחוסר ידיעתם ואי הכרתם בטבע ובחיי הארץ! התקרבו אלינו ואנו נקבל אתכם בזרועות פתוחות, נהיה לפניכם למורי־דרך; נסיר מלפניכם את אבני הנגף והמכשול נסול לכם דרך ישרה שבה תוכלו ללכת בטח ואז יחד כולנו נעבור על אדמת אבותינו לטובת עמנו והמולדת היקרה והקדושה לכולנו!" (בצראווי, "החרות", 24.10.1911: 2).

ביטויי הספרדיות כסמן של מעמד פוליטי דומיננטי מחוברים למסגרות שיח עות'מאני, ואילו הביטויים שלה כסמן של דחיקה לשוליים מופיעים בהקשר הפוליטי היהודי ביישוב. בסדרת המאמרים של ממן שנידונה לעיל נכרכה התנועה של הספרדיות בין המרכז לשוליים עם תדמיתה של התרבות הערבית

בשיח הפוליטי היהודי. על פי ממון, ההתנשאות והניכור של המתיישבים האשכנזים כלפי תושבי הארץ הערבים משקפים גם את יחסם אל היהודים הספרדים ואת דחיקתם ממוקדי הכוח הפוליטיים ביישוב היהודי:

עד עתה צעקנו ולא היה שומע לצעקותינו, עד עתה צוחנו ככרוכיא ולא היה שם לב אלינו, כי חשרו החשדנים המפרסמים שלנו ופרשו את דעותינו וטעמינו לקץ טעמים, ועכשיו הנך רואה, אח יקר, שלא רק אנו – אנו הספרדים, אנו ילידי המקום – אנו שבאים פחות או יותר – ואם גם במקרים בודדים לרגלי מיעוטנו – גם במגע ומשא עם שכנינו, מתוכחים אתם לפעמים ושומעים את דעותיהם והשקפותיהם בכלל עלינו. כך, לא רק אנו שמבינים היטב את המצב ותוצאותיו חושבים כך, כי אם גם סופרים אחדים והוגי דעות משלנו-שלכם, חושבים הם כמונו, ומדגישים כבר די את הסכנה – לא מלמודנו את שפת עם הארץ כמו שחושב הכותב ההוזה הנ"ל, אלא מאידיעותנו את השפה הזו שאנו זקוקים אליה – הנסיון הלא הוכיח – ומיחסנו האדיש לשכנינו וכו' (ממון, "החרות", 21.8.1911: 2. ההדגשות שלי).

היחס של המתיישבים האשכנזים אל הערבים משקף בעיני ממון גם את היחס אל הספרדים ילידי המקום. ההתנשאות כלפי הערבים וההתעלמות מהשפה והתרבות הערבית מגלמות גם את הזלזול בבני הארץ הספרדים בקרב הנהגת היישוב:

אח יקר! עד עכשיו בטלת את שכניך, זלזלת בשפתם והתיחסת אליהם באפן הטעון בקרת לא רק מהם כי אם אפילו ממנו – והרי לך פרי מעשיך; להם יש כנראה טכסיס הרבה יותר מוצלח מטכסיסנו בכדי לבטלנו [...] ואם עוד תמשיך בשטתך המוזרה זו, עוד הימים שהראו לך כבר הרבה, יראו לך עוד יותר להבא: תוצאות שונות וחדשות לבקרים, שמי יודע, איזו צורה תקבלנה ומה, תהיה איכותן – מי יודע? כן, עוד הפעם תוכח ועוד הפעם תתחרט. אבל גם אז, כשיעבר כבר המועד, מי יודע מה צפון לנו

בחקי העתיד, לרגלי הנהגתנו, מי יודע? [...] ברם, שוטה שכמותי, למה זה נמשכתי אחרי רגשותי הסוערים, למה זה דברתי עד כה? מה בצע? מה יתרון? היש שומע לי, היש שומע? [...] הלאי ואולי – מי יודע? [...] (שם).

באחד ממאמריו מצביע ממן ישירות על הזיהוי שעשה לודוויפול בין הספרדים לערבים כשניסה לשלול את הלגיטימציה של היוזמה להקמת העיתון בערבית:

אבל אל נא תלמדו זכות על עצמכם, אחי, לפני מר לודוויפול, לחנם, לשוא, הלא לא למתאמרים ללאמיים אתם בעינינו, כי אם ערבים, ערבים גמורים בני דת משה. אות הוא כי הארון הזה למד היטב את דברי ימי אחיו הספרדים בכל ארצות פזוריהם ונוכח שבכל מקום שהיו היהודים בין אחיהם הערבים התבוללו ביניהם ונטמעו בקרבם ממש כאחינו היהודים הצרפתים, האשכנזים או גם ברוסיה שמשם בא אלינו הסופר הנכבד הזה ללמדנו דעה ולהביט עלינו מגבהי שחקים. כך, אל תתוכחו ערבים עם העברי בדבר עתון ערבי, כי הלא נוגעים אתם בדבר ועדותכם ודעתכם פסולות הן איפוא (ממן), "החרות", 1.11.1911: 2. (ההדגשות שלי).

הזיהוי של הספרדים עם הערבים עלה גם במחלוקת אישית של ממן ולודוויפול בנוגע לביטול פוליסת ביטוח שהוא רכש ממן מלודוויפול. באחד ממאמריו הוא תיאר את תגובתו של לודוויפול לאחר שביקש לבטל את פוליסת הביטוח:

כל זה אינו מענין את הקהל, כמובן אבל אמרתו האחרונה של הסופר הסוכן לודוויפול ראויה היא להשמע: "ערבים בורים אתם הספרדים. אינכם יכלים להבין מזו אחראיות ומה זה ערבה. צדק נפוליון באמרו אם תכתש את הרוסי במכתשת ישאר מוז'יק וצדק אם אמר אם תכתש את היהודי הספרדי ישאר ערבי". משל זה הדהימיני, הבחילני, פשוט לא האמנתי למראה עיני ולמשמע אוני ועם מנה יפה זו מהרתי לברח ממשרדו של מר

ליודויפול [...] אם כן גם בעיני הנאורים החדשים שבאו ללמדנו תורה ודעת, אנו מבוטלים, יען איננו סופרים, איננו פקידים ויען איננו נושאי תארי דוקטורים פילוסופיים משויצריה, יען לא בקרנו אוניברסיטאות, שלצערנו אין אצלנו ושרחוקות הן ממנו ומאמצעינו, יען איננו דוברי זשרגון האשכנזי [...] מי יודע עוד משום מה, הלא טעמיהם ונימוקיהם אתם. יהודי כי יחטא והתנפל דרומון על כל העם היהודי, וספרדי כי יחטא ויבטל את כתב אחראיותו והתנפל לודויפול על כל העדה הספרדית. ממש אותו הדבר. האם לא אוי לאותה בושה, אוי לאותה חרפה? [...]

(ממן, "החרות", 30.10.1911: 1. ההדגשה במקור).

ממן משווה את הרטוריקה של לודויפול כלפי הספרדים לרטוריקה של העיתונאי והתעמולן הצרפתי האנטישמי אדואר דרימון כלפי היהודים.<sup>14</sup> האנלוגיה בין הגזענות כלפי הספרדים ובין השיח הגזעני האנטישמי באירופה מעלה הקשרים נוספים לדיון. ממן לא רק מדגיש את המנגנון של ההכללה בבסיס שניהם, אלא גם מרמז שהיהודים האירופים שסבלו מאנטישמיות באירופה משעתקים את אותו שיח כלפי הספרדים והערבים. הבחירה בדרימון כנראה לא הייתה מקרית. בזמן פרשת דריפוס שהה לודויפול בפריז והיה פעיל אקטיבי במערכה לשחרורו עם מקס נורדאו, ברנאר לזר ואחרים. ההשוואה לדרימון, שהיה אחד הדוברים הבוטים והבולטים ביותר במחנה הנגדי, מעצימה את הטיעון של ממן. היא גם מבליטה את הטיעון שלו בדבר תמונת המראה של השיח האנטישמי של דרימון והשיח האנטי ספרדי/ערבי של לודויפול. במאמרו האחרון בעיתון "החרות" ערב נסיעתו לאירופה הודה ממן כי עזיבתו קשורה לתהליכים הללו ולגזענות כלפי הספרדים ביישוב היהודי:

14 להרחבה על אדואר דרימון ראו הערך על אודותיו באינצקלופדיה היהודית: <http://jewishencyclopedia.com/articles/5336-drumont-edouard-adolphe>

עוזב אני את הארץ אחים-ספרדים ביחוד, עם אותה השאיפה לעבד ולהשתלם בכדי לעמד על אותה נקודה נכחה שעליה עומדים כביכול אחינו אלו מחרפים ומבטלים אותנו בכלל. עוזב אני את הארץ – אלחש לכם בסוד, לא בלי קצת ענג חשאי, לחיות זמן מה בארץ שבה אולי לא אעלב בתור פריינק או ערבי [...] עוזב אני את ארצנו הקטנטונת (ממן, "החרות", 1.11.1911: 2).

### בשלהי המחלוקת: "ועל ידי הערבית נוכל ליצור תרבות עברית ממש"

החיבור בין ספרדים לערבים עלה גם בשלב מאוחר יותר של המחלוקת. בשנת 1913 עלה שוב הפולמוס לכותרות בעקבות יוזמה של מלול להקים הסדרות מורים משותפת ליהודים וערבים. מיהר להגיב ליוזמה הזאת הסופר והפובליציסט יעקב רבינוביץ והצביע על קו המחבר בינה ובין ההצעה להקים עיתון בערבית. בסדרת המאמרים שפרסם בעיתון "הפועל הצעיר" הוא תיאר את היוזמה כדוגמה נוספת להתבוללות של בני הארץ הספרדים בתרבות הערבית המקומית על חשבון זהותם הלאומית:

הד"ר מלול מדפיס זו הפעם השנייה או אפשר השלישית והרביעית קול קורא אל המורים העבריים-ערבים, ידידנו בעלי "החרות" מחפשים תמיד בשבלנו עסקים חדשים. אתמול קראו אותנו ליסד עיתון ערבי יהודי ששום ערבי לא יקרא בו. היום נכנס הד"ר מלול לתוך ועידה של דורשי זכויות בעד הערבים וקורא גם אותנו שמה. אם אין ערביי יפו מבקשים זכויות בעדם הרי צריכים היהודים לבקש מן התורכים זכויות בעד נצר ושוקרי אל עסלי [עורכי שני עיתונים מרכזיים בערבית]. כי יש ליהודים דאגות אחרות חוץ מאלה? אח"כ מספרים לנו גדולות ע"ד אחינו רחמים ביבאס ושיך אבו-נדארה [יעקב צנוע] ממצרים, יהודים שהתרחקו



מעמם ומסרו את עצמם לשרת את העם הזה וקוראים לנו ללכת בדרכיהם והכל שם הלאומיות, שתוף הגזע והפטריוטיזמוס וכדומה (רבינוביץ, "הפועל הצעיר", 16.5.1913: 5).

רבינוביץ, כמו לודוויפול וברנר לפניו, מציב את החיבור אל השפה הערבית ואל בני הארץ הערבים כנוגדים את האתוס ואת האינטרס הלאומי העברי. לחיזוק הטענות שלו הוא מצביע על רחמים ביבאס ויעקב צנוע כמי שהתבוללו לחלוטין בתרבות הערבית במצרים. האזכור שלהם קשור כנראה למאמר הספד שפרסם מלול בעיתון "החרות" למחזאי והעיתונאי היהודי יעקב צנוע, שהיה ידוע בכינוי "אבו-נדארה". צנוע היה מדובריה הבולטים של התנועה הלאומית המצרית שהוגלה לפריז עקב עמדותיו. בדברי ההספד הציג מלול את צנוע כמורו ורבו שהיה בשבילו מודל ודמות להערצה. רבינוביץ ראה בדברי ההספד של מלול סימן נוסף להתבוללות הערבית שלו, כמו ניסיונותיו להקים הסדרות מורים משותפת לערבים ויהודים:

כל הדברים האלה באים בפרויקט חדש: יוצרים הסדרות של מורים ערביים-עבריים, כלומר, הסדרות של מכניסי תרבות זרה לתוך מחננו [...] כמדומה לי שהדבר היה צריך להתחיל דוקא מצד אחר: מורי הערבית בבית ספרנו ברובם יהודים מזרחיים כאלה שלא קלטו לתוכם כלום מהקולטורה העברית [...] האנשים האלה גרים בינינו וזרים לנו [...] ויש שאתה מרגיש שהם קרובים לפקיד או לאפנדי הערבי המגיע למושבה יותר מאשר לנו. ואת אלה מכניסים לבתי ספרנו – ואין אנו מרגישים כמה יכולים הם להיות מסוכנים בשבילנו, ביחוד אם יקבל עם הארץ איזו זכויות לאומיות, וצריך היה באמת לשים קץ למצב האי-נורמלי הזה (שם. ההדגשות שלי).

רבינוביץ מנגיד בין הערבית לעברית. המורים לשפה הערבית, שרובם ספרדים, קרובים מדי לבני הארץ הערבים ולכן רחוקים מהתרבות העברית. יתרה מכך, הכניסה של הספרדים-ערבים לבתי הספר העבריים עלולה להיות בגדר סכנה של ממש "בשבילנו", בייחוד

אם הערבים יקבלו זכויות לאומיות. שוב מוצג חיבור בין ספרדיות לערביות כסכנה לקולקטיב הלאומי העברי. בהמשך המאמר חוזר גם הטון המתנשא. בכואו לתאר את האינטליגנציה הערבית בארץ כתב רבינוביץ: "מכיר אני את משכילי הספרדים שלנו ודי לעת עתה בשבילי" (שם). ההתנשאות כלפי הספרדים כרוכה בזלזול בערבים ובתרבותם. עמדות דומות ביטא רבינוביץ גם במאמר שפרסם בשנת 1908 בעיתון "השלח" תחת הכותרת "טורקיה החדשה, היהודים והציונות". בסקירתו את מצב היהודים בפרובינציות הערביות בממלכה התורכית הוא מתאר כבז את תהליכי הניוון התרבותי של הקהילות הספרדיות בארצות אלו, הנובעים בין היתר מהחיבור לשפה ולתרבות הערבית המקומית. בקהילות היהודיות בערים הערביות מתקיים "חיקוי כל המנהגים הערביים הגסים במדה שכבר כמעט אי אפשר עתה להבדיל בין צעיר יהודי מדמשק ואחלב או מעיר סורית אחרת ובין צעיר ערבי, ביחד עם העדר לשון לאומית חיה, – כל אלה עושים כל תחיה והתעוררות לאומית לבלתי אפשרית" (רבינוביץ, "השלח", תרס"ח-תרס"ט: 461). בהמשך המאמר ב"השלח" סוקר רבינוביץ גם את היהודים הספרדים בארץ ישראל, שהם להערכתו כשליש מהיישוב היהודי. היהודים האלה, הוא טוען, "ברובם מדברים ערבית ומתנהגים כערביים. הדור הצעיר שלהם, למרות חנוכו הצרפתי בבתי-הספר של 'חברת כל ישראל חברים', רוכש לו יותר ויותר את ידיעת הלשון הערבית ואת דרכי-החיים של הערביים [...] רגש לאומי כמעט ואין להם. סוף כל סוף הלאום הוא הלשון, ואותם הספרדים שהם מדברים ערבית, קרובים הם ברוחם לערביים יותר מליהודים שאינם מדברים ערבית" (שם: 549-550).

לביקורת של רבינוביץ על ייסוד הסתדרות יהודית ערבית משותפת יש רובד נוסף. בדומה לעמיתיו בעיתון "הפועל הצעיר" באותה התקופה הוא קידם את אתוס "כיבוש העבודה העברית" והטיף נגד עבודה ערבית-יהודית מעורבת.<sup>15</sup> בראשית 1913 הוא פרסם מאמר

15 להרחבה על התפיסה הזאת בקרב תנועת הפועל הצעיר ראו גורני, 1985: 106-87.

תמיכה בשביתה בסג'רה נגד עבודה יהודית-ערבית מעורבת. הוא הציג את התנגדותו לשיטת העסקת פועלים יהודים וערכים יחד, ותבע ממוסדות התנועה הציונית להגן על הפועל היהודי מפני הפועל הערבי, כשם שהממשלה הצרפתית מגנה על הקולוניסטים הצרפתים באלג'יריה מפני ילידי המקום (גורני, 1985: 89).

מלול פרסם תגובה ארוכה ומפורטת לדברי רבינוביץ בשלושה מאמרים בעיתון "החרות" תחת הכותרת בעלת המשמעות הסימבולית "מעמדנו בארץ". בשונה ממאמריו הקודמים בסיבוב הראשון של המחלוקת, שהיו מדודים ומאופקים יחסית, במאמרים האלה הוא מציג עמדה מגובשת וחד-משמעית. הוא ניסח בהם מודל פוליטי ותרבותי חלופי לזה שהובילו אנשי התחייה העברית האירופית; מודל של לאומיות שמית המחובר לערבית ולעברית. המיזוג עם הערבית ובני הארץ הערכים הוא מפתח לחידוש התרבות העברית ולא סכנה להתבוללות. את כל זה הוא שאב מהמודלים של המשוררים וההוגים היהודים שפעלו בספרד בימי הביניים.

בראשית המאמר הראשון הוא מתייחס להאשמה של רבינוביץ כי הוא פועל לקידום הזכויות של ערביי הארץ על חשבון היהודים: "כמי שבקי פחות או יותר בכל מהלך התנועה הזאת ובפרט אלה הקוראים בעתונים הערביים לא יאשימו אותי בהכנסי לתוך הועידה של דורשי זכויות הערבים" (מלול, "החרות", 1913.6.17: 2).

בהמשך הדגיש מלול את התפקיד המכריע שיש לשפה ולתרבות הערבית בתחיית התרבות והשפה העברית, והצביע על ההיסטוריה המשותפת של שתי השפות והתרבויות שהגיעה לשיאה בתקופת הזוהר בספרד המוסלמית. הוא הדגיש את החוט המקשר בין המסלול שמציעים הוא וחבריו הספרדים לבניית הלאומיות היהודית בחיבור עם התרבות הערבית וכין המורשת של המשוררים והפילוסופים היהודים בספרד בימי הביניים. בדברי הסיכום שלו הוא שרטט את קווי המתאר של המודל שלו:

אמת הדבר כי לאומיותו [של יעקב צנוע, שייך אבו-נדארה] היתה על יסוד תרבות זרה ושפות זרות אבל עיקר עבודתו היתה בעת

שהשפה העברית נחשבה במצרים למתה, וככה גם כפריו באותה העיר שיושב בו גם כעת ד"ר נורדוי שאיננו יודע את השפה העברית. מר רבינוביץ שוגה בהנחותיו. אם חפצים אנו, יורשיהם של רבי יהודה הלוי והרמב"ם, ללכת בדרכיהם, עלינו לדעת היטב את השפה הערבית ולהתמזג עם הערביים (!? |המערכת)) כמו שהיו עושים גם הם (? |המערכת)). בתור לאום שמי עלינו לבסס את לאומיותנו השמית ולא לטשטש בתרבות הארופית ועל ידי הערבית נוכל ליצור תרבות עברית ממש. אבל אם נכניס לתרבותנו יסודות אירופיים או נהיה פשוט כמאבד א"ע לדעת. זה מצאתי לבאר. ישמע זאת מר רבינוביץ וכל המאמינים כמוהו (מלול, "החרות", 19.6.1913: 2. ההדגשות שלי).

מערכת "החרות" הסתייגה מההצהרות של מלול בדבר ההתמזגות עם הערבים ופרסמה תגובה בסוף הטקסט. הם אמנם הסכימו עם מלול בדבר החשיבות הגדולה של ידיעת הערבית בקרב היישוב היהודי, אבל הם הדגישו את המקום הבכיר של העברית:

אם אמנם אין מי מאתנו שלא יודה על נחיצות למוד השפה הערבית – שפת הארץ – על בוריה על מנת ללמדה לבנינו, הרי לא נוכל בשביל זה שהיא שפת הארץ, להעמידה במדרגה הראשונה. היא צריכה להיות השניה לשפתנו. השניה ולא הראשונה! ואם אנו נעמד בכל תקף על זכות שפתנו הלאומית, לא יפול מערכנו דבר בעיני שכנינו. כי אין מי מהם אשר ידרוש מאתנו להתבולל או להתמזג עמהם [...] עם אנחנו בארצנו במנהגינו המיוחדים במסורותינו המיוחדות ובשפתנו המיוחדת ולזה אנו שואפים תמיד. אבל, בכל זאת, אין מי מאתנו שלא יודה כי צריכים אנו לדעת את השפה הערבית ולהתעניין ככל הענינים לשכנינו עמי הארץ היושבים לבטח אתנו. וזאת עושים פה בארץ ישראל. כמעט בכל בתי-הספר שבקרת, בחיותי בגליל וביהודה, ראיתי לומדים שם ערבית, בתור שפת הארץ. הלמודים אינם אמנם די מספיקים אבל לומדים. מה שצריכים אנו לדרוש מהם הוא להרחיב את תכנית הלמודים בשפה הערבית, למען תהיה

השפה ידועה ושגורה בפי הדור הבא. וחלילה לנו להעלות על שפתנו את ההצעה המוזרה ל"התמזג" עם אנשי הארץ. זו תהיה סכנה גדולה להתפתחות תרבותנו המקורית בארצנו (המערכת, "החרות", 19.6.1913: 2).

האופציה התרבותית והפוליטית שמשקפת מן התגובה של מלול לביקורת של רבינוביץ אמנם לא זכתה לתמיכה מלאה של מערכת "החרות", אבל היא בהחלט שיקפה את המודל הפוליטי והתרבותי שקידמו ההוגים הספרדים במחלוקת, ובראשם הזוג אסתר ושמעון מויאל.

שמעון מויאל לא ויתר על הקמת העיתון בערבית ופעל במלוא מרצו לגיוס משאבים. הוא ייסד חברת מניות, חמישים פרנק לכל מניה, עד שהצליח לאסוף את הסכום המספיק לרכישת הציוד הדרוש. את רוב המניות להקמת העיתון רכשו ערבים דווקא. בד בבד עם גיוס המשאבים הוא ייסד בשנת 1912 חברה ושמה "החברה הערבית לפרסום" שבאמצעותה פרסם כמה פעמים בשבוע "תוספות" מיוחדות בערבית, ובהן מאמרי תשובה קצרים למאמרי הביקורת בעיתונות הערבית (יהושע, 2016: 63).

ב־28 בינואר 1914 יצא לאור הגיליון הראשון של העיתון "צוות אל-עות'מאניה" (קול העות'מאניות; صوت العثمانية) שהודפס ביפו והיה כבעלות הזוג מויאל, כנראה במימונו של ד"ר מויאל, שהוא, אשתו אסתר ובנם עבדאללה נדים היו גם הכותבים הבולטים בו. העיתון פעל במשך כשנה ונסגר ערב מלחמת העולם הראשונה בסוף 1914.<sup>16</sup>

העיתון פרסם מאמרי תגובה לביקורת על הציונות שהתפרסמה בעיתונות הערבית המקומית ובעיקר בעיתון "פלסטין" היפואי. במאמריהם הדגישו הזוג מויאל את הקרבה התרבותית וההיסטורית בין יהודים לערבים ושהיישוב היהודי הוא חלק בלתי נפרד מהמזרח.

16 להרחבה על העיתון ראו בצלאל, 2008; יהושע, 2016; Jacobson, 2011.

למשל, במאמר תגובה שפרסם שמעון מויאל בעיתונו ביולי 1914 למאמר שהתפרסם באחד העיתונים הערביים המקומיים תחת הכותרת "הסכנה הציונית" הוא טען שהיהודים שהתיישבו בארץ ישראל הם ערבים:

היודע הוא הכותב מי הם היהודים אשר הוא מציר את עצמו למפחד מהם, ואשר הוא מייעץ לבני לאומו לגשת נגדם בפעולות יותר ממשיות? היהודים האלה הם ערבים אשר ישבו בהחגאז עוד טרם הנצרות והאיסלם, הם ערבים אשר יש להם חלק גדול בתפארת הלאום ושיריו, וקורות ימי חייו, למרות מה שאתה מתנכר לצאצאיהם, הם ערבים אשר הוכרחו לגלות מאי ערב, והם שבים עתה ומדברים בלשון אחרת. ובהתמדות לגמרי אחרת מאותה ההתמדות העתידה אשר היתה לאבותיהם בעת צאתם לגולה. הם ערבים אשר שכנו באנדלוסיה זמן רב עד אשר גורשו ממנה כמו שגורשו יתר אחיהם הערבים, ושנזכחו וסבלו יתר הערבים, ובקרב, אסביר לו קצת מיחסי שני הגזעים האחים הללו [...] אחי בן גזעי! הן הארץ רחבת ידיים לפנינו, והיא יכולה לפרנס מיליוני אנשים ברוח ובכבוד, ולמה אתה דואג על עתידות שלש מאות אלף התושבים אשר ישנם בה עתה? (מויאל, "הסכנה הציונית", בגרסה עברית: "מוריה", 19.7.1914: 2).

מויאל מצדיק את הציונות ואת השיבה של היהודים לארץ ישראל בדרך שונה בתכלית מהעמדה של מנהיגי היישוב הציוני באותה תקופה. הוא רואה ביהודים ערבים השבים לארץ ישראל לאחר שגלו מארץ מולדתם. כלומר היהודים אינם מתיישבים אירופים, אלא חלק אינטגרלי מהמרחב המזרחי והערבי. ההדגשה שלו את הערביות של היהודים ואת שותפות הגורל שלהם עם המוסלמים באנדלוסיה ובמזרח נבעה כנראה גם משיקולים רטוריים בבואו לשכנע את הקורא הערבי. אולם אפשר לזהות קו מחבר בין הטיעונים הללו ובין העמדות שהשמיע במחלוקת עם לודוויפול וראשי התנועה הציונית. בציונות ובחידוש היישוב היהודי בארץ ראה חלק מתנועה גדולה יותר של תחיית התרבות הערבית והמזרחית. ההיסטוריה היהודית

והתרבות העברית הן חלק אינטגרלי מהמזרח ומהציביליזציה הערבית.

מויאל לא הספיק לייסד את המרחב הספרותי העברי-ערבי שפעל עשרות שנים לקידומו. העיתון בערבית, מפעלו הגדול שבו השקיע את מרבית משאביו הפיננסיים והרגשיים, נסגר ערב מלחמת העולם הראשונה. בתחילת יוני 1915 נפטר מויאל באופן פתאומי כשלצדו אשתו אסתר וארבעת ילדיהם. אברהם אלמליח פרסם מאמר הספד בעיתון "החרות" ובו כתב: "מי שלא הכיר איזה לבי-עברי חם דפק בקרב האיש הזה – לא יוכל לשער את האבדה העצומה שאבדה היהדות הפלשתינאית בכלל והעדה הספרדית היפואית בפרט במות עליה האיש הזה, שהיה אחד מבניה-בוניה הכי מצוינים" (אלמאליח, "החרות", 15.6.1915 ההרגשות שלי).

## פרק רביעי

# בין ילידים למתיישבים: הזהות הספרדית בראשית התקופה המנדטורית

פרסום הצהרת בלפור ב־2 בנובמבר 1917 היה רגע דרמטי בהיסטוריה של ארץ ישראל/פלסטין ונקודת מפנה בעיצוב היחסים בין יהודים לפלסטינים. הדיה של ההצהרה הגיעו ליישוב היהודי המקומי המותש והמדולדל ממאורעות המלחמה ערב הכיבוש הבריטי של ירושלים. בשביל בני הארץ היהודים והערבים, שלא היו שותפים לניסוח ההצהרה, היא סימלה בדרך המובהקת ביותר את שינוי סדרי העולם ואת הטראנספורמציה במעמדם הפוליטי והחברתי (כהן ועברי, 2017).

הצהרת בלפור הייתה רק מרכיב אחד (בעל ערך סמלי משמעותי) בסך השינויים שהתחוללו בעולמם של בני הארץ היהודים והערבים, ובכללם התמוטטות המדינה העות'מאנית שמרכבתם ראו בה מולדת, ביתור הפרובינציות הערביות של האימפריה ליחידות מנהליות נפרדות ויצירת מסגרות גיאוגרפיות ולאומיות חדשות (סוריה, לבנון, עיראק, עבר הירדן, ארץ ישראל/פלסטין). לשינויים טריטוריאליים אלו ולמשמעויות הפוליטיות והכלכליות הנגזרות מהם הייתה השפעה מכרעת על חייהם של תושבי ארץ ישראל/פלסטין הערבים והיהודים. מהקהילה המקומית הזאת, שהייתה קשורה לפרויקט של המולדת המשותפת העות'מאנית ושחיה היו ארוגים במבנה הכלכלי, המשפטי והחברתי של האימפריה מאות בשנים, גבה השינוי הזה מחירים כלכליים, חברתיים ופוליטיים לא מעטים. לעומת סיפור השינוי הדרמטי של תושבי הארץ הערבים הפלסטינים, שסופר והוצג מתוך הפרזימה הלאומית הפלסטינית או כחלק מההיסטוריה של הסכסוך היהודי-פלסטיני, הסיפור של בני המקום היהודים הודחק ונשכח



כמעט לחלוטין.<sup>1</sup> נראה כי במאבק הנרטיבי בין ההיסטוריוגרפיה הציונית להיסטוריוגרפיה הפלסטינית על עיצוב הסיפור ההיסטורי של רגע משמעותי זה לא נותר מקום לסיפורם של פלסטינים יהודים או ספרדים עות'מאנים שסיפורם אינו מתמזג בקלות בחלוקות הלאומיות הבינאריות.

פרק זה מתמקד בנקודת המבט של בני הארץ הספרדים בתקופת המעבר מהעידן העות'מאני למנדטורי ובדרכי הניסוח של הספרדיות כקטגוריה של זהות וכמורשת היסטורית ותרבותית במציאות הפוליטית והחברתית החדשה.

מלחמת העולם הראשונה וקריסתה של האימפריה העות'מאנית היו רגע משמעותי ביותר לקהילה היהודית ספרדית לאור הקשרים המסועפים והמרוכבים שחיברו אותה לאימפריה העות'מאנית ולקהילות היהודיות והלא יהודיות ברחבי האימפריה.<sup>2</sup> מערך הנאמנויות והשיוכים המרוכבים שעיצב את המעמד הפוליטי והחברתי שלהם במולדת העות'מאנית המתחדשת התנפץ לחלוטין בסדר הפוליטי החדש. הצהרת בלפור והסדר האימפריאלי הבריטי הביאו היגיון פוליטי חדש: היגיון של הפרדה (logic of partition), שהחליף את ההיגיון הפוליטי העות'מאני מרובה הנאמנויות.<sup>3</sup> ריבוי הנאמנויות של בני הארץ הספרדים – לציונות, למולדת העות'מאנית ולאוכלוסייה הערבית המקומית – הפך למוקד של נאמנויות סותרות ומנוגדות, בעיקר בין שייכות לתנועה הציונית להזדהות עם בני הארץ הערבים. לאירועים האלימים בין יהודים וערבים, שהחלו עם ראשית המנדט והתעצמו בסוף שנות העשרים ובשנות השלושים, היו השלכות טרגיות במיוחד על בני הארץ הספרדים ועל מרחב התמרון שלהם בין ההשתייכויות והנאמנויות השונות (כהן, 2013, 2015).

- 1 לניתוח מעמיק של ההיסטוריה של בני הארץ הפלסטינים בתפר שבין העידן העות'מאני לעידן המנדטורי ראו Khalidi, 1997; Tamari, 2008.
- 2 הקהילה הספרדית המקומית הייתה רובה בעלת נתינות עות'מאנית, והחכם באשי נחשב נציגה הרשמי של הקהילה בפני השלטונות.
- 3 על ההיגיון העות'מאני של ריבוי נאמנות ראו Campos, 2005.

זאת ועוד, מאזן הכוחות ביישוב היהודי בארץ ישראל השתנה שינוי דרמטי, ובני הארץ הספרדים איבדו את מעמדם כנציגי היישוב היהודי מול השלטונות לטובת ועד הצירים שהפך לגוף המייצג הרשמי של היישוב היהודי מול שלטון המנדט הבריטי, ובראשו חיים ויצמן ואנשיו. קשה להפריז בהשלכות שהיו לשינויים הללו על המבנה החברתי והפוליטי המקומי. לא מפתיע אפוא שכבר בראשית התקופה המנדטורית ניסו ראשי הקהילה הספרדית המקומית לנסח מחדש את מעמדם בתוך הסדר הפוליטי והחברתי החדש.

מיד עם סיום המלחמה נוסדה "הסתדרות חלוצי המזרח", ולקראת הבחירות הראשונות לאספת הנבחרים הוקמה הסתדרות היהודים הספרדים.<sup>4</sup> התמיכה שלהם בתנועה הציונית שיקפה תגובה מעורבת לסדר הפוליטי החדש: תמיכה (מסויגת מעט) בהצהרת בלפור ובמינוי ההנהלה הציונית לנציגה הרשמית של היישוב היהודי, אך כד בכד (אמנם במידה פחותה) גם תחושת אובדן על הסדר הישן שקרס, ובייחוד על אובדן המעמד המיוחד כבני הארץ וכנציגייה של הקהילה היהודית מול השלטונות.

המתח בין הרגשות הללו התבטא בדרכים שונות בשנים הראשונות של המנדט הבריטי, והוא ניכר בעיקר בתחילת התקופה, כשבאופוריה ששלטה במעגלים הציוניים ביישוב לנוכח הכיבוש הבריטי, הצהרת בלפור והתמיכה בהקמת בית לאומי יהודי נותר מרחב מצומצם מאוד לרגשות של אבל ואובדן על קריסת האימפריה העות'מאנית. המנהיגים הספרדים המקומיים שתמכו בציונות היו כפיצול. מצד אחד, עולמם החברתי והתרבותי הישן, שבו היו משוקעים ושכצלו התעצב עולמם האינטלקטואלי והתרבותי, קרס, אך מן הצד האחר קריסת עולמם הישן הייתה הכר לצמיחת הצהרת בלפור ולהכרה בבית לאומי יהודי. באווירה האופורית הזאת לא היה מקום להתאבל על העולם הישן,

4 להרחבה על ההתארגנות הפוליטית של בני הארץ הספרדים בראשית התקופה המנדטורית ראו הרצוג, 1986; חיים, 2000; אלבוחר, 2003.

והם בחרו בתמיכה פומבית בתנועה הציונית ובשלטון המנדטורי גם במחיר של דחיקה לשוליים החברתיים והפוליטיים. אחד המקומות היחידים שבהם אפשר לזהות נימה של אובדן על העולם שחבר היה בשיח שלהם בנוגע ל"שאלה הערבית" ולעיצוב המדיניות של היישוב היהודי ביחס לבני הארץ הערבים. בסוגיה זו הם הציבו את עצמם כבני הארץ הקרובים לשכניהם הערבים כבר מהתקופה העות'מאנית ולכן הם שאמורים להוביל את המדיניות בסוגיה זו. בכך המשיכו חלקית את הפולמוס משלהי התקופה העות'מאנית. אלא ששוליותם הייתה להם לרועץ, קולם הלך ודעך, והדמויות שהובילו את המאבק בסוף העידן העות'מאני הלכו לעולמן או השתתקו כמעט לחלוטין.<sup>5</sup> הפרק עוקב אחר הופעותיה של הספרדיות בארץ ישראל/פלסטין בתקופת מעבר זו ובשינויים הפוליטיים והחברתיים הדרמטיים שהתחוללו בה. למרות ההתפרקות של המערך החברתי והפוליטי העות'מאני, ואולי דווקא לאורו, היו ייצוגים מרובים של זהות ותרבות ספרדית בלב השיח הפוליטי והציבורי המקומי. אפשר לתאר תהליך זה באמצעות מה שז'יל דלז ופליקס גואטרי מכנים "שטף סמיוטי" או "התעצמות של תנועה ריזומטית", שמתחוללים כאשר מושגים או אלמנטים מתנתקים מהקוד המארגן שלהם והופכים ליעד למערכות פיקוח ולמנגנוני ייצוג המבקשים להעניק להם מובן ולמקם אותם בטריטוריות מוגדרות ויציבות חדשות (דלז וגואטרי, 2000). פרק זה עוקב אחר "שטף סמיוטי" של ייצוגים של ספרדיות שהופיעו בשיח היהודי בהקשר הפוליטי והחברתי שלאחר הצהרת בלפור.

הדיון מתמקד בעשור הראשון של השלטון המנדטורי בארץ ישראל/פלסטין ועוקב אחר שורה של קטגוריות וביטויים של ספרדיות, כגון "יהודים ספרדים", "מורשת ספרדית", "הפזורה הספרדית", "פולקלור ספרדי", "יהודי ספרד והמזרח", "ילידי הארץ" ו"בני הארץ"

5 השינוי במקום החברתי והפוליטי של בני הארץ הספרדים במעבר מהעידן העות'מאני לעידן המנדטורי נידון בהרחבה בכמה מחקרים חשובים שהתפרסמו לאחרונה: כהן, 2015; קליין, 2015; Behar & Ben Dor, 2014; Jacobson & Naor, 2016.

הספרדים", ובוחר כיצד הופעתם בשיח הפוליטי, האקדמי והציבורי המקומי שיקפה מערך של עמדות, זהויות ומיקומים פוליטיים. דיון זה יתקיים בזיקה לשלוש סוגיות מרכזיות שהיו בלב השיח הפוליטי והחברתי ביישוב היהודי בארץ ישראל/פלסטין:

- א. המאבק הלאומי בין יהודים לערבים-פלסטינים
- ב. יחסי הכוח בין ספרדים לאשכנזים במוסדות הלאומיים ביישוב
- ג. התגבשות מוסדות המחקר האקדמיים בארץ ישראל/פלסטין

בשנים האלה שימשו המאסף "מזרח ומערב" והעיתון היומי "דאר היום" מוקדים מרכזיים לניסוח ולעיצוב של משמעויותיה וייצוגיה החדשים של הספרדיות.

אברהם אלמליח, שהיה עיתונאי, חוקר ופעיל ספרדי מרכזי, ייסד בראשית 1920 את "מזרח ומערב" כ"מאסף היסטורי ספרותי לחקירת היהדות הספרדית והמזרחית בתפוצות הגולה". כתב העת הופיע לסירוגין עד לסגירתו הסופית בשנת 1932.<sup>6</sup> מאסף מדעי עברי בארץ ישראל/פלסטין הפוסט-עות'מאנית שמתמקד בחקר ההיסטוריה והתרבות היהודית הספרדית הוא תופעה חריגה במרחב האינטלקטואלי העברי של התקופה. העובדה שאברהם אלמליח לא צמח בלב מעגלי חוכמת ישראל וההשכלה העברית במזרח אירופה ולא היה בעל הכשרה מדעית או רבנית ממוסדת הייתה חריגה לא פחות.

הופעתו של העיתון היומי "דאר היום" בשלהי שנת 1919 בעריכת איתמר בן אב"י, לעומת זאת, לא הייתה מפתיעה. היא המשיכה את המסורת העיתונאית של משפחת בן יהודה ואת שורת העיתונאים בעברית שהם ייסדו בתקופה העות'מאנית. אלא שבשונה מהעיתונאים הקודמים, "דאר היום" כבר לא היה עיתון משפחתי, אלא ייסדו

6 להרחבה על "מזרח ומערב" ראו נוי, 2017; Campos, 2017.

וניהלו אותו בן אב"י וחבורה של צעירים אינטלקטואלים בני הארץ שהבולטים שבהם היו אלמליח, אשר ספיר ויצחק עבאדי. בשנותיו הראשונות זוהה העיתון כביטאון של בני הארץ היהודים (עם זיקה ספרדית חזקה). לקראת הבחירות הראשונות לאספה הלאומית הוא גם שימש הבמה המרכזית של "הסתדרות הספרדים", שחלק ניכר מעורכי העיתון ומנהליו נמנו עם מייסדיה. איתמר בן אב"י עצמו היה חבר סיעתה באספת הנבחרים הראשונה, והוא ומנהל העיתון ספיר היו שני הנציגים הלא ספרדים היחידים ברשימה. בשנות העשרים עסק העיתון בהרחבה בשאלת המעמד הפוליטי והחברתי של הספרדים בני הארץ בהנהלת היישוב היהודי ובמוסדות הציוניים. פעמים רבות מתח העיתון ביקורת על הדרת בני הארץ הספרדים ממוקדי הכוח, ועם קהילת הכותבים הקבועה שלו נמנו, נוסף על אלמליח ועבאדי, גם צעירים ספרדים כדוגמת חיים בן קיקי, נסים מלול, משה דוד גאון ושמואל בן שבת.

בקריאה ראשונה נדמה כי "מזרח ומערב" ו"דאר היום" מייצגים מסגרות שונות של דיבור על ספרדיות: "מזרח ומערב" ממוקמת בלב השיח המדעי היהודי והספרדיות בה מעוצבת בעיקר כמורשת תרבותית, פולקלורית והיסטורית, ואילו ב"דאר היום" הספרדיות מופיעה בהקשר הפוליטי והחברתי של היישוב היהודי המנדטורי ומנוסחת בעיקר כזהות פוליטית ואתנית. זאת ועוד, לעומת "דאר היום", שהיה עיתון יומי פופולרי עם קהל קוראים רחב, "מזרח ומערב" פנה לקהל הרבה יותר מצומצם וממוקד וכלל גם קוראים מקרב חוקרים ומשכילים יהודים באירופה ובפזורה הספרדית.

ואולם בקריאה מעמיקה יותר נחשפות נקודות ההשקה בין שתי המסגרות הללו באותן שנים. מעבר למקום המרכזי שהיה לאברהם אלמליח בעריכה ובייסוד של שתיהן, הייתה חפיפה גם בין מעגלי הכותבים, בעיקר בקרב הדוברים הספרדים שיעמדו בלב המחלוקת.

## התנועה דרך המרחב: בין בני הארץ למהגרים

בראשית שנת 1918, בסמוך לפרסום הצהרת בלפור והכיבוש הבריטי של ארץ ישראל/פלסטין, מייסדת קבוצה של צעירים יהודים ספרדים בירושלים ארגון שכונה בתחילה "הסתדרות הצעירים הספרדים" ואחר כך "הסתדרות חלוצי המזרח"<sup>7</sup>. הקמה של מסגרת פוליטית בשלב מוקדם כל כך מעידה אולי על הסערה שהתחוללה בעולמם של הספרדים בני הארץ, המשתקפת גם ברטוריקה העולה מהפרוטוקול של הוועד המייסד של הארגון:

מצבם החומרי של הספרדים בארץ ישראל היה טוב לפניו אך מלחמת העולם הרסתו. עתה שעתיד בהיר נשקף לארץ אין מי שידאג לאלמנטים האלה וידריכם. חטאנו לעצמנו ולעמנו ע"י זה כי החנוך אשר ניתן לנו שלא בידענתנו לא היה מתאים לרוח התקופה. מסיבה זו אנו הולכים ויורדים, והקרע שמתחת לרגלנו נשמט. עלינו להתעורר בעוז בכדי להגן על זכויותינו ולא לאבדן בידים כאשר עד כה. התאספנו לייסד ארגון שמסביבו יתרכזו צעירי הספרדים ואשר לאט יקיף אח"כ את כל החוגים המתקדמים שבקרב עדת הספרדים הגדולה (פרוטוקול הוועד המייסד של "הסתדרות הצעירים הספרדים", 6.2.1918, מצוטט אצל חיים, 2000: 175).

הקטע הזה מציג תחושות מעורבות ביחס לסדר הפוליטי החדש: געגוע למצב החברתי והכלכלי הטוב שלפני המלחמה לצד הציפייה ל"עתיד בהיר הנשקף לארץ" בעקבות הכיבוש הבריטי והצהרת בלפור. ניכר

7 "הסתדרות הצעירים הספרדים" או "הסתדרות חלוצי המזרח" הקימה במהלך שנות העשרים סניפים בערים הגדולות ביישוב, ובשיאה מנתה מאות חברים רשומים. היא התפרקה בסוף שנות העשרים, בין היתר בגלל חילוקי הדעות בין מנהיגיה על שאלת עתידה הפוליטי. להרחבה ראו הרצוג, 1986; חיים, 2000.

המתח בין הערגה לסדר (העות'מאני) הישן שקרס ובין תקוות לעתיד טוב יותר.

מתוך תחושת דחיפות להתארגן הוקמו בשנים הראשונות של המנדט כמה ארגונים פוליטיים ספרדיים נוספים שהבולטים שבהם "ההסתדרות הכללית של היהודים הספרדים בא"י" ו"ההסתדרות העולמית של היהודים הספרדים". הארגונים האלה התעצבו לא רק כגורם מארגן של הקולקטיב היהודי-ספרדי בעידן הפוסט-עות'מאני, אלא גם, ואולי בעיקר, כפלטפורמה לשילובם במקדי הכוח הפוליטי, הכלכלי והציבורי.<sup>8</sup> להלן נראה כי הארגונים הללו לא פתרו את המתח שבין הישן לחדש וגם לא מיצבו את הספרדים כמוקד כוח משמעותי במבנה הפוליטי ביישוב. ואולם מעקב אחר הדרכים שבהן התעצבו דימוייה של הספרדיות במסגרתם מאפשר לנו לעמוד על מפת היחסים הפוליטיים בין יהודים לערבים ובין אשכנזים לספרדים בראשית התקופה המנדטורית, לחשוף את המתח בין עולמות זהות שונים, להצביע על בריתות שהוצעו ונדחו, ולבחון מארגים של נאמנויות שקדמו לחלוקות הלאומיות והאתניות הבינאריות שהלכו והתקבעו באותה תקופה (אייל, 2005; למיר, 2018).

אחת הסוגיות הראשונות שעלו במסמכי החזון של הארגונים הספרדיים היה מעמדם של הספרדים בפוליטיקה היישובית בכלל וביחס לערבים בני הארץ בפרט. בהקשרים הללו הודגשו הזהות הילידית של הספרדים והקרבה שלהם לבני הארץ הערבים כמפתח לשילובם בהנהגה הציונית המקומית. הייצוגים והזיהויים של הספרדים כבני הארץ בתקופת מעבר זו העלו שאלות רבות: מהי אותה הארץ? האם זו המולדת העות'מאנית, ואז הזיהוי כבני הארץ משמר את החלוקה העות'מאנית בין ילידים למהגרים? האם זו ארץ הקודש או המולדת היהודית, ואז מעמדם של בני הארץ מנוסח מחדש בגבולות היישוב הציוני? או האם זו המולדת הפלסטינית המשותפת וזיהוי זה

8 להרחבה על הקמת הארגונים הללו ראו הרצוג, 1986; חיים, 2000; אלבוחר, 2003.

מכליל אותם בקולקטיב הפוליטי הערבי-פלסטיני? להלן נראה כי המשמעויות הרבות של "הארץ" יעצבו את האופנים השונים שבהם תנוסח הספרדיות כמסגרת פוליטית ואתנית. לזיהוי עם בני הארץ הערבים היה תפקיד חשוב בשיח של המנהיגות הספרדית בראשית התקופה המנדטורית, הן כהד לתקופת הזוהר שלהם בשלהי התקופה העות'מאנית והן כמפתח לעיצוב מעמדם בפוליטיקה היישובית החדשה.

### השאלה הערבית ובני הארץ הספרדים

מנהיגי תנועת העבודה לפני המלחמה וועד הצירים לאחריה לא ראו בהסדרת היחסים עם ערביי הארץ שלב הכרחי בתהליך הגיבוש והעיצוב של היישוב הציוני בארץ ישראל. הם התמקדו בטוויית קשרים עם המעצמות האירופיות והשלטון העות'מאני ובהשגת תמיכה מהם. לאחר הצהרת בלפור והכיבוש הבריטי מגמה זו רק החריפה, והנהגת ועד הצירים התמקדה במשא ומתן עם ממשלת בריטניה. להסדרת היחסים עם ערביי הארץ קיוו להגיע באמצעות ראשי המשפחה ההאשמית, חוסיין בן עלי ובניו פייצל ועבדאללה (שגב, 1999). ההנהגה הערבית-פלסטינית לא זכתה לתשומת לב של ממש. עדות לכך מביא אליהו אלישר בספרו "לחיות עם פלסטינים":

בביקור הראשון שביקרנו חברי ואני מטעם הסתדרות חלוצי המזרח את מנחם אוסישקין, העלינו לפניו את מה שקראנו "הבעיה הערבית". אוסישקין הצמיד עפעפיו וענה: "לנו ולי קיימת אך ורק בעיה יהודית" (אלישר, 1975: 23).

אלישר מתאר כמה מקרים שבהם ראשי התנועה הציונית נהגו זלזול וחוסר כבוד במנהיגים ערבים-פלסטינים באותן שנים. באחד המקרים היה מעורב אביו של אלישר שיזם פגישה בין מוסא כאט'ם אל-חוסייני, ראש העיר ירושלים, עם ראש ועד הצירים אוסישקין בסמוך להגיעו לעיר. ואולם כשהגיעו ראש העיר ואביו של אלישר למשרדו



של אוסישקין נאלצו לחכות במסדרון זמן ממושך. חוסייני נפגע ועזב את המקום בזעם מבלי לפגוש את אוסישקין (שם).  
הסיפור הזה ואחרים מייצגים לא רק את העלבון וההשפלה של המנהיגים הערבים המקומיים, אלא גם את העלבון של בני הארץ הספרדים, שהרגישו שלא מעריכים את מאמצייהם ואת עמדותיהם. אלישר מתאר את התפנית הזאת:

בימי השלטון העות'מאני, נהגו ראשי התנועה הציונית להיוועץ עם ראשי הספרדים בארץ ישראל, לאחר הכיבוש הבריטי נפסק נוהג זה, ביחוד משגבר היסוד האנגלו-סכסי והמזרח אירופי בהנהגתנו. מן הסתם, סברו הללו: מה שלטון זה שעבר מתורכיה לרשות בריטניה, כן דינה של ההנהגה הספרדית-היהודית שעברה לרשות נציגיה של היהדות האנגלו-סכסית או ארצות מזרח ומערב אירופה. דעתם עוד היתה תקיפה משום שהם היו גם "בעלי המאה" (שם: 24).

בשונה מהגישה של ההנהגה הציונית הרשמית, שהכירה באיחור בקיומה של בעיה ערבית מקומית, נציגי בני הארץ היהודים העלו את הסוגיה הזו שוב ושוב במאמריהם בעיתונות העברית ובמסמכים ובדיונים הרשמיים של הסתדרות הספרדים. כבר במסמך היסוד עולה כי אחת התרומות העיקריות של הסתדרות זו ליישוב היהודי תהיה בתרגום ופירוש של העולם הערבי:

ואם נצרף לזה שרובם של היהודים הספרדים הם מבני המזרח שישבו בקרב גויים הדוברים ערבית ושהעמים הללו הם אשר יקיפו את ארצנו הקטנה עוד תקופה ארוכה – אם נחשב עם העובדה כי ארצנו נמצאת במזרח וכי הצטרך נצטרך לסוג מיוחד של אנשים שישמש מתורגמן הגון – והבינונו את חשיבותה של הסתדרות הכללית של היהודים הספרדים (אלמאליח, 1920א: 175).

