

1998
 الملتقى الثقافي قسم دراسات الشرق الأوسط
 الملتقى الثقافي قسم دراسات الشرق الأوسط

סיפור מסיפורי אלף לילה ולילה בחמש גרסאות:
 השיח המיני והחברתי בקונטקסט השוואתי*

דפנה פורמבה

השיח המיני ב"סיפורי של העבד השלישי", הלקוח מסיפורי אלף לילה ולילה, ייבדק כאן בחמש גרסאות שונות, המובאות בארבע שפות: ערבית, אנגלית, צרפתית ועברית. השוואת הגרסאות השונות זו לזו מעידה שההבדלים התרבותיים בשיח המיני אינם משרתים את הדיכוסומיה מזרח-מערב, ויתרה מזאת, שתי הגרסאות שנכתבו בערבית אינן דומות זו לזו וגם אין דמיון רב בין הגרסה הצרפתית לגרסה האנגלית, אף על פי שהן נכתבו בתרבויות השוכנות זו לצד זו ושתייהן שייכות לכאורה לתרבות אחת, התרבות ה"מערבית". בהשוואת שדות השיח המיני בגרסאות השונות של הסיפור במונחי "תרבות המערב" ו"תרבות המזרח" מתברר שהדמיון ביניהן רב על השוני. מגמות הפתיחות ומגמות השמרנות שייכות לשיח התברתי-תרבותי מיני בתוך כל אחת מן התרבויות הללו. דומה אפוא שמעגל השיח המיני הגברי גובר על הדיכוסומיה בין המערב למזרח ככל שמדובר בנשים, במיניותן ובמפגשיהן עם גברים.

העברה של אירוע, תמונה, ציור או טקסט באמצעות מתווך היא מלאכת תרגום. המתווך, העומד בין הקורא לטקסט, עוסק בתרגום לשוני, סגנוני, אישי ותרבותי, מבעד לעיניו, לנטייתו, להשקפתו, לחינוכו ולנוף התרבותי שבו צמח ואליו הוא שייך. כאשר התיווך התרבותי נעשה בידי אנתרופולוג או היסטוריון הוא הופך, על פי אלעזר וינריב, לתרגום "משפתם לשפתנו", וכוונתו לא לתרגום לשוני צר אלא לתרגום רחב של שפת תרבות. תרגום ותיווך אלה מרכיבים את מלאכת הפרשנות שמטרתה להעביר שפת תרבות אחת לשפת תרבות אחרת כדי להבין את התרבות המתורגמת ולנסות לפענח את מוזרותה (וינריב 1985: 276).

* ברצוני להודות לד"ר זיוור זאבי שהנחה אותי בכתיבת המאמר על הערותיו הנוגות, ולד"ר הגי רם על הריכוז בשלב העריכה המדעית של המאמר.

מועדון 1998 הוא פרי יוזמת המחלקה ללימודי המזרח-התיכון. מטרתו העיקרית היא להציג את הפן הלא אורתודוקסי של הלימודים, לסטודנטים במחלקה ובאוניברסיטה, ולהראות פנים אחרות של החברות והתרבויות שבאזורנו. כך יהפוך המועדון למעין ימסדר לגמי של הסטודנטים, אשר הם גם יוצריו ומפעיליו, בשיתוף המרצים במחלקה.

מאז הקמתו, בתחילת השנה הספיק המועדון לערוך את הארועים הבאים:

- **צולףם הפקיע פאסלאם - צרף עם מרסא מסורת**
 - **אום-כולת'ום - עליה ומעריה...**
 - **'לדאקה' - סרט איראני, עם תרצאקה וליחה קצ'יקו**
- במהלך הסמסטר השני בשנה זו, צפויים ארועים נוספים וביניהם:
- **ממאכלי המזרח - טעמים, ריחות וסיפורים**
 - **תאטרון רחוב צנתי - משחקים את החיים**
 - **מסדרים לופיים - מהריקוד ועד הד'כר**
 - **וצוד...**

בכל מפגש מוגש כיבוד קל המותאם לרוחו ולסוגו המיוחד של הארוע. הארועים פתוחים לקהל המבקרים באוניברסיטה, סטודנטים ואחרים, והכניסה לארועים היא ללא תשלום. הרשו לי לנצל הזדמנות זו ולהזמיןכם להשתתף בפעילות המועדון.

*** **ראו זאת כהזמנה אישית** ***

שלכם
רוני פירו

בספרו פרשנות של תרבויות מגדיר קליפורד גירץ (Geertz) את המונח "תרבות" כרשתות של משמעות שאנשים טווים לעצמם; הבנתן של רשתות אלה היא פרשנות (גירץ 1990: 17). תרבות, כך סוען גירץ, היא לא הסיבה לקיומם של מוסדות, התנהגויות, תהליכים והתרחשויות חברתיות; תרבות היא מסגרת ההקשר המאפשר להבין את כל אלה ולתת להם מובן (שם: 25). תרגום של רשתות, משמעויות ומסגרות הקשר משפת תרבות אחת לאחרת מתווך בין תכרות ותרבויות שונות. הצורך בתרגום ובתיווך אלה מתעורר כאשר השוני בין התרבויות נעוץ במקום ובזמן, שהרי גם כאשר הכותב פועל בתוך תרבותו שלו, אך לא בהווה שלה אלא בעברה, עליו לתווך ולתרגם סמלים, טקסים, תודעה, פרקטיקה ותיית, קודים התנהגותיים ומוסריים ועוד מרכיבים בתרבותה, משפתה בעבר לשפתה בהווה.

בשונה מאנתרופולוג ומהיסטוריון, מתרגם של טקסט ספרותי מחויב לכך שקוראיו יבינו את לשון הטקסט המתורגם. אין בכך כדי לומר שאין הוא עוסק בתרגום תרבותי, אלא שהוא אינו מחויב לו, במובן שגירץ ווינריב מתכוונים אליו בדבריהם על "פרשנות של תרבויות". מתרגם של טקסט ספרותי יכול לתרגם "משפתם לשפתנו" במובן הלשוני הצר, ולא דווקא מעבר לו, והתרגום ייעשה מתוך רשתות המשמעות של המתרגם, בתוך תרבות שהיא מסגרת ההקשר שממנה הוא בא ואליה הוא חוזר. במקרה זה, החובה להביר את תרבותו של טקסט המקור לא חלה עליו או על קוראיו. כיוון שכך, יש להניח כמה הנחות מקדימות: ראשית, תרבות היא מרקם רבגוני של אנשים, רבדים, קבוצות ומעמדות, ולא מסגרת הקשר אחידה אחת; שנית, כל כותב המתרגם טקסט "משפתם לשפתנו" עושה זאת בשפתו, בתרבותו, ועבור קהל קוראים מסוים שאליו הוא פונה; שלישית, יש להניח שהמתרגם פועל מתוך נסיונו והתנסויותיו, וכאמצעותם הוא מפרש את תרבותו שלו ותרבויות אחרות. שלוש הנחות אלה חשובות להבנת ההבדלים בין תרגומים שונים של טקסט אחד.

כדי להתחקות אחר שינויים שחלו בטקסט במהלך תרגומו בחרתי ב"סיפור של העבד השלישי" מתוך אלף לילה ולילה. עלילת הסיפור מתארת יחסים בין עבד לבת אדונו, מילדותם ועד לבגרותם, ובמרכזה עומדים אקט מיני המתבצע בין שני הילדים והשפעותיו האישיות והחברתיות על המשך חייהם. בסיפור שזורים תיאורים של אירוסיקה, מין ומיניות, ובמאמר אבחן את השתנות השיח המיני בחמש גרסאות שונות של הסיפור, שנכתבו בידי חמישה כותבים שונים, בתקופות שונות ובמקומות שונים: שתי גרסאות בערבית, גרסה אחת באנגלית, גרסה בצרפתית וגרסה בעברית. השוואה בין התרגומים השונים תצביע על השוני ביניהם ותזמן אפשרות להסבירו.

הגרסה הערבית המוקדמת פורסמה בבירות בשנת 1880.¹ בהקדמה, המופיעה בפתח

הכרך הראשון, כותב המתרגם האנונימי שיש להודות על האפשרות ללמוד מנסיון העבר, המשקף את חלוקת החברה למעמדות, למקצועות ולתחומי פעילות שונים. נסיון העבר יכול לשמש לקח להווה: כיצד יכלכל האדם את מעשיו בהווה כדי להימנע מאיזם על עתידו, וכיצד ירחק מדע ויקרב לטוב. עוד כותב המתרגם, שבגרסה שכתב שינה את שפת ה"מקור" כדי שכל אדם יוכל להחזיק את הספר בביתו ואף נשים וילדים יקראו בו, כפי שמאפשרת התקופה המודרנית. המטרה המוסרית והחברתית מתבטאת היטב בגרסה זו, כפי שנראה בהמשך, בפרק העוסק בשיח המיני בגרסאות השונות. הגרסה הערבית המאוחרת נכתבה בידי מחמד קטע אל-עודי ופורסמה בקהיר בשנת 1931.² אין בידי כל מידע נוסף על גרסה זו או על הכותב. הגרסה האנגלית לקוחה מתרגומו מערבית של ריצ'רד ברטון (Burton), שנעשו בשנים 1885–1888; גרסה זו פורסמה בניו יורק בשנת 1930.³ במסעותיו הרבים במזרח נהג ברטון להתחפש בבגדי התרבויות שבתוכן חי וכך אסף מידע רב על חברות מוסלמיות בנושאי דת, מין, היגיינה, מנהגים ואמונות תפלות. הוא אהב הרפתקאות, מרד בנורמות ובזו להן, נחשב לדמות לא מוסרית בתקופתו, ונטר שינה למתחוריו על שלא העריכו כראוי את יכולתו הספרותית (Gerhardt 1963: 90–93). הגרסה הצרפתית תורגמה מערבית בידי ו' ס' מרדרוס (Mardrus) ופורסמה בפאריס בשנת 1899.⁴ מרדרוס נולד בקהיר למשפחה ממוצא קוזקוי, עסק ברפואה וחבר לחוגי הספרות והבוהמה בפאריס, שם אסף לו מעריצים שראו בו מורחן דגול וקיבלו את תרגומו לאלף לילה ולילה כ"עבודה של מי שנחשב בעיניהם כנסך מן האגדות" (שם). למרות הביקורת הקשה שספגה נותרה גרסתו לאלף לילה ולילה הגרסה הפופולרית ביותר ביבשת אירופה, מראשית המאה ועד היום (שם: 93–95). הגרסה העברית תורגמה מערבית בידי יוסף יואל ריבלין, מורחן יהודי שמוצא בגרמניה. גרסה זו פורסמה בירושלים בשנת 1958.⁵

