חייו ומותו של היהודי־הערבי בארץ ישראל ומחוצה לה

הלל כהן

מאמר זה בא לסקור ולנתח את לידתה, חייה המסוכסכים ומותה של הזהות היהודית־ערבית, ולטעון כי היתה זו זהות קצרת ימים שהתפתחה בשלהי התקופה העות'מאנית, ועברה מן העולם בייסורים קשים עם התחזקותה של התנועה הציונית. אני מבקש להציג את מופעיה ואת מאפייניה של זהות זו בארץ ישראל לעומת אלה שבארצות ערב. כפי שנראה בהמשך הדברים, משך קיומה של זהות זו היה שונה בארץ ומחוצה לה. בארצות ערב היא נכחדה בד בבד עם הקמת מדינת ישראל ותבוסת מדינות ערב (הנכבה), הגם שסימנים להתפוררותה נראו זמן־מה קודם לכן. בארץ, לעומת זאת, ספגה הזהות היהודית־ערבית את מכת המוות שלה עשרים שנה מוקדם יותר, במתקפת הערבים על הקהילות היהודיות הוותיקות בצפת, בחברון, בירושלים, בחיפה וביפו, בימי מאורעות תרפ"ט (1929), אם כי דומה שכבר אז לא היתה זו זהות פוליטית בעלת תוקף, אלא זהות תרבותית (חלקית) בלבד.

בשנים האחרונות נידונה שאלת הזהות היהודית־ערבית בקרב חוקרים, פעילים חברתיים ואנשי רוח, רובם ישראלים, כמסגרת שיח וכעמדה פוליטית.[1] אולם מאמר זה עוסק לא במציאות העכשווית, היינו בהיתכנותה ובמשמעויותיה של זהות יהודית־ערבית בישראל של היום, אלא בזהות היהודית־ערבית בשנות קיומה,[2] וליתר דיוק: בשנים שלהבנתי היתה הזהות היהודית־

1 חנן חבר ויהודה שנהב מבחינים בניתוחם את השיח של שנות השמונים ואילך בין הגישה הסטרוקטורליסטית ובין הגישה הפוסט־סטרוקטורלית. נציגי הגישה הסטרוקטורלית, דוגמת אלה שוחט, שמעון בלס וסמי שלום שטרית, השתמשו במונח 'זהות יהודית-ערבית' כדי לאתגר את 'משטר הזהויות הציוני' וקיבלו את ההבחנה בין הקטגוריות 'יהודי' ו'ערבי'. לעומת זאת, הגישה הפוסט־סטרוקטורליסטית אינה רואה בקטגוריות 'יהודי' ו'ערבי' מהויות. ראו: חנן חבר ויהודה שנהב, 'היהודים-הערבים: גלגולו של מושג', **פעמים**, 125-127 (תשנ"א), עמ' 57-74. ביטוי חזותי של יחס הממסד הישראלי כלפי הזהות היהודית־ערבית אפשר לראות במיצג הצילום הידוע של מאיר גל: **'תשעה מתוך ארבע מאות (המערב וכל השאר - המזרחים על פי קירשנבאום)'**. בדברי הסבר ליצירה נאמר כי היא מציגה את עמדתו על זהות זו קודם לציונות, ראו http://lib.cet.ac.il/pages/printitem.asp?item=19160.

2 יש הטוענים שזהות כזו מעולם לא התקיימה, וראו למשל: סלים פתאל, **צלם בהיכל האקדמיה**

ערבית קיימת הן כמציאות ממשית הן כתודעה של בעלי זהות זו והסובבים אותם (ובניסוחו של ירון צור, הן בממד האונטולוגי והן בממד האפיסטמי).[3]

בדפים הבאים אתייחס לשאלות האלה: מהן ההגדרות הקיימות ליהודים־ערבים ומה מקורן; כיצד צמחה זהות זו; מה היו משמעויותיה עבור קבוצות יהודים שונות מעמד, גאוגרפיה ואידאולוגיה; מה היו גילוייה בתרבות ובפוליטיקה; כיצד התייחסה התנועה הציונית (האירופית בבסיסה) ליהודים־הערבים; מה היתה עמדת התנועה הלאומית הערבית כלפיהם; אילו שינויים חלו בעמדות אלו במשך השנים; קצרה היריעה מלהתעמק במכלול השאלות הללו, ולפיכך אתייחס אליהן באמצעות השוואה בין היהודים־הערבים בארץ ישראל ומחוצה לה. אולם ראשית יש לשאול מהו ומיהו היהודי־הערבי.

היהודי־הערבי: הגדרתה של זהות

> לדעתי 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. במובן זה, אם להקצין, הייתי אומר שכדי שאדם יהיה ערבי־יהודי הוא צריך שהמשורר הראשון שהוא יקרא בחייו יהיה אלמותנבי, גדול משוררי ערב בימי הביניים.

כך טען הסופר והחוקר היהודי־ערבי־עיראקי־ישראלי ששון סומך בריאיון שהעניק לאלמוג בהר.[4]

סומך מציע הגדרה מצמצמת מאוד. להבנתו, רק מעט מאוד יהודים, אלו שנולדו באחת מארצות ערב והתחנכו על ברכי התרבות הערבית הקלאסית, הם אכן 'יהודים־ערבים'. לפיכך יהודים שנולדו בישראל בדורות האחרונים להורים ממוצא מזרחי או מגרבי (ואשר מיעוט שולי מהם החל להגדיר את עצמו יהודי־ערבי) אינם חלק מזהות זו, וכך גם רוב היהודים שנולדו וחיו בארצות ערב, שחינוכם הבסיסי לא היה לרוב ערבי. אם נקבל את 'מבחן אלמותנבי' שהוא מציע - שלפיו כל מי שפיזם 'לכה דודי' לרבי שלמה אלקבץ או 'יודוך רעיוני' לרבי ישראל נג'ארה או 'איילת חן בגלות תסמכני' לרבי שלום שבזי קודם לקריאת שיריו של אבו אלטייב אלמותנבי אינו נחשב יהודי־ערבי - נישאר עם קומץ קטן של אינטלקטואלים חילונים, שהם ורק הם יכולים היו להיחשב יהודים־ערבים.

לחלופין אפשר להציע את ההגדרה הזאת: יהודי־ערבי הוא בן הדת היהודית, שנולד וחי בסביבה

הישראלית: זכרון הפוגרום ביהודי בגדאד 1941, מאבק על האמת ההיסטורית והזהות היהודית, ראובן מס, ירושלים 2010. בין השאר גורס פתאל שהיו יהודים עיראקים ויהודים מצרים אך לא יהודים ערבים. דומני שיש טעם רב בטענה שהזהות היהודית-ערבית היתה על פי רוב זהות לאומית מקומית, כמו בעיראק ובמצרים, אך אין בכך כדי להוציא קיומה של זהות יהודית-ערבית, ולו משום שמבחינה תרבותית (להבדיל מפוליטית) הגבולות בין ארצות ערב היו נזילים ביותר, והתרבות הגבוהה היתה משותפת לכול.

3 ירון צור, 'הזהויות המודרניות של יהודי ארצות האסלאם: האופציה היהודית-ערבית', **פעמים**, 125-127 (תשנ"א), עמ' 45-56.

4 ריאיון עם אלמוג בהר, **עתון77**, גיליון 335 (כסלו תשמ"ט).

ערבית, ומשולב בתרבות הערבית או מושפע ממנה. הגדרה זו כוללת רכיבים אובייקטיביים: השתייכות לדת ומקום מגורים, אך גם רכיב סובייקטיבי: מידת השפעתה של החברה הסובבת (וכאן מדובר בקשת רחבה של אפשרויות). הגדרה זו עולה גם מכתביו של הסופר וההוגה אלבר ממי, שיחסו לזהות היהודית־ערבית סבוך למדי: 'היינו ערבים־יהודים, או יותר נכון יהודים־ערבים. היינו ערבים כשם שהמוסלמים היו כאלה', הוא כותב.[5] בהמשך הדברים הוא מסתייג, בין היתר בטענה המעניינת שהמוסלמים בתוניס הם ערבים מרצון, כלומר להבדיל מהיהודים הם בחרו במיתוס המוצא הערבי, וגם כותב באריכות ובכאב על אי־התקבלותם של היהודים בחברת הרוב המוסלמית. אבל, הוא כותב, 'ודאי יהודים־ערבים היינו - בהליכות, בתרבות, במוזיקה, במאכלים',[6] כלומר היהודי־הערבי של ממי הוא תוצר של התערות בתרבות העממית הערבית, לאו דווקא בתרבות הגבוהה, ושאיננו מנתק את עצמו מהתרבות היהודית או מעדיף את התרבות הערבית. אם כן, כאשר מציבים את גישת סומך ואת גישת ממי זו לצד זו מתברר כי כמו זהויות מורכבות אחרות, גם הזהות היהודית־ערבית מכילה עצמות משתנות של הרכיבים היהודיים והרכיבים הערביים שבה, וכן רמות התקבלות שונות על ידי הקהילה הסובבת.

צמיחתה של זהות: רקע היסטורי

מתי החלו יהודים להגדיר את עצמם ערבים? סומך לא התייחס לשאלה בריאיון הנזכר, אולי מכיוון שכמו ממי הוא גדל בתוך זהות זו. ואולם התודעה של היות 'יהודי־ערבי' היתה במידה רבה תוצר של העת החדשה, וכך גם המונח 'יהודים־ערבים'. מונח זה לא רווח במאות השנים של שלטון מוסלמי, ואף יהודים שהחזיקו במשרות בחצרות שליטים ערבים או כתבו בערבית־יהודית לא כונו כך.[7] דומה כי התמורות של העת החדשה - החדירה מן המערב למזרח התיכון והנוכחות הקולוניאלית - הן שיצרו את הביטוי יהודי־ערבי ונתנו לו משמעות פוליטית. לשון אחר, השינויים במעמדם הרשמי של היהודים בארצות ערב הגבירו את מגמות ההתערות בחברת הרוב ובתרבותה (ודוק: התערות ולא היטמעות) ואת הזדהותם הפוליטית והחברתית עם שכניהם הלא־יהודים. ממי עסק רבות במשולש היחסים בין המעצמה הקולוניאלית (צרפת) לקהילת הרוב המוסלמית ולמיעוט היהודי. בספריו הוא מתאר את המקרה התוניסאי ומראה כיצד היו היהודים לערבים תוניסאים בשל הכיבוש הצרפתי. ובלשונו: 'הייתי תוניסאי, כלומר נשלט. כמו עם יתר התוניסאים, התנהגו עמי כאזרח מדרגה שנייה, כלומר אזרח שנשללו ממנו זכויותיו הפוליטיות והגישה למשרות ממשלתיות'.[8] זוהי דוגמה מובהקת להיווצרות זהות משותפת בעקבות דיכוי של האירופים, אך דיכוי איננו תנאי הכרחי. אפשר לנסח את התנאים להיווצרותה

5 ראו את ספרו של אלבר ממי *La Terre Inte'rieure*. מצוטט בתוך: סוזן לוי, 'בין יהודים לערבים ולצרפתים בתוניסיה - בכתבי אלבר ממי', **פעמים**, 4 (חורף 1980), עמ' 77.

6 אלבר ממי, **יהודים וערבים**, ספרית פועלים, תל אביב 1975, עמ' 13.

7 גם המונח 'ערבי' היה בעל משמעות אחרת קודם לעידן הלאומיות, ושימש בעיקר לתיאור בני השבטים הבדווים. 'ערבי' כמונח תרבותי המציין את דוברי השפה הערבית המשוקעים בתרבותה, התחדש בתקופת הנהדה (התחייה) בתחילת המאה ה־19, ואילו 'ערבי' כמונח לאומי הוא כמובן חידוש של עידן הלאומיות.

8 מתוך ספרו של אלבר ממי, *L'Homme Domine* מצוטט בתוך: לוי (לעיל הערה 5), עמ' 76.

של זהות זו כך: התנאי הראשון הוא הימצאותן של קהילות יהודיות בשלטון האסלאם, והתנאי השני הוא דמיון באורח החיים של יהודים לבני הקהילות המוסלמיות שלידן התגוררו. ואכן, יהודים רבים דיברו ערבית (גם אם בלהג שונה מהלהג של קהילת הרוב המוסלמית), והמשכילים שבהם כתבו בשפה זו. כמו כן לבושם דמה ללבוש התושבים הערבים, והיה אף דמיון במבנה המשפחה (נישואי קטינות או הנטייה להתחתן בתוך המשפחה המורחבת). ובכל זאת, ההיירכייה הפוליטית הברורה כל שנות שלטון האסלאם, שמכוחה נקבעה עליונותם של המוסלמים על בני החסות שחיו בקרבם (אהל אלד'מה) מנעה את היווצרותה של זהות יהודית־ערבית, וממילא שללה ממנה כל משמעות פוליטית. ואולם כאשר נוצרה מציאות פוליטית חדשה של שוויון יחסי ובעקבות שגשוגם של רעיונות של שוויון (בהשפעת גורמים פנימיים או חיצוניים), נפתחה אפשרות להיווצרותה של זהות פוליטית חדשה זו, שהערביות היא הבסיס המשותף בה למוסלמים, ליהודים ולנוצרים.

ניצניו של עקרון השוויון הבין־דתי (שבדיעבד אנו יודעים כי לא שגשג לאורך זמן) קדמו מעט לשליטה הישירה של אירופה. למעשה היה זה אחד מתוצרי תקופת התחייה הערבית (הנהצ'ה, קרי: נהדה), שהתאפיינה בפריחה של ספרות ערבית ובפתיחות לתרבויות חדשות וכן במתן פרשנות מחודשת לטקסטים אסלאמיים מקודשים. באותה עת הונהגו בתחומי האימפריה העות'מאנית רפורמות פוליטיות (התנט'ימאת, קרי: תנזימאת), שמקורן היה בצורך של העות'מאנים בשינוי סדרי המנהל באימפריה וכן בלחץ מדינות המערב, ובבסיסן עמד שיח אזרחי שביקש לקדם את עקרונות השילוב והשוויון בין הנתינים באימפריה.

השינויים הללו בחברה ובממשל במחצית השנייה של המאה ה־19 השפיעו על הדיון הציבורי בנוגע ליהודים. התפיסה המסורתית המדגישה את היותם ראויים לבוז ולהשפלה התחלפה בחלקה בתפיסה ליברלית הדוגלת בערכי שוויון ואחווה, והזרם האסלאמי המודרניסטי החל להעדיף את הקרבה הבין־דתית על פני היחס העוין (שלשניהם יש ייצוג בכתבי הקודש המוסלמיים). שאול סחייק, בחן בעבודת הדוקטור שלו את היחס ליהודים בעיתונות הערבית במחצית השנייה של המאה ה־19 והגיע למסקנה המעניינת כי פרט לכמה עיתונים נוצריים,

> הגישה לעם היהודי ולדמות היהודי בתקופה הנידונה היתה חיובית... קומץ משכבת המשכילים והוגי הדעות מבין הערבים הושפעו מהרעיונות ההומניים, הליברליים והדמוקרטיים של המערב וחתרו להחדיר את האידיאות המערביות הללו לבני עמם... הם תבעו במפגיע להחיל כללים וזכויות אלה גם על היהודים.[9]

לדברי סחייק, היהודי האירופי תואר בעיתונות הערבית כאדם אציל, הגון וישר ורודף שלום, והדבר הביא גם לראייה חיובית יותר של היהודים בשלטון האסלאם: 'כך זכתה תדמיתם של היהודים שנחשבו עד אז אזרחים ממדרגה שניה, והיהודים זכו לגאווה לאומית וזקיפת קומה'.[10] השימוש של סחייק בביטוי 'גאווה לאומית' הוא במובן ידוע אנכרוניסטי: בתקופה המדוברת התפתחו גאווה וכבוד עצמי כעדה דתית, לאו דווקא כלאום אולם ניתוח השיח העיתונאי שהוא

9 ראו למשל: שאול סחייק, 'דמות היהודי בראי העיתונות הערבית 1858-1908', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 1991, עמ' 217-218.

