

מסורתיות, היסטוריה, תרבות ותאוריה: רעיונות לקריאה מחודשת בביוגרפיה של אלי כדורי ובכתביו*

חיה במבג'י-ספורטס

האינטלקטואל וההיסטוריון היהודי אלי כדורי (1926-1992) היה מחשובי ההיסטוריונים של המזרח התיכון המודרני, ואחד הבולטים בחקר הלאומיות והמחשבה האירופית המודרנית באקדמיה הבריטית שאחרי מלחמת העולם השנייה. עבודותיו ההיסטוריות עסקו בהיסטוריה אינטלקטואלית ודיפלומטית של האימפריה הבריטית במזרח התיכון מהמאה התשע-עשרה ועד ההסדרים שאחרי מלחמת העולם הראשונה, וגם בהיסטוריה אינטלקטואלית ודיפלומטית של הלאומיות הערבית. עבודות אלו נכתבו בתוך הנחות יסוד, מתודולוגיות ומסורות כתיבה בריטיות האופייניות לשדות שבהם פעל - ובהם, מלבד שדה ההיסטוריה האינטלקטואלית והדיפלומטית-פוליטית, גם היסטוריה אימפריאלית - וגם בתוך הנחות היסוד בנות הזמן של המזרחנות.¹ בהכשרתו היה כדורי מדען המדינה ואף שכתביו עסקו תדיר במזרח התיכון, הם כיוונו תמיד לתובנות תאורטיות והייתה להם זיקה לסוגיות בפוליטיקה ובמחשבה המדינית המודרנית. בין בהקשרים היסטוריים מזרח-תיכוניים, בין בהקשרים תאורטיים, כדורי עסק רבות בבחינה ביקורתית של יסודות הנאורות האירופית, ובעיקר בתאוריה הליברלית, ביסודותיה של המדינה המודרנית, ברעיונות על דמוקרטיה וחוקתיות, ובראש ובראשונה בלאומיות בהקשריה האירופיים והמזרח-תיכוניים ובהקשרים אפריקניים ואסיאתיים.

במאמר זה אבקש להדגים כיצד מסורתיות, בהיותה הקשר תרבותי-היסטורי יהודי אופייני ואמצעי הסברי, מאפשרת לקרוא מחדש את הביוגרפיה של כדורי וגם כמה מעמדותיו ותפיסותיו. קריאה זו מתכתבת עם מגמות ביקורתיות בשיח האקדמי העכשווי, ובראשן ביקורת החילון והמודרניזציה. בדברים שלהלן אדגים כיצד ערער כדורי במידות ובמינונים משתנים את הגבולות, את הבינאריות ואת היחסים הפנימיים המתקיימים בשיח ובידע המודרניסטיים בין קטגוריות כמו מסורת ומודרנה,

* מאמר זה מבוסס על עבודת הדוקטור שלי: חיה במבג'י-ספורטס, "ליבי במערב ואנוכי בקבל" מזרח וערב: עיון בהיסטוריוגרפיה המזרח-תיכונית הקאנונית של אלי כדורי" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2014).

1 כתביו רבי ההשפעה הם משנות החמישים, השישים והשבעים של המאה העשרים, ואני מכוונת בעיקר אליהם.

דת וחילוניות, דת ולאומיות, מזרח ומערב, כובש ונכבש, מטרופולין וקולוניא, יהודי וערבי, יהדות וציונות ואוריינטליזם ופוסטקולוניאליזם. אדגים את מיקומו של כדורי בין הקטגוריות והניגודים האלה, ואת יכולתו להתבונן בהם מנקודות מבט שונות ומשתנות, כמי שנמצא בו בזמן "בפנים" ו"בחוץ", ומעצם המיקום הזה לערער עליהן, לפרקן ולכונן אותן מחדש. אטען כי יכולת זו הייתה תוצר של יהדותו כהקשר היסטורי ותרבותי, ותוצאתם של הקשרים היסטוריים וביוגרפיים נוספים שעיצבו אותו, ובעיקר של מסורתיות בהיותה תפיסת עולם וביטוי של מודרניות יהודית אופיינית ליהודים בחברות מזרח-תיכוניות בכלל, ובעיראק בפרט.

לטענתי, מסורתיות כביטוי של מודרניות יהודית ודגם של שמרנות מרוככת, או של חילוניות השומרת על קשר עם הדת והמסורת, קושרת את הביוגרפיה של כדורי לעמדותיו, והיא גם עמדה ייחודית לאינטלקטואל דווקא. מסורתיות כמיקום ביניים אפשרה לכדורי את היכולת להתבוננות ביקורתית, ליצירתיות ולחדשנות אינטלקטואלית שאינה מחויבת לחשיבה דיכוטומית באשר היא, ובוודאי שלא לחשיבה המתיישבת עם שיחים ודימויים שבהם מסורת מזוהה בהכרח עם כל מה שאינו מודרני ומנוגד לקדמה. בעזרת התובנות האלה אבקש להציע קריאה פרשנית מחודשת בדמותו ובעמדותיו של כדורי, לטעון כי הוא רלוונטי למגמות עכשוויות בשיח האקדמי הביקורתי ולשלבו מחדש בשיח הזה. בתוך כך אבקש לשלבו גם במגמות ביקורתיות וחדשניות בתחום הידע המוכר "לימודי היהדות" (Jewish Studies) ולתרום למחקר בתחום זה. דיון מעין זה עשוי להיות נקודת מוצא למהלך פרשני נוסף, שיבקש לערער על הנטייה המצמצמת הרווחת בשיח האקדמי הרואה בכדורי "שמרן". מהלך זה יסייע לחלץ אותו מהמיקום הזה ויכוון להגדיר כמה מתפיסותיו "רדיקליות בתוך שמרנות".

מסגרת הדיון: מסורתיות כתאוריה

יעקב ידגר ונסים ליאון מגדירים, כל אחד בנפרד, את היהודים יוצאי ארצות האסלאם בישראל "מסורתיים" ועומדים על זיהויה של "מסורתיות" עם "מזרחים" ו"מזרחיות", שהם קטגוריות רווחות בשיח הסוציולוגי הפוליטי והתרבותי הישראלי.² על פי ידגר וליאון מסורתיות היא דגם אלטרנטיבי של מודרניות יהודית, מודרניות שאינה מלווה

2 השימוש במונח "מסורתיים" הוא בעקבות יעקב ידגר, המסורתיים בישראל: מודרניות ללא חילון (ירושלים ורמת גן: מכון שלום הרטמן ואוניברסיטת בר-אילן, 2010); יעקב ידגר, מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל (תל אביב: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד, 2012); נסים ליאון, "המסורתיות המזרחית כהד לקיום היהודי בעולם האסלאם", אקדמות כג (תשס"ט):

בחילוניות מלאה, אלא מנהלת דיאלוג עם המסורת ועם הדת. לדעתם מסורתיות מדגימה בכך את עמדתו היסודית של טלאל אסד, אנתרופולוג מוביל של החילוניות, בדבר הגבולות החמקניים והדיאלקטיקה שבין הדתי לחילוני.³ הדיון שמציע ידגר הוא הגותי ותאורטי בעיקרו, ובמרכזו עומדת לביקורת תזת החילון (והמודרניזציה), וגם הנרטיבים ההיסטוריים, הסוציולוגיים, המדעיים, הפילוסופיים והפוליטיים שהיא מכילה. מתוך נקודת המבט הביקורתית הזאת הוא דן במשמעויות שנושאת המסורתיות, לא רק במערך התאורטי הזה, אלא גם בהקשרים עדתיים, סוציולוגיים לאומיים ופוליטיים בישראל. בין השאר הוא מציע שמסורתיות היא אפשרות לפתרון המתח שבין דתיות וחילוניות, וניסיון אפשרי לערער את הדיכוטומיה, הבינאריות ויחסי הכוח שכופים שיח החילון והמודרניזציה.⁴