הזיקה של הספרדים לשפה הערבית ולמזרח מוצגת כאן כמשאב ייחודי שבאמצעותו הם יכולים לתרום להכרה של התרבות המזרחית

והערבית. הצהרה זו, הכורכת בין הספרדים כבני המקום, השפה הערבית ובני הארץ הפלסטינים, לא הייתה חדשה, והיא ממשיכה את הטיעונים שהעלו הוגים ספרדים, ואלמליח עצמו בכללם, באחרית התקופה העות'מאנית. אולם, כמו שנראה להלן, כבר בשלבים הראשונים האלה אפשר לחוש בשינוי הרטורי בנוגע למקום ולתפקיד שלהם במערך הפוליטי החדש: מבני הארץ ואזרחיה השותפים לערבים למתווכים, פרשנים ויועצים שאמורים לתווך בין הפלסטינים להנהגה הציונית. במילים אחרות, משחקנים מרכזיים ומובילים לשחקני משנה ועוזרים.<sup>9</sup>

רטוריקה דומה אנחנו מוצאים בעקרונות היסוד של הסתדרות הספרדים שפרסם עבאדי בעיתון "דאר היום". היחסים הקרובים בין בני הארץ הערבים והספרדים שהחלו כבר בתקופה העות'מאנית יכולים לסייע להסתדרות הציונית כבואה לטפל ביחסים עם הערבים:

הסתדרות הספרדים אומרת להיות מסייעת ועוזרת להסתדרות הציונית הכללית בכל השייך לעבודה לאומית בין הספרדים עצמם והמתוכת בין העולים ועם הארץ [הערבי] בפתוח יחסי שכנות ידידותיים. לא לכותב הטורים לנגע בשאלה המדינית העדינה שפתרונה מסור בידי ההנהלה הציונית העליונה בארץ [...] הניסיון הוכיח שלרגלי שוויון במידות ובהבנה ההדדית בין הערבים והספרדים היו הספרדים למפשרים ולמפרשים נאמנים וישרים לשאיפות התחייה של היהודים לעם הארץ. לא מעט פעלו בימי התרכים אותם השתדלנים והעסקנים ילידי המזרח אשר ידעו את נמוסי השלטון וידעו להלך עם עמ'הארץ [...] ברם, אין זאת אומרת שע"י הכנסת ספרדים לעבודה נפתרה זו השאלה שקורין לה "השאלה הערבית". פקידים מבני הארץ ומהספרדים יקלו בהרכה הבנה הדדית זאת ויחסכו הרבה מרץ

9 לניתוח מקיף ומעניין של מגמה זו ראו אייל, Jacobson & Naor, ;2005, 2016.

שהיה מתבזבז לקטנות (עבאדי, "דאר היום", 31.12.1919: 2.  
ההדגשות שלי).

עבאדי מדגיש כי הסתדרות הספרדים לא מתיימרת להוביל או לקבוע מדיניות בשאלה הערבית, אלא רק לפעול כגורם מסייע, ותמיד תהיה כפופה להנהלה הציונית, שהיא האחראית הבלעדית על פתרונה של הסוגיה המדינית הזאת. עמדה זו משקפת את רוח התקופה שבה התקבעה ההיררכיה הפנים-יישובית: הציונים האירופים המובילים וותיקי הארץ והספרדים מאחור. הרטוריקה הזאת בולטת בעיקר לנוכח השתייכותם של עבאדי ואלמליח, כמו הרוב המוחלט של מייסדי הסתדרות הספרדים, למעגל הספרדים בני הארץ שצמחו באחרית התקופה העות'מאנית והובילו את הפולמוסים על היחסים עם ערביי הארץ והקמת העיתון היהודי בערבית מול בני היישוב החדש האשכנזי.

מעניין להשוות את הרטוריקה שלהם בין שתי התקופות: באחרית התקופה העות'מאנית המקום שלהם כבני הארץ אפשר להם לשלב בין נאמנויות פוליטיות מרובות – עות'מאנית, ערבית וציונית – ואילו בראשית התקופה המנדטורית הם נאלצו להכריע בין נאמנויות סותרות ופעלו בתוך גבולות לאומיים מוגדרים ונוקשים.<sup>10</sup> שרידי ההיגיון הפוליטי העות'מאני לא ייעלמו לחלוטין בתקופה המנדטורית, כמו שנראה להלן, אבל המגמה הייתה ברורה: עיצוב מחודש של הספרדיות לאור הסדר התרבותי והפוליטי החדש והכפפתה לכללי המשחק שקבעה ההנהגה הציונית.

מגמה שונה אנו מוצאים באותה תקופה בשיח הפוליטי הפלסטיני בנוגע לייצוגים של הספרדים כבני הארץ. ההנהגה הפוליטית של ערביי הארץ זיהתה את הירידה במעמד הפוליטי והחברתי של בני הארץ הספרדים בתוך היישוב היהודי ובמובנים רבים גם הזדהתה אִתָּה. היא גם הבחינה בהיררכיה שיצרה התנועה הציונית לא רק בין יהודים

10 להרחבה על המעבר מההיגיון הפוליטי העות'מאני להיגיון המנדטורי ראו כהן, 2015; Campos, 2005; Jacobson, 2011.

לערבים, אלא גם בין תושבי הארץ היהודים, ובשליטה המוחלטת של היהודים האירופים במוקדי הכוח הפוליטיים, התעסוקתיים והכלכליים. גם התסכול שההיררכיה והשליטה האלה יצרו אצל בני הארץ הספרדים שנדחקו לשוליים הפוליטיים והחברתיים לא נעלם מעיני ערביי הארץ. על בסיס זה הם ניסו לגייס את הספרדים למאבק בהצרת בלפור מתוך ניסיון לשקם ברית מקומית-ילידית ולהלביש על רעיון המולדת המשותפת העות'מאני לבוש חדש, ערבי לאומי (כהן ועברי, 2017).

במישור הפוליטי הקפידו הגורמים הלאומיים הפלסטיניים על הבחנה עקרונית בין הקהילה היהודית המקומית הוותיקה ובין המהגרים/המתיישבים היהודים החדשים. בישיבת הפתיחה של הקונגרס הסורי (האספה המייסדת של התנועה הלאומית הערבית לאחר המלחמה) החליט הקונגרס על הצעת חוק לשמירת זכויות המיעוטים. עוד הוא אישר הצעת החלטה נגד התביעות הציוניות בארץ ישראל/פלסטין להקמת בית לאומי ליהודים על אדמות ערביות ולהגירה יהודית לארץ, וקבע: "ובאשר לאחינו היהודים בני הארץ הוותיקים, הרי שזכויותיהם כזכויותינו וחובותיהם כחובותינו". עמדה דומה הוצגה בפני ועדת קינג־קריין שסיירה באותה שנה במזרח התיכון כדי לגבש את עמדת ארצות הברית בשאלות הלאומיות של האזור, וכרזות שנתלו אז בירושלים קבעו "המוסלמי, הנוצרי והיהודי בני הארץ, אחים הם ושותפים לעצמאות" (אלבאקורי, 1973: 172).

בהתבסס על עמדה דומה הצהירה המשלחת הערבית-פלסטינית שיצאה בקיץ 1921 לשיחות בלונדון כי היא מייצגת את כלל תושבי הארץ: מוסלמים, נוצרים ויהודים. בריאיון שנתן לעיתון "הצפירה" ראש המשלחת, מוסא כאט'ם אל-חוסייני, הוא הדגיש את היחסים הטובים עם בני הארץ היהודים הזכאים לזכויות שוות, בשונה מהיהודים המהגרים המציבים איום לתושבי הארץ הערבים:

קודם כל – העובדה, שהערבים לא התנגדו מעולם ליהודים. אנחנו חיינו עם היהודים בשלום ובאושר, ואין שום יסוד לחשוב,

שכך לא יהיה גם להבא. אבל אנו חושבים את האימיגרציה היהודית הנוכחית למזיקה מבחינה הכלכלית והפוליטית בשביל תושבי הארץ העיקריים. אנו נכונים לתת ליהודים, היושבים מכבר בא"י, את הזכויות השוות, שאנו נהנים מהן, בהתאם למספר אוכלסיהם (המערכת, "הצפירה", 27.10.1921).

תפיסה דומה עלתה בשנת 1922 כאשר חבר הוועד הפועל הערבי עשה הבחנה בין יהודי הארץ המקומיים (ואטאניין) ובין העולים החדשים, הציונים. ג'מאל אל-חוסייני פרסם בעיתון "א-צבאח" מאמר תחת הכותרת "בואו אלינו", ובו פנה ישירות אל בני הארץ היהודים בזו הלשון:

אל בני מולדתנו היהודים, לאלה אשר הציונות רימתה אותם בברק המזויף שלה, לאלה אשר נתברר להם מטרות הציונות ונזקיה – אליהם פותחים אנו היום את זרועותינו וקוראים להם: בואו אלינו! ידידים אנו לכם! לכם בפלשתינא אימנו אותן הזכויות אשר לנו, ועליכם אותן חובות אשר עלינו [...]. כי אנו ואתם בני מולדת אחת אנו, אם ירצו הציונים ואם לא ירצו [...] תקופתנו היא תקופת הלאומיות, ולא הדת [...] צר לנו על הרדיפות השונות, שאתם סובלים מאת הציונים, ועל שלילת זכויותיכם וגזילת חופשתיכם ומניעתכם מגלות את מטרותיכם ושאיפותיכם [...] ולפיכך מוחים אחיכם המוסלמים והנוצרים בכל תוקף נגד מעשיהם אלה ופותחים לכם את זרועותיכם וקוראים לכם: בואו אלינו (המערכת, "הארץ", 28.2.1922: 5).

ברטוריקה של ההנהגה הפלסטינית הערבית עולה תפיסה שונה של הספרדיות כילידיות ותפיסה שונה של "הארץ" שאליה הם משויכים. הספרדים בני הארץ הם חלק מהמולדת הפלסטינית וכלי להבחנה בין הציונות ליהדות ובין היהודים הציונים שהם זרים לארץ ובין היהודים המקומיים שהם חלק אורגני ממנה. השימוש הזה בספרדיות כילידיות בשיח הפלסטיני לא היה מנותק מההקשר הפוליטי הקונקרטי של המאבק בהצהרת בלפור וההכרה בבית הלאומי היהודי. במאבק הזה

ניסתה ההנהגה הפלסטינית לגייס את בני הארץ הספרדים לצדה ולהראות כי המאבק שלה אינו ביהדות ככלל אלא במפעל הציוני בפלסטין.

עמדה זו הייתה כמובן לצנינים בעיני ההנהגה הציונית, ולא רק בעיניה. באספת הוועד הלאומי שהתקיימה באותה שנה הגיע דיווח בדבר הודעתה של המשלחת הערבית. בעיתון "דאר היום" פרסמה הסתדרות הספרדים את ההודעה הבאה: "הספרדים בא"י מוחים בכל תקף נגד הידיעה שהם עומדים על צד המשלחת הערבית. הם באחדות גמורה עם יתר היהדות הארצישראלית בדרישתה למילוי ההבטחות שנתנו ליצירת הבית הלאומי היהודי בארץ ישראל" ("דאר היום", 23.8.1921). הצהרה ברוח דומה שלחו גם הראשון לציון הרב יעקב מאיר וראשי עדת הספרדים ללונדון, לצד מברקים נוספים מנציגי הקהילות הספרדיות, המזרחיות והמוגרביות בירושלים, בטבריה, בצפת, בחיפה, ביפו ובצפת נוספות. אכן, במסמכים אלו הגדירו בני הארץ הספרדים את התנועה הציונית כמייצגת "היהדות הכללית" ואת עצמם כנספחיה.

התגובה הבהולה הזאת של ההנהגה הספרדית מלמדת על המקום הלימנילי שאליו נקלעו בתפר שבין הלאומיות הפלסטינית לתנועה הציונית. הם עמדו בתווך בין התנועה הציונית ובין בני הארץ הערבים ונדרשו להכרעה ברורה. מקומם על קו התפר חשף אותם לביקורת משני צדדים: מהצד הערבי נשמעה ביקורת על בגידתם בברית ארוכת השנים ועל תמיכתם בציונות, והציונים חשדו בהם בקרבת יתר לערבים. הצורך להדגיש את הנאמנות שלהם לתנועה הציונית רק מחזק את השוליות שלהם בתוכה. הוא גם משקף בדרך המובהקת ביותר את המעבר מהעידן העות'מאני לעידן המנדטורי, ממרחב פוליטי המאפשר תמהיל של נאמנויות למרחב שמחייב בחירה חדה ביניהן. בתוך סבך הנאמנויות והזהויות הזה לא מפתיע למצוא עמדות סותרות ואסטרטגיות מנוגדות בשיח הפוליטי של הנציגים הספרדים: בצד הצהרות בדבר בידול מבני הארץ הערבים ונאמנות להנהגת היישוב הציוני, אפשר למצוא הצהרות המדגישות את הקרבה

התרבותית וההיסטורית אל ערביי הארץ.<sup>11</sup> למשל, יצחק עבאדי, שצוטט למעלה כמי שמצמצם את עמדת הספרדים לשירות ההנהגה הציונית, יוצא בקריאה להקמת התאחדות יהודית-ערבית משותפת. באוגוסט 1920 הוא פרסם ב"דאר היום" מאמר ובו קרא להקמת התאחדות שתבליט את הקרבה התרבותית בין היהודים לערבים ואת ההיסטוריה המשותפת שלהם:

חשיבות רבה להופעה זאת גם לנו עצמנו, אנו הננו בעצם ובנשמת נשמתנו עם מזרחי טהור למרות אלפי שנות גלות בארצות המערב. כל "תורת הגזע" וכל סגולות ותכונות שהקנו לנו חיי מאות שנים בארצות מערב אינן עלולות לשנות את עצמיותנו המזרחית אף במדה מן המדות. וגם ביהודי שהנהו "מערבי" מכף רגל ועד ראש תמצאו את מקוריותו המזרחית עד שקשה לשער שבן-המערב הנהו; ואנו חוזרים עתה לא בלבד אל ארצנו אלא אל עצמנו, וגם אל עצמיותנו. כל ניסיונות להוכיח שאנו מערבים לא יצליחו, איפוא, בייחוד אחרי שנתיישב כאן שנים ואקלים הארץ יתחיל להטביע חותמו עלינו כעל יתר תושבי הארץ (עבאדי, "דאר היום" 10.8.1920: 2).

בהמשך המאמר הוא מדגיש כי חוויית החיים המשותפים היהודית-ערבית הייתה ייחודית לאורך ההיסטוריה היהודית. את המודל הסימביוטי היהודי-ערבי שהגיע לשיאו בספרד המוסלמית בימי הביניים צריכים לדידו לחדש בארץ ישראל/פלסטין:

פגישתנו עם האומה הערבית היתה בתולדותינו הפגישה הכי מבורכה בכל הפגישות. עם אומות רבות היינו מאות שנים ולא יכלנו להבין ולהסתגל אף לאחת מהן כאשר הסתגלנו אל העם הערבי בספרד. ברכה הדדית הביאה הפגישה העברית-ערבית בספרד גם ליהודים וגם לערבים, ותוצאותיה הפוריות נראו בכל

11 המקום הפוליטי הלימינלי של בני הארץ הספרדים בראשית התקופה המנדטורית זכה לאחרונה לכמה מחקרים מעמיקים: הלל, 2015; קליין, 2015; Jacobson & Naor, 2016.

האנושיות כלה. אין כל סיבה לחשש שלא תהא פגישה זו הפעם טובה מחברתה שקדמה לה. מעט העמקה בענייני הערכים, רצון טוב, ואל צדיות אמיתית יביאונו אל ההבנה האמתית אשר תביא להתאחדות הרמונית בין בני עבר ובני ערב (שם).

הרטוריקה של עבאדי במאמר הזה מהדהדת את האופציה הפוליטית והתרבותית שניסחו בני הארץ הספרדים בשלהי העידן העות'מאני. הוגים כדוגמת נסים מלול, אסתר מויאל-אזהרי ושמעון מויאל פעלו לקדם מרחב משותף עברי-ערבי המבוסס על ההיסטוריה המשותפת הזאת, כמו שתיארנו בפרק הקודם. העמדה של עבאדי, לעומתם, היא אמביוולנטית יותר. הוא ונציגים ספרדים אחרים בני דורו כבר פעלו מתוך עמדה חלשה ושולית יותר.

לצד העמדה הרשמית של הנציגות הספרדית שהכפיפה את עצמה לעמדת ההנהגה הציונית, היו גם קולות ביקורתיים ומסויגים יותר. בחלק הבא נציג שני הוגים ספרדים – חיים בן קיקי ואברהם שלום יהודה – שניסחו באותה תקופה עמדה ביקורתית כלפי הסדר הפוליטי והחברתי החדש ומעמדם הפוליטי של הספרדים כבני הארץ ביחס להנהגה הציונית.

חיים בן קיקי נולד ב־1887 בטבריה, בנו של רבי שמואל בן קיקי שהיה אב בית הדין של טבריה במשך שנים רבות. הוא התחנך במוסדות לימוד בקהילה ובישיבות בטבריה, היה אוטודידקט שלמד כמה שפות עד שליטה מלאה, ומגיל צעיר החל לפרסם מאמרים בעיתונות העברית והערבית של התקופה. בראשית שנות העשרים שימש כתב אזור חיפה בעיתון "דאר היום" ומזכיר הסתדרות הספרדים בחיפה.<sup>12</sup>

אף שלא פרסם מאמרים רבים מפרי עטו (אלא יותר ידיעות

12 בתקופתו לא פורסמו הרבה פרטים ביוגרפיים אודותיו. אחד המקורות היחידים והמעניינים הוא רשימה קצרה שכתב חברו הקרוב ובן עירו בכור שטרית (שהיה בעת ההיא שופט ולימים שר המשטרה בממשלות הראשונות של מדינת ישראל) בעיתון "דאר היום" מייד לאחר מותו. ראו שיטריט, "דאר היום", 13.5.1935.



חדשותיות) הוא הציג בהם עמדה פוליטית מגובשת ורבת תעוזה. בייחוד בלטו מאמריו על רקע האופוריה הפוליטית והחברתית ששרתה בקרב הנהגת היישוב הציוני לאחר הצהרת בלפור והחלת המנדט הבריטי. ברטוריקה של בן קיקי היה תמהיל ייחודי של ביקורת על תהליכי ההתפשטות הסמויה והגלויה של מעצמות המערב במזרח הערבי עם ביקורת מושחזת על יסודותיה האירופיים של התנועה הציונית ויחסה אל המזרח היהודי והערבי.<sup>13</sup>

באוקטובר 1920 פרסם בן קיקי מאמר על "התרבות האירופית במזרח" שהתפרש על פני חמישה חלקים בעיתון "דאר היום". במאמר הוא תיאר את האסטרטגיות של חדירת התרבות האירופית לארצות המזרח הערבי ואת האופנים שבהם מעצמות אירופה יצרו הבחנה בין יהודים, נוצרים ומוסלמים לצורכיהם. בן קיקי כתב מתוך פריזמה עות'מאנית ילידית שבבסיסה חשדנות כלפי פעילותן של המעצמות האירופיות בארצות המזרח שאימה על תפיסה של אחדות מזרחית שבה דגל. הטיעונים שלו מהדהדים את המאבק הסמוי בין אירופה לאימפריה העות'מאנית ערב מלחמת העולם הראשונה. באמצעות המשואה הזאת, המבחינה בין מזרח למערב, בין אירופה למרחב המזרחי-ערבי, הוא ניתח את הצהרת בלפור והשלכותיה:

גם מוסדותינו החדשים, וגם עתונותינו הוסיפו שמן על מדורות אי-הבנה בינינו. המוסדות הללו לא ראו לפנייהם אלא את ישראל ואירופה, ועם השכנים לא התחשבו כלל. הם באו אליהם בדעות מוקדמות של בטול, השוררים במערב, אף על פי שאותם הארופים החזקים עצמם הולכים בשטה אחרת לגמרי. זה שתי שנים ומחצה שההכרזה הבלפורית לא ירדה מעל שלחן עתונותינו, אספותינו וחגיגותינו מבלי שתהיה על זה שום השגחה. חגיגות רבות לא היו צריכות להיות ומאמרים רבים לא היו צריכים להכתב, החגיגות והמאמרים הרעשנים שבאים שלא במקומם ולא בזמנם, מביאים

13 להרחבה על ההגות הפוליטית של בן קיקי ראו כהן ועברי 2017; Behar & Ben Dor, 2013; Behar & Ben Dor, 2014.

רק ערכוביה בפעולות המנהיגים ומבלבלים את ה"פרספקטיבה" שלהם. (בן קיקי, "דאר היום", 14.10.1920: 2).

הביקורת החריפה של בן קיקי הייתה חריגה גם בקרב בני הארץ היהודים. הוא הציג את הצהרת בלפור בשיח של המוסדות הציוניים ובעיתונות העברית כמסגרת המגבירה את הניכור של היהודים כלפי הארץ ותושביה הערבים. לדידו, הצהרת בלפור היא סימפטום של התערבות אירופית זרה בחברה הילידית המזרחית, והחגיגות שערכו המוסדות הציוניים נועדו לספק צרכים אירופיים בלי להבין ולהכיר את ההקשר של בני הארץ היהודים והערבים.

במובנים רבים ממשיכה הביקורת של בן קיקי את השיח הביקורתי שניסחו אינטלקטואלים בני הארץ באחרית התקופה העות'מאנית. במאמר נוסף שפרסם ב"דאר היום" כשנה אחר כך הוא התייחס לביקורת הזאת וללעג ולזלזול שבהם הנהלת היישוב הציוני התייחסה לטענותיהם:

השאלה הערבית, שהצעירים בני הארץ, הכירוה לפני שנים רבות ושהיתה נותנת אותם ללעג ולחרפה לפני מנהלי הישוב, חדרה עתה אל שדרות רבי התנועה היישובית הרואים בה חזות הכל, ושרק בפתרונה תלויה ישועת הישוב. לפני המלחמה היו הלאומיים מביטים על ארצנו כעל ארץ חרבה ושוממה, המחכה רק לידינו החרוצות, והתושבים, אם ירצו או לא ירצו, מוכרחים לקבלנו. הארץ החרבה צריכה להבנות. האנושיות דורשת זאת. ואנו, רק אנו יכולים למלאות את התפקיד הזה. ורק לנו הזכות למלאותו. כל דברי שטנה אינם יכולים לעמוד בפני טענה אנושית והסטורית זו. בכלל, לא עלה על לב מנהלי התנועה שהשטנה תהיה חזקה עד שיהיה לה ערך לאמי, עד שתעשה רושם על אמות העולם [...] אמת הדבר, שלפני המלחמה אי אפשר היה להעלות על הדעת, שהשאלה תפתח באופן מסוכך כזה. ובכל זאת, מהגש היה אצל כל אחד ואחד מבני הארץ שהדברים אינם מסודרים יפה. שבכל אותו הרעש עם המון המצלצל והיהיר, שנגרף אלינו מבחוץ אינו לא בזמנו ולא במקומו. הישוב הספרדי

שבא מארצות המזרח אל ארץ מזרחית שנפשו נתרקמה ונתלכדה במשך כמה דורות עם העם הערבי – הרגיש שאיזה דבר לא נעים מתרחש כאן, שכל התנועה הזאת אינה נעשית כשורה. אבל לדבריהם לא היה שום ערך, הם עוררו רק לעג וגם נאשמו בהתבוללות, כי לדברי המיישבים החדשים כל יהודי המדבר בשפת ארצו, מתבולל הוא (בן קיקי, "דאר היום", 30.8.1921).

בן קיקי מנכיח מחדש את המחלוקת בין בני הארץ הספרדים למנהיגי היישוב החדש האשכנזי בדבר היחס אל תושבי הארץ הערבים. העמדה שלו, שנוסחה מחדש בראשית ימי השלטון הבריטי אחרי הצהרת בלפור, מעלה צד נוסף, רדיקלי יותר, הרואה בשורשי הציונות באירופה את מקור הבעיה לגישה המתבדלת והמתנשאת של היישוב היהודי. הוא מבחין בין ציונות מערבית לציונות מזרחית לא רק כשתי קהילות, אלא גם כנשאות של שתי תפיסות עולם שונות כלפי ארץ ותושביה הערבים. לעומת הציונות המערבית, המשוקעת בתוך התרבות האירופית, מגלמת את ערכיה ומחצינה תחושת עליונות על המזרח, ולפיכך היא בהכרח נטע זר קולוניזטורי במרחב הערבי, הציונות המזרחית היא חלק אינטגרלי מהמרחב הערבי המקומי, היא צומחת ונטמעת בתוכו ולא מנסה לשנותו.

המאמר שפרסם בן קיקי באוגוסט 1921 נכתב בתגובה למאמרו של המחנך יצחק אפשטיין, מהדוברים הרגישים והקשובים יותר לתושבי הארץ הערבים מקרב אנשי היישוב החדש. כשבועיים לפני כן פרסם אפשטיין מאמר בעיתון "דאר היום" תחת הכותרת "שאלת השאלות בישוב הארץ". במאמר זה המשיך אפשטיין את הקו שהציג במאמרו הידוע "שאלה נעלמה" שפרסם בעיתון "השלח" בשנת 1907, והצביע על הכשלים של היישוב היהודי הציוני ביחסו לתושבי הארץ הערבים, שהובילו להיווצרותה של השאלה הערבית.<sup>14</sup> אפשטיין פרסם את המאמר כחודשיים אחרי ההתנגשויות האלימות

14 להרחבה על הפולמוס סביב המאמר "שאלה נעלמה" של אפשטיין ראו גורני, 1985.

בין יהודים לערבים ביפו ובצל ביקור המשלחת הערבית-פלסטינית בלונדון והתביעה לכיטולה של הצהרת בלפור והביקורת הגוברת על התנועה הציונית בעיתונות הערבית המקומית. הוא מתח ביקורת חדה וברורה על ההתעלמות של היישוב היהודי מתושבי הארץ הערבים שהובילה להיווצרותה של השאלה הערבית ולהתנגדות של הערבים לתנועה הציונית:

אולם מדבר אחד הסחנו את הדעת כליל – מהעם היושב בארץ ואשר בקרבו אנו באים להשתקע. בראשית התנועה היינו מדברים על א"י כעל מדבר שממה המחכה לידיים חרוצות שתהפכנה אותו לגן עדן [...] ההכרזה על יסוד הבית הלאומי השכיחה עוד יותר את השאלה הערבית מדעת הקהל והעסקנים, אעפ"י שהמנהיגים נסו לעשות-מה בעניין זה. ומה העמקנו לטעות! [...] לכן דווקא עתה למרות הכרוזים וגלויי הדעת, ואולי עקב אלה, עלתה השאלה הערבית למדרגה של שאלת השאלות שבפתרונה הנכון תלוי חבל ביישוב [...] עתה הכל מודים כי בכואנו מכח הזכות ההסתורית הנושנה והיציבה להתישב בקרב עם שנאחו בארצנו זה שנים כבירות אנו זקוקים למדה מרבה של הסכמה ורצון מצדו (אפשטיין, "דאר היום", 17.8.1921: 1).

בהמשך המאמר הציע אפשטיין כמה צעדים לשיפור היחסים עם תושבי הארץ הערבים, ובכללם לימוד השפה הערבית, הקמת אגודות משותפות וייסוד דיפלומטיה מיוחדת בנוגע לשאלה הערבית. רוח הדברים של אפשטיין מזכירה את הרטוריקה של בני הארץ הספרדים לפני מלחמת העולם הראשונה.

הבחירה של בן קיקי לכתוב מאמר תגובה ישיר למאמרו של אפשטיין ולהתפלמס עמו אינה מובנת מאליה אפוא ומעוררת שאלה. התשובה טמונה בתגובה של בן קיקי להצעות שמעלה אפשטיין. בבואו לחדד את עמדתו, המייצגת עמדה ספרדית של בן הארץ, כלפי האידאולוגיה הציונית ויחסה למזרח ולתושבי הארץ המזרחים – יהודים וערבים – הוא בוחר להתמקד דווקא בסמן השמאלי של היישוב הציוני האשכנזי. אפשטיין לא מביין כי הצעותיו סותרות את

יסודותיה של התנועה הציונית האירופית הדוגלת בהתברלות מתושבי הארץ הערבים, טוען בן קיקי, ובכך הוא מחמיץ את העיקר: המפתח לפתרון הוא שינוי האידיאולוגיה האירופית המתיישבת שבבסיס הציונות עצמה:

כל סדר החיים החדש, הנובע מתוך סך הכל של הספרות החדשה, מתנגד הוא נגוד גמור לדרישותיו של מר אפשטיין "להשפיל רדת אל רוח בני הארץ". מתאונן הוא במרירות על זה שלא עשינו כלום כדיפלומטיה העממית החדשה. ובצער עמוק הוא קורא לזה "מומנטום חברתי ומדיני". אך באמת אין איש אשם בזה. לא העסקנים ולא הועדים. האשמה היא ביסודה של התנועה הלאומית גופא. ההזדקקות לרוח התושבים והטפול בו, אי אפשר לו לעלות על לבו של מי שהוא. אחרי שהוא נגד החק הכללי והיסוד של התנועה הלאומית, החושבת את זה להתבוללות [...] כלל גדול לעבודתנו הוא: לא "להשפיל רדת אל רוח בני הארץ", אלא ללכת עם רוח הארץ (בן קיקי, "דאר היום", 30.8.1921).

ובמילים אחרות: לא מתוך עמדה של עליונות יש לגשת ליחסים עם הערבים, אלא מתוך הבנה שארץ ישראל מצויה במזרח, שתושביה הם חלק מהתרבות המזרחית (המקיימת יחסים מורכבים ומגעים מסוגים שונים עם התרבות המערבית), ומתוך ויתור מוחלט על ההתנשאות המערבית שהפכה ליסוד מוסד ביחסים בין העמים, וגם ביחסים הפנים-יהודיים.

הפרספקטיבה הילידית של בן קיקי והביקורת החריפה על התנועה הציונית היו במובנים רבים מנוגדות למגמה שהשתקפה בשיח של הנציגות הספרדית הרשמית שראינו לעיל. במאמריו עולה ביקורת מרומזת על המנהיגים הספרדים הרשמיים, ובעיקר על התנתקותם מהמורשת הפוליטית העות'מאנית ומעמדת הכוח שהייתה למנהיגות הספרדית במסגרתה. הוא הציע, למשל, לייסד מחדש את מוסד "החכם באשי" ולהציב בראשו רב ספרדי שישמש נציגה של הקהילה היהודית מול ראשי הקהילות הדתיות האחרות בארץ ישראל/פלסטיין:

אחד "האמצעים השונים המסוגלים להשכין שלום וידידות בין הישוב העברי ובין התושבים, ויקדם כל מעשה ומאורע העלולים לקלקל את היחסים הטובים" – היה בידינו, ובחפזון רב, בלי התחשבות עם תנאי המקום, אבדנוהו, והוא: **משרת החכם באשי**. את המשרה הזאת צריך להשיב למקומה. רב זה יהיה ספרדי מהארץ או מחוצה לה, ומשרתו תהיה לא רק לסדר גיטין וקדושין וכיוצא, אלא גם למסור על ידו את ההנהגה החולנית (חילונית) של העדה, כמובן בהשתתפות ועד נבחר מהעדה. לרב זה יהיו לו ראיונות תדירים עם ראשי העם הערבי, יכיר תמיד את מחשבותיהם, יעמידם על טעותם ולא יתן לדבות־שוא להתהלך ביניהם. בשאלות הכלליות יתיצב הוא בשם היהודים עם המופתי וראש העדה הנוצרית לפני הממשלה, לקחת חלק במו"מ וההחלטות, וכיוצא בזה. טעות גדולה היא בידי אלה שמהרו לבטל משרה הסתורית זו. עוד לא הגיע הזמן לכך, ואולי דוקא הזמן הזה הוא הזקוק לה. אם ראו המנהיגים שתפקידה שהיה לה בימי השלטון התורקי אבד לה, היה צריך למלאה תוכן חדש, לשפרה ולשכללה. עם אבדן המשרה החשובה הזאת, שתהיה לה ערך גדול מאד בחיי היהדות במזרח, משך של יותר מארבע מאות שנה, בתור סמל הכבוד של העם – נשארו היהודים בארץ בעיני התושבים כצאן בלי רועה, וכספינה שאבד קברניטה. כל עוד שהמופתי ואפטריארך [כך] עומדים במקומם, יש הזכות וגם הצורך בחכם באשי, עם כל אותו הסדר והטקס שהיה לו בימי התורקים (שם. ההדגשה במקור).

בהצעה זו מגולמת גם קריאה לשיבה סימבולית למעמד של היהודים הספרדים בתקופה העות'מאנית כנציגיו הרשמיים של היישוב היהודי מול השלטונות ותושבי הארץ הלא יהודים.<sup>15</sup> עולה בה גם ערגה נוסטלגית, שאינה חפה מאידיאליזציה, לתקופה העות'מאנית ולסדר

15 בהערת שוליים בראשית המאמר הצהירה מערכת העיתון כי החליטה לפרסם את דבריו של הכותב אף שהיא חלוקה עליו בכמה עניינים, כגון הצעתו לחדש את מוסד החכם באשי.

החברתי והפוליטי שהתקיים במהלכה. העמדה הילידית השתקפה גם בחלק שבו התייחס בן קיקי לתפקיד שצריך ליעד ליהודים הספרדים, שאותם הוא מכנה "בני הארץ", במוסדות היישוב הציוני כחלק מהפתרון של השאלה הערבית.

מחלק זה משתמעת ביקורת מרומזת על התפקיד שייעדה לעצמה הסתדרות הספרדים במוסדות היישוב במסמכי הייסוד שלה. בן קיקי הדגיש שהוא אינו מתכוון לתפקיד של פקידים או מתווכים, שאותם הוא מכנה בזלזול "לבלרים וסרסורים", אלא לתפקידי ניהול ופיקוח של מחלקות שונות. גם בסוגיית ההגירה של יהודים ספרדים מארצות ערב לארץ ישראל/פלסטין והתפקיד שיהיה להם ביישוב הוא הציג עמדה שונה מזו שנוסחה במסמכי ההקמה של הסתדרות הספרדים:

כתוצאה מזה עלינו לעורר "תנועה חלוצית" מארצות המזרח מתורקיה וארצות הבלקן, מרוקו, תונסיה, אלג'יריה, ועוד [...] והתועלת שתבא מהם אל הארץ אין ערוך אליה. הספרדים היו חלוצי היישוב הישן. בלעדו, לא היה עולה על לב שום איש להציג את כף רגלו על הארץ הזאת, והם יהיו גם החלוץ ליישוב החדש. הספרדי [...] יחדור לבו מהיום הראשון לתוך חיי הארץ לארכה ולרחבה. מבלי שום טפול והשגחה, ובמציאותו בלבד "משכינה שלום בין הישוב העברי ובין התושבים". הוא ידע לכבש את הדרך שמר אפשטיין מורה עליה. לאחרים היא "ארכה וקשה", ואולי גם בלתי אפשרית, אך לו היא קצרה וקלה נוחה וטבעית (שם).

השוואה בין הרטוריקה של בן קיקי לרטוריקה במסמכי ההקמה של הסתדרות הספרדים בלתי נמנעת. אף שלכאורה הקריאה לעידוד הגירה של הספרדים משותפת לשניהם, ניכר הבדל מהותי ביניהם. נציגי הסתדרות הספרדים הדגישו את הצורך בחינוך מחדש של מהגרים אלו כדי להכשירם לאידיאולוגיה ולמפעל הציוני, ואילו בן קיקי תיאר את החשיבות של הגירה ספרדית מפרסקטיבה של בן הארץ היוצר הבחנה בין המתיישבים האירופים למהגרים המגיעים

מהמרחב הערבי-מזרחי. שלא כמתיישבים מאירופה, הספרדים-מזרחים נטמעים בטבעיות בתרבות הארץ ואינם מבקשים לשנותה או להתאימה לצורכיהם, ולכן אין הם מאיימים על תושביה הערבים. ההבחנה שעושה בן קיקי בין מתיישב ליליד, בין מזרח למערב ובין היטמעות להיבדלות, יכולה להתפרש כביקורת ילידית על קולוניאליזם מתיישב. בספרות על הקטלוג של התנועה הציונית כקולוניאליזם התיישבותי (settler colonialism), שהייתה לסלע מחלוקת מרכזי בין היסטוריונים של היישוב היהודי והתנועה הציונית בעשורים האחרונים, דבריו של בן קיקי מהדהדים את הביקורת על האלמנטים הקולוניאליים המתבדלים של התנועה הציונית.<sup>16</sup> מן הניסוח של בן קיקי עולה ביקורת מרומזת על אימוץ הטרימינולוגיה הציונית המתיישבת בקרב דוברי הסתדרות הספרדים ומנהיגיה באותן השנים, בעיקר בנוגע לתרבותם ולחינוכם של הספרדים. ביקורת דומה ראינו גם במחלוקת של שמעון מויאל עם אברהם לודוויג בפרק הקודם, אבל אחרי הצהרת בלפור הביקורת של בן קיקי חריגה ורדיקלית יותר.

קריאה מעמיקה במאמריו של בן קיקי בהקשר החברתי והפוליטי שבו פורסמו חושפת את השינוי שהתחולל במעמד הפוליטי והתרבותי של הספרדיות במעבר מהעידן העות'מאני לעידן המנדטורי, בעיקר לנוכח הזדהותו עם השיח של הספרדים בני הארץ ערב המלחמה. העמדה של בן קיקי משוקעת במסורת הפוליטית העות'מאנית ומחברת בין ייצוגים ילידיים של ספרדיות ובין המזרח והתרבות הערבית. במערך הפוליטי החדש הוא מציע אופק פוליטי אחר לספרדים, שאינו מוכפף להנהגתה של הציונות האירופית אלא נאמן לאתוס העות'מאני של המולדת המשותפת ולאופציה של ציונות מזרחית. עמדה זו הייתה חריגה בקרב הנציגות הרשמית של הספרדים בני דורו. על כן לא מפתיע שבאוגוסט 1923 הופיעה בעיתון "דאר היום" ידיעה

16 על הציונות כתנועת מתיישבים קולוניאלית ראו קימרינג, 2004; Shafir, 1989; Wolfe, 2006; Yiftachel, 2006; Zreik, 2016.



לקונית בזו הלשון: "מר חיים בן קיקי, מזכיר הסתדרות הספרדים התפטר ממשרתו מפני אי-התאמה בין דעותיו ודעות העומדים בראש ההסתדרות" (המערכת, "דאר היום", 8.8.1923).

תפיסתו של אברהם שלום יהודה מעט שונה. בדומה לבן קיקי, גם הוא מדגיש את החשיבות של זיהוי הספרדים עם ייצוגים של ילידיות כמוקד כוח אופוזיציוני להנהגה הציונית. גם הוא מבקר את הנציגים הספרדים שקיבלו את מרות ההנהגה הציונית ללא מאבק ובכך החלישו את מעמד הפוליטי מהתקופה העות'מאנית. בשונה מבן קיקי, יהודה אינו מנסח ביקורת כוללת על הציונות האירופית כתנועה מתיישבת ברוח המסורת העות'מאנית, אלא מתמקד במאבקי הכוח בתוך הנהגת היישוב בין בני הארץ למתיישבים האשכנזים.

תפיסה זו נוסחה בכמה הרצאות שנשא יהודה במפגשים של הסתדרות היהודים הספרדים בביקורו בארץ ישראל/פלסטין באחרית שנת 1920. בפרק השני נידונו בהרחבה הביקור הזה ומשמעותיו הסימבוליות הרבות. כזכור, במהלך אותו ביקור הוזמן יהודה לשאת כמה הרצאות פומביות על המורשת הספרדית הערבית בפני אנשי ציבור ערבים בירושלים וכיפו. הביקור הזה נועד גם לברוק את התנאים לשובו לירושלים לאחר שנים רבות של שהות באירופה בעקבות הזמנה רשמית שקיבל לכהן כמרצה באוניברסיטה העברית.

כבר בהרצאה הראשונה שנשא בישיבה של הסתדרות הספרדים בסוף אוקטובר 1920 הוא התמקד בהמשגתם של המושגים "ספרדים" ו"אשכנזים" ובהצגת החזון שלו בנוגע לתפקיד של הספרדים בסדר החברתי והפוליטי החדש. עצם העובדה שיהודה הקדיש את ההרצאה הראשונה שלו לשני המושגים הללו יכולה להעיד על החשיבות שלהם בשיח היהודי באותה תקופה.

בהרצאה שנשא יהודה באותו פורום כחודשיים אחר כך כבר עולה הסתייגות מהעיסוק בהבחנה בין ספרדים לאשכנזים בשיח הפוליטי ביישוב באותה תקופה, והוא מציע הבחנה חלופית: "משום שאין כאן ספרדים ואשכנזים, אלא אנשים הבאים מחוץ לארץ המביטים מגבוה על בני הארץ" (המערכת, "דאר היום", 28.12.1920: 3).

בדברים של יהודה כבר אפשר לזהות את הקישור בין המשגות של ספרדיות ואשכנזיות עם סוגיות של "קיפוח" והדרה בקרב הנהלת היישוב היהודי. יהודה הציע להימנע מהשימוש בקטגוריות האלה ולחזור לחלוקה שאפיינה את השיח בתקופה העות'מאנית בין בני הארץ לאלה שבאו מבחוץ.

ההסתייגות שלו מהשימוש במונח "ספרדים" במערך הפוליטי המקומי היא מפתיעה לנוכח השימוש הרב שהוא עשה בסמן זה בשיח שלו במשך השנים. בדיון בפרק השני עלו ביטוייה השונים של הספרדיות בשיח של יהודה. קטגוריית הזהות יהודים ספרדים, למשל, בלטה מאוד בשיח שלו בזמן שהותו בספרד במלחמת העולם הראשונה. צריך אפוא למקם את הביקורת שלו על השימוש בייצוגים של ספרדיות בהקשר שבו נוסחה בתוך המערך הפוליטי והחברתי הפוסט-עות'מאני.

ההסתייגות של יהודה מהשימוש בקטגוריה "ספרדים" התחדדה ונוסחה ניסוח ישיר יותר בהרצאה שהוא נשא כשלושה חדשים לאחר מכן באירוע של הסתדרות הספרדים בירושלים. היה זה אירוע פרידה לרגל עזיבתו את ארץ ישראל/פלסטין לאחר שהרצאותיו ופעולותיו בקרב המנהיגות הערבית המקומית לא זכו לתמיכה של הנהגת התנועה הציונית ומכיוון שהמינוי שלו לפרופסור באוניברסיטה העברית לא הושלם.

בהרצאה הזאת, שפורסמה במלואה ב"דאר היום", הוא כבר השתמש בטון לוחמני וביקורתי בנוגע למאבק על מוקדי הכוח ביישוב. הוא תיאר את האופנים שבהם בני הארץ, שלדידו היו אמורים לעמוד בראש הנהלת היישוב, נדחקו בכוח הצדה, ובמקומם נטלו את ההנהגה אנשים שהגיעו מבחוץ ושאינם מכירים את הארץ ואת מנהגיה:

בה בשעה אשר בני א"י היו צריכים להיות הראשונים להתאחז בארץ, לשוב אל הארץ ולקחת מקום בראש בהנהלת ישוב הארץ, בה בשעה אנו רואים את ההפך – וכזה גם בני א"י אשמים – שדוחפים אותם ובמקומם באים אנשים שאינם מסתגלים

לא לא"י, לא לתושביה, ולא למנהגיהם, אלא רוצים הם לכף את בני הארץ, לחקות את נמוסיהם המוזרים להם תחת אשר היה צריך לשוב לעברנו המזהיר למנהגי אבותינו אשר הם מתאימים לארץ ואשר נולדו והשתלשלו והתפתחו בארץ בזמן שהיה לנו.

[...] ועוד דבר חשוב חסר, חסרים בני א"י והשתתפותם בבנין הארץ. חסרים אנשים גדולים לשעה גדולה, ועוד באים אפוטרופסים קטנים וגדולים ולוקחים שררה לעצמם ונוגפים בכתף וברגל ואומרים לכל הבא מבני הארץ: הלאה, כי צר לי המקום הזה. יש הרבה שמתאוננים על התנגדות מוסתרת או גלויה לספרדים, דוקא לספרדים. אני איני מאמין במציאותה וכבר פעמים רבות הרגשתי שאנחנו בעצמנו אין אנו רשאים להמשיך הפרשים כאלה, ולדבר על אשכנזים וספרדים, מזרחים ומערבים וכדומה. וכבר בפעם הראשונה כאשר שמעתי מההסתדרות הספרדית, הצעתי לקרוא לה בשם "הסתדרות יהודי הקדם" למען כלול בתוכה את בני א"י שיחפצו לנהור אחרי דגלה ולהתאסף סביבו יחד עם כל יהודי המזרח לבלי יאמר שההסתדרות הזו רוצה לבנות לה במה בפני עצמה (יהודה, "דאר היום", 28.2.1921: 2).

יהודה הצביע על דחיקה שיטתית של מי שהוא מכנה "בני א"י" על ידי האפוטרופסים שבאים מבחוץ ולוקחים את השררה לידיהם. הדגש שנתן יהודה לזהות "בני ארץ ישראל" כגורם פוליטי מארגן לעומת ההסתייגות מהשימוש במונח "ספרדים" משקף את הניתוק שנוצר לדידו בין שני הביטויים הללו. יש כאן קישור בין דחיקתם של היהודים הספרדים מעמדות הכוח ובין ההתרחקות שלהם מהזיהוי כבני הארץ ומהמעמד הפוליטי המגולם בו. יהודה הצביע גם על האחריות של המנהיגים היהודים הספרדים בני הארץ לתהליך הזה. הם לא התנגדו לו וקיבלו ללא עוררין את סמכותה של ההנהגה הציונית שהגיעה מאירופה.

באחרית דבריו פנה יהודה ישירות לדוד אבישר, ממנהיגי הסתדרות חלוצי המזרח, ולמנהיגות של הספרדים הצעירים, ועודד

אותם להתמרד כנגד האופוטרופסים השולטים בהנהלת היישוב ולא להיות כפופים להשפעתם. שוב הוא קרא להתאגד ולהתארגן כגוף פוליטי של בני הארץ הנאבקים על מקומם בהנהגת היישוב ובניהולו:

אדון אבישר בקש ממני מלה מעודדת אשר תרומם את רוח צעירי א"י ותביא בהם מרץ ועוז להתעורר מתרדמתם ולעשות תושיה. [...] מדוע אבדה אמונתכם בעצמכם? יען ביען חיכתם תמיד להשפעה מן החוץ, ותצפו תמיד לעזרת אחרים ותחשבו שלא תוכלו לברכם למלאות את אשר עליכם לעשות. ואם עוד תבקשו ממני מלה מעודדת הנה זו היא המלה שאוכל לאמר לכם: 'הסתדרו, התאגדו והרימו את דגל בני הארץ, קראו לבני הארץ לשוב לא"י, האמינו בעצמכם, האמינו בפעולתכם, הלחמו בעד זכויותיכם למען יתנו המקום הראוי לבני א"י בהנהלת ישוב הארץ! אני אומר לכם שאין אף אחד מאלה העומדים בראש הנהלת היישוב שלא אפשר להעמיד ארץ ישראלי על מקומו! [...] ישנו מאמר רבותינו שמציין באופן נפלא את הענוה של עם ישראל: "אמר הקב"ה לישראל חושקכם אני מפני שגם כשאני מעלה אתכם על גבהי מרומים אתם ממעיטים את עצמכם". אבל שואל אני מדוע דווקא בני א"י לקחו תשעה קבין ממדה זו? מדוע אתם ממעיטים את עצמכם כל כך בשעה שהייתם צריכים לעלות על גבהי מרומים, ולהשליך מעליכם עול האפוטרופסות ולקרוא דרור לכם? (שם).

מעניין השימוש של יהודה בדימויים של "התמעטות" בהקשר הזה. אפשר לראות כאן ביקורת מרומזת על הזיהוי של הספרדים כמיעוט מספרי ופוליטי. בדבריו עלתה הזיקה בין הדעיכה בייצוגים של בני הארץ בשיח הפוליטי של היהודים הספרדים ובין תהליך הצטמצמותם ודחיקתם במבנה הפוליטי והחברתי ביישוב. יהודה קרא למנהיגים הספרדים להתחבר מחדש לייצוגים הילידיים של בני הארץ ולהיאבק על המעמד שלהם בהנהלת היישוב.

הוא בעצם מציע לייסד תנועה מזרחית שקוראת לאשכנזים להפוך

לבני המזרח, לבני המקום, דרך התחברות למורשת ולתרבות של בני הארץ הספרדים. בהצעה זו משתקפת תוכנית להחלפת ההגמוניה האשכנזית בהגמוניה חדשה מזרחית וילידית. ואולם בהצעתו בולטת בהיעדרה התייחסות ישירה אל בני הארץ הפלסטינים כחלק אינטגרלי מאותה התנועה. היעדרות זו מעידה על הצמצום במחשבה הפוליטית הספרדית במעבר מהעידן העות'מאני לעידן המנדטורי.

אף על פי שהאופציה לחידוש המעמד הילידי של הספרדים שייצגו יהודה ובן קיקי בדבריהם לא נעשתה דומיננטית בשיח של האינטלקטואלים היהודים הספרדים, הדימויים הילדיים של הספרדיות לא נעלמו כליל מהשיח שלהם בתקופה המנדטורית.

בשנות העשרים התפרסמו ב"דאר היום" מאמרים ביקורתיים על ההדרה של הספרדים מהנהלת היישוב ומן המוסדות הציוניים אף שהם בני הארץ אשר מעורים בפוליטיקה ובחברה המקומית. לא מפתיע שמאמרים אלו התפרסמו ב"דאר היום" אשר ביקש לייצג את קולם של בני הארץ במוסדות היישוב היהודי ובעיקר בעיצוב המדיניות כלפי תושבי הארץ הפלסטינים.

כבר ביוני 1921, למשל, ימים ספורים לאחר עימותים אלימים שהתרחשו ביפו בין ערבים ליהודים, פורסם ב"דאר היום" מאמר מערכת שמבקר את הדרת בני הארץ, ש"ספגו את אורה של הארץ ואשר יבינו אל הלך הרוח של תושביה", מההנהגה הפוליטית היישובית, ולכן "קרבתם אל הארץ ועתידותיה אינה יכולה להיות אפלטונית, [אלא] לתפש את המקום הראשון בכל שאלה מדינית" (המערכת, "דאר היום", 19.6.1921: 2).