10 שם.

מציג אינו מותיר מקום לספק בדבר השתנותו של השיח הפוליטי והבין־דתי.

צמיחת הלאומיות הערבית באימפריה העות'מאנית הנחלשת (לפני מהפכת הטורקים הצעירים ב־1908 וביתר שאת אחריה), מה שקרוי לעתים 'המעבר מעות'מאניזם לערביזם',[11] לא עצרה את תהליך ההתבססות של הזהות היהודית־ערבית, ואף חיזקה אותו, שכן מבשרי הלאומיות הערבית דגלו בלאומיות המפרידה בין דת למדינה. סמסמתם היתה 'אלדין ללה ואלוטן ללג'מיע'; זהו ביטוי שטבע המנהיג המצרי סעד זגלול ופירושו: הדת היא עניין בין אדם לאלוהיו, בעוד המולדת שייכת לכל תושביה. האמונה בלאומיות מכילה, ליברלית־רפובליקנית היתה משותפת למוסלמים (מהזרם המודרניסטי ואחרים), נוצרים שנתפסו ללאומיות וכן חלק מבני הקהילות היהודיות.[12] ברוח התקופה וכחיזוק לה נכתב השיר 'בלאד אלערב אוטאני' של פח'רי אלבארודי (יליד דמשק, 1887), וזה זכה לפופולריות רבה. השיר מציג את הלשון הערבית כמה שקושר בין חלקי האומה הערבית:

מולדתי היא ארץ הערבים,
מדמשק לבגדאד,
ומנג'ד ועד תימן ועד מצרים ותטואן.
שום גבול לא יפריד בינינו,
ואף דת לא תבדיל בינינו,
לשון הצ'אד [קרי: דאד; ערבית] מחברת בינינו.[13]

הנה אפוא שותפות בין־דתית על בסיס התרבות הערבית והשפה הערבית. וכאן המקום לציין: אף שהשיר מזכיר בנשימה אחת הן את תטואן שבמרוקו הספרדית והן את ארצות המזרח התיכון, אין להסיק ממנו שהתהליך של החייאת הלאום (לאומים, כידוע, אינם רואים עצמם נוסדים אלא רק מתעוררים מחדש) והנמכת המחיצות הבין־דתיות התרחש באותה מידה ובאותו קצב בכל מקום. את התהליך הובילו מבחינות רבות עיראק ומצרים, וכמה מהיהודים בארצות אלו, כשניתנה בידם האפשרות, נענו לפנייה להצטרף ללאום המתחדש. במגרב היו התהליכים הללו אטיים יותר.[14] דוגמה נוספת מן הלבנט: בסוריה קיבלו היהודים באהדה את שינוי מעמדם מבני חסות נחותי

11 C. Ernest Dawn, 'From Ottomanism to Arabism: The Origin of an Ideology', *The Review of Politics*, 23 (1961), pp. 378-400

12 על נוצרים ועל מוסלמים בראשית הלאומיות הערבית ראו: Mahmoud Haddad, 'The Rise of Arab Nationalism Reconsidered', *International Journal of Middle East Studies*, 26 (1994), pp. 201-222.

13 התרגום שלי. הפער בין התפיסה הלאומית אז לתפיסות הרווחות היום בא לידי ביטוי בנוסח החלופי לשיר זה שהציע לאחרונה המשורר והמרצה ד"ר וליד אלקצאב (יליד סוריה, 1949): במקום השורה 'ואף דת לא תבדיל בינינו' השורה 'כל המוסלמים אחי הם'.

14 ראו: Emily Benichou Gotterich, 'Historicizing the Concept of Arab Jew in the Maghrib', *The Jewish Quarterly Review*, 98, 4 (2008), pp. 433-451; Lital Levy, 'Historicizing the Concept of Arab Jew in the Mashriq', ibid., pp. 452-469.

מעמד לאזרחים ערבים שווי זכויות, ובשנת 1909, בעקבות מהפכת הטורקים הצעירים, הקימו יהודים בדמשק את האגודה 'אלנהדה', התחייה. זו פעלה לקידום ההשתלבות בתרבות הערבית.[15]

אחת הדמויות הבולטות בתקופה זו היא אליאס (אליהו) ששון, יליד דמשק (1902), לימים שר בממשלות ישראל. ששון למד באליאנס (כי"ח) ולאחר מכן בתיכון ערבי־נוצרי שלמדו בו גם בנים למשפחות מוסלמיות ונוצריות דמשקאיות מיוחסות. בזיכרונותיו כתב כי רק לאחר היסוסים החליטה משפחתו לשלוח אותו לתיכון זה, וכי חבריו הערבים של אביו שכנעו את אותו להעניק חינוך גבוה לבנו. ששון הצעיר למד עם ילדיהם של אותם נכבדים והצטרף לפעילותם בתנועה הלאומית. בזמן שלטון האמיר פייצל בדמשק (1918-1920) חבר ששון לחוגים הפוליטיים שהקיפו את האמיר, וב־1919, כשחזר פייצל מוועידת סן־רמו, הניע ששון את הקהילה היהודית בדמשק לערוך לו קבלת פנים כדי להביע את נאמנותה. ואולם החלטתו זמן קצר לאחר מכן לעלות לארץ ולהצטרף למוסדות הציוניים[16] היא עדות למתח שהתקיים בזהות היהודית־ערבית עוד באותם ימים, ובכך נעסוק מאוחר יותר.

אין להבין מכך שכל יהודי ארצות האסלאם ביקשו להשתלב בתרבות הערבית המקומית או לחבור ללאומיות הערבית. ודאי שלא. לרוב הם העדיפו להתבדל משכניהם המוסלמים מסיבות דתיות בשל החשש מהתבוללות או מתוך רצון לשמר את הצביון היהודי הקהילתי. גם אין להסיק מהרוחות החדשות שנשבו כי חייהם של יהודים בארצות אלו השתנו בתכלית השינוי, שכן גם קודם לעידן הלאומיות לא סבלו יהודי המשרק מרדיפות בלתי פוסקות, וגם בעידן התחייה והלאומיות לא נהיו היהודים בן־לילה שווים בין שווים. כמו באירופה, רעיון השוויון עורר את התנגדותם של חוגים שונים שסירבו להיפרד מזכויות יתר שהיו מורגלים בהן. מלבד זה, האמונה בעליונות האסלאם לא עברה מן העולם. כך למשל נסים קזאז מציין את ריבוי ההאשמות נגד יהודים עיראקים כאילו ביזו את דת האסלאם. הדבר הוביל בעשורים האחרונים של המאה ה־19 לגל מתקפות נגדם.[17] על התפיסות השונות כלפי יהודים מעידה גם הכתיבה באותה תקופה - למרות עמדה אוהדת בעיתונות הערבית, השתמשו סופרים ערבים בדימויים שליליים לתיאור הדמויות היהודיות ביצירותיהם (אם בהשפעה נוצרית ואם כהמשך לכתיבה מוסלמית מסורתית): גברים ערמומיים או קמצנים ואוהבי בצע ונשים מופקרות מבחינה מוסרית. גם המוטיב המוכר של היהודים השואפים להשתלט על העולם אינו נפקד מספרות זו.[18]

המגמות הסותרות הללו היו מנת חלקם של היהודים ברחבי העולם הערבי כולו. לכן לא ייפלא

15 חיים י' כהן, **היהודים בארצות המזרח התיכון בימינו**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1972, עמ' 48.

16 אליהו ששון, **בדרך אל השלום: אגרות ושיחות**, עם עובד, תל אביב 1979, עמ' 12-13.

17 נסים קזאז, 'היהודים בסביבתם' בתוך: חיים סעדון (עורך), **עיראק**, יד יצחק בן־צבי ומשרד החינוך, ירושלים 2002, עמ' 19. על עוינות כלפי יהודים במרוקו באותה עת ראו למשל: אליעזר בשן, 'חיוב יהודים במרוקו לחלוץ נעליהם בצאתם מהמלאח ובעברם ליד מסגד', **בתוך: הנ"ל (עורך), מחקרי אליעזר: אסופת מאמרים ומחקרים בנושאי הפזורה היהודית הספרדית בארצות המזרח והמגרב**, המכללה האקדמית, אשקלון תשס"ז, עמ' 393-412.

18 ששון סומך, 'דמות היהודי בספרות הערבית המודרנית', **מחניים** 1 (1992), עמ' 208-211; וראו גם: Salih al-Toma, 'The Jew in Arabic Literature 1900-1947', *al-Arabiyya*, 11:1-2 (1978), p. 62.

שבספרות הזיכרונות שכתבו בני קהילות אלו, וגם בספרות המחקר, אפשר למצוא תיאורים שונים ואף מנוגדים של יחסי יהודים וערבים, אף מצד אנשים שגרו באותה עיר והשתייכו לאותם חוגים. היו שהרגישו בעיקר את ההתנכלויות ואת האפליה לרעה, ואילו אחרים השתלבו בחיי התרבות והכלכלה בארצותיהם. אנדרה לוי ויורם בילו טענו בספרם כי הקיום של שתי פרדיגמות מנוגדות, אחת מדגישה השתלבות ואחרת מדגישה איבה וניכור, הוא עדות למורכבות ולרב־ממדיות ביחסי יהודים־ערבים בארצות האסלאם.[19] בהקשר זה אפשר לומר שבעידן הלאומיות נפתח פֶּתַח, גם אם לא כפתחו של אולם, להשתלבותם של יהודים כשווים במערכות הפוליטיות, התרבותיות והחברתיות של ארצות האסלאם, ומאותו רגע יכלו בני החסות המושפלים לעתים לראות בעצמם יהודים־ערבים גאים.

המונח 'יהודי ערבי' מכיל אפוא את המורכבות הזו, ויש לראות בו מונח רחב, המתייחס ליהודים בארצות שונות וממעמדות שונים, שמידת השתלבותם בתרבות הערבית ובמערכת הפוליטית המקומית היתה שונה ממקום למקום ושיחסיהם עם חברת הרוב לא היו אחידים. הצד השווה בהם הוא דימוֶם העצמי כחלק ממרקם החיים התרבותיים של ארצות מגוריהם, והדו־שיח שניהלו עם חברת הרוב המוסלמית אשר למעמדם בחברה ובפוליטיקה המתהוות.

היהודים־הערבים בארץ ישראל

השינויים החוקתיים שעברו על כלל מחוזות האימפריה העות'מאנית כחלק מן התנזימאת לא פסחו על ארץ ישראל, והביאו גם בה לשילובם של היהודים בפוליטיקה המקומית. השינויים הללו הביאו לשיפור היחסים בין יהודים למוסלמים ולנוצרים בארץ; וזאת אחת הסיבות לקרבה בין בני העמים, שתיאורים שלה מצויים למכביר בספרות זיכרונות של יהודים ושל ערבים כאחד; וגם אם נוסף לעתים לתיאורים אלו נופך של נוסטלגיה מערפלת, בייחוד לאלו שנכתבו לאחר זמן, יש בהם עדות להיבט חשוב בהוויי החיים של אותה תקופה. אליהו אלישר (1899-1981) מאנשי המעשה הבולטים בתקופה זו תיאר שנים אלו בכתביו:

> בית אבותי היה פתוח לכל, יהודים, מוסלמים ונוצרים. תפקיד 'החכם באשי' (ראש הרבנים), שהיה הראשות המוסמכת והמוכרת של כל יהודי ארץ ישראל חייב זאת. בניו של יש"א ברכה [הרב יעקב שאול אלישר, כיהן כראשון לציון בשנים 1893-1906] הלכו בדרכו. היו מראשי הסוחרים בארץ בטרם הוטל עליהם עול ההנהגה הציבורית. מהם שייצגו את היהודים במועצת העיר (מג'לס אידארה), מהם שהיו שופטים עירוניים. סבי, אבי אמי, יוסף ביי נבון, היה מהמעורים ביותר עם בני כל הדתות [...] לא אחת היתה

19 Yoram Bilu and Andre Levy, 'Jewish-Muslim Relations in Awlad Mansour', in: Harvey Goldberg (ed.), *Sepharadi and Middle Eastern Jewries*, Indiana University Press, Bloomington 1996, p. 291. ראו גם את הסקירה ההשוואתית שכתבה אסתר מאיר על ספרי הזיכרונות של הבגדאדים ששון סומך וסלים פתאל, ובה גם היא מתייחסת לשני ההיבטים הסותרים של העבר הבגדאדי־יהודי: אסתר מאיר, 'עבר חמקמק: ספרי זיכרונות והבניית עברם של יהודי עירק בישראל', **עיונים בתקומת ישראל**, 19 (2009), עמ' 490-497. דומה הדבר לפער הקיים בין הנרטיב הציוני לנרטיבים אחרים, דוגמת עדויות בעל פה של יוצאי ארצות האסלאם.

> יהודיה או ערביה נכנסת לשכנתה לשאול מצרך החסר לה [...] בתי המרחץ הציבוריים בעיר העתיקה היו למקום מפגש בין יהודים לערבים [...] היהדות הספרדית היתה חברה פתוחה במגעיה עם יתר בני הדתות ואף לאורחים ומבקרים מן החוץ. כך גם ביתר ערי הארץ. אספניולית־יהודית היתה שפת האם. שמענו ערבית ודיברנו בחופשיות עם שכנינו. אשכנזים וגם ערבים רבים דיברו ספרדית־יהודית עד הכיבוש הבריטי. לרבים היו שותפים ערבים - מוסלמים ונוצרים - בעסקיהם גם בדורות קודמים.[20]

אימוץ השפה הערבית והשימוש בה (לצד הלדינו, שהיתה השפה הנפוצה בקהילות ספרד) היה מהלך שנקטו היהודים כפעולה 'מלמטה'. השינויים שהוכוונו 'מלמעלה' בתקופת הרפורמות היו הקמת מועצות עירוניות שיוצגו בהן כל העדות ומינוי יהודים לתפקידי שיפוט, וכן הקמת מערכת חינוך משותפת. מאפיינים אלו של התקופה סייעו רבות ליצירת הזהות הערבית־יהודית כזהות פוליטית ותרבותית. במרוצת השנים האלה נוצרו קשרים חברתיים הדוקים בין משפחות העילית היהודית למשפחות המוסלמיות המיוחסות, כגון נשאשיבי, חוסייני, דג'אני ואלח'אלדי.[21]

גם המשפטן מלכיאל מני (1860-1932), בנו של הרב המקובל אליהו מני, שנולד בחברון שנתיים לאחר עליית המשפחה מבגדאד, היה מבניה המובהקים של התקופה. בספר האנציקלופדי **יהודי המזרח בארץ ישראל** כתב עליו מ"ד גאון כי כשהיה בן 21 בערך החל לקרוא ספרות משכילית בלי שזנח את לימודי הקודש:

> תוך כדי כך נצנץ בלבו הרעיון להתמסר לחקר העם שבקרבו הוא יושב, ולהבין יסודותיה של הספרות הערבית העתיקה. מציאותו בסביבה ערבית טהורה, היתה לברכה ולתועלת לשם השגת מטרתו. לתכלית זו החל לשקוד בלמוד דקדוק השפה הערבית, להתרועע ולהתקרב אל המשכילים והמתקדמים שבעיר האבות המקודשת, ויעלה בידו לרכוש את חבתם ואהבתם אליו. הם ראו בו איש צעיר בעל כשרון ותפישה בלתי שכיח, הדוגל בשם מגמות נעלות המנסה לנטות מהדרך המקובלת כדי להכיר אמונות ודעות, ולבוא במגע ישיר עם תורתם, תרבותם וארחות חייהם. בתחילה התמסר ללמוד תורת האישלם, הן זו שבכתב כגון הקוראן וכיוצא בו, והן זו שבעל פה. ידידיו ומוריו שביניהם יצויינו המופטי [!] והקאדי, חשבוהו לחברם הנאמן [...]. בשנת תרמ"ו הוכנס מטעם הפחה הירושלמי ראוף אפנדי אשר שמע על אודותו אך דברי שבח, כמועמד לשופט המחוז. לפי המשטר הישן נהגו שאין השופטים נמנים ישר על ידי הממשלה אלא נבחרים מצד התושבים אחת לשנתיים, לפי רשימה שהיתה מפרסמת בעצמה. בבחירות אלו קבל רוב קולות מכריע. ראוי לציין כי זאת הפעם הראשונה בתולדות הישוב העברי תחת ממשלת בית עותמאן שיהודי יזכה להבחר ולהמנות בין השופטים [...]. נצחון זה הלך ונשנה בכל בחירות חדשות שנתקיימו כרגיל, באופן שכהן כשופט נבחר י"ב שנה רצופות.[22]

20 אליהו אלישר, **לחיות עם יהודים**, הוצאת מרכוס, ירושלים תשמ"א, עמ' 70-72.