ליאון מבקש לבחון את המסורתיות של היהודים יוצאי ארצות האסלאם בישראל בכלים אנתרופולוגיים וסוציולוגיים, ומוסיף ומרחיב את ההקשרים והמקורות ההיסטוריים שאפשרו אותה. מסורתיות הייתה, לטענתו, ביטוי ו"הדהוד" יהודיים לתהליכי מודרניזציה בחברות מוסלמיות במזרח התיכון.⁵ מודרניזציה יצרה בחברות האלה, ומתוך כך גם בקרב יהודים, דתיות מרוככת, שיש שהגדירו אותה מודולרית;⁶ ואם נשתמש בנרטיב המזהה חילון עם קדמה, אפשר להגדירה גם חילוניות נזילה, מרוככת וגמישה, ואולי גם חילוניות שמרנית. מסורתיות התאפיינה ביחס שמרני כלפי היררכיות והסדרים חברתיים ותרבותיים קיימים, באמונה באל, ובמידות משתנות של אדיקות והקפדה על קיום מצוות ועל אורח חיים דתי. מסורתיות וחילוניות שמרנית היו ביטוי לאופן שבו חוו יהודים במדינות האסלאם את המודרניות, והרי המחקר עדיין עוסק בשאלת קיומו של דגם אחד אחיד ובלתי משתנה של מודרניות, ומתוך כך גם של חילוניות.⁷

טשטוש הגבולות בין הדתי לחילוני, ומתוך כך קיומה של חילוניות השומרת על קשרים עם הדת ועם המסורת ונעדרת קונפליקט עימן, לא היו תופעות בלעדיות ליהודים, אלא ביטויים של מודרניות גם בקרב אוכלוסיות הרוב המוסלמיות ובקרב

3 טלאל אסד, כינון החילוניות: נצרות, אסלאם, מודרניות, תרגם זהר כוכבי (תל אביב: רסלינג, 2010).

4 ידגר, מעבר לחילון, 16-46.

5 ליאון, "המסורתיות המזרחית", 134.

6 אבריאל בר-לבב, "החילון בקרב יהודי ארצות האסלאם", בתוך חילון וחילוניות: עיונים בין תחומיים, ערכה יוכי פישר (תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2015), 170-196.

7 שמואל נח אייזנשטדט, ריבוי המודרניות (תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2010); יוכי פישר, "מבוא: חילון וחילוניות – מצע תיאורטי ומתודולוגי", חילון וחילוניות, 11-43; ידגר, מעבר לחילון; ידגר, המסורתים בישראל.

נוצרים במזרח התיכון.⁸ ביטוייהן של תופעות אלו בקרב יהודים היו תוצאה של האינטגרציה הגבוהה שלהם בחברה הסובבת עוד מתקופות קדומות, אך גם תוצאה של הקשרים ייחודיים שיצרו תהליכי מודרניזציה בקהילות היהודיות.⁹ מסורתיות הייתה לפיכך אופציה שהתפתחה בקרב יהודים עוד בארצות מוצאם וטרם בואם לישראל, ובישראל היא השתלבה בסוציולוגיה ובפוליטיקה של היחסים החברתיים והתרבותיים. על פי ידגר וליאון המסורתיות של היהודים יוצאי מדינות האסלאם מנוגדת למגמות אופייניות בקרב יוצאי ארצות אירופה בישראל.¹⁰ גם במקרה האשכנזי המקור למגמות כמו חילוניות ודתיות נמצא לדעתם בהיסטוריה ובחוויה היהודית המודרנית באירופה, חוויה שבלטו בה שתי מגמות עיקריות: התנתקות מוחלטת מהמסורת והדת והשתלבות מלאה בחברה הסובבת, אל מול הסתגרות ושימור האדיקות הדתית. הכיוונים האלה היו תגובה לתנועות ההשכלה והרפורמה ותוצר של האנטישמיות, והצתתם כך מתיישבת עם הבינאריות המבנית שבתיאוריות החילון והמודרניזציה.¹¹ מכאן עולה כי ההיסטוריה היהודית והחוויה היהודית המודרנית באירופה היו שונות לחלוטין מבמזרח התיכון המוסלמי, תובנה המתכתבת גם עם הוויכוח הידוע בין מרק כהן (Cohen) לגורמן סטיילמן (Stillman) בעניין ההבדלים בין מצב היהודים שחיו תחת שלטון מוסלמי, לבין מצב היהודים באירופה הנוצרית עוד מימי הביניים.¹²

- 8 דוגמאות למחקרים אנתרופולוגיים המדגימים פרקטיקות שבהן דת וחילוניות פועלות בערבוביה, ראו Susan Slymovics and Sherine Hafez (eds.), *Anthropology of the Middle East and North Africa: Into the New Millennium* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2013). לדיון המדגים את מורכבות המודרניות בקרב מעמדות הביניים בעיר חלב ממהפכת התורכים הצעירים (1908) ועד מלחמת העולם השנייה, מתוך הדגשת נזילות המושג והדיאלוגים התמידיים שהוא מכיל בין דת, חילוניות, עדתיות, ומבנים חברתיים מסורתיים, ראו Keith David Watenpugh, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006); דיון תאורטי על אסלאם ומודרניות, ראו סמי זוביידה, **אסלאם העם והמדינה: רעיונות מדיניים ותנועות פוליטיות במזרח התיכון**, תרגם יוסי מילוא (באר שבע: הוצאת אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2003).
- 9 ליאון, "המסורתיות המזרחית", 135-140. ליאון עוסק גם במתחים בין יהודים למוסלמים; בר-לבב, "החילון בקרב יהודי ארצות האסלאם".
- 10 ליאון, "המסורתיות המזרחית", 130-132; ידגר, **מעבר לחילון**, 106-119. יש לציין שידגר אינו מבקר את זיהוי החילוניות עם אשכנזיות.
- 11 ידגר, **מעבר לחילון**. ראו גם שמואל פיינר, **שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה השמונה עשרה** (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"א).
- 12 מרק ר' כהן, "האסלאם והיהודים: מיתוס, מיתוס נגדי, היסטוריה", בתוך **סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות: היהודים בקרב שכניהם המוסלמים**, ערכה חוה לצרוס יפה (ירושלים: מרכז זלמן

אלי כדורי גדל והתבגר בבגדאד, בשנת 1947 נסע ללונדון ללימודים, השתקע בה וחי בה את כל חייו הבוגרים, עד מותו בשנת 1992. מצד אימו היה לכדורי ייחוס רבני, וכמה מבני משפחתה השתלבו בחוגים פוליטיים בעיראק העוסמאנית בסוף המאה התשע-עשרה ובעיראק הלאומית בראשית המאה העשרים. משפחת כדורי המורחבת ומשפחות עיראקיות יהודיות נוספות התבססו והתחזקו והיו לאליטה בתקופה העוסמאנית ובשנות הקולוניאליזם הבריטי, במיוחד לנוכח ההזדמנויות הכלכליות שיצרו האימפריאליזם והשתלבותה של עיראק בכלכלה העולמית. כמה מהמשפחות האלה, ובראשן משפחת ששון ואחד מענפיה של משפחת כדורי, פרצו את גבולות עיראק העוסמאנית אל עבר המזרח הרחוק, הקימו שם קהילות דיאספוריות ושמרו על קשרים עם בגדאד באמצעות השקעות כלכליות, פילנתרופיה וקשרי נישואין.¹³ האימפריות הכלכליות שהקימו על ידי בנקאות, מסחר בין-לאומי ויזמות, אפשרו את ביסוסן של רשתות מסחריות, חברתיות ומשפחתיות שנפרסו בין בגדאד, שנחא, כלכותה, בומביי, רנגון והונג קונג, והגיעו עד וינה, מנצ'סטר ולונדון. מעמדן של משפחות העילית הבגדאדית, גם של מי שהגיעו למזרח הרחוק, התבסס לפיכך כשילוב בין שורשים יהודיים שהיו נטועים עמוק גם בהיסטוריות היהודית-בבלית, העוסמאנית והקולוניאלית של עיראק המוסלמית והלאומית, וגם במציאות הכלכלית והתרבותית שיצר האימפריאליזם הבריטי. הייחוס, העושר והמעמד הכלכלי-חברתי עיצבו אצלן דימוי עצמי אצילי-אריסטוקרטי מדומיין וממשי כאחד, לא רק במונח היהודי-קהילתי, אלא גם במונחה של החברה האנגלית.¹⁴ כזה היה גם דימויו העצמי של כדורי הצעיר, שבשנות התבגרותו בבגדאד היה עד להתבססותה של עיראק העצמאית שהמורשת הפוליטית, המנהלית והתרבותית הקולוניאלית הבריטית עדיין נכחה בה בעוצמה רבה.

