

מי צריך זהות יהודית-ערבית? על פוליטיקה של זהויות, הון חברתי ואתיקה אקדמית

ראובן שניר

פתח דבר: "זה לא מעניין את המאזינים שלנו!"

14 בדצמבר 1984. אינני יכול לשכוח את היום הזה, שבמידה מסוימת עיצב את דרכי האקדמית. הייתי אז עורך חדשות צעיר בקול ישראל בערבית, מקום עבודה גמיש שתאם את צרכיו של דוקטורנט באוניברסיטה העברית. אף שבעבודת הדוקטור שלי עסקתי בשירה הערבית, התרבות היהודית-ערבית לא הייתה אז בראש מעייניי בלשון המעטה, ואם צדה את עיניי יצירתו של משורר יהודי כלשהו, השאלה היחידה שעניינה אותי אז הייתה – בהיותו ערבי, מהי תרומתו לתרבות הערבית. פרופ' שמואל מורה (1933-2017), מדריכי בעבודת הדוקטור, עסק במרץ באותם ימים בחשיפת היצירה הערבית של יהודי ארצות ערב בעת החדשה, בעשרות פרסומים ובהוצאה לאור של יצירות נשכחות דרך "ראבטת אל-ג'אמעין אל-יהוד אל-נאזחין מן אל-עראק" (אגודת האקדמאים יוצאי עיראק בישראל), ובלעדיו הן היו צונחות בוודאי במהרה אל תהום הנשייה.¹ בדיעבד לא זכה פרופ' מורה לקרדיט שהיה ראוי לו, ובמהרה האפילו עליו אינטלקטואלים "מזרחים", שלמרות מוצאם המשפחתי היהודי-ערבי, הכרתם את התרבות הרלוונטית הייתה מזערית. רובם לא שלטו כלל בערבית, אך הם היו חמושים בשפע התאורטי שנאצל מכתביו של אדוארד סעיד ומכתביהם של הוגים פוסטקולוניאליים נוספים מתחומי דעת אחרים שהבהיקו אז בשמי העולם האינטלקטואלי העולמי, ומטרתם העיקרית הייתה לנגח את הממסד הציוני-אשכנזי. באותו היום ישבתי בחדר החדשות עת הגיעה לשולחננו הידיעה על מותו של אנור שאול – משורר יהודי-ערבי, שנולד בשנת 1904 באל-חלה שבעיראק, והיה אחד מאותם אנשי תרבות אינציקלופדיסטיים המופיעים בכל רנסנס תרבותי המתרחש בקרב לאומים "מתעוררים". בתקופת הדמדומים שבין מורשת העבר הקופא על שמריו, שממנה מנסים להשתחרר, לבין המרקם התרבותי החדש, שאותו מנסים לבסס, נוצרים צרכים תרבותיים חדשים שמספקים אותם אנשים ברוכי כישרונות, "בעלי אלף מלאכות" (Jacks of all trades). קשה להעלות על הדעת תחום אינטלקטואלי ותרבותי שנחשב בעל משמעות בעיני העילית החילונית הערבית

1 על האגודה ראו באתר "סיפוריהם של יהודי ארצות ערב", <http://www.jmemories.co.il/>, [jewish-academics-iraq/](http://www.jewish-academics-iraq/)

העיראקית דאז, ששאל לא שלח בו את ידו. הוא היה סופר, משורר, מחזאי, שחקן, עורך, עיתונאי, מורה, מילונאי, מתרגם ומוציא לאור, והשתייך לאותו "רנסנס אצילים" עיראקי, שכלל אנשי אשכולות שכמותם אנו מוצאים, למשל, גם בתקופת הנהדה הערבית של המאה התשע-עשרה.² שאל לא היגר לישראל בתחילת שנות החמישים במסגרת מה שמכונה, בשוגג, "העלייה ההמונית" – המילה "עלייה" היא מושג חיובי טעון אידיאולוגיה, והדבר האחרון שאפשר להגיד על יהודי עיראק, בוודאי על מרביתם טרם הגירתם, הוא שהיו ציונים. שאל היגר מבגדאד רק כעשרים שנה אחר כך, וגם אז לא עשה זאת ממניעים ציוניים, אלא בעקבות הפגיעה במעמד היהודים בארץ הפרת והחידקל. הניסיון לצבוע את יהדות עיראק טרם הגירתה בצבעים ציוניים חסר בסיס היסטורי, ואם היה הדבר תלוי ביהודי עיראק עצמם, יש להניח שרובם לא היו מהגרים. ברם, בשל שיתוף פעולה נדיר בין התנועה הלאומית הערבית לבין הציונות חוסלה יהדות עיראק, וכאן נכנסה לתמונה גם הפרשה העלומה והעגומה של הפצצות שהוטלו על מוסדות יהודיים בבגדאד בתחילת שנות החמישים, פרשה שטרם נפתרה, אם כי לא פגשתי אינטלקטואלים יהודים עיראקים רבים שאינם מטילים את האחריות לפרשה הזאת על הממסד הציוני.³ כשהגיעה הידיעה על מותו של שאל באותו יום חורפי של דצמבר 1984, מיהרנו לשדר אותה, והוספנו דברים על פעילותו הספרותית בלשון הערבית ובתחומים תרבותיים אחרים. סברתי אז שחשוב שגם קול ישראל בעברית יכלול את הידיעה באחת ממדהורות החדשות, ולו בקיצור נמרץ. "מי זה בכלל?" הטיחה בי העורכת האחראית, ולאחר שהסברתי פסקה: "זה לא מעניין את המאזינים שלנו!" פרשת חייו של אנור שאל, משנות העשרים של המאה שחלפה ועד מותו בישראל שישים שנה אחר כך, אלמוני לחלוטין בתרבות הישראלית, משקפת יותר מכול את תהפוכות הזמנים, את כישלונה של האוטופיה הערבית החילונית המוסלמית-נוצרית-יהודית שנוקמה בשנות העשרים של המאה החולפת בבגדאד, ובאותה עת, את הכפפת הרוב היהודי בישראל לדומיננטיות של התנועה הציונית הבזה לתרבות הערבית.⁴ מאותו היום התחלתי לעקוב אחר התרבות היהודית-ערבית והתפתחותה לאורך ההיסטוריה, מהתקופה שקדמה לאסלאם – לא היה קשה לזהות עליות ומורדות, אבל

2 Reuven Snir, *Arab-Jewish Literature: The Birth and Demise of the Arabic Short Story* (Leiden: Brill, 2019), 54-55

3 למראי מקום על פרשת הפצצות, ראו ראובן שניר, *ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק* (ירושלים: מכון בן-צבי, תשס"ה), 445-446, הערה 117. בעת האחרונה נחשפו חומרים חדשים מארכיונו של העיתונאי ברוך נאדל (1926-2014) שהופקד באוניברסיטת ייל האמריקאית, המפנים אצבע מאשימה כלפי הממסד הישראלי בפרשה הזאת. ראו חנן חבר ויהודה שנהב, "אלימות בגדאד (1950-1951), אלימות הארכיונים", *תיאוריה וביקורת* 49 (2017): 129-148.

4 שניר, *ערביות, יהדות, ציונות*, 23-77, 476-477.

כל עוד חיו יהודים בחברות ערביות לא היה צל של ספק שהפוטנציאל התרבותי הערבי התקיים בקרבם כך או אחרת: הם דיברו ערבית וקיימו יחסי גומלין עם שכניהם המוסלמים והנוצרים. השינוי הדרמטי חל בשנות הארבעים של המאה העשרים, ובעיקר לאחר הקמת מדינת ישראל והתרוקנות מדינות ערב כמעט מכל אזרחיהן היהודים. ביטוי מיידי לכך הייתה הירידה ההדרגתית במספר הסופרים והמשוררים היהודים בלשון הערבית – לא מעטים מהם המשיכו ליצור בערבית גם בישראל, אבל כמעט שלא הצטרפו אליהם יוצרים חדשים. בחלוף עשרות שנים אי אפשר להתעלם מן החול האוזל בשעון המבשר את קיצה של התרבות היהודית-ערבית, לאחר שהזהות הרלוונטית שבקה אט-אט חיים לכל חי. בשפופרת העליונה כמעט שלא נותרו גרגירים, ולא רחוק היום שהיא תתרוקן לחלוטין. הסימנים המעידים על התמורה התרבותית הדרמטית המתרחשת נגד עינינו הם חד-משמעיים, וחוקרים אינם יכולים להתעלם מהם – לעיתים קרובות אנחנו עדים לאירועים סמליים, ולמרבית הצער רובם ככולם כרוכים במוות ובסוף דרך.

שעון החול היהודי-ערבי

שלושים וחמש שנה כמעט אחרי מותו של אנור שאול, הלך לעולמו פרופ' ששון סומך (1933-2019), איש אקדמיה ואינטלקטואל, שפעל מאז הגירתו מעיראק לישראל בשנת 1951, על קו התפר שבין התרבות הערבית לתרבות העברית. שלא כשאול, שפעל רק בערבית, לאחר שנים ספורות בלבד שבהן פעל בתחום היצירה הערבית, היה סומך רוב ימיו שגריר של התרבות הערבית בתרבות העברית-ישראלית. במהרה התחיל סומך ליצור רק בעברית, ובהמשך התמקד בפעילות אקדמית בתחום הספרות הערבית, ופרסם את מחקריו בעיקר בעברית, בדרך כלל בכתבי עת ובמוספים ספרותיים עבריים, לצד פרסומים באנגלית באכסניות מדעיות בין-לאומיות ופרסומים בערבית בכתבי עת שיצאו לאור בישראל. בחייו, ובוודאי במוותו, היה סומך חוליה נוספת בתהליך היעלמותה ההדרגתית של התרבות היהודית-ערבית, אלא שלא כמו ה"אבדאל" במסורת המוסלמית, הצדיקים הקדושים הנסתרים שמתו של כל אחד מהם מבטיח את הופעת מחליפו,⁵ לאנשים מסוגם של שאול וסומך – יהודים הפועלים בתרבות הערבית – אין תחליף, כמו שאין תחליף לעשרות האינטלקטואלים ואנשי התרבות היהודים-ערבים האחרים שהלכו לעולמם והעמיקו בלכתם את הניכור בין שתי התרבויות. רוב רובם של האישים האלה מתו בדממה מוחלטת, מבלי שהתרבות העברית-ישראלית הייתה

Encyclopaedia Islamica, online edition, s.v. "Abdāl", https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/abdal-COM_0023?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-islamica&s.q=abdal 5

מודעת לקיומם, ובהם מנשה זערור (1901-1972) ודאוד אל־כויתי (1905-1976) בשנות השבעים, צאלח אל־כויתי (1904-1986), ומראד מיכאל (1906-1986) בשנות השמונים, אסתרנה אבראהים (1914-1996, אשתו של אנור שאול), סלים אל־בצון (1920-1995) ודוד צמח (1933-1997) בשנות התשעים, יעקוב בלכול (1920-2003), יצחק בר משה (1927-2003), סמיר נקאש (1938-2004), אברהים עובדיה (1924-2006), מיר בצרי (1910-2006) ושאל חדאד (1909-2010) בעשור הראשון של מֶאֶתְנֵנו, ניר שוחט (1928-2011), מראד עבד אללה אל־עמארי (1923-2012), סלים מראד שעשוע (1926-2013), מרים אל־מלא (1927-2013), אשתו של סלים אל־בצון, נסים רג'ואן (1924-2017) ושמעון בלס (1930-2019) בעשור השני של מאתנו – רובם ככולם בוודאי אלמונים למרבית הקוראים, ויש להניח שהיחיד המוכר, גם אם היכרות מוגבלת, הוא בלס, בעיקר משום שהמיר את לשון כתיבתו הספרותית מערבית לעברית. מוכרים אולי גם האחים דאוד וצאלח אל־כויתי, אבל לא מתוך התעמקות במורשת התרבותית היהודית־ערבית, אלא הודות ליצירה המוזיקלית הפופולארית של נכדו של דאוד, היוצר דודו טסה (נולד 1977). בשני אלבומים, "דודו טסה והכויתים" (2011) ו"עלא שואטי" (2015), שילב טסה בין המוזיקה של סבו ודודו למוזיקה מודרנית. לשאלה אם יצירתו של דודו טסה היא חלק מן התרבות היהודית־ערבית, או חלק מפרפורי הגסיסה שלה, עוד נדרש בהמשך. כאמור, כמעט שלא נותרו כיום יהודים היוצרים בלשון הערבית הספרותית, אבל מה שמעיד יותר מכול על גסיסתה של התרבות היהודית־ערבית הוא שטרם צמח ולו יוצר צבר ישראלי אחד הכותב בלשון הערבית למרבה האירוניה, חודשים ספורים לפני מותו של סומך, שראה עצמו "אחרון היהודים־ערבים",⁶ התנהל מעל דפי מוסף "תרבות וספרות" של עיתון הארץ פולמוס זניח, שכמעט שלא עורר תגובות קוראים, ולמרבה הצער, מצבו הבריאותי של סומך לא אפשר לו להגיב ולהביע בו את דעתו. פולמוס זה דן בקבוצת מחקר שהתכנסה בשנה האקדמית 2018-2019 במרכז כץ ללימודי יהדות מתקדמים (Katz Center for Advanced Judaic Studies) שבפילדלפיה ועסקה ב"חיים יהודיים בהקשרים אסלאמיים מודרניים" (Jewish Life in Modern Islamic Contexts). תחילתו של הפולמוס הזה במאמר של אחד מעמיתי המחקר במרכז, כותב שורות אלו, על תלאתיו בגין הרצאה שנשא בפני חברי הקבוצה,⁷ ולא נעמה לאוזני מרבית העמיתים, והמשכו בתגובתם של ארבעה עמיתים אחרים למאמר הזה.⁸ השאלות שעמדו במרכז הפולמוס

6 נורית קנטי, "ימים הזויים: ריאיון עם פרופ' ששון סומך", *ישראל היום*, 18 ביולי, 2008, <https://www.makorishon.co.il/nrg/online/47/ART1/761/059.html>

7 ראובן שניר, "זהות יהודית־ערבית: כבר מזמן אין דבר כזה", *הארץ*, "תרבות וספרות", 10 באפריל, 2019, <https://www.haaretz.co.il/literature/study/.premium-1.7107719>

8 יורם מיטל, אורית בשקין, ננסי ברג ויובל עברי, "תרבות יהודית־ערבית: יש דבר כזה", *הארץ*, "תרבות וספרות", 21 במאי, 2019, <https://www.haaretz.co.il/literature/study/.premium-1.7271460>

הן: האם מתקיימת בישראל של היום זהות יהודית-ערבית? והאם תרבות ערבית פורחת בקרב יהודים בתחילתה של המאה העשרים ואחת? שוליותו של הפולמוס הזה בעצמה עשויה להעיד שהתרבות הערבית של היהודים הולכת ונכחדת ושהזהות היהודית-ערבית היא נחלת העבר. לא מפתיע כלל שבעשרות השיחות וההתכתבויות בינינו בעשורים האחרונים, הביע סומך במישרין את תמיכתו המוחלטת בתפיסותיי, שבאו לידי ביטוי גם במאמר דלעיל. "אכן היינו כחולמים", כתב לי עוד לפני יותר משלושים שנה, בהשקיפו על פעילותו הספרותית הנאיבית בלשון הערבית בשנות החמישים.⁹ למרבה הצער, תגובת ארבעת העמיתים למאמרי מייצגת גם את הכפפתו של השיח האינטלקטואלי והאקדמי סביב הזהות והתרבות היהודית-ערבית לפוליטיקה שחוקה של זהויות, המעצבת את השיח בנושא הנידון מאז שלהי שנות השמונים של המאה העשרים. בטרם ניגש לפולמוס עצמו ראוי לדון בקצרה בהיסטוריה של הזהות היהודית-ערבית.

