

צידתם של יהודים־ערבים והיסטוריוגרפיה של הספרות העברית: גאוגרפיה ספרותית חדשה*

ליטל לוי

ההיסטוריוגרפיה של הספרות העברית וגבולותיה

מאמר זה מבקש להשיב על שאלה שטרם נשאלה בביקורת הספרות העברית: האם התרחשה מודרנה ספרותית ואינטלקטואלית בקרב יהודי המזרח התיכון וצפון אפריקה בעידן ההשכלה והתחייה האירופאיות? ואם כן, האם על ההיסטוריוגרפיה של הספרות העברית להידרש לה? במרכז ההיסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה ניצב, כידוע, סיפורה של שושלת של סופרים אשכנזים (מאפו, אברמוביץ', ביאליק, עגנון ואחרים) ואולי סופרת או משוררת אחת או שתיים (בארון, גולדברג, ולאחרונה גם ראב). כביכול, החל משנות השבעים מופיע לפתע על הבמה "הגל הראשון" של סופרים מזרחים, שנציגו הראשיים – מיכאל, בלס ועמיר – הם יוצאי עיראק. חוץ מכתבתם על חוויית היהודים בעיראק של המחצית הראשונה של המאה ה-20, עסקו שלושת הסופרים האלה גם בנושאים ובחומרים תרבותיים שעד אותה עת לא טופלו בספרות העברית, דהיינו חוויית העולים במעברות של שנות החמישים. מאז שנות התשעים התפתחה ביקורת על קבוצה זו, שהייתה משמעותית למרות היקפה המצומצם יחסית.¹ עם זאת, תפיסת ההיסטוריה של הספרות העברית לא עברה שינוי דומה.

סופרים אשכנזים, בין אם הם נתפסים כהולכים בתלם או כפורצי דרך, נקראים כנקודות ברצף שהחל עם ההשכלה העברית באירופה. סופרים מזרחים, לעומת זאת, מוערכים בשל הפלורליזם התרבותי שהם מביאים לשיח הישראלי או בשל התערבותם (intervention) בנרטיב הציוני ההגמוני, אבל אינם נבחנים בזיקה אל הקשרים היסטוריים שונים. כמעט ולא מתקיים דיון בגנאולוגיה הספרותית של יהודי המזרח, למשל, או בהשפעות הספרותיות והתרבותיות על יצירותם של סופרים מזרחים. ספרות מזרחית נתפסת אם כן כענף צעיר וחדש, שצמח על גבי עץ הספרות העברית או, לחלופין, הורכב לתוכו. אם דור הסופרים המזרחים הראשון (כגון סמי מיכאל, שמעון בלס, אלי עמיר ואחרים) מופיע כיש מאין, הרי זה מפני שבשיח

* מאמר זה הנו גרסה מעודכנת של מאמרי: "Reorienting Hebrew Literary History: The View from the East", *Prooftexts* 29:2 (Winter 2009), pp 127-172. תודתי נתונה לנאור בן יהודיע, אילנה סובל, חנה קרונפלד, שאול סתר ועורכי מכאן על עזרתם בהכנת המאמר ועל הערותיהם המועילות.

התרבותי והספרותי הישראלי חסרה התודעה של החוויה הטרומי-ישראלית שלהם, שלרוב כללה יצירה בערבית. לדוגמה, מיכאל ובלס החלו את פעילותם הספרותית בשפה הערבית בעודם בעיראק, והמשיכו לפרסם בערבית כעשור או יותר לאחר הגירתם לישראל (לרוב בחסות ביטאונים קומוניסטיים כגון אל-ג'דיד ואל-אית'חאד).² קיים פער של 20 שנה בין הפסקת פעילותו הספרותית של מיכאל בערבית בישראל ובין הופעת הרומן הראשון שלו בעברית.³ (הטייטה הראשונה של שוויים ושוויים יותר [1974], הרומן הראשון של מיכאל בעברית, נכתבה בערבית בשנות החמישים אך מעולם לא פורסמה).⁴ עמיר, שהיגר לישראל בגיל צעיר ושכל כתיבתו היא בעברית, עוסק גם הוא תכופות בסביבה התרבותית של שנותיו הפורמטיביות.⁵ בהנחה שסופרים אלה הם בראש ובראשונה תוצר של הסביבה התרבותית הבגדאדית של שנות הארבעים, ובבואנו להבין את יצירתם ולחקור את היצירה של סופרים יהודים מעיראק, האם לא מתבקש תחילה להתייחס לרקע התרבותי וההיסטורי של בגדאד ושל העולם הערבי?⁶ כמובן, בנוגע לסופרים מזרחים ילידי הארץ, השאלות של השפעה תרבותית ולשונית הן אחרות, וכבר קיים דיון ראשוני הן במקומה של הערבית המדוברת בחלק מיצירותיהם והן ברבדים השונים של העברית שבשימושם. אבל מאמר זה איננו מתמקד בחוויה המזרחית הישראלית, אלא בהיסטוריה הספרותית והתרבותית של יהודים-ערבים.

גרשון שקד הואשם בכך שאפיין את כתיבתם של בלס ומיכאל אפיון רדוקטיבי, כתגובה לדיכוי והשפלה חברתיים ותרבותיים, ולא כיצירת אמנות ("משלמדו את השפה והצליחו לבטא עצמם, נתנו ביטוי למרירותם כנגד הקבוצות השלטות").⁷ אפשר היה לצפות שמחקרים חדשים יאירו את תפקידו של הרקע התרבותי, אך גם המחקר העכשווי של "ספרות מזרחית",⁸ אף שהפך לתאורטי יותר וזנח את הטון הפטרונלי, עדיין בוחן ספרות זו בעיקר מבדד לתפקידה של הזהות המזרחית (הבאה לידי ביטוי בספרות זו) להעמיד חזית-נגד להגמוניה הציונית האשכנזית. אציין עוד שמחקרים אלה טרם פנו אל הרקע התרבותי או החוויה ההיסטורית שקדמו לעליות הגדולות של שנות החמישים.⁹ אינני שוללת את חשיבות הספרות המזרחית כסיפור-נגדי (counter-narrative) לסיפור-העל האשכנזי-הציוני. נהפוך הוא; אני סבורה כי התודעות אל היסטוריה זו רק תעמיק את הבנתנו את תפקידה המתנגד של ספרות מזרחית, אשר נובעת (במישרין או בעקיפין) מחוויית החיים של יהודים בעולם הערבי. נוסף לכך, להיסטוריה זו יש ערך כשלעצמה, שאינו משועבד להקשר הישראלי. לשם כך עלינו להבין את הכתיבה הזאת לא רק ביחס לנורמות הממסדיות בארץ, אלא מזוויות שונות וקודמות לה. הבנה זו תאפשר לנו להרחיב ולכוון מחדש את השיח הביקורתי על הספרות העברית באמצעות השאלות הבאות: כיצד אפשר ללכת מעבר להרמנויטיקה של היברידיות בקריאת טקסטים מזרחיים? כיצד אפשר להבין או להעריך סופרים מזרחים ויהודים-ערבים כסובייקטים (וסוכנים) היסטוריים ולא רק בהקשר למאבק על ריבונות תרבותית בישראל? האם סופרים מזרחים מסוימים, במיוחד מהדור הראשון, מביאים היסטוריות והשפעות מיוחדות אל המפגש עם הישראליות? ואם כך הוא, האם הן קשורות להיסטוריה של כתיבה יהודית במזרח?

בנקודה זו חשוב לציין שאינני מציעה היסטוריה של כתיבה עברית מזרחית בתור נרטיב חלופי של התפתחות מתמדת וטלאולוגית ולא בתור חיפוש נוסטלגי אחרי שורשים.¹⁰ יתר על כן, אינני מנסה להשוות בין כתיבה עברית חדשה במזרח ובמערב לא מבחינה כמותית

ולא מבחינה איכותית. בהשוואה ליהודי מזרח אירופה, סופרים יהודים בדרום-מזרח אירופה (כלומר, בחלקיה האירופאיים של האימפריה העות'מאנית), במזרח התיכון ובצפון אפריקה לא מילאו תפקיד ראשי בהתפתחות הספרות העברית המודרנית במאות ה-19 וה-20. אך שאלות של גודל, המשכיות והשפעה אינן השאלות הרלוונטיות לענייננו. הקשר תרבותי-היסטורי שלם הודר בשיח על הספרות העברית ועל התרבות היהודית המודרנית: היסטוריה של יצירה תרבותית יהודית במזרח, בעברית ובשפות יהודיות וסטנדרטיות אחרות כגון ספרדית יהודית (לדינו), ערבית יהודית,¹¹ ערבית ספרותית (الفصحى, אל-פֶּצְחָא), טורקית ופרסית. לעומת ספרות המחקר העשירה על השפות היהודיות במזרח ועל התרבות והפוקלור היהודיים במזרח, חקר הספרות המודרנית והמודרנה התרבותית בכלל עודנו מועט; וכך גם לעומת המחקר המקיף על-אודות תנועת ההשכלה היהודית והמודרנה העברית בגבולות אירופה. יצירות יהודי המזרח דורשות שנחשוף ונבחן אותן בזיקה אל הזרמים החברתיים, הפוליטיים והתרבותיים של מקומן ותקופתן. אם מגמתנו היא להגיע להבנה של הספרות העברית החדשה, הבנה המבוססת על ההיסטוריות הרבות והמגוונות שלה לא רק באירופה או בישראל, אלא בכל מקום שבו נכתבה עברית במאות ה-19 וה-20 – שומה עלינו לנבור בהיסטוריה של כתיבה עברית במזרח, דהיינו לחשוף את יחסי הגומלין שלה עם השפות הנזכרות לעיל.

