

פרק א: והתורכי אז בארץ

ובו נספר על מפגש ערבי-אשכנזי אלים למדי שהתרחש ב-1908, וממנו נלך אחורה וקדימה, כדי ללמוד מעט על שגרת החיים היהודית-מוסלמית בארץ קודם לציונות, על חיכוכים סביב המקומות הקדושים ועל מאבק משותף נגד נישואים בין-דתיים. וגם נקרא מה חשבו העולים הציונים מאירופה על יושבי הארץ, יהודים כערבים, ואיך הביטו התושבים הוותיקים על העולים המוסקובים; נשאל על התוכנית הסודית של אליעזר בן-יהודה וגם נהרהר במחלוקת בין החכם באשי ודוד בן-גוריון ערב מלחמת העולם הראשונה

יפו 1908: פוגרום ביהודים או עימות ערבי-אשכנזי?

בערב פורים תרס"ח, 16 במרץ 1908, התלקחה קטטה בין צעירים ערבים לצעירים יהודים בני העלייה השנייה, שהילכו ברחובות יפו. במהלך הקטטה דקרו היהודים צעיר ערבי והוא נפצע אנושות. כדרכן של תגרות, חלוקות הדעות כיצד זו פרצה ולמה. יש הרואים בה דוגמה ראשונה לפעולת תגמול ציונית וגורסים כי יוזמיה היו פעילים מבני העלייה השנייה, שהגיבו להצקות של נערים ערבים לנשים יהודיות בימים שקדמו לכך. אחרים גורסים כי ערבים החלו בקטטה. מכל מקום, ערבי אחד נפצע באורח קשה; משפחתו התלוננה למשטרה העות'מאנית; זו יצאה לעצור את חבורת הדוקרים וגם יזמה פרובוקציה: חוליה של חיילים עות'מאנים התגנבה למלון ספקטור שבו נערכו באותה עת הכנות למסיבת פורים, וירתה מתוך הבניין. חבריהם לכוח צעקו "היהודים יורים" והסתערו אל תוך המלון, היכו, דקרו

ונפצעו שלושה-עשר יהודים, מתוכם שניים נפצעו קשה. שנים-עשר מהם היו עולים מרוסיה. אחד עולה מארצות הברית.⁴

את המתקפה על היהודים ששהו במלון יזם הקאימקאם (קצין המחוז) של יפו, אסד ביי. הוא, כמו מושל ירושלים אכרם ביי, ראה בעלייה הציונית החדשה סכנה לשלמות האימפריה העות'מאנית ופגיעה במרקם החיים בארץ. בכך לא היו השניים שונים מפקידים עות'מאנים רבים אחרים. עם זאת, רוב הפקידים העות'מאנים לא פעלו במרץ נגד העולים. גם בגלל השינויים התכופים בעמדת ממשלתם כלפי הציונות, גם בשל הנתינות הזרה שבה החזיקו חלק גדול מהעולים ושהגבילה את סמכויותיהם: על פי ההסכמים עם מעצמות המערב ("הקפיטולציות"), נתינים זרים לא הועמדו למשפט בפני ערכאות עות'מאניות, מה שסייע לעולים להפר את החוקים המקומיים מבלי לעמוד לדין. כך מצאו עצמם המושלים לא פעם בעמדת נחיתות אל מול הציונים, וזה מה שקרה גם ביפו 1908. בפעולה דיפלומטית משולבת של ההנהלה הציונית על מרכזיה באירופה ומשרדיה בארץ, סגן הקונסול הגרמני והקונסול הרוסי בארץ שתמכו בעמדתה, החכם באשי (ראש הרבנים באימפריה העות'מאנית), אנשי כי"ח ואנשי ממון, הצליחו המוסדות הציוניים להביא את הממשלה העות'מאנית לפטר את מושל יפו שיזם את המתקפה על המלון היהודי. דוגמה מאלפת לכוח הפוליטי שצברה התנועה הציונית כבר אז.

אך לא זה עיקר ענייננו, אלא התנהלותם של הספרדים ביפו בזמן התקריט. העדויות על כך, למרבה הצער, מועטות, ואף הן בבחינת עדות שמיעה; הערת אגב במכתב ששלח מנחם שינקין, איש חובבי ציון ביפו, למרכז הציוני בוויילנה: "מעניין גם יחס היהודים הספרדים למקרה זה. תיכף אחר המעשה, כשידינו היתה על התחתונה, הם כמעט שמחו על מפלת [העולים] הרוסים, ויש מהם שאמרו לערבים, עד עתה חיינו בשלווה, עתה כשבאו המוסקובים ואנשי העלייה השנייה שבאו מרוסיה, באו כל הצרות. מאחדים היינו יכולים לשמוע כי מן היושר לשלח מפה את כל אלו הרוסים שבאו במשך חמשת [!] השנים האחרונות".⁵

זוהי גישה שעשויה להפתיע את הקורא במאה ה-21: דרישה של יהודים (ספרדים) לסלק מהארץ יהודים אחרים (מעולי מזרח אירופה) בשל תוקפנותם כלפי ערבים. האם לא כל היהודים קידשו את העיקרון שלכל יהודי זכות לבוא לארץ? האומנם העדיפו הספרדים בני הארץ לשמר את יחסיהם הטובים עם שכניהם הערבים יותר מאשר לקבל את פני אחיהם האשכנזים? והיכן המסורת המזרחית של אהבת ארץ ישראל ואהבת עם ישראל? ועוד שאלות עולות כאן: מדוע הצניעו הספרים העוסקים בתקופה את הגישה הספרדית הפרו-ערבית ואנטי-ציונית? האין היא חלק מההיסטוריה? לשתי השאלות הראשונות נציע תשובות במהלך הפרק. נתחיל בהתייחסות לשתי האחרונות.

היסטוריה לעומת עבר

אחד הדברים שכדאי לזכור כשקוראים ספרי היסטוריה - יהיו אלה ספרי לימוד, ספרי עיון או רומנים היסטוריים - הוא ההבדל בין היסטוריה לבין אירועים בעבר: למרות הזיקה ביניהם, אלו שני דברים שונים לחלוטין. העבר הוא מה שהיה. אותו לא ניתן לחוות שוב. הוא אינו עוד. הוא עבר (מן העולם). היסטוריה, לעומת זאת, היא דבר קיים. היא מה שמספרים בהווה על העבר. ועוד: העבר אינו משתנה, כיוון שאינו עוד. מה שאנו מספרים על אודותיו, היינו ההיסטוריה, יכול להשתנות שוב ושוב.

וכידוע, כאשר אנשים ונשים כותבים ספרי היסטוריה, הם בוחרים מה לכלול בהם (ומה לא) על בסיס שיקולים רבים - זמינות של מקורות, השאלות שמעניינות אותם, הטיות פוליטיות ועוד ועוד - ולא כאן המקום להרחיב. במקרה של כתיבת ההיסטוריה של המשולש מזרחים-אשכנזים-ערבים, הסיפור הזה אינו תואם את מה שרוצים אשכנזים ומזרחים (בהכללה) לספר.

אשכנזים ומזרחים?

לפני שנענה על השאלה הזו באופן ראשוני נציין ש"מזרחים" ו"אשכנזים" כמובנם כיום הם מונחים חרשים יחסית, כלומר, הם לא

היו בשימוש בשלהי התקופה העות'מאנית אלא נוצרו עמוק בתוך המאה העשרים; אבל הבחנה בין יוצאי ארצות האסלאם (שהונהגו בידי הקהילה הספרדית ולפיכך כונו "ספרדים") לבין יוצאי אירופה היתה עוד קודם לציונות. נזכור עוד שהיתה זו הבחנה חשובה אך לא מוחלטת: גם בשל הימצאותן של קהילות יהודיות ב"אזורי ביניים" כמו הבלקן ורומניה, גם בשל נישואים בין-עדתיים שבחוגים מסוימים היו נפוצים מעט יותר ממה שמקובל לחשוב, וגם בשל הגירה של יהודים ממקום למקום. וחשוב מכך הוא האופי "הרב-מימדי הדיאלוגי, ההקשרי, הנרכש, המשתנה בזמן והכרוך באופני ביצוע" של זהויות קולקטיביות, כפי שכתב עמוס נוי. כלומר, הספרדיות והאשכנזיות והמזרחיות והיקיות והמרוקאיות והפלסטיניות והערביות וכן הלאה הן זהויות שנוצרות מתוך דיאלוג ומגע, שהרי זה טבעה של זהות; כך שלמרות שלעתים יש להן משמעות עמוקה, הן אינן קשיחות.⁶

אז מה אשכנזים ומזרחים מספרים על עצמם ועל האחרים? תודעת השייכות לקבוצה נוצרת מתוך מגע עם בני הקבוצה ויותר מכך עם קבוצות אחרות, ומי שמבקש לתחזק זהות קיבוצית מספר את סיפורה של קבוצתו ומעניק לה יוקרה יחסית לאחרות. מנהיגי התנועה הציונית הדגישו את מקומה של יהדות אירופה בבניית הבית הלאומי היהודי. בן-גוריון, בהיותו ראש ממשלה, תיאר אותה ככזו ש"בה היו צפונים כוחות יצירה ויצרים אדירי כוח ויכולת לבנות לתפארת את הבית השלישי באמצעיהם החמריים והרוחניים". כמוהו גם אהרן ירלין שהציג, בהיותו שר החינוך, את הבנתו לגבי תולדות הציונות: "יהדות מזרח אירופה היא שבעיקר הניחה את המסד למפעל התחייה הלאומית; בני הארץ, חניכי הארץ, הם ששיחררו אותה, בעיקר במלחמת הקוממיות. ואילו עולי שנות החמישים מארצות המזרח - הם בעיקר אשר חידשו את תנופת יישובה של הארץ והצטרפו שרשרת מגיניה". כך אמר בכנסת ב-1976 בתגובה להצעה לסדר היום שמחתה על אי-הכללת ההיסטוריה של יהדות המזרח בספרי הלימוד.⁷ הוא הדגיש את תרומת עולי ארצות האסלאם, אבל הציב

אותם בשלב השלישי של הציונות. גם הוא וגם בן-גוריון, יבחין הקורא העירני, לא השתמשו במונח "אשכנזים".

הסיפור הספרדי-מזרחי, לעומת זאת, נוטה להדגיש את זיקתם של הספרדים לציונות מראשיתה. הספר "נולדתם ציונים" שפרסם יצחק בצלאל ב-2007 הוא מופת של הגישה הזו. הוא לא מתעלם מהמתח בין הספרדים הוותיקים למוסקובים, עולי מזרח אירופה, אך מדגיש את ציונותם של הספרדים ואת העובדה שלא היו צריכים לעבור חינוך מחדש כדי להפוך לציונים אלא זהו מצבם מלידה. כשהחלו היסטוריונים ישראלים, בעיקר באוניברסיטה העברית וביד יצחק בן-צבי, לחקור את תולדות יהדות ארצות האסלאם, הם התמקדו בפעילות ציונית בארצות האסלאם כדי לתת ליוצאי ארצות אלו מקום בסיפור הציוני.⁸ כך גם כתיבה חוץ-אקדמית: הספר "קול התור: ציונות מסורתית-ספרדית" שערך אופיר טובול (2021) מזכיר את ההתיישבות הספרדית קודם לעליות הציוניות ואת מבשרי ציון הספרדים ורואה את הציונות כולה, ובייחוד המזרחית, כהמשך למסורת היהודית, המזרחית ובכלל.⁹ ודאי שבספרים אלו לא יהיה מקום להתנגדותם של נערי יפו הספרדים, יחד עם ערביי עירם, למעלליהם של אנשי העלייה השנייה.

יהיה מי שיקרא למהלך כזה השכחה, אך זה אולי ביטוי דרמטי מדי. לא מדובר על השכחה פעילה אלא רק על הימנעות מכתיבה. והימנעות מעין זו נובעת לעתים מאי-דיעה (לא כל היסטוריון רואה כל מסמך), לעתים מהשמטה מודעת (ראיתי את המסמך אבל הוא לא תואם את התמונה הכללית כפי שאני מבין אותה), ולעתים תקריות מסוימות נראות לכותב בלתי חשובות (נו, אז מישהו אמר משהו). תהיה אשר תהיה הסיבה, אירועים לא נכנסים לדפי ההיסטוריה אלא אם יש מי שרואה בהם חשיבות ומעלה אותם על הכתב. הברית הספרדית-ערבית נגד העולים הציונים שהיו וולגריים מדי לטעמם – ככל שהתקיימה – אינה נתפסת באור חיובי בכתיבה הציונית, הרשמית והלא רשמית, הספרדית והאשכנזית כאחד, ולכן עקבותיה נעלמו כמעט לחלוטין. לאחרונה יש היסטוריונים שנותנים לברית הזו מקום

חשוב יותר (ובהמשך נקרא מתובנותיהם), ואנו נברוק בין היתר עד כמה היתה מרכזית, ומה חשבו עליה ספרדים, אשכנזים ופולסטינים.

הברית ביפו: מקרה חריג?

העיון ב"פוגרום יפו" מעלה את השאלה אם גישת הנערים הספרדים היתה נפוצה באותם ימים או שמא דבריהם לא היו אלא הערת אגב שולית. כלומר, כמה נערים ספרדים אמרו משהו בשיחות ביניהם ובשיחות עם ערבים, שינקין שמע על כך ודיווח על כך למוסדות הציוניים, חיבת השימור של המוסדות הביאה לכך שהמכתב הויק, התיק הועבר אחרי שנים לארכיון הציוני ואחרי עוד עשרות שנים נקרא על ידי היסטוריונים. אבל מה ניתן ללמוד מכך על הלך הרוחות הכללי בציבור הספרדי-מזרחי, אם בכלל? אפשר להניח שהדרישה למנוע את עליית הציונים לא היתה דרישה כוללת של ותיקי הארץ, ספרדים או אשכנזים, שהרי מאז ראשית העליות הציוניות סייעו היהודים הספרדים והצפון אפריקאים (מוגרבנים) הוותיקים לביסוסן, כפי שנראה בהמשך. ודאי שהיהודים בארצות האסלאם, ככלל, ראו עצמם קשורים לארץ ישראל ולעם ישראל כולו. מצד שני, ברי שלא רק הנערים הספרדים ברחובות יפו זיהו את העולים ממזרח אירופה כתוקפניים; גם הנציג היהודי (הספרדי) במועצת העיר ירושלים, חיים ולירו, שלל את מעשיהם וקיבל את גרסתו של מושל יפו, וניתן לשער שגם אחרים.¹⁰

נרחיב את המבט עוד יותר ונדייק: היו גם פעילים ציונים מעולי מזרח אירופה שמתחו ביקורת על ההתנהלות הברוטלית של העולים הציונים. הבנקאי והיזם ש"ז לבונטין גרס שהרקע לתקרית הוא התנהלותם של חברים במפלגת פועלי-ציון, "המתנהגים עם הערבים בגאווה ובבוז וברייב ומדון", מזכיר ההיסטוריון מרדכי אליאב. אלא שעמדת המבקרים מקרב הציונים היתה לצופף שורות עם חבריהם הרדיקלים יותר. עמדת כמה מהספרדים – מספר שינקין – היתה שלמחרת המדון האלה אין מקום בארץ. מבחינתם, עולה ממכתבו, לא היה זה סכסוך יהודי-ערבי אלא סכסוך בין פולשים לבין התושבים

המקומיים: יהודים וערבים חיו עד עתה בשלווה אלו עם אלו, וכדי לשמר את היחסים הנוחים חשבו שנכון להרחיק מהארץ את "החלוצים" מחרחרי המדון.

חיים בשלווה - תפיסה רווחת

התפיסה של שכנות טובה בין היהודים הוותיקים לבין שכניהם הערבים היא מוטיב חוזר בזיכרונות של בני התקופה, יהודים וערבים, כולל אלו שמזכירים גם עימותים בין הצדדים. האשמת אנשי העלייה השנייה בקלקול היחסים אף היא מוטיב חוזר בכתיבה הזו. "הרמוניה זו" כתב מרדכי אלקיים, בן למשפחה מרוקאית-יפואית ותיקה, כשתיאר את יחסי היהודים המרוקאים עם ערביי יפו בקרבם שכנו, "הרמוניה זו, שלא היתה נעדרת יוצאים מן הכלל, הופרה על ידי העולים מרוסיה", הן בגלל לבושן הלא צנוע של הנשים העולות, הן בגלל ההבנה שתוכניתם של העולים הציונים היא להשתלט על הארץ.¹¹

כך גם כותבים פלסטינים. הן ספרות הזיכרונות, הן הכתיבה המחקרית (המקצועית והחובבת) והן הכתיבה הפובליציסטית של פלסטינים מתהדרות, לרוב, ביחסים החברתיים הקרובים בין יהודים לערבים קודם לציונות. הנה כמה דוגמאות מארבע ערי הקודש בשלהי התקופה העות'מאנית וראשית תקופת המנדט: עצאם סח'ניני בספרו על טבריה, כותב על השכנות הטובה בין יהודים וערבים בעיר ועל השותפויות המסחריות; שחאדה רג'בי מדגיש את החיים השלווים של יהודי חברון תחת השלטון העות'מאני, ומציין כי זכו לייצוג גם במערכת השיפוט האזרחית וגם במועצת המחוז; יסאר אלעסכרי איש צפת מרחיב אודות שלטון החסד האסלאמי, מציג את היהודים כחלק מהמרקם החברתי בעיר, מתאר את מלבושיהם הערביים ודיבורם בשפת המקום, ונזכר בגעגועים (כמו יהודים רבים יוצאי ארצות האסלאם) במנהג המוסלמי הרווח להכין ליהודים סעודה במוצאי פסח ולקבל בתמורה מצות; אמין אלח'טיב מספר על החיים המשותפים בעיר העתיקה בירושלים ועל בילויים משותפים בבתי קפה. גם אם לכתיבה יש רקע פוליטי ברור, משהו מחיי אותה תקופה ודאי משתקף בה.¹²

ובכל זאת, האומנם הרמוניה?

לשאלה הזו יש לחזור שוב ושוב. גם משום שאין עליה תשובה חד-משמעית, גם משום בולטותה בשיח הפוליטי, ובעיקר בשל קיומה של תפיסה סותרת, שעל פיה חיו היהודים תחת שלטון האסלאם באימה וחשש מתמיד. המכתב של שינקין מהווה עדות – מנקודת מבט של העולים הציונים החדשים – על פיה חווית החיים של יהודים ספרדים בארץ (לפחות חלקם) לצד ערבים היתה חיובית, עד כי העלייה של המוסקובים נתפסה בעיניהם כערעור על הסדר הישן והטוב. חשיבותו של המכתב בכך שנכתב בזמן האירועים, ואינו נובע מנוסטלגיה סכרינית או כתיבה היסטורית מוטה. מאידך, חשוב לשים לב שמדובר בפרשנות שלו לאירועים, וגם שזו אך פיסת עדות מהעבר, לא ייצוג מלא של כל התפיסות והאירועים והחוויות.

מכתבו של שינקין שונה מעדותו של אלקיים. שינקין מדווח על בני קבוצה זרה לו; העדות של אלקיים מתייחסת למשפחתו שלו ולקהילתו. כיהודי יליד עזה (1910) למשפחה מוגרבית שהגיעה לעיר הדרומית מיפו, דובר ערבית שהצטרף בגיל מוקדם להגנה, שלחם ב-1948 ולאחר מכן שירת בתפקידים ממסדיים שונים – בין היתר קליטת עלייה במסגרת הסוכנות היהודית ושירות כמושל צבאי (בעזה ב-1956 וביריחו ב-1967) – המבט שלו על העבר העות'מאני מתבסס על זיכרונות משפחתיים ותעודות שליקט ולא על סדר יום פוליטי מובהק. לא זו בלבד – בהצטרפותו להגנה הוא למעשה חבר למוסקובים; מכאן שאין לחשוד בו שהוא מנסה לתאר תמונה אידילית מתוך הטיה אנטי-ציונית או אנטי-אשכנזית.

היסטוריה מוטה

יחסי יהודים-ערבים או יחסי מוסלמים-יהודים כללו הרמוניה וצרימות, עזרה הדדית ופרעות, שכנות טובה וניכור, קרבה ואיבה וכל כיוצא בכך. וכיוון שכך, ניתן לכתוב היסטוריות שיכילו את המרכיבים האלו במינוחים שונים לפי בחירת הכותב. אין אדם שיודע אל נכון מה היו המינוחים בין טוב לרע בחיים האמיתיים של כלל היהודים שחיו

בכל קהילות ישראל שתחת האסלאם, מראשיתו ועד להקמת התנועה הציונית ולאחריה; הבחירה כיצד להציג את היחסים נתונה, לפיכך, לשיקולו של כל כותב וכותב, יהודי כערבי, שוטם הציונות כאוהבה. והנה נמצא כי יש מי שמדגיש את פניו היפות של האסלאם והגנתו על מיעוטים ויש מי שמדגיש את קשיחותם של מוסלמים ואף אכזריותם, ואלה ואלה דברי אמת הם (אם כי ניתן לתהות על מידת המודעות העצמית של מי שמציג בנחרצות רק פן אחד).

בפני ההיסטוריון פתוחה האפשרות להציג עדויות על ידידויות מופלאות, או עדויות על מעשי הרג ואלימות שיערערו את התפיסה הזו, או לשלב ביניהן. הבחירה לפתוח את הפרק הזה בספרדים שהתנגדו לעליית הציונים האשכנזים המהפכנים היא מודעת: הרי ניתן היה לפתוח בשאיפה לציון של יהודי המזרח, או במפגשים הידידותיים בין החכם באשי למופתי, או בתוקפנות ערבית כלפי יהודי הארץ, או בשיתוף פעולה אשכנזי-ספרדי למען שיבת ציון - בכל אלו עוד ניתן להתקל בהמשך - ובחרתי באירוע אלים הכולל מחלוקת פנים-יהודית. מדוע? כי המחלוקת הזו התקיימה והתעלמות ממנה מטשטשת את התמונה הכוללת; ודומה שיש בה כדי להאיר באור חדש שניות שקיימת ביחסי מזרחים-ערבים עד היום, וגם כדי להזכיר שמה שברור מאליו היום לא היה ברור פעם, וכי מה שנתפס כאמיתות נצחיות בדור הנוכחי אינו אלא תפיסות שעוצבו בתהליכים היסטוריים שאחריהם ניתן לעקוב - וזה מה שנעשה. ולשם כך נתייחס לעוד שני מונחים שגורים ונבחן את תולדותיהם.

