

דבר העורכת

אהבת הרטוריקה הישירה היא אחד ממאפייני דריו של עולם מאורגן, מאפייני אדם החי בקיום אנושי בוטח, המאוכלס גורמים המקנים לו ביטחון, עד כדי כך שאם תיתקל הרטוריקה הישירה פנים אל פנים עם סודות או פחדים תתחבר אליהם במהרה ותהפוך אותם לידידותיים ומסבירי פנים. אולם האדם השרוי בעולם שאינו בטוח מתרחק מההיגיון ואינו מרומה על ידו. הוא מחשיב עצמו הרפתקן מול אירועים מסוכנים הדורשים העזה יותר מאשר זהירות. אדוניס, 'פענוח של עולם הנשאר תמיד זקוק לפענוח', עמ' 144.

בגיליון י"ד של ג'מאעה אנו גאים לפרסם תרגום לעברית של המסה המכוננת של אדוניס שראתה אור לראשונה בערבית ב-1959. מול הישירות ההולמת עולם מאורגן ובטוח מעמיד אדוניס את השירה שמאפייניה הם חיפוש מתמיד, בלבול וחוסר ביטחון, המתאימה לעולם כאוטי, מפורר וחסר הרמוניה. בטקסט, שהוא בעל איכויות של מניפסט, ניכרת השפעתם של משוררים ופילוסופים מודרניסטים על אדוניס, אך בולטים בו גם היצירתיות, המקוריות, התעוזה והעומק התרבותי של מחברו, שהקנו לו השפעה אדירה על משוררים מודרניסטים בעולם הערבי והכרה והערכה גם מעבר לו. המבוא שחיבר יאיר חורי לטקסט הזה הוא מסע היכרות עם יצירותיו של אדוניס, מראשית כתיבתו ועד לספרו העתידי להופיע בקרוב, והוא הולך ומתכנס אל המסה שבהרנו לתרגם, ומבאר את חשיבותה.

מסע אחר, למחוזות אינטלקטואליים שרובנו אינם מגיעים אליהם כלל, מזומן לקורא במאמרו של רומן וטר 'גוגול כהיסטוריון בתולדותיה של המזרחנות הרוסית'. גם מאמר זה עוסק בספרות, אם כי בסוגות אחרות ובתקופה שונה. וטר תרגם מסה קצרה שחיבר הסופר הרוסי ניקולאי גוגול על הח'ליפה העבאסי אל-מ'אמין. מנקודת מוצא זו הוא מתחקה אחר התפתחות המזרחנות ברוסיה כדיסציפלינה מדעית ובוחר את קשרי הגומלין שלה עם השלטון וגם עם סופרים ומשוררים שלא עסקו במחקר, אך השתמשו בתמות מזרחניות בכתיבתם וסייעו להפצתן מניה וביה.

שני המאמרים האחרים בגיליון עוסקים, כל אחד בדרכו, בסכסוך הישראלי-ערבי ובהשלכותיה של מלחמת 1948. אשר קאופמן חושף במאמרו 'גבולות, זהויות וטריטוריאליזם במזרח התיכון: שבעה כפרים שיעיים כמקרה מבחן' את סיפורם של הכפרים השיעיים שנכללו על פי הסכמי החלוקה בשטח המנדט הבריטי ונועדו להיכלל בתחום מדינת ישראל. בשנת 1948 גורשו חלק מן התושבים ללבנון והנתרים ברחו. קאופמן מתמקד בקורות תושבי שבעת הכפרים, שהיו חריגים בפלסטין המנדטורית

בשל השתייכותם העדתית, ודומה שעודם חריגים בלבנון גם היום, למרות התעצמותה הפוליטית של העדה השיעית שאפשרה את התאזרחותם במדינה זו. הוא מספר את סיפורן של הדמויות חסרות הפנים שחוו על בשרן את האירועים ההיסטוריים הגדולים וטולטלו בידי כוחות חזקים מהן. נקודת מבט זו מספקת תשובות קונקרטיות מעניינות לשאלות שהיסטוריונים מרבים לעסוק בהן כיום כגון חברת ספר, זהות לאומית ומורשת הקולוניאליזם.

אבנר וישניצר כתב את המאמר שזכה בתחרות המאמרים של ג'מאעה לשנת 2004. מאמרו 'מעוז של בורות ופחדנות – דמותו של הלוחם הערבי בעיניהם של הלוחמים הישראליים ב-1948' סוקר את הייצוגים של הלוחמים הערבים (הפלסטינים והאחרים) במגוון טקסטים שנכתבו במהלך מלחמת 1948 או זמן קצר לאחריה. הדימוי העולה משפע הדוגמאות הוא של חייל ערבי גרוע, פחדן, טיפש, חייתי וחסר את מה שנחשב למניע המוסרי למלחמה: תודעה לאומית. המחבר מנמק את הייצוג האוריינטליסטי והגזעני הזה בצורך של הלוחמים הישראליים להשחיר את פני האויב העומד מולם, וכן ברצון להבנות בעזרת דמות שלילית זו את היפוכה: החייל הישראלי המוכשר, רב התושייה והפיקח, השקול והנאמן לארצו ולעמו.

מדור נקודה למחשבה עוסק הפעם בפולמוס שהתנהל בעולם האסלאם בין המאות העשירית עד השלוש עשרה בשאלת הלגיטימיות הדתית של העיסוק במדעים. קרן אבו-הרשקוביץ משתמשת במתודה של חקר שיח ומראה כיצד גויסה התפיסה הידועה כ'תורת האקלימים' בידי חסידי המדעים לצורך הצדקת עיסוקם, ומאירה היבט מפתיע של התקבלותו של ידע זר בעולם המוסלמי.

גיליון זה עוד זכה להגות מעבודתן השקדנית ומן המעוף של חגית נול וחגית עזרא, שפרשו מן המערכת בינתיים. נאחל להן הצלחה רבה בהמשך דרכן.

נעמה בן זאב

גוגול כהיסטוריון בתולדותיה של המזרחנות הרוסית*

רומן וטר

מאמר זה מנתח את מסתו של הסופר הרוסי ניקולאי גוגול 'אל-מאמון' ומציב אותה בהקשר ההיסטורי שבו נכתבה. מסה זו, השייכת ל'תור הזהב' בספרות הרוסית, עומדת במפגש הדרכים שבין הספרות למדע המזרח הרוסי ומעידה על ההשפעה ההדדית ביניהן. 'אל-מאמון' מציגה את גוגול הן כהיסטוריוגרף המבקש לקדם אסכולה חדשנית בלימודי ההיסטוריה, הן כפולמוסן חברתי היוצא נגד עריצותו של הצאר ניקולאי I והן כהיסטוריון של העולם המוסלמי העתיק. ניתוח הטקסט בהקשרו ההיסטורי יראה כי מדובר במשל חברתי-פוליטי. כמו כן עוקב המאמר אחר התפתחותה של המזרחנות האקדמית ברוסיה מראשית המאה השמונה עשרה ועד שנת 1917, במקביל לגדילתה של המדינה הרוסית לממדים אימפריאליים ולצמיחתה של התרבות הרוסית המודרנית. הטענה המרכזית היא כי הפריחה התרבותית והמדעית ברוסיה החל מימיו של הצאר פטר I הייתה כר לכינונה של אופוזיציה לא פוליטית לרודנות הצארית. אופוזיציה זו באה לידי ביטוי, בין היתר, בתחום הביניים שבו התערבה המזרחנות המדעית בספרות ובהגות החברתית הרוסית, בהחדירה אליהן נימות אוריינטליסטיות גזעניות. המאמר מציע את המונח 'אוריינטליזם פופולרי' להגדרתו של תחום ביניים זה ומסכם ש'אל-מאמון' מאת גוגול הנו יצירה ייצוגית של סוגה זו בתרבות הרוסית.

הקדמה

המאמר להלן יכרוך יחד שני פרקים בתולדות חיי הרוח של האימפריה הרוסית. הוא יתאר בקצרה את התפתחותו של מדע המזרחנות ברוסיה מראשית המאה השמונה עשרה ועד מהפכות 1917 וינתח את מסתו של ניקולאי גוגול (1809-1852) 'אל-מאמון', לאור המגמות שמשלו בקרב האינטליגנציה הרוסית בזמנו והחוקים שהותירה המזרחנות הרוסית על דמותה של תרבות רוסיה (המסה בתרגום לעברית מופיעה אחרי מאמר זה). מאמר זה

* אני מודה מקרב לב לד"ר נורית צפריר, לד"ר משה גמר ולפרופ' עמי איילון מאוניברסיטת תל אביב על הקריאה וההערות.

מבקש למלא חסר בהיסטוריוגרפיה העברית של המזרחנות העולמית, שאין בה כמעט כל זכר להישגיו של מדע המזרח הרוסי מחד גיסא, ולקרוע צוהר להיבט נשכח בחייו ובהגותו של גוגול מאידך גיסא. כל בן תרבות יודע שגוגול היה סופר, סופר דגול, מאבות הסיפורת הראליסטית והסיפורת הפנטסטית בשפה הרוסית, אינטלקטואל שנודעה לו השפעה עולמית הודות לעצמת קולמוסו. כאן יוצג גוגול אחרת: הוא ישמש אבן בוחן למצבה של המחשבה החברתית, הפוליטית והאקדמית הרוסית בהופיעו בתור הוגה דעות והיסטוריון של עולם האסלאם הקדום. מסת על הח'ליפה אל-מאמון תוצב בהקשרים היסטוריים ורעיוניים, תיבחן הזיקה בינה ובין מדעי המזרח ברוסיה ותוארנה כמה מסוגיות היסוד שהעסיקו את אנשי הרוח הרוסים בימיו של גוגול.

מחציתה הראשונה של המאה התשע עשרה היא תקופה מעצבת בתולדות התרבות הרוסית החדשה. אם במחציתה הראשונה של המאה השמונה עשרה חולל הצאר פטר I (שלט בשנים 1689-1726) את המהפכה במבנה החברתי והמדיני של רוסיה, הרי שבשדה התרבות הבשילו הרפורמות שלו לכדי מהפכה של ממש רק כמאה שנים מאוחר יותר. בעידן הזה התהוותה לשונה של הספרות הרוסית המודרנית והייתה לבסיס שעליו כוננו חיי הרוח הרוסיים על שלל תחומיהם. השירה והפרוזה הרוסיות, העיתונות הרוסית, המדעים העיוניים והאמפיריים היו מגולם לפרפר בעשורים מעטים אלו. אלכסנדר פושקין (1799-1837), מיכאיל לרמונטוב (1814-1841), וסיליי ז'יקובסקיי (1783-1852) ואחרים חידשו את פניה של השירה הרוסית בעידן הזכור כ'תור הזהב' שלה; פושקין, לרמונטוב וגוגול הניחו את היסודות לפרוזה הרוסית, ואלו הזינו את הקלסיקאים במחציתה השנייה של המאה התשע עשרה; ויסאריון בלינסקיי (1811-1848) יצר את סוגת המסה הרוסית ואת ביקורת החברה והתרבות; מסורת האפוס העממי מצאה את דובריה בדמותם של פייטן הכפר והאדמה אלכסיי קולצוב (1809-1842) ושל הטריבון ניקולאי נקראסוב (1821-1877); והפילוסופיה הרוסית הוציאה את שמה לפניה בזכותו של פטר צ'אדאייב (1794-1856). באותה העת חדלה המזרחנות הרוסית מלתקוט את מדעי המזרח האירופיים והייתה למדע עצמאי.

במאמר הזה נקשור בין צמיחתן של התרבות וההגות הרוסית לצמיחתה של המזרחנות הרוסית, מאחר שזו אף זו שיקפו בדרכן שלהן את היווצרותה של הזהות הרוסית הלאומית-הרוחנית המודרנית. כידוע, גרעינה של המדינה הרוסית החדשה הוא נסיכות מוסקבה, אשר עטפה את כתפיה באצטלתה של 'רומא השלישית' בקרוס רומא השנייה – קונסטנטינופול – ב־1453. בכך הצהירה מוסקבה על עצמה כנושאת לפיד הנצרות האירופית המערבית מזה וכבעלת זיקה של אהבה-שנאה למזרח, אותו מזרח שהחריב את קונסטנטינופול ושאליו שלחה עתה מוסקבה את זרועות הכיבוש שלה, מזה. שאלת ההגדרה העצמית של רוסיה כמתווך – או שמא כחוצץ – בין שני עולמות אלו רודפת מאז ועד היום כל רוסי תהווה על מקומם של ארצו ושל עמו בעולמנו המסוכסך.

כאשר החלה רוסיה החדשה לצמות בימי פטר I התחדדה השאלה הזאת ביתר שאת. ניתנה לה הכרעה מעשית עוד בימי פטר עצמו, הלא הוא הצאר ש'קרע את האשנב לאירופה'. במאה השמונה עשרה הגדירה רוסיה את עצמה מדינה אירופית, ועתה צריך היה לבוא על פתרונו הניגוד בין פניה האירופיות להיותה למעשה מעצמה אסיאתית-מזרחית מן הבחינה הגאוגרפית. שני זרמים בהגות הרוסית ביקשו ליישב את הניגוד: האירופופילים והסלאבופילים. האירופופילים גזרו כי על רוסיה לפנות אל אירופה מן הבחינה המדינית והתרבותית. לדידם אין כל סתירה בין דמותה המערבית של המדינה להיסטוריה 'האסיאתית' הרוסית, שכן רוסיה תהיה לגשר שיחבר את המערב עם המזרח ואת המזרח עם המערב. רוסיה תטמיע את מורשת המזרח, ומורשת זו היא שתעצים את אופיה האירופי, שכן המזרח יהיה לחלק מן המערב. על גישה זו חלקו הסלאבופילים, שלדידם עומדות ההיסטוריה הסלאבית וההיסטוריה הרוסית בפני עצמן, ואין לצרפן באורח מלאכותי לתולדותיה של אירופה. לרוסיה תפקיד היסטורי ייחודי, בהיותה נקודת המפגש בין המזרח למערב, ואין להטותה לקוטב זה או אחר, שכן היא תבחר את דרכה בתוך הסטיכיה ההיסטורית.

ידם של האירופופילים הייתה על העליונה. טעם אחד מני רבים לכך הוא מאפייין הנטוע בבסיסן של שתי ההשקפות, אשר השתלב בטבעיות באירופופיליה אולם היה לכשל יסודי במשנה הסלאבופילית – והוא המבט האוריינטליסטי מזרחי. אלו ואלו הסכימו כי אין לדחות מערב מפני מזרח, מפני שהמזרח נתפס כבעל עבר מפואר והווה עלוב. הערצת המזרח שחטאו בה הסלאבופילים והאירופופילים כאחד הייתה הערצה למזרח ההיסטורי המדומיין, למזרח של הארון אל־רשיד, של אל־מאמן, של עמר אל־ת'יאם ושל סַעֲדִי. באוטופיה החברתית ששאפו אליה, עמדה מורשת מזרחית זו ליטול חלק בבניינה של הזהות הרוסית אחרי שתתוקן לפי מורשת המערב, מורשת שהיא גם עבר וגם הווה בעלי תוקף.¹ המזרח היה בעיניהם מופת לקיפאון, לאחידות ולאי סדר

1 ולדימיר סולוביוב (1853-1900), 'פאן־מונגוליות' (1894): 'פאן־מונגוליות! השם הוא פרא, / אך מלטף הוא את אזני, / וכמו בשורה בו מבושרת / על גורתו של אדוני. [...] מפאתי מזרח או יַעַל / אומה פלונית ונכריה, / ומהלמות גורל ממעל / נמוטה רומי השנייה. / מאבדון ביצנץ לבנו / מוסר לקחת לא נשית; / ולרוסיה חנף יִשְׁנֶנו: / את רומי, רומי השלישית! / לו כן יהי! לא עוד המעיטו / חיצי תגמול של זעם־יה, / ופורענות שנייה ימיטו / גויים שקמו לתחייה. / מִמִּי מֵלְאִי, הרחק מזרח, / מושלי איים עד גבול אלטאי / – עם חומתה של סין שִׁשְׁחָה, / קיבצו גורדים כגוב־גובי. [...] הה רוס! פְּנֵה הדר תְּמוֹלֵיךְ, / נִשְׂרָף כְּפּוֹל ראש מושלך ברחוב, / ישעשעו קרעי דגליך / ילדי הגזע הצהוב. / ישפיל רוחו בגיל ורעד / אשר הרשיע את הברית. / גם רומי השלישית כורעת, / ולא תהיה עוד רביעית.' אלכסנדר בלוק (1880-1921), 'סקיתים' (1918): 'אתם – מיליונים. אנו – תהום, ותהום, ותהום. / נְסוּ אלינו קרב בניינים! / כן, סקיתים הננו! כן, אסיאתים, / רעבתנים, פוולי עינינים! / לכם

תודעתי וחברתי. תפיסה זו באשר למשמעותן ההיסטורית ולייעודן של ציוויליזציות (ועוד ניתקל בה אצל גוגול) הנה אחד מעקרונות היסוד של האורינטליזם הרוסי – אורינטליזם ששגשג באמנויות, בתרבות ובספרות, וכן במזרחנותה של רוסיה (ראו Batunsky 1990: 1-11).²

שני אירועי מפתח בראשית המאה התשע עשרה עיצבו את הלך הרוחות של האינטליגנציה הרוסית: המלחמה נגד נפוליאון ב-1812, ומרד הקצינים והאצילים הדקבריסטים במקביל לעלייתו לשלטון של ניקולאי I ב-1825 (מלך עד 1855), צאר הזכור לשמצה בשל סגנונו הראקציוני והקיפאון שכפה על חיי החברה והתרבות ברוסיה. בעקבות המאורע הראשון אחז פריץ של התלהבות פטרויטית ושל סולידריות במרבית העם, בעוד המעמד המשכיל רואה בו חוויה מתקנת שבעקבותיה תרבה החירות ברחבי האימפריה. הדבר לווה בפתיחת מבועים של יצירה תרבותית וספרותית מחד גיסא ובהופעתם של זרמים חתרניים ועוינים למשטר בהגות ובמעשה מאידך גיסא. חיסולן של מגמות ההתנגדות למשטר ודיכוי המרד בדצמבר 1825 ציינו את התנפצותן של תקוות החירות ואת שקיעתם של החיים הפוליטיים והחברתיים ברוסיה בתרדמה ארוכה, אשר ממנה הקיצו רק במלחמת קרים שהחלה ב-1853. בשנים אלה ביצר ניקולאי I את המנגנון הפקידותי והחניק כל ניסיון לערער על שלטונו. בשנות השלושים והארבעים נעה רוסיה במהרה לקראת יצירתו של משק קפיטליסטי והתנערות משרידי הפאודליזם. הניעות החברתית התאפשרה ביתר קלות וכנגדה הסתמנה שקיעתו של מעמד האצולה הוותיק שחש כי הקרקע נשמטה והלכה מתחת לרגליו. התרחבו שורותיו של הציבור המשכיל, גבר העניין בחינוך, בספרות ובאמנויות והפער בין האליטה התרבותית לאלטיה

– דורות, ולנו – אך שעה. / כעבדים, ראשם יכפו, / החוקנו תריס בין שני גזעי שנאה / – של המונגולים ואירופה! [...] עולם ישן! בטרם תישמד / ובהבלי עונג תשתוחח עוד. / עמוד, חכם, כאדיפוס עומד / מול ספינקס, החד חידה ניצחת. / זו רוסיה – ספינקס. בצער ושמחה, / עת דם שחור ניגר ממנה, / היא צופיה, היא צופיה בך / גם אוהבה וגם עוינת. [...] אלינו בואו! מאימי קרבות / בצל שלומנו בואו הנה! / בעוד מועד – שמשו החרבות, / הה חברים! אחים נהא נאו! / שאם לא כן, גם לנו לא אכפת, / גם אנו עלולים לְמַעַל! / ימים, ימים – יקלכם לעד / הדור הבא אכול הרעל! / אל מַעֲבִים, אל יער בהרֶחֱב / מפני אירופה מעונגת / אוי נסור. ולפתע נשרבב / פרצוף של אסיה מנגד. / לכו כולכם, לכו נא לאוראל! / הו רוסיה, את הדרך גְלִי / לקרב פלדות בסוד האינטגרל / עם גדוד הפרא המונגולי. [...] באחרונה – עולם ישן, עצור! / קריאה ליום טוב נאדר היא. / באחרונה לחג אחווה ואור / קורא הנֶבֶל הברברי' (שלונסקי 1971: 23-24, 86-90).

2 תוך דיונים אלו עלתה שאלת מעמדה של הנצרות המזרחית, שכן 'מזרח' הוא 'מזרח', על שלל אמונותיו האקזוטיות, ונצרות היא 'מערב'. אחד הפתרונות שהוצעו היה להגדיר את רוסיה הפראבוסלאבית, יורשתה של ביוזן, כמגלמת הנצרות המזרחית, וכך לפצל בין שני מרכיבי הסותרים של המונח (Batunsky 1990: 11-13).

השלטונית העמיק. מאחר שנאסרה כל פעילות פוליטית חתרנית גלויה, ניתבו המשכילים את אי־שביעות רצונם מן השלטון לכלי מבע תרבותיים והספרות התנתקה סופית מחיבוק הדוב של הכנסייה ושל הממסד השלטוני. התביעה לתמורה התבטאה, בין היתר, בהתרפקות על מקורותיה המפוארים של המדינה הרוסית: מערכות המצביא אלכסנדר נבסקיי במאה השלוש עשרה ומלחמת 1612 נגד הפולשים הפולנים, וכן בקריאה להתבונן ברוח העם הרוסי ובמאוייו ולהבינם לעומק. אופקיו של המעמד המשכיל התרחבו והופיעו ניצניה הראשונים של הלאומיות הרוסית, אשר לפחות בכמה מזרמיה התייצבה כאופוזיציה לשלטון הצאר (פוסלוב 1953: 11-26).

גוגול וה'ערבסקות'

ב־1831 התמנה גוגול בן העשרים ושתיים למורה להיסטוריה במכללת האגודה הפטריוטית לנשים בסנקט פטרבורג הבירה ועבד במשרה זו כשלוש שנים. אולם נראה כי שכרו היה דל מלספק את צרכיו וב־1833 הוא ביקש להתקבל כמרצה להיסטוריה באוניברסיטת קייב שאך זה נפתחה. לשם כך אף חיבר את מאמרו 'על הוראת ההיסטוריה הכללית', שפורסם בביטאנו של משרד החינוך העממי אך לא זיכה אותו בתפקיד הנכסף. מאוכזב חזר גוגול לעיר הבירה ושם קיבל משרה של מרצה זוטר להיסטוריה של ימי הביניים ושל העת העתיקה באוניברסיטת פטרבורג, וכיהן בה עד סוף 1835. משנטש את ההוראה, לא שב אליה עוד ולא הוסיף לפתח את טיוטות החיבורים שנתרו מן השנים האלה (גוגול 1966: VII: 412-416 ועוד).

ניסיונו של גוגול כמרצה להיסטוריה הניב מפה נפש בלבד. הן מכתביו והן זכרונות שהותירו תלמידיו באוניברסיטה מעידים כי גוגול הצליח לכבוש את לב שומעיו בשתי הרצאות בלבד ('על ימי הביניים' ו'אל־מאמון'; ולא במקרה היו שתי אלה בין ההרצאות הראשונות שהרצה [גוגול 1953: 400; גוגול 1966: VI: 537, VII: 13, 136; אננסקיה 1910: 24-26; Magarshak 1957: 106; Maguire 1994: 266-267]). פרשנים וביוגרפים מציעים ארבע סיבות עיקריות לכישלונו: היעדר ידע מעמיק ועצמאי בנושאים שהופקד עליהם; חוסר הכשרה לשמש כמרצה; מחסור בזמן להוראה ולכתיבה היסטורית (בראשית שנות השלושים החל גוגול לחבר את יצירותיו הגדולות המוקדמות ולא נותר בידיו די זמן לקיים את התחייבויותיו כמרצה); לבסוף, קנאה ויחסים עכורים אשר שררו בינו ובין עמיתיו במוסדות שלימד בהם. מיעוט הזמן שעמד לרשותו לעסוק בהוראת ההיסטוריה משתקף בכתבים שנתרו לנו מן התקופה הזאת: באסופת המאמרים, הרשימות והסיפורים ערבסקות, אשר פורסמה בינואר 1835, רק שש מתוך שש עשרה היצירות עוסקות במישרין בהיסטוריה ובדרכי הוראתה. כמו כן, מעטות הן הטיוטות להרצאות ששרדו מן השנים האלה. יחד עם זאת, גוגול ניסה להוציא מתוק מעו ובאחד ממכתביו סמוך

להתפטרותו מן האוניברסיטה הוא מספר שהניסיון שרכש בהוראה הרחיב את אופקיו, הקנה לו דעת והראה לו כיווני מחשבה חדשים (גוגול 1966: VII: 136-137).
 אכן גוגול הפיק תועלת משנות ההוראה: הוא השיג דריסת רגל בחוגים המשכילים של פטרבורג, רכש ידיעות בהיסטוריה, בספרות ובמדעים וגיבש את עקרונותיו האמנותיים. אשר ליכול היצירה מן השנים הללו, הרי שהוא מצטמצם לאותו ספר צנוע, ערבסקות, שנכלל בו המאמר על אל-מאמון (גוגול 1966: VI: 96-102).³ ערבסקות – כשמו כן הוא: אוסף של מאמרים, מסות, משלים וסיפורים על הכול בכול, החל באמנות הגותית, התהוותה של ההיסטוריה המודרנית, שבחיו של פושקין, שירי עם אוקראיניים וכלה בסיפורים: 'רשימותיו של מטורף', 'שדרות נבסקיי' ו'הדיוקן'. ידוע כי גוגול שאף לחבר ספר היסטוריה וגאוגרפיה מקיף ועתיר כרכים, ואף החל לאסוף חומר לשם כך,⁴ אולם עבודתו הספרותית הרבה לא הניחה לו לעשות כן. לפיכך, אנו יכולים לראות במאמריו ההיסטוריים, הגאוגרפיים והאתנוגרפיים זכר לאותה תכנית גדולה. לא בכדי הרעיונות שמעלה גוגול במאמרים הללו חורגים מתחומי העניין הצרים של כל מאמר ומאמר ונוגעים בנושאים נרחבים וגדולים, אשר דרכם מבטא המחבר את השקפת עולמו. כמו כן, אפשר שאת המאמר הזה לא ייעד גוגול לערבסקות בלבד, כי אם הכינו במסגרת חיבור רחב יותר (שלימים נגנז אף הוא), הקרוי 'הדרשה על השלטון' (גוגול 2001: 584). אם אמנם כך הדבר, הרי שהח'ליפה הבגדאדי בן המאה התשיעית הופך לדמות ייצוגית, למופת, לכלי שאליו יוצק גוגול את השקפות האינטליגנציה הרוסית על השלטון בתקופת הקיפאון הבתר-דקבריטי. נתעכב אפוא על תפיסת עולמו.

אל-מאמון' כמשל פוליטי

הרעיון העיקרי המובע ב'אל-מאמון' הוא שנתק בין שליט לנתיניו מביא לאסון, ותהיינה כוונותיו של השליט נאצלות ככל שתהיינה. אל-מאמון, בעל ההשכלה היוונית, ביקש להנחיל ידע זר לעמו בלי שייתן את דעתו במידה מספקת על כך שהידע, החינוך

3 נראה שגוגול החליט להכלילו רק בשלבים המאוחרים של הכנת הספר, ותעיד על כך טיוטת תוכן העניינים המוקדמת, שממנה נעדר 'אל-מאמון' (גיפויס 1936: 5). המאמר עצמו חובר בסתיו 1834 והושמע בפני ציבור הסטודנטים באוקטובר של אותה שנה, שעה שמרבית המאמרים לערבסקות כבר נכתבו והקובץ היה מצוי בשלבים האחרונים לפני הפרסום.

4 תחילה התאוה גוגול לכתוב את ההיסטוריה ואת הגאוגרפיה של האנושות כולה, אך מאוחר יותר פרט את רעיונו לחיבורים מקיפים על תולדות ימי הביניים, רוסיה ואוקראינה, ואף פרסם מודעות בעיתונים שבהן פנה לציבור בבקשה לשלוח לו חומר וידיעות לעבודה זו (גוגול 1966: VII: 13, 90, 101, 103, 107, 108, 111, 112, 114, 115, 122; אננסקיה 1910: 25-26; 266; Maguire 1994).

וההשכלה נובעים מן העם עצמו וש'ההשכלה המוקנית תתקבל בְּמִידָה שתדע לסייע להתפתחותו'. דהיינו, ההשכלה שרכש אל־מאמון בְּבִית אל־חֶקְמָה שיבשה את תפיסת האיוון התרבותי שעליה הושתתה הח'ליפות רחבת הגבולות ועתירת התרבויות עד כה, ובמקום שיהיה מרחיב דעת עמו, יצא מצר דעתו. ההשכלה שהביא אל־מאמון אמנם קידמה את מדינתו מבחינה תרבותית, אך נותרה נחלתה של האליטה האינטלקטואלית בבגדאד, אותה אליטה שחלקה הגדול, לדברי גוגול, כלל לא היה מוסלמי. אשר להפצת ההשכלה בקרב חוגי העם הרחבים, שהשקפת העולם שלהם ותרבותם היו שונות באופן קיצוני מהשקפת עולמה של האליטה הבגדאדית ומתרבותה, הרי שהחלטתו של אל־מאמון 'לאחוז בשלח' ולחסל את ההבדל הזה בכוח הזרוע הייתה תולדה טבעית של עיוורונו לצרכי נתיניו ושל התמקדותו המוגזמת בשדה פעילות אחד, אשר קיפחה את יתר ענייני הממלכה (לא לשווא מנגיד גוגול בין אל־מאמון לאביו 'הרואה־כל', הארון אל־רשיד).⁵ סופו של דבר, גדלה איבת העם לדעת ולהשכלה הזרות, הונצח הנתק בין בגדאד ובין מחוזותיה, ואלה התנתקו מן הח'ליפות, לדעת גוגול, לא ממניעים מדיניים אובייקטיביים כי אם בשל פער תודעתי ותרבותי. ההבדל בין אל־מאמון להארון אל־רשיד כמוהו כהבדל בין 'עריציה הנאורים' של מערב אירופה לעריץ הרוסי הלא־נאור מימיו של גוגול, והסופר מגייס את קולמוסו לכתיבת משל חריף נגד רודנותה העיוורת של התבונה.

יתר על כן, נראה כי גוגול ראה באל־מאמון שליט שהאמין בכוחו הבלתי מוגבל מעצם היותו האוחז בשררה. מסיבה זו סבר שהוא ראוי וחיבב לכפות השכלה זרה על נתיניו בלי שיתן את דעתו על המידה שבה התפתח עמו מבחינה פוליטית ותרבותית ובלא שישער את עצמת ההתנגדות לתיקונו. במאמר אחר, 'על ימי הביניים' (גוגול 1966: VI: 29-41), גוגול קובע שהשלטון נותר חזק כל עוד לא פיתחו העמים תודעה פוליטית וחברתית נאותה, ברם, כאשר הגיעו העמים לידי כך – שומה על השליט לפעול באופן העולה בקנה אחד עם רצונותיהם ועם תפיסותיהם של נתיניו, ולא, ימוגר שלטונו ויתפורר.⁶ השכלתו היוונית של אל־מאמון רוממה אותו בעיני עצמו מעל העם,

5 גוגול אינו רומז פה לנתק בין ניקולאי I לעמו בלבד, כי אם מעלה זכרונות מימי פטר הגדול, 'עריץ נאור' שקידם את רוסיה באמצעות הנחלתה של השכלה אירופית בכוח הזרוע. ייתכן שגוגול מבקש לבדוק מדוע לא נחלה מהפכתו של פטר הצלחה שלמה.

6 '...כאילו ניתנה השררה לאפיפירים בכוונת מכוון למען... תתחזקנה ותגברנה המדינות הצעירות; למען תצייתנה בטרם יבוא תורן לצוות על אחרים; למען תופח בהן האנגריה, אשר בלעדיה יהיו חיי העם לנטולי צבע ועוזו. ואך השיגו העמים את כושרם למשול בעצמם, והנה נודעוזה לפתע שררתו של האפיפיר, אשר מילאה כבר אחר יעודה והייתה לבלתי הכרחית, והחלה מתרסקת, על אף כל האמצעים החזקים, על אף הרצון לשוב ולאחוז בכוחותיה האובדים. במובן זה היה שלטונם [של

שאותו חשב לאספסוף מדברי, ומשהסתבר שלא כך הדבר – היה מאוחר מכדי להציל את הח'ליפות המתפוררת. מי שירצה יראה במילים אלה נבואה ואזהרה מפני המהפכה הרוסית הממשמשת.

הגינוי לערטילאיות המחשבה המדינית, המתעלמת מרחשי לבם של הנתינים והמתיימרת להכתיבם מחדש באמצעות רעיונות זרים, אינו ההתקפה היחידה שגוגול תוקף את השלטון הצארי. במרומז, הוא מפנה אצבע מאשימה אל אנשי הרוח שהתגייסו לשירות משטרו של ניקולאי I וחדלו לשמש אופוזיציה תרבותית. טענתו היא שאין זה מעניינה של המדינה לקרוא לשירותה את האמן, את המשורר, את הסופר ואת הוגה הדעות, שכן 'תחומם נפרד וייחודי' ואילו המתייצבים לשירות זה בגדו, למעשה, ביעודם כאינטלקטואלים. אולם גוגול מוסיף הסתייגות לקביעה זו ואומר ש'הפייטנים הכבירים' בעלי ההשכלה הרחבה והתפיסה העמוקה של טבע האדם רשאים לייצג לשליט במהלכיו, 'כי להם גלויים רזי לבו של האדם'.⁷ על כל פנים, שיתוף פעולה כזה יכול להתקיים אך ורק מרצון, בעוד שניסיון אלים להפוך את המדינה הפוליטית ל'מדינת המוזות' יפורר את שתיהן, כפי שקרה בימי אל-מאמון. כוונותיו הטובות, אך העיוורות, של הח'ליפה הובילו אפוא לגיהנום (Magarshak 1957: 107; Sobel 1981: 33).

גוגול כהיסטוריוגרף

מלבד היותו מסה אנטי שלטונית, 'אל-מאמון' מייצג את עקרונותיו ואת תפיסותיו של גוגול בעניין ההיסטוריה והוראתה. נתעכב על עקרונות אלה. שתי האסכולות ההיסטוריוגרפיות הנפוצות בימיו של גוגול היו זו שהתמקדה במחקר הכללי של ההיסטוריה, שעסקה בסכום בלא לייחד את מרכיביו, וזו שפרטה את ההיסטוריה לתולדותיהם של עמים ושל מנהיגים שונים, בלא שתטרח להצביע על זיקה כלשהי ביניהם (גוגול 1966: VI: 539). גוגול לא יצא נגד הגישות הללו כשלעצמן, כי אם נגד הנתק שביניהן: 'ההיסטוריה הכללית... איננה אוסף של סיפורים נפרדים על כל

האפיפיורים] ככמות הפיגומים המשמשות לבניין בית; בראשית תגבנה ונדמה כי גבוהה מעלתן מעצם המבנה, ברם, אך התעלה הבניין לקומתו האמיתית, והנה הן כבר מוסרות הלאה, כבלתי דרושות' (גוגול 1966: VI: 33).

7 אפשר שגוגול רומז פה לפושקין, שנכח בהרצאה הזאת. שנתיים לפני כן פרסם גוגול לראשונה את מאמרו 'מילים ספורות על פושקין' (גוגול 1966: VI: 68-74), ובו גמר עליו את ההלל וכינה אותו 'משורר לאומי'. הייתה זו אחת הפעמים הראשונות, אם לא הראשונה, שבה הוערך פועלו של פושקין כראוי, שעה שהשלטון ראה בו לא יותר מחרון טורד מנוחה. פושקין עצמו תיעב את שלטונו של ניקולאי I וזה מעולם לא שאל לדעתו בענייני המדינה.

העמים והארצות ללא קשר ביניהם, ללא יעד משותף. מוכרחה היא להקיף את האנושות כולה... להציג את התהליך הכביר, אשר נשאה אותו רוחו החופשית של האדם' (על הוראת ההיסטוריה הכללית'; גוגול 1966: VI: 42). בעיני גוגול אין פרט ללא כלל ואין כלל ללא פרט. הוא מבקש למצוא זיקה, הסבר ויחס בין כל אירוע ואירוע, מהפכה ומהפכה, תנועת עם ותנועת עם, קרב וקרוב, לעמוד על הרצף בין מעשי ההמונים למעשי היחידים, בין פעולות העמים לפעולות השליטים ולהבין כיצד אירוע שנראה שולי בעת התרחשותו טומן בחובו זרעים של התפתחות גדולה. הקשר, אם כן, הוא בין כלל וכלל, בין פרט וכלל ובין פרט ופרט, ועל ההיסטוריון לחפש ולמצוא את הציר (הרעיוני, התרבותי, החברתי) העובר בכל האירועים, המלכד את העידן ההיסטורי כולו והמשמש הסבר על כל מהלך ומהלך. הווי אומר, ההיסטוריה נעה לפי היגיון וחוקיות סמויים, ועל מנת לגלותם שומה על ההיסטוריון לרדת לעומקם של הפרטים, להציע תפיסה אנליטית של זיקותיהם ובאמצעותה לשוב ולהסביר את הכלל. השקפה זו של גוגול מושפעת מן התפיסה האירופית הרומנטית שנפוצה במאות השמונה עשרה והתשע עשרה, הרואה את ההיסטוריה כתולדתו של מאמץ המשותף לאנושות כולה, המין האנושי מאוחד כולו במלאכה האדירה של יצירת תולדות עצמו. אין די בהיסטוריה של מלכים ושל מלכויות, שכן (בהתאם לרעיונות האופוזיציוניים שתוארו לעיל) אין השלטון שורד אלא אם הוא קשוב לשאיפות נתיניו ועושה להגשמתן. העם, לפי גוגול, בורא את ההיסטוריה בהיותו מאוחד על ידי הרצון הכללי שהוא מרכיב ממרכיבי החוקיות ההיסטורית הסמויה.⁸

על מנת להגיע אל שלמות התמונה, ההיסטוריון חייב להסתייע במדעים אחרים. בראשם עומדת הגאוגרפיה, שהרי אין כמוה 'לפענח רזים היסטוריים רבים, שייוותו סתומים בלעדיה' (מתוך: 'על הוראת ההיסטוריה הכללית', גוגול 1966: VI: 44). מאחר שהחוקר מחפש אחר קו המחשבה השולט בכל עידן ועידן, את ההיגיון התאורטי המונח ביסודה של כל התפתחות ואת משמעותה 'הרוחנית', הוא חייב לפנות לנתוני הגאוגרפיים של כל ארץ וארץ על מנת להבין כיצד התעצב לאום זה או אחר וכיצד התגבשו ההשקפות

8 הרעיונות הללו שבים ועולים לכל אורכן של ערבסקות. הם מובעים בהדגשה מרובה במאמרים התאורטיים כגון 'על הוראת ההיסטוריה הכללית', 'על ימי הביניים', 'הגיגים על הגאוגרפיה' (גוגול 1966: VI: 120-129) ומיושמים במאמרים האחרים כמו 'מבט על התהוותה של רוסיה הקטנה [אוקראינה]' (שם: 57-67), 'על תנועת העמים בשלהי המאה התשיעית' (שם: 138-159), וכמובן, 'אל'מאמון'. כמו כן, הם מובעים בעקיפין בחיבורים האחרים בקובץ, שדרך כתיבתם נשענת על התפיסה הזאת: 'הפיסול, הציור והמוסיקה' (שם: 24-28), 'על אדריכלות זמננו' (שם: 75-95) ו'על שיריה של רוסיה הקטנה' (שם: 112-119). כן ראו Maguire 1994: 267.

והתפיסות שעליהן מושתתת הווייתו התרבותית-הרוחנית. בלא עיון במדעים השונים יישאר חקר ההיסטוריה עקור משורש.

תפיסה זו של תולדות האדם הופכת, כמובן, כל מנהיג בהיסטוריה, כל תנועה המונית וכל אירוע רב משמעות להתגלמותיה המוחשיות של החוקיות ההיסטורית הערטילאית, שהיא כשלעצמה אוסף של אותן השקפות ותרבויות האופייניות לכלל העמים והארצות. האירועים ההיסטוריים, אם כן, אינם אלא ביטוי להיסטוריה המופשטת, לתנועה ולהתנגשות בין רעיונות, תרבויות, אמונות, הנחות ותפיסות עולם המגדירות את ההווה האנושית החומרית. יוצא שההיסטוריון אינו כבול לעובדות ההיסטוריות היבשות מחד גיסא (במקום אחר קובע גוגול שללא השראה לא תיתכן כתיבת היסטוריה ולא תתאפשר הוראתה) ומאידך גיסא, אין הוא יכול להתמקד בהיסטוריה הערטילאית בלבד. יעדה של ההיסטוריה יהיה למצוא את הזיקות בין המוחשי למופשט, בין המעשה לרעיון ולגלות את הסיבות לצירופיהם ולמאבקהם. לא ייפלא אפוא שגוגול העדיף להתמקד בהרצאותיו בתקופות ובאירועי מפתח בהיסטוריה, שבהם מצא את מבוקשו, ולפסוח על תקופות הביניים שבהן לא משך דבר את עינו (Maguire 1994: 267-268).

השקפות אלה של גוגול עמדו בסתירה לתפיסות ההיסטוריות שרווחו באקדמיה הרוסית בימיו, ובכך טמון הסבר לטינה ששררה בינו ובין עמיתיו. אין כל פלא, אם כן, שרשימת מקורותיו של גוגול להרצאותיו משופעת בשמות ובכותרים מערב אירופיים (בעיקר צרפתיים, אנגליים ואיטלקיים; אפילו כמה שמות ערביים השתרבבו אליה [גוגול 1952 (I): IX: 101-105, 630-634]), בעוד ששמות רוסיים נפקדים ממנה לחלוטין. יתרה מזו, הוא אף נתן ביטוי פומבי להעדפותיו אלה במאמרו 'שלצר, מילר והרדר'. מדובר בשיר הלל לשלושה היסטוריונים אירופיים – אוגוסט שלצר (Schloetzer, 1735-1809), יוהאן הרדר (Herder, 1744-1803), יוהאנס מילר (Mueller, 1752-1809) – אשר היו ממניחי היסוד להיסטוריוגרפיה החדשה: 'ההיסטוריה הכללית' של המאה השמונה עשרה (גוגול 1966: VI: 544). בעיני גוגול היו שלושה אלה מופת לכתיבת ההיסטוריה שאף אליה, והיה במיוזג מעלותיהם – תפיסה רחבה של טבע האדם, לכידות הראייה, הבנת הזיקות, חדות ההבחנה, ירידה לפרטים, מחקר מעמיק והשראה ספרותית ושירית – לכוון דגם חדש של חקירה היסטורית שתהיה כללית ופרטנית בעת ובעונה אחת, מקיפה ומדויקת גם יחד. גוגול ביקש ללמוד מניסיונם ולאמץ את שיטותיהם שעה שניגש להכנת ספרי ההיסטוריה רחבי היריעה שהתעתד לכתוב.

9 אין פירוש הדבר, כמובן, שגוגול לא התמצא בספרות ההיסטורית הרוסית; נהפוך הוא, היות שהוא עסק גם בתולדות העם הרוסי והעם האוקראיני, מרבית מקורותיו בתחום זה היו כנראה רוסיים ואוקראיניים.

גוגול כהיסטוריון של האסלאם העתיק

כיצד, אם כן, מתאר גוגול את מהלך ההיסטוריה האנושית בהתאם לעקרונותיו? במאמר שנזכר לעיל, 'על הוראת ההיסטוריה הכללית', הוא שוטח את תולדות האנושות ומציגן כך: הולדת הציוויליזציה בארם נהריים וביוון; עלייתה של יוון הקלסית לגדולה; עליית האימפריה הרומית והתפשטותה; נדידת העמים הגדולה; ימי הביניים באירופה והתעצמות הכנסייה; עליית האסלאם בחצי האי ערב ופריצתו מזרחה ומערבה; ההתנגשות בין שני העולמות בעת מסעי הצלב; בואם של המונגולים והתפוררותה המדינית של אירופה (תוך שמירה על אחידות תרבותית ותודעתית); צמיחתן של מדינות אירופה השונות; גילוי אמריקה והמסעות הימיים הגדולים; הרפורמציה ומלחמות הדת; עידן לואי הארבעה עשר בצרפת; נפוליאון ותבוסתו ברוסיה; המהפכה התעשייתית וההתפתחות הגדולה במאה התשע עשרה.

כהרף עין ניתן להבחין שהפרק הערבי והאסלאמי תופס מקום שולי יחסית בתמונת העולם של גוגול. ואין תמה, שהרי מוצאו של גוגול מאוקראינה, בן אירופה היה, וטבעי שימקד את מבטו ביבשת זו, בעוד שתולדות העמים הלא-אירופיים משמשות לרוב כאבני עזר בבניין ההיסטורי הגדול. לבד מאשר ב'אל-מאמון' שהיה, כאמור, יותר מאמר פוליטי-פולמוסי מאשר מדעי, ממעטים הערבים ודתם להופיע בהרצאותיו וברשימותיו של גוגול. מדי פעם הם צצים כבדרך אגב בערבסקות ואף נשמרו כמה טיוטות להרצאות שבהן מתוארת ההיסטוריה הערבית הקדומה – אולם טיוטות אלה לא הגיעו לכלל השלמה ואולי אף לא נישאו כהרצאות באוני הסטודנטים.

בחיבורו 'אל-מאמון' גוגול מיישם את עקרונותיו ההיסטוריוגרפיים יישום מלא. עצם הרעיון שראשית התפוררותה של הח'ליפות נבעה מהיעדר הבנה וזהות עניינים בין השליט לנתיניו, ושהשליט אינו היחיד החורץ את גורל מדינתו, היה בו משום חידוש באווירה האקדמית דאז. התפנית התאורטית הזאת הופכת חדה במיוחד אם מפרשים רעיון זה של גוגול כקביעה שאותה חוקיות היסטורית סמויה אצורה בשאיפותיו ובהשקפותיו של העם ולא של השליט (לפחות במקרה דנן) ושאל-מאמון, שפעל בלי להבין לרוח עמו, הפר את החוקיות הזאת ונענש על כך, כגיבור בטרגדיה יוונית קלסית. בעיני גוגול, חשיבותה של הקהילה הרחבה בקביעת ההיסטוריה גדולה מחשיבותו של הריבון, אשר במשך דורות רבים נחשב לכוח המניע של כל התפתחות שהיא: ביטוי אחד מני רבים להשפעת הלכי הרוח הליברליים באינטליגנציה הרוסית על המתרחש בחוגים האקדמיים שסביב השלטון. מלבד זאת, אנו רואים שגוגול אינו יורד לפרטים ההיסטוריים המדויקים, כי אם מתמקד בתהליכים הגדולים ובתמורות הגדולות שמחוללים העם והשלטון שלא מדעת: מיסוד המדינה תחת הארון אל-רשיד; חדירת ההשכלה היוונית אל תחומיה ואימוצה על ידי אל-מאמון; הפער שאין לגשר עליו בין תפיסת העולם היוונית

לתפיסת העולם הערבית וזולולו של אל־מאמון בפער זה; התרופפות הקשר בין בגדאד למחוזותיה; התמוטטותה של הח'ליפות המאוחדת; תיקונו הדתיים של הח'ליפה והמרי שפרץ נגדם; הפיכתו של אל־מאמון לנוגש ולצורך ופנייתם של נתיניו אל הקנאות הדתית מימי הנביא מוחמד בתגובה; צמיחתן של פתות ושל סיעות מסוכסכות אשר מנעה כל סיכוי לשיקומה של הח'ליפות המוסלמית. פרט לכל זה, מן הראוי לציין שגוגול מתייחס הן להיבט הכלכלי, הן להיבט התרבותי והן להיבט הפוליטי במבנה הח'ליפות של אל־מאמון ומשתמש בשלושתם כדי להסביר את גורמי התפוררותה. הוא אינו גוזר גזירה שווה ביניהם אלא בוחר להכריע איזה מן ההיבטים הוא החשוב להבנת כישלונו של אל־מאמון – ההיבט התרבותי.

נפנה עתה אל הטיטות שהותיר גוגול ונראה כיצד מצטיירת בהן ההיסטוריה הערבית והמוסלמית הקדומה. נושא זה מועלה במסמך אחד בלבד: 'תכנית ההרצאות לתולדות ימי הביניים לאוניברסיטה', תחילה משורטטת בו טיוטת שלד לתוכן ההרצאות ולאחר מכן בא נוסחן הראשוני (גוגול 1952 [1]: ix; 94-145). בטיטת השלד, כפי שניתן לצפות, לב העניין הוא תולדותיה והתפתחותה של אירופה, בעוד שתולדותיהם והתפתחותם של הערבים מוצגים כשאלת משנה, כגורם המסייע להבנת הנושא העיקרי. הדברים מובאים בראשי פרקים בנוסח 'הפיכתם המהירה של הערבים מכובשים למשכילים. כושרם של הערבים לזאת. ההשפעה שחוללה שררתו של הארון אל־רשיד. אופי שררתו זו. אופיים של הערבים בעת ההיא. הפאר הערבי. ההוגים הערבים, מצב המדעים והאמנויות. מגמת הגילויים הערביים. האדריכלות הערבית. מצבה הסטטיסטי של מדינתו של הארון' (שם: 95) וכדומה. קל להבחין שגוגול שומר אמונים לעקרונותיו ההיסטוריוגרפיים ומבקש בשורות קצרות אלה לכונן תמונת עולם שלמה, שייכללו בה מאפיינים היסטוריים, פוליטיים, תרבותיים וכלכליים ('סטטיסטיים' כלשונו). אולם עיון בנוסח ההרצאה מלמד שככל הנראה נטש גוגול את מלאכת הכנתה באמצע. הפרקים השביעי עד העשירי בהרצאה זו, העוסקים בתולדות הערבים והעמים השכנים, החל בעלות האסלאם וכלה במהפכה העבאסית, ממוקדים רובם ככולם בהיסטוריה המדינית והפוליטית, תוך דיון ארוך ופרטני בשאלות כגון איזה שליט רצה איזה שליט, מתי ועל שום מה.¹⁰ לעומת זאת, שאלות כלכליות, תרבותיות וחברתיות נדחקות לקרן זוית.

10 הפרקים הם: 'מצבה של ממלכת הוסטגוטים (ויזיגוטים) בספרד וכיבושה בידי הערבים'; 'מצבה של אירופה הלא־רומית ושל העמים אשר התנחלו באדמות שאינן של האימפריה הרומית'; 'מצבה של האימפריה הרומית המזרחית בשעת המחלוקת הדתיות, המערכות נגד הפרסים וכיבוש אדמותיה בידי הערבים'; 'חיייהם הקדומים של הערבים. המהפכה בבניין האומה שחוללה מוחמד וכיבושה'.

אשר לתוכן הדברים, הרי שדברי ימיהם הקדומים של הערבים מסופרים בהם בצמצום, אך בדיוק ראוי לציון. הפרק השביעי מסתיים בכיבוש ספרד בידי המוסלמים, שיצר לכאורה תנועת התנגדות לשלטון המוסלמי, ובחותם שהתנגדות זו הטביעה על חיי האומה הספרדית ועל אופיה. בפרק השמיני מוזכרת פלישתם הראשונה של העמים התורכיים לאירופה במאה השביעית. הפרק התשיעי מגולל את תולדותיהן של מהפכות החצר באימפריה הביזנטית ערב עליית האסלאם ואת סיפור מלחמותיה בסאסאנים, ותם בסקירת המפלות שהנחילו לה הכובשים המוסלמים. הפרק העשירי והאחרון עוסק במאה ועשרים השנים הראשונות לאסלאם, החל מדברי מבוא כלליים על הערבים ועל אמונתם לפני האסלאם, תיאור חייו של 'מגומט', מלחמות הדת בין מכה למדינה, אל-ח'לפאא אל-ראשדון, כיבושי הערבים, המחלוקת בין השיעים לאַמִּיים וכלה במהפכה העבאסית ובכינון השושלת האַמִּית באל-אנדלֶס. בפרק הזה, הנרחב יחסית (שם: 138-144), מופיעים אזכורים עמומים לנושאים שאינם פוליטיים במובהק, כגון חוקי האסלאם והקוראן והזיקה התרבותית בין המוסלמים הכובשים לכופרים הנכבשים.

שגיאות ומקורן

קריאה מדוקדקת ב'אל-מאמון' ובטיוטות אלה סותרת את טענותיה של אננסקיה שגוגול היה בור בהיסטוריה ולא כשיר ללמדה (אננסקיה 1910: 24). בה בשעה, מופרך גם המיתוס הסובייטי על גוגול כהיסטוריון ברוך כישרונות שהתעלה על עמיתיו בהיותו הוגה 'פרוגרסיבי'.¹¹ גוגול אכן העמיק חקור בכתבים היסטוריים והתמצא יפה בנושאים שעסק בהם. אולם בשאלות שבהן חסר לו ידע מוקדם, כמו בדברי ימי האסלאם והערבים,

11 כותב א. סטפאנוב, מחבר ההערות למהדורת 1966 של כתבי גוגול, בלשונה המיוחדת של הפקידות הספרותית הסובייטית: 'ההיכרות עם התכתובת של גוגול, עם סיכומי המרובים, עם הרשימות שהוציא מחיבוריהם ההיסטוריים של מלומדים רוסים וזרים מערערת את המעשייה השגורה על גוגול כחובבן בתורת ההיסטוריה, על מוגבלות ידיעותיו ההיסטוריות... כמה מן הציונים שנותן גוגול למאורעות ההיסטוריים מאפשרים לנו להבחין בהשפעת חיבוריהם של ההיסטוריוגרפים המערבי-אירופים מחסידי האסכולה הרומנטית. בה בעת, מכילים מאמריו של גוגול לא מעט מסקנות מקוריות, אבחנות דקות ופירושים היסטוריים מדויקים. במאמריו פיתח גוגול השקפות מתקדמות ביחס לזמנו באשר לתולדות האנושות. מעל דפי... "הערבסקות" הוא השמיע ביקורת על תפיסותיהם של ההיסטוריונים הרוסים השמרנים... בבחינה כוללת, היו השקפותיו ההיסטוריות של גוגול בשנים אלה, התפיסות שלו והערכותיו לאירועים ההיסטוריים מתקדמות לאין שעור' (גוגול 1966: VI: 520-519).

ברור לחלוטין שהוא חוזר על שגיאותיהם של מקורותיו ואף מוסיף שגיאות משלו.¹² הבנתו את המהלכים ואת ההיגיון הפנימי בהתפתחויות ההיסטוריות האלה אכן מעמיקה למדי, אולם תמונה זו, הפורשת יריעה היסטורית ארוכה בהקשרה הרחב, אינה נאמנה לאמת ההיסטורית במלואה. אף על פי שאיננו יודעים להבדיל בין טעויות במקורות לטעויות פרי עטו של גוגול, בחינתן עשויה לשפוך אור על מצבה של המזרחנות האירופית בעת ההיא. הבולטת שבהן היא פסיחתו של גוגול על המושגים 'בית אל-חֶכְמָה' ו'אל-מִחְנָה', שבלעדיהם אין להבין את פועלו של אל-מאמון (ואם לא הכיר אותם גוגול, חטאו חמור כפליים); כמו כן, הוא מתבלבל בין ה'קַרְמַטִיאֲנִים' לחֶשִׁישִׁיּוֹן (אפשר שהוא משתמש במונח 'קַרְמַטִיאֲנִים' בהוראת 'אֶסְמַאעִילִים'); דמותו של הארון אל-רשיד מתוארת אצלו כאילו יצאה מאלף לילה ולילה ולא מחיבור היסטורי ראוי לשמו; הודו מוזכרת כמחוז בח'ליפות; התיקונים המְעֻזְלִיִּים בעיניו פירושה הכנסת שינויים כמו-חילוניים בנוסח הספר הקדוש; התעתיק שנוקט גוגול אינו משקף את הערבית כי אם את הנוסח השגור בספרים הלועזיים שהשתמש בהם: 'מגומט' (מוחמד), 'מְעֻזְלִיּוֹם' (מְעֻזְלָה), 'באצורה' (בצרה) וכדומה.¹³ בדפי הטיוטה ל'תכנית ההרצאות' גוגול מספר בשורות

12 S. Ockley, *History of the Saracens*. London: בתולדות האסלאם והערבים; 1708-1718; D. Cardonne, *Révolutions de l'Afrique et de l'Espagne*. Paris: 1765; Ch. Mills, *History of mohammedanism*. London: 1817; *Dictionnaire des origines <ou époque> des découvertes <et> inventions par <A.> Sabatier et Prefort*. Paris: 1777; *Autre dictionnaire par <A.> d'Origny*. Paris: 1776-1778; *Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne par m. <C. F.> de Volney*. Paris: 1814; *Histoire d'Espagne par John Bigland, traduit d'anglais <M.> Dumas*. Paris: 1823-1824; *Histoire d'Ottomanes par <A. L. F.> Alix*. Paris: 1822-1825; *Itinéraire descriptif de l'Espagne par M. le comte Alexandre de la Borde*. Paris: 1807-1827, 1827-1841; <D.> Cardonne, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*. Paris: 1765.

כמו כן, מופיעים שמותיהם של שני היסטוריונים ערבים ללא ציון מקור או ספר: אבו אל-פדאא (המאות השלוש עשרה והארבע עשרה) ואבו אל-פראג' (המאה השלוש עשרה). אין זה ברור איוה שימוש עשה גוגול בכתיבהם, באיוה אופן ובאמצעות איוה מתווך, משום שלא שלט בערבית, כמובן (גוגול 1952 [II]: IX, 103-104, 631-632, הסוגריים המשולשים במקור).

13 'חטא' זה אין לייחס לגוגול בלבד; בתקופה שבה עסקינן טרם חלה הסטנדרטיזציה השלמה של השמות והכינויים הזרים בשפה הרוסית. מאחר שבראשיתם של מדעי המזרח ברוסיה נשאבו מרבית הידיעות ממקורות מערביים (ראו בהמשך), היקה התעתיק המדעי והספרותי שאומץ ברוסיה את התעתיק הגרמני, הצרפתי, האנגלי והלטיני, תוך התאמתו לפונטיקה הסלאבית. כך, למשל, אנו מוצאים במקורות אקדמיים ודיפלומטיים מוסמכים שפורסמו ברוסיה במאה השמונה עשרה שמות כגון איֶסְפַּאגָאן (אספאהן; ליווטובה ופורטוגל 1966: 12), יאפּוֹן (Japon, יפן בשמה הצרפתי; שם: 16),

המעטות המוקדשות לדתות הערבים לפני האסלאם שבערים ובמחוזות דרום ערב הפוריים רווחה האמונה האלילית, בעוד שבחלקי הארץ המדבריים נפוצה אמונה 'רוחנית' (גוגול 1952 [I]: 139; ככל הנראה, הוא מתכוון לתופעת אל־חַנְפֵּאָא). בני קְרִישֵׁם 'שליטיה הקדומים של מכה' (שם). מי שכינס את 'הגיגיו, את חוקיו של מגומט, את שיריו, את חלומותיו ואת חזונותיו... לספר אחד המכונה קוראן' הוא אבו פֶּכֶר (עמ' 140). השסע בין השיעה לסונה מתואר כך: 'אל־קוראן הכיל שני חלקים, לימים צורפו אליו הסיפורים והמעשיות על אודות מגומט שהרכיבו את החלק השלישי הקרוי סונה, הדבר יצר שתי כתות. אלו שקיבלו את שלושת [החלקים] כונו סונים, אלו שקיבלו את השניים הראשונים – שיעים' (עמ' 141). עלי הומת בחשאי. מְעֵאוּה הוכרז למחליפו. מותם בייסורים של עלי ושל בניו... חולל מאמינים משולהבים לרוב, השיעים כולם נטו לצדו של עלי' (עמ' 142). כמו כן, העתקת הבריה לדמשק פירושה 'ראשית מעברם של הערבים לארגון מדיני חדש' (שם), ו'מרדיפות הערבים סבלו אך ורק הז'יידים [היהודונים]' (עמ' 143). נוסף על כל זאת, תעתיק השמות נותר בלתי מדויק, בסגנון: אַבּוּפֶּכֶר, קאדישה (חדיג'ה), קאָלְד (ח'אלד בן אל־לִידי), אבו־ג'אפאר אלמנזור (אבו ג'ַ'עֶפֶר אל־מנסֹור) וכדומה. תיאור חוקי הקוראן ויסודות האסלאם נכון ברובו ולא נפלו בו משגים חמורים.

הדבר מוביל לשאלה הבאה: האומנם היו כל שגיאותיו של גוגול בלתי מכוונות ונבעו מהיעדר ידע מספיק ומהעתקה עיוורת מספרים אחרים, או שמא הסילופים ואי הדיוקים נובעים משיטתו בכתיבת היסטוריה? אני נוטה לאפשרות השניה כהסבר הסביר למוצאן של טעויותיו. תפיסה הקובעת שכתובת היסטוריה היא בראש ובראשונה אמנות הנובעת מן ההשראה האנושית ושתפקידו של ההיסטוריון הוא לזהות את המבנה התרבותי־רעיוני בכל חברה, חוקה עליה שתפיל משגים בכתיבו. אם העובדות המונחות בפני החוקר אינן היעד הראשי למחקר, אלא רק כלי עזר בבניין ההיסטורי הגדול, הרי שחשיבותן משתנה לפי מידת התאמתן לתפיסתו התאורטית בדבר מבנהו של הציור ההיסטורי המרכזי.

מְגוּמַד, מְחוּמַד וּמְגוּמַט (מוחמד; שם: 21, 25), גוֹסְאִין־חַאן (חוסין ח'אן; שם: 28) וּטְפֶטְרָדָאר דְרוּיש מְחוּמַד אֶפְנַדִי (דפתרדאר דרויש מחמוד אפנדי; שם: 28-29). מאחר שגוגול משתמש בתעתיק דומה עשורים ספורים מאוחר יותר, אנו יכולים להסיק שהסטנדרטיזציה המדעית הושלמה אחרי מותו, במחציתה השנייה של המאה התשע עשרה. כבר במאה השמונה עשרה אנו מוצאים שמות הנהוגים במדע הרוסי עד היום, כמו קיטאי (סין), טורציה (תורכיה), או אינדיה (הודו), ואילו במאה העשרים אנו עדים לדוגמאות ל'ראקציה': המזרחן קרימסקי, שחיבר בשנות השלושים את ספרו הגדול תולדות הספרות הערבית החדשה, הכתוב כולו לשון ארכאית, מצרף סיומות רוסיות לשמות ערביים המסתיימים ב־אֵל־נֶסְבָּה; המשורר המצרי אחמד שֶׁקִי הופך לְשֶׁאִקִי והסטונט משכם פְּוִי ח'וּרִי הופך לְפֶאוּוִי ח'וּרִי.

תוצאתו ההכרחית, גם אם הבלתי מכוונת, של יחס זה למחקר תהיה הגזמה במשמעותם של אירועים אלה לעומת הקלה במשמעותם של אירועים אחרים, סילופן של עובדות, ובמקרה הגרוע מכל, התעלמות מעובדות העומדות כאבן נגף בדרך אל היעד המחקרי.¹⁴ מסתבר כי קריאתו של גוגול למחקר מלא ומקיף אינה לוקחת בחשבון כי אם יערך המחקר באופן שמציע הסופר הדגול, ללא פניות ובשקדנות אנליטית, הקמתו של המבנה ההיסטורי הכללי עלולה להתעכב, או אפילו להתבטל כליל. תלותו של גוגול במחקרים חיצוניים עשויה להסביר, אם כן, את אופיין של טעויותיו (מדוע שגה כך ולא אחרת והיכן), אך לא את מהותן ואת מקורן, מפני שפה נדרשת בחינת יחסו להיסטוריה ככלל, שמקופלת בו סתירה פנימית. יתר על כן, בתקופה שאנו דנים בה טרם התעצב המחקר ההיסטורי סופית לכדי מדע. אדרבה – יש להבין את תפיסותיו ההיסטוריות של גוגול בזיקה לעליית העניין בעבר במהלך המאה השמונה עשרה, אשר יצרה את סוגת הרומן ההיסטורי, ולהיפתחותה של רוסיה למגמה זו. אלו הם אפוא הטעמים לנימה המוקסמת האופפת את ערבסקות, לריבוי הביטויים וההתרשמויות האישיות שאין בינן ובינן כתיבת היסטוריה ולא כלום (ימי הביניים – 'נעורי ההיסטוריה', וכדומה) ולטענותיהם של מומחים אלו ואחרים שהספר מבטא השקפת עולם יותר מאשר ידע היסטורי מוצק (אנגסקיה 1910: 24; Fanger 1979: 64).

מהי מזרחנות רוסית?

בטרם נקשור בין הגותו ההיסטוריוגרפית והפוליטית של גוגול והשפעתה של המזרחנות הרוסית על חיי הרוח ברוסיה, מן הראוי שנתחקה תחילה אחר התפתחותו של ענף ידע זה. המקורות העיקריים לתולדות המזרחנות הרוסית הנם ספריהם של איגנאטיי

14 הפולמוס בשאלה מהי ההיסטוריה עובר כחוט השני בספרות ובמדעים האירופיים, או כמאוחר יותר. אומר אחד מגיבוריו של אנאטול פראנס (France, 1844-1924), סילבסטר בונאר, חוקר ארכיונים בא בימים: 'כתיבת דברי הימים, שהייתה פעם בגדר אמנות ושהפליגה על כנפי הדמיון, הפכה בימינו למדע, שיש לנהוג בו שיטתיות דקדקנית', ומשיב לו בר הפלוגתא שלו, ההיסטוריון הצעיר הנרי: 'מהו חקר דברי הימים? הרי זו העלאתם על הכתב של אירועי ימים עברו. אך מהו אירוע?... אתה אומר שזו התרחשות הראויה לציון. ובכן, כיצד ישפוט ההיסטוריון אם אמנם ראויה התרחשות מסוימת לציון או לאו? הוא חורץ את משפטו בשרירות לב, לפי נטיות לבו ושגיגותיו, לפי השקפותיו ודעותיו – קיצורו של דבר, כדרך האמן! שכן, אין ההתרחשויות נחלקות לפי טבע ברייתן להתרחשויות היסטוריות ולהתרחשויות לא היסטוריות... אין הוא [ההיסטוריון] נותן אמון בעדות זו או אחרת אלא בשל סיבות שברגש. כתיבת דברי הימים אינה מדע, אלא אמנות, והיא אינה יכולה לעלות יפה אלא בידי מי שמפעיל את כוח המדמה שלו' (פראנס 1976: 169).

קראצ'קובסקיי (1883-1951), מסות על תולדותיה של הערביסטיקה הרוסית ועם כתבי היד הערביים: דפי זכרונות על ספרים ואנשים ושל וסיליי ברתולד (1869-1930), תולדות חקר המזרח באירופה וברוסיה וסקירת פועלה של הפקולטה ללשונות המזרח [באוניברסיטת פטרבורג]. אולם במקורות אלה אין די: קראצ'קובסקיי, כפי שרומזים שמות ספריו, היה ערביסט בהכשרתו, ולפיכך נעדר מהם כמעט לחלוטין נושא חקר התרבויות הפרסית והתורכית, וממילא גם תרבויות עמי אסיה האחרים, ואילו ברתולד, בהיותו ערביסט, איראניסט ותורכולוג כאחד, כולל בשני חיבוריו דיונים רחבים בסוגיות שאינן נוגעות במישרין לעניינו של מאמר זה. אי לכך נעשה שימוש במקורות נוספים על מנת לחלץ תמונה אמינה ככל האפשר של תולדות מדעי המזרח ברוסיה.

עצם המושג 'מזרחנות' בהקשרו של מדע רוסי טעון פירוש והסבר. רוסיה הייתה ונתרה אימפריה כבירת ממדים שמרבית שטחה מצויה ביבשת אסיה, ובמשך שנים ארוכות היה לה מגע ישיר כמעט עם כל העמים המאכלסים יבשת זו. העידן האימפריאלי הרוסי נמשך מן המאה השש עשרה ועד המאה העשרים, עת התחלף האימפריאליזם הצארי באימפריאליזם הסובייטי. במרוצת ארבע המאות האלה סיפחה לה רוסיה בדרכי כיבוש ועורמה את כל סיביר (במאות השש עשרה והשבע עשרה), את חצי האי קרים ואת רכס הקווקאז (בסוף המאה השמונה עשרה ובתחילת המאה התשע עשרה) ואת אסיה התיכונה בואכה הודו (במחציתה השנייה של המאה התשע עשרה [צ'רבונאיה וקאפלר 2001: 101-103]). במקביל להתפשטותה הגאוגרפית של המדינה גבר העניין בשפתם, בתרבותם ובתולדותיהם של העמים הנתונים למרותה או המקיימים איתה קשרים דיפלומטיים, צבאיים, כלכליים, תרבותיים ואחרים. עניין זה היה הגורם העיקרי להתפתחותם של מחקרי העמים הללו ברוסיה, אשר אוגדו תחת כותרת-העל 'מדעי המזרח'. מדובר, אם כן, בלימוד תולדותיהם, תרבויותיהם ושפותיהם של כלל עמי המזרח: עמי המזרח התיכון (מימי התנ"ך ועד העת החדשה), הקווקאז, דגסטאן, עמיה המוסלמיים ועובדי האלילים של רוסיה האסיאתית, ולבסוף, עמי אסיה השוכנים מחוץ לגבולות האימפריה הרוסית. מן הצד האחד, הקשה ריבוי התחומים ועירובם על התפתחות הנפרדת של כל תחום ותחום ועיכב את התפצלותה של המזרחנות הרוסית לענפי מחקר עצמאיים, אך מן הצד האחר, הקנה לה עיסוק כוללני זה תפיסה רחבת היקף מאין כמותה. רוחב היריעה של מדע המזרח הרוסי תבע מן העוסקים בו רכישת ידיעות מגוונות ועשירות עד מאוד בנושאים רבים, העלה את רמת המחקר וכתוצאה יצאו לו מוניטין ברחבי העולם כמתחרה ראוי ושווה ערך לעבודה המחקרית במרכזים מזרחניים אחרים (ראו ברתולד 1977: 471). אות לצמיחתו המהירה של מדע המזרח ברוסיה היה עריכתו של כנס המזרחנים העולמי השלישי בסנקט פטרבורג ב-1876, פחות ממאה שנים אחרי ראשית התמסדותו.

ברם, חרף רמתה הגבוהה, נשללה מן המזרחנות הרוסית ההכרה העולמית שהייתה

ראויה לה והיא נותרה ספונה בגבולותיה של מדינתה הגדולה. הדבר אינו נובע מעוול מכוון או מקנאת אקדמאים – נכון יותר יהיה לראותו כתופעת לוואי של צמיחת מדע חדש המשתחרר מהשפעות זרות וההופך לאבן יסוד בבניין הזהות הלאומית והתרבות הרוסית המודרנית. עם צמיחתו של מעמד משכילים רוסים מקומיים ועם המעבר לשפה הרוסית כשפת האקדמיה, ניתק הקשר המיידני בין המחקר הרוסי למחקר האירופי; האירופאים עדיין היו מודעים לקיומו של המחקר הרוסי אך מעתה היה תוכנו, מבחינתם, נעלם מן העין. הגישה הבלתי אמצעית למרבית התרבויות שחקרו, בשילוב עם אוצרות גדולים של מקורות ראשוניים שנצברו ברוסיה במשך השנים, צמצמו את תלותם של המזרחנים הרוסים בספרות המשנה המזרחנית שהופקה בימים ההם באירופה. חרף טענתו של ברתולד שהמסד האקדמי הרוסי דווקא התנכר לעמי המזרח הקרובים לו וביכר 'ספרות משנה גרועה' מן המערב (ברתולד 1977: 482), רוב הכותבים, ובהם ברתולד עצמו, מצביעים על מחקר שיטתי ומעמיק במקורות ראשוניים, מחקר המעמיד את הקשרים המדעיים בין רוסיה לאירופה ברמת חשיבות פחותה.¹⁵ מאמר זה מבקש לתקן מקצת העוול שנגרם לתחום תרבות וידע כה חשוב בארץ שעל אף שאינה מולדתו, על ברכי תרבותה התחנכתי.

המאה השמונה עשרה – ראשית הדרך ומהמורותיה

לפני המאה השמונה עשרה, בעת העתיקה ובימי הביניים, הייתה הזיקה בין עולם המזרח והאסלאם למה שהפך לימים לאימפריה הרוסית מועטה, רופפת וארעית. הרוסים הכירו את תרבויות המזרח ואת דתותיו בעיקר באמצעות פרס, האימפריה העוסמאנית והאורדה הזוהבה, המדינה הטאטרו-מונגולית שקמה בסביר על חורבות האימפריה הצינגיזית

15 כמובן שהנתק לא היה מלא והקשרים בין המזרחנים הרוסים למזרחנים האירופים המשיכו והתקיימו, והקונגרס של 1876 הוא ראיה לכך. במידה שהזיקות התרופפו, רוב האשמה, ככל הנראה, במלומדים האירופים שלא ראו לנחון לטרוח וללמוד את השפה הרוסית וחדלו להתעניין בנעשה ברוסיה מרגע שעמיתיהם הרוסים חדלו לכתוב בשפתם. לעומת זאת, היכרותם של המזרחנים הרוסים, לפחות עד 1917, עם מצב המחקר באירופה הייתה טובה למדי, אם כי לא מושלמת. האירוע המכריע שהעמיק את הפער בין המזרחנות הרוסית למערבית היה מהפכת אוקטובר והכנסת האקדמיה הרוסית למיטת סודם אידאולוגית. הדבר הביא לכך שחוקרים מן המערב שביקשו לדעת את המתרחש במזרחנות שמאחורי מסך הברזל יצאו עם רשמים מסולפים, כגון ריצ'רד פריי, שסקירתו בנושא לוקה בחסר, מדלגת על תרומות חשובות של מזרחנים רוסים למזרחנות העולמית ומגזימה בכוחו של התכתוב האידאולוגי (Frye 1962: 367-374). כן ראו: Brower and Lazzarini 1997: XII, XIX, n. 3; Kirillina 1998: 1

במאה השלוש עשרה (היכרות שלא הפיחה בהם אהבה יתרה כלפיהן). המלחמות התכופות ביניהם לבין עמי המזרח שיבשו את קשרי השלום קצרי הימים שעשויים היו להוביל להתעניינות רבה יותר בהם וניתבו את מעט הסקרנות לגביהם לנתיב תועלתני – פוליטי ומסחרי – ובהכרח הצרו את תחומיו של המחקר המזרחני בראשיתו. תרבויות העמים הרבים שנפלו תחת המרות הרוסית עם התפשטותה של מוסקבה מזרחה ודרומה נראו לא אחת בעיני שליטיה נטולות עניין ופרימיטיביות. הקשרים עם העמים האלו הסתכמו במסחר ובהחלפת אגרות מעת לעת, ואלה לעתים קרובות לא הובנו כראוי. עם התחזקותה של המדינה הרוסית ועם התרחבות גבולותיה הופנו עיני הכובשים לייעדים אחרים והעמים 'הקטנים' שכבר נכללו בתחומיה כמו נשכחו (ברתולד 1977: 408, 537; קראצ'קובסקיי 1955: v; 13-31; כן ראו Brower and Lazzarini 1997: 1-57).

מפנה חשוב חל בימי פטר I. צאר זה זימן לרוסיה מלומדים אירופיים להניח את היסודות לחינוך ולמדע המודרניים בארצו ולהקנות לחוקריה את ניסיונם. כמו כן, פתח פטר במפעלים נרחבים ליצירת מדע רוסי עצמאי, שיגר משלחות מחקר רבות, בין היתר למזרח האילי והמוסלמי (סיביר, סין, אסיה התיכונה, האימפריה העוסמאנית) והורה לאסוף ממצאים מן הארצות השונות לשם ייסודו של מוזיאון בפטרבורג אשר יכונה 'קונסטקאמרה'. בקונסטקאמרה ('קיסון האמנויות') נאספו כתבי יד, מטבעות, כלים, כתובות ארכאולוגיות וכדומה. בשלהי שלטונו, ב-1725, ציווה הצאר על הקמת האקדמיה הרוסית למדעים (באזיאנץ ואח' 1969: 5-8; ברתולד 1977: 30; קראצ'קובסקיי 1955: v; 32-33; Brower and Lazzarini 1997: 28-29).

פטר I לא ייחס חשיבות רבה לחקר המזרח משום שראה אותו כחלק משדה הדיפלומטיה, ובמידה שחשב לנכון להתעניין בו, ביכר את חקר אסיה המזרחית ושפותיה, שכן לשם היו נשואות עיניו (בימיו אנו שומעים לראשונה על לימודי יפנית וסינית ברוסיה, אולם להתחלות אלה לא היה המשך [ברתולד 1977: 24-30; קראצ'קובסקיי 1955: v; 34-37]). אף על פי כן, שאבה המזרחנות הרוסית תועלת מיוזמות חדשות אלה, ולמעשה, ראשית הופעתה הייתה תוצאת עקיפין של הפרויקט חובק העולם אשר יזם פטר. אולם, ככל הנראה, המאמץ היה רב מדי עבור המדע הרוסי הצעיר וחלפו כמה עשורים עד שהתעוררה המזרחנות ברוסיה מקיפאונה והחלה מתפתחת.

אף כי הניסיונות בראשית המאה השמונה עשרה לפתח את המחקר ברוסיה גוועו באיבם, חזרו משלחות החקר מארצות המזרח והאסלאם כשבאמתחתן פתיתי מדע שבחלקן לא היה נגיש לאירופים עד כה. המשלחות שנסעו לאסיה התיכונה יצרו קשרים עם הח'אנים ועם האמירים המקומיים וזכו להיכנס למקומות שנחשבו סגורים ומסוגרים בפני זר. המגעים הכלכליים והתרבותיים בין רוסיה לאסיה התיכונה התהדקו במקצת ופטר אף אור אומץ לשגר אליה כמה גדודי צבא. אלה אמנם שבו בבושת פנים אך הביאו עמם ידיעות שערכן לא יסולא בפז. החוקרים שנמנו עם חברי המשלחות היו הראשונים

ששרטטו את מפותיו של האזור ותיארוהו בכתובים. מידע זה התגלגל עד מהרה לאירופה והיה לתרומתו הראשונה של מדע המזרח הרוסי למזרחנות האירופית (ברתולד 1977: 392-395, 411, 512).

חשיבותם של מסעות החקר ושל המחקר 'בשדה' עלתה לקראת אמצע המאה השמונה עשרה, לאחר מותו של הצאר המתקן. עם הסתלקותו של פטר I ירד קיפאון על מוסדות האקדמיה הצעירים בערים הגדולות, מוסקבה וסנקט פטרבורג שאך זה נוסדה, וקצב ההתפתחות המדעית הואט. היוזמות שהחלו בימיו נגדעו, מורים רבים שבו אל אירופה, וגם התככים ומאבקי הכוח בחצר המלוכה לא עודדו את המשך צמיחתם של המדע, של המחשבה ושל התרבות ברוסיה. כללי ההוראה במוסדות המחקר והחינוך השונים, אשר בין כה וכה נגעו בלימודי המזרח רק בעקיפין, שונו והמחקר שקע בתרדמה. מרכז הכובד של מעט הפעילות המזרחנית שנותרה הועתק מזרחה ודרומה, אל המקומות שבהם התקיים המגע הישיר בין הכובשים והנכבשים וליתר עמי המזרח ושהם המשיכו החוקרים בעבודתם (ברתולד 1977: 8, 31-34, 39; קראצ'קובסקיי 1955: v: 38). אות חיים אחרון לעידן פטר במזרחנות הרוסית נראה ב־1732, עת הגה גיאורג קר (Kehr, 1692-1740), פקיד ממוצא גרמני במשרד החוץ הרוסי ומזרחן בעצמו, תכנית שאפתנית למיסוד לימודי המזרח באקדמיה הרוסית, לפיתוחם ולניצולם בשירות האומה, התרבות והמדינה הרוסית. חזונו של קר כלל הקמת אקדמיה מיוחדת ללימודי המזרח שתקודם בה הוראת השפות וההיסטוריה של העמים המזרחיים, יוזמנו אליה מורים וחוקרים מאירופה ומן הארצות הנלמדות וינוצלו יתרונותיו של מפעל זה ביחסי החוץ של רוסיה, בייחוד בקשרים עם פרס, עם האימפריה העוסמאנית, עם סין ועם יפן. איננו יודעים לאילו ערכאות שלטוניות הגיעה הצעתו של קר ומה הייתה תגובתן עליה, אולם עובדה ודאית היא שלא נודעה לה כל השפעה באקדמיה הרוסית – אף סעיף מסעיפיה לא יצא אל הפועל, היא נשכחה מלב והתגלתה מחדש רק ב־1821, כעשור אחרי שניסח שר החינוך העממי, אובארוב (1786-1855), תכנית דומה (באזיאנץ ואח' 1969: 8-10; ברתולד 1977: 33-34; קראצ'קובסקיי 1955: v: 36-37).

אמנם המחקר העיוני התדרדר ושקע, אך המחקר בשטח נמשך. אוספי המטבעות, כתבי היד ויתר המוצגים הארכאולוגיים גדלו במשך המאה השמונה עשרה, ובגבול שבין ערבות אסיה התיכונה לאימפריה הרוסית החלו נפתחים החל משנות הארבעים בתי ספר מקומיים ללימוד שפותיהם של המוסלמים תושבי האזור. אמנם בהקמתם של בתי הספר האלו היה ביטוי נוסף להעמקת הזיקה בין פטרבורג למוסלמים הנתונים לשלטונה או להשפעתה, אולם הם הפכו, יחד עם המוסדות המקומיים האחרים למרכזים שבהם הופצה דת האסלאם, והנוודים הקאזאחים שעד כה הכירו את עיקרי דתם היכרות עמומה בלבד התחזקו באמונתם, דבר שלא הוסיף ל'אהדה' שרחשו כלפי הרוסים (באזיאנץ ואח' 1969: 10-11; ברתולד 1977: 409). מצב זה נמשך עד ראשית המאה התשע עשרה, עת שבה

ועלתה האקדמיה הרוסית לגדולה, אולם עוד לפני כן חלו תמורות שהשפיעו השפעה עמוקה וארוכת טווח על חקר המזרח ברוסיה. החשובה שבהן אירעה בשנות שלטונה של יקטרינה הגדולה (1762-1796), אשר אימצה גישה חדשה כלפי נתיניה המוסלמים, שזכתה בכינוי 'הגישה היקטרינית'. גישה זו קראה להתנער מביטויי הבוטים ביותר של יחס הבוז ושל העליונות שהפגינו הכובשים הרוסים כלפי העמים שהכניעו ולאמץ יחס סובלני יותר שיכבד את אורחותיהם ואת אמונותיהם. כמו כן, הטיפה הגישה היקטרינית לסקרנות ולהתעניינות בתולדותיהם של עמים אלו וביקשה לתעדם, שכן שאפה להכירם על מנת למשול בהם (ברתולד 1977: 411; 131, 132, 116-120, 65-66; Brower and Lazzerini 1997: 139, 223). שינוי מגמה זה, שהשפעותיו לא פגו עד ימינו, עודד מאוד את לימודי האסלאם והמזרח ברוסיה והגביר את התעניינות המשכילים הרוסים בהם. השיבותם של המרכזים ללימודי המזרחנות שבמחוזות עלתה, במיוחד באורנבורג שעל גבול הערבות הקאזאחיות ובמקומות הסמוכים. הוצעה תכנית למסד את לימודי לשונות המקום בבתי הספר שבאזורים הללו, אך הניסיון צלח רק בקאזאן הטאטארית, שהפכה למרכז מזרחני חשוב במחציתה הראשונה של המאה התשע עשרה. מלבד זאת, הגתה יקטרינה בהוצאתו של מילון רב לשוני, אשר יכול את כל שפות העולם המוכרות ברוסיה, ובהן שפות עמי המזרח והאסלאם. לעומת היומרה הגדולה שברעיון, הביצוע היה צנוע פי כמה וכמה: אוצר המילים שהכיל המילון היה דל עד מאוד (כמאתיים וחמישים מילים) והפרויקט מעולם לא נשלם (ברתולד 1977: 40-41; קראצ'קובסקיי 1955: v: 39-40, 45-47).

מה הייתה דמותו של מדע המזרח הרוסי במאה שבה התהווה? עד כה דובר על תולדות היווצרותו ועל התהפוכות שהוא עבר, עתה יש לתאר את אופיו ואת תוכנו. המעקב אחר תחום מחקר בינקותו מעניין במיוחד, שכן הוא מאפשר לגלות את שורשי המגמות שיאפיינו אותו ובגרותו ואת מידת התפתחותה הרחנית והתרבותית של הארץ אשר נוצר בה. המזרחנות הרוסית אינה שונה במובן זה מכל תחומי הידע האחרים שהתבססו ברוסיה בעת ההיא, ובראשם המדעים המדויקים. המאה השמונה עשרה, כזכור, היא ראשית צמיחתה של התרבות הרוסית המודרנית, הקוסמופוליטית לאין ערוך מן התרבות העממית עתיקת היום. בשלב מוקדם זה של הולדת התרבות תחומיה מטושטשים, טרם חל בה הפיצול לענפיה השונים והיא נתונה תחת השפעה נכרית חזקה.

כפי שכבר צוין לעיל, נשאה המזרחנות הרוסית בראשיתה אופי אירופי, במובן זה שמרבית העוסקים בה היו ילידי אירופה וחניכי תרבותה; גיאורג קר היה רק אחד מגני רבים. בניצוחם התנהל המחקר על טהרת הלשונות האירופיות ואפילו הוראת שפות המזרח לא נערכה ברוסית. במרבית המקרים הם פרסמו את כתביהם בשפות המחקר המקובלות ורק אחר כך תרגמו אותם לרוסית, וגם זה לא לעתים מזומנות. כמה מהם השתקעו ברוסיה והתבוללו בעמה, אך השפעתם המוקדמת לא פגה: חוקרים רוסים רבים שבאו בעקבותיהם העדיפו לפרסם את עבודותיהם בלשונות אירופה (אף על פי

שהוראת השפות כבר התקיימה ברוסית). כמו כן, היו חוקרים אירופיים שנטלו חלק בפעילות המדעית ברוסיה בלי שעזבו את ארצותיהם; ובכל זאת לא הספיק הדבר לשמירת הזיקה הרציפה בין המזרחנות הרוסית לאירופית (ברתולד 1977: 401-403; ליווטובה ופורטוגל 1966: 11-30). רק פינה אחת לא נפלה תחת ההגמוניה הזרה בלימודי המזרח ברוסיה: בתי הספר והמדרשות הדתיות, שהקנו לתלמידיהם ידע בשפות הקודש ולעתים בשפות מזרחיות אחרות, אך מיעוט ההתייחסות אליהם אצל ברתולד וקראצ'קובסקי משקף את תרומתם הדלה לפיתוח המזרחנות הרוסית בשלביה הראשונים.

המסורת המזרחנית האירופית השפיעה על המזרחנות הרוסית המוקדמת לחיוב ולשלילה כאחד. ההיסטוריוגרפיה המערבית המוכרת לנו כיום, שבה 'מזרחנות' אינה אלא שם כולל לשורת דיסציפלינות נפרדות הייתה אז בחיתוליה, ותחומי המחקר המזרחני התערבו זה בזה כיד הדמיון הטובה על החוקרים, באירופה כמו ברוסיה. בקטלוג הספרות המזרחנית הרוסית עד המהפכה מוקדש פרק שלם לתקופה שלפני 1818, והמעייין בו אינו מאמין למראה עיניו: זהו תמהיל פנטסטי של ארצות ועמים שונים מתקופות שונות ללא קו מנחה או היגיון פנימי. דברי ימיהן של שושלות סיניות עתיקות שוכנים ליד תולדותיה של הממלכה הסקיתית ותיאורי מסעות בסיביר ובערבות אסיה התיכונה – לצד ההיסטוריה היהודית וכו'. חלקם הגדול של החיבורים אינו ברוסית ואף ספרות המקורות מתורגמת לרוסית לרוב דרך שפות מתווכות (למעט אי-אלו כתבים סיניים). הקטלוג מונה עבודות מעטות על ראשית תולדותיהם של הערבים ועל דת האסלאם ומרביתן היא ספרים המתפלמסים עם 'נבואות הכוב' של מוחמד. כמו כן, מצויים דיווחים ותיאורים של ארצות האסלאם והמזרח בהווה, יומנים, סיפורי מסע, מסמכים דיפלומטיים ומחקרים אתנוגרפיים. היסטוריה עתיקה ותיאורי הווה הם שני מוקדיה של ספרות המחקר הזאת: ההיסטוריה המאוחרת או התיכונה של העמים הנחקרים אינה נושא לעניין אקדמי. בנוסף, ניתן להבחין במעין 'חלוקת עבודה' בין החוקרים הזרים לראשוני החוקרים הרוסים – הרוסים הרבו לעסוק בעמים הכלולים בתחומי האימפריה הרוסית, בעוד שעל יתר הסוגיות היו אמונים המלומדים הזרים (ראו ליווטובה ופורטוגל 1966: 11-30).

המזרחנות הרוסית, אף יותר מהאירופית, נטתה לערב בין העניין הדיפלומטי לעניין ההיסטורי-האקדמי, היות שרבות ממגמותיה הגאופוליטיות של האימפריה הרוסית פנו מזרחה. הדבר ניכר בפרסומים ממשלתיים ובדוחות של שגרירים על מצבן הפוליטי, המסחרי, או הדיפלומטי של מדינות המזרח, כגון התיאור רחב היריעה של האימפריה העוסמאנית שהתיר לנו שגרירה הראשון של רוסיה בה, פטר טולסטוי (כיהן בין השנים 1702-1714 [ארנובה 1968: 27-39]). פרסומים אלו, שהופיעו לעת מצוא, נועדו לכלל הציבור ולפיכך נעדרו אופי מדעי של ממש (מעין אות מטרים ל'אוריניטליום הפופולרי' שרווח במאה התשע עשרה), אולם שימשו זרז לפיתוחה של מסורת כתיבה אקדמית, ומקור משני מוקדם עבור המזרחנות הרוסית המתהווה. בטאוני האקדמיה השונים היו

במה לידיעות ולמחקרים בעלי אופי רציני יותר, אם כי גם הם לא הקפידו על הפרדה בין ענפי המזרחנות השונים (ליווטובה ופורטוגל 1966: 4). כתב העת המקצועי הראשון למדעי המזרח הופיע ברוסיה רק ב־1849 תחת הכותרת *Mélanges Asiatiques* (סדרות אסיאניות) ושימש מקבץ עונתי של הפרסומים המזרחניים השונים שהמשיכו והופיעו במקביל בכתבי העת האקדמיים הכלליים (באזיאנץ ואח' 1969: 42; ליווטובה ופורטוגל 1966: 5).

חקר האסלאם ברוסיה במאה השמונה עשרה, במידה שניתן לזהותו ככזה, התמקד בקוראן. לקראת סוף המאה יכול היה הקורא הרוסי לבחור בין שלושה תרגומים לפחות לספר הקודש המוסלמי, אשר שניים מהם נעשו מן הנוסח הצרפתי של דו־ריאה (Du Ryer) ואחד – מן התרגום האנגלי של סיייל (Sale). קראצ'קובסקיי מציין שהתרגום הראשון מצרפתית הופיע ב־1716, ואף כי היה זה תרגום קלוקל, הוא שימש במשך שנים רבות כנוסח היחיד שעמד לרשות המתעניינים באסלאם הקדום ברוסיה. ב־1787 הודפס בפטרבורג לראשונה ספר הקוראן בערבית והוא חזר ונדפס חמש פעמים בעשור שלאחר מכן. כעבור שלוש שנים הופיע תרגום מלא ומחודש לקוראן, אף הוא מצרפתית, וכעבור שנתיים, ב־1792 – תרגום הנוסח האנגלי. יתר על כן, גילה קראצ'קובסקיי כתב יד של תרגום נוסף שמחברו אינו ידוע, המבוסס גם הוא על תרגומו של דו־ריאה. מלבד ארבעת התרגומים הללו ראוי לציין כי כבר ב־1722 הודפס ברוסיה אחד הספרים הראשונים לתולדות דת האסלאם והאימפריה העוסמאנית. ספר זה היה גרסה רוסית של חיבור שפורסם תחילה בלטינית, פרי עטו של דימיטרי קאנטמיר (Cantemir, 1673-1723), 'גוספודאר' (מושל) ממולדובה, אשר נמלט אל רוסיה ב־1711 מפחד העוסמאנים ופעל בה כמדינאי וכחוקר (קראצ'קובסקיי 1955: I: 175-181, V: 33).

לסיכום הסקירה על תולדות המזרחנות הרוסית במאה הראשונה לקיומה, ראוי להזכיר את יחסו של הציבור הרוסי למדע החדש. היחיד שנדרש לשאלה זו הוא ברתולד, אך הוא מציין אותה בהקשר רחב יותר של השוואת הישגיו של מדע המזרח הרוסי להישגיו של זה האירופי. ברתולד שופט את המזרחנות הרוסית בחומרה, קובע שהיא נמצאת בפיגור קשה לעומת אחותה האירופית ומבקש לעמוד על הסיבות לכך. הוא קובע שבמאה השמונה עשרה ראה רוב הציבור במזרחנות מדע אקזוטי ומנותק מן המציאות, והחברה הרוסית והשלטונות לא נטו חסד למדע הצעיר. מתוך המזרחנות עצמה, הייתה זו שליטת הזרים בה שחתרה תחת התקבלותו של מדע זה בציבור. שליטה זו, שלא הייתה אלא אחד הביטויים לתופעת המאבק בין ידע מקומי לידע נרכש, גרמה לכך שהמזרחנים הרוסים ביקשו להידמות ככל הניתן לעמיתיהם באירופה, שבה רב היה המרחק בין מגדל השן ל'עמך', והעמיקו את הפער בינם לבין העם שבקרבו ישבו (ברתולד 1977: 538-539).¹⁶

16 ברתולד, שניתן בחוש ביקורתי מפותה, דן בספריו את המזרחנות הרוסית ברותחין: הוא פוסק שמאחר שרוסיה לא ניצלה את היתרון שבקרבתה הגאוגרפית לארצות המזרח והאסלאם, הייתה

ראשית המאה התשע עשרה – המזרחנות מכה שורש ברוסיה

השינויים שהביאה המודרניזציה בתרבותה של רוסיה מחד גיסא וביצור שליטתה באדמות האסלאם וסיביר במרוצת המאה התשע עשרה מאידך גיסא הפכו את מיסוד המחקר המזרחני ואת המשך פיתוחו לכורח. הצעד הראשון ננקט ב־1804, כאשר אורגנו מחדש מוסדות החינוך הגבוה ברוסיה ונקבע להם תקנון מעודכן. במסגרת השינוי החלו להיפתח קתדרות וקורסים ללימוד שפות המזרח באוניברסיטאות השונות בפטרבורג, במוסקבה, בקאזאן, בטארטו, בחרקוב ובוילנו. הוזמנו מרצים מאירופה ונשלחו משלחות של סטודנטים להשתלם במרכזים המזרחניים הוותיקים במערב (באזיאנץ ואח' 1969: 15-16; ברתולד 1977: 42-43; מחאמיד 2001: 315).

בתמורה זו בלבד, כמוכּוּן, לא היה די. ב־1810 הציע שר החינוך העממי, הדוכס אובארוב, פרויקט גרנדיוזי לייסודה של 'אקדמיה אסיאתית' בפטרבורג, אשר תהיה אבן שואבת ללימודי המזרח ברוסיה ותשמש מסד לפיתוח ההשכלה בתחום זה באימפריה הרוסית תוך שירות צרכיה הדיפלומטיים של המדינה. התכנית הזאת הזכירה בקוויה העיקריים את תכניתו הנשכחת של קר (ובשונה ממנה, הדגישה את החשיבות שבלימודי הודו), אולם שלא כקודמתה, היא הכתה גלים ועוררה פולמוס ציבורי רחב שהדיו הגיעו עד אירופה (באזיאנץ ואח' 1969: 12-14; ברתולד 1977: 52-54; קארצב 1961: 31; קראצ'קובסקי 1955: v; 69-71). אף על פי שגם הפרויקט הזה לא יצא אל הפועל ככתבו, ניתן לייחס להשפעתו הישירה את הקמת המוסדות המזרחניים הראשונים בשנים שלאחר הגשתו. ב־1815 נוסדה במוסקבה מכללת לאזארב ללשונות המזרח, והיא שימשה, יחד עם הקתדרות ללימודי המזרח באוניברסיטה המקומית, כמרכז האסכולה המזרחנית המוסקבאית; בשנה שלאחר מכן נוסדו באוניברסיטת פטרבורג הקתדרות לערבית ולפרסית שהופקדו בידי מלומדים צרפתים, תלמידיו של גדול מזרחני צרפת סילבסטר דה־סאסי (הדבר מצביע על התגוונות ההשפעות הזרות על לימודי המזרח ברוסיה: עד כה הם הושפעו בעיקר מן המזרחנות הגרמנית [ברתולד 1977: 540-541]); וב־1818 נוסד בפטרבורג המוזיאון האסיאתי, שהפך עד מהרה למאגר החשוב ביותר של כתבי היד המזרחיים ברוסיה (באזיאנץ ואח' 1969: 3-5; ברתולד 1977: 54-55; מחאמיד 2001: 315; קארצב 1961: 35). בראייה לאחור ניתן לקבוע שחרף אי־קיומו ברוב פרטיו, היה

המזרחנות לאחד מענפי התרבות המפגרים ביותר בארצו, ענף הסובל מחסרים משמעותיים (במיוחד מצוין היעדרה של ספרות נאותה על אנטוליה, על הודו, על אסיה התיכונה ועל האסלאם כדת [ברתולד 1977: 442, 446, 467, 473, 482, 543-545]). ניתן היה לייחס גישה זו לביקורתיות יתר מן הון הפרוסי, אלמלא הצביעו מקורות אחרים על כך שבכמה מן המקרים לפחות עסקינן בפגמים אמיתיים (ברתולד 1977: 69-72, 74-80, 478-479; קראצ'קובסקי 1955: v; 135-138).

הפרויקט של אובארוב ליסוד הרעיוני ולעמוד האש שלאורו התפתח חקר המזרח ברוסיה עד 1917, ואולי אף מאוחר יותר.

המוזיאון האסיאתי

תולדותיו של המוזיאון האסיאתי בפטרבורג ראויות לדיון נפרד, ולו גם קצר, מפני שנודעה לו השפעה מעצבת על מדע המזרח ברוסיה, והוא סלל, למעשה, את דרך המלך למזרחנות הרוסית. אחד הגורמים לכך שמדעי המזרח ברוסיה צמחו במהירות כה רבה היה השפע העצום של המקורות הראשוניים הזמינים לחוקרים – כתבי יד, מטבעות, ספרים, מוצגים ארכאולוגיים וכדומה – שנאגרו במכוני המחקר השונים, והמוזיאון בראשם, הודות לרכישות מבחוץ ולמשלחות המחקר ברחבי האימפריה. שפע זה פטר מזרחנים רוסיים רבים מן הצורך בנסיעות תכופות למחוז מחקרים מחד גיסא והמעיש את תלותם בספרות המזרחנית האירופית מאידך גיסא. גאוותו של מחקר המזרח הרוסי מעולם לא הייתה על המסעות לשטח; מרבית גילויו הגדולים נעשו בשלוות הספריות וחדרי המחקר. דא עקא, שעובדה זו הגבילה את גישתם של המזרחנים הרוסים (אם הם לא עסקו בדיפלומטיה) אל ההתפתחויות החשובות בעולם האסלאם והמזרח בן זמנם; ולמעשה, עד פרסום עבודותיהם המעמיקות של קראצ'קובסקי ושל קרימסקי (1871-1941) על התחייה הספרותית והאמנותית בעולם הערבי, שהופיעו ברובן אחרי המהפכה, היה ההווה התרבותי הערבי והמזרחי בבחינת כתם עיוור עבור המזרחנות הרוסית (קראצ'קובסקי 1955: 1; 46; קרימסקי 1975: 6, 7, 9, 311-322, 335; Kirillina 1998: 1-12).

תשתיתו החומרית של המוזיאון האסיאתי היו האוספים המזרחיים שהצטברו וגדלו במהלך המאה השמונה עשרה. ב־1818 הגיעה לאוזני מייסדיו השמועה כי רוסו (Rousseau), הקונסול הצרפתי בסוריה ובבגדאד, מעמיד למכירה אוסף עצום של כתבי יד, וידיעה זו עוררה אותם לפעול להקמת הגנזך המזרחני המרכזי בבריה. אותו רוסו, נצר למשפחה צרפתית ידועת שם שהשתקע בלבנט, שילב את עבודתו כדיפלומט עם מחקר מזרחני חובבני וכך הספיק לאסוף כמות מרשימה של כתבי יד ערביים. עקב משבר כספי חמור שנקלע אליו, ביקש למכור את האוסף שברשותו לממשלת צרפת, אולם זו הייתה עסוקה בשיקום המדינה מפעמי מלחמותיו של נפוליאון, ודחתה את הצעתו. הישועה נמצאה בדמותו של סילבסטר דה־סאסי, אשר נזכר בתכנית שהציע כמה שנים לפני כן ידידו אובארוב ופנה אל שר החינוך הרוסי בהצעה שמדינתו תרכוש את האוסף. אובארוב נעתר בשמחה וב־1819 הגיעה אל המוזיאון בפטרבורג מחציתו הראשונה (השנייה התקבלה ב־1825). כמעט בן לילה הפך המוזיאון בן היומיים בניהולו של מלומד צעיר בתחום מדעי הדתות מרוסטוק, דוקטור כריסטיאן פֶרְן (Fraehn, 1782-1851), לחשוב

שבמכוני המחקר המזרחניים ברוסיה. בעשורים הראשונים לקיומו, טרם השלמת תהליך מיסודם של לימודי המזרח ברוסיה, היה המוזיאון אחד ממוקדי המחקר העיקריים, ומאוחר יותר, עם פיזור המחקר בין האוניברסיטאות השונות, הוא נותר אוצר המקורות הגדול ביותר ללימודי המזרח. בשנים הבאות נמשך איסוף החומרים והמוצגים עבור חדרי התצוגה השונים וככל שהתרחבה האימפריה הרוסית כן גבר קצב זרימת הממצאים אל המוזיאון. המוזיאון מצדו אף שיגר משלחות רכש מיוחדות ופרסם קטלוגים מפורטים של אוספיו (הקטלוג הראשון, תיאור אוצר המטבעות שברשותו, מאת פרן, ראה אור עוד ב-1818), שהוציאו את תהילתו הרחק מעבר לגבולות רוסיה: מזרחנים אירופיים רמי מעלה פנו בבקשות לעיין באוספים ונהגו לבקר בו לעתים תכופות. תהילתו זו הייתה, יש להניח, אחד המניעים לארגון הכנס של 1876 דווקא בפטרבורג (באזיאנץ ואח' 1969: 3-5, 17-16, 21-18, 24, 28-25, 36-35, 41-39; קארצב 1961: 31-32; קראצ'קובסקי 1955: v: 71).

מיסודה של המזרחנות הרוסית: סנקובסקי וראשיתה של אסכולת פטרבורג

בשלושים השנים הראשונות של המאה התשע עשרה נעשו מרבית הצעדים להפיכתו של מדע המזרח הרוסי למדע עצמאי ולמיסודו. אמנם למענת ברתולד דשדשה המזרחנות בשנים האלה במקום ולא חרגה אל מעבר לשלב ה'ילדות' (ברתולד 1977: 51, 54-545), אך הוא עצמו, יחד עם מקורות אחרים מצביעים על כך שבעשורים הללו התחוללה תמורה גדולה שבעקבותיה ניתן להבחין לראשונה באסכולה מזרחנית רוסית העומדת בזכות עצמה (ברתולד 1977: 68-69; ליווטובה ופורטוגל 1966: 4-5; מחאמיד 2001: 314). בסוף שנות העשרים פעלו בסנקט פטרבורג הבירה ארבעה מרכזים מזרחניים להוראה ולמחקר: הקתדרות המזרחניות באוניברסיטה, המוזיאון האסיאתי, מחלקת כתבי היד והספרים המזרחיים בספרייה הצארית והמחלקה ללשונות המזרח המסופחת למשרד החוץ שנפתחה ב-1823. פטרבורג, מוסקבה וקאזאן היו לשלושת מוקדיה החשובים והמרכזיים של המזרחנות הרוסית ובמקביל המשיכו להתפתח כמה מרכזים פרובינציאליים – בחרקוב, בטארטו, בהלסינקי ובוילנו (באזיאנץ ואח' 1969: 5; מחאמיד 2001: 315-316; קראצ'קובסקי 1955: v: 53-57, 62-66). מן המרכז בוילנו יצא אוסיפ סנקובסקי (1800-1858), מחשובי הערביסטים ברוסיה במאה התשע עשרה. מינויו לראשות הקתדרה הערבית באוניברסיטת פטרבורג בהיותו בן עשרים ושתים, תפקיד ששימש בו עד 1847 (ברתולד 1977: 57; קראצ'קובסקי 1955: v: 75), מילא את מפרשי האסכולה הפטרבורגית רוח ועשה אותה לאסכולה המובילה במזרחנות הרוסית החל ממחצית המאה. כמו כן, בעת ההיא עלו ראשוני המזרחנים המשפיעים שרוסיה הייתה ערש גידולם: נוסף על

סנקובסקיי ועל פרן יש להזכיר את א. בולדירב (1780-1842), שעמד בראש המזרחנות המוסקבאית בשנותיה המוקדמות והיה הראשון שפרסם ב-1825 לקט של טקסטים ערביים כספר עזר לסטודנטים, לקט אשר יצא משימוש רק כעבור שישה עשורים (ברתולד 1977: 56-57; קארצב 1961: 32; קראצ'קובסקיי 1955: 57-60). סנקובסקיי, פרן והמרצה הצרפתי שרמואה (Charmoix, 1793-1868) הגישו ב-1829 תכנית מפורטת לארגונום של לימודי המזרח ושותיו ברוסיה. באופן לא מפתיע, גם התכנית הזאת לא יצאה אל הפועל, אך הייתה אחד הזרזים לרפורמה נוספת בתקנון ההשכלה הגבוהה שנערכה ב-1835 (ברתולד 1977: 59-61). עיתונים וכתבי עת עקבו אחר התפתחותו של המדע הצעיר ופרסמו סקירות תקופתיות על אודות המתחולל בו (קראצ'קובסקיי 1955: v: 86). ב-1855 נפל דבר במזרחנות הרוסית: הקתדרות ללימודי המזרח של אוניברסיטת פטרבורג אוחדו לפקולטה אחת, הפקולטה ללימודי לשונות המזרח. המוסד החדש התקרב יותר מכל קודמיו לאידאל 'האקדמיה האסיאתית' שהגו קר ואובראוב, ועד מהרה התעלה מעל יתר המוסדות המזרחניים ברוסיה, הוביל את המהלכים החדשים במחקר והיה הראשון לבשר על תגליות גדולות. אם בעבר הסתפקו המורים בהרצאות מבוא היסטוריות ומרבית המאמץ הושקע בלימודי השפות, הרי שמ-1863 ואילך נלמדו בפקולטה קורסים מיוחדים לתולדות עמי המזרח והאסלאם, ובשנה שלאחר מכן נוסח בין כתליה מצע מיוחד ללימוד ההיסטוריה של העמים האלו בהתבסס על עקרונות המוכירים את שיטתו של גוגול. ייסוד הפקולטה הזאת מסמל את קץ 'תקופת הנעורים' של מדע המזרח הרוסי ואת הבשלתו לכדי עצמאות אינטלקטואלית ומחקרית מלאה (ברתולד 1977: 67-196 [במיוחד 85 ו-107], 200; קראצ'קובסקיי 1955: v: 88-93). לימים, משצמחה במזרחנות הרוסית קבוצה של מלומדים בעלי שיעור קומה בינלאומי, נמנו מרבית חבריה על אסכולת פטרבורג.

בעקבות הצלחתה של היזמה הפטרבורגית הועלו רעיונות לייסוד פקולטות דומות באסטראהאן, בקרים, בטביליסי ובסאראטוב (ברתולד 1977: 119), אך התוצאה המעשית הייתה שריכוז מרבית מאמצי המחקר בעיר הבירה פגע פגיעה קשה בשאר מרכזי הלימוד. ייסוד הפקולטה ללימודי לשונות המזרח הוביל, כאמור, לצמצום פעילותו של המוזיאון האסיאתי משום שהחוקרים עזבו אותו ועברו לאוניברסיטה. כמו כן, הדבר הביא להתדרדרותה של אסכולת קאזאן הוותיקה. לימודי שפות המזרח פסקו בה באמצע שנות החמישים והאוניברסיטה המקומית נדרשה למסור את מרבית ספריה לפטרבורג. בשנים מאוחרות יותר נעשו שם כמה ניסיונות להחיות את לימודי השפות, אולם הם לא עלו יפה. מאמצע המאה התשע עשרה ירדה חשיבותו של המרכז המזרחני בקאזאן והוא פנה לכיוון בלתי-אקדמי בעליל, שמפניו התריעו טובי מזרחניה של פטרבורג (באזיאנץ ואח' 1969: 35-36; קראצ'קובסקיי 1955: v: 105-107, 121-131).

פון קאופמן: פקיד ומלומד

תוצרה האחרון והבלתי ישיר של אסכולת קאזאן, מעין שירת הברבור שלה, היה מפעלו של המושל הטורקסטאני בשנים 1867-1882, קונסטנטין פון קאופמן (1818-1882), אשר הצליח לגלות על אסיה התיכונה במשך חמש עשרה שנים יותר משגילו עליה כל משלחות המחקר שקדמו לו במשך 150 שנים. מסעות החקר אל האזור במאה התשע עשרה לפני כיבושו המלא, כמו מסעותיו של פטר I, חזרו כשבידיהם מידע מועט, בעיקר מפני שהצלחתם הייתה תלויה בטיב הקשר שיצרו עם הח'אנים ועם האמירים המקומיים. חשדם של אלו התערור (ובצדק) למראה המלומדים הבאים לבקרם בליווי גדוד חיילים. רק בשנות השבעים של המאה התשע עשרה, עם שלילת חירותם של עמי האזור בידי רוסיה, הצליחו חוקרים שרובם התחנכו בקאזאן להפיק מחקרים ברמה משביעת רצון, בניצוחו של פון קאופמן (ברתולד 1977: 439-441).

פון קאופמן ראה במעשהו זה מחווה אצילית של רוסיה לתרבות ההולכת ונכחדת תחת מכבש ההשפעה המערבית, ומחקרו אמור היה להיות לה אבן מצבת. יעדו העיקרי כפקיד בשירותה של מדינה אימפריאליסטית היה הטמעתם המלאה של העמים שבמרכז אסיה ברוסיה תוך ביטול הווייתם העצמאית; המחקר שיוזם היה אחד האמצעים שנקט להגשמת המטרה הפוליטית. חרף מניעיו הבלתי כשרים, הייתה תרומתו של פון קאופמן לאוצר הידע המזרחני ברוסיה בלתי מבוטלת. יזמתו, שיצאה אל הפועל טיפין-טיפין בראשית כהונתו, הפכה עד מהרה לזרם עצמאי במזרחנות הרוסית, החובק את כל שדרות חייהם של מושאי המחקר: התרבותי, הפוליטי, ההיסטורי, הכלכלי והחברתי. ארכאולוגים גילו את פלאי תיוה, בוכרה ופּוֹרְגַנָה, ציירים נשלחו להנציה את אורחות חייהם של התושבים, ספרים וכתבי עת מקצועיים הודפסו ונוסדה ספרייה גדולה בטשקנט (ברתולד 1977: 436-437, 446, 556; קראצ'קובסקי 1955: v: 131-135; Brower and Lazzerini 1997: 123-128). לימים, בהתחולל השינוי הקטסטרופלי במסורות התושבים ובאורחותיהם לאחר המהפכה, גדל ערכו של המחקר הזה שבעתים בשל הפיכתו, כנבואת פון קאופמן, למצבת זיכרון לתרבות שהוכחדה.¹⁷

17 החשיבות בפועלו של המושל הטורקסטאני התבררה לאחר מעