

ספרד בין עבר לערב

מאת חנן חריף

יובל עברי, השיבה לאנדלוס: מחלוקות על תרבות וזהות יהודית-ספרדית בין ערביות לעבריות, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תש"ף, 357 עמ'

מי הם היהודים הספרדים? מה הקשר בין יהדות ספרד של ימי 'תור הזהב' לבין יהודים אלה? האם הייתה דרך לגשר בין יהודים לערבים בפלשתינה של סוף המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים? והאם המפתח לגישור זה היה נתון בידיהם של אותם יהודים ספרדים? ספרו של יובל עברי 'השיבה לאנדלוס' מציע גישה חדשה ומקורית לדיון בשאלות אלה, העולות כל העת בשיח המחקרי התרבותי והציבורי בישראל (ומחוצה לה). עברי מציע להתמקד במחלוקות כגורם מארגן, 'לקרוא מחדש אירועים היסטוריים מנקודות מבט מרובות ולעיתים אף מנוגדות', ולהעלות לדיון מחודש תפיסות שנדחו ודמויות שנשכחו 'בשיח ההיסטורי והפוליטי הדומיננטי' (עמ' 56). המחלוקות שבהן עוסק הספר נוגעות לנושאים הבאים: מחקרה וייצוגיה של 'מורשת ספרד' (פרק ב); היחס לשפה הערבית, מערכות היחסים בין ילידי הארץ למתיישבים היהודים ילידי אירופה ומעמדם הפוליטי של 'בני הארץ' (פרקים ג-ד), וסוגיות-משנה העולות מהם. בדומה למספר מחקרים מן השנים האחרונות, ובהם מחקריהם של אביגיל יעקבסון ומשה נאור, עמוס נוי, מנחם קליין, הלל כהן ואחרים, עברי מבליט את ה'מקומיות' של האינטלקטואלים היהודים הספרדים שבהם הוא עוסק. בהתאם לכך, גם תמונת העבר העולה מדבריו היא של יחסים קרובים ו'טבעיים' ביניהם לבין סביבתם, הערבית-המוסלמית והתורכית-העות'מאנית כאחד, המבוססת על חיבור 'בן מאות שנים' של הספרדיות כ'מסגרת קהילתית ותרבותית למבנים פוליטיים, כלכליים וחברתיים עות'מאניים' (עמ' 53). מגמה מחקרית זו מאירה צדדים חשובים בהיסטוריה היהודית המקומית, שהזנחו לעיתים קרובות בידי חוקרי היישוב העברי והתנועה הצייונית. ספרו של עברי מצטרף כאמור לקודמיו, אך צועד הלאה. הוא אינו מסתפק ביחסי יהודים-מוסלמים בפלשתינה. החלק הראשון של הספר מוקדש בעיקר לרשתות אינטלקטואליות ומסחריות 'ספרדיות' שנפרשו על פני המזרח התיכון ומעבר לו – בגדד, כלכותה, בומביי, שנחאי והונג קונג. לשם כך מתמקד הספר במספר מצומצם של דמויות, שפעלו במרחבים הללו בשלהי התקופה העות'מאנית ובמהלך תקופת המנדט הבריטי. בכך הופך עברי את ארץ ישראל לשולית ביחס למרחב המזרחי הגדול שבו פעלו כמה מגיבורי הספר. במובן זה, לפנינו ניסיון מרתק לכתובת היסטוריה יהודית מזרח תיכונית שאיננה ממוקדת בארץ אחת אלא מתנהלת במרחבים גדולים הרבה יותר.¹

1 על הרשתות החברתיות-הכלכליות של יהודים במרחב העות'מאני ראו: ירון צור, גבירים ויהודים אחרים במזרח התיכון העות'מאני 1750-1830, ירושלים תשע"ו.

הגישה העל-מקומית, ולצידה הגדרת ה'ספרדיות' כ'סגוריה נודדת' (עמ' 6), משתלבות בהצגת ה'לאומיות הילידית' של ה'ספרדים' כאלטרנטיבה ל'לאומיות המתיישבת' של התנועה הציונית. בכך מציע הספר מבט ביקורתי בעל כוח פרשני מרשים על ההיסטוריה היהודית במפנה המאות התשע עשרה-העשרים. לעיתים נדמה בכל זאת כי המודל הפרשני הביקורתי מקבל את מרכז הבמה, ואילו היסודות שעליהם הוא אמור להיבנות – המקורות הראשוניים וספרות המחקר – אינם יציבים דיים.

סופה של האימפריה העות'מאנית השפיע עמוקות על מצבם של אזרחיה היהודים, אף אם סוף זה הגיע אחרי כמאה שנים של תמורות בעלות משקל, שלצד רפורמות ומודרניזציה נשאו גם בשורות חיוביות פחות לשכבת העילית היהודית. בד בבד, קץ השלטון העות'מאני והתרחבות השליטה הבריטית טמנו בחובם גם הזדמנויות חדשות לתושבי המזרח, ועל כך יעיד סיפורו של שאול עבדאללה יוסף, המוצג בפרק השני של הספר. פרק זה מציג ומנתח את הביקורת שמתחו שניים מגיבורי הספר על המהלך המחקרי של 'חוכמת ישראל' בחקר המורשת היהודית-הספרדית, ובליבה 'תור הזהב' של השירה העברית בספרד בימי הביניים.

הפרק נפתח בסקירה קצרה על התפתחות 'חוכמת ישראל' המזרח אירופית במפנה המאה העשרים, שעולה ממנה כי היצירה הערבית והערבית-יהודית בימי הביניים 'נדחקה לשולי המחקר' של חוכמת ישראל. לדוגמה, חיבורים כגון 'מורה הנבוכים' וספר 'הכוזרי', 'פורשו ונחקרו בדרך כלל דרך התרגום העברי... כמעט ללא התייחסות למקור הערבי'. הסיבה לכך קשורה, על פי עברי, למגמה של 'הרחקת היהדות מהקשרים מזרחיים וערביים' (עמ' 63). מוטב היה לבסס טענה מפתיעה זו על דוגמאות קונקרטיות מן הספרות הנדונה. עברי מפנה לשני מחקרים: ספרה של רינה דרורי (ללא מראה מקום ספציפי) ומאמר מאת יוסף יובל טובי.²

אכן, בספרה של דרורי מופיעה הקביעה כי המגע ההדוק בין הספרות העברית לערבית בתקופת שלטון האסלאם הפך ל"עובדה שולית" בעיני המחקר. קביעה זו נקשרת להשפעתן של 'תפיסות לאומיות ורומנטיות' בדבר הספרות הלאומית (העברית!), שהביאה את החוקרים להתמקד בטקסטים עבריים ולמעט להתייחס להשפעה הערבית על היווצרותם של טקסטים אלה. ואלם, דברים אלה של דרורי נכתבו ביחס לחקר היצירה העברית ולא ביחס לחקר החיבורים שנכתבו במקורם ערבית. יתר על כן, ספרה של דרורי עוסק בספרות המאה העשירית; שני החיבורים שאליהם התייחס עברי – 'מורה הנבוכים' וספר 'הכוזרי' – כלל אינם מוזכרים בו, וממילא דרורי איננה מתייחסת לנטייה לפרש ולחקור אותם 'בדרך כלל דרך התרגום העברי'.

גם במאמרו של יוסף טובי קשה למצוא טענה כזאת. 'חוכמת ישראל' מוזכרת בו כמי ש'מאז ראשית המאה התשע עשרה נפחה רוח חיים חדשה' במורשת הימי בניימית של יהדות ספרד והמזרח, 'העלתה אותה מנבכי ההיסטוריה' (עמ' 171). המאמר מבקר בחריפות את יחסה של מדינת ישראל לתרבות הערבית ולמורשת הערבית-הספרדית הימי בניימית, אך לא מצאתי בו התייחסות לסוגיית התעלמותה של 'חוכמת ישראל' משפת המקור הערבית של היצירות הללו.

2 רינה דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל אביב 1988; יוסף טובי, 'המורשת הביניימית של יהודי ספרד והמזרח כמצע משותף לחיים עם הערבים בארץ ישראל', פעמים, 125–127 (תשע"א), עמ' 157–176.

כך או כך, טענה זו היא הבסיס לעיסוק בשתי דמויות המייצגות את האליטה האינטלקטואלית הספרדית – שאול עבדאללה יוסף ואברהם שלום יהודה. הללו, כפי שעולה מן החיבור, הציעו חלופה למודל האירופי ששלט בעולם מדעי היהדות בזמנם, מבחינת אופי המודרניזציה היהודית, שאלת היחס לערבים ולתרבות הערבית ומקומם הראוי של בני הארץ הספרדים-המזרחים בתרבות היהודית החדשה בארץ ישראל/פלסטין.

[שואל עבדאללה] יוסף החל לשלוח מכתבים ארוכים ומפורטים... במכתביו ניסה ביקורת אינטנסיבית, ממוקדת ומפורטת אשר נבעה מהיכרות מעמיקה ויסודית עם הטקסטים וגופי הידע העבריים והערביים... ניכר כי יוסף הכיר היטב את אנשי חכמת ישראל ומחקרם... (עמ' 71). אוצר מכתבים זה איננו מצוי בידינו, ותוכן המכתבים נשמר רק בציטוטים שהביא דוד ילין בחיבורו על ש"ע יוסף משנת 1936. ואולם, עיקר הדיון הוא על מערכות היחסים שהתנהלו בין ש"ע יוסף למכותביו, על אבחנותיו ביחס למדע האירופי לעומת המדע הערבי, ועל הביקורת שמתח על טעויותיהם של החוקרים האירופים 'הפועלים מתוך המסגרת האירופית' (עמ' 80). ניכר כי עברי מזדהה עם ביקורת זו, ומדבריו עולה הקריאה להשיב את 'המסגרת המזרחית' אל תודעת הקוראים והחוקרים ולעמוד לצד 'המפסידים' בהיסטוריה של חקר הספרות היהודית בספרד.

את הערכת הפוטנציאל של שינוי הפרדיגמה המוצע ראוי להשאיר בידי חוקרי השירה והספרות הימי ביניים. ואולם, מבחינת תולדות המחקר המודרני נראה כי גם הצד 'המנצח' ראוי לבחינה מורכבת ומאוזנת. למשל, ש"ע יוסף מתח ביקורת תקיפה על חיים ברודי, כחוקר אירופי המנסה 'למערב' את ר' יהודה הלוי, לאור דבריו הבאים: 'ביאורי', כתב ברודי, 'הוא ניסיון אחד מבני המערב לפרש את דברי משורר מזרחי על פי טעם אנשי המערב... פעמים אמרתי בפירושו, כי נלאיתי לרדת עד סוף דעת המשורר, ופעמים רבות העירותי כי פרושי רופף בידי... (עמ' 82). והנה, דברים אלה עצמם הם הודאה מפורשת של חוקר מזרח-אירופי (המזדהה כ'מערבי') במגבלותיו, ובעצם במגבלותיהם של כלל 'בני המערב בזמן הזה', לרדת לעומקה של יצירת המשורר המזרחי (!) הדגול. הודאה זו וההכרה במגבלות ההבנה ה'מערבית' את 'המזרחי', והענווה הנגזרת ממנה, מערערות מעט את הבסיס לקביעותיו הנחרצות של ש"ע יוסף. הן אף מחלישות במידה מסוימת את הביקורת הגורפת על האוריינטליזם ועל האירופוצנטריות של המחקר היהודי-האירופי. בפרספקטיבה של ימינו, פסילת מפעלם של החוקרים המזרח אירופים בשדה שירת ספרד ראויה לבחינה ביקורתית, המשלבת מודעות למגבלותיו של מפעל זה לצד הכרה בערכו ובתרומתו, והבהרה של מהות 'המסגרת המזרחית' המוצגת כחלופה.

באופן דומה, גם בפרסום שני ספריו של ש"ע יוסף אחרי מותו (גבעת שאול, 1923; תרשיש, 1926) בידי החוקר היהודי-הווינאי שמואל קרויס לא היה, לדעת עברי, משום עשיית צדק עימו. אדרבה, הצגת ביקורתו של יוסף כחוליה אינטגרלית בהתפתחות המחקר המדעי על שירת ספרד היא 'שינוי דרמטי מהופעתה הראשונה' (=של ביקורת זו), שכן:

במוקד השיח החדש עוצבו טיעוניו של יוסף על שירת ספרד במסגרת השיח המדעי היהודי שבשנים האלה כבר פעל במסגרות ממוסדות יותר ומרכז הכובד שלו עבר לארץ ישראל/פלסטין עם הקמתה של האוניברסיטה העברית... 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 (עמ' 92).

לא ברור מהי מהותו של אותו 'שיח חדש' ובמה הוא נבדל מן השיח 'הישן'; קרויס, כאמור, יש בווינה ולא בירושלים, ושני ספריו של ש"ע יוסף פורסמו בשנים 1923 ו-1926; האוניברסיטה העברית הוקמה ב-1925, ו'מרכו הכובד' של 'השיח המדעי היהודי' לא עבר לירושלים עם הקמתה אלא למעלה מעשור לאחר מכן, עם התערערות הקיום היהודי באירופה מן היסוד. בחייו השתתף ש"ע יוסף בשיח המדעי של חוכמת ישראל באמצעות מכתבים ומאמרים ששלח לעיתונות העברית, ואחרי מותו – באמצעות שני הפרסומים הללו. ביקורתו, גם אם נדחתה בזמנו, הייתה חוליה בהתפתחות המחקר המדעי, וראוי אפוא להבהיר מהו הפגם בפרסומה במסגרת של 'מקצי נרדמים' – ההוצאה הקנונית של 'חכמת ישראל' – גם אם 'המסלול השונה' של ש"ע יוסף לא אומץ על ידי החוקרים. האם מוטב היה שלא לפרסם את הביקורת ולתת לה לשקוע בתהום הנשייה?

