6

בין שתי זירות: השיח האינטלקטואלי והעיתונאי במצרים על אודות השאלה היהודית באירופה והמפעל הציוני בפלסטין בשלהי התקופה העות׳מאנית, 1876–1905

מוסטפא כבהא

מגוון גדול של גורמים ומשתנים תרמו לעיצוב יחסם של כותבים והוגי דעות לאומיים ערבים כלפי היהודים וכלפי ראשיתו של המפעל הציוני בארץ.[1] במאמר זה אראה כי עמדותיהם התגבשו בעיקר ממקום מושבם, ממידת ההשפעה שהם נהנו ממנה בקרב חוגי השלטון ובקרב הקהל הרחב, מהשתייכותם הדתית וממעגלי זהותם. גורמים אלה השפיעו על אופי היחס של הוגים אלה ליהודים (כעדה דתית במערכת העות׳מאנית [מִלֶּת] או כמיעוט לאומי אתני). זאת, בנוסף למידת החשיפה של הכותבים למערב ולמידה שבה קיבלו, אימצו והתייחסו לתפיסותיו הרעיוניות תחת השלטון העות׳מאני.[2]

במצרים, שבה עוסק המאמר, כתבו רוב הוגי הדעות החשובים בתקופה הנידונה, שלהי התקופה העות׳מאנית. מדובר בכותבים מצרים או גולים שהגיעו למצרים מסוריה, לבנון וארצות עות׳מאניות אחרות אחרי שסבלו מנחת ידם של אנשי שלטון הריאקציה של הסולטאן עבד אל־חמיד השני (שלט בשנים 1876–1908). במצרים אנשים אלה מצאו חופש יחסי. הם השתלבו בעיקר בכתיבה העיתונאית ותרמו בצורה ניכרת לגיבוש דעת הקהל במצרים ובארצות ערביות אחרות, שבהן התקיימה אמנם פעילות עיתונאית וספרותית, אך היא הוגבלה מאוד על ידי אנשי הצנזורה של הסולטאן.

רבים מההוגים שפעלו בימי עבד אל־חמיד השני בגולה ביקשו לקדם אלטרנטיבה משלהם לאידיאולוגיה של העות׳מאניות, אשר הציעה לאחד בין אנשים מדתות שונות תחת כנפי האימפריה. הייתה זו, למעשה, מגמה של הבניית זהות פוליטית חילונית המגשרת בין אנשים תוך הבעת נאמנות למדינה העות׳מאנית ולבית עות׳מאן השליט בה במסגרת מלוכה־חוקתית.[3] הגישות להלן מתכתבות עם רעיון העות׳מניות הן במעגל הזהות הכללי והן במעגל הזהות המקומי הפלסטיני.[4] על פי הגורמים הללו אפשר לחלק את הכותבים שהתייחסו לנושא הנידון לארבע קבוצות עיקריות: רפורמיסטים אסלאמיים; לאומיים לוקאליים (וַטַנִיוּן) בעלי אוריינטציה דתית אסלאמית; לאומיים לוקאליים בעלי אוריינטציה חילונית; לאומיים (קַוְמִיוּן) פאן־ערביים.[5]

ראוי לציין, במאמר מוסגר, כי יהודים אחדים היו שותפים לשיח זה. הגם שמאמר זה מוקדש ליחסם של מנסחי הלאומיות הערבית, הוגים והוגות יהודים – בעיקר ממוצא ספרדי – כגון אסחאק שאמי, ד״ר שמעון מויאל (1866-1915) ואשתו אסתר מויאל (1873-1948), השתתפו ברב־השיח האינטלקטואלי סביב תנועת הנהדה.[6] כתיבתם ביטאה את המתח שבין מעגלי הזהות הדתיים־יהודיים, האתניים־ערביים, הטריטוריאליים והפוליטיים־אזרחיים.[7] היו מהם אחדים, כגון יעקב צנוע, שתמכו בתנועה הפאן־אסלאמית תוך הבלעת זהותם היהודית לגמרי, כדבריו של יעקב לנדאו.[8] למרות זאת, תרומתם הכוללת לשיח הנדון נותרה שולית ביחס למעגלי שיח וזהות אחרים שבהם עסקו יהודי המַשְׁרֶק באותה התקופה ולפיכך לא נדון בהם בהרחבה כאן.

רקע מחקרי

אבן יסוד למחקר יחסם של הוגי הלאומיות הערבית כלפי היהודים מצוי במחקריו של שאול סחייק, שהיה מהראשונים בארץ ובעולם לדון בדמות היהודים בעיתונות הערבית בין השנים 1858-1908.[9] סחייק בחר מדגם מייצג של כתבי עת ועיתונים חשובים שיצאו לאור במצרים ובמזרח התיכון. הוא מצא כי היהודים הוצגו באור חיובי במרבית העיתונים, בין אם הם היו בבעלות נוצרים או מוסלמים. עמדות אנטי־יהודיות – מנקודת מבט נוצרית מסורתית ותוך שימוש ברפרטואר אנטישמי המוכר מאירופה – נמצאו בעיקר במספר מצומצם של עיתונים נוצריים, קתולים וקופטים.[10] עמדות שליליות באירופה קושרו לייצוגם של יהודים כבעלי הון ובנקאים – ביטוי נוסף להשפעות

אירופאיות. ואולם, סחייק הראה כי דווקא בעיתונות הערבית הובעה הערכה לתרומתם של היהודים לפיתוח הכלכלי של ארצותיהם, ויהודים כגון בני משפחת רוטשילד ובני משפחת ששון שימשו כארכיטיפ לבן המזרח המשגשג במאבקם של משכילים אסלאמיים וערביים נגד סטראוטיפים אנטי־ערביים ואנטי־אסלאמיים בהגות המערב בת התקופה. ב־1997 פרסם סחייק מאמר על פרשת דרייפוס בעיתונות הערבית. במאמר זה הראה את התפקיד המרכזי שמילאו עיתונים אנטישמיים נוצרים שראו אור בלבנון ומצרים בהפצת דעות כנגד דרייפוס והיהודים, ובהמשך הראה כיצד עשו עיתונאים ערבים שימוש בפרשת דרייפוס כדי לנגח את הרשויות הצרפתיות והמערכת הפוליטית הצרפתית במסגרת הפולמוס האידיאולוגי־ערכי שלהם עימה.[11]

בספרות המחקר נדון יחסם של הוגי הלאומיות הערבית ליהדות ולעלילות הדם מתוך כמה נקודות מבט. לעניינו חשובה הבחנתו של ג׳ונתן גריבץ, לפיה ערב מלחמת העולם הראשונה יהודים וערבים חשבו על עצמם לא במונחים של קהילות לאומיות או טריטוריאליות תחומות אלא במושגים אתניים־גזעיים או דתיים.[12] אורית בשקין קוראת לבחון את השיח של ערבים ביחס ליהודים ולאנטישמיות והביקורת שלהם על עלילות דם מערביות. שיח זה נובע, לשיטתה, לנוכח השיוך המשותף של היהודים והערבים כבני הגזע המזרחי ה״שמי״ בשיח הגזעי המערבי. הכותבים הערבים הסתכלו על ה״בעיה היהודית״ באירופה ועל הניסיונות לפתור אותה באמצעות אמנציפציה כבעלי רלוונטיות רבה לדרישותיהם שלהם לשיוויון זכויות לשוני ואתני בתוך האימפריה העות׳מאנית.[13] עמנואל בשקה בחן את הכחשת האשמות עלילת הדם, שבהן עסקה בשקין, בראי פרשת ביליס בעיתון ״פלסטין״ (1911), החורגת מתיקוף המאמר הנוכחי.[14]