חמש הגרסאות הללו נבחרו כדי לבדוק כמה הבחנות תרבותיות. האחת היא ההבחנה בין תרבות המערב לתרבות המזרח. הבחנה זו מעמידה את הגרסה הצרפתית והגרסה האנגלית מול הגרסאות הערביות; הגרסה העברית נותרת בתווך כמייצגת של תרבות מערבית המצויה במרחב הגיאוגרפי של התרבות המזרחית. ההבחנה השנייה היא בין תרבות מערבית אחת לשנייה, על המאפיינים הייחודיים לכל אחת מהן. ההבחנה השלישית היא בין נקודות התפתחות שונות של תרבות המזרח, כפי שהן מוצגות בגרסה הערבית המוקדמת, שהתפרסמה במאה ה-19, ובגרסה המאוחרת, שראתה אור במאה

2 מחמד קטע אל-עודי, אלף לילה ולילה, קהיר, 1931.

3 Richard Burton, *The Arabian Nights*, New York, 1930. על אישיותו של ברטון נכתב רבות, ראה Irwin 1994: 166.

4 J.C. Mardrus, *Les Livre des Mille Nuits et une Nuit*, Paris, 1899

5 יוסף יואל ריבלין, אלף לילה ולילה, ירושלים, 1958.

ה־20. ההבחנה הרביעית היא בין כותב לכותב, שוררי כל כותב פועל בהקשר תרבותי רחב אך משקף אותו מבעד לדמותו ולנסיגו האישי. ואולם, בהשוואת הגרסאות השונות התברר שהדמיון והשוני בין גרסה אחת לאחרת הוציאו את הגבולות התרבותיים. כך, ההבדל בשיח המיני אינו משרת את הדיכוטומיה בין תרבות המזרח לתרבות המערב; הגרסה הצרפתית והגרסה האנגלית, המייצגות שתי תרבויות שכנות במערב, שונות במידה רבה זו מזו; וכאשר קיים קו משותף המצביע על תרבות מערב, הרי שהגרסה העברית היא חלק ממנו. בדיקת השיח המיני בשתי הגרסאות הערביות מעידה אף היא על ההבדלים ביניהן. אם כן, גם אם יש דיכוטומיה בין תרבות המערב לתרבות המזרח, הרי בנושא השיח המיני רב הדמיון ביניהן על השוני. יתרה מזאת, ההבדלים בין גרסה מערבית אחת לאחרת ובין הגרסה הערבית המוקדמת לגרסה הערבית המאוחרת מצביעים על אי האחידות של כל מערכת תרבותית שהיא: כל אחד מן המתרגמים הוא תוצר של תרבות, והוא כותב מתוך פרשנותו האישית. במסגרת זו יש לראות את מלאכת השוואת השיח המיני בין הגרסאות השונות כעבודת תיווך, תרגום ופרשנות אישית שלי.

סיפור העבד השלישי

[חכאית אל-עביד אל-לת'ה]

אמר העבד הראשון – אספר לכם את סיפורי, אמרו לו – דבר! אמר להם, יודעים אתם אחי, כאשר הייתי קטן, בן חמש שנים, בא אלי סוחר עבדים מעירי ומכר אותי לאחד הפמלים [ג'אויש]. הייתה לו ילדה בת שלוש שנים, גדלתי עמה והיו צוחקים עלי. ואני שיחקתי עם הבת, רקדתי ושרתי לה עד שמלאו לי 12 והיא בת 10 שנים. ולא מנעו אותה ממני [לא ימנעוני ענהא]. יום אחד נכנסתי אליה והיא ישבה מבושמת ופניה דמו לירח בליל ה־14. היא שיחקה אתי ואני שיחקתי אתה. היא דחפה אותי לדחפה ונפלה על עורפי ורכבה על חזי והחלה להתחכך בי עד שהגיעה חוצפתה לדבר שהם מלהזכירו [ואתסלת וקאחתהא אלא שי לא יליק ד'כרה], עד שלקחתי ממנה את מה שלקחתי [נתא נועת ענהא מא נועת]! כאשר ראיתי זאת ברחתי אל חבר שלי. נכנסה אליה אמה, וכאשר ראתה את מצבה חרב עליה עולמה. אחר כך התעלמה מכך אמה הסתירה את מצבה והעלימה אותו מאביה וסבלה בגללה חודשיים. כל הזמן הזה קראו לי ונהגו בי ברכות ולקחו אותי מן המקום שהייתי בו, ולא הזכירו דבר מהעניין הזה לאביה משום שאהבו אותי מאוד. אחרי כן אירסה אותה אמה לבחור, ספר שהיה מספר את אביה, ונתנה לו מוהר מכספה ולבת נתנה נדוניה, ואביה לא ידע על מצבה. עשו מאמץ בהכנת חתונתה, אחר כך תפסו אותי בהפתעה וסירטו אותי. כאשר הובילו אותה לחתונה עשו אותי לסריסה והולך לפניו לכל מקום שהלכה אליה, אם לחמאם ואם לבית אביה. בליל

הביצה [אל-דח'לה] שחשו יונה על כותנתה במאמץ להסתיר את מצבה. נשארתי אצלה תקופה ארוכה ונהניתי מיזפיה ומשובה ככל שיכולתי במשחק ובחיבוק [מן לעב וענאק]. עד שמתו היא ובעלה ואמה ואביה. אחר כך לקח אותי בית האוצר ושם קשרתי קשרי ידידות ונהניתי מכם, וזוהי סיבת סירוס. ושלום.

הלילה ה־38

[אל-לילה אל-ת'אמנה ואל-ת'לאת'ון]

מחמד קטע אל-עדוי

אמר הראשון – כשהייתי קטן בן חמש שנים הגיע סוחר עבדים מעירי ומכרני לאיש צבא. הייתה לו ילדה בת שלוש שנים. גדלתי אתה, והם היו צוחקים עלי. ואני שיחקתי אתה והרקדתי אותה והעשרתי אותה עד שהגעתי לגיל 12 והיא הגיעה לגיל 10, ולא הפרידו בינינו. יום אחד נכנסתי אליה והיא ישבה במקום התבודדות והיא לאחר רחצה, מבושמת, ופניה כמו הירח בליל ה־14. היא שיחקה אתי ואני שיחקתי אתה ואיבר המין שלי [אחלילי] תפח כמו מפתח גדול. היא דחפה אותי לדחפה, נפלה על צווארי, רכבה על חזי והחלה מתחככת בי. נגלה איבר המין שלי וכאשר ראתה אותו תפחה, לקחה אותו בידה והחלה משפשפת את קצהו בפתח שלה מעל לבגדיה. התרגשתי והתחממתי, חיבקתי אותה ושילבה את ידי סביב צווארי והיינו חבוקים כמו טבעת ולא הרגשתי כיצד איבר המין שלי קרע את בגדיה, נכנס לפתח שלה ודחיק את בתוליה [ואזאל בכארתהא]. כאשר ראיתי זאת ברחתי לאחד מתברי. כאשר נכנסה אמה אליה וראתה את מצבה הסתלקה בינתה, וכאשר חזרה לחושיה הסתירה את המעשה השפל [דניא]. אמה הסתירה את מצבה מאביה וסבלה במשך חודשיים. בתוך כך הם קוראים לי ומפנקים אותי, עד שלקחו אותי מהמקום שהייתי בו, ולא הזכירו דבר מעניין זה לאביה, הם אהבו אותי מאוד. אחר כך אירסה לה אמה עלם שהיה ספר של אביה, ונתנו לו מוהר עבודה והשיאו אותה לו, ואביה לא ידע שמצבה השתנה. אחר כך תפסו אותי בהפתעה וסירטו אותי. כאשר הובילו אותה לחתונתה מינו אותי לסריס שלה, ללכת לפניו לכל מקום שהלכה, לחמאם או לבית אביה. כשנכנס ליל המצווה זכחו יונה על כותנתה. נשארתי אצלה זמן רב והחזרתי על יחסה הטוב ועל יופיה במידה של גשיקה וחיבוק [תקביל וענאק]. עד שמתו היא ובעלה ואמה ואביה. אחר כך לקח אותי אוצר המדינה ושם קשרתי קשרי ידידות וכות. וזו הסיבה שקטעו את איבר המין שלי.