Norman Stillman, "Myth, Counter-Myth, and Distortion", *Tikkun*; 36-21, (2010), 6 (1991): 60-64

13 משפחתו הגרעינית של אלי כדורי (שכתב את שמו בלועזית Kedourie, וכך הוא נכתב גם כאן) הייתה ענף רחוק של משפחת כדורי שהגיעה למזרח הרחוק (הם כתבו את שמם Kadoorie). המשפחה הייתה השנייה בכוחה הכלכלי אחרי משפחת ששון. משפחתו המורחבת של אלי כדורי הייתה אומנם רבת אמצעים, אך הוריו היו אמידים הרבה פחות.

14 כמה מבני משפחות ששון וכדורי שהתבססו במזרח הרחוק קיבלו תוארי אצולה בריטיים. ראו Stanley Jackson, *The Sassoons* (London: Heinemann, 1968); דיון במורכבות זהותם התרבותית ודימוים העצמי, ראו Chiara Betta, "From Orientals to Imagined Britons: Baghdadi Jews in Shanghai", *Modern Asian Studies* 37 (2003): 999-1023; Ruth Fredman Cernea, *Almost Englishmen: Baghdadi Jews in British Burma* (Lanham: Lexington Books, 2007), ix-xxv, 37-49; Maisie J. Meyer, *From the Rivers of Babylon to the Whangpoo: A Century of Sephardi Jewish Life in Shanghai* (Lanham, MD: University Press of America, 2003), 157-169

בחיי הבוגרים היה כדורי יהודי מסורתי, מאמין ושומר מצוות, אם כי לא באדיקות יתרה. הוא לא חבש כיפה, אך נהג לקדש בליל שבת. בתו הלן העידה בפניי כי אימה, סילביה, נהגה לעיתים במכוניתה אל בית הכנסת בשבתות.¹⁵ כדורי היה שמרן ביחס להיררכיות ולסדרים פוליטיים וחברתיים וביטא דגם שמרני של מודרניות, או דגם גמיש של דתיות. הוא היה מסורתי גם במובן התאורטי שאליו כיוונו ידגר וליאון, ובתפיסותיו ערער על תזת החילון והמודרניזציה, אף שבמובנים מסוימים קיבל את הנחות היסוד שלהן ואת משמעויותיהן האירופוצנטריות והאוריינטליסטיות ופעל בתוכן. הביוגרפיה שלו היא ייצוג אליטיסטי של היהודי-ערבי במשמעותו ובהקשריו התרבותיים של המושג (אך לא במשמעותו הלאומית); בתקופות שונות ובאופנים מסוימים הוא ביקש להתנער מערביותו (אף כי לימים חזר אליה), תפס עצמו כאנגלי (ובמובנים רבים גם היה כזה), ובתוך כך בנה לעצמו ייחוס אירופי-ספרדי והעדיף קיום יהודי בגולה האירופית.¹⁶

לא במזרח ולא במערב

בדברים הבאים אדגים בקצרה כיצד ערער כדורי בדמותו ובתפיסותיו על ניגודים כמו מזרח ומערב, מטרופולין וקולוניה, דת ולאומיות, דתיות וחילוניות, מסורת ומודרנה, יהדות וציונות ויהדות וערביות. אטען כי יכולתו לפרק את הדיכוטומיות הבינאריות האלה ולהרכיבן מחדש נובעת מהנחות שבה התמקם בין דת לחילוניות, בין העולם "הישן" לבין המודרנה.

במבט על ומבלי להיכנס לטיעוני המפורטים אפשר להתרשם כי כדורי קיבל את הפרדיגמה האוריינטליסטית וראה ב"מזרח" וב"מערב" מהויות מובחנות שונות זו מזו ונפרדות. עם זאת, מבחינה תרבותית ואינטלקטואלית הוא עצמו נמצא הן במזרח והן במערב, התבונן עליהם בביקורתיות מנקודת מבט משתנות, ובכך גם ערער על הגבולות שביניהם. הוא כתב על "המזרח" מנקודת המבט "המערבית" של המטרופולין הקולוניאלי השליט, השתמש במושגיו ונעזר בתיעוד שלו, אך בתוך כך כתב על

15 שיחה עם הלן כדורי, לונדון, 17 בספטמבר, 2019. סילביה גורג'י-חיים (1925-2014), רעייתו של אלי כדורי, הייתה בת למשפחה יהודית בגדאדית אמידה ומיוחסת וחוקרת הלאומיות הערבית בזכות עצמה: Sylvia G. Haim (ed.), *Arab Nationalism: An Anthology* (Berkeley: University of California Press, 1962)

16 Nissim Rejwan, *The Last Jews in Baghdad: Remembering a Lost Homeland* (Austin: University of Texas Press, 2004); Elie Kedourie, Introduction to *Spain and the Jews: The Sephardi Experience 1492 and After*, ed. Elie Kedourie (London: Thames and Hudson, 1992), 8-24

המזרח גם ככן המקום המכיר אותו טוב יותר מהסוכנים האירופים ששלטו בו וכתבו את ההיסטוריה שלו, בעודו מתבונן ומבקר גם את התרבות הפוליטית של האליטות הערביות ואת תפיסותיהם של כותבים ואינטלקטואלים מוסלמים ונוצרים.¹⁷

בכתביו בחן כדורי את המדיניות, ואת דרכי הניהול והשליטה של בריטניה (כלומר של "המערב") במזרח התיכון. הוא עמד על ההטיות האידיאולוגיות ליברליות והתרבותיות של נציגי האימפריה במזרח כאוהד הסדר האימפריאלי, בין מוסלמי-עוסמאני בין נוצרי-אירופי או בריטי, ועשה זאת בעזרת קונבנציות, מסורות כתיבה ודיסציפלינות בריטיות אופייניות.¹⁸ כדורי לא כתב על השליטה הבריטית במזרח התיכון כדי לערער עליה בשמם של הנכבשים מתוך אהדה לרעיונות בדבר שחרור לאומי, וגם לא כחלק מהדה-קולוניזציה של ההיסטוריה בעידן הפוסט-אימפריאלי. הוא כתב כאימפריאליסט המבקש לחשוף את מחדלי האימפריה הבריטית כדי ללמד לקח על מה שהשתבש באופן התנהלותה ומה שהביא בסופו של דבר לאובדן שליטתה במזרח. בביקורתו על האימפריאליזם הבריטי והאירופי עמד בהרחבה גם על ההשלכות של מורשתו, בעיקר הלאומיות, בהקשרים מזרח-תיכוניים, אסייתיים ואפריקניים. לשיטתו, הלאומיות בהקשרים האלה הייתה אמצעי התפשטות קולוניאלי שכפה שיח וסדר פוליטי חיצוניים ומלאכותיים בדמותה של מדינת הלאום. ההיגיון הלאומי לא רק שהיה זר למקומות שמחוץ לאירופה, אלא גם הוביל להרס מבנים חברתיים ותרבותיים מקומיים.¹⁹ עד כמה שהדבר נתפס, ריבוי הפרספקטיבות הזה ויכולתו של כדורי לכתוב הן "מבפנים" הן "מבחוץ", כלומר כאוהד ביקורתי של האימפריאליזם הבחון

- 17 ראו בכתבי כדורי שלהלן *Elie Kedourie, England and the Middle East: The Destruction of the Ottoman Empire 1914-1921* (London: Mansell, 1987); *In the Anglo-Arab Labyrinth: The McMahon-Husayn Correspondence and Its Interpretations, 1914-1939* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1976); "Sa'd Zaghlul and the British", in Elie Kedourie, *The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970), 82-159; "The Chatham House Version", in Kedourie, *Chatham House Version*, 351-394; *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (New York: The Humanities Press, 1966); "The Politics of Political Literature: Kawakabi, Azoury and Jung", in Elie Kedourie, *Arabic Political Memories and Other Studies* (London: Frank Cass, 1974), 107-123
- 18 Elie Kedourie, "Colonel Lawrence and His Biographers", in Elie Kedourie, *Islam in the Modern World and Other Studies* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980), 261-275
- 19 Elie Kedourie, Introduction to *Nationalism in Asia and Africa*, ed. Elie Kedourie (London: Weidenfeld and Nicolson, 1971), 1-152

אותו מתוך מנגנוניו האימפריאליים מחד גיסא, וכיליד הקולוניה מאידך גיסא, ולעיתים כמתבונן חיצוני בשניהם גם יחד, מסייעים בהגדרתו הפרדוקסלית – אימפריאליסט אנטי-קולוניאלי.

יחסו של כדורי אל המזרח ואל האליטות הפוליטיות והלאומיות הערביות היה אומנם מהותני ואוריינטליסטי, אך הוא ביקר גם את הדרכים שבהן תפסו סוכנים אימפריאליים – כגון תומאס אדוארד לורנס (Lawrence), מארק סייקס (Sykes) ורונלד סטורס (Storrs)²⁰ – את המזרח ואת נציגיו המובילים. הוא ביקר את האוריינטליזם שלהם אף על פי שהיה אוריינטליסט בעצמו, ואף שכתב על כך זמן רב לפני שנעשה המושג "אוריינטליזם" מושא לביקורת ולקטגוריה ביקורתית. טענתו העיקרית הייתה שליברליזם נאיבי ורומנטיקה עיוותו את תפיסת המציאות שלהם ביחס למזרח, עיצבו את יחסם אל האליטות הפוליטיות הערביות ואת האופן שבו ניהלו את המדיניות האימפריאלית שבמרכזה ניצבה הלאומיות הערבית. את ביקורתו כיוון גם לידע האקדמי הבריטי בחקר המזרח התיכון, וניסח אותה במידה רבה בהמשגות סעדייניות העוסקות בקשרים שבין ידע לכוח. אף על פי כן, ביקורתו הייתה שונה מזו של סעיה, וכשדיבר על הפוליטיזציה של הידע על אודות המזרח, הוא כיוון להטיה החיובית כלפי הלאומיות הערבית ולנטייתם של מחקרים אקדמיים, ובעיקר בריטיים, להצדיק את המדיניות הבריטית.²¹

לאומיות, ציונות וביקורת החילון

כדורי היה מחוקרי הלאומיות המובילים וממבקריה הבולטים בשנות השישים של המאה הקודמת. לא מפתיע שבהיותו יהודי ואימפריאליסט הקדיש נתח נכבד מעבודתו לשדה הזה.²²

20 כולם "מומחים למזרח" ששירתו בסניפי המשרד הערבי בקהיר ובח'רטום ומילאו תפקידים בכירים במנגנונים הבריטיים מהשנים שלפני מלחמת העולם הראשונה ועד מלחמת העולם השנייה. כדורי ייחס להם תפקיד מכריע בעיצוב ההסדרים הגאופוליטיים לאחר מלחמת העולם הראשונה ובכינון הלאומית הערבית. בעבודותיו הרחיב על פקידים נוספים בדרגי הביניים. בהקשר זה בולט במיוחד הדיון הביקורתי שהקדיש לדמותו ולדימויו של לורנס. כדורי מזוהה, בין השאר, עם הניסיון לפתור את המחלוקת ההיסטוריות וההיסטוריוגרפיות סביב הסכם סייקס-פיקו (1916), תכתובת מקמהון-חסיין (1915) והתנועה הלאומיות הערבית. ראו בכתביו "The Capture of Damascus, 1 October 1918", *Middle Eastern Studies* 1 (1964): 66-83; "Cairo and Khartoum on the Arab Question, 1915-18", *The Historical Journal* 7 (1964): 280-297; *In the Anglo-Arab Labyrinth* Kedourie, "Chatham House Version", 351-394

21

22 Elie Kedourie, *Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1993). כדורי לא היה חוקר הלאומיות היהודי הבולט היחיד. בין השאר אפשר לציין את ישעיהו ברלין (Berlin), לואיס

הוא היה הראשון שראה בלאומיות תופעה מודרנית חדשה לחלוטין הנעדרת יסודות בעבר קדום כלשהו, ואף השתמש בשם הפועל "המצאה" (invention) כדי לתאר את ראשיתה.²³ גם אם המשמעות שאליה כיוון בשימוש לשוני זה הייתה שונה ממושגי המצאה והדימיון של חוקרי לאומיות כגון בנדיקט אנדרסון או אריק הובסבאום, שאת עבודותיהם יש לראות, בין השאר, בהקשרים של הביקורת הפוסטמודרנית והפוסטקולוניאלית, אי אפשר לדון בהם בלי מושג המצאה של כדורי, או בלי קביעתו שהלאומיות היא תופעה מודרנית חדשה.²⁴ כדורי ראה בלאומיות רעיון ואידיאולוגיה ותוצר של הנאורות האירופית, הוא כתב את ההיסטוריה האינטלקטואלית שלה, וביקש לעמוד בדרך היסטורית ותאורטית על משמעויותיה ועל השלכותיה, שסבר שהן הרסניות. במסגרת זו הוא הראה שליברליזם ולאומיות משוקעים בדתיות וערער על יומרתם לאוניברסליות.²⁵ בכך מתיישבת ביקורתו על הלאומיות עם ביקורת החילון, ולכך נוספות, בין השאר, גם קביעותיו שמקורות הדרישה הלאומית לאחידות והומוגניות הם נוצריים, שיסודותיה האינטלקטואליים של הלאומיות טמונים ברעיונות פרוטסטנטיים-קאנטיאניים על חירות ואוטונומיית הפרט, ושהלאומיות הפכה את הפוליטיקה לאידיאולוגיה ובכך יצקה בה ממד משיחי. ממד זה התבטא בהבטחה הלאומית להשגתה של אוטופיה, מעין "ממלכת האל עלי אדמות".²⁶ בכך ערער כדורי גם על הנרטיב שבתזות החילון והמודרניזציה, ולפיו הליברליזם, ובכלל זה הלאומיות, הם גילום מובהק של הקדמה והמודרניות ותוצאה של דעיכת הדת בתהליך ההתפתחותי-ליניארי הנע בין מסורת למודרנה – כלומר, על כך שהם ביטויים של חילוניות, ולפיכך מנוגדים לדת וסותרים אותה.²⁷ ביטוי נוסף לביקורת החילון אפשר

ניימר (Namier), הנס קוהן (Kohn), ארנסט גלנר (Gellner), אנת'וני סמית' (Smith), אריק הובסבאום (Hobsbawm) וקרל דויטש (Deutsch). רובם היו בני תקופתו, כמה מהם היו עמיתיו ב־London School of Economics, האוניברסיטה שבה למד ולימד, ועם חלקם אף התווכח.

Kedourie, *Nationalism*, 81 23

אריק ג'ון הובסבאום, **לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה**, תרגמה עידית שורר (תל אביב: רסלינג, 2006); בנדיקט אנדרסון, **קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות והתפשטותה**, תרגם דן דאור (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1999).

Elie Kedourie, "The Limitations of Liberalism", *American Scholar* 58 (1989): 265-270; Maurice Cowling, "Kedourie", *Chatham House Version* in *Religion and Public Doctrine in Modern England*, ed. Maurice Cowling (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1980), 315-338 25

Elie Kedourie, Introduction to *Nationalism in Asia and Africa*, 96-97; Kedourie, *Nationalism*, 10, 42-43 26

ידגר, **מעבר לחילון**, 16-21, 38-41. 27

למצוא בדיון שייחד כדורי ללאומיות באסיה ובאפריקה. בהקשר זה הוא הראה, בין השאר, כיצד נוסחה לאומיות באמצעות המסורת והדת, וכיצד הולאמו ונוכסו הדת והמסורת לשם האדרת האומה ולמען מטרותיהם הפוליטיות של שליטים לאומיים, בין היתר, באמצעות יציקת משמעויות פוליטיות לטקסים ולפולחנים פגאניים מסורתיים. כדורי תיאר גם את ההתנגדות האנטי־קולוניאלית שהייתה ספוגה בלהט דתי, להט שנוצל בידי שליטים למאבקים פנימיים ולהאדרה עצמית, וכיצד מנהיגים כמו ג'ומו קנייטטה (Kenyatta) או קוואמה נקרומה (Nkrumah), יצרו לעצמם הילה ומעמד דתי ואלוהי כחלק מפולחן אישיות ומביסוס מעמדם כמנהיגים לאומיים וכאבות האומה.²⁸ לאומיות מבחינת כדורי קשורה אפוא הדוקות לדת, הן במקורות השראתה הרעיוניים, הן בשימושים ובפרקטיקות שנעשו בשמה ולמענה.