א. הרפורמיסטים האסלאמיים

הנציגים המובהקים של קבוצת הרפורמיסטים האסלאמיים הם מוחמד עַבְּדֶה (1849-1905) ותלמידו הסורי מוחמד רַשִׁיד רידא (1865-1935).[15] עבדה תרם תרומה ניכרת להפיכתה של דת האסלאם למסגרת שיכולה לקלוט רעיונות מודרניים וליברליים מערביים, וזאת מתוך התכתבות עם הרעיונות החילוניים־ליברליים של העות׳מאניזם. רידא ניסה לשלב בין המובן האסלאמי המסורתי והמובן המודרני למושג ״אחדות האומה״. מעמדו במצרים ותפקידיו המוסדיים היטו אצלו את הכף לכיוון אחדותה של האומה המצרית על כל

מרכיביה.[16] הוא גרס שהחיים המשותפים של האנשים בטריטוריה משותפת יוצרים אצלם צורך חיוני לאחדות על אף הבדלי הדת הקיימים ביניהם. במובן זה ניתן להניח שלגביו לא היה קיים הבדל בין נוצרים ויהודים. ואולם, יחסו כלפי שתי העדות כלל גם אלמנטים אסלאמיים מסורתיים וגם אלמנטים מודרניים מערביים. מצד אחד הוא התייחס אל היהודים כמיעוטים דתיים בתוך חברת רוב מוסלמית, ומצד אחר הוא גרס שאין מקום עוד להסדר בני החסות (אַהְל אל־דִ׳מַה) ותחת זאת יש מקום להתייחס לנוצרים ויהודים כשותפים מלאים במולדת האחת.[17]

בהתייחס ליהודים, עבדה מיתן את הפרשנות של פסוקי הקוראן המתייחסים באופן שלילי לבני ישראל (בַּנוּ אִסְרַאאִ׳יל). פרשניות אלה היוו במקרים מסוימים, במיוחד בתקופת השפל (עֻצוּר אל־אִנְחִטַאט) של התרבות האסלאמית וסגירת שערי האִג׳תִהַאד, מקור לאמונות עממיות אנטי־יהודיות, דוגמת האמונה העממית האומרת שמהיהודים נודף ריח של סירחון תמידי, כי הם אלה אשר נאמר עליהם בקוראן כי אלוהים המיתם ואחר כך החיה אותם.[18] לפי האמונה העממית, אלוהים המית אותם לשמונה ימים, עד שנרקבו ונדף מהם ריח עז של סירחון. לאחר מכן הוא השיבם לחיים, אך ריח הסירחון לא עזב אותם, הוא עבר בירושה כאות־קלון לצאצאיהם וימשיך לדבוק בהם עד סוף הימים. עבדה נלחם בגרסאות האלה וניסה להפריך את האלמנטים האגדתיים־עממיים אשר דבקו בפרשנויות הקוראן בשנות השפל.[19]

ההיסטוריון שאול סחייק מסכם את פועלו של מוחמד עבדה בנושא זה באומרו כי "מאמציו של עבדה מעידים על מתינותו ועל כוונתו בחיפושי דרך להבנה בין בני הדתות. אין לומר שגישתו סחפה את ההמונים ואף על פי כן יש לראות בה הזדמנות ליצירת אוירה נוחה כלפי היהודים שהחלו ליהנות ממידה לא מבוטלת של שלווה ובטחון".[20] מעמדו של עבדה כמופתי של מצרים השפיע בצורה רבה על גישת הציבור הרחב, יותר מכפי ששיער סחייק בדבריו לעיל. עיון בפסקי ההלכה שחיבר בתקופה זו ובתגובות שפורסמו להם בעיתונות המצרית מלמד כי הוא ייחס חשיבות מכרעת לסוגיית היחסים בין המוסלמים לבין המיעוטים האחרים. ואמנם, השאלות שהופנו אליו הגיעו לא רק ממצרים אלא מכל ארצות האסלאם. בפסק הלכה מסוים עבדה השיב לשאלה של מוסלמי מהודו שהתעניין במידת הלגיטימיות הדתית של שיתוף פעולה מסחרי עם "בני החסות". תשובתו של עבדה הייתה ששיתוף פעולה כזה לגיטימי כל עוד ישרת את טובת הכלל.[21]

מוחמד רשיד רידא, תלמידו של עבדה, העמיד את עיתונו אל־מַנַאר (המגדלור) לשירות הקו המתון שנקט עבדה כלפי היהודים. רידא דבק בקו זה אחרי מותו של עבדה ב־1905 ועד פרוץ מלחמת העולם הראשונה (כפי שנראה, בתקופה שלאחר המלחמה, עם קריסת האימפריה העות׳מאנית וחלוקת המזרח למנדטים בשליטה קולוניאלית מערבית – ובכלל זה הקמת בית לאומי ליהודים בפלסטין־ארץ ישראל, הוא אימץ קו מיליטנטי יותר ונטה לכיוון הוַהַאבִּיַה הסלפית).[22]

בתקופת דיוננו רידא הִרבה לכתוב בנושא היהודי ובמיוחד גילה התנגדות לתופעת האנטישימיות באירופה והביעה הזדהות עם היהודים הסובלים מתופעה זו. יתרה מכך, הוא הטיף באופן תמידי נגד מעבר נגע האנטישימיות למזרח המוסלמי:

> הופץ ברבים נושא הבעיות הפנימיות אשר סובלת מהן צרפת לאחרונה בעקבות בעיית דרייפוס ועניין אמיל זולא שהביאו בעקבותיהם סבל והשפלה ליהודים. אי אפשר להעלות על הדעת שהסיבות למעשים אלה הן סיבות דתיות, כי האומה הצרפתית רחוקה מאוד מקנאות על רקע דתי. לדעתנו, מקורו של הדיכוי הזה הוא הקנאות האתנית והקנאה המרושעת שהצליחו להקנות לאומה הצרפתית קבוצה של בעלי עיתונים אשר עוינים את היהודים עקב יכולתם הכלכלית העצומה.[23]

רידא ממשיך ותוקף את השלטונות הצרפתיים המאפשרים קיום תופעות פסולות מעין אלה. הוא הצביע על כך שהשלטונות הצרפתיים נוהגים הפוך מעקרונות המהפכה הצרפתית והוא מניח שאם מאורעות אלה היו מתרחשים במזרח, אז הייתה צרפת ממהרת לבקש את יישום החופש והצדק האבסולוטי לבני האדם ללא הבדל גזע ומין.[24] בסוף דבריו מביע רידא את חששו שתופעות כאלה יחלחלו למצרים. לנוכח אזכורים אוהדים לרדיפת היהודים בעיתונים מסוימים, הוא הכריז כי:

> הדבר המוזר הוא שהנגע שפשה בעיתונות הצרפתית הגיע לעיתונים מצריים אחדים, שהתחילו להטיח ביהודים קיטונות של אש חמה ולבקר אותם על כך שהם מטיבים לצבור הון ורווחים. דעתנו בנושא היא שהחופש הכללי אינו יכול להיות מוענק לחלקים מסוימים של הציבור בלבד. אין מקום להפלות בנושא הזה שכן המודרניזציה הנכונה והצדק האמיתי מחייבים את יישומו של שיוויון מלא בין כל בני האדם [באשר הם] בשירותים הציבוריים. העבודה והרווחים (בדרכים כשרות) הם ערכים מוסריים וחברתיים עילאיים, ועל

> האדם מוטלת האחריות לעמול ולהפיק רווחים בדרכים כשרות כל עוד הוא יכול לעשות כן. כל מי שמונע ממנו זאת הוא, מונע את עצם יישום עקרון החירות הכללית.[25]

בסוף חיבורו מביע רידא את תקוותו ש"כותבי המזרח" לא יושפעו מתופעה זו. אם הם יעשו כן, הוא מתריע, הם יוסיפו גורמים חדשים למחלוקת. די לאנשי המזרח במחלוקות הקיימות בקרבם ועליהם לחפש גורמי הסכמה ולא עניינים נוספים לריב עליהם.[26] רידא המשיך בקו זה, כאמור, עד מלחמת העולם הראשונה. אחרי המלחמה הוא נעשה יותר תקיף ונוקשה בכל הנוגע לשאלה היהודית, כנראה בגלל התגברות מאמצי התנועה הציונית במזרח והתחדדות המאבק על הארץ בין התנועה הציונית ובין התנועה הלאומית הערבית.

מעניין לציין כי כותבים נוצרים מאנשי התחייה הערבית הביעו עמדה דומה לזו של עמיתיהם, אנשי הרפורמה האסלאמית. גישה כזו ביטא, למשל, הסופר, העיתונאי והרפורמטור החברתי פַּרַח אַנְטוּן (1874–1922). אנטון נולד בטריפולי שבלבנון העות'מאנית ועבר למצרים ב־1897, ובה חי ופעל בתחום העיתונות והספרות לסירוגין עד 1922. בכתביו הוא הטיף לסובלנות (תַּסַאמֻח) דתית, חברתית ופוליטית ולרוח אקומנית בין העדות הערביות השונות, כפי שהמחיש בנובלה ההיסטורית "ירושלים החדשה" (אוּרְשַׁלִים אל־גַ'דִידַה) שכתב.[27] הוגים נוצרים אחרים כגון ג'וּרְג'י זַיְדַאן (1861–1914) הביעו עמדות דומות בנובלות ההיסטוריות שכתבו.[28] בדומה לאסלאמיסטים כגון רידא, אנטון ראה במערב מקור אפשרי לקדמה ומודרניזציה חברתית ופוליטית – למשל בזיקותיו להגות סוציאליסטית אירופית.[29] הדמיון בין העמדות שהביעו הוגים נוצריים ומוסלמיים נובע, להבנתי, מכך שהם ינקו מאותם ערכים ליברליים־מערביים של פילוסופים צרפתיים כגון רוסו ו־וולטר, ושאבו מאותן בארות אינטלקטואליות של התרבות האסלאמית, כגון כתביהם של אבן רושד ועומר אל־ח'יאם, שבהם הם מצאו מורשת אינטלקטואלית משותפת ושאותה הם ביקשו להחיות ולפרש מחדש ברוח התקופה.[30]

לסיכום, הוגי הדעות העיקריים המיצגים את זרם הרפורמה האסלאמית וכן העיתונים שנתנו ביטוי לעמדותיהם (אל־מנאר בקהיר, ותַ'מַרַאת אל־פֻּנוּן בביירות) ראו ביהודים בארצות ערב עדה דתית שזכאית לשיוויון עם הרוב המוסלמי. יסוד טוב לשיוויון זה הם מצאו בשותפות שיש לכל העדות היושבות בארץ מסוימת ברגש הלאומי הכולל (אל־שֻׁעוּר בִּאל־וַחְדַה אל־וַטַנִיַה). דבר זה לא התנגש לדעתם עם הטפתם להחיות את שלטון הח'ליפות הערבית.[31] באשר

לפעילות האנטי יהודית באירופה, עיתונים אלה הזדהו הזדהות כמעט מוחלטת עם היהודים ואף תקפו את העיתונים במזרח אשר הצדיקו מעשים אלה, למשל העיתון הקתולי הביירותי אל־בַּשִׁיר.[32]

ב. הזרם הלאומי־לוקאלי בעל האוריינטציה המוסלמית

אנשי קבוצה זו המשיכו לפתח את גישתם של מוחמד עבדה ושאר הרפורמיסטים האסלאמיים לכיוון של לאומיות מודרנית, תוך שמירת הזיקה למסגרת העל האסלאמית־עות׳מאנית. הבולטים בקבוצה זו הם מוצטפא כאמל (1874-1908) ועלי יוסף (1863-1913) בעיתוניהם אל־לִוַאא׳ ואל־מַאי׳ַד, וגם העיתונאי עבדאללה אל־נַדים (1842-1896) בעיתונו אל־אֶסְתַאד׳.[33] אנשי הקבוצה הדגישו את הזיקה בין הפטריוטיזם המצרי שהטיפו לייחודו ואהבתו לבין המסגרת האסלאמית, וראו ביהודים ובנוצרים מיעוטים דתיים מצד אחד ושותפים מלאים בקהילה הפוליטית מצד אחר.[34]

למוצטפא כאמל לא יוחסו אימרות אנטי־יהודיות חריגות, אך הוא תקף בחריפות את הסורים והלבנונים שראה בהם זרים לא רצויים במצרים (בלשונו: דְחַ׳לַאא׳). כאמל הרחיק לכת בתארו אותם כאויביו האמיתיים של העם המצרי, כי הם התכחשו לרגשות הלאומיים של המצרים, שירתו את הזרים ולא כיבדו את הכנסת האורחים הטובה של המצרים.[35] יחסו השלילי והעוין של כאמל כלפי הגולים הסורים והלבנונים נבע כנראה מהמחלוקת האידיאולוגית אשר הייתה לו איתם. רוב הוגי הדעות שהיו מטרה לביקורתו היו נוצרים ליברלים אשר הוקסמו מההגות המערבית והטיפו לניתוק כל קשר עם התרבות הערבית־מוסלמית שאותה אימץ כאמל.

התייחסותו של כאמל לקופטים ולשאר הנוצרים ממוצא מצרי, לעומת זאת, הייתה שונה בתכלית. הוא ראה בהם שותפים מלאים למוסלמים ברגשי הנאמנות למולדת המצרית. לשיטתו, שותפות זו אינה דורשת מאף צד לוותר על דתו ואמונתו. הווה אומר: כאמל דיבר על שני מעגלים, אחד דתי והשני לאומי. בין שני מעגלים אלה ישנה לשיטתו זיקה הדוקה, כי הדתיות האמיתית היא ראשיתה של הדרך בכיוון רגש לאומי אמיתי.[36] חרף זאת, כאמל לא הצליח לפתח יחסי אמון הדדיים עם המיעוטים והזרים במצרים. השפעתו הרבה בקרב ההמונים ויכולתו לשלהב אותם בכל רגע לא הסבה לגורמים אלה נחת רבה, אך מעל לכל לא מצא חן בעיניהם הדגשתו – היתרה לשיטתם – לרעיון המסגרת העל־אסלאמית.[37]