את תופעת הספרות העברית של סופרים יהודים-ערבים (כלומר, סופרים מהדור הראשון) יש למקם במפגש של שני זרמים היסטוריים. הראשון הוא ההיסטוריה המודרנית של יצירה ספרותית יהודית במזרח התיכון. במה שנוגע לסופרים יהודים עיראקים, למשל, קדם למיכאל ולבלס דור חלוצי של סופרים יהודים-ערבים, בהם אנוור שאול. את ההיסטוריה הזאת יש לקרוא בהקשר של המודרניזציה התרבותית שחלה באזור החל מאמצע המאה ה-19. הזרם השני הוא מסלול הספרות העברית המודרנית שפגשו אחרי שהיגרו לישראל (בלס, למשל, רכש את העברית הספרותית באמצעות עיון שקדני ביצירותיו של ש"י עגנון).¹² עם זאת, חשוב לציין כי במהלך התפתחותם הפורמטיבית מהמחצית השנייה של המאה ה-19 ועד שנות העשרים המאוחרות, שני הזרמים הללו לא היו בלתי תלויים. אמנם מגמות "ההשכלה" היהודיות קיבלו גוון שונה באירופה ובמזרח התיכון, אבל תחיית העברית התרחשה בשני האזורים גם יחד באופן שזימן קשרים בין הספרות האירופית והמזרח תיכונית. סיפורה של היצירה העברית הספרותית החדשה במזרח קשור אפוא מתחילתו בסיפור ההשכלה באירופה.

השכלה גלובלית: על סיקולציה ותמורה

להלן אסרטט קווים להיסטוריה ספרותית שתבחן מחדש את תפקידו של המזרח בהולדת הספרות העברית המודרנית. כוונתי היא להיסטוריה שתצביע על יחסי הגומלין בין ה"מזרח" וה"מערב" של העולם היהודי כולו. היסטוריה זו איננה נרטיב דיאכרוני בעל מיתר אחד המוביל אל מקומם של סופרים מזרחים בשדה הספרותי בישראל, אלא אשכול של מיתרים סינכרוניים, מקבילים ולפעמים חופפים, שרק כמה מהם השפיעו על שדה הספרות הישראלית. במילים אחרות, אינני מציעה גישת "חברו בין הנקודות"; אין רצף ישיר בין יהודים במאה ה-19 שכתבו בעברית בבגדאד או בערבית בבירות או בקהיר לבין

היהודים שכתבו בערבית בבגדאד בשנות הארבעים, וזאת מהסיבות שאפרט להלן. עם זאת, אני מאמינה שפעילויותיהם של יהודים כותבים במהלך המאה ה-19 בעולם הערבי היו חלק ממשא ומתן נרחב יותר בדבר מודרניות תרבותית. משא ומתן זה כלל לא נפסק לאחר תחילת המאה ה-20; יתר על כן, הוא הכשיר את השדה לדור הספרותי של כותבים יהודים בעולם הערבי שעמו נמנים מיכאל ובלס. מסיבה זו אני ממליצה להתחיל את הרביזיה של ההיסטוריוגרפיה בתבנית גלובלית ורב-לשונית להשכלה העברית, שמדגישה את הסיקולציה התרבותית בין אירופה, אסיה ואפריקה.¹³ ב"סירקולציה" אני מתכוונת לתנועתם הלא-לינארית של טקסטים ורעיונות, תנועה חוצת אזורים גאוגרפיים וגבולות לשוניים. זאת, בניגוד למונח "השפעה" הדו-קוטבי והסטטי, שאיננו נותן את הדעת על מורכבות המגעים והגלגולים של טקסטים הנעים בין מרכזי תרבות רבים. אופני הסיקולציה שאני דנה בהם במאמר זה כוללים את מסעם של טקסטים אירופאיים (יהודיים ולא-יהודיים) ברחבי קהילות יהודיות באסיה ובאפריקה; את מסעם של טקסטים וכתובתם מחדש של אלמנטים טקסטואליים שמקורם מוסלמי אל תוך הלשוניות היהודיות; ובמידה פחותה יותר, את חדירתם של טקסטים עבריים של כותבים יהודים מאסיה ומאפריקה אל העיתונות העברית באירופה. דוגמאות לכל אלה אביא בהמשך. כמובן, לא פחות חשוב לברר את יחסי הכוחות המלווים את תנועתם ואת תמורותיהם בצידי הדרך. אף שראוי לערוך מחקר מקיף כדי לברר את מלוא היקפה של סירקולציה זו, גם דוגמאות נקודתיות יציעו על כך שטקסטים פופולריים אכן חצו גבולות גאוגרפיים ולשוניים במרחב היהודי.

מהלך זה התרחש בכמה ערוצים. טקסטים עבריים (בין אם בשפה עברית או רק בדפוס עברי, כלומר בערבית-יהודית) נדפסו לרוב בשלושה מרכזים: תוניס, בגדאד וכלכותא.¹⁴ טקסטים אלה הופצו ברחבי אירופה, אסיה וצפון אפריקה בין מרכזים שונים של התרבות היהודית. יהודים במזרח התיכון, בצפון אפריקה ובהודו תרמו לעיתונות יהודית אירופאית כמעט משחר התהוותה, והחל ממחצית המאה ה-19 ייסדו עיתונים משלהם, בעיקר בערבית-יהודית, ובמקרים מסוימים גם בעברית. עורכיהם של עיתונים אלו, שחלקם גם היו בעלי בתי דפוס, תרגמו סיפורים ורומנים בהמשכים ופרסמו אותם בעיתוניהם, לפעמים גם כספרים כרוכים. למשל, אהבת ציון לאברהם מאפו (1853) הופיע בערבית-יהודית הן בתוניס ב-1890 והן בכלכותא ב-1896, ובפרסית-יהודית ב-1908. מהדורת שנת 1896 תורגמה ונדפסה על ידי משכיל יהודי בגדאדי, הרב שלמה תווינה, בעליו של בית דפוס עברי בכלכותא. תווינה נודע כסופר ומתרגם פורה. הוא תרגם מעברית לערבית-יהודית ספרים רבים, בהם צדיק נוסע וצדיק ונשגב ללודוויג פיליפסון (שבעצם תורגמו מגרמנית לעברית על ידי מאיר אסטרנסקי ונחום סוקולוב) וכן את מסתרי פריז לאוזן סו (הרומן הצרפתי הפופולרי, שהיה גם הראשון שתורגם לעברית).¹⁵ דוגמה נוספת של סירקולציה היא קיצית יוסוף אל-צ'דיק (סיפור יוסף הצדיק), רומן בערבית-יהודית שמשתרע על פני למעלה מ-100 עמודים ומורכב ממקורות יהודיים ואיסלמיים (עבריים וערביים). הרומן נדפס לראשונה בערבית-יהודית בכלכותא ופעם נוספת בבגדאד. הרומן היה כה פופולרי עד שנדפס שוב בשני קצות העולם הערבי – בעדן ובצפון אפריקה.¹⁶

השלב השני בכתיבה יהודית במזרח התיכון במאה ה-20 יאיר את תפקידה של העברית ברב-מערכת אזורת דינמית והטרוגלוסית. רביזיה זו משלימה את המגמה הביקורתית שרואה

את העברית האשכנזית כחלק מרב-מערכת הכוללת עברית, יידיש, רוסית ושפות אירופאיות אחרות.¹⁷ בדומה למחקר העכשווי על הספרות העברית והיידיש, אטען כי לא ניתן לבחון את התפתחותה של הספרות העברית כספרות לאומית בצמחה בסביבה מונולוגית עברית 100 שנים לפני שקמה מדינה עברית. תחת זאת אני ממקמת את הספרות העברית המודרנית בתוך המערכות הרחבות וההיסטורולוגיות שבהן התפתחה וקוראת אותה דרך יחסי הגומלין שלה עם שפות ומגמות תרבותיות אחרות ובהקשרים ההיסטוריים והפוליטיים שלה.¹⁸ שני מהלכים אלה – הרביזיה של נרטיב ההשכלה, המדגישה סירקולציה בין מזרח ומערב, מחד גיסא, וחקר המחשבה והכתיבה היהודית במזרח התיכון וצפון אפריקה, מאידך גיסא – הם צעדים ראשוניים והכרחיים לקראת כתיבת היסטוריה מתוקנת ושלמה יותר לספרות העברית.

קווי המחאר של כתיבה יהודית מודרנית במזרח

נהוג להניח שיצירתן הספרותית של יהודיות המזרח התיכון וצפון אפריקה בעת החדשה הוגבלה לסוגות שונות של ספרות קודש (כמו מדרש, פיוט, ספרות מוסר, שאלות ותשובות) ולספרות עממית. יהודיות לא-אשכנזיות אינן נתפסות כמי שהשתתפו בתנועת ה"השכלה" העברית המודרנית, ויהודים-ערבים אינם מוכרים כשותפים ל"נהצ'ה" (ה"תחייה" הערבית), הנתפסת כפרי פועלם של אינטלקטואלים מוסלמים ונוצרים. אך עובדה היא שיהודים במזרח מילאו תפקידים פעילים בשתי התנועות האלו – ההשכלה העברית והנהצ'ה הערבית. תרומותיהם טושטשו בדיעבד מרגע שתנועות מקבילות אלו נטמעו בנרטיב הלאומי של הלאומיות הערבית מזה ובנרטיב הלאומי של הציונות מזה, כי אף אחד משני הנרטיבים לא יכול היה להכיל את דמות היהודי-הערבי. מה שנשכח (לפחות בקרב מבקרי הספרות העברית החדשה) הוא כי בשלהי המאה ה-19, בערים כמו בגדאד, קהיר או בירות, אינטלקטואלים יהודים כתבו הן בעברית והן בערבית על נושאים מרכזיים ומשמעותיים לתקופה, למשל שאלת התחייה הלשונית והתרבותית, משפט דרייפוס, מעמד האישה והעצמאות הערבית. דוגמאות לכתיבה של יהודים בעברית ובערבית אפשר למצוא למשל בעיתון עברי שהתפרסם בבגדאד החל משנת 1863; ביוגרפיה בערבית של אמיל זולא משנת 1903 (פרי עטה של סופרת יהודייה); ותרגום מבואר לערבית של חלקים מפרקי אבות לקוראים לא יהודים משנת 1909.¹⁹ במהלך המאה ה-19 פרסמו יהודים גם מחזות, שירה וקומץ סיפורים קצרים בעברית ובערבית.²⁰ בעברית כתבו רבנים משכילים ואגב שיח ושיג עם ההשכלה האירופית, ואילו הכתיבה בערבית התפתחה בזירתה התרבותית הקולוניאלית של הנהצ'ה והייתה מיועדת לקהל לא יהודי בעיקרו; בשל כך אני מתייחסת לשני זרמים אלה כאל תופעות שונות. עם זאת חשוב לציין ששני סוגי הכתיבה התרחשו באותו אזור ובאותו הזמן וששניהם הושפעו משיח הרפורמות והנאורות הכלל-אזורי שפשה באימפריה העות'מאנית כולה במהלך המאה ה-19. לכן, כפי שאפרט בהמשך, שתי תופעות אלו – השתתפותם של יהודים-ערבים הן בהשכלה העברית והן בנהצ'ה הערבית – אינן נפרדות זו מזו לחלוטין, ועל הרביזיה ההיסטוריוגרפית לכלול את שתיהן. כך, גם אם מאמר זה דן בעיקר בקשר בין כתיבת יהודי המזרח התיכון להיסטוריוגרפיה של הספרות העברית ולא הערבית, אינני מאמינה כי ניתן לדון ביצירתם העברית של יהודים-ערבים ללא התייחסות לפעילותם הספרותית המקבילה בערבית ובערבית-יהודית.