סיפור הסריס הראשון, בְּחַיִת
[The Tale of the First Eunuch, Bukhayt]
ריצ'רד ברטון

דעו אחי, כשהייתי קטן, כבן חמש שנים, נלקחתי הביתה מארץ מולדתי על ידי מסיע עבדים [slave-driver] שמכר אותי לאחד מאנשי מערכת המשפט [Apparitor]. לאיש שקנה אותי הייתה ילדה בת שלוש שנים. עמה גדלתי והם נהגו ללעוג לי, הניחו לי לשחק עמה, לרקוד לפניה ולשיר לה עד שהגעתי לגיל 12 והיא לגיל 10, ואפילו אז לא אסרו עלי לראותה. יום אחד נכנסתי אליה ומצאתי אותה יושבת בחדר פנימי, והיא נראתה כאילו יצאה זה עתה מן האמבט שהיה בבית; היא הייתה מבושמת בריח עצים ריחניים ופניה זרחו כמו מעגל הירח בליל ה-14. היא החלה להשתעשע עמי [to sport with me], ואני עמה, עד שלפני שידעתי מה אני עושה הרחקתי ממנה את בתוליה. כשראיתי זאת ברחתי והסתתרתי אצל אחד מחברי. באותו זמן נכנסה אליה אמה ובראותה אותה במצבה, התעלפה. אולם למרות המצב היא ארגנה את העניין בדרך הטובה ביותר והסתירה זאת מאביה של הילדה, מתוך רצון טוב כלפי. הם לא פסקו לקרוא לי ולהתחנף אלי עד שלקחו אותי מהיכן שהייתי. לאחר חודשיים השיאה אותה אמה לגבר צעיר, סָפֵר שנהג לגלח את אביה, והקציבה מכספה את הסכום המתאים, ואביה לא יודע דבר ממה שקרה. בליל הכלולות הם שחטו יונה והתירו את דמה על כותנתה. לאחר זמן מה הם תפסו אותי בהפתעה וסירסו אותי. כאשר הביאו אותה לחתונה עשו אותי לאגא שלה. הסריס הוולך לפניה לכל אשר שתלך, אם לאמבט ואם לבית אביה. הייתי עמה בביתה זמן רב ונהניתי מיופיה ומחנה בדרך של התנשקות והתמזוגות [kissing and coupling] עד שהיא נפטרה, ובעלה, אמה ואביה נפטרו גם הם. אחר כך לקחו אותי לאוצר המלכותי כרכוש שאין לו יורשים ומצאתי את דרכי עד לזמן שנעשיתי חברכם. זו, אחי, הסיבה ששפלי נכרתו [my cullions being cut off].

סיפור הכושי סוואב, הסריס הסודאני הראשון
[Histoire du Nègre Saouab, le premier eunuque Soudanien]
ד' ס' מרדרוס

דעו, אחי, כי עדיין לא מלאו לי חמש שנים כאשר לקח אותי סוחר עבדים מחוץ לארצי והביאני לכאן, לבגדד. ומכרני לאיש צבא מן הארמון [un homme d'armes du palais]. לאדון הייתה ילדה בת שלוש שנים. גדלתי עמה והייתי השעשוע של כל בני הבית כאשר שיחקתי עם הבת והקטנה ורקדתי את ריקוד הכושים בני עמי [les danses]

[des nègres], ושרתי לה את השירים שידעתי, וכולם אהבו את הכושי הקטן [le petit négrillon].

גדלנו יחד והגענו אני לגיל 12 והיא, הקטנה, לגיל 10. והניחו לנו להמשיך לשחק ביחד בלי שיפרידו בינינו. באחד הימים מצאתי אותה יושבת לבדה במקום מבודד והתקרבתי אליה כהרגלי.

ברגע זה יצאה הילדה מן החמאם והדיפה ריח בושם למרחוק. היא הייתה עסיסית ובשלה [délicieuse ainsi]. כאשר ראתה אותי רצה אלי, והתחלנו לשחק, להתגפף ולהשתעשע באלף משחקים; היא נשכה אותי ואני שרסתי אותה וצבטנו אחד את השני, ואו, כעבור כמה רגעים התרומם איבר המין שלי [mon zebb] כמו מפתח עצום ובולט מבעד לבגדי. הקטנה [la petite] החלה לצחוק, קפצה עלי, הפילה אותי על גבי והתיישבה על בטני בפישוק רגליים, והחלה להתחכך בי ולחשוף את איברי. היא לקחה אותו בידה והחלה לחכך אותו, אבל רק מעל לשמלתה. התנהגותה העלתה את חומי עד שעשתי על הילדה הקטנה, היא נתלתה על צווארי ואני חיבקתי אותה בכל כוחי. האיבר שלי נעשה כמו ברזל, קרע את שמלתה ואת בגדיה התחתונים של הילדונת וחדר לאן שהיה צריך לחדור ופרץ מה שהיה צריך לפרוץ.

כאשר סיימנו את המעשה החלה הילדונת לצחוק, לחבקני וללטפני. אבל אני נבהלתי ובלי להתמהמה ברחתי מזרועותיה של גבירתי הקטנה ורצתי להתחבא אצל כושי צעיר מחברי.

הקטנה נכנסה לבית, ואמה, שראתה את שמלתה ותחתונייה, צָעָקָה צָעָקָה גדולה ובחנה את שבין רגליה של הקטנטונת [la fillette]. והיא ראתה את מה שראתה והתעלפה. אבל היא התאוששה והבינה שאת הנעשה אין להשיב, התעשתה ועשתה את הצעדים הדרושים כדי לארגן את המצב ולהסתירו בהצלחה מבעלה, אבי הילדה. האם המתינה בסבלנות במשך חודשיים, שבמהלכם הם גילו אותי ולא פסקו לפתות אותי במתנות כדי להחזירני לבית אדוני. גם לאחר שחזרתי לא שוחחו על הפרשה הזו והמשיכו בהזירות להסתירה מהאב, שבוודאי היה הורג אותי. לא האם ולא אדם אחר איחלו לי רע, כי אהבו אותי מאוד.

בתום החודשיים הללו הצליחה האם לארס את הילדה לסָפֵר צעיר, שהיה הסָפֵר של האב וביקר לעתים קרובות בבית. האם הכינה לו נדנדיה מכספה והקדישה לכך את כל מאמציה. אחר כך חשבו לתגוג את הנישואין והביאו את הסָפֵר הצעיר עם כליו, תפסו אותי בכוח, למרות התנגדותי, והסָפֵר קשר את שק האשכים וחתך אותם ובבת אחת הייתי לסריס.

נערכה חתונה ואני נעשיתי לסריסה של גבירתי הצעירה, ומאז והלאה הייתי צריך ללכת לפניה לכל מקום, בין שהלכה לשוק ובין שביקרה בבית אביה. האם ביצעה את הדברים בחשאי כה רבה עד שאף אחד לא ידע על הסיפור הזה, אף לא הבעל החדש

וגם החברים. כדי שיאימנו בכתוליה של הילדונת שחטה האם יונה וצבעה בדמה את כותנתה של הילדה שזה עתה נישאה והעבירה את הכותונת לאחר ליל הכלולות בין הנשים, שבכו בהתרגשות.

ומאז גרתי עם גבירתי הצעירה בבית בעלה הספר, וכך יכולתי, ללא עונש, ליהנות בשלווה וכמיטב יכולתי מיופיה ומשלמות גופה העסיסי, כי ביצי [mes oeufs] אמנם נכרתו אך איברי [mon zebb] נשאר, וכך יכולתי, ללא חשד וחשש, להמשיך לנשק ולחבק את גבירתי הקסנה, עד שמתו היא ובעלה, אמה ואביה. וכך הפכתי לרכוש בית האוצר ואתר מסריסי הארמון. וכך קרה שהפכתי לרעכם, הוי אחי הסודאנים. וזו סיבת סירוסי וסריסותי, ושלום עליכם.

סיפור בְּתֵית הכושי יוסף זאל ריבלין

דעו, אחי, שכשהייתי נער קטן, הביאני סוחר-העבדים מארץ מולדתי, ואני אז בן חמש שנים בערך, ומכרני לפקיד צבא נמוך. והייתה לו בת בגיל שלוש. גידלוני אתה יחד, והיו מצחקים עלי, ומניחים אותי לשחק עמה ולרקוד לפניה ולזמר, עד שמלאו לי שתיים-עשרה שנה, והיא אז בת עשר שנים. לא היו חושכים אותה ממני, עד שביום מן הימים נכנסתי אליה לתוך חדר ומצאתיה יושבת לבדה, ודומה הייתה כאילו יצאה מן המרחץ שבבית, שכן הייתה מקושרת מור ולבונה, והיו פניה דומים לאגן-הסהר בליל ארבעה עשר. שיחקה אתי ושיחקתי אתה. הרפה אותי לארץ ונפלתי על גבי. רכבה על חזי ונלפתה סביבי. גדלקה התאוה בקרבי ואספתיה אל חיקי. נלפתו ידיה מסביב לצווארי וחייבקה אותי בכל כוחה, ולא הייתי מרגיש בדבר עד שנשרו בתוליה. כשראיתי כך, ברחתי אצל אחד חברי. נכנסה אליה אמה ומצאה אותה בכך. נטרפה דעתה עליה. ואולם השיבה אל לבה והסתירה את מצבה מאביה והעלימה אותו, והמתינה זמן שני חודשים. כל זה קרה והם קוראים לי ומושכים אותי ברכות עד שהוציאני ממקום מחבואי, ואינם מספרים כלום מעניין זה לאביה, שכן היו אוהבים אותי מאוד. אחר-כך אירשה אותה אמה לאדם גלב שהיה מספר שער אביה, ונתנה לה מוהר משלה והכינה לה כל צרכיה. והיה כל זה כשאביה אינו יודע על דבר מצבה. היו עוסקים בהבנת צורכי נישואיה, ובתוך זה תפסוני כשאני בהיסח דעתי וסרסוני. כשהובילוה לארוסה, שמוני סריס לה, שאהיה מהלך לפניה לכל אשר תלך, אחת היא אם הלכה לבית-המרחץ ואם הלכה לבית אביה. הסתירו עניינה. ובליל ביאתה שחשו על כותנתה יונה. נשארתי אצלה משך זמן ארוך, ואני מתענג על יופיה וחנה ככל האפשרי לי, בנישוק וחייבוק, עד שמתה היא ובעלה ואביה. אחר-כך החרימו אותי לאוצר המלך וכך באתי אליכם ונתחברתי לכם. וזו סיבת כריתת שופכתי, ושלום.

השיח המעמדי-תרבותי בחמש הגרסאות

המגע המיני בסיפור מתקיים בין ילד לילדה, עבד ובת אדונו. לפיכך, לפני שנציג את ההבדלים בשדות השיח המיני בחמש הגרסאות, עלינו להצביע על ההבדלים ביניהן בהצגת דמותו של הנער, בעיקר בתיאור מעמדו החברתי כעבד, כסריס וככושי. בדיקה זו חשובה משום שאי אפשר, לדעתי, להפריד בין השיח המעמדי לשיח המיני; שני שדות שיח אלה ניוונים זה מזה ומשפיעים זה על זה. הבנת הקשר בין הצגת העבד ובין תפיסת המיניות עשויה אפוא לתרום להבנת השוני בין הגרסאות.

ההבדל הראשון בין הגרסאות השונות ניכר כבר בכותרות הסיפורים. בשתי הגרסאות שנכתבו בערבית מכונה הנער "עבד", אולם המילה "עבד" גם מציינת שהוא בן לגזע השחור. בגרסה האנגלית מכונה הנער "סריס" (eunuch), בגרסה העברית הוא מכונה "כושי", ובגרסה הצרפתית הוא מכונה בעת ובעונה אחת "כושי", "סריס" ו"סודאני" (nègre, eunuque, soudanien). האם כל אחד מן הכינויים הללו מציין קטגוריה חברתית אחת נבדלת? ואולי לסריסות, לגזע (השחור) ולמוצא האתני הגיאוגרפי (סודאן) יש משמעות בהיררכיית העברים כקבוצה חברתית? שאלות אלה מתעוררות משום שמעמד העבד בגרסאות המערביות שונה ממעמדו בגרסאות הערביות (לצורך הדיון, הגרסה העברית היא גרסה מערבית).

במערב, תפיסת העבד ומעמדו מקודה בעבודות השחורה ביבשת אמריקה. שם התאפיינה העבדות לא במעמד זה או אחר אלא בהיעדר של מעמד – חברתי, משפטי ואף אנושי. העבדות במערב פירושה עבודה פיזית מפרכת וניצול מיני ללא הגנה משפטית וחברתית. העבד נחשב לבעל חיים נחות ומושפל שאפשר להכותו ואף להמיתו וגורלו נתון בידי אדונו. לשבס או לחסד. ואילו בשדות השיח האסלאמי, העבדות הוגדרה משפטית כשריעה, אם כי לא בנפרד אלא בתוך הוראות החוק בתחומים שונים – החוק הפלילי, דיני העונשין, דיני אישות ומשפחה, ועוד (ואבי 1985: 24–36). הגדרת אדם כעבד קבעה את מעמדו המשפטי, אך לא את מעמדו החברתי, שנגזר מן התפקידים המשרות שמילא בחברה (שם: 108). במחקרו על האליטה הצבאית-בידוקרטיית באימפריה העוסמאנית טוען קרטר פינדלי שעבדים נרכשו, הוכשרו ושופחו בידי בעליהם במטרה לשלבם במערכת השלטון ואף כדי להשיאם לבניהם ולבנותיהם של אדוניהם (Findley 1980: 35). היו עבדים שגודלו כבני משפחה ואף אומצו בידי בעליהם וזכו בחירותם. אנשי הצבא העבאסי היו עבדים, שליטי הסולטאנות הממלוכית היו עבדים, וכך גם אנשי האליטה השלטונית באימפריה העוסמאנית (ואבי 1996: 180). עבדים נהגו מסטטוס של אדונים מחד גיסא, אך הם שיקפו את הסטטוס של אדוניהם מאידך גיסא. מעמד אחר ותפקידים חברתיים אחרים

היו לעבדי הבית שהיו כוח עבודה בחקלאות, כמסחר ובמטקן הבית של בעליהם (זאבי 1985: 46). בדרך כלל, מערכת יחסי אדון-עבד בשיח האסלאמי לבשה פנים של פטרונות וחסות. הפטרון, הבעלים, פרש את חסותו המקצועית והמשפחתית על עבדיו בני חסותו. אמנם הייתה בתרבות האסלאמית-עוסמאנית גם עבדות נחותה ומשפילה ולעתים אף אכזרית, אך יש בכך כדי להעיד שהמונח "עבד" בכלל, והמונח "שחור" בפרט, מתארים קשת של דימויים וסטטוסים חברתיים, ולא מכלול אחיד (שם: 106-108).

העבד השחור עמד בתחתית סולם המעמדות. גיעות חברתיות של עבדים על פי הישגיהם, כשרונותיהם וטיב יחסם של אדוניהם אליהם התאפשרה גם לעבדים שחורים, אך גזעם השפיע על מעמדם בחברה. בשל שונותם נראו שחורי העור זרים ומוזרים ואחרותם יצרה את הסטריאוטיפ של העבד העצל, הפראי, הבור והלא-מהימן (שם: 106-107). אם כן, גם בתודעה האסלאמית-עוסמאנית, כמו בתודעה הנוצרית-מערבית, אופיין הגזע השחור לשלילה, ובכל זאת נכללו העבדים השחורים בהיררכיה המעמדית ולא הוקעו מן החברה (שם: 95-99). השוני בתפיסת העבדות בין המזרח למערב נותן משמעות להבדלים בין הגרסאות השונות של סיפור העבד השלישי, הן בתיאור העבד, מקומו בבית אדונו וטיב יחסיו עם בני המשפחה, והן בשיח המיני.

השוני בתיאור מקומו של העבד בבית בעליו בולט בהשוואה בין הגרסאות ה"מזרחיות" לגרסאות ה"מערביות". בכל הגרסאות נוהג העבד לשיר לילדה, לרקוד ולשחק עמה. שתי הגרסאות הערביות מציינות שבני הבית "צחקו" על העבד, אך ללא קשר למעשיו עם הילדה או עבודה. בגרסה הערבית נאמר שבגלל השעשועים האלה צחקו עליו בני הבית, ואילו בגרסה האנגלית לעגו לו על כך (they used to mock of me); בשתי גרסאות אלה נאמר ש"הניחו" לעבד לשעשע את הילדה וראו בו מטרה לצחוק וללעג. הגרסה הצרפתית מספרת שבני הבית נהנו מהופעותיו של הבער לפני הילדה ואף אהבו אותו על כך, וכמו מתוך חיבה כינו אותו "הכוי הקטן" (le petit négriillon). דומה שכינוי זה ניתן לבער לא בשל חנו אלא בשל נלעגותו. גם אם בסלחנות-מה, בכל הגרסאות ה"מערביות" (האנגלית, הצרפתית והעברית) משמשת יכולתו של העבד לשיר, לרקוד ולשעשע כדי לתאר דמות מגוחכת וליצנית, כפי שאכן ראוי לעבד להיות.

היבט נוסף של תפיסת העבד מתבטא בתיאור תפקידו באקט המיני עם גבירתו הקטנה ובשיפוט המוסרי-חברתי המתלווה לתיאור. הגרסה הערבית המאוחרת מציגה את מעשהו של העבד כמעשה שפל, ובגרסה הצרפתית מצוין החשש שיירצח בידי אבי הילדה אם ייודע לו על כך. אפשר אפוא להניח שעל פי גרסאות אלה ביצע העבד פשע שמוטל עליו עונש מוות. אולם הגרסה הערבית המאוחרת מציגה את המעשה כ"שפל"

בגלל קודים חברתיים-תרבותיים, לפיהם שפלות המעשה נובעת מחילול כבודן של הילדה ומשפחתה ומהכתמת שמו הטוב של אביה – ולא דווקא משום שהזכר המשתתף במעשה המיני הוא עבד. ואילו הגרסה הצרפתית שופטת את המעשה לחומרה קודם כול משום שנעשה בידי עבד, ואחר כך, אם בכלל, בשל האקט המיני עצמו.

גם בתיאור הקשר הרגשי שהתפתח בין העבד למשפחת אדונו נבדלות הגרסאות זו מזו. בכלן, למעט הגרסה האנגלית, מסופר שבני משפחת הילדה, ובייחוד אמה, כיקשו להסתיר את האירוע ותוצאותיו מן האב בגלל אהבתם הרבה לעבד. ואילו הגרסה האנגלית מסבירה את ההסתרה ב"רצון טוב" – הסבר מרוחק ואולי מתנשא שמעיד לא על קשר רגשי חם אלא על רגשות חמלה ורחמים כלפי יצור נחות ועלוב הנתון לחסדי אדונו.

ההבדלים בתפיסת העבד מופיעים גם בסופי הגרסאות, כאשר חל שינוי במעמדו של המספר: מרכוש אדוניו שנפטר הוא נעשה לרכוש המדינה. בגרסה הערבית המוקדמת נאמר שהעבד קשר קשרי ידידות, ובגרסה הערבית המאוחרת מצטיירת תמונה של התקדמות והצלחה: לקשרי הידידות בבית האוצר נוספת צבירת כוח. בגרסה העברית, לעומת זאת, העבד "מוחרם" לאוצר המלך. בדרך כלל, המונח "החרמה" מבטא הפקעת נכס מידי בעליו והעברתו לידי של אחר, אלא שכאן לא ברור מידידו של מי הוחרם ה"נכס" ואם לנכס יש ערך כלכלי, מקצועי או אנושי. הגרסה האנגלית מספרת שנלקח ל"אוצר המלכותי", כפריס רכוש שלא נכלל בכתב הירושה של אדם שנפטר. דומה שבשתי הגרסאות, העברית והאנגלית, מעמדו של העבד הוא כשל הפץ הנתון בעלות מסיימת ועובר מיד ליד. בגרסה הצרפתית נעשה העבד לרכוש האוצר ונמנה עם סריסי הארמון. בגרסה זו מתואר המעבר מרכוש פרטי לרכוש המדינה כמעבר מתפקיד אחד לתפקיד אחר הכרוך בשינוי ההשתייכות המעמדית, החברתית והמקצועית. הגרסאות ה"מערביות" – הצרפתית, האנגלית והעברית – מציירות דמות נלעגת הנתפסת לעתים כחזית מחמד ולעתים כרכוש של בעליו, המפעילו כמרינוסה; במות אדוניו הוא נמסר כחפץ מעובדו. תיאור זה הולם את התפיסה המערבית לפיה מעמדו של העבד, תפקידו, כשריו וקשריו הרגשיים, החברתיים והמקצועיים נגזרים כולם ממעמדו כרכוש בצלם אנוש, ללא חירות ואדנות עצמית. ואילו הגרסאות הערביות מתארות את הניעות החברתית והמקצועית של העבד ואת קשריו הרגשיים עם בני משפחת בעליו, הדואים אותו כבן חסות שלהם. תיאור זה הולם את מעמדו של העבד בשדות השיח האסלאמי ובייחוד בשיח האסלאמי-עוסמאני, שבו הצגת אדם כ"עבד שחור" מעידה כאמור לא על מעמדו החברתי אלא על הגדרתו מן ההיבט המשפטי.

ההבדלים במעמדו של העבד בגרסאות השונות של הסיפור מייצגים את ההבדלים בשיח המעמדי בין תרבויות המזרח לתרבויות המערב. אולם חלוקה תרבותית זו מתבטלת בכל הנוגע לשיח המיני. תרומתו של הדין במעמד העבד להבנת השיח המיני ניכרת בשלושה נושאים בסיפור: בתיאור מיניותו של העבד השחור והתאמתו

לסטריאטיפ על פראיותו של האדם השחור; בתמונת סירוס העבד והצגתה במונחים של מנהג תרבותי, שיפוט מוסרי או תיאור מיני; ובהצגת יחסיו החברתיים, המעמדיים והמיניים של העבד עם גבירתו הקטנה לאחר נישואיה.

השיח המיני

בספרו על תולדות המיניות טוען מישל פוקו שהשיח המיני בחברות ובתרבויות שונות מכתוב דיבור ושיחה בנושאי מין ומיניות ומכוון תפיסה, הבנה ופרקטיקה של מיניות וחלוקה בין מותר ואסור, בריא וחולה, נכון ושגוי (Foucault 1976: 3-73). על בסיס טענה זו אפשר להניח ששדות שיח מיני נבנים על פי טעמים וצרכים של חברות ותרבויות שונות ומשקפים אותם. הנחה זו תהיה נקודת המוצא להשוואת צורות השיח המיני בגרסאות השונות של "סיפורו של העבד השלישי".

ההבדלים בשדות השיח המיני בגרסאות השונות של הסיפור מתבררים הן במה שכל אחת מן הגרסאות בוחרת להוסיף והן במה שהיא בוחרת לשנות, להשמיט או לטשטש. בכל בחירה כזו יש משום אמירה מייצגת של שיח מיני-תרבותי, אלא שהשוני והזרות בין הגרסאות אינם עקיבים ואין הם מעידים בהכרח על השתייכותן של הגרסאות לקטגוריה תרבותית מסוימת אחת. כך, תיאורים אחרים בסיפור זוכים להדגשה ולפירוט הן בגרסאות המערביות והן בגרסאות המזרחיות, אך מטעמים תרבותיים שונים, ואילו תיאורים אחרים מעורפלים או חסרים לחלוטין, אך מטעמים דומים. הדמיון והשוני מעידים מחד גיסא על טשטוש הגבולות בין מזרח למערב, ומאידך גיסא הם מצביעים על קשת של גוונים בשיח המיני בכל תרבות ותרבות ועל ייחודו של המתרגם-הכותב בהקשר החברתי-המיני הרחב האופייני לו ולתרבותו. מסתבר כי ההבדלים בין הגרסאות – וההסבר שיינתן להם כאן – משטטשים את הגבולות התרבותיים בין מזרח למערב, יותר משהם מציינים או משמרים אותם.

כל הגרסאות נכתבו בידי גברים. השיח המיני בגרסאות השונות, על השוני והדמיון ביניהן, הוא אפוא שיח מיני-גברי: השיח המיני הוא של גברים וביניהם. השוני והדמיון בשיח מיני-גברי בין-תרבותי זה ניכרים גם בהצגת מיניות העבד וגם בתיאורי מיניות הילדה. הצבת השיח המיני בסיפור כשיח גברי אין בה כדי לרמוז על "קשר גברי". ויותר מכך, אמנם ההגמוניות של שיח זה השתקפה בספרות הנוסעים שנכתבה בידי גברים ותיארה את תרבות המזרח, אולם נשים מערביות נסעו למזרח כתבו גם הן על נשותיו מתוך השיח המיני הגברי שהיה דומיננטי בתרבותן-הן, התרבות המערבית. השיח הגברי ההגמוני הוין את הידע על נשים בנושא זה ובמסגרתו אף הוגדרו דמותן, מעמדן ומיניותן של הנשים במערב (Marcus 1992: 46-61).

המגע המיני בין הילדים תחילתו במשחק. בגרסה הצרפתית המשחק הרדי, בשאר

הגרסאות דומה שהיוזמה מצויה בידי הילדה, כמו להזכיר את החטא הקדמון של חזה ושל בנותיה אחריה. בגרסה הצרפתית מתואר שלב זה במשחק באריכות וכפירוט. הנשיכות, השריטות והצביטות רומזות שבמשחק זה יש יותר מהשתעשעות סתמית של ילדים. תוצאותיו של המשחק מתוארות בגרסה הצרפתית ובגרסה הערבית המאוחרת כהתעוררות איבר מינו של הילד, המתואר בשתייהן כ"מפתח גדול". ואילו בגרסה הערבית המוקדמת, בגרסה העברית ובגרסה האנגלית לא נזכרים איברי המין כלל. בגרסה האנגלית נותר חלל תיאורי בין ראשיתו של המשחק ובין שיאו של המגע המיני, המתואר בקצרה במילים "הרחקתי ממנה את בתוליה" ונעשה, לכאורה, שלא ביוזעין ("לפני שידעתי מה אני עושה"). בשאר הגרסאות מתוארת יוזמתה של הילדה: היא מפילה את הילד על גבו, נופלת על צווארו, רוכבת על חזהו או על בטנו ומתחככת בו. הגרסה הערבית המוקדמת ממשיכה לספר על יוזמתה של הילדה, עד כדי הצגתה כחצופה ב"דבר שהם מלהזכירו", ועל תגובתו של העבד-הילד, המתוארת במילים "עד שלקחתי ממנה את מה שלקחתי". יוזמה מבורכת – או חוצפה שיש להתבייש בה? שהרי אם לא ראוי להזכיר את "הדבר", קל וחומר שאין לעשותו. האם החוצפה היא בתוצאה – האקס המיני – או במעשיה של הילדה שהובילו אליו? או שמא מיניותן של נשים אינה בת שליטה, ולכן הילדה מכונה "חצופה" ואילו הילד מוצג כקורבן פסיבי שהילדה, בתעוזה, כופה עליו את האקס המיני?

מיניות כובשת וחייטית כמעט, שאי אפשר להסנה או לשלוט בה, מיוחסת לנשים הן בשיח המערבי והן בשיח המזרחי. על הגברים להגן על מיניות נשית זו ולהתגונן מפניה, משום שביכולתה לגרות אותם ולהדיחם לדבר עבירה, לכאורה, או אולי לעשייה מינית מקובלת ומותרת שמאחוריה עומד צורך מובן. אלא שכוח הפיתוי של האשה נתפס כמעט כדמוני, כאילו האשה אינה יכולה להימנע ממנו והגבר איננו יכול לעמוד בפניו. יש לכלוא את היצר הנשי הזה ולהישמר מפניו, כדי להגן על כבודם של בני שני המינים – גם אם האחת, בעוונותיה, גוררת, והאחר נגרר בעל כרחו. כאמור, הן תרבויות המזרח והן תרבויות המערב היו שותפות במאה ה-19 לתפיסה זו של מיניות הנשים, אלא שהן נבדלו זו מזו בדרך שבה התמודדו עמה. בהכללה אפשר לומר שבמזרח והסתרה האשה בתודי הודים ומאחורי רעלה, ואילו במערב נאסרה מיניות זו ודוכאה אצל נשים מן המעמד הבינוני והגבוה, לעתים באמצעות סיפול רפואי, אך הותרה אצל זונות (Mabro 1991: 18).

"לקיחת" בתולי הילדה בגרסה הערבית המוקדמת ו"הרחקתם" בגרסה האנגלית מצטיירות כגורל, ונדמה שההתעוררות המינית, היצרים וההנאה אינם חלק מוויזיו של הילד. ואולי, מעבר לשיח המיני, משתרבת לכאן דמותו של העבד הכנוע והצייתן הנענה לגבירתו ומגיב, בעוונותיו, כאדם. גם הגרסה העברית שוענת שהיוזמה נשארה בידי הילדה, משום שלאחר שלפתה את גופו בגופה וחיבקה אותו בכל כוחותיה, קורה

מה שנדמה שהוא בלתי נמנע ו"נושרים בתוליה", בלי שהעבר חש בכך. אך אף על פי שהעבר טוען שלא חש כיצד התרחשו הדברים, הוא מתאר את תאוותו ואת היענותו לילדה בחיבוק ובאחיזה. בדרכו החסכונית מתאר כותב הגרסה העברית את מינותו, תאוותיו ויצריו של הילד, אף כי מהלך ההתעוררות המינית של איבריו והמעשה המיני שבא בעקבות כך לוסים בערפל ונתונים לדמיונו של הקורא. לעומת זאת, הגרסה הערבית המאוחרת עוסקת בשניים, בזכר ובנקבה, ובאיברי שני המינים. לכאורה, גרסה זו מתארת התעוררות יצרית ומינית הודדית, אלא שבשלב החדירה נדמה שהילד מתנתק מאיברו ומתחושותיו ואיבר המין שלו פועל כאילו בכוחות עצמו, כמתוך רצון משלו ובאלימות; החיבוק, הליסוף וההתעוררות ההדרגתית הופכים למעשה מלחמה: התקפה, כיבוש ונצחון. האם תיאור זה בא לומר שצרכיו המיניים של הגבר נתונים ביולוגית וכך יש להבינם ולקבלם? ואולי הוא בא לומר ששנים הן יעד ומטרה וכיבושן כמדהו כנצחון? ואולי בביתוק בתוליה של האשה יש משום הכרזה על זכייתו של הגבר בה?

הגרסה הצרפתית מתארת אף היא את ההתעוררות המינית של שני השותפים לאקט המיני. הילדה מתחככת בילד, חושפת את איברו, לוקחת אותו בידה ומחככת אותו בשלה מעל לשמלתה. נרסה שהילד מגיב על המיניות שבמעשיה, ולא דווקא נענה ליצר המיני שהיא מעוררת בו. הילדה מגרה את הילד והוא עט עליה, ושוב חוזרת תמונת המערכה - איבר מינו הופך לברזל, קורע בגדים, חודר וגם פורץ. לכאורה, הגולם שקם על יצריו אינו גולם כלל ועיקר; המטרה והיעד ידועים וכן הטקטיקה והאמצעים. גם אם נניח שהלקסיקון ההתקפי יכול לשמש לתיאור של מגע מיני, הרי שתיאור זה מציג צד אקטיבי אחד ואין בו הדדיות בין שני השותפים למעשה המיני. בניגוד לתיאור האלים משהו, תגובתה של הילדה בסוף המעשה בליסוף, צחוק וחיבוק כמו באה להזכיר שהכיבוש הגברי בא בעקבות הפיתוי והגירוי הנשי, על פי סדר הדברים הנכון, והכול בא על מקומו בשלום. על פי התיאור של ביתוק בתולי הילדה בגרסה הצרפתית ובגרסה הערבית המאוחרת דומה שהמגע המיני בין הילדים כמדהו כמסע כיבוש המסתיים בנצחון ובזכייה בתוליה הילדה. תחושה זו מתחזקת בשל הביטויים המתארים את איבר מינו של הילד: "מפתאח כביר" בערבית, "un clef enorme" בצרפתית. המפתח עומד לפתוח את שעריו של גן נעול, וגודלו רומז על כך שהמשימה גדולה; הגן קסום, אסור, או שניהם גם יחד; ופתיחת השער פירושה נצחון וזכייה. האם הפרס הוא האשה והמין הוא תענוג או מים גנובים? האם בביתוק בתוליה של אשה, או באמידה של גבר לאשה "את שלי", יש משום זכייה בה? כך או כך, התייחסות זו מופיעה בגרסה "מערבית" ובגרסה "מזרחית" גם יחד. ייתכן שיש בכך כדי לומר שהגבולות בין "מזרח" ל"מערב", במונחי תכרה ותרבות, נפרצים כאן לטובת שיח מיני-גברי משותף במאה ה-19, ואולי בכלל.

בכל הגרסאות אין ולו רמז להשתתפותה של הילדה בשלב החדירה במגע המיני. בגרסה הערבית המוקדמת, בגרסה האנגלית ובגרסה הערבית משתמעת החדירה מעצם "נשירת", "לקיחת", "הרחקת" התולין, ואילו בגרסה הערבית המאוחרת ובגרסה הצרפתית מסיפר על זקפתו של הנער וחדירתו אל הילדה, אך לא על השתתפות מינית אקטיבית של הילדה במעשה או בתגובה במהלכו. על פי גרסאות אלה, החדירה אינה מסבה לה הנאה, כאב או התרגשות. "היעדרותה" של הילדה מן השלב הזה בולטת מול יוזמתה במשחקים המקדימים, כאשר היא שגירתה את הילד והביאה אותו עד לשלב החדירה עצמו. אמנם תמונת המגע המיני, כאשר היא מתוארת, עוסקת לא בתחושותיו של הילד או ביצריו, אלא באיברו, אך איבר מינה של הילדה אינו נוכר כלל, לא כמקור הנאה ולא כמקור סבל. האם יש בתיאור זה כדי להצביע על בורות בכל הקשור באיבר נשי זה, על תפקידיו המיניים? או אולי מובלעת בו ההנחה שאין לו תפקידים כאלה מלכתחילה והוא אינו אלא אכסניה לאיבר הזכרי, ובבוא העת ישמש גם כבית גידול לעוברים? ואולי הנאתה של האשה מן המגע המיני נתונה מעצם מיניותה ומעצם יכולתה לפתות ולגרות את היצר המיני הגברי, אך כשלעצמה, ועבור עצמה, לא ברור באילו איברים טמונה הנאתה ומה מקורה?

מנקודה זו בסיפור ועד לסופו מתוארים מעשה הסירוס והשפעתו על מעמדו של הילד, כעבד וכמסורס, ועל המשך יחסיו עם גבירתו הקטנה לאחר נישואיה. ההבדלים בין הגרסאות השונות בחלק זה של הסיפור מעידים ששדה השיח התרבותי-תרבותי שזור כל כך בשדה השיח המיני, עד שמלאכת ההשוואה בין הגרסאות אינה יכולה להפרידם זה מזה: כך, בכל הגרסאות נאמר כי סירוסו של הילד בא בהפתעה, אך בארבע גרסאות - שתי הגרסאות הערביות, הגרסה האנגלית והגרסה הערבית - אקט הסירוס עצמו אינו מתואר בהרחבה. לכאורה, על פי התיאור היבש והענייני של מעשה הסירוס אפשר להניח שזהו גורלם של עבדים בוגרים מינית הנמסרים לשירותה של גבירה - והילד בסיפור אכן מיועד לתפקיד זה; כלומר, מעשה הסירוס בא לאו דווקא כעונש על מה שהתרחש בין הילד לילדה. ואילו גרסה אחת, הגרסה הצרפתית, מספרת שהסירוס בוצע בידי הספר, ארוסה של הילדה, המשתמש בכלי עבודתו לביצוע הסירוס, ואף מוסיפה תיאור מדויק, אכזר משהו וכירורגי, של כריתת אשכיו של הנער. בגרסה זו גם נזכר נסיון ההתנגדות של הילד. מדרוס, כותב הגרסה הצרפתית, היה רופא בהכשרתו, ואכן, תיאור כליו של הספר ופעולותיו כתוב כמעין דו"ח של רופא תחושותיו של הילד, כאבו וסבלו אינם מתוארים כלל, כאילו האיברים שנכרתו אינם שייכים לגוף חי ומרגיש. ואולי חשב מדרוס שיש בתיאור הסירוס משהו מיני, גם אם כואב ואכזרי, שהרי בכל זאת מתקיים כאן מגע באיברים מוצנעים. ייתכן גם שמדרוס, בזהמיין שראה בכתיבתו אמנות וכתב לפאריסאים כמדהו, חשב שבתיאור של מעשה הסירוס בידי ארוסה של הילדה, ושל הכלים ששימשו אותו, יש קורטוב של

סנסציה המדיפה ריח נקמה של גבר במי שמתחרה בו על גופה של ארוסתו. בין שזה המניע לתיאור בגרסה הצרפתית ובין שלא, תיאורים אירוטיים סנסציוניים שכאלה היו פופולריים בצרפת בזמנו של מרדרוס (Gerhardt 1963: 92-101).

יחסיהם של השניים, המתגוררים תחת קורת גג אחת כאשה נשואה וכסריסה, מתוארים בארבע גרסאות ככוללים מגע מיני, גם אם מוגבל, ואילו הגרסה הצרפתית מפרסת את יחסי השניים לאחר נישואיה של הילדה תחילה במונחים של מעמד ("וכך יכולתי, ללא עונש, ליהנות בשלווה וכמיטב יכולתי מיופיה ומשלמות גופה העסיסי"), אחר כך במונחים של מצב פיזיולוגי ופעילות מינית ("כי ביצי אמנם נכרתו, אך איברי נשאר"), ולבסוף שוב במונחים של הסבר מעמדי ("וכך יכולתי, ללא חשש וחשד, להמשיך לנשק ולהבק את גבירתי הקטנה"). נדמה שבכל הגרסאות, ובייחוד בגרסה הצרפתית, נרמז על יחס דו-ערכי למין. מין לשם פרוץ ומין לשם הנאה אינם דרים בהכרח בכפיפה אחת, אינם מותנים זה בזה ואף אינם סותרים זה את זה. פוריותה של האשה הנשואה מיוחסת לבעלה, פטרונה, אולם הנאתה המינית אינה כרוכה רק בנישואין. בעצם, הנאתה המינית של הגברת הקטנה איננה נזכרת בסיפור, גם לא בשלב זה של חייה, לא ביחסיה עם בעלה ולא ביחסיה עם סריסה. כאשה מוגנת מיוחסת פוריותה לגבר אחד, ואילו מיניותה ה"אחרת" מתממשת עם גבר שחסר את איברי הרבייה ולכן אינו מאיים על פטרונותו של בעלה עליה. מין והנאה ממנו אינם חלק הכרחי של הגישואין, ואשה יכולה להיות פילגש ואשת-איש בעת ובעונה אחת, שהרי המונחים "פילגשות" ו"נישואין" מגדירים תכנים ומטרות של מערכות יחסי מין, ולא דווקא של מעמדות חברתיים. העבד מתאר את יחסי המין שהוא מקיים עם גבירתו במילים "שלווה" ו"ללא חשש וחשד", שהרי סריסתו סילקה את אפשרות ההפריה מיחסים אלה. האיסור חל לא על העשייה, אלא על התוצאה. בנקודה זו נדמה שהעבד משיל מעליו את נחיתותו ואת החסרונות הכרוכים במעמדו. פרדוקסלית, סירוסו מקנה לו את חירותו המינית ומזכה אותו ביתרון.

דוגמה נוספת לשילוב של השיח החברתי-תרבותי והשיח המיני אפשר למצוא בתיאור מעמד האשה ומיניותה, המשקף מבוכה או דו-ערכיות בשיח המיני הגברי, הן ב"מזרח" והן ב"מערב". דומה שהדיכוסומיה בין מיניותה של אשת-איש, הממומשת בפריון שמסרתה להבטיח את המשכיות המשפחה ואת כבודה, לבין מיניות נשית המתבטאת ביחסים המתקיימים לשם סיפוק התיאבון המיני והצרכים המיניים, מתליפה ואף מבטלת את ההבחנה בין תרבות המזרח לתרבות המערב. להפרידה זו בין סוגי המיניות המיוחסת לנשים, בין שמקורה בנחיתות ובין שמקורה בכלבול, שותפים גם הגברים שכתבו את חמש הגרסאות של סיפור העבד השלישי. בכולן מיניות האשה מתקיימת או נעלמת לא על פי צרכיה הביולוגיים המיניים של האישה אלא על פי התפקידים החברתיים של מיניותה. הסדר והשקט החברתי, ואולי גם הדתי, דורשים

חיי משפחה "מרוגנים" ו"מטובדים", וככל שמדובר בשיח גברי, חברתי או מיני, הכבוד וההגינות הם של ראש המשפחה, הפטריארך, כלומר של הגבר. פטרונותו של הגבר אינה מצטמצמת בהכרעות על מיניותו שלו; היא חלה גם על מיניותה של האשה, מיניות המשרתת את כבודו בתוך המשפחה ומיניות המשרתת את צרכיו מחוצה לה. בסיפור שלפנינו נשמרת החלוקה בין מין כצורך והנאה ממנו לבין מין למטרות של פרוץ, משום שסירוסו של העבד מאפשר לו לספק את הנאותיו ואת הנאותיה המיניות של גבירתו בלי לפגוע בתוקתו של בעלה על פוריותה. נדמה שהשיח המיני אינו בין גברים על נשים, אלא בין גברים ועל גברים – באמצעות נשים.

הערכת השוני והדמיון בין שדות השיח

מהשוואת חמש הגרסאות השונות של "סיפורו של העבד השלישי" עולה כי הכותבים וקוראיהם שונים אלה מאלה לא רק בשפתם אלא גם בחברה שהם חיים בה, במקומם ובתקופתם. ברטון ומרדרוס שניהם "תוצרים" של תרבות מערב אירופה במאה ה-19. במאמרו "Presenting Middle Eastern Women: Feminist and Colonial Discourse" טוען ארוין כאמיל שיק שהאירופים ראו בגזעים אחרים (שאינם לבנים) גזעים נחותים, ומקומם של גזעים אלה ב"היררכיית הנחיתות" נקבע על פי צבע עורם; השוורים, לדבריו, היו בתחתית המולם (Schick 1990: 359). גם אדוארד סעיד כותב בספרו *Orientalism* שהתרבות האירופית ראתה עצמה עליונה על עמים ותרבויות שאינם אירופים (Said 1978: 7). טענות אלה יכולות להסביר את יחסם הדומה של ברטון ומרדרוס לעבד שבסיפור. בגרסה האנגלית לועגים בני המשפחה לעבד, ובגרסה הצרפתית הם אמנם נהנים ממעשיו אך הם גם מכנים אותו "הכושי הקטן". עבור האירופים, כך מוסיף שיק וטוען, ככל שגזעו של ה"אחר" היה נחות יותר ושחור יותר, כך דמו תכונותיו לאלו של חיות; אחת מתכונותיה של "חיותיות" זו הייתה מיניות שאינה בת שליטה. לפיכך עורר השחור רגשות של משיכה ודחייה בעת ובעונה אחת (Schick 1990: 359), כפי שמעידים תיאורי מיניותו של הילד בסיפור ובעיקר התיאורים של איבר מינו, התעוררותו ופעילותו בזמן האקט המיני. אולם מבחינות רבות אחרות שונה הגרסה האנגלית של ברטון מן הגרסה הצרפתית של מרדרוס: שפתה מצוחצחת היא איננה מתארת את איברי המין, את פעילותם ואת הקשר שבין הזכר לנקבה. את ה"חסכנות" בגרסתו של ברטון אפשר לייחס לתקופה הויקטוריאנית באנגליה, שהמיניות בכלל, ומיניותן של נשים בפרט, הוכחשה בה והוסתרה. אלא שברטון ורגנס לאנגלית גם את ספרו של שיח' נפואי, *The Perfumed Garden*, שנכתב במאה ה-15 לבקשת הביי של תוניס, במסגרת ספרות ה"אדב". בתרגום זה מתאר ברטון עבד שחור שמיניותו אינה יודעת שובעה אלא כאשר הוא ישן, וכאשר

הוא ער ופעיל איברו קשה וקוף כמו עמוד (Nefzawi 1963: 106, 112). קשה מאוד לחבר את שני התיאורים הללו לשיח תרבותי-מיני של כותב־מתרגם אחד. ייתכן שקהל היעד היה שונה, וייתכן שברטון ראה עצמו מחויב אליו פחות. ייתכן גם שתרבותם ספרו של נפואוי היה חלק מספרות פורנוגרפית שהייתה נפוצה באנגליה הויקטוריאנית כאמצעי אמנותי-ספרותי לתיאור של מיניות אירוטית מתוחכמת, כפי שטוען לורנס סטון במאמרו "Sexuality" (Stone 1987: 373).

בתיאור מיניות הילדה ובדלות הגרסה האנגלית והגרסה הצרפתית זו מזו. האחת ממעטת בתיאור, ולעומתה האחרת מכבירה במילים ובפרטים. הבדל זה יכול להעיד על ייחודן של כל אחת משתי התרבויות ועל השוני ביניהן, בתוך המכלול שנקרא "התרבות המערבית". ג'ודי מאברו טוענת שעל פי התפיסות שרווחו באנגליה ובצרפת במאה ה־19, נשים בעלות תאווה מינית מוצאן כמעמד הנמוך, במזרח או בגזע "אחר" – או שהן פשוט מטורפות (Mabro 1991: 11). עוד טוענת מאברו שהצרפתים סברו שבגברים צריכים להינשא לאחר שצברו נסיון מיני, ואילו נשים צריכות להינשא בבתוליהן. כדי לשמור על בתולי הנשים הצרפתיות צברו הגברים את נסיונם המיני במגיעיהם עם נשים ממעמד הפועלים או מהקולוניות (שם: 17). דמות הילדה בסיפור משקפת אפוא שתי זוויות ראייה שמהן מתבוננת תרבות המערב בדמות האשה המזרחית ובמיניותה: על פי הסטריאוטיפ של מיניות הגזע השחור, ועל פי מקומה כאשה בתורה מזרחית הנשלטת בידי חברה אירופית קולוניאלית. לפיכך, ההתבוננות במעשיה המיניים של הילדה אין בה כדי לפגום בדימוי הבתולי של האשה האירופית הלבנה. במיעוט התיאורים של מיניות הילדה בגרסה האנגלית יש אולי משום המשך של קשר השתיקה הויקטוריאני בנושא מיניות נשים, ואילו בגרסה הצרפתית מייצג התיאור של מיניות הילדה פנטזיה מינית-ספרותית, כפיצוי על האיסור להגשימה.

באשר להמשך יחסי העבד וגבירתו לאחר גישואיה, הגרסה האנגלית רומזת בקצרה על קשרי מגע, ואילו הגרסה הצרפתית אינה מותירה מקום לספק כי השניים מקיימים יחסי מין מלאים שאינם נפגעים מנישואי הילדה ואף לא מסירוס העבד, שאיברו נותר שלם ומן הסתם גם פעיל. על פי מאברו, נשים נשואות באירופה של המאה ה־19 נחשבו לנשולות מיניות והגברים מצאו את פורקנם אצל זונות (Mabro 1991: 18). אם אכן כך הדבר, הרי על פי הגרסה הצרפתית יכולה אותה אשה עצמה לחיות אשה נשואה וזונה בעת ובעונה אחת, אבל ייתכן גם שבסיפורנו התחלפו היוצרות והזונה, לצורך העניין, הוא העבד.

הגרסאות הערביות עומדות לדיון נפרד לא משום שהן שונות מן הגרסאות האחרות, אלא משום שהן שונות זו מזו. הגרסה המוקדמת אינה מתארת איברי מין והתעוררות מינית אלא ברמיזה, ואף נוקטת לשון מוסרית, למשל "עד שהגיעה חוצפתה לדבר שהס מלהזכירו"; ואילו הגרסה המאוחרת מתארת בפירוט את הפיתוי, הגירוי, ההתעוררות

המינית ההדדית, איברי המין והמעשה עצמו. כיוון שהבדלים אלה אין מקורם בשפה, אפשר לייחס אותם למקום ולתקופה. שהרי, כאמור, הגרסה הערבית המוקדמת נתפרסמה בבירות בשנת 1880, והגרסה המאוחרת נדפסה במצרים בשנת 1931. ייתכן גם שהגרסה המוקדמת, הצנועה והשמרנית יותר, מושפעת מתפיסות שרווחו באירופה של המאה ה־19. ואולי כתיבה זהירה זו של סיפור מתוך אלף לילה ולילה היא תגובה על הדרך שבה ראה המערב את האשה המזרחית, על תאוותיה ומיניותה חסרת הרסן. ולבסוף, ייתכן שיש כאן ביטוי לריסון פנימי בתרבות הערבית-אסלאמית, לנוכח הידידה המוסרית והשחתת המידות, ואולי אף תגובה עוינת על השפעות המערב. לכאורה אפשר היה לצפות שהדמיון בין הגרסה המאוחרת לגרסה המוקדמת יהיה רב על השוני ביניהן, בגלל השפה המשותפת ובגלל הקודים ההתנהגותיים והמוסריים האסלאמיים המשותפים להן, אולם למיניותה חסרת המעצורים לכאורה של האשה על פי התרבות האסלאמית אין ביטוי בגרסה הערבית המוקדמת, ולחומרת הניאוף, אחד התאים הגדולים על פי החוק האסלאמי, אין ביטוי אף לא באחת משתי הגרסאות הערביות.

* * *

חמש הגרסאות של סיפור העבד השלישי לקוחות משתיים או משלוש תרבויות והן מספרות בארבע שפות בידי חמישה "מתווכים", כולם גברים. ההשוואה בין חמש הגרסאות מעידה שכל אחת מהן היא תוצר של תרבות שמאפייניה ניתנים לזיהוי. הכותב הוא מעין מיקרוקוסמוס של התרבות הזאת, אך הוא גם מפרש אותה על פי נסיונותיו החברתיים והאישיות, גם המיניות. הגרסאות הערביות הן תוצרים של חברות מזרח-תיכוניות ערביות-אסלאמיות, ואילו הגרסאות של מרדרוס וברטון הן תוצרים של תרבות מערב אירופה במאה ה־19, וכך גם הגרסה העברית, ככל הנראה. אמנם אין לערער על השוני התרבותי שבין ה"מזרח" ל"מערב", אולם יש גם להניח שלא הייתה תרבות אחת ואחידה באירופה של המאה ה־19. לא זו בלבד שהיו ככל הנראה הבדלים בין מדינה למדינה ובין תרבות לתרבות, גם כל אחת מן התרבויות לא הייתה מקשה אחת. כך, למשל, השיח החברתי-תרבותי על מיניותן של נשים בנות המעמד הבינוני-גבוה היה שונה מן השיח על בנות מעמד הפועלים או על זונות. השוני נבע מן התרבויות השונות, מהיתרים ומאיסורים שונים, ומהבדלי מעמד וסטטוס. גם בתרבות האסלאמית במזרח התיכון לא הייתה תרבות אחידה, אסלאם אחד הומוגני ונטול זמן, ומכאן שגם לא היה בהן שיח מיני אחד ואחיד, נשי או גברי. החלוקה המעמית, הכלכלית והחברתית יצרה שדות שיח שונים של מיניות נשים ועליה. קורים חברתיים, תרבותיים, התנהגותיים, מוסריים ומיניים משתנים לא רק מחברה לחברה אלא גם בתוך כל חברה ובקרב הקבוצות המרכיבות אותה, ואף ממחבר למחבר. כל

אחד מתמשת הכותבים המתרגמים כתב במידת־מה את עצמו, את תפיסותיו ואת מיניותו, ככל הנראה מתוך התחשבות ברצונו וביכולתו של קהל הקוראים, המקרי או המיועד, לקרוא את התוצר הספרותי המוגמר ולקבלו.

בהשוואת גרסאותיו השונות של הסיפור מן ההיבט של השיח המיני נדמה שרוב הדמיון ביניהן על השוני. מגמות הפתיחות או מגמות השמרנות שייכות לשיח החברתי־התרבותי־המיני בכל אחת מן התרבויות הללו, יותר משהן ניצבות משני צדי הגבול המבדיל ביניהן, לכאורה. דומה אפוא שככל שמדובר בנשים, במיניותן ובמפגש של גברים עמן, גובר השיח המיני־גברי על הדיכוטומיה בין המערב למזרח.

ביבליוגרפיה

- גירץ, קליפורד, 1990. פרשנות של תרבויות (תרגום: יואש מייזלר), ירושלים.
 וינטיב, אלעזר, 1985. חשיבה היסטורית א. תל אביב.
 זאבי, דרור, 1985. העבדות באימפריה העות'מאנית במאה ה־19 - היבטים חברתיים ומשפטיים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.
 Findley, Carter, 1980. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, New Jersey.
 Foucault, Michel, 1976. *The History of Sexuality*, Vol. 2, London.
 Gerhardt, Mia, 1963. *The Art of Storytelling: A Literary Study of The Thousand and One Night*, Leiden.
 Irwin, Robert, 1994. *The Arabian Nights: a Companion*, London.
 Mabro, Judi, 1991. *Veiled Half-Truths*, London.
 Marcus, Julie, 1992. *A World of Difference: Islam and Gender Hierarchy in Turkey*, London.
 Nefzawi, Umar, 1963. *The Perfumed Garden* (Tr. Sir Richard Burton), London.
 Said, Edward, 1978. *Orientalism*, New York.
 Schick, Irvin, 1990. "Presenting Middle Eastern Women: Feminist and Colonial Discourse," *Review Essay, Feminist Studies* 16:2, 345-381.
 Stone, Lawrence, 1987. "Sexuality," *The Past and the Present Revisited*, London, 344-382.
 Zeevi, Dror, 1996. "Kul and getting Cooler: the Dissolution of Elite Collective Identity and the Formation of Official Nationalism in the Ottoman Empire," *Mediterranean Historical Review*, 177-195.

נסיונות יהודיים לרכוש נכסי וקף באזור הכותל המערבי בשלהי התקופה העוסמאנית, 1887-1916*

גבי קרמר

עם התגברות העלייה היהודית לארץ ישראל בשלהי התקופה העוסמאנית גברו גם מאמציהם של גורמים יהודיים להעביר קרקעות ונכסים לרשותם. פעילות כלכלית זו הושפעה מחוקיה של המדינה המוסלמית העוסמאנית ומהימצאותם של הקדשים (אוקאף) בנכסים שעניינו את הגופים היהודיים. החוק העוסמאני מחד גיסא, ומעמד המיוחד של נכסי וקף בהלכה האסלאמית מאידך גיסא, היו אפוא המסגרת למשא ומתן בין הגופים היהודיים ובין העוסמאנים. לאור כל זאת יבתן המאמר את הנסיונות לרכוש נכסי וקף באזור הכותל המערבי וידון באופי נכסי הוקף שנמצאו בו ובדרכים שאפשרו להעביר את הבעלות עליהם. המאמר מראה כי החוק העוסמאני והימצאותם של נכסי וקף באזור הקשו אמנם על הרוכשים, אך יחד עם זאת הם טמנו בחובם יתרונות שבגללם נראה היה שיש סיכוי לרכוש נכסים באזור זה.

החל משנות ה־40 של המאה ה־19 חלו שינויים דמוגרפיים רבי־משמעות באוכלוסייתה של ארץ ישראל. בשנים 1840-1880 גדל בה מאוד מספר היהודים, והחל משנת 1870 (ויש הטוענים - 1860) היו היהודים רוב בירושלים (Ben Arieה 1989: 33-34). אין זה מעניינו של חיבור זה לפרט את הסיבות לשינויים אלה, ולכן אסתפק בייחוסן לרפורמות (תנזימאת) שהנהיג השלטון העוסמאני ולהתעניינותן הגוברת של המעצמות בארץ ישראל.¹ כך או כך, התרחבותה של האוכלוסייה היהודית ברובע

* ברצוני להודות לר"ר איימי סינגר שהנחתה אותי בכתובת החיבור, וכן לר"ר טל שובל שקרא את כתב היד העיר הערות מועילות.

1 הסיוע הצבאי המדיני שהעניקו רוב מעצמות אירופה לאימפריה העוסמאנית במלחמתה נגד מוחמד עלי הגיע את העוסמאנים. החל מ־1840, להנהיג שורה של רפורמות ביחס אל קהילות המישטים. כך למשל מונש חוק הקפיטולציות, אשר התקיים להלכה כבר קודם לכן. הקפיטולציות אפשרו לנתינים זרים להחזיק באזרחותם המקורית והעניקו להם חסינות מפני מערכת המשפט העוסמאנית. בעקבות חוק הקפיטולציות הוקמו בירושלים קונסוליות זרות רבות שפעלו לקבל תחת חסותן נתינים רבים ככל האפשר, כדי להעמיק את השפעתן בעיר. נוכחותן