מונחים: יחסי יהודים-ערבים ויחסי מוסלמים-יהודים

"יחסי יהודים-ערבים" נוצרו בעידן שבו החלה ההתעוררות הלאומית במזרח התיכון, כלומר, לקראת סוף המאה ה-19. קודם לעידן הלאומיות לא היה דבר כזה יחסי יהודים-ערבים. החלוקה הזוהיתית המובהקת היתה אז על פי דת, והסדר הפוליטי הושתת אף הוא על בסיס מסגרות דתיות: בארצות שהיו תחת שלטון מוסלמי, המעמד המשפטי של מוסלמים היה מעל מעמדם של נוצרים ויהודים, והחלוקה

העיקרית היתה בין המוסלמים לזולתם. לשון אחרת, במשולש של בני שלוש הדתות האברהמיות, המוסלמים ניצבו בקודקוד השולט, נוצרים ויהודים היו מתחתם. האחרונים הוגדרו כ"אהל אלכתאב" (בני דתות הספר, התנ"ך והברית החדשה), שמחזיקים בדת התגלות, גם אם כזו שאבד עליה הכלח. משום כך הוגדר מעמד המשפטי כ"אהל אלד'מה" - בני חסות. ההלכה המוסלמית, השריעה, חייבה אותם בציות לשלטון, תשלום מס ייחודי וריחוק מתפקידי שררה, ובנוסף הוטלו עליהם מגבלות שונות (ביניהן איסור על בניית בתי פולחן, שימוש בנשק ורכיבה על סוסים) והיה עליהם לקבל את מעמד הנחות. בתמורה העניק להם השליט המוסלמי את חסותו: מותר היה להם לקיים את פולחנם הדתי, ואסור היה לאיש לפגוע בחייהם או ברכושם. כך על פי ההלכה המוסלמית, שהיתה במשך מאות בשנים (באימפריה העות'מאנית עד למחצית השנייה של המאה ה-19) חוק המדינה. אלא שההלכה לא תמיד נאכפה. בפועל, יהודים הגיעו לעתים לתפקידי שררה ופקידות בכירה ובתי כנסת חדשים נבנו בניגוד לכללי השריעה - ומנגד, לא תמיד הקפידו השליטים לשמור על חייהם ורכושם של בני דתות המיעוט. מכל מקום, המבנה הפוליטי המתואר כאן מבהיר כי לא ניתן לייחס את המונח יחסי יהודים-ערבים לעידן הקדם-לאומי; כלומר, החלוקה המציבה מוסלמים ונוצרים יחד כ"ערבים" ויהודים בנפרד כ"יהודים", לא היתה קיימת. ועוד בהקשר הזה: המושג "ערבים" כשלעצמו היה בעל מובן אחר אז, ושימש בעיקר להגדרת הנוודים שמקורם בחצי האי ערב ושנשארו במסגרות שבטיות, כלומר בדואים או בדואים מיושבים. הערביות טרם נתפסה כהגדרה ללאום.

ועל המונח "יהודי"

גם המונח "יהודים" במרחב המזרח תיכוני היה בעל משמעות שונה. אמנם בעיני זרים יותר מאשר בעיני יהודים, אבל בכל זאת. ברישומים העות'מאנים הכינוי "יהודים" נשמר לספרדים. העיתון "הצפירה" העיר על כך בצער ב-1894: "מובן הדבר כי יהודים אין

בירושלים מלבד הספרדים. בהסריה ובתעתיק מקובל: הסראיא, מרכז הממשל יש 'ספר הנפוש והנפשות, רישום אוכלוסין ליהוד', אבל אלה היהוד המה רק ספרדים. אמנם יש עוד 'ספר נפוש' בירושלים לבני ישראל, אך זה שמו, 'ספר נפוש אל-שכנו', לאמר: לאשכנזים. המה אמנם גראים לממשלה כ'מין' יהודים, אך לא 'עצם' יהודים, כי אם מין בריה משונה בקרב עם היהודים, כמו שהשומרונים משכם בעינינו.¹³ גם ההגדרות הללו ידעו שינויים עם הזמן, כידוע, וברור שבתפיסה היהודית הכללית גם אשכנזים נחשבו יהודים.

וכאן המקום למבט על לעבר היחסים הבין-עדתיים

השליטה על מוסדות הקהילה היהודית בירושלים ובארץ בכלל היתה במשך דורות בידי הציבור הספרדי, שהיווה את רוב מניינה ובניינה. כך עד למחצית השנייה של המאה ה-19, עת גברה העלייה האירופית על העלייה מארצות הים התיכון. כאשר נפגשו העדות השונות בארץ ישראל, כותב אליאב, "כל אחד משני הצדדים ראה את הזולת כבן עולם זר ומוזר... אין ספק, כי תחילה עלה המפריד בהרבה על המשותף, וההבדלים שבין העדות היו שורשי רוב הסיכסוכים והמאבקים... אולם כורח החיים של החיים בצוותא מיתן את הניגודים ויצר במרוצת הזמן בסיס לשיתוף פעולה, להסתגלות לדו קיום, המושתת על סובלנות, ויתורים הדדיים, מגע בין-עדתי והערכת הזולת, עד שבסופו של דבר נתגבש ישוב יהודי אחד בארץ, אף כי הוסיפו להתקיים בתוכם הבדלים עדתיים שונים".¹⁴ זוהי הגישה ההרמונית בכתיבת תולדות עם ישראל. כותבים אחרים מדגישים את המתחים בין העדות ואת ההתנשאות של האליטות הספרדיות בשלהי התקופה העות'מאנית. כמו אליטות אחרות, גם זו הספרדית לא ששה לוותר על עליונותה.

השותפות הראשונית בין ספרדים (על מכלול העדות שחסו תחתם) ואשכנזים (כנ"ל) בירושלים ובארץ כולה היתה מלכתחילה על בסיס דתי, לא על בסיס לאומי. ברבע האחרון של המאה ה-19, כשרוחות הלאומיות החלו לנשוב באירופה ובמזרח התיכון וטלטלו

גם את הקהילות היהודיות שבהם, עלתה שאלת מקומם של היהודים בסדר העולמי החדש: האם הם חלק מהלאומים המתהווים או שמא קבוצה גפרדת וגבדלת; ובניסוח אחר, מהותי יותר: האם היהדות היא דת (ומכאן שמאמיניה יכולים להשתלב בלאומים אחרים), או שמא לאום, כלומר, היהודים מובחנים בהכרח מזהויות לאומיות אחרות. לא כאן המקום להרחיב בטיעוני הצדדים. נסתפק בציון העובדה החשובה שיהודים רבים באותה עת – במזרח ובמערב – נטו לראות ביהדות דת בלבד, והמונחים "העם היהודי" או "עם ישראל" לא נתפסו בעיניהם כמסמנים לאום במובן המודרני שלו, בין היתר בשל השאיפה להשתלב בארצות שבהן חיו.

ובמזרח התיכון: שינויי זהות ושאיפה לשוויון

במזרח התיכון קיוו הוגי רעיון הלאומיות הערבית, באמצע המאה ה-19, להניע שינוי עמוק בתפיסת הזהות, ובעיקר רצו להפחית את חשיבותה של הדת כזהות הקיבוצית הקובעת את ציר הנאמנות הראשי ולהמירה בלאומיות. הלאומיות הוגדרה על בסיס שותפות תרבותית (שיוצגה בראש ובראשונה על ידי השפה הערבית) וגיאוגרפית – החיים במרחב הערבי. במילים אחרות, התנועה הלאומית הערבית המוקדמת דגלה בהפרדה בין דת למדינה, ולפיכך בהשטחת העקומה עד כדי שוויון בין בני הדתות השונות. הרעיון הלאומי נוסח ברוח רפובליקנית ליברלית, ומשך רבים בעולם הערבי, מאזורים שונים ובני דתות שונות: מודרניסטים איסלאמיסטים, יהודים שהתחברו לרוח התקופה, נוצרים שהתחנכו בבתי ספר כנסייתיים ואחרים בציבור הרחב. השיר המשפיע "בלאד אלערב אוטאני" (ארצות ערב כולן הן המולדת שלי) של פח'רי אלבארודי (יליד דמשק, 1887), נובע מרוח זו ומציג את המולדת הערבית הגדולה כישות אחת המשותפת לדוברי הלשון 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...¹⁵

זוהי התפיסה הלאומית הערבית שהתגבשה ערב מלחמת העולם הראשונה (וכמו כל תופעה, היא לא צמחה יש מאין ושורשיה קדומים יותר), והזמינה מוסלמים, יהודים ונוצרים, לפחות ברובד ההצהרתי, להיות חלק ממנה. למעשה, רעיון השוויון הבין-דתי עלה באימפריה העות'מאנית עוד קודם לעליית הלאומיות הערבית, בין היתר בעקבות לחץ אירופי: הרפורמות באימפריה (הידועות בכינויין "התנזימאת", 1839-1876) כללו שינויים חוקתיים ובכלל זה ביטול המעמד של בני-חסות ליהודים ונוצרים והכללתם, יחד עם המוסלמים, במעמד של אזרחים עות'מאנים. מהלך זה בא לידי ביטוי בצו סולטאני מ-1856, בחוק הלאומיות (1869) ובחוק יסודי: שוויון שנכלל בחוקת 1876.¹⁶ אלא שהרעיון הזה לא תפס את ההמונים (כידוע, גם באירופה וגם במזרח התיכון חקיקה מסוג זה הובילה לתגובות-נגד אלימות: עליית האנטישמיות החדשה באירופה, מהומות בין-דתיות בסוריה הגדולה), וממילא עם השעיית החוקה ב-1878 איבדו חוקים אלו מתוקפם; ובכל זאת, האליטות העות'מאניות המשיכו לקדם את התפיסה של אחדות האימפריה ותושביה, והרעיון התפשט בקהלים גדולים ובעוצמות משתנות עד קריסתם של העות'מאנים.

בעשורים שלפני מלחמת העולם הראשונה ידעה האימפריה גם עליות וגם ירידות בתפקודה הפנימי, וחולשתה היחסית אל מול המעצמות המערביות בלטה יותר ויותר. המחוזות הערבים התנסו אף הם בתמורות פוליטיות, כלכליות וחברתיות תוך שהאזור השתלב בכלכלה העולמית. ההתעוררות התרבותית הערבית (הנהדה) הלכה והתחזקה ואיתה הנצו רעיונות לאומיים, ורעיון לאומי נוסף החל

להשפיע על המציאות האזורית: תנועת הגירה של יהודים ציונים, שנדחקו אל מחוץ לאירופה בשל התגברות השנאה כלפי יהודים (שאף היא קשורה למאבקים סביב תחולת הלאומיות שם) ונמשכו לארץ בשל היותה מולדתם ההיסטורית הטבועה בתודעתם. יהודים אלה לא שאפו להשתלב במרחב הערבי אלא ליצור זהות יהודית לאומית נבדלת. אלו היו "המוסקובים", שכמה מהם פגשנו בתגרה ביפו.

בעיצומן של תמורות אלו ותוך תקווה לתקן את האימפריה ולחזקה, ביצעו התורכים הצעירים את מהפכת 1908 תחת הסיסמה "חרות, שוויון, אחווה וצדק". עיקרון השוויון החוקתי חודש, ונוצרים ויהודים הורשו לשאת נשק (ומעט לאחר מכן גם חוייבו בגיוס). בהקשר הירושלמי הייחודי סומן עוד שינוי של ממש: בוטל האיסור על יהודים להיכנס להר הבית, שהיה בתוקף מאות שנים. רבני העיר חששו מכך, והעיתון "מחזיקי הדת" – שאמנם יצא בלבוב אבל כתביו בירושלים נמנו על שומרי חומות הדת – קוננו על "חוצפת בני הנעורים בירושלים" שקיוו עם פרסום חוקת 1908 כי "יוכלו להנהיג חיי חופשים בערי הקודש" וגם "חיללו את השבת בפרהסיא והלכו על הר הבית וכו'".¹⁷ עבור השלטון העות'מאני, מאידך, ההיתר ליהודים לעלות להר הבית היה צעד חסר תקדים במהלך לשוויון והסרת מחיצות בין-דתיות, שקשה לדמיין במציאות של היום.

חלום של שוויון ואתגריו

קליטת מגורשי ספרד ופורטוגל היתה אבן יסוד בזיכרון הקהילתי של היהודים הספרדים באימפריה, ועתה, כמה מאות שנים מאוחר יותר, הוצע להם גם שוויון. לא פלא שהקהילה היהודית בירושלים (כמו אחיותיה בכל רחבי האימפריה) חגגה את מהפכת 1908 בכל עוז. "ובשעה שבע התאספו כארבעים אלף איש, ישמעאלים, יהודים, נוצרים, בארמון הצבא ובהרחובות אשר לפני ארמון הצבא, וכבוד השר פחה אנשי הצבא קיבל את הבאים בברכת ברוכים הבאים בפנים יפות מאוד... וגם הרבה מבני עמנו הספרדים, הלכו במחנה גדול ולפניהם פרוכת יפה ומהודרת ומקושטת ורימוני כסף וזהב למעלה כמו חופה

יפה, ואחריהם צעירים יוצאים בחרבות (בסיוף) ברמחים ובקני רובה. והשמיעו בקני הרובה את קולם החזק. וכאשר עבר מחנה היהודים עם הפרוכת לפני אנשי הצבא, הרימו כל אנשי הצבא ופקידיהם ושריהם את כלי נשקם וחרבם לכבודם", דיווח העיתון "השקפה" של אליעזר בן-יהודה.¹⁸

זה לא היה הלך רוח רגעי. השינוי היה עמוק, פוליטי וזהותי, כאילו רבים כבר ציפו לו. מישל קמפוס קראה לספרה הדן בתקופה זו בשם ההולם "אחים עות'מאנים: מוסלמים, נוצרים ויהודים בפלסטין של ראשית המאה העשרים". גם העיתונות הערבית שהחלה להתפרסם הדגישה את רעיון האחוה העות'מאנית.

אלא שמי שיקרא בדקדקנות את תיאור החגיגות ב"השקפה" יוכל להבחין, ולו בדיעבד, בזרע הפורענות: "ואחרי כן הלכו קהל גדול מאוד ל'גן העיר' ושמה נאמו נאומים בלשון עברית... וקהל גדול מבני עמנו הלכו בשווקים וברחובות ובכל שכונות היהודים ושרו שירים בעברית. ודגלי ממשלתנו הרוממה, ודגל ציון עם מגן דוד לפניהם".¹⁹ שני הדגלים מונפים זה לצד זה. אך מה מסמל דגל האימפריה? ומה מסמל הדגל הציוני? האם יש סתירה בין הדגלים הללו? כלומר, האם ניתן לשלב בין נאמנות לאחוה העות'מאנית ונאמנות לרעיון הציוני? ואותה שאלה מכיוון יהודי: האם חיים בשוויון תחת האימפריה הם התגשמות השאיפות היהודיות, או שמא יש לפעול לריבונות יהודית בארץ, לשליטה (שתכלול, בהכרח, גם שליטה על לא-יהודים)? האם זה ריאלי? האם זה ראוי? בפני הדילמות האלו ניצבו יהודי האימפריה בכלל ויהודי הארץ בפרט.²⁰ ובדילמה כמו בדילמה, היו כאלו שהגיבו מיד: אחד מחשובי הספרדים ביפו, דיווח "הפועל הצעיר", הוציא את הדגל הציוני בחוזקה מידי מניפיו, קיפל אותו ושמט אותו הצדה. הכותב, יוסף אהרונוביץ' מראשי התנועה, הביע את דעתו: "בזיון הדגל - זה מראה כבר על ערך נפשו של המבזה, והפעם גם על פחדנות של ארנבת, או הכנעה עבדותית-ספרדית גרידא".²¹ הנה שוב ההנגדה בין הציונים המושבעים לספרדים מנקודת מבט "חלוצית-מוסקובית". הראשונים הם יהודים לאומיים גאים. האחרונים מציגים

עמדה פייסנית, שיתופית, א-לאומית. ודוק: את השלכת הדגל על ידי אותו ספרדי ייחסו המוסקובים, ולא בכדי, לעמדה עדתית - לא לגחמה אישית.

מה רצו ערביי הארץ

המחלוקת הפנים-יהודית היתה מחלוקת בקרב קהילת מיצ'א. יהודי הארץ היוו באותה עת כעשרה אחוזים מתושבי האזור שנקרא בערבית פלסטין ובעברית ארץ ישראל. הרוב הערבי בארץ ניצב בפני דילמה שונה מעט: עד כמה להדגיש את שאיפותיו הלאומיות ועד כמה להתמזג באווירת האחוזה העות'מאנית. גיוון הדעות בשאלה נבע מניתוח שונה של התמורות הפוליטיות, ומרגשות שונים שהתעוררו בעקבותיהן. כי כך הדברים עובדים: ראשיתה של הלאומיות היא ברגש - איננו רוצים להישלט בידי זרים ואיננו רוצים שזרים ישלטו על ארצנו. הרגש מניע אנשי רוח והם מתחילים לנסח את סערת רוחם במילים, כרעיונות שאותם הם מפיצים בנאומים ובכתבים; אם רגש דומה מתעורר אצל רבים אחרים, וביניהם אנשי מעשה, הם עוברים לשלב הבא: הקמת ארגונים, עיתונים, מחתרות במקרה הצורך - ודרך כדי הפעילות הפוליטית ולעתים הלוחמתית ממשיכים הוגים ואנשי מעשה לגבש את האידאולוגיה הלאומית ולנסח אותה, וכך משפיעים המעשים והמילים אלו על אלו ועל עולם הרגש של ציבור רחב יותר; רגשות מסוימים מועצמים, אחרים נדחקים לשוליים. אלו הם עיקרי השלבים של עליית תנועות לאומיות. אפשר לזהות אותם, בין היתר, בתנועה הלאומית הציונית ובזו הפלסטינית.

חלק מערביי פלסטין - בוודאי מוסלמים לפני תקופת הרפורמות - הרגישו בנוח תחת האימפריה העות'מאנית, שבעיניהם לא היתה משטר זר או שלטון כיבוש: הם חלקו אותו עולם ערכים עם כלל הגויים העות'מאנים ועם השלטון, ויכלו ליהנות מטובה של האימפריה ולהשתלב בה. עליית הרעיון הלאומי הערבי מעידה כי בכל זאת היתה שם מידה של אי-נחת, שהלכה וגברה ככל שהעות'מאנים הרגישו את הממד התורכי בזהות של האימפריה. עדות מעניינת על

הלך הרוחות בשנות ה-1880 מציג בפנינו יהודי, שהורתו ולידתו ביישוב הישן וצמיחתו בחוגים ציוניים. זהו אולי הדיווח הראשון הנמצא בידינו שמכיל התבוננות מפורטת - מזווית יהודית - על המצב החברתי בקרב ערביי פלסטין ועל קיומו של רגש כמו-לאומי. הרקע למכתב הוא משפט קרקעות בין תושבי פתח תקווה לכפרים הערבים שסביבם, ואלעזר רוקח (1854-1914) מפרט בפני יהודה ליב פינסקר, מראשי חֵיבת ציון באודסה, את פרטי הפרשה. אך קודם לכן נדרש רוקח, בעצמו דור שלישי לילידי ירושלים וצפת, להציג בפני פינסקר - שלא מכיר את תנאי הארץ - מעט רקע פוליטי-חברתי:

כל היודע מצב ממשלת תוגרמה, ובייחוד יחוסה אל מחוז פלשת (ושאר המחוזות אשר מוצאם מהערביים ושפת ערבי מתהלכת בתוכן), יודע כי הקשרים הקושרים את המחוזות האלה אל ממלכת תוגרמה ירופפו תמיד, יען כי הערביים חושבים כי הם עמודי ואדני אמונת האסלאם [...]. וכל היודע את טבע בני המקום פה יודע כי אין בתוכם אהבה וחבה יתירה אל התוגרמים, והיטב יחרה להם על אשר תמנה הממשלה פקידים מהתוגרמים ולא מבניהם.²²

תוגרמה הוא אחד מבניו של יפת, על פי ספר בראשית, ובמסורת היהודית הוא אבי השבטים התורכיים ומכאן הכינוי תוגרמה עבור האימפריה העות'מאנית. אבל מינוח בצד, מכתבו של רוקח מעיד על ראייה חודרת ביותר, על זיהוי תהליכים שרק התחילו לצוץ. הוא מזהה את קיומו של רגש ערבי קיבוצי הרואה עצמו נבדל מהעות'מאנים, נעלה עליו ושואף למידה של שלטון עצמי. במילים אחרות, הוא מזהה את הניצנים של מה שיהפוך בעוד שנים להיות לאומיות ערבית. יתרה מזאת: הוא מבחין גם בממד המקומי, היינו הפלסטיני, ברגש הלאומי של ערביי הארץ. "פה בפלשת [היינו פלסטין] בכלל ובירושלים בפרט ישנן שתי משפחות יוצאות ירך הנביא, משפחת חוסעני [חוסייני] - אשר יחוסה נודע לכל המושלמאנים - ומשפחת כאלדיע [ח'אלדי]... כל תושבי המקום יעריצו ויקדישו אותן בתור יראת הכבוד והרוממות", המשיך וכתב. היינו, ערביי פלשת מקבלים על עצמם את מרותם

של בני המשפחות הירושלמיות המיוחסות ח'אלדי וחוסייני, ורואים בירושלים, לא באיסטנבול ולא בדמשק, את המרכז הדתי והפוליטי שלהם.

זה מעניין: רוקח לא כתב את הדברים בעקבות מפגש עם התנועה הלאומית הערבית הממוסדת אלא קודם לכך; הוא לא משתתף בוויכוח הפוליטי על קדימותה של הלאומיות הפלסטינית, כיוון שהוויכוח עוד לא התחיל להתנהל; הוא לא מתדיין עם חוקרים אקדמיים על ראשיתה של הלאומיות בסהר הפורה, כיוון שאיננו אקדמאי. הוא מתאר בזמן אמת תופעות שזיהה בחברת הרוב שבקרבה הוא חי. יתכן מאוד והוא היה הראשון שהעלה דברים ברוח זו על הכתב (לא נתקלתי במוקדם ממנו). ועוד נקודה: הוא מדבר על רגש. הערבים לא חשים חיבה ואהבה לעות'מאנים. הם לא רוצים להישלט על ידי מושלים מבחוץ. זהו כאמור הבסיס של לאומיות. כך חשו ערביי הארץ, היינו פלשת, היינו פלסטיין, אחרי שהעות'מאנים החלו להתנהל כזרים, וכך חשו הערבים ביתר מחוזות האימפריה.