דוד ילין, שבזכותו הגיעו לידינו הציטוטים ממכתביו של ש"ע יוסף, ראה לנכון לשלב בדבריו גם ביקורת. על פי עבריו, זו הייתה דרכו של ילין לקרב את עצמו לחוגי ההשכלה והאקדמיה המתגבשים. ואולם ספר זה של ילין הופיע ב-1936, בהיותו בן למעלה משבעים, שנים ארוכות אחרי השתלבותו באוניברסיטה העברית. כך או כך, אין מנוס מלבחון גם את דבריו של ש"ע יוסף במבט ביקורתי, ולא לצטט ללא הסתייגות קביעה תמוהה כגון 'היהודים בעלי ההשכלה המזרחנית באירופה' (בדומה לאנשי חוכמת ישראל) 'טרחו על העברית אך אינם מכירים את הערבית' (עמ' 84), קביעה העומדת בניגוד למחקרים רבים מאוד.³ נראה כי בחינה ביקורתית של דבריו הפולמוסיים של ש"ע יוסף הייתה תורמת להערכת דמות מרתקת זו. ואכן, יש עניין רב בתיאור דמותו של שאול עבדאללה יוסף, המרחב הגאוגרפוליטי שבו פעל ומערכת הרשתות החברתיות והכלכליות שבהן השתלב בשלהי העידן האימפריאלי. הוא מוצג כחלק מ'רשת המסחר הבגדדית' על רקע הדיון בפרק הראשון על אודות 'הפזורה היהודית-בגדדית בדרום מזרח אסיה', כדוגמה מייצגת ל'מודל שונה מהותית' של מודרניזציה יהודית, שאינו כרוך ב'תהליכי אירופיזציה וחיבור לתרבות מערבית' (עמ' 30), בניגוד לזה שהתעצב על אדמת אירופה.

הערצתו של יוסף, איש הכספים היהודי-העיראקי היושב בהונג קונג, ל'ממלכה האדירה... הגוי הגדול והנאור, לאום בריטניה', שבחסותו התפתחה הונג קונג למעצמה מסחרית-כלכלית, מזמינה קריאה מורכבת של היחסים בין 'מזרח' ל'מערב' בכלל, ובקרב יהודים במפנה המאות בפרט. ש"ע יוסף נראה כמי שמזדהה עמוקות עם 'הנרטיב האימפריאלי הבריטי' (עמ' 89):

3 בשנים האחרונות עולה ביקורת מחקרית על דרכי היישום של הידע המזרחני היהודי-האירופי בתקופה הנדונה, אך לא ידוע לי על אף מחקר הטוען כי המזרחנים היהודים האירופים אינם מכירים את הערבית הקלסית. ראו למשל: Yonatan Mendel, 'From German Philology to Local Usability: The Emergence of "Practical Arabic" in the Hebrew Reali School in Haifa, 1913–1948', *Middle Eastern Studies*, 52, 1 (2016), pp. 1–26

היהודים בהונג קונג 'נוטים ונוהים אחרי אנשי אירופא לכל דבר, ובדבר הנוגע לענייני ד"א (= דרך ארץ; בספר נכתב 'דיני ארץ') הם אירופאים גמורים...!'

עברי עומד על הסתירה שבין הזדהות בריטית-אירופית נלהבת זו לבין המזרחיות המודגשת של יוסף במאבקו המחקרי בחוקרי שירת ספרד היהודים-האירופים. הפזורה הבגדדית מייצגת, לדבריו, תהליך משולב של 'מודרניזציה יהודית דרך תנועה מזרחה מבגדד לדרום מזרח אסיה וחיבור לשפה ולתרבות ערבית-יהודית בד בבד עם תהליכי אירופיזציה והיטמעות במערכים משפטיים, כלכליים וחברתיים אימפריאליים' (עמ' 90). מחד גיסא, שמירה על השפה, התרבות והמסורת הערבית-היהודית; מאידך גיסא, היטמעות משפטית, כלכלית וחברתית. האם ניתן להפריד בין התחומים?

מן התיאור של עברי עולה בבירור 'מודרנה יהודית', המתרחשת אומנם במרחב שבין עיראק להודו ולסין, אך עודה חתומה בחותם בריטי-אירופי מובהק. עובדה מאלפת זו רומזת אולי על גבולותיה של האלטרנטיבה, ואולי על מידת ה'מזרחיות' שלה. כידוע, כשמפליגים מזרחה מגיעים לעיתים אל המערב. בהקשר זה מציין עברי כי בכלכותה הופיעו בסוף המאה התשע עשרה 'כמה עיתונים בערבית-יהודית', וכי באותה תקופה הופיעו 'עשרות ספרים בערבית-יהודית'. ציון שמותיהם של העיתונים ושל כמה מן הספרים הללו, לצד שמות של כמה מן המחברים והכותבים אשר הגיעו 'מרוב הקהילות הערביות-יהודיות בארצות המזרח התיכון', היה תורם להכרת התופעה התרבותית הנדונה.⁴