חוסר אמון הפוך – כלפי המיעוטים והזרים במצרים – אפיין את גישתו של עבדאללה אל־נדים.[38] הוא סבר שהאחדות הלאומית צריכה לכלל בנוסף למוסלמים גם את כל המיעוטים הזרים, אך מצד אחר הוא סייג את ההכללה הזאת בהטילו דופי בנאמנותם הלאומית של הגורמים הזרים המתגוררים במצרים, ובמיוחד בזו של הסורים, אשר בהם הוא ראה משרתי הכובש האירופי. אל־נדים אמנם ביטא שנאת זרים, אך מצד אחר הוא הניח שמצרים לא תצליח ליישם את התחיה התרבותית שכה ייחלה לה בלעדיהם.[39]

ג. קבוצת הלאומיים בעלי האוריינטציה הליברלית

אנשי קבוצה זו גילו התנגדות לזיקה שניסו אנשי הקבוצה הקודמת ליצור בין רעיונות הלאומיות המודרנית לבין המסורת האסלאמית. ניתוק זה הקל מאוד על בני המיעוטים (ובכללם היהודים) לתמוך ולהזדהות עם בני הקבוצה הזאת. עם קבוצה זו נמנים אחמד לוטפי אל־סַיִד (1872–1963) וקבוצת הכותבים בעיתון אל־ג׳רידה שאל־סיד היה עורכו. קבוצה נוספת בעלת אוריינטציה ליברלית היו הוגי דעות נוצרים מסוריה ולבנון או מקרב הגולים הסורים במצרים, אשר היו הפעילים העיקריים בשדה העיתונות וייסדו את העיתונים החשובים ביותר באותה תקופה: אל־מֻקְתַטַף, אל־מֻקַטַּם, אל־הִלַאל ואל־אהראם.[40] אנשי הקבוצה לא הביעו עמדה אחידה כלפי היהודים. אל־סיד וחסידיו התייחסו ליהודים כאל עדה דתית ומנו אותם כמרכיב ממרכיבי האומה המצרית, שהטיפו לייחודה, לאחדותה ולניתוקה מהמורשת האסלאמית.[41]

בקרב הוגי הדעות הנוצרים בסוריה ובלבנון ניתן לציין את בוטרוס אל־בוסתאני (1819–1883), אשר כאדם פרוטסטנטי גילה אהדה רבה ליהודים והאשים את הקתולים כמקור השנאה כלפיהם. אל־גִ׳נַאן, העיתון שהיה בבעלותו של אל־בוסתאני, הרבה לדווח על מה שנעשה נגד היהודים באירופה ולהזהיר את קוראיו במזרח בל יפגע בהם הנגע הזה. כתבות בעיתון דנו בהרחבה בתולדות היהודים וביסודות הדת שלהם. כמוהו נהגו גם העיתונים אל־הלאל ואל־מקתטף. רוב הדיונים בענייני יהודים התקיימו ביוזמה של הקוראים, יהודים ולא יהודים כאחד, שביקשו לדעת פרטים על אודות התורה והתלמוד, על הפילוסופיה היהודית, על מצב היהודים בארצות השונות, מספרם, מעמדם האזרחי ויחס האוכלוסייה המקומית כלפיהם.[42] עורך אל־הלאל ג׳ורג׳י זידאן העיד על עצמו שהוא למד את השפה העברית על בוריה וקרא את התורה והתלמוד בלשונם המקורית.

התייחסות העיתונים הללו ליהודים הייתה חיובית בדרך כלל. יחד עם זאת, הם התייחסו ליהודים כאל עדה דתית ולא כלאום, והנושא הציוני כמעט ולא הוזכר בהם. דבר זה צרם לקוראים יהודים של העיתון. ב־1898 שלח קורא יהודי שישב בגרמניה מכתב אל מערכת אל־מקתטף שעסק במידת המודעות בארצות ערב לתנועה הציונית (שזה עתה הקימה את מוסדותיה). אותו קורא הצהיר כי מטרת התנועה הציונית (שאליה הוא ככל הנראה השתייך) היא להחזיר את היהודים לפלסטין כדי שיעבדו את האדמה ויפיחו בה רוח חיים תחת חסותו של השלטון העות׳מאני. בסוף מכתבו הקורא מביע תהיה בדבר סיכויי הצלחתה של תוכנית זו.[43] במענה למכתב, השיב עורך העיתון נימר פארס כי:

> העיתונות הערבית לא טיפלה באופן מיוחד בנושא זה. היא הזכירה אותו באופן רגיל [כדרכה] בשאר ענייני החדשות. באשר ליהודים שכבר באו לפלסטין, הרי שהם עכשיו מבעלי המסחר והתעשייה והם הצליחו בעניין זה הצלחה גדולה ביותר. אם ימשיכו העניינים להתנהל בצורה הזאת, הם [לבטח] ישתלטו תוך זמן קצר על ענייני המסחר והתעשייה בארץ. באשר לחקלאות ועבודת האדמה, נראה שנושא זה לא מושך אליו את היהודים. הם אולי ירכשו את האדמות, יותירו בהן את בעליהן ויעסיקו אותם כחורשים (חַרַאתִ׳ין). בארץ הזו יש הרבה מקומות היכולים לפרנס את כל האנשים הבאים אליה. הבעיה איננה העברת היהודים לפלסטין, אלא הימצאותם של העשירים היהודים היכולים לממן את ההעברה. לפיכך, אין אנו רואים אפשרות להצלחתה של התוכנית הציונית, ואולי קל יותר לשכנע את רוסיה, בולגריה ורומניה לשפר את תנאי מחייתם של היהודים [בארצותיהם] מאשר לקבל את חסותן של המדינות המערביות לתכנית, כי המדינה העות׳מאנית לא תקבל דבר זה ברוח טובה.[44]

תשובתו של עורך העיתון יכולה להצביע על כך שעד אז הכותבים הערבים לא התייחסו לשאלה היהודית כאל שאלה לאומית, ובשל כך לא ראו בבואם של היהודים לפלסטין סכנה המאיימת על צביונה הלאומי ועל תושביה הערבים.

גם חברי קבוצת הלאומיים בעלי האוריינטציה הליברלית התייחסו ליהודים, בתקופה הנידונה, כעדה דתית שמהווה מרכיב אינטגרלי ממרכיבי הלאום שאליו הם מטיפים. בפברואר 1897 נכתב באל־הלאל על אגודת הרווחה היהודית בביירות (גַ׳מְעִיַת אל־אִחְסַאן אל־אִסְרַאאִ׳יִלִיַה): ״הסופרים הישראלים הצעירים בביירות הקימו אגודת צדקה בהנהגתו של נסים אפנדי דאנא. בהזדמנות זו אנו מעלים על נס את קנאותם הלאומית של המייסדים

[היהודים] ורצונם לשרת את המולדת, ומבקשים מהאל שדרכה של אגודה זו תצלח בשירות האנושות".[45] עיתון אל־מקתטף תיאר בתורו את בית הספר היהודי בביירות כמוסד "שהוקם על עקרון שירות המולדת והעלאת רמת ההשכלה בקרב בניה, ולפיכך הוא יכול לספק לנו כל הזמן ידיעות טובות ומעשים מועילים".[46]

ד. קבוצת הלאומיים הפאן־ערביים

הנציגים הבולטים של קבוצה זו הם עבד אל־רחמן אל־כַּוַאכִּבִּי (1855-1902) ונג'יב עַאזוּרִי (1873-1916). שני הוגים אלה מייצגים את שני אגפיה הרעיוניים של התנועה הלאומית הערבית בתקופה הנידונה. שניהם התנגדו לזיקות שביקשו לעשות לאומנים תורכים בין הזהות העות'מאנית לזהות האתנית־התורכית על ידי קידום חלופה ערבית־אתנית שבה ישתלבו היהודים דוברי־הערבית.

אל־כואכבי המוסלמי הדגיש בהגותו את הזיקה שבין האסלאם והערביות, בעוד שנג'יב עאזורי הנוצרי ייצג את האגף החילוני בתנועה, אשר לא ראה צורך בזיקה זו. האגף החילוני סבר כי מוסדות הישות הערבית שתקום צריכים להתבסס על יסודות רעיוניים חילוניים, מערביים, על אף האיבה שרחש למדיניות הקולוניאלית המערבית. חרף הבדל יסודי זה בין שני ההוגים, שניהם היו מאוחדים בדעתם שעל הערבים להשתחרר מהשלטון העות'מאני ולייסד ישות ערבית עצמאית שתהיה מולדתם של כל דוברי־הערבית, כולל של המיעוטים הלא מוסלמים בקרבם.[47]

בשל הזיקה העמוקה הקיימת לדעתו של אל־כואכבי בין האסלאם לערביות, הוא התייחס למיעוטים הלא מוסלמים במולדת הערבית שהטיף לכינונה לאור המובנים המסורתיים של מלת (עדה דתית) בתפיסה העות'מאנית. עם זאת, אל־כואכבי גרס שקשרי הלאומיות צריכים להיות איתנים יותר מקשרי הדת. בכתיבתו פנה אל־כואכבי לערבים הלא מוסלמים באומרו:

> אני פונה אליכם כדי שנשכח את שגיאות העבר ושנאותיו, ואת מה שעוללו אבות וסבים. סבל רב נגרם מידיהם של מחרחרי ריב, ואינני סבור כי יהיה נבצר מכם – אשר נהניתם מראשית ההשכלה – למצוא את הכלים ליצירת האיחוד [המבוקש]. ראו את האומות של אוסטרו־הונגריה וארצות הברית של אמריקה, אשר מצאו בהשכלה דרכים יעילות ואמצעים ראויים להשגת איחוד פטריוטי במקום דתי, והסכמה לאומית במקום עדתית. תְנו לנו לנהל

> את עניינו שלנו, להבין זה את זה באמצעות השפה הערבית, להרגיש רגש של אחווה האחד כלפי השני, לנחם איש את רעהו בשעת מצוקה, ולחלוק איש עם חברו בנחת ורווחה. הבה נתקבץ סביב אותן הצהרות: "תחי האומה! תחי המולדת!" הבה נחיה חופשיים וחזקים.[48]

אל־כואכבי מדבר, אם כך, על מולדת ערבית של כל דוברי השפה הערבית, למרות ההבדלים הדתיים ביניהם. יש יסוד סביר להניח שהוא כלל בפנייתו גם את היהודים דוברי־הערבית, ולא רק את הנוצרים, כפי שגרסו חוקרים אחדים. זאת, משום שבכל מקרה שבו מנה את העדות הלא מוסלמיות במולדת הערבית הוא הזכיר את היהודים לצד הנוצרים.[49]

עאזורי, לעומתו, הוציא את היהודים מהקהילה הפוליטית של המולדת הערבית שאליה הטיף. כתביו, ובמיוחד שני ספריו, "התעוררות האומה הערבית" ו"הסכנה היהודית העולמית", היו חיבורים אנטישמיים שהיוו נקודת מפנה ביחס ההוגים הערבים לשאלה היהודית. לאחר פרסום הספרים החלו כותבים ערבים אחרים להבדיל בין היהודים דוברי־הערבית לבין שאר דוברי־הערבית מבחינת שייכותם הלאומית. עאזורי היה הוגה הדעות הערבי הראשון שצפה מאבק עתידי על רקע לאומי בין הערבים הנוצרים והמוסלמים מצד אחד ובין היהודים מהצד השני סביב ארץ הקודש. בהקשר זה, הוא אמר מפורשות:

> בולטות בתורכיה האסייתית שתי תופעות הדומות אחת לשנייה בטבען, אך מנוגדות בשאיפותיהן [...]: התעוררות האומה הערבית והמאמצים הנסתרים של היהודים להקים מחדש את ממלכת ישראל. שתי תנועות אלה יתגוששו בהתמדה עד שאחת מהן תכריע את השנייה. גורל העולם כולו יהיה כרוך בתוצאת המאבק בין שני עמים אלה המייצגים שני עקרונות מנוגדים.[50]

פסקה זו מדבריו של עאזורי זכתה לפרסום רב וכמעט כל ספרי היסוד אשר נכתבו על הנושא ציטטו אותה. יחד עם זאת, בספרו של עאזורי ישנם קטעים חשובים ובוטים אף יותר. ראויים לציון במיוחד אלה המציגים את הציונות כמזימה קולוניאלית המסכנת את שלום העולם.[51] סכנה זו עמדה בליבו של ספר אחר מאת עאזורי, "הסכנה היהודית העולמית", אשר כמעט ולא זכה לתשומת ליבם של הדנים בנושא.[52] עאזורי הסביר שם כי "יישמנו בכתיבתם [של הספרים] עבודה מקודשת למען הלאום והצדק האנושי. הרי כל תקופת שהותי שם [בפלסטין] היו לי קשרים הדוקים עם היהודים ועקבתי אחריהם

מקרוב בארץ שהיא המקום העיקרי שבה מתבצעים מאמציהם השקטים והמזיקים".[53]

אפשר לסכם ולומר שהכותבים הלאומיים הערבים, על גישותיהם וזרמיהם השונים, התייחסו בתקופה הנידונה ליהודים בתחומי הארצות הערביות כעדה דתית (מלת), וראו אותה כחלק או כמרכיב ממרכיבי המסגרת הלאומית שאליה הטיפו. זהות זו נתפסה כחלופה ערבית־לאומית לזהות העות'מאנית החילונית הפאן־אתנית שקידמו הוגים אחרים. התגברות החיכוכים בארץ ישראל בין המתיישבים הציונים ובין הערבים מצד אחד, והופעת כתביו של עאזורי ואלה שהלכו בדרכו מצד אחר היוו נקודות מפנה ביחס של כותבים ערבים ליהודים בארצותיהם כמיעוט דתי וגם כמיעוט לאומי.