הזהות היהודית-ערבית – מבט היסטורי ותאורטי

המושגים "זהות תרבותית יהודית-ערבית",¹⁰ "זהות תרבותית מזרחית",¹¹ או מושגים מקבילים כלשהם, כמעט שלא הופיעו בשיח האינטלקטואלי או האקדמי לפני המחצית השנייה של המאה העשרים. יתרה מזו, בכל פעם שדווח על יהודי שזכה למוניטין

9 מכתבו של סומך אליי, 17 באפריל, 1989. תפיסותיו של סומך בשנות החמישים באו לידי ביטוי במאמר שנשא בכותרתו את מילותיו דלעיל, "We Were Like Those Who Dream": Iraqi-Jewish Writers in Israel in the 1950s", *Prooftexts* 11 (1991): 153-173

10 בשיח האינטלקטואלי והאקדמי משמשים בערבוביה המושגים "ערבי-יהודי", "ערבי יהודי" או "יהודי-ערבי", "יהודי ערבי". במאמר הזה אעשה בדרך כלל שימוש במושג "יהודי-ערבי" (שני לוואים המסמנים זהות, כמו, למשל, בביטוי "משורר יהודי-ערבי"), שבו משמש המרכיב האתני-תרבותי מרכיב משתנה לצד המרכיב הדתי. בארץ ישראל בשלהי התקופה העוסמאנית נעשה לעיתים שימוש במושגים "יהודים ערבים", "עבריים-ערבים", או "ערבים בני דת משה", כדי לגנות את אותם צעירים ספרדים "מתבוללים" שהטיפו "לאימוץ הלשון הערבית וספרותה על חשבון העברית ולטמיעה בערבים"; יצחק בצלאל, נולדתם ציונים: הספרדים בארץ ישראל בציונות ובתחייה העברית בתקופה העות'מאנית (ירושלים: מכון בן-צבי, תשס"ח), 371-373, 388-389, 410.

11 שלא כמו המושג "יהודי-ערבי", המושג "מזרחי" הוא בעיקר תולדה של החוויה הישראלית. על כך ראו ראובן שניר, "מי צריך זהות ערבית-יהודית? על ייצוג העבר, צרכי ההווה והעתיד הגלובלי", בתוך בין עבר לערב: המגעים בין הספרות הערבית לבין הספרות היהודית בימי הביניים ובזמן החדש, כרך 6, קובץ מאמרים לכבוד פרופ' יוסף טובי לרגל פרישתו מן ההוראה, ערכו עלי חוסיין ואיילת אטינגר (חיפה: אוניברסיטת חיפה, תשע"ד), 312, הערה 3.

בכתיבת שירה בלשון הקוראן, צץ בדיעבד מלומד ערבי מוסלמי או נוצרי שהטיל ספק ביהדותו. כך קרה, למשל, לשלושת היהודים המפורסמים ביותר בהיסטוריה של הספרות היפה הערבית: אל־סמואל בן עאדיא' מן המאה השישית לסה"נ, אבראהים אבן סהל (1251-1212) איש אנדלוסיה, והמצרי יעקוב צנוע (1839-1912), מאבות התיאטרון והעיתונות ההומוריסטית הערבית. במרחב החברתי והתרבותי של המזרח התיכון, שבו פעלו דוברי ערבית, נבדלו אנשים זה מזה בדתם, וכאשר יהודי קנה לו מוניטין בשירה הערבית לאחר צמיחת האסלאם הטריד הדבר בדיעבד חוגים של מלומדים בשני מעגלים עיקריים: המעגל הראשון – של אנשי ספרות ערבית מוסלמים ונוצרים, שהתקשו לקבל התבלטות של יהודים בלשונו של הקוראן, והמעגל השני – של אנשי תרבות יהודית, ובמקרה זה מדובר רק ביהודים, שהתקשו להבין כיצד משורר יהודי בעל כשרון ספרותי מתהדר בכתיבה בערבית בלבד ואיננו משקיע את אונו גם, או רק, בלשון הקודש היהודית. אחד האישים הבולטים בעת החדשה שנחלץ לאשר את ערביותם של משוררי ערב היהודים היה המשורר המצרי הקראי מראד פרג' (1866-1956), שבחיבור שהקדיש להם דחה על הסף את הטענה שאל־סמואל היה נוצרי וניסה להפריך טענות שאבן סהל התאסלם. הוא אף כתב שיר בן שמונה בתים במתכונת הקצידה הקלאסית שבו הליון, בין השאר, שזכרם ההיסטורי הערבי האציל של היהודים נשכח:

يَا وَايْنَ سَهْلَ أَسْلَمَا	جَعَلُوا السَّمَوَاتِ نَاصِر
لِالنَّجَابَةِ فَيَهُمَا	فَكَأَنَّنا لَسُنَا بِأَه
ر مِنْ الْيَهُودِ سِوَاهُمَا	وَنَسُوا كَمَا تَدْرِي الْكَثِير

הפכו את אל־סמואל לנוצרי [וייחסו] לאבן סהל התאסלמות,
 כאילו אין אנו [היהודים] ראויים לאצילות של שניהם,
 שכחו, ואתה אכן יודע, שמלבדם יש עוד [יוצרים] יהודים רבים
 [בלשון הערבית].¹²

פרג' מנתח את ה"לאמיה" (קצידה החורזת באות למ"ד) המפורסמת של אל־סמואל, ומוכיח שמבחינה תמטית לא ייתכן שהשיר נכתב על ידי נוצרי, ומצטט, למשל, את אחד מבתייה:

12 מראד פרג', אל־שעראא' אליהוד אל־ערב (קהיר: אל־מטבעה אל־רחמאניה, 1929), 14.

تَعَيَّرْنَا أَنَا قَلِيلٌ عَدِيدُنَا فَقُلْتُ لَهَا إِنَّ الْكِرَامَ قَلِيلٌ

חרפתנו לאמור: אכן נדיבים ימעטו ואומר לה: אכן נדיבים ימעטו.¹³

פרג' אומר: "על מי אפשר להגיד שהם מעטים? בוודאי לא על הנוצרים? היהודים היו תמיד מעטים מאחרים?"¹⁴

המושג "זהות", שסביבו מתנהלים בעשורים האחרונים דיונים תאורטיים נמרצים, לא היה מוכר בעבר במשמעותו המודרנית,¹⁵ ויש אף מי שטוענים שעדיף אולי לזנוח אותו לטובת מושגים מעורפלים פחות.¹⁶ העיסוק בזהות בכלל, על כל גווניה הפוליטיים, החברתיים והתרבותיים, התעורר בד בבד עם הנטייה ליחס פלורליזם למושג "תרבות" בעקבות מלחמת העולם השנייה. כאשר הגיע האימפריאליזם האירופי לקיצו צמחה מודעות רב-תרבותית והתגברה הניעות (mobility) הגאוגרפית והחברתית, פועל יוצא של התעצמות ההגירות, מתוך רצון ובכפייה, בעיקר לארצות המערב. באותה עת הואצה גם תנועת פרטים בין מעמדות וקבוצות היררכיות, והתרחב הגיוון בתפקידים החברתיים. החברה התעשייתית, שעודדה אינדיבידואליזם ופיצול בין ערכים ועמדות מבעד לריבוי התמחויות, בישרה אומנם עוד קודם לכן על התמורות האלה, אך רק במאה העשרים צמחו מרכזי ידע שהעיסוק בנושא הזהות נעשה דומיננטי בהם, בין השאר, בעקבות הגלובליזציה המואצת, התפתחות הלימודים הפוסטקולוניאליים וצמיחת תפיסות פוסטמודרניות שחלחלו למרבית סוגי השיח האינטלקטואלי והאקדמי. מדובר בשיח אליטיסטי שבדרך כלל אין לו התפתחות מקבילה אצל מי שזהויותיהם המוכפפות (subaltern) הן מושאו של השיח הזה, כדברי רוזלינד או'הנלון (O'Hanlon), שהיטיבה לתאר זאת בדבריה על היסטוריונים מקצועיים. היסטוריונים אלו, היא טוענת, ממשיכים לעסוק באליטות מסוגים שונים ולסגור על עיסוקם זה: "לא בכך שהם מודים כי אין להם כל עניין ב'עם', אלא בטענה שהאליטות, או אלה"

13 על פי התרגום הראשון של השיר לעברית שפורסם ב-1891 במאמרו של דוד ילין (1864-1914), שבו הוא קובל על השתכחותם של משוררי ישראל הערבים וקורא להשיב עטרה ליושנה: "הנה פה המקום לאחינו משוררי זמננו לנסות כוחם לפחות בשרים האלה רוח השירה בעברית, והשיבו לתחיה, זכרון בני עליה שוכני ארץ נשייה"; דוד ילין, "מליצת ישראל על אדמת בני ישמעאל", הארץ 3-4 (תרנ"א), 48-37.

14 פרג', אלישעראא' אליהוד אל-ערב, 13.

15 *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, s.v. "Huwiyya", accessed 26 October 2020, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3011

16 Frederick Cooper and Rogers Brubaker, "Identity", in Fredrick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005) 59-90

שהשלטון בידיהם, אחרי ככלות הכול, הם מי שבכוחם לקבוע יותר מכל אחד אחר מה יקרה לעם כולו, ולפיכך הם עדיין האמצעי הטוב ביותר שדרכו נוכל להבין את השינויים שהעם חייב לעבור".¹⁷

ועוד, גישות סוציולוגיות מסוימות לידע, למדע ולאומנות, מאז שנות העשרים של המאה הקודמת, קוראות תיגר על אי-תלותן של פעילויות אלו ותוצריהן בתנאים פוליטיים, חברתיים ותרבותיים מסוימים. גישות אלו, שפותחו לתחום מחקר שזכה לכינוי "סוציולוגיה של הידע", מובילות לרלטיביזם תרבותי הכופר במציאותו של מדע כלשהו, ובוודאי במציאותה של האומנות, במנותק מהקשרים חיצוניים. הגם שיש הטוענים שהרלטיביזם התרבותי, המבקש להנכיח נקודות מבט של קבוצות שוליות, איננו חף מהתנשאות של הדוגלים בו,¹⁸ אין כעת מחלוקת שמילים אינן ניטרליות, ושייצור ידע או אומנות כפוף תמיד להקשרים ולנסיבות של מקום ושל זמן. יש אף המאתגרים את ההבחנות בין סובייקט לאובייקט ובין חברה, טבע ומדע. ולא רק זאת, מאחר שהידע המדעי נהפך בשנים האחרונות לכוח הייצור העיקרי, ונדמה שהוא כפוף יותר מתמיד למוקדי הכוח, עולה שאלת הלגיטימציה שלו: מי מחליט מהו ידע, ומי יודע מהי ההחלטה הנכונה?¹⁹ על רקע זה צומחות תובנות חדשות הנוגעות לאידיאולוגיה, לתפיסות עולם ולזהות. בשיח לימודי התרבות, הבוחנים כיצד יחידים וקולקטיבים מעצבים את זהותם ואת תודעתם העצמית, נהוג לדבר בעיקר על שני דגמים של ייצור זהות:

א. דגם פרימורדיאלי המניח קיום תוכן אוטונומי, מהותני פנימי לכל זהות, תוכן שמקור אחד או מבנה משותף של התנסויות, או של שניהם גם יחד, מגדירים אותו. ההנחה הפילוסופית העומדת בתשתיתו של המודל הזה, אליבא דרנה דקארט (Descartes, 1650-1596), למשל, היא שהדבר היחיד שאין להטיל בו ספק הוא קיומו של העצמי, או של הסובייקט – הוא יציב ואינו תלוי בהשפעות חיצוניות. לפיכך, כל דיון בנושא זהות מסוימת כלשהי אמור לחתור לחשוף את התוכן ה"אונטטי" וה"מקורי" של אותה זהות. המאבק על ייצוגי הזהות מתאפיין אפוא בהצגת זהויות נבדלות ומובחנות זו מזו.

ב. דגם קונסטרוקטיביסטי הדוחה את קיומן של זהויות אונטיות נפרדות המתבססות על מקור אחד או על התנסויות משותפות, ורואה בזהות תגובה

17 רזלינד או'הנלון, "שיקום הסובייקט, לימודי כפיפים והיסטוריות של התנגדות בדרום אסיה הקולוניאלית", ג'מאעה יב (תשס"ד): 160.

18 על שאלת הרלטיביזם והסוציולוגיה של הידע, ראו האפילוג אצל Volker Meja and Nico Stehr (eds.), *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute* (London and New York: Routledge, 1990), 285-306

19 ז'אן-פרנסוא ליוטר, המצב הפוסטמודרני, תרגם גבריאל אש (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2002), 16-14.

לגירוי חיצוני, או אפילו רואה במודעות העצמית של הפרט תוצר של הפנמת השקפותיהם של אחרים (פרטים, קהילות או מוסדות חברתיים). שעמם הוא בא במגע, להם הוא משתייך או במסגרתם הוא פועל. דיוויד יום (Hume, 1776-1711) סיפק את התשתית הפילוסופית לכך כשראה בעצמי צרור של רשמי חושים המשתנים בכל פעם שהפרט חווה חוויה חדשה או נזכר בחוויה ישנה.²⁰ לפי המודל הזה, זהות היא אפוא סובייקטיבית, נזילה ויחסית תמיד, היא איננה יכולה להיות שלמה ומלאה ונמצאת תמיד בתהליך מתמשך של התהוות. מאחר שכל זהות נסמכת על שלילת זהות אחרת, זהות היא תמיד תוצאה זמנית, נסיבתית ולא יציבה של מערכות יחסים מבעד לסימון שוני והבדל. דגם זה שם דגש על ריבוי זהויות ונקודות שוני ולא על זהות יציבה וקבועה. עם זאת, בשל ריבוי הזהויות והיותן נזילות ולא יציבות, יש צורך להביא בחשבון היבטים נוספים, כמו גזע, מעמד ומגדר, שכן מאבק על זהות אינו יכול להתעלם מן הפוליטיקה של הייצוג.²¹ זו הייתה תרומת המחשבה הפוסטמודרנית, הגורסת שזהות היא פועל יוצא של הבנייה חברתית ותרבותית ושהיא מתגבשת בתוך מערך של יחסי כוח. מאחר שהיא משרתת את המאבק בקבוצות הדומיננטיות בחברה, הזהות משתנה על פי הנסיבות והצרכים הפוליטיים.²²

הדגם הראשון מאפשר גיחות "ארכיאולוגיות" אל העבר כדי לחשוף את התוכן ה"אותנטי" וה"מקורי" של זהות זו או אחרת, משל הייתה הזהות הנידונה צמרת עץ ששורשיו אי שם במעמקי ההיסטוריה. אלא שהמודל הזה, ככל המודלים ההיסטוריים והפילולוגיים המסורתיים שאיבדו את קסמם בחוגי האקדמיה המערבית, נדחה כעת כלאחר יד על ידי אנשי התאוריה של לימודי התרבות – איש או אשת אקדמיה שעדיין מחזיקים בו נחשבים כיום סהרוריים שטרם ראו את האור הבהק של הפוסטמודרניזם.²³ לעומת זאת, הדגם השני עומד במרכז הדיונים התאורטיים סביב הזהות, אלא שגם

20 דיוויד יום, "על הזהות האישית", בתוך דיוויד יום, **מסכת טבע האדם**, תרגם יוסף אור (ירושלים: מאגנס, תשנ"ח), 321-335.

21 Lawrence Grossberg, "Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?", in *Questions of Cultural Identity*, eds. Stuart Hall and Paul Du Gay (London: SAGE, 1996), 89-90; see also Andrew Edgar and Peter Sedgwick (eds.), *Key Concepts in Cultural Theory* (London: Routledge, 1999), 183-187

22 השו יוסי יונה ויהודה שנהב, **רבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל** (תל אביב: כבל, 2005), 95-96.

23 לתיאור ממצה של שתי הגישות בהקשר של הבניית הלאומיות היהודית-ישראלית המודרנית, ראו אורי רם, **הזמן של ה"פוסט": לאומיות והפוליטיקה של הידע בישראל** (תל אביב: רסלינג, 2006), 19-70.

חסידי מודים שתהא אשר תהא נזילותה ואי־יציבותה של זהות מסוימת כלשהי, תהליך הבנייתה עושה בהכרח שימוש בחוויות, בתפיסות ובחומרים מן המאגר הקיים ממילא בנפשו של הסובייקט, או בתשתיתו התרבותית של הקולקטיב שבו מדובר. כיום גם ברור שהגישה הראשונה "לא נתנה מספיק את דעתה להנדסת העבר", בעוד הגישה השנייה עשתה "טריוויליזציה להיסטוריה, לדת ולמסורת, וצמצמה את הלאומיות למעשה מניפולציה של אליטות".²⁴ ייתכן אף שההבחנה בין שני הדגמים היא בסופו של דבר כמותית, שהרי "הפרימורדיאליסטים מדגישים את הגבולות שההיסטוריה הממשית מציבה ל'המצאת מסורת', ואילו המודרניסטים מדגישים את הגמישות הסימבולית של ה'רפרטואר ההיסטורי'".²⁵

ארבע תפיסות, שלעיתים משיקות זו לזו ואף משולבות זו בזו, מגדירות את המרחב שבתוכו מתנהלים הדיונים בנושא הזהות:

- א. "דיפרנס" (Différance): אף שזהות נקבעת על סמך יחסי כוח בינה לבין זהויות אחרות, גבולותיה אינם יציבים ומשמעותה תמיד מושהית בהמתנה לקריאה נוספת ולפרשנות מחודשת.²⁶
- ב. פרגמנטציה (Fragmentation): כל זהות היא תמהיל של מרכיבים המפורקים ומתובנתים בכל פעם מחדש.
- ג. היברידיות (Hybridity): ריבוי של זהויות שוליות ומצבי ביניים גבוליים המתרוצצים בין זהויות מרכזיות מתחרות.
- ד. דיאספוריות (Diaspora): קישור זהות לטריטוריה וייחוס הזדהויות להיסטוריות של רשתות קוסמופוליטיות ומרחביות.

אם ננסה להחיל את מושגי הדיון התאורטי דלעיל על הזהות היהודית־ערבית, לא נתקשה לזהות מדוע נעשתה התבנית ההיברידית דווקא פופולרית – בין השאר, בשל

24 יהודה שנהב, "על הכלאה וטיהור: אוריינטליזם בשיח בעל שוליים רחבים", תיאוריה וביקורת 26 (2005): 5-11.

25 רם, הזמן של ה"פוסט", 23.

26 Différance הוא מושג שטבע הפילוסוף הצרפתי ז'אק דרידה (1930-2004), העושה שימוש במשמעותה הכפולה של המילה הצרפתית *différer*: להיות שונה ונבדל, אבל גם להשהות ולדחות. דרידה טען שבכתיבה המיליים והסימנים אינם יציבים ולעולם אינם מסמנים משמעות אחת בלבד. הם מזמנים אל מעגל ההשתמעות מילים וסימנים נוספים, וכך המשמעות תמיד מושהית מבעד לרצף אין־סופי של מסמנים נוספים. החלוקה הדיכוטומית בין "מסמן" ל"מסומן", אליבא דדרידה, אינה חד־משמעית, ומה שנחשב "אמת" בסימן, או מה שניתן לצפייה, נתון, למעשה, תמיד לפרשנות ולקריאה מחודשת, ראו Jacques Derrida, "Différance", in *Identity: A Reader*, eds. Paul du Gay, Jessica Evans and Peter Redman (London: SAGE, 2000), 87-93

"פוטנציאל האפורטוניזם הטמון בהיברידיות"²⁷, והצורך, כפי שהסופר חיים באר אומר באירוניה, להתאים ל"רוח הזמן" ו"לשיח הפוסט-קולוניאלי והפוסט-ציוני שהעולם האינטלקטואלי כולו, מברקלי ועד 'בר-אילן', הכפיף עצמו אליו"²⁸, או פשוט מפני שההיברידיות הזאת "היא מקום נעים, מקום של 'מותר'"²⁹. הזהות היהודית-ערבית נתפסת כמצב גבולי, זהות שולית העומדת בין שתי זהויות מתחרות. מן הצד האחד עומדת הזהות האתנית והתרבותית הערבית, ומן הצד השני, הזהות הדתית היהודית, שבמאה העשרים התלווה לה גם נופך לאומי דומיננטי – ההכלאה ביניהן יוצרת את הזהות ההיברידי, הממוקפת. זהות זו מתקיימת ב"מרחב שלישי", אליבא דהומי ק' באבא (Bhabha): סוג של מרחב המתקיים בנקודות המפגש ההטרוגני והצטלבות קווי הגבול, שבעת ובעונה אחת מפרידים בין זהויות שונות ומחברים אותן. בתוך מרחב אמביוולנטי זה, לצד הדיכוי והשיעבוד היוצרים קרע דיכוטומי בין שני מרחבים זהותיים מתחרים, מתעצבים יחסי כוח הדדיים של חיקוי ומשמוע מחדש:

זה אותו מרחב שלישי, שאף שאינו ניתן לייצוג בעצמו, מכונן את התנאים הדיסקורסיביים של השיג והשיח, שמבטיח שלמשמעות התרבות ולסמליה אין אחדות או קיבעון פרימורדיאליים, ושאפילו אותם סימנים יכולים להיות משויכים ומתורגמים להקשר היסטורי מחודש ולהיקרא אחרת.³⁰

מאחר שהזהות הדתית היהודית התקיימה לאורך ההיסטוריה במרחב המזרח-תיכוני לצד זהויות דתיות אחרות, בעיקר הנוצרית והמוסלמית, מעניינת ההשוואה בין הזהות היהודית-ערבית לבין הזהויות הערבית-נוצרית והערבית-מוסלמית. אי-יציבותן ונזילותן של הזהויות האלה בולטות בחתך דיאכרוני-היסטורי: מבין שלוש הזהויות ההיברידיות האלה אין ספק שהזהות הערבית-מוסלמית היא היציבה ביותר זה קרוב ל-1,400 שנים, אם כי זהות זאת היא תוצר מאוחר בהשוואה לשתי הזהויות האחרות,

27 שנהב, "על הכלאה וטיהור", 6.

28 חיים באר, לפני המקום (תל אביב: עם עובד, תשס"ז), 291.

29 תמר קפלנסקי, "אל תראוני שאני היברידי או: להיפך – תראו, תראו", הכיוון מזרח 14 (2007): 37.

30 Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994), 37. במחקרו על זהות המהגרים מצפון אפריקה בערי הפיתוח בישראל נשען אורן יפתחאל על תפיסת "המרחב השלישי" בפיתוח המושג "זהות לכודה" (trapped identity): זהותם של המהגרים האלה, המתעצבת באותו מרחב אפור של דמדומים המשתרע בין הזהות היהודית לזהות הערבית, מתאפיינת ביחסי משיכה ודחייה כלפי שתי הזהויות המתחרות, ועקב כך הם מוצאים עצמם במלכודת המנציחה את שוליותם ואינם יכולים להיחלץ ממנה. ראו Oren Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006), 212-213

עובדה היכולה בעצמה לערער את יסודותיו הקשיחים של המודל הפרימורדיאלי. למעשה, אפשר לדבר על זהות ערבית-מוסלמית רק מן המאה השביעית לסה"נ, פשוט מפני שקודם לכן לא היה בנמצא אדם שהיה ערבי ובעת ובעונה אחת גם מוסלמי. עד המאה השביעית מי שתרבותו הייתה ערבית היה יכול להיות יהודי, נוצרי, או אפילו עובד אלילים, אך לא היה יכול להיות מוסלמי.

הזיקה בין האסלאם לבין הערביות, המתבססת על התגלותו של הקוראן בערבית, רופפה את הקשר בין התרבות הערבית הקאנונית לדתות אחרות, אך לא מחקה את ערביותם של הלא-מוסלמים בחברה הערבית. יתרה מזו, בדרך כלל לא הייתה חתירה למחיקה מסוג זה כל עוד נשמרה במרחב המשותף הדומיננטיות החברתית והפוליטית של הדת החדשה, וכל עוד הפולמוס הבין-דתי לא העמיד בסכנה את עליונות הדת המוסלמית. במסגרת המגבלות האלה הייתה ערביותם של היהודים מובנת מאליה וטבעית לחלוטין. כך, למשל, הסוחר היהודי יצחק בן יהודה, המספר את קורות מסעו לסין בשלהי המאה התשיעית ובראשית המאה העשירית לסה"נ, מזכיר כלאחר יד שהפנייה אליו שם הייתה "יא ערבי" – לציון מי שיצא מן החברה הערבית לתור ארצות רחוקות. סימן ההיכר הבולט שלו היה ערביותו דווקא ולא יהדותו, שהייתה רלוונטית רק בהיותה זהות דתית משנית בתוך החברה הערבית.³¹ עם זאת, בשל הזיקה ההדוקה בין האסלאם ללשון הערבית חל תהליך הדרגתי של מונופוליזציה אסלאמית של נכסי התרבות הקאנונית בלשונו של הקוראן, שאת סגנונו הערבי הנשגב, על פי המסורת המוסלמית, אי אפשר לחקות. ואומנם, עד המחצית הראשונה של המאה העשרים נוכל להצביע, בדרך כלל, רק על פולמוס העוסק בדתם של משוררים וסופרים יהודים שכתבו בערבית. לעומת זאת, כתיבה של נוצרים בערבית, נחשבה טבעית לחלוטין, אף על פי שמצמיחת האסלאם ועד המאה התשע-עשרה חלה ירידה דרמטית במספר הסופרים הערבים המשתייכים לדת הנוצרית והנמנים על המרכז הקאנוני של הספרות הערבית. בחצי השני של המאה התשע-עשרה, וגם אז לפרק זמן מוגבל, ניכרה אומנם מעורבות מוגברת של נוצרים בתרבות הערבית מתוך הנחה שיהיה אפשר להשתית תרבות ערבית על בסיס לאומי-חילוני (אם כי הלאומיות אינה בהכרח חילונית, ובתשתיתה ההיסטורית הקדם-לאומית ארוגים בה בוודאי גם סמלים ומוטיבים דתיים).³² סיסמאות כמו "אהבת

31 בזרע בן שהריאר, ענ'אא'ב אליהנד (אבו דאבי: אל-מג'מע אל-ת'קאפי, 2000), 111.

32 "דת' היא המילה שנעשה בה שימוש במאה השש-עשרה לציון לאומיות, או בוודאי שימשה מלט למה שיעשה בהמשך לאומיות"; Anthony W. Marx, *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 25. על הזיקה ההדוקה בין לאומיות לדת, ראו גם אריק הובסבאום, *לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה* (תל אביב: רסלינג, 2006), 97-91; Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 30-54.

המולדת היא אחד [מענפי] האמונה³³, ו"הדת לאלוהים והמולדת לכולם" שיקפו היטב את התפיסה הזאת.³⁴ לא מן הנמנע שיציבותה היחסית של הזהות הערבית-מוסלמית, לעת עתה לפחות, נובעת מהיותה הצעירה מבין השלוש. ייתכן אפוא שהדומיננטיות שלה היא זמנית ובמהרה גם היא תתפרק ותתפורר, כפי שמעידים כבר סימנים הנראים באופן, עם החילון הגובר בתרבות הערבית, אם כי לעת עתה בעיקר בחוגים של גולים ערבים בעולם המערבי.³⁵

לצד הפן ההיברידי, שהוא ללא ספק מרכזי בפולמוס סביב הזהות היהודית-ערבית, גם שלושת ההיבטים האחרים באים לידי ביטוי: העיסוק בזהות היהודית-ערבית הוא פועל יוצא של הדומיננטיות של הזהות היהודית-ערבית-ציונית, אבל העובדה שהיא מעוררת פולמוס רק בתרבות הישראלית, ולא בתרבות הערבית-מוסלמית או בתרבות הערבית-נוצרית, אומרת דרשני. עם זאת, גבולותיהן של כל הזהויות דלעיל אינן יציבים ומשמעותיהן תמיד מושגות וממתינות לקריאות נוספות ולפרשנויות מחודשות. ועוד, הזהויות דלעיל הן תמהילים של מרכיבים שתובנתו מחדש. בשל היעלמותה ההדרגתית של הזהות היהודית-ערבית ה"אותנטית",³⁶ והעובדה שכבר עתה קשה למצוא סופר יהודי ששפת אימו ערבית, המרכיב הערבי אצל אינטלקטואלים צעירים המגדירים עצמם כעת כבעלי זהות יהודית-ערבית שונה לחלוטין מהמרכיב הזה אצל בעלי אותה זהות שאישיותם התעצבה בבגדאד, למשל, לפני לא יותר משבעים שנה. כך, למשל,

33 מבוסס על מסורת אל-חסן אבן מחמד אל-צע'אני, *מוצעות אל-צע'אני* (דמשק: דאר אל-מאמן לל-תראת', 1985), 53, הנשענת על חדית' המונה יותר משישים או שבעים ענפי אמונה (שעב אימאן), כשם ספרו של אבו בכר אל-ביהקי (994-1066), *שעב אל-אימאן*, (בירות: דאר אל-עלמיה, 1990), 31-34.

34 Reuven Snir, "My Adherence to the Creed of Moses Has Not Diminished My Love for Muhammad's Nation": The Emergence and Demise of Iraqi Jewish Literary Modern Culture", *The Jewish Quarterly Review* 98 (2008): 70-71, mainly note 33

35 נושא דגל החילון בתרבות הערבית בעשורים האחרונים הוא המשורר הסורי הגולה עלי אחמד סעיד, המכונה אדוניס (נולד 1930), שהצליח מבעד ליצירתו ולכתבי העת שערך מאז שלהי שנות השישים, כמו *שער* (1957-1964), *מואקה* (1968-1993), ובשנים האחרונות *אל-אח'ר* (2011), לקבץ סביבו אינטלקטואלים, משוררים וסופרים רבים התובעים לבסס בעולם הערבי חברה חילונית ערבית. משאת נפשם היא לקיים הפרדה בין דת למדינה, ולצמצם את האמונה הדתית לחוויה פרטית המחייבת רק את המאמין עצמו. על אדוניס ותפיסותיו המהפכניות, ראו ראובן שניר, "יש שבית חדל להיות בית": יצירתו הספרותית והאינטלקטואלית של אדוניס", הקדמה ל*אדוניס, מפתח פעולות הרוח* (תל אביב: קשב לשירה, 2012), 11-101. למבחר מקורות ביבליוגרפיים, ראו שם, 102-108.

36 "אותנטית" במובן שהיא משלבת זהות דתית יהודית עם זהות תרבותית ערבית וטרם נמחלו בה ממדים אנטי-ציוניים.

הזהות היהודית-ערבית עושה שימוש במושג "ערבי", אף שכמעט כל מי שמאמץ אותה או מצדד בה בפולמוס האינטלקטואלי רואה בעברית את לשונו, ולא ניכר אצלו כמעט מאמץ משמעותי שאינו מס שפתיים להשיג בקיאות בשפה הערבית ובתרבותה.

אשר להיבט הטריטוריאלי, לאחר הגירת יהודי ארצות ערב לישראל ולארצות אחרות נעשתה שאלת זהותם התרבותית של הגולים נושא שנוי במחלוקת, על פי הטריטוריה המסוימת והמרחב התרבותי שאליהם היגרו, ובהם בנו, או ניסו לבנות, את חייהם מחדש. למשל, אף שבעיראק כמעט שלא העיב צל כלשהו על ערביותם של היהודים ועל היותה מרכיב מרכזי בזהותם, נסיבות הגירתם מאז תחילת שנות החמישים התניעו תהליך של הגדרת זהות מחדשת. סופר עיראקי-יהודי, שהיגר לישראל והגדיר בה מחדש את זהותו (כמו שלום דרויש, 1913-1997), ראה את עצמו שונה מעמיתו שהיגר לאנגליה (כמו מיר בצרי, 1911-2006), וכך ראו אותו גם אחרים, ושניהם היו שונים ממי שמצא מקלט בקנדה (כמו נעים קטאן, נולד ב-1929), בוודאי משום שכל אחד מהם אימץ שפה חדשה לשימושי היום-יומיים ולעיתים גם לצרכים ספרותיים – עברית, אנגלית או צרפתית – לעיתים לצד הערבית (דרויש ובצרי) או במקומה (קטאן). הבדלים רבים עוד יותר יש בין כל אחד ואחד מאלה לבין יהודי מצרי שהיגר, למשל, לישראל והמשיך לכתוב בערבית (כמו מוריס שמאס, 1930-2013), או לבין יהודייה מצרייה שלא הסתירה את ביקורתה הנוקבת על האסלאם ועל הערביות (כמו ז'קלין כהנוב, 1919-1979), או לבין יהודי מצרי שהיגר לארצות הברית ומעולם לא ראה בערבית לשון של תרבות עילית, וכתב את כל יצירותיו רק באנגלית (כמו אנדרי אסימן, Aciman, נולד ב-1951). על כך יש להוסיף את המצב המיוחד שבו מצא כל אחד מהם את עצמו במרחב הגאוגרפי, החברתי והפוליטי שאליו היגר.