במאמר הביקורתי הזה אפשר לראות את ההבחנה בין בני הארץ למתיישבים שבאו מאירופה שיהודה הציע לאמץ בהרצאותיו ושאפיינה את השיח היהודי בתקופה העות'מאנית. אולם בו בזמן כבר מובלטת המציאות שבה בני הארץ הספרדים אינם שותפים לקבלת החלטות, בייחוד בנוגע לשאלה הערבית. בתיאור הזה אפשר לזהות את הקשר הישיר בין הדרת הספרדים "בני הארץ" מתפקידי ניהול בהנהלת היישוב ובין החרפת היחסים עם תושבי הארץ הערבים. הקשר הזה הופיע בשיח של מנהיגים יהודים ספרדים באותה תקופה כחלק

מהביקורת שלהם על דחיקתם מההנהגה הציונית ביישוב. השימוש בייצוגים היליריים של הספרדיות בהקשר הזה נועד בעיקר להדגיש את הנחיצות של הספרדים בהנהלה הציונית. דוגמה נוספת לרטוריקה ילידית אפשר למצוא במאמר שפרסם אליהו ששון בעיתון היהודי-ערבי "אל-עאלם אל-אסראאילי" ("העולם הישראלי")<sup>17</sup> שיצא לאור בערבית בביירות, ובו טען כי הבסיס לקרע האתני בין אשכנזים לספרדים הוא לא רק המחלוקת בדבר המדיניות כלפי בני הארץ הערבים אלא עמדה שונה כלפי ההיסטוריה והעתיד של הארץ ותושביה:

גלוי לקוראי העתון הזה, שאחריות רבה מוטלת על צוארם של היהודים הספרדים, דוברי הערבית, בעניין תחיתנו הלאומית. וזאת היא האחריות: ידוע לנו, שהארץ הפלשתינאית לא תשיג את חרותה ועצמותה אלא בהשתתף כל הכתות – היהודים, הנוצרים והמושלמים, – שכם אחד בכנינה ובשחרורה מיד זר. הספרדים יודעים, שאין כתה אחת יכולה לותר על השניה. הניגודים שביניהם מביאים לשעבוד פלשתינא ו להשתלטות קבועה של הזר על האומה הפלשתינאית (מצוטט אצל אסף, "דבר", 25.1.1928: 2).

הרטוריקה של ששון מהדהדת את האתוס העות'מאני של מולדת משותפת ליהודים, מוסלמים ונוצרים בני הארץ והאיכה כלפי הכוחות האירופיים הזרים (השלטון הבריטי). בעקיפין ששון גם יוצר את ההבחנה בין הספרדים בני הארץ לאשכנזים התושבים הזרים. לא מפתיע אפוא שמאמר זה זכה לתגובה חריפה של מיכאל אסף, ששימש אז כתב לעניינים ערבים של עיתון "דבר".

במאמר אחר שפורסם כמה שנים אחר כך ב"דאר היום" קישר הכותב ישירות בין דחיקת הספרדים מתפקידי מפתח בהנהלה הציונית ובין ניתוק הזיקה שלהם לערבים תושבי הארץ.

17 להרחבה על אליהו ששון ופעילות העיתון היהודי בערבית "אל-עאלם אל-אסראאילי" ("העולם הישראלי") ראו Jacobson & Naor, 2016.

במאמר שפרסם משה דוד גאון ב"דאר היום" בשנת 1930 שוב עולה הזיקה בין הדימויים של הספרדים ככני הארץ ובין המאבק על ייצוג ומשרות במוסדות הציוניים. בניגוד למאמרים הקודמים, גאון (שלא כתב בעילום שם) אינו מסתיר את החיבור בין הדרישה של הספרדים לייצוג ולמשרות ובין התועלת האישית והכלכלית הטמונה בכך:

תוך כדי כך, החלה ההשתדלות המטרדת מצד הספרדים בני הארץ, עסקניהם ומוסדותיהם לשתף אותם בעבודה לתת להם אפשרות להנות מהמשרות הרבות שנוצרו לאורך על החזית ומוכן מאליהם שכל מאמציהם בענין זה עלו בתוהו. אכן, לא הוזנחה שום הזדמנות כדי להסביר ולחזור ולהסביר לאדונים, שהכח בידיהם היום, כי בתור בני הארץ יש לנו הזכות הגמורה והברורה להיות ולהתקיים וגם להפיק תועלת פרטית כמותם מן התקציב הציוני שנעשה בשנים האחרונות לגורם הכלכלי ממדרגה ראשונה (גאון, "דאר היום", 12.1.1930)

דוד ילין היה חבר הנשיאות של הוועד הלאומי באותם ימים והשתתף בהכנות לפתיחת המושב השני של אספת הנבחרים. התיאור של ילין בחלק זה מעניין במיוחד לנוכח מקומו הייחודי בזיקה לסימנים של "בני הארץ" ו"ספרדים". ילין היה, כאמור, יליד הארץ וממשפחה מעורבת ספרדית-אשכנזית. בפעילותו הציבורית בשלהי התקופה העות'מאנית הדגיש את זהותו הילידית ואת החיבור שלו לתרבות הערבית והעות'מאנית המקומית, והציב את הזהות הספרדית שלו במרכז. בראשית התקופה המנדטורית זוהי ילין כמנהיג כללי וא־מפלגתי ומונה לתפקידי הנהגה סמליים במוסדות הלאומיים החדשים; בין היתר שימש נשיא אספת הנבחרים וראש הוועד הלאומי. בתהליך זה התחולל שינוי גם באופן שבו ילין מיצב את עצמו בסדר הפוליטי החדש. הוא אמנם המשיך לזהות את עצמו כבן הארץ אך התרחק מהזיהוי הספרדי ולא הצטרף למוסדות ולארגונים הפוליטיים הספרדיים שנוסדו בעת ההיא. עדות להזדהות שלו עם הקטגוריה של בני הארץ הופיעה כבר בשנת 1919, בראשית

הכיבוש הבריטי, בקול קורא לצעירים הארץ ישראלים שפרסם ב"דאר היום":

בקש בקשתונו, עורכים נכבדים, לכתב דברים אחדים בעתונכם, הנערך בעיקר ע"י צעירים מילידי הארץ, ובתור בן הארץ הנני נענה לכם בשמחה, שמח הנני למראה כל התחלה הבאה מצד בני הארץ המראה כי מכירים הם בחובה אשר עליהם לקחת, בתור שכאלה, חלק בתחיה הגדולה המתחוללת לעינינו, ואינם מסתפקים בקריאה: הבו גודל לנו, כי על כן בני הארץ אנחנו ואת הגלות לא הכרנו [...] ישיבה בארץ במשך כל ימי החיים מקנה לבעליה ידיעת תנאי המקום, נסיון במה שמצליח או איננו מצליח, בקיאות בכל ענפי העבודות לאלה שעברו בהן, הכרת שוכני הארץ וארחות חייהם, כל אלה הם דברים אשר כמוכּן בהם עולים ילידי הארץ על אלה הבאים מחדש, וחובתם היתה תמיד לבוא בידעוניהם לעזרת אחיהם הבאים להתישב [...] יכולים הם בני הארץ להתאחד ולהתאגד, אבל אם כדי לחפש אחרי הדרכים והאמצעים להתאחדות עם כל בני האמה והעבודה המשותפת אתם ומבחינה זו צריכים הם גם להלחם כנגד כל אלה אשר יאמרו בודון להפרידם ולהבדילם ולהעמידם במדרגה נמוכה מאחרים יען כי בני הארץ המה, מכל צד צריך להטיף לאחור, וכל מי שמפריד בין אחים את נפש העם הוא קובע (ילין, "דאר היום", 10.8.1919: 1).

ילין נמנע מהחיבור בין בני הארץ ובין הספרדים. יתרה מכך, בניסוח שלו אפשר למצוא ביקורת מרומזת על ההתאגדויות הספרדיות הנפרדות שיצרו בני הארץ הספרדים. ביקורת ישירה יותר על ההנהגה הספרדית הוא ניסח במכתב ששלח לאשתו בראשית 1922, ובו הוא כבר ממקם את עצמו כמייצג של ההנהלה הציונית ומתאר בנימה מזלזלת את התביעות של הספרדים לייצוג על בסיס היותם בני הארץ:



בערב היתה לנו ישיבה עם ספרדי ירושלם וגמרנו ככי טוב: חפצתם חבר בנשיאות, הא לכם חבר בנשיאות! חפצתם מזכיר ספרדי טהור, הא לכם מזכיר ספרדי! חפצתם, כי נחלק את המלוכה ומשני הנבחרים להנהלה הציונית צריך ומחוייב אחד להיות ספרדי, הא לכם ספרדי! רק ניפטר מהתביעות, ונראה כמה יהיה העולם כבר מאושר בהיות כל הארץ כבוד הספרדים (ילין, "מכתב אל אשתו", ג' באדר תרפ"ב, מצוטט אצל ילין, 1976: 177).

ברטוריקה של ילין כבר מזוהים הדימויים של הספרדים כבני הארץ עם תביעות לייצוג במוסדות היישוב. מעניין לראות כיצד ילין ממקם את עצמו כמי שמייצג את ההנהלה הציונית וקובל על התביעות הבדלניות של הספרדים בני הארץ. שינוי דומה בשיח של ילין עלה גם במחלוקות של שאול עבדאללה יוסף ואברהם שלום יהודה והתבדלותו מהם. המקום החדש של ילין מלמד גם על השינוי שהתחולל במעריך הייצוגים של הסמן ספרדים במבנה החברתי והפוליטי ביישוב והזיהוי שלו בעיקר עם פוליטיקה של ייצוג.

## בין התבדלות להשתלבות

התנועה בין דימויים של בידול לדימויים של שילוב הייתה דומיננטית בשיח על הקמתן של המסגרות הפוליטיות הספרדיות בראשית התקופה המנדטורית ולא הייתה מנותקת מהשינויים החברתיים והפוליטיים שהתחוללו באותה תקופה. כזכור, בשלהי העידן העות'מאני התעצבה הספרדיות בתוך כמה מערכות של זהות קולקטיבית וייצגה אותן: עות'מאנית, יהודית, ציונית וארץ ישראלית, למשל קטגוריות הזהות "ספרדים", "יהודים עות'מאנים", "בני הארץ" ו"הפזורה הספרדית", אם נציין רק את הבולטים שבהם. המעריך הדינמי הזה היה קשור למבנה החברתי והפוליטי הייחודי שהתפתח בשלהי התקופה

העות'מאנית.<sup>18</sup> הכיבוש הבריטי והחלת המנדט הבריטי שינו את המבנה הזה שינוי דרמטי, ובמקומו התגבש מבנה פוליטי המבוסס בעיקר על חלוקות לאומיות נוקשות ונאמנויות מתחרות. השימוש במונח ספרדים כמסגרת מארגנת, כבסיס למסגרות קולקטיביות בראשית התקופה המנדטורית, כבר התעצב באווירה פוליטית וחברתית חדשה. הצהרת בלפור והחרפת המאבק היהודי-פלסטיני חיזקו את הרטוריקה הלאומית האחדותית בשיח היהודי הלאומי וחיידו את קווי התיחום הלאומיים בין יהודים לערבים. באווירה זו נתפס המונח ספרדים בשיח הלאומי-ציוני בעיקר כסמן קולקטיבי אתני. בשיח הציבורי הוא נכרך בדרך כלל עם ייצוגים של בדלנות ופלגנות עדתית, שנגדו את הלך הרוח הלאומי האחדותי באותה התקופה (הרצוג, 1986). מגמה דומה אמנם ניכרה במידה מסוימת בשיח היהודי ביישוב גם באחרית התקופה העות'מאנית, אבל, כמו שנראה להלן, בתקופת המנדט היא הופיעה בעוצמה גדולה בהרבה.<sup>19</sup>

בספרה "עדתיות פוליטית" תיארה חנה הרצוג איך התעצבה והתגבשה הספרדיות כקטגוריה עדתית-אתנית בפוליטיקה היישובית בתקופת המנדט. בשיח הפוליטי הדומיננטי זוהתה הספרדיות עם תהליכי הפרדה ובידול אתני ועם פגיעה באחדות היהודית הלאומית. על כן בדרך כלל לווה השימוש בביטויים האלה במערך של נימוקים והצדקות לעצם השימוש בו. הביטוי המובהק לכך היה כאמור במסגרת התגבשותם של הארגונים הפוליטיים הספרדים ובדיונים הרבים שהקדישו מייסדיהם לעצם הבחירה להתארגן סביב הזיהוי הקולקטיבי כספרדים. בדיונים האלה עולים מערכים שונים של הנמקות והצדקות וגם הסתייגויות בנוגע לדרכים שבהן צריך להגדיר את גבולותיה של

18 להרחבה על המבנה החברתי והפוליטי בשלהי התקופה העות'מאנית ראו Campos, 2005; Jacobson, 2011.

19 להרחבה על הספרדיות כקטגוריה אתנית בשלהי התקופה העות'מאנית ראו Behar, 2017.

הספרדיות ואת משמעויותיה בהקשר הפוליטי והחברתי החדש בכלל וביחס למוסדות הלאומיים ביישוב בפרט.

דיון זה והפולמוס שהוא עורר התעצבו על רקע שאלה פוליטית וחברתית חדשה בשיח הפוליטי היישובי – "השאלה הספרדית".<sup>20</sup> כינוי זה שצמח בשיח היהודי באותה תקופה ייצג שורה של סוגיות שנגעו בעיקר למערך היחסים והזיקות האתניים בין ספרדים לאשכנזים ביישוב היהודי החדש, בדרך כלל בזיקה למקומם של הראשונים בתוך המבנים הפוליטיים והחברתיים הציוניים. בשנות העשרים עוררה "השאלה הספרדית" פולמוסים רבים בעיתונות העברית המקומית, בעיקר בנוגע לסיבות להיווצרותה ולדרכים לפתרונה. כלב המחלוקות האלה הופיעו תפיסות שונות, ולעתים אף סותרות, של מערך המשמעויות והייצוגים של הספרדיות בשיח הפוליטי המקומי. תיאור מעניין של התפתחות "השאלה הספרדית" בראשית ימי המנדט הופיע במאמר ארוך שפרסם יעקב פרנקו ב"דאר היום" בשנת 1923 תחת הכותרת "אנחנו ה'פרינק'" (אנחנו הפרנקים):

זה שנתים שלש, שאנו מתחבטים ומתלבטים בשאלה "פנימית" מסובכה בשאלה הספרדית, ואין אנו יכולים למצוא לה פתרון מתאים פחות או יותר. שאלה זו אינה חדשה בתוכנו ויש לה ב"ה מסרת שלמה. היא הורגשה גם לפני המלחמה, אבל אז לא היתה השפעתה ניכרת כל-כך על מהלך חיינו החברתיים והצבוריים בארץ [...] והנה באה ההצהרה הבלפורית והכירה את היהודים בתור עם מיוחד, ומוסדות צבוריים משותפים נוצרו בארצנו, למען הכין אותה לקראת עתידה העצמאי המזהיר, לקראת התחיה השלמה, תחית העם והארץ גם יחד. העדות השונות נערו מעליהן, בהדרגה, את אבק הפרוד שכסה אותן זה

20 "השאלה הספרדית" הטרימה את מה שהתפתח בשנות החמישים והשישים לאחר ההגירה של המזרחים ל"בעיה העדתית", שנגעה לשאלת השילוב של הספרדים-מזרחים בחברה הישראלית. להרחבה על ההתגלגלות וההתגבשות של השאלה הספרדית ראו חבר, שנהב ומוצפי האלר, 2002; שנהב, 2003; שטרית, 2004; Shohat, 1999.

דורות שלמים, ובהכרה גמורה עם התעודה הגדולה שחכתה להן, התקרכו אשה אל רעותה ותהיינה לאשרנו, לחטיבה אחת שממנה מרכב הצבור העברי המסודר בארץ. וכאן מתחילה בפעל פרשת השאלה הספרדית (פרנקו, "דאר היום", 13.5.1923).

פרנקו יצר הבחנה ברורה בין המבנה של היישוב היהודי בתקופה העות'מאנית ובין המבנה שהתגבש בתקופה המנדטורית. הוא הרגיש כי "השאלה הספרדית" נוצרה דווקא בשעה של אופוריה ואחדות לאומית בעקבות הצהרת בלפור והקמת מוסדות הציבור המשותפים של היישוב. בהמשך המאמר הוא הכליט את ההנגדה בין התקוות וההצהרות על אחדות שהתעוררו באותם ימים ובין היחס המזלזל והמדיר של מוסדות הציבור והנהלת היישוב הציוני כלפי הספרדים. הארגונים הפוליטיים הספרדיים התגבשו לטענתו בעקבות היחס הזה ופעולותיהם נועדו לפתור את "השאלה הספרדית":

רוב המוסדות הצבוריים האחראים בארץ התחילו עוד מרגע התכוננותם לזלזל בעמדתנו אנו ולקפח את זכויותינו, לא ח"ו בתור עדה ספרדית, כי אם בתור חלק פעיל וחשוב של הצבור העברי. אולם אנחנו, שהננו כשאר עמי המזרח מתונים וסבלנים, אמרנו לחכות ולא להוציא משפט על רגל אחת, שמא מקרי הוא היחס הזה ולא מכוון מראש, ושמא טעינו בחשבוננו. [...] וכשהתפכחנו משכוננו ראה ראינו כבר, שהציבור הספרדי שקוע וטבוע למחצה בתוך הזוהמה של היחס הנ"ל. אז הרגישו טובי הספרדים כי עברה שעתה של הסבלנות, וכי עליהם לעמוד בכל תקף על זכויותיהם המקופחות ולהציל בעוד מועד את אשר אפשר להצילו. רגש חשמלי עבר אז בקרב מחנה הספרדים, וההסתדרות הספרדית מצד אחד וועדי הקהלות הספרדיות מצד שני החלו לפעל ולבוא במו"מ עם המוסדות האחראים לשם השגת המטרה הנ"ל, הבטחות יפות ניתנו אז מכל צד, ולרגע נדמה היה הדבר, כי השאלה הספרדית תרד מעל הפרק ותקבל מיד את פתרונה. (שם).

בתיאור הזה ניכרים הדי הפולמוס בסוגיית הברדלנות של הספרדים. פרנקו הציג נרטיב שהדגיש את האחריות של מוסדות הציבור הציוניים ליצירת ההפרדה האתנית לעומת הארגונים הספרדים שנוסדו כדי לגשר על הפערים הללו. בדברי הסיכום של המאמר הדגיש פרנקו כי הספרדים שואפים לאחדות ופועלים למען פתרון "השאלה הספרדית" דרך מאבק להכרה בזכותיהם בתוך מוסדות היישוב, ובשונה מהם מנהיגי היישוב אדישים למאבק זה ומחירפים את ההבחנות החברתיות:

כמה היינו רוצים, אנו הספרדים, שאחדות גמורה תשרר במחנותינו הקמים לתחיה, כמה מאד היינו חפצים שלא ישמע כל זכר לשאלה הספרדית, הממיטה חרפה על כלנו, כמה מאד היינו תאבים ששאלה זו תשאר לכל הפחות "בנינו" ושלא תצא לשוק, ברשות הרבים ושלא תקבל צורה של שאלה "חיצונית" מסוכנת, אבל – אתם המנהיגים האדישים לדרישותינו ולזכויותינו רציתם בכך ולכן כל אחריות הדברים שיתהוו מכאן והלאה על ראשכם תחול, ואנחנו נקיים נהיה! (שם).

מאמרי הביקורת שהופיעו בעיתונות העברית של התקופה האשימו את המנהיגים הספרדים בעידוד לברדלנות ופירוד הנובע מהמחויבות הרופפת שלהם למפעל הציוני.

רטוריקה דומה הופיעה בסדרת מאמרים על "השאלה הספרדית" שהתפרסמה בראשית 1925 בשבועון הרשמי של ההסתדרות הציונית העולמית "העולם". בסדרה זו הוצגה עמדה שונה מזו שהציג פרנקו בנוגע להיווצרותה של "השאלה הספרדית", שהטילה את האחריות העיקרית להיווצרותה על הפסיביות וחוסר המעורבות של היהודים הספרדים במפעל הציוני ובמוסדות התנועה הלאומית היהודית:

אחת השאלות החריפות, המנסרות בחלל עולמו של הישוב העברי בארץ, היא שאלת הספרדים, כלומר – השאלה בדבר השתתפותם של הספרדים בבנין הארץ ביחד עם שאר חלקי העם. לכאורה אין כאן שום שאלה כלל. היהודים הספרדים

יושבים בארץ במשך כמה מאות שנה, הם קיימו את הישוב העברי כאן בפועל והם יש להם ביחס לא"י רגש טבעי של אהבת המולדת, שכן באמת נולדו בארץ זו הם ואבותיהם וגדלו בה. ומה שאלה, איפוא, יש כאן? אבל הרי גם הפנים האחרים של השאלה: בכל הנקודות הישוביות החקלאיות (חוץ מהר טוב) אין זכר ליסוד ספרדי. בכל המוסדות היישוביים בארץ – מועטים מאד הספרדים, ובין ראשי הישוב החדש, מלבד שנים-שלשה, אין ספרדים כלל. דבר זה הוא לכאורה טבעי הוא. הספרדים יושבים בגטאות שבערים העתיקות בירושלים ובכפרון ובטבריה ובצפת ועוסקים בתגרנות ובאומנות; עובדיהם אינם נכנסים להסתדרות העובדים הכללית; אינם שוקלים ואינם שולחים צירים לקונגרסים הציוניים, ואם בקונגרס הי"ג השתתפו שני ספרדים מארץ ישראל בתור צירים היה יפוי כחם מארס-נהרים! (המערכת, "העולם", 9.1.1925: 35. ההדגשות שלי).

מאמרים אלו התפרסמו בצל ההכנות לקראת כינוסה הראשון של ההסתדרות העולמית של היהודים הספרדים בשנת 1925 והוצגה בהם עמדה ביקורתית כלפי יוזמה זו. כותב המאמר הדגיש כי היוזמה להקים מסגרת נפרדת הייתה של הספרדים הארץ ישראלים אף שזו עוררה התנגדות גם בקרב הספרדים הבולגרים, שהם לטעמו "הציונים הנאמנים והותיקים" ביותר מקרב הפזורה הספרדית. בהמשך המאמר הכותב אף טען כי אותה מנהיגות ספרדית התסיסה את "הספרדים התמימים והפשוטים" ביישוב היהודי נגד ראשי היישוב האשכנזי:

אולם נמצאו נרגנים, שמשום פניות שונות, באו וסכסכו את הספרדים התמימים והפשוטים בצבור האשכנזי (בישוב החדש אני מדבר): את התוצאות האמורות למעלה, שהן טבעיות והכרחיות מפאת הקפאון השורר במערכות הספרדים ביחס לבנין הארץ, באו והפכו לסבה כלומר – מפני שהמנהיגים וראשי הישוב על כל סוגיו דוחים כביכול את הספרדים בשתי ידיהם מכל משרה ומכל מוסד ומהכל התמנות – לפיכך אין הספרדים רואים חובה לעצמם להשתתף בשום מפעל ובשום עניין המכוון לבנין

הארץ ותחיתה. ואמנם, נתחדדו היחסים עד למאד בין שני "בתי ישראל" אלה. הספרדים רואים עצמם עשוקים ונעלבים ונרדפים על ידי האשכנזים (שם).

מעניין לבחון את נקודות ההשקה בין הרטוריקה של פרנקו, שבמובנים רבים ייצגה את הקול הדומיננטי של המנהיגות הספרדית ביישוב באותה התקופה, ובין הרטוריקה שעלתה במאמרי הביקורת על הארגונים הספרדיים בעיתונות העברית. בשניהם הוצג תהליך הניתוק בין הספרדים למוסדות הציוניים כתופעה המאיימת על האחדות הלאומית. הדמיון הזה מסמן את הזיקה ההדוקה שנוצרה בין ייצוגיה של הספרדיות בשיח היהודי ביישוב ובין גבולות השיח הציוני. הפולמוס ביניהם, לעומת זאת, התמקד בגורמים שהובילו לניתוק של הספרדים מהמוסדות הציוניים. לעומת פרנקו שהצביע על ההדרה של הספרדים ממוקדי הכוח במוסדות הציוניים כסיבה העיקרית, במאמרי הביקורת סומנו הנטייה של הספרדים לבדלנות וחוסר מעורבות שלהם בתנועה הציונית. ואולם נראה כי המוקד העיקרי של המחלוקת ביניהם היה קשור לשימוש בייצוגיה של הספרדיות בזירה הפוליטית. מצד אחד שימשו ייצוגי הספרדיות אמצעי לפתרון "השאלה הספרדית" ולשילוב הספרדים במוסדות הציוניים, ומן הצד האחר הם נתפסו כמקור העיקרי להיווצרותה וכסמנים המחדדים את ההבחנות וההפרדות הלאומיות.

הפולמוס בנוגע למשמעויות ולהשלכות של השימוש בסימניה של הספרדיות בשיח הפוליטי היהודי ביישוב התנהל גם בתוך מעגל האינטלקטואלים היהודים הספרדים עצמם. בשנות העשרים עלו בו תפיסות שונות בנוגע ל"שאלה הספרדית" ולפתרונות שלה. לצד הקולות הדומיננטיים שהדגישו את החשיבות של השימוש בזהות הקולקטיבית הספרדית כמסגרת מארגנת בתהליך שילובם של היהודים הספרדים במוסדות הפוליטיים והחברתיים הציוניים ביישוב, הופיעו גם קולות שהתנגדו לתהליך הזה בדרכים שונות. אחד הדוברים הבולטים ביותר מקרב מעגל האינטלקטואלים הספרדים שהתנגד לשימוש בייצוגים של זהות ספרדית כגורם

מארגן פוליטי או תרבותי בזירה הציבורית היה יהודה בורלא, באותן שנים מחנך וסופר עברי בראשית דרכו ומקורב למעגלים הפוליטיים והאינטלקטואליים של תנועת העבודה. הוא כתב אז בעיקר בעיתונות העברית של תנועת העבודה, וכבר בראשית התקופה המנדטורית מתח ביקורת חריפה על השימוש בייצוגים שונים של זהות ספרדית כמסגרת קולקטיבית מובחנת. בורלא פרסם מאמר ארוך ברוח זו בגיליון הראשון של המאסף "מזרח ומערב". בראשית המאמר אמנם הודה כי "השאלה הספרדית" היא מציאות קיימת ובעיה פוליטית קונקרטית שמצריכה פתרון, אבל בניגוד לעמדתו של פרנקו, בורלא הסתייג מהשימוש במערכים קולקטיביים של זהות ספרדית בזירה הפוליטית או החברתית המקומית, וטען כי הפתרון ל"שאלה הספרדית" מצוי דווקא בהיעלמותם של סימנים אלו מהשיח הציבורי ובהתבוללותם של הספרדים בתרבות הלאומית העברית הכללית:

אנו חושבים שצריך אנו לעמוד דוקא על יסוד מתנגד לגמרי לזה: עלינו "להתבולל", להתבולל כלנו לחטיבה אחת. להתבולל – לא ספרדים באשכנזים או להפך אלא להתבולל – בעצמנו. לקרב לעצמנו כל הטוב והיפה שבאפי, בתכונות, בחנוך מכל צד שנמצא בינינו כזאת. הפרינציפ של התבוללות זו, הוא יחיד ומיוחד וברכה לנו בו. הפרינציפ הזה הוא: יצירת חיים עבריים רק עבריים (בורלא, 1920: 168).

הביקורת שניסח בורלא במאמר זה ייצגה עמדה שהיו שותפים לה במינוחים שונים גם אחרים מקרב מעגל האינטלקטואלים הספרדים בני דורו, כדוגמת דוד אבישר, יצחק שמי ולולו כרמלי. אך חשוב לציין שאבישר וכרמלי היו ממייסדי הסתדרות חלוצי המזרח והסתדרות היהודים הספרדים וייצגו עמדה מורכבת יותר בסוגיית תפקיד הספרדיות בזירה הפוליטית המקומית. בהמשך המאמר מתח בורלא ביקורת חדה ונוקבת על כל שימוש בייצוגים קולקטיביים ספרדיים בזירה הציבורית, שלטעמו שוב אינם מייצגים מהות אמיתית אלא רק מעין פטריוטיזם נלעג: "האם אין אלו מלים נבובות? דעה כזו



יכולה רק להביא איזו מהבחורים הספרדים לידי איזו 'פוזוה' נלעגה, לידי איזה 'שוביניזם' בטלני: לשמר על 'הספרדיות' במלים ובפרזות – בשעה שהעצמים – אינם" (שם: 169).

במכתב ששלח בורלא בשנת 1921 לחברו דוד אבישר הוא כבר התייחס ישירות לקבוצה שכלפיה מופנית הביקורת החריפה שלו: המנהיגים הספרדים דוגמת יצחק עבאדי ואברהם אלמליח וגם עיתון "דאר היום", שלטעמו מייצרים איבה ושנאה בשם יחסנות ספרדית מגוחכת:

ואצלכם, הספרדים שלנו – מה נעוים פניהם של הריקנים, המנהיגים, ה"אלמלחים" וה"עבאדים" והמונהגים – אין כאן עדה קבוצה אלא יחסנות ומיוחסות מגוחכות, צריך לחכות עד שישטוף הזרם של אותם הבחורים המבורכים החלוצים – גם ברחובות ירושלים. ימלאו אלה את חלל החיים ואז יסתתרו אלה החתולים, יעלמו במהרה העטלפים, על "דאר היום" אני מעיף עין לפעמים – אני סובל באמת בחילה. יש שאני סובל אחרי הבטה באיזו גליונות יסורים ממש מפני שאתה יודע שאין לשער מה רבה הקללה שגורמים להבא, זהו זרע פורה איבה ושטנה גם לעתיד [...] האסון הוא שהבחורים כגון עבאדי ואלמליח – הם חסרי הבנה, תוכן לאומי, חינוך עמוק ובריות כאלה הן הקופצות בראש, אסון (בורלא, "מכתב לדוד אבישר", ל' באדר א תרפ"א, 1921, מצוטט אצל יהושע, 1988: 239).

בביקורת של בורלא אפשר לזהות את הטרימינולוגיה שהופיעה במאמרים על "השאלה הספרדית" בעיתון "העולם" שדנו בהם לעיל. בייצוגים של הספרדיות בשיח של הנציגים הספרדים הוא ראה גורמים המעוררים פירוד ואיבה ונובעים מחוסר העומק וההבנה הלאומית שלהם.

קריאה בפולמוס שניהל בורלא עם הנציגים הספרדים על השימוש בספרדיות בשיח הציבורי בתוך פרספקטיבה ארוכה יותר מעלה רבדים נוספים המרכיבים מעט את העמדות האופוזיציוניות לכאורה. באותם ימים היה בורלא עצמו מזוהה באופנים שונים עם ייצוגים

של ספרדיות. התרבות והזהות הספרדית, למשל, קיבלו ביטוי מובהק ביצירה הספרותית שלו, ובמעגל האינטלקטואלי של תנועת העבודה הוא זוהה בעיקר כנציגה של הקהילה היהודית ספרדית. המחקרים על בורלא התמקדו בעיקר ביצירה הספרותית שלו. דגש מיוחד ניתן בהם על הייצוג של התרבות והזהות הספרדית ביצירתו. כתיבתו הפובליציסטית והפעילות הפוליטית שלו, לעומת זאת, כמעט לא נחקרו, וגם לא המתח בין כתיבתו הספרותית, שבה מופיעים ייצוגים שונים ומורכבים של הזהות וההיסטוריה היהודית ספרדית, ובין כתיבתו הפובליציסטית, המסתייגת מן הפוליטיקה הספרדית ומזלזלת בה.<sup>21</sup>

הזיקה שנוצרה בין השימוש בייצוגיה של הספרדיות ובין דימויים של בידול והפרדה לאומית חרגה בראשית תקופת המנדט מעבר לשיח הפוליטי והופיעה גם בהקשרים ספרותיים, תרבותיים ומדעיים בשיח היהודי ביישוב.

מגמה זו ניכרת כבר בגיליון הראשון של המאסף "מזרח ומערב" שייסד אברהם אלמליח בראשית שנת 1920. בהקדמה הפרוגרמטית שכתב הוא הציג את הרציונל של המאסף ואת מטרותיו ויעדיו העיקריים. מקום נרחב הוא הקדיש למניעים שהובילו אותו להקדיש מאסף מדעי לחקר ההיסטוריה והתרבות היהודית הספרדית. כבר בפתיחת ההקדמה הוא הצהיר כי המאסף אינו מבקש להבליט את ההבחנות וההפרדות החברתיות, אלא לקדם את ההרמוניה והאחדות הלאומית:

לא למען הפרד בין הדבקים נוצר "מזרח ומערב" אלא להפך למען קרב את הלבבות ולתקן את תמונת המעשים ההולכים ונעשים במרחב עולמנו. ריבוי הגונים שבחברה והכוחות השונים הפועלים כ"א לפי דרכו, מביאים לידי השתלמות חברתית גמורה, לידי הרמוניה שלמה אחת שבה יבואו כל הכוחות האישיים הנבדלים לידי הבעה גמורה ומתוקנת (אלמליח, 1920:ב:4).

21 להרחבה על היצירה הספרותית של בורלא ראו חבר, 2007; בהר, 2013.

בהצהרה זו מוצפן החשש שהזיהוי של המאסף עם הספרדיות יתפרש כאיום על האחדות הלאומית. אלמליח נע לאורך ההקדמה בין האלמנטים הייחודיים והנבדלים של היהדות הספרדית ובין היותה חלק אינטגרלי והרמוני מהקולקטיב הלאומי. הוא הדגיש כי הייחודיות של היהדות הספרדית נשמרה למרות השינויים הדרמטיים שהתחוללו בעולם היהודי באותן שנים. בדברים האלה אפשר לראות מעין מענה מרומז לטענות שעלו באותה התקופה על האופן שבו ההתעוררות הלאומית ביישוב טשטשה את התחומים ואת ההפרדות בין הקהילות היהודיות השונות. אולם בהמשך ההקדמה כבר מופיעה עמדה אמביוולנטית יותר כלפי אחדותה של היהדות הספרדית ומקומה בקולקטיב הלאומי.

אלמליח מנסה ליישב את המתח ואת הסתירה בין הבלטת הייחודיות התרבותית וההיסטורית של היהודים הספרדים ובין האתוס הלאומי שרווח באותם ימים, של ביטול ההבדלים העדתיים הספציפיים והתמזגותם של העצמים הנפרדים לתוך מסגרת מאוחדת אחת. אפשר למצוא קווים משיקים בין מערך הדימויים שהוא השתמש בהם בניסוח המניעים להקמת המאסף ובהתמקדות שלו בהיסטוריה ובתרבות היהודית-ספרדית ובין הדימויים שהופיעו במסמכי הייסוד של הארגונים הפוליטיים הספרדיים שהוקמו באותן השנים. אלמליח הדגיש כי המאסף יפעל כחוליה אינטגרלית בפרויקט הלאומי היהודי ובזיקה להתפתחות של התרבות העברית המשותפת:

מחשבות אלה ודומיהן, הן הן שעוררנו לנסות כחנו בהוצאת דבר זה לפעלה; אנו חשבנו שכבר הגיעה השעה ליסד בארץ העבר והעתיד מבצר קטן לאוצרותיה הרוחניים של היהדות המזרחית והספרדית. מעולם לא היו אחינו שבגולה המפזרים ומפרדים בכל קצוי ארץ כל כך מקורבים ומאוחדים ברוח ומשותפים בענינים כלליים כמו עתה. אפקה של עבודת הכלל העברית נתרחב עד שפשטה את צורתה הפרטית והמקומית ותהי להסדרות יהודית אחת מקיפה את כל חיי עמנו, שהאגדות והמוסדים השונים שבה, אינן אלא כחוליא אחת בשרשרת ההסדרות הגדולה הנקראת:

עם-ישראל. ביחוד נכרת השפעתה של התקרבות זו בין היהדות הספרדית ובין היהדות האשכנזית הקרובה זו לזו בלעדי זה ברוח ובמקום (שם).

חשוב לקרוא את ההקדמה של אלמליח בהקשר שבו היא פורסמה בראשית 1920. באווירה הציבורית ביישוב היהודי באותן השנים, כמו שראינו לעיל, נתפס השימוש בייצוגים של זהות ספרדית קולקטיבית כמסגרת נפרדת כאיום על האחדות הלאומית. אלמליח ניסה לעצב בשדה המדעי-היסטורי מרחב לגיטימי שבו ההתמקדות בתרבות ובוהות הספרדית אינה נתפסת כאיום על הנרטיב הלאומי.

לאורך כל הקדמה השתמש אלמליח בלשון קולקטיבית והתייחס להקמת המאסף כפרויקט משותף. ברוח זו פרסם בגיליון הראשון כמה רשימות קצרות של אינטלקטואלים יהודים ספרדים על החשיבות של הקמת המאסף וההתמקדות שלו בתרבות ובהיסטוריה היהודית ספרדית. את אחת הרשימות האלה כתב יצחק עבאדי, שהיה שותפו של אלמליח באותן השנים בהקמת הסדרות היהודים הספרדים ועיתון "דאר היום", ובה הוא הציג את הקמת המאסף כשלב ביניים לקראת היטמעותם המלאה של הספרדים בקולקטיב הלאומי:

ויש אשר שעפי יטלטלוני אל עתיד רחוק, אל תקופה שבה ימצא לו ישראל מנוח בביתו הלאומי העומד נכון וקים, אל תקופה שבה יהיו השמות "ספרדי" ו"אשכנזי" חמר לארכיאולוגיה, ואשר תוליד הפרשים חדשים טבעיים בארץ ובאמה – אז ישאל התינוק את רבו: ומי הסב טשטוש הבדלים גלותיים אלו ועשאנו שוב לאמה אחת כאשר היינו בראשונה – וענהו רבו ואמר לו: היה היו קמץ צעירים שכח פנימי דחפם לצאת אל עמם ולא מצאו לו תרופה מאשר ע"י קביעת מדור מיחד בשבילו. כי רק ע"כ, ע"י תחיה ספרותית ספרדית נביא מרפא לאבר החולה שבאמה, הספרדית, ורק אז תהיה תחיתנו הלאומית, תחית האמה כלה, שלמה (עבאדי, 1920: 98).

חיבור מעניין בין דימויים של בידול לדימויים של אחדות הופיע גם ברשימה שפרסם המחנך, הסופר והמתרגם יוסף מיוחס, מהדמויות הבכירות ביותר במעגל האינטלקטואלים היהודים ספרדים ביישוב היהודי, שבה בירך על הופעתו של המאסף וניסה להצדיק את ההתמקדות שלו בתרבות ובהיסטוריה היהודית ספרדית:

לכאורה יש מקום לחולק לחלק ולשאול: מה מקום לקבץ חדש זה בספרותנו? – כלום גם בספרות צריכים אנחנו ל"יחד מדורים" ולקבוע שכונות נבדלות לספרדים לחוד? – כלום אין לנו די ככל אותם הגבולים, ככל אותם התחומים והעמקים הרחבים המבדילים בינינו בחיינו המעשיים – חיי יום יום – המפריעים בעד אחדותנו השלמה, כי נבוא להוסיף עליהם, בהכניסנו אותם בתוך החיים הרוחניים שלנו, החיים הספרותיים? – הלא על הראשונים אנו מצטערים!

התוצאות של הגבולות ושל המחיצות בין עדותינו השונות בחייה המעשה, בחיים היומיומיים, הן בודאי ובודאי מעציבות, מזיקות ומסכנות, ועלינו להלחם כנגד גבולות אלה בכל כחנו ובכל מרצנו. מה שאין כן בחיים הספרותיים, חיי הרוח, שבהם כל מה שנוסיף מחיצות על גבי מחיצות, וגבולות על גבי גבולות, לא רק שאין בזה "טעם לפגם" אלא אדרבה יש בזה גם "טעם לשבח" ועלינו להתייחס אליהם באהבה (מיוחס, 1920א: 95-96. ההדגשות שלי).

הרשימה של מיוחס רוויה בדימויים של הפרדה וחלוקה: גבולות, מחיצות, מדורים, שכונות נפרדות, תחומים. הדימויים האלה נכרכו יחד בדיון שלו בהקמת מאסף נפרד לספרדים. מיוחס ניסה לייצר הבחנה בין המדורים וההפרדות במרחב הפוליטי והחברתי, שהם מזיקים לטעמו, ובין ההבחנות בעולם הרוח והספרות, שהן מועילות להתפתחות התרבות.

התנועה בין דימויים של תיחום לדימויים של אחדות והרמוניה שהופיעו בהקדמה של אלמליח וברשימות של עבאדי ומיוחס משקפת תהליך רחב יותר ומעידה על היחס האמביוולנטי של המשכילים

הספרדים בני הארץ באותם ימים כלפי השימוש בייצוגים של ספרדיות כמסגרת מארגנת ייחודית בזירה הציבורית. דוגמה מעניינת נוספת לעמדות הסותרות של הוגים ספרדים כלפי ייצוגיה של הספרדיות כמסגרת מתוחמת ונבדלת עלתה בדיונים הסוערים בעקבות הרצאה פרוגרמטית שנשא חיים נחמן ביאליק בבית "הסתדרות חלוצי המזרח". בפברואר 1927 נשא ביאליק את הרצאתו המפורסמת על "תחית הספרדים" במועדון הסתדרות חלוצי המזרח בירושלים בפני אולם מלא, והיא סומנה באותם הימים כאירוע סימבולי רב משמעות.<sup>22</sup> דבריו כוונו בעיקר להוגים ולמנהיגים היהודים הספרדים שישבו באולם וצידדו בכמה הצעות פרוגרמטיות לפעולה. ביאליק הדגיש בדרכים שונות את הייחודיות והמובחנות של היהודים הספרדים וכינה אותם בשמות קולקטיביים כגון "השבט הספרדי", "הארגון הספרדי", "הפלג הספרדי" ו"הענף הספרדי". כבר במילים הפותחות, למשל, הוא דימה את השביל הסבוך שמוביל לאולם שבו התקיימה ההרצאה לדרך הסבוכה המובילה לנפשו של השבט הספרדי: "מפני שהשביל אליכם העלה מעט עשבים מרוב ימים, והדרך מסובכת קצת. לא קל כליכך לחדור להבין את נפש השבט הספרדי" (ביאליק, 1935: ק').

הדימוי של הספרדים כגורם נפרד ומרוחק לא היה חריג בשיח הציבורי באותה תקופה, אולם בהמשך ההרצאה של ביאליק נראה שהוא ניצב בבסיס מודל חינוכי ותרבותי גדול יותר. הזיהוי של הספרדים כקבוצה מובחנת שימש נקודת המוצא של ההרצאה כולה, ובעיקר של תוכנית הפעולה שהוא הציג במסגרתה: הקמת מוסדות חינוך ותרבות נפרדים לספרדים. ביאליק הציג, לדוגמה, להקים מוסדות חינוך נפרדים לתלמידים ספרדים שתונהג בהם

22 ההרצאה עוררה הדים רבים בעיתונות העברית ובמעגלים האינטלקטואליים הספרדים. תוכנה והיחס של ביאליק לספרדים העלו פרשנויות שונות ולעתים אף מנוגדות בקרב כותבים וחוקרים. על היחס של ביאליק לספרדים ראו שטרית, 1999; Levy, 2005.

תוכנית לימודים נפרדת שתתבסס על ההיסטוריה והתרבות הספרדית המובחנת:

מלבד זה צריך לשים לב עוד לדבר אחד, לחנוך שלכם. אי-אפשר בשום פנים שתברא שבלונה אחת של חנוך בשביל כל חלקי האומה. יש אמנם יסודות משותפים לכל אומה, אבל ביה"ס צריך להיות לא רק לאומי כמובן הכללי, אלא צריך גם להיות שבטי, בצבע מיוחד של אותו השבט. אם היצירות הקבוציות, החל מהתנ"ך וגומר בחלקים שלאחרי התלמוד, נעשו לקנין כללי, משם ואילך היסוד הספרדי צריך לגבור גם בסגנון, בחנוך ובספרות; אפילו הפלג הספרדי צריך לזרום בפני עצמו. כשהירדן נכנס לים, זמן רב הוא הולך עד שמימיו מתערבים עם מי הים. התאחדות צריכה להתחיל בבית-הספר לא תיכף כי אם בעתיד הרחוק. הספרדים רוצים להתחתן עם האשכנזים וצריכים אנו להטיל על הספרדים להכין גם נדוניה: האומה רוצה שהיהדות הספרדית תביא עמה את נכסי-מלוג ונכסי צאן ברזל שלה, לא ריקם תבואו אלא מלאים ברכושכם הגדול (שם).

הצעתו של ביאליק אינה חפה מנימה של פטרונות והתנשאות של מי שתופס את עצמו כמייצג של התרבות ההגמונית. ההצעה שלו להקמת מוסדות החינוך הנפרדים הוצגה ככלי לשילובם של הספרדים במסגרת הלאומית הכללית. כלומר קודם כול לשקם את החיבור הרוחני והתרבותי שלהם למסורת של ה"שבט" שלהם, ומשם להתחבר לתרבות הלאומית הכללית. עוד הוא הציע למנהיגות הספרדית להתארגן סביב מה שהוא כינה "הדגל הספרדי" או המורשת התרבותית וההיסטורית הייחודית שלהם כגורם מארגן שמתוכו תתעצב תחייתם התרבותית.

קרבה מפתיעה ניכרת בין ההצעות של ביאליק להתארגנות נפרדת של הספרדים ובין האופן שבו האינטלקטואלים היהודים הספרדים הצדיקו את הקמת המסגרות הפוליטיות והמדעיות הנפרדות באותה התקופה, בעיקר בכריכת ההתארגנות הנפרדת של הספרדים עם שילובם במבנה הלאומי הכללי. ואולם קרבה זו לא השתקפה בדיון

הסוער שהתקיים בסיום ההרצאה של ביאליק. ההרצאה והדיון שהתקיים בעקבותיה התפרסמו כמלואם ב"דאר היום" בכמה חלקים במהלך אותו שבוע. פרסום זה הקנה ממד פומבי רחב לפולמוס שעוררה ההרצאה. חלק גדול מהמשתתפים בדיון נמנו עם מעגל האינטלקטואלים הספרדים שייסדו את ההסתדרויות הפוליטיות הספרדיות ואת המאסף המדעי "מזרח ומערב". ראשון המגיבים היה אברהם אלמליח, והוא התייחס להצעה של ביאליק להקמת מוסדות חינוך נפרדים לספרדים:

מפליאתנו רק הדעה של משוררנו הנערץ ע"ד "חנוך ספרדי". כלום גם בחנוך נלך לבנות לנו במה לעצמנו, האם הסתדרות העובדים אנחנו כי נלך ליסד לנו בתי ספר מיוחדים וחנוך ספרדי מיוחד. הרי את התפקיד הזה צריכה למלאות אותה ההסתדרות הגדולה שבידה נתון חנוך כל הדור הצעיר ולא אנחנו נלך לבנות במה לעצמנו, לדרוש חנוך-ספרדי מיוחד, ואנו מתפלאים שהצעה זו באה דוקא מצד משוררנו הלאומי (המערכת), "דאר היום", 28.2.1927: 1).

העמדה הנחרצת של אלמליח, השוללת את הצעתו של ביאליק להקמת בתי ספר ספרדיים נפרדים, לא התיישבה עם העמדות שהציג בנוגע להתגבשותם של המוסדות הספרדיים רק כמה שנים קודם לכן. בכתובה שלו על הסתדרות היהודים הספרדים והמאסף "מזרח ומערב" שהצגתי לעיל הוא דווקא הדגיש את החשיבות שיש בהתארגנות הספרדית הנפרדת. השינוי הזה אפיין את השיח של רוב הדוברים הספרדים שהגיבו להצעותיו של ביאליק באותו הערב. כך למשל הגיב יצחק עבאדי להצעה של ביאליק להתארגן סביב הסמן הקולקטיבי הספרדי:

אולי אין מלה בכל ההרצאה הזו שלא עוררה בנו תקוות וגם חששות כאחד, נקה למשל את הבטוי "שבט ספרדי", לכל חלק מהעם היה גון גאוגרפי, ובאמת כך חשבנו גם אנו עוד לפני שמונה שנים, אנו אמרנו למה נטשטש באפן מלאכותי את מה



שההסטוריה עשתה בשנים רבות באפן טבעי, נתן לסבל המסרת שהטביע בנו את חותמו ללכת במהלכו הרגיל, נתרכז גם פה ונחיה את סבל המסרת. כך חשבנו, אך החיים היו נגדנו. [...] אנו נשמח מאד לשמע מביאליק בהרצאתו הבאה תכנית מעשית, היאך לקרב את האוצר הרוחני שלנו אל חלק ידוע מהאומה שנקרא עדיין בשם ספרדים. יחד עם כל חברי מצטרף אני לחשש שחלוקה שבטית על כל הרומנסה שבה היא לצערנו בלתי אפשרית, ומנקודת מבט של החיים הממשיים מי יודע אם יש להצטער על ההתכולות (שם: 4).

בתגובה של עבאדי כבר ישנה התייחסות ישירה לשינוי שהתחולל בעמדה של הספרדים לעומת העמדה שהם הביעו שמונה שנים קודם לכן במסמכי הייסוד של הסתדרות הספרדים. עבאדי תיאר תיאור חד את התהליך שהתחולל בשנים הללו כאשר ההגמוניה האשכנזית ביישוב קיבלה לטעמו צביון אחיד שלא אפשר לספרדים לשמור על הצביון הייחודי שלהם. באופן מעניין הוא שלל את ההצעה של ביאליק דווקא לאחר זיהה את הקרבה בינה ובין הניסיונות שעשו ספרדים בראשית התקופה המנדטורית.

עמדה דומה כלפי המקום של הספרדים כמיעוט והיעלמות הייחודיות שלהם בצביון התרבותי הדומיננטי של היהודים האשכנזים עלתה בדבריו של מאיר לניאדו בדיון:

ובזה אני מצטרף לדעת חברי – העבודה מוכרחת להיות יחד. לפני שנה התעוררה בארץ ישראל תנועה חדשה – תנועה מזרחנית (אורינטאליזם), לשוב אל המזרחיות, והיה מרצה ידוע שהכה על קדקדינו והטיפ לנו מלים קשות על שהתרחקנו מהמזרחיות. וזוכרני את התשובה שנתנו לו – כשבאה תרבות חדשה חזקה מארופה לא"י היא פרצה בכוחותיה העצומים לתוכנו ולא יכלנו להתעלם ממנה. התרבות השפיעה עלינו בהכרח, ובהכרח נבלענו בה. כל יצירה חדשה דורשת התאמצות רבה שרב גדול ממנה הולך לאיבוד. משום כך אין בכח הספרדים למלא לבדם את התפקיד שביאליק מטיל עליהם. חוץ מזה גם הפוריות היא יותר

גדולה כשעובדים יחד. אי אפשר לחשוב על אינדיבדואליות כי הכוחות אינם שקולים לגמרי כי כח אחד חזק יכול לבטל את החלש ולבלעו בקרבו. דמותנו מעטה אבל זה היה בהכרח (שם: 1).

לניאדו מוסיף עוד נדבך: הסדר האימפריאלי האירופי שחדר למזרח ושינה את יחסי הכוח התרבותיים והחברתיים בין מזרח למערב ודחף את הספרדים להיטמע בתוך התרבות המערבית הדומיננטית. לניאדו ועבאדי הדגישו את שינוי יחסי הכוחות בין הספרדים לאשכנזים ביישוב על רקע שינוי הסדרים האימפריאליים. אליהו אלישר, שהיה אחד המנהיגים הצעירים של הסתדרות חלוצי המזרח באותה התקופה, השתמש בדימוי חריף יותר לתיאור התהליך הזה:

אנו הספרדים מרגישים בדלות כחנו ואין אסיר מתיר עצמו מבית האסורים. העדה הספרדית איננה עדה אחת. היא מפורדת ומפורזת לכמה עדות קטנות שונות. והנני מבקש איפוא את משוררנו הלאומי שבהרצאתו הבאה על תכניתו המעשית יביא בחשבון את הדבר הזה (שם: 4).