21 שם.

22 משה דוד גאון, **יהודי המזרח בארץ ישראל**, ב, דפוס עזריאל, ירושלים תרצ"ח, עמ' 440-441.

כפי שראינו, התמורות הללו היו חלק מתהליכים עמוקים שהתרחשו באימפריה העות'מאנית כולה, ומלכתחילה לא היו קשורים למעמדה של ארץ ישראל בעיני היהודים או לשאיפותיהם הלאומיות. במובן זה היו היהודים על קהילותיהם השונות 'גולה בארץ', אם נשתמש במונח שטבע ישראל ברטל, וכפי שכתב על הקהילה היהודית בירושלים, 'היה בה גם מן המצב של בגדאד, שיהודיה פילסו דרכם אל העידן המודרני בין השפעה אירופית, לאומיות מקומית מתעוררת ומסורת יהודית רבת עוצמה'.[23]

בכתיבתו של אלישר ניכרת התרפקות על תקופה שהיתה ואיננה, תקופה שאפשרה את צמיחתו של מעמד של משכילים, ספרדים (ולצדם מזרחים, אשכנזים ומוגרבים), שהשתלבו בחיי הפוליטיקה, הכלכלה והתרבות של הארץ. מעמד זה היה חלק מאליטה עירונית על־דתית שהיו לה שלוחות בחיי המסחר והמנהל של ארץ ישראל והארצות השכנות. גם מישל קמפוס מתארת בספרה *Ottoman Brothers* את התקופה כתקופה של אחווה בין־דתית.[24] אלו היו השנים שקדמו לסכסוך הלאומי האלים ולשינויים הדמוגרפיים הכבירים שהתחוללו בארץ שבעקבותיהם נדחקו תושביה הוותיקים לשולי החברה או אל מחוצה לה. זהו גן העדן האבוד, שגם כותבים פלסטינים רבים מבכים. ואף שבמוקד כתיבתם עומד האסון שנגרם לתושבי הארץ הערבים בעקבות אבדן המולדת, עדיין ספרות הזיכרונות של פלסטינים משתבחת, וכמותה הכתיבה המחקרית (המקצועית והחובבת) והפובליציסטית, ביחס הטוב שזכו לו היהודים בשלטון האסלאם וביחסים החברתיים הקרובים בין יהודים לערבים קודם לציונות.

הנה כמה דוגמאות, 'על קצה המזלג' לכתיבה על היחסים שבין יהודים לערבים, בארבע ערי הקודש בשלהי התקופה העות'מאנית וראשית תקופת המנדט. עצאם סח'ניני בספרו על טבריה מספר על השכנות הטובה בין יהודים ובין ערבים בעיר ועל שותפויות מסחריות ביניהם; שחאדה רג'בי מדגיש את חייהם השלווים של יהודי חברון בימי השלטון העות'מאני, ומציין כי זכו לייצוג במערכת השיפוט האזרחית וגם במועצת המחוז; יסאר אלעסכרי, איש צפת, מתאר את היהודים כחלק ממרקם החיים החברתיים בעיר, ומציין שהיו דוברי ערבית ועטו כפייה פלסטינית בנסיעותיהם בין הכפרים. הוא נזכר בגעגוע רב (כמו יהודים רבים יוצאי ארצות האסלאם) במנהג המוסלמי שרווח - להכין ליהודים סעודה במוצאי פסח ולקבל בתמורה מצות; אמין אלח'טיב מספר על החיים המשותפים בעיר העתיקה בירושלים ועל בילויים משותפים של המבוגרים בבתי קפה.[25] גם אם

23 ישראל ברטל, **גלות בארץ: יישוב ארץ ישראל בטרם ציונות, מסות ומחקרים**, הספריה הציונית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 15-16, וכן הציטוט ממאמרו 'על דמותה הרב עדתית של החברה היהודית בירושלים במאה הי"ט', **פעמים**, 57 (תשנ"ד), עמ' 114–124.

24 Michelle Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians and Jews in Early Twentieth Century Palestine*, Stanford University Press, Stanford, 2011

25 עצאם סח'ניני, **טבריה: תאריח' מוסועי** (טבריה: היסטוריה אנציקלופדית), המכון הערבי למחקרים ופרסומים, בירות 2009, עמ' 368; יסאר אלעסכרי, **קצת מדינה: צפד** (סיפורה של עיר: צפת), מנט'מת אלתחריר אלפלסטיניה, קהיר 1989; שחאדה אלרג'בי, 'אלג'אליה אליהודיה פי אלח'ליל 1917-1936 (העדה היהודית בחברון 1917-1936)', עבודת מוסמך, אוניברסיטת אלנג'אח, שכם 2000; אמין אלח'טיב, **תד'כראת** (זיכרונות), ביר זית 1992. גם מייסדו של אש"ף והעומד בראשו, אחמד שוקיירי, מזכיר לא פעם

לכתיבה בדוגמאות אלו יש מניע פוליטי ברור, הדמיון בתיאוריהם של היהודים והערבים מעידה כי משתקפת מהם תופעה אמתית.

אלא שתהליכים מקבילים שהתרחשו באותה תקופה - העליות הציוניות לארץ והתחזקות הלאומיות היהודית והערבית - פגעו בתהליכי השילוב הבין־דתי. במלים אחרות, בעת שבני הקהילות היהודיות הוותיקות בארץ בירכו על רוחות השוויון שהחלו לנשב, החל להתבסס השיח הבריטי והציוני בדבר הקמת מדינה יהודית בארץ הקודש, ועמו חששם של העות'מאנים ושל הערבים מפני הדרישה לנתק את מחוז ירושלים מהאימפריה עבור המדינה היהודית. כך מצאו את עצמם יהודי ירושלים הוותיקים (ובמידה פחותה, יתר בני היישוב הישן בארץ) מתמרנים בין התנועה הציונית שקסמה לכמה מהם לבין הנאמנות החדשה-ישנה לאימפריה העות'מאנית המתחדשת ולשכניהם הערבים, המוסלמים והנוצרים. ביטוי מעניין לכך אפשר למצוא באיגרת ששיגר בשנת 1895 החכם באשי של קושטא הרב משה הלוי אל החכם באשי של ירושלים, היש"א ברכה, ובה מסר על הנחיה 'מגבוה' להימנע מרכישת מינוי לעיתון **הצפירה**, המפרסם 'מאמרים אין מספר על הציונות [...] וכבר חוט של חשד מתוחה עלינו ולא אדע מה תהיה אחרית העניין הרע המר הזה. לא לנו בני ישראל בגדולות ובנפלאות'. המתח הזה היה גם אחת הסיבות ליחס המסויג שגילו רבני ירושלים הספרדים לתיאודור הרצל שלוש שנים מאוחר יותר בעת שביקר בעיר.[26]

ואכן, בעקבות שיפור היחסים החברתיים בין יהודים למוסלמים, החלו היהודים להרגיש רוחות של שוויון ושיתוף, והם נדרשו לארגן מחדש את מערך נאמנויותיהם ואמונותיהם. תהליכי התהוותו של היישוב היהודי בארץ והתחזקותו העמידו את הקהילות היהודיות הוותיקות בארץ במצב שונה מזה של כלל היהודים במדינות המשרק והמגרב. אמנם גם בארץ התייצבה שגרת חיים כקהילות מיעוט בין רוב מוסלמי, אולם להבדיל משאר ארצות האסלאם, הקהילות היהודיות בארץ התפתחו במהירות בעקבות הגירה מבחוץ. חשוב מכך, מקום מושבן של קהילות אלו היה בטריטוריה שייעדה התנועה הלאומית היהודית לביתה הלאומי, וארץ ישראל הפכה לנגד עיניהן מגולה למולדת אפשרית. בעקבות תהליכים אלו התפתח עימות בין ערביי הארץ לבין העולים החלוצים שהחלו להגיע ממזרח אירופה במספרים גדלים והולכים, ואילו יהודי המקום נדרשו למצוא את דרכם במציאות החדשה.

יהודים־ערבים וציונים: קיבועה של היירכייה

מה חשבו היהודים הערבים בארץ ישראל על החלוצים מאירופה? כיצד התייחסו ליסוד החדש

בספר זיכרונותיו את היחסים הטובים בין יהודים לערבים עד להופעת הציונות, וראו: אחמד שוקיירי, **ארבעון עאמאן פי אלחיאה אלערביה ואלדוליה** (ארבעים שנה בחיים הערביים והבין־לאומיים), דאר אלנהאר, בירות 1969.

26 נתן אפרתי, **העדה הספרדית בירושלים ת"ר-תרע"ז, 1840-1917**, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ס, עמ' 66-67. אפרתי לא הביא את הביטוי 'גדולות ונפלאות' בהקשרו הנכון, ולהבנתי כיוון הרב הלוי לפסוק בתהלים (קלא 1): 'יְהוָה לֹא גָבַהּ לִבִּי וְלֹא רָמוּ עֵינָי וְלֹא הִלַּכְתִּי בִּגְדֹלוֹת וּבְנִפְלָאוֹת מִמֶּנִּי'; דבר זה מלמד שהוא ראה בציונות התגרות וגבהות לב.

שנוסף לפסיפס המגוון של הקהילות היהודיות בארץ? כיצד הגיבו לשאיפתם של החדשים מקרוב באו להנהיג את היישוב? ואיך השפיע גורם חדש זה על יחסיהם עם ערביי הארץ? יש להניח שהתשובות לשאלות אלו אינן אחידות כי אם מגוונות. כך למשל תיאר זאת מרדכי אלקיים (1911), בן למשפחה מוגרבית שהתיישבה ביפו באמצע המאה ה־19, עוד קודם לעליות הציוניות, הממוספרות:

> עולי המזרח לבשו אותו לבוש [כמו יתר הערבים], דיברו אותה שפה, הזקנים במבטא מרוקני והצעירים במבטא יפואי. הנשים יצאו לרחוב בלבוש צנוע, כמו נשות הערבים. על פניהן עטו צעיף ועל גופן מלאיה שחורה, עד כי לא ניתן היה להבחין בין יהודיה לערביה. בדומה לערביות, לא יצאו נשי היהודים לקניות בשווקים, וכמובן שלא שוטטו ברחובות [...] כך נשמרה אווירה שקטה בין שתי העדות. גם יחסי השכנות היו, על כן, יחסים של כבוד. ערבי שראה פרחח מתגרה באשה יהודייה היה גוער בו ולעתים אף מכה בו. הרמוניה זו בין יהודים לערבים, שלא היתה נעדרת יוצאים מן הכלל, הופרה על ידי העולים שבאו מרוסיה. בעיקר בלטו בשטח נשיהם ובנותיהם, ששוטטו ברחובות גלויות פנים, לבושות לבוש לא צנוע ומתבלטות לעיני כל. הופעתן החיצונית - גירתה, הרגיזה ועוררה את יצרי הערבים. גם יהודי יפו נדהמו מן התופעה. רובם היו דתיים מאוד והתנגדו שאשה תגלה ברבים חלקים מגופה. חריגה מנוהגי המוסר המקובלים זה דורות, נראתה צורמת הן בעיני הערבים והן בעיני היהודים.
>
> אף על פי כן, צעירי הקהילה היהודית שראו את 'התלהבותם' של צעירי הערבים והתחככותם בנשים ובבחורות היהודיות היו מקנאים קנאתן וגוערים בערבים. הם ביקשו מנשותיהן לייעץ לנשים הרוסיות לנהוג ביתר צניעות על מנת שלא להרגיז את הערבים. אלא שדיבורים לא הועילו, בדרך כלל. לא פעם פרצו מריבות בין הצעירים היהודים לצעירים ערבים משום שקינאו לכבוד היהודיות. לעתים אף נדרשה התערבות המשטרה. היחסים בין הערבים לבין 'המוסקובים' הלכו והתלהטו. כל יהודי אירופי נחשב מאז למוסקובי (רוסי). החלה גם הסתה נגד האירופים בכלל, בטענה שמגמתם להשתלט על הארץ ולנשל את הערבים. טענה זו הוסיפה שמן למדורה. יהודי יפו, הספרדים, היו מפריכים שמועה זו כחסרת יסוד ומסבירים את תנועת ההתיישבות כתנועה שבאה לפתור בעיות דיור בלבד.[27]

ספרו של אלקיים פותח בתיאור היחסים הקרובים בין היהודים ובין המוסלמים ביפו קודם לעליית החלוצים. הוא מציין שתי נקודות שעמדו בבסיס ההתנגדות של הערבים לציונות: ראשית, החשש, או ההבנה, שהציונים מבקשים להשתלט על הארץ; ושנית, הניכור התרבותי בין העולים החלוצים לבין תושבי הארץ, יהודים כערבים. ואולם, מתוך הדברים עולה ההרגשה שהיהודים־הערבים, ביפו ובמקומות אחרים מצאו את עצמם לכודים בין אינטרסים ותפיסות מנוגדים: מבחינה תרבותית ולשונית הרגישו קרובים לערבים; ומבחינה דתית - ליהודים. כמו הערבים האחרים, גם להם צרם הלבוש של החלוצות היהודיות

27 מרדכי אלקיים, **יפו נווה צדק: ראשיתה של תל־אביב**, משרד הביטחון, תל אביב 1990, עמ' 175-176.

והתנהלותן, אולם כיהודים הזדעקו להגן עליהן מפני התחככויות והתגרויות המוסלמים. כמו שאר תושבי הארץ הוותיקים, גם הם הרגישו שהחלוצים פוגעים בערכים מקודשים מדורי דורות, אולם בו בזמן הרגישו סולידריות והאמינו שזכותם של יהודים, בוודאי יהודים נרדפים, להתיישב בארץ. הם בחרו לנסות לפשר בין הצדדים, ובמקרה זה, להפריך את השמועה כאילו החלוצים באים להשתלט על הארץ, ולהסביר את הגירתם 'כתנועה שבאה לפתור בעיות דיור בלבד'. זו היתה תגובה מפייסת על פי הכללים החברתיים המקובלים: שיחה עם שני הצדדים, הסבר, פנייה של אישה לאישה וגברים לגברים.

אלקיים לא תיארך את התיאור שמסר, אבל על פי רוח הדברים אפשר להניח שהוא מעביר את מה שקלט מהוריו על שנות העלייה השנייה, שהרי העלייה הראשונה היתה מסורתית באופייה, והנשים שעלו בה לא חרגו הרבה מנורמות הצניעות שהיו מקובלות בארץ, ואילו העליות שהגיעו ארצה לאחר הצהרת בלפור כבר לא יכלו לטעון, אפילו לכאורה, שמטרתם אך ורק לפתור בעיות דיור. מהתיאור הזה (המקביל לתיאור היחסים המצוי בכתבים רבים) אפשר ללמוד על יחסי הקרבה וההבנה בין יהודים ותיקים למוסלמים ולנוצרים ואת קיומם של ערוצי תקשורת טובים, להבדיל מהעולים מאירופה, שהיו מנוכרים לסביבה ונתפסו כמי שרוצים להשתלט על הארץ ולכן כאויבים.