מקרה בוחן: עמדות העיתונים והכותבים הערבים כלפי עלילות הדם נגד היהודים, 1876–1905

ניתן לקבוע בבירור כי שנאת יהודים והפצת עלילות דם והכפשות נגדם במובני האנטישמיות המודרנית הגיעו לרחבי האימפריה העות'מאנית והמזרח התיכון במרוצת המאה ה־19 והועלו לדיון ציבורי בכתביהם של עיתונאים והוגים במחצית השנייה של המאה, ובמיוחד בשנות ה־80 וה־90.[54] מפיצי עלילות הדם היו בעיקר אנשי המיסיון הנוצרי הקתולי והאורתודוכסי שפעלו במזרח. רוב העלילות התרחשו בערים שיש בהם ריכוז נוצרי גדול ובמיוחד ריכוז יווני אורתודוכסי, למשל עיר הבירה העות'מאנית איסטנבול, דמשק, ביירות, אלכסנדריה ופורט סעיד.[55]

העיתון הראשון שדיבר על עלילות הדם במזרח היה העיתון אל־גַ'וַאאִ'ב, שיצא לאור באיסטנבול בשפה הערבית והיה העיתון הרשמי למחצה של השלטונות.[56] העיתון התייחס לתוצאותיה של עלילת הדם של דמשק שקרתה ב־1840 בעת שהיהודים הואשמו בשימוש בדם נער נוצרי לאפיית מצות. כתבי העיתון אמרו שעלילה זו גרמה להשלכות שליליות אפילו על חיי היהודים בצרפת.[57] גם עורך עיתון אל־ג'נאן הפרוטסטנטי סלים אל־בוסתאני נחלץ להגן על היהודים ותקף את העלילות נגדם באומרו שהן זורעות פירוד בין הדתות השונות במקום ליכוד.[58] אל־ג'נאן, בתורו, יצא נגד העיתונים שהפיצו את העלילות ותמכו בהן דוגמת העיתון הקתולי אל־בשיר ועל כן ניתן לומר שעמדותיו הנחרצות של אל־ג'נאן נגד העלילות היו בין היתר חלק מהמאבק

שלו בעיתונים הקתולים, שהואשמו על ידו ברשעות ובזדון.[59] הביקורת הזו לא מנעה מעיתונים אחרים שהיו בבעלות נוצרית, כגון אל־מקטם ואל־מַחְרוּסָה במצרים ואל־בשיר בביירות, להמשיך בהפצת עלילות על היעלמות נערים נוצרים והימצאותם כשהם מרוקנים מדם בבורות מים בבעלות יהודית. הדבר הגיע לשיא במנשר האנטישמי שחיבר חביב פארס ופורסם בהמשכים בעיתון אל־מחרוסה תחת הכותרת "זבחים תלמודיים" (אל־דַּבַּאח אל־תַּלְמוּדִיָּה).[60] בהקדמה למנשר מצהיר פארס שהוא כתב אותו כדי לחשוף מעשי פשע שבוצעו בסתר על ידי היהודים במשך מאות שנים, וכי המאורע שהניע אותו לגלות דברים אלה הוא היעלמו ורציחתו בדמשק של נער נוצרי. המחבר שם בפיו של הנער את הדברים הבאים:

> אני הנער העות'מאני אשר נולד להורים וסבים עות'מאניים ששרתו נאמנה את בית עות'מאן. חטפו אותי אנשים פושעים וקשיי עורף. התחלתי לצעוק אך אף אחד לא שמע את קולי. התחננתי שישחררו אותי למען הסולטאן עבד אל־חמיד, אך הם קשרו את ידי ואת רגלי והשליכו אותי על מיטה ושחטוני כמו ששוחטים כבשים.[61]

פארס טוען שהיהודים מקיימים את מצוות התלמוד, ולשם הוכחת דבריו הוא מצטט קטעים ממנו.[62] המנשר שחיבר מכיל האשמות רבות על מעשי רצח של נערים נוצרים על ידי יהודים מאז המאה ה־13 ועד המאה ה־19. הוא אף משתמש בעדויות רפואיות של פתולוגים אשר ניתחו את הגופות אחרי שנמצאו מרוקנות מדם.[63]

עורכי העיתון אל־מא'יד, שהיה בבעלות מוסלמית, תקפו בחריפות את דבריו של פארס. הם טענו כי דבריו הם האשמות חסרות שחר שמעוותות את המציאות ומכתימות עדה שלמה. פארס ענה לביקורת במאמר שפרסם בעיתון אל־מחרוסה וטען שאל־מא'יד מושפע מדברי היהודים ומנצל את חופש העיתונות לרעה.[64]

השיח הסוער עורר עניין בקרב קוראי העיתונים. חלק מהם התחילו להתעניין ולשאול על מידת נכונות שמועות אלה, ואם הדברים המיוחסים לתלמוד אכן כתובים בו. אחדים מהם ביררו אם התלמוד תורגם לערבית כדי שיוכלו לקרוא בעצמם מה כתוב בו.[65] בין הקוראים היו גם יהודים. למשל, קורא יהודי מביירות שאל את עורך אל־מקתטף על אודות הפרשה הזאת והעורך השיב לו שאחרי מחקר מדוקדק שעשה, הוא מצא שאשמה זו הינה בטלה וחסרת

בסיס.[66] באותו גיליון של אל־מקתטף התפרסם מכתב מאת קורא ביירותי אחר, ככל הנראה מוסלמי, שבו הוא דוחה את ההאשמות הנוצריות, באומרו שהן אינן הגיוניות ודווקא הנוצרים צריכים להיות זהירים בנושא זה, שכן הם היו בעצמם מטרה להאשמות כזב כאלה.[67] קולות דומים הופיעו, באופן לא מפתיע, בכתיבתם של הוגים יהודים, כגון דויד סילברה, שכתבו באלכסנדריה והיו חלק אינטגרלי מהמיליה האינטלקטואלי הנידון.[68] עלילות הדם המשיכו להעסיק את העיתונות הערבית, אף בפלסטין עצמה, וגם בהמשך נשמעו קולות המכחישים את אמיתותן.[69]

סיכום

המאמר עסק בשיח האינטלקטואלי והעיתונאי במצרים על אודות השאלה היהודית באירופה והמפעל הציוני בפלסטין בתקופתו של עבד אל־חמיד השני, מעלייתו לשלטון ב־1876 ועד 1905. שיח זה התפתח לנוכח מפעל הנהדה (התחייה) הערבית בשנים אלה במרחב העות׳מאני שבלבנט ובמצרים ואל מול תסיסה לאומית גוברת באירופה, התרחבות ההשפעה הקולוניאלית במזרח ותחילת ההגירה הציונית לפלסטין. למול תובנות כלליות שהציגו סחייק, גריבץ ובשקין במחקריהם, הצעתי נקודת מבט פרטיקולרית־הטרוגנית הבוחנת את הגורמים שתרמו לעיצוב נקודת השקפתו של כל הוגה והוגה. ככלל, הראיתי כי עמדות אלה הושפעו ממקום הכתיבה, מההשתייכות הדתית ומעגלי הזהות של הכותב ומהאופן שבו תפסו הכותבים את מקומם של היהודים (כעדה דתית או כמיעוט לאומי). השיח הערבי לא התקיים בחלל ריק, אלא התכתב עם דעות אחרות או מתחרות במסגרת השיח העות׳מאני והמערבי. כמו כן, הצבעתי על קיומם של יחסי גומלין עם יהודים ערבים שהשתתפו בשיח הנדון, אך ככלל משקלם הכמותי והאיכותי היה מועט ושולי באופן יחסי. בדיון הצעתי לחלק את מכלולי השיח הערבי בנוגע ליהודים לארבע קטגוריות:

א. רפורמיסטים אסלאמיים, כגון מוחמד עבדה ומוחמד רשיד רידא, שפירשו מחדש את המסורת האסלאמית לנוכח ערכים מערביים. הם ראו ביהודים בארצות הערביות עדה דתית שזכאית לשיוויון עם הרוב המוסלמי על בסיס השותפות שיש לכל העדות היושבות בארץ מסוימת ברגש הלאומי הכולל. באשר לפעילות האנטי־יהודית באירופה, עיתונים אלה הזדהו הזדהות כמעט מוחלטת עם היהודים וביקרו את

הקולות במזרח שהצדיקו מעשים אלה.

ב. לאומיים לוקאליים (וטניון) בעלי אוריינטציה דתית אסלאמית, כגון מוצטפא כאמל ועלי יוסף, שפיתחו את גישת הרפורמיסטים האסלאמיים לכיוון לאומיות מודרנית, תוך שמירת המסגרת העל־האסלאמית והעות׳מאנית. הוגים אלה התמודדו עם היהדות והמפעל הציוני במתח שבין הזהות הדתית והאתנית־לאומית. ברמת העיקרון הם הכירו בגורמים בעלי זהות אתנית־לאומית דומה כשותפים מלאים בנאמנות למולדת, אם יכירו בצביון המוסלמי של החברה שבה הם חיו.

ג. לאומיים לוקאליים בעלי אוריינטציה חילונית, כגון אחמד לוטפי אל־סיד, התנגדו לזיקה שבין רעיונות לאומיים לבין המסורת האסלאמית. ניתוק הקשר לזהות האסלאמית הקל על יהודים להזדהות ולתמוך בקבוצה זו. יחד עם זאת, לאומיים אלה לא גילו קו אחיד ביחסם ליהודים. למרות גישתם החיובית באופן יחסי ליהודים והתנגדותם לאנטישמיות האירופית, הם התייחסו ליהודים כאל עדה דתית ולא כלאום, והנושא הציוני כמעט ולא הוזכר בכתביהם. במילים אחרות, הם לא הכירו ביהודים כקבוצה אתנית מובחנת.

ד. לאומיים (קומיון) פאן־ערביים, כגון עבד אל־רחמן אל־כואכבי ונג׳יב עאזורי, הדגישו את חשיבות הזהות האתנית־לשונית כבסיס לזהות לאומית. הם ביקשו להשתחרר מהשלטון העות׳מאני ולייסד יישות ערבית עצמאית; ומתוקף כך התנגדו למפעל הלאומי הציוני כמפעל לאומי מתחרה באותה טריטוריה (פלסטין והמזרח). במקרה של עאזורי החילוני, הרי שהוא הושפע מתימות אנטישמיות שרווחו באירופה באותה תקופה.

מגמות אלה באו לביטוי ביחסם של העיתונים והכותבים הערבים כלפי עלילות הדם. היו מהם שנתנו להן ביטוי, אך רובם התכחשו להן והציגו אותן כביטוי לצביעות אירופית ולהשפעה מערבית מזיקה על המזרח.

הערות

1. השימוש בלשון זכר רבים במאמר זה משקף את העובדה כי העיתונות הערבית בתקופת המחקר, כמו גם מרבית הזירה הציבורית, הייתה – כמעט לחלוטין – נחלתם של גברים בלבד. על אודות נשים הוגות בחברה העת׳מאנית, ראו: R. Lewis, *Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2004, vol. 4; K. Duygu and A. Falierou (eds.), *A Social History of Late Ottoman Women: New Perspectives*, Leiden: Brill, 2013
2. E. Elisabeth Özdalga, *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, London: Routledge, 2013; S. Taglia, *Intellectuals and Reform in the Ottoman Empire: The Young Turks on the Challenges of Modernity*, London: Routledge, 2015; H. Jens, and M. Weiss (eds.), *Arabic Thought Beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda*, Cambridge University Press, 2016, pp. 1-38
3. Michelle U. Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*, Stanford: Stanford University Press, 2011
4. A. Jacobson, *From Empire to Empire: Jerusalem between Ottoman and British Rule*, Syracuse: Syracuse University Press, 2011
5. E. Tauber, ״Three Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of ʿAbd Al-Rahman al-Kawakibi, Najib ʿAzuri and Rashid Rida״, *British Journal of Middle Eastern Studies* 21/2 (1994): 190-198
6. S. Tamari, *Mountain against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture*, Berkeley: University of Californian Press, 2009, pp. 150-166; L. Levy, ״The Nahḍa and the Haskala: A Comparative Reading of ʿRevival׳ and ʿReform׳״, *Middle Eastern Literatures* 16/3 (20130: 300-316)
7. L. Levy, ״Partitioned Pasts: Arab Jewish Intellectuals and the Case of Esther Azharī Moyal (1873-1948)״, in: D. Hamzah (ed.), *The Making of the Arab Intellectual*, London: Routledge, 2012, pp. 139-174; M. Behar and Z. Ben-Dor Benite, *Modern Middle Eastern Jewish Thought: Writings on Identity, Politics, and Culture, 1893-1958*, Boston: Brandeis University Press, 2013; L. Fishman, ״Arab Jewish Voices in Ottoman Palestine: Caught between the Sephardim and Palestinians״, *L'histoire* 3 2021): https://revues.mshparisnord.fr/rhc/index. php?id=915)
8. יעקב מ׳ לנדאו, ״המקורות לחקר יהודי מצרים ויהודי תורכיה בדורות האחרונים״, פעמים 23 (1985): 99-110; שם, עמ׳ 103; יצחק בצלאל, ״הלבנטיים הראשונים ביישוב העות׳מאני: זהותם הציונית ויחסם לערביות״, פעמים 125/127 (2011): 75-95.
9. שאול סחייק, ״דמות היהודים בראי עיתונות ערבית, 1858-1908״, עבודת דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1991.
10. שאול סחייק, ״דמות היהודים בראי עיתונות ערבית: ב־50 שנותיה הראשונות, 1858 – 1908״, קשר 13 (1993): 67-76 (שם, עמ׳ 67).
11. שאול סחייק, ״פרשת דרייפוס בעיתונות הערבית״, מיכאל 14 (1997): קפ״ז־רי״ד.
12. J. Gribetz, *Defining Neighbors: Religion, Race, and the Early Zionist-Arab Encounter*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2014