המשך הפרק השני מוקדש לדמותו של פרופ' אברהם שלום יהודה ולביקורתו הנוקבת על 'המשכילים הרוסיים' ועל חוקרי הספרות היהודית בימי הביניים, אשר לא שלטו בערבית ולא הכירו כראוי את ההקשר התרבותי הערבי-המוסלמי של ספרות זו. היבט מרכזי נוסף בדיון הוא עמדותיו בנושאים פוליטיים והמחלוקות שניהל עם אישים מקרב ההנהגה הציונית בנושאים אלה. שלא במפתיע, קיימים קווי דמיון בולטים בין ביקורתו של א"ש יהודה לזו של ש"ע יוסף; שניהם גם נטו לייחס לחוקרים היהודים-האירופים חולשות ונטיות הנובעות מעצם 'אירופיותם'. א"ש יהודה, באחד מארבעת מכתביו המצוטטים בספר, אף נזקק למינוח שרווח בימיו (1899) – 'הקולטורה המערבית, ובפרט הארית', וכפי שעברי מציין בצדק, בכך ביטא את השפעת השיח האוריינטליסטי הגרמני עליו. פעילותו האקדמית והציבורית בספרד מוצגת כניסיון 'לגבש מודל שכרך בין המודל הספרדי/אנדלוסי של מיוזג בין תרבות ערבית לתרבות עברית ובין אופציות למודרניזציה יהודית במפנה המאה העשרים' (עמ' 124–125). השיבה אל מורשת זו 'מגלמת אפשרות חלופית למודרניזציה יהודית המנותקות [כך!] ממסגרות השיח האירופי...!'

עדיין, יש להבהיר כיצד מתיישבת הצעה פרשנית זו עם קשירת המורשת היהודית-הספרדית בראשית המאה העשרים באינטרסים של ספרד במרוקו ובהקשר האימפריאלי. במילים אחרות, גם אצל א"ש יהודה, המודל האלטרנטיבי לכאורה ל'מודרניזציה יהודית' קשור בטבורו לאירופה, וגם אם שורשיו הרעיוניים נטועים בספרד המוסלמית אין הוא מתקיים בנפרד מן האימפריאליזם, הלאומיות ואינטרסים אירופיים מובהקים. עברי עומד היטב על ההבדלים המאלפים בין הדימויים

4 ראו למשל: דפנה צמחוני, 'קווים לראשית המודרניזציה של יהודי בבל במאה ה-19 עד שנת 1914, פעמים, 36 (תשמ"ח), עמ' 7–34 (ושם, עמ' 20).

שהעלה יהודה בימיו בגרמניה, כדי להבליט את הקשר של היהודים הספרדים לאימפריה העות'מאנית ולתרבות הערבית, לבין אלה שהעלה בזיכרונותיו על ימי מלחמת העולם הראשונה, כאשר ניסה להשפיע על מנהיגי ספרד באמצעות הדגשת הנאמנות היהודית לספרד והחיבור לשפה, לתרבות ולהיסטוריה הספרדית.

ריבוי הציטוטים מפרסומיו האוטוביוגרפיים של יהודה מעיד על שינויים שחלו בהשקפותיו גם בנושאים נוספים, דוגמת מעמדה של התרבות העברית בספרד: במכתבו המוקדם לדוד ילין הוא התבטא על אודות עליונותה של התרבות הערבית על פני התרבות העברית של ימי הביניים (עמ' 109), אך כעבור המישים שנה כתב ב'הד המזרח' כי הצהיר באוזני המלך אלפונזו: 'התרבות העברית היתה לה מעלה יתרה בספרד... שהשפיעה על ההשכלה האיספניולית כמו שהשפיע[...]' עליה התרבות הערבית'. וכך הביא ההקשר הפוליטי – בספרד של תחילת המאה העשרים או ישראל של 1949 – להדגשת מעלתה של התרבות העברית דווקא. לכך יש לצרף גם את הדגש ששם יהודה על גדולתה של התרבות הערבית, בהרצאתו בירושלים בשנת 1920, שבה ניסה לחבר בין נאמנותו לצייונות ולחסות הבריטית ובין פנייתו למשכילים הערבים וקריאתו לשיתוף פעולה תרבותי עימם. ואם לא די בכך, באותו מכתב מוקדם לילין קבע יהודה, כי שיבת היהודים לטבעם המזרחי המקורי 'בארץ המזרח' אל לה להשכיח מאיתנו שבימי קדם 'עמנו היה יותר מפותח והשכלתו הגיעה למדרגה יותר גבוהה מזו של שכניו, כי הלא ספרי התנ"ך יהיו לנו'. יש לתת את הדעת גם להבדלים אלה, המאירים את השינויים בהשקפותיו של יהודה ואת השפעת הנסיבות הפוליטיות על רעיונותיו.

סוגיה מעניינת אחרת הנדונה בספר היא דחיקתו של יהודה אל מחוץ לסגל האוניברסיטה העברית. יהודה שב לירושלים ממדריד, שבה החזיק במשרת פרופסור, אחרי שהובטחה לו משרה דומה באוניברסיטה העתידה לקום בעיר. בסופו של דבר לא התממש מינוי זה, בנסיבות שאינן ברורות עד תום (עמ' 140). כצפוי, הדבר הותיר משקעים עמוקים בין יהודה לבין קברניטי האוניברסיטה, ובהם חיים ויצמן ו"ל מאגנס, אך גם בינו לבין קרוב משפחתו דוד ילין, שתחילה קידם את מועמדותו אך לבסוף נסוג בו. את תלונותיו על חוסר תמיכתו של ילין מסביר עברי, שוב, בניסיונו של ילין לחדור אל לב הקונצנזוס ה'רוסי' ששלט, כביכול, באוניברסיטה העברית בראשיתה.