אשר לספרות עברית בפרט, על הגאוגרפיה הספרותית של ההשכלה לשקף את המפה של החיים היהודיים בעולם כולו, לא רק באירופה. זאת משום שבסוף המאה ה-19, תנועת ההשכלה היהודית וסדר היום המודרני נתנו את רישומם כמעט בכל הקהילות היהודיות ובמקרים רבים תוך הקשר קולוניאליסטי. חוגי משכילים התכנסו במקומות מרוחקים מאירופה כתימן ופרס, בעוד יהודים מעיראק ומתוניסיה פרסמו בעיתונות היהודית באירופה מראשיתה.²¹ היקפה של תנועת ההשכלה כולל אפוא את הקהילות היהודיות של דרום-מזרח אירופה, צפון אפריקה, המזרח התיכון והודו. יתרה מזאת; כותבים רבים באזורים אלו המשיכו לשקף את התמות והאידיאולוגיה של ההשכלה ולא של התחייה (כלומר, הדגישו רעיונות של רפורמה ונאורות ולא של תחייה לאומית) גם לאחר שנת 1882 (התאריך שנהוג לציין כמעבר מההשכלה לתחייה) ואף בתחילת המאה ה-20. נובע מכך שלא רק שהתחום הגאוגרפי של ההשכלה איננו מוגבל לאירופה, תיחומה הזמני אף הוא גולש מעבר למקובל בפריודיציזיה אירופית. מנקודת מבט זו מצטיירת ההשכלה כתנועה בין-אזורית שפעלה דרך ערוצי העברה (למשל עיתונות בעברית או תרגומים ספרותיים) שחצו את אירופה, אסיה וצפון אפריקה.

בבואנו לבחון מחדש את הנרטיב ההיסטורי של תרבות יהודית מודרנית, עלינו לא רק לסמן על מפת הספרות העברית אתרים חדשים מחוץ לאירופה; יותר מכול עלינו לבחון מחדש את הרקע ההיסטורי של אתרים אלה ואת מערך הזיקות ביניהם. כך, במקום לחקור מרכזים מבודדים של ייצור תרבותי במזרח, עלינו לחקור את המגעים האינטלקטואליים בין כל המרכזים התרבותיים הללו ובד-בבד את קשריהם עם מרכזי ההשכלה במרכז אירופה ובמזרח. עלינו גם לבחון כיצד רעיונות וטקסטים שסבבו בערוצי רב-המערכת הזו עברו תמורות כתוצאה מנדידתם ברחבי רב-המערכת. רק כך נוכל לשחזר נאמנה מודרניות עברית מתוך התפתחותה בערוצים הדדיים בין מזרח למערב ובתוך רב-מערכת הכוללת לא רק את השילוש המקובל עברית-יידיש-שפות אירופאיות, אלא גם את המכלולים המקבילים לשילוש זה במזרח.²² למשל, שני סוגים של קשרים תרבותיים טרם נחקרו כראוי: בין הספרדית-היהודית לערבית-היהודית, ובין הערבית הספרותית (אל-פצחא) לערבית-היהודית. לדוגמה, חלקים ממעט לועזי, האנציקלופדיה לסיפורי התנ"ך ולסיפורי עם שהתפרסמה באמצע המאה ה-18, תורגמו מספרדית-יהודית לערבית-יהודית.²³ למרות שבלשנים וחוקרי תרבות כבר עסקו בשפות ובתרבויות אלו במחקריהם,²⁴ אין בנמצא מחקרים ספרותיים שבודקים את הקשרים הללו באופן מעמיק. דוגמה מאלפת לקשר ספרותי מסוג זה היא רומן בהמשכים שראה אור ב-1870 מאת ברוך משה מזרחי, עורך כתב העת העברי הבגדאדי הדובר (1863–1871). כבר קודם לכן פורסם הרומן בעיתון הלבנון.²⁵ למרות טענתו של מזרחי שרומן זה תורגם מן המקור היידי, אותו "מקור יידי" היה כשלעצמו תרגום ושכתוב של הסיפור "עלילת דם בזמן המלך אלפונסו מספרד" מתוך ספרו של שלמה אבן ורגה שבט יהודה. גלגולי הגרסאות השונות של הטקסט מובילים מכתב היד העברי בטורקיה של המאה ה-16 מאת יהודי מגלות ספרד אל גרסה יידיש בלתי מאותרת, גרסה שתורגמה שוב לעברית במאה ה-19 ופורסמה בעיתון הלבנון בירושלים, ופעם נוספת בכתב העת הדובר בבגדאד. השוואת הגרסאות השונות עשויה לשפוך אור על השינויים התרבותיים שמלווים את תהליכי הסירקולציה והתרגום בכל העולם היהודי.

בין-תרבותיות יהודית-ערבית: ההשכלה והנהציה

הבה נפנה כעת לפרק אחד של ההיסטוריה המודחקת הזו: התנועות המקבילות של נאורות יהודית וערבית מודרנית והשתתפותם של יהודים-ערבים בשתייהן. במחצית השנייה של המאה ה-19 התרחש דיאלוג אינטנסיבי וישר עם תפיסות מודרניות בקרב התרבויות העברית והערבית בר-זמן שתרבויות אלה עברו תהליכי התחדשות. ה"נהצ'ה" הערבית (النهضة)²⁶, שמקורה במונח ערבי שאחת מהוראותיו היא "תחייה", מתייחסת לקובץ פרויקטים חופפים ומשורגים של רפורמה לשונית, ספרותית, חברתית ודתית, שבתחילה התרכזו בביירות של אמצע המאה ה-19 ושבמהלך שנות השמונים והתשעים של מאה זו נדדו לקהיר בעקבות אינטלקטואלים סורים שהיגרו לשם. ניתן לאפיין בקיצור את הנהצ'ה כתנועה רחבה בעלת שני ענפים מובחנים (האחד – תחיית השפה הערבית ויצירת ספרות ערבית מודרנית; והאחר – מודרניזציה ורפורמה דתית וחברתית), שנקשרו זה בזה באמצעות ניסיונם המשותף לבנות ספירה תרבותית, לקרוא לרפורמות ולעצב את דעת הקהל באמצעות תעשיית הדפוס. אפיסטמולוגית, הנהצ'ה חלקה רבות עם תנועות ההשכלה והתחייה העבריות. המקרה הערבי והמקרה העברי היו שניהם תגובה לנאורות ולתנופת ההתפשטות של המודרנה והם כללו מודרניזציה לשונית, תחייה תרבותית ורפורמה דתית.

בכל הנוגע לעברית, הפעילות הספרותית של ההשכלה במזרח (מחוץ לפלשתינה) במהלך המאה ה-19 התקיימה בעיקר בעיראק ובצפון אפריקה. בעיראק, כותביה המרכזיים היו רבנים משכילים, כמו ברוך משה מזרחי ושלמה בכור חוצין.²⁷ בכתביהם ובמכתביהם הציגו רבנים אלו את הפנים ה"משכילות" של קהילותיהם, בהצהירם שגם הם חפצים בהשכלה, אך בכזו שתתאים להם ולא ל"אחיהם שבאירופה". כלומר, סוג ההשכלה שראו לנגד עיניהם לא עימת בין ההשכלה לבין התורה. במובן זה, ההשכלה בעיראק ובצפון אפריקה (גם שם הייתה מורכבת מחוגים קטנים של רבנים משכילים) דמתה יותר להשכלה הרוסית ה"מתונה" מאשר להשכלה הגליציאנית ה"רדיקלית" יותר, אשר קראה לשינויים מעמיקים באורח חייהם של היהודים. לדעתם של הרבנים המשכילים במזרח, השכלה ואמונה, כמו גם תורה ומדעים, הלכו יד ביד. לכן קראו אותם רבנים עיראקים לרפורמות חינוכיות בקהילותיהם דוגמת הוראת שפות זרות (שפות אירופאיות, תורקית עות'מאנית, ומאוחר יותר ערבית ספרותית) ו"מלאכות". אולם אין לראות ברפורמות אלו קריאה לחילון, והן אכן לא הובילו לכך באותה עת. הרבנים קראו גם לשרש אמונות טפלות ולהשיב את הדת ליסודותיה "הנכונים" – במידה רבה במקביל לקריאות דומות שנשמעו בחוגים רפורמיסטיים מוסלמיים (תנועת "אל-סלפיה – السلفية" ודומותיה).²⁸ הרבנים העיראקים לא תמכו בצו "היה אדם בצאתך ויהודי באוהליך" משום שהיו סבורים כי לא ניתן להפריד בין החיצוני והפנימי. אדרבה, הרפורמות המוצעות (ובמיוחד המאבק באמונות הטפלות) נועדו לתיקון ההווה היהודית אם בבית או בעולם. גם חשוב לציין שהמשכילים העיראקים פעלו בסביבה שבה חלשה הדת על כל זירות החיים, הפרטיים והציבוריים. בשנת 1885, יהודי יליד בגדאד בשם סלימאן מנחם מני (ממשפחת מני החברונית) פרסם בעיתון הצ'ב' של אליעזר בן-יהודה סיפור בדיוני שמתח ביקורת על אמונות טפלות ועל פרקטיקות של כישוף. סיפורו, "עמק השדים", הוא הדוגמה המוכרת היחידה של פרוזה בדיונית בעברית שכתב יהודי-ערבי במאה ה-19 (למרות שניתן לשער כי קיימים עוד מקרים שטרם נתגלו).²⁹ לעומת זאת, יש דוגמאות למכביר של שירה מודרנית בעברית שכתבו יהודים-ערבים