בשל התנגדותו ללאומיות היה כדורי אנטי־ציוני, ואף הפריך את היומרה הציונית שזיהתה יהודים ויהדות עם הציונות. כבר בראשית שנות החמישים הוא הטיל את האשמה על התפרקות הקהילה היהודית בבגדאד על הלאומיות הערבית, אך לא פחות ממנה על הציונות ועל מדינת ישראל, טען לצירוף נסיבות שיצר שיתוף אינטרסים מצמרר ביניהן, ואף קשר זאת לבעיית הפליטים הפלסטינים.²⁹ כדורי אף טען כי הציונות היא יצירה של יהודי מזרח אירופה ותוצאה של הנסיבות ההיסטוריות הייחודיות להם בסוף המאה התשע־עשרה, ולפיכך היא זרה ליהודים במזרח התיכון ואינה משקפת את החוויה ההיסטורית שלהם.³⁰ עמדות מעין אלו היו נחשבות היום פוסטציוניות,³¹ והן מתכתבות במינוחים ובאופנים שונים עם שיחים אקדמיים עכשוויים המבקרים את הלאומיות, אם כי מנקודת מבט שונה משלו, כמו, למשל, הפרספקטיבות

- Elie Kedourie, Introduction to *Nationalism in Asia and Africa* 28
 Antiochus [Elie Kedourie], "Europe and the Middle East", *The Cambridge Journal* 29
 5 (1953): 131-159; Elie Kedourie, "Minorities", *Chatham House Version*, 286-
 Elie Kedourie, "The Break between Arabs and Jews in Iraq", in *Jews Among*; 316
Arabs: Contacts and Boundaries, eds. Mark K. Cohen and Avraham L. Udovitch
 (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1989), 21-63
 Kedourie, "Minorities", 309; Kedourie, *England and the Middle East*, 87 30
 משה בהר, "האם שאלת המזרחים רלוונטית לעתיד המזרח התיכון כולו?", בתוך **המהפכה**
המזרחית: שלוש מסות על הציונות והמזרחים, ערכה ענבל פרלסון (ירושלים: המרכז
 לאינפורמציה אלטרנטיבית, 1999), 65-84; משה בהר, "פרשנות להיסטוריה הסוציו־פוליטית
 ה'קדם־ישראלית' וה'פנים־ישראלית' של יהודי ערב", **פוליטיקה** 14 (2005): 109-129; יהודה
 שנהב, **היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות** (תל אביב: עם עובד, 2003); יהודה שנהב,
 "יהודים־ערבים, חילופי אוכלוסין וזכות השיבה הפלסטינית", **סדק: כתב עת לנכבה שכאן** 3
 (2008): 67-79. על ביקורתו של כדורי על הציונות בהקשרים דתיים, ראו Elie Kedourie,
 "Where Arabism and Zionism Differ", *Commentary* 81 (1986): 32-36

הפוסטקולוניאלית, לימודי כפיפים וזכויות אדם, או גישות לגלובליזציה. גם אם שמר כדורי על התנגדותו לאידיאולוגיה הציונית, עם השנים הוא השלים עם קיומה של מדינת ישראל וטיפח קשרים חמים עם חוגים באקדמיה הישראלית. עם זאת, הוא העדיף את המשך הקיום היהודי בגולה, במיוחד של היהודים יוצאי מדינות האסלאם.³² כך, בניגוד לאנטי-ציונות של כמה מחברי ילדותו, שיחסם אל הלאומיות הערבית היה אמפטי יותר משלו ויחסם לישראל הציונית נותר ביקורתי, הציע כדורי דגם אנטי-ציוני אחר, אולי אנטי-ציוני אוהד ישראל.

הנטייה האינטואיטיבית הנובעת מהנחות היסוד המודרניסטיות בדבר קיומם של גבולות מובחנים ומוחלטים בין שדות ידע וקטגוריות היא לטעון שריבוי הפנים והמורכבויות שהציע כדורי מכילים סתירות ותפיסות שאינן יכולות להתקיים בעת ובעונה אחת. נטייה זו שמרנית לא פחות משום שהיא פועלת בתוך הנחות היסוד האלה. ואולם בחינת ההתבוננות הביקורתית של כדורי עשויה להעניק יתר תוקף לרלוונטיות שלו לשיח האקדמי העדכני העוסק במושגים ובקטגוריות שהוזכרו לעיל ובפירוקם. לרלוונטיות זו יש חשיבות משום שסימונו של כדורי כשמרן ותיוגו כאוריינטליסט (למשל), מנעו ומונעים מראש את העניין ואת הרצון להתבונן בתפיסותיו אל מעבר לתיוגים הפשטניים האלה, המחמיצים את תרומתו האפשרית לשיח ואף מנציחים ומשכללים בכך את הקטגוריות העומדות לביקורת. המתחים שיצרה המודרניות להיסטוריות של יהודים במזרח ובמערב, שחובה עלינו לראותם בהקשרים של אימפריאליזם, קולוניאליזם ולאומיות, הם שאפשרו דווקא לאינטלקטואל יהודי מהקולוניה (ולבני מיעוטים דתיים בכלל)³³ לאמץ נקודות מבט ביקורתיות על הבעייתיות שבקטגוריות האלה, וגם על המודרנה והנחות היסוד האירופוצנטריות שלה.

ספרד ולונדון שהיו בבגדאד

עד כה הדגמתי כיצד ערבול כדורי גבולות קטגוריאליים ובתוך כך ערער עליהם ועל תזות החילון והמודרניזציה. בדיון שלהלן אבקש להראות כי גם הביוגרפיה שלו ודימויו העצמי מדגימים טשטוש גבולות וביטויים נוספים של מסורתיות כשילוב בין מסורת למודרנה ובין דת לחילוניות, וגם את השילוב שבין מזרח למערב ובין יהדות, ערביות ואנגליות.

Kedourie, Introduction to *Spain and the Jews* 32

33 בחינת נקודת המבט הייחודית של היסטוריונים ילידי המזרח התיכון שמוצאם אינו מוסלמי (ובהם, לצד כדורי, חוקרים כמו אלברט חוראני, ג'ורג' אנטוניוס, פנטליס וטיקויטיס ופיליפ ח'יתי), על ההיסטוריה של המזרח התיכון, כלומר, על ההיסטוריה שלהם עצמם ועל האופן שבו כתבו ותפסו אותה, עדיין חסרה, ואני מקווה לעסוק בכך בעתיד.

מאז המאה התשע־עשרה עברו יהודי עיראק, כמו כלל אוכלוסיות המשרק וצפון אפריקה, תהליכי מודרניזציה מואצים. אחד ממאפייניה של הקהילה בבגדאד, כמו של קהילות יהודיות במצרים בסוריה ובצפון אפריקה, היה קיומה של רבנות פתוחה, גמישה וסובלנית לתהליכים האלה.³⁴ רבנים בולטים, כמו הרב עבדאללה סומך, הרב עזרא דנגור והרב יוסף חיים, לא ראו במודרניזציה ובהשכלה מודרנית איום או גורם שיוביל בהכרח להתבוללות. תעיד על כך העובדה שנוסף על עיסוקם הרבני עבדו כמה מהם במסחר לפרנסתם או שלחו את ילדיהם ללמוד בבתי הספר של אליאנס.³⁵ כדורי התחנך בבתי הספר היהודיים אליאנס ושמש, שהיו בעלי אוריינטציה אנגלית מובהקת ובוגריהם קיבלו תעודת בגרות בריטית שאפשרה להם לימודים גבוהים באוניברסיטאות במטרופולין. הוא סיים את לימודיו התיכוניים, שבהם רכש, בין השאר, שליטה טובה באנגלית ובצרפתית. מכבש השליחות המתרבתת האנגלית עבד היטב עליו ועל חבריו, בהם יצחק בר־משה, נעים קטן וחברו הקרוב נסים רג'ואן, שעוד בעיראק ראו את עצמם אינטלקטואלים אנגלים.³⁶ הפעילות האינטלקטואלית הייתה מרכז חייהם החברתיים, ובמפגשיהם המשותפים הם ניהלו שיחות ממושכות על פילוסופיה, על שירה ועל ספרות קלאסית, צרפתית ואנגלית, והמשיכו לדבר על פוליטיקה בת זמנם בבתי הקפה שעל גדת החידקל. חנויות הספרים בבגדאד, שרובן היו בבעלות יהודית, היו מקום מפגש אהוב במיוחד. רג'ואן ניהל את אחת מהן, החנות אל־ראביטה, והפך אותה לסלון ספרותי בוהמיני של ממש ולמקום מפגש לאינטלקטואלים מוסלמים, נוצרים וכורדים, ובהם המשווררים והאינטלקטואלים בלנד אל־חידרי, ח'לדון סאטע אל־חצרי (בנו הבכור של האינטלקטואל של הפאן־ערביות משנות השלושים סאטע אל־חצרי), עדנאן ראוף ואחרים.³⁷ רג'ואן מעיד כי כדורי נהג ללגלג על צעירים

34 ניר שוחט, סיפורה של גולה: פרקים בתולדות יהדות בבל לדורותיה (ירושלים: הוצאת האגודה לקידום המחקר והיצירה מיסודם של יוצאי עיראק בישראל, 1981); ששון סומך, בגדאד, אתמול (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004).