עוד מזהה רוקח את המהלכים שנקטו העות'מאנים כדי למנוע את צמיחת הרגש הלאומי הערבי: חיזוק הלאומיות העות'מאנית תוך הכלה של כלל הנתינים, אך תוך הענקת מידה של אוטונומיה. האימפריה קיבלה על עצמה "להושיב נציבים ופקידים, שוטרים ושופטים בפלשת - כמו בשאר המחוזות הנזכרים - אך מקרב העם היושב בתוכה, היינו מבני הערביים". זהו ראשיתו של שלטון עצמי מודע. גם לפני כן כיהנו בני המשפחות המיוחסות המקומיות בתפקידים בכירים, בעיקר דתיים, וגם לפני כן היו ערבים שראו עצמם עליונים על התורכים בדירוג הפנים-אסלאמי, אולם בעידן הלאומיות תורגמו התחושות הללו לדרישות פוליטיות קונקרטיות, קדם-לאומיות: מינוי ערבים - ולא תורכים - כמושלי המחוזות. יותר מזה לא דרשו ערביי פלסטיין באותה עת. עבורם העיר הראשה היא ירושלים ובכירי המשפחות המיוחסות על הנביא - חוסייני וח'אלדי - הם ההנהגה ה"טבעית"; אנו יודעים שעוד מעט יצמחו אלו להיות הנהגה לאומית ואינטלקטואלית, ונפגוש אותם במהלך העשורים הבאים.

בחקר התנועה הלאומית הערבית יש המדגישים את מקומם של הנוצרים בביסוס התנועה הלאומית, ומסבירים זאת ברצונו של המיעוט להגיע למעמד של שוויון עם קהילת הרוב. אין להמעיט מחשיבות הנוצרים בתהליך, אבל מבט מלמטה בזמן אמת מזכיר לנו שמוסלמים היו לא רק רוב מספרי בלאום שהלך ונוצר, אלא גם שהרגש האסלאמי היה אחד הצירים שסביבם התגבש הלאום. כך לפחות זיהה רוקח, וכך כתב לפינסקר.

פינסקר, ציונות ומרוקאים

יהודה ליב פינסקר היה בן שישים וחמש כשקיבל את המכתב. יהודי רוסי, רופא, הוגה דעות, עיתונאי ומנהיג חובבי ציון. עד שהתחיל לעמוד בקשר עם רוקח והמתישבים היהודים בארץ ישראל, עבר לא מעט מהפכים תודעתיים. במובן ידוע, השינויים שחוזה משקפים את תהליך היווצרות הרעיון הציוני בקרב פעילים יהודים רבים. בתחילת דרכו הציבורית דגל פינסקר בהשתלבות יהודים בחיים הכלליים ברוסיה, ועם עליית הצאר הליברלי-יחסית אלכסנדר השני לשלטון (1855) האמין שהדבר יתאפשר. לשם כך קרא ליהודים להתחנך ברוסית ולהשתלב בכל שניתן בחברה הכללית תוך שמירה על זהותם היהודית. הפוגרום באודסה ב־1871 גרם לו לשקול מחדש את עמדותיו בפעם הראשונה. גל הפוגרומים שהתרחש עשור מאוחר יותר דחף אותו למסקנה ששילוב היהודים ברוסיה הוא בלתי אפשרי. הכאב והזעזוע שחוזה הניעו אותו לכתוב את ספרו אוטו־אמנציפציה, ששינה את תודעתם של רבים מבני הדור ונכנס לדברי הימים של התנועה הציונית. את האנטישמיות הציג ככוח טבע שלא ניתן להילחם בו, "שנאת היהודים נראית כאילו אין למוות שליטה בה. רק מי שהוכה בסנוורים יוכל לאמור שאין היהודים העם הנבחר לשנאת העולם כולו". באמנציפציה – שיווי הזכויות שניתן ליהודים בכמה מארצות אירופה – ראה פינסקר נדבה שנותנים העמים הללו "כרצון או שלא כרצון" לעם ש"עצם ישיבתו בתוכם בלתי רצויה להם". הוא הניח שהיהודים באירופה יישארו תמיד הזר הנצחי, למרות כל השינויים החוקתיים. "בעיני החיים היהודי חשוב כמת; בעיני

האזרחים הוא גר; בעיני התושבים - נע ונד; בעיני העשירים - קבצן;
בעיני העניים - עשיר מנצל; בעיני הפטריוט - חסר ארץ מולדת; ובעיני
הכל - מתחרה שנוא".²³

מתוך ההכרה הזו הציע פינסקר מהלכים מעשיים: במישור הרוחני -
לקומם את רגש הכבוד היהודי; במישור הפוליטי - איחוד העם היהודי
והקמת בית לאומי עבורו. הבית הלאומי לא חייב להיות בארץ ישראל;
"קודם כל אֵל לנו לחלום על דבר תקומת ארץ יהודה הקדמונית",
כתב. "לא אל ארץ 'קודשנו' עלינו לשאת נפשנו עתה, כי אם אל ארץ
'שלנו'". מיליוני יהודים בסכנת חיים, לא זה הזמן להתעקש על מיקום
ארץ המקלט, האמין. ומכאן עבר להעריך מיהם היהודים הזקוקים
למקלט יותר מכל. על פי ניתוחו, כאשר היהודים הופכים להיות אחז
גדול מדי באוכלוסיה של ארץ מסוימת, גוברת הסכנה לקיומם. "יש
גבול ידוע למספר היהודים שיכולה כל ארץ לסבול בתוכה, גבול שאין
היהודים רשאים לעבור, אם לא יחפצו לסכן את עצמם מפני הרדיפות,
כמו ברוסיה, רומניא, מרוקו וכו'. העודף הזה, שהוא למשא על עצמו
ועל האחרים, הוא הוא שגורם למזלו הרע של כל העם. ולברוא מקלט
לו, לעודף זה, הוא דבר שהגיעה שעתו בהחלט".²⁴

לא במקרה מזכיר פינסקר את יהודי מרוקו, הקהילה היהודית
הגדולה ביותר בארצות האסלאם. התנועה הציונית שאפה להיות
התנועה הלאומית של היהודים כולם, וחלק מהוגי הציונות, עוד
בצעדיה הראשונים, התייחסו בתוכניותיהם באופן מפורש ליהודי
ארצות האסלאם. אמנם הציונים קיוו להקים בארץ ישראל מוצב אירופי
אל מול המזרח הברברי, כניסוחו של הרצל, ולכן המפגש שלהם עם
היהודים מ"המזרח הברברי" היה לא פשוט; אבל בראיית העולם הכוללת
לקחה התנועה הציונית בחשבון את כלל היהודים. את התפיסה הציונית
הרווחת ניתן לנסח כך: אל מול הגויים אנחנו עם אחד (בדרך כלל); כלפי
פנים, יהודי אירופה עליונים על יהודי ארצות האסלאם.

הפוגרומים של 1881-1882 ("סופות בנגב") היו גורם מרכזי
בהקמת חבורות של חובבי ציון באופן מבוזר, מלמטה, בעיירות ובערים
ברחבי מזרח אירופה. אחרי שפרסם פינסקר את ספרו הוא הוזמן לסייע

באיחוד הקבוצות השונות של חובבי ציון בארגון גג ולשמש כיושב הראש שלו, והחל לקדם את הרעיון של שיבת לציון כפתרון המועדף למצוקה היהודית. את הריווח על יחסי ערביי פלסטין עם האימפריה העות'מאנית קיבל מתוקף תפקידו זה.

הנה כי כן, כאשר עשו חובבי ציון את צעדיהם הראשונים בארץ החלו ערביי הארץ לקוות – ולקבל – מידה של שלטון עצמי, בלי שאלו ואלו יערערו על הלגיטימיות של האימפריה. הציונים זכו למידה של שלטון עצמי – רגל משלהם, בתי ספר משלהם, וערבים זכו בתפקידי מינהל בכירים. כאן סומנה התנגשות נוספת: השאיפות הלאומיות הערביות כללו מיניה וביה גם התנגדות לציונות. לא מוחלטת, לא כולם, לא כל הזמן – אבל רגשות החרדה והטינה שמתעוררות לנוכח סכנת השתלטות זרה התעוררו גם לנוכח העליות הציוניות.

התנגשות לאומים בטרם לאומיות

ההתנגשות בין שתי התנועות הלאומיות – היהודית והערבית – נחזתה על ידי אישים בני הזמן עוד קודם להתגבשותן המלאה כתנועות לאומיות, וטרם התמסדותן של ה"סכסוך". ההנהגה הערבית בארץ והשלטונות העות'מאנים התנגדו להגירה של חובבי ציון מראשיתה, מה שגרם לעות'מאנים להטיל מגבלות על עליית יהודים כבר ב־1882, כפי שדיווחה העיתונות העברית של אותה עת.²⁵ מעט לאחר שהתמסדה התנועה הציונית בקונגרס הציוני הראשון ב־1897, כתב יוסף זיאא ח'אלדי – לשעבר ראש עיריית ירושלים וחבר הפרלמנט העות'מאני – אל תאודור הרצל בניסיון להניא אותו מרעיון ההקמה של מדינה יהודית בארץ ישראל. "אכן מבחינה היסטורית זוהי ארצכם", פתח, והמשיך:

ומה נהדר היה יכול להיות לו היהודים, המוכשרים כל כך, היו מהווים שוב אומה עצמאית, מכובדת, מאושרת, היכולה להביא תועלת לאנושות האומללה במישור המוסרי כמו שעשתה בעבר הרחוק. למרבה הצער, גורל האומות אינו נקבע על פי תפיסות מופשטות, אפילו תהיינה הטהורות והאצילות ביותר.

חייבים להתחשב במציאות, בעובדות הקיימות, בכוח, כן, בכוח הברוטאלי של הנסיבות. אכן, המציאות היא שפלסטיין היא כיום חלק אינטגרלי של האימפריה העות'מאנית, ומה שיותר גרוע, היא מאוכלסת על ידי לא יהודים... הגם שאני מעריך את ד"ר הרצל כאדם וכסופר, איוולת היא מצדו לחשוב שאי מתי ישתלטו על פלסטיין, אפילו היתה קיימת אפשרות להשיג את הסכמתו של הוד מלכותו הסולטן. לכן הנני רואה בתנועה הזו סכנה גדולה ליהודים בתורכיה ובמיוחד בארץ ישראל... חפשו מקום אחר עבור העם היהודי האומלל. ישנם שטחים ריקים על פני כדור הארץ. זה יהיה הפתרון לשאלה היהודית. הגם שנביא האסלאם הזמין את היהודים להכיר בשליחותו האלהית, בכל זאת היהודים חיים חופשים מכובדים בפלסטיין, אבל בתנאי שלא יהגו מחשבה אחרת מאשר להיות כמונו נתינים נאמנים עות'מאניים.²⁶

ח'אלדי כתב כנציג ציבור הנאמן לאימפריה, אך גם כירושלמי המייצג את תושבי פלסטיין. הרצל מצדו לא השתכנע מטיעוניו של אלח'אלדי, והביע את ביטחונו כי שיבת היהודים לציון תהיה לטובת כל תושביה,²⁷ טיעון ציוני שממשיך להישמע מאז ועד היום. ההתראות על ההתנגשות הקרבה נשמעו מפי אישים נוספים גם לאחר מותו של הרצל. ב-1905 פרסם נג'יב עזורי (פקיד עות'מאני לשעבר, נוצרי, סורי) את התחזית שלו לעתיד האזור. עזורי שהה כגולה בפריז ואת דבריו כתב בצרפתית. חוקרים תוהים למי כיוון את דבריו. מכל מקום, זה מה שחזה: "שתי תופעות חשובות ביותר בנות סוג אחד ולכן מנוגדות, ואשר לא עוררו עדיין תשומת לב של איש, מתרחשות עתה במחוזות האסיאתים של תורכיה", כתב, "יקיצת האומה הערבית והמאמץ הכמוס של היהודים לכוון מחדש בקנה מידה גדול מאוד את המלוכה הקדומה של ישראל. שתי התנועות הללו נועדו להלחם זו בזו בהתמדה עד שתגבר האחת על השנייה".²⁸

לא רק ערבים התריעו על העימות הצפוי. גם המלומד הירושלמי אברהם שלום יהודה העיר את תשומת לבו של הרצל, ואף הפציר בו

לנסות למצוא מסילות ללבבותיהם של ערביי הארץ. יהודה, יליד ירושלים, בקי בערבית (גם בשל שורשיו העיראקים מצד אביו, גם בשל לימודיו) שאת ספרו הראשון "קדמוניות הערבים" פרסם ב־1893 כשהיה כבן שש־עשרה, נפגש לראשונה עם הרצל שלוש שנים מאוחר יותר, עת בא כסטודנט לשמוע הרצאה שנשא חוזה מדינת היהודים במועדון פועלים יהודים בלונדון. שנה מאוחר יותר הגיע יהודה לקונגרס הציוני הראשון כנציג צעירי פרנקפורט (הוא למד אז בגרמניה והיה פעיל במסגרות ציוניות שם). בשני המקרים פנה להרצל וטען בפניו כי אין להסתפק במגעים דיפלומטיים עם מנהיגים זרים, כולל הסולטאן, וכי חובה לפתוח במגעים עם ערביי הארץ, כדי להפחית את עוינותם כלפי הציונות. הרצל לא הרים את הכפפה. חמישים שנה אחר כך (ב־1949) פרסם יהודה את דבר פגישותיו אלה בביטאון "הד המזרח" של התאחדות הספרדים בישראל, כחיזוק לטענה בדבר ההדרה של הספרדים מעשייה ציונית על אף שהיו יכולים להטות את יחסי היהודים עם הערבים לכיוון פחות מרמם, ולהפחית את העוינות לציונות.²⁹

עוינות לציונות או שנאה ליהודים?

אלח'אלדי שצוטט למעלה הוא דוגמה למתנגד עיקש לציונות שיחסו ליהדות וליהודים חיובי: הוא הביע הזדהות עם הסבל היהודי, הכיר בקיומו של עם יהודי ובזכויותיו הלאומיות וגם בזיקה ההיסטורית של העם היהודי לארץ ישראל; תפיסות שהיום נעדרות כמעט לחלוטין מהשיח הפוליטי־היסטורי הפלסטיני. ובכל זאת, הוא התנגד לציונות בתקיפות מתוך הבנתו שזוהי תנועה לאומית הבאה להקים בפלסטין ישות פוליטית, שתפגע בהכרח ביושביה, כולל היהודים. ההתבטאויות בזכות היהודים בירושלים לא היו בגדר מס שפתיים. שני עשורים קודם לכן, בזמן ביקורו השביעי והאחרון של מונטיפיורי בירושלים (1875) שלח לנדבן היהודי־ספרדי־בריטי מכתב תמיכה בפועלו למען היהודים בירושלים, הזכיר לו את הצורך להישמר מפני חנפים ורמאים המבקשים רק את טובת עצמם, והציע לו לפעול להקמת בתי ספר פנימייתיים שבהם ילמדו ילדי היהודים העניים שפות אירופיות

ומקצועות מועילים שונים, כדי לשלבם בפעילות יצרנית. "אקווה כי תשים לבך לדברי אלה היוצאים מלב אוהב כל אדם הנברא בצלם", סיים את מכתבו, ולא השאיר מקום לספק כי אין בו שום טינה ליהודים באשר הם יהודים, עם כל התנגדותו להפיכת פלסטין לארץ יהודית.³⁰

ציונות אינה יהדות

הבחנה זו היתה מרכזית במילון הפוליטי הפלסטיני בימיו הראשונים, ודוברים פלסטינים רשמיים ממשיכים להחזיק בה עד היום. בתקופה העות'מאנית ובתקופת המנדט זה היה טבעי יחסית. החפיפה בין יהודים לציונים עדיין היתה מצומצמת. אבל ההבחנה נשמרה גם במסמכים הפלסטיניים המכוננים של התנועה הלאומית הפלסטינית שלאחר הנכבה ועד השנים האחרונות: אמנת אש"ף מ-1964 הדגישה את ההבדל בין המושגים: היהדות היא דת שמימית, קובע סעיף 6; הציונות היא תנועה גזענית, תוקפנית, פשיסטית-נאצית, מגדיר סעיף 21. גם תנועת ההמונים המתחרה, חמאס, התייחסה באופן שונה לציונות וליהדות באמנה שפרסמה עם הקמתה ב-1988. סעיף 31 מתייחס לזכותם של היהודים לחיות בביטחון ובשלום תחת האסלאם, בעוד חמאס מציג את עצמו כראש החנית במאבק בציונות (סעיף 32). במקרה של אמנת החמאס ההבחנה הזו היא חלקית, שכן האמנה הראשונה כוללת גם דימויים אנטישמיים. במסמך העקרונות המעודכן שפרסמה חמאס ב-2017 ההבחנה הובלטה אף יותר: "חמאס מדגישה כי העימות עם המפעל הציוני אינו עימות נגד היהודים בגלל דתם. חמאס אינה מנהלת עימות נגד היהודים בשל היותם יהודים, אלא היא מנהלת עימות נגד הציונים הכובשים התוקפנים" (סעיף 36). הבחנה דומה מצויה בכתבי תנועת החזית העממית, מובילת הזרם השמאלי בפוליטיקה הפלסטינית.³¹

בין שיח פוליטי לעממי

ההבחנות המתקיימות בלכסיקון הפוליטי לא בהכרח קיימות בדיבור היומיומי. אני נזכר בהפגנת ועד הסטודנטים הערבים באוניברסיטה העברית בזמן האינתיפאדה הראשונה, במהלכה צעקו

המפגינים "עאלמכשוף ועאלמכשוף, יהודי מא בדנא נשוף" – בגלוי אנו אומרים, בגלוי: אנחנו לא רוצים לראות יהודים, ואת הסופר והח"כ אמיל חביבי שנכח שם משקיט את המפגינים ומתקן: אימרו צהיוני – ציוני – איננו רוצים לראות. אין לנו בעיה עם יהודים. המפגינים קיבלו את דעתו אבל בדיבור הפלסטיני היומיומי אפשר לשמוע "אג'ו אליהוד" – היהודים באים – כשמתקרב כוח צבאי להרוס בית וכיוצא בכך. חשוב מכך: מעשי הרצח שביצעו הפלסטינים בתרפ"ט (ולא רק אז) מראים שברגעי דמים אין הבחנה של ממש בין יהודים וציונים. אולי מתוך הנחה שבלבו של כל יהודי יש תמיכה מסוימת בציונות, אולי מתוך רגש אנטי-יהודי שמקורו בכתבי הקודש המוסלמים.

ועם כל זאת, לשימור ההבחנה בין ציונים ליהודים בלכסיקון הפוליטי הפלסטיני יש כמה סיבות: ברמה הפוליטית והדיפלומטית, זו דרך פלסטינית להתמודד עם האשמתם באנטישמיות, מילה מגונה בשיח המערבי של היום, שגם נגדה את החוק העות'מאני. אין לנו דבר נגד יהודים, טוענים הפלסטינים. אנחנו רק משתמשים בזכותנו להגנה עצמית מפני פולש זר. ברמת יחסי ישראלים-פלסטינים היא מהווה כלי ליצירת בריתות עם יהודים, אנטי-ציונים או א-ציונים. מול מדינת ישראל והתנועה הציונית יש בטענה הזו כדי לומר: אתם אינכם מייצגים את העם היהודי אלא רק חלק ממנו. זאת בניגוד ליומרתכם לייצג את כלל יהודי העולם.

ההבחנה בין יהודים לציונים מעוגנת במציאות. יש לא-יהודים (נוצרים, דרוזים) שמכריזים על ציונותם. ויש יהודים שאינם ציונים. גם להם ההבחנה הזו חשובה.

מקום של כבוד בשיח על יהודים לא ציונים שמור בשיח הפלסטיני ליהודי ארצות האסלאם. במהלך השנים הביעו אישים פלסטינים שוב ושוב את אמונתם שיוכלו למצוא בספרדים ובבני עדות המזרח בני ברית במאבק בציונות. מדוע? כי מי שהביא לשינוי מערכת היחסים בין יהודים לערבים בארץ לא היו יהודי המזרח אלא המוסקובים, וכי בתקרית יפו 1908 – כדוגמה – העמדות שהביעו הצעירים הספרדים שיקפו הנחות דומות לאלו של אש"ף וחמאס בשנים מאוחרות יותר.

עמדות דומות?

שווה בדיקה. הנה נקודות הדמיון: אלה כאלה א. היו שותפים להבחנה בין יהודים לציונים; ב. לא הכירו בתנועה הציונית כמייצגת את כלל היהודים; ג. לא ראו בדת היהודית מקור לדרישת ריבונות בארץ; ד. קיבלו את האפשרות של חיים יהודיים במרחב מוסלמי או ערבי תחת שלטון ערבי/מוסלמי; ה. זיהו בציונים את הגורם שבשל תוקפנותו התגלע הסכסוך בין יהודים לערבים בארץ; ו. הציעו את הפתרון של הוצאת הציונים הכובשים מהארץ. ומה ההבדל? לא בניתוח אלא בפעולה: פלסטינים נאבקים בציונות בין היתר באמצעות מאבק מזויין. ההתנגדות הספרדית לעלייה הציונית המהפכנית התבטאה במלמולים מתחת לשפם, אמיתי או מטפורי. זהו כמובן הבדל חשוב מאוד. כנראה החשוב ביותר. וגם: ההתנגדות הפלסטינית לציונות נותרה בעינה. אצל הספרדים חל שינוי לאורך השנים, אותו עוד נראה.

הספרדים לא לבד

התנגדות יהודית לציונות לא היתה המצאה ספרדית. חוגים יהודים רחבים התנגדו לציונות מראשיתה ממגוון סיבות: יהודים שביקשו להיטמע בקרב חברות הרוב באירופה ובמזרח חששו כי התפשטותה תפגע במעמדם בארצות מושבם; חרדים דחו אותה כיוון שניסתה להמיר את עיקרון הגאולה המשיחית בגאולה בידי אדם; היו יהודים שראו ביהדות זהות דתית אך לא לאומית, ועוד היו כאלה שהאמינו שהמהפכה הסוציאליסטית הגדולה תביא מזור לשאלת היהודים כמו ליתר הבעיות הלאומיות.³² ההתנגדות של הספרדים – אלו מהם שהתנגדו, בהמשך נפגוש רבים שתמכו בציונות – נבעה מזהותם העות'מאנית ונטייתם לבסס את מעמדם כנתינים נאמנים, ורצונם לשמר את היחסים הטובים בינם לבין ערביי הארץ. וכיוון שההתנגדות נבעה מהיותם בני הארץ והתרבות המקומית, טיעוניהם היו דומים לטיעונים הערביים.