באותה תקופה, בהן יצירתו של אברהם ברוך מני, אחיו של סלימאן, שחיבר שירה עברית בסגנון ההשכלה האיטלקית.³⁰

במקביל לכתיבה בעברית בשלהי המאה ה-19, בעיקר בבגדאד ובפלשתינה, החלה הנהצ'ה לצבור תאוצה בביירות ובקהיר. בתקופה זו התבססה הנהצ'ה כתנועה אזונית שתהודתה, ובייחוד קריאתה לרפורמה ולהשכלה, הגיעו עד קצות האימפריה העות'מאנית וחדרו לכל קבוצות האוכלוסיה, לרבות קבוצות של מיעוטים. בשל כך, גם אם סופרים כמו חוצין ומאני הכירו היטב את ההשכלה היהודית שמרכזה באירופה, ובכתיבתם נהגו להציג את עצמם כמשכילים, וגם אם הם הבחינו בהבדלים שבין ביטוייה העבריים והערביים של ה"נאורות" (ההשכלה היהודית והנהצ'ה הערבית) – אל לנו להניח שהם ראו בביטויים אלו פרויקטים שונים במהותם, סגורים ומובחנים, כפי שפרויקטים אלה מיוצגים במחקר הספרות העכשווי. נהפוך הוא; סביר יותר שסופרים אלו ראו בשני הפרויקטים ביטויים תואמים וגילויים משלימים של תנועת נאורות אוניברסלית. מצד אחד הם ראו עצמם כשונים ממשכילים אירופאים, וכתיבתם מגלה לעתים רגשי נחיתות או היעדר ביחס אל ה"אחר" הקרוב – היהודי האירופאי. ובעת ובעונה אחת הם שאפו תמיד להציג עצמם כבני ברית וכשוים בפרויקט הנאורות האוניברסלי. ואכן, כתיבת ההשכלה בעברית במזרח דומה כל כך לכתיבת הנהצ'ה, הן בנושאה והן בצביונה, שניתן לטעון שסופרים עברים במזרח פעלו בסביבה שבה, לפחות לפי דעתם, התופעות באירופה ובמזרח היו חלק ממגמת נאורות עמוקה ורווחת יותר מסך מופעיה המקומיים. במילים אחרות: משכילים מזרחים באותה עת ראו את העולם כשדה שבו מתרחש מאבק בין כוחות הקדמה והנאורות לבין כוחות ה"חושך". מגמה זו מורגשת הן בכתיבתם העברית (למשל אצל מאני, חוצין ומזרחי) והן בזו הערבית (כגון בספרו של שמעון מויאל על התלמוד).

נמצא שבמקביל להשתתפותם של יהודים מזרחים בהשכלה העברית, השתתפו מספר אינטלקטואלים יהודים בנהצ'ה בזכות כתיבתם הערבית. מקובל לחשוב שמלבד הדוגמה הבולטת של העיתונאי והמחזאי היהודי המצרי יעקוב (יעקוב) צנוע, יהודים בתקופה זו לא השתתפו בעיתונות ובספרות הערבית.³¹ אך בפועל, כתריסר כותבים יהודים פרסמו בתקופה זו (משנת 1860 לשנת 1914 בקירוב) בערבית בביירות, בקהיר וביפו, ובקרוב קהל הקוראים היהודים נמנו רבים שנהגו לשלוח מכתבים למערכות עיתונים כגון אל-הילאל ואל-מוקתטף. מספרים אלו נשמעים זעירים רק אם איננו זוכרים שגם הכותבים הנוצרים והמוסלמים הבכירים בתקופה זו מנו לא יותר מכמה תריסרים בודדים. כך או כך, הנקודה החשובה לענייננו אינה שליהודים הייתה השפעה ניכרת על התחייה הספרותית הערבית, אלא שלזו הייתה השפעה עליהם – בניגוד למה שנהוג להאמין, קהילות יהודים במזרח לא היו אטומות למגמות תרבותיות מודרניות בחברות שבהן חיו.³²

מתי ולמה החלו יהודים לכתוב בערבית ספרותית (לעומת ערבית יהודית)? אף שבידינו עדויות מבוססות לכתיבה בערבית הן בתקופה הקדם-אסלאמית והן בתור הזהב בספרד (אל-אנדלוס), במאות שבין גירוש ספרד והתחייה הערבית של המאה ה-19 לא הרבו יהודים לכתוב בערבית ספרותית תקינית, אלא במשלבים שונים של ערבית יהודית (הכתובה באותיות עבריות). החל ברפורמות החינוכיות והחברתיות של שלהי המאה ה-19 בלבאנט,

מספר קטן אך גדל בהתמדה של יהודים במצרים, בסוריה, בלבנון ובעיראק החל ליהנות מההזדמנויות החינוכיות שהציעו אליאנס כ"ח (*Alliance Israélite Universelle*), בתי ספר של המסיון הנוצרי, בתי ספר וקולגים ממלכתיים וכמה בתי ספר יהודיים מודרניים שהוקמו מחוץ לרשת אליאנס. בית ספר אחד כזה – "תפארת ישראל" – שנודע בערבית כ"אל-מדרסה אל-איסראאיליה אל-וטניה" ("בית הספר היהודי הלאומי"), פעל בביירות בשני העשורים האחרונים של המאה ה-19 ועודד מאוד לימודי תרבות ושפה ערבית. כמה מבוגרי בתי הספר הללו הזדהו מאוחר יותר עם התרבות הערבית הצומחת והפכו למעורבים בנהצ'ה. דוגמאות בולטות של יהודים-ערבים אינטלקטואלים הן, למשל, המשפטן והמשורר המצרי-קראי מוראד פֶּרֶג, הסופרת והעיתונאית ילידת ביירות אסתר אזהרי מויאל, בעלה היפואי שמעון מויאל, בנם עבדאללה/עובדיה נדים מויאל ונסים מלול, יליד צפת. למרות מוצאיהם השונים, ראוי לציין שכולם חיו לפחות תקופה מסוימת בביירות ו/או בקהיר – שני מרכזי התרבות של התקופה.

העקבות שהותירו חברי קבוצה זו מרתקים. בין השנים 1890 ו-1950 פרסם מוראד פרג כמה עשרות ספרים בנושאים משפטיים, ארבעה קובצי שירה בערבית ואחד בעברית – הקודשיות.³³ בתחילת המאה ה-20 הוא ערך עיתון בערבית ספרותית של הקהילה הקראית וכתב בו.³⁴ אסתר מויאל, אינטלקטואלית שהקדימה את זמנה ודוברת של זכויות נשים במשך רוב שנותיה, הוציאה לאור עיתון לנשים מצריות בין השנים 1899–1904, ומאוחר יותר עזרה לבעלה שמעון לנהל את עיתונו קצר הימים שיצא לאור בערבית ביפו. לאחר שהושפעה עמוקות מתפקידו של אמיל זולא בפרשת דרייפוס, פרסמה מויאל בשנת 1903 ביוגרפיה בערבית של הסופר הצרפתי הנודע (שחלק מהרומנים שלו תרגמה עוד קודם לכן לערבית). בהקדמה לספר דנה מויאל בתפקידו של זולא בהגנתו של דרייפוס, ובאחרית הדבר היא מזכירה בקצרה ניסיונות שונים להנציח את זכרו של זולא בקהילות היהודיות באלכסנדריה וביישוב היהודי בפלשתינה.³⁵ דעותיה על יחסי ספרדים-אשכנזים ביישוב קיבלו ביטוי בעיתון העברי בפלשתינה הצ'רי ב-1909.³⁶ מאוחר יותר, בשנים 1911–1912, בתקופה שגרה עם בעלה שמעון ביפו, נשאה מויאל מספר הרצאות (שאף פורסמו מאוחר יותר בכתב עת בביירות) ובהן תמכה בעצמאות ערבית והתנגדה להתערבות אירופאית באזור. יכולתה להחזיק בעמדות אלה בד-בבד עם תמיכתה בהתיישבות ציונית בפלשתינה מעידה שבתקופה זו, שני המחנות הלאומיים עדיין לא הוציאו זה את זה. כמו כן ניכרת השפעתה המכרעת של מהפכת "הטורקים הצעירים" על אינטלקטואלים מכל הדתות והלאומים, לרבות אינטלקטואלים יהודים.³⁷

בצד פרג והמויאלים היו כמה כותבים נוספים בערבית, וקוראים יהודים רבים תרמו מכתבים לכתבי העת הנזכרים. הראיות שנותרו מהפעילות התרבותית של יהודים בערבית מהמאה ה-19 מדגימות כיצד הכילה הנהצ'ה הערבית את כל הקהילות הדתיות באזור. הן גם מעידות על כך שיהודים לא הודרו מהמרחב הציבורי הצומח טרם עליית הלאומיות הערבית. השתתפות יהודים-ערבים בנהצ'ה ובהשכלה הייתה אם כן סימן מוקדם למעורבותם במודרניות תרבותית. ככל שהנהצ'ה נפוצה באזור, וככל שמהלכי הנאורות והרפורמה הוחלפו בהדרגה בנטיות לאומיות ובפאן-ערביות, הזדהה מחדש כתיבתם של יהודים-ערבים במצרים ובעיראק, ועתה נשאה את דגל הפטריטיזם והלאומיות.