ההצהרה של אלישר על המבנה המפורד והמפורז של העדה הספרדית שאינה מתמיינת כיחידה הומוגנית אחת היא מפתיעה ומעניינת. כאמור, אלישר היה מהפעילים הבולטים בארגונים הפוליטיים הספרדיים, והצהרתו זו משקפת את ההתנגדות שהייתה לרוב הדוברים הספרדים באותו ערב למערך הדימויים הכוללניים והסרגטיביים שבאמצעותם תיאר ביאליק את הספרדים. התנגדות זו הייתה קשורה כנראה גם למעמדו של ביאליק כמשורר הלאומי, וסימונם כ"שבט נפרד" התפרש בעיניהם כסמן נוסף לדחיקתם לשולי החברה ולניתוקם מהנרטיב הלאומי הכללי.

עמדה תומכת לרטוריקה הבלגנית של ביאליק הציג דווקא הדובר האשכנזי היחיד שהשתתף בדיון – פרץ דגן (קורנפלד) – שהדגיש בתחילת דבריו שהוא מבקש לתרום לדיון אף שאינו ספרדי אלא חי מרבית חייו "בסביבה ספרדית". אחת התופעות המעציבות, הוא טען,

היא שצעירים ספרדים כבואם להשתלב בחברה הכללית מתרחקים מתרבותם ומזהותם הספרדית, ונגד זה "צריך להלחם בכל תוקף. הנני חושב, כפי שאמר משוררנו, שאת המסרת המזהירה של הספרדים שהתנונה במידה ידועה ושנשתכחה מלכות הספרדים וגם האשכנזים, יש לרכוש עוד פעם. נגד הנטיה לשכוח אותה יש להילחם" (שם). דגן תיאר תהליך שבו הספרדים עצמם התרחקו מהזיהוי עם התרבות הספרדית וטען כי צריך להילחם במגמה זו. תיאור זה מציג תמונה הפוכה ממה שהיה מקובל בשיח הציבורי ביישוב באותה תקופה. לעיל ראינו שבשיח הפוליטי והחברתי הואשמו האינטלקטואלים הספרדים שהם מעוררים ומקדמים זהות ספרדית נפרדת ונבדלת וכך פוגעים ברוח הלאומית הכללית.

עוד דובר בדיון שתמך בהצעותיו של ביאליק היה דוד ילין. לתרומה של ילין לדיון חשיבות גדולה בהקשר שלנו לאור מערך הזיקות שהיה לו עם הזהות והתרבות הספרדית ועם חקר שירת ספרד. בדבריו הוא התייחס בעיקר לביקורת שעלתה מקרב הדוברים הספרדים להצעותיו של ביאליק:

ידעתי שערב זה הוא חג שלכם וחשבתי שצריך לתת את רשות הדבור לאלה שאליהם פנה המשורר לשמוע את חוות דעתם, ואמרתי שאולי תנתן הרשות גם למי שהוא חצי ספרדי לדבר. רואה אני פה דבר מוזר. בא הנה אדם מן החוץ, יסלח לי ה' ביאליק, ומכה על אותם הנימים שצריכים לעורר אתכם, מבאר לכם את קניניכם הרוחניים ומעורר אתכם לשוב ולעלות, והתפלאתי לראות שהחברים חושבים שאין הם ראויים למתנה הנתנת להם ממנו. הם יראים, הם רואים את הרום מלפני מאות שנים והם יראים להעפיל ולעלות ההרה (שם: 4).

ילין פנה ישירות לספרדים בקהל וסימן אותם כקבוצה נבדלת שאליה הגיע ביאליק לדבר כאורח. הוא ביקר את ההתנגדות שהדוברים הספרדים הציגו להצעותיו של ביאליק ולקריאה שלו לשוב אל הספרדיות. בסוף הדיון השיב ביאליק בקצרה לביקורת שהעלו המגיבים וטען כי דבריו לא הובנו כהלכה. ואולם באחרית דבריו

הוא שוב העלה את הצעותיו להקמת מסגרות חינוך ותרבות נפרדות לספרדים.

ההרצאה של ביאליק והפולמוס שהתנהל בעקבותיה מייצגים במובנים רבים את השינוי הדרמטי שהתחולל במעמד הספרדים בהיררכיה הפוליטית והחברתית ביישוב: הספרדים כ"שבת" נפרד או כקבוצת מיעוט חיצונית שאמורה להיקלט בתוך החברה הכללית. זה כבר מייצג היפוך מקומות מוחלט בהיררכיה היישובית: המהגרים-המתיישבים החדשים מאירופה הופכים לתושבים הוותיקים, ואילו בני הארץ הספרדים הוותיקים נתפסים כגורם זר וחדש שצריך להיקלט. תהליך זה יחריף בימי המנדט ויגיע לשיאו לאחר 1948 והקמת מדינת ישראל. פולמוס זה גם לא היה מנותק מהשאלה הערבית ומהשאלה הספרדית בשיח הפוליטי ומהאופן שבו הן עיצבו את מעמד הספרדים בזירה הפוליטית ביישוב.

הדיה של ההרצאה הוסיפו להעסיק את האינטלקטואלים הספרדים עוד זמן רב. כמה שבועות לאחריה, למשל, פרסם אבישר, שהיה ממקימי הסדרות חלוצי המזרח וממנהיגיה, מאמר בעיתון "דאר היום", ובו הציג את הסוגיות שעוררו מחלוקות בקרב קהל השומעים והציע פרשנות שלו לדבריו של המשורר.

אבישר תיאר את הפולמוס שהתעורר בעקבות השימוש של ביאליק בביטויים "שבת ספרדי", "חינוך ספרדי", "דגל ספרדי", שלטעמו עוררו בקרב השומעים פרשנויות מוטעות. בעקבות הבלבול שנוצר סביב משמעותם של הביטויים האלה הציע אבישר פרשנות משלו למושגים, התואמת את השקפתו הפוליטית. לא קריאה להתבדלות פוליטית או תרבותית הוא ראה בהם, אלא מסגרת שתאפשר את שילובם של הספרדים במפעל הלאומי היהודי. בכך בעצם קיבל אבישר את הייצוג החדש של הספרדיות כשבת נפרד וחינוכי לחברה היישובית שאמור להשתלב ולהיקלט בתוכה אגב השלת זהותו הייחודית. פרשנות זו של אבישר הייתה קשורה בין היתר למקום שלו במעגל האינטלקטואלים הספרדים. אבישר אמנם היה פעיל בארגונים הספרדיים ונבחר כנציגם באספות הנבחרים הראשונות, אך הרגיש קרוב יותר לחוגים הפוליטיים והאינטלקטואליים של תנועת

העבודה. באחרית שנות העשרים הוא אף הצטרף אליהם באופן מלא עם חברו הקרוב יהודה בורלא.<sup>23</sup>

למרות הביקורת שהעלו רוב הדוברים הספרדים בדיון נדמה שהצעותיו של ביאליק חלחלו לשיח ולפרקטיקה של הספרדים באותן השנים. למשל, בדברי הפתיחה שנשא לניאדו בערב החגיגי שהתקיים לכבוד פתיחת הספרייה של הסתדרות חלוצי המזרח בירושלים בסוף שנת 1927 הוא הצהיר כי ההשראה להקמת הספרייה צמחה מההרצאה של ביאליק ומהקריאה שלו לשוב אל התרבות הספרדית. בהקדמה שניסח יוסף מיוחס לספר שבו כינס מבחר סיפורים מהפולקלור היהודי ספרדי (1938) הצהיר כי הקריאה של ביאליק לשוב אל הספרדיות דרבנה אותו להתמקד באיסוף ובחקר של הפולקלור הספרדי. ואולם בהמשך הוא הסתייג מההצעות שהעלה ביאליק באותה הרצאה בדבר הקמת מוסדות מיוחדים לספרדים:

ואז שמעתי מפי המשורר קריאה טיפוסית זו לאמר: "שובו אל הספרדיות" ומתוך התלהבות קדושה הגיע המשורר לידי הצעה מתמיהה, שצריך ליסד בארצנו בתי ספר מיוחדים לספרדים; ואפילו ספרי קריאה מלאי תוכן ספרותי חינוכי ספרדי צריך ליחד להם, וכל כך למה? בכדי שעל ידי כך "נחזיר עטרה ליושנה" ונביא את הספרדים שבימי תחיתנו אלה ללכת בעקבותיהם של אבותיהם הגדולים שבספרד, של אותה "תקופת הזהב" המיוחדת במינה לתועלתם ולתפארתם (מיוחס, 1938: יב-יג).

היחס האמביוולנטי שעולה מהתגובות של הדוברים הספרדים להרצאתו של ביאליק ולהצעותיו להקמת מוסדות ספרדיים נפרדים משקף במובנים רבים את המשמעויות השונות ולעתים אף הסותרות שגולמו בייצוגיה של הספרדיות באותה התקופה: זהות ילידית ומרכזית או קבוצה שולית וחיצונית; התבדלות פוליטית ותרבותית או פלטפורמה להשתלבות במסגרת התרבותית והחברתית הלאומית

23 להרחבה על המקום של אבישר וספרדים אחרים בתנועת העבודה ראו הרצוג, 1986; חיים, 2000.

הכללית. בשיח של האינטלקטואלים הספרדים הופיעו שני המסלולים לעתים כמנוגדים ולעתים כמשלימים.

### תנועה בזמן: בין ייצוגים של שקיעה לייצוגים של תחייה

בהרצאה של ביאליק בהסדרות חלוצי המזרח בלט ניגוד בינארי נוסף במהותה ובייצוגה של הספרדיות שרווח באותם ימים בשיח היהודי. הנחת המוצא שניצבה בבסיס ההרצאה של ביאליק, ובמוכנים רבים עיצבה אותה, הייתה הנתק והקרע בין תור הזהב הספרדי בימי הביניים ובין עולמם התרבותי והרוחני של הספרדים בזמנו. בהרצאה תיאר ביאליק את הפיצול שנוצר בין שני העולמות, והשתמש בהנגדות בינאריות כשתיאר את הקרע הזה: התעוררות ותרדמה, עלייה וירידה, צמיחה וניוון, פוריות ועקרות, אם לציין רק חלק מהן. דימויים אלו בלטו במיוחד בחלקים שבהם תיאר את העולם התרבותי הספרדי בימיו:

והשבת הזה [הספרדי], שרכז בתוכו כמעט את כל הגניוס העברי בגלות במשך מאות שנה ושהוא יצר בשביל כל האומה כולה, לשעתו ולדורות, – איך היה הדבר, כי אחרי הפאר הגיעו לו ימי־ירידה במובן הרוחני והיצירתי, עד שהוא התרחק לגמרי מן היצירה העברית ונשאר, אם לא אעז לאמור, ענף יבש, הרי על כל פנים לא ענף נושא פירות? ואני איני מתיאש משום חלק ומשום שבט יהודי; כל זמן שהוא חי וקים ויוצר ערכי חייו היום־יומיים, יש לי תקוה, הוא בחזקת חי. אבל יש חי פרה ורבה, ויש חי עקר, והרי אין לכחד כי ההגמוניה עברה לקהלות ולקבוצים אחרים, והיהדות הספרדית במשך מאות השנים האחרונות עמדה, במובן רכוז כח היצירה הלאומית, בכל הענפים והמקצועות במדרגה יותר נמוכה משאר חלקי היהדות הרוסית־פולנית אשר בשם אשכנזית תכונה, והחלק שהיא הכניסה הוא מעט לעומת היצירות של יתר חלקי האומה. אני שאלתי את עצמי במה לבאר

את הדבר הזה, לאן ברח רוח־הקודש של השבט הזה, להיכן הלך ונסתלק רוח־היצירה כשהגיעו ימי תחיה לישראל? אלה בני אצילי ספרד, נשיא־ישראל ונסיכ־היצירה, מדוע היו הם כמעט האחרונים, וכשבאו לא הביאו אתם כי אם מנחת־עני, והיכן עושר הרוח שלהם לכל הפחות זה שבכוח? מדוע לא נגעה בהם רוח התחיה ועוררה אותם והוצאתם מתרדמתם הליטארגית, וזעזע את רוחם וחדשה את כחם ביצירה חדשה? (ביאליק, 1935: קיא).

מרתק לראות את השימוש שעשה ביאליק בדימויים של חיים ומוות, פוריות ועקרות בכואו לתאר את ירידתה הרוחנית של התרבות הספרדית במעבר מימי הביניים לעת החדשה. בדבריו חבויה טענה נוספת בנוגע לזיקה הרוחנית והתרבותית שנוצרה בין המשכילים היהודים באירופה ותנועת התחייה העברית ובין המורשת הספרדית. הוא הציג אפוא שני תהליכים משלימים: הקרע בין היהודים הספרדים למורשת הספרדית מכאן, והחיבור בין תנועת התחייה העברית במזרח אירופה למורשת זו מכאן.

באופן אירוני, הציע ביאליק לספרדים לשוב אל תור הזהב של המורשת הספרדית שלהם דרך השתלבות בתנועת התחייה העברית האירופית:

מאמין אני באמונה שלמה, כי תחיתכם צריכה להתחיל ממקום זה. עליכם לחדש את יחסכם אל העבר הזה, שהוא לדעתי מתחיל אחרי תחימת התלמוד. [...] וזו צריכה להיות בעיקר בראש ובראשונה חובת היהדות הספרדית. עליה להרים את הדגל של תחית הספרדים בישראל כמובן היצירה הרוחנית, כמובן יקיצת הישנים האלה, ישני־עפר בכל אוצרות הספרדים, ויש מזל ליצירות אלו, דוקא בזמנים האחרונים הולכים ומתגלים דברים נפלאים שלא האמינו, כי עדיין ישנם בעולם (שם: קטו).

בנרטיב של ביאליק התחלפו היוצרות ואנשי התחייה העברית האשכנזים הפכו ליורשיה של "המורשת הספרדית" המפוארת והם אלה שיכולים להציגה בפני הספרדים שהתרחקו ממנה. תפיסה זו

הייתה מבוססת על תזת השקיעה התרבותית של הספרדים לאחר הגירוש וההנגדה שלה לתחייה התרבותית והלאומית שהתחוללה ביהדות אירופה בעת החדשה. שורשיה של תפיסה זו נעוצים בראשית תנועת חוכמת ישראל באירופה ובדרכים שהיא ניכסה לעצמה, פירשה וייצגה את המורשת הספרדית היהודית בימי הביניים. תור הזהב הספרדי, לפי גישה זו, זוהה כנקודת הראשית של ההשכלה היהודית והעברית שהתפתחה באירופה. במעגלים האלה הספרדיות זוהתה כערש השיירה, ההגות והתרבות היהודית האירופית. בתהליך זה נדחקו או הושכחו האלמנטים הערביים של המורשת הזאת או שנוצרו הבחנות בין התרבות הערבית הגדולה של ספרד המוסלמית ובין התרבות הערבית של זמנם. בפרק השני הוצגו הפולמוסים שניהלו אברהם שלום יהודה ושאל יוסף עם משכילים אירופים לא רק על מהותה וייצוגה של המורשת הספרדית, אלא גם על סוגיית היורשים והמפרשים שלה. ברקע המחלוקות הללו עמדה ההנחה שיש קרע בין הספרדיות של תור הזהב לתרבות הספרדית שלאחר הגירוש. יהודה וביתר שאת יוסף התנגדו להבחנות הללו ולהפרדה בין המורשת הספרדית ובין היהודים הספרדים.

זאת ועוד, ההבדלה בין המורשת היהודית בחצי האי האיברי ובין ההיסטוריה והתרבות של הפזורה הספרדית לאחר הגירוש רווחה גם בקרב ההיסטוריונים היהודים בדורות הראשונים וממשיכיהם בקרב "האסכולה הירושלמית" באוניברסיטה העברית. היסטוריונים אלו לא מצאו עניין בהיסטוריה של היהודים הספרדים בעת החדשה.<sup>24</sup> הם אימצו את הגישה האוריינטליסטית והאירופוצנטרית בדבר תזת "השקיעה" ו"הפסיביות" של האסלאם במאות השנים שאחרי תור הזהב בספרד/אנדלוס. תפיסה זו הקרינה על מה שכונה בספרות "הפסיביות ושקיעת יהדות ארצות האסלאם" (ברנאי, 2002). יתרה מכך, בספרות ההיסטוריוגרפית של אנשי חוכמת ישראל וביתר שאת בזו של "האסכולה הירושלמית" מהמחצית הראשונה של המאה

24 להרחבה על האסכולה הירושלמית והגישה שלה לחקר יהודי ספרד ראו רז'קרקוצ'ין, 1998; ברנאי, 2002.



העשרים ישנו פיצול ונתק בין תור הזהב ובין הספרדים-מזרחים בעת החדשה. למשל, אחד מאבות ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, שמעון דובנוב, תיאר בספרו "דברי ימי עם עולם" את ההיסטוריה של מגורשי ספרד שנדרו לאימפריה העות'מאנית כתהליך של שקיעה וניוון:

מצבם החברתי והרוחני הירוד של יהודי תורכיה גרם לדבר, שאוטונומיה נעשתה כלי שרת לא להתקדמות אלא לקפאון ולקונסרבטיביות נוקשה [...] היהודים הספרדים החשוכים האלה לא שימרו מתרבותם הגבוהה של אבותיהם הספרדיים אלא רק את הלאדינו, שפת דיבורם הספניולית (מצוטט אצל פרנקל, 2002: 35. ההדגשות שלי).

ובחלק אחר של ספרו הוא כתב: "הספרדים שבארץ הקדם הולכים ושוקעים בתרדמה המזרחית. החלויך לשעבר של היהדות נעשה לבסוף למחנה הנחשלים" (שם, שם. ההדגשה שלי).

בנקודת הזמן של הנאום של ביאליק ההבחנות הללו כבר היו דומיננטיות ומקובלות בשיח, כמוהן כתזת שקיעת הספרדיות. בניגוד לפולמוס שעוררו הדימויים הבדלניים של הספרדיות שבהם השתמש ביאליק במהלך ההרצאה, הדימוי של הקרע והשקיעה התרבותית התקבל בדרך כלל ללא עוררין.

דימויי שקיעה וניוון תרבותי של התרבות הספרדית הופיעו באופנים שונים בשיח של הספרדים עצמם כבר מראשית התקופה המנדטורית. שקיעתה של הספרדיות הוצגה בשיח שלהם בדרך כלל בהקשר של מעמד הספרדים בתנועה הציונית, ובהנגדה מול שתי תופעות עיקריות: תור הזהב בספרד בימי הביניים ותנועת התחייה הלאומית העברית.

כבר באחד המאמרים הראשונים שפרסם אלמליח ב"דאר היום" בשנת 1919, למשל, שבו ניסח מעין קול קורא אל "אחי הספרדים בארץ", הופיעה ההנגדה בין תור הזהב בימי הביניים ובין היהדות הספרדית בעת החדשה:

כי למה נסתיר את האמת? בשעה שמסביבנו הולכים ומתקמים חיים חדשים; בשעה שהגבולים מסתמנים ומפלגות שונות הולכות ונוצרות וכל אחת ואחת מהן משתדלת לחפש לה עמדה חזקה בחיים בכדי להביא גם היא את חלקה בכניין העם – עוד היהדות הספרדית ארץ הישראלית קופאת על שמריה ומביטה מרחוק על כל הנעשה סביבה, כאיש העומד מן הצד שאינו מתעניין בכל מה שמתרחש, כאילו איננה חייבת גם היא להשתתף בכניינה שלה. שום מפעל לאומי חדש לא נוצר עפ"י יזמתה של היהדות הספרדית; שום התעוררות נובעת ממעמקי הלב ולא עפ"י דחיפה מן החוץ, לא נראתה מיום שחרור הארץ ועד היום [...] מי אשם בכל האדישות הזאת? המשטר ששרר בתורקיה לפני חרבנה הביא את הממלכה הזאת לידי חרבן גמור, עם חרבנה של זו, שהלך ונמשך זה מאות בשנים, בא בהדרגה גם חרבן היהדות הספרדית שפרחה ושגשגה כ"כ על שדמות ספרד וקסטיליה מאנשים כדון יצחק אברבנאל ודכותיה שעמדו בראש גולת ספרד ועד רבני זמננו – מה רב ועצום ההבדל (אלמאליח, "דאר היום", 15.8.1919).

באדישותם ובחוסר מעורבותם של הספרדים בתנועת התחייה הלאומית רואה אלמליח תוצר של מאות שנים של חורבן תרבותי וחברתי שהתחולל מאז גירושם מאדמת ספרד. העמדה השלילית שלו כלפי המורשת העות'מאנית מפתיעה לאור עמדותיו הפרו-עות'מאניות ערב המלחמה, אך היא בהחלט משקפת את השינוי שהתחולל בשיח של הספרדים בני הארץ.

תזת שקיעת הספרדיות עלתה גם ברשימה שפרסם עבאדי לכבוד הגיליון הראשון של "מזרח ומערב", ובה הוא תיאר את הניוון של התרבות הספרדית דרך הנגדתה לתחייה התרבותית בקרב יהודי מזרח אירופה:

וכשבאה תקופת חבת ציון, שקרקעה הוכנה ע"י תחיה ספרותית שנשבה בין יהודי מזרח אירופא עוד בימי המאספים וההשכלה – מצאה את השבט הגדול היושב בכל הארצות הסובבת את

ים התיכון – את הספרדים עם מנהגיהם משלהם ועם מסרתם משלהם – קופאים על שמריהם. הנה מדוע יש לתחיה ספרותית ספרדית משום זהר רב ומשום רומנטיקה אל ימים עברו (עבאדי, 1920: 97).

בתיאור של עבאדי הניוון התרבותי של הספרדים נחשף במפגש עם אנשי העלייה הראשונה ותנועת חיבת ציון שהביאו אתם את התחייה העברית לקהילות הספרדיות העות'מאניות. באחרית דבריו עולה במרומו ההנגדה בין התפיסה הרומנטית של תקופת הזוהר של התרבות הספרדית בימי הביניים שעלתה בכתובה של אנשי חיבת ציון ובין התרבות הספרדית בזמנו.

בהקדמה של אברהם אלמליח לגיליון הראשון של "מזרח ומערב" הוא הציג את ההתרחקות של הספרדים מהתרבות הלאומית העברית כפועל יוצא מהניתוק שלהם מהמורשת העשירה של אבותיהם:

הרבה סיבות גרמו להשתכחות השפה העברית בין אחינו הספרדים, זו השפה הלאומית המאחה את הקרעים הלאומיים שלנו, המקבצת את כל נדחינו מארבע כנפות הארץ, זו הלשון שבה טמונים אוצרותינו, נחלת האבות העשירה שלנו, השרידה היחידה מכל עברנו הגדול וניניהם ונכדיהם של הרמב"ם, ר' יהודה הלוי ואבן עזרא, התרחקו כ"כ ממקור החיים שלנו, משפתנו, מספרותנו הלאומית, עד שרבים חושבים אותה רק לשפת התפלה, ולפיכך נפסקה היצירה הלאומית של אחינו הספרדים (אלמליח, 1920ב: 6).

בחלק זה כבר עולה זיקה הדוקה בין המורשת הספרדית בימי הביניים ובין התרבות הלאומית והעברית המודרנית. בהיגיון הזה מתמזג התיאור של התרחקות הפזורה הספרדית מהשפה העברית הלאומית עם התיאור של הקרע שלה מהמורשת הספרדית.

היגיון דומה עולה גם ממאמר שפרסם משה דוד גאון בעיתון "דאר היום" בשנת 1922 שבו בחן את המקום של הספרדים בתנועה הלאומית ביישוב. תחת הכותרת בעלת המשמעות הסימבולית "תחיה

או ירידה: למצב היהודים הספרדים" ביקר גאון את מי שהוא כינה "צאצאי אבות היחס רמי הגזע וכבירי ההשפעה, אלה יוצרי תקופה כ"כ מזהירה ורבת עלילה", שבניגוד לאבותיהם הרוחניים תופסים מקום שולי מאוד במפעל התחייה הלאומית בארץ ישראל/פלסטין. בסיום המאמר הוא אף קרא למנהיגים הספרדים להפסיק להשתמש שימוש אוטומטי בזיקה הסימבולית לתקופת הזוהר בספרד בימי הביניים כל עוד הם לא מעורים בה ומיישמים את ערכיה:

די! נחדל נא פעם ולתמיד, להזכיר את יחוסינו לאבות, להנגיד וכן גבירול, להלוי וכן עזרא, להרמב"ם וקרשקוש, בה בעת שאין מאתנו יודע עד מה מיצירותיהם הנצחיות ומשכלם הזך, ואם באמת נדע לכבדם עד כדי התגאות בירושותיהם אשר הנחילו אז [...] נחפשה דרכינו ונחקורה, ונשובה אל תכלית חייהם בעוד מועד (גאון, "דאר היום", 8.8.1922: 2).

בטקסטים של אלמליח, עבאדי וגאון כבר עוצבה התנועה בין דימויים של שקיעה לדימויים של תחייה בגבולות מצומצמים וחלקיים של מורשת וזהות ספרדית. כלומר הדיונים שלהם התנהלו בגבולות השיח הלאומי העברי והנחות היסוד שלו על המורשת הספרדית. במסגרת זו הם מותחים את הביקורת שלהם על התרבות והחברה הספרדית של זמנם ומקבלים את תזת השקיעה הספרדית ואת הזיקה בין תנועת התחייה העברית באירופה למורשת ספרד, ומכאן צומח החיבור המחודש שלהם למורשת ספרד בימי הביניים כפלטפורמה לשילובם בהיסטוריה של התחייה העברית והלאומית-הציונית.

המעבר ההדרגתי של מוסדות המדע היהודיים מאירופה לארץ ישראל/פלסטין בראשית התקופה המנדטורית העצים את התהליך הזה. התחדדה בו, למשל, שאלת הזיקה של הספרדים בני הארץ למורשת ספרד בימי הביניים, לא רק ברמה הסימבולית והתרבותית, אלא גם בנוגע למקום שלהם בייצור הידע על אודותיה. עוד התחדדה שאלת התיחום בין שתי התקופות – ימי הביניים והעת החדשה – בתהליך ייצור הידע על הספרדיות בשיח המדעי היהודי.

דוגמה מעניינת לדיון בשאלות הללו עלתה במאמר שפרסם

פרופ' יוסף קלוזנר בגיליון הראשון של "מזרח ומערב" תחת הכותרת "ערכה הנצחי של תקופת ספרד". במאמר זה הוא נדרש ישירות לזיקה בין התרבות הספרדית בעת החדשה ובין המורשת הספרדית בימי הביניים:

שאיפה זו להרמוניה בין המזרח ובין המערב אף היא נשארה לנו לנחלה מתקופת-ספרד. ולפיכך חייבים יהודי-ספרד ביחוד לעשותה נחלה נושאת פירות. צריך להודות, שהם אינם עושים כלום בנידון זה. יהודי-אשכנז ברובם החיו את תקופת-ספרד בשנות המאה האחרונה; יהודי-ספרד עסקו באותה שעה בדברים של מה-בכך. וכי לא חרפה היא, חרפה קשה ממות, שלא דאגו בני-בניהם של דון יצחק אברבנאל להוצאה שלמה של שירי שני הענקים של שירת-ספרד, ר' שלמה אבן גבירול ור' משה אבן עזרא? וכי דאג מי מהם – הם, שיושבים בארצות מדברות ערבית – לתרגם מחדש את ה"אמונות והדעות" ואת "מורה נבוכים", את "חובות הלכות" ואת "הכוזרי" כדי שלא יכריחו מעליהם תרגומיהם הקשים שנתישנו זה כבר, את כל מאות הצעירים שבתרגום יותר חדש ודאי היו מרבים להגות בהם? וכי ניסה מי מהם לפרש את השירים-הנעלים של בן-גבירול, הלוי בני-עזרא, ועוד, ועוד, על יסוד השירה הערבית הידועה להם, יותר מלאחרים, שהשפיעה השפעה כל כך עצומה על שירת ספרד העברית? וכלום נתן אחד מיהודי-ספרד היודע גם ערבית ציור מלא ושלם מן הפילוסופיה הערבית של ימי הביניים שכל עוד לא נדע אותה בשלמותה לא נבין גם את הפילוסופיה הספרדית שלנו? לא ולא! את כל אלה הניחו לחכמי הנוצרים, והרי אלו והללו לא שאבו את דעת הלשון והספרות הערביות מן המעיין החי של הלשון המדוברת כפי העם ובארץ, שלשון זו שלטת בתוכה, ולעולם ישיגו אותה שלמות-ההרגשה, אשר מן הלשון החיה והממשכת את תקופות השתלשלותה מוכשרת לתתה (קלוזנר, 1920: 310-311. ההדגשות שלי).

בתיאור של קלוזנר עולה שוב אתוס השקיעה של התרבות הספרדית. קלוזנר הדגיש את ההיבט המדעי-מחקרי של הניתוק הזה והאשים את הספרדים בהזנחת חקר המורשת הספרדית. בשונה מביאליק, בבואו לבקר את ההימנעות של היהודים הספרדים מהעיטוק המחקרי בה הוא הדגיש את ההיבט של השפה והתרבות הערבית במורשת הספרדית היהודית.

חשוב למקם את הדיון של קלוזנר בהקשר שבו פורסם. קלוזנר כתב את המאמר לגיליון הראשון של כתב העת "מזרח ומערב" כשנה לאחר שעקר מאורסה לירושלים ליטול חלק בתהליך התגבשות שדה המדע ביישוב היהודי. בהקשר הזה הביקורת של קלוזנר על חוסר מעורבותם של הספרדים בחקר המורשת הספרדית מעלה שאלות בנוגע לתזמון ולמקום שבחר לנסחה. בשנים שבהן ערך קלוזנר את המאסף המדעי "השלח" לא נידונה שאלת המעורבות של הספרדים בחקר שירת ספרד והגותה. הטיעון שלו בנוגע לאדישותם ולחוסר מעורבותם של אינטלקטואלים ספרדים כוללני ולא מדויק. בקרב הפזורה הספרדית במזרח היה דיאלוג מתמיד עם מודלים הגותיים, הלכתיים ופואטיים מהמורשת הספרדית. חלק מכתבי היד של הדיוואנים וקובצי שירת החול הועתקו במצרים, בתימן ובאיטליה, בעיראק ובתחומי האימפריה העות'מאנית (טובי, 2000: 19), רובם לאחר גירוש ספרד, ושניים מחשובי כתבי היד הועתקו בראשית המאה התשע עשרה. חלק מהפייטנים והמשוררים הספרדים הוסיפו לכתוב בסגנון שירת ספרד. ידיעה אינטימית של שתי הלשונות, עברית וערבית, וההיכרות עם ספרויותיהן אפשרו למשכילים ספרדים לנתח ולפרש את השירה העברית והערבית של התקופה.<sup>25</sup> קלוזנר מתעלם גם מהמחקר של הוגים ספרדים בני זמנו בשירת ספרד והגותה ומן המחלוקות שהם ניהלו על דרכי כינוסה והצגתה. נוסף על שאלו עבדאללה יוסף ואברהם שלום יהודה, התמקדו גם עבודתיהם של משכילים ספרדים נוספים בחקר המורשת הספרדית. אישים כגון אריאל בן ציון, יהודה נחמה, אברהם גלנטי, שלמה רוזאנס ואברהם

25 להרחבה על תהליך זה ראו טובי, 2000: 19; Levy, 2005.

דנון, אם נציין רק מקצתם, היו חלק ממרחב משכילי ספרדי רחב שכהן ושטיין סקרו בהרחבה (Cohen & Stein, 2010). קלוזנר התעלם מאישים אלו אף שלפחות את כתיבתו ומחקריו של יהודה הוא הכיר היטב בזכות הידידות רבת השנים ששררה ביניהם מאז ראשית דרכם כסטודנטים צעירים בגרמניה.<sup>26</sup>

מקריאת המאמר בשלמותו עולה כי הבחירה של קלוזנר להגיש את חוסר מעורבותם של הספרדים בחקר מורשת ספרד הייתה קשורה לתפיסה אוריינטליסטית על תרבות המזרח בימיו ועל מקומם של הספרדים בתרבות הזאת. עוד ביקר קלוזנר את התרבות והזהות ההיברידית-לבנטינית של בני הארץ הספרדים המגלמת בתוכה שני קצוות מנוגדים:

ארץ ישראל של עכשיו היא הדוגמה היותר בהירה לשתי הקצוות הללו. וכלום אין יהודי-המזרח כולם, והיהודים הספרדים אף עמם, נתונים בשתי קצוות אלו בלא קשור וחבור ומצוע בנייהן? – מצד אחד – מזרחיות קיצונית, שקועה בהבלי הדמיון מחוסרת הגיון וסדר ונטולה מן החיים החדשים במדע השימושי המערבי; ומצד שני – האירופיות היבשה והתפלה של חניכי "חברת כל ישראל חברים" וקוראי הספרות הצרפתית הקלה (קלוזנר, 1920: 310).

הנימה האוריינטליסטית והגזענית כלפי תרבות המזרח "השקועה בהבלי הדמיון" ומנוגדת להיגיון המערבי אינה מפתיעה במקרה של קלוזנר, שהביע עמדות דומות על תרבות המזרח ותושבי הארץ הערבים והספרדים כבר בכיקוריו הראשונים בארץ ישראל/פלסטין.<sup>27</sup> לענייננו, אפשר לזהות את מערך הדימויים וההנגדות שבהם משתמש קלוזנר בבואו לתאר את הניתוק של הספרדים מהמורשת

26 את ההיכרות ואת שיתוף הפעולה ביניהם בתקופת הלימודים המשותפת שלהם בגרמניה תיאר יהודה בספרו "עבר וערב". ראו יהודה, 1946.

27 ראו לדוגמה את מאמרו "לחקר הנוראות בארץ ישראל" שהתפרסם בעקבות מאורעות תרפ"ט (קלוזנר, 1929).

הספרדית בימי הביניים. הוא יוצר זיקה ישירה בין הערכים האוניברסליים והלאומיים לכאורה של ההוגים והיוצרים של תור הזהב בספרד ובין אנשי ההשכלה העברית באירופה. זיקה בין שני העולמות הללו קשורה קשר הדוק להנגדתה לתרבות המזרחית המנוונת של הספרדים בני זמנו: מצד אחד, מורשת אינטלקטואלית ותרבותית רציונליסטית ומערבית, ומן הצד האחר תרבות מזרחית רדודה וחסרת סדר והיגיון. ההקשר והבמה שבה פורסם המאמר, הגיליון הראשון והחגיגי של המאסף "מזרח ומערב" שנועד לעסוק בתרבות ובהיסטוריה היהודית ספרדית בעת החדשה, רק מבליטים את הטון המתנשא והמזלזל כלפי התרבות הספרדית-מזרחית של זמנו. בהקדמה לגיליון הראשון של המאסף נדרש אלמליח ישירות לחוסר העניין המחקרי בהיסטוריה ובתרבות הספרדית בתקופה שאחרי הגירוש מספרד בספרות של אנשי ההשכלה העברית החדשה. אלמליח אף טען כי אחד המניעים העיקריים לייסוד המאסף היה הרצון לשנות מגמה זו:

חסרון מאסף כזה, שיכיל ציור נכון ושלם מהמוצאות את אחינו הספרדים במזרח ובמערב מיום גלותם מארצם עד היום הזה – מרגש הוא מאד בספרותנו החדשה. המקצוע הספרותי הזה נעזב לגמרה מאת סופרינו העברים, ומלבד אי־אלה מאמרים קצרים ומקטעים שנכתבו פה ושם בעתונים ואספים שונים או גם בספרים מיוחדים אשר לא יפיצו אף אור־כהה על הנושא הזה כמעט שלא נמצא שום ספר או מאמר הגון שידבר בעניין הזה (אלמאליח, 1920: 2-3).

אלמליח מתאר את ההזנחה של קורות הספרדים לאחר הגירוש, ואף שאינו מציין זאת במפורש משתמעת מדבריו השוואה לעניין הרב של המשכילים העברים במורשת הספרדית בימי הביניים. התיאור של אלמליח את ההזנחה והתעלמות מהתרבות הספרדית בשיח המדעי היהודי מהדהד את השיח על דחיקתם של הספרדים מהשיח הפוליטי ביישוב היהודי ובתנועה הציונית. למרות הנימה הביקורתית שעולה מדבריו הוא קיבל את החלוקה בין ימי הביניים לעת החדשה



כשתי תופעות נפרדות. אולם בשונה מקלזנר, הוא ביקש לעצב את התקופה שלאחר הגירוש מספרד כתחום ידע רלוונטי במסגרת המדעית היהודית.

בהקדמה שפרסם אלמליח בפתח השנה הרביעית לפרסום המאסף הוא סקר את התרומה החלוצית שהייתה לו לחקר המורשת הספרדית בעת החדשה. הוא הדגיש שהמאסף עסק בתופעות שרוכן לא היו מוכרות אפילו לחוקרי המזרח. נראה כי אלמליח השתמש בעקיפין בהבחנה בין ימי הביניים לעת החדשה כפלטפורמה לעיצוב מחדש של חקר הספרדיות בשיח המדעי היהודי הכולל גם את ההיסטוריה של הספרדים לאחר הגירוש. מגמה דומה אפשר לזהות גם בשיח של הוגים ספרדים אחרים: הניתוק של הספרדיות מהמורשת הספרדית בימי הביניים סימן תחום ידע חדש שבו אפשר להתמחות.<sup>28</sup>

לא רק במאסף "מזרח ומערב" קיבל התהליך הזה ביטוי באותה התקופה, אלא גם במסגרות אחרות, ובעיקר בכתבי העת ובחברות השיח שהוקמו באותן שנים (שנות העשרים והשלשים) ביישוב היהודי שהתמקדו בחקר הפולקלור והאתנוגרפיה היהודית. יצחק יחזקאל יהודה, למשל, פרסם מאמרים רבים על הפולקלור היהודי ערבי והיהודי ספרדי במאסף "ציון"; יוסף מיוחס פרסם מאמרים על הפולקלור הספרדי; שמואל בן שבת כתב סדרה של מאמרים על הלשון והפולקלור היהודיים ערביים; משה דוד גאון פרסם מאמרים על השירה והספרות העממית בלאדינו.<sup>29</sup> לכל אלה אפשר להוסיף את המחקרים, המאמרים והספרים שפרסמו באותן השנים חוקרים (יהודים) ספרדים שפעלו ברחבי הפזורה הספרדית בבלקן, בתורכיה, בסלוניקי ובצפון אפריקה, כדוגמת שלמה אברהם רוזאניס, אברהם גלנטי ואברהם דנון.<sup>30</sup>

28 על החיבור בין חוקרים ספרדים להתפתחות חקר הפולקלור בארץ ישראל/ פלסטין ראו נוי, 2017; שרידא, 2018.

29 לסקירה רחבה יותר של מקומם של מיוחס ויהודה בהיסטוריה של חקר הפולקלור ראו נוי, 2017.

30 לסקירה על פעילותם בחקר הפולקלור וההיסטוריה הספרדית ראו Cohen & Stein, 2010.

בתהליך זה נוצרה מסגרת חדשה של מחקר על תרבות ספרד והתחברו מחדש הקשרים בין מורשת ספרד ובין יורשיה הספרדים. אך תנופת מחקר זו נוצרה לרוב בתוך גבולות מצומצמים של ספרדיות, שניתקו אותה מהמורשת הספרדית האנדלוסית. ניתוק זה יצר לא רק שתי תקופות נפרדות, אלא גם שני מסלולים שונים של תורשה.

ואולם בו בזמן לא נעלמה הזיקה למורשת הספרדית בימי הביניים מהשיח של האינטלקטואלים הספרדים באותה תקופה. כאשר ביקש מיוחס, למשל, להדגיש את החשיבות של חקר התרבות וההיסטוריה של היהודים הספרדים לאחר הגירוש מאדמת ספרד הוא רמז על החיבור שלהן למורשת הספרדית בימי הביניים:

היהדות הספרדית, והספרות הספרדית נקבע להם פרק מיוחד בספרי דברי ימי ישראל, תחת השם "תקופת ספרד", ותקופה זו מפאת טיפוסיותה זכתה לשם לווי "מזהירה" [...] היא נתנה הרבה למחשבה היהודית, העשירה אותה עושר רב, וגם הכניסה אל תוכה יסודות המדע הרחב לחלקיו ולמקצועותיו, ותקופה זו עוד לא אמרה את המלה האחרונה ועוד יש לה הרבה מה להגיד. עוד נמצאים בודאי פניני־רעיונות נשגבים, שרידי מחשבות רבות המפוזרות אנה ואנה בכל תפוצות הגולה – גלות ספרד – והמתגלגלים תחת שואה ומחכים לגואליהם ולמאספיהם [...]. (מיוחס, 1920א: 95-96).

מיוחס אמנם הצביע על הזיקה בין שתי התקופות, אך הוא הדגיש גם את ההבדלים ביניהן: לעומת המורשת הספרדית בימי הביניים שזכתה לתהילה והעשירה את המחשבה היהודית, היצירה הספרדית בתקופת הגלות לא נחקרה ועומדת בפני הכחדה. בטרמינולוגיה הזאת אפשר למצוא את הנרטיב של שקיעת התרבות הספרדית בעת החדשה שהצגנו לעיל.

מיוחס היה גם מראשוני חוקרי הפולקלור הספרדי, ובהקדמה למאמר על הפולקלור הספרדי שפרסם במאסף "מזרח ומערב" כמה שנים אחר כך הוא שוב חזר על הטעון הזה והדגיש את החשיבות

של העיסוק בחקר מורשת גלות ספרד לנוכח הסכנה שהיא תיעלם ותישכח:

על יסוד זה גם אני קורא מעומק לבי לכל אחי הספרדים והמזרחים ואומר: שובו אל הספרדיות, אבל רק אל עברה של הספרדיות, אל אותו העבר הגדול שכבר קבע לו דף של זהב מזהיר בהיסטוריה שלנו, ודף זה צריך להשלימו ולהוסיף בו את כל המלואים שיש עוד להוסיף. יאסף נא איש איש מאתנו הספרדים והמזרחיים כל מה שיוכל באיזה ענף שהוא מהענפים המרובים של מקצוע חשוב, מעניין ומדעי זה [...] כי זרם החיים העברים החדשים ההולכים ומתקמים במהירות הבזק לעינינו בארצנו, לאשרנו ולשמחתנו, עלול לשטף בכחו כי עז את צורות החיים הישנות והגלותיות העומדות על דרכו ולהשכיחן ממנו, וכדאי – כאמור – שצורות אלו תשארנה לזכרון עולם בספרי ההיסטוריה של היהדות והיהודים. ההיסטוריה צריכה לגעת את הכל ולשמר על הכל (מיוחס, 1928: 60)

בדרך מעניינת כרך מיוחס בין הקריאה לספרדים לשוב אל הספרדיות, שיש בה התייחסות מרומזת לקריאה המפורסמת של ביאליק, ובין הקריאה להתמקד בעיקר בחקר תקופת גלות ספרד. יש כאן פרשנות שונה לקריאה המקורית של ביאליק ולפיה השיבה מתייחסת בעיקר לתרבות וההיסטוריה הספרדית בעת החדשה. כעשר שנים לאחר מכן בהקדמה לספר שלו על הפולקלור הספרדי התייחס מיוחס ישירות לזיקה בין הספרדים ובין חקר הפולקלור הספרדי:

בעוד שהפולקלור של העדות המערביות שעלו ארצה ישנם דואגים לאספו ולכנסו, הנה הפולקלור של העדות המזרחיות כמעט כלל, עומד בסכנה גדולה [...] ומשום כך נתתי אני את לבי בשנים האחרונות כספרדי מזרחי היודע ומכיר פחות או יותר את בני העדות הספרדיות-מזרחיות הרבות ואת שפות רובן, לחקר ולדרש, לכנס ולאסף מן האוצר הפולקלורי העשיר והנחמד (מיוחס, 1938: יב).

מיוחס מדגיש כי המורשת הפולקלורית של "העדות המערביות" מתועדת ונאספת ואילו המורשת הפולקלורית של העדות הספרדיות נותרה ללא תיעוד. האחריות לכינוס הפולקלור הספרדי היא של היהודים הספרדים עצמם, שכן הם יורשיה. דברים ברוח דומה עלו כנאום שנשא אלמליח בערב פתיחת הספרייה של מועדון חלוצי המזרח:

עבודת הספרייה לא תצטמצם רק בחלוקת ספרים לקריאה בלבד. פה המרכז של התכנית אשר התווה לפנינו משוררינו ביאליק: "החזרה לספרדיות". על ידי הספרייה יש לקבוע ועדה מיוחדת שתעסוק באיסוף הפולקלור, המשלים והפתגמים של עדות המזרח. יצירה זו עלולה לחדור לתוך העם ואז נוציא לפועל את רעיון משוררינו הגדול, ואני מקווה שבקרוב תזמין אותנו להגיגה של אוסף היצירות הפזורות שלנו שאחרים לא יצילו בלעדיכם (המערכת, "דאר היום", 18.12.1927: 4).

אלמליח, כמו מיוחס, קישר בין הקריאה של ביאליק לשוב אל הספרדיות ובין איסוף מְשָׁלִים ופתגמים ושימור המסורת הפולקלורית שלהם. מיוחס ואלמליח כבר מקבלים את הניתוק בין המורשת הספרדית בימי הביניים ובין המורשת התרבותית וההיסטורית שלהם. משכילים ספרדים מתמקדים אפוא בחקר המסורות שבעל פה, הפתגמים והמשלים שנוצרו בעיקר במסגרת הדיאספורה הספרדית לאחר הגירוש, ואילו משכילים אשכנזים אחראים לחקר שירת ספרד והגותה בימי הביניים.

הפנייה של הוגים ספרדים לחקר הפולקלור והאתנוגרפיה הייתה קשורה גם להתפתחויות ולשינויים רחבים יותר שהתחוללו באותה תקופה: פריחת ספרות המסעות של חוקרים ונוסעים אירופים, הכניסה של אגודות המחקר האירופיות למרחב הארץ ישראלי/פלסטיני, בעיקר אלו שהתמקדו במחקר אתנוגרפי וחקר פולקלור. באגודות הללו היו פעילים גם חוקרים ערבים-פלסטינים מבני המקום. סלים תמארי שבחן את צמיחתו של מעגל חוקרים ערבים-פלסטינים בראשית התקופה המנדטורית שהתמקדו בחקר פולקלור ואתנוגרפיה כינה

תופעה זו מודל של "אתנוגרפיה ילידית" (Tamari, 2008). עמוס נוי התמקד בחוקרים ספרדים מבני הארץ באותה תקופה, וניתח את עבודתם בנקודת המגע עם המחקר האירופי והמשכילים העבריים ואת האופנים שבהם עבודתם נעה בין שיתוף פעולה וקבלת המסגרת המצומצמת של התרבות הספרדית ובין יצירת מודלים חלופיים. בנייתו שלו את המפעל האינטלקטואלי של חוקרים אלו הוא מתמקד בהקשרים האתנוגרפיים והפולקלוריים של עבודתם (נוי, 2017).<sup>31</sup>

חשוב למקם את הדיון שלנו ביחס להתפתחויות הללו, שהשפיעו ישירות ובעקיפין על הפנייה של ההוגים הספרדים הללו לחקר הפולקלור והאתנוגרפיה. היא עוזרת לנו לחשוף רבדים נוספים של הספרדיות כזוהת ילידית. במערך היחסים הקולוניאלי הייתה הספרדיות אובייקט לחקר ובחינה אירופית ועמדה בזיקה לתרבות ילידית ערבית. אולם אין זו התמונה כולה.

הרטוריקה של אלמליח ומיוחס בהקשר של חקר הספרדיות, מטרתו ותרומתו מלמדת על ראשית הכפפת חקר ההיסטוריה והתרבות הספרדית לגבולות ההיסטוריוגרפיה הציונית. אמנון רז-קרקוצקין (1994), יעקב ברנאי (2002) ואחרים הצביעו על הדרכים שבהן גויסה ההיסטוריה של יהודי המזרח וספרד בעת החדשה לבניית הנרטיב של אחדותה, ייחודה ורציפותה של ההיסטוריה היהודית במסגרת עבודתם של אנשי "האסכולה הירושלמית" (דינור ובער בדור הראשון ואטינגר וכן ששון בדור השני). ההיסטוריה של יהודי המזרח הוזנחה ונדחקה לשולי המחקר ההיסטוריוגרפי הציוני. המחקרים הספורים שהתמקדו ביהודי המזרח נכתבו מתוך הפריזמה של "האחדות הלאומית". מחקריו של יצחק בן צבי, למשל, שהעמיד את יהודי המזרח במרכזם, היו חלק ממפעל רחב יותר לכינוס ותיעוד של "נידחי ישראל".<sup>32</sup> כך תיאר מטרה זו בן צבי בהרצאה בשנת

31 בספרו, נוי בוחן את פעולות ההתנגדות של החוקרים הללו כמודל של "אוטואתנוגרפיה", מונח שהוא שואל מפראט. ראו Pratt, 2007.

32 דיון רחב יותר בגישה של יצחק בן צבי לחקר המזרחים ראו אצל בצלאל, 2017.

1950: "אנו חייבים [...] להכיר ולדעת מי הם שבטי ישראל הרחוקים והנידחים [...] חובה זו נובעת לא רק מאהבת אדם ומאהבת ישראל, אלא גם מתוך האינטרסים הלאומיים המשותפים לנו ולהם ולכלל האומה" (מצוטט אצל ברנאי, 2002: 102). המורשת של יהודי ספרד והמזרח צומצמה למשבצת של "שבטים נידחים" והייתה חלק מן התרבות העממית היהודית. המוקד הופנה לחקר אתנוגרפי ואתנולוגי: תיעוד של מסורות נכחדות אגב שימת דגש על תיעוד של סיפורי עם, מסורות מוזיקליות ופולקלור (סטילמן, 2002; שרירא, 2018); תיעוד ושימור של מסורת שנמצאת בפרפורי גסיסה על פני מסורת תרבותית חיה הפועלת ברצפים ארוכים במרחב ובזמן.

האופן שבו אלמליה ומיוחס מתארים את השליחות המחקרית והספרותית שלהם מטרים את המגמות הללו שהחלו להתפתח כעשור לאחר מכן והגיעו לשיאן בשנות החמישים והשישים.<sup>33</sup> בשיח שלהם אפשר לראות את ראשית הזיהוי של הספרדיות בעיקר עם תרבות עממית ופולקלור.

מגמות אלה מסמנות את נקודות החיבור בין ביטוייה של הספרדיות כקטגוריה של זהות אתנית ובין גילומיה כמורשת היסטורית וכקטגוריה של ידע. משתקפים בהן גם הייצוגים השונים ולעתים אף הסותרים של הספרדיות, התנועה שלה בזמן (ימי ביניים-עת חדשה), המקום שלה במרחב (ילידיות-פזורתיות) והמקום שלה בשיח הלאומי (בידול-השתלבות).