גם אם נתבונן רק באנשי הספרות היהודים שהיגרו מעיראק לישראל, לא נוכל להצביע על זהות אחת המאחדת אותם – מפגשו של כל אחד מהם עם הזהות המדומיינת היהודית-ערבית-ציונית הוליד וריאציה שונה של זהות, המטמיעה בתוכה, ולעיתים אף מנגידה, מינונים שונים של מרכיבי זהות, כמו "עיראקיות", "ערביות", "יהודיות", "דתיות", "מסורתיות", "ציונות", "קומוניזם" וכדומה. לעיתים מרכיבי הזהות הייחודיים נוגעים למקום שממנו הגיעו היוצרים, למשל, בגדאד (כמו אצל מראד מיכאל), אל-חלה (כמו אנור שאול), או כרכוכ (כמו זכי אהרן, נולד ב-1927), ולעיתים אף מרכיבי זהות מרחביים מתוך המטרופולין של בגדאד: אין זהותו של מי שהגיע מסביבה יהודית דתית או מסורתית, מן הסמטאות העניות של העיר (כמו סמיר נקאש), דומה לזהותו של מי שהגיע ממרחב יהודי חילוני והשתייך למעמד הביניים (כמו ששון סומך).³⁷

37 השוואה ששון סומך, בגדאד, אתמול (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004), 13, 74-80, 93-98; יהודה שנהב, היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות (תל אביב: עם עובד, תשס"ג), 258-259.

גם באותה שכבה חברתית כבגדאד היו ליהודים זהויות שונות, לעיתים אפילו באותה המשפחה, כפי שאנו למדים מתיאורו של סומך את אימו שלמדה צרפתית ואנגלית, אך לא ערבית כתובה, ו"עד יום מותה לא יכלה לפענח טקסט ערבי כתוב". הידע של אביו בערבית היה "תאורטי" בעיקרו, הוא מעולם לא הביא הביתה ספר או עיתון בערבית: בבית היה "מדבר ערבית-יהודית; ברחוב - ערבית-מוסלמית; בעבודה [בנק בריטי] דיבר אנגלית עם המנהלים הבריטים וערבית מכל הסוגים עם לקוחות הבנק. הוא רשם את מסמכי הבנק באנגלית, ובשובו הביתה קרא אנגלית וצרפתית". סומך הצעיר עצמו סבל מ"פיצול אישיות", כלשונו: "אני יהודי-ערבי, שבביתו, ואפילו בבית ספרו [שמאש], מזלזלים בלשון הערבית. בבית מדברים ערבית אך לא קוראים אותה, ובבית הספר לומדים ערבית אך פוזלים לעבר האנגלית".³⁸ לא קשה לשער שמפגשו של כל אחד מבני משפחת סומך עם הזהות היהודית-ערבית-ציונית הציב אתגר בפני זהותו המקורית, הגם שתודעה זהותית קולקטיבית "עיראקית" אחידה פחות או יותר הייתה משותפת לכולם, כמו לכל יוצאי עיראק בישראל.³⁹ ולא רק זאת, זהותם של בני המשפחה נקבעה גם בשל תחושתם שב"שער העלייה" הם הפכו לסחורה עוברת לסוחר בידיהם של פקידי סוכנות: "מחינו בזעם על העובדה שבין לילה הפכנו מבני-אנוש לסחורות, שיובאו ויוצאו על ידי פקידים דוברי אידיש".⁴⁰ ועוד, גם כאשר עוסקים בפרט עצמו קשה לדבר על יציבות זהותית. למשל, לאחר הגירתו לישראל הקסימה האידיאולוגיה הקומוניסטית את ששון סומך הצעיר, ובמשך כמה שנים הטמיעה זהותו את המרכיב הזה, אף שבבגדאד היה אדיש לחלוטין לפעילות פוליטית, אם כי צעירים בני גילו היו מעורבים בפעילות מחתרתית ציונית או קומוניסטית. ואגב, אף ש"המרקסיזם הקלאסי

הערה 69. הניגוד בין המושגים "דתי" ו"מסורתי" לבין המושג "חילוני" הוא פשטני במודע, מאמץ הבחנה מערבית בין "דתיות" ל"חילוניות" ומתעלם מן העובדה שהמושגים האלה לא תמיד דיכוטומיים. בכל הקשור לזהות הנידונה במאמר הזה, לא פעם שלובה החילוניות בדת ובמסורתיות. ראו, למשל, מאיר בוזגלו, "מזרחיות, מסורת, כור היתוך: עיון פילוסופי-פוליטי", בתוך ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח, ערכו זאב הרוי ואחרים (ירושלים: משגב ירושלים, תשס"ב), 621-644, וכן ביקורתו של יהודה שנהב על האנציקלופדיה זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני (ירושלים: כתר, תשס"ז), שהתפרסמה בשני חלקים במוסף ספרים של הארץ (12 ו-19 בספטמבר, 2007). וראו גם שנהב, היהודים-הערבים, 73-120.

38 סומך, בגדאד, אתמול, 44-49.

39 סומך מספר שבישראל בתחילת שנות החמישים, כשיהודי עיראקי דיבר עם חברו על אדם שלישי, היה בן שיחו שואל: "הוא יהודי?" כשהכוונה היא אם הוא יהודי עיראקי או לא. "היהודי" בתודעתם היה מי ששייך לקהילת יהדות בבל ומדבר בדיאלקט העיראקי היהודי הייחודי; שם, 9.

40 Sasson Somekh, *Baghdad, Yesterday: The Making of an Arab Jew* (Jerusalem: Ibis, 2007), 186

אינו מקור מבטיח לתאוריה מהפכנית לתנועות שחרור לאומי,⁴¹ הקומוניזם בעיראק היה מסמן זהותי לאומי מרכזי בעיני חסידיו מבני כל הדתות, ואילו המסמנים הזהותיים האחרים היו שוליים, לא רק בעיניהם אלא גם בעיני השלטונות העיראקיים, שרדפו עד חורמה את חברי המחתרת הקומוניסטית בסוף שנות הארבעים בלי להבחין ביניהם על פי השתייכותם הדתית. גם לאחר שנים הדגיש סומך שהשלטונות העיראקים הוציאו להורג באותו יום, 14 בפברואר 1949, ארבעה מנהיגים בכירים של המחתרת, שכל אחד מהם השתייך לקבוצה דתית אחרת: יוסף סלמאן יוסף הנוצרי, שכינוי המחתרת היה פהד (נולד ב־1901); זכי בסים המוסלמי סוני, שכונה חאזם (נולד ב־1913); חוסיין אל־שביבי המוסלמי שיעי, שכונה צארם (נולד ב־1914), ויהודה צדיק היהודי, שכונה מאג'ד (נולד ב־1914).⁴²

הזהות ההיברידית היהודית־ערבית ה"אותנטית", שהייתה ממילא נזילה ולא יציבה, מפורקת ומורכבת אפוא כעת מחדש כל אימת שהיא מעומתת עם זהויות נזילות ולא יציבות אחרות. כשמחתילים לעסוק בתודעה העצמית של היהודים שכתבו בערבית בעיראק והיגרו ממנה, קשה כאמור לדבר על זהות אחת שתהווה מטרייה משותפת לכולם. לא רק שהזהות היהודית־ערבית התנפצה לרסיסים והיא מפורקת ומוגדרת בכל פעם מחדש עד כדי העלאת ספק אם הדיון התאורטי המסורתי בנושא הזהות מספיק להכיל אותה, אלא שכל יוצר מתאפיין בזהות ייחודית המעוצבת על פי נסיבות חיצוניות. די לעקוב, למשל, אחר התמורות בזהותו של סמי מיכאל (נולד ב־1926) לאורך השנים, כפי שהן באות לידי ביטוי במעשיו, בכתביו ובהתבטאויותיו לאורך השנים: פעיל פטריטי עיראקי אנטי־ציוני צעיר ונמרץ במחתרת הקומוניסטית בעיראק; פליט נרדף שמדינת הלאום היהודית לא הייתה בעבורו מחוז חפץ רוחני או אידיאולוגי, אך דווקא אליה הגיע בכורח הנסיבות; סופר ישראלי ערבי קומוניסט בשנות החמישים; מי שהצטייר כנושא דגל המחאה העדתית ברומן הראשון שלו, *שווים ושווים יותר* (1974), או שמא כמחבר רב המכר ויקטוריה (1993), רומן שסימן את מחברו, בוודאי בחוגים מסוימים, כמי שעוטה לעיתים אצטלה ציונית; פולמוסן עם אנטון שמאס (נולד ב־1950), או להבדיל מי שנעלב מהתואר "משתכנז"; נשיא האגודה לזכויות האזרח, או סופר המקבל אט־אט הכרה ממסדית, ולאחר שזכה בלא מעט פרסים יוקרתיים ממתין להכרה האולטימטיבית בעיניו – פרס ישראל לספרות, וכך הלאה. בכל שלב ושלב מפרק מיכאל ומרכיב את זהותו על פי הנסיבות המזדמנות ועל פי מופעים משתנים, תמרונים פרפורמטיביים ומניפולציות של גילוי והסתרה

Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London: George Allen & Unwin, 1978), 5; Robert Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction* (Oxford: Blackwell, 2001), 147, 167-181

42 סומך, *בנדאד, אתמול*, 102.

המתחייבים ממשחק המסכות הפוליטי והחברתי. מיכאל מתמרן בין זהויות משתנות גם אם דומה לעיתים שהן סותרות, מתוקף השתייכותו בעבר, או בהווה, לעיתים בעת ובעונה אחת, לכמה וכמה קהילות מדומיינות. בעקבות הבחנותיו של ג'ורג'יו אגמבן (Agamben),⁴³ אפשר לומר באופן מטפורי שהוא מצטרף למתגודדים בכירות של ערים שונות, ובעצם הצטרפותו מגדיר בכל פעם את זהותו מחדש, אך זהות אחת אינה מבטלת זהויות אחרות שעטה בעבר או שהוא מגייס בכל פעם מחדש על פי הצרכים המזדמנים של ההווה. אפילו סתירות לכאורה בין זהויות שונות שמייכאל מאמץ אינן יכולות לשמש צידוק לטענה שזהות מסוימת שאימץ בנסיבות מסוימות איננה "אמיתית" או "אותנטית" ואינה משקפת נכונה את זהותו האישית. מובן שאין כל סתירה בין היותו סופר יהודי-ערבי הכותב בערבית בשנות החמישים, לבין היותו סופר ישראלי-יהודי הכותב בעברית בשנות השבעים. אין אף סתירה בין שתי זהויות סותרות לכאורה המתרוצצות במרקם הזהותי של המחבר המשתמע בתוך אותו הרומן, **מים נושקים למים** (2002): סופר יהודי-ערבי לצד סופר יהודי-ציוני-ערבי. בכל הנוגע לזהותו של הסובייקט עצמו אפשר להציע הבחנה בין שוליים למרכז: זהות מסוימת נדחפת לשוליים, אולי רק לזמן קצוב, בעוד האחרת צוברת תנופה ומתקדמת למרכז, ותמיד ישנה דינמיקה של חתירת מרכיב מסוים למרכז הזהות ונסיגה לשוליים של מרכיב אחר.

בכל הנוגע למופעי הזהות המשתנים והתמרונים הפרפורמטיביים, אפשר לדבר לא רק על פוליטיקה של זהויות, אלא גם על תחולה אפשרית של "חוק ז'דאנוב" או "אפקט ז'דאנוב", אליבא דפייר בורדייה (Bourdieu, 1930-2002), על שמו של הסטליניסט אנדרי אלכסנדרוביץ' ז'דאנוב (Zhdanov, 1896-1948), שצידד בכפיפות מוחלטת של התרבות לאינטרסים חוץ-ספרותיים: ככל שיצרן התרבות עשיר יותר בהון סגולי, עצמאי וממוקד יותר אך ורק בשוק המקצועי המוגבל, שוק שבו לקוחותיו היחידים הם מתחרים בעלי הון סגולי משמעותי שווה, כך תגבר נטייתו לגלות התנגדות ללחצי הסביבה ולהימנע מתמרונים זהותיים ופרפורמטיביים. לעומת זאת, אם יצרן התרבות הוא חסר ביטחון עצמי והערכה עצמית בתחום מומחיותו, הוא מבקש הכרה חיצונית ומעדיף לייעד את מוצריו לשוק ההפצה הרחב, וכך גם תגבר נטייתו לשתף פעולה עם כוחות חיצוניים באשר הם: מדינה, כנסייה, מפלגה, ובימינו בעיקר עיתונות, טלוויזיה, כלי תקשורת אינטרנטיים ורשתות חברתיות, ולהכפיף את זהותו המדומיינת לצורכיהם.⁴⁴

Giorgio Agamben, *The Coming Community*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 85-87

Pierre Bourdieu and Hans Haacke, *Free Exchange* (Oxford: Polity Press, 1995), 73-74

בספרו **תוגת הישראליות**, מטיב דורון רוזנבלום לזהות באירוניה את משחק המסכות והתמרונים הזהותיים שאינם לשם שמיים: החטיבה הראשונה בספרו נושאת את הכותרת "דפים מהקומדיה הישראלית", והרשימה הפותחת אותה, ובעצם את הספר כולו, "קיצור תולדות בעיית הזהות", עוסקת בניולותן של זהויות הישראלים מבעד לדמותו של בנו של אדון נעבעכדיגר, שהחליף את שמו לאיש־פלדות. כמו אביו המפא"ניק בעל המזג הרביזיוניסטי, עסקן הסתדרות המעריץ את ברל כצנלסון, חסיד נסתר של ז'בוטניסקי עם חולשה לרב קוק, גם גיבורנו מחליף זהויות, או בעצם מתרוצץ ביניהן לפי הנסיבות המזדמנות: הוא "גילה את הציונות" רק כשהתברר לו שבזכותה יוכל לזכות במשרת שליח עלייה בוויסקונסין, והבין בפעם הראשונה את חשיבות ההגשמה הציונית רק לאחר ששמע מהו גובה השכר בדולרים. כמו כן, הוא התחתן עם בפטיסטית, בתם של אוונגליסט דרומי ומלצרית ממוצא טמפלרי, חזר לישראל "בגלל געגועים לריח השדות", אבל בעצם בשל פשיטת רגל, ומיד נזעק לחדש את שורשיו היהודיים, שינה את שמו בחזרה לנעבעכדיגר, וכעת, כאשר הוא נשאל אם הוא ישראלי, יהודי או ציוני, הוא אינו מהסס להשיב: "אין כזה דבר, ישראלי. אני יהודי פרה־ציוני, המוגדר על ידי השואה". רוזנבלום מתאר בפרוטרוט את נפתוליו הזהותיים של אדון נעבעכדיגר, וחותרם את רשימתו במילים: "הוא כמו כולם בארץ. הוא לא רוצה הרבה, הוא רק רוצה להיות הכול".⁴⁵ ברשימה אחרת באותו הספר, "עם מותו של דן בן־אמוץ", הוא מחדד את אבחנתו: ה"ישראליות" עצמה, לדבריו, היא מין סוג של יתמות, וליתומים אין מה להפסיד, אין לאן לחזור, עליהם להמציא את עצמם כל פעם מחדש.⁴⁶

חשוב לזכור שטרם צמיחת הציונות, ובוודאי לפני הקמת מדינת ישראל וטרם צמיחת הפולמוס בנושא הזהות במובנה המוכר בימינו, לא עורדה המציאות החברתית־פוליטית־דתית במזרח התיכון עיסוק במה שמוגדר עכשיו "זהות יהודית־ערבית". עד אמצע המאה התשע־עשרה לא הייתה בקרב יהודי ארצות ערב המודעות שהם שונים מן הערבים הלא־יהודיים, זולת, כמובן, השוני בדת. השינוי חל בעקבות פעילות ארגון "כל ישראל חברים" (Alliance Israélite Universelle) בעולם האסלאמי בחצי השני של המאה התשע־עשרה. אומנם ארגון זה שם לנגד עיניו לפעול למען אמנציפציה וקידום מוסרי של היהודים, אך הוא לא פעל להשוואת מעמדם של היהודים בארצות האסלאם, אלא נאבק להעמקת המפריד והמבדיל ביניהם לבין שכניהם המוסלמים בחתירתו להעניק להם פריווילגיות מכוח השתייכותם הדתית. הארגון הזה ראה ביהודים קבוצה הנבדלת הבדל מהותי מאנשי המזרח הילידים, ולא רק בזיקתם הדתית, וטען שיש לחשוף את "אופיים המערבי" ולהפלות אותם לטובה בהיותם "אירופאים ככוח". אופי

45 דורון רוזנבלום, **תוגת הישראליות** (תל אביב: עם עובד, 1995), 15-17.

46 שם, 166.

הפעילות הזו היה מנוגד למאבק למען אמנציפציה באירופה, שבה הייתה החתירה לבטל את קביעת מעמדם של היהודים על פי השתייכותם הדתית.⁴⁷ המטרה הייתה אפוא להקנות ליהודים זהות מערבית, שבתחילה אומנם ערערה את הזהות הדומיננטית של הרוב הערבי-מוסלמי, אבל אחר כך שימשה בידי להצדקת מחיקת זהותם הערבית של היהודים, כמובן, רק לאחר שהעמיק הבידול בין היהודים ללא-יהודים בחברות הערביות-אסלאמיות עם צמיחת הציונות והתעצמותה.

הפולמוס סביב זהותם של יהודי ארצות ערב בחצי השני של המאה העשרים אינו נובע אפוא רק מן התנופה בלימודי התרבות ובמחקר התאורטי של הפוליטיקה של הזהויות, אלא גם מן ההתפתחויות הדרמטיות שחלו במאזן הכוחות החברתי-פוליטי באזור, בעיקר מהצטברות התבוסות שהנחילה הציונות ללאומיות הערבית ומהתבססותה של המדינה היהודית-ציונית, שהפכה לצנינים בעיני רוב כמעט מוחלט של תושבי המרחב. עם זאת, המצדדים כיום בזהות היהודית-ערבית הם כמעט כולם יהודים, מרביתם ישראלים, או ישראלים לשעבר. במסגרת עיסוקם בזהות היברידיית זו הם עוסקים בהתרחשויות העבר, אבל יעדם האמיתי הוא ההווה והעתיד. מעטים מהם מפליגים אל נבכי העבר כדי לשחזר את "ההתרחשויות האמיתיות", אם בכלל אפשר לעשות זאת, ולעיתים קרובות הסלקטיביות בבחירת החומר היסטורי מעמידה בספק את אמיתותם של החוקרים. למשל, מרבית החוקרים אינם מסתירים את סדר היום הפוליטי שלהם, מפגינים הסתייגות ברורה מהתנועה הלאומית היהודית ומנסים לאשש אג'נדה של ההווה. לעומת זאת, חוקרים ציוניים או נאו-ציוניים ממעטים להפליג אל העבר, פשוט מפני שמאז הקמת מדינת ישראל התקבע נרטיב היסטורי המשרת אותם.⁴⁸ חוקרים ערבים, מוסלמים או נוצרים, מדירים בעת האחרונה את היהודים מן התרבות הערבית כמעט לחלוטין. אין כל סיבה להניח שמניעים זרים לא מילאו תפקיד כלשהו בהדרת היהודים מן התרבות הערבית לפני המאה העשרים, אלא שאז, כמובן, לא שימשה הלאומיות, בוודאי לא היהודית, על כל גווניה, מרכיב בפולמוס הזה, ומניעיו היו אז ברובם דתיים. מה גם שכמעט שלא הייתה תהודה להדרת היהודים בשל מאזן הכוח הפוליטי הברור, שנטה לטובת המוסלמים.

47 אלי בר-חן, "למען אחי ורעי? כל ישראל חברים, אגודת אחים וחברת העזרה ליהודי גרמניה: סולידריות יהודית בעידן המידע, התיעוש, הלאומיות והקולוניאליזם" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ב), 29-48, 77-78, 294-295.

48 נאו-ציונות, בהיותה חלופה לזהות הלאומית הציונית ובת פלוגתא מרכזית של המגמה הפוסט-ציונית, היא "מגמה המדגישה את ארץ ישראל מול מדינת ישראל, את היהודיות מול הישראליות ואת ההשתייכות האתנית מול ההשתייכות האזרחית" (רם, הזמן של ה"פוסט", 67). וראו גם Uri Ram, *The Globalization of Israel: McWorld in Tel Aviv, Jihad in Jerusalem* (New York and London: Routledge, 2008), 221-227.

ועוד, זהות אמורה להיות עניין של העדפה נפשית פנימית, ולכן, כיצד אפשר לוודא שאינטלקטואל או אינטלקטואלית המתהדרים כיום בזהות יהודית-ערבית הם אכן כאלה בלי שתהיה לנו אפשרות לחדור לנבכי נפשם ולבדוק את העדפותיהם הפנימיות? עם זאת, האם כדי להגדיר זהות נחוץ בכלל מעין פיענוח של תצלום רנטגן המבוסס על חיטוט בנבכי הנפש הפרטית, או שדיינו בהצהרה של הנוגע או הנוגעת בדבר שזהותם היא כזאת וכזאת? ואם כן, האם הזהות אינה בעצם חלק בלתי נפרד מן המשחק הפרפורמטיבי הפוליטי? איש לא יפתע אם חבר מפלגה מסוימת יערוק מטעמים אלו או אחרים למפלגה יריבה, ובתוך כך יאמץ את מצעה, גם אם הוא אינו עולה בקנה אחד עם מצע מפלגת האם שלו. אם זהות נעשתה חלק ממשחק המסכות הפוליטי, מדוע נופתע אפוא מבעל זהות יהודית-ציונית ה"נוטש" את הזהות שעל ברכיה התחנך כדי לאמץ זהות יהודית-ערבית לצרכים פוליטיים או חברתיים כאלה ואחרים? בלימודי התרבות יש כעת אפילו נטייה לאתגר את התשתית התאורטית בנושא הזהות מבעד לטיעון שתופעת ההגירה, בהיותה מצב אונטולוגי ואפיסטמולוגי, מביאה לעיתים קרובות לגלישה ממצב של היעדר השתייכות למצב של עודף השתייכות.

אל-סמואל, אבן סהל וצנוע, כמו כל היוצרים היהודים שיצרו בערבית בחצי הראשון של המאה העשרים, לא הרגישו צורך, גם בשיא פעילותם, להכריז על עצמם יהודים-ערבים. הפולמוס סביב זהותם התעורר רק ברבע האחרון של המאה העשרים, והיומרה, או האופנה, של אינטלקטואלים יהודים מרקע מזרחי לאמץ זהות יהודית-ערבית פורחת בעיקר בשלושת העשורים האחרונים, בדרך כלל כדי לערער את צביונו האשכנזי-ציוני הבלעדי של הממסד הישראלי. אני מדבר על "יומרה" או "אופנה" הואיל ואני סבור שהזהות התרבותית היהודית-ערבית נמצאת בימים אלו בשלבי גסיסה: כאמור לעיל, לאחר כ-1,500 שנים של היסטוריה מתועדת, הגגרים האחרונים האוזלים בשעון החול של התרבות היהודית-ערבית מסמנים את קיצה הבלתי נמנע. אט-אט עוברים מן העולם אחרוני המוהיקנים של תרבות זו, ולא רחוק היום שבו יהודי ששפת אימו ערבית יהיה מחוזה נדיר. העובדה שאין היום סופר או סופרת יהודים, שגולדו אחרי שנת 1948 ויוצרים בערבית, אומרת דרשני. ידיעת הערבית כשפת אם בקרב היהודים נעלמת בהדרגה מן העולם, ובוודאי כשפת תרבות פעילה, כפי שמראה בבירור הדו"ח על "ידיעת ערבית בקרב יהודים בישראל" (2015) שנכתב במכון ון ליר בירושלים, דו"ח שאחזור אליו בהמשך דבריי. יהודי או יהודייה השולטים כיום בערבית הם לרוב בוגרי אחת המסגרות הביטחוניות המקנות את השפה, בדרך כלל הקניה פונקציונלית בלבד, כחלק בלתי נפרד מהאסטרטגיה "דע את אויבך".

התרבות היהודית-ערבית: פריחה או פרפורי גסיסה?

בשני העשורים האחרונים זכיתי להשתתף בקבוצות מחקר במיטב המכונים היוקרתיים ללימודים מתקדמים בעולם, והיום אני משמש שופט חיצוני באחדים מהם, ולפיכך, לאחר חשיפת זהות העמיתים שנבחרו לקבוצת המחקר במרכז כץ, היה ברור לי שמדובר בהרכב לא מאוזן. דוגמה בולטת היא היעדרם המוחלט של חוקרים מוסלמים ונוצרים ערבים מן הקבוצה, לצד מיעוט העמיתים ששליטתם בערבית היא ברמת שפת אם – אחרי הכול, חיים יהודים בהקשרים אסלאמיים כלשהם מחייבים להעניק מעמד מיוחד ללשון הערבית, שפתו של הקוראן הקדוש למוסלמים. איש לא היה מעלה על דעתו להקים קבוצת מחקר על חיים מוסלמיים בהקשרים יהודיים שאינה כוללת גם חוקרים יהודים ששליטתם בעברית היא ברמת שפת אם. בהמשך אדון ביחס הבעייתי ללשון הערבית במסגרת קבוצת המחקר הזאת, תופעה שאינה בלתי מוכרת באקדמיה המערבית ככל הקשור למחקרים הנוגעים לעולם המוסלמי. אדוארד סעיד (1935-2003) היטיב לתאר זאת בביקורתו על ספרה של ג'ודית מילר,⁴⁹ עיתונאית אמריקאית ממוצא יהודי שסיקרה את המזרח התיכון עשרות שנים:

לו הייתה כותבת על כל חלק אחר בעולם הייתה מילר נחשבת לא מוסמכת בעליל. היא מספרת לנו שהיא מעורבת כבר עשרים וחמש שנה במתרחש במזרח התיכון, אבל היא ניחנת בידיעה מעטה בלבד בערבית ובפרסית. היה בלתי אפשרי להתייחס אליה ברצינות ככתבת או כמומחית לרוסיה, לצרפת, לגרמניה או לאמריקה הלטינית, אולי אפילו לסין וליפן, אם לא הייתה יודעת את השפות הרלוונטיות, אבל [כדי לדווח] על ה"אסלאם", לא נחוצה ידיעת הלשון מאחר שאנחנו עוסקים כאן במה שנחשב עיוות פסיכולוגי, ולא תרבות או דת "אמיתיות".⁵⁰

במחקר שעמד בבסיס הרצאתי במרכז כץ, הראיתי שהזהות התרבותית היהודית-ערבית נעלמה מן העולם והתרבות היהודית-ערבית הולכת ונכחדת בשל נסיבות היסטוריות ושיתוף פעולה נדיר בין שתי התנועות הלאומיות היהודית (הציונות) והערבית שמטרתו למחוק לחלוטין את הזהות הממוקפת הזאת. הזהות היהודית-ערבית והתרבות היהודית-ערבית מעולם לא שירתו את שתי התנועות הלאומיות האלה, ששאפו, כל

Judith Miller, *God Has Ninety-Nine Names: Reporting from a Militant Middle East* (New York: Simon and Schuster, 1996) 49

Edward Said, "Review of *God Has Ninety-Nine Names: Reporting from a Militant Middle East*, By Judith Miller", *Al Jadid* 10 (Los Angeles, 1996): 6 50

אחת לחוד, לבעלות בלעדית על פלסטין-ארץ ישראל ולהפרדה בין יהודים לבין ערבים מוסלמים ונוצרים. כל הנתונים הלאומיים, האתניים, החברתיים והתרבותיים מאשרים את טיעוני: כמעט שלא נותרו יהודים בארצות ערב (איראן, שאיננה ארץ ערבית היא מקרה אחר); המהגרים היהודים מארצות אלו שהגיעו לישראל השתמשו בה, העברית היא שפתם, בוודאי שפתם של צאצאיהם; ידיעת הערבית בקרב יהודים נמצאת בירידה מתמדת, והיצירה היהודית בלשון הערבית הספרותית, ששורשיה טרם צמיחת האסלאם לפני יותר מ-1,500 שנה, נעלמה כמעט לחלוטין, וכל אשר נותר הוא שרידים של התרבות היהודית-ערבית הפופולרית. עשרות, אם לא מאות, משוררים וסופרים יהודים בערבית פעלו בחצי הראשון של המאה העשרים, בעיקר בעיראק ובמצרים, היצירה הזאת פרחת גם בישראל בשנות החמישים, אך בהמשך התמעטה ואט אט היא נכחדת לחלוטין. על כך נוסף בעת האחרונה גם חוק הלאום, שביטל את מעמד הערבית כשפה רשמית. רק מעטים, אם בכלל, מהמתנגדים הרבים לחוק קוננו על היעלמותה של הערבית כשפת יצירה יהודית.

פה ושם יש ניסיונות להחיות את הזהות והתרבות היהודית-ערבית, אבל מרביתם נובעים ממניעים פוליטיים, בעיקר מהתנגדות למסד הציוני-אשכנזי, ומפוליטיקה של זהויות מצד פעילים מזרחים. וכמוכן, אף שהערבית הייתה שפה יהודית הרבה לפני שנהפכה לשפת האסלאם חלק מכריע בציבור הישראלי רואה בה שפת האויב. אומנם יש בקרב יהודים לא מעטים אהבה למוזיקה הערבית, כפי שהיא באה לידי ביטוי במוזיקה המזרחית, בין השאר, בשל הגעגועים לנעימות ולשירים שהושמעו בבית אבא, אבל ספק אם המוזיקה הזאת מזוהה בעיניהם עם הזהות היהודית-ערבית.

הרצאתי במרכז כץ גררה מתקפה קשה מצד עמיתים במרכז, שמרביתם אינם עוסקים במחקר בנושא הספציפי הזה, אלא בנושאים אחרים הנוגעים לחיים היהודיים בהקשרים אסלאמיים. הוטח בי שאני פסימי ורואה שחורות, שיש ביטויים לזהות היהודית-ערבית ולתרבותה שאינם קשורים לתרבות הכתובה, שאני עיוור למה שקורה מסביב ואיני רואה את התמונה הכוללת, שבאזורים שונים בארץ יש נהייה משמעותית לתרבות הערבית, שקבוצות של צעירים בני ובנות הדור השני והשלישי מתהדרים בזהות יהודית-ערבית, שלימוד הערבית פורח בחוגים רבים, ושצריך לראות אור בקצה המנהרה, ואפילו נרמז שגורמים פוליטיים מניעים אותי (אף שאני מתקשה לחשוב על נטייה פוליטית כלשהי שהמחקר שהצגתי עשוי לשרת), וגם שתפקידי כאיש אקדמיה הוא לראות תמיד את ה"חיוב" ולפעול למענו. התעודדתי קצת כאשר כמה חוקרים שנכחו בהרצאה מצאו שהטיעונים שהצגתי הגיוניים דווקא.⁵¹

51 כך, למשל, פרופסור לספרות ערבית, המוסלמית היחידה שנכחה בהרצאה, כתבה לי מיד לאחריה: "ההרצאה שלך הייתה אמיצה והכרחית!" (הודעת דוא"ל, 27 במאי, 2019).