מעניין להשוות את הטענה הזאת לטענות שהשמיע יוסף קלוזנר (ה'רוסי', על פי הטרמינולוגיה הזאת) כלפי י"נ אפשטיין וא' ביכלר, ה'גרמנים', שדנו אותו, כמו את דוד ילין עצמו (!), למעין גלות אקדמית בחוג לספרות עברית.⁵ אין ספק כי אישים פוליטיים כחיים ויצמן ומנחם אוסישקין היו מעורבים בענייני האוניברסיטה. ואולם, במקרה של יהודה (וכמובן לא רק במקרה שלו) היה תפקיד מרכזי למלומדים יוצאי גרמניה שמקומם נפקד מן הדיון. למעשה, אין בפרק התייחסות של ממש לזיקה ההדוקה שהתקיימה בין 'מדעי היהדות' למזרחנות הגרמנית ולחקר הערבית והאסלאם במרכז אירופה. רוב מורי הדור הראשון באוניברסיטה העברית חוננו, כא"ש יהודה

5 ראו: David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York 1995, pp. 94–95; וכן באוטוביוגרפיה של יוסף קלוזנר, דרכי לקראת התחייה והגאולה, תל אביב 1955, עמ' 242.

עצמו, על ברכי המסורת האקדמית הגרמנית, שבמסגרתה נלמדו הערבית, הארמית והעברית באותן המסגרות בדרך כלל. דיון מחקרי ב'מודלים' לחקר המורשת היהודית-הערבית והספרדית אינו יכול להתעלם מן המחקר האקדמי הגרמני, שבו נטלו חוקרים יהודים חלק בולט ובעל משמעות, ומהשפעתו העמוקה על המחקר באוניברסיטה העברית.

הסופרת אסתר מויאל-אזהרי, שנכחה באספה ספרדית-אשכנזית שהתקיימה ביפו, מתחה ביקורת על היהודים האירופים שהשתתפו בה בשל יחסם ליהודים בני הארץ. עברי לומד על כך ממאמר שפרסמה מויאל בעיתון 'הצבי' במרס 1909, שבו כתבה כי 'כל מה שאמר ה'ארופי' הבין ה'מזרחי' וה'ארופי' לא השיג תמיד את מחשבות ה'מזרחי' (עמ' 158). למעשה, מויאל כתבה כי 'לא כל מה שאמר האירופי הבין המזרחי...'. אך בציטוט של עברי נשמטה המילה 'לא', ועל כן כתב כי המזרחי הבין כל מה שאמר האירופי, ואילו האירופי לא הבין 'או אינו מעוניין להבין' מה שאמר המזרחי. מובן שהשמטה זו, ההופכת את משמעות המשפט על פיה, איננה מכוונת; אולי ההנחה שמויאל תבקר את 'האירופים' ותצדד ב'מזרחים' היא שהעלימה את המילה הקטנה מעיני המחבר והביאה אותו לייחס לה בטעות ביקורת כלפי צד אחד בלבד, אף שהיא תיארה אי-הבנה הדדית, הנובעת מהבדלים בין שני הצדדים.

חשיבותה של הזהירות בסיווג הקבוצות והאישים הפעילים בהיסטוריה שאותה אנו מתארים מתבררת גם בפרק השלישי, העוסק 'בהצטלבות זהויות' בארץ בשלהי התקופה העות'מאנית ובמחלוקות שהתקיימו בין 'בני הארץ' לבין המהגרים הציונים האירופים על היחס הרצוי אל בני הארץ הפלסטינים ותרבותם הערבית. אומנם, נכונה ההנחה שבקרב הספרדים, רובם ילידי הארץ ודוברי שפתה, שררה פתיחות רבה יחסית כלפי התרבות הערבית, אבל אימוץ בלתי מבוקר של הדיכטומיה בין ילידים למהגרים יוצר תמונה פשטנית במקצת. אדגים זאת מן הסוגיה הפותחת את הפרק. משתמע ממנה כי הרעיון והיוזמה לייסוד עיתון יהודי בשפה הערבית זכו לתמיכה רק של 'משכילים יהודים בני הארץ'. למעשה, גם בקרב ילידי אירופה עלו קולות שצידדו ברעיון זה ממש.