אלמליח הפסיק להוציא את המאסף "מזרח ומערב" בשנת 1932 (תרצ"ב). הסיבה הרשמית הייתה מיעוט משאבים, אבל זה היה כנראה רק גורם טכני. התפתחות הקהילה המדעית בארץ ישראל/פלסטין והיווסדם של כמה כתבי עת מדעיים מקומיים, כדוגמת כתב העת "ציון" כגלגולו הראשון בשנות העשרים וכתב העת "תרכיץ" של האוניברסיטה העברית, דחקו את "מזרח ומערב" לשוליים. אם בראשית דרכו, בשנת 1919, הוא היה המאסף המדעי היחיד שיוצא

33 לדין מעמיק וחשוב על התפתחות חקר הפולקלור בשנות החמישים והשישים ראו שרירא, 2017.

לאור בארץ ישראל/פלסטין, בראשית שנות השלושים הוא כבר איבד מיוקרתו המדעית. העובדה שאלמליח לא היה בעל אוטוריטה מדעית רק העצימה את התהליך הזה. ככל שהתפתחה האוניברסיטה העברית והתמסד השיח המדעי המקומי כך נדחקו לשוליים חוקרים ספרדים עצמאיים נוספים כמו יוסף מיוחס, יצחק יחזקאל יהודה, משה דוד גאון ושמואל בן שבת. תהליך ההפרדה ויצירת ההבחנות בין מדע למסורת, בין ידע מדעי לידע פופולרי, בין מורשת אינטלקטואלית לפולקלור, היה בשיאו. זה היה גם הרגע שבו התקבעו והתמסדו קווי הגבול בין חקר שירת ספרד והגותה בימי הביניים ובין חקר התרבות היהודית הספרדית בעת החדשה. חקר שירת ספרד והגותה התמקם בלב המחקר של המכון למדעי היהדות, ואילו חקר התרבות היהודית הספרדית צומצם לגבולות חקר הפולקלור והאתנוגרפיה.

## אפילוג: השיבה לספרד ומחיקתה של אנדלוס

בספרו "מאור ישראל" מתאר הרב עובדיה יוסף מפגש שהיה לו עם מלך ספרד:

והנה כאשר ביקרתי בחודש טבת תשל"ח בספרד לפי הזמנת קהלת ישראל שם, נפגשתי עם מלך ספרד חואן קרלוס, וקיבל אותנו בכבוד גדול, ונשאלתי מהמלך האם יש הבדל בתורה ישראל בין האשכנזים לספרדים, השבתי שבעיקר דיני התורה אין הבדל כלל בין אשכנזים לספרדים, כי תורה אחת ומשפט אחד לכולנו, ורק במנהגים שאינם מעקרי היהדות ישנם הבדלים, ושאל כמה ספרדים יש במדינת ישראל, עניתי שכמחצית האוכלוסייה בישראל הם ספרדים, הכוללים בתוכם עדות המזרח יוצאי מדינת בבל, מצרים, מרוקו, וסוריה, ותימן, שכולם נמנים על הספרדים. שאל המלך, ומדוע נקראים כל עדות המזרח ספרדים? השבתי לו, כי כל המנהגים בעיני הלכה מיוסדים על פי דעתו של הרמב"ם הספרדי, בספרו "היד החזקה", שהוא הפוסק הגדול של כל עדות המזרח במשפטיו ובחקותיו, ולאורו הולכים כולם, ואומתינו אומה בתורתה, לפיכך נקראים כולם ספרדים, ויטיב הדבר בעיני המלך הספרדי, וראה זאת כמחמאה וכבוד למדינת ספרד שממנה האיר זרח הרמב"ם הפוסק לכל עדות המזרח (יוסף, 2005).

הפגישה של עובדיה יוסף עם מלך ספרד התקיימה בדצמבר 1977, בימי כהונתו כרב הראשי הספרדי ולפני הסדרת היחסים הדיפלומטיים



בין ישראל לספרד.<sup>1</sup> בחילופי הדברים ביניהם בדבר משמעותה וגבולותיה של הקטגוריה "ספרדים" מציג הרב יוסף הגדרה רחבה של ספרדיות הכוללת את מה שהוא מכנה "בני עדות המזרח", שחפפה לחלוקה האתנית בין ספרדים לאשכנזים בישראל. ואולם ההנמקה של יוסף להגדרה זו מציבה את הספרדיות בהקשר היסטורי-הלכתי רחב יותר מהמפה האתנית הישראלית, ובמסגרת גיאוגרפיה מדומיינת אחרת. יוסף מציב את הרמב"ם וספרו המונומנטלי משנה תורה כנקודת ארכימדס של הזהות הספרדית הקולקטיבית. באוזני מלך ספרד דאג יוסף להדגיש את "ספרדיותו" של "הרמב"ם הספרדי", אף שאת מרבית חייו הבוגרים עשה הרמב"ם מחוץ לחצי האי האיברי ואת משנה תורה הוא חיבר בזמן שהותו במצרים. הספרדיות של הרמב"ם נתפסה בהקשר הזה כמייצגת את התרבות ואת ההיסטוריה של מדינת ספרד המודרנית מתוך התעלמות מהמורכבות ההיסטורית והפוליטית שבחיבור בין אנדלוס או ספרד המוסלמית של המאה השתים עשרה ובין המדינה הספרדית הנוצרית שנוסדה על חורבותיה. כמה שנים אחר כך ייסד הרב עובדיה יוסף את תנועת "ש"ס – התאחדות הספרדים שומרי התורה", שבה כבר ניסח הגדרה אחרת של זהות ספרדית קולקטיבית. אמנם, בדומה להגדרה שהציג בפני מלך ספרד, גם כאן הוא מיקם את הספרדיות בהקשר היסטורי וגיאוגרפי הלכתי, אך הפעם את ארץ ישראל הוא הציב כנקודת ארכימדס של הספרדיות, ולא את המדינה הספרדית. בתהליך זה הוא הציב את הגולה הספרדי רבי יוסף קארו ואת ספרו שולחן ערוך כמסגרת המארגנת של הזהות הקולקטיבית וההלכתית של הספרדים.<sup>2</sup> בכך עבר המוקד של הגיאוגרפיה המדומיינת של הספרדיות מספרד לארץ ישראל כחלק מפרוגרמה פוליטית-הלכתית רחבה יותר. לעומת הרמב"ם, שאצלו הוא הדגיש את השתייכותו למרחב הספרדי אף

- 1 אני מודה לחברי יגאל ניזרי שהפנה את תשומת לבי לטקסט של הרב עובדיה יוסף ולמפגש שלו עם מלך ספרד.
- 2 להרחבה על השימוש של הרב יוסף בשולחן ערוך ביצירת זהות ספרדית קולקטיבית ראו זוהר, 2001.

שמרבית חייו חי מחוץ למרחב זה, אצל קארו הוא מדגיש דווקא את ארץ ישראליותו ומשכיח את שורשיו במדינה הספרדית ואת חייו בפזורה הספרדית שלאחר הגירוש.

קרוב לארבעים שנה אחרי הפגישה של הרב יוסף עם מלך ספרד, בדצמבר 2015, אישר הפרלמנט הספרדי את "חוק האזרחות", המאפשר לצאצאי מגורשי ספרד להגיש בקשה לאזרחות ספרדית. החוק הספרדי אימץ הגדרה מצומצמת הרבה יותר מזו שפרש הרב יוסף בפני מלך ספרד. הקריטריונים לקבלת האזרחות הספרדית התמקדו בצאצאי המגורשים מחצי האי האיברי שהגיעו מעולם דוברי הלאדינו. הקריטריונים לקבלת האזרחות הספרדית כוללים, בין היתר, זיקה ללאדינו או לח'כיתיה ולתרבותן; הצגת דוח גניאלוגי רשמי המצביע על קשר לצאצאי המגורשים מאושר על ידי פדרציה (יהודית) ספרדית; היכרות עם ההיסטוריה והתרבות הספרדית וידיעה בסיסית של השפה הספרדית. שינוי משמעותי זה מדיר חלקים נרחבים מקרב המזרחים או "בני עדות המזרח", כמו שכינה אותם הרב יוסף. אפילו הרב הספרדי הראשי לישראל, למשל, הרב יצחק יוסף, בנו של הרב עובדיה יוסף, לא נכלל בגבולות ההגדרה החדשה. אין לו קשר ישיר לצאצאי מגורשי ספרד, והוא לא גדל בזיקה ללאדינו ותרבותה. קריטריונים אלו מחדדים אפוא את ההבחנות בין (יהודים) ספרדים בעלי זיקה לשונית ותרבותית למדינה הספרדית ובין (יהודים) ספרדים ששורשיהם במרחב ובתרבות הערבית; בין (יהודים) ספרדים-אירופים ובין (יהודים) ספרדים-ערבים. בשיח הציבורי ביישוב היהודי טרום המדינה וביתר שאת לאחר היווסדה היו גבולות הזהות הספרדית גמישים הרבה יותר וכללו את רוב יהודי העולם המוסלמי, ובכללם את יהודי ארצות ערב והמרחב העות'מאני.<sup>3</sup>

ואולם אין זה הסיפור כולו. קריאה מעמיקה יותר בחוק האזרחות הספרדי חושפת רבדים נוספים. היא מציפה מחדש את אופציית שיבתם (הסימבולית והממשית) של יהודים לחצי האי האיברי לאחר מאות שנים של יחסים טעונים ומורכבים בצל טראומת הגירוש ושלטון

3 להרחבה על הגישות השונות להגדרת הזהות הספרדית ראו בהר, 2007.

האינקוויזיציה. שיבה זו אינה מנותקת מההיסטוריה של היהודים באירופה במחצית הראשונה של המאה העשרים שבכסיסה זיהוים כנטע זר. השיח סביב אישור החוק בספרד ובישראל והטבעיות שבה נכללו היהודים בהיסטוריה ובתרבות האירופית מעידים על השינוי הדרמטי שהתחולל בתפיסת היהודים בשיח הציבורי האירופי במאה השנים האחרונות. פתיחת הדלת לשיבת היהודים לאירופה מתרחשת בשעה שמאות אלפי פליטים מוסלמים מתדפקים על שעריה וכניסתם מתעכבת או נחסמת, ומעוררת דיון סוער ב"בעיה המוסלמית" של אירופה. זכות השיבה של היהודים הציפה גם את אופציית השיבה של המוריסקוס – צאצאי המוסלמים שהמירו את דתם לנצרות אך גורשו מספרד כמאה שנה לאחר גירוש היהודים (Kassam, 2014). החיבור המחודש שנוצר בין היהודים הספרדים לאירופה ולמדינה הספרדית וההכרה בזכות השיבה שלהם קשורים בתהליכי מחיקת ההיסטוריה של אנדלוס/ספרד המוסלמית ושליטת זכות השיבה של צאצאי המוסלמים הספרדים. זאת ועוד, ההבחנה בין המגורשים היהודים למגורשים המוסלמים בהצעת החוק הזאת מעידה על עומק הפיצול והקרע בין ההיסטוריה היהודית להיסטוריה המוסלמית, ובייחוד בהקשר של אנדלוס/ספרד. פיצול זה הוא, בין היתר, תולדה של עיצוב ומיסוד של הידע על המורשת והקהילה היהודית הספרדית לפני הגירוש ואחריו במאה השנים האחרונות.<sup>4</sup> בעקיפין הסיפור הזה מציף גם את זכות השיבה של הפלסטינים לישראל/פלסטין, אופציה שמודחקת מהשיח הישראלי כבר עשרות שנים.

הקריטריונים החדשים של הספרדיות שעוצבו בחוק האזרחות הספרדי ישמשו כנראה יותר את הפקידים הספרדים כבואם להכריע מי זכאי לאזרחות מאשר ישפיעו על גבולות השיח האתני בישראל.<sup>5</sup> אולם התפתחות זו מייצגת עוד צד ברצף גלגוליה של הספרדיות

4 לניתוח שורשיו וייצוגיו של פיצול זה ראו Shohat, 1992.

5 להרחבה על ההקשר של המדינה הספרדית בחוק האזרחות ראו Ojeda- Mata, 2017.

במאתיים השנים האחרונות, רצף שיוכל להמשיך ולהתפרש על פני תקופות ומקומות נוספים בעתיד. זוהי המחשה נוספת לתפקיד שמשחקת הספרדיות ביחסים המורכבים שבין זיכרון והשכחה, מולדת וגלות, שיבה וגירוש, הגירה ופליטות. פרשה זו חושפת גם את ההשפעה הדרמטית של אינטרסים לאומיים, כלכליים ופוליטיים על עיצובה של קטגוריה זו.

הספר בוחן מקטע אחד מתוך יריעה רחבה של אותה "ספרדיות" – רבת פנים וחמקמקה, משנה צורה ותוכן, ומוסיפה לעמוד במוקד של מחלוקות ופולמוסים – לא בבחינת סוף פסוק, אלא כמתווה לפרדיגמה של מחקר ומחשבה.

הספר מציע קריאה חדשה באפשרויות פוליטיות ותרבותיות שהתממשו ומאיר אפשרויות שלא יצאו אל הפועל. המחלוקת שניהלו שאול עבדאללה יוסף ואברהם שלום יהודה עם אנשי חוכמת ישראל, למשל, חושפות חלופות לחקר ולפרשנות של שירת ספרד והגותה, שנוסחו בשעה שבה התעצבו והתמסדו מדעי היהדות וחקר הספרות והשירה העברית. יוסף ויהודה הציעו פרשנויות המבוססות על מסורות פואטיות ולשוניות יהודיות-ערביות שהיצירה הערבית והעברית כרוכות בהן יחדיו. הם ניסחו פרויקט מודרני לחידוש התרבות והזהות העברית המבוסס על ההיסטוריה המשותפת של התרבות העברית והערבית. במרחב המשותף שהציעו משתלבים תחייה וחידוש של שפה ותרבות עברית עם תחייה של שפה ותרבות ערבית. הכתיבה של יהודה על יצירת יהודי ספרד בתור הזהב קושרת בין מודל ימי הביניים של תרבות עברית גבוהה הנטועה בתוך חיבור יהודי-ערבי ובין תהליכי ההתחדשות העברית והיהודית בארץ ישראל/פלסטין במפנה המאה העשרים.

החלופות שהציעו יוסף ויהודה, והוויכוחים שניהלו עם אנשי חוכמת ישראל על שדה המחקר והפרשנות של מורשת ספרד, חושפים גם את ההגיונות שהנחו את מיסוד תחום חקר שירת ספרד והגותה בפרט, ואת עיצוב מדעי היהדות בכלל. ההבחנות הדיסציפלינריות שהתעצבו באותה תקופה מכוננת – בין שירה עברית לשירה ערבית, בין לשון עברית ללשון ערבית, בין הגות יהודית להגות מוסלמית,

בין מורשת ספרדית ימי ביניימית ובין תרבות ספרדית-מזרחית מודרנית – מוסיפות להתקיים עד היום.

שירת ספרד בימי הביניים, לדוגמה, נחקרת ונלמדת כחלק מההיסטוריוגרפיה של ספרות עברית וממוקמת על הרצף שבין שירה עברית מקראית לספרות העברית המודרנית. קורפוס זה בדרך כלל אינו כולל שירה והגות שנכתבו בערבית או בערבית-יהודית באותה תקופה, על ידי יהודים ולא יהודים, אלא רק דרך תרגומים לעברית. שאלת המקום של השפה והפואטיקה הערבית בחקר שירת ספרד, שעמדה בלב המחלוקת של יוסף עם אנשי חוכמת ישראל, איבדה במרוצת השנים את הרלוונטיות שלה. לעומת דוד ילין שהדגיש את החשיבות של מיקום שירת ספרד בהקשר הפואטי הערבי, ברוח המודל הפרשני של יוסף, ממשיכי דרכו באוניברסיטה העברית הסתייגו מכך.<sup>6</sup> בעוד ששירת ספרד העברית נלמדת היום במחלקות לספרות

6 חוקר שירת ימי הביניים חיים שירמן, וביתר שאת תלמידיו דן פגיס ועזרא פליישר, השתדלו להרחיק את חקר שירת ספרד מההקשר האנדלוסי הערבי שבו נוצרה ולשייך אותה לאסתטיקה אוניברסלית ומערבית. שירמן הסתייג מדרכו של ילין בחקר שירת החול הספרדית, וטען שהזיהוי שלה עם הפואטיקה הערבית זר לטעמו של הקורא המערבי. הוא מיעט להשוות בין שירת ספרד העברית ובין השירה הערבית בת זמנה, ומיקם אותה בהקשר אירופי. בבחירה לכתוב שירה בעברית (על אף צורתה הערבית) הוא ראה סמן של התנגדות להתבוללות בתרבות הערבית. פליישר ממשיכו ראה את הסימביוזה היהודית-ערבית כלא-אותנטית. מול עמדה זו ניצבו כמה חוקרים. במאמר ביקורת של ריימונד (ראובן) שיינדלין על ספרו של שירמן "תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית" הוא טען כי "אם לנו נראית השירה של תור הזהב כמערכה הראשונה בתולדותיה של השירה העברית בספרד, בעיני עצמה היא נראתה כשיא פריחתה של הספרות הערבית-יהודית" (שיינדלין, 1999: 388). לעמדה של שיינדלין היו שותפים חוקרים כדוגמת יוסף טובי, יהודה רצהבי, רינה דרורי וישראל לוי, אשר המשיכו את מורשתו של ילין והדגישו את ההשפעה של השפה והפואטיקה הערבית על שירת ספרד העברית. ואולם בסופו של דבר לעמדתם של שירמן, פליישר ופגיס על ניתוקה של שירת ספרד מההיסטוריה והמורשת של השירה הערבית הייתה השפעה מכרעת על הוראת חקר שירת ספרד באוניברסיטאות בישראל (Rosen & Yassif).

עברית, השירה הערבית בספרד נלמדת ונחקרת במחלקות לספרות ערבית כחלק מהקורפוס של ספרות ושירה ערבית, שכמעט אינו כולל יוצרים יהודים או יצירות שנכתבו בערבית-יהודית ובעברית. גם סופרים ומשוררים יהודים שכתבו בערבית ספרותית או בערבית-יהודית בעת החדשה כמעט אינם נחקרים ונלמדים, בין היתר, בשל אותם קווי תיחום דיסציפלינריים בין ספרות עברית לספרות ערבית. המחקרים הספורים על אודותיהם נכתבו בחוגי ספרות ערבית. סופרים ומשוררים ספרדים (מזרחים) בישראל נחקרים ונלמדים במחלקות לספרות עברית, בדרך כלל מחוץ להקשר התרבותי והלשוני הערבי שבתוכו הם יצרו.<sup>7</sup> כך למשל יצירתו של הסופר החברוני יצחק שמי, שכתב בעברית מהעשור הראשון של המאה הקודמת, מתעדת מציאות חברתית ופוליטית פלסטינית ילידית, ועולמו האינטלקטואלי, הספרותי והלשוני משלב מסורות מוסלמיות עם מסורות יהודיות, תחייה עברית עם תחייה ערבית, זהות פלסטינית עם זהות ציונית.<sup>8</sup> למרות זאת יצירתו של שמי נחקרת ונלמדת במסגרת ספרות עברית חדשה ומרבית החוקרים מתעלמים מהזיקה החזקה שלו למרחב הספרותי והאינטלקטואלי הערבי.<sup>9</sup>

מבנה דיסציפלינרי זה מבוסס על הפרדה נוספת בין שירת חול

(2002: 255–257).

7 חלוקה דומה נהוגה גם בבתי הספר התיכוניים בישראל: שירת ימי הביניים היא חלק מלימודי ספרות עברית במנותק מההקשר התרבותי והלשוני הערבי. בבתי הספר הניתוק מההקשר הערבי הוא רחב וחד יותר כי בדרך כלל לא מוצג ההקשר ההיסטורי האנדלוסי של השירה הזאת. להרחבה על ההיסטוריוגרפיה של חקר שירת ספרד בהקשר הזה וההתפתחות הפיצולים הללו ראו בהר, 2015.

8 ההיסטוריון הפלסטיני סלים תמארי פרסם מאמר מקיף וחשוב על יצירתו של יצחק שמי בהקשר פלסטיני מקומי (Tamari, 2008). מאמר זה, שפורסם באנגלית בהקשר אקדמי אמריקאי ופלסטיני, רק הבליט את המבט המצומצם על חקר יצירתו של שמי בשדה הספרות העברית.

9 לא מפתיע שאחד החוקרים היחידים שבחן את שמי בהקשר השוואתי ערבי-עברי היה עמיאל אלקלעי שמחקרו צמח מחוץ לשדה הספרות העברית ובהקשר אקדמי אמריקאי. ראו Alcalay, 1993.

לשירת קודש. לפי תפיסה זו, שירת ספרד העברית הייתה מודל של שירת חול עברית שנשכח לאורך הדורות אך משוררי דור התחייה העברית במזרח אירופה במאה התשע עשרה והעשרים אימצו וחדשו אותו. פיצול זה דחק את מסורות הפיוט ואת שירת החול בערבית, בעברית ובספרדית־יהודית – שהוסיפו להתפתח בקהילות יהודיות בארצות האסלאם – אל מחוץ לגבולות הקנון של תולדות השירה והספרות העברית או היהודית. משוררים כישאל נג'ארה, שלום שבזי, דוד חסין, רבי דוד בוזגלו ואחרים נדחקו לשולי המחקר, והזיקה הפואטית והלשונית שלהם למודלים שפותחו בספרד/אנדלוס נשכחה.<sup>10</sup>

בשנים האחרונות ערערו חוקרים על קווי התיחום המובחנים הללו וגם על ההיסטוריוגרפיה הרשמית של הספרות העברית החדשה כסיפור של אירופיזציה, חילון ולאומיות ציונית. אלה שוחט, למשל, שרטטה בעבודתה המחקרית העשירה ופורצת הדרך בשלושת העשורים האחרונים את הגניאולוגיה של התרבות, השפה והזהות הספרדית (ערבית־יהודית) בפריזמה טרנס־לאומית ויחסותית אשר חוצה גבולות גיאוגרפיים, היסטוריים ודיסציפלינריים (Shohat, 1999). חנן חבר הציע פרספקטיבה ביקורתית המפנה את הזרקור לספרות הנדחקת לשולי הקנון ולתפר שבין הספרות העברית לספרות הערבית (חבר, 2007). עמיאל אלקלעי שרטט קווי יסוד להיסטוריה של ספרות מזרחית או לבנטינית ופרץ את קווי התיחום בין עברית לערבית, בין יהודים לערבים, ובין ימי הביניים לעת החדשה (Alcalay, 1993). יהודה שנהב הקים את "מכתוב: חוג המתרגמים מערבית לעברית" שמייצר מודל ספרותי ותרגומי דו־לשוני ודו־לאומי כבסיס למרחב ספרותי עבריי־ערבי משותף (Shenhav-Shahrabani, 2019).<sup>11</sup> ליטל לוי הציעה קריאה באזורי הגבול שבין השפה העברית לשפה

10 עבודת המחקר החשובה של אלמוג בהר (בהר, 2015) מתחקה על הקרע הזה ומחברת מחדש בין שירת החול לפיוט, ובין שירת ספרד לשירה המזרחית בישראל.

11 ראו <http://maktoobooks.com>

הערבית, תחילה ביחס לעיצובן ומיסודן של תנועות התחייה העברית והערבית (נהצ'ה) ובהמשך בישראל ובפלסטין אחרי 1948, ביצירתם של מזרחים ופלסטינים בישראל (Levy, 2007, 2014). בהקשר הזה חשוב לציין את עבודתו המחקרית ואת יצירתו הספרותית של אלמוג בהר, המנסה לפרוס, לפרוץ ולשבש את קווי התיחום הללו. הכתיבה הפואטית שלו נעה בין הערבית לעברית ובין שירת ספרד, דרך הפיוט לשירה המזרחית.<sup>12</sup>

המפגש בין הספרדיות, התנועה הציונית והלאומיות הערבית-פלסטינית בארץ ישראל/פלסטין בשלהי העידן העות'מאני עורר סוגיות אחרות. המעקב אחר הפולמוס סביב הקמת עיתון יהודי בערבית חשף ויכוח חריף בין שתי תפיסות עולם מנוגדות בנוגע למעמדו ולעיצובו של היישוב הציוני בארץ. המחנה האחד מורכב רובו מבני הארץ הספרדים והמחנה השני מאשכנזים בני העלייה השנייה. הספרדים טוענים כי המהגרים היהודים שזה מקרוב באו מאירופה פועלים מתוך תחושת עליונות תרבותית כלפי בני הארץ היהודים והערבים. הם מזלזלים בשפת הארץ הערבית ובמשכילים הערבים המקומיים. גישה זו מתפרשת כבדלנות אירופית המבוססת על עקרונות של חברת מתיישבים. במקום להתערות וללמוד את השפה והתרבות של בני המקום, הם מייצרים חברה נפרדת. במקום להשתלב באתוס העות'מאני של החברה המשותפת, הם מנסים ליצור לאומיות בדלנית. בטיעוניהם החדים והחריפים של שמעון מויאל, אסתר מויאל, יוסף דוד ממזן, נסים מלול וחיים בן קיקי אפשר לזהות את מה שיכונה לימים ביקורת ילידית על חברת מתיישבים. זוהי אחת הביקורות היהודיות (המזרחיות) הראשונות על היסודות הקולוניאליים של הציונות האירופית.<sup>13</sup> הדוברים הספרדים אמנם תמכו ברעיון הציוני, אך הסתייגו מהפרקטיקות האירופוצנטריות

12 להרחבה על היצירה הספרותית של בהר ראו Levy, 2014: 268–277.

13 על הציונות כתנועת מתיישבים קולוניאלית ראו אהרנסון, 1996; קימרינג, 2004; Shafir, 1989; Yiftachel, 2006.



ומן הגישה הקולוניאלית-מתבדלת שקידמו אנשי העלייה הראשונה וביתר שאת אנשי העלייה השנייה. הם ראו את התגשמות הציונות ביישוב היהודי בארץ בדרך שונה: לאומיות ילידית במקום לאומיות מתיישבת, תרבות עברית-ערבית במקום תרבות עברית-אירופית, חיים משותפים במקום חברות נפרדות, חיבור למזרח במקום הזדהות עם תרבות המערב.

מלחמת העולם הראשונה קטעה את הוויכוח העקרוני הזה ואת המאבק על דמותו ואופיו של היישוב הציוני בארץ. במהלך המלחמה נקטעו רוב הפרויקטים שקידמו בני הארץ הספרדים (עיתון יהודי בערבית ואגודת המגן) לעיצוב המרחב המשותף לערבים ויהודים. לאחר המלחמה והצהרת בלפור השתנו כללי המשחק שינוי דרמטי. השיח הביקורתי של בני הארץ דעך, הדמויות המובילות של המאבק נעלמו, חלקן נפטרו או נדחקו לשולי הדיון הציבורי.

זו הייתה נקודת מפנה דרמטית לספרדים בני הארץ. לעומת שלהי העידן העות'מאני, שבו ייצגה הזהות הספרדית מעמד פוליטי מרובה נאמנויות וזהויות: נאמנות למולדת המשותפת העות'מאנית, לבני הארץ הערבים ולרעיון הציוני, בעידן המנדטורי היא נלכדה בתפר שבין נאמנויות מתחרות ומנוגדות. מלחמת העולם הראשונה והתפרקות האימפריה העות'מאנית שינו דרמטית את הסדר הפוליטי. תושבי הארץ הספרדים הוותיקים, שהיו קשורים למערכי הכוח והכלכלה העות'מאניים והערביים המקומיים, איבדו את מעמדם הייחודי ונדחקו לשולי החברה היהודית ביישוב.

שינוי הסדרים האימפריאליים השפיע גם על ההבחנות בין יליד למתיישב, בין תושב למהגר, בין ערבי ליהודי. החיבור בין ספרדיות לילידיות קיבל גילום חדש ומצומצם. החיבור הפוליטי והתרבותי לערביי הארץ במולדת המשותפת העות'מאנית התפוגג, והקשר עם ערביי הארץ נתפס בדרך כלל כאיום על האחדות הלאומית היהודית. הנציגות הספרדית הרשמית הכפיפה את עצמה למרות של ההנהגה הציונית. כמה הוגים ספרדים ניסו להחזיר את המעמד הילידי הרחב המחובר לתרבות המזרח ולבני הארץ הערבים. באותה תקופה הופיעו, למשל, אופציות פוליטיות ותרבותיות לחיבור בין ערבים ליהודים

בארץ ישראל/פלסטיין שקידמו בני הארץ הספרדים. אישים כדוגמת חיים בן קיקי, אליהו אלישר, יצחק עבאדי, יוסף חיים קסטל ודוד אבישר ניסחו מודלים פוליטיים ותרבותיים לחיים משותפים בצל העימות הלאומי המחרף בין יהודים לפלסטינים, והציגו אותם בפעילות ציבורית ובכתיבה בעיתונות הערבית והעברית. הצעותיהם היו מבוססות, בין היתר, על מורשת אנדלוס/ספרד בימי הביניים שייצגה בעיניהם מודל של הרמוניה ודו-קיום תרבותי וחברתי ערבי-יהודי. הם הדגישו גם את אתוס המולדת משותפת העות'מאנית ודמיינו מציאות פוליטית ותרבותית המנוגדת להיגיון הפוליטי של הפרדה לאומית שנעשה דומיננטי בתקופת המנדט. ואולם הקולות הללו שהשמיעו כמה מבני הארץ הספרדים בזכות הכרה בלאומיות הערבית ושיתוף פעולה תרבותי וחברתי היו קולות חריגים שלא התקבלו בעין יפה בקרב מנהיגי היישוב, ובכלל זה בקהילותיהם שלהם. התחזקותה והתעצמותה של התנועה הציונית וצמיחתו וביסוסו של היישוב היהודי בארץ הפריכו לכאורה את טענתם בדבר הצורך להגיע להבנה עם ערביי הארץ. כמה מהם הוסיפו להאמין בכל לבם בצורך לנסות להגיע לאותה הבנה. אחרים זנחו את רעיונותיהם האוטופיים והצטרפו לדרך המלך היישובית, המדגישה את עליונות המערב על המזרח ואת ההתיישבות הציונית על פני חיים משותפים.

הזיהוי של הספרדים כבני הארץ וילידי המקום אינו מסתיים בהצהרת בלפור או בהתבססות שלטון המנדט והחרפת העימות הלאומי בארץ. המודל הספרדי של בני המקום או בני הארץ הוסיף להיות רלוונטי גם להבנת ההיסטוריה והסוציולוגיה של הספרדים או המזרחים (כפי שהם מזוהים בעיקר בעשורים האחרונים) בחברה בישראל, שהתפתחו ויוצגו בשיח הפוליטי והאקדמי.

בניגוד לדימוי של הספרדי כבן הארץ הוותיק, בשיח על זהות והיסטוריה ספרדית בישראל בדרך כלל מזוהה הספרדי כמזרחי, וכעולה או מהגר. הדיונים הסוציולוגיים וההיסטוריים מתמקדים בחוויית ההגירה שלו, בקרע ובניתוק ממקום אחד ובקליטה במקום חדש על ידי החברה הוותיקה (בני הארץ האשכנזים). הדיון

הסוציולוגי מתמקד בעיקר בחוויית ההגירה של המזרחי ובשילוב בחברה החדשה: בין בידול לשילוב, בין מרכזו לפריפריה, בין בחירה לכפייה, בין הכרה לביזוי. לא מפתיע אפוא שהדימוי של סאלח שבתי – העולה המזרחי הנצחי – עדיין מסעיר את דמיונם של כותבים ויוצרים רבים גם יותר מחמישים שנה אחרי הופעת הסרט של אפרים קישון.<sup>14</sup>

הגישה הסוציולוגית הרווחת הזאת מהפכת את המשוואה שרווחה בשיח היישובי באחרית העידן העות'מאני, שהאשכנזים הם הקהילת מהגרים והמזרחים, או ספרדים, הם בני המקום הוותיקים. ספר זה חוזר להיסטוריה המושקת. במקום לזהות את הספרדים כעולים ומהגרים נצחיים הוא בוחן את הייצוג ואת ההיסטוריה שלהם כבני ובנות המקום, בני ובנות הארץ, ילידי המקום שהפכו לזרים בו בעקבות שינוי הסדרים האימפריאליים והלאומיים. נקודת מבט זו מציעה לא רק מסגרת חדשה להיסטוריה של ספרדים או מזרחים, אלא גם אפשרויות חדשות לדיון בהיסטוריה של המרחב הישראלי-פלסטיני מעבר לתפיסה הלאומית הרווחת. זוהי בחינה מחודשת של הנחות המוצא שלנו על המקום, על המרחב, על הארץ, על הטריטוריה שבה שוכנות ישראל ופלסטין. מעבר לקריאת התיגר על ההנחה המקובלת בדבר החלוקה בין מזרחים, או ספרדים, כמהגרים-נקלטים ובין אשכנזים-כוותיקים-קולטים משתמעת מהצעה זו גם אפשרות לכתיבה מחדש של ההיסטוריה של המרחב עצמו ושל בני המקום הפלסטינים.

הצעה זו דורשת מאתנו להגדיר מחדש את תחומה, את מהותה ואת תפיסתה של אותה "ארץ" או אותו "מקום". מהם גבולות הארץ? מהי הגיאוגרפיה המדומיינת שבתוכה היא מנוסחת או מזוהה? האם זו ארץ מערבית – שלוחה של אירופה ותרבות המערב – או ארץ מזרחית הנטועה במרחב התרבותי הערבי? האם זה מרחב יהודי-אירופי או יהודי-ערבי? יהודי-נוצרי או יהודי-מוסלמי? מי הם ילידי

14 ראו את הסערה שעוררה סדרת הטלוויזיה של דוד דרעי "סאלח פה זה ארץ ישראל" (2018).

אותה הארץ ומי הם התושבים הזרים השוכנים בה? מי הם הוותיקים ומי המהגרים?

מנקודת המבט של הספרדים כבני המקום, "הארץ" ממוקמת בהקשר ההיסטורי והמרחבי העות'מאני-ערבי. בניגוד לאתוס הלאומי הציוני הרווח, הרואה במעבר מאירופה לארץ ישראל מעבר טרנספורמטיבי (למרחב ולתרבות ולזהות היהודית) הכרוך בשלילת הזהות הגלותית של ארץ המוצא ויצירת זהות יהודית ארץ ישראלית חדשה, היהודי בן המקום רואה בהיסטוריה שלו חלק מהמרחב העות'מאני-הערבי המקומי וחלק מקהילה יהודית ספרדית שהייתה פרושה על פני נקודות שונות באותו מרחב.

גישה המציבה את הספרדים כבני המקום לא יכולה להתעלם מההיסטוריה של הפלסטינים בני הארץ. פרספקטיבה זו חושפת את נקודות ההשקה בין הסיפור של בני המקום הספרדים והפלסטינים, את ההיסטוריה המשותפת שלהם, אך גם את סיפור הנישול שלהם מהמרחב, ומהזיכרון ומההיסטוריה שלו. היא מנכיחה את הערבים-הפלסטינים לצד המזרחים כבני אותו מרחב החולקים היסטוריה ותרבות משותפת. למרות הניסיונות להפריד בין ההיסטוריות הללו חשוב לחזור ולהציב אותן ביחד, זו לצד זו. כתיבת ההיסטוריה של הספרדים, כבני הארץ, מאפשרת לכתוב מחדש את ההיסטוריה המשותפת של בני המקום האחרים; אלו שעקרו ממנו ואלו שנותרו במרחב הישראלי אך הפכו לתושבים זרים בתוכו.

בהקשר עכשווי יותר, נקודת המבט של הספרדים כבני המקום מאפשרת קריאה חדשה בתהליכים המתחוללים בחברה ובפוליטיקה הישראלית בשנים האחרונות. בזמן כתיבת הטקסט הזה, למשל, חוקקה כנסת ישראל את חוק יסוד: ישראל מדינת הלאום של העם היהודי, שמתוקפו, בין היתר, נשלל מעמדה של השפה הערבית כשפה רשמית. בדיון הציבורי בהצעת החוק ובשלילת מעמדה של השפה הערבית הודגשה הפגיעה במעמדם של האזרחים הערבים-פלסטינים והמחאה החריפה של מנהיגי החברה הדרוזית קיבלה בולטות מיוחדת. הזיקה העמוקה ורבת השנים של ההגות והיצירה היהודית לשפה ולתרבות הערבית, ובראשה המורשת האנדלוסית הספרדית, לא הוזכרה כלל.

גם החיבור של היהודים הספרדים לתרבות ולשפה הערבית, שהייתה עד לפני דור אחד או שניים שפת האם של מרבית היהודים המזרחיים-ספרדים, נשכח לגמרי.

עתירה לבית המשפט העליון שהגישו כחמישים פעילות ופעילים מזרחים נגד החוק ביקשה לשרטט מחדש בדיוק את הזיקה הזאת. העתירה טענה כי החוק לא רק "פסול מעיקרו, פוגעני, משפיל וגזעני, אנטי-דמוקרטי השולל את מעמד המיעוט הערבי-פלסטיני בישראל [...]", אלא גם "אנטי-יהודי המדיר את ההיסטוריה והתרבות הערבית, הרבנית הפופולרית והעכשווית, של יהודים יוצאי ארצות ערב והאסלאם, מחזק את נחיתותה של התרבות היהודית-ערבית במרחב הציבורי במדינת ישראל, ומעגן ברמה החוקתית את תעודת הזהות של מדינת ישראל כאנטי-ערבית" (נוי, 2019). בדוחות המומחים שהוגשו מטעם העותרים הוצגו, בין היתר, ההיסטוריה של בני הארץ הספרדים והזיקה שלהם לשפה ולתרבות הערבית כשפת הארץ, והוצג אף המודל התרבותי והפוליטי שקידמו מויאל, מלול, אלמליח ואחרים במפנה המאה העשרים כעדות לזיקה שלהם לערבית כשפת הארץ ולמחויבות לחברה ותרבות עברית-ערבית משותפת על בסיס המורשת הספרדית/אנדלוסית.

זוהי דוגמה נוספת לאופן שבו ייצוגיה של המורשת והזהות הספרדית משמשים פלטפורמה לניסוח עמדות פוליטיות ותרבותיות שונות ולעתים אף סותרות בהקשרים היסטוריים, פוליטיים וחברתיים מרובים.

במאה התשע עשרה ראו אנשי חוכמת ישראל במרכז אירופה במורשת הספרדית מודל של תרבות יהודית רציונליסטית ומשגשגת שצמחה במיזוג תרבותי וחברתי עם תרבות הרוב. תפיסה זו ענתה על צרכים פוליטיים פנימיים וחיצוניים: התנתקות והתרחקות מהתרבות האשכנזית המזרח אירופית המסורתית והשתלבות בתרבות האירופית הכללית. אנשי התחייה העברית במזרח אירופה הבליטו את האספקטים העבריים והלאומיים של המורשת הספרדית והצניעו את המרכיבים הלשוניים והפואטיים הערביים שלה. בכואם לעצב את התרבות העברית החדשה הם מיקמו את עצמם כיוורשיהם וממשיכי

דרכם של משוררי תור הזהב והוגיו, ויצרו הבחנה בין מורשת זו למורשת ולזהות הספרדית של היהדות העות'מאנית. תזת "שקיעת הספרדיות" – כלומר תהליך הניוון הרוחני והתרבותי לאחר הגירוש מחצי האי האיברי וההגירה לאימפריה העות'מאנית וצפון אפריקה – ניצבה בלב הבחנה זו. לפי תזה זו, מאות השנים שבהן חיו הספרדים בחסות ערבית ותורכית מחקו את עקבותיה של המורשת הספרדית המשגשגת עד כי לא נותר ממנה זכר.

המקום המרכזי שהיה למורשת הספרדית/אנדלוסית ולייצוגיה בשיח של ההוגים הספרדים שעמדו במרכז ספר זה לא היה מנותק מהתהליכים האלה. הם ראו כיצד ייצוגיה של הספרדיות כמורשת תרבותית והגותית ניצבו בלב השיח והמחקר של ההשכלה היהודית והעברית באירופה ואיך הם נדחקו ממנה כיורשיה. יתרה מכך, ככל שגבר העניין בהגות ובשירה היהודית בחצי האי האיברי בימי הביניים, כך התחדד היעדר העניין בהיסטוריה ובמורשת של הפזורה הספרדית באימפריה העות'מאנית. בעוד שהזהות וההגות הספרדית בימי הביניים נתפסה כאחת מפסגות ההיסטוריה היהודית בתקופת הגולה וכערש ההשכלה היהודית המערבית, הספרדים העות'מאנים זוהו כחלק מהתרבות המזרחית המנוונת והרדומה.

ספר זה עקב אחר הדרכים שבהן הוגים ספרדים הגיבו למגמות הללו. שאול עבדאללה יוסף ואברהם שלום יהודה ניהלו מחלוקת רבת-שנים עם אנשי חוכמת ישראל ונציגי התחייה העברית בנוגע לדמותה ולייצוגיה של המורשת הספרדית של ימי הביניים. הם ביקרו בחריפות את ניסיונות הרחקתה מהמסורת הפואטית והלשונית הערבית שבתוכה היא עוצבה, ומחו בתוקף על ניתוקה מהמורשת ומההיסטוריה היהודית הספרדית לאחר הגירוש. בטיעוניהם הם הדגישו את זהותם הספרדית הנטועה במורשת היהודית-ערבית הספרדית שינקו מהסביבה שגדלו והתחנכו בה. יוסף היה נחרץ יותר בעניין זה. הוא יצר הבחנות בינאריות בין החוקרים האירופים ובין חוקרים ספרדים-מזרחים הנטועים בתרבות הערבית, ואף טען כי ההבנה של חוקרים יהודים אירופים את השירה הספרדית היא מוגבלת בשל הפרספקטיבה האירופית הטבועה בהם.

ההוגים הספרדים בארץ ישראל כדוגמת אברהם אלמליח, יצחק עבאדי, יוסף מיוחס, דוד אבישר ודוד ילין ניסחו עמדה אמביוולנטית יותר. הם קיבלו, אמנם בהסתייגות, את תזת "השקיעה הספרדית" המנתקת בין התרבות הספרדית המודרנית ובין תור הזהב הספרדי, אך הצביעו על הזיקה הייחודית של היהודים הספרדים למורשת זו. ניתוח התגובות להרצאת ביאליק בבית חלוצי המזרח בשנת 1927 וניתוח התמות הנידונות בכתב העת "מזרח ומערב" מלמדים על מגמה הולכת וגוברת של קבלה והפנמה של "תזת השקיעה" בקרב ההוגים הספרדים לאורך שנות העשרים של המאה הקודמת. בתקופה הזאת מתקבעת חלוקת עבודה ברורה: חקר, כינוס ופרשנות של הגות ספרד ושירתה מופקדים בידי חוקרים ומשכילים אשכנזים, ואילו הספרדים ממקדים את מאמצייהם באיסוף ובתיעוד של התרבות והפולקלור הספרדיים בעת החדשה.<sup>15</sup>

למורשת הספרדית היה תפקיד מרכזי נוסף בשיח של ההוגים הספרדים בארץ ישראל/פלסטין הנוגע לשתי סוגיות חברתיות-פוליטיות: מאבקי הכוח האתניים והמעמדיים עם המתיישבים האשכנזים, והיחסים עם הערבים בני הארץ. המורשת הספרדית/אנדלוסית הופיעה בהקשר הזה כמודל פוליטי ותרבותי לחיים משותפים בין יהודים לערבים. לאורך הספר עלו האופנים שבהם יצרו ההוגים הספרדים אנלוגיה בין ההרמוניה הבין-תרבותית והבין-דתית היהודית-ערבית שהתקיימה לידם בספרד/אנדלוס בימי הביניים ובין המולדת המשותפת שהם רצו לקדם בארץ ישראל/פלסטין. לעתים הושם הדגש על אספקטים תרבותיים, כמו שאלת הזיקה הלשונית והתרבותית בין העברית לערבית, ולעתים על אספקטים פוליטיים-חברתיים.

ייצוגים אלו עלו בשיח של ההוגים הספרדים בעיקר במהלך

15 החלוקה הזאת היא כוללנית מדי, אך היא באה להצביע על מגמה כללית. בספר עלו כמה דוגמאות של חוקרים ספרדים שהתמקדו בחקר שירת ספרד והגותה בימי הביניים, ובכללם אברהם שלום יהודה, דוד ילין, שאול עבדאללה יוסף ודוד צמח.

הדיאלוג ופולמוס שלהם עם אינטלקטואלים ערבים בני דורם ומשכילים ועסקנים אשכנזים ציונים. בעוד שבדיאלוג עם הערבים הם השתמשו ברטוריקה של התחייה הערבית (נהצ'ה) והדגישו את העבר המפואר המשותף ליהודים וערבים באנדלוס/ספרד כנקודת פתיחה לבניית החברה המשותפת, בדיאלוג עם האשכנזים הם הדגישו את "מזרחיותה" של התרבות העברית שהגיעה לשיאה בספרד/אנדלוס ואת הזיקה רבת-השנים בין התרבות היהודית לתרבות הערבית. בשני המקרים טושטשה בשיח של הדוברים הספרדים ההבחנה בין ימי הביניים לעת החדשה. במקום נרטיב של ניתוק ושיבה מחדש הוצג נרטיב של מסורת רציפה ומרובת שנים של מורשת יהודית-ערבית משותפת.

ההתמקדות במורשת הספרדית כמודל לחיים משותפים בין ערבים ליהודים שיקפה שינויים פוליטיים וחברתיים שהתרחשו בארץ ישראל/פלסטין בתקופת המעבר שבין השלטון העות'מאני לשלטון הבריטי. צמיחת תנועות התחייה התרבותית והלאומית העברית והערבית, התפתחות היישוב היהודי הציוני והתגברות הביקורת על הציונות והמתיישבים היהודים בקרב ערביי הארץ דחקו את בני הארץ הספרדים לתוך מלכודת של נאמנויות צולבות. הם ניצבו בתפר שבין קרבה תרבותית וחברתית לבני הארץ הערבים ובין הזדהות עם היישוב היהודי החדש והתנועה הציונית. אתוס החיים המשותפים בספרד/אנדלוס שימש להם לא רק מודל לחיקוי אלא גם מצע לעיצוב מעמדם החברתי והפוליטי החדש וכרטיס כניסה לשיח הפוליטי.

ההיסטוריה המשותפת של יהודים וערבים בחצי האי האיברי כמו גם זו שבמרחב המוסלמי והערבי במאות השנים שאחרי הגירוש ממשיכה לשמש היום כר לדיון חריף המעורר פרשנויות מרובות ומנוגדות על המורשת ההיסטורית וייצוגיה בשיח הציבורי. מאה שנה אחרי שמואל, יהודה, מלול, מיוחס וואלישר הציבו את הסימביוזה היהודית-ערבית בספרד כמודל והשראה לעיצוב חברה יהודית-ערבית משותפת בארץ ישראל/פלסטין, אתוס זה עדיין מעורר דיון סוער.

לפני כעשרים שנה תיאר ההיסטוריון וחוקר הגניזה מרק כהן את המחלוקת האלה כחלק ממאבק אידיאולוגי-פוליטי רחב יותר על



עיצובם של מיתוסים מנוגדים בנוגע להיסטוריה של יהודים בארצות האסלאם. מצד אחד מיתוס ההרמוניה היהודית-מוסלמית המבוססת על השפעות וזיקות תיאולוגיות, לשוניות וחברתיות; מצד אחר מיתוס שכהן מכנה "תפיסה בכיינית חדשה" (neo-lachrymose) המציגה את ההיסטוריה של היהודים בשלטון האסלאם כשרשרת ארוכה של השפלות, רדיפות ופוגרומים.<sup>16</sup> כהן טוען כי המיתוסים צמחו בהקשרים פוליטיים ואידיאולוגיים מובהקים. מיתוס ההרמוניה אמנם הופיע כבר בכתיבתם של ראשוני המשכילים היהודים באירופה (בעיקר בנוגע לתור הזהב בספרד), אך הוא טופח באמצע המאה העשרים דווקא על ידי הוגים פלסטינים וערכים בניסיון לקעקע את הלגיטימציה של התנועה הציונית שהפרה את המרחב המשותף היהודי הערבי במזרח התיכון. מיתוס הרדיפה והפוגרומים צמח לטעמו כתגובת נגד למיתוס ההרמוניה, בעיקר על ידי סופרים ופעילים ספרדים (יהודים-ערבים) החל בשנות השבעים של המאה העשרים.<sup>17</sup> בקבוצה זו הוא כולל בין היתר את ארגון וו'ז'ק (WOJAC) שייסדו בפריז נציגים יהודים ספרדים בישראל ומחוצה לה באמצע שנות השבעים. אחת המטרות העיקריות של הארגון היא "להביא לתודעת העולם את סיפורם של מיליון יהודים מארצות ערב ומהמדינות המוסלמיות, אשר נאלצו לברוח כתוצאה ממדיניות של רדיפות, מאסרים ופוגרומים הן בשל יהדותם והן בשל הקמתה של מדינת ישראל". במשך השנים הציגו חברי הארגון בכנסים, במאמרים ובפעילות פוליטית וציבורית את סיפורם של מה שכינו "הפליטים היהודים מארצות ערב" שגורשו ממולדתם לאחר שרשרת של רדיפות והתנכלויות פוליטיות ודתיות.

16 תפיסה זו מתכתבת עם הביטוי שטבע ההיסטוריון שלום בוארון "תפיסה בכיינית של ההיסטוריה היהודית באירופה", ולפיה החיים היהודיים באירופה הם שרשרת ארוכה של סבל וייסורים (כהן, 1996: 21).

17 מרק כהן מפנה במאמריו לספרות רבה בנושא. הוא מביא דוגמאות מהספרות של יהודים ספרדים באירופה (בכתיבה של הסופרת היהודייה ילידת מצרים "בת יאור" ושל אלבר ממי היהודי תוניסאי). הוא מביא דוגמאות גם מהספרות ההיסטוריוגרפית והפופולרית הערבית (Cohen, 1991).

הקמתו של וו'ק והשימוש שהוא עושה במושגים פליטים ופליטות קשורים קשר הדוק לסכסוך הישראלי-פלסטיני ולשיח על הנכבה והפליטים הפלסטינים. נרטיב הסימטריה בין הפליטים היהודים לפליטים הפלסטינים והשוואה בסוגיית הרכוש האבוד והזיקה למולדת אבודה אומצו גם על ידי ממשלת ישראל והפכו לקלף מיקוח במשא ומתן להסכם עתידי.<sup>18</sup>

בעשורים האחרונים הפך נרטיב הרדיפות והגירוש לדומיננטי בקרב הקהילות הספרדיות גם מחוץ לישראל. לצד וו'ק הוקמו ארגונים ומוסדות נוספים בארצות הברית ובארופה כדוגמת Justice for Jews from Arab Countries; Harif; Sephardi Voices נוסף הוא הבלוג Arab Countries Point of no Return: Jewish Refugees from Arab Countries, המסקר נושאים היסטוריים וקונקרטיים הנוגעים להיסטוריה של יהודי ארצות ערב ומדגיש את תזת הרדיפה והגירוש של היהודים.<sup>19</sup> נרטיב דומה של ההיסטוריה של המזרחים-ספרדים נעשה דומיננטי בשנים האחרונות בשיח הפוליטי והציבורי בישראל. ביולי 2014 חוקקה כנסת ישראל את חוק "יום לציון היציאה והגירוש של היהודים מארצות ערב ומאיראן", שאחת ממטרותיו העיקריות היא הגברת המודעות הבין-לאומית לפליטים היהודים יוצאי ארצות ערב ואיראן.<sup>20</sup> בעקבות דוח ועדת ביטון בשנת 2016 הוחלט לציין יום זה בכל מוסדות החינוך ברחבי ישראל.