35 Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq: 3000 Years of History and Culture* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1985); ריבה סימון, "החינוך בקהילה היהודית בבגדאד עד שנת 1914", פעמים 36 (1988): 58; ראובן שניר, ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק (ירושלים: מכון בן צבי, 2005), 11. על המאבקים בקהילה סביב רשת אליאנס, ראו Zvi Yehuda, "Iraqi Jewry and Cultural Change in the Educational Activity of the Alliance Israélite Universelle", in *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*, ed. Harvey E. Goldberg (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 134-145

36 כל אחד מהם היה לימים לכותב בזכות עצמו, Rejwan, *The Last Jews in Baghdad*, 139-141, 161-162

37 נסים רג'ואן, "זכרונות מחנות ספרים בבגדאד", עיתון 77 34 (1982): 28-29.

בני דורם שעבורם הסתכמה התרבות האנגלית בכתבי אוסקר ויילד.³⁸ כדורי ורג'ואן שכללו את כישורי הכתיבה שלהם באנגלית בכתביבת ביקורות ספרים וסרטים שבועיות בעיתון *The Iraq Times*, והפגינו ביטחון, לפעמים ביטחון מופרז, בשיח האנגלי העדכני של ביקורת הספרות.³⁹ בזיכרונותיו כינה רג'ואן את כדורי "סנוב תרבותי" שהצהיר על עצמו שהוא כזה לאחר שסירב לאכול חמין של שבת והעדיף לאכול מתוך קופסת סרדינים "ארוחה קרה בסגנון אירופי".⁴⁰ תיאור זה מעיד כי רג'ואן ראה בכדורי מרדן בכל הנוגע למנהגים ולמסורת היהודית, אך הוא גם מעיד כי למרות מרדנותו הקפיד כדורי לשמור שבת.

כדורי התבגר בעיראק העצמאית והיה עד לתהליך שבו נהפכו הלאומיות העיראקית והפאן-ערביות בהדרגה ללאומנות שהושפעה מתפיסות פשיסטיות, ואף אנטישמיות. שיאן של השפעות אלו היה ב"פרהוד" ביוני 1941 – הפרעות שנעשו ביהודי בגדאד על רקע המשבר הפוליטי שפקד את עיראק עם הפלת משטרו הפרו-נאצי של רשיד עלי אל-כילאני. הוצאתו להורג בשנת 1948 של שפיק עדס, סוחר ואיש עסקים יהודי תושב בצרה שהואשם בבגידה, סימנה שלב נוסף בהחמרת מצבם של יהודי עיראק, שהתפתח מעידוד הגירה ועד גירוש של ממש בשנת 1951. העולם התרבותי שדמיין כדורי הצעיר (שדבר לא נותר ממנו ארבע שנים בלבד לאחר שעזב את עיראק) היה אפוא עולם אימפריאלי שנשא זיכרונות קהילתיים ומשפחתיים רחוקים מהעידן העוסמאני, וגם זיכרונות קרובים, חלקם אלימים, מהעידן הקולוניאלי הבריטי והלאומי הערבי. יהדות, בבליות, אסלאם, ערביות ואנגליות, אימפריה, אימפריאליזם ולאומיות – כל אלו עיצבו את עולמו התרבותי והחברתי עוד בבגדאד. את המעבר שלו ללונדון לצורך לימודים תפס לפיכך כתנועה בתוך המרחב האימפריאלי התרבותי והפוליטי המוכר לו ושאליו הרגיש שייך.

רג'ואן העיד כי בצעירותם בחרו הוא וכדורי להתכחש ולהתנכר במודע לתרבותם העיראקית, כלומר לערביותם, ולבחור באנגליות.⁴¹ ההתפכחות באה לשניהם לאחר שכדורי הגיע ללונדון. בעקבות חוויות דחייה אופייניות למהגרים למד כדורי עד כמה היו האנגלים שונים ממנו ומכפי שדמיין אותם. רק בלונדון הוא הבין כי לאמיתו של דבר לא היה אנגלי וכי דווקא עיראק, כלומר יהדותו הערבית, היא שעיצבה אותו ואפשרה לו להזדהות עם התרבות האנגלית, לחוש קרבה אליה ולהתהדר בה. ממרחק הזמן כתב

Nissim Rejwan, "Bookshop Days", *The Literary Review* 37 (1994): 172 38
 "The Iraq Times", קטע אוטוביוגרפי, *קשר* 17 (1995): 110-113. 39
 Rejwan, *The Last Jews in Baghdad*, 151 40
 שם, 140. על האנגליות של יהודים בעלי השכלה מודרנית ראו גם סומך, *בגדאד, אתמול*. 41

רג'ואן בזיכרונותיו כי בגדאד לא הייתה רק המקום שבו התבגר, אלא גם המקום שבו היה הקרוב ביותר להגשמה רגשית ואינטלקטואלית.⁴² לימים, לאחר שכבר היה לחוקר רב מוניטין, תיאר כדורי, אם כי בהקשר אחר, את מלכודת השליחות המתרבתת הבריטית שיצר הקולוניאליזם לפקידים ממוצא הודי שהגיעו למטרופולין, כלומר לילידים כמוהו. מלכודת זו, הוא טען, היא שגרמה להם להתנכר לתרבותם ולתפוס את עצמם כאירופים, אלא שבסופו של דבר הם נדחו והוגבלו במטרופולין ובקולוניה באמצעות תקרות זכוכית תרבותיות ובירוקרטיות. מלכודת זו, טען כדורי, הייתה תוצאת השקריות והגזענות המובנות באופייה הליברלי והלאומי של אידיאולוגיית האנגלז.⁴³ התבטלות היליד בפני האנגליות (ואולי גם התבטלותם של כדורי הצעיר עצמו ושל חברו נסים רג'ואן) נבעה אפוא, לשיטתו, מהיסודות הליברליים של הקולוניאליזם והאימפריאליזם. אומנם בצעירותו בחר כדורי באנגליות, אולם כשחקר את הקהילה היהודית בבגדאד וכתב עליה, הוא התנגד למי שטענו כי אפשרויות התגובה היהודית לתרבות אירופה היו דחייתה המוחלטת או קבלתה המלאה, כלומר הוא התנגד להיסטוריוגרפיה שנכתבה בתוך הנחות היסוד של תאוריות המודרניזציה והחילון.⁴⁴ בהיותו מסורתי ויליד יהודי-ערבי-עיראקי הוא ניסח עמדה ההולמת דווקא את ביקורת החילון כשקבע כי בין שתי האופציות הדיכוטומיות האלה הייתה אפשרות נוספת, זו שיהודי בגדאד בחרו בה (וגם הוא עצמו) כששילבו את תרבות אירופה ביהדות. דהיינו, הם אימצו את האפשרות שידגר וליאון הגדירו "מסורתיות".⁴⁵ כדורי כתב: "עד היעלמותה, שמרה הקהילה על רשת מקיפה של מוסדות דתיים חינוכיים ואחרים, ואין כל ראייה שתעיד כי היה בכוונתם להתבדל, או שיהודי בגדאד נטשו את נאמנותם ליהדות".⁴⁶

42 שם, 140, 152.