עברי טוען, בצדק, כי גם אם כיצחק אפשטיין הציב 'את בני הארץ הערבים ביחידה מובחנת תרבותית ולאומית' (עמ' 153). האם משתמע מכך שהוא דגל בהפרדה תרבותית ולשונית? והאם בכך הוא שונה מ'המשכילים הספרדים בני הארץ'? קריאה בדברים שכתב אפשטיין (המצוטטים בפרק הבא בספר) מלמדת כי קשה לתלות בו עמדה כזאת. למעשה, אפשטיין טען כי על היהודים לסייע להתפתחות הלאומיות הערבית ולהקים קרנות סיוע עבור הערבים. והוא הוסיף: 'נקרב את שכנינו בהליכות נעם ובטוב טעם מזרחי בכל משאנו-ומתננו עמם, נלמד את לשונם ונלמדם את שפתנו...'⁶ דווקא לעניין השפה הערבית היה אפשטיין רגיש במיוחד. ערב חנוכת האוניברסיטה העברית כתב לי"ל מאגנס כי 'אי אפשר כי בחגיגה כזאת לא תשמע מילה ערבית אחת; העלמת אוזן... תחשב לעלבון עמוק'.⁷ שנתיים לאחר מכן ניסה אפשטיין ליוזם משלחת שתצא למצרים

6 יצחק אפשטיין, שאלת השאלות בישוב הארץ, יפו [אחרי תרע"ט].

7 מצוטט אצל חנן חרף, אנשים אחים אחרנו: הפנייה מזרחה בהגות הציונית, ירושלים תשע"ט, עמ' 193.

לרגל חגיגת יובלו של אחמד שאוקי, 'אבי השירה הערבית בדורנו', ותשמיע 'קול אחוה-טהורה, קול ברכה נאמנה לראש יוצרי התרבות השמיים'.⁸ קשה אפוא לראותו כמייצג 'הפרדה תרבותית, לאומית ולשונית', או לטעון בהכללה כי 'המהגרים האשכנזים לא ידעו ערבית ולא טרחו ללומדה' (עמ' 152), או ש'אנשי היישוב החדש האשכנזי... לא ידעו ערבית ומרביתם לא טרחו ללמוד אותה. הם גם היו מנותקים מהמשכילים הערבים המקומיים ולרוב לא הביעו עניין במאמרים המתורגמים' (עמ' 157).

גם אם הדברים נכונים לגבי רוב אנשי 'העלייה השנייה', הרי שאין זו התמונה המלאה. עברי מצייין, למשל, כי האינטלקטואל בן הארץ ד"ר ניסים מלול עבד במשרד הארץ ישראלי של ההסתדרות הציונית (בראשות ארתור רופין), וכן שתרגם 'עשרות מאמרים... מהעיתונות הערבית' (עמ' 157). האם אין קשר בין הדברים? אם 'המהגרים האשכנזים' הציונים לא התעניינו כלל בעיתונות הערבית, מדוע טרח המשרד הא"י להעסיק את ניסים מלול למטרה זו ממש, במחלקה ששמה 'מחלקת העיתונות הערבית'? ומדוע טרחו אנשי 'העלייה השנייה' יהושע רדלר-פלדמן (ר' בנימין) ויעקב טהון, שניהם עובדי המשרד הא"י (וילידי גליציה), להדגיש שוב ושוב את החשיבות של ההתקרבות לערבים ולימוד שפתם, ואף של ייסוד עיתון ציוני בשפה זו?⁹

הדיכטומיה הנוקשה משפיעה גם על הדרך שבה נקראים הציטוטים הרבים המובאים בספר ועל עצם בחירתם. לדוגמה, באותו מאמר קצר של אסתר אזהרי-מויאל המתאר את האספה ביפו מופיעים גם הדברים הללו: 'המזרחי מטבעו, באספותיו, שלא לזוז מהחוג אשר הציב לעצמו לדון בו. הוא חפץ ללכת לאט לאט, והמרוצה והחפזון יטריחו אותו עד שאפשר שיסוג אחר אם תמריצוהו יותר. הוא מתון, מתון עד מאוד, ואפשר מאוד שחסרון זה לפעמים יותר טוב מן המהירות הפוחזה'.¹⁰ דברים אלה משלבים שבה וביקורת, מהותנות ('המזרחי מטבעו') וייחוס תכונות כגון איטיות וחשש מהתקדמות 'למזרחי' – כניגודו של 'האירופי', הנוטה ל'התלהבות' ואיננו מכיר את 'המכשולים המקומיים'. מסתבר שגם אינטלקטואלית וסופרת יהודייה-ערבייה בולטת כאסתר אזהרי-מויאל נזקקה לעיתים לסטראוטיפים אוריינטליסטיים מובהקים ומצאה בהם צדדים לחיוב ולשלילה. הוויתור על המורכבויות, הניגודים וגווני-הביניים האופייניים לתקופה לטובת דיכטומיות נוקשות וצפויות מראש פוגע בתיאור – החשוב! – של הזירה התרבותית היהודית-הערבית-הספרדית המקומית ושל התמודדות חבריה עם אתגרי הזמן, ובראשם עם הציונות האירופית, עם השפעותיה בארץ ועם תגובות הפלסטינים כלפיה.

8 ש.ם.

9 ביחס למחקרו הוותיק של יוסף גורני, השאלה הערבית והבעיה היהודית, תל אביב תשמ"ו, קובע עברי, כי גורני 'בעיקר... מתמקד בכתבה של משכילים ומתיישבים יהודים אשכנזים... נקודת המוצא של הכותבים בכל הספקטרום שמציג גורני מניחה הפרדה תרבותית, לאומית ולשונית בין היהודים לערבים בישוב' (עמ' 153). ייתכן כי העמדה 'ההשתלבותית פילנתרופית' שניסח גורני אכן איננה מתאימה לכל הספרדים-בני הארץ שעסקו בנושא; אך אין להתעלם מכך שגורני עסק בספרו גם בניסים מלול, האינטלקטואל בן הארץ שאליו מרבה עברי להתייחס כמודל מנוגד ל'משכילים האירופאים'.

10 אסתר אזהרי-מויאל, הצבי, מרס 1909.

הפרק הרביעי בספר מוקדש למאבק שניהלו אינטלקטואלים, מנהיגים ואנשי עט מקרב הספרדים וילידי המזרח על מקומם במסגרת היישוב החדש ההולך ונוצר בארץ, ועל שאלות הזהות שהעסיקו אותם בתקופת המנדט הבריטי. החלוקה בין פרק זה לקודמו היא בעיקרה כרונולוגית; שניהם עוסקים בנושאים דומים: מאבקים פנים-יהודיים בשאלת היחס לערבים ולערביות, משמעות הילידיות והמזרחיות, הלאומיות המקומית אל מול נטיות לאומיות-אירופיות וקולוניאליסטיות.

הפרק עוקב אחרי עמדותיהם של נציגים שונים מקרב הספרדים שהשמיעו את קולם מעל דפי העיתונות – בעיקר 'הד המזרח', 'דואר היום' ו'החרות'. כאמור, לעיתים עולה התחושה כי למרות נכונותן של הטענות בדבר התנשאות וניכור של מספר מחברים אירופים, שבהם עוסק הספר, כלפי התרבות הערבית-המזרחית, ההתמקדות בדמויות מסוימות ובפולמוסים ציבוריים בולטים מטשטשת את העובדה שהעמדות ביחס ל'שאלה הערבית' לא תמיד חפפו את החלוקה הנוקשה בין ספרדים-מזרחים-בני הארץ לבין אשכנזים-אירופים-מהגרים.

ואמנם, בחלקו השלישי של פרק זה מצביע עברי על מגוון דעות שרווחו בין המשתתפים בשיח הזהות והתרבות מקרב הספרדים בני הארץ עצמם, בנוגע ליחס הרצוי כלפי האליטה החדשה, הציונית-האירופית המהגרת. מגוון זה נע בין אימוץ זהות 'ספרדית' נבדלת לבין קריאת תיגר על חלוקות מלאכותיות ושאיפה להתכת הזהויות הנבדלות למעין גרסה מוקדמת של 'היהודי החדש'. בלשונו של יהודה בורלא: 'להתבולל – בעצמנו' לצורך 'יצירת חיים עבריים' (עמ' 234). אף כך עולה בחלקו הרביעי והאחרון של פרק זה, הדין ב'תזת השקיעה' של היהדות הספרדית ובאימוצה – גם בקרב אינטלקטואלים בולטים כאברהם אלמליח, משה דוד גאון ויצחק עבאדי. בכך תורם עברי לפירוק אשליית הזהות הספרדית-המזרחית האחידה-כביכול, המציבה חזית מאוחדת אל מול התפיסות האוריינטליסטיות של המחברים ילידי אירופה.

לסיכום, 'השיבה לאנדלוס' מעלה לדיון סוגיות מרכזיות במערכת התרבותית והפוליטית הפנים-יהודית שהתפתחה בארץ ובמזרח התיכון במפנה המאות התשע עשרה-העשרים ובמהלך העשורים הראשונים של המאה הקודמת, ומשלב היסטוריה אינטלקטואלית עם מבט סוציולוגי על הרשתות החברתיות שבמסגרתן פעלו גיבורי הספר, היהודים הספרדים.

הנרטיב ההיסטורי המוצג בספר מלווה בציטוטים רבים ומאלפים מעיתונות התקופה, ולמרות אי-דיוקים מסוימים הוא מרים תרומה חשובה להבנת הדיונים שהתנהלו בתקופה זו על טבעה של המורשת הספרדית, האופי הרצוי של התרבות העברית המתחדשת והיחס כלפי התרבות הערבית והערבים הפלסטינים. הסוגיות שהוא מעלה, גלריית הדמויות שהוא פורש וההקשרים הרחבים שבהם מתנהל הדיון תורמים להבנת הזירה התרבותית הפנים-יהודית ולהעלאתם של קולות נשכחים בשיח הפוליטי והתרבותי בתקופה סוערת, שיח אשר הדיו נשמעים עד היום.

475	Tom Navon: A Chapter in the Social History of the Zionist Movement (Jan Rybak, <i>Everyday Zionism in East-Central Europe: Nation-Building in War and Revolution, 1914–1920</i>)
478	Research
XXI	Summaries