נתמקד תחילה בעיראק. במאה ה־19 הייתה בגדאד עדיין עיר שמרנית ומסורתית שניצבה בשוליה של פעילות הנהצ'ה. לאחר מהפכת "הטורקים הצעירים" של 1908, נהנו הטורקית והערבית מעדנה זמנית בקרב הקהילה היהודית, וחברי הקהילה פרסמו קומץ כתבי עת וספרים בשפות אלו. תהליך זה נקטע באבן עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה. עם התפוררות האימפריה העות'מאנית, קץ השלטון התורכי ותחילת המנדט הבריטי באזור, עברה הקהילה היהודית בבגדאד תהליכי מודרניזציה וחילון מואצים. יתרה מזאת; בשנים מוקדמות אלו קידמה הממלכה ההאשמית החדשה בעיראק לאומיות עיראקית כוללת לכל נתיניה ועודדה לימודי תרבות ושפה ערבית בבתי הספר. שילובו של הלך הרוח הלאומי החדש עם הנוכחות הבריטית חשף את הקהילה היהודית להשפעות מערביות וערביות מקבילות והגדיל את מספר יודעי הערבית הספרותית ושפות אירופאיות. ככל שיהודי בגדאד הפכו למערביים יותר בטעמים ובנטייתיהם, הם גם נטמעו יותר ויותר במרחב הציבורי שצמח בעיראק באותה התקופה.³⁸ שנות העשרים והשלושים המוקדמות היו התקופה הליברלית ואולי הקוסמופוליטית ביותר שידעה ההיסטוריה המודרנית של עיראק. בדיוק בתקופה זו צמח בבגדאד דור חדש של אינטלקטואלים יהודים "ערביים לחלוטין". דמויות כגון מוראד מיכאיל, מאיר בצרי ואנואר שאול זכורות בשל תרומותיהן החלוציות לשירה ולספרות הערביות המודרניות בעיראק. שאול היה גם העורך הראשון של אל־מצבאח (המנורה) – עיתון יהודי בערבית שראה אור בבגדאד בין השנים 1924–1929; החל מ־1929 ערך שאול את השבועון הספרותי העיראקי אל־חאצ'יד (הקוצר). כפי שהראתה אורית בשקין, אל־מצבאח ניסה לקדם סדר יום ציוני ולאומי־עיראקי משולב. הוא סיקר את פעילויותיהם של מנהיגים ציונים בפלשתנה במקביל לפרסום שירים פטריטיים עיראקיים שכתבו יהודים.³⁹ בה־בעת מילא כתב העת תפקיד בשדה הספרות העיראקית המודרנית והעניק במה לכמה מהסיפורים הקצרים הראשונים שהתפרסמו בעיראק. כניסתם של יהודים עיראקים לשדה הספרות הערבית בשנות העשרים לוותה בתחייה מצומצמת של כתיבה עברית מודרנית בבגדאד, שהושפעה בחלקה מהקשרים שנוצרו בין הקהילה בבגדאד לבין היישוב ומשליחותם של מורים לעברית מודרנית לעיראק החל משנת 1917.⁴⁰ אפשרות תרבותית זו התממשה יותר מכול בכתב העת התרבותי הדו־לשוני (בעברית ובערבית־יהודית) ישורון, שהוציאה לאור האגודה הציונית "אגודה עברית ספרותית" ("ג'מעיה אסראאיליה אדביה"). תחת הנהגתו של שלמה חייה (שנרצח ב־1920) וסלמאן שינה (שמאוחר יותר הוציא לאור את אל־מצבאח) מנתה הקבוצה כנראה כמה מאות חברים בשיא פעילותה ופרסמה בין השנים 1920–1921 חמישה גיליונות של כתב העת שלה.⁴¹

הגיליון הראשון של ישורון משקף נקודת מפנה ליהדות עיראק, שבה ניצבה הקהילה בצומת דרכים תרבותי: האם עליה לאמץ את דרכן של העצמאות העיראקית והזהות הערבית? האם תפנה לעבר אופקים אירופאיים? או האם, בשל היותה התפוצה היהודית העתיקה ביותר, היא תבחר בלאומיות היהודית? הנתיב הפטריטי העיראקי התגלה כפופולרי ביותר, לפחות עד שנות הארבעים המאוחרות. עם זאת, חברי "האגודה העברית הספרותית" האמינו ששורשיה הקדומים של הקהילה היהודית ה"בבלית" הכתיבו לה תפקיד מיוחד וחינוי בתחייה התרבותית העברית, ושעל כתב העת של האגודה לבטא זאת. בגיליון הבכורה שלו הכריז ישורון על עצמו כעל "עיתון ספרותי חברתי היסטורי"

ופרסם מניפסט חוצב להבות שהדגיש את חשיבותם של עיתונים בחייהן התרבותיים והפוליטיים של קהילות.⁴²

הניסוי התרבותי העברי המודרני שכתב העת 'ישראל' מייצג לא האריך ימים. רוב הכתיבה הספרותית של יהודים עיראקים בשלושת העשורים שקדמו להתפרקות הקהילה בשנים 1951–1950 התקיימה בערבית. ייתכן שזניחת האפשרות התרבותית העברית והפנייה אל הערבית נבעו בחלקן מהגבלות שהטיל השלטון העיראקי על לימוד עברית לאחר העצמאות בשנת 1932⁴³ (משנת 1947, אפילו התנ"ך נלמד בבתי הספר היהודיים בתרגום לערבית ממקראה מקוצרת שעזרא חדד תרגם וערך). כך או כך, בחירה זו מייצגת את הנתיב האינטגרציוני שבו בחרו מרבית היהודים העיראקים בשנים שהובילו לעצמאות העיראקית ובאלו שאחריה. כתיבתו של סמי מיכאל בערבית משקפת את הערביזציה של יהודי עיראק, שהגיעה לשיאה בשלושת העשורים הללו. כתוצאה מתהליכים תרבותיים אלה, ולקראת סופה של תקופה זו, נחשפו כותבים צעירים יהודים כמו מיכאל ובלס רק למעט מאוד מהתרבות והספרות העברית, אם נחשפו כל עיקר; כותבים אלה עוצבו הן על ידי הזירה התרבותית הערבית והן על ידי ספרות העולם שקראו בתרגום (לערבית, לאנגלית או לצרפתית), או במקור האנגלי או הצרפתי (בלס, למשל, התחנך באליאנס של בגדאד והמשיך את לימודיו בסורבון).

כשהתבקש בלס בריאיון אתי למנות את המודלים הספרותיים ואת ההשפעות בשנותיו הפורמטיביות בעיראק, הוא ציין את טהא חוסיין הסופר המצרי הנודע ואת ג'ובראן ח'ליל ג'ובראן המשורר הלבנוני-אמריקאי מתנועת ה"מהגר". בלס הדגיש שהושפע מאוד מספרות צרפתית שקרא בשפת המקור.⁴⁴ בש"י עגנון נתקל לראשונה כשקרא את הרומן אורח נטה ללון; בעוד התוכן התרבותי ברומן היה "זר [לו] לחלוטין", המוזיקליות של השפה הזכירה לו את כתיבתו של טהא חוסיין שאותה ניסה במודע לחקות כשכתב בערבית. בעיראק ראה עצמו כסופר עיראקי שאפתן ופעל להשתלב כיהודי בזירה הספרותית העיראקית. בהקשר זה, כך אמר, הוא היה ער לדור הקודם של הכותבים היהודים העיראקים שכלל את שלום דרוויש ויעקב בילבול (לב). גם אם כתיבתם לא סיפקה לו מודלים ספרותיים, הצלחתם המוקדמת עודדה אותו. בלס הוסיף שלא היה מודע לכך שיהודים עיראקים כתבו עברית מודרנית או שיהודים השתתפו בנהצ'ה של המאה ה-19.

לעומתו, מיכאל מדגיש שוב ושוב שחויית הקריאה שעיצבה אותו הייתה של ספרות העולם בתרגום לערבית או לאנגלית (שראתה אור לרוב בקהיר) ולא ספרות מקור ערבית; בשנות הארבעים, ספרות עיראקית הייתה עדיין בשלב התפתחות "עוברי".⁴⁵ בעיראק לא היה מיכאל מודע לפעילות הספרותית של דור הסופרים היהודים שקדם לו. התוודעותו לספרות אנגלית התרחשה כאשר קיבל על עצמו, כחלק מפעילותו הקומוניסטית, לתרגם את המניפסטים הקומוניסטיים מאנגלית לערבית. השקפתו על ספרות וכתיבה במהלך שנים מעצבות אלו בעיראק, אמר מיכאל, הושפעה מפעילותו הקומוניסטית; הוא מכנה את ההשפעות התרבותיות עליו "מרקסיסטיות אוניברסליות". ואכן, רק מאוחר בהרבה, בשנות השבעים והשמונים, החל מיכאל להתעניין בכתיבתם של סופרים ערבים מרכזיים כמו נגיב מחפוז ויוסף אידריס המצרים; ובשנות השבעים הוא תרגם כמה מיצירותיו של מחפוז לערבית. לדעת מיכאל, היות וסופרים כמוו בלס לא כרעו תחת נטל של מסורת ספרותית רבת-שנים – שהרי

צמחו במסגרת זירה תרבותית קוסמופוליטית וחדשה – הרגישות התרבותית של כתיבתם בעברית אוניברסלית יותר מזו של קודמיהם האשכנזים.