המשימה שקיבלו על עצמם יהודי הארץ הוותיקים היתה לנטרל את האיבה הזו, והם פנו אל שני הצדדים הנִצים. כך אירע במקרה של נשות יפו שפנו לנשות החלוצים והפצירו בהן להתלבש לפי הנורמות המקומיות, ומשכניהן הערבים ביקשו להימנע מלהתגרות בצעירות העולות. גם מן הבחינה הפוליטית הארצית נקטו היהודים־ערבים גישה זו. מגמתם היתה אפוא למצוא את 'שביל הזהב' שיאפשר חיים משותפים בארץ ליהודים (ובכלל זה לעולים ממזרח אירופה) ולערבים. בהקשר זה יש להזכיר את העיתון **חרות** (שרבים מכותביו היו ספרדים) כמייצג גישה זו. העיתונים של תנועת העבודה **הפועל הצעיר** ו**האחדות** הדגישו את חשיבותה של עבודה עברית וכיבוש העבודה (גם אם הרטוריקה שלהם כללה אמירות בדבר אי־פגיעה בערביי הארץ), ואילו העיתון **חרות** העמיד במרכז את חשיבות השמירה על יחסים טובים עם ערביי הארץ, התנגד להצהרות בדבר עבודה עברית וחיפש נתיבות ללבותיהם של הערבים.[28] במילים אחרות, הספרדים חברי חוג העיתון **חרות** פעלו למיתון התפיסה החלוצית־סוציאליסטית, שהיתה במידה רבה עיוורת לצורכיהם ולרצונותיהם של ערביי הארץ, וכן ליצירת דיאלוג שבאמצעותו ימתנו את התנגדות הערבים להתיישבות היהודית. ביסוד תפיסתם עמדה השאיפה לשוויון, יותר מהשאיפה להקמת מדינת לאום יהודית ולשליטה טריטוריאלית, כפי שהתגבשה בקרב הציונים מאירופה.

בהקשר זה יש לציין שתי נקודות מרכזיות ביותר הנוגעות למפגש בין ותיקי הארץ היהודים ובין הציונים האירופים. הראשונה היא התפיסה השונה של עתיד הארץ בעיני הספרדים הוותיקים לעומת העולים מאירופה. הספרדים הכירו בכך שהיהודים הם קבוצה אחת, קטנה יחסית, מכלל אוכלוסי הארץ, וגם אם תמכו בעלייה יהודית ובחיזוק הנוכחות היהודית בארץ, הם

28 Abigail Jacobson, 'Sephardim, Ashkenazim and the Arab Question in pre-First World War Palestine: A Reading of Three Zionist Newspapers', *Middle Eastern Studies*, 39, 2 (2003), pp. 105-130

ראו בעצמם חלק מפסיפס חברתי־תרבותי ולפיכך שאפו לשוויון זכויות, להבדיל מהתפיסה של מדינת לאום יהודית אקסקלוסיבית, שהלכה והתגבשה בזרם הציוני המרכזי באירופה. הנקודה השנייה היא אופי התיווך שקיבלו עליהם הספרדים והמוגרבים. כמי שעמדו בראש הנהגת יהודי הארץ בשנות השלטון העות'מאני, ובהיותם בני הארץ המורגלים בדו־שיח עם כלל תושביה, ראו את עצמם הספרדים קודם למלחמת העולם הראשונה לא כנציגי המוסדות הציוניים אלא כגורם בכיר, מדריך ומכוון, המשפיע על שני הצדדים מניסיונו ומהבנתו. הם הזדהו, או למצער הבינו, את שני הצדדים, גם אם לא במידה שווה, והאמינו שביכולתם לאתר את נקודות המחלוקת ולגשר עליהן. מצד אחד הם היו ערים לצורך הנואש של יהודי מזרח אירופה בארץ מקלט, והיו שותפים לזיקתם לציון. ומצד אחר הם הרגישו היטב את ההשפעה הקשה והרומסת של הלהט המהפכני של העולים הסוציאליסטים, את רעיון ה'עולם ישן עד היסוד נחריבה' שחרטו על דגלם ואת הרגשת העליונות שהביאו עמם. מתוך כך היתה בהם מידה של הזדהות עם החרדה שהרגישו ערביי הארץ לנוכח הגירת ה'מוסקובים'. הספרדים הוותיקים האמינו שאם רק ישמעו להם - הציונים ינהגו ביתר עדינות, והערבים יכירו ביתרונות שבהשתקעותם של יהודים אירופים - יהיה אפשר לגשר על התהום שהלכה ונפערה לנגד עיניהם בין שני העמים.

אלא שהחלוצים הסוציאליסטים היו אטומים לנוכח עצותיהם ותוכחתם של הספרדים, שנראו בעיניהם ערבים. כך למשל כנגד הצעתו של שלמה מויאל בשנת 1911 לייסד עיתון בערבית כדי ליצור דיאלוג עם הציבור הערבי, העלו מתנגדי ההצעה מגוון טיעונים, לא כולם ממין העניין. יצחק בצלאל מנתח באריכות את הפולמוס הזה בספרו **נולדתם ציונים**, ומביא את מסקנותיו של מויאל מן הפרשה. מסקנה אחת היא שעסקני היישוב לא הכירו את החברה הערבית ואת תרבותה ולא טרחו לעסוק בשאלה הערבית, וכך הביאו להחרפת היחסים בין יהודים לערבים. מסקנה שנייה היא שההתנגדות ליזמה נבעה מההתנגדות למעורבותם של הספרדים בבנייה מחדש של הישוב היהודי בארץ ומרצונם של המוסדות הציונים - בעיקר הזרם הפועלי - לרכז את הכוחות בידי העולים מאירופה.[29]

מלבד זה, לא נטעה אם נאמר שהחלוצים הסוציאליסטים לא היו מעוניינים לחבור לבורגנות העירונית הספרדית ולאמץ את הצעותיה מתוך הרגשת עליונות המעמד, הלאום והעדה כאחת. במישור המעמדי, העולים הסוציאליסטים ראו בעצמם חלק מהכוח העולה של העולם החדש. הם הועידו את עצמם לעבודת כפיים בחקלאות, בתעשייה ובבניין, ובזו לבני המעמד הבינוני העירוני שדבק במלאכות יהודיות מסורתיות כמו מסחר ופקידות. במישור הלאומי פיתחו העולים הציונים יחס מתנשא כלפי כל מי שלא היה שותף לתפיסותיהם. יהודים באירופה שלא התגייסו למאמץ הציוני הואשמו בהתבוללות (אם השתלבו בחברת הרוב) או בנטיה גלותית (אם בחרו בחלופה החרדית), ויחס דומה הופנה גם כלפי בני הקהילות הוותיקות בארץ. במישור העדתי, העולים מאירופה ראו ביהודים הספרדים חלק מהמזרח הנחשל. כך נותרו היהודים הספרדים בשולי המחנה, אף שביקשו להשתתף בעשייה הציונית. הפולמוס סביב הוצאת עיתון עברי בשפה הערבית חשף את דעותיהם של כמה מבני הישוב החדש בנוגע לספרדים. הם 'זרים

29 ראו: יצחק בצלאל, **נולדתם ציונים: הספרדים בארץ ישראל בציונות ובתחייה העברית בתקופה העות'מאנית**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ח, עמ' 370-373.

לחיינו הכלליים', טען מנשה מאירוביץ. הם 'מתבוללים', גרס הסופר והעסקן אברהם לודויפול, שטען גם כי אהבת הארץ שלהם פחותה מזו של האשכנזים. הם קרובים לערבים יותר מאשר לאשכנזים, כתב קדיש יהודה סילמן, עיתונאי מחוגי **הפועל הצעיר** וידידו של יוסף חיים ברנר, שציין את ריבוי נישואי התערובת בין ספרדים לערבים. י"ד ממן סיפר כי בעת ויכוח עסקי אמר לודויפולד 'ערבים בורים אתם הספרדים', וכן: 'אם תכתוש את היהודי הספרדי יישאר ערבי'. את יוזמי העיתון בערבית כינה 'ערבים יהודים' כתואר גנאי.[30]

פולמוס דומה התנהל בעיתוני התקופה בשנת 1913, בעקבות יזמה של כמה משכילים ספרדים להקים ארגון מורים יהודים לערבית בעקבות רעיון שהגה ד"ר נסים מלול. מטרת היזמה היתה שיפור הוראת הערבית בין השאר כדי לקיים דיאלוג עם בני הארץ הערבים, ומתוך התייחסות לכך שזוהי שפת הרוב בארץ. עוד גרסו הפעילים הספרדים כי אין להעדיף הוראת שפות אירופיות מן הערבית, שכן שורשיו של העם היהודי הם במזרח. יעקב רבינוביץ' התנגד ליזמה ותקף את פעיליה, יהודים מזרחים 'שלא קלטו אל תוכם כלום מהקולטורה העברית, שאינם יודעים גם עברית כהוגן, שספר עברי מודרני זר הוא להם'. הם קרובים לאפנדי הערבי יותר מאשר לנו, סיכם, 'יכולים הם להיות מסוכנים בשבילנו בייחוד אם יקבל עם הארץ איזה זכויות'.[31] לשון אחר, אליבא דרבינוביץ' הספרדים אינם חלק מהקהילה היהודית הלאומית המתגבשת בארץ, ומבחינה תרבותית ולאומית כאחת ייתכן שיעדיפו את הערבים על פני היהודים האירופים. התפיסה שאינה רואה ביהודי ארצות האסלאם וביהודי אירופה עם אחד באה לידי ביטוי גם בספרות. כך למשל שם ברנר בפי גיבורו דיאספורין (**מכאן ומכאן**, 1911) טענה כנגד המעבר הלשוני מיידיש לעברית: 'בכלל... מה תועיל השפה האחת... שפה אחת למי? לי ולספרדים? מה לי ולספרדים? וכי באמת אנחנו לאום אחד עמהם? אמור מה שתאמר: לפי דעתי, זה כבר עם אחר'.

קשרי הידידות הטובים בין הספרדים לערביי הארץ (המוסלמים בעיקר) היו מן ההישגים העיקריים של הקהילות הוותיקות בארץ (ספרדים, מוגרבים, מזרחים ומיעוטם אשכנזים). קשרים אלו השתנו עם העליות הציוניות ממקור לגאווה ואחווה לוקלית למקור מבוכה ובושה. המשכילים הספרדים מצאו את עצמם בעמדת מגננה. 'הלא בנים נאמנים הננו ואת דתי אבותנו אנחנו שומרים', כתב אברהם בצראווי (שחתם בכינוי 'ספרדי טהור') בעיתון **האור**, שגם בדפיו התנהל פולמוס זה, והוסיף בפנייה נרגשת:

> אחינו שבגולה! בבואכם להתיישב בארץ אל נא תביטו מגבוה עלינו הילידים. אל תתנכרו אלינו. די, די כבר השגיאות הרבות שעשו אחיכם שבאו לפניכם, מאי הכרתם את טבע הארץ וחייה. התקרבו נא אלינו, ואנו נקבלכם בזרועות פתוחות. הסר נסיר מעליכם את כל אבני הנגף והמכשולים, ונסול לכם את הדרך הישרה אשר בה תוכלו ללכת בבטחה. ואז, כולנו יחד נעבוד על אדמת אבותינו לטובת עמנו והמולדת.[32]

מדברים אלו נראה כי תודעת הנחיתות של הספרדים כבר השתרשה: 'אל נא תביטו מגבוה עלינו

30 שם, עמ' 374, 381.

31 שם, עמ' 386.

32 **האור** (בעריכת בן אב"י), 23.10.1911.

הילידים', הפציר הכותב, ומנסה לרגע קט לשמר את מעמדו כבעל הבית: 'אנו נקבלכם בזרועות פתוחות'. הוא קרא למערכת יחסים של שיתוף ושוויון 'כולנו יחד נעבוד על אדמת אבותינו', ואפילו מוכן לשמש פועל שמסיר מכשולים ואבני נגף. לשווא. כפי שראינו, לעולים שהגיעו ממזרח אירופה, בייחוד אלו שהגיעו ממסגרות סוציאליסטיות, לא היו צורך או רצון להשתלב בקהילה הספרדית הארץ־ישראלית, והיה להם עניין מוגבל בשילובה במערכת החדשה. מטרתם היתה ליצור מערכת פוליטית חדשה בהנהגתם. במילים אחרות, העולים הללו לא ניסו להשתלב בארץ אלא באו לעצב מחדש את ארץ היעד ואת תושביה באמצעות שימוש בהון הפיננסי (המגביות הציוניות), האנושי (הנכונות להקרבה של חבריה) והסמלי (עליונות המערב) שברשותה.

מלחמת העולם הראשונה והמצוקה שנקלע אליה אז היישוב היהודי קבעו סופית את ההיירכייה בין הזרמים היהודיים בארץ. בזמן המלחמה הצליחו הפעילים הציונים לקבל תפקידי מפתח בוועד העזרה שסייע ליישוב היהודי בארץ להחזיק מעמד בשנות המלחמה, ומרכז הכובד של היישוב עבר לידיהם. היישוב הישן האשכנזי לגוניו וכן הקהילה הספרדית, הקהילה המוגרבית וקהילות המזרח נאלצו להכפיף את עצמם, ולו חלקית, לוועדים הציונים ולקבל את מרותם. תוך כדי כך התחזק גם מעמדם של הפועלים והחקלאים.[33] גם ההכרה הבין־לאומית בוועד הצירים כמייצג של יהודי הארץ תרמה לשינוי במאזן הכוחות, ולא ייפלא אפוא שלקראת הבחירות הראשונות לאספת הנבחרים, לא נכלל אפילו ספרדי אחד בין תריסר חברי ועדת הבחירות, ותת־הייצוג שלהם נמשך כל התקופה.[34] הנה כי כן, לאחר עשרות שנים של כמעט שוויון עם יתר ערביי הארץ, מצאו את עצמם היהודים הערבים בעמדת נחיתות מול היהודים שהגיעו מאירופה.

תוצאות מלחמת העולם הראשונה השפיעו על המזרח התיכון כולו: המרחב חולק למדינות לאום עתידיות בחסות מנדטים אירופיים. כך העמיקה ההפרדה בין היהודים־הערבים בארץ לאלו שבארצות השכנות. לא עוד מרחב גאוגרפי אחד - לא עוד מעמד פוליטי דומה. היהודים־הערבים בארץ היו מאז ואילך לתושבי חבל ארץ שהקהילה הבין־לאומית הועידה להיות הבית הלאומי היהודי, ואילו היהודים ביתר ארצות ערב נהיו מיעוט דתי בקהילות לאומיות מתגבשות. ולעניינו, הבדל נוסף וחשוב לא פחות: היהודים הערבים בעיראק ובמצרים (בעיקר, אך גם בארצות אחרות) השתתפו במעשה הפוליטי, ואילו היהודים הערבים בארץ לא יכלו לקחת חלק בפוליטיקה הערבית בארץ, וגם נדחקו ממעגלי קבלת ההחלטות ביישוב ביהודי.

היהודים־הערבים בארץ ישראל: תמורות זהותיות

המשבר שחוו הקהילות הספרדיות בארץ (כשם קיבוצי ובכללו המוגרבים ועולי המזרח) בעקבות שינוי המערך הפוליטי של הקהילה היהודית,[35] ודחיקתן לשוליים הפוליטיים והכלכליים השפיעו

33 על התהליכים הללו ראו בהרחבה בתוך: נתן אפרתי, **ממשבר לתקווה: היישוב היהודי בארץ ישראל במלחמת העולם הראשונה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1991.

34 אברהם חיים, **ייחוד והשתלבות: הנהגת הספרדים בירושלים בתקופת השלטון הבריטי תרע"ח-תש"ח**, כרמל, ירושלים 2000.

35 הפעילות הציונית כללה את איחוד הקהילות השונות בארץ ישראל, שהיו קשורות לקהילות האם בחוץ

הן על שכבות העלית והן על בני המעמד הבינוני והנמוך, הן על ותיקי הארץ והן על העולים שהגיעו בשנות המנדט. אפשר להצביע על שלושה אופני תגובה עיקריים: (א) מאבק עיקש על הבכורה (שהסתיים בתבוסה); (ב) התנכרות לממסד הציוני; (ג) אימוץ האתוס החלוצי וניסיון להשתלב בסדר החדש. להלן אביא דוגמאות לאופני תגובה אלו, הנעוצות במתח שנוצר בין הרכיב היהודי והרכיב הערבי בזהותם של בני הקהילות הללו, ואראה כי אף המוסדות הציוניים ביססו את יחסם לבני קהילות אלו על היותם יהודים־ערבים. אמנם המוסדות הציוניים השתמשו בקשריהם וביכולותיהם של ילידי הארץ לתפקידים שדרשו ידיעת ערבית או קשרים עם בני הארץ הערבים (כמבצעים בלבד, ולא כמקבלי החלטות), אך בראש ובראשונה ביקשו מוסדות אלו לוודא שאין הם חורגים מהקונצנזוס הציוני. להלן אפרט שלושה טיפוסים לאופני התגובה השונים:

א. הנאבקים והמובסים

בין חברי ההנהגה הספרדית והמוגרבית הוותיקה היו שניסו להיאבק על מקומם ועל עולם הערכים שלהם לנוכח העלייה הציונית מאירופה, ואולם ניסיונות אלה כשלו. שני אישים מרכזיים שנקטו גישה זו הם היפואי יוסף אליהו שלוש (1870-1934) והירושלמי אליהו אלישר (1899-1981), שכבר הוזכר לעיל. אלישר פעל במשך שנים כדי למנוע את הדרת הספרדים מעמדות השפעה ביישוב היהודי וכן לקירוב לבבות יהודי־ערבי. בספר **לחיות עם פלשתינים** כתב אלישר על שאיפתם של בני הארץ הוותיקים, ובעיקר הספרדים, לבנות את היישוב היהודי בארץ בהסכמה עם הערבים, ולא תוך כדי עימות עמם. אחד מפרקי הספר המרכזיים נקרא 'שגיאות ההנהגה הציונית - מי יבין?' ובו הוא מסביר כיצד להבנתו התדרדרו היחסים בין יהודים לערבים בשל דחיקת ותיקי הארץ מן העשייה הפוליטית. על הרקע לכך הוא כתב:

> בימי השלטון העות'מני נהגו ראשי התנועה הציונית להיוועץ עם ראשי הספרדים בארץ ישראל. לאחר הכיבוש הבריטי נפסק נוהג זה, ביחוד משגבר והלך היסוד האנגלו־סכסי והמזרח אירופי בהנהגתנו. מן הסתם, סברו הללו: מה שלטון זה שעבר מתורכיה לרשות בריטניה, כן דינה של ההנהגה הספרדית־יהודית שעברה לרשות נציגיה של היהדות האנגלו־סכסית או ארצות מזרח ומערב אירופה. דעתם עוד היתה תקיפה משום שהם היו גם 'בעלי המאה'.[36]

לדעת אלישר, ההנהגה הציונית והוגי דעות מרכזיים בתנועה חששו מהיטמעות בעולם הערבי וטענו כי חיים משותפים של יהודים וערבים בארץ אינם אפשריים. מסקנתם היתה ששאלת היחסים בין יהודים לערבים תוכרע בכוח, ומשום כך פעלו לביצור כוח המגן העברי, ולא לבניית יחסי אמון.[37] שנים ארוכות ניסו אלישר וחבריו להשתלב בהנהגה הציונית, אך גם אם שולבו במקצת המוסדות, לא נשמע קולם, והם נותרו בשולי העשייה הפוליטית. הוכחה לכך קיימת במכתב ששיגר אלישר, מכוח תפקידו כנשיא ועד העדה הספרדית, לדוד בן־גוריון, כאשר הסתמן שהצעת החלוקה באו"ם ב־1947 תתקבל. במכתב בירך אלישר את בן־גוריון על התקדמות

לארץ לא פחות מאשר זו לזו, ליישוב יהודי אחד בהנהגה מאוחדת. ראו: ברטל, **גלות בארץ**.

36 אליהו אלישר, **לחיות עם פלשתינים**, משגב ירושלים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 23-24.

37 שם, עמ' 26.

המהלכים לקראת הקמת המדינה, ציין 'ליכודו ואחדותו של עם ישראל הוא צו השעה' והודיע על נכונותה של העדה 'להתייצב במלוא כוחה לשירות העם'. אלישר הוסיף: 'אין עדתנו מיוצגת באף אחד מהמוסדות הישוביים וגם לא בסוכנות היהודית'.[38]

גם בזיכרונותיו של יוסף אליהו שלוש, בן למשפחה שהיתה מראשוני הישוב היהודי ביפו (עוד קודם לעליות הציוניות) וממקימי השכונות היהודיות הראשונות מצפון לה (עוד קודם להקמה ה'רשמית' של תל אביב), ניכרים אכזבה וייאוש מההשפעה המזיקה של הציונים האירופים על יחסי יהודים וערבים. מתוך זיכרונות אלה אפשר ללמוד על התנהלות ההנהגה הציונית בראשית התקופה הנסקרת:

> והיחסים בין שכנינו בארץ הוא עכשיו עיקר פעולתנו. לשאלת השאלות הזאת צריך עכשיו לרכז את כל שימת לבנו; וילידי המקום תושבי המקום מעשרות שנים, הם הם שצריכים לעבוד במרץ לפתרון שאלה חמורה זאת בישוב. ואף על פי שמימי הצהרת בלפור ומאורעות הדמים קשה היא עבודה זו, בכל זאת לילידי המקום ליודעי דבר בזה, לעשותו בטקט, בשקט, ובאמת אפשר הרבה והרבה לעשות בנידון זה.[39]

שלוש היה אחד משני הנציגים היהודים במועצת העיר יפו, עשה רבות למען תושביה היהודים ולמען תושבי תל אביב, ואף עמד בקשרי ידידות הדוקים עם מאיר דיזנגוף. על פי עדותו, כשפרצו המאורעות ב־1921 יצא להיפגש עם ראשי המוסלמים ביפו, על אף הסכנה הכרוכה בדבר, כדי להביא לעצירת המהומות, אך אלו לא נעתרו בתחילה לבקשתו: 'למה באת אלינו? באת להרגיז אותנו. באת להגן על הבולשביקים שלך. אה! לולי אתה יוסף שלוש בנו של אהרן שלוש, המכובד מאוד על כולנו, הייתי תיכף הורג אותך', אמר לו אחד מהם. הוא ניסה להגן על החלוצים: 'אחי החדשים הבאים מחוץ לארץ באו לבנות את הארץ ולא להחריבה ואתם לא הספקתם עוד להבין אותם', אמר להם, ואך בקושי הצליח לשכנע אותם להוציא גילוי דעת שיקרא להרגעת הרוחות.[40]

אולם נראה שבעיני כמה מהפעילים הציונים לא היה שלוש נאמן דיו. הם חששו שמא יחבור לערבים ויפגע באינטרסים של הציוניים. כך למשל הוא מתאר בזיכרונותיו יזמה משנת 1923 להמליך את האמיר עבדאללה, שליט עבר הירדן המזרחי, גם על פלשתינה-ארץ ישראל. נציגים מוסלמים מיפו וירושלים נסעו למצרים לכינוס שהיה אמור לעסוק בסוגיה. לשלוש נודע הדבר, ועם יהושע אברביה, החבר היהודי השני במועצת העיר יפו, חשב להצטרף לנסיעה כדי לנסות לטרפד את היזמה.

> ביום שישי כעבור יום, בא אלי הד"ר מ. והודיע לי על השמועות שמתהלכות בעיר, על המלכת האמיר על ארצנו. ושגם רבים מהאפנדים החשובים מירושלים ומיפו נוסעים בנידון זה לאספה גדולה למצרים ששם ידובר על זה. ויש אומרים - הוסיף לי הד"ר מ. - שגם היהודים הספרדים נוטים לזה, ובאי כחם מר שלוש וא' אברביה נוסעים יחד

38 אלישר לבן־גוריון, 20.10.1947, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ) S44/508.

39 יוסף אליהו שלוש, **פרשת חיי**, תל אביב תרצ"א, עמ' 425.

40 שם, עמ' 380-381.

עם האפנדים לאספה זו למצרים. ובסוף הודיע דיזנגוף שידיעה בנוסחת זו נמסרה לו גם מהנהלה [מההנהלה] הציונית בירושלים.
כששמעתי זאת, כמעט שנטרפה עלי דעתי, לא יכולתי להבליג על עלבוני ועל עלבון חברי, על הדבות שהוציאו עלינו, ועל הספרדים בכלל [בכלל] להבאיש את שמנו לשפוך את דמנו, בעוד שמטרת נסיעתנו היתה לשם הפרעת אותה האספה שהתנגדנו לה. דמי רתח בקרבי ועניתי קשות: אני נולדתי בציון ואין לי מולדת אחרת זולתה וחמה [והמה] מוצאי הדבה נולדו ונתחנכו על ברכי הגולה. לי יש רכוש בארץ והנני קשור לה מבלי שאוכל לעזבה אף רגע אם ארצה, ואלה מוציאי הדבה מוכנים במזודותיהם לעזבה מדי רגע ורגע. אנו היהודים הספרדים אין לנו כל חלק ברעיון בלתי הגיוני זה, שאינו ניתן להתגשם. רעיון המלכת האמיר על ארצנו, אם אמנם איננו מהנלהבים ביותר לממלכה ישראלית טהורה בשעה זו, בודאי שאין אני רוצא [רוצה] בממלכה אחרת והנני מסתפק לעת עתה בהחלט בממלכה אנגלית עד שיבוא הזמן. חשוב חשבנו לנסוע למצרים, כדי לשרת את עמנו, מתוך שאיפה טהורה, אבל נוכחנו כי הישוב יהיה לו כפוי טובה וישיב לנו רעה תחת טובה. ואני לא אסע בשום אופן.[41]

בסופו של דבר, ניסיונותיו של שלוש להשתלב במהלכי קבלת ההחלטות כשלו, והכרזותיו שיהיה אפשר לבנות את הבית הלאומי היהודי בארץ ישראל בדרכי שלום והבנה נפלו על אוזניים ערלות. 'הם לא רצו בזה להתחשב בדעתנו. כי אחרת חשבנו על זה אנו ילידי הארץ, והם תמיד השתדלו רק להשתיק את קולנו הנכון בשאלה זו', כתב.

אדיר חפצי שהפרקים בספר, בסַפרי ובתארי בהם על היחס האמתי והלבבי של שכנינו המושלמים יעוררו את אלה שיגשו לטפל בשאלת היחסים עם השכנים, בשיטה אחרת ובתכסיסים אחרים, בשיטתם ובתכסיסם של ילידי המקום, שיש להם נסיון רב ביחסי שכנים, ולתקן כמה שאפשר את המעוות'.

שלוש התייחס למקרה זה כך: ציונים מקרוב באו השתלטו על היישוב היהודי, ריסקו את היחסים הטובים בין יהודי הארץ למוסלמים שחיו בה, והגדירו אותו, מבוני הארץ ויהודי נאמן, כמי שפועל נגד האינטרסים היהודים. הוא גם הצביע על שורש הבעיה, לדעתו: 'הסוציאליסטים מכל המינים ו'מכל מאמינים שהוא' שפרו ורבו בארצנו הקטנה והדלה תחת דגלים אדומים, מהם בטח לא תבנה הארץ, והלואי שלא תחרב על ידם.[42]

שלוש כמובן לא היה היחיד שראה בציונים הסוציאליסטים, שדאגו לאנשיהם בלבד, גורם להרס החברה היהודית. בעקבות סכסוך עבודה בין פועלים שהיו מאוגדים בהסתדרות הכללית ובין פועלים שהיו מאוגדים בהפועל המזרחי כתב יעקב פרנקו:

לא די שהכניסו לנו בארץ מזרחית זו את סדרי המערב עם השביתות ומעשי האלימות בין נותני העבודה ומקבליה [...] אלא שהענק העניקו לנו טובה חדשה, שאין למצוא כדוגמתה אפילו בארצות המערב, סכסוך בין פועלים ופועלים ושלילת זכויות המיעוט

41 שם, עמ' 391-390.
42 שם, עמ' 430, 432.

ע"י מעשי כפייה של הרוב.[43]

ב. המתנכרים

את הניכור מתנועת הפועלים הרגישו היטב לא רק משפחות האליטה אלא גם בני השכבות הנמוכות, ותיקים יותר או פחות. רבים מהם התרחקו מהממסד הציוני, וגם בנוגע אליהם העלו פעילים סוציאליסטים את החשש שמא יחברו לערביי הארץ. דוגמה מאלפת היא היחס לעולי תימן, שסבלו השפלות מצד איכרי המושבות והקבוצות וחיו חיי עוני. בדוח שכתב זלמן שזר הוא ציין שבני המושבות ראו בעולי תימן 'אובייקט לניצול', והסביר כי הסיבה לקיפוחם בהקצאת קרקעות היא: 'כדי שיהיו התימנים שרויים בחוסר כל ובאין ברירה ירוצו אל האיכרים למלכודת'. זה היה 'תפקיד שטני', כתב, מהלך שעסקנים ציונים חברו בו אל איכרי המושבות.[44] גם יצחק בן־צבי, מנהיג פועלים אחר, התוודע למצבם של עולי תימן וקרא לשתף אותם במוסדות הפועלים החקלאיים והוסיף:

> כבר נשמע מאחדים שאומרים כי אם לא יבוא שינוי נמרץ ביחס האיכרים והמשרד [הארצישראלי, של ההסתדרות הציונית] אליהם, יחליטו לעזוב את המושבות היהודיות וחיי העבדים בין אחיהם, ולפנות שוב אל מלאכתם ומשלח ידם, שבהם אחזו בארץ גלותם ואשר מאסו בהם בעלותם לארץ ישראל, ו ל ה ת י י ש ב ב י ן ה ע ר ב י ם. עד כאן היאוש מגיע [ההדגשה שלי].[45]

הדוח של שז"ר פורסם שבע שנים לאחר קריאתו של בן־צבי (אמנם בין שני המועדים התחוללה מלחמת העולם הראשונה), והדבר מעיד שההנהגה הציונית לא העמידה את סוגית השילוב הבין־עדתי במקום גבוה בסולם העדיפויות שלה.

אמנם השמועה שהתימנים יחברו לערבים התבררה כעורבא פרח (אם כי ישנן עדויות מעטות, שמהימנותן לא ידועה, על תימנים שהתיישבו בכפרים ערבים, וייתכן שאף התאסלמו), אך רבים מעולי ארצות האסלאם התרחקו מהממסד הציוני ומכל מה שסימל. להבדיל מהדעה הנשמעת לעתים, הניכור של עולי ארצות האסלאם מהממסד הציוני (להבדיל מהזהות והלאומיות היהודית!) לא החל לאחר קום המדינה עם עליית ההמונים מארצות אלה, אלא עם ראשית הציונות, והיה תוצאה של דחיקתם לשוליים הפוליטיים ואפלייתם לרעה בהקצאת משאבים וקרקעות להתיישבות. כך היה עם הכיבוש הבריטי, וכך היה בתקופת המנדט. בהקשר זה יש להזכיר את ספרה של תמי רזי **ילדי ההפקר**, שהיא מתארת בו את מציאות חייהם של הילדים העזובים בעיר תל אביב, את הקשרים בין נוער עזוב, יהודי וערבי, ואת השיח שקשר את מצבם החומרי והנפשי עם מוצאם מארצות

43 **דאר היום**, 20.7.1923, עמ' 8.

44 דוח שכתב שזר בעקבות ביקורו במושבות, מצוטט אצל שלמה טבעוני, **ראשונים ונחשונים: סיפורו של שבט הצאיירים בזכרון יעקב**, האגודה לתרבות וחברה, נתניה 1990. בצדק העיר צבי בן דור שגם התימנים בכנרת הופלו לרעה, אך שזר העדיף לתקוף את בני המושבות, ולא את חוגי הפועלים.

45 יצחק בן־צבי, 'מכתבים מפתח תקווה', **האחדות**, 14-15 (תרע"ג), פורסם שנית בתוך: יצחק בן־צבי, **זכרונות ורשומות**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשכ"ב, עמ' 399-400.

האסלאם ועם מגוריהם בשכנות לעיר יפו.[46]

גם דבריו של דוד בן־גוריון בישיבת הממשלה ב־6 במאי 1949 מעידים ששנות המנדט הבריטי היו שנים של פערים הולכים וגדלים ושל ניכור. 'היתה זו פעם ראשונה שנזדמנו יחד כל השכבות העממיות', אמר בן־גוריון בהתייחסו לחודשי המלחמה שאך הסתיימה,

> והיה ביניהם אספסוף. אין אנו יודעים באיזו מידה השכבה השלטת על הישוב אין לה קשר ואינה יודעת את חיי העם, ודבר זה חל על כל השכבות. ישנו 'עמך', אנשי השכונות ואנחנו לא יודעים אותם, אנו זרים להם והם זרים לנו וחיים אנו באטמוספירה עליונה. הפעם, עם הקמת הצבא, נפגשנו יחד. בשכבות אלו ישנו לכלוך, אנאלפביתיות ומושגים אחרים לגמרי על כל הדברים.[47]

כך היה בסופה של התקופה שאנו עוסקים בה, ולא בכדי טען בן־גוריון כי הניכור הדדי: 'אנו זרים להם והם זרים לנו'. שתי ישויות הדרות בארץ אחת, אך בעולמות נפרדים. אולם אם נשוב לראשית דברינו, הנה עדותו של פעיל ההגנה שלמה רזניק, שהיה האחראי לגיוס לארגון בחיפה בשנות העשרים של המאה הקודמת והתראיין לארכיון לתולדות ההגנה:

> לשאלה באם המנהיגות של העדות הספרדיות התייצבו לשורות ההגנה וגם אם פשוטי העם מהעדות הספרדיות משיב רזניק: לא מהנוטבלים [הנכבדים], לא מאלה ולא מאנשי שורה. על פי רוב היו אלה חברים פועלים, חברי ההסתדרות אשר כולם היו מסביב להגנה.[48]

דברים דומים סיפר גם שבח יקותיאל, גם הוא פעיל הגנה בחיפה:

> בחיפה היו ב־1929 כ־450 חברי הגנה. החברים להגנה באו בעיקר מבתי החרושת. מהעשירים לא באו אלינו. אחרי יום עבודה היו באים לאימונים. האימונים היו מאוד קשים [...] בין חברי ההגנה היו רק בחורים מהעדה האשכנזית. מבני עדות הספרדים לא היו בארגון ההגנה. הספרדים לא התערבו בין האשכנזים. הבחורים האירופים עם המכנסים הקצרים היו זרים להם. הם חיו בחמולות, עם התרבות הערבית, עם הלבוש הערבי והשפה הערבית. הם לא תרמו לקרנות שלנו. הם תמיד טענו שאנחנו הבאנו את הצרה עליהם. כי הם חיו עם הערבים טוב. הם אכלו אותו דבר מה שהערבים. אחרי שש בערב לא ראו נפש חיה מביניהם. עד שש בערב היה מלא בבתי הקפה שלהם. אנחנו, אחרי העבודה, התלבשנו בתלבושת שלהם, הלכנו אליהם וראינו את חייהם.[49]

דברים אלו מאירים באור שונה את מה שהיה בעיני היישוב המאורגן עמידה מנגד של הספרדים, הנובעת מפטליזם וניתוק תרבותי. סיבה אחת לניכור היא דחיקתם לשוליים הפוליטיים והכלכליים, אולם אין להתעלם מגורמים נוספים: תפיסה פוליטית שעל פיה אפשר לחיות

46 תמי רזי, **ילדי ההפקר: החצר האחורית של תל אביב המנדטורית**, עם עובד, תל אביב 2009.

47 פרוטוקול ישיבת הממשלה הראשונה, 6.5.1949, עמ' 2 (נמצא בארכיון מדינת ישראל).

48 עדות 178/29, הועלתה על הכתב ב־18.12.1970, ארכיון תולדות ההגנה (להלן את"ה).

49 עדות שבח יקותיאל, את"ה, 103/23.

עם הערבים בשלום, ניכור תרבותי מהציונים האשכנזים וקרבה תרבותית לערבים בני הארץ. כיהודים ערבים, 'הם חיו עם הערבים טוב', ולא מצאו לנכון להשתתף במהלך הכוחני של הציונות האקטיביסטית, שהביאה לעולם להבנתם 'את הצרה' של הסכסוך הלאומי.

ג. המשתלבים

מלבד המאוכזבים והמנוכרים היו בין בני קהילות הספרדים גם אלו שאימצו את התפיסות של התנועה הציונית האירופית משום שמצאו בהן מענה לשאיפותיהם ואמונותיהם, בין שהסתכלו בנחיתות על עולי אירופה ובין שניתחו את יחסי הכוחות וסברו שזהו הנתיב היחיד לשיפור מעמדם החברתי. מרדכי אלקיים, שהוזכר לעיל, היה אחד מאלה. הוא ידע שהעליות הסוציאליסטיות פגעו במרקם החיים היהודי־ערבי בארץ, ולמרות זאת גרס שהחבירה אל חוגי הפועלים פירושה התקדמות. כך כתב על חוות רוחמה, שאת הקרקעות לבנייתה רכש אביו חכם ניסים אלקיים ושמשפחות המוגרבים מעזה באו לעבוד בה לצד פועלי העלייה השנייה:

> התנהל ביניהם ['החלוצים'] מאבק פוליטי. זה ייצג מפלגה זו וזה ייצג מפלגה אחרת. כולם נאבקו למשוך את קולות הפועלים [...] כל מפלגה ניסתה להנחיל לעזתים [היהודים] את האידיאה המפלגתית שלהם, ולזכות בקולותיהם.
> מכל ההמולה הזו יצאו הפועלים העזתים נשכרים. הם חולקו לקבוצות קטנות, וכל קבוצה קיבלה שיעורים בהיסטוריה ציונית אצל מדריך ממפלגה אחרת. כך קם בית ספר לקבוצות קטנות שבו ניתנו שיעורים, שיחות והרצאות בכיתות קטנות כמו בבית הספר בעזה, וכל זה באווירה מהפכנית של חיי הקומונה ברוחמה, שהעזתים שותפו בהם. כך הקפיצו את העזתים מאתיים שנה קדימה. חושיהם הרדומים התעוררו, הם השתנו בתכלית, עד שלא יכלו עוד לחיות עם חבריהם, וגם לא עם משפחותיהם בעזה, שלא הכירו אותם ולא הבינו את השינוי שחל בהם.[50]

דברים אלו משקפים את הנחת היסוד של ה'משתלבים'. התרבות האירופית מגלמת את הקִדמה ולכן יש לאמץ אותה. מבחינתם לא היה מדובר במיזוג תרבויות אלא בנטישת תרבות אחת ואימוצה של תרבות אחרת. התוצאה הבלתי נמנעת כמעט היתה ניכור בין 'המשתלבים' לבין משפחותיהם ובני קהילתם המקורית. לעתים היה זה עניין דורי, כפי שראינו מתסכולו של יוסף אליהו שלוש משום שאין מתייחסים לעצותיו. ואולם אהרן שלוש, בנו של יוסף אליהו שלוש, כבר חווה את הדברים אחרת. כותרת ספרו **מגאלאבייה לכובע טמבל: סיפורה של משפחה** (1991) מעידה על התהליך שחווה - נטישת תרבות המזרח ואימוץ התרבות הציונית, ובתוך כך - בחירת צד בסכסוך הציוני־ערבי, שעד אז לא היה הסכסוך שלהם.

מרדכי אלקיים ואהרן שלוש, שניהם בנים למשפחות רבנים מוגרבים שעלו ליפו והקימו את היישוב היהודי בה, ניצלו את היכרותם עם החברה הערבית לשמש כרטיס הכניסה שלהם לפעילות הציונית. הם לא נאבקו עוד על הבכורה כהוריהם, אלא על התקבלות, ושאיפתם היתה לא לעצב מדיניות אלא לבצע את מדיניות המוסדות הציוניים. הצטרפות

50 מרדכי אלקיים, **ארבעים שנות ישוב יהודי בעזה, באר שבע והקמת חוות רוחמה**, המרכז למורשת יהודי עזה, נצרים 1994.

להגנה היתה להם בחירה טבעית, והם המשיכו לשרת בכוחות הביטחון גם לאחר הקמת המדינה. אהרן שלוש, יליד 1921, שירת שנים ארוכות כקצין משטרה בתפקידים בכירים רבים, ובהם ראש מפלג המיעוטים ברצועת עזה בעת כיבושה במבצע קדש 1956, ראש אגף החקירות, ראש המחלקה לתפקידים מיוחדים במטה הארצי, וכן מפקד מחוז ירושלים ומפקד המחוז הדרומי. מרדכי אלקיים שירת כמפקד בהגנה ובצה"ל, בין השאר כסגן מושל רצועת עזה (עיר הולדתו) ב־1956 וכמושל יריחו ב־1976.

כאן הקדמנו את המאוחר, אבל לענייננו נזכור כי למרות הסתייגויותיהם מהציונים הסוציאליסטים, שנהיו הדומיננטיים ביישוב, ולמרות ההתנגדות של בני הדור המבוגר לשתלטנותם ואורח חייהם, היו בין בני הדור הצעיר כאלו שבחרו לאמץ את האתוס הציוני ולקבל את עליונותו ואת עליונות אורח החיים החלוצי, ולא את זה המסורתי. למאורעות שנת תרפ"ט היתה השפעה מכרעת על בחירה זו.

תרפ"ט: מותו של היהודי־הערבי בארץ ישראל

הדומיננטיות של הציונים האירופים עוררה כאמור התנגדות, ניכור ולעתים אף הרגשת נחיתות מצד בני הארץ הוותיקים - המוגרבים, הספרדים ובני עדות המזרח, ובמישור הפנים־יהודי אפשר לראות את השלכותיה של ההתנשאות האירופו־סוציאליסטית עד ימינו אנו. אולם כאשר התייצבו זו מול זו תנועה לאומית ערבית ותנועה לאומית יהודית, לא היססו היהודים־הערבים בארץ ישראל, ובחרו בזהותם הדתית כזהותם הלאומית (להבדיל מרבים מיהודי ארצות ערב וארצות המערב).[51] גם מי שלא הצטרף בפועל לפעילות הציונית, אלא נשאר בשולי העשייה והחברה, נמנע מלהביע תמיכה בשאיפות הפוליטיות של ערביי הארץ ומלצדד במאבקם נגד הציונות. ליתר דיוק, בתחום התרבותי (מוזיקה, מקומות בילוי) השתמר הפן הערבי בחיי הערבים היהודים, ובכך דמו ליהודים בארצות הסמוכות. אולם להבדיל מיהודי ארצות ערב, לא קמה בקרב היהודים־הערבים תנועה שתמכה בלאומיות הערבית המקומית.

הממסד הפוליטי הפלסטיני, שהצהיר פעמים רבות על כך שהיהודים הוותיקים הם בני הארץ לכל דבר, לא שילב אותם במוסדות שהקים לאחר הכיבוש הבריטי ולא הזמין אותם להצטרף לתנועה הלאומית. אמנם ידוע על עצומה אנטי־ציונית אחת משנת 1920 שעליה חתמו ספרדים ירושלמים, וכן על כינוס אחד של האגודה המוסלמית־נוצרית שנערך באחד מבתי הכנסת הספרדיים בעיר,[52] אך היו אלו יזמות יוצאות מן הכלל שלא העידו על הכלל. החשדות של

51 דוגמה נוספת לתפיסה עצמית יהודית שאינה לאומית היא ההחלטה בוועידת פיטסבורג של הרבנים הרפורמים מ־1885 כי היהודים אינם בגדר לאום, אלא דת בלבד. ראו: The Pittsburgh Platform (1885): Conference of Reform Rabbis, in: P. R. Mendes-Flohr and J. Reinharz, *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, Oxford University Press, New York 2011, pp. 521–522. על התופעה בכלל ראו: חיים אבני וגדעון שמעוני (עורכים), **הציונות ומתנגדיה בעולם היהודי**, הספריה הציונית, ירושלים 1990.

52 יהושע פורת, **צמיחת התנועה הלאומית הערבית־הפלסטינאית 1918-1929**, עם עובד, תל אביב 1976, עמ' 48-49.

המוסדות הציוניים שהספרדים בני הארץ יחברו לערבים התבררו כעורבא פרח.

שעת מבחן פוליטית כזאת נקרתה בשנת 1921, כאשר יצאה משלחת ערבית־פלסטינית ללונדון בניסיון אחרון, כושל, למנוע את כינון המנדט הבריטי על עקרונות הצהרת בלפור. דוברי המשלחת טענו כי היא מייצגת גם את היהודים הספרדים תושבי הארץ. ההנהגה הציונית נזעקה לשלוח שלוחים לראשי הקהילות ביפו, בירושלים בטבריה, בצפת בחברון ועוד, כדי להפריך את השמועה. ואכן, אלו פרסמו גיליוי דעת בעלי נוסח דומה. הנה למשל גילוי הדעת מצפת:

> העדה הספרדית בצפת מוחה בכל תוקף נגד הידיעות שמפיצה המשלחת הערבית שהיהדות הספרדית בא"י היא על צדה ומודיעה בזה את דעתה הגלויה שהיא בהסכמה גמורה עם יתר היהדות בארץ ישראל בדרישתה להוציא לפועל את ההבטחות שנתנו ליצירת הבית הלאומי היהודי בארץ ישראל.

על גילוי הדעת חתמו רבני העיר הספרדים, גבאי הישיבות ובתי הכנסת, נציגי הסוחרים ומנהלי הכולל. כמה מהם חתמו בעברית ובערבית, ובכלל זה חותמת שמחציתה בעברית - 'בית הוועד הנבחרים דק"ק [קהילת קודש] הספרדים בעה"ק [בעיר הקודש] צפת ת"ו [תבנה ותכונן]' - ומחציתה בערבית: 'ראסאא טאאפת אלמסאוויון אולאד אלערב בצפד' (כלומר 'ראשי עדת היהודים־הערבים בצפת').[53]

אם כן, ראשי הקהילה עוד ראו בעצמם יהודים־ערבים - היו אלו הרגעים האחרונים לפני שהתפוגגה הזהות הזאת בארץ, אבל בני הקהילות הלכו והתרחקו מהגדרת זהות זו מכמה טעמים: ראשית, כמו שלוש, וכמו התימנים, גם הם נחשדו פעמים רבות בחוסר נאמנות, והתנערותם מזהותם הערבית היתה דרך להוכיח את נאמנותם. נוסף על כך, ככל שקיבלה הזהות הערבית בפלסטין אופי פוליטי יותר, כן זיקתם אליה נחלשה, שכן הדרישה הפוליטית הערבית לא היתה דרישתם. מנגד, הם הבינו ששיתוף הפעולה עם הציונים יאפשר להם להיות חלק מפרויקט לאומי יהודי בסיוע בריטי, שסיכוייו להצליח טובים. מלבד זה, מאז העליות הציוניות והתרחבות היישוב היהודי התחולל שינוי נוסף: להבדיל מקהילות ישראל במזרח ובמגרב, לא היו כמעט יהודים שחיו בארץ כבני מיעוט בין ערבים. בעקבות כך, מאפייניה של הזהות הערבית היהודית כפי שהוצגה לעיל הלכו והיטשטשו: רוב 'היהודים־הערבים' שנולדו בארץ או עלו אליה, חיו בסביבה יהודית ובאו במגע מוגבל עם ערביי הארץ, ורק מעטים מהם התערו בחברה הערבית (גם אם פקדו מפעם לפעם בתי קפה ביפו או בחיפה תחתית). גם השימוש בשפה הערבית הלך ופחת. תהליך זה התרחש בהדרגה, בד בבד עם השינויים הדמוגרפים בארץ, אבל היו אירועים דרמטיים שזירזו אותו. הראשון בהם הוא מאורעות תרפ"ט.

מאורעות הדמים פרצו באוגוסט 1929, ובהם תקפו ערבים יישובים וקהילות יהודיות ברחבי הארץ והרגו 133 יהודים, רובם ככולם בבתיהם, לא חמושים. מוקדי ההרג היו הקהילות הוותיקות של חברון, צפת וירושלים. גם 116 ערבים נהרגו במאורעות, רובם מאש כוחות הביטחון הבריטים, רובם מהתוקפים (בכמה מקרים פגעו גם יהודים בערבים חפים מפשע, אך הדבר אינו משנה את התמונה הכוללת). כותבים פלסטינים טוענים לעתים בנוגע לטבח בחברון כי ההרוגים

53 גיליוי הדעת שמורים באצ"מ, תיק Z4/41245.

היו מהציונים שבאו זה מקרוב אל העיר, אולם הטענה הזו איננה מדויקת: אמנם מוקד הטבח בחברון היה בבית אליעזר דן סלונים, ששם נרצחו 24 מתלמידי ישיבת סלבודקה שהגיעה לעיר חמש שנים קודם לכן, אבל בין 66 ההרוגים היו רבים מוותיקי העיר, ספרדים ואשכנזים כאחד. בצפת היו רוב ההרוגים בני העדה הספרדית. ואולם דומה שהיהודים הספרדים הרגישו מוגנים יותר מאחרים בעת שהתחילו המאורעות. כך למשל אירע בעיר עכו, שלא היו בה נפגעים בנפש. בעכו חייתה בלב האוכלוסייה הערבית הכללית קהילה יהודית ותיקה יחסית, מאמצע המאה ה־19. לאחר מלחמת העולם הצטרפה לקהילה היהודית בעיר גם קבוצה של חלוצים; כמה מהם עבדו בקומונת דיג ואחרים בבית החרושת 'נור' לגפרורים, שהקים יחיאל ויצמן, אחיו של נשיא ההסתדרות הציונית. כאשר הגיעו לעכו הידיעות על התנגשויות דמים באזור ירושלים יצא מוח'תאר הקהילה היהודית צורי לבתיהם של החלוצים כדי להזהיר אותם מפני המתרחש. הוא חשב שהמתקפה תתמקד ב'מוסקובים', אלא שכשחזר לביתו גילה כי הבית מוקף המון שמנסה להצית את הבית על יושביו. בעזרת המשטרה הבריטית - ותוך כדי גילוי תושייה - הצליח לחלץ את בני הבית. אירוע זה הבהיר לכול כי תושבי עכו הנוצרים והמוסלמים אינם מבדילים עוד בין יהודים־ערבים למוסקובים. ואכן, בסיקור אירועי עכו הדגיש עיתון **הארץ** נקודה זו:

> מן הראוי לציין שהתנפלו על בית צורי, מוכתר העדה היהודית, שיחסי שלום וידידות שוררים תמיד בינו ובין הערבים. שפת ביתו ערבית, חלק מילדיו מבקרים בבתי ספר ערבים, כשערבים אוספים נדבות לאיזה מפעל תרבותי או פילנטרופי ערבי אין פוסחים עליו - ואף על פי כן לא זכרו לו חסד ואך כפסע היה בין משפחה זו לבין המוות.
> גם מר פרג'י שילדיו מבקרים רק בבתי ספר ערבים והוא מתרחק מכל היהודים ומהיותו עשיר הוא נחשב נשוא פנים והוא חבר המועצה בעירית עכו לא נוקה והוכרח להתחבא עם כל היהודים.[54]

מדוע התקיפו ערביי עכו, וכמותם ערביי צפת, חברון, ירושלים, חיפה ויפו, את שכניהם הוותיקים? יש הטוענים כי זוהי ההוכחה שהערבים אינם מבחינים בין ציונים ללא ציונים, וכל מטרתם היא להרוג יהודים.[55] אין זה הסבר משכנע, שכן אם כך הדבר, מדוע חיכו יותר מעשור לאחר הכיבוש הבריטי כדי להרוג יהודים, שכביכול קל יותר היה לעשות זאת בימי האימפריה העות'מאנית? המסקנה המתבקשת היא שהמתקפות הללו קשורות לתמורות מדיניות, ובראש ובראשונה לשאיפת הציונים להקים מדינה יהודית בארץ ישראל, פלסטין. עם זאת, מדוע דווקא אלו שהיו בעלי קרבה תרבותית וחברתית לערביי הארץ עמדו במוקד המתקפות? הסבר אפשרי הוא שעצם מיקומם בלב קהילות ערביות וחולשתם היחסית עשו אותם מטרה קלה, אבל זהו איננו ההסבר כולו. מ"ר כהן (שמו המלא אינו ידוע), שאחותו נרצחה בצפת, הציע הסבר רחב ומורכב יותר. הנה דברי ההספד שנשא לאחותו, שהם בבחינת הספד גם ליחסים הטובים בין יהודים לערבים בארץ:

> חצי יובל שנים אני מדבר בשפתם, הוגה בספרותם, לומד את אורחם ורבעם, מתבונן אל דרכיהם והליכותיהם, ולא הכרתים. חצי יובל שנים אתרועע עמהם, רבים היו

54 סקירה על אירועי עכו, תוך כדי הדגשת המתקפה על היהודים המעורים בין ערביי העיר, ראו: **הארץ**, 8.9.1929.

55 אליקים העצני, 'פוגרום תרפ"ט ותסמונת יהודי החסות עכשיו', **נתיב**, 69-70 (1999), עמ' 32-36.

מבאי ביתי. בשבת ובמועד, ביקורי רעות וידידות. יום יום פגישות, קידות וברכות, שיח ושיג. ולא הכרתים.
החנפים, דוברי החלקלקות, היו מכסים על המרמה והנבלים אשר בלבם; וגלויי הלב, הנמהרים, היו מנהמים על כל גג, מוציאים את דבתנו רעה, מחרפים קבל עם את מערכותינו. את כל זה ידעתי. אולם כי יש בין המהלכין בתוכנו מציתי ערים, מרצחים, מעלעי דם, מרטשי בטן ומוחצי קדקוד - לא האמנתי.
[...] איכה נוקשתם ומי מסך בקרבכם רוח עיוועים ללכת בחרבות שלופות בראש מחנות שואפי דמים, ולתת יד להם לרצוח אנשים חפים מפשע אשר ישבו עמכם לבטח דורות רבים, אשר עוד אתמול היו לכם לרעים וידידים, אנשים אשר בגילם ושמחתם הייתם אַתֶּם בראש הקרואים, ותסבו על שולחנם ותאכלו מפיתם.
אתם אשר התיימרתם תמיד כשומרי אמונים של המסורת שלכם, 'אלנבי וצה בילגאר' (הנביא צוה להגן על השכן), איכה הרימותם יד, שכנים בוגדים על מזל כהן שכנתכם ותרצחוה נפש, זו האומללה אשר ביקשה רחמים והתחננה לפניכם: 'הן כאחות הייתי לכם, הן בכם שכַּנִי שמתי מבטחי, היתכן כי אתם ולא זר תקומו עלי להרגני?' ואתם הקשחתם את לבכם, לב האבן, ותקרעו מבשרה גזרים זרים עד שהשיבה את נשמתה אל על, מתוך פרפורים וענויי שאול. ולא אמרתם די עד כי הכרעתם לטבח את יתר אנשי ביתה, הלא הם המורה משה אפריאת ואשתו ואמו, אשר דמם צועקים מן האדמה.
אכן לא פללתי כי יש ביניכם מרצחים ובוגדי בגד כאלה.
אמור אמרתם תמיד, כי ילידי הארץ היהודים, כאחים נחשבו לכם, אותם תאהבו, אותם תכבדו, כי שפה אחת ודברים אחדים לכם ולהם, ותבקשו תואנות רק נגד אלה שבאו מחדש לאחוז באת ובמחרשה, אשר הפכו בזעת אפם את השממות לגנים פורחים, וייטעו על כל הר וגבע נטעי נעמנים, נגד אלה אשר האירו את מחשכיכם ולא הפלו בין אחיהם וביניכם, ויעלו ארוכה ומרפא גם לתחלואיכם במוסדות הריפוי שלהם, נגד אלה אשר הכניסו לארץ מהטוב והיפה אשר בתרבות ובאנושיות, שלאורם ויפעתם נפקחו גם עיניכם, ותתעוררו מתרדמתכם הארוכה.
לכל אלה התנכרתם ותמצאו אוון בהם, ותאמרו, לא, כי אלה זרים מחדש באו, אשר בקהלנו לא יבואו ואת שפתנו לא ידעו. רק בכם, ילידי הארץ, רצינו. רק בכם עינינו לא צרה, כי משפט אחד לנו ולכם להיאחז בארץ. ואיכה זה אתם, רוצחי צפת, התנפלתם כחייתו טרף אך ורק על בני העיר שהתערו בה מדורי דורות, הפכתם את בתיהם למעי מפלה, ותהרגו בלי חמלה נשים וישישים תשושי כוח, אשר לא עשו עמכם רעה, ותקפדו חיי אנשים אשר שפת אמם היא שפתכם, ודרכי חייהם היו כדרככם, ורק הדת הפרידה ביניכם; אשר ברית 'לחם ומלח' כרותה ביניכם ובינם [...].
חצי יובל גרתי בתוככם, התארחתי לחברתכם, נתתי את לבי לדעת את צפונותיכם ומחשבותיכם, ולא הכרתיכם.[56]

מ"ר כהן כאב, מלבד הכאב על מות אחותו, על בגידתם של שכנים וידידים שהשתתפו ברצח אחותו ומשפחתה ברצח בני המשפחות מזרחי ואפריאת השכנות וברצח רב העיר

56 **דבר**, 13.10.1929

ישמעאל כהן ורבים אחרים, שקראו בשמותיהם וזעקו 'אבל אנשים אחים אנחנו'. מסקנתו של אחי הנרצחת מ"ר כהן - כי לא הכיר את שכניו באמת ולא הבין עד כמה הפער ביניהם גדול - מתקבלת על הדעת, אך מהו הפער הזה? היכן הוא מצוי? כהן טוען כי יש הבדל בין רמתם המוסרית של היהודים לזו של הערבים. הערבים הראו את פרצופם האמתי - רוצחים שפלים ובוגדניים. אבל אין להתעלם מההקשר הפוליטי של המאורעות: התפיסה השונה של הפרויקט הציוני. כהן הציג את המהלך הציוני כתְרבות של בני הארץ וצירופם לקדמה. לעומת זאת, שכניו הערבים ראו בכך כיבוש וניצול; הפרחת השממה היתה בעיניהם השתלטות על אדמותיהם ועל אדמות בניהם; ורעיון השוויון שנשאו החלוצים היהודים על שפתותיהם היה בעיניהם לעג לרש: וכי אין היהודים מתכוונים להקים להם מדינה יהודית אשר תשלול מהם את זכויותיהם הלאומיות?

כהן מגלם בתפיסתו את תהליך ההיפרדות של 'היהודים־הערבים' מהחברה הערבית הכללית בארץ, תהליך שאת ראשיתו ראינו דרך עיניו של מרדכי אלקיים שכתב על המפגש בין ותיקי היהודים והערבים ביפו והחלוצים ממזרח אירופה. אז, בראשית העלייה השנייה, מצאו את עצמם היהודים הוותיקים חצויים בין נאמנותם לבני דתם היהודים ובין המסורת והתרבות הערבית שהרגישו בה בני בית. אלא שבשנות המנדט הראשונות, בעקבות תרומתם של החלוצים הציונים לחיזוק הישוב היהודי בארץ, רבים מהם הרגישו שמחה וגאווה, כלומר לצד אי־הנחת שהרגישו בשל הערכים הזרים שהביאו החלוצים הסלידה מהעליונות ומהניכור שהפגינו העולים מאירופה והתסכול על השתלטותם של הזרים הללו על משאביה של הקהילה היהודית בארץ, הכירו יהודי הארץ הוותיקים את התפיסה הכוללת של הציונות, הרואה בכל היהודים שותפים. ומכיוון שכך, הם ראו בנוכחות העולים הציונים גם צדדים חיוביים: אחים שבאו לגאול את אדמת המולדת, בני עמם המשתתפים בתהליך הגאולה המובטח, שותפים לדת הנושאים את נס הקדמה והמודרנה - וחשוב מכול: בני דתם שמסייעים להם להיות רוב בארצם. לא כך ראו הערבים, הנוצרים והמוסלמים כאחד את הציונות. בעיניהם היו החלוצים פולשים מתנשאים שיש לסלקם, זרים אירופים המנשלים את ערביי הארץ, החיים בה מדורי דורות. על הפער הזה לא יכלה הקרבה התרבותית לגשר. ובמרחב שהיה מצוי בעיצומו של תהליך גיבוש זהויות לאומיות, הזדהות עם התנועה הלאומית היהודית התפרשה כיציאה נגד הלאומיות הערבית ונגד ערביי הארץ, ומכאן שדינם של יהודי המזרח והמגרב כדין החלוצים הציונים ממזרח אירופה, ואף חמור יותר: בעיני הערבים, היהודים־הערבים בגדו בחזון המשותף.

מתקפת הדמים על הקהילות היהודיות הללו הובילה, מצדה, לחיזוק החבירה שלהן אל המוסדות הציונים. מוסיף ומתאר שבח יקותיאל בעדותו לארכיון ההגנה:

> משנת 1929 התחילו גם הספרדים להצטרף להגנה. הערבים התחילו לעשות עם הספרדים מה שעשו איתנו. הם (הספרדים) היו צריכים לעזוב את ארד אליהוד [אדמת היהודים - שכונת היהודים הוותיקה של חיפה תחתית] וסידרו אותם ברחוב 'הפועל'. הבאנו עבורם מחצלאות. הם העיקר שסבלו מהערבים. הערבים שרפו מחסני עץ שלהם. הצעירים התחילו להתקשר אתנו. הם כבר לא חזרו לארד אליהוד. הם השתכנו ברחוב השומר.[57]

57 עדות שבח יקותיאל, את"ה, 103/23.