13. O. Bashkin, "The Colonized Semites and the Infectious Disease: Theorizing and Narrativizing Anti-Semitism in the Levant, 1870-1914", *Critical Inquiry* 47/2 (2021): 189-217
14. E. Beška, "The Disgrace of the Twentieth Century: The Beilis Affair in Filastin Newspaper", *Jerusalem Quarterly* 66 (2016): 99-108
15. M.H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, University of California Press, 1966
16. M. Sedgwick, *Muhammad Abduh*, London, Simon and Schuster, 2014
17. אל־מנאר 6 (מאי 1903): 161-172.
18. **סורה 2, פסוק 259.**
19. אל־מנאר 8 (דצמבר 1905): 762-763.
20. **סחייק, "דמות היהודים בראי עיתונות ערבית", עמ' 68.**
21. **מוחמד רשיד רידא**, תאריח' אל־אסתאד' אל־אמאם אל־שיח' מחמד עבדה, **קהיר: מטבעת אל־מנאר, 1907, כרך 2, עמ' 361.**
22. U. Shavit, "Zionism as Told by Rashid Rida", *Journal of Israeli History* 34/1 (2015): 23-44
23. אל־מנאר 1 (1898): 54-55.
24. אל־מנאר, **שם. השוו לדיון כללי בתופעה:** M. Langer et al, "System Justification in France: Liberté, égalité, fraternité", *Current Opinion in Behavioral Sciences* 34 (2020): 185-191
25. אל־מנאר 1 (1898): 55.
26. **שם.**
27. **אנטון פרח**, אורשלים אל־ג'דידה או פתח אל־ערב בית אל־מקדס ואל־רג'ל אל־מריד ואל־אסראא'יליה אל־ג'מילה פיהא, **קהיר: מא'ססת הנדאוי, 2013.**
28. A. Babazadeh Aghdam, "An Intertextual Review in the Historical Novels of Georgi Zidane; Case Study: Stebdad Al-Maalik, Abu Muslim Al-Khorasani", *Journal of Language Teaching, Literature & Linguistics* 1/1 (2018): 1-22
29. **פרח אנטון**, אל־דין ואל־עלם ואל־מאל, **קהיר: מא'ססת הנדאוי, 2014; מארון עיסא אל־ח'ורי**, פי אל־יקט'ה אל־ערביה: אל־ח'טאב אל־סוסיו־סיאסי ענד פרח אנטון, **טריפולי: ל.ה. 1994.**
30. **פרח אנטון**, אבן רשד ופלספתה, **קהיר: מא'ססת הנדאוי, 2001;** Y. Yari. "A Study on the Thought of Farah Anton in the Book 'Ibn Rushd and His Philosophy' (Based on the Critical Discourse Analysis Method of Fairclough)", *Cultural History Studies* 6/23 (2015): 117-137; M. Güneş, "A Debate on the Backwardness of the Islamic World: The Polemics of Muhammad 'Abduh and Farah Anton from the Perspective of Mustafa Sabri", *Dîvân: Journal of Interdisciplinary Studies* 49/2 (2020): 1-54
31. M.O. Haddad, *Rashid Rida and the Theory of the Caliphate: Medieval Themes and Modern Concerns*, PhD dissertation, New York: Columbia University, 1989; J. Willis, "Debating the Caliphate: Islam and Nation in the Work of Rashid Rida and Abul Kalam Azad", *The International History Review* 32/4 (2010): 711-732; A.K. Toure, M.M. Sahid and Sh. Yabi, "The Concept of Islamic State in the Thought of Rasheed Rida through al Manar: Ottoman Caliphate as Model", *al-Abqari* 14 (2018): 117-129

32. **ראו למשל עיתון** ת׳מראת אל־פנון (**ביירות**), **2 באוקטובר 1897**.
33. M. Gasper, ״Abdallah Nadim, Islamic Reform, and› Ignorant‹ Peasants: State Building in Egypt״, *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power* **3 (2001): 75-92**; H. H. Hamzawy, ״Abdalla Al-Nadeem, Pioneer of Patriotism and Civilization in the Modern Egyptian Thought״, *RUDN Journal of Philosophy* **25/2 (2021): 213-223**
34. **אלברט חוראני**, תאריח׳ אל־פכר אל־ערבי פי עצר אל־נהדה, **ביירות: דאר אל־נהאר לל־נשר, 1987, עמ׳ 250-260**.
35. **חוראני**, תאריח׳, **עמ׳ 251**.
36. **עבד אל־רחמן אל־ראפעי**, מצטפא כאמל, **קהיר: מטבעת אל־שרק, ל.ת. עמ׳ 492**.
37. **נג׳יב עאזורי**, יקט׳ת אל־אמה אל ערביה, **ביירות: אל־מא׳ססה אל־ערביה לל־נשר, 1976**.
38. M. Rihan, ״Egypt׳s National Identity According to ‘Abdallah al-Nadim״, *Hawliyat* **17 (2016): 51-72**
39. **עבדאללה אל־נדים**, סלאפת אל־נדים, **קהיר: אל־מטבעה אל־ג׳אמעה, ל.ת., כרך 2, עמ׳ 33**.
40. **ראו למשל** אל־הלאל **14 (1897): 544**; אל־מקתטף **11 (1887): 705**.
41. H. Awad, *The Concept of Egyptian Nationalism in the Thought of Ahmad Lutfi Al-Sayyid*, MA Thesis, Cairo: The American University in Cairo, **1980**
42. אל־הלאל **14 (1897): 544**; אל־מקתטף **11 (1887): 705**.
43. אל־מקתטף **22 (1898): 310**.
44. **שם**.
45. אל־הלאל, **15 בפברואר 1897**.
46. אל־מקתטף **10 (יולי 1886): 655**.
47. Tauber, ״Three Approaches״; L.C. Robson, ״Najib ‘Azuri׳s Le reveil de la nation arabe: A Reception History״, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* **31/3 (2011): 644-657**
48. **אל־כואכבי**, פי טבאא׳ע אל־אסתבדאד, **קהיר: בולאק, 1902, עמ׳ 107**.
49. **חגי ארליך**, מבוא להיסטוריה של המזרח התיכון בעת החדשה, **רעננה, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, 1987-1991, יחידה 4, עמ׳ 137**.
50. **עאזורי**, יקט׳ת, **עמ׳ 41**.
51. **שם**.
52. **חפיט׳ה בן דחמאן, ״אל־ח׳טר אל־צהיוני ואל־סיאסאת אל־דוליה פי מנט׳ור ׳נג׳יב עאזורי׳ אחד רואד אל־קומיה אל־ערביה פי מטלע אל־קרן אל־עשרין״**, מג׳לת דראסאת בית אל־מקדס **18/2 (2018): 53-75**.
53. **עאזורי**, יקט׳ת, **עמ׳ 43**.
54. **יעקב ברנאי, ״יהודים באימפריה העות׳מאנית״, בתוך: ש׳ אטינגר (עורך)**, תולדות היהודים בארצות האסלאם, **ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1986, עמ׳ 225**; **וראו במבוא למאמר**: E. Webman, ״From the Damascus Blood Libel to the ‘Arab Spring׳: The Evolution of Arab Antisemitism״, *Antisemitism Studies* **1/1 (2017): 157-206**
55. **מיכאל וינטר, ״עלילות דם״, בתוך: יעקב לנדאו (עורך)**, יהודי מצרים בתקופה העות׳מאנית, **1517-1914, ירושלים: משגב, 1988, עמ׳ 414-418**.
56. Ami Ayalon, ״Arab Booksellers and Bookshops in the Age of Printing, **1850-1914**״, *British Journal of Middle Eastern Studies* **37/1 (2010): 73-93**
57. אל־ג׳וא׳ב **(1869): 6, 15**.

58. אל־ג׳נאן (**ינואר 1870**).
59. **חוברת זו פורסמה בשלמותה לראשונה ב־1890. לפרסום חוזר, ראו: חביב פארס,** אל־ד׳באא׳ח אל־תלמודיה, **קהיר: ל.ה., 1962.**
60. **שם, עמ׳ 13.**
61. **שם, עמ׳ 46.**
62. **שם, עמ׳ 79-80.**
63. אל־מחרוסה, **3 בינואר 1890.**
64. **ראו למשל:** אל־מקתטף **14 (יולי 1890): 768-769.**
65. **שם, עמ׳ 688-689.**
66. **שם, עמ׳ 768-769.**
67. **סחייק, ״דמות היהודים בראי עיתונות ערבית״, עמ׳ 163-171.**
68. Y. Harel, ״In the Wake of the Dreyfus Affair״, *Revue des Études Juives* **166 (2007): 473-491**
69. Beška, ״The Disgrace of the Twentieth Century״