קשה אפוא לטעון שהפעילות הספרותית היהודית בחברה הערבית של המאה ה־19 הובילה במישרין לעשייה הספרותית של יהודי בגדאד בין שתי מלחמות העולם, ובהמשך, שאותה מסורת הובילה לדור האחרון של סופרים יהודים בעולם הערבי ו"דור המעבר" בין ערבית לעברית. במילים אחרות, אין בכוונתי להציע גנאלוגיה חלופית לכתיבה המזרחית בת־זמננו על פי הדגם של סיפור לינארי של מייסדים וממשיכים, השפעות ומרידות, וכן מהלכים אינטרטקסטואליים הקושרים בין תקופות שונות. כפי שהראיתי, תולדות הכתיבה היהודית בעולם הערבי מורכבות מפרקים שונים שאינם חוברים למהלך רציף אחד – כך שבכל הנוגע לסופרים ישראלים שמקורם בתרבות הערבית (כגון מיכאל ובלס), למשל, מדובר בהשפעה תרבותית כללית שהתאפשרה תוך הפנמתה של "רוח הזמן". עם זאת, ניתן בהחלט למקם את כתיבתם של יהודים־ערבים ומזרחים מהדור הראשון (דור המעבר) בתוך מהלך היסטורי רחב יותר שזירתו היא העולם הערבי המודרני. מן הדוגמאות השונות שהצגתי עולה כי פעילות יהודית ספרותית הייתה חלק מכל התפתחות תרבותית משמעותית במרכזים השונים במזרח התיכון ובצפון אפריקה. כתיבתם של יהודים־ערבים בעברית, שהתרחשה במודע כחלק מתנועת ההשכלה היהודית ושהושפעה בו־בזמן מהשיח הרפורמיסטי המקומי־אזורי, מעידה על הקושי להציב גבולות קשיחים בין "מזרח" ו"מערב" כבר במאה ה־19. ואילו כתיבתם הערבית של יהודים במאה ה־19 ותחילת המאה ה־20 תרמה להפיכתו של המרחב הספרותי הערבי המודרני (במיוחד בקהיר ובבגדאד) למרחב קוסמופוליטי שיכול לשלב קולות שונים של כל הקהילות דוברות הערבית שבתחומו. לכן, גם אם דורות מאוחרים יותר של סופרים יהודים בעולם הערבי לא היו מודעים לפעילות יהודית בנהצ'ה ובהשכלה ולא הושפעו ממנה ישירות, אי אפשר להבין את יצירתם כתופעה חברתית או היסטורית בלי להכיר את הפעילות התרבותית שקדמה להם ושהעמידה את התנאים לצמיחתם בדורות הבאים. יתר על כן, פעילותו הספרותית של דור המעבר קוראת למיפוי מחדש של מקורותיה התרבותיים של המודרנה היהודית. אלא שמיפוי מחדש מצריך עיון נרחב ומחקר מעמיק: יש לבחון את האופנים השונים שיהודים לקחו בהם חלק בתנועות השכלה בשפות שונות; יש לנסח את היחסים בין מרכזים יהודיים שונים באסיה ובאפריקה; ולאחר מכן, יש לעקוב אחר הסירקולציה של טקסטים יהודיים בעידן ההשכלה והתחייה ברחבי אירופה, אפריקה ואסיה. אולם גם אם מחקר זה עדיין בראשיתו, כבר ניתן לומר ששרידיים מהקיום היהודי התרבותי בעולם הערבי מופיעים לעתים בספרות מזרחית בת זמננו, במיוחד ביצירותיו של בלס, אך גם אצל מיכאל, מטלון וסופרים נוספים.⁶ לכן, התשובה לשאלה מהיכן "הגיע" סופר כגון סמי מיכאל, חייבת לכלול את בגדאד, ביירות וקהיר, כמו גם את רוסיה, צרפת, אנגליה וכמובן, מאוחר יותר, את תל אביב וחיפה. כך, לא ניתן לקרוא את בגדאד הקדם־מודרנית המתוארת ברומן ויקטוריה מאת סמי מיכאל בלי להכיר בבגדאד הקוסמופוליטית שאותה עזב ב־1948, ושבאלעדיה לא הייתה אפשרות כתיבתו של הרומן הזה. מיכאל עצמו עומד על הפער שבין העיר המודרנית שבה צמח לבין העיר שאותה שחזר בספרו. זיכרון השפעת הנהצ'ה על יהודים עיראקים אינו נעדר מדמיונו הספרותי של מיכאל, כפי שניתן לראות מן הקטע הבא המתאר את רפאל – דמות האב ברומן ויקטוריה.

ועוד בולמוס אחז אותו. שליטתו בשפה הערבית, שקנה לו אותה בכוחות עצמו, השתפרה והלכה. בלהיטות רבה עט על הספרות העולמית שתורגמה בקהיר בימים ההם. מכל יריביה של ויקטוריה היה מסך הנייר הכתוב היריב המתמיד והעקשני ביותר. כשכיסה ספר את פניו חדלה להתקיים. הוא לא שמע ולא ראה אותה. לפעמים היה מספר לה על קטע מפעים, אבל הוסיף לשהות מאחורי המסך תמיד. רפאל גילה בהשתאות כי ענקי הרוח בכל הזמנים היו דומים לו, טרודים בכל מאודם במחשבות על המוות ועל דברים שבינו לבינה [...] ועוד דבר נתנו הספרים לחייו. פיקח ונועז היה בעיניו, הפרי הטוב ביותר שהניבה החצר בשני הדורות האחרונים. נדמה היה לו שהוא יודע את הכל ומסוגל לכל. והנה באו ענקי הרוח ולימדו אותו פרק מאלף בענווה. עולם כביר של עומק ומעוף וחכמה פרשו לפניו, והוא עמד נדהם וחרד כשוכן מישורים שעיניו חוזות בפעם הראשונה בהוד הנשגב של פסגות הרים.⁴⁷

בקטע זה מעמיד מיכאל את מעשה היצירה על לשון שמקורה במסורת ההתגלות הדתית. לא זה המקום לדון במהלך זה במלואו. מה שחשוב לענייננו הוא האופן שבו מיכאל מערה לתוך ספרו את התנאים ההיסטוריים שאפשרו את כתיבת הספר, למשל את ההשפעה שהייתה לנהצ'ה על יהודים עיראקים פרוגרסיביים במהלך שנות העשרים והשלושים, ההתוודעות לפסגות הספרות העולמית בתרגומים חדשים לערבית וקניית השליטה בלשון החברה הערבית – לשון קוסמופוליטית וצוהר לעולם כולו. מיכאל ופרי רוחו הספרותי הם שניהם תוצר של מפעל התרגום הגדול והכתיבה הערבית המודרנית שהיו חלק ניכר ו חשוב בנהצ'ה, שבה השתתפו יהודים (כגון אסתר מויאל ואנוור שאול) הן במאה ה-19 והן במאה ה-20. תשוקתו של רפאל לספרות, המתאפשרת מכוח היותו חלק מהעולם המודרני אך בה־בעת היא כשלעצמה סוכנת של מודרניות, מבשרת ללא ספק את התשוקה שהובילה את סמי מיכאל ליטול לראשונה עט בידו.

אוניברסיטת פרינסטון

הערות

- 1 ראו למשל: גרשון שקד, הסיפורת העברית 1880-1980, ד, תל אביב: כתר, 1993; חנן חבר, "לא באנו מן הים: קווים לגאוגרפיה ספרותית מזרחית", תיאוריה וביקורת 16 (אביב 2000), עמ' 181-195; חנן חבר ויהודה שנהב, "שמעון בלס: קולוניאליזם ומזרחיות בישראל", תיאוריה וביקורת 20 (אביב 2002), עמ' 289-302; דולי בן חביב, "מרגלית מולדתי: מגדר ועדה בספרי המעברה של סמי מיכאל", תיאוריה וביקורת 20 (אביב 2002), עמ' 243-258; דאובן שניר, ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק, ירושלים: יד בן צבי, 2005, עמ' 325-352, 431-442; דרור משעני, "למה צריכים המזרחים לחזור אל המעברה: מחשבות על ההיסטוריוגרפיה של 'הקול המזרחי' בספרות העברית", מטעם 3 (2005), עמ' 91-98; בתיה שמעוני, על טף הגאולה – סיפור המעברה, דור ראשון ושני, אור יהודה ובאר שבע: דביר ומרכז הקשרים, 2008; יובל עברי, "מולדת עיראקית בעברית", תיאוריה וביקורת 35 (סתיו 2009), עמ' 57-80; Reuven Snir, "'We Were Like Those Who Dream': Iraqi-Jewish Writers in Israel in the 1950s", *Prooftexts* 11 (1991), pp. 153-173; Nancy Berg, *Exile from*

- Exile: Israeli Writers from Iraq*, New York: State University of New York Press, 1996; Nancy Berg, *More and More Equal: The Literary Works of Sami Michael*, Lanham, MD: Lexington Books, 2005; Lital Levy, "Self and the City: Literary Representations of Jewish Baghdad", *Prooftexts* 26 (2006), pp. 163-211.
- אל־ג'ייד (החדש), 1953; אל־איתתיואד (האחדות), 1944. 2
- ראו Snir, "Arabs of the Mosaic Faith", הערה 6 להלן, עמ' 164-165. 3
- ראו Berg, *More and More Equal*, הערה 1 לעיל, עמ' 6-7. 4
- ראו למשל אלי עמיר, מפרוץ היונים, תל אביב: עם עובד, 1992. 5
- בספרה *Exile from Exile*, הערה 1 לעיל, הייתה ננסי ברג הראשונה שקראה יצירות שכתבו 6
יהודים עיראקים בעברית על רקע היצירה הספרותית בעיראק, במיוחד זו של יהודים. עם זאת, שאלת הקשרים שבין כתיבה של יהודים עיראקים בעיראק ובישראל תופסת חלק קטן יחסית במחקרה, שמתמקד בעיקר בכתיבת יהודים עיראקים (הן בעברית והן בערבית) בישראל. לסיכום תרומותיהם של כותבים יהודים להתפתחות הסיפורת הערבית המודרנית בעיראק, ראו פרק שלישי בספרה "Jewish Writers of Modern Iraqi Fiction", עמ' 29-39. במנוגורפיה שלה על סמי מיכאל, ברג מוסיפה בקיצור כי "לא ניתן להתעלם מההשפעות של העולמות הערבי והיורדאני-ערבי של הרבה סופרים (וקוראים) עכשוויים על עבודותיהם. המצב הלשוני שבו סופרים אלו כותבים משקף קווי דמיון לקודמיהם ולבני דורם האירופאים ('המערביים'), כמו גם הבדלים מובהקים", וראו: *More and More Equal* (הערה 1 לעיל, עמ' 2 ועמ' 45). ראובן שניר חוקר את הרקע התרבותי והספרותי של כתיבה יהודית עיראקית מודרנית כמו גם את המעבר מעיראק לישראל ובעקבות זאת מערבית לעברית, וזאת במאמרו: "Arabs of the Mosaic Faith: Jewish Writers in Modern Iraq and the Clash of Narratives after their Immigration to Israel", *Poetry's Voice, Society's Norms: Forms of Interaction between Middle Eastern Writers and Their Societies*, Andreas Pflitsch and Barbara Winckler (eds.), Weisbaden: Reichert Verlag, 2006, pp. 149-171. המאמר הופיע גם ב-"Forget Baghdad! The Clash of Literary Narratives among Iraqi-Jews in Israel", *Orientalia Suecana* LIII (2004), pp. 143-163. למחקר מקיף בכתיבה הערבית של סופרים יהודים בעיראק ראו שניר, ערביות, יהדות, ציונות, הערה 1 לעיל.
- שקד, הסיפורת, הערה 1 לעיל, עמ' 167. שקד פותח את ניתוחו על כתיבה מזרחית בת זמננו 7
בטענה השיפוטית הבאה: "יצירתם נשמעה לעתים כספרות מחאה של ילדים שנתבגרו על העוול שנעשה לאבותיהם ולהם בילדותם" (שם, עמ' 166). מוקדם יותר בספרו זה שקד כותב: "גם הריאליסטים המאוחרים מבני עדות המזרח (ובעיקר שמעון בלס) לא זו בלבד שאינם מקבלים את עלילת-העל [הציונית] אלא מזדהים במובלע (כמו סופרים אחרים מן האוכלוסיות החדשות) עם מתנגדיה" (שם, עמ' 16). בהתאם לכך, כל האזכורים של בלס בספרו של שקד מתייחסים אך ורק לעמדתו האופוזיציונלית לממסד הישראלי או לעמדות הנורמטיביות הציוניות; ראו גם עמ' 35-36, 87, 96, 139, 166-168. לביקורת ארסית במיוחד על התבטאויות שקד לגבי כותבים מזרחים ראו: *Yerach Gover, Zionism: The Limits of Moral Discourse in Israeli Hebrew Fiction*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, p. 127
- למרות שאיני מניחה שקטגוריזציה זו שקופה או בלתי בעייתית, אשתמש במונח "ספרות מזרחית" 8
בזיקה לכתיבתם של סופרים יהודים-ערבים ומזרחים שנוטים לעסוק ביצירותיהם בגאוגרפיות ובתרבויות מזרח-תיכוניות כחוויה אישית ומתוך פרספקטיבה פנימית. כמובן, לא כל הכתיבה

של סופרים מזרחים היא "ספרות מזרחית", ולספרות מזרחית אין הגדרה מקובלת אחת. לדיון נרחב בנושא זה, ראו דרור משעני, "למה צריכים המזרחים לחזור אל ה'מעברה'", הערה 1 לעיל, עמ' 91-98.

9 מצאתי רק ניסיון מוצהר אחד לקשר בין תרבות מזרחית בישראל לתרבות ערבית-יהודית שקדמה לשנת 1948. במבוא שכתבו לספרה של ענבל פרלסון שמחה גדולה הלילה: מחזיקה יהודית-ערבית וזהות מזרחית, תל אביב: רסלינג, 2006, שכותרתו "כיצד הפכו היהודים הערבים למזרחים?" (עמ' 7-18), דנים חנן חבר ויהודה שנהב בחוויותיהם של מוזיקאים וזמרים יהודים-ערבים ובצמיחת תעשיית המוזיקה המזרחית. אולם דיון זה נוגע רק בקצרה בתהליך התמורה האמור, ומתמקד בשדה התרבותי של המוזיקה בלבד. באופן דומה, במאמר משנת 2002 על שמעון בלס ובריאיון אתו (הערה 1 לעיל), חבר ושנהב מעלים את שאלת שנותיה המוקדמות של "הבעיה המזרחית" בישראל, אך אינם שואלים אותו על חייו בעיראק (האינטלקטואליים והאחרים). שאלת ההשפעות המוקדמות עליו עולה רק בקצרה כשהם מציינים שנקודת המבט שכיוונה את כתיבת הרומן הראשון שלו, המעברה, מזכירה את גיאורג לוקץ', ובלס משיב שהוא קרא את לוקץ' בבגדאד הן בצרפתית והן בערבית (שם, עמ' 298). בקצרה, במאמר זה, כמו גם במקומות אחרים, חבר ושנהב עוסקים בשאלת המזרחיות בישראל ומותירים מחוץ לדיון את ההיסטוריה של יהודים-ערבים שקדמה להקשר הישראלי. בסוף הריאיון, בהתייחסו לימי במפלגה הקומוניסטית בישראל, בלס עצמו מעיר: "עוד בימים הראשונים שלי בישראל נדהמתי להיווכח עד כמה העולם הערבי זר ולא מוכר, ולא רק לאיש ברחוב, אלא גם לשכבה האינטלקטואלית ולמנהיגי המפלגות" (שם, עמ' 302). לפי בקשת מנהיגי המפלגה, שחסרו ידע בסיסי על-אודות מדינות שכנות כסוריה, הוא נאלץ לכתוב פרשנות וניתוחים בעניינים ערביים לעיתון המפלגה קול העם.

10 ראו: Linda Hutcheon and Mario J. Valdés (eds.), *Rethinking Literary History: A Dialogue on Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2002. במיוחד ראוי לקרוא את הפרק הראשון: Hutcheon, "Rethinking the National Model", pp. 3-43. כפי שהראתה הטצ'ון, נרטיבים היסטוריים-ספרותיים של קבוצות מודרות המבקשות הכרה במקומן בהיסטוריה הממוסדת, נוטים לעתים קרובות לשכפל במבניהם את הנרטיבים שהם מבקרים. ובמילותיה: "Many interventionist narratives are teleological in structure simply because their politics are goal driven. This goal orientation may explain why these literary histories seem less nostalgic than utopian: they discuss the past, but they aim toward both future progress (from exclusion to inclusion) and a transformative impact on the general cultural narrative in which they move" (שם, עמ' 13).

11 המונח "ערבית-יהודית" מציין את הדיאלקטים היהודיים השונים של ערבית מדוברת שבהם יהודים (ובהמשך, צאצאיהם) עשו שימוש ברחבי העולם הערבי, וכמו כן את השפה הכתובה של יהודים באזורים דוברי ערבית. במאמר זה נעשה שימוש במונח במשמעותו השנייה. הערבית-היהודית הכתובה התבססה רובה על ערבית ספרותית. היא כללה מילים שאולות רבות מן העברית והארמית וכן השפעות מערבית מדוברת ותיקוני-יתר פסידו-קלאסיים. כמו יידיש ולדינו, ערבית-יהודית נכתבה באותיות עבריות.

12 ראו גם, "Snir, "Arabs of the Mosaic Faith", הערה 6 לעיל, עמ' 161.

13 לדיון מפורט במודל ההשכלה המוצע לעיל, ראו את עבודת הדוקטור שלי *Jewish Writers in the Arab East: Literature, History, and the Politics of Enlightenment, 1863-1914*, Berkeley: University of California, 2007, Chapter 5.

- 14 כלכותא הפכה למרכז תרבותי יהודי עם הגירתם למזרח של סוחרים יהודים מעיראק ומסוריה (כמו שושלת ששון המפורסמת). אלה הקימו רשתות מסחר ענפות שקשרו בין הודו, בורמה, סינגפור וסין בחסות רשת המסחר של האימפריה הבריטית.
- 15 ראו: יצחק אבישור, "שידוד מערכות ספרותיות ותמורות לשוניות בקרב יהודי עיראק בעת החדשה (1750-1950)", *מקדם ומים* 1 (1995), עמ' 235-254; אבישור, "ספרות ועתונות בערבית-יהודית של יהודי כבל ברפובליקת הודו", *פעמים* 52 (1992), עמ' 101-115, (שם יש מידע נוסף על תרגומיו של תווינה); לב חקק, נצני היצירה העברית החדשה בבבל, אור יהודה: מרכז מורשת יהדות כבל, 2003, עמ' 14; בתוניס תרגם צמח לוי את הרומן של סו לערבית-יהודית מהתרגום העברי של קלמן שולמן; יוסף שיטריה, "מודרניות לאומית עברית מול מודרניות צרפתית: ההשכלה העברית בצפון-אפריקה בסוף המאה הי"ט", *מקדם ומים* ג (1990), עמ' 1-57.
- 16 ראו: אבישור, "ספרות ועיתונות", הערה 15 לעיל, עמ' 106. את מהלך התרגום ניתן לראות כתהליך יצירה, במיוחד בחברה שטרם הפנימה את עקרון ה"נאמנות למקור" בתרגום. ראו: Olga Borovaya, "The Serialized Novel as Rewriting: The Case of Ladino Belles Lettres", *Jewish Social Studies* 10, 1 (Fall 2003), pp. 30-68. בורוואיה מציעה לחשוב על רומן הלאדינו כ"ז'אנר אוטונומי" שבו מעשה התרגום הוא לרוב שכתוב, וההבחנה בין מחבר לבין מתרגם אינה חדה (שם, עמ' 33). ראו גם: Olga Borovaya, *Modern Ladino Culture: Press, Belles Letters, and Theater in the Late Ottoman Empire*, Indianapolis: Indiana University Press, 2011.
- 17 למושג הרב-מערכת, ראו איתמר אבן-זוהר: "Polysystem Theory", *Poetics Today* 1(1/2), (Autumn 1979), pp. 287-310. (אשר ליחסי הגומלין בין עברית לידידית), ראו מחקרי חנה קרונפלד, יעל חבר, קן פיידן, בנימין הרשב, נעמי זיידמן, שחר פינסקר, אליסון שכטר ודן מירון; ראו בפרט זיידמן: Naomi Seidman, *A Marriage Made in Heaven: The Sexual Politics of Hebrew and Yiddish*, Berkeley: University of California Press, 1997.
- 18 בגישה זו אני הולכת בעקבות עבודתם של חוקרים כדוגמת לינדה הטצ'ון וסטיבן גרינבלט, שמבקרים את המודל הלאומי והחדל-לשוני בהיסטוריה ספרותית, "מודל שמאז ומתמיד הניח ייחוד, שלא לומר טוהר, אתני ולעיתים גם לשוני" [התרגום שלי, ל"ל]. ראו *Rethinking Literary History*, הערה 10 לעיל.
- 19 ראו: הדובר (בגדאד, 1863-1871), עורך: ברוך משה מזרחי; אסתר אזהרי מויאל, תאריך חיאת אמיל זולא (אמיל זולא - ביוגרפיה), קהיר: מטבעת אל-תאופיק, 1903; שמעון מויאל, אל-תלמוד: אצלוהו ותסלטולוהו ואדאבוהו (התלמוד: מקורו, גלגולו ותכניו המוסריים), קהיר: מטבעת אל-ערב, 1909.
- 20 דוגמאות אלו נדונו בהרחבה בעבודת הדוקטור שלי, הערה 13 לעיל. ראו גם: Ammiel Alcalay, "Intellectual Life", Michael Laskier, Reeva Simon and Sara Reguer (eds.), *The Jews of the Middle East in Modern Times*, New York: Columbia University Press, 2003, pp. 85-112.
- 21 לפרטים ראו את עבודת הדוקטור שלי, הערה 13 לעיל, עמ' 286-287. בתימן מוכר סיפורו של רבי יחיא קאפה (1850-1932) מצנעא וחברי קבוצת "דור דעא" ("דור הרעת") שהקים, שכינו עצמם "רדעים". גם זו הייתה תנועה רציונליסטית הקשורה להשכלה. ראו: Reuben Aharoni, *Yemenite Jewry*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1986, pp. 154-156.