זוהי דוגמה מקומית מחיפה, אך גם בירושלים נרשמה עלייה בהתגייסות בני עדות המזרח להגנה בעקבות מאורעות תרפ"ט.[58] כך הואץ תהליך ההשתלבות של יהודי הארץ הוותיקים - ספרדים, מוגרבים ובני עדות המזרח - באתוס הציוני, וכך התחזקה ההשקפה של הערבים, הרואה בהם מטרות לגיטימיות למתקפה; זו הובילה להידוק נוסף של זיקתם למוסדות הציוניים. מאז ואילך אף לא ראו בעצמם יהודי הארץ הוותיקים יהודים־ערבים, והתרחקו יותר ויותר מההוויי הערבי. במובן הזה חיזקו מתקפות הערבים על הקהילות הללו את התנועה הציונית דווקא, ולא את ערביי הארץ.

סיכום: סופה של תקופה, סופה של זהות

מתקפות הדמים על הקהילות היהודיות הוותיקות בארץ ישראל הבהירו סופית לבני קהילות אלו כי הזהות היהודית־ערבית איננה קיימת עוד עבורם כזהות פוליטית. ואולם עבור היהודים בשאר ארצות ערב נבנתה ההכרה בכך בתקופה שהתחילה ב־1929, התחזקה מאוד בימי המרד הערבי (1936-1939), והתגבשה גיבוש מלא בזמן מלחמת 1948 וסמוך לאחריה. בשנת 1929 עוד תמכו רבים מיהודי העולם הערבי (בעיקר בחוגי האליטות) בתנועות הלאומיות הערביות ובמפלגות הקומוניסטיות, ואילו התנועה הציונית לא סחפה את ההמונים. ליהודים אלו, בחירה בכל אחת מאפשרויות הללו היתה כרוכה בקשיים רבים. מצד אחד בחירה בלאומיות היהודית סימלה היבדלות מעולם הערכים של החברה הסובבת, והצהרה על דחיית התפיסה הערבית הלאומית הרואה ביהדות דת בלבד ולא לאום (באותה עת זו היתה התפיסה של עוד יהודים ברחבי העולם).[59] יתרה מכך, חבירה לציונות נתפסה בעיניים לאומיות ערביות כנאמנות לתנועה לאומית זרה. אמנם סוגיית הנאמנות הכפולה עלתה גם בהקשרים של יהודים באירופה ובאמריקה,[60] אלא שבמזרח התיכון החשש לא היה מנאמנות ערטילאית לאומה אחרת אלא מנאמנות לתנועה לאומית יריבה הדורשת ריבונות על טריטוריה במרחב הערבי. התמיכה בציונות התפרשה אפוא כתמיכה בקריעת המולדת הערבית וכתוקפנות כלפי הלאומיות הערבית.

מצד אחר גם הצטרפות ללאומיות הערבית לוותה בלבטים קשים בנוגע לזהות, מכיוון שמשמעותה היתה הפניית עורף לתהליכים חשובים שהתרחשו בעולם היהודי, והינתקות מהעיקרון היהודי של ערבות הדדית: סיוע ליהודי אירופה במציאת מחסה בעת צרה. אכן, כפי

58 עדות מאיר שרביט, את"ה, 59/75.

59 ראו הערה 50 לעיל.

60 על סוגיית הנאמנות הכפולה של יהודים קיימים מקורות רבים. על המקרה הצרפתי. ראו: Phyllis Cohen Albert, 'The Right to Be Different: Interpretations of the French Revolution's Promises to the Jews', *Modern Judaism*, 12, 3 (1992), pp. 243-257. על ארגנטינה ראו: Allan Metz, 'Leopoldo Lugones and the Jews: The Contradictions of Argentine Nationalism', *Ethnic and Racial Studies*, 15, 1 (1992), pp. 36-60. בהקשר הגרמני על גרמניה ראו לדוגמה: Moshe Zimmerman, 'Jewish Nationalism and Zionism in German-Jewish Students' Organizations', *The Leo Baeck Institute Yearbook*, 27 (1982), ובהקשר הכלל־אירופי ראו: David Aberbach, 'Zionist Patriotism in Europe, 1897–1942: Ambiguities in Jewish Nationalism', *The International History Review*, 31, 2, pp. 268-298.

שמשה בהר מציין, 'מה שרוב רובם של 750 אלף בני ובנות קהילות המיעוט היהודיות-ילידיות במדינות ערב התאמצו לעשות עד לשנות החמישים היה להמשיך לנהל את חיי היומיום הרגילים שלהם תוך שמירה על מסגרת חיים סוציו־כלכלית נורמלית'.[61] ואולם נציגי המיעוט היהודי ודובריו נדרשו להתייחס לאירועים בארץ ישראל (פלסטין) וכצפוי, היו תגובותיהם מעורבות. במאורעות תרפ"ט, וגם בשנים מאוחרות יותר, היו מי שהביעו תמיכה בציונות, והיו שהתנערו כליל מהציונות והגדירו את עצמם ערבים לאומיים.

בסוריה למשל שלושה ימים לאחר הטבח בחברון, יומיים לפני הטבח בצפת, פרסמה אגודת הצעירים היהודים בדמשק כרוז, ובו הודיעה כי אין ליהודי דמשק שיג ושיח עם התנועה הציונית: 'אנו מבקשים מהאוכלוסייה ומהעיתונות להחשיב את יהודי דמשק כערבים לכל דבר ועניין, שרגשותיהם כרגשות כל יתר האזרחים בשמחה ובצער'.[62] קשה להעריך עד כמה ייצג הכרוז את דעת הכלל, אולם שבוע בלבד לאחר מכן פרסם העיתון **דאר היום** הרוויזיוניסטי ידיעה שכותרתה: 'לב הצעירים היהודים בסוריה - עם הישוב המתבוסס בדמו', ובגוף הידיעה נמסר כי העיתון קיבל מכתבים מיהודים רבים מסוריה המתנערים מכרוז האגודה וטוענים שנכתב 'מתוך פחד ומורך לב'. 'אתכם אנו במלחמת קודש כזו', נאמר באחד המכתבים.[63]

במצרים, שהיתה שרויה בעצמה בעיצומו של דיון פנימי סוער בין הנוטים לערביות והנוטים לבדלנות, גבר בעקבות המאורעות הרגש הפן־ערבי, ודעת הקהל החלה, לראשונה, להתעניין בבעיית פלסטין ולתמוך בעמדות חאג' אמין אלחוסייני. תמיכה בציונות, שעד אותה עת לא נתפסה בעייתית בחוגים פוליטיים מצריים, החלה להיתפס כמנוגדת לאינטרס המצרי, והמחלוקת בהנהגת הציבור היהודי בין תומכי התנועה הציונית ומתנגדיה העמיקה. אלברט מוצירי, עורך העיתון **אסראאיל** ('ישראל' בערבית), גרס שנים ארוכות, כמו אחרים שניסו לפשר בין ערביותם לציוניותם, שהציונות היא בבחינת ברכה למזרח התיכון בכלל ולתושבי בארץ ישראל (פלסטין) בפרט, ועתה ראה כיצד התאוריה הזאת מתנפצת לרסיסים. עימותי הדמים בארץ והאווירה האנטי־ציונית בארצות ערב הבהירו כי הניתוח הזה אינו מקובל על התנועה הלאומית הערבית, השוללת ריבונות יהודית במרחב הערבי, ללא קשר לטובות ההנאה שעשויות לצמוח הימנה. אלא שמוצירי המשיך בקו הציוני המובהק שלו והציג את עמדת המוסדות הציוניים גם במחלוקת בעניין אירועי תרפ"ט, בעוד ראשי הקהילה היהודית במצרים, הרב נחום אפנדי ונשיא העדה אצלאן קטאווי, ביכרו שלא להזדהות עם הציונים.[64]

בעיראק, שנאסרה בה פעילות ציונית בעקבות אירועי תרפ"ט, ובה הביעה האליטה האינטלקטואלית את התנגדותה לציונות, ניסו יהודים לשמר את ההבחנה בין היהודים הציונים

61 משה בהר, 'פרשנות להיסטוריה הסוציו־פוליטית ה"קדם ישראלית" וה"פנים ישראלית" של יהודי ערב', **פוליטיקה** 14 (2005), עמ' 110.

62 ראו: Norman A. Stillman, 'The Response of the Jews of the Arab World to Antisemitism in the Modern Era', in: Jehuda Reinratz (ed.), *Living with Antisemitism: Modern Jewish Responses*, University Press of New England, Hanover, NH 1987, pp. 357-358.

63 **דאר היום**, 3.9.1929.

64 הגר הלל, **'ישראל' בקהיר: עיתון ציוני במצרים הלאומית, 1920-1939**, עם עובד, תל אביב 2004, עמ' 131-142.

ליהודים האנטי־ציונים: דוגמה לכך היא המאמר של מנשה זערור בעיתון העיראקי **צדא אלעהד**, שיצא נגד תכנית שעלתה ב־1933 לחילופי אוכלוסין בין יהודי עיראק לפלאחים פלסטינים, והסביר כי יהודי עיראק רוצים להישאר בארצם ובסביבתם הטבעית. דוגמה נוספת היא מכתב מאוגוסט 1938 של 33 אישים יהודים מבגדאד אשר פנו אל חבר הלאומים ומחו על התנהלות הציונים בזמן המרד הערבי הגדול וכן הביעו תמיכה ב'אחיהם ערביי פלסטין'. הרקע לכך היה החמרת הלחימה בארץ ישראל (פלסטין), וגם זריקת פצצה על המועדון היהודי 'לורה כדורי' בבגדאד.[65] יצירת הבחנה מסוג זה היתה גם ההיגיון בבסיס פרסום הכרוז של אגודת הצעירים היהודים בדמשק.

דוברים ערבים התייחסו, בפומבי לפחות, בחיוב להתבטאויות האנטי־ציוניות של יהודים־ערבים. למשל, אחמד אלעלמי כתב בספרו על מאורעות הכותל ב־1929 כי היהודים שלא נסחפו אחרי מקסם השווא הציוני חשפו בכרוזיהם את האמת על שיתוף הפעולה האימפריאליסטי בין התנועה הציונית לבריטים,[66] ואולם צעדים אלו לא הביאו לשינוי דעת הציבור, שהחל לראות ביהודים כולם - לא רק בציונים שבהם - את אויבי האומה הערבית. משה בהר מצטט התבטאויות של אישים עיראקים בכירים שתמכו בנקיטת צעדים נגד יהודי עיראק אם ימשיכו היהודים בפלסטין בתוקפנותם כלפי הערבים. ההנחה העומדת בבסיס התפיסה היא שכל היהודים ציונים (בפועל או בכוח), ובמובן זה, מזכיר בהר, אימצו חוגים לאומיים ערביים את ההיגיון הציוני.[67] התפיסה האנטי־יהודית התחזקה עוד בזמן מלחמת העולם השנייה, בעת שחברו מנהיגים עיראקיים (כמו מנהיגים ערבים לאומים אחרים בעולם הערבי) למדינות הציר. המניע לכך היה הרצון להיפטר מהקולוניאליזם הבריטי יותר מאשר שנאת יהודים, אולם המהלך הבהיר ליהודים בארצות אלו עד כמה עמוק הפער בינם לבין יתר חברי התנועה הלאומית הערבית.[68] לפער זה היו גם ביטויים אלימים, והרצחני שבהם היה הפרהוד בבגדאד ביוני 1941, מתקפת דמים על שכונות העוני היהודיות, שנהרגו בה כ־180 יהודים. הפרהוד מסמל במידה רבה את כוחם של אנשי המחנה הלאומי הערבי שלא ראו ביהודים חלק מהאומה הערבית. גורמים אלו פעלו לשנות את המקף בצירוף זהות יהודית־ערבית ממקף מחבר למקף מפריד. זה היה גם האינטרס הציוני. וכך, במאמץ מקביל הצליחו שתי התנועות הלאומיות לעצב מחדש את הזהות הערבית (באופן שמוציא את היהודים מן הצירוף) ואת הזהות היהודית (באופן שמוציא את הערביות).

את התהליך הזה אפשר לראות גם מנקודת המבט שנזכרה בפתח הדברים. התנאים ההכרחיים לקיומה של הזהות היהודית־ערבית הם תפיסה של שוויון בין־דתי, ובמישור הפוליטי - הפרדה בין דת ובין מדינה. התנועה הלאומית הערבית היתה חלוקה בשאלות אלו מראשיתה. היו בתנועה מוסלמים ששללו את עקרון שוויון הזכויות ליהודים מטעמים דתיים, והיו נוצרים שהיו

65 מאמרו של זערור מצוטט בעיתון הפלסטיני **אלג'אמעה אלערביה**, 21.1.1933. המכתב עם חתימות הפעילים היהודים נמצא בארכיון בן־גוריון, תיק תכתובות כלליות, אוגוסט 1938, מסמך 105135.

66 אחמד אלעלמי, **ת'ורת אלבראק** (התקוממות הכותל), חמו"ל, ירושלים 2000, עמ' ד.

67 בהר (לעיל הערה 61).

68 תודה לעמוס נוי שהפנה את תשומת לבי לנקודה חשובה זו. אלבר ממי כתב במאמרו 'מהו יהודי ערבי' על הניסיון לשכוח את התקופה האיומה של חבירת הערבים לנאצים. ראו: אלבר ממי, **יהודים וערבים**, ספרית פועלים, תל אביב 1974, עמ' 16.

חדורים ברגש אנטי־יהודי. התנועה הלאומית הערבית בראשיתה הזמינה את היהודים להשתתף במערכות הפוליטיות שהתפתחו בארצות ערב, וכל שנות שלטון המנדט נמשך הוויכוח התוך־ערבי. אין לדעת כיצד היה מוכרע הוויכוח לולא הפעילות הציונית בארץ ישראל (פלסטין), אולם אין ספק שהפעילות הזאת סייעה למתנגדי השוויון, מכמה סיבות. ראשית, התנועה הציונית - בשל הבנתה את היהדות כדת ולאום - ביקשה להביא לאיחוד הדת והלאום, ולא להפרדה בין השניים, וכך החלישה את המחנה שתמך בהפרדה. שנית, היא ראתה בעצמה את נציגת היהודים בכל העולם, ובכך תרמה לבידול היהודים־הערבים מכלל הערבים במדינות ערב. שלישית, הדרישה הציונית להקים בפלסטין מדינת לאום יהודית שהיהודים ייהנו בה מזכויות לאומיות, ואילו הלא־יהודים לא ייהנו מזכויות כאלה, גם הדרישה הזאת פגעה ברעיון השוויון הבין־דתי ובתומכיו. והתוצאה: הזהות היהודית־ערבית, שהיתה מלכתחילה שבירה, היתה כמעט בלתי אפשרית.

למרות הקושי והמתחים הפנימיים, היו יהודים בארצות ערב שראו בעצמם בשר מבשרה של הלאומיות הערבית המקומית ותמכו במאבק לשחרור ארצותיהם מהקולוניאליזם הזר. ואולם, מקומם כבר לא היה מובטח להם. פעולותיה של התנועה הציונית להביא את יהודי ארצות ערב לארץ ישראל השתלבו עם הרצון של כמה מהפעילים הערבים להקיא את היהודים מארצותיהם. גם מלחמת 1948, הפליטים הפלסטינים והקמת מדינת ישראל חיזקו את הכוחות שדחפו את היהודים־הערבים מארצותיהם אל עבר המדינה החדשה. כך היתה ההפרדה הזהותית להפרדה של מרחב ותרבות.

היהודי־הערבי הארץ־ישראלי מת אפוא בתרפ"ט, ובאותה עת החלה גסיסת היהודים־הערבים גם בשאר המזרח התיכון. גסיסה זו היתה ארוכה והתמשכה עד 1948 או זמן קצר אחריה. אך יש לזכור עוד נקודה אחת: שזהויות הן דינמיות מטבען, והשיח על הזהות היהודית־ערבית - המתקיים בעשורים האחרונים בישראל - מעיד כי בעיני כמה אנשים לפחות, עדיין לא התקבע לחלוטין המקף היהודי־ערבי כמפריד, אך זהו נושא לדיון נפרד.