בימים שלאחר מכן בדקתי שוב ושוב את הנתונים, ורק התחזקתי בדעתי שתהליך ההיעלמות של הזהות והתרבות היהודית-ערבית הוא חד-כיווני, וככל הנראה, אין ממנו חזרה, בוודאי לא בעתיד הקרוב, גם אם פרפורי הגסיסה של התרבות הזאת עדיין מחזקים את ידיהם של קומץ של פעילים למענה ונוטעים בהם תקווה שהעתיד קורא להם. מדובר באינטלקטואלים, מרביתם צברים, צאצאיהם של יוצאי ארצות ערב, ששליטתם בערבית אינה מושלמת, אם הם שולטים בה בכלל, והם מתקשרים רק בינם לבין עצמם, כמו היו בבועה, ומשתמשים בטרמינולוגיה מיוחדת, שאפשר להחיל עליה את כללי השיח בכיתות הסגורות. הם דבקים באמונה בקיומן של זהות ותרבות יהודית-ערבית, אלא שההמונים האמורים להיות משתייכים אליהן מכחישים בתוקף את קיומן וזועמים על שרואים בהם ערבים במקום להתייחס אליהם כאל יהודים שמוצאם מעיראק, מצרים, סוריה, מרוקו וכך הלאה. נתתי ביטוי לכך במאמרי דלעיל בהארץ,⁵² והדגשתי שלהערכתי, גם אם יתרחש הבלתי צפוי ושלום כולל ישכון בינינו לבין שכנינו הערבים, ולא רק בין המשטרים, אלא גם בין העמים הרלוונטיים, וגם אם יהיה הסדר מדיני עם הפלסטינים, לא תהייה תקומה לזהות היהודית-ערבית ולתרבות הזאת הנמוגות אל מול עינינו. עיני היהודים הישראלים נשואות כבר מזמן מערבה, ובעיקר לשם. יתרה מזו, לו הייתה הזהות היהודית-ערבית נחשקת כל כך בקרב אזרחי ישראל היהודים, ולו הייתה התרבות הערבית פורחת והיו לה חסידים רבים ונלהבים, דומני שמפלגות היו עושות בהן שימוש נרחב לקראת מערכות הבחירות האחרונות לכנסת, שהרי, עינינו הרואות, כל האמצעים כשרים לגריפת קולות מן הגורן ומן היקב. מאחר שלא נחשפתי לתעמולת בחירות כלשהי העושה שימוש בזהות הזאת, פשפשתי במצעי המפלגות ולא מצאתי דבר וחצי דבר הנוגע לזהות הזאת. נזכרתי שהרב עובדיה יוסף (1920-2013) אהב מוזיקה ערבית, ואפילו פסק שמותר להאזין לה, אבל גם במצע ש"ס, מפלגה הבנויה בצלמו ובדמותו, לא מצאתי זכר לזהות או לתרבות היהודית-ערבית. העובדה שאין ולו מפלגה אחת שנושאת בגאון על דגלה את הזהות הזאת, בוודאי שלא בין המפלגות הציוניות, אבל גם לא מפלגות ערביות, אף שיש נציגי יהודי ברשימה הערבית המשותפת, מלמדת שלא מדובר כלל בפוטנציאל גורף קולות.

ארבעה מהעמיתים במרכז הגיבו כאמור למאמרי – איש מהם, על פי הבנתי ולאחר עיון במחקריהם, אינו חוקר מובהק של התרבות הערבית, ולא מצאתי ולו מאמר או ספר מדעי אחד שנכתב במקור על ידי מי מהם בערבית. מחד גיסא, מאמרם מאשר בקווים כלליים את הטענות שהעליתי בהרצאתי במרכז, במאמרי בהארץ, ובספרים ובמאמרים שפרסמתי בארבעת העשורים האחרונים. מאידך גיסא, המאמר רצוף טיעונים שגויים ומטעים, חלקם טיעוני "איש קש" קלאסיים (straw man arguments),

52 שניר, "זהות יהודית-ערבית: אין דבר כזה".

כמו, למשל, בתחילת מאמרם: "יש הגורסים שהתרבות היהודית-ערבית חדלה להתקיים עם הקמת מדינת ישראל והתרוקנות מדינות ערב מהקהילות היהודיות. ביטוי לעמדה זו ניתן ברשימה שפורסמה במוסף זה"⁵³. ההפניה היא למאמרי, אבל עיון מדוקדק בו מעלה תמיהה מניין שאבו הארבעה את המידע שבמאמרי נתתי ביטוי לעמדה דלעיל. פרסמתי שלושה ספרים ועשרות מאמרים על התרבות והזהות היהודית-ערבית ולא רק שלא טענתי זאת, אלא שטענתי את ההיפך הגמור. למשל, בספרי הראשון על הנושא הקדשתי עמודים רבים לסופרים ומשוררים שהמשיכו את יצירתם לאחר הגירתם או שכל יצירתם הייתה בישראל, כמו יצחק בר-משה וסמיר נקאש.⁵⁴ הפרק הרביעי בספרי, "עקירה והגירה",⁵⁵ עוסק כולו ביצירה בערבית של יהודים בישראל, כמו סלים שעשוע, סלים אל-כאתב, דוד צמח, ששון סומך וזכי אהרון. הפרק החמישי בספרי,⁵⁶ "המעבר לכתיבה בעברית", עוסק ביוצרים כמו שמעון בלס וסמי מיכאל שהמירו את לשון כתיבתם לעברית. בפרק השישי מופיע תת-פרק "הפעילות בישראל",⁵⁷ ובו דיון ביצירתה של דוריס זלאיט (1934-2014). נוסף על כך, פרסמתי לא מעט מאמרים העוסקים ביצירה של יהודים בערבית בישראל, וכך גם בספרי האחרון, שהוזכר לעיל (הערה 2), שבו עשרה מתוך שישה-עשר הסיפורים הנידונים, נכתבו בישראל! יתרה מזו, שתי החוקרות החתומות על התגובה למאמרי דנו בפרסומיהן במחקרים שלי העוסקים בפעילות ספרותית ערבית בישראל, האחת בשני ספריה, והאחרת אפילו נסמכה על חשיפה שלי שאת השיר הראשון שנכתב על קורבנות הטבח בכפר קאסם כתב משורר יהודי-ערבי!⁵⁸ שני המגיבים האחרים כמעט שלא עסקו במחקריהם בסוגיה המסוימת הנידונה במאמר הזה.

כך אני יכול לעבור טיעון אחרי טיעון במאמר התגובה ולהראות איך מייחסים לי הארבעה טיעונים שגויים ומטעים רק כדי להראות איך הם מפליאים להפריכם. למשל, בהמשך המאמר מופיעה הטענה שהעליתי "תיאורים א-היסטוריים שלפיהם יהודים

53 מיטל, בשקין, ברג ועברי, "תרבות יהודית-ערבית". הציטוטים שלהלן הם מתוך המאמר הזה (ההדגשות שלי).

54 ראובן שניר, *ערביות, יהדות, ציונות*, 188-246.

55 שם, 247-308.

56 שם, 309-374.

57 שם, 377-408.

58 Nancy E. Berg, *Exile from Exile – Israeli Writers from Iraq* (Albany, NY: State University of New York Press, 1996), 203; Nancy E. Berg, *More and More Equal: The Literary Works of Sami Michael* (Lanham, MD: Lexington Books, 2004), 206, 213; Orit Bashkin, "Arabic Thought in the Radical Age", in *Arabic Thought against the Authoritarian Age: Towards an Intellectual History of the Present*, eds. Jens Hanssen and Max Weiss (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2018), 80

בחברות ערביות ואסלאמיות טיפחו זהות קולקטיבית נפרדת, פעלו בתוך מרחב לשוני ותרבותי נפרד והתקיימו בגטאות כנתינים ואזרחים שהופלו לרעה באופן קבוע". מאות עמודים במחקריי הוקדשו להפרכת "תיאורים א־היסטוריים", עד כדי כך שהפכתי ליעד מותקף מועדף של מוסדות ציוניים של יוצאי עיראק בישראל. נשגב מבינתי כיצד הגיעו הארבעה למסקנות שגויות כל כך, שהרי לא רק שלא טענתי זאת במאמרי הנידון, אלא שבכול ספריי ומאמריי העוסקים בנושא עובר כחוט השני הרעיון שיהודים היו חלק בלתי נפרד מן החברות הערביות שבקרבתן חיו, ותרבותם הפופולרית הייתה ערבית לכל דבר, נוסף על כך שהיו מעורבים לעומק בתרבות הערבית הקנונית במחצית הראשונה של המאה העשרים, בעיקר בעיראק ובמצרים. הארבעה מייחסים לי טיעון איש קש נוסף, "שכל מאפייני התרבות והזהות היהודית-ערבית נעלמו". בהמשך הם מזכירים את ההמשכיות "שניכרת במנהגים, מאכלים ותוצרי תרבות פופולארית של יהודים מזרחיים, ובראשם הפיוט היהודי-ערבי שזוכה לעדנה, האולמות שממלאים תזמורת ירושלים מזרח ומערב שמבצעת את מיטב הרפרטואר של אום פול'תום ופירוז (בניצוחו של תום כהן), והביצועים המלהיבים של זיו יחזקאל ודודו טסה". במאמרי כינתי את מה שנתר מן התרבות היהודית-ערבית בישראל "פרפורי גסיסה", והמגיבים אף היטיבו לעשות ויצרו רשימה מפורטת של הפרפורים האלה: מנהגים, מאכלים, תוצרי תרבות פופולרית, פיוט יהודי-ערבי העושה שימוש במוזיקה ערבית, נהירה לאולמות של תזמורות ולהקות בעלות צביון ערבי, רפרטואר של זמרות ערביות, שירים, דברי ספרות וסרטים. לטענתי, כל הביטויים האלה אינם אלא הדים קלושים של התרבות היהודית-ערבית שפרחה בעולם הערבי, ואפילו בישראל בעשורים הראשונים לאחר קום המדינה. פרפורים אלו אכן מהדהדים "את תרבותם העשירה של יהודים מארצות האסלאם ואת כאבי העקירה וההסתגלות לחיים בארץ", אבל בעת ובעונה אחת הם שרידים של תרבות נכחדת.

טוב עשו המגיבים שהזכירו את זיו יחזקאל (נולד ב-1985) ואת דודו טסה (נולד ב-1977) שהרי יצירתם אינה מעידה כלל על המשכיות התרבות היהודית-ערבית, כפי ששירתו בערבית של עופר לוי (נולד ב-1964) אינה המשך לתרבות הזאת, כפי ששירתו של שלומי סרנגה (נולד ב-1973) איננה המשך של התרבות היהודית-יוונית, וכפי ששירתה של עפרה חזה (1957-2000) אינה המשך של התרבות היהודית-תימנית. בזהויותיהם של כל היוצרים האלה המרכיב הדומיננטי הוא המרכיב היהודי-ישראלי-עברי גם אם בין מרכיבי זהויותיהם אפשר למצוא בשוליים גם את המרכיב התרבותי הערבי, היווני או התימני. כולם החליטו ליצור לא רק בעברית, שפת אינם, אלא בשפה אחרת ממניעים שונים ומגוונים, כמו חיפוש שורשים, נטייה אומנותית או שיקולים מסחריים גרידא. מכל מקום, בהתנהלותם היום-יומית, בתפיסה העצמית של זהותם ושל תרבותם, המרכיבים הדומיננטיים הם הלאום הישראלי, הדת היהודית, התנועה הציונית והלשון העברית. כמו כן, אוהבי שירתם אינם מזדהים עם הזהויות האלה

גם אם הם אוהבים את המוזיקה שלהם, כפי שאזרחים ישראלים אחרים אהבו מאוד בעבר, וחלקם עדיין אוהבים, את שירי להקת "החיפושיות" בלי שיתיימרו לאמץ זהות תרבותית אנגלית, או כפי שלא מעטים נהנים מאוכל יפני, סיני או הודי בלי שתהיה להם נטייה כלשהי לאמץ את התרבויות או הזהויות הרלוונטיות.

נושא הפיוט וזיקתו למוזיקה הערבית ראוי לדיון מפורט, אבל די להזכיר כאן את הרב עובדיה יוסף, שלמרות חיבתו העמוקה למוזיקה הערבית – הוא אהב במיוחד את הזמר והמלחין המצרי מוחמד עבד אל-והאב (1902-1991), שאל יצירתו נחשף עת שימש סגן הרב הראשי במצרים בשנים 1947-1950 – הוא מעולם לא ראה את עצמו ערבי. ביולי 2019 חשפו בבית המכירות הפומביות "וינרס" (Winners) מחברת אישית של הרב עובדיה, שאליה העתיק כ-350 שירים ופיוטים בערבית בכתב ידו, מחולקים לקבוצות על פי המשוררים וסוגי השירה. באחד מעמודי המחברת, שבראשו מופיע התאריך "ערב חנוכה תשכ"ג" וכותרתו "השירים שיש לנו", מופיעה רשימה של תשעים ושמונה שירים בערבית בתעתיק עברי מסודרים לפי סדר האל"ף-בי"ת.⁵⁹ הרב עובדיה ראה בלחני השירים האלה נכס צאן ברזל של המוזיקה היהודית, אבל יצא חוצץ נגד המלל הערבי של השירים וביקש לחבר להם מילים עבריות. באחת מדרשותיו אמר:

אפילו מנגינה של גויים וערבים זה הכל לקוח מאיתנו. יש להם נגנים, שהמקצוע שלהם זה שירה ויש להם מנגינות כאלה בטוב טעם ודעת. מיצווה לקחת את המנגינה, להרכיב עליה מלים קדושות שלנו ולשיר אותן [...] המנגינה לא פסולה. המילים פסולות. מוציאים את הרע ומכניסים מלים קדושות.⁶⁰

יחסו של הרב עובדיה למוזיקה הערבית ופסילת מילות השירים, לעומת ההיתר לעשות שימוש בלחנים, ממחישים את הדחייה המוחלטת של הזהות היהודית-ערבית ואת הניסיון לאמץ מהתרבות היהודית-ערבית רק את המרכיבים המתאימים לזהות ולתרבות היהודית-ישראלית-עברית.⁶¹

59 חנן גרינווד, "הצד הפיוטי של הרב עובדיה", *ישראל היום*, 16 ביולי, 2019, <https://www.israelhayom.co.il/article/674365>

60 "עובדיה יוסף נגד שירים בערבית", *חדשות וואלה*, 22 ביולי, 2002, <https://e.walla.co.il/item/257397>

61 על מורשתו של הרב עובדיה בתחום המוזיקה היהודית-ערבית, ראו Merav Rosenfeld- Hadad, "'There on the Poplars [Arabs] We Hung Up [Rely On] Our Lyres [Jewish Music]': Rabbi 'Ovadyah Yosef Halachic Rulings on Arabic Music'", in *Jewish-Muslim Relations in Past and Present: A Kaleidoscopic View*, ed. Josef Meri (Leiden: Brill, 2017), 172-205

המגיבים מזכירים גם את שימור המורשת ההיסטורית והתרבותית של היהודים בארצות ערב, כמו, למשל, שיקום בתי כנסת ובתי קברות יהודיים במרוקו ובמצרים. אולם, אין לכך דבר וחצי דבר עם המשכיות התרבות והזהות היהודית-ערבית. התעניינותם של כמה חוקרים ערבים בעת האחרונה בתרבות היהודית-ערבית נובעת בעיקר מנוסטלגיה ומגעגועים לזמנים אחרים, לתקופות שבהן התקיימו מסגרות חיים חילוניות בעולם הערבי וסכנת האסלאם הקיצוני טרם נראתה באופק.⁶² מכל מקום, תופעה זו בטלה בשישים לעומת ההדרה המכוונת והבוטה של יהודים מן התרבות הערבית והמחיקה השיטתית של התרבות היהודית-ערבית בהשראת הלאומיות הערבית. מנגנוני החינוך והתרבות בעולם הערבי במחצית השנייה של המאה העשרים הצליחו לשכתב את ההיסטוריה של התרבות הערבית ולמחוק ממנה כמעט כל זכר ליוצר יהודי כלשהו שתרם תרומה של ממש לחברות ולתרבויות המקומיות הרלוונטיות.⁶³ למעשה, מדובר בהסכם בלתי כתוב בין הציונות לבין הלאומיות הערבית, שותפות נדירה של אינטרסים, שיצרה מכנה משותף המעדיף בינאריות זהותית חדה, שבמסגרתה יהודי אינו יכול להיות ערבי.⁶⁴ הניסיון להציג את המתרחש בשוליה הדחויים של הספרות

62 החוקר הערבי הפורה והנמרץ ביותר בתחום הפעילות התרבותית הערבית של היהודים הוא העיראקי מאזן לטיף (נולד ב-1971). בשנים האחרונות שמר לטיף על קשרים ענפים עם אינטלקטואלים יהודים בישראל וסייע להעצמת התחושה הכוזבת שיש עניין ציבורי בעיראק בתרבות הערבית של היהודים. ב-1 בפברואר 2020 נחטף לטיף בידי אלמונים, מאז לא ידוע דבר על גורלו, ודיווחים עיתונאיים בבגדאד מציינים שהוא נחטף בשל "פעילותו הנוגעת לחשיפת החיים החברתיים וההיסטוריה של היהודים בעיראק"; "אל-ערבי אל-ג'דיד", 18 במרץ, 2020. העובדה שלא מצאתי ולו ידיעה אחת על חטיפתו בעיתונות הישראלית, מלבד ציון בודד בתוכנית הבוקר של גלי צה"ל (5 בפברואר, 2020) אומרת דרשני.

63 Reuven Snir, *Who Needs Arab-Jewish Identity? Interpellation, Exclusion, and Inessential Solidarities* (Leiden: Brill, 2015), 121-122

64 חשוב להדגיש שחתימת המוסלמים להדיר יהודים מן התרבות הערבית בוטה הרבה יותר מן העוינות הציונית לתרבות זו. כאמור, בתרבות הישראלית, ולו בשוליה, ניכרת נטייה להחיות את העבר היהודי-ערבי, ואילו כמעט שאין תופעה מקבילה בעולם הערבי. כאשר הזכיר המשורר הפלסטיני מחמוד דרויש (1941-2008) את "פצע הזהות" אצל היהודים והערבים, והבהיר ש"אין כעת ביכולתו של איש לשאת בקרבו את השניים, הערבי והיהודי, בישות אחת" (מחמוד דרויש וסמיח אל-קאסם, **אלירסאאל** [חיפה: ערבסק, 1990], 102), הוא לא התכוון כלל לזהות היהודית-ערבית הנידונה במאמר זה. יתרה מזו, מסופר על דרויש שהטיח בסופר שמעון בלס, שהציג עצמו בפניו כיהודי-ערבי, "יש לנו מספיק ערבים, תהיה יהודי!"; וראו שניר, **ערביות, יהדות, ציונות**, 350-351, הערה 177. חריג בולט הוא הסופר המצרי נגיב מחפוט (1911-2006), שבמכתב לששון סומך בשנת 1979 כתב: "שני עמינו ידעו שיתוף-פעולה יוצר במשך שנים רבות – בעת העתיקה, בימי הביניים ובעת החדשה; ואילו ימי הריב והמחלוקת היו קצרים ומעטים. להוותנו הרבינו לתעד את רגעי הריב מאה מונים יותר מכפי שתיעדנו עידינים רבים

הערבית העכשווית (כתיבה הולכת ונעלמת של יהודים בערבית) כתופעה רבת-תרבותית מתעצמת, או כשיבה לתפיסה קוסמופוליטית שאפיינה את החיים התרבותיים בערים ים-תיכוניות, כמו אלכסנדריה, מייצג סוג מסוים של נוסטלגיה המחפשת בעבר את המרפא לתחלואי ההווה, יותר משהוא מתאר מציאות ממשית.

כאן עולה השאלה אם הידע על העבר וההווה נוזל וגמיש כל כך עד שכל טיעון יכול לעשות בו שימוש, או שמא יש מגבלות כלשהן המצמצמות את האופק המדומיין. קשה לומר היום משהו על המקף שבין יהודים לערבים מבלי להיות נגוע במשוא פנים, לעיתים אף במשוא פנים בוטה. מדברים על העבר ולמעשה מנסים לקדם אינטרסים תרבותיים וחברתיים והשקפות פוליטיות בהווה, בעיקר את האינטרסים של הדוברים.⁶⁵ המגיבים למאמרי מאשרים את דבריי שהציונות שאפה "למחוק את זהותם התרבותית הערבית של העולים ממדינות ערב", עד כדי כך "שרוב בני הדור השני זנחו את הערבית, ובדור השלישי מעטים שולטים בשפה הדומיננטית במרחב שבו מתקיימת ישראל", לצד דחיקת "התרבות היהודית-ערבית לשולי הקנון התרבותי הישראלי". חבל רק שהם אינם מזכירים באותה נשימה שאחריות התנועה הלאומית הערבית למחיקה הזאת היא מכרעת – אם התנועה הזאת לא הייתה מתכחשת ליהודי ארצות ערב ולא הייתה מפקקת בערביותם, ספק גדול אם הייתה הציונות מצליחה להקים מדינה משגשגת כל כך. שלא כמו אינטלקטואלים וחוקרים ישראלים כמו ארבעת המגיבים, לסופר הלבנוני אליאס ח'ורי (נולד ב-1948) אין כל ספק שהאחריות משותפת, כפי שהדגיש במאמר הספד לשמעון בלס.⁶⁶ גם אבו מאזן, ראש הרשות הפלסטינית, אינו מהסס לקבוע שאת התנהלות המשטרים הערבים כלפי נתיניהם היהודים אי אפשר לתאר אלא "כבושה וביזיון. אנחנו הפכנו אותם לאויבים, הכרחנו אותם לעמוד נגדנו מבלי לתת להם ברירה אחרת. כפינו עליהם לבחור בין הגירה לישראל ובין מוות וכליה".⁶⁷

באשר לירידה במספר יודעי הערבית היהודים, או במילותיהם של הארבעה: "הירידה הדרסטית במספר דוברי השפה הערבית הספרותית (אל-פצחא)". ראשית, הערה שולית העשויה ללמד על בעייתיות הטיעונים של הארבעה בנושא הנידון: איש

של ידידות ושיתוף. אני חולם על יום שבו יהפוך אזור זה, בזכות שיתוף-הפעולה בינינו, למשכן שופע אור של מדע, המבורך בעקרונות שמיים נשגבים"; סומך, **בגדאד, אתמול**, 147.
65 להרחבה בנושאים אלו, ראו ראובן שניר, "בגדאד, אתמול: על היסטוריה, זהות ושירה", **פעמים** 127-128 (תשע"א): 97-156.

66 **אליקדס אל-ערבי**, 7 באוקטובר, 2019. וראו תרגום לעברית של המאמר, אליאס ח'ורי, "נולדתי עיראקי ואמות עיראקי", תרגם יהודה שנהב-שהרבני, **הארץ**, 8 בנובמבר, 2019. <https://www.haaretz.co.il/literature/premium-1.8083296>

67 נעמי נידם, "אבו מאזן: 'כשקראתי על יציאת יהודי עיראק – בכיתי'", **שיחה מקומית**, 18 בנובמבר, 2019, /אבו-מאזן-למשפחת-סופר-יהודי-בערבית-גם-פ/ mekomit.co.il/p/

אינו דובר את השפה הערבית הספרותית, שהיא אך ורק שפת כתיבה, לצד הדיאלקטים המדוברים. שנית, לא יכולה להיות מחלוקת על העובדות: בדו"ח על "ידיעת ערבית בקרב יהודים בישראל" מטעם מכון ון ליר שהזכרתי לעיל (2015), דו"ח המבוסס על סקר ראשון מסוגו, הדירוג הכללי לרמת הידע בערבית הוא כדלקמן: בקרב דור ראשון של יוצאי ארצות ערב מדובר על 25.6 אחוזים, ואילו בקרב הדור השני רק 14.0 אחוזים, ואילו רמת הידע בקרב הדור השלישי של יוצאי ארצות ערב היא רק 1.3 אחוזים.⁶⁸ ברם, גם בעניין הזה טועים ארבעת הכותבים טעות מרה. הם מייחסים לי טענה "שידיעת שפה היא מדד בלעדי להגדרה וקיום של זהות קולקטיבית". הטענה הזאת לא הופיעה בהרצאתי או במאמרי דלעיל, מה גם שבפרסומי הרלוונטיים הסברתי בפירוט שכל זהות כוללת עשרות מרכיבים, חלקם מרכזיים וחלקם שוליים, חלקם קשוחים וחלקם נזילים, ומכל מקום, מעמדם ומשקלם של המרכיבים האלה משתנים כל העת על פי הנסיבות. לעצם מעמדה של הלשון בזהות הערבית, אני אכן גורס, בעקבות הוגי דעות ערביים, שהמרכיב הלשוני הוא מרכיב מרכזי בזהות הערבית, הגם שכאמור לעיל איננו המרכיב היחיד. ציטטתי הוגים ערבים שראו בידיעת השפה הערבית המרכיב המרכזי בזהות היהודית-ערבית, כמו סאטע אל-חצרי (1880-1968), המנהל הכללי של משרד החינוך העיראקי בשנים 1923-1927, שביקש ליצור מכנה משותף לבני כל העדות בעיראק בהדגישו ש"כל אדם המשתייך לארצות הערביות ומדבר ערבית הוא ערבי".⁶⁹ על רקע הנטייה של כמה אינטלקטואלים יהודים ממשפחות שמוצאן ערבי לאמץ את הזהות היהודית-ערבית, בעיקר ממניעים פוליטיים ואידיאולוגיים, עולה שאלת היחס לאדם המציג עצמו כבעל זהות מסוימת אך אינו מתאמץ להעמיק את הזהות הזאת, ולו מאמץ סביר של הזדהות מודעת. במקרה דנן נוגע המאמץ לרכישת מרכיב הזהות הרלוונטי העיקרי, דהיינו הלשון הערבית. בכך אני מבקש ללכת בדרכו של חוקר הקבלה גרשם שלום (1897-1982) ולגזור גזרה שווה מהגדרתו את המיסטיקן – לדידו מיסטיקן אינו רק "אדם אשר זכה בהתנסות בחוויה בלתי אמצעית, וממשיית בעיניו,

68 יהודה שנהב, מייסלון דלאשה, רמי אבנימלך, נסים מזרחי ויונתן מנדל, **ידיעת ערבית בקרב יהודים בישראל** (ירושלים: ון ליר, 2015), <https://www.vanleer.org.il/he/publication/>, לניתוח בהיר של הנתונים המעידים על "תהליך היסטורי נרחב של ניתוק בין היהודים לבין השפה הערבית", ראו גם יונתן מנדל, **שפה מחוץ למקומה: אוריינטליזם, מודיעין והערבית בישראל** (ירושלים: ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2020), 11-14.

69 סאטע אל-חצרי, **אל-ערובה אולאן** (בירות: דאר אל-עלם לל-מלאין, 1965), 12. על הזיקה בין לשון לזהות לאומית, ראו גם: Nadia Bou Ali, *Psychoanalysis and the Love of Arabic*; *Hall of Mirrors* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020); הובסבאום, **לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה**, 76-87, 118-124.

של האלוהי, של הממשות המוחלטת", אלא גם מי "ששואף מדעת להגיע להתנסות כזו".⁷⁰ בעקבות הגדרה זו, הצעתי בכמה פרסומים, שבכל הנוגע למרכיב הלשוני בזהות, יהודי-ערבי הוא מי ששולט בערבית, או לפחות חותר לשליטה בשפה. ששון סומך הביע את דעתו הנחרצת בנושא זה והציב שלושה תנאים חד-משמעיים לבעל זהות כזאת: נולד במשפחה יהודית-ערבית, צמח בסביבה ערבית והתחנך על ברכי התרבות הערבית הקאנונית.⁷¹ עשר שנים לפני מותו, בריאיון לאלמוג בהר, הקציין סומך את עמדתו וניסח מחדש את דעתו בנידון:

נטייתם של אינטלקטואלים מזרחים בכירים, בני הדור הצעיר ממני, לדבר על עצמם כיהודים-ערבים, נגרמת על ידי עמדה פוליטית בראש ובראשונה, כלומר מרצונם למחות בצורה חריפה כנגד תחושת האפליה שהם חשים שהופנתה כלפי המזרחים. [...] כדי להיות ערבי-יהודי על אדם לענות על ארבעה תנאים: שפת אמו צריכה להיות ערבית, באחד הדיאלקטים שלה, הוא צריך להיוולד ולגדול בקהילה יהודית ששפתה ערבית, בארץ דוברת ערבית, ושעיקר חינוכו הבסיסי יהיה דרך התרבות הערבית.⁷²

בהקשר הזה אני שמח שבתגובה על מאמרי בעיתון הארץ הוזכרו אלה שוחט ויהודה שנהב, שבלעדיהם, מן הסתם, לא היינו מתווכחים כעת על זהות או על תרבות יהודית-ערבית. שניהם חלוצי השיח בנושא הנידון, אלא שבספרי הראשון על התרבות היהודית-ערבית (2005), הבעתי תמיהה שאינטלקטואלים כמו שוחט ושנהב מדברים גבוהה-גבוהה על זהות יהודית-ערבית, אבל אינם חותרים לשלט בערבית. אינני יהיר עד כדי כך שאייחס את הדבר לעצמי, אבל יהודה שנהב הבין לעומק את חשיבות השפה במרכיב הזהותי של היהודי-ערבי, הפנים אותה, הקדיש עצמו ללימוד ערבית וקנה שליטה מצוינת בשפה, עד כדי כך שדומה שאין כעת פורה ממנו בתחום התרגום הספרותי מערבית לעברית. כמה אינטלקטואלים במקומותינו יכולים להעיד שעברו תהליך דומה, שבתרבות הישראלית העכשווית אי אפשר להגדירו אלא הרואי, דהיינו, ללמוד ערבית מתוך הכרה בחשיבותה ובהיותה נכס תרבותי ואינטלקטואלי, ולא משיקולים פרקטיים, בדרך כלל ביטחוניים? מעטים מאוד, אם בכלל. יתרה מזו, שנהב הוא העורך הראשי של סדרה חדשה וייחודית מטעם מכון ון ליר, "מפתוב" שמה,

70 גרשם שלום, פרקייסוד בהבנת הקבלה וסמליה (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ו), 9.

71 שיחה אישית עם ששון סומך, 13 בנובמבר, 2007.

72 רענן שמש פורשנר, "אני אחרון היהודים-ערבים": נפטר פרופסור ששון סומך, שיחה מקומית,

18 באוגוסט, 2018, /אחרון-היהודים-ערבים-נפטר-פרופסור-ששון/ mekomit.co.il

המנגישה לציבור היהודי-ישראלי יצירות מן התרבות והספרות הערבית בתרגום עברי. הפרויקט הוא יוזמה של מתרגמים וחוקרי השפה הערבית, יהודים ופלסטינים, והוא תוצר של חוג המתרגמים שהתגבש במכון ון ליר בירושלים בשנת 2014.⁷³ אף שאני חולק על התפיסה התרגומית העומדת בבסיס הסדרה (ואכתוב על הנושא בעתיד), יש להעריך את המאמץ האדיר המושקע בפרויקט ואת הכוונות הטובות העומדות מאחוריו. בסקר שעליו התבסס הדו"ח על "ידיעת ערבית בקרב יהודים בישראל" שהוזכר לדליל, עמד שיעור המשיבים שהעידו על עצמם שהם קוראים ספרות יפה בערבית על אחוז אחד (ואילו על פי סקר הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה – 0.1 אחוז בלבד!) ויש להניח שהרוב המכריע של המשיבים הם מי ששפת אימם היא ערבית, או שלמדו ערבית שלא לשם שמיים, כמו כותב שורות אלו, ומתוך שלא לשמה – באו לשמה. בהקשר הזה זכורה לי אפיזודה מרתקת: בתום אחת מהרצאותיי בנושא באוניברסיטת תל אביב, ניגשה אליי אחת הנוכחות והלינה בתוקף על דבריי: מדוע הדגשת שבישראל קשה למצוא מי שלומד את הלשון הערבית מלכתחילה כנכס תרבותי – בתי למדה ערבית ועשתה זאת בהנאה רבה?! אם כך, אני יודע מי היא בתך, השבתי מיד. תדהמה אחזה בה, אבל בשל המספר הזעום של יהודים שהעידו על עצמם שהם רואים בערבית נכס תרבותי, מלאכתי הייתה קלה: בתה, יעל לרר, זכתה לפרסום לאחר שייסדה את הוצאת "אנדלוס", שהתמחתה בתרגום ספרות ערבית לעברית, אך קרסה משום שלא הצליחה לשרוד מבחינה כלכלית – המחשה מטפורית לסיפורה הטרגי של הלשון הערבית בקרב יהודים בימינו. למרות הספרים המשובחים שהוצאה פרסמה בתרגום מצוי, היא לא שרדה: "קיווייתי שאצליח למצוא מספיק שותפים לאהבה שלי לתרבות ולשפה הערבית", אמרה העורכת והמו"לית, "אבל בדיעבד גיליתי שהחומות התרבותיות והמחסומים התודעתיים שהקמנו סביבנו כנראה גבוהים ועמוקים מדי. ההפרדה היא משאת הלב של הקונסנזוס היהודי בישראל, וההפרדה התרבותית כבר כאן מזמן".⁷⁴

בעניין דברי ארבעת המגיבים על קהילות מהגרים לא יהודיות מארצות ערב החיות באירופה ובארצות הברית, שגם בהן חלה ירידה דרמטית בשליטה בערבית ספרותית לטובת שפות מקומיות שרכשו, תמוה כיצד הם ששים להקבלה מסוג זה. כיצד אפשר להקביל בין מה שהתרחש בישראל, שבה הקשר הגורדי המתמשך בין דת ללאומיות מייצג, שלא כמו במקרים רבים אחרים, זיקה חריגה בין שני המרכיבים האלה, לבין מה שהתרחש בארצות אחרות. באירופה ובארצות הברית לא נמחקה הזהות המקורית של מהגרים ערבים מוסלמים ונוצרים, אלא לכשה צורה חדשה

73 ראו באתר "מכתוב", <http://maktoobooks.com>.