- 22 על רביהמערכת בהקשר האירופאי, ראו Benjamin Harshav, *Language in Time of Revolution*, Berkeley, CA: University of California Press, 1993, Chapters 6-7.
- 23 Alcalay, הערה 20 לעיל, עמ' 91.
- 24 למשל, מקהריהם של זאב ברנר, בנימין הארי, דויד בוניס ואחרים. בנוגע לתרבות הספרדית היהודית, ראו את פרסומיה של חוקרת הספרות והפולקלור תמר אלכסנדר, כגון מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים: מאגנס, 1999.
- 25 לדאבוני, אין לנו גישה לסיפור בשלמותו כפי שהופיע בכתב העת הדובר, מכיוון שראשיתו וסיומו נדפסו בגיליונות שאבדו. עם זאת, קטעים נרחבים מהסיפור כלולים בגיליונות הבאים של כתב העת: מס' 2, מס' 6 או 7 (דפוס לא ברור) ומס' 8 (ניסיון-תמוז 1870).
- 26 מהשורש נ. ה. צ' – נ.ה. צ'. מובנה המילולי של נהצ'ה הוא קימה, מעבר למצב עצמיה.
- 27 ראו לב חקק, אגרות הרב שלמה בכור חוצין, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2005.
- 28 לדיון מפורט יותר בהשכלה העברית בבגדאד והשפעתה האפשרית של הסלפייה, ראו פרק 6 בעבודת הדוקטור שלי, הערה 13 לעיל.
- 29 ראו: יוסף הלוי, "המשמרים הבלי שוא: מגמות משכיליות בספרות העברית במזרח המוסלמי: עיון ב'עמק השדים' (1885) לר' ס"מ מני", אפרים חזן (עורך), מחקרי ירושלים בספרות עם ישראל, ירושלים: משגב ירושליים, 1984, עמ' 33-60; ועבודת הדוקטור שלי, הערה 13 לעיל, פרק 6.
- 30 ראו במיוחד את אברהם בן-יעקב (עורך), שירה ופיוט של יהודי בבל בדורות האחרונים: אוסף ומבחר, ירושלים: יד בן צבי, 1970.
- 31 ראו, למשל, Norman Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991, p. 33. סטיילמן מתייחס שם לצנוע כאל "תופעה ייחודית". צנוע, יהודי מצרי שהפך לעיתונאי פוליטי מוביל ושייסד את התאטרון המצרי, נותר עד היום היהודי המשפיע היחיד בהיסטוריה המודרנית של הספרות הערבית. עיתונו הסאטירי המפורסם אבו נט'ארה (מר משקפיים, 1877) נהנה מתפוצה רבה גם לאחר שצנוע הוגלה לפריז בשנת 1878 ונאלץ להבריח את עיתונו למצרים. אולם צנוע הציג את עצמו בראש ובראשונה כפטריוט מצרי ולא כיהודי.
- 32 ברנרד לואיס, למשל, מציג את נקודת המבט הזו (שקהילות יהודיות היו מנותקות במידה רבה מהתפתחויות חיצוניות) בפרק האחרון של עבודתו רבת-ההשפעה *The Jews of Islam*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984, pp. 154-191.
- 33 ראו: מוראד פרג, דיוואן מוראד (ארבעה כרכים), קהיר, 1912, 1924, 1929, 1935; הקודשיות, קהיר: מטבעת שמואל אשר רחמים, 1928.
- 34 Lital Levy, "Edification between Sect and Nation: Murad Farag and al-Tahdhib, 1901-1903," in Mohammed Bamyeh (ed.), *Intellectuals and Civil Society in the Middle East: Liberalism, Modernity, and Political Discourses*, London: I.B. Tauris, 2012, pp. 57-78.
- 35 אסתר מויאל, הביוגרפיה של אמיל זולא, קהיר: מטבעת אל-תופיק, 1903. ראו גם: Lital Levy, "Partitioned Pasts: Arab Jewish Intellectuals and the Case of Esther Azhari Moyal (ed.), *The Making of the Arab Intellectual: Empire, Public (1873-1948)*," in Dyalia Hamzah *Sphere, and the Colonial Coordinates of Selfhood*, London: Routledge, 2012, pp. 128-163.
- 36 ראו "אסיפה", הצבי 25, 141 (1909), עמ' 2. ראו גם יצחק בצלל, נולדתם ציונים: הספרות

- בארץ ישראל בציונות ובתחייה העברית בתקופה העות'מאנית, ירושלים: יד בן צבי, 2007, עמ' 175-174.
- 37 למידע נוסף על בני הזוג מויאל ואינטלקטואלים ספרדים וערכים יהודים אחרים, ראו: Michelle U. Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2010.
- 38 ייתכן שהדבר נשמע פרדוקסלי, אך יש לזכור שעיראק הייתה בשליטה בריטית, כך שאינטגרציה בחברה הרחבה הייתה כרוכה בחשיפה לבריטניה, מה עוד שיהודים רבים החלו למלא תפקידי "צווארון לבן" בממשל המנדטורי.
- 39 אורית בשקין, אל-מצבאח (1942-1929): עיתון יהודי עיראקי, עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, Orit Bashkin, "The Lamp, Qasim Amin, Jewish Women and Baghdadi Men: ;1998 A Reading in the Jewish Iraqi Journal 'Al-Misbah'", Ninth Mediterranean Research Meeting, Montecatini Terme, Italy, 12-15 March 2008; וראו גם שניר, ערביות, יהדות, ציונות, הערה 1 לעיל, עמ' 42-25, 421-415. ראו גם: Orit Bashkin, *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq*, Stanford: Stanford University Press, 2012.
- 40 הוראת עברית מודרנית בבתי הספר היהודיים בבגדאד החלה עם הגעתו של רבי משה ונטורה מאיסטנבול, בוגר הקולג' לרבנים בעירו. ונטורה הגיע לבגדאד כרב בצבא העות'מאני ונשאר בעיר לאחר שכבשוה הבריטים. בעקבות הזמנתו של הרב הראשי החכם באשי, הוא נטל על עצמו את האחריות החינוכית על בית המדרש המקומי והכתוב שייטה מודרנית וחדשה ללימוד עברית, "עברית בעברית", שלשמה הוא פרסם סדרת ספרי הוראה בת ארבעה כרכים. המורים הראשונים לעברית מודרנית בבגדאד היו תלמידי הקולג' הרבני באיסטנבול; החל משנת 1925 החליפו אותם מורים מוסמכים מפלשתינה שקידמו עמדות ציוניות ולאומיות עברית, עד שבשנת 1935 צמצמו הרשויות העיראקיות את פעילותם. המורים שנשלחו מהיישוב חתרו במודע להמיר את תפיסת תלמידיהם את העברית משפה דתית ללאומית, משימה שלדבריהם התקשו למלא. ראו: שאול סחייק, "מורים ארצישראליים בעיראק (1925-1935): מוקד לחינוך עברי לאומי", יהדות בבל: כתב עת לחקר תולדות יהודי בבל ותרבותם 2 (1998), עמ' 141-160.
- 41 סלמאן שינה (1899-1978) היה מזכיר האגודה הספרותית; מאוחר יותר היה לעורך דין ידוע. ראו נסים קזוז, היהודים בעיראק במאה העשרים, ירושלים: יד בן צבי, 1991, עמ' 50-51.
- 42 ראו: ישורון 1 (ח' כסלו / 19 בנובמבר 1920), עמ' 1. ראו גם: לב חקק, הערה 15 לעיל, עמ' 296-277.
- 43 ראו בן-יעקב, הערה 30 לעיל, עמ' 302.
- 44 ריאיון עם שמעון בלס, תל אביב, 12/6/08. ראו גם שניר, ערביות, יהדות, ציונות, הערה 1 לעיל, עמ' 329-330.
- 45 ריאיון עם סמי מיכאל, חיפה, 16/6/08.
- 46 בלס, למשל, כתב רומן המבוסס על דמותו של יעקוב צנוע; ראו שמעון בלס, סולו, תל אביב: ספרית פועלים, 1998; ואילו מיכאל בספרו ויקטוריה מציג דמויות יהודיות המנגנות מוזיקה ערבית, כותבות מכתבים בערבית-יהודית וקוראות ספרות בערבית (ראו סמי מיכאל, ויקטוריה, תל אביב: עם עובד, 1996). מטלון בספרה זה עם הפנים אלינו שילבה אלמנטים ביוגרפיים וספרותיים של הכותבת המצרית-היהודייה ז'קלין כהנוב (ראו רוג'ית מטלון, זה עם הפנים אלינו, תל אביב: עם עובד, 1995).
- 47 ויקטוריה, הערה 46 לעיל, עמ' 175-176.