על אף חשיבותו, הדיון של מרק כהן בעיצובם של מיתוסים מנוגדים מציג תמונה חלקית הממוקדת בסכסוך הישראלי-פלסטיני. גם ההבחנה שהוא עושה בין "אמת היסטורית" ל"מיתוס" גסה מדי, שכן הוא מנתק את המחקר ההיסטורי (שלו ושל אחרים) מייצוגים אחרים של המורשת הספרדית.<sup>21</sup> תיאור כזה מחמיץ את ההיסטוריה

18 לדיון נרחב בארגון וו'ק והחיבור בין שאלת היהודים-ערבים לשאלה הפלסטינית ראו שנהב, 2003; Shenhav 2006.

19 <http://jewishrefugees.blogspot.com>

20 תקציר הצעת החוק: [http://www.knesset.gov.il/laws/data/law/2457/2457\\_2.pdf](http://www.knesset.gov.il/laws/data/law/2457/2457_2.pdf)

21 בהקדמה לספרו הוא מנגיד בין המיתוסים הללו ובין עבודתו ההיסטורית

הארוכה של מאבקים ופולמוסים סביב ייצוגיה של המורשת הספרדית שעומדים בלב ספר זה.

## ידע ספרדי מוכפף

המעקב אחר השיח של ההוגים הספרדים מחדד את המתח בין ידע רשמי ובין מה שמישל פוקו מכנה "ידע מוכפף" (subjugated knowledge), כלומר סוגי ידע שהוסתרו או הודחקו בתהליכי המיסוד וההסדרה של הידע הרשמי. פוקו הציג שני סוגים של ידע מוכפף: הראשון הוא ידע למדני, מבוסס על מומחיות, שהוסווה והועלם בתהליכי הסטנדרטיזציה והמיסוד של הידע; השני הוא ידע שסומן כלא מקצועי, שלכאורה אינו מתבסס על מומחיות, ונתפס כמקומי, פופולרי ומינורי. הגורם העיקרי המחבר בין שני הסוגים הוא ההיסטוריה של המאבק המוטמעת בהם (Foucault, 2003).

במחקר על ההוגים הספרדים נחשפו מקורות רבים של ידע מוכפף: ידע למדני שהועלם, כמו המומחיות של יוסף בתורת השירה הספרדית והמודל הפרשני שהציע, או גופי הידע הערביים שהכניס יהודה לחקר השירה וההגות הספרדית; וידע "לא מקצועי" או מינורי, כמו חקר הפולקלור הספרדי של מיוחס ושמואל בן שבת או חקר התרבות הספרדית במסגרת המאסף "מזרח ומערב".

המתח בין הידע המוכפף לידע המדעי הרשמי נוכח אך סמוי בספרות המחקרית על ההיסטוריה והתרבות היהודית הספרדית מאמצע המאה התשע עשרה ועד ימינו. חלק נכבד מספרות זו התעצב במסגרת הדיסציפלינות המדעיות הרשמיות, וחלק ניכר לא פחות התגבש במסורות של ידע מוכפף, "לא רשמי" או "לא מקצועי". חקר ההיסטוריה והתרבות של קהילות יהודיות ספרדיות/מזרחיות,

---

האובייקטיבית המתיימרת ליצור ניתוח השוואתי בין ההיסטוריה של היהודים בשלטון האסלאם להיסטוריה שלהם בשלטון הנצרות. ראו כהן, 2001.

למשל, נידון בכתבי עת עצמאיים מחוץ למסגרות המדעיות הרשמיות ("מזרח ומערב", "הד המזרח", "אפיקים", "אפיריון", "במערכה", "הכיוון מזרח", "עיתון אחר") במשך עשרות שנים, וגם במחקרים של חוקרים עצמאיים כמו משה דוד גאון, מאיר בניהו, אברהם אלמליח, שמואל בן שבת, אברהם בן יעקב, דוד סיטון, יוסף מאיר ויעקב יהושע. גוף ידע משמעותי נוסף התעצב במסגרת הספרות ההלכתית והרבנית הספרדית. לרשימה זו אפשר לצרף גם את ספרי הפרוזה, האוטוביוגרפיות, הביוגרפיות, המסות וספרי הזיכרונות שהתפרסמו לאורך השנים ואת המסורות בעל פה המתועדות והלא מתועדות.

ספר זה עושה שימוש במסורת רבת-הפנים הזאת אגב טשטוש ההיררכיה בין ידע רשמי לידע מוכפף. בכך הוא מאפשר לחבר ולכלול את גופי הידע השונים הללו במסורת משותפת אחת, מעבר לחלוקות ולתחומים המבחינים ביניהם: ידע מדעי מול ידע דתי-מסורתי, ספרות מול היסטוריה, חוקרים בעלי הכרה רשמית מול חוקרים עצמאיים, מסורת כתובה מול מסורת שבעל פה.

הספר מתמקד בהיסטוריה אינטלקטואלית דרך ניתוח טקסטואלי. גישה זו אפשרה להבליט את הייצוגים המחקריים, הפוליטיים והתרבותיים של המורשת והזהות הספרדית. אולם ממסגרת זו נעדר מערך רחב של ייצוגים של ספרדיות הנוגעים לזירות נוספות של הפעילות החברתית, למשל ניסוח הספרדיות וייצוגה בזירה הכלכלית והחברתית של חיי היום-יום: במסחר, ביחסי עבודה, במרחב הציבורי המשותף (בתי קפה, שווקים, תחבורה ציבורית, מוסדות ממשלתיים), באזורי הבילוי (בתי קפה, בתי מלון, ספריות), בחינוך (בתי ספר, אוניברסיטאות), באזורי התפר (בשכונות המעורבות, בזנות, בקרב נוער שוליים) במוסדות הדתיים ועוד.<sup>22</sup> הפניית המבט למרחבים האלה הייתה יכולה לחדד את הזיקה בין ייצוגים של ספרדיות לשאלות של מעמד, מגדר, אורבניות ועוד. זאת ועוד, רוב ההוגים

22 מחקרים חשובים שהתמקדו בהיסטוריה חברתית באזורי השוליים וכחיי היום-יום: ברנשטיין, 2008; רזי, 2009; לב טוב, 2010.

והפעילים הספרדים בספר מגיעים ממעמד חברתי וכלכלי גבוה, ולמעט אישה אחת מייצגים אליטה גברית ספרדית שאין בה ייצוג לנשים ולעניים.<sup>23</sup> היעדרן של דמויות נשיות בספר בולט במיוחד ונובע גם מההתמקדות ברשת ההוגים הספציפיים ובמוקדים של מחלוקות, אך אין זה הסבר מספק.<sup>24</sup>

### אפשרויות פוליטיות מבעד לקווי החלוקה

האם אפשר לקרוא את ההיסטוריה לא מבעד למה שנתפס כהכרחי, כי אם מבעד למה שהסתמן כאפשרי, בטרם אבר, דעך או הושכח? איזו תודעה היסטורית-ביקורתית עשויה לצמוח מהפניית המבט אחורה אל אפשרויות שהוחמצו? אילו פריזמות חדשות על התקופה ההיסטורית יתגלו אז? מה היו טיבן וקורותיהן של האפשרויות הללו? האם הן היו כישלונות ידועים מראש, ומדוע נסתם עליהן הגולל? מה היה רישומן על ההיסטוריה של ארץ ישראל/פלסטין? הספר ביקש להציע מסגרת חשיבה אלטרנטיבית למציאות הפוליטית, החברתית והתרבותית העכשווית המבוססת על חציית גבולות דיסציפלינריים, לשוניים, טריטוריאליים והיסטוריים. בשנים האחרונות יש בחוגים אינטלקטואלים ופוליטיים בישראל ניסיונות חשובים לנסח שפה פוליטית ואקדמית מעבר לפרדיגמת החלוקה השלטת בשיח הלאומי הדומיננטי מאז הצהרת בלפור. יוזמות אלה מתמקדות בניסוח ודמיון של הסדרים חלופיים לחיים משותפים של

23 דוגמה למחקר חשוב וחלוצי המתמקד בהיסטוריה של הקהילה הספרדית בארץ ישראל/פלסטין מנקודת מבט של העוני והעניים בקהילה ראו השש, 2011.

24 הרחבה של מסגרת הדיון גם מבחינת ציר הזמן וגם מבחינת המוקדים שבהם מופיעים ייצוגים של הספרדיות הייתה חושפת מגוון רחב יותר של דמויות, סוגיות ועמדות. אפשר היה למשל לכלול משכילות ספרדיות כדוגמת פורטונה בכר, שושנה שבכו, לאה אבושדיד, עליזה מלול, רחל יהודה ריבלין ועוד.

יהודים וערבים בישראל/פלסטין. חלקן מנסות להפיח רוח חדשה במודלים פוליטיים ותרבותיים מוחמצים כבסיס לתוכניות פעולה בהווה. ספר זה מציע תרומה צנועה בכיוון זה.

הספר ניסה לחשוף תמונה של ריבוי אפשרויות, קודם להיווצרותן של קטגוריות תחומות וקשיחות. הוא ביקש לבחון מחדש את גבולות השיח המדעי והפוליטי כדי לחשוב על חצייתם, ולבחון זוויות חדשות שעשויות לפתוח את ההיסטוריה אל אופק של עתיד טעון בסימני שאלה. הספר ניסה לסמן מסלולים מוחמצים דרך הפניית מבט אל אפשרויות בטרם הוכרעו או נחתמו לצמיתות. דרכן הוא ביקש לשרטט מתווים אלטרנטיביים למסגור ולעיצוב של הסיפור ההיסטורי, ולדמיין אפשרויות חדשות למרחב הישראלי-פלסטיני בעת הזאת.

## נספח: האישים הנזכרים בספר

**אבישר (אגבכה)**, דוד (1887-1963) – נולד בחברון למשפחת אבישר (אגבכה) שמוצאה בעיראק שהתיישבה בחברון באמצע המאה התשע עשרה. למד אצל אביו ומורים פרטיים, ומגיל צעיר למד גם את השפה הערבית. בגיל שלוש עשרה החל ללמוד בישיבתו של רבי חיים חזקיהו מדיני בחברון. בסיום לימודיו עבר להתגורר בירושלים ולמד בבית המדרש למורים עבריים של חברת העזרה. בירושלים החל להיות פעיל בחוגים עבריים ופעל להפצת השפה העברית. בראשית תקופת המנדט הבריטי היה מיוזמי הסתדרות "חלוצי המזרח" וממקימה ועמד בראשה במשך שנים רבות.

**אלישר**, אליהו (1899-1981) – נולד בירושלים למשפחה יהודית ספרדית מיוחסת ואמידה. לפני מלחמת העולם הראשונה למד באוניברסיטה האמריקאית בניירון, ולאחר המלחמה עבד בשירות הממשל המנדטורי. היה מעורב בפוליטיקה היישובית ומראשי הפעילים בארגונים היהודיים הספרדיים. משנות הארבעים והחמישים של המאה הקודמת היה הדובר המרכזי בסוגיית הדרתם הפוליטית והחברתית של היהודים הספרדים מהנהגת היישוב, בעיקר בעיתון "הד המזרח" שהוא הקים ושימש עורכו במשך שנים רבות.

**אלמליח**, אברהם (1885-1967) – נולד בירושלים למשפחה מוגרבית. למד בבית הספר כ"ח (כל ישראל חברים) בירושלים ובבית הספר הצרפתי למקרא ולארכיאולוגיה במנזר סנט אויין בירושלים. לימד ערבית וצרפתית בבית הספר כ"ח ושימש מורה ומנהל בבתי ספר יהודיים באיסטנבול ובדמשק. בעשרות שנות פעילותו האינטלקטואלית

והפוליטית היה עיתונאי ועורך, מילונאי, מתרגם, חוקר ועסקן פוליטי. בין המקימים והעורכים של "החרות", "דאר היום", ועיתון הלאדינו "איל ליבראל". ייסד וערך את המאסף "מזרח ומערב" שיצא בשנים 1920-1931. שימש בשורה של תפקידים ציבוריים בהנהגת התנועה הציונית ואף כיהן כחבר הכנסת הראשונה מטעם מפלגת הספרדים ועדות המזרח.

**אפשטיין, יצחק (1863-1943)** – נולד בעיירה ליובן שבפולין מינסק באימפריה הרוסית. למד בחינוך יהודי מסורתי, ובן ארבע עשרה עבר לאודסה להמשך לימודיו בבית ספר ריאלי. החל לעסוק בהוראה בגיל צעיר, מקצוע שליווה אותו לאורך כל חייו. בשנת 1886 עבר לארץ ישראל/פלסטין במסגרת חובבי ציון ובמימון הברון רוטשילד, והתיישב בזיכרון יעקב. עשרים השנים הראשונות שלו בארץ היו בגליל – בראש פינה, צפת ומטולה. שימש מנהל בית ספר בצפת ובמטולה ופיתח שיטה ייחודית ללימוד השפה העברית. בשנת 1907 פרסם מאמר ביקורתי על היחס של היישוב היהודי החדש אל בני הארץ הערבים שהתפרסם בעיתון "השלח" תחת הכותרת "שאלה נעלמה" והמשיך לאורך השנים בנושא זה.

**בורלא, יהודה (1886-1969)** – נולד בירושלים למשפחת רבנים ספרדית מיוחסת. למד בבית הספר למל ובבית המדרש למורים עבריים. לאחר מלחמת העולם הראשונה שהה כמה שנים בדמשק ועסק בהוראה. בשנות העשרים והשלושים היה מחנך וסופר עברי ומקורב למעגלים הפוליטיים והאינטלקטואלים של תנועת העבודה. פרסם כארבעה עשר ספרים וקבצי סיפורים. נחשב לאחד מהסופרים הספרדים הראשונים בספרות העברית המודרנית.

**ביאליק, חיים נחמן (1873-1934)** – נולד בכפר ראדי, סמוך לז'יטומיר. למד חינוך יהודי מסורתי עם מלמדים פרטיים ואחר כך בישיבה בוולוז'ין שם התמקד בלימודי גמרא. חי ופעל באודסה יותר מעשרים שנה ובה התחבר למעגלי התחייה העברית והיהודית והתקרב



לאחד העם, למנדלי, ולדובנוב, וכאן גם החלו הידידות ושיתוף הפעולה רבי-השנים עם י"ח רבינצקי. פרסם מאות שירים וניצב כראש המשוררים העבריים בתקופת התחייה ואף הוכתר ל"משורר הלאומי". לצד יצירתו הפואטית, היה עורך הוצאת "מוריה" שהפכה להוצאת "דביר". קידם עם רבינצקי את פרויקט כינוס הרוח העברית שבמסגרתו כונסו סיפורי המקרא, דברי הנביאים, "ספר האגדה" ומבחר השירה הספרדית. ב־1924 עבר לארץ ישראל וחי בעיר תל אביב עד מותו.

**בן אבי, איתמר** (1882-1943) – נולד בירושלים. בנו הבכור של אליעזר בן יהודה ואשתו הראשונה דבורה. הוריו לימדו אותו רק עברית וניתקו אותו בשנותיו הראשונות מחברת ילדים שלא דוברים את השפה. נחשב ל"ילד העברי הראשון". למד בבית הספר כי"ח בירושלים, בפריז ובברלין. התחיל לעבוד בעיתוניו העבריים של אביו מגיל צעיר, תחילה ככותב ואחר כך כעורך. ב־1919 הקים את היומון "דאר היום" שיצר סגנון עיתונאי חדש בעיתונות העברית והיה לעיתון העברי הנקרא ביותר בתקופתו.

**בן יעקב, אברהם** (1914-2005) – נולד בכגדאד והיגר עם משפחתו לירושלים בשנת 1925. בצעירותו לימד במוסדות הקהילה הספרדית בירושלים וכתב באופן קבוע בעיתונות העברית, בעיקר ב"הד המזרח" וב"המערכה". פרסם כארבעים ספרים ומאות מאמרים בעיתונות ובכתבי עת. ספריו מתמקדים בהיסטוריה של יהודי בבל ובהיסטוריה של הקהילה הספרדית בארץ ישראל.

**בן ציון, אריאל** (1880-1933) – נולד בירושלים. אביו היה מקובל בישיבת בית אל ואמו בת למשפחת יהודה הכגדאדית. למד בתלמוד תורה ספרדי ובישיבות חסד אל ותפארת ירושלים. בד בבד למד בנעוריו בבית הספר כי"ח. בבגרותו נסע לגרמניה ולמד בארבע אוניברסיטאות שם, וכן באוניברסיטה בברן שבשווייץ; בכרן סיים בהצטיינות דוקטורט על השומרונים והגרותיהם. ב־1910 חזר לארץ,

עבד בהוראה וכתב לעיתונות. בראשית שנות העשרים החלה תקופה חדשה בחייו שבה התמסר לעבודה כשליח קרן היסוד לארצות רבות, ובכללן עיראק, הודו, סין, מצרים, המגרב, ארגנטינה, ספרד, פורטוגל ועוד. בתקופה זו, שנמשכה כעשור עד מותו בטרם עת בפריז בשנת 1933, התבלט כנואם כריזמטי שעורר קהילות יהודיות לתמיכה בתנועה הציונית וכיישוב היהודי בארץ ישראל.

**בן קיקי, חיים** (1887-1935) – בנו של רבי שמואל בן קיקי שהיה אב בית הדין של טבריה במשך שנים רבות. היה אוטודירקט שלמד כמה שפות עד שליטה מלאה, ומגיל צעיר החל לפרסם מאמרים בעיתונות העברית של התקופה. בראשית שנות העשרים שימש כתב אזור חיפה בעיתון "דאר היום" ומזכיר הסתדרות הספרדים בחיפה. נפטר במפתיע בשנת 1935 בעיר הנמל עדן כשהיה בדרכו להודו כשליח הקהילה הספרדית בטבריה.

**בצראווי, אברהם** – נולד בירושלים למשפחה ספרדית שמוצאה בעיראק. לא ידועים פרטים רבים על אודותיו, למעט כמה מאמרים שפרסם בעיתון "החרות" בנוגע להקמת העיתון היהודי בערבית, שעל חלקם חתם "ספרדי טהור".

**ברודי, חיים** (1868-1942) – מהחוקרים הבולטים של שירת ספרד העברית בימי הביניים בדור השני של חוכמת ישראל. תכנן לפרסם את שיריהם של כל חשובי המשוררים העבריים בימי הביניים. ב-1897 פרסם את שירי ר' שלמה אבן גבירול, ב-1910 את שירי שמואל הנגיד וב-1926 את "מחברות עמנואל", אבל מסיבות שונות לא הושלמו ההוצאות הללו.

**ברלינר, אברהם** (1833-1915) – נולד בפוזנה והיה חוקר תולדות עם ישראל ומהחוקרים הבולטים במעגלי חוכמת ישראל בגרמניה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה. היה מורה בבית המדרש לרבנים בכרלין ועמד בראש חברת "מקיצי נרדמים".

**ברנר, יוסף חיים** (1881-1921) נולד בעיירה נוביה מליני באימפריה הרוסית למשפחה דלת אמצעים. למד בחדר בעיירה ואז בישיבה, וסולק ממנה לאחר שהחל להתעניין בספרי חול. ב-1901 הצטרף לתנועת הבונד, ובסיועה עבר ללונדון ב-1905. בלונדון הקים את כתב העת הספרותי "המעורר" עם חברו רבי בנימין. היה סופר, הוגה ופובליציסט. לכתביו הספרותיים והמסאיים הייתה השפעה מכרעת על עיצוב הספרות העברית. מתו הטרגי באירועים האלימים ביפו ב-1921 הוסיף הילה של מסתורין לדמותו וליצירתו הספרותית.

**גאון, משה דוד** (1899-1958) – נולד בבוסניה והיגר לארץ ישראל/פלסטין סמוך למלחמת העולם הראשונה. היה מחנך, עיתונאי והיסטוריון. במרכז עיסוקו היה חקר יהדות ספרד והמזרח בארץ ישראל ובפזורה, וספרו העיקרי "יהודי המזרח בארץ ישראל" פורסם בשני חלקים בשנות העשרים והשלושים של המאה הקודמת.

**גינצבורג, דוד** (1857-1910) – פילנתרופ יהודי רוסי וחוקר המזרח. התחנך בפטרבורג, בגרמניה ובפריז והתמחה במדעי היהדות והמזרח ובחקר שפות שמיות. תלמידם של יקותיאל יעקב נויבאוור ושניאוור זק"ש. היה בקיא בלשונות שמיות, התמקד בחקר שירת ספרד והיה חבר בחברת "מקיצי נרדמים".

**דגן (קורנפלד), פרץ** (1892-1963) – נולד בארץ ישראל למשפחה שהיגרה מבוקרשט עם עליית הביילויים. גדל והתחנך בראש פינה ובמטולה. לפני מלחמת העולם הראשונה למד באוניברסיטה האמריקאית בכיירות, ולאחר המלחמה עבד בשירות הממשל המנדטורי. היה בין מקימי חברת "הסולל" ועיתון "דאר היום" וממייסדי הצופים ותנועת מכבי.

**הרכבי, אברהם אליהו** (1835-1919) – חוקר המזרח ותולדות ישראל, ובייחוד ספרד בימי הביניים והקראות. הרבה לפרסם את חיבוריהם

של הגאונים המאוחרים וגדולי ישראל בספרד, ובכללם שמואל הנגיד, רבי יהוסף בנו, רבי יהודה הלוי, רבי אברהם אבן עזרא ועוד.

**טשרניחובסקי, שאול** (1875-1943) – נולד בכפר מיכאלובקה שבחצי האי קרים. אביו היה חובב ציון ויהודי מסורתי, והוא למד בחינוך יהודי מסורתי בשנותיו הראשונות ומגיל עשר עבר לבית ספר רוסי. למד רפואה באוניברסיטת היידלברג (1899-1906), ולאחר לימודיו שב לרוסיה ונדד בין כמה מקומות בחיפוש עבודה, עד שהשתקע סופית בתל אביב בשנת 1931 ושימש בה רופא בתי הספר של העיר. בעשרות שנות היצירה הספרותית שלו תרגם מחזות וספרים לעברית ופרסם ספרי שירה רבים. נחשב לאחד מגדולי המשוררים העבריים.

**יהודה, אברהם שלום** (1877-1951) – נולד בירושלים למשפחת יהודה שהגיעה מבגדאד לירושלים בשנת 1854. בנעוריו למד בישיבת חסד אל בירושלים, בבית הספר כ"ח ואצל מורים פרטיים. בגיל שש עשרה פרסם את ספרו הראשון "קדמוניות הערבים בימי הבערות אשר לפני מוחמד" שקנה לו שם של חוקר מעמיק ומקורי. מאותה שנה החל לפרסם מאמרים ומחקרים שהתפרסמו בעברית בכתבי עת ובעיתונות העברית המקומית. החל את לימודיו באוניברסיטאות פרנקפורט והיידלברג בגרמניה בשנת 1897 וקיבל את התואר דוקטור לפילוסופיה מאוניברסיטת שטרסבורג בגרמניה בשנת 1904. באותה שנה החל ללמד תנ"ך, שפה עברית ופילולוגיה שמית בבית המדרש העליון לחוכמת ישראל בברלין. כעשור לאחר מכן הוזמן על ידי ממשלת ספרד להקים קתדרה מיוחדת לחוכמת ישראל ותולדות השפה העברית באוניברסיטת מדריד. לאחר מלחמת העולם הראשונה, כשהחלו ההכנות להקמת המכון למדעי הרוח של האוניברסיטה העברית בירושלים, קיבל הזמנה רשמית ללמד במכון תנ"ך ושפה וספרות ערבית. הוא עזב את משרתו באוניברסיטת מדריד ב-1920 ועבר ללונדון בהמתנה למשרתו באוניברסיטה בירושלים. עקב שינויים בתוכנית המכון וכנראה גם משיקולים פוליטיים בוטלה הזמנתו להורות באוניברסיטה העברית. לאחר המעבר ללונדון התמקד

באיסוף כתבי יד וסחר בהם ובלמוד במוסדות אקדמיים (אוקספורד, היידלברג וקיימברידג') והמשיך בעבודתו המחקרית. בשנת 1941 קיבל מינוי ב-New School of Social Research ועבר לניו יורק, שם התגורר עד מותו בשנת 1951.

**יהודה, יצחק יחזקאל (1863-1941)** – נולד בירושלים, אחיו הבכור של אברהם שלום יהודה. התפרסם כחוקר של השפה הערבית והעברית. היה בקיא מאוד בכל ענפי הסיפורת והשירה העברית והערבית. בבגרותו היה לאחד המורים המפורסמים והמשפיעים ביותר לשפה הערבית בירושלים. לימד בין היתר בבית הספר כ"ח ובבית הספר למל. עם תלמידיו המפורסמים נמנים הרב הראשי הספרדי בן ציון מאיר עוזיאל ויואל יוסף ריבלין. ממקימי ועד הלשון העברית ובית המדרש אברבנאל. חי במצרים כמשך כחמש עשרה שנה והקים בה בית מסחר גדול ומרכזי לספרים שהתמקד בספרים ובכתבי יד נדירים בעברית, בערבית, בתורכית, בארמית ובפרסית.

**יוסף, שאול עבדאללה (1849-1906)** – נולד בבגדאד ולמד הן בתלמוד תורה והן בבית הספר של כ"ח. בן שמונה עשרה נסע לבומביי להשתלב בפעילות של חברת דוד ששון והצטרף לדיאספורה הבגדאדית שהתפתחה באותה תקופה בדרום-מזרח אסיה, והפך מנתין של האימפריה העות'מאנית לנתין האימפריה הבריטית. הוא התחתן ונולדו לו ארבעה ילדים. בשנת 1875 יצא לסין כשליח בית המסחר "בית דוד ששון ושות'", והגיע לבסוף להונג קונג, בשנת 1879 שב לבומביי, ובשנת 1883 חזר והשתקע בהונג קונג עם בני משפחתו, שם פעל כסוחר בבורסה המקומית עד שנפטר בשנת 1906, כנראה בתאונת ירי במועדון ירייה שהיה חבר בו. בחייו פרסם רשימות בעברית ובערבית-יהודית בעיתונות העברית המשכילית, וכן בשבועון הערבי-יהודי "פרח", וכן התכתב התכתבות ענפה עם משכילים יהודים אירופים. את שני ספרי הפירוש שהכין, על שירי ר' יהודה הלוי במהדורת ברודי ועל שירי ר' משה אבן עזרא, הוציא לאור לאחר מותו שמואל קרויס בווינה. גם את כתב היד שהכין

לפרסום, "גן המשלים והחידות" של טודרוס אבולעפיה, הוציא לאור לאחר מותו דוד ילין. מלבד אלו, כתב שירים במשקלים ובז'אנרים של שירת ספרד העברית, אך רובם לא פורסמו בחייו.

**ילין, דוד (1864-1941)** – נולד בירושלים לאחת המשפחות המעורבות (ספרדית-אשכנזית) הראשונות בירושלים. היה מהדמויות המרכזיות והמשפיעות ביישוב היהודי בארץ ישראל/פלסטין במעבר המאה. ממחדשי השפה העברית והמורה הראשון לעברית שהנחיל את שיטת הלימוד חדשה – לימוד עברית בעברית. מראשוני המורים לערבית ולתרבות ערבית בבתי הספר היהודיים, מראשוני המורים לשירת ספרד באוניברסיטה העברית וממקימי הסתדרות המורים העבריים. ניהל את בית המדרש הראשון להכשרת מורים עבריים. היה מעורב בוועד המייסד של האוניברסיטה העברית בירושלים וכיהן בה כמרצה במשך שנים רבות. שימש סגן ראש העיר ירושלים בראשית ימי המנדט, היה חבר הנהלת ההסתדרות הציונית והקים עשרות אגודות חינוכיות ופוליטיות.

**לודוויג פול, אברהם (1865-1921)** – נולד בעיירה באימפריה הרוסית. לאחר שהתקרב למעגלי ההשכלה העברית עבר לאודסה. השתתף בקונגרס הציוני הראשון וכתב וערך כמה עיתונים יהודיים בצרפתית, ברוסית ובעברית. בשנת 1907 היגר לארץ ישראל/פלסטין כדי לייסד עיתון עברי במימון חובבי ציון, וכשזה לא הסתייע הפך לסוכן ביטוח מקומי ופעיל ציבורי במעגלי ההשכלה העברית היישובית.

**מויאל, שמעון (1866-1915)** – יליד יפו, למד רפואה באוניברסיטה הישועית בביירות ועבד כרופא בקהיר ובקושטא. פרסם בקביעות מאמרים בצרפתית ובערבית בשאלות של קדמה, קרבה ואחוה בין עמי המזרח. במהלך שהותו בביירות הכיר את אסתר אזהרי, משכילה יהודייה ילידת לבנון שהייתה פעילה בחוגים פמניסטיים וספרותיים ערביים מקומיים והזוג התחתן בביירות בשנת 1894. באיסטנבול ובקהיר התחבר עם אסתר למעגלי המשוררים, הסופרים

והרפורמטורים הערבים (הנהצ'ה). ביחד פיתחו קשרי ידידות קרובה עם הסופר המצרי עבדאללה נדים, ודרכו גם התוודעו לפילוסוף והרפורמט המוסלמי החשוב של התקופה ג'מאל א-דין אל-אפע'אני ותלמידו מוחמד עבדו. בזמן שהותו בקהיר החל בפרויקט גדול לתרגום התלמוד לערבית כחלק משאיפתו לקרב ולהציג את התרבות היהודית למשכילים הערבים בני דורו. מפעל זה הצטמצם לתרגום פרקי אבות לערבית. לאחר מהפכת התורכים הצעירים בשנת 1908 שב עם אשתו ליפו, ובה החל לפעול במרץ לחיבור בין היישוב היהודי הציוני לבני הארץ הערבים והיה פעיל בעיתונות הערבית והעברית המקומית. משנת 1911 לערך מיקד את מאמציו בהקמה של עיתון יהודי בערבית, ולמרות ההתנגדות של ראשי היישוב הציוני המקומי הצליח להקים את העיתון. ב-28 בינואר 1914 יצא לאור הגיליון הראשון של העיתון "צוות אל-עות'מאניה" (קול העות'מאניות; صوت العثمانية) שהודפס ביפו והיה בבעלות הזוג מויאל. העיתון פעל במשך כשנה ונסגר ערב מלחמת העולם הראשונה בסוף 1914. נפטר ביפו ממחלה פתאומית בשנת 1915 בזמן המלחמה.

מויאל-אזהרי, אסתר (1873-1948) – נולדה בביירות לאב סוחר. בילדותה למדה במוסדות חינוך מוסלמיים ונוצריים מקומיים ואחר כך באוניברסיטה האמריקאית לבנות בביירות. לימדה וניהלה בבתי ספר לבנות. הייתה פעילה בכמה ארגוני נשים ערביות, ובכללם "נהדאת אל-ניסאא" (התעוררות או רנסנס הנשים) ו"בוקראת אל-סוריה" (השחר של סוריה), והייתה נואמת קבועה בכנסים ובמפגשים. בשנת 1893 הכירה את שמעון מויאל, שהיה סטודנט לרפואה בביירות, והם התחתנו לאחר שנה. ייסדה וערכה את השבועון "אל-עאא'ילה" (המשפחה) במהלך שהותה בקהיר בשנים 1898-1908. באותה תקופה היא גם פרסמה מאמרים בעיתונים ערביים אחרים כדוגמת היומון "אל-אהראם" והשבועון הספרותי "אל-הילאל". תרגמה כמה ספרים מצרפתית לערבית, ובזמן פרשת דרייפוס פרסמה ביוגרפיה בערבית של אמיל זולא. לאחר המעבר שלה ליפו ב-1908 הייתה פעילה בארגוני נשים ערביות מקומיות והקימה סלון ספרותי בביתה,

שהשתתפו בו אינטלקטואלים ערבים ועבריים. עם בעלה הקימה בשנת 1914 את העיתון "צוות אל-עות'מאניה" (קול העות'מאניות; صوت العثمانية) והייתה שותפה לעריכתו. לאחר מות בעלה בשנת 1915 עברה להתגורר במרסיי שבצרפת, שבה ליפו כאמצע שנות הארבעים וגרה בשכונת מנשייה הערבית-יהודית ביפו עד מותה בשנת 1948.

**מיוחס, יוסף (1868–1942)** – נולד בעיר העתיקה בירושלים, בן בכור למשפחה ספרדית מוכרת. בשנת 1878, כשהיה בן עשר, עבר עם משפחתו לכפר סילוואן. הוא בילה שעות רבות בבתי שכניו בכפר ונחשף לאגדותיהם ומשליהם. ילדותו ובגרותו בסילוואן השפיעו עמוקות על עמדותיו הפוליטיות ועל יצירתו הספרותית. היה מורה, סופר, מתרגם, חוקר ואיש ציבור בולט בעשרות שנות פעילותו הציבורית בירושלים. היה ממקימי ועד הלשון העברית ומדרש אברבנאל והיה מעורב בארגונים פוליטיים, חינוכיים ומחקריים. לצד פעילותו הפוליטית והחינוכית עסק במשך עשרות שנים בתרגום מן התרבות הערבית לתרבות העברית ובמחקר אתנוגרפי על התרבות והפולקלור הפלסטיני והיהודי ספרדי. יצירתו נעה בין ז'אנרים שונים של כתיבה: אתנוגרפיה, פדגוגיה, חקר פולקלור, תרגום ספרותי ופובליציסטיקה.

**מלול, נסים (1892–1959)** – נולד בצפת ועבר בילדותו למצרים שם כיהן אביו כרב. כתב את עבודת הדוקטורט שלו באוניברסיטת קהיר ואף לימד באוניברסיטה זו במשך כמה שנים. כתב בקביעות בעיתונות הערבית בקהיר, בייחוד בעיתון "אל-מוקתם" המצרי. בשנת 1911 חזר לפלסטין/ארץ ישראל, התיישב ביפו והחל לעבוד במשרד הארץ ישראלי (בראשות רופין) כמתרגם מהעיתונות הערבית והמשיך להיות פעיל בעיתונות הערבית במצרים ופלסטין. לאחר מלחמת העולם הראשונה היה עורך וכתב בכמה עיתונים בערבית, עסק בתרגום ובמחקר היסטורי.



**ממן, יוסף דוד** (1884-1965) – נולד בצפת והיה מחנך ידוע שלימד בטבריה, בראשון לציון, בירושלים ובצפת. היה פובליציסט ובלשן, פרסם מאמרים בעיתונות העברית ושימש כותב קבוע בעיתון "החרות". במלחמת העולם הראשונה היגר עם משפחתו ללונדון ושם לארץ ישראל רק עשרים שנה אחר כך והשתקע בירושלים.

**נבון, יוסף ביי** (1858-1934) – נולד בירושלים. היה סוחר ובנקאי רב נכסים בירושלים במפנה המאה העשרים והיה מקורב מאוד לשלטונות העות'מאניים. בין היתר רכש בשנת 1881 מהשלטונות העות'מאניים את הזיכיון להקמת מסילת הרכבת בין יפו לירושלים. לאחר שקיעתה של האימפריה העות'מאנית הצטמק כוחו הפוליטי והכלכלי מאוד והוא חי את שארית חייו בפרזיז ובלונדון.

**עבאדי, יצחק** (1898-1969) – נולד בירושלים למשפחה שמוצאה בדמשק. למד בבית הספר למל ובבית המדרש למורים עבריים של חברת העזרה בירושלים. היה מורה, עיתונאי, מתרגם ואיש ציבור. בראשית המנדט הבריטי מונה למתרגם הראשי של ממשלת המנדט הבריטי בארץ ישראל/פלסטין ושימש בתפקיד זה עד שנת 1945. היה ממייסדי הסתדרות חלוצי המזרח והסתדרות הספרדים העולמית בראשית התקופה המנדטורית וממייסדי עיתון "דאר היום", ושימש חבר מערכת העיתון בשנותיו הראשונות.

**פולידו, אנחל פרנאנדס** (1852-1932) – היה רופא וסנטור ספרדי שעסק במחקר היסטורי ובכתובה פובליציסטית. בייחוד היה פעיל בהחזרת היהודים הספרדים לדיון הציבורי הספרדי במפנה המאה העשרים ופרסם עשרות מחקרים ומאמרים בנושא. היה מהדמויות המובילות בהקמת הקתדרה ללימודי ישראל ובהצבת שלום יהודה בראשה.

**קלוזנר, יוסף** (1874-1958) – נולד בליטא ולמד באוניברסיטת היידלברג בגרמניה. ניהל את בית המדרש למורים עבריים באודסה

לפני שהיגר לארץ ישראל/פלסטין בשנת 1919. היה ממקימי האוניברסיטה העברית, ועם ייסודה נמנה עם סגל ההוראה הראשון שלה וכיהן שנים רבות כראש החוג לספרות עברית. ערך את עיתון "השלח" במשך שנים רבות (1903-1927) והיה העורך הראשי של האנציקלופדיה העברית מראשיתה.

**קרויס, שמואל** (1866-1948) – היסטוריון וחוקר תלמוד שנמנה עם מעגלי חוכמת ישראל באירופה. היה פרופסור בסמינר היהודי למורים בבודפשט בשנים 1894-1906, בבית המדרש לרבנים בווינה בשנים 1906-1938 ובשנותיו האחרונות באוניברסיטת קיימברידג'.

**רבינוביץ, יעקב** (1875-1948) – נולד בוולקוביסק שברוסיה הלבנה למשפחת רבנים. עבד בוועד האודסאי והיה יד ימינו של מנחם אוסישקין. ב-1910 היגר לארץ ישראל/פלסטין והשתתף בכתיבה ב"הפועל הצעיר" וייסד עם אשר ברש את כתב העת "הדים". יצירתו כללה ספרות, שירה, תרגום, ביקורת ספרות, מחזאות וכתיבה פובליציסטית.

**שלוש, יוסף אליהו** (1870-1932) – נולד ביפו למשפחה ספרדית מוגרבית אמידה. אביו היה מראשי הקהילה הספרדית ביפו וסוחר קרקעות מוכר באזור. גם הוא היה סוחר קרקעות. בנה בתים רבים ביפו ובתל אביב, ונחשב לאחד ממקימי העיר תל אביב. היה מקורב מאוד לאלטיה הכלכלית והפוליטית הערבית ביפו והיה פעיל לקירוב בין היישוב הציוני לבני הארץ הערבים. בשנת 1931 פרסם את האוטוביוגרפיה שלו "פרשת חיי".

**ששון, אליהו** (1902-1978) – נולד בדמשק ולמד בבית הספר אליאנס/כ"ח בעיר. סיים את לימודיו באוניברסיטת סן-ז'וזף בביירות. בצעירותו היה פעיל בתנועה הלאומית הסורית ועבד בעיתון "אל-חייאת" שיצא בערבית. היה כותב קבוע בעיתונות העברית בארץ ישראל/פלסטין, ובשנת 1920 היה מעורב בהוצאת העיתון

הדו־לשוני עברי־ערבי "המזרח/אל־שארק". בתחילת שנות העשרים עבר לירושלים והיה פעיל בזירה הציבורית והמדינית, בעיקר סביב השאלה הערבית. מראשית שנות השלושים החל לעבוד בסוכנות היהודית ועמד בראש המחלקה הערבית בסוכנות עד 1948. לאחר הקמת המדינה שימש במשך שנים רבות דיפלומט ושגריר בכמה מדינות, וכ־1961 הצטרף לממשלת בן־גוריון כשר הדואר. המשיך לכהן בממשלות ישראל עד אמצע שנות השבעים.

## ביבליוגרפיה

- אבישור, יצחק. 1992. "ספרות ועיתונות בערבית יהודית של יהודי בבל ברפובליקה הודו", **פעמים** 52: 101-116.
- אבן עזרא, משה. 1975. **ספר העיונים והדיונים** (כתאב אלמחאצרה ואלמדאכרה), תרגום ועריכה אברהם ש' הלקין. ירושלים: מקיצי נרדמים.
- אהרנסון, רן. 1996. "ההתיישבות בארץ ישראל: מפעל קולוניאליסטי? 'ההיסטוריונים החדשים' מול הגיאוגרפיה ההיסטורית", פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), **ציונות: פולמוס בן-זמננו**. באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון: 340-354.
- אייל, גיל. 2005. **הסרת הקסם מן המזרח**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- אלבאקורי, עבד אלעאל. 1973. "התעמולה הציונית-ישראלית והאמרה ש'הערבים רוצים לזרוק את היהודים לים'", **שאאון פלסטיני** 27 (בערבית).
- אלבוחר, שלמה. 2003. **הזדהות, הסתגלות והסתייגות: היהודים-הספרדים בארץ ישראל והתנועה הציונית בימי השלטון הבריטי 1918-1948**. ירושלים: הספרייה הציונית.
- אלדר, ישראל. 1972. **חכמת ישראל בראשיתה 1823-1918**. ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- אלחנני, א"ח. 1973. "חיי דוד ילין", **שבט ועם ב. ירושלים עמ'** 215-223.
- אלישר, אליהו. 1975. **לחיות עם פלסטינים**. ירושלים: ועד עדת הספרדים.
- אלישר, אליהו. 1981. **לחיות עם יהודים**. ירושלים: י. מרכוס.
- אלמאליח, אברהם. 1920א. "הסתדרות הציונית בין הספרדים בא"י", **מזרח ומערב א**: 174-175.

- אלמאליח, אברהם. 1920ב. "הקדמה", **מזרח ומערב** א: 3-7.  
 אלסברג, פאול. 1957. "האוריינטציה הפוליטית של ההסתדרות הציונית  
 לפני מלחמת העולם הראשונה", **ציון** כב(ב-ג): 149-176.  
 אלרואי, גור. 2008. **המהפכה השקטה**. ירושלים: מרכז זלמן שזר.  
 אלרואי, גור. 2009. "ההגירה הנעלמה: יחסה של ההיסטוריוגרפיה  
 הישראלית להגירה ממזרח אירופה, 1881-1914", **ציון** עד: 267-  
 285.  
 אפרתי, נתן. 1995. **העדה הספרדית בירושלים 1840-1917**. ירושלים:  
 מוסד ביאליק.  
 ארנרט, חנה. 2010. **יסודות הטוטליטריזם**. תל אביב: הקיבוץ  
 המאוחד.  
 בהר, אלמוג. 2007. "זהות יהודית-ספרדית רב דורית בישראל בין זיכרון  
 אישי לקולקטיבי", **פעמים** 111-112: 35-77.  
 בהר, אלמוג. 2013. "מיהודה הלוי ליהודה בורלא", **חביבה פדיה**  
 (עורכת), **הפיוט כצוהר תרבותי**. ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון  
 ון ליר: 223-266.  
 בהר, אלמוג. 2015. "מן הפיוט המאוחר אל הספרות המזרחית במאה  
 ה-20: לקראת גנאולוגיה של הספרות המזרחית בישראל", **עבודת**  
**דוקטור**, אוניברסיטת תל אביב.  
 בורלא, יהודה. 1920. "הספרדים ותחיתנו הלאומית", **מזרח ומערב** א:  
 163-171.  
 ביאליק, חיים נחמן. 1935. **דברים שבעל פה**. תל אביב: דביר.  
 ביין, אלכס. 1986. **שאלת היהודים: ביוגרפיה של בעיה עולמית**. תל  
 אביב: מסדה, ספרית פועלים.  
 ביינארט, חיים (עורך). 1992. **מורשת ספרד**. ירושלים: מאגנס.  
 בן אריה, יהושע. 1979. **עיר בראי תקופתה: ירושלים החדשה בראשיתה**.  
 ירושלים: יד יצחק בן צבי.  
 בן חנניה, יהושע. 1959. "הנספח התרבותי הראשון בארצות ערב לפני  
 קום המדינה", **מנחה לאברהם: ספר יובל לכבוד אברהם אלמאליח**.  
 ירושלים: ועד היובל.

- בן יעקב, אברהם. 1977. ירושלים בין החומות (לתולדות משפחת מיוחס). ירושלים: ראובן מס.
- בן יעקב, אברהם. 1980. יהודי בבל בארץ-ישראל. ירושלים: ראובן מס.
- בן יעקב, אברהם. 1985. יהודי בבל בתפוצות. ירושלים: ראובן מס.
- בנבסה, אסתר. 1996. היהדות העות'מאנית בין התמערכות לצינונות. ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- בנבסה, אסתר ואהרון רודריג. 2001. יהודי ספרד בארצות הבלקן. ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- בצלאל, יצחק. 2008. נולדתם ציונים. ירושלים: יד יצחק בן צבי.
- בצלאל, יצחק. 2017. פגישה עם המזרח: יצחק בן צבי ויהדות המזרח. ירושלים: כרמל.
- בראדי, חיים. 1901. הדיואן: ספר כולל כל שירי אביר המשוררים יהודה בן שמואל הלוי. ברלין: חברת מקיצי נרדמים.
- ברטל, ישראל. 1994. גלות בארץ: יישוב ארץ-ישראל בטרם ציונות, מסות ומחקרים, ירושלים: הספרייה הציונית.
- ברטל, ישראל. 2007. "מ'ארץ קודש' לארץ היסטורית: 'אוטונומיזם' ציוני בראשית המאה העשרים", ישראל ברטל, קוזק וברדווי: "עם" ו"ארץ" בלאומיות היהודית. תל אביב: עם עובד, ספריית אופקים: 152-169.
- ברלוביץ, יפה. 1996. להמציא ארץ להמציא עם: ספרות העלייה הראשונה. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ברנאי, יעקב. 2002. "יהודי ארצות האסלאם בעת החדשה וה'אסכולה הירושלמית'", פעמים 92: 83-115.
- ברנשטיין, דבורה. 2008. נשים בשוליים: מגדר ולאומיות בתל אביב המנדטורית. ירושלים: יד יצחק בן צבי.
- גאון, משה דוד. 1928. יהודי המזרח בארץ ישראל. חלק ראשון, ירושלים: ועד העדה הספרדית.
- גאון, משה דוד. 1938. יהודי המזרח בארץ ישראל, חלק שני. ירושלים: הוצאת המחבר.

- גורני, יוסף. 1985. **השאלה הערבית והבעיה היהודית**. תל אביב: עם עובד.
- ג'יניאר-מיוחס, עליזה. 2007. "סנגורם של ישראל: הסנטור הספרדי אנחל פולידו פרנאנדס (1852-1932) והפזורה הספרדית", **מכאן ח: 208-193**.
- ג'יניאר-מיוחס, עליזה. 2008. "פגישה ופרידה: הפזורה הספרדית המזרחית וחזון הפיוס של ד"ר אנחל פולידו פרנאנדס", **אלכסנדר תמר ואחרים (עורכים), איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות. ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות: 270-261**.
- גרבר, נח. 2013. **אנו או ספרי הקודש שבידנו? הגילוי התרבותי של יהדות תימן**. ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח של יד בן צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים.
- דומקה, אליעזר. 1985. "חבלי לידתו של בית-הספר כדוריי", **קתדרה 108-91: 35**.
- דלו, ז'יל ופליקס גואטרי. 2000. "אלף מִיָּשְׁרִים, סעיף XIV: מערכת אקסיומטית והמצב העכשווי", **תיאוריה וביקורת. 17: 132-144**.
- דרורי, רינה. 1988. **ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד והמכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר.
- דרורי, רינה. 1991. "הקשר הסמוי מהעין", **פעמים 46: 9-28**.
- הרכבי, אברהם. 1893. **רבי יהודה הלוי: קובץ שיריו ומליצותיו**. ורשה: אחיאסף.
- הרמתי, שלמה. 2000. **המורים החלוצים**. תל אביב: משרד הביטחון. הרפז, יוסי. 2012. "ישראלים עם אופציה: הביקוש לדרכון אירופי בישראל: אזרחות כפולה כירושה משפחתית וכסמל סטטוס", **מגמות מח(3-4): 655-626**.
- הרצוג, חנה. 1986. **עדתיות פוליטית דימוי מול מציאות**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- הרשברג, אברהם שמואל. 1977 [1910]. **בארץ המזרח**. ירושלים: יד יצחק בן צבי.

- השש, יאלי. 2011. "שינוי גישות כלפי עוני ועניים בקהילה הספרדית בירושלים 1841-1880". עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה.
- ובר, מקס. 1984. האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם. תל אביב: עם עובד.
- ויטל, דוד. 1978. המהפכה הציונית. תל אביב: עם עובד והספרייה הציונית.
- ורסס, שמואל. 2001. הקיצה עמי: ספרות ההשכלה בעידן המודרניזציה. ירושלים: מאגנס.
- זוהר, צבי. 2001. האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- זלקין, מרדכי. 2000. בעלות השחר: ההשכלה היהודית באימפריה הרוסית במאה התשע-עשרה. ירושלים: מאגנס.
- חבר, חנן. 2007. סיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הספרות העברית. תל אביב: רסלינג.
- חבר, חנן ויהודה שנהב. 2011. "היהודים-הערכים: גלגולו של מושג", פעמים 125-127: 75-75.
- חבר, חנן, יהודה שנהב ופנינה מוצפי האלר. 2002. מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש. ירושלים: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- חיים, אברהם. 1984. "הספרדים ומוסדות היישוב בשנות תר"פ-תרפ"ה", פעמים 83-97: 21.
- חיים, אברהם. 1987. "הספרדים ומוסדות היישוב החדשים לאחר הכיבוש הבריטי תרע"ח-תרע"ט", פעמים 117-130: 32.
- חיים, אברהם. 2000. ייחוד והשתלבות: הנהגת הספרדים בירושלים בתקופת השלטון הבריטי תרע"ח-תש"ח (1917-1948). ירושלים: כרמל.
- חקק, לב. 2003. ניצני היצירה העברית החדשה בבבל. אור יהודה: מרכז מורשת יהדות בבל.
- חקק, לב. 2005. איגרות הרב שלמה בכור חוצין, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.