43 Kedourie, *Nationalism in Asia and Africa*, 81-86. וראו את הדמיון המתבקש לדין שהציע מאוחר יותר בנדיקט אנדרסון ב"עלייה לרגל" של נתינים קולוניאליים שנדחו על ידי המטרופולין. על פי אנדרסון, חוויה זו הפכה אותם למחוללי הלאומיות בקולוניות ולמתווכיה: בנדיקט אנדרסון, *קהילות מדומיינות*, 145-173. פרשנותו של כדורי לדחייה זו הייתה, כאמור, אחרת.

44 בהקשר הזה הגיב כדורי לאמיל מרמורשטיין, מי שהיה מנהל בית הספר שמאש בבגדאד בשנות הארבעים ולימים חוקר היסטוריה, בין השאר של היהודים בארצות מוסלמיות. השניים שמרו על קשר במשך שנים רבות.

45 Elie Kedourie, "The Jews of Babylon and Baghdad", in *Elie Kedourie CBE, FBA, 1926-1992: History, Philosophy, Politics*, ed. Sylvia Kedourie (London: Frank Cass, 1998), 11-23

46 שם, 20.

בשנת 1992 יצאה לאור אנתולוגיה לציון חמש מאות שנה לגירוש יהודי ספרד ופורטוגל בעריכתו של כדורי. המבוא שכתב עסק בהיסטוריה האינטלקטואלית והתרבותית של המגורשים, שהתאפיינה בלימינאליות והכילה יסודות יהודיים ונוצריים, בעיקר בקרב הקהילות הדיאספוריות הספרדיות החדשות שקמו באמסטרדם ובמקומות אחרים שבהם הם שבו לחיות בגלוי כיהודים. ניכר שיהודים שהתנצרו מאימת האינקוויזיציה, חיו כנוצרים חדשים או כאנוסים ושבנו ליהדות מחוץ לספרד ולפורטוגל וגילמו טשטוש גבולות בין-דתיים, ריתקו את כדורי. חשובה מכך היא העובדה שהוא מצא תכונות משותפות ודמיון תרבותי רב בין היהודים האלה, שחלקם הגיע לאחר הגירוש גם אל המרחב העוסמאני, לבין היהודים שחיו בחברות מוסלמיות במזרח התיכון עוד לפני כן. מתיאוריו את המגורשים עולה כי הם התאפיינו בפתיחות אינטלקטואלית ותרבותית, בגמישות ובכושר הסתגלות שאפשרו להם לצלוח מעברים תרבותיים, להגר ולנוע בחופשיות בין המרכזים הגדולים של אירופה והאימפריה העוסמאנית, להשתלב ולהצליח בכל מקום שאליו הגיעו, ועם זאת, לשמר את יהדותם ואת אמונתם ולתת להן ביטוי פומבי. הישגיהם ומידת השתלבותם בכל מקום שבו נמצאו, ותכונתם הייחודית – הבין-לאומיות (כדורי הגדיר זאת "international connexion"), זיכו אותם ביוקרה ובהוקרה מצד שליטים מוסלמים ונוצרים.⁴⁷ את רוב הדמויות שכדורי דן בהן במסה זו אפשר להגדיר אינטלקטואלים בני אליטות ששילבו עשייה כלכלית-מסחרית או פוליטית עם למדנות יהודית, תיאור המזכיר מאוד את משפחות העילית של בגדאד. מבחינת כדורי, החכם דוד נייטו (Nieto), רבה הראשי של קהילת יהודי ספרד ופורטוגל בלונדון במאה השמונה-עשרה, ייצג את ההיסטוריה ואת המורשת המפוארת של יהודי ספרד בזמן המודרני, אך בעיקר את היותה של קהילת יוצאי ספרד בלונדון דגם מופתי לכלל קהילות יוצאי ספרד גם בהווה – כלומר בשנת 1992. כדורי כתב:

נייטו ביסס את הסגנון לכל היהדות האנגלית. שילוב ייחודי זה של השתתפות מלאה בחיי הסביבה עם שמרנות האמונה והמנהג היהודיים, נשאר מאפיין של הקהילה האנגלו-יהודית בכללותה עד היום. [...] הערכה זו מיוחסת לא רק ליהדות האנגלית, שבה הספרדים קבעו את הטון עם ראשית קיומה המודרני, אלא גם לקהילות הספרדיות בכל מקום.⁴⁸

משמעותית יותר היא העובדה שכדורי קושר את יהדות בגדאד אל ספרד ואל מורשתה, אל קהילת יוצאי ספרד בלונדון, ואל היהודים שבאימפריה העוסמאנית, כשהוא מסמן

Kedourie, Introduction to *Spain and the Jews* 47

שם, 24. 48

את בגדאד כמקור המסורות והפרקטיקות הדתיות שהבדילו אותם מיהודי אשכנז. מסורות אלו אומצו על ידי יהודי חצי האי האיברי מאז הכיבוש המוסלמי, והן המסבירות מדוע יהודי מדינות ערב שאינם בהכרח צאצאי מגורשי ספרד וגורשו ממולדותיהם בשל הסכסוך הערבי-ישראלי, מצאו בית ידידותי בקרב קהילות יוצאי ספרד, כמו הקהילה בלונדון. כדורי בונה נרטיב שלפיו בגדאד היא המקור לתכונות שהוא העריך כל כך אצל צאצאי יהדות ספרד, ותכונות אלו הן שעושות את אירופה למקומם הטבעי של היהודים שנעקרו ממדינות ערב. כך, הדרך להצדקת קיומו של כדורי בגולה הלונדונית עוברת בספרד על פאר תרומתה לציביליזציה האירופית, אך מקורותיה בבגדאד. לונדון עבור כדורי היא לפיכך מקום טבעי, לא בהכרח בגלל העבר האימפריאלי בעיראק, אלא בשל היותה מקום המגלם את בגדאד כמקור ההשראה לתרבות הפאר היהודית שהתפתחה בספרד, ואולי גם לציביליזציה האירופית בכללותה.⁴⁹ אירופה המתגלמת בספרד הנוצרית, בספרד המוסלמית מימי הביניים ובלונדון המודרנית קשורה אפוא קשר הדוק ודיאלקטי לבבל בגדאד היהודית הקדומה, לבגדאד המוסלמית והערבית ולמזרח התיכון המודרני. הנרטיב של כדורי בדבר הקשר שבין בגדאד לספרד זוכה ליתר תוקף אם מביאים בחשבון את דימויים העצמי של יוצאי האליטה היהודית בגדאדית בלונדון. עיון בכתב העת של הקהילה *The Scribe* מדגים את הקשר ההדוק שהם מכנים בינם לבין ההיסטוריה של ספרד.⁵⁰ במאמר שכותרתו "1492 and All That...", שהתפרסם בגיליון מיוחד שיצא בשנת 1992 וחלקים ממנו הוקדשו ליהדות ספרד ולגירוש, מתוארים, בין השאר, כיבושה המוסלמי של ספרד ומקורותיו היהודיים לכאורה של טארק בן זיאד, המפקד הברברי-אומיי שהנהיג את הכיבוש בשנים 711-718.⁵¹ גם במאמר הזה נקשרת בבל אל ההיסטוריה של ספרד כסמל לפאר הציביליזציה האירופית שראשיתה בכיבוש המוסלמי. יתרה מזו, מהמאמר עולה כי ליהודי בגדאד היה חלק בפרק ההיסטורי הזה משום שרבים מהם היגרו אל ספרד, ארץ ההזדמנויות החדשות של המערב. הקהילות היהודיות החדשות דוברות הערבית בספרד המשיכו לראות ביהדות בבל מקור השראה הלכתי למדני ורוחני, המשך להשראה שהיוו ישיבות בבל הגדולות מימי הביניים לכלל הקהילות היהודיות. המאמר אף מקביל את הישגי היהודים במסופוטמיה המוסלמית בימי הביניים להישגי היהודים בספרד המוסלמית.

מתברר שהנרטיב הקושר את יהודי בבל לספרד אינו הבנייה חסרת בסיס שהייתה פרי דמיונם של יוצאי הקהילה בלונדון בשנת 1992. כבר במאה התשע-עשרה

49 שם, 9-10.

50 אפשר לעיין בכתב העת *The Scribe* בקישורים שלהלן: <http://www.dangoor.com/scribe>; <http://www.thescribe.info> ראו גם Meyer, *From the Rivers of Babylon*, 29.

51 "1492 and All That...", *The Scribe* 53 (April 1992): 6, <http://www.dangoor.com/TheScribe53.pdf>

יצרו הרבנים הבולטים של בגדאד אתוס ספרדי-הלכתי וראו בעצמם וביהודי בבל ספרדים. דימוי עצמי זה השתקף בכתביהם ובסגנון הפתוח של פסיקותיהם, אף שלא היה להם, או ליהודי עיראק, קשר ישיר לספרד או למגורשי ספרד.⁵² הנרטיב שהציע כדורי משתלב עם התפיסות וההבניות האלה ועם הגנאלוגיה המציעה כי בהיותם בבליים, ובתיווך הקשר ההיסטורי שלהם לספרד, היו יהודי עיראק שותפים בעיצוב ההיסטוריה המפוארת של אירופה, והם נושאים מאפיינים תרבותיים אירופיים.⁵³ כדורי ויוצאי קהילת בגדאד בלונדון השתמשו בתור הזהב של ספרד ובייחוס ספרדי מדומיין כדי לזהות את עצמם עם תרבות אירופה; הם בנו לעצמם זהות אירופית כאנטיזה ליהדות האשכנזית, ואולי גם כאנטיזה לערביות, אך בתוך כך השתתפו, במודע או שלא במודע, בגילוי המחודש של אל-אנדלוס בהיותה אופציה לא-לאומית של חיים משותפים של יהודים ומוסלמים. כך או כך הקשר שהבנו יהודי בגדאד לספרד נוכח בדימויים העצמי וכזיכרון היסטורי רב עוצמה.

כאמור, כדורי ניהל אורח חיים מסורתי ונהג לפקוד את אחד מבתי הכנסת של קהילת יוצאי ספרד ופורטוגל בלונדון. בשיחה עם הלן כדורי היא ציינה כי עבור הוריה היה בית הכנסת הזה אופציה טבעית, יחידה ומתבקשת בשל אופייה הסבלני והפתוח של הקהילה. האלטרנטיבה, כך רמזה, הייתה בתי כנסת אשכנזיים-אורתודוקסיים.⁵⁴ דבריה מתיישבים עם האופן שבו הציג אלי כדורי את הקשר והדמיון של התרבות היהודית ספרדית לתרבותם של היהודים יוצאי המזרח התיכון, עם האתוס הספרדי של רבני בגדאד, אך גם עם מסורתיות – הדתיות המרוככת האופיינית ליוצאי ספרד ועיראק. זה המקום לציין כי מאז שייסדו אנוסים ונוצרים חדשים את הקהילה היהודית הספרדית בלונדון במאה השבע-עשרה הגדירו חברי הקהילה את עצמם "ספרדים מערביים" (Western Sephardim).⁵⁵ מושג זה כיוון ליהודים שהמירו דתם לקתוליות, גורשו או נאלצו להגר מספרד ופורטוגל והגיעו בעיקר להולנד, לאיטליה, לגרמניה,

Zvi Zohar, *Rabbinic Creativity in the Modern Middle East* (London: Bloomsbury, 2013), 43-89

53 מתברר כי לא היה זה המקרה היחידי שבו ביקשו יהודים בגדאדיים להדגיש את זהותם ואת מורשתם הספרדית כדי לטעון להיותם אירופים, ראו גם Betta, "From Orientals to Imagined Britons", 1013

54 שיחה עם הלן כדורי, לונדון, 17 בספטמבר, 2019.

55 הקהילה נוסדה בשנת 1656 לאחר שיוצאי ספרד ופורטוגל קיבלו היתר מאוליבר קרומוול (Cromwell), בפעם הראשונה מאז גירוש יהודי אנגליה במאה השלוש-עשרה, לשוב ולקיים חיים יהודיים בגלוי. Richard D. Barnett and Walter M. Schwab (eds.), *The Sephardi Heritage, Vol. II – The Western Sephardim: The History of Some of the Communities Formed in Europe, the Mediterranean and the New World After the Expulsion of 1492* (Grendon: Gibraltar Books, 1989), 5-25

לצרפת ולאנגליה בין המאה השש־עשרה למאה השמונה־עשרה, כלומר, הם נשאו באירופה. "ספרדים מזרחיים" (Eastern Sephardim), לעומת זאת, הגיעו לשטחי האימפריה העוסמאנית, בעיקר לבלקן ולמחוזותיה הערביים, במיוחד לאזורי סוריה, ארץ ישראל ומצרים. מעטים למדי הגיעו לעיראק.⁵⁶ הקטגוריות האלה משתלבות בדיון משום שהן מחזקות את ההבחנה בין יהודים יוצאי ספרד, שלימים יהיו ל"יהודי המזרח", לבין יוצאי ספרד שיהיו ל"יהודי אירופה". הקטגוריות האלה גם מקבלות משמעות נוספת לנוכח האופנים שבהם קשרו כדורי ויוצאי בגדאד את עצמם לספרד וללונדון ולנוכח האופן שבו טשטש כדורי את ההבחנות בין הקטגוריות מזרח ומערב, מסורת ומודרנה, או יהדות, ערביות ואנגליות.⁵⁷

מסקנות

אלו הן מקצת הדוגמאות והביטויים לערעורו של כדורי את תאוריות החילון והמודרניזציה, אך יותר מכך את ההנחה האפריורית העמוקה שהקטגוריות המארגנות את המחשבה המודרניסטית הן מערך קונצפטואלי מהודק ואחיד הנעדר גיואנסים ונקודות מבט ושהגבולות ביניהם מוחלטים. גם אם יש שיתקשו להגדיר את נקודת המוצא לטיעוניו "שמרנות", עמדותיו הולמות עמדות ביקורתיות בשיח האקדמי העכשווי. מסורתיות, בהיותה צורה של מודרניות המייצגת עמדת ביניים שאינה מחויבת להגדרות חד־משמעיות, מתגלה ככלי מועיל להבנת עולמו התרבותי של כדורי – יהודי שחווה מעברים תרבותיים והיה תוצר של שילוב ההקשרים והרגעים ההיסטוריים, הפוליטיים, התרבותיים והחברתיים שעיצבו אותו. מסורתיות עשויה להסביר גם כמה מתפיסותיו בהיותו אינטלקטואל שהיה ממוקם כל הזמן על הרצף שבין תפיסות יסוד כמו שמרנות וליברליזם, מזרח ומערב, דת, לאומיות וחילוניות, אימפריה ומדינת הלאום או מסורת ומודרנה, ומעצם המיקום הזה ערער עליהן ועל היותן מערכות מושגיות מאוחדות היטב, אף שהניח את קיומן ופעל בתוכם.

מסורתיות מסייעת להבין כי מקורות החשיבה של כדורי טמונים ביהדותו, שהייתה בעצמה תמהיל מורכב של בבליות, עיראקיות, אסלאם, ערביות ואנגליות, תמהיל שהיה קשור בתודעתו גם לספרד של תור הזהב, לספרד של העת החדשה המוקדמת ולאירופה. מסורתיות מתיישבת באופן מטאפורי גם עם העדיפות שכדורי נתן ל"אימפריה" כסדר

Rejwan, *Jews of Iraq*, 251 56

57 על ההיסטוריוגרפיה והקטגוריות בחקר קהילות יוצאי ספרד, ראו, למשל, Sarah Abrevaya Stein, "Sephardi and Middle Eastern Jewries Since 1492", in *Oxford Handbook of Jewish Studies*, ed. Martin Goodman (Oxford: Oxford University Press, 2002), 327-362

פוליטי רצוי, אך בעיקר לרעיון האימפריה, כלומר לרעיון ש"אימפריה" היא מסגרת-על בעלת גבולות רחבים וגמישים המכילה ומקבלת הטרוגניות תרבותית, לשונית, דתית אתנית וחברתית ומאפשרת תנועה אין-סופית בתוכן וביניהן. אימפריה היא אולי צורת קיום שהייתה אופיינית לעידן הטרום-לאומי, כלומר היא מסגרת שמרנית שעל פי תזות החילון והמודרניזציה מייצגת את המסורת, אך למרות הפרדוקס היא מתיישבת עם מסורתיות גם בהיותה פרספקטיבה ביקורתית, וכן עם מגמות מחקריות ביקורתיות נוספות, והיא ביטוי נוסף של כל מה שהוצג במאמר הזה.