תגובת הנגד ודימוי הספרדי הבוגדני

התגובה הספרדית עוררה חשש אצל העולים האירופים; הם חששו לא רק מהספרדים מתנגדי הציונות אלא גם מאלו שתמכו בה אך הציעו לפעילים הציונים לשנות את דרכי פעולתם ולהתערות מעט במרחב. זו היתה הגישה של חוג רחב של משכילים ספרדים בני הארץ שחברו לתנועה הציונית מתוך אמונה שניתן להמשיך בעלייה ובהתיישבות מבלי לעורר את איבת הערבים. כך, למשל, שמעון מויאל הציע להקים עיתון בערבית כדי להניע דיאלוג עם ערביי הארץ (ב־1911) וד"ר נסים מלול, עיתונאי ופעיל פוליטי, חשב להקים ארגון של מורים יהודים לערבית (ב־1913). התגובות להצעותיהם מראות איך נתפסו אישים אלו בעיני עולי אירופה הציונים. "הם זרים לחיינו הכלליים", אמר מאיר מאירוביץ על המשכילים הספרדים. הם "מתבוללים", גרס הסופר והעסקן אברהם לודויפול והוסיף, "אם תכתוש את היהודי הספרדי במכתש יישאר ערבי". וי"ק סילמן, ידידו של י.ח. ברנר ציין את ריבוי הנישואין בין ספרדים וערבים והסיק: "הם קרובים לערבים יותר מאשר לאשכנזים". את המסקנה ניסח יעקב רבינוביץ: "יכולים הם להיות מסוכנים בשבילנו בייחוד אם יקבל עם הארץ איזה זכויות".³³ ודוק: משכילים אלו, שהתקבצו סביב עיתון "החרות", לא יצאו נגד הרעיון הציוני, אלא פעלו למיתון הגישה החלוצית-סוציאליסטית שגילתה עיוורון כלפי ערביי הארץ והיתה רוויה בתפיסת עליונות.³⁴ בתפיסתם, כך נראה, ניתן לזהות שאיפה לשוויון יותר מאשר רצון לשליטה ולהקמת מדינת לאום יהודית, בעוד בקרב הפעילים הציונים מאירופה הלכה והתגברה השאיפה ללאומיות נבדלת.

אנו רואים אפוא שלא רק הנערים הספרדים ביפו ראו עצמם קרובים לערבים יותר מאשר לציונים האירופים, אלא כך נראתה כלל הקהילה הספרדית בעיני חלק מהפעילים הציונים. את המשכילים הספרדים ואת העיתון "החרות" עוד נפגוש בהמשך.

האומנם קרבה?

זה הזמן לחזור שוב לשאלת הקרבה בין יהודים מקומיים (בעיקר, אבל לא רק, ספרדים ובני עדות המזרח והמערב) למוסלמים (וערבים בכלל) בתקופה העות'מאנית. הנה כך כותב מנחם קליין בספרו "קשורים": "לא היה גבול תודעתי שחצץ בין אזור מוסלמי לאזור יהודי. החומות הלשוניות והתרבותיות היו נמוכות, ומי שנכנס למרחב הפיזי או הלשוני של 'האחר' לא נתקף בתחושת זרות".³⁵ אכן, תחושת הזרות היא אחד המדדים החשובים בבחינת יחסים: היכן אדם מרגיש נוח, היכן נוח פחות, והיכן ממש לא רצוי. עם אילו אנשים נוח לו לשבת, לצחוק, לעשן, לשתות, וממי יתרחק. רבים מיוצאי ארצות האסלאם בארץ, והספרדים הוותיקים, הרגישו נוח בבתי קפה ערביים, בשווקים הערביים. הם לא הלכו בהם כזרים או כתיירים, לא התפעמו מהאקזוטיות שלהם ולא היו עמוסי חששות כשפסעו בהם. האם זה אומר שלא היו רגעי חרדה או עימות? לא בהכרח. ועל שאלת המינון המדויק קשה, כאמור, לענות.

לילות רמדאן כעיתות חרדה

הרב יעקב שאול אלישר, הידוע בכינוי היש"א ברכה (1817-1906), כיהן כחכם באשי, הראשון לציון ואב בית הדין בירושלים מ-1893 ועד מותו. וזה תרגומו של המכתב הקצר והתמציתי ששלח אל מושל ירושלים העות'מאני, ושמור בין מסמכיו בספריה הלאומית בירושלים: כמו שידוע לכבודכם, בני העדה היהודית [אלטאאפה אלמוסויה - עדת מוסא, הוא משה רבנו] מתלוננים על ההתנהגות הרעה של נערי המוסלמים וצעיריהם בתקופת הרמדאן, ובעיקר בלילות. הם פוגעים במי שהם פוגשים - ולא זו בלבד אלא גם מכים או מקללים או תוקפים אותם. וכיוון שאנו יודעים אודות אהבת הצדק והשאיפה של מעלת כבודכם להעניק ביטחון לכל נתיני אדוננו וראשנו תפארת הסולטאן הגדול שלנו, יתמוך בו האל וישמרהו, אנחנו [מבקשים] שתוציאו הנחיה למשטרה ולשומרי העיר ותאיצו בהם לשמור על השקט הציבורי על פי החוק. ואנו

כשלעצמנו מאחלים לכבודכם עלייה והתקדמות, אמן. ובכל
מקרה הדבר בידי המושל, אדוני.³⁶

המכתב אינו נושא תאריך, ואף שם הכותב איננו מופיע. הנמען מופיע
רק בתאריך ובתפקידו, מושל ירושלים – מתצרף אלקודס אלשריף –
ומשום כך לא ניתן לתארך את המכתב מתוך עצמו, אבל תוכנו ברור.
מה ברור? בראש ובראשונה שנערים ערבים התנכלו ליהודים
בירושלים בלילות הרמדאן (ה"ברור" הזה תלוי כמובן במידת האמון
שאנו נותנים במסמך הזה ובמי שכתב אותו. אין סיבה להטיל בו ספק).
ועוד נראה כי המעשים הללו היו בניגוד לדעת השלטונות העות'מאנים.
לפחות כך קיווה הראשון לציון. אולי בדומה למנהג להתנכל לערבים
בלילות כיפור בארצנו, שאף הם אינם על דעת השלטונות, ואף הם
נמשכים ללא הפרעה של ממש מצד הרשויות.³⁷ בכל מקרה אנו נותרים
עם כמה וכמה שאלות: באיזו מידה צבעו התנכלויות הרמדאן את
מכלול היחסים בין העדות. האם שני הצדדים ראו אותם כמעשים של
קומץ שלא מבטאים דבר? האם הם פגעו בתחושת הביטחון הכללית
של היהודים? האם היה זה כלי לא רשמי לשמור על תחושת הנחיתות
של היהודים? על שאלה אחת יש לנו תשובה. המקרה עליו הצביע
החכם באשי לא היה חריג.

אסמכתא לדבר

העיתונות העברית ברבע האחרון של המאה ה-19 דיווחה שוב ושוב
על הצקות ליהודי ירושלים בלילות הרמדאן. "כי בִּירַח הזה ראמאדאן
יצומו כל השלשים יום, וכל אלה אשר אין להם עסקים קבועים יהפכו
סדרו של לילה ליום, וכל הלילה יסובבו בשווקים יתהוללו ויריעו,
וביום עת יציקם רעבונם, יכלו את חמתם בהיהודי המעותד למכים",
דיווח כתב העיתון "הצפירה" מירושלים ב-19 באוקטובר 1877
והמשיך: "ואם איש יהודי ירהב עוז לענות חורפו (המושלמני) דבר, או
אז עד מהרה יתאספו סביבו מקנאים כדבורים, ויכוהו מכות נמרצות".³⁸
העיתון מזכיר כי הפחה של ירושלים הודיע כי ינקוט יד קשה כנגד מכי

יהודים, אך נטה לפקפק בכנותה של ההצהרה. דיווחים כאלה הופיעו מפעם לפעם גם בשנים מאוחרות יותר: למשל ב־1889: "הימים האלה המה ימי חג הרמץ (ראמאדאן) למחמדים, ונעריהם הפרועים לשמצה מהם, הסכן הסכינו שנה שנה בהגיע הימים האלו... להכות באגרופ רשע ולעפר בעפר ואבנים על היהודים, לנפץ לוחות החלונות וכאלה, באין משיב ידם. וכן גם בשבוע העבר הוכו אחדים מאחינו על ידי הנערים השובבים ההם, וילכו להתאונן באוזני פחת עירנו, ויחר אפו בראש הבוליסים [מפקד המשטרה] ויצו עליו בחוזקה לבלתי יעשה עוד אחת מאלה. וכרוזא נפיק בחיל [כרוז התפרסם] מטעם הממשלה בראש כל חוצות כי כל המניף יד על רעהו ענוש ייענש קשה".³⁹

או ב־1893, השנה בה הוכתר היש"א ברכה לראשון לציון: "יריית כל התותח מעל חומת העיר [המסמל את תחילת הצום וסיומו כל יום מימי הרמדאן] יזכירונו צום ירח הרמדאן אשר להמחמדנים [המוסלמים, המאמינים בנבואת מוחמד] כל ימי חודש ניסן. גם זאת נוסף עתה לשברנו, כי הישמעאלים לא יתנונו לעבור ברחוב בלי מכות נאמנות אשר ימטירו עלינו. אוי לו לאיש שפגעו בו פראי אדם אלו בלילה עת ישבו לאכול אחר צום כל היום... פני זקן לא יחוננו ונער לא ירחמו. מתעוללים בנו ומלעיגים עלינו".⁴⁰ ודיווחים דומים הגיעו לעתונות העברית באותן שנים גם מקהילות יהודיות נוספות ברחבי העולם המוסלמי.

על רמדאן, אלימות ומיעוטים

הפרק הזה נכתב בעיצומו של חודש הרמדאן שנת 1442 להג'רה, בירושלים (אייר תשפ"א, אפריל 2021). לפני מספר ימים פרצה קטטה בין שתי משפחות פלסטיניות בשכונת ואדי ג'וז בעיר, במהלכה נהרגה צעירה פלסטינית מכדור תועה וארבעה אנשים נוספים נפצעו.⁴¹ דיווחים על קטטות פנים-פלסטיניות הגיעו מכל רחבי הגדה המערבית.⁴² במקביל, היתה השבוע גם אלימות בין-דתית, או על רקע לאומי, בירושלים וביפו. ערבים נגד יהודים. יהודים נגד ערבים. וגם אלימות נגד נשים היתה החודש, בלי קשר לדת או לאום. במילים אחרות, אלימות בכלל, וגם של מוסלמים ברמדאן, היא לא רק עניין

אנטי־יהודי או בין־דתי. אלא שכאשר האלימות היא בין אנשים מקבוצות דתיות או לאומיות שונות, היא נתפסת באופן שונה לגמרי. הנה דוגמה מיפו, שנת 1909. כך כתב העיתון היידי "היהודי", שציטט עיתון מצרי:

מוסלמים מרוקנים מסתתרים ומתחבאים ביפו, מזויינים בכל מיני חרבות וכידונים ואקדחים רבים לאין מספר [...] בראותם את הממשלה טרודה, ואין עין השגחה מעולה בעיר הם מתפרצים ועושים רציחות [...]. הם מתעתדים להתנפל באחד הלילות הקרובים, לרצוח כפי שבועתם שלוש מאות איש בפעם אחת. [מורגשת] התעוררות נגד היהודים. הערבים מתלחשים ויש גם מסיתים המפיצים בין הערבים שמועות כוזבות בדבר היהודים העמלים לרשת את הארץ ולגרש את הערבים ממנה או לכבוש אותם לעבדים.⁴³

על פניו מדובר כאן על פעילות אנטי־יהודית מובהקת. כך ניתן להבין גם מכתבות אחרות על מעשי שוד ביהודים. אולם מבט מקיף יותר על התופעה – ועיון בעיתונות הערבית – מגלה הקשר שונה לחלוטין. העיתון "פלסטיין" הפנה שוב ושוב את תשומת הלב להתנהלות האלימה של המהגרים המוסלמים ממרוקו, אפגניסטן וארצות נוספות, שחלקם הגיעו לעבודות עונתיות בקטיף תפוזים ואריזתם – לרוב אצל פרדסנים ערבים – נשארו בארץ והחלו לגבות דמי חסות מבעלי הפרדסים. פעילותם הפלילית איימה על חיי הכלכלה בעיר החוף, ו"פלסטיין" התריע:

ביפו קיימת קבוצה גדולה של מרוקאים וקבוצה דומה של אפגנים המתחרים על שמירת פרדסי התפוזים בכל שנה בעונה זו [המאמר נכתב באוקטובר, עונת הקטיף]. תקריות דמים רבות התרחשו בין שתי החבורות והנזק בגינן נופל לרוב על בעלי האדמות [והפרדסים]. השנה נוספה קבוצה שלישית מקרב גורמי השוליים בעיר והם חילקו ביניהם את אזורי ההשפעה: האחת לאפגנים והשנייה למרוקאים והשלישית לבני העיר... תוצאות ההסכם הזה

כבר ניכרות. מנהיג כל קבוצה הולך אל בעלי הקרקע באזורו ודורש מהם שיתחייבו לקבל ממנו שירותי שמירה על פרדסיהם. אם הם מחפשים תירוצים או מסרבים, הרי שהעצים שלהם נחתכים והגמצא על אדמתם נגנב והייחורים נעקרים והתפוזים נחמסים, ואין להם דרך להינצל מצרתם אלא אם יבואו מושפלים אל אותו ראש כנופייה ויבקשו הגנה.⁴⁴

העיתון תבע שוב ושוב מהממשלה להשליט חוק וסדר, פנה לפיקוד המשטרה ולמושל המחוז בדרישה לטפל בתופעה, כיסה מקרים של אלימות – כלפי יהודים ובכלל – ואף העלה דרישה לגרש מהארץ את המהגרים המרוקאים הבלתי חוקיים. זו היתה בעיה של ממש עבור כלל תושבי יפו, לא סיפור יהודי או ציוני, והדבר נכון במקרים רבים של תוקפנות בזמנים של חולשת השלטון המרכזי.⁴⁵ גם אלימות ברמדאן לא הופנתה בהכרח כלפי יהודים, אבל הם היו בין קורבנותיה העיקריים. וזו סיבת המכתב של היש"א ברכה.

תגובה ספרדית הולמת

תקשורת בין אישי ציבור היא דרך אחת להתמודד עם מופעים של אלימות והשפלה. עובדיה קמחי, יליד חברון (1888), לימים עתונאי, בנקאי, פעיל ציבור, מתרגם מצרפתית לעברית ומשורר, הציג את התמודדותו שלו, באופן נערי וספונטני, עם השפלת יהודים. כך באחד משיריו שקובצו בספר "חברון בילדותי".

מר לי מאוד, מאוד,

לראות איך פרחחים

מערביאי-חברון

משכו כמשוך חבל,

מלמעלה למטה

ברחוב לעין כל,

שערות פאותכם!

ואז התזכרו אברכים עלובים

איך ילד אדמוני רך מכם בשנים
שרגש של נקמה תקפו פתאום
הבקיע חומה שאתכם הקיפה
ובפגותו קשות לגבור התוקפים
סטר על לחייו סטירה ניצחת.⁴⁶

זוהי דמות הספרדי בעל הכבוד העצמי, המגן על אחיו היהודים
האשכנזים המושפלים.

ועוד דרך התמודדות

דרך נוספת להתמודד עם אלימות ערבית התפתחה באותה עת,
ראשית ההתיישבות החקלאית היהודית החדשה - שמירה עברית, וגם
בה לקחו חלק "יהודים ערבים". אהוד בן עזר מספר על סבו, יהודה
ראב, יליד הונגריה, מראשוני המתיישבים וראשון השומרים בפתח
תקווה שראה יום אחד פרש נהדר דוהר סמוך למושבה ונמוג.
למחרת חזר יהודה רכוב על סוס מן השמירה בשדות. עיניו כמעט
נעצמו מעייפות. לפתע הבחין במטושטש, מול השמש העולה,
במראה שנדמה תחילה לתעתוע מדבר. הפרש הבידואי המוזר
דוהר בשנית, ממזרח, מכיוון הכפר פג'ה, לעבר המושבה.
יהודה היפנה את סוסו לקראת הזר. הוא התכוון לשוב ולהזמינו
לפגישת היכרות, לפי הנימוס המקובל במזרח כלפי אורחים...
יהודה הישיר אליו מבט, בוחן אותו היטב כמבקש שוב לעמוד
על טיבו. פתאום קרא הזר: "אנא אסראאילי!". יהודה נדהם,
והבידואי, שביקש להוכיח את אמיתות דבריו, נשא עיניו אל
שמיה הכחולים, החורפיים, של בקעת פתח תקווה והמשיך:
"שמע ישראל אדני אלהינו אדני אחד".⁴⁷

משה סמילנסקי, מאנשי העלייה הראשונה (עלה ב-1890) ומסופריה
המובהקים, תיאר את דאוד אבו יוסף - זהו שמו של השומר - כנצר
לשבטי רועים יהודים בחצי האי ערב שהופיע במושבה בסערה

ונעלם בסערה. יהודה ראב מספר כיצד הדריך אותו אבו יוסף בנבכי ההתנהלות במזרח: לרכב על סוסה ולהשתמש בחרב, מתי לדבר ומתי לשתוק, באילו נסיבות להיות קשוח ובאילו רך; כלומר, איך להפוך לבן הארץ, ליליד, למקומי. שומר נוסף שהצטרף למושבה היה מיימון זרמאתי, בן הקהילה היהודית-מרוקאית ביפו.

אבו יוסף לא בא בסערה ולא נעלם בסערה, מציינת ליאורה הלפרן שכתבה על השניים. הוא היה יהודי בגדאדי שעסק במסחר ברחבי המזרח התיכון, שהה זמן מה במושבה ועזב אותה כדי להמשיך בפעילות המסחרית שלו בין בגדאד, דמשק, ירושלים ויפו. גם זרמאתי היה יהודי עירוני. הוד הקדומים נוסף לתיאוריהם כדי להתאימם לתפקיד שייעדו להם סמילנסקי וחבריו בהיסטוריה של המושבות הראשונות – לחבר את העולים האשכנזים שמקרוב באו אל אדמת הארץ הקדומה באמצעות יהודים בני המקום.⁴⁸

שלמה עבו – שכונה שלמה אלח'יאל, הפך – בן למשפחה הצפתית-טבריינית הוותיקה, היה אף הוא אחד מראשוני השומרים (שמר על אדמות יק"א בסג'רה שבגליל ונפצע).⁴⁹ יהודה ענתבי – יליד צפת (1878), בן למשפחה המופרת שענפים לה בחלב ובדמשק ובמצרים – שימש מורה לעברית וערבית בראש פינה וביבנאל. בתחילת דרכו סירבו איכרי ראש פינה "לקבל ולשכן אצלם מורה מעדת ה'פרנק'", כתב בזיכרונותיו, ולא פעם הפך למושא לעג, אבל בחלוף הזמן זכה להערכה רבה ושימש כבורר בסכסוכים בין ערביי הסביבה ובני המושבות.⁵⁰ נוסף לשמירה ולעריכת סולחות, יהודי המזרח העמידו עצמם לשירות העולים הציונים גם בתיווך ברכישת קרקעות (לכך נגיע בהמשך). מעורבותם בשמירה הלכה והצטמצמה משהקימו המוסקובים את ארגון בר גיורא ואחר כך השומר. אלו האחרונים למדו ערבית, רכיבה על סוסים, נפנוף חרבות ושימוש בנשק. הם גם ראו עצמם כבקיאים בהתנהלות עם ערביי הארץ.

משקיפים, גם מאנשי תנועת העבודה, הבחינו בשני הלכי נפש סותרים אצל חברים בארגון השומר: היו ביניהם ששאפו לבסס יחסים אנושיים עם תושבי הארץ הערבים והחצינו עוצמה רק כדי לשבור את

דימוי היהודי כבן מוות, ואחרים שגילו "תאוות שררה, מגלב, עטיפה ישמעאלית, רובה 'נומר חמישה', סוסה אצילה, דיבור ערבי ופריחה באוויר. פירותיה - חלק גדול מן הסכסוכים בין השומר ובין שכניו".⁵¹ זהו כנראה ההבדל העקרוני בין ההתנהלות "המוסקובית" למקומית: תאוות שררה לעומת פשרנות. אולי ההבדל בין מי שרואה עצמו שליט עתידי למי שרואה עצמו מיעוט זהיר.

יצחק התימני

מבני הישוב היהודי הוותיק בארץ היו בודדים שהצטרפו לארגון השומר שנוסד על ידי בני העלייה השנייה. אחד מהם היה יצחק נדב (במקור: נדאף) בן לאב שעלה מתימן ב-1881 ואם שעלתה מאלג'יריה. משפחתו התגוררה בשכונת משכנות בירושלים, אליה הגיעה גם קבוצה של מוסקובים שבאה, בהנחיית מייסד בצלאל בוריס ש"ן, ללמוד עבודות סיתות מהפועלים התימנים. נדב הנער נמשך לחבורת המוסקובים. "לעתים קרובות הייתי מתגנב למועדון ומבקר אותו בחשאי. לא פעם הייתי יוצא מלא השתוממות והתפעלות", סיפר. "לבי היה מלא קנאה מכל החבריה הזו, ולא פעם ראיתי יהודים מאנשי החלוקה שהיו מוכנים לירוק בפניהם על הרגליהם המשונים ועל חוצפתם... הערבים היו קוראים להם בשם מוסקובים. את זה הבנתי טוב מאד והייתי משתוקק להיקרא בשם זה". סיפר. המוסקובים, מצדם, לא יצרו קשרים חברתיים עם התימנים והתייחסו אליהם באדישות. הנה כי כן, ניכור הדדי.

את המחסום שבר יצחק בן-צבי, שהבחין בנער הסקרן והזמין אותו להצטרף לקבוצה; וכשהיה בן שש-עשרה, ב-1906, נרשם נדאף למפלגת פועלי ציון. חבריו החדשים לקחו אותו למספרה. "גזזתי את פיאותי היפות והמסולסלות, וכשהגענו מול ליפתא פשטתי את בגדיי התימניים הגלותיים ולבשתי בגדים אירופיים: מכנסיים, חולצה וכו'", סיפר.⁵² זה היה סמל להשלמת תהליך ההמרה שלו מיהודי ישן ליהודי חדש. זהו גם סמל לגבולות הקולקטיב שסימנו המוסקובים: "משלנו" הם רק אלה המשליכים את מסורת אבותיהם.