- טובי, יוסף. 2000. קירוב ורחייה: יחסי השירה העברית והשירה הערבית בימי הביניים. חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- טובי, יוסף. 2011. "המורשת הימיבניימית של יהודי ספרד והמזרח כמצע משותף לחיים עם הערבים בארץ ישראל", פעמים 125-127: עמ' 157-177.
- טולידאנו, אהוד. 1985. מבוא לתולדות האימפריה העות'מאנית. תל אביב: משרד הביטחון.
- יהודה, אברהם שלום. 1895. קדמוניות הערבים בימי הבערות אשר לפני מוחמד. ירושלים [חמו"ל].
- יהודה, אברהם שלום. 1896. נדיבי וגבורי ערב. ירושלים: דפוס אברהם משה לונץ.
- יהודה, אברהם שלום. 1903. המזרח א: 171.
- יהודה, אברהם שלום. 1946. עבר וערב. ניו יורק: ההסתדרות העברית באמריקה.
- יהודה, אברהם שלום. 1949. "יחסו של הרצל לבעיה הערבית", הד המזרח 1949.7.10: 10-11.
- יהודה, אברהם שלום. 1951. הגנה על היישוב במלחמת העולם הראשונה: זכרונות מימי שהותי בספרד. ירושלים: הוצאה עצמית.
- יהודה, אברהם שלום, 1950. "רוורנד הכלר וד"ר הרצל", הד המזרח ו, 46-47: 12-13.
- יהודה, יצחק בנימין. 1929. הכתל המערבי. ירושלים: הוצאת המחבר.
- יהודה, יצחק בנימין. 1932. משלי ערב. ירושלים: הוצאת א"י להיסטוריה ואתנוגרפיה.
- יהושע, יעקב. 1988. ירושלים הישנה בעין ובלב. ירושלים: כתר.
- יהושע, יעקב. 2016. אפנדי בלי שכר סופרים. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- יוסף, עובדיה. 2005. מאור ישראל, חלק ג: טבעת המלך על משנה תורה להרמב"ם. ירושלים: מכון מאור ישראל.
- יוסף שאול, בן עבדאללה. 1923. גבעת שאול. הביא לדפוס: שמואל קרויס, וינה: דפוס אונגער.

- יוסף שאול, בן עבדאללה. 1926. **משבצת התרשיש**. הביא לדפוס: שמואל קרויס, לונדון: גולדסטון.
- יזבק, מחמוד. 2015. "בצל האימפריה: תגובות פלסטיניות לתנועה הציונית 1882-1914", יהודה שנהב (עורך), **הציונות והאימפריות**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר: 183-212.
- ילין, דוד. 1932-1937. **גן המשלים והחידות: אוסף שירי טודרוס בן יהודה אבו אל עאפיה עפ"י כתביד שאולה בן עבד-אל יוסף**. ירושלים: דפוס הספר.
- ילין, דוד. 1936. **שואל עבד-אללה יוסף בתור סופר, חוקר ומפיץ השכלה על פי כתביו**. ירושלים: דפוס ווייס.
- ילין, דוד. 1972. **כתבי דוד ילין**. ירושלים: ראובן מס.
- ילין, דוד. 1975 [1940]. **תורת השירה הספרדית**, ירושלים: מאגנס.
- ילין, דוד. 1976. **כתבי דוד ילין**. כרך חמישי: אגרות ב. ירושלים: ראובן מס.
- ירדני, גליה. 1969. **העיתונות העברית בארץ ישראל**. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב והקיבוץ המאוחד.
- כהן, אורי. 2007. **ההר והגבעה: האוניברסיטה העברית בירושלים**. תל אביב: עם עובד.
- כהן, הלל. 2013. **תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי**. ירושלים: כתר.
- כהן, הלל. 2015. "חייו ומותו של היהודי-ערבי בארץ ישראל ומחוצה לה", **עיונים בתקומת ישראל 9**: 171-200.
- כהן, הלל ויובל עברי. 2017. "בני הארץ, הצהרת בלפור והערכים", **תיאוריה וביקורת 49**: 291-304.
- כהן, מרק. 1996. "האיסלאם והיהודים: מיתוס, מיתוס נגדי, ההיסטוריה", **חזה לצרוס-יפה (עורכת)**, **סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות**. ירושלים: מרכז זלמן שזר: 21-37.
- כהן, מרק, 2001. **בצל הסהר והצלב: היהודים בימי הביניים**. חיפה: הוצאת אוניברסיטת חיפה.
- לב טוב, בועז. 2010. "שכנים נוכחים: קשרים תרבותיים בין יהודים

- לערבים בארץ ישראל בשלהי התקופה העות'מאנית", זמנים 110: 42-54.
- ליסק, משה ודן הורוביץ. 1977. **מישוב למדינה: יהודי ארץ ישראל בתקופת המנדט הבריטי כקהילה פוליטית**. תל אביב: עם עובד.
- למיר, ונסן. 2018. **ירושלים 1900: עיר הקודש בעידן האפשרויות**. ירושלים: מאגנס.
- מיוחס, יוסף. 1895. **שיחות ישמעאל**. ירושלים: דפוס הרי"ד פרומקין.
- מיוחס, יוסף. 1920א. "מכתב למערכת", **מזרח ומערב א: 95-96**.
- מיוחס, יוסף. 1920ב. "סיפורי עם ספרדיים", **מזרח ומערב ב: 58**.
- מיוחס, יוסף. 1928א. **ילדי ערב**. תל אביב: דביר.
- מיוחס. יוסף. 1928ב. "מסיפורי הח'ליפים", **מזרח ומערב ב: 214-219**.
- מיוחס, יוסף. 1937. **הפלחים**. תל אביב: דביר.
- מיוחס, יוסף. 1938. **מעשיות עם לבני קדם**. תל אביב: דביר.
- מייטלס, עפרה. 2009. "דוד ילין: ביוגרפיה: להבנת המעבר מחברה משכילית מתונה לחברה הלאומית החדשה". עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן.
- מייטלס, עפרה. 2015. **בדרך האמצע: דוד ילין – סיפור חיים**. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- מנדס־פלור, פול. 1984. "אוריינטליות ומיסטיקה: האסתטיקה של מפנה המאה הי"ט והזהות היהודית", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג-ד: 623-681**.
- מנדס־פלור, פול. 2010. **הקידמה ונפתוליה: מאבקם של אינטלקטואלים יהודים עם המודרנה**. תל אביב: עם עובד.
- נוי, אורלי. 2019. "עתירה לבג"ץ נגד חוק הלאום: האנטי־ערכיות פוגעת גם במזרחים", **שיחה מקומית, 1.1.2019**.
- נוי, עמוס. 2017. **עדים או מומחים: יהודים משכילים בני ירושלים והמזרח בתחילת המאה ה-20**. תל אביב: רסלינג.
- סבירסקי, שלמה. 1981. **לא נחשלים אלא מנוחשלים: מזרחים ואשכנזים בישראל, ניתוח סוציולוגי ושיחות עם פעילים ופעילות**. חיפה: מחברות למחקר וביקורת.

- סטילמן, נורמן. 2002. "מחקר המזרח ומחכמות ישראל לרב-תחומיות: התפתחות מחקר יהדות ספרד והמזרח", פעמים 92: 63-92. סעיד, אדוארד. 2000. אוריינטליזם. תל אביב: עם עובד.
- עבאדי, יצחק. 1920. "מכתב למערכת", מזרח ומערב א: 97-98. פונקנשטיין, עמוס. 1991. תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית. תל אביב: עם עובד.
- פוקו, מישל. 2002. סדר שיח. תל אביב: כבל.
- פיינר, שמואל. 1995. השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת עבר יהודית מודרנית. ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- פלד, יואב. 1997. אוטונומיה תרבותית ומאבק מעמדי: התפתחות המצע הלאומי של הבונד, 1893-1903. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פרידמן, ישעיהו. 1987. שאלת ארץ ישראל בשנים 1914-1918. ירושלים: מאגנס.
- פרידמן, ישעיהו. 1996. תורכיה, גרמניה והציונות 1890-1917. ירושלים: יד בן צבי.
- פרידמן, ישעיהו. 2004. מיתוס של כפל ההבטחות: בריטניה, הערבים והציונות, 1915-1920. באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון.
- פרנקל, מרים. 2002. "כתיבת ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים", פעמים 92: 23-61. צור, ירון. 2001. קהילה קרועה. תל אביב: עם עובד.
- צור, ירון. 2003. "ההיסטוריוגרפיה הישראלית והבעיה העדתית", פעמים 94: 56-7.
- קימלינג, ברוך. 2004. מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל – בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות. תל אביב: עם עובד.
- קלוזנר, יוסף. 1920. "ערכה הנצחי של תקופת ספרד", מזרח ומערב א: 307-311.
- קלוזנר, יוסף. 1929. "לחקר הנוראות בארץ-ישראל", מאזנים א(כז): 1-3.
- קליין, מנחם. 2015. קשורים: הסיפור של בני הארץ. בני ברק: הקיבוץ המאוחד.

- קפלן, יוסף. 2003. מנוצרים חדשים ליהודים חדשים. ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- קרואס, שמואל. 1926. "הקדמה", משבצת התרשיש. לונדון: גולדסטון.
- קרק, רות ויוסף גלס. 1993. יזמים ספרדיים בארץ ישראל: משפחת אמזלג 1816-1916. ירושלים: מאגנס.
- רבניצקי, יהושע חנא, חיים נחמן ביאליק ושמחה בן ציון. 1906. שירת ישראל: מבחר השירים העברים מימי ר' שמואל הנגיד ועד היום. קראקא: מוריה.
- רוזן, טובה. 1992. "500 שנות ספרות עברית בספרד", זמנים 41: 69-54.
- רוזן, מינה. 2002. "מגמות נבחרות בחקר יהודי המזרח", פעמים 93: 38-8.
- רוז-קרוצקי, אמנון. 1994. "גלות בתוך ריבונות לביקורת שלילת הגלות בתרבות הישראלית, חלק שני", תיאוריה וביקורת 5: 113-130.
- רוז-קרוצקי, אמנון. 1998. "אוריינטליזם, מדעי היהדות והחברה הישראלית", ג'מאעה ג': 61-34.
- רוז-קרוצקי, אמנון. 2005. צנזור, העורך והטקסט: הצנזורה הקתולית והדפוס העברי במאה השש עשרה. ירושלים: מאגנס.
- רוז, תמי. 2009. ילדי ההפקר: החצר האחורית של תל אביב המנדטורית. תל אביב: עם עובד ומכללת ספיר.
- רם, חנה. 1996. היישוב היהודי ביפו בעת החדשה. ירושלים: כרמל וועד הקהילות הספרדיות בתל אביב ומחוז המרכז.
- רתם, נגה. 2011. "עם פסנתר אי אפשר לרקוד ריקודי בטן: דימויי האימפריה העוסמאנית במחוזות הזיכרון הישראליים", ג'מאעה יט: 41-1.
- שגב, תום. 1999. ימי הכלניות ארץ ישראל בתקופת המנדט. ירושלים: כתר.
- שוחט, אלה. 2001. זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב תרבותית – אסופת מאמרים. תל אביב: בימת קדם לספרות.
- שומסקי, דימטרי. 2010. בין פראג לירושלים: ציונות פראג ורעיון המדינה הדו-לאומית. ירושלים: מרכז זלמן שזר.

- שומסקי, דימטרי. 2004. "היסטוריוגרפיה, לאומיות ודו-לאומיות: יהדות צ'כּוֹ-גרמנית, ציוני פראג ומקורות הגישה הדו-לאומית של הוגו ברגמן", ציון סט (א): 45-80.
- שוקד, משה ושלמה דשן. 1977. דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון אפריקה. ירושלים: יד בן צבי.
- שורש, יצחק. 2000. הפנייה לעבר ביהדות המודרנית. ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- שטרית, סמי שלום. 1999. המהפכה האשכנזית מתה: הרהורים על ישראל מזווית כהה – קובץ מאמרים, 1992-1999. תל אביב: בימת קדם לספרות.
- שטרית, סמי שלום. 2004. המאבק המזרחי בישראל: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה 1948-2003. תל אביב: עם עובד.
- שיינדלרין, ראובן. 1999. "מאמר ביקורת על ספרו של חיים שירמן 'תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית'", ציון סד(ג): 384-400.
- שיניאק, רפי. 2009. "היער, הערבה ומה שביניהם: חיים נחמן ביאליק מלמד תולדות הספרות העברית", פעמים 119: 7-43.
- שירמן, חיים. 1956. השירה העברית בספרד ובפרובאנס, ירושלים: מוסד ביאליק.
- שירמן, חיים. 1995. תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית. ירושלים: מאגנס ומכון בן צבי.
- שלום, גרשום. 1975. דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה. תל אביב: עם עובד.
- שלוש, יוסף אליהו. 2005 [1931]. פרשת חיי. תל אביב: כבל.
- שנאן, ניתאי. 2001. "ראשית שינוי היחס בספרד כלפי עברה היהודי: הספרות ההיסטוריוגרפית הספרדית במאות ה-18 וה-19", פעמים פח: 53-74.
- שנאן, ניתאי. 2012. קורבנות או אשמים: תולדות היהודים בראי ההיסטוריוגרפיה הספרדית 1759-1898. ירושלים: מכון בן צבי.
- שנהב, יהודה. 2003. היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות. תל אביב: עם עובד.

- שנהב, יהודה. 2008. "הזמנה למתווה פוסט חילוני לחקר החברה בישראל", *סוציולוגיה ישראלית* 1(1): 161-189.
- שנהב, יהודה (עורך). 2015. *הציונות והאימפריות*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.
- שרירא, דני. 2018. *איסוף שברי הגולה: חקר הפולקלור הציוני לנוכח השואה*. ירושלים: מאגנס.
- שרעבי, רחל. 1989. *היישוב הספרדי בירושלים בשלהי התקופה העות'מאנית*. תל אביב: משרד הביטחון.
- תדהר, דוד. 1947. *אנציקלופדיה לחלוצי היישוב וכונניו*. תל אביב: הוצאת המחבר.
- Al Aris, Tarek. 2013. *Trials of Arab Modernity: Literary Affects and the New Political*. New York: Fordham University Press.
- Al Ariss, Tarek (ed.). 2018. *The Arab Renaissance: A Bilingual Anthology of the Nahda*, New York: MLA.
- Alcalay, Ammiel. 1993. *After Jews and Arabs*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Anidjar, Gill. 1996. "Jewish Mysticism Alterable and Unalterable: On 'Orienting' Kabbalah Studies and the 'Zohar' of Christian Spain", *Jewish Social Studies* 3(1): 89-157.
- Anidjar, Gill. 2007. *Semites: Race, Religion, Literature*. Stanford: Stanford University Press.
- Antonius, George. 1939. *The Arab Awakening: The Story of the Arab Movement*. London: Kegan Paul International.
- Asad, Talal. 1993. "The Construction of Religion as an Anthropological Category", *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* 2: 27-54.
- Aschheim, Steven. E. 1982. *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923*. University of Wisconsin Press.
- Ayalon, Ami. 2004. *Reading Palestine: Printing and Literacy, 1900-1948*. Austin, TX: University of Texas Press.

- Bal, Mieke & Sherry Marx-MacDonald. 2002. *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bashkin, Orit. *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq*. Stanford University Press, 2012.
- Behar, Almog & Yuval Evri. 2019. "From Saadia to Yahuda: Reviving Arab Jewish Intellectual Models in a Time of Partitions", *Jewish Quarterly Review* 109(3): 458–463.
- Behar, Moshe. 2017. "1911: The Birth of the Mizrahi–Ashkenazi Controversy", *Journal of Modern Jewish Studies* 16(2): 312–331.
- Behar Moshe & Zvi Ben-Dor. 2013. *Modern Middle Eastern Jewish Thought: Writing on Identity, Politics, and Culture, 1893–1958*. Boston: Brandeis.
- Bension, Ariel. 1932. *The Zohar: In Moslem and Christian Spain*. London: Routledge.
- Ben-Bassat, Yuval & Eyal Ginio (eds.). 2011. *Late Ottoman Palestine: The Period of Young Turk Rule*, Vol. 29. London: IB Tauris.
- Ben-Ur, Aviva. 2009. *Sephardic Jews in America: A Diasporic History*. New York: NYU Press.
- Betta, Chiara. 1997. "Silas Aaron Hardoon (1851–1931): Marginality and Adaptation in Shanghai", Ph.D dissertation., University of London.
- Borovaya, Olga. 2008. "Jews of Three Colors: The Path to Modernity in the Ladino Press at the Turn of the Twentieth Century", *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* (New Series) Sephardic Identities 15(1): 110–130.
- Campos, Michelle U. 2005. "Between 'Beloved Ottomania' and 'The Land of Israel': The Struggle over Ottomanism and Zionism



- among Palestine's Sephardi Jews, 1908–13", *International Journal of Middle East Studies* 37(4): 461–483.
- Campos, Michelle U. 2011. *Ottoman Brotherhood*. Stanford: Stanford University Press.
- Campos, Michelle U. 2017. "Mizrah Uma'arav (East and West): A Sephardi Cultural and Political Project in Post-Ottoman Jerusalem", *Journal of Modern Jewish Studies* 16(2): 332–348.
- Cohen, J. Phillips. 2014. *Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen J. Phillips & Sarah Abrevaya Stein. 2010. "Sephardic Scholarly Worlds: Toward a Novel Geography of Modern Jewish History", *The Jewish Quarterly Review* 100(3): 349–387.
- Cohen, Mark. R. 1991. "The Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History", *Tikkun* 6(3): 55–60.
- Cooper, Frederick. 2005. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. California: University of California Press.
- De Vries, David. 2010. *Diamonds and War: State, Capital, and Labor in British-ruled Palestine*. New York: Berghahn Books.
- Efron, M. John. 1993. "Scientific Racism and the Mystique of Sephardic Racial Superiority", *LBI Year Book* 38(1): 75–96.
- Efron, M. John. 2016. *German Jewry and the Allure of the Sephardic*. Princeton: Princeton University Press.
- Eisenstadt, Shmuel Noah. 2000. "Multiple Modernities", *Daedalus* 129(1): 1–29.
- Esherick, Joseph W., Hasan Kayali, & Eric Van Young. 2006. *Empire to Nation*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Evri, Yuval. 2016. "Translating the Arab-Jewish Tradition: From al-Andalus to Palestine/Land of Israel", *Essays of the Forum Transregionale Studien*. Berlin: Forum Transregionale Studien: 4–40.

- Evri, Yuval. 2018. "Return to al-Andalus beyond German-Jewish Orientalism: Abraham Shalom Yahuda's Critique of Modern Jewish Discourse", Ottfried Fraisse (Ed.), *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging*, Vol. 108. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG: 337–355.
- Evri, Yuval & Behar, Almog. 2017. "Between East and West: Controversies over the Modernization of Hebrew Culture in the Works of Shaul Abdallah Yosef and Ariel Bension", *Journal of Modern Jewish Studies* 16(2): 295–311.
- Eyal, Gil. 2006. *The Disenchantment of the Orient: Expertise in Arab Affairs and the Israeli State*. Stanford: Stanford University Press.
- Fieldhouse, David Kenneth. 1966. *The Colonial Empires*. New York: Dell Publishing.
- Foucault, Michel. 2003. *Society Must be Defended*. London: Penguin.
- Friedman, Michal. 2014. "Reconstructing 'Jewish Spain': The Politics and Institutionalization of Jewish History in Spain, 1845–1940", *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies* Inaugural issue 1: 55–67.
- Heschel, Susannah. 1999. "Revolt of the Colonized: Abraham Geiger's Wissenschaft des Judentums as a Challenge to Christian Hegemony in the Academy", *New German Critique* 77: 61–85.
- Heschel, Susannah. 2012. "German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism", *New German Critique* 39(3 [117]): 91–107.
- Hobsbawm, Eric J. 1987. *The Age of Empire, 1875–1914*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Hochberg, Gil Z. 2010. *In spite of Partition: Jews, Arabs, and the*

- Limits of Separatist Imagination*, Vol. 24. Princeton: Princeton University Press.
- Gerber, Jane. S. (Ed.). 1995. *Sephardic Studies in the University*. Vancouver: Fairleigh Dickinson University Press.
- Ginio, Alisa M. 2014. *Between Sepharad and Jerusalem: History, Identity and Memory of the Sephardim*. Leiden: Brill.
- Ginio, Eyal. 2005. "Mobilizing the Ottoman Nation during the Balkan Wars (1912–1913): Awakening from the Ottoman Dream", *War in History* 12(2): 156–177.
- Goldberg, Harvey E. 2008. "From Sephardi to Mizrahi and Back Again: Changing Meanings of 'Sephardi' in Its Social Environments", *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* New Series 15(1), Sephardi Identities: 165–188.
- Gribetz, Jonathan M. 2014. *Defining Neighbors: Religion, Race, and the Early Zionist-Arab Encounter*, Vol. 55. Princeton: Princeton University Press.
- Jacobson, Abigail. 2011. *From Empire to Empire: Jerusalem between Ottoman and British Rule*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Jacobson, Abigail & Moshe Naor. 2016. *Oriental Neighbors: Middle Eastern Jews and Arabs in Mandatory Palestine*. Waltham: Brandeis University Press.
- Kayali, Hasan. 1997. *Arabs and Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire 1908–1918*. Berkeley: University of California Press.
- Kassam, Ashifa, "If Spain Welcomes Back Its Jews, Will its Muslims Be Next?", *The Guardian*, 24.2.2014, <https://www.theguardian.com/world/2014/feb/24/spain-sephardic-jews-islam-muslim>.
- Kedourie, Eli. 1956. *England and the Middle East: The Vital Years, 1914–1921*. London: Cassell.

- Khalidi, Rashid. 1997. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press.
- Kimmerling, Baruch. 1983. *Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimension of Zionist Politics*. Berkeley: University of California Press.
- Laskier Michael M. 1983. *The Alliance Israelite Univesal and the Jewish Communities of Moroco 1862–1962*. Albany: SUNY Press.
- Latour Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lehmann, Matthias B. 2008. “Rethinking Sephardi Identity: Jews and Other Jews in Ottoman Palestine”, *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* (New Series) Sephardi Identities 15(1): 81–109.
- Levy, Avigdor. 1992. *The Sephardim in the Ottoman Empire*. Princeton, NJ.: Darwin Press.
- Levy, Lital. 2005. “From Baghdad to Bialik with Love”, *Comparative Literature Studies* 42(3): 125–154.
- Levy, Lital. 2007. “Jewish Writers in the Arab East: Literature, History, and the Politics of Enlightenment, 1863–1914”, Ph.D dissertation, University of California, Berkeley.
- Levy Lital. 2008. “Historicizing the Concept of Arab Jews in the Mashriq”, *Jewish Qauterly Review* 98(4): 452–469.
- Levy, Lital. 2012. “Partitioned Pasts: Arab Jewish Intellectuals and the Case of Esther Azhari Moyal (1873–1948)”, Dyala Hamzah (Ed.), *The Making of the Arab Intellectual (1880–1960): Empire, Public Sphere, and the Colonial Coordinates of Selfhood*. London: Routledge: 128–163.
- Levy, Lital. 2013. “The Nahda and the Haskala: A Comparative

- Reading of 'Revival' and 'Reform'", *Middle Eastern Literatures* 16(3): 300–316.
- Levy, Lital. 2014. *Poetic Trespass: Writing between Hebrew and Arabic in Israel/Palestine*. Princeton: Princeton University Press.
- Makdisi, Ussama. 2000. *The Culture of Sectarianism*. Berkeley: University of California Press.
- Makdisi, Ussama. 2002. "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review* 107 (3): 768–796.
- Mandel, Neville. 1976. *The Arabs and Zionism before World War I*. Berkeley: University of California Press.
- Meyer, Maisie J. 2003. *From the Rivers of Babylon to the Whangpoo: A Century of SEPHARDI Jewish Life in Shanghai*. Lanham: MD.
- Moreno, Aviad. 2012. "De-Westernizing Morocco: Pre-Migration Colonial History and the Ethnic-Oriented Self-Representation of Tangier's Natives in Israel", *Quest: Issues in Contemporary Jewish History* 4: 67–85.
- Moreno, Aviad. 2014. "Ethnicity in Motion: Social Networks in the Emigration of Jews from Northern Morocco to Venezuela and Israel, 1860–2010", Ph.D. Dissertation, Ben-Gurion University.
- Mufti, Aamir. 2007. *Enlightenment in the Colony*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ojeda-Mata, Maite. 2017. *Modern Spain and the Sephardim: Legitimizing Identities*. London: Lexington Books.
- Pratt, Mary Louise. 2007. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge.
- Ray, Jonathan. 2008. "New Approaches to the Jewish Diaspora: The Sephardim as a Sub-Ethnic Group", *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* (New Series) Sephardi Identities 15(1): 10–31.

- Reinharz, Jehuda & Yaacov Shavit. 2010. *Glorious, Accursed Europe: An Essay on Jewish Ambivalence*. Waltham: Brandeis University Press.
- Rodrigue, Aron. 1990. *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860–1925*. Indiana: Indiana University Press.
- Rosen, Tova & Eli Yassif. 2002. “The Study of Hebrew Literature of the Middle Ages: Major Trends and Goals”, Martin Goodman (Ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford: Oxford University Press: 241–294.
- Roth, Cecil. 1941. *The Sasoon Dynasty*. London: Robert Hale Limited publisher.
- Said, Edward W. 1983. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Said, Edward W. 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knop
- Schorsch, Ismar 1989. “The Myth of Sephardic Supremacy”, *LBI Year Book XXXIV*: 47–66.
- Shafir, Gershon. 1989. *Land, Labor and Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882–1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shamir, Ronen. 2000. *The Colonies of Law: Colonialism, Zionism and Law in Early Mandate Palestine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shenhav, Yehouda. 2006. *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*. Stanford: Stanford University Press.
- Shenhav-Shahrabani, Yehouda. 2019. “The New-Classical Bias in Translation”, *JLS – Journal of Levantine Studies* 9(1): 5–18.
- Shohat, Ella. 1992. “Rethinking Jews and Muslims: Quincentennial Reflections”, *Middle East Report* 22: 25–29.

- Shohat, Ella. 1997. "Columbus, Palestine and Arab-Jews: Toward a Relational Approach to Community Identity", Keith Ansell-Pearson, Benita Parry, & Judith Squires (Eds.), *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*. London: Lawrence & Wishart: 88–105.
- Shohat, Ella. 1999. "The Invention of the Mizrahim", *Journal of Palestine Studies* 29(1): 5–20.
- Shohat, Ella. 2015. "The Question of Judeo-Arabic", *The Arab Studies Journal* 23(1): 14–76.
- Shohat, Ella. 2017. *On the Arab-Jew, Palestine, and Other Displacements*. London: Pluto.
- Shohat, Ella & Robert Stam. 2014. *Unthinking Eurocentrism*. London: Routledge.
- Stam, Robert & Ella Shohat. 2009. "Transnationalizing Comparison: The Uses and Abuses of Cross-Cultural Analogy", *New Literary History* 40(3): 473–499.
- Stein, Sarah Abrevaya. 2002. "Sephardi and Middle Eastern Jewries Since 1492", Martin Goodman (Ed.), *The Oxford Hand Book of Jewish Studies*. Oxford: Oxford University Press: 327–363.
- Stein, Sarah Abrevaya. 2003. *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*. Place: Indiana University Press.
- Stein, Sarah Abrevaya. 2008. *Plumes: Ostrich Feathers, Jews, and a Lost World of Global Commerce*. New Haven: Yale University Press.
- Stein, Sarah Abrevaya. 2011. "Protected Persons? The Baghdadi Jewish Diaspora, The British State and the Persistence of Empire", *The American Historical Review* 116(1): 80–108.
- Subrahmanyam, Sanjay. 1997. "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia", *Modern Asian Studies* 31(3): 735–762.

- Tamari, Salim. 2008. *Mountain against Sea: Essays on Palestinian Society and Culture*. Berkley: University of California Press.
- Timberg, Thomas A. 1986. *Jews in India*. New Delhi: Vikas.
- Tobi, Yosef. 2013. "Saul A. Joseph: The Pioneer of Modern Research on the Affinity between Medieval Hebrew and Arabic Poetry", Ali Hussein (Ed.), *Branches of the Goodly Tree: Studies in Honour of George Kanazi*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag: 128–143.
- Trivellato, Francesca. 2009. *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*. New Haven: Yale University Press.
- Venturini, Tommaso. 2012. "Building on Faults: How to Represent Controversies with Digital Methods", *Public Understanding of Science* 21(7): 796–812.
- Weber, Max. 1949. "Objective Possibility and Adequate Causation in Historical Explanation", Edward A. Shills & Henry Finch (Eds.), *The Methodology of the Social Sciences*. New York: The Free Press: 164–188.
- Wolfe, Patrick. 2006. "Settler Colonialism and the Elimination of the Native", *Journal of Genocide Research* 8(4): 387–409.
- Yahuda, Avraham Shalom. 1952. *Dr. Weizmanns Errors on Trial*. New York: Published Privately.
- Yiftachel, Oren. 2006. *Ethnocracy: Land, and the Politics of Identity Israel/Palestine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Zreik, Raef. 2016. "When Does a Settler Become a Native? (With Apologies to Mamdani)", *Constellations* 23(3): 351–364.

## קטעי עיתונות

- א.א. [אברהם אלמליח]. "תרבות הערבים בספרד: הרצאתו המדעית הערבית של הפרופסור אברהם שלום יהודה", דאר היום, 15.12.1920.



- אבישר, דוד. "סביב להרצאתו של ביאליק", דאר היום, 13.3.1927: 3.  
אלמאליח, אברהם. "לשאלת יסוד עתון ערבי בא"י", החרות,  
8.9.1911.
- אלמאליח, אברהם. "ד"ר שמעון מויאל ז"ל", החרות, 15.6.1915.  
אלמאליח, אברהם. "תפקידנו בתנועת התחיה (אל אחי הספרדים  
שבארץ)", דאר היום, 15.8.1919: 1-2.  
אלמאליח, אברהם. "יהודי המזרח (בשנת תרע"ט)", דאר היום,  
1.10.1919.
- אסף, מיכאל. "דלטוריה בנוסח ספרד", דבר, 25.1.1928: 2.  
אפשטיין, יצחק. "שאלת השאלות", דאר היום, 17.8.1921: 1.  
בן יהודה, אליעזר. "מאורע ירושלמי", דאר היום, 17.12.1920.  
בן יעקב, אברהם. "לזכרון יצחק יחזקאל יהודה ז"ל", הד המזרח,  
29.9.1942.
- בן חנניה, יהושע. "הסופרת אסתר מויאל ותקופתה", הד המזרח,  
17.9.1944: 17.
- בן עטר, ח'. "ולמלשינים אל תהי תקוה", החרות, 23.11.1910: 1.  
בן עטר, ח'. "ספרד והיהודים הספרדים: ד"ר אברהם שלום יהודה –  
בעד שיבת היהודים לספרד?" החרות, 6.11.1913: 1.  
בן קיקי, חיים. "התרבות האירופית במזרח", דאר היום, 12.10.1920,  
14.10.1920, 15.10.1920.
- בן קיקי, חיים. "שאלת השאלות בישוב הארץ", דאר היום,  
30.8.1921.
- בצראווי, אברהם, ר' (ספרדי טהור). "ע"ד יסוד עתון ערבי: מענה גלוי  
למר לידויפול", החרות, 24.10.1911: 2.
- ברנר, יוסף חיים. "מכתב מארץ ישראל", הַאֲהָלָה, תרע"ב. גרסה  
אלקטרונית. מתוך פרויקט בן-יהודה, [https://benyehuda.org/  
read/183](https://benyehuda.org/read/183)
- גור, א'. "שיבת ספרד", דאר היום, 17.11.1921.
- גאון, משה דוד. "תחיה או ירידה: למצב היהודים הספרדים", דאר היום,  
8.8.1922: 2.

- גאון, משה דוד. "היהודים הספרדים והציונות (ספרדים ואשכנזים)",  
 דאר היום, 12.1.1930.
- המערכת. "אמר העורך", החרות, 19.6.1913: 2.
- המערכת. "קריאת הערכים אל היהודים ילידי הארץ", הארץ, 28.2.1922:  
 5.
- המערכת. "ידיעות אחרונות", דאר היום, 8.8.1923.
- המערכת. "העתונות הערבית והרצאתו של הפר' יהודה", דאר היום,  
 24.12.1920.
- המערכת. "בהסתדרות הכללית של היהודים הספרדים", דאר היום,  
 28.12.1920: 3.
- המערכת. "נשף-פרידה לכבוד פרופ. דר. יהודה", דאר היום, 24.2.1921.
- המערכת. "בני הארץ", דאר היום, 19.6.1921: 2.
- המערכת. "שיחה עם המשלחת הערבית בלונדון", הצפירה, 27.10.1921:  
 3.
- המערכת. "מארץ ישראל", העולם, 9.1.1925: 34-35.
- המערכת. "ביאליק באולם 'חלוצי המזרח'", דאר היום, 27.2.1927: 1, 4.
- המערכת. "ביאליק באולם חלוצי המזרח", דאר היום, 28.2.1927.
- המערכת. "ביאליק באולם חלוצי המזרח", דאר היום, 30.2.1927.
- המערכת. "פתיחת הספריה של הסתדרות 'חלוצי המזרח' בירושלים",  
 דאר היום, 18.12.1927: 4.
- הרוזן, י'. "נורדאו ויהודה לפני מלך ספרד", הד המזרח, 5.8.1949.
- יהודה, אברהם שלום. "מנאום הפרופ' יהודה בנשף הפרידה שנערך  
 לכבודו", דאר היום, 28.2.1921: 2.
- יהודה, אברהם שלום. "פרקים מזכרונותי", הד המזרח, 5.8.1949.
- יהודה, אברהם שלום. "לזכרון יוסף נבון", הד המזרח, 11.11.1949.
- יהודה, אברהם שלום. "המלך אלפונסו השמיני – ופעולתו למען יהודי  
 ארץ ישראל", הד המזרח, 6.1.1950.
- יהודה, אברהם שלום. "התערבותו של אלפונסו", הד המזרח,  
 13.1.1950.
- יוסף, שאול עבראללה. "היהודים בהנכאנג ובארץ סינים", הצפירה,  
 10.1.1888.

- יוסף, שאול עבדאללה. "קול הסירים תחת השיר", **הצפירה**, 26.12.1888.
- יוסף, שאול עבדאללה. "קול הסירים תחת השיר", **הצפירה**, 27.12.1888.
- יוסף, שאול עבדאללה. "קול הסירים תחת השיר", **הצפירה**, 4.11.1901, 5.11.1901, 6.11.1901, 8.11.1901, 10.11.1901, 11.11.1901, 12.11.1901, 13.11.1901, 17.11.1901, 18.11.1901, 20.11.1901, 21.11.1901, 24.11.1901, 25.11.1901, 26.11.1901.
- ילין, דוד, "לצעירים הארץ ישראלים", **דאר היום**, 10.8.1919.
- לודויפול, אברהם. "מענייני היום", **האור**, 4.10.1911: 1.
- לודויפול, אברהם. "מענייני היום", **האור**, 16.10.1911.
- לודויפול, אברהם. "מענייני היום", **האור**, 19.10.1911.
- לודויפול, אברהם. "צרכי ציבור", **האור**, 24.10.1911: 2-1.
- לודויפול, אברהם. "מענה להא' בצראווי", **החרות**, 27.10.1911: 2.
- לודויפול, אברהם. "למחוללי כבוד שפתנו", **החרות**, 27.6.1913.
- מויאל, אסתר. "אספה", **הצבי**, 30.3.1909: 2.
- מויאל, שמעון. "הסכת ושמע ישראל", **החרות**, 22.9.1911: 2.
- מויאל, שמעון. "ע"ד יסוד עתון ערבי בארץ ישראל", **החרות**, 19.10.1911.
- מויאל, שמעון. "ע"ד יסוד עתון ערבי", **החרות**, 25.10.1911: 2.
- מויאל, שמעון. "התעוררות. על מצבנו בארץ ישראל", **החרות**, 2.2.1912: 3.
- מויאל, שמעון. "תגובה למאמר הסכנה הציונית", מופיע בגרסה עברית בתוך: "העיתונות הערבית והישוב היהודי", **מוריה**, 19.7.1914: 3-2.
- מלול, נסים. "ע"ד יסוד עתון ערבי", **החרות**, 25.10.1911: 2.
- מלול, נסים. "מעמדנו בארץ", **החרות**, 17.6.1913, 18.6.1913, 19.6.1913.
- מלול, נסים. "העתונות הערבית", **השלח**, לא (תרע"ד-תרע"ה): 364-450, 374.
- ממן, יוסף דוד. "ע"ד העיתונות הערבית", **החרות**, 21.8.1911: 2-1.

- ממן, יוסף דוד. "הציונות והתנועה הערבית בארץ ישראל", החרות, 11.9.1911: 2.
- ממן, יוסף דוד. "ע"ד יסוד עתון ערבי", החרות, 30.10.1911: 1.
- ממן, יוסף דוד. "ע"ד יסוד עתון ערבי", החרות, 1.11.1911: 2.
- עבאדי, יצחק. "הסתדרות הספרדים", דאר היום, 15.12.1919.
- עבאדי, יצחק. "הסתדרות הספרדים", דאר היום, 31.12.1919: 2.
- עבאדי, יצחק. "התאחדות יהודית-ערבית", דואר היום, 10.8.1920: 2.
- פרנקו, יעקב. "אנחנו ה'פ'רינק", דאר היום, 13.5.1923: 2.
- פרנקו, יעקב, "הספרדים והכנסייה הי"ג", דאר היום, 3.8.1923.
- רבינוביץ, יעקב. "טורקיה החדשה, היהודים והציונות", השלח, יח-יט (תרס"ח-תרס"ט): 453-461, 545-557.
- רבינוביץ, יעקב. "רשימות", הפועל הצעיר, 16.5.1913: 5.
- שיטריט, בכור. "חיים בן קיקי ז"ל (דברי הספר מעטים מאת חברו)", דאר היום, 13.05.1935: 3.

## מכתבים

- יהודה, אברהם שלום. "מכתב לדוד ילין", י"א בתשרי תר"ס 1899, ארכיון אברהם שלום יהודה, הספרייה הלאומית בירושלים, ARC. Ms. Var. Yah 38
- יהודה, אברהם שלום. "מכתב לדוד ילין", י"ד בחשון תרפ"ג 1923, ארכיון אברהם שלום יהודה, הספרייה הלאומית בירושלים, ARC. Ms. Var. Yah 38
- יהודה, אברהם שלום. "מכתב לאליעזר בן יהודה", ד' בתמוז תרפ"ב, ארכיון אברהם שלום יהודה, הספרייה הלאומית בירושלים, ARC. Ms. Var. Yah 38
- יהודה, אברהם שלום. "מכתב לאליעזר בן יהודה", ז' בתמוז תרפ"ד 1924, ארכיון אברהם שלום יהודה, הספרייה הלאומית בירושלים, ARC. Ms. Var. Yah 38

## מפתח

271	אבולעפיה, טודרוס 95, 98, 99
"האסכולה הירושלמית"	אבושריד, לאה 287 הע'
263, 250	אבישר, דוד 16, 221-222,
המכון ללימודי המזרח	234, 235, 246-247, 276,
140	281, 289
המכון למדעי היהדות	אבן אל־פכאר, אברהם 110,
265	111
פרשת אי־מינויו של אברהם	אבן גבירול, ר' שלמה 61, 115,
שלום יהודה 128, 130,	126, 254, 255
148-140	אבן ח'לדון 131
אוניברסיטת מדריד 1, 64,	אבן עזרא, ר' אברהם 62, 72,
121-120	255, 294
קתדרה ללימודי תרבות	אבן עזרא, ר' משה (רמב"ע)
ישראל 39, 121, 122-	61, 68, 72, 79, 83, 84, 87,
129-128, 124	92, 98, 99, 253, 255, 295
אוסישקין, מנחם 141, 142-143,	אבן שושן, דון יוסף 121 הע'
203-202, 146-145	אברבנאל, דון יצחק 252, 255
אוקספורד 66	האגודה למדע היהדות
אוריינטליזם, אוריינטליסטים	61 (בגרמניה)
102, 97, 77, 68-67, 34	אגודות נשים ערביות 154
106, 105, 117-118, 139,	אהרונוביץ, יוסף 151
257, 250, 243	האוניברסיטה העברית בירושלים
אורמסבי־גור, ויליאם 142	54, 55, 67, 92, 95, 115 הע',
אחד העם 145	219, 220, 250, 264, 265,

- תרבותית ולשונית 28,  
 30, 43-44, **ראו גם**  
 "מולדת משותפת"  
 עות'מאנית (אתוס)  
 צמיחה של תנועות ואגודות  
 לאומיות לוקאליות 44,  
 46, 151-152, 47  
 קפיטולציות 45-46, 47  
 רפורמציה פוליטית, כלכלית  
 ומשפטית (תנז'ימאת)  
 3, 13, 14, 30, 41, 43,  
 44, 110, 151, 180  
 והתנועה הציונית 47-50,  
 151  
 האימפריה הרוסית 26, 34,  
 36  
 השכלה עברית, תנועת  
 ההשכלה העברית 61,  
 104-107  
 אינטלקטואלים יהודים ספרדים  
 5, 8, 9, 10, 11, 15-19, 22,  
 29, 42, 49, 85, 108-109,  
 155, 158, 169, 171, 220,  
 262  
 וייצוגיה של הספרדיות  
 כמסגרת מתוחמת  
 ונבדלת 227-248  
 אינקוויזציה 122, 269  
 איסטנבול 16, 29, 48, 152,  
 155, 161, 175  
 אירופה 3, 13, 14, 24, 25, 30,
- אחדות לאומית 230, 233,  
 236-238, 263, 275  
 אטינגר, שמואל 263  
 אטליה 256  
 אייזנשטדט, שמואל נח 25  
 אימפריאליזם 12, 244  
 חדש 21, 24, **ראו גם** עידן  
 האימפריה  
 ומודרניזציה יהודית 24-57  
 תפיסת "סיומה של  
 האימפריה" 28  
 האימפריה העות'מאנית 3, 4,  
 7, 8, 9, 28, 29, 30, 36,  
 63, 107, 126, 137, 163,  
 173, 174, 195, 198, 202,  
 228, 251, 280  
 ואירופה 43, 44-47, 151,  
 211  
 התפרקותה וביתור שטחיה  
 50-52, 53, 54, 55, 94,  
 132, 151, 194, 196,  
 275  
 היהודים ומעמדם 47-48,  
 54  
 מהפכת התורכים הצעירים  
 (1908) 41, 43, 44,  
 48, 151  
 ומלחמות הבלקן 46, 151  
 מתח בין זהויות ונאמנויות  
 46-48, 195  
 עות'מאניזציה פוליטית,

- 33, 52, 56, 69, 74, 83, 99, (עיתון) 224
- אל-עיסא, יוסף 175-176
- אל-עסלי, נצר 186
- אל-עסלי, שוקרי 186
- "אל-קודס אל-שריף" (עיתון) 135
- אל-רצאפי, מערוף 135
- אלג'יריה 26, 40, 189
- אלחרזיזי, יהודה 109
- אליאנס, ראו כל ישראל חברים (כי"ח, רשת חינוך)
- אלישר, אליהו 16, 202-203, 244, 276, 282, 289
- אלמליח, אברהם 4, 16, 131, 132, 146-147, 151, 156, 180, 193, 198, 199, 204, 205, 235, 236-238, 239, 242, 251-252, 253, 254, 258-259, 262, 263, 264, 265, 279, 281, 286, 289-290
- אלעזר בן יעקב הבבלי 72
- אלפונסו השלושה עשר, מלך ספרד 121, 122, 124, 125-126
- אלפונסו השמיני, מלך קסטיליה 121 הע'
- אלקלעי, עמיאל 272 הע', 273 אמריקה 3
- הלטינית 4-5, 10
- ראו גם ארצות הברית
- 107, 169 והאימפריה העות'מאנית
- 43, 44-47, 151, 211 מזרח אירופה 9, 93
- אירופוצנטריות 162, 250, 274
- אירופיזציה (Europization) 273 של העברית של המשוררים באנגלוס 86 של התרבות היהודית 24, 30, 38, 90
- אל-אפע'אני, ג'מאל א-דין 156
- אל-באקר, מוחמד 155
- אל-בדיע, ראו תורת השירה הערבית (אל-בדיע)
- אל-דג'אני, חסן צדקי 135-136
- אל-המדאני, צאלח 111
- אל-חוסייני, ג'מאל 207
- אל-חוסייני, מוסא כאט'ם 202-203, 206-207
- "אל-ליברל" (עיתון) 49
- אל-מַקְרִי, אחמד 111
- אל-נהצ'ה (النهضة), תנועת התחייה הערבית 3, 14, 29, 30, 35, 39, 64, 110, 130, 133, 154, 155, 156, 158, 163, 180, 270, 272, 274, 282, 297
- "אלי-סאלם" (עיתון) 156
- "אל-עאא'ילה" (שבועון) 154
- "אל-עאלם אל-אסראאילי"

היהודי בארץ ישראל/ פלסטין	70, 37, 10, 5 (שפה)	155, 86
כיבוש בריטי 196, 200, 228, 226, 203, 202	3 (ספרד המוסלמית)	5, 9, 34, 56, 59, 60, 61
מודרניזציה ורפורמציה 14-13	107, 110-111, 192, 250	משוררים יהודים-ערבים
מחלוקת על השפה הערבית והמעמד הפוליטי של בני הארץ 20, 41-50, 150-193, 57	7	אנוסי ספרד
כמרחב של נאמנויות מרובות 46-47, 165, 172, 275, 278-277	3, 16, 20	אסד, טלאל 29 הע' האסכולה הספרדית 32 הע' אסלאם, מוסלמים
ערבים, ראו ערבים פלסטינים בני הארץ פעילות מדעית ומחקרית יהודית 54-55, 254, 264	112, 135-136, 137, 155, 207, 224, 250, 285	אסף, מיכאל 224 אספניה 5 אספת הנבחרים 143, 196, 199, 225, 246
שלטון המנדט, ראו מנדט בריטי בארץ ישראל/ פלסטין, תקופת המנדט ראו גם שאלת ארץ ישראל/ פלסטין	286 (כתב עת) 286 (כתב עת)	"אפיקים" (כתב עת) "אפיריון" (כתב עת)
ארצות האסלאם הגירה של יהודים מהן 8, 217	153, 213-215, 217, 290	אפשטיין, יצחק "א-צבאח" (עיתון) 207 ארנרט, חנה 24
קהילות יהודיות 273 רדיפה וגירוש של היהודים 283-284	3, 5, 6, 11, 16, 19, 25, 27, 38, 52, 56, 125-126, 127, 149,	אפשטיין, יצחק "אפיריון" (כתב עת) אפשטיין, יצחק
ארצות הבלקן 9, 40, 123, 217, 259	194 14, 19, 41, 47, 49, 155, 157	התיישבות יהודית התיישבות יהודית
	276	ראו היישוב



290, 247	ארצות הברית
ביאליק, חיים נחמן 4, 9, 116-	חקר הספרדיות 9-10
117, 240-251, 256, 261,	המזרח התיכון 206
262, 281, 290-291	קהילות ספרדיות 5, 9
ביבאס, רחמים 186-187	ארצות המזרח הערבי 90, 132-
ביירות 16, 35, 37, 152, 154,	133, 211, 213, 217
155, 161	אשכנזים 17, 55, 98, 238,
האוניברסיטה האמריקאית	243, 245, 266
155	והספרדים/מזרחים, ראו
אוניברסיטת ביירות 155	יחסי ספרדים/מזרחים-
בית לאומי יהודי בארץ ישראל	אשכנזים
51, 52, 129, 133, 196, 206,	והערבים 183-184
207, 208	והשפה הערבית, ראו
בית המדרש הערבי למורים	מחלוקת על השפה
בירושלים 135	הערבית והמעמד
בית הספרים הלאומי	הפוליטי של בני הארץ
והאוניברסיטאי בירושלים	אתנוגרפיה 265
55	אוטואתנוגרפיה 263 הע'
בכר, פורטונה 287 הע'	יהודית 259
בלס, שמעון 165	ילידית 262-263
בלפור, לורד ארתור ג'יימס	אתניות 3, 19, 181-182, 228
52	
הבלקן, ראו ארצות הבלקן	באכורד סוריה (אגודה) 154
"במערכה" (כתב עת) 286	בגדאד 4, 16, 19, 26, 29, 35,
בן אב"י, איתמר 141 הע',	37, 64, 66, 69, 70, 84, 132
198-199, 291	בהר, אלמוג 273 הע', 274
בן יהודה, אליעזר 101, 134,	בוארון, שלום 283 הע'
136, 140, 141-142, 143,	בוזגלו, ר' דוד 273
164	בומביי 35, 37 הע', 69
בן יהודה, משפחת 198	בונד (תנועה) 12
בן יעקב, אברהם 286, 291	בורלא, יהודה 16, 234-236,

עוֹת'מאני 51	בן עדו, ראו שמואל בן עאדיה
מדיניות בארץ ישראל/	(בן עדו)
פּלסטין 52	בן עטר, חיים 16, 49, 119-120,
ממשלת בריטניה 54, 132,	156
202	בן צבי, יצחק 263-264
מנדט על ארץ ישראל/	בן ציון, אריאל 256, 291-292
פּלסטין, ראו מנדט	בן ציון, שמחה 116
בריטי בארץ ישראל/	בן קיקי, חיים 16, 199, 210-
פּלסטין, תקופת המנדט	213, 214-215, 217-219,
מנדט על עיראק ועבר	222, 274, 276, 292
הירדן 51	בן קיקי, ר' שמואל 210
והתנועה הציונית 51, 52	בן שבת, שמואל 199, 259,
הברית החדשה 155	265, 285, 286
ברלוביץ, יפה 17-18	בן ששון, מנחם 263
ברלין 16, 19, 64	בנבסה, אסתר 54
בית המדרש הגבוה למדעים	בניהו, מאיר 286
1, 66, 119	הבעיה העדתית 229 הע', ראו
ברלינר, אברהם 62, 64 הע',	גם השאלה הספרדית
68, 72, 73, 78, 80, 82, 97,	בער, יצחק 263
292	בצלאל, יצחק 18, 152 הע'
ברנאי, יעקב 263	בצראווי, אברהם 151, 156,
ברנר, יוסף חיים 151, 170-171,	168, 172, 177, 178, 182,
187, 293	292
בת יאור 283 הע'	בצרה 35, 36, 37, 38, 70
גאון, משה דוד 147-148, 199,	ברגמן, משפחת 101
225, 253-254, 259, 265,	ברודי, חיים 64 הע', 68, 72-
286, 293	73, 78, 81-82, 83, 86, 91,
גבאי, משפחת 37 הע'	92, 292
"גבעת שאול" (שאול עבדאללה	בריטניה 27, 30, 45, 88-89,
יוסף) 68, 98	107, 123
	וחלוקת המרחב הפוסט-