74 "פחות מדי קוראי עברית יקראו את הספר הזה", הארץ, 18 ביולי, 2005, <https://www.haaretz.co.il/literature/1.1028748>.

במפגש עם תרבות המקום, מאחר שהנסיבות היו אחרות לחלוטין. לעומת זאת, על קהילת המהגרים היהודים מארצות ערב לישראל הופעל מכבש רב עוצמה שספק אם הופעל על קהילת מהגרים כלשהי במאה העשרים: לא רק שחוק השבות העניק להם אוטומטית אזרחות ישראלית במדינה היהודית, והמנגנונים המדינתיים, בעיקר מערכת החינוך, נרתמו במרץ למשימת המחיקה, אלא שהשפה הערבית, כאמור מרכיב מרכזי בזהות הערבית שלהם, הוגדרה שפת האויב, והם נדרשו בתוקף להזדהות עם המטרות הציוניות שנאבקו באחר הערבי והפלסטיני.

המשפט המסכם של ארבעת החוקרים בתגובה למאמרי מחזק את התחושה שאפשר להחיל עליהם את "חוק ז'דאנוב" או "אפקט ז'דאנוב" דלעיל, והוא אופייני לתגובה בכללותה, שהרי הוא מנסה לאחוז את החבל בשני קצותיו ובאותה עת מביא לשיא את מערכת טיעוני איש הקש שנקטו:

ללא ספק, זהותם התרבותית של יהודים שהיגרו מארצות ערביות ומוסלמיות עברה טרנספורמציה משמעותית. עם זאת, הקביעה שזהותם התרבותית במקומות התיישבותם החדשים, ובראשם מדינת ישראל, מרוקנת מכל ביטוי וזיקה לתרבות ערבית מבוססת על התעלמות מהמציאות ועל תפישה צרה לחקר היסטוריה ותרבות.

מעולם לא קבעתי שזהות הזאת "מרוקנת מכל ביטוי או זיקה לתרבות הערבית". ככל הזדמנות אני מקונן על דעיקתה של הזהות היהודית-ערבית, בוודאי בהגדרתה המסורתית, ועל נסיגתה ההדרגתית לשוליים של התרבות היהודית-ערבית, שלמען חשיפתה לציבור הישראלי פעלתי ללא ליאות בהוראה, בתרגומים, במחקר ובפרסומים ובפעילות נמרצת במסגרות שונות ומגוונות.

מסקנות: מנגנון פיצוי להקהיית הדיסוננס הקוגניטיבי

המניע לכתיבת המאמר הזה היה אפוא פולמוס הנוגע לזהות היהודית-ערבית, שנחשף לציבור הקוראים במאמר של אחד העמיתים במרכז כץ ללימודי יהדות מתקדמים שבפילדלפיה, כותב שורות אלו, ובתגובה פולמוסית של ארבעה עמיתים במרכז. דא עקא, נדמה לי שהצלחתי להראות שתגובתם לא רק שאינה מפריכה את הטיעון שזהות היהודית-ערבית היא נחלת העבר ושהתרבות היהודית-ערבית נכחדת בהדרגה, אלא אפילו מאשרת אותו. הארבעה סילפו את טיעוניי ולאחר מכן הפריכו את הגרסה המעוותת של הטיעונים שהעליתי. הכשל הלוגי המאפיין את מאמר התגובה מוכפל ומשולש בהסיטם את המחלוקת לגופו של בר הפלוגתא (argumentum ad hominem)

ובהדביקם תארים פוגעניים, עד כדי כך שייחסו לי את הטיעון ש"או שקיימת תרבות יהודית-ערבית כפי שהתקיימה בתור זהב כזה או אחר או שזו אינה קיימת כלל". מעולם ובשום מקום, לא בהרצאתי במרכז, לא במאמרי בהארץ, ובוודאי שלא בספריי או במאמריי, לא העליתי טיעון תמוה כל כך.

ברם, חשוב לציין דבר נוסף, לכאורה צדדי ושולי, אבל במובנים מסוימים הוא אולי החשוב באמת. הפולמוס הנידון מאיר רעות חולות באקדמיה הצוברות בעת האחרונה תאוצה גדולה, והשיח האינטלקטואלי, בעיקר בפקולטות למדעי הרוח והחברה, לא רק שאינו חוסם התפתחות זאת, אלא לעיתים אפילו מעודד אותה. מגמות אלו באות לביטוי, למשל, במקרה שבו אנו דנים, בקריאות שמחה ועידוד מביכות למאמר התגובה של הארבעה בעמודי הפייסבוק של המגיבים וחסידיהם.⁷⁵ התאכזבתי מאוד מן ההתרחשויות במרכז כץ – רק אנשים ספורים במרכז חרגו מן השורה, ובהם ראש המרכז פרופ' סטיב וייצמן, שהן במהלך הרצאתי במרכז הן בשיחה אישית הפגין עמדה עצמאית מעוררת הערכה, אף שאינו עוסק במחקר בתחום, ואף שאין בינינו רק הסכמות. ראוי להדגיש שבכנס המסכם של קבוצת המחקר לא ניתן כלל פתחון פה לעמדה שהצגתי, וכאשר הזכיר פרופ' נורמן (נעם) סטילמן במושב הפתיחה את הפולמוס הנידון, העדיפו כל משתתפי המושב להתעלם. ולא רק זאת, בקובץ מאמרים האמור לסכם את דיוני קבוצת המחקר לא מצאה העורכת, אחת המגיבות למאמרי, מקום לנקודת המבט שהצגתי, וגם אם לא הלכתי בדרך המקובלת והצעתי מאמר לקובץ, ראוי היה, מבחינה אקדמית צרופה, שתברר אצלי אם אני מוכן להציג את תפיסתי בנידון, ולו כדי לאתגר את השיח האקדמי ה"נכון". דומה כי הבעה שבה שוכנים חברי הקבוצה היהודית-ערבית מתעקשת לבצר את חומותיה. פרקטיקת ההתעלמות מן הסוג הזה מקובלת מאוד במחקר התרבות הערבית ובתחומים המשיקים לה, גם בשל שיקולים פוליטיים (בעת האחרונה נהפכה תנועת החרם על ישראל, ה-BDS, למניע מכריע), והיא נועדה, כמובן, להשתיק תפיסות שהמתעלמים אינם חפצים ביקרן.⁷⁶

במבט לאחור לא היה סיכוי לזהות היהודית-ערבית לשרוד, ובדיעבד היה ברור שהיעלמותה תנניע תהליך פוליטי, חברתי ותרבותי שבמסגרתו תיכחד גם התרבות הרלוונטית ותותר בפרפורי גסיסתה האחרונים שרידים ונוסטלגיה לימים שהיו, וככל

75 ראו למשל - Yoram Meital, May 24, 2019, <https://www.facebook.com/yoram.meital/posts/10156559917876374>, accessed October 23, 2020; Orit Bashkin, May 24, 2019, <https://www.facebook.com/orit.bashkin/posts/10158621041038916>, accessed October 23, 2020

76 Reuven Snir, "World Literature, Republics of Letters, and the Arabic Literary System: The 'Modernists' in the Defendants' Bench – A Review Article", *Mamluk Studies Review* XXII (2019): 137-192

הנראה, לא ישוכו עוד, בוודאי לא בעתיד הקרוב. צמיחת הצינונות כתנועה אירופית הבזה לתרבות הערבית, שמטרתה, על פי דבריו של חוזה המדינה, להיות "חומה בצורה של אירופה בפני הברבריות האסייתית";⁷⁷ הסכסוך הפוליטי והלאומי במזרח התיכון; הקמת מדינת ישראל כנטע תרבותי זר ומנוכר באזור; ההגירה ההמונית של יהודי מדינות ערב למדינה היהודית החדשה, כל אלו גרמו להתפוררות הקהילות היהודיות בעולם הערבי. אף הקולקטיב ה"מזרחי" בישראל, שלעיתים קרובות מוצג כאחיד והומוגני, מורכב, למעשה, מקהילות מפוררות ומפוצלות. "פריחתה" של הזהות היהודית-ערבית בשלושת העשורים האחרונים איננה אפוא אלא קרב מאסף של מתי מעט אינטלקטואלים, מרביתם פוסטמודרניים, הממשיכים לסחוט את המודלים התאורטיים של סוף המאה העשרים לצרכים שכבר אבד עליהם הכלח.⁷⁸ ארבעת העמיתים שהגיבו למאמרי אינם נמנים על האינטלקטואלים האלה, אבל ניכר במשתמע שהם משקיפים עליהם בהערכה רבה, אף שתובנותיהם על הזהות היהודית-ערבית, כפי שנתנו להן ביטוי במאמר התגובה, פשטניות, ולעיתים אפילו מהולות בתפיסות זהותיות אינסטרומנטליות של הפעילות החברתית והפוליטית,⁷⁹ ואפילו סותרות מחקרים קודמים שלהם. למשל, היחידה מארבעת המגיבים שדנה במחקריה בנושא הגידון, לא היססה להעניק לפרק הסיכום של ספרה האחרון את הכותרת החד-משמעית: *The Death of Arab Jewishness* (מותה של היהודיות הערבית).⁸⁰

מבחינות רבות, ספרו האחרון של יוסי סוכרי הנושא את השם **אמזלג**, מאפשר הצצה הן לעולמם של האינטלקטואלים האלה, הן למניעי ארבעת המגיבים. גיבור הרומן, עמנואל אמזלג, המהרהר בינו לבין עצמו ש"כמזרחי עליי להכיר את שורשי התרבותיים",⁸¹ מבין במהרה שאפילו ביקוריו במקומות מוצאם של אביו (מפנאס) ואמו (בנגזי) לא קירבו אותו אל שורשיו. גם ההספד הנרגש שאמזלג נושא מעל קברי הוריו, שבו הוא מבטיח שכפיצוי על שהתנכר להם בחייהם, יקים "בית ספר שילמדו בו על התרבות העשירה שממנה באתם", מתחוור כ"פנטזיה אוטופית" בלבד. בהמשך הסיפור לא נותר מרעיון הקמת בית הספר "אלא גיחוך מר. גוף הרעיון קרס מחוסר אמונה וחוסר ביטחון".⁸² בתום הספר נותרים הקוראים בתחושה שחיפוש השורשים אינו אלא

- Theodor Herzl, *The Jewish State: An Attempt at a Modern Solution of the Jewish Question*, trans. Sylvie D'avigdor (London: Central Office of the Zionist Organization, 1936), 30 77
- Snir, *Who Needs Arab-Jewish Identity?*, 197-218 78
- Cooper and Brubaker, "Identity", 64-65 השו 79
- Orit Bashkin, *Impossible Exodus: Iraqi Jews in Israel* (Stanford: Stanford University Press, 2017), 221-229 80
- יוסי סוכרי, **אמזלג** (תל אביב: עם עובד, 2019), 72. 81
- שם, 175-176. 82

מס שפתיים, או, לחליפין, בלשונה של אדמית פרא, הם נשארים עם "שקרים שמספרים מזרחים אינטלקטואלים לעצמם".⁸³ לסיכום, אין לי אלא לצטט, בשינויים מסוימים, את סיומת מאמרי בהארץ - כעת אני משוכנע שהדברים שלהלן חלים על ארבעת המגיבים בפרט, ועל מרבית חברי קבוצת המחקר בכלל, אפילו יותר משחלו בזמן כתיבתו:

מה מניע חוקרים מכובדים להתעקש על זהות יהודית-ערבית "חיה ובוועט" ועל "פריחה" של תרבות ערבית בקרב הציבור היהודי? האם מדובר רק במשאלות נפש של אנשי אקדמיה מנותקים או בהטיה הנובעת ממניעים פוליטיים? ואולי מדובר בעדות נוספת לחוסר הרלוונטיות של תחומים רבים במדעי הרוח והחברה באקדמיה הישראלית? ואולי התשובה היא אותו דיסוננס קוגניטיבי כרוני שממנו סובלים אנשי תרבות ואינטלקטואלים יהודים: הם רואים עצמם כאנשי תרבות ליברלים ופתוחים לתרבותו של האחר הערבי או ה"מזרחי", אבל בעצם, בתוכי תוכם, הם בזים לתרבות הזאת ולכן יצרו מנגנון פיצוי להקהות את אותו דיסוננס ולהשקיט את מצפונם. המנגנון הזה מתיר להם לדבר בעלמא על חשיבותה ולראות אותה פורחת ומשגשגת גם במקומות שאין לה זכר.

התחלתי בנימה אישית, עם מותו של אנור שאול, ואסיים בנימה דומה: ביום רביעי, 2 באוקטובר 2019, ליווינו את שמעון בלס בדרכו האחרונה בבית העלמין שבקיבוץ רגבים. מספר מלוויו מבין הפעילים למען הזהות היהודית-ערבית לא עלה על אצבעות יד אחת. יהודה שנהב נשא דברים נוגעים ללב לזכרו של בלס והציג אותו לא רק כאחרון היהודים הערבים, אלא גם כאב הרוחני של השמאל המזרחי. שנהב, אולי היחיד מבין הפעילים למען זהות יהודית-ערבית שבכתביו, מעשיו ובחירתו הבלתי נלאית לשליטה בלשון הערבית, לא רק מדבר גבוהה-גבוהה, אלא גם עושה מעשה, ובעצם משלים מעין תהליך של מעבר (passing) אל הזהות היהודית-ערבית הדחוייה בחברה היהודית, הביע בפניי תדהמה על הנוכחות הדלילה של המלווים מבין האינטלקטואלים המזרחיים. גם בעיתונות לא סוקר כמעט מותו של בלס,⁸⁴ זולת כמה רשימות של מתי מעט הנמנים עם אותו קומץ המגיחים לעיתים מן הבועה דלעיל ומשמיעים קול כדי

83 אדמית פרא, "על קצה האמולג", אדמה, <https://adamitpe.wordpress.com/author/adamitpe/>
84 בדברי ההספד שלה ציינה המבקרת ענת שרון-בלייס בכאב את הסיקור הדליל של מותו של בלס בתקשורת הישראלית (תוכנית התרבות של גואל פינטו ברשת "כאן תרבות", 5 באוקטובר, 2019).

לתחזק את קהילתם המדומיינת. אם היה יוצר כלשהו שגילם בדמותו וביצירתו את הזהות והתרבות היהודית-ערבית בימינו היה זה שמעון בלס, והעובדה שבפרדה ממנו לא התקבצו אלפים, גם לא מאות, אפילו לא עשרות פעילים (הרוב המכריע בלוויה היו חבריה של בתו מן הקיבוץ), אומרת דרשני. כשצעדנו אחר ארונו לא הייתה כלל תחושה של מוות המבשר תחייה תרבותית חדשה. זה היה ביטוי מטפורי מובהק של סוף דרך, פרפורי גסיסה אחרונים של הזהות והתרבות היהודית-ערבית.