נדאף שהפך נדב הצטרף לארגון השמירה הציוני הראשון בארץ, בר גיורא, שהיווה את הגרעין לארגון השומר (הוקם 1909), ונע בין מושבות הגליל, עמק יזרעאל, יהודה והנגב. ידיעת הערבית סייעה לו במגעים עם העובדים והשומרים הערבים במושבות בהן שמר. בשאלות המרכזיות של אותם ימים – כיבוש העבודה וכיבוש השמירה – קיבל את תפיסת חבריו לארגון, להבדיל מהגישה של כותבים ספרדים בעיתון "החרות" שהתנגדו לפעולות הפוגעות בערביי הארץ ללא צורך. כאשר תושבי כפר תבור פנו לאנשי בר גיורא בקיץ 1908 וביקשו שיקחו על עצמם את השמירה במושבה. העמידו אנשי השומר תנאי "שלא ישאר בה אף ערבי, וכי אנו נספק גם כוח אדם לשם עבודה", מספר נדב, ומציין, אולי מתוך רגישות, שהתנאי הוצב "למרות העובדה שמשפחות הערבים שעברו אצל כל איכר במושבה מנו כל אחת כשתים עשרה נפשות". כחבר בקולקטיב הסגור והאליטיסטי הוא לא הביע מחאה והמשפחות הערביות איבדו את פרנסתן.

אנשי בר גיורא זכו להישגים במאבקם נגד הגניבות במושבה, וכן בעימותים הפיזיים עם ערביי הסביבה, סיפר נדב, והדבר "הרים את קרנם של השומרים ומילא את לבם גאווה לאומית. גם אנשי המושבה זקפו קומתם ונוכחו כי... דרך ההתרפסות והחנופה שנהגו בה עד עתה עבר זמנה. רק הכוח הוא המחזיר לאדם את כבודו ושומר על צלמו ודמותו. 'באש ודם יהודה נפלה' – באש ודם יהודה תקום" – זו היתה הסיסמה שהיתה חרותה על דגלנו".⁵³

המוסקובים חשו את מה שיאמר ההוגה האנטי-קולוניאלי פרנץ פאנון חמישים שנה מאוחר יותר: שימוש בכוח מחזיר לאדם המושפל את כבודו וזהותו. אלא שיתכן ויש דרכים נוספות לשם כך; ועוד בעיה מעוררת הגישה הזו – השימוש באלימות הופך לעתים להרגל, שעלול לפגוע באנושיות של הנוקטים בה.

מהמוסקובים והתימני שהצטרף אליהם הדוהרים בשדות המושבות נחזור כמה שנים אחורה, אל תוככי ירושלים, ולחכם באשי של העיר שנקט בדרך המסורתית, "הגלותית", של התמודדות עם אלימות כלפי יהודים: שתדלנות והידברות.

החכם באשי והמילתים

את מכתב התלונה למושל ירושלים על האלימות בחודש הרמדאן כתב היש"א ברכה מתוקף תפקידו כחכם באשי של ירושלים. זה היה תפקיד רשמי. העות'מאנים ארגנו את העדות הלא-מוסלמיות במסגרות אתגוריות, בתורכית מילת, שראשיהן ייצגו את הציבור בפני השלטונות. העדות המוכרות באימפריה היו היוונית-אורתודוקסית, הארמנית והיהודית (ואליהן נוספה לקראת סוף המאה ה-19 המלכיתית - היוונית קתולית). ראשי המילתים - הפטריארכים לעדותיהם והחכם באשי היהודי - נשאו בחובות ובסמכויות רשמיות: באמצעותם היו העדות משלמות את המסים הקיבוציים שהוטלו עליהן והם שהיו מופקדים על מערכת השיפוט הפנימית של עדותיהם - בתי הדין הרבניים והכנסייתיים - שבהם נידונו ענייני משפחה ומעמד אישי (מערכת שהשתמרה בחלק מארצות המזרח התיכון, כולל ישראל, עד היום). גם ארגון השחיטה והקבורה היה נתון בידי החכם באשים, וכן שליחת שד"רים לאיסוף כסף עבור יהודי ירושלים, והקצאות כספי "החלוקה".

תפקיד החכם באשי התמסד לקראת אמצע המאה ה-19, במקביל לרפורמות באימפריה (התנזימאט). החכם באשי הראשון לכלל האימפריה, חכם אברהם הלוי, מונה בקושטא ב-1835. קיימות הבנות שונות לגבי מידת הסמכות שהיתה לו, בכוח ובפועל, על רבני המחוזות השונים. מכל מקום, מינוי חכם באשיים אזוריים היה כפוף לאישורו הפורמלי. בירושלים מונה לראשונה חכם באשי ב-1841, הרב אברהם חיים גאגין, בסמוך לאחר החזרת השליטה המלאה העות'מאנית בעיר (לאחר כעשור בה נשלטה הארץ בידי מושל מצרים מוחמד עלי).⁵⁴ זו היתה תקופה של תמורות מרחיקות לכת בקהילה היהודית של ירושלים ובארץ, שהביאו איתן מחלוקות בין משפחות וזרמים בקהילה הספרדית בירושלים ובקהילה היהודית בכלל. מוקד מחלוקת חשוב היה כלכלי: הן קהילות אשכנזיות והן קהילות מוגרביות ומזרחיות טענו שהספרדים מפלים אותן לרעה באמצעות שליטתם על רוב כספי החלוקה ועל השחיטה הכשרה, מקור הכנסה חשוב של הקהילה; אלו

ואלו פעלו כדי לצאת מחסותה של ההנהגה הספרדית.⁵⁵ לכך הצטרפו מחלוקות ביחס לפעילות של גורמים פילנטרופיים מחו"ל, ששאפו לשנות את מערכת ההשכלה ומבנה התעסוקה של החברה היהודית בארץ. ב-1870 החלה חברת אליאנס – כל ישראל חברים – לפעול בארץ ישראל העות'מאנית, אז פתחה את בית הספר מקווה ישראל, וב-1882 נפתח בית הספר אליאנס בירושלים. שנת מהפך זו היתה: באותה שנה החלו חבורות חובבי ציון שהתארגנו במזרח אירופה להגיע ארצה – ובמקביל החלה ההתנגדות הערבית להגירה יהודית.

מה חשבו חכמי הספרדים בליבם על הפעילות הציונית קשה לדעת. ביטוי להסתייגותם ממנה ניתן למצוא באיגרת ששיגר החכם באשי של קושטא, הרב משה הלוי, אל היש"א ברכה בשנת 1895 ובו 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". האם העניין הרע בעיניו היה הציונות או שמא החשד מטעם השלטונות – לא נדע. את מכתבו סיכם: "לא לנו בני ישראל בגדולות ובנפלאות".⁵⁶ הרתיעה מהציונות כאן נבעה מהשקפה שנטועה הן במסורת היהודית והן במציאות העות'מאנית: יש להימנע מלפעול נגד רצון המלכות שמא ייפגעו קהילות ישראל. מוטב להשאיר את העניינים המדיניים והלאומיים בידי שמים. לכך אולי מרמז הביטוי "בגדולות ובנפלאות" הלקוח מספר תהלים (קל"א): "שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד; יְהוָה לֹא גָבַהּ לִבִּי וְלֹא רָמּוּ עֵינַי וְלֹא הִלַּכְתִּי בַּגְדֻלוֹת וּבַנְּפִלְאוֹת מִמֶּנִּי. אִם לֹא שׁוֹיִתִּי וְדוֹמַמְתִּי נַפְשִׁי כְּגִמְלָה עָלַי אִמוֹ כְּגִמְלָה עָלַי נַפְשִׁי. יַחַל יִשְׂרָאֵל אֵל ה' מַעֲתָה וְעַד עוֹלָם". בהקשרנו ניתן להבין שכוונת הרב הלוי היתה שבמהלכים הפוליטיים שנקטה התנועה הציונית יש משום הליכה בגדולות במובן השלילי שלה, גבהות לב. המצב הנכון, הנכסף, על פי משורר תהלים הוא דומיית הנפש, כיונק המשליך יהבו על אמו; לצפות לישועת ה' כתינוק המייחל לאמו ולא ללכת בדרכי הלאומיות כאומות העולם.

יש לשים לב: הצורך להזהיר מפני קשר ולו סמלי עם התנועה הציונית – רכישת מינוי לעיתון! – מעיד על העניין שיצרה הציונות

בחוגים רחבים, על כוח המשיכה שלה ועל ההבנה בדבר הסכנות שהיו טמונות בה. המתח הזה בא לידי ביטוי בהסתייגות רבני ירושלים הספרדים מתאודור הרצל, עת ביקר בעיר שלוש שנים מאוחר יותר.⁵⁷ אך למרות ההסתייגויות של החכם באשי מהתנועה הציונית, דווקא הדובר הציוני המובהק, אליעזר בן-יהודה, הרגיש את הממד הלאומי בדמותו של החכם באשי וזיהה בו "מימד של מנהיגות, יוקר, כבוד ואף סמכויות שלטון, מה שהיה לדעתו המשרה הקרובה ביותר לנשיא האומה", כמו שטען החוקר דוד לביא. זאת במסגרת חיפושיו של בן-יהודה אחר סמלים לאומיים לקהילה היהודית המתהווה בארץ ישראל ומעבר לה.⁵⁸

התפיסה של הראשון לציון – החכם באשי של ירושלים – כמנהיג קהילתי, ולמעשה חלק מהנהגת האומה, התעוררה מחדש עשורים רבים לאחר מכן: "בעיני רבנים מזרחים כרב עובדיה [יוסף] מוסד הראשון לציון לא נתפס כעוד מוסד רבני אלא כאחד המוסדות הרבניים החשובים ביותר המגלמים את ייעוד הרבנים ברבנות קהילתית... הם המשיכו לראות במוסד הראשון לציון עוגן של זהות, היסטוריה רציפה שאליה אפשר להתחבר ולבנות ציר של סמכות רבנית מקומית, ארצישראלית וקדם-ציונית מובהקת", כותב נסים ליאון ומוסיף כי מטעם זה לומדים במוסדות החינוך של ש"ס את תולדות הרבנות הספרדית בארץ ישראל.⁵⁹ אבל את כל זה לא ידע היש"א ברכה בסוף המאה ה-19. הוא היה מוטרד מהשפעת הציונות על יחסי יהודים-ערבים בארץ, ובין היתר מפעילותו של בן-יהודה.

בן-יהודה, החכם באשי והמובפתי

היחס של בן-יהודה למשרת החכם באשי לא מעיד בהכרח על טיב היחסים בפועל בין האישים המעורבים. בחג החנוכה תרנ"ד (דצמבר 1893) הכריזו היש"א ברכה ואיתו הרב שמואל סלנט, הרב של הקהילה האשכנזית, חרם על בן-יהודה. הם עשו זאת על פי כל כללי הטקס, דיווח העיתון "המגיד": בנרות שחורים, בשופר ובתרועה, ובהכרזה בחוצות.⁶⁰ הסיבה: מאמר שכתב חותנו של בן-יהודה, שלמה יונאס,

בעיתון "הצבי", על חג החנוכה. המאמר פירט את גבורות החשמונאים ואת נצחונותיהם, וסיים במילים "נעשה חיל ונלך קדימה". פעילים ירושלמים שהיו מסוכסכים עם בן-יהודה תרגמו את המאמר לערבית ושלחו אותו אל המושל. הם טענו כי מדובר בקריאה לחזור על מעשי החשמונאים, היינו למרוד בסולטאן. לחיזוק טענתם הם הפיצו שמועות כי בן-יהודה מפקד על "חמשת אלפים צעירים אשר החליטו לכבוש בנשק את הר המוריה, להבקיע מקום המקדש, להרוס בימי החנוכה את 'מסגד עומר' ועם האנגלים באו בדברים ויגמרו לשלוח להם עשר אניות מלחמה ליפו". העיתון "הצפירה" שדיווח על ההאשמות ועל השמועות לא התאפק מלהצביע על האירוניה בכך שבן-יהודה, שהיה מראשי התומכים באחדות ספרדית-אשכנזית, ראה ברכה בעמלו והנה רבני שתי הקהילות התאחדו - נגדו.⁶¹ למעשה פעלו שני הרבנים מתוך חשש מהשלטונות ומחרדה לגורל קהילותיהם. הפעלתנות של העולים הציונים היתה מסוכנת מדי, להבנתם: לא רק הממשלה בקושטא בחנה את תנועותיהם אלא גם ערביי הארץ, ובראשם המופתי הירושלמי, מוחמד טאהר אלחוסייני.⁶² מה שהפעיל אותו היה הרגש הדתי (בדגש ירושלמי-מקומי) שאותו היטיב לזהות אלעזר רוקח כמה שנים קודם לכן, ומתוקפו דרש המופתי לפעול נגד בן-יהודה. אכן, לא בכדי הזכירו מתנגדיו של בן-יהודה את הסכנה הנשקפת לאלאקצא מן הציונים. הם ידעו כי זהו מוקד הזהות והרגש של המוסלמים בארץ. בשנות ה-1990 טבע שיח' ראאד צלאח את הסיסמה "אלאקצא בסכנה", המופתי הירושלמי חאג' אמין אלחוסייני הביע אותה חרדה בשנות ה-1920, ושלושים שנה לפניו היה זה המופתי בן משפחתו מוחמד טאהר אלחוסייני.

כדי להבין את תמונת המציאות בירושלים העות'מאנית של אז נזכיר כי אך שלושה חודשים קודם לכן השתתף המופתי בחגיגות ההכתרה של היש"א ברכה. הנה תיאור הטקס בעיתון "הצפירה":
 וליום הנזכר הוזמנו נכבדי עדת הספרדים והאשכנזים לבית כבוד הרב. ויבואו נכבדי העדה, וכבוד רבנו לבש את המעיל ברקמת כסף על השכם והענק והחזה ואת המצנפת בסרט הכסף, אשר

הובאו מסטמבול, ויברך כבוד הרב "שהחיינו", וכל הנאספים בירכו אותו בסמן טוב ובאורך ימים על כסא הרבנות, והתהלוכה החלה. בראש הלכו מוחתרי עדת הספרדים והאשכנזים, ואחריהם קוואסים [שמשים רשמיים], ואחריהם שמש העדה נשא את הפירמן [הצו המלכותי] בכיס של משי על טס של כסף, ואחריו פקיד הקאימקאם אפנדי לבוש מדי השרד וחרב צמודה על ירכו בחגורה מוזהבת, ואחריו כבוד רבנו הגדול אשר דמותו היתה נהדרה מאוד. [...] ובחדר מושב האדארה [הנהלת המחוז] המתינו לכבוד הרב סעדת [כבוד] הפחה, כבוד המופתי אפנדי, הקאדי אפנדי, כבוד המוחשבגי [אחראי הכספים במינהל המחוז], כבוד סלים אפנדי ראש הבלדיה [ראש העיר סלים אלחוסייני]. ועוד מנכבדי פקידי הרשות... ויקומו כל הקהל על רגליהם ויקרא פשרה אפנדי את הפירמן אשר הדר מלכותו בעצם ידו חתום עליו. ובכלות הקריאה ברך סעדת הפחה וכל העומדים את כבוד רבנו בסמן טוב. אז יקרא כבוד רבנו בלשון ערבית תפילה יפה לשלום מלכנו הרחמן הדר השולטן וכל העם קרא אמן בכל כוחם.⁶³

ברובד הפומבי, הטקסי, ראש עדת היהודים זכאי לכל הכבוד, הן מצד הסולטאן וחצרו והן מצד ההנהגה המקומית של המוסלמים בירושלים. כך, כל עוד מקבלים הרב ועדתו על עצמם את כללי המקום והמשטר. בלשון אסלאמית – כל עוד קיבלו את כללי החסות המזכירים כי היהודים כפופים לשלטון האסלאמי ונמנעים מלחתור לריבונות. בלשון הלאומיות העות'מאנית שהחליפה את הלשון האסלאמית: כל עוד הם מקבלים את עיקרון השוויון הבין-דתי והאחוה תחת ריבונות האימפריה. אבל אם מטרתם היא לתפוס את השלטון בארץ, אזי הממשלה והציבור, מתוקף הזהות העות'מאנית, הערבית והדתית, ייאבקו בהם בכל הכוח. הרוח הכלל-עות'מאנית ששררה אז היא שהביאה לכך שלא רק המופתי נחרד מהמידע (הכוזב) על תוכניותיו של בן-יהודה, אלא גם החכם באשי מצא לנכון להחרים אותו. יתכן כי לא רק חשש מהתגרות בגויים הניעה את החכם באשי אלא גם תחושת

שותפות הגורל העות'מאנית שטיפחה האימפריה באותה עת.

בן-יהודה וחותנו זוכו חודשיים אחרי שנעצרו, כשהוכיחו לבית המשפט שמדובר בעלילת שווא.⁶⁴ מיד לאחר מכן הודיע החכם באשי על הסרת החרם. בן-יהודה נזקק לעוד כחמש-עשרה שנה ולמהפכת תורכים צעירים אחת כדי להשתחרר מהטראומה ולהתייחס לאירוע בעיתונו, "הצבי", שבו פרסם חותנו את המאמר המקורי. הוא התייחס בציניות לטענה שחותנו עורר מרד נגד התורכים בתקווה להחיש את הגאולה. "חותני המנוח, שבלבו לא היה כלל ציוני, ולא האמין בגאולה, וכפר בביאת משיח לישראל, משיח איזה שיהיה, נסי ואפילו טבעי... הוא, שהיה ירא מביאת המשיח, מפני שהיה ירא משלטון הרבנים ומעול השולחן ערוך... הוא, שהתלוצץ מעולם בציוניים ובפעולתם, מפני שלא האמין במציאות עם ישראל, מפני שאמר כי אין היהודים מסוגלים למעשה לאומי באמת... הוא, הוא קרא לישראל למרד, למרוד בהשולטן ולכבוש את ארץ ישראל?!"⁶⁵ (שימו לב איזה טיפוסים הסתובבו בירושלים של אז: לא מאמינים במשיח ולא מאמינים בלאומיות יהודית. אבל הם היו מעטים. הרוב האמינו או באחר העיקרים הללו או בשניהם).

בן-יהודה עצמו, אגב, אכן האמין שעל היהודים לכבוש את הארץ, ולו בכסף ובתחבולות. ב-1882 כתב לפרץ סמולנסקין בווינה: "הדבר אשר עלינו לעשות עתה הוא להתחזק בכל כחנו לכבוש את הארץ לפנינו מעט מעט ובסתר. כל כברת ארץ שנוציא מידי לא-יהודי, אם טובה אם רעה היא, אם גדולה אם קטנה, תקרבנו מעט לתכלית... אך כל הדבר הזה נוכל לעשות רק בסתר, חרש. לא נתקע בשופרות ולא נריע תרועות, לא נעשה ועדים אשר ידעו הערבים מה חפצנו". וכמו פינסקר גם חזונו של בן-יהודה הקיף את כל קהילות ישראל במזרח ובמערב: "אם נצליח לקנות אדמה אז על נקלה נמצא גם אנשים אשר יבואו מארצות פזורינו, אם מרוסיה, רומניה, בולגריה או ממארוקו ותונים או יתר הארצות".⁶⁶

מסתבר, אם כך, שהשמועות לגבי שאיפותיו של בן-יהודה לא היו מופרכות לגמרי, ואולי זה מה שעורר את חרדתו של החכם באשי

של ירושלים. לחכמים בעיירות רחוקות מהמרכז היו עניינים מקומיים יותר לעסוק בהם.

והרחק מהמרכז – המאבק נגד התאסלמות הספרדיות
 החכם באשי בירושלים, כאישיות וכסמל, היה מעורב במאבקי הכוח
 שעיצבו את היחסים העשירים והסבוכים בין הקהילה הספרדית, הממשל
 העות'מאני, הפעילים הציונים, הקהילה הערבית המקומית והקהילה
 האשכנזית בשלהי המאה ה-19. בנפות אחרות בארץ פעלו החכם-באשים
 בעיקר במישור המקומי. הנה מעט מפועלו של הרב מכלוף אל-דאודי,
 שהיה החכם באשי של עכו משנת 1899 ועד מותו בשנת 1910, בתחום
 יחסי יהודים-מוסלמים. הרב מכלוף נולד במראכש שבמרוקו בשנת
 1825, ובהיותו פעוט עלתה משפחתו ארצה. הוא התחתן בגיל שמונה-
 עשרה עם רחל, בת למשפחת עבו הידועה מצפת, ושימש כרב בקהילות
 בגליל. מינויו לחכם באשי, כשהיה כבן שבעים וחמש, נעשה בצו רשמי
 של הסולטאן ובהסכמת הראשון לציון אלישר. בכך יש סימן שהשפעתה
 של ירושלים נמתחה אל מעבר לגבולות המנהליים של מחוז ירושלים.
 בנו סלים אלדאודי היה מעורב בפעילותו והתלווה אליו למפגשים רבים,
 והזיכרונות שכתב מהווים מקור עיקרי לידיעות על אודותיו.⁶⁷
 אחד האתגרים שאיתם נאלץ החכם אלדאודי להתמודד היה רצונם
 של יהודים – ובעיקר יהודיות – להתאסלם, תופעה מוכרת שאת
 היקפה קשה לאמוד. אלדאודי מפרט בזיכרונותיו את סיפורן של שתי
 נערות מחיפה, האחת ספרדייה מבית אמיד והשנייה מרוקאית שעברה
 כעוזרת בביתה, שהגיעו לבית המופתי בעכו על מנת להתאסלם כדת
 וכדין. שליחים מקהילת חיפה הגיעו לעכו והפצירו ברב לעשות ככל
 שביכולתו למנוע את ההתאסלמות, כיוון שחששו ממכת המרות דת
 בקהילתם אם יעלה הדבר בידי השתיים. המופתי אף הוא הודיע לרב
 על בוא הבנות, בשל החוק העות'מאני שחייב נוכחות החכם באשי
 בעת התאסלמות יהודים.

הרב פתח מיד במהלכים על מנת למנוע את ההתאסלמות. הוא ידע
 שפקידי הרישום רשאים לא לאשר התאסלמות אם אינם משוכנעים

שהיא נעשית מרצון חופשי, ולכן פנה לשיח' ממכריו שיברר עבורו איזה תשלום ידרשו הפקידים כדי לרחות את הפונות. בנוסף, פנה למופתי של העיר וביקש שהות של שבוע (ואחר כך שבוע נוסף), כדי לנסות לדבר על לב הבנות – ששהו בבית המופתי – שלא להתאסלם. גם השיח', גם המופתי וגם הפקידים הסכימו לשתף איתו פעולה, מי בגלל התשלום שקיבל ומי בשל יחסיו עם החכם באשי. הרב ובנו באו ושוחחו כמה פעמים עם הנערות, ניסו להבין מה גורם להן לרצות להתאסלם, וכיוון שהניחו שמדובר ברצון להינשא, הציעו להן חתנים יהודים. מחבר הזיכרונות מספר שבהנחיית אביו אמר לנערה הספרדייה, האמידה יותר, שהוא מעוניין לשאת אותה לאישה. היא הבינה שכוונתו אינה אלא להניאה מדעתה ודחתה אותו, אבל בסופו של דבר זנחו הנערות את תוכניתן. הן עברו מבית המופתי לבית הרב, והוא אכן ראג לשתייהן לחתנים.

אילו תובנות אפשר להפיק מהסיפור הזה על יחסי ספרדים-ערבים?

על סיפורים ותובנות

השאלה של הסקת מסקנות מאירועים "קטנים" היא עניין גדול בכתיבה היסטורית. נערים ספרדים אמרו או לא אמרו משהו ביפו בעקבות הקטטה של המוסקובים; נערים ערבים הציקו ליהודים ברמדאן; שתי נערות יהודיות בורחות מחיפה לעכו כדי להתאסלם. מה אפשר לעשות עם הסיפורים האלה? אפילו שמות המעורבים לא הועלו על הכתב. איפה זה ואיפה ההיסטוריה הגדולה: האדמירל נלסון וקרוב טרפלגר, הרצל מסקר את משפט דרייפוס, הסולטאן עבד אלחמיד השני משעה את החוקה, הקונגרס הציוני מתחבט בשאלת אוגנדה.

מה שמחזיר אותנו לשאלה מה בעצם העניין בכתיבת היסטוריה. אכן, יש סוגים שונים של כתיבה היסטורית. היסטוריה עולמית והיסטוריה לאומית והיסטוריה חברתית ואישית, אם להציג חלוקה אחת מרבות, ויש זיקה בין רמות הכתיבה הללו. תהליכים גלובליים משפיעים על אומות, ופרטים מושפעים מתנועות לאומיות ומשפיעים עליהן. כאן אנחנו מתעניינים בין היתר באופן שבו מסגרות רחבות

- דת, לאום, מעמד, מגדר - מתבטאות בחיים של פרטים ולהפך. ואנחנו מבינים ששיחות בין אנשים ומלמולים של נערים לא נהגים בחלל ריק. הם מביעים רגש, נובעים מתוך זהות, מחזקים או מחלישים את גבולותיה ומצביעים על הוויה ותודעה. אלו הם הדברים שאנחנו רוצים להתחקות אחריהם.

אז מה אנחנו לומדים כאן? ראשית, עצם רצונן של הנערות להתאסלם מראה שהאסלאם לא נתפס כדבר מגונה. יותר מזה, מהחשש שהביעו ראשי הקהילה בחיפה מפני גל התאסלמויות, ניתן להסיק שהיה לאסלאם (או לצעירים מוסלמים) אז כוח משיכה ממשי. משמעותית לא פחות היא הנכונות של אנשי דת ופקידים מוסלמים לסייע לרב למנוע את המרת הדת. הם לא ראו באיסלום יהודיות מצווה נעלה, בניגוד לאתוס האסלאמי של דעווה, הקריאה להתאסלמות - דוגמה אחת מרבות לפער בין התפיסות העקרוניות בדתות לבין ההתנהלות בפועל של בני אותן דתות, כולל חכמי הדת. ואולי אפשר לראות כאן גם אחוות נשים: אמו של המופתי עצמה, מתואר בספר, הצטרפה למאמץ למנוע מהנערות להתאסלם, ואמרה להן שאם יתחתנו עם מוסלמים הרי שאחרי תקופה קצרה של שכרון חושים יתחילו בעליהן לפגוע בהן ולקרוא להן יהודיות בוגדות ואף להכות אותן.

הטענה בדבר המכות שסופגות יהודיות (או יהודיות לשעבר) מבני זוגן המוסלמים נשמעת גם היום כדבר שבשגרה, ובלי לבחון לעומק את התופעה אין לדעת אם אכן מדובר באלימות חריגה או שמא בטיעון שנועד למנוע נישואין בין-דתיים. האזהרות לא תמיד פועלות כמקווה, ויהודיות בודדות (בעיקר מזרחיות) המשיכו להינשא עם ערבים, גם בתקופת המנדט ומאוחר יותר במדינת ישראל, למרות ניסיונות של אנשי דת ופעילים, משני הצדדים, למנוע זאת. במובן מסוים המאבק נגד נישואין בין-דתיים הוא שדה של שיתוף פעולה יהודי-מוסלמי שצמח מתפיסה משותפת של מתן בכורה לשימור המסגרות המשפחתיות והדתיות על פני ההיקסמות שבהתאהבות. כמו הרב והמופתי של עכו, גם מוח'תאר שכוונת כרם התימנים, נחום לוי,

סיפר שבתקופת המנדט פעל יחד עם שכנו הקאדי להניא יהודיות מסביבתו מלהתאסלם לשם נישואין.⁶⁸

קיומה של התופעה גם בתקופה שבה חיו יהודים כמיעוט תחת שלטון מוסלמי וגם במציאות של רוב יהודי וריבונות יהודית, מלמדת שיחסים אינטימיים עם ערבים, כמו גם התאסלמות, לא נובעים רק מרצון להסתפח לקבוצה החזקה יותר. אז מה גרם לנשים (בעיקר) להתאסלם לשם נישואין, אז ועכשיו (ככל שזה קורה)? האם המזרחיות, בהיותה תרבות משותפת לערבים ולמזרחים, היא המאפשרת לאהבה ולמשיכה לגבור על חסמים לאומיים ודתיים? או אולי ההשתייכות למעמד חברתי-כלכלי קרוב? קיימות עדויות על קליטה נוחה יותר של נשים מזרחיות בישובים ערבים,⁶⁹ אך שאלות אלו דורשות מחקר מקיף שחורג ממסגרת ספר זה. מכל מקום, הרצון למנוע יחסים כאלה נמשך לאורך כל השנים, כפי שעולה מדברי הראשון לציון המנוח, הרב מרדכי אליהו.

נישואין בין-דתיים, הרב אליהו ויצחק נבון

בשנת 1984, מעט לאחר שסיים את תפקידו כנשיא המדינה, החל יצחק נבון לכהן כשר החינוך. הראשון לציון באותה עת היה הרב מרדכי אליהו, יליד העיר העתיקה בירושלים. נבון היה אף הוא בן למשפחה ירושלמית ותיקה, תערובת של ס"ט ועולי המגרב. בתפקידו כנשיא קידם מפגשים בין תלמידים יהודים לערבים. בשמו של הרב שמואל אליהו, בנו של הרב, מספרים את הסיפור הבא:

פעם היה תוכנית של בתי ספר לקרב בין יהודים לגויים. היה אז שר החינוך יצחק נבון והרב אבא היה הרב הראשי. אמר לו הרב שזה אסור בתכלית. שאל אותו יצחק נבון הרי שנינו גדלנו בעיר העתיקה והיה לנו יחסי שכנות טובה על הערבים. אמר לו הרב: היה יחס של כבוד, אבל מעולם לא היה יהודי אוכל בבית של ערבי. לא היה מתחתן עם הבת שלו. לא לומד איתה ולא משחק איתה. הם בשלהם ואנחנו בשלנו. אם היה חלילה קשר כזה גם הגויים וגם היהודים היו רואים בזה אסון. השר הזה

היה חכם בעיניו וחשב שהוא יודע מה יותר טוב לעם ישראל ומה יביא שלום בין היהודים לשכניהם הערבים ועשה מפגשים כאלה להרבות "שלום אהבה ואחוה". מיד אחר המפגשים הללו התחילה האינתיפאדה הראשונה, בעקבותיה בא "הסכם השלום" של אוסלו. שמאז שהוא פרץ אין אפשרות להסתובב בעזה או בשכם. אחרי שפרץ השלום גם כשמסתובבים בירושלים צריכים תפילה לא להפגע. והכל התחיל ממפגשים אלו.⁷⁰

על הקשר הסיבתי בין המפגשים לבין האינתיפאדה אפשר להציב סימן שאלה. לענייננו חשוב החשש המתמיד מפני נישואין בין-דתיים, שהיה משותף ליהודים, מוסלמים ונוצרים, והשפעתו על היחסים בין הקבוצות.

השאלה המעמדית

שתי הנערות שברחו מבתיהן על מנת להתאסלם היו מרקע חברתי שונה: האחת, נערה ספרדייה אמידה, דוברת צרפתית, נאה על פי התיאור; השנייה – נערה מרוקאית שעבדה אצלה בבית כעוזרת, דוברת ערבית, לא הרשימה במראה את בן הרב. ביניהן דיברו השתיים לדינו.⁷¹ דוברי הערבית הם אלה שהיו קרובים יותר לתרבות הערבית המקומית והיו מעורבים בחיי היומיום עם הערבים. הם אלה שהואשמו על ידי הציונים, יותר מאחרים, בהתבוללות בערבים ובחוסר לאומיות. כך ביפו, כך בירושלים וכך בחיפה שממנה באו הנערות. למעשה היו "המתבוללים" (או החיים בשלווה עם הערבים) משכבות חברתיות מגוונות: מדלת העם, משכבת הסוחרים ומהאליטות הספרותיות הספרדיות.

לפערים החברתיים בחברה היהודית בארץ באמצע המאה ה-19 היה גורם ייחודי שהעצים אותם והוא שהיהודים שעלו אז לארץ היו ברובם משני קצות הקשת החברתית-כלכלית: אליטות ואנשי ציבור מחד, והגירת מצוקה של שכבות נמוכות מאידך. כך התבססה חברה עם פערים מובהקים מובנים. בשנות החמישים של המאה ה-19 נזעקו ראשי כוללות הספרדים והתריעו: "בעוונות ספינות באות מים וממערב מסוריא וערביא וטורקיא כולם עניים וערטיילאין יחפים ועניים מרודים".⁷² עולים

אלו קיוו להיקלט בארץ הקודש והאמינו שאם לא ימצאו עבודה יוכלו לחיות מקופת הציבור כשומרי הזיקה היהודית בעיר. ראשי הקהילה הספרדית נחרדו. נהירה של יהודים עניים ארצה משמעה הקצבה נמוכה יותר לכל אחת מהמשפחות שכבר נסמכת על קופת הציבור. מבקריהם יאמרו כי רצו לשמור על הכנסותיהם שלהם. מכל מקום, הימשכות העלייה הלא-מבוקרת הביאה להיווצרות שכבת מצוקה מאה שנה לפני קום המדינה, רובה מארצות האסלאם. דוגמה מוקדמת לדיון על מיון עולים על פי יכולותיהם ועל פי המעמסה שיטילו על הכלל. סלקציה בלעז. לא מדינת ישראל של בן-גוריון הגתה אותו.

לא רק נצרכים ספרדים

"והנה הגיעה השעה ואשכנזים נראו וביותר מן הראוי. אשכנזים חדשים בכל החוצות יסתובבו וכל חור שביפו הם ומטלטליהם ימלאו. מי המה? 'פוילישע' - פליטי הפרעות שמרוסיה ורומניה, שלא מצאה ידם כדי נסיעה לאמריקה ובאו לכאן. לשם מה? שמועה שמעו כי 'קולוניות' עתידות להבנות בארץ ישראל על ידי אגודות ונדיבים - והקדימו העלובים ובאו להתנחל". כך תיאר ש. בן ציון, אביו של הצייר נחום גוטמן, את אנשי העלייה הראשונה. לא כמי שחוזה זאת (הוא היה מאנשי העלייה השנייה) אלא כסופר: "ובאלה יפו כולה (הומיה. אנשים רעבים ובטלים נושאים ונותנים בחוצות על ענייני קולוניזציה... וכבר נסגר החוף מפני עלייה זו של דלות מנוולת".⁷³ המיוחסים הספרדים הביטו על העולים האשכנזים מלמעלה; חובבי ציון ניסו לצמצם את העלייה ממזרח אירופה על פי מפתח כלכלי. כך או כך, הסלקציה נתפסה בעיני רבים כהכרחית.⁷⁴

המוסקובים ותחושת העליונות

זו היתה המציאות קודם לעליית הסוציאליסטים המוסקובים, העלייה השנייה. חרורי להט מהפכני הם רצו לשנות סדרי עולם. הם האמינו כי רק בידם המפתח לגאולת עם ישראל מחרפת הגלות והטפילות ומחרב הגויים המאיימת עליהם. בהוריהם ראו דור שאבד עליו הכלח

והמרד הראשון שלהם היה נגדם. באלו המתערים בתרבות המקומית ראו סכנה לאומית עוד באירופה. כשעלו ארצה הביאו איתם עולם רגשי שהתעצב בצל פוגרומים, על הבריקדות של המאבק הסוציאליסטי ותוך עימותים עם יהודים א־לאומיים. את עקרונותיהם שאפו ליישם בארץ. הם רצו לטלטל את תפיסותיהם המסורתיות של בני הארץ היהודים ולהביאם לקבל על עצמם את המרות הציונית הסוציאליסטית. הבורגנות הספרדית, למרות נטייתה ליזמות ומודרניזציה, נתפסה בעיני המוסקובים כמי שמנסה לשמר עולם מזרחי ישן, והמשכילים הספרדים שאימצו את רעיונות הנאורות וההשכלה האירופים (לעתים בנוסח העות'מאני שלהם) נחשבו לבנטינים במובן השלילי של המושג: אנשים שהמירו את הבגדים המזרחיים המסורתיים בחליפות אירופיות, איבדו את תרבותם המסורתית, אך אירופאים לא הפכו.

הנה תיאור של הקהילה היהודית בחיפה, שהתפרסם בעיתון "הפועל הצעיר" הסוציאליסטי: "נקל להבין את תמונת החיים הציבוריים אצל הספרדים. במילה אחת: אפס! וההמון, הנבער פה הרבה יותר מביפו וירושלים והמבהיל אתכם בערביותו הנפרזת, נשאר נעזב בלי שום מנהיגים ובלי עובדים צבוריים", כתב אחד מבכירי העיתון.⁷⁵ אך לא רק ההמון הנבער לוקה בערביות; גם בוגרי בית הספר התיכון של כי"ח (אליאנס), "כמו יתר אחיהם המה ערביים גמורים בדבורם, במנהגיהם, במסחר ובכל... מדיעות בעברית ובלמודים עבריים הם רחוקים כמו שהם רחוקים גם מדיעות כלליות". והוא מסכם: "אי אפשר לתאר ריחוק יותר גדול מאשר אותו שבין הספרדים בחיפה ובין האלמנט האשכנזי החדש. ... על האשכנזים החדשים, ואלה הלא רוב מניין ובניין של האשכנזים, מביטים עפ"ר כאל 'מוסקובים', בעוד שאת עצמם הם מכנים בשם 'ולאד אלערב'. [...] תודו שבהרבה הם אולי יותר קרובים להערביים תושבי המקום מאשר לנו".⁷⁶

קרבה

שאלת הקרבה המזרחית-ערבית היא מהותית לענייננו, ויש להבחין בין סוגים שונים של קרבה. קרבה תרבותית, היינו השתייכות

לאותה תרבות מבחינת מבנים משפחתיים וטעמים במטבח והעדפות מוסיקליות ושימוש בשפה ויחס לכתבי הקודש וכיוצא בכך. הקרבה הזו היא בגדר נתון, ויש לזכור שאינה יוצרת בהכרח שותפות פוליטית (לעתים יכולה דווקא להעצים מתחים ותחרות). קרבה מסוג אחר היא קרבה חברתית, היינו קיומם של מעגלים חברתיים משותפים שאותם רוצים השותפים לשמר. ועוד יש: קרבה רגשית, כאשר קשרים חברתיים קונקרטיים מייצרים חיבה שאינה נפגעת מהשתייכות לדתות או לאומים שונים. וממד קרבה אפשרי נוסף הוא פוליטי: קיומה של ברית פוליטית או רצון ליצירת אחת. ננסה לעקוב אחרי הממדים הללו לאורך זמן. יש לקחת בחשבון שהמקורות ההיסטוריים עשירים יחסית באשר לממד הפוליטי בעוד מקורות על הממד הרגשי נדירים יותר, ולכן יזכה הראשון להתייחסות נרחבת יותר.

במקרה של חיפה הקרבה היתה תרבותית ולשונית, והתקיימו גם מעגלים חברתיים משותפים. באשר לפוליטיקה, עוד מעט נפגוש ספרדים ומוגרבים שהתקרבו לציונות ולחמו למענה, ואחרים שהיו אדישים אליה – וגם כאלה שהתנגדו לציונות. אנשי "הפועל הצעיר" שהתייחסו לבני הקהילות הללו כבורים וכ"אפסים" כמעט לא עשו את ההבחנות הללו, ועבורם יהודי ספרדי שלא הצטרף לשורותיהם של הסוציאליסטים נחשב "ערבי" ונחות. השיח על נחיתות הנוער הספרדי והמזרחי יימשך גם בתקופת המנדט ויתעצם לאחר העליות הגדולות בשני העשורים הראשונים למדינה.

מזרחים כערבים

השוואת מזרחים לערבים היא אחד הכלים להנכחת עליונות אשכנזית. הכתבה מחיפה היא דוגמה מוקדמת יחסית. ההנחה המובלעת בה היא נחיתותם של הערבים ושל התרבות הערבית. במקרה הזה ההשוואה נעשתה על ידי ביטאון מפלגתי. ב-1984 ביטא אותה הרמטכ"ל לשעבר, ח"כ מוטה גור (מערך), כאשר הגיב להפרעות של מפגיני ימין בעצרת בחירות של מפלגתו, ואמר מעל הבמה כי המערך ידפוק את מפגיני הימין המזרחים כמו שדפק את

הערבים. "כמו שלהם לא עזרו הצעקות ודפקנו אותם, גם לכם לא יעזרו הצעקות ונדפוק אתכם".⁷⁷ ב-2020 היה זה מזכ"ל התנועה הקיבוצית ניר מאיר שהשווה (עם הסתייגויות כמובן) את מתקפות החמאס על קיבוצי עוטף עזה לדרישת קבוצת "משחררים את האסי" לפתוח לציבור את הנחל שקיבוץ ניר דוד נבנה על גדותיו, והציג את הבית שאנים ואת תושבי עזה כקבוצות נחשלות המקנאות בהצלחה של זולתן.⁷⁸ אכן, זהו פן ההמשכיות ביחסי אשכנזים-ערות המזרח מראשית המאה העשרים ועד היום (המחזק את תפיסת ההמשכיות ההיסטורית): הזיהוי המתמשך, לעתים קרובות כקריאת תגר והצהרת עליונות אשכנזית, של מזרחים עם ערבים. ויש עוד ערוצי המשכיות שנפגוש בפרקים הבאים.

ההבדל הבין-דורי

תוך שאנו שמים לב להמשכיות בתחושת העליונות חשוב לשים לב גם להבדל: בראשית המאה העשרים אותם מוסקובים היו רק בראשית המהלך של בינוי כוחם הכלכלי והפוליטי, והמאבק בין הזרמים ביישוב היהודי המתגבש טרם הוכרע (וגם כשמאבקים מוכרעים הם יכולים להתחדש). התנשאות כלפי קבוצות אחרות במצב של שוויון יחסי אינה זהה להאשמות, או לתחושת עליונות, כאשר יחסי הכוח הם מובהקים וכאשר צד אחד יכול להתוות באופן מהותי את גורלם של בני הקבוצה האחרת, כפי שיקרה שני עשורים מאוחר יותר. הווה אומר: אנחנו מעיינים עכשיו בשורשי תחושת העליונות הציוני-אירופית, זוכרים שמנגד היתה גם תחושת עליונות ספרדית, ובהמשך נראה יד מי היתה על העליונה ומתי. תוך כך נזכור שלא רגש העליונות הוא המשתנה המשמעותי אלא יחסי הכוח ודרכי הפעולה של שחקנים שונים כאשר הכוח מצוי בידיהם. כלומר, כיצד פעלו אשכנזים כשניסו להגיע להגמוניה, כיצד פעלו כשהפכו להגמונים, כיצד פעלו ופועלים מזרחים כדי לערער את ההגמוניה ומה מחשבותיהם על הסדר הראוי לכשתפורק ההגמוניה הישנה.

ועוד הערה היסטורית: הביטוי "יהודים-ערבים" בפי כותבי "הפועל

הצעיר" נועד להצביע על נחיתות מזרחית. הניסיון להחיות את הזהות היהודית-ערבית שמציעים כמה אינטלקטואלים מזרחים החל מסוף המאה העשרים הוא במובן ידוע ריקליימינג - אימוץ מונח זהותני פוגעני כדי ליטול ממנו את הקונוטציה השלילית ולהביע גאווה בתרבות המזרחית והערבית. הוא מהדהד את המונח המקורי למרות שהתנאים ההכרחיים לקיומו - שוויון פוליטי בין-דתי ומעורבות בתרבות ובהוויה הערבית - אינם קיימים כיום (ועל כך הרחבתי במקום אחר).⁷⁹

מילה על אליאנס

היהודים-הערבים (אז היה זה מושג בעל תוקף) בחיפה למדו בחלקם בבית הספר אליאנס, של חברת כי"ח - חברת כל ישראל חברים. החברה הוקמה בצרפת ב-1860 במטרה להגן על יהודים נרדפים ברחבי העולם, זאת בעקבות עלילת הדם בדמשק עשרים שנה קודם להקמתה ותקריות אנטישמיות נוספות. יהודי מרכז אירופה היו מודעים להשפעה של המעצמות שבהן חיו על מדינות באסיה ובאפריקה, וגם לכוחם שלהם כאנשים שהשתלבו בעמדות מפתח בארצותיהם - ובר בבר דגלו בסולידריות יהודית. אדולף כרמיה, שהיה מעורב במאבק נגד עלילת דמשק (1840) וב-1848 מונה לשר המשפטים הצרפתי, שימש נשיא החברה הראשון. במקביל לפעולות ההצלה המרשימות בקהילות יהודיות ברחבי העולם (כולל סיוע ליהודים להגר ממזרח אירופה המדממת), הקימה אליאנס בצפון אפריקה ובמזרח התיכון רשת בתי ספר ששינו את פני מערכת החינוך היהודי בקהילות אלו (לעתים תוך מחלוקת עם ההנהגה הדתית המקומית). את בית הספר בחיפה שנזכר כאן הקימה ב-1884, שנתיים אחרי הקמת בית הספר בירושלים, ושניהם קלטו בנים ובנות כאחד. המוסקובים השמיצו את בתי הספר הללו ואת תלמידיהם, לא מעט בשל חילוקי דעות עקרוניים. חוקר יהדות המגרב מיכאל אביטבול ניסח את לוז המחלוקת כך: "אליאנס לא היה גוף פילאנתרופי גרידא. פעילותה היתה מיוסדת על אידיאה שהוותה אלטרנטיבה אידאולוגית

ומעשית לרעיון הציוני: מול מרכזיות ארץ ישראל העמידה כי"ח את מרכזיות צרפת אשר את תרבותה ואת ערכיה הפיצה..." בנוסף "האמינה כי"ח כי אפשר לפתור את בעיית היהודים בארצות מושבם... תוך שילובם החברתי והתרבותי ותוך שילובם בחיים הכלכליים של המדינות שבהן הם חיים"⁸⁰.

הגישה המשלבת נגדה את העמדה הציונית בכל מקום, ובוודאי בארץ ישראל שבה קידם הזרם הפועלי מהלך של היבדלות (באופן נמרץ בהרבה מאשר אנשי העלייה הראשונה). חניכי כי"ח, לעומת זאת, ראו עצמם כחלק מהמרקם החברתי של הערים שבהן חיו, וכך גם בתי הספר עצמם, שייעדו עצמם לכלל החברה המקומית. אכן, כמה מהמשפחות המוסלמיות המובילות – בין היתר אלח'אלדי וחוסייני שהזכרנו – שלחו את בניהן להתחנך במוסדות כי"ח, והנטייה הזו גברה יחד עם התחזקות רעיונות השילוב והאחוזה לאחר מהפכת 1908.⁸¹ "ל"אשכנזים החדשים" היתה גישה אחרת, גישה של הפרדה.

פרויקט ההפרדה הלאומית

זה היה סלע המחלוקת בין בני הארץ (בעיקר, אך לא רק, הספרדים) לבין המוסקובים. למרות שהיחסים לא היו תמיד אידיליים, למרות ההצקות בלילות הרמדאן, למרות התחרות הבין-דתית, ראו עצמם בני הארץ היהודים כחלק מאותה הוויה רחבה, עות'מאנית-מקומית. כך בני השכבות הנמוכות וכך האליטות שפסעו בנתיבי המודרניזציה העות'מאנית. בדמיונם הפוליטי הם לא חזו מדינה יהודית המבוססת על הגירה ממזרח אירופה אלא חברה רב-דתית המחוברת למרחב. השאיפה המוסקובית, לעומת זאת, היתה לנתק בין יהודים לערבים. הדבר היה גלוי וברור גם לערבים. העיתון "פלסטין" תיאר ב-1914 את התהליכים שהתחוללו מאז הגיעו אנשי העלייה השנייה. היהודים שנחשבו בעבר "גזע פטריוטי, עות'מאני, אח, אהוב ונכבד מכל אחיו בני הגזעים העות'מאנים", שינו את טבעם מאז "שבאו השטנים של הציונים, ממהפכני הגרמנים, מאנרכיסטי הרוסים" הזועקים וקוראים "הזהרו יהודים להתערב עם התושבים פן תאבד לאומיותכם". בנוסף

מפיצים היהודים החרשים את הטענה כי "הם 'אומה' ולא 'דת' ושהם משתדלים לחכור את הארץ כדי להיות עם בעל שלטון עצמי, בארץ בעלת שלטון עצמי, ולא להיות גזע פשוט בארץ רבת גזעים. ובכן, התחילו ראשית כל לבנות פרברים פרטיים בשבילים, ואח"כ התחילו למשוך אליהם את בני עמם, ומנקים אותם מבין המוסלמים והנוצרים כאותו איכר המנקה את הגרעינים. ואחר כך החרימו את השפה הערבית, עד שאינך שומע את צלצולה בשווקיהם ובמשא ומתן שלהם, ואח"כ חיברו את הלימודים בבתי ספרם בשפתם הלא-חיה..."⁸².

התרגום שכאן הוכן בידי נסים מלול – בעצמו יהודי-ערבי, לפחות לפי חלק מההגדרות – עבור המשרד הארצישראלי של ההנהלה הציונית. המאמר מאבחן בדיוק ובחדות את תהליך ההפרדה: ברמה הזהותית: הדגשת הממד הלאומי ביהדות על פני הממד הדתי ומכאן דרישה להגדרה עצמית; במישור המדיני: שאיפה לשלטון עצמי תוך דחיית דגמים מדינתיים שיתופיים; ברמה המעשית: רכישת אדמות ובניית ישובים ליהודים בלבד; ברמה הלשונית: הימנעות משימוש בערבית והקמת בתי ספר עבריים; ברמה החברתית: ליקוט היהודים החיים בין ערבים והזמנתם להשיל מעל עצמם את הערביות ולהתמזג בחברה היהודית הנבדלת.

שרשרת האוריינטליזציה

ההצעה הציונית לספרדים היתה להתנתק מזהותם הישנה, לקבל את עול התנועה הציונית האירופית המאורגנת ולהסתכל על הערבים מלמעלה. במונחים של הסוציולוגית עזיזה כזום – להצטרף לשרשרת האוריינטליזציה, המבט מלמעלה לעבר המזרח. להבנתה, מקורה של השרשרת ביחס העליונות של החברה הנוצרית במרכז אירופה כלפי המזרח, ובכלל זה היהודים שחיו בקרבם שנתפסו כשריד מזרחי; כשהחלו יהודי מרכז אירופה בתהליך ההתמערבות, אימצו את תחושת העליונות והיפנו אותה לעבר יהודי מזרח אירופה (האוסט-יודן); מעת שעלו "המוסקובים" לארץ, החלו לראות עצמם כאירופים והתנשאו על יהודי המזרח (ועל הישוב הישן האשכנזי, שלא עבר את תהליך

התרבות האירופי) ועל הערבים.⁸³ עכשיו היה תור יהודי המזרח להצטרף, ולאמץ תפיסה של עליונות תרבותית כלפי הערבים. ההנחה היתה שמעצם היותם יהודים יכולים היו הספרדים לעבור למחנה "המתקדם".

עבור בני האליטה הספרדית בארץ היה כאן מהפך של ממש. עד אמצע המאה ה-19 הם ראו עצמם עליונים על יהודי אשכנז באופן מובהק. לא רק בשל היותם הרוב המספרי בקרב היהודים בארץ, אלא גם בשל היות הספרדים בעלי הכוח הפוליטי והכלכלי. בה בעת חשו קרובים לבני המעמד שלהם מקרב המוסלמים והנוצרים. הירידה היחסית בגודל קהילתם ובמעמדם החלה עם התגברות העלייה מאירופה ועליית השפעתם של גורמים יהודיים אירופים על חי הכלכלה בעיר.⁸⁴ העליות הציוניות אך האיצו את התהליך הזה.

ובמבט על

תהליך שינוי מאזן הכוחות בין אשכנזים וספרדים בירושלים, והיחלשותם היחסית של האחרונים, שיקף את התהליך הכלל עולמי שבו צברה אירופה עוצמה טכנולוגית, כלכלית וצבאית ביחס לשאר העולם הישן, ובכלל זה העולם המוסלמי. ככל שהתחזקו המעצמות האירופיות התחזק כוח אזורייהן היהודים במעגל הפנים-יהודי, ומתוך תחושת הכוח באה תחושת העליונות ביחס ליהודי המזרח (שהיתה משולבת עם תחושת סולידריות, כפי שהתבטאה ב"אליאנס").

אלא שתוך כדי תהליך זה התרחש באירופה תהליך נגד: התחזקות הלאומיות האירופית הביאה להדרת יהודי אירופה ולדחייתם, ומכאן עלה הצורך היהודי בלאומיות נבדלת, הציונות, שאט אט תפסה את מקומה במארג הרעיוני בקהילות ישראל באירופה. בהיותה תנועה מודרנית - הפועלת במציאות חדשה לשם השגת מטרות פוליטיות שנוסחו בלשון מודרנית - שימשה הציונות עבור פעיליה - ליברלים, סוציאליסטים ואחרים - נתיב מרכזי להצטרפות למודרנה, לעידן החדש. בה בעת לא יכלו פרנסיה, שחשו אחריות לאומית, להתעלם מגורמים "נחשלים" בקרב הלאום - המזרחים שדמו לערבים והחרדים

ששימרו מסורות קדם-מודרניות. את אלה רצתה להעביר תהליך של התמערבות וחילון.

ככל שהתנועה הציונית צברה כוח והערביות נתפסה כסמל לפיגור, ההזמנה לוותר על הזהות הערבית או המזרחית ולהביט מלמעלה על ערביי פלסטין הפכה מושכת יותר ויותר. עם זאת, לא היה צורך להימנות על התנועה הציונית כדי לאמץ תפיסה מודרניסטית או להסתכל על המזרח כנחשל – זו היתה גם התפיסה של חלק מהאליטות הערביות. גם עבורן אירופיות סימנה יוזמה, קידמה וחזרה להיסטוריה. כך מצאו עצמם אפנדים ערבים מתפעלים מהמושבות הציוניות, כפי שהראה אלי אושרוב, ומזלזלים בפלאחים הערבים.⁸⁵

עליונות המערב: מבט ערבי-פלסטיני

העיתון "פלסטין", בדומה לעיתונים העבריים "הפועל הצעיר" ו"החרות", עסק אף הוא בשאלת הנחיתות המזרחית. זו היתה תמה חוזרת ונשנית, שבוטאה באופן ישיר או במשלים. מאמר מאוקטובר 1912 נכתב כשיחה בין שיבולים בשדה, שבה האחת מביעה את צערה על כי איתרע מזלה להימצא בארץ המיושבת על ידי בני המזרח, שאינם מטפלים כראוי באדמתם ואינם מבינים בחקלאות, ולכן הפריון שלה נמוך. אחרת אמרה כי האל שלח דווקא לארץ זו את הנביאים בגלל שתושביה הם הזקוקים ביותר להנחיה, והשלישית דיברה על מצב בתי הספר בפלסטין: הם ריקים מתלמידים, ואין לומדים בהם אלא חנופה ואגואיזם מפי מורים חסרי שיעור קומה. כל השוואה למערב רק מבליטה את חולשת המזרח בכלל ופלסטין בפרט, הבינו השיבולים. וכמו רבים שהיו נתונים תחת משטר קולוניאלי מערבי הסיקו: יש צורך בשיטות לימוד מודרניות ונהלים חדשים המתאימים לתקופה. צריך ללמוד מהמערב.⁸⁶

בני האליטות הערביות הללו קיימו יחסים חברתיים עם חובבי תרבות המערב מקרב אנשי העלייה הראשונה. הם הזמינו אלה את אלה לביקורי בית, לחתונות ולאירועי תרבות.⁸⁷ הם עמדו בקשר גם עם המיוחסים בקהילה הספרדית, אישים שניהלו מערכת יחסים מורכבת

עם התנועה הציונית הממוסדת. אלה האחרונים תמכו בעלייה יהודית לארץ, אך הסתייגו מהתנהלות העולים המוסקובים; הם ראו עצמם חלק מהאימפריה העות'מאנית אך גם חלק מההתחדשות היהודית. הם אימצו הוראה בעברית במוסדות החינוך הספרדיים אך ראו חשיבות רבה גם בלימוד השפה הערבית. חלקם סייעו בפועל למוסדות הציוניים הרשמיים, ועיקר הסיוע שהגישו היה אל מול האוכלוסיה הערבית וההנהגה העות'מאנית. שנים קודם לכן, כשהחלה העלייה הראשונה, היו אלה בני המשפחות הספרדיות הוותיקות שקלטו את הבאים וסייעו להם בצעדיהם הראשונים בארץ – כולל ברכישת קרקעות.

האליטה הספרדית והמוסדות הציוניים

הגירת הבהלה של יהודים ממזרח אירופה החלה בשנות ה-1880, בעקבות הפוגרומים. רוב מוחלט של המהגרים פנה לאמריקה הצפונית, אך מקצתם בחר בארץ ישראל. היו אלו בעיקר החברים באגודות כמו חובבי ציון ודומותיה שקמו בערים שונות. ב-1884 התכנסו נציגי האגודות השונות בקטוביץ' והקימו מסגרת-על שתאחד את מאמציהן הפוליטיים והמעשיים. הוועידה שיגרה משלחת לארץ ישראל לבחון את מצב המושבות שכבר הוקמו ולגבש תוכניות התיישבות לעתיד. את המשימה לקח על עצמו קלונימוס ויסוצקי, בעל חברת התה ומראשי "החובבים". במהלך סיורו בין נקודות ישוב יהודיות, כתב העיתון "החבצלת", "הכיר [ויסוצקי] את הזאבים המתחפשים בעור כבשים ויגרשם הלאה מהסתפח בנחלת חובבי ציון האמיתיים, ולא עוד אלא יגע וחיפש ומצא איש יקר מאלף, את הגביר הנכבד בעל כשרונות יקרות, המצוין מו"ה [מורנו הרב] אברהם מויאל נ"י [נרו יאיר] ואותו הפקיד לראש על ענייני הישוב בכלל, ולמשגיח על המושבות בפרט".⁸⁸

המאמר חתום על ידי א.ר., אלעזר רוקח שבו כבר נתקלנו. אף הוא חָבַר לחובבי ציון ושימש בנציגות הארצישראלית של חובבי ציון.⁸⁹ בנוסף לסיוע שנתנו למושבות הקיימות, פעלו מויאל ורוקח לאיתור שטחים לרכישה עבור מושבות חדשות, וכן ליישוב יהודים בערים ערביות, כמו לוד, שכם ועזה.

ויסוצקי בחר במויאל מתוך ראייה פרגמטית. כבר בדרכו לארץ כתב לשולחיו כי "עלינו להשתדל בכל כוחנו לקנות לב אחינו הספרדים שהם נקובי שם וידועים] פה, ויד להם בכל מקצועות הממשלה, והממשלה בטוחה באמונתם ובתום לבבם, ורק על ידם נוכל להיוושע". ויסוצקי גם ניסה לשכנע את ראשי האגודה לא להסתפק בהעסקתו של מויאל אלא לעשות מאמץ לשלב את "הטובים באחינו הספרדים" במהלכי התנועה, אולם הצעתו לא נידונה. מנשה מני (יליד 1889, חברון) - בן לשושלת רבנים ומקובלים מבגדאד שהפך לבנקאי והיסטוריון חובב - רואה בהתעלמות זו את ראשיתו של הניכור בין התנועה הציונית לבין הציבור הספרדי.⁹⁰ מויאל הלך לעולמו זמן לא רב אחרי שנכנס לתפקידו בחיבת ציון, אך ממילא לא היה היחיד (גם לא הראשון) מבני האליטה הספרדית ביפו שסייע למתיישבים אשכנזים ברכישת קרקעות. קדם לו חיים אמזלג, בנקאי וסגן הקונסול הבריטי בעיר, שעזר למתיישבי פתח תקווה לרכוש את אדמת מלאבס ולמתיישבי ראשון לציון לרכוש מאדמות עיון קרא.⁹¹ גם אהרן שלוש, אבי המשפחה היפואית, סייע לרוכשי הקרקעות בראשית העליות הציוניות.⁹²

דור אחד מאוחר יותר השתייך בן משפחתו של אברהם מויאל, ד"ר שמעון מויאל, לחוג הכותבים בעיתון "החרות". כעשרים כותבים ספרדים השתתפו בעיתון הזה, ופרסמו מאות מאמרים בשאלה הערבית. כל זה במציאות שונה, המציאות שלאחר מהפכת התורכים הצעירים.

האליטה הספרדית ככוח מגן

ההתלהבות הראשונית עם מהפכת התורכים הצעירים ורגש האחוה הבין-דתי שעוררה לא נמשכו זמן רב. חופש הביטוי שנקבע בחוקה איפשר לערביי הארץ להביע באופן גלוי וברור את התנגדותם לציונות. זו, כאידאולוגיה וכפרקטיקה המעדיפה יהודים על פני זולתם, נתפסה כמזיקה לא רק בעיני אנטישמים גלויים וסמויים אלא גם בעיני ערבים שתמכו בשוויון אזרחי בין-דתי. העיתונים הבולטים

שיצאו לאור בארץ בעקבות המהפכה, כמו "אלכרמל" החיפאי בעריכת נג'יב נצאר, שהחל לצאת ב-1908, "פלסטיין" היפוואי שהחל להתפרסם ב-1911, ו"אלמנארי" הירושלמי הקדישו מקום רב למאבק נגד הציונות ומכירת אדמות, וקראו לממשלה להגביר את הפיקוח על מעשי הציונים. נציגי ערביי הארץ בפרלמנט העות'מאני דרשו מהממשלה לעצור את העלייה היהודית. המתח בין יהודים וערבים הלך וגבר ודומה שמי שהרגיש את השינוי יותר מכל היו הספרדים הוותיקים, דוברי הערבית, שבתורם שינו את כתיבתם על ערביי הארץ. יוסף מיוחס, יליד כפר השילוח, סילוואן (1868), מחבר ספרים רבים על התרבות הערבית, לימים חבר הוועד הלאומי, כתב ב-1896 כך: "זמן רב היו לנו הערבים לאחים נאמנים... את שפתו היפה חָלַק [הערבי] עמנו, את מידותיו הטובות לימָדנו, את משליו הנעימים הנחילנו ומרוחו הרוממה השפיע עלינו", כתב.⁹³ על התקופה שלאחר המהפכה כתב אברהם אלמאליח במבט לאחור: "בין שוטנינו עמדו בשורה הראשונה עיתונים יותר או פחות חשובים, והשטנה לא היתה מקרית, מעת לעת, אלא קבועה, מתמדת, מסודרת, ונהוגה בתכסיסי מלחמה חריפים מאוד מאוד". ולהבדיל מהטענה בדבר הבחנה של ממש בין יהודים לציונים בשיח הערבי, טוען אלמאליח שלא היתה זו אלא תחבולה בלבד כדי להיזהר מהעמדה לדין בגין חרחור מדנים בין-דתיים. "בכל דברי השטנות של כל העתונים הצוררים כמעט שלא תמצא את השם 'יהודי'. לא חלילה ביהודים היו מסיתים את ההמון הגס בכל דברי בלע, בכל מיני שיסוי... - אלא בציונים, ב'אומה הציונית'. בתחבולה זו היו משתמטים מן המשפט... וכיוון שמצאו תחבולה זו היתה הדרך ישרה לפניהם. אין יותר שום מעצור, שום מניעה, שום חשש. הכל היה מותר להם. הם יכולים לברוא על הציוניים כל מיני שקרים, להטיל עליהם האשמות היותר איומות, לספר עליהם תועבות נוראות, ואין כל אפשרות לתבוע אותם לדין".⁹⁴

גם היהודים הספרדים וגם הכותבים בעיתון "פלסטיין" זיהו הידרדרות ביחסים בין יהודים לערבים. היה זה שינוי לרעה שלא ניתן היה להתעלם ממנו. אלא שכל צד תלה את השינוי בהתנהלות

הצד השני, כמקובל. הספרדים מחוג העיתון "החרות" נזעקו להגן על הציונות המושמצת. לשם כך העלו את ההצעה לפרסם עיתון פרו-ציוני בערבית, שהובילה לפולמוס פנים-ציוני ולהאשמתם בהתבוללות, ונגנזה. חלקם גם הגנו על הציונות באירועים פומביים. כך עשה שלמה בוזגלו בחיפה.

בוזגלו נגד נצאר - חיפה 1911

שלמה בוזגלו היה מורה בבית הספר כי"ח, בן למשפחה חיפאית מוגרבית. נג'יב נצאר היה נוצרי חיפאי, עורך העיתון "אלכרמל" ואנטי-ציוני מובהק. ב-1911 נפגשו השניים בכיכר ג'רינה בחיפה, עת נערכה בה עצרת לתמיכה באימפריה העות'מאנית במשבר הייצוג הפוליטי באי כרתים. לאחר שארבעה מוסלמים נשאו דברים, עלה נצאר לבמה לשאת דברים אף הוא. בוזגלו הפריע את נאומו בצעקות: "רד מעל הבמה העותמנית הזו! רד אתה הזורע פרוד בין העמים! אחדות נחוצה לנו פה בתורקיה! רד!". בין הנאספים החלו ויכוחים עם מי הצדק: האם נצאר בהתקפותיו על הציונות הוא הזורע פירוד, או שמא הציונים הם הפוגעים בשלמות האימפריה. נצאר הזדרז להכריז כי בוזגלו פגע בכבוד האימפריה, חבריו הדהדו את המסר שלו ורבים החלו לרדוף אחר בוזגלו בצעקות: "תפשו את היהודי!", "הרגוהו!", "נפצו את גולגלתו". בוזגלו הצליח להימלט בסיוע כוח משטרה עות'מאני, ולאחר מכן פנה לקונסול בריטניה - הוא היה גם נתין אנגלי - בבקשה לסיוע ולהגשת תביעה נגד נצאר.⁹⁵

בוזגלו הגן על הציונות ברחובות חיפה; בכך היה שונה מהצעירים הספרדים ביפו שלעגו למשבתם של המוסקובים ב-1908. מצד שני, כמו אותם צעירים הוא ראה בסדר העות'מאני מצב חיובי, ובתרבות הערבית המקומית את תרבותו, ולכן הביטו עליו המוסקובים בהתנשאות ובביטול. ועדיין, משכילים ספרדים לא מעטים חיפשו את דרכם במוסדות הציוניים שהלכו והתחזקו.

מויאל והתרבות הערבית

המשרד הארצישראלי הוקם ב-1908 תחת ניהולו של ארתור רופין וריכז את הפעילות הציונית בארץ; הוא צירף לשורותיו פעילים ספרדים, שעסקו בין היתר בתרגום מאמרים מהעיתונות הערבית. לעתים פרסמו את תרגומיהם ואת תפיסותיהם בנוגע ל"שאלה הערבית" גם בעיתון "החרות", שהפך לבטאונם הלא רשמי. מטרתם היתה לעורר את דעת הקהל ביישוב לפעול לשיפור יחסי יהודים-ערבים, ולהצביע על הכרחיות הקשרים הטובים ביניהם. שמעון מויאל היה דובר מובהק של הגישה הזו.⁶ הוא גרס כי עתיד היהודים בארץ הוא בחבירה לערבים ולא למערב. דומה שתחושת הקרבה שלו לערבים ולערביות היתה חזקה אף משל רבים מעמיתיו.

בפברואר 1912 פרסם מויאל בעיתון "החרות" מכתב ששלח לרבנים, לוועדי המושבות בגליל וביהודה, לראשי המוסדות הציבוריים ולסופרים ועסקנים שונים, בה קרא לפגישה לשם דיון ביחסים עם ערביי הארץ, ושטח את השקפת עולמו. הוא חזר על קריאתו לא להזניח את הסוגיה והדגיש את הקרבה היהודית-ערבית.

"ארץ ישראל ברובה מיושבת היא בהלאום המושלמי הערבי, קרובנו הקדמון", פתח מויאל. "אומה חביבה ומיוחסת זו אינה שונאת את היהודים שנאה נפשית, גזעית, שנאה שאין לה תרופה כשנאתם של האנטי-שמים באירופה... שנאה כזו סופה להיעקר מלב ע"י סבלנות בדעות שבאה בעקבות התפתחות שכלית ובייחוד ע"י חיים אחדותיים וע"י הכרת התועלת אשר תצמח להאשלאם [לאסלאם] מידידות היהדות והתקשרות עמה בברית הגנה נגד השנאה המשותפת של שונאי בני שם". זוהי המסקנה אליה הגיע כ"סופר ערבי, אשר בילה חצי יובל משניו בהספרות ובהעתונות הערבית".

הוא מזכיר כמה ניסה לעורר את דעת הקהל העברית לטפל בשאלת היחסים, "אבל אחינו לא שמעו לקולי ונשענו על נסיונותיהם האירופיים או על איזה השערות אחרות אשר אינן מתאימות כלל אל תנאי חיינו עד שגדלה הרעה". ומכאן עובר להצגת דרך העבודה הרצויה ולחזונו באשר לעתיד המשותף של העמים: "להסביר להערבים

כי שאיפותינו אנו הלאומיים העברים אינן מתנגדות לשאיפותיהם גם הם וכי יש לנו הסגולות הנצרכות לעבוד במרץ ובמסירת נפש בעד המולדת המשותפת ובעד הרמת קרן העם העותמני אשר אנו דוגלים תחת צלו, בה בעת אשר אנחנו חפצים להיות ללאום יהודי מיוחד הדואג ללשונו, טפוסו, עברו, עתידו ומנהגיו". במילים אחרות: זוהי מולדת משותפת, שיש בה מקום לחיים משותפים ופיתוח לטובת כל הצדדים – מבלי לאבד את הזהות העצמית והייחוד הלאומי.⁹⁷

היו פעילים ציונים שדגלו בשיתוף יהודי-ערבי, אחרים שאפו לחברה יהודית נבדלת. היו שהאמינו שהארץ היא מולדתם של שני עמים; אחרים, כנראה רבים יותר, גרסו שזוהי מולדתו של העם היהודי בלבד. הפרשנות הערבית הרווחת היתה שהיהודים מגיעים ארצה כדי להצר את צעדי הערבים ושבמידת האפשר יפעלו לעקרום. הנה כך ניסח את הדברים המורה הירושלמי מוצטפא אפנדי תמר ב־1911 כשתקף את מוכרי הקרקעות ליהודים: "אתם מוכרים את נכסי אבותיכם וסביכם במחיר זעום לאנשים שלא ירחמו עליכם, למי שפועל על מנת לגרש אתכם ולמחות את זכרכם ממקומות מושבותיכם ולפזר אתכם בעמים".⁹⁸ זו לא היתה פרשנות הכרחית למה שראו ערביי פלסטין לנגד עיניהם, אבל פרשנות סבירה. ההתקפות על מויאל וחבריו וההתעלמות מעמדותיהם אך הבהירו לערביי הארץ שהזרם המרכזי בציונות לא בחר בדרך השיתוף והשוויון.

החכם באשי הציוני

המתח בין התפיסות לא מנע מספרדים לפעול במסגרת המוסדות הציונים; חלקם קיוו לשנות מבפנים, אחרים חיפשו פרנסה, והמוסדות מצדם נזקקו להם לצורך תיווך עם השלטונות ועם האוכלוסיה הערבית. זה היה גם מקור היוזמה לבקש מהשלטונות למנות חכם באשי גם עבור יפו והמושבות. באוגוסט 1911 התכנסו חברי הפורום הבוחר – נציגי הקהילות היהודיות ביפו ובמושבות יהודה – והרב בן-ציון חי עוזיאל נבחר למשרה ברוב של 52 מול 12. סמוך לאחר מכן נקבעו תנאי העסקתו וחלוקת תשלום שכרו בין ועד תושבי יפו ואנשי

המושבות. הרב עוזיאל העתיק את מגוריו מירושלים ליפו, והחל לכהן לצד הראי"ה קוק, ששימש כרבה של יפו מאז 1904.

בן שלושים ואחת היה הרב עוזיאל כשנכנס לתפקידו, צעיר בכחמש-עשרה שנה מהרב קוק אבל בעל ניסיון כרב וכאיש ציבור. נצר למשפחת רבנים וחניך תלמוד תורה דורש ציון, שנועד להיות מוסד משותף לילדים אשכנזים וספרדים אך הוחרם על ידי האשכנזים כיוון שלימד גם ערבית וחשבון. בבחרותו שימש לפני היש"א ברכה ולימד בישיבת תפארת ירושלים. עוד לפני מינויו לחכם באשי היה בין מייצגי הציבור בפני השלטונות העות'מאנים בירושלים. כשנכנס לתפקידו החדש עמד בקשר רציף עם ארתור רופין, ראש המשרד הארצישראלי. עד תום מלחמת העולם הראשונה מילא את תפקידו כנציג היהודים ביפו וסביבותיה. יהודי ירושלים לא הצליחו באותה עת להסכים על חכם באשי משלהם, והרב עוזיאל הפך לנציג הרשמי הבכיר של יהודי הארץ, והיה מקובל גם על המתיישבים הציונים וגם על בני הישוב הוותיק. הוא השתתף בטקסים רשמיים של המחוז, קיים פגישות תדירות עם הפחה, ביקר במושבות, ייצג את היהודים במועצת העיר יפו והביע תמיכה באימפריה העות'מאנית, כמו שעשו יהודים אחרים, מכל הזרמים והעדות.

במחצית השנייה של 1913 היה גל מתקפות ערביות על מושבות יהודה והגליל והמשרד הארצישראלי הטיל על הרב עוזיאל לפנות לחכם באשי באיסטנבול, הרב חיים נחום, כדי שיפעיל קשריו בממשלה לשם הגברת הביטחון במושבות. הרב עוזיאל כתב לחכם באשי באיסטנבול: "בזמן האחרון נהיו מקרי הרציחות של מושבות יהודה והגליל תכופות זו אחר זו... בארץ ישראל נהרגו עד היום מספר של שש רציחות, לכד ממקרים של התנפלויות בדרך, בהכאות וגזלות וגם מעשה אונס... המקרים התכופים האלה אשר נתחדשו רק בזמן האחרון מראים לנו מצד אחד את ההפקרות של אלו שאינם מתחשבים מאימת הממשלה... אי אפשר לנו לראות את דם אחינו ורכושו הנשלל ממנו ולהחריש". בקשתו היתה כי הרב "כרועה נאמן יעמוד בשעה זו להגן על צאן מרעיתו, להודיע לממשלה המרכזית מכל העובר ולהשיג

ע"י זה פקודה נמרצה לבקש אחר הפושעים ולהענישם כראוי בעד העבר ולקחת את כל אמצעי השמירה לעתיד".¹⁰⁰

"הרב נחום, ראש הרבנים בממלכת תורכיה האדירה"

כך פנה הרב עוזיאל לרב נחום. הרב הפעיל את השפעתו במסדרונות השלטון, כפי שעשה גם בהזדמנויות אחרות, והעות'מאנים הבטיחוהו נאמנה כי יפעלו למניעת מתקפות כאלו. עם זאת, יחסיו של הרב נחום עם התנועה הציונית היו מורכבים. כשביקר בארץ כמה שנים קודם לכן (1910) זכה לקבלת פנים מרשימה ביותר. "חג גדול ונהדר היה יום הראשון ה' סיוון לתושבי יפו וירושלים היהודים, חג שיישאר כתוב באותיות זהב בתולדות ימי העדות העבריות ביפו וירושלם, כי ביום הזה זכו שתי העדות לקבל בתוכן את אותם הפנים האהודים והחכמים של הרה"ג חיים נחום ראש רבני תוגרמה החביב, ובני לוותו המפורסמים... עם הנץ החמה נעורה כל יפו העברית ותלבש בגדי חג לקבל את פני האורח הנעלה ובני לוותו הנכבדים", דיווח "החרות". מיפו נסע הרב עם פמלייתו ברכבת לירושלים.

"ופה עלי להצהיר כי קבלת פנים נהדרה כזו שהכינה ירושלים לראש רבני תוגרמה, עוד לא נעשתה בירושלם אפילו למלכים. עודנו זוכרים את בקורו של קיסר גרמניה בכבודו ובעצמו... בקבלות פנים אלו היו אמנם יותר פרשים, יותר אנשי צבא, יותר דגלים, אולם מעולם לא נתקבל איש בירושלים בהתלהבות כל כך גדולה, בעם כל כך רב, בהערצה כה עצומה כהרה"ג חיים נחום".¹⁰¹ ודוד ילין אמר בקבלת הפנים: "בפעם הראשונה הננו רואים בתורכיה כי רב-כולל ימלא הוא בעצמו, הוא ולא שליח, את התעודה הגדולה אשר שם משה רבנו לאיש המפקד על העדה, כי 'יצא לפניהם ויבוא לפניהם, ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה'".¹⁰²

ומי שלא התלהב - דוד בן-גוריון

ההתלהבות שהקיפה את רוב רובן של קהילות ישראל בארץ היתה לצנינים בעיני דוד בן-גוריון. ארבע שנים אחרי עלייתו ארצה הקדיש

מאמר (מהראשונים שכתב) לביקורו של הרב נחום בארץ. המאמר פורסם בגיליון הראשון של "האחדות: עיתון לענייני הפועלים והמוני העם בארץ ישראל". זה היה הביטאון של מפלגת פועלי ציון, שביחד עם הפועל הצעיר שהזכרנו יקימו עשרים שנה מאוחר יותר את מפלגת פועלי ארץ ישראל (מפא"י).

"בכל גאומי הפגישה נשמעה אותה הרעה, שהחכם באשי אינו רק ראש הדת, אלא גם בא כוחם הלאומי של יהודי תוגרמה, המוציא והמביא את כל צרכי האומה, ושהשפעתו מכרעת בכל ענייני ציבור... גם בעתונות, בין זו של ארץ ישראל ובין זו של חוץ לארץ, מייחסים לחכם באשי אותה חשיבות לאומית וערך מדיני בשביל התפתחות היהדות התורכית בכלל והארצישראלית בפרט. האם באמת כה רב ערכו של החכם באשי דהאידנא? האמנם מוכשר הוא למלא תפקיד לאומי מאת משרתו ואישיותו?"

בן-גוריון לא השאיר את השאלה פתוחה. "אין כוחם של חכמי הדת יפה מחוץ לתחומי הדת", קבע. הוא הוסיף כי הסיבה איננה רק ההפרדה בין דת למדינה המעוגנת בחוקה העות'מאנית, אלא גם אישיותו של הרב נחום עצמו. "שמא גודל כוחו של הרב חיים נחום בתור אישיות מצויינה, בעל רצון כביר והשקפות רחבות, ובתור כזה הוא פעל בכדי לבצר את מעמד היהדות התורכית מחוץ ומפנים? אולם מה עשה החכם באשי בשתי השנים שהוא יושב על כסאו? אפס".¹⁰³

הוויכוח לא היה רק על יחסי דת ומדינה בלאומיות היהודית. משני הצדדים ניצבו שתי תפיסות ביחס לארגון העם היהודי, למקומה של המסורת, ליחסי מערב-מזרח, ושתי תפיסות לגבי לאומיות יהודית. הרב נחום היה חניך אליאנס, והמתח בין אליאנס לבין התנועה הציונית באיסטנבול היה באותה עת בעיצומו. השאלה שעמדה על הפרק היתה עד כמה ראוי להשתלב בקהילת הרוב העות'מאנית ועד כמה להיבדל ממנה. ברמה האישית מצא נחום עצמו בלב הדילמה של יהודי ארצות האסלאם בעידן הלאומי: מצד אחד הרגיש כי הפעילות הציונית מערערת את יחסי היהודים עם קהילות הרוב בארצות אלו, ולכן התנגד לפעילות הציונית; מאידך, לא יכול היה לעמוד מנגד בעת

המתקפות על המושבות היהודיות, ופעל ככל יכולתו מול הממשל העות'מאני להבטיח את שלומן.¹⁰⁴

והרב עוזיאל

לעומת הרב נחום, שבפוליטיקה הפנים-יהודית של תורכיה נחשב מקורב לחוגי אליאנס ולא לחוגים הציוניים, נחשב הרב עוזיאל חלק מהמערכת הציונית המתהווה בארץ, שגם שילמה את משכורתו, ובה בעת היה מינוי עות'מאני ונושא משרה מטעם האימפריה.

כנציג הרשמי של היהודים – ציונים ואחרים – מול האימפריה, יזם איסוף תרומות לרכישת מטוס עבור חיל האוויר העות'מאני, כמתנת יהודי הארץ ליום ההולדת של הסולטאן.¹⁰⁵ כממונה מטעם הממשל העות'מאני עתר לשלטונות להיטיב את מצב הביטחון במושבות. בנאומיו הצביע על היחס החיובי היהודי לשלטון העות'מאני מאז גירוש ספרד. לאחר מהפכת התורכים הצעירים היה עליו לנווט בנבכי הפוליטיקה העות'מאנית הסוערת.

פוליטיקה פנים-עות'מאנית: הקץ

השנים לאחר מהפכת התורכים הצעירים היו שנות זעזוע לאימפריה, פנימית וחיצונית. בדיעבד אנו יודעים שזה היה עיצומו של תהליך קריסתה. הדברים לא היו ידועים אז. כעשרה חודשים אחרי המהפכה, באביב 1909, ניסה הסולטאן עבד אלחמיד השני להשיב לעצמו את זכויותיו באמצעות הפיכה צבאית, נכשל והודח, ובמקומו מונה אחיו מהמט החמישי לתפקיד סמלי ומעוט סמכויות. הגוף המרכזי של התורכים הצעירים, הוועד לאיחוד וקדמה, חרד מהתעוררותה של אופוזיציה והידק את אחיזתו בשלטון, ובין היתר הטיל משטר צבאי חלקי וצמצם את זכות השביתה. תוך כך פתחה איטליה במתקפה על שטחי האימפריה בצפון אפריקה (ספטמבר 1911), שדרשה מהעות'מאנים מאמץ ניכר והגבירה את המתח בין נוצרים ומוסלמים באימפריה. בקיץ 1912 הצליחה האופוזיציה התורכית לתפוס את השלטון למספר חודשים אך בינואר 1913

החזיר לעצמו הוועד לאחרות את השלטון: יחידה צבאית מטעמו פרצה למשרד הוועד הגדול (ראש הממשלה) ואילצה אותו להתפטר. באותה עת התנהלה כבר מלחמת הבלקן הראשונה שבה פתחו העמים הנוצרים-אורתודוכסים (סרביה, מונטנגרו, יוון ובולגריה) נגד האימפריה. למרות הביטחון העצמי המוצהר של מפקדי הצבא ורבים בציבור התורכי והערבי, ניגף הצבא העות'מאני והאימפריה איבדה כמעט את כל אחיזתה ביבשת אירופה.¹⁰⁶

אך לא רק המחוזות הנוצרים של האימפריה המצטמקת שאפו להיפרד ממנה. גם תושבי המחוזות הערביים חשו פחות מחויבות אליה. ככל שהידקו אנשי האחרות-וקידמה את אחיזתם בממשל וניסו לחזק את השליטה התורכית הפוליטית והתרבותית על מחוזות האימפריה - כך גברה ההתנגדות הערבית. אברהם אלמאליח עקב אחרי התהליך וכתב במאי 1912 כי בחודשים הראשונים אחרי פרסום החוקה תמכו הערבים בתורכים הצעירים כאיש אחד אבל מאז, הלך הרוח התהפך לחלוטין. "מעולם לא התבטאה בסוריה [רבת] השינאה והמשטמה, הבחילה והבוז, לאחרות-וקידמה ולכל הדוגל בשמה בכ"כ כוח ועוז כבזמן הזה. מי שלא קרא עיתונות זו בימים האלה לא קרא חרופים וגרופים מימיו". הוא מסביר שהניסיון התורכי "לתַרְכ" (לכפות את הזהות התורכית) את העמים שתחת שליטתם הוביל לתגובת הנגד הערבית שמטרתה "לשמר את קנייניהם הרוחניים, על סגולתיהם הלאומיות ועל תרבותם העתיקה". גם במחקר רואים בתורכיפיקציה סיבה חשובה להתחזקות הרגש הלאומי הערבי קודם למלחמת העולם. אלמאליח גילה הבנה ללאומיות הערבית. מה שהפריע לו, כפי שראינו, היה האשמת היהודים והציונות בהשפעה על מדיניות הממשלה העות'מאנית האנטי-ערבית.¹⁰⁷

באותו אביב, 1912, הגיע לארץ השריף ג'עפר, שנימנה על משפחה מצאצאי הנביא, בניסיון לחזק את התמיכה הערבית במפלגה השלטת לנוכח ההידרדרות במעמדה. התורכים הצעירים קיוו שדבריו יתקבלו על ליבותיהם של המוסלמים בארץ. פקידי השלטון המקומיים קיבלו אותו בטקס מרשים, ראשי הדתות ליוו אותו לתחנת הרכבת כשיצא

מיפו לירושלים ובחזרה, ובין המברכים היה גם הרב עוזיאל. הוא הביע תקווה שהסערות הפוליטיות יובילו להתעוררות ולקרבה בין כלל העמים העות'מאנים. תוך כך פרס הרב את תפיסתו ההיסטורית-דתית: "ידעו נא כל אחינו העות'מאנים השמיים, שאי אפשר להיהודי הנאמן לתורתו ודתו, לעצור בלבו איזה רגש של איבה ומשטמה לילדי הכליפים ויוצאי חלציהם של השולטנים העות'מאנים, שפרשו את זרועות ידם להציל מהרג ושוד, מפחד ושחת את אבותיו. וכל המטיל חשדו ופקפוק באמונם של היהודים לממשלתנו - הריהו חוטא נגד האמת חטא אשר לא יכופר... בכל לבנו אנו רוחשים אהבה וחבה לצאצאי המלך הצדיק הרחמן באיזיר השני והסולטן העות'מאני בזמן גירוש ספרד], אשר גמל ברחמיו וטוב חסדיו טובה לאבותינו שנרדפו, בפתחו להם את שערי ארצו".¹⁰⁸

דבריו של הרב עוזיאל לא היו רק מס שפתיים לשליט: כך הבינו וחוו יהודים עות'מאנים את ההיסטוריה שלהם. כך גם שמעון מויאל שכתב על "הלאום המושלמי הערבי, קרובנו הקדמון, אומה חביבה ומיוחסת". הדברים נאמרו מתוך הווייה של חיים עם מוסלמים, לא מתוך עיון תיאורטי. אישים אלו היו ערים להתנגדות הערבית לציונות, ובדרגם ניסו להיאבק בה. אבל לא במטרה להכניע את הלאומיות הערבית בארץ, אלא כדי ליצור שותפות. בכך היו שונים מרוב העולים האירופים. ב-1939, כחצי יובל לאחר אותו נאום, מונה הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל לראשון לציון, והמשיך בתפקיד זה - וכרב הראשי לאחר קום המדינה - עד למותו ב-1953. בסוף מלחמת 1948, כשאשי ציבור - ובהם שופטים, אנשי ממשל ואנשי אקדמיה בכירים - קיבלו מהאפוטרופוס לנכסי נפקדים את בתי הפלסטינים האמידים בשכונת טלביה הירושלמית, סירב הרב עוזיאל לקבל בית מהרכוש הנטוש. הנימוק המצוטט מפיו הוא "וכי מה יאמרו הגויים?",¹⁰⁹ אולם אפשר לשער שיחסיו הקרובים עם ערבים והבנתו את היחסים הראויים בין יהודים למוסלמים אף הם עמדו ברקע ההחלטה יוצאת הדופן. ועדיין, את הוויתור הזה יש לראות בהקשר אישי יותר מאשר ציבורי: כאשר הוקצו אדמות הפליטים הפלסטינים בתום המלחמה

ליישובים יהודיים, התעורר דיון הלכתי באשר לחיוב הפרשת
תרומות ומעשרות מהיבולים של האדמות הללו. כיוון שאדמות
הפליטים נוהלו בידי האפוטרופוס לנכסי נפקדים עלתה השאלה האם
האפוטרופוס מייצג את הבעלים המקוריים, ולפיכך אלו הן אדמות של
גויים הפטורות חלקית ממעשרות, או שמא כיוון שהוא נציג המדינה,
האדמות נחשבות לאדמות יהודים. תשובתו של הרב עוזיאל היתה
קצרה: "שאלת החזרת הפליטים הערביים תעמוד ודאי לדיון בפני
האו"ם. אני מאמין שהיא לא תקום ולא תהיה. יד ה' החזקה והנעלמה
שגירשה אותם מן הארץ, תמנע את החזרתם".¹¹⁰ כיוון שכך, חייב את
החקלאים להפריש מעשרות כדין אדמות יהודים. הזדהות אנושית
עם ערביי הארץ ותחושת אי-נוחות הן עניין אישי, אך את המהלכים
ההיסטוריים פירש הרב כאצבע אלהים.

דילגנו כאן לרגע שלוש שנים שנה קדימה, לשנים שלאחר קום המדינה.
אבל השלטון העות'מאני הגיע לקצו בעקבות מלחמה איומה, מלחמת
העולם הראשונה, שפתחה עידן חדש בחיי הארץ וביחסי מזרחים-
ערבים-אשכנזים: תקופת המנדט הבריטי. בתהליכים שהתרחשו בה
נעדין עכשיו.