דגן (קורנפלד), פרץ 244-245,	גואטרי, פליקס 197
293	גורני, יוסף 152-153, 171
דה-קולוניזציה 29, ראו גם	גייגר, אברהם 4, 61, 71
קולוניאליזם; קולוניזציה	גינצבורג, דוד 64 הע', 68, 72,
דו־לשוניות ערבית-עברית 81,	73, 79, 97, 293
86	גירוש ספרד (1492) 2, 3, 4,
דובנוב, שמעון 251, 291	7, 40, 54, 55, 63, 88, 99,
דוד ששון ובניו (חברה) 36-37,	122, 250, 251, 252, 256,
69-70, ראו גם ששון, דוד;	258, 259, 260, 262, 268,
ששון, משפחת	269, 270, 280, 282, 284
דונש בן לברט 4	גלות, גלותיות 3, 19, 51, 280,
דוקס, יהודה ליב 61	ראו גם שלילת הגלות
דיוואן ר' אלעזר בן יעקב הבבלי	גלנטי, אברהם 256, 259
72	גריבץ, יהונתן 18
דיוואן ר' יהודה הלוי 62, 72,	גרמניה 2, 38, 49, 66, 100,
73, 78, 92	101, 102
דינור, בן ציון 263	ההשכלה היהודית 4, 33,
דלז, זיל 197	61
דמשק 16, 37, 38	גרמנית (שפה) 27, 33, 34,
דנון, אברהם 256-257, 259	112
דרום-מזרח אסיה 3, 56	גרץ, צבי היינריך 60, 61
הפזורה היהודית-בגדאדית	
15, 26, 30, 32, 35-37,	"דאר היום" (עיתון) 127,
38, 39, 69-70, 90	131, 134, 135, 147, 148,
רשת המסחר היהודית-	198-199, 200, 204, 208,
בגדאדית 88-90	210, 211-215, 218-219,
דרורי, רינה 271 הע'	220, 222, 223, 224, 225,
דרימון, אדואר 185	229, 232, 235, 238, 242,
	246, 251-254
"האור" (עיתון) 150, 164, 166,	דביר (הוצאה לאור) 55
ראו גם "הצבי" (עיתון)	"דבר" (עיתון) 224

הגות	הדרה 76
יהודית 15, 31, 59, 60,	הובסבאום, אריק 24
270, 62	הודו 26, 30, 36, 65, 69, 97
מוסלמית 270	הולנד 123
ערבית 15, 110	הון 12, 19, 24
הגירה יהודית, מהגרים יהודים	סימבולי 76
לארץ ישראל/פלסטיין 8,	הונג קונג 16, 19, 35, 37, 65,
13, 14, 22, 101, 173,	68, 69, 70, 72, 74, 76, 86,
174, 175, 207, 217-	88-90, 93
218, 274, 277	"החרות" (עיתון) 1, 47, 49,
מבגדאד לארץ ישראל/	119-120, 150-151, 152
פלסטיין 101	הע', 159-162, 166-170,
להודו ולסין 26, 30	172-173, 174, 181-186,
הגמוניה 248	187, 189, 190-191, 193
אשכנזית 223, 243	היגיון של הפרדה (logic of
מזרחית וילידית 223	partition), ראו הפרדה
של ההנהגה הציונית 144	היידלברג 19, 64, 66, 102,
תרבות הגמונית 241	114
"הד המזרח" (עיתון) 103 הע',	היסטוריה יהודית 7, 14, 28,
122, 125, 127, 137-139,	33, 193
286	ספרדית 10, 41, 236,
הדרה	238, 239
מנגנוני ההדרה של מעגלי	היסטוריוגרפיה
חוכמת ישראל 75-76	יהודית 24, 26-29, 251
של הספרדים ממוקדי הכוח	לאומית ספרדית 2 הע',
הפוליטי ביישוב היהודי	39-41, 122
,146, 183, 196-197, 199,	פלסטינית 195
200-206, 215-227, 230,	ציונית 8, 195, 263
233, 258, 275	של הספרות העברית 271,
של השפה הערבית 85	273
שפה כמנגנון של	היסטוריות מצטלבות

"הפועל הצעיר" (עיתון) 151,	(connected histories)
188, 186	14
הפרדה 12	"הכיוון מזרח" (כתב עת) 286
היגיון של הפרדה) logic of	"המגן" (אגודה) 275, 180
(partition) 50-56, 151,	הסכם פס (Fez Treaty) 40,
195	122, 123
לאומית 55-56, 151, 171,	הסתדרות חלוצי המזרח 5,
236, 276	146, 196, 200, 202, 221,
תרבותית 151, 153	234, 240, 244, 246, 247,
ראו גם חלוקות והפרדות	248, 262, 281
(בין טריטוריות, זהויות,	הסתדרות היהודים הספרדים
לשונות ודיסציפלינות)	196, 199, 201, 203-205,
"הצבי" (עיתון) 157, 164 הע',	208, 210, 217-219, 220,
ראו גם "האור" (עיתון)	230, 234, 238, 242, 243
הצהרת בלפור (1917) 27, 51,	הסתדרות מורים משותפת
52-53, 54, 55, 128, 133,	ליהודים וערבים 186-187,
136, 138, 139, 141, 194,	188
195, 196, 197, 200, 202,	ההסתדרות העולמית של
206, 207, 211-212, 213,	היהודים-הספרדים 201,
214, 218, 228, 229, 230,	232
275, 276, 287	ההסתדרות הציונית 204, 231
"הצפירה" (עיתון) 68, 72, 73-	ההנהלה הציונית 53, 139,
74, 75, 76, 77, 88-89, 92,	146, 196, 204, 205,
97, 98, 206	224, 226-227
הרוזן, י' 125-126	הסתדרות הצעירים הספרדים,
הרכבי, אברהם אליהו 62,	ראו הסתדרות חלוצי המזרח
64 הע', 68, 72, 73, 80,	"העולם" (שבועון) 231, 235
293-294	העזרה (חברה), ראו חברת העזרה
הרצוג, חנה 228	ליהודי גרמניה
הרצל, בנימין זאב 137-138	"העיתונות העברית בארץ
השכלה יהודית, משכילים	ישראל" (גליה ירדני) 17

התבוללות 142-143, 166,	יהודים, תנועת ההשכלה
169, 171, 173, 186, 187,	היהודית 3, 7, 19, 24, 33,
189, 213, 215, 234, 243,	34, 38-39, 60, 61, 65, 67,
271 הע'	75
התיישבות יהודית בארץ ישראל,	באירופה 66, 71, 97, 199,
ראו ארץ ישראל/פלסטין:	249, 252
התיישבות יהודית	בגרמניה 4, 33, 61, 102,
	בצרפת 33
ווי"ק (WOJAC, ארגון) -283	השכלה מזרחית, תנועת השכלה
284	מזרחית 132, 154
וינה 68	השכלה עברית, תנועת ההשכלה
בית המדרש לרבנים 91,	העברית 14, 15, 19, 26,
91	30, 32, 33, 34, 66, 69, 70,
ויצמן, חיים 52, 54, 141-142,	98, 100, 101, 103, 116,
145, 196	150, 154, 258
הוועד הלאומי 208, 225	באימפריה הרוסית 61,
הוועד הפועל הערבי 207	104-107
ועד הצירים 54, 196, 202	בארץ ישראל/פלסטין
ועדת ביטון 284	54-55, 107, 150
ועדת קינג־קריין 206	במזרח אירופה 166
זהות	השכלה ערבית, תנועת ההשכלה
אירופית 42, 80	הערבית 32, 101, 113,
אשכנזית 8	180, 132, 150, 154, 155,
אתנית 11, 18, 57, 148,	156, 161, 162, 180,
182, 264	274
יהודית 12, 21, 22, 26,	"השלח" (כתב עת) 55, 152 הע',
32, 33, 42, 88	171, 188, 213, 256
יהודית־ספרדית 98, 122,	התאחדות יהודית־ערבית
125, 144, 165, 236	משותפת 209
ישראלית 8	התבוללות ושילוב 51, 160,
	215, 218, 227-248

מגנוני הדרה והסדרה	לאומית 19
סמויים 76-75	לאומית ספרדית 40-39,
המעבר של מרכז חוכמת	122
ישראל לארץ ישראל/	ספרדית 2, 6, 8, 15, 16,
פלסטיין 55-54	33, 39, 40, 55, 57,
פולמוס עם אברהם שלום	119, 126, 233-234,
יהודה 22-21, 39-38,	236, 238, 245, 254,
59, 63, 64, 99-149,	267, 273, 279, 194-
270	265
פולמוס עם עבדאללה	עברית 22
יוסף 22-21, 59, 63-	פלסטינית 272
64, 67-99, 250, 270,	ציונית 272
271	זקש, ר' יחיאל מיכאל 61, 62
חוסיין בן עלי (שריף ואמיר	זק"ש, שניאור 71
מכה) 51, 202	
חוצין, שלמה בכור 71 הע'	ח'אלידי, רשיד 47
חוק יסוד: ישראל מדינת הלאום	החבורה הירושלמית 17
של העם היהודי 279-278	חבר, חנן 273
חיבת ציון (תנועה) 253	החברה האירופית 33, 60
חינוך 37	החברה היהודית בארץ ישראל/
יהודי 13, 101	פלסטיין 42, 130, 275
"חינוך ספרדי" 242, 246	החברה הערבית לפרסום 191
ח'כיתיה (שפה) 268	חברון 232
חכם באשי 195 הע', 215-216	חברת העזרה ליהודי גרמניה 27
חלב 29, 38	חואן קרלוס, מלך ספרד 266,
חלוקות והפרדות (בין טריטוריות,	268
זהויות, לשונות ודיסציפלינות)	"חובות הלבבות" (אבן
9-10, 12, 20, 50-52, 57,	פקודה) 255
270, 272-273	חוכמת ישראל (תנועה) 7, 14,
חסדאי בן יוסף 110	15, 21, 32, 34, 38, 58-63,
חסין, דוד 273	64, 66, 79-80, 103, 279

- מבני ידע 20  
 מדעי 97, 93, 79, 75  
 286, 285, 265  
 מוכפף (subjugated)  
 286-285 (knowledge)  
 מסורות של ידע 64  
 מסורת הידע הערבי 79  
 מסורתי 97  
 סוגי ידע 75  
 רשמי 286-285  
 שדות ידע 11  
 תחומי ידע 15, 14, 11  
 20, 16  
 תנועה של ידע 24, 19  
 88, 36, 30, 25  
 יהדות 3, 16, 20, 58, 63  
 176  
 יהודה, אברהם שלום ("החכם  
 הירושלמי") 1-3, 15, 41,  
 67, 95, 256, 281, הע',  
 282, 294-295  
 ואליעזר בן יהודה 101,  
 134, 136-137, 140,  
 141-142, 143  
 ביוגרפיה 101-103  
 ביקורת על "המשכילים  
 הרוסים" 104-107,  
 130, 138, 139  
 גיוס המדינה הספרדית  
 להגנת היישוב היהודי  
 125-126
- חצי האי האיברי 3, 5, 7, 250,  
 267, 268, 280, 282  
 חקר הספרדיות והמורשת  
 הספרדית 7-11, 14-15,  
 57, 124, 247, 265-255,  
 270  
 בארצות הברית 9-10  
 ראו גם מחלוקת על המחקר  
 והייצוג של המורשת  
 הספרדית  
 חרדון, משפחת 37 הע'  
 חרדיות ליטאית 4  
 טבריה 208, 210, 232  
 טובי, יוסף 271 הע'  
 טול כרם 37  
 "טיימפּו" (עיתון) 49  
 טמפל, הנרי 44  
 טנטא 156  
 טריגנו, שמואל 10  
 טריוולאטו, פרנצ'סקה 25  
 טריפולי (לוב) 151  
 טשרניחובסקי, שאול 114-118,  
 294  
 יאפ"ז (איסר פרה זהב  
 גולדבלום) 68  
 ידע 32, 51, 57  
 גופי ידע 71, 77, 82, 83,  
 93, 110, 285, 286, 133  
 ייצור ידע 75



- 112-107  
 עולמו האינטלקטואלי  
 103-102, 66, 65-64  
 פולמוס על פרשנותה  
 וייצוגיה של המורשת  
 הספרדית 22-21,  
 39-38, 59, 63, 64, 99-  
 280, 270, 250, 149  
 ופתרון "השאלה הערבית"  
 בארץ ישראל/פלסטין  
 149, 143-135, 128  
 ושאל טשרניחובסקי  
 118-114  
 ושאלת המורשת הספרדית  
 ויורשיה 128-120  
 ו"השיבה" של התפוצה  
 היהודית הספרדית  
 לספרד 128-119  
 שיבתו לאירופה 148, 143,  
 220  
 שתדלנות פוליטית  
 127-125  
 בתנועה בין גרמניה, ארץ  
 ישראל וספרד  
 103-99  
 התרגום של המורשת  
 הספרדית/אנדלוסית  
 בתהליכי המודרניזציה  
 של תרבות עברית וזהות  
 יהודית 108-107,  
 119-113
- ודוד ילין 67, 98-99,  
 106, 104, 101-100,  
 107, 113, 133, 139-  
 146-143, 140  
 הזמנתו לכהן באוניברסיטה  
 העברית ואי־מינויו  
 148-140, 130, 128,  
 220, 219  
 וההנהגה הציונית 149-135  
 הסתייגותו מהשימוש במונח  
 "ספרדים" 223-220  
 הרצאות פומביות על  
 המורשת הספרדית  
 הערבית 136-129, 128,  
 223-219, 143  
 והזיקה לאינטרסים  
 אימפריאליים ולאומיים  
 ספרדיים 128-120  
 כהונתו באוניברסיטת מדריד  
 ועיצוב המורשת והזהות  
 הספרדית 1, 39, 64,  
 128-119  
 ומאבקי הכוח בהנהגת  
 היישוב בין בני הארץ  
 למתיישבים האשכנזים  
 223-219, 210  
 המעמד וההשפעה של  
 השפה והספרות  
 הערבית על ההגות  
 והשירה העברית בספרד  
 המוסלמית/אנדלוס

המדעי היהודי לאחר	101	יהודה, בנימין
מותו 91-99	101,	יהודה, יצחק יחזקאל
חשיבותן של השפה	295, 265,	295
והתרבות הערבית	102	יהודה, משפחת הע'
בעיצובה של שירת	101	יהודה, רבקה
ספרד 83-88	66	יהודה, שָׁרָח
מאמריו בעיתון "הצפירה"	9, 61, 62, 68,	(ר') יהודה הלוי
והתכתבותיו עם אנשי	72, 73, 79, 81,	92, 83-82,
חוכמת ישראל 68,	117, 115,	190, 126,
74-73, 92, 96,	255, 254,	253
98	287	יהודה ריבלין, רחל הע'
המחלוקת עם הרב חיים	6, 197,	יהודי ספרד והמזרח
ברודי 72-73, 68,	221, 257,	263-264
מקומו במרחב ומודרניזציה		יהודי העולם הערבי, המוסלמי
יהודית 88-91	268	והעות'מאני 8 הע',
עולמו האינטלקטואלי	10, 86, 151,	יהודים-ערבים
65-66	283, 165	
פולמוס וביקורת על		יהושע, יעקב (יהושע בן חנניה)
תהליכי החקר, האיסוף	155, 286	
והפרשנות של שירת		יום לציון היציאה והגירוש
ספרד העברית 21-22,		של היהודים מארצות ערב
59, 63-64, 67-99,	284	ומאיראן
250, 270, 271, 280,	268	יוסף, ר' יצחק
ראו גם "גבעת שאול";	4, 266-268,	יוסף, ר' עובדיה
"משבצת התרשיש"		יוסף, שאול עבדאללה ("החכם
175	15, 16, 35, 67,	הבגדאדי")
יחסי יהודים-ערבים 6, 42, 49,	104, 148-149,	281, 256, הע',
141, 150, 153, 162, 194,	295-296	
198, 201, 202-227, 282,	69-70	ביוגרפיה
ראו גם השאלה הערבית	66, 93-99	ודוד ילין
יחסי ספרדים/מזרחים-אשכנזים		הופעתו המחודשת בשיח

- ילידים, ילידיות 3, 19, 42,  
51, 151, 153, 157, 162,  
171-181, 207, 218, 219,  
194-265, 275
- ילין, דוד 15, 17, 66-67, 71  
הע', 74, 80, 83, 86-87, 91,  
93-99, 100, 104-107, 113,  
133-134, 139-140, 143-  
146, 222-225, 245, 271,  
281, 296
- ואברהם שלום יהודה 67,  
98-99, 100-101, 104,  
106, 107, 113, 133,  
139
- ושאול עבדאללה יוסף 66,  
93-99
- ילין, יהושע 66
- ימי הביניים 3, 6, 7, 10, 15,  
20, 32, 33, 35, 55, 59,  
60, 61, 62, 63, 65, 72,  
273
- יעקובסון, אביגיל 18, 46
- יפו 13, 130, 152, 154, 155,  
156, 163, 175-176, 214
- ירדני, גליה 17, 18, 19
- ירושלים 13, 19, 37, 64, 66,  
94, 100-102, 105, 106,  
110, 128, 129, 130, 208,  
232, 235
- כדורי (בית ספר חקלאי) 37
- 6, 42, 55, 106, 107, 151,  
153, 173, 181-186, 201,  
223, 224, 227-248, 276-  
277, ראו גם מחלוקת על  
השפה הערבית והמעמד  
הפוליטי של בני הארץ;  
השאלה הספרדית  
היישוב היהודי בארץ ישראל/  
פלסטין 8, 13, 15, 17, 18,  
19, 21, 22, 27, 30, 42, 48,  
50, 53, 125, 129, 140, 152,  
155, 156, 172, 188, 190,  
191, 192, 199, 230  
הנהגת היישוב 139, 144,  
146 הע', 147, 162,  
183, 192, 199, 208,  
211, 213, 219, 220,  
222  
היישוב החדש 42, 157,  
159, 173, 179, 213,  
214, 222, 229  
היישוב הישן 17, 106,  
217  
מוסדות היישוב 217, 223,  
227, 231, 232  
ותושבי הארץ הערבים, ראו  
יחסי יהודים-ערבים;  
השאלה הערבית  
ילידי הארץ (יהודים ספרדים)  
160, 165, 166, 168, 173,  
177, 180, 182, 197, 226

- לבנון 51, 154, 194  
 לודוויפול, אברהם 150, 151,  
 164-179, 184-185, 187,  
 192, 218, 296  
 לוי, ליטל 273  
 לויך, ישראל 271 הע'  
 לונדון 16, 64  
 לוצאטו, שמואל דוד (שר"ל)  
 61, 62, 71, 72, 118  
 לזר, ברנאר 185  
 ליורנו 4, 25  
 לימוד עברית בעברית, ראו  
 עברית (שפה)  
 לניאדו, מאיר 243-244, 247  
 מאורעות תרפ"א (1921) -213  
 214, 223  
 מאיר, יוסף 286  
 מאיר, ר' יעקב 208  
 "מגיד משרים" (שבועון) 70  
 הע'  
 מדינות לאום 28, 54  
 מדעי היהדות (Wissenschaft  
 des Judentums) 15, 32,  
 58-59, 60, 64, 75, 96, 103,  
 113, 118, 124, 270  
 מדריך 16, 19, 64, 120  
 מהפכת התורכים הצעירים  
 (1908), ראו האימפריה  
 העות'מאנית  
 מודרנה 3, 25
- כדורי, משפחת 37  
 כהן, מרק 10 הע', 282-283,  
 284  
 כהן, פיליפס ג' 257  
 כיבוש העבודה העברית 188  
 כל ישראל חברים (כי"ח), רשת  
 חינוך) 26-27, 188, 257  
 כלכותה 35, 37 הע', 70 הע',  
 90, 101  
 הפזורה היהודית-בגדאדית  
 102  
 כפר תבור 37  
 כרמלי, לולו 234  
 לאדינו (ספרדית-יהודית, שפה)  
 3, 5, 8 הע', 9, 10, 40, 54,  
 126, 268, 273  
 לאומיות 3, 12, 31  
 יהודית 48, 55, 139, 169,  
 171, 189  
 יהודית מזרחית 18  
 ילידית 6, 22, 151, 153  
 מתיישבת 6, 22, 151,  
 163, 275  
 עברית 42, 163, 167, 174  
 ערבית 3, 28  
 פלסטינית 208, ראו  
 גם התנועה הלאומית  
 הפלסטינית  
 ציונית 273, ראו גם  
 התנועה הציונית

49, 50, 56, 150, 151, 153,	מורדניזציה 24
155, 163, 172, 174-175,	אירופית 114
194, 206, 218, 224, 275,	מזרחית 110, 133, 143,
276, 281	155
20, 36, 285 מומחיות	עברית 30, 101, 107, 118
61 מונק, שלמה	עות'מאנית 94, 110
המוסדות הלאומיים 198, 225,	ערבית 64, 71 הע', 110
229, 231	צרפתית 40
המוסדות הציוניים 147, 148,	של החינוך היהודי 101
161, 163, 199, 212, 223,	ראו גם ריבוי המורדניות
225, 233	מורדניזציה יהודית 12, 13, 15,
"מורה נבוכים" (רמב"ם) 62,	19, 21, 59, 60, 69, 71 הע',
255	88-91, 94, 97, 101, 107,
מוריסקוס 269	124, 125
מורשת 3	והאימפריות 24-57
מוסלמית 9	ספרדית 29
ספרדית-מזרחית 57	מויאל, עבדאללה נדים 156 הע',
ספרדית ערבית 128, 130,	191
139, 143, 219	מויאל, שמעון 16, 151, 154,
עות'מאנית 56, 215, 252	155-156, 158, 161-164,
ערבית של ספרד המוסלמית	166-168, 173, 174, 177,
108, 124, 132-133	178, 180, 191-193, 210,
מורשת יהודית 9	218, 219, 274, 279, 282,
אירופית 22	297
מוסלמית 22	מויאל-אזהרי, אסתר 16, 151,
ספרדית 11, 124	154-155, 156, 158-157,
ערבית 68, 110, 280,	168, 180, 191, 193, 210,
282	274, 297-298
מורשת ספרדית/אנדלוסית 2, 3,	מולדת 3, 19
4, 6, 7, 8, 10, 11, 15, 16,	"מולדת משותפת" עות'מאנית
22, 32, 33, 34-35, 38-40,	(אתוס) 22, 41-42, 44, 47,

- המזרח 6, 8, 19, 147, 151,  
161, 162, 174, 214, 218,  
221, 229 הע', 251, 261,  
262, 266-267, 268, 274-  
280, 284  
והאשכנזים, ראו ראו  
יחסי ספרדים/מזרחים-  
אשכנזים  
מחברות עמנואל 72  
מחלוקת על המחקר והייצוג של  
המורשת הספרדית 20, 22,  
32-41, 57  
הפולמוס של אברהם שלום  
יהודה עם משכילים  
וחוקרים יהודים 39,  
63, 64, 99-149, 250  
הפולמוס של שאול יוסף  
עם משכילים וחוקרים  
יהודים 63-64, 67-99,  
250  
מחלוקת על מקומה ומהותה של  
זהות ותרבות (יהודית)  
ספרדית בראשית התקופה  
המנדטורית 21, 21, 57, 50-56,  
194-265  
מחלוקת על השפה הערבית  
והמעמד הפוליטי של בני  
הארץ 20, 41-50, 57,  
150-193  
מיוחס, יוסף 4, 15, 239, 247,  
259, 260-262, 263, 264,  
55, 57, 94, 110, 197, 271,  
276-280  
ייצוגים של שקיעה וייצוגים  
של תחייה 248-265  
הפולמוס של אברהם שלום  
יהודה 103, 107-136  
הפולמוס של שאול  
עבדאללה יוסף 21-22,  
59, 63-64, 67-99  
השיבה אליה בשיח היהודי  
המודרני 60-63, ראו  
גם השיבה הסימבולית  
והממשית של היהודים  
לספרד  
בתנועה בין גרמניה, ארץ  
ישראל וספרד 99-103,  
121  
מושובות עבריות 106, 167,  
176  
"מזרח ומערב" (מאסף) 54,  
198-199, 234, 236-240,  
242, 252-253, 255-259,  
260, 264-265, 281, 285,  
286  
המזרח הרחוק 19  
המזרח התיכון 19, 20, 29, 30,  
40, 90, 206  
הקהילה היהודית-בגדאדית  
37 הע'  
מזרחי, משה 71 הע'  
מזרחים, ספרדים/מזרחים, עדות

ערבית 133	298, 285, 282, 281, 265
ערבית-יהודית 37, 64, 65,	מיתוס ההרמוניה היהודית-
90, 89, 78	מוסלמית 283
ערבית-מזרחית 80	מכתבי חוסיין-מקמהון 51
המסורת האוריינטליסטית-	"מכתוב: חוג המתרגמים מערבית
פילולוגית הגרמנית 39, 64,	לעברית" 273
114, 111, 103-102	מלול, נסים 4, 16, 151,
המסורת היהודית 61, 75	152 הע', 154, 156, 164,
ספרדית 65, 78	173-172, 177, 178, 180,
ערבית 80, 88	182-181, 186-187, 189-
המפעל הציוני 150, 162-163,	191, 199, 210, 274, 279,
231, 217, 208	298, 282
מצרים 154, 156, 161, 181, 186,	מלול, עליזה 287 הע'
187, 190, 256, 266, 267	מלחמות הבלקן 46, 151
מקיצי נרדמים (חברה להוצאה	מלחמת העולם הראשונה 41,
לאור) 62, 64, 68, 70, 71,	50, 54, 125, 126, 142, 150,
72, 73, 75, 82, 92	180 הע', 195, 220, 275
מקמהון, הנרי 51	מלחמת השפות 120 הע'
מרוקו 1, 26, 120	ממי, אלכר 283 הע'
דרום מרוקו 40	ממלכה ערבית מאוחדת 51
צפון מרוקו 8 הע', 39,	ממן, יוסף דוד 16, 151, 156,
127, 122, 41-40	159-161, 164, 168, 172-
מרחב	173, 177, 180, 182-186,
ישראלי-פלסטיני 277, 288	274, 299
משותף עברי-ערבי 55,	מנדט בריטי בארץ ישראל/
151, 167, 173, 193,	פלסטין, תקופת המנדט 5,
210, 273, 283	22, 27, 54, 94, 129, 132,
עות'מאני 9, 36, 268, 278	136, 276
פוליטי 14, 18, 43, 44,	מנדל, נוויל 47
46, 51, 65, 168, 182,	מנדלסון, משה 4, 112
208, 239	מסורת 3, 19

- נידחי ישראל 264-263  
 ניו יורק 65-64  
 נכבה 284, ראו גם ערכים  
 פלסטינים בני הארץ: זכות  
 השיבה  
 נלדקה, תיאודור 103  
 נצרות, נוצרים 136-135, 176,  
 224, 207  
 נרטיב  
 היסטורי ספרדי 40  
 ציוני 19, 178  
 נשאיבי, ראע'ב 128, 129,  
 136  
 סאלח שבתי 277  
 סג'רה 189  
 סוקולוב, נחום 68, 72, 73, 79,  
 97, 141, 142, 145  
 סוריה 51, 154, 194  
 סטאם, רוברט 29 הע'  
 סטילמן, נורמן 10 הע'  
 סיטון, דוד 286  
 סין 26, 30, 36, 65, 69, 70,  
 88, 97  
 הסכסוך היהודי-פלסטיני/  
 הישראלי-פלסטיני 5-6,  
 194, 228, 284  
 סלוניקי 29, 259  
 סמואל, הרברט 129, 135, 138,  
 145  
 (ר') סעדיה גאון (רס"ג) 61,
- תרבותי ערבי 78, 157,  
 173, 213, 277  
 "משבצת התרשיש" (שאול  
 עבדאללה יוסף) 68, 93, 98  
 משוררים מזרחים בישראל 9  
 משלחת ערבית-פלסטינית  
 ללונדון (1921) 206, 214  
 המשפחה ההאשמית 51, 202  
 המשרד הארץ ישראלי ביפו  
 156  
 מתבוללים 31, 166, 169, 171,  
 174  
 מתיישבים 153, 173-181,  
 194-265  
 נאורות 3, 4, 33  
 נאמנויות  
 מרובות 46-47, 50, 151,  
 165, 172, 173, 195  
 205  
 מתחרות 50, 228, 275  
 צולבות 48, 282  
 נבון, יוסף ביי 138-139, 299  
 נג'ארה, ישראל 63 הע', 273  
 נדים, עבדאללה 156  
 נהצ'ה, ראו אל-נהצ'ה (النهضة,  
 תנועת התחייה הערבית)  
 נוי, עמוס 263  
 נורדאו, מקס 185, 169, 190  
 נחום, ר' חיים 169  
 נחמה, יהודה 256



בין בני הארץ למהגרים	104, 112-113, 126
200-202	סעיד, אדוארד 68
בין התבדלות להשתלבות	ספיר, אשר 199
227-248, 264	"ספר הכוזרי" (ר' יהודה הלוי)
בין ייצוגים של שקיעה	255, 62
לייצוגים של תחייה	"ספר הענק: התרשיש" (ר' משה
248-265	אבן עזרא) 72, 92, 98
בין ילידים למתיישבים	ספרד 1, 3, 4, 5, 9, 10, 15,
153, 173-181, 194-	38, 39, 56, 107, 130, 209,
265, 275	267
בין ספרדים לאשכנזים	בית הנבחרים 2
151, 153, 173, 181-	חוק האזרחות ("חוק
186, 274-275	השיבה" של היהודים
בין ערבית לעברית	הספרדים) 2, 268,
153-164	269
בין שיח עות'מאני לשיח	ממשלת ספרד 1, 119,
אירופי-מערבי 153,	120, 127, 127,
164-173	128
כזהות קולקטיבית 22,	עיצוב מחדש של
42	ההיסטוריוגרפיה והזהות
ייצוגיה בעידן הפוסט-	הלאומית הספרדית
עות'מאני 51	39-40, 41
כמורשת היסטורית	פרוטקטורט על צפון מרוקו
ותרבותית 16, 130,	39, 40, 41, 122, 127,
195, 264	ראו גם הסכם פס (Fez
כמסגרת פוליטית 22-23,	Treaty)
202	שקיעת האימפריה 39-40
כסמן של דחיקה לשוליים	ספרד המוסלמית, ראו אנדרלוס
182-183	(ספרד המוסלמית)
כסמן של מעמד פוליטי	ספרדיות 2, 3-5, 25-26, 32,
דומיננטי 182	270

- 274 ,193-150 ,57  
 נאמנויות מרובות 165,  
 275 ,195 ,173 ,172  
 והערבים והשאלה הערבית  
 ,197 ,195 ,152 ,53-52  
 246 ,227-202 ,201  
 והשפה הערבית 164-153,  
 183 ,203 ,ראו גם  
 (לעיל) מחלוקת עם בני  
 העלייה השנייה  
 תמיכה בתנועה הציונית  
 ובשלטון המנדטורי  
 197  
 ראו גם מזרחים, ספרדים/  
 מזרחים, עדות המזרח  
 ספרדים עות'מאנים 195 ,42,  
 280 ,227  
 ספרדים-ערבים 268 ,187 ,42,  
 3 ,10 ,125 ,  
 268  
 ספרדית-יהודית (שפה), ראו  
 לאדינו (ספרדית-יהודית,  
 שפה)  
 ספרות לאדינו 259 ,9  
 ספרות מזרחית 273 ,113  
 ספרות עברית 7 ,15 ,17 ,64,  
 93 ,104 ,149 ,151 ,169,  
 272 ,271  
 ערבית 167  
 ספרות ערבית 15 ,93 ,101,  
 133 ,156 ,255
- כקטגוריה נודדת (travelling  
 concept) 6 ,3  
 כקטגוריה של זהות 11,  
 16 ,32 ,57 ,97 ,181,  
 195 ,264  
 כקטגוריה של ידע 14 ,11,  
 15 ,16 ,21 ,22 ,32 ,51,  
 57 ,97 ,264  
 תנועה בזמן ובמרחב 3 ,4,  
 6 ,14-15 ,248-265  
 ספרדים בני הארץ 22 ,18 ,17,  
 50 ,147 ,195-196 ,197-  
 198 ,199 ,227 ,238 ,246,  
 257 ,274 ,275 ,279 ,  
 282  
 ראשכנזים, ראו יחסי  
 ספרדים/מזרחים-  
 ראשכנזים  
 בין התבדלות להשתלבות  
 248-227  
 הדרתם ממוקדי הכוח  
 הפוליטיים ביישוב  
 היהודי 183 ,148-146,  
 196-197 ,199 ,200-206,  
 215-227 ,230 ,233,  
 258 ,275  
 זיהויים עם בני הארץ  
 הערבים 202 ,185-183  
 כילידים 219 ,180-173  
 מחלוקת עם בני העלייה  
 השנייה 50-41 ,20

- עיראק 38, 51, 194  
 "עיתון אחר" (כתב עת) 286  
 עיתון יהודי מקומי בשפה  
 הערבית 22, 42, 50, 150-  
 193, 275, ראו גם מחלוקת  
 על השפה הערבית והמעמד  
 הפוליטי של בני הארץ  
 עיתונות  
 ארץ ישראלית 17  
 יהודית 48, 70, 126  
 לאדינו 4, 9  
 עברית 13, 17, 21, 42,  
 47, 66, 69, 70, 75,  
 101, 107, 110, 126,  
 134, 157, 210, 233  
 ערבית 22, 41, 44, 47,  
 50, 134, 135, 135,  
 147, 151, 152, 154,  
 156, 158, 159, 181,  
 191, 210, 214  
 העלייה הראשונה, בני העלייה  
 הראשונה 6, 17, 18, 105,  
 253, 275  
 העלייה השנייה, בני העלייה  
 השנייה  
 מודל הלאומיות המתיישבת  
 6, 22  
 מחלוקת עם ספרדים בני  
 הארץ 20, 41-50, 57,  
 150-193, 274  
 ערב הסעודית 51-52
- וההגות והשירה העברית  
 בספרד המוסלמית/  
 אנדרלוס 107-112  
 מגמות של ניאוי-קלסיקה  
 35  
 מודרנית 35  
 ספרות ערבית-יהודית 90  
 ספרות "תור הזהב" של היהודים  
 127-128  
 עבאדי, יצחק 16, 199, 204-  
 205, 209-210, 235, 238,  
 239, 242-243, 244, 252-  
 253, 254, 276, 281, 299  
 עבדאללה בן חוסיין 202  
 עבדו, מוחמד 156  
 עבודה ערבית-יהודית מעורבת  
 188-189  
 עבר הירדן 51, 194  
 עבריות 19, 23, 164  
 עברית (שפה) 3, 5, 6, 9, 10,  
 16, 17, 20, 27, 42, 83, 84,  
 86, 95, 101, 107, 112, 120,  
 124, 150, 151, 157-158,  
 169, 171, 189, 190, 253,  
 256, 270, 272, 273, 274  
 לימוד עברית בעברית 67  
 עזרא, משפחת 37 הע'  
 עזריאל, משה 49  
 עידן האימפריה 24, ראו גם  
 אימפריאליזם: חדש

- העת החדשה 7, 8, 9, 10, 15,  
20, 273
- פאראג'־חיים, משפחת 99, 101  
פגיס, דן 271 הע'  
פואטיקה עברית 67-69, 115  
פואטיקה ערבית 67-69, 78,  
85, 86, 115, 116, 271  
פוארטו ריקו 39  
פולידו, אנחל פרנאנדס 4, 123,  
299  
פוליטיקה  
אתנית 5  
של ייצוג 227  
פולקלור ספרדי 126, 197,  
247, 259-264, 265, 281,  
285  
פונה 35  
פוקו, מישל 75, 77, 285  
הפזורה היהודית־בגדאדית  
66 הע', 93, 95  
בדרום־מזרח אסיה 15, 26,  
30, 32, 35-37, 38, 39,  
69-70, 74, 90, 102  
בעיראק 70  
הפזורה היהודית־הספרדית 4,  
7, 9, 10, 39, 53, 54, 123,  
125, 127, 197, 199, 227,  
232, 250, 253, 256, 259,  
268, 280  
פיוט 63 הע', 72, 273, 274
- ערביות 3, 16, 19, 23, 130  
וספרדיות 153-164  
ערבים פלסטינים בני הארץ 17,  
20, 37, 42, 103, 106, 132,  
135, 137, 138, 140, 153,  
162-163, 189, 257, 275-  
276, 282  
זכות השיבה 269, ראו  
גם נכבה; פליטים:  
פלסטינים  
מעמדם הפוליטי 173-181,  
279  
והספרדים בני הארץ 52-  
53, 55, 195, 197,  
201, 202-227  
ערבית (שפה) 6, 9, 10, 16,  
20, 22, 28, 29, 34, 37,  
39, 42, 49, 63, 64, 72, 78,  
101, 112, 134, 142,  
214, 255, 256, 270, 271,  
273, 274, 278-279  
והספרדים בני הארץ  
153-164, 183, 203  
ושירת ספרד 57, 63, 83-  
88, 90, 94, 107-119  
ראו גם מחלוקת על השפה  
הערבית והמעמד  
הפוליטי של בני הארץ  
ערבית־יהודית (שפה) 3, 5, 38,  
62, 70, 90, 271, 272  
ערבית ספרותית (שפה) 3, 5

- 109 פתוה (פסק הלכה)
- 109 ספרות פיוטית ערבית
- פייצל בן חוסיין 202
- פילון האלכסנדרוני 112
- פילוסופיה יהודית 33
- הפיליפינים 39
- פילנתרופיה 45, 38, 37
- פליטים
- יהודים מארצות ערב
- 284-283
- פלסטינים 284
- פליישר, עזרא 271 הע'
- פליפה השישי, מלך ספרד 2-1
- "פלסטין" (עיתון) 176, 175,
- 191
- פס 29
- פסיביות ושקיעה של יהדות
- ארצות האסלאם 250
- פקה (ההלכה המוסלמית) 109
- פראט, מרי לואיז 263 הע'
- פרדיננד ואיזבלה, מלכי ספרד
- 122
- "פרח" (שבועון) 70 הע', 97,
- 295
- פריז 106, 166, 185, 187,
- 283, 190
- פריסקו, דוד 48-49
- פרנקו, יעקב 229-231, 233,
- 234
- פרנקפורט 64, 66, 102
- פרקי אבות 155
- פרשת דרייפוס 185, 154
- 109 פתוה (פסק הלכה)
- "צוות אל-עות'מאניה" (קול
- העות'מאניות; صوت العثمانية,
- עיתון) 191, 193
- "ציון" (כתב עת) 264, 259, 54,
- ציונות 3, 19, 47, 155, 156,
- 161, 192
- מזרחית 19, 213, 218,
- 274
- מערבית 213, 218, 219,
- 274
- ראו גם המפעל הציוני;
- התנועה הציונית
- צמח, דוד 281 הע'
- צנוע, יעקב (אבו נדארה) 186-
- 187, 189
- צפון אפריקה 4, 7, 26, 63,
- 151, 259, 280
- צפת 156, 159, 208, 232
- צ'קברטי, דיפש 29 הע'
- צרפת 10, 26, 33, 49
- מנדט על סוריה ולבנון 51
- צרפתית (שפה) 3, 10, 27, 33
- קארו, ר' יוסף 4, 267-268
- קדמה 3, 40, 296
- הקהילה המדעית הפילולוגית
- הגרמנית 103
- קהיר 16, 29, 35, 152, 154,
- 155, 161, 162

- קרקע, ר' חסדאי 254
- רבינוביץ, יעקב 151, 186-191, 300
- רבינצקי, חנא 4, 116-117, 291
- רודריג, אהרון 54
- רוזאניס, שלמה אברהם 256, 259
- רוטשילד, לורד ליונל וולטר 52
- רופין, ארתור 156
- רז'קרקוצקין, אמנון 263
- רחובות 175
- ריבוי המודרניות 25
- רמב"ם 61, 62, 104, 126, 190, 253, 254, 266-268
- רמב"ע, ראו אבן עזרא, ר' משה (רמב"ע)
- רפפורט, שלמה יהודה (שי"ר) 71
- רצהבי, יהודה 271 הע'
- רשת המסחר האימפריאלית
- היהודית-בגדאדית 36-37, 69, 88-89
- השאלה היהודית באירופה 32-33, 58, 120, 121, 124, 168
- השאלה הספרדית 229-246, ראו גם הבעיה העדתית
- השאלה הערבית
- האוניברסיטה האמריקאית 156
- אוניברסיטת קהיר 156
- מכללת אל-אזהר 156
- קובה 39
- קורי תיחום אתניים 4, 51
- קולוניאליזם 3, 4, 162, 163, 171, 274
- התיישבותי (settler colonialism) 218
- קולוניזציה 29, ראו גם דה-קולוניזציה
- הקונגרס הסורי (האספה המייסדת של התנועה הלאומית הערבית לאחר מלחמת העולם הראשונה) 206
- הקונגרס הציוני הראשון (1897) 102, 114 הע' קוראן 155
- קורדובה 4, 128, 131
- קטגוריה נודדת (travelling concept) 6
- קיימברידג' 66
- קלוזנר, יוסף 114, 171, 255-299, 259
- קמפוס, מישל 18, 46
- קסטל, יוסף חיים 276
- קסמונה בת אסמאעיל 110
- קרויס, שמואל 68, 73, 74, 91-92, 93, 96, 300
- "קרית ספר" (כתב עת) 54

שיח	והספרדים בני הארץ 52-
אימפריאלי בריטי 38	53, 152, 195, 197,
אימפריאלי ספרדי 39	202, 227, 246
אירופוצנטרי 162	עמדתו של אברהם שלום
אירופי אירופי-מערבי 124,	יהודה 128, 135-146
153, 164-173	והתנועה הציונית 135-
חברות שיח 75	146, 152-153
ספרדי 121	שאלת ארץ ישראל/פלסטיין
עות'מאני 153, 164-173,	53, 135
182	שכבו, שושנה 287 הע'
קולוניאלי 162	שבזי, שלום 273
שיח יהודי 219, 223	"שבט ספרדי" 240, 241, 242,
מודרני 60-63, 121	244, 246, 248
מדעי 15, 21, 22, 32,	שד"ל, ראו לוצאטו, שמואל דוד
58-59, 75-80, 85, 91,	(שד"ל)
92, 94-95, 115 הע',	שד"רים 4
119, 121, 199, 254,	שוחט, אלה 10 הע', 29 הע',
258, 259	165, 273
מסורתי 75-80	שולחן ערוך (קארו) 4, 267
ספרדי 3	שורש, יצחק 61
שיח מדעי 14, 58, 144	שטיין (אברביה), שרה 257
אירופי 39	שטיינשניידר, משה (מוריס) 61,
יהודי 15, 21, 22, 32,	71
58-59, 75-80, 85, 91,	שטרית, בכור 210 הע'
92, 94-95, 115 הע',	השיבה הסימבולית והממשית
119, 121, 199, 254,	של היהודים לספרד 1-3,
258, 259	34-35, 39-41, 60-63, 120,
שיח פוליטי	121-123, 126-128, 268,
אירופי 121, 168	269
יהודי 15, 21, 22, 32, 58,	שיבת היהודים לארץ ישראל/
67, 108, 119, 121, 168	פלסטיין 3, 127, 133, 192

- לפואטיקה עברית 67-69,  
 85, 115, 116, 271  
 בין שיח מדעי לשיח  
 מסורתי 75-80  
 חקר שירת ספרד והגותה  
 20, 22, 57, 66 הע',  
 76-77, 82, 88, 91,  
 97-99, 108, 112, 118,  
 245, 256, 262, 265,  
 270-271, 281 הע',  
 285, ראו גם מחלוקת  
 על המחקר והייצוג של  
 המורשת הספרדית  
 הניסיונות "למערב" (to  
 westernize) אותה  
 81-83  
 כקטגוריה של ידע  
 82-83  
 והשפה והתרבות הערבית  
 57, 63, 83-88, 90, 94,  
 107-112  
 שירת קודש 273  
 שלום, גרשום 58-59  
 שלוש, יוסף אליהו 16, 180-  
 181, 300  
 שלילת הגלות 278  
 שמואל בן עאדיה (בן עדו) 85  
 שמואל הנגיד 72, 254  
 שמי, יצחק 234, 272  
 שנגחאי 35  
 שנהב, יהודה 273
- יישובי 51, 55, 119, 140,  
 144, 219  
 לאומי יהודי 119, 181  
 ספרדי 39  
 עות'מאני 168, 173  
 שיינדל'ין, ריימונד (ראובן)  
 271 הע'  
 שי"ר, ראו רפפורט, שלמה  
 יהודה (שי"ר)  
 שירה יהודית ספרדית 33  
 שירה מזרחית 9, 273 הע', 274  
 שירה עברית 4, 9, 61, 117  
 מודרנית 115  
 ספרדית 85, 96, 97, 99,  
 107, 109, 115-117,  
 256, 270, 271 הע'  
 שירה ערבית 64, 87, 99, 109,  
 117, 255, 270, 272, ראו  
 גם תורת השירה הערבית  
 (אל-בדיע)  
 שירמן, חיים 271 הע'  
 שירת החול 7, 92, 256,  
 271 הע', 272-273  
 "שירת ישראל" (אנתולוגיה)  
 116  
 "שירת ישראל" (ר' משה אבן  
 עזרא) 84  
 שירת ספרד 6, 11, 22, 32,  
 38, 70, 71, 93, 126, 245,  
 255, 272, 273 הע', 274  
 בין פואטיקה ערבית



<p>"תורת השירה הספרדית" (דוד ילין) 91, 99</p> <p>תורת השירה הערבית (אל־בדיע) 68, 74, 78, 84, 87</p> <p>תזת "השקיעה הספרדית" 55, 248-265, 281</p> <p>תחייה תרבותית עברית-ערבית 4</p> <p>"תחית הספרדים" (ח"נ ביאליק) 240-251</p> <p>תיחום 239</p> <p>בין מדע למסורת 94-95, 98</p> <p>בין ספרות עברית לספרות ערבית 272-274</p> <p>לאומי, דתי, לשוני 12, 20, 51, 228</p> <p>קווי תיחום אתניים 4</p> <p>תימן 256, 266</p> <p>התלמוד 155, 241, 249</p> <p>תמארי, סלים 262, 272 הע' תנועה במרחב ובזמן (של הון, סחורות, רעיונות, ידע ואנשים) 3, 6, 12, 19, 24, 30, 36, 54, 88</p> <p>התנועה הלאומית הפלסטינית 14</p> <p>ההנהגה הערבית-פלסטינית 52, 136, 137, 202, 205</p> <p>207-208</p> <p>התנועה הציונית 12, 14, 18,</p>	<p>ש"ס – התאחדות הספרדים שומרי התורה 267</p> <p>שפינוזה, ברנך 112</p> <p>שקיעה וניוון 9, 13, 51, 188, 248, 251-253, 280, <b>ראו גם</b> תזת "השקיעה הספרדית" "השקיעה הספרדית" "השקיעה הספרדית" ששון, אליהו 224, 300-301 ששון, דוד 36, 69, <b>ראו גם</b> דוד ששון ובניו (חברה) ששון, ישראל 71 הע' ששון, משפחת 37 הע', 69, 70, 102 הע', <b>ראו גם</b> דוד ששון ובניו (חברה); ששון, דוד ששון, פלורא 69</p> <p>תוניס 26, 156</p> <p>"תור הזהב" הספרדי 2, 6, 11, 32 הע', 60, 95, 127, 248, 249, 250, 251, 258, 270, 281, 283</p> <p>"תור הזהב" של השירה העברית באנדלוס/ספרד 4, 271 הע', 280</p> <p>"תור הזהב" של התרבות הערבית בספרד 130-132</p> <p>תורכיה 3, 123, 203, 251, 259</p> <p>תורכית-עות'מאנית (שפה) 3, 10</p>
--	--

העבודה	19, 22, 27, 52, 53, 54, 55,
תנועת התחייה העברית	6, 8, 102, 103, 135, 150, 162-
9, 14, 29, 55, 63, 107,	163, 195, 205, 208, 251,
150, 155, 156, 163, 189,	258, 276
279, 272, 254-249	הביקורת וההתנגדות
תנועת התחייה הערבית, ראו	הערבית-פלסטינית
אל-נהצה (النهضة), תנועת	41-42, 47-48, 55,
התחייה הערבית)	162, 163, 175, 214
תנז'מאת, ראו האימפריה	ובריטניה 51, 52
העות'מאנית: רפורמציה	ההנהגה הציונית 135-149,
פוליטית, כלכלית ומשפטית	182, 201, 202, 208,
(תנז'מאת)	219, 275
תפיסה בכינית חדשה (neo-	הוועידה הציונית (1920)
lachrymose) 283	140
תפיסה בכינית של ההיסטוריה	והממשל המנדטורי 136
היהודית באירופה 283 הע'	והעות'מאניות 47-50, 152
תרבות	ציוני פרנקפורט 102
אירופית 3, 33, 37, 60,	והשאלה הערבית 135-146,
68, 79, 81, 105, 113,	152-153, 202-203,
124, 154, 163, 171,	214-215
211, 213, 269, 279	התפיסה האדנותית-בדלנית
ארית 114	153, 167, 171-176,
הגמונית 241	211, 213-215, 218,
לאדינו 6, 10, 259	274-275
לאומית עברית 234, 241,	ראו גם המפעל הציוני;
253	ציונות
מזרחית 6, 9, 19, 34, 55,	תנועות לאום 12, 28, 29, 44,
65, 68, 80, 89, 113,	151
114, 133, 151, 203,	תנועת העבודה 150, 151, 202,
215, 257-258, 280	234, 236
המערב 25, 33, 34, 60,	תנועת הפועלים, ראו תנועת

279	,113 ,82 ,69-68 ,61
תרבות ערבית 6 ,22 ,28 ,29	,154 ,151 ,124 ,114
34 ,35 ,39 ,42 ,49 ,64 ,72	277 ,275 ,244 ,215
79 ,124 ,126 ,130-132	הרוב 33 ,279
134 ,135 ,142-143 ,154	תרבות יהודית 4 ,12 ,21 ,22
155 ,161 ,169-171 ,182-	26 ,29 ,32 ,42 ,61 ,88
183 ,186-189 ,204 ,218	101 ,108 ,114 ,155
250 ,256 ,270 ,278	אירופיזציה (Europization)
ושירת ספרד 57 ,63 ,83	24 ,30 ,38 ,90
90 ,94 ,118	אירופית מערבית 3
30 ,38	התמערבות (westernization)
90	24 ,30
ערבית	מורדנית 34 ,94
תרבות ערבית-מזרחית 133 ,161	ספרדית 9 ,9 ,39 ,64 ,122
"תרביץ" (כתב עת) 54 ,264	125 ,237 ,239
תרגום יצירות של יהודי ספרד	תרבות יהודית-ערבית 65 ,279
21	ראו גם תרבות ערבית-יהודית
הביקורת של שאול	תרבות ספרדית 3 ,9 ,16 ,17
עבדאללה יוסף 80-83	55 ,123 ,124 ,197 ,236
לגרמנית וצרפתית 61 ,63	241 ,245 ,247 ,249 ,250-
Harif (ארגון) 284	260 ,263 ,268 ,281 ,285
Justice for Jews from Arab	מזרחית 8 ,258 ,271
Countries (ארגון) 284	תרבות עברית 6 ,14 ,19 ,22
Sephardi Voices Point of no	27 ,42 ,48 ,95 ,101 ,112
Return: Jewish Refugees	124 ,125 ,150 ,155 ,170
from Arab Countries	187 ,189 ,193 ,234 ,237
284 (ארגון)	270
	אירופית 151 ,275
	חדשה 42 ,279
	חילונית 3 ,4
	ערבית 6 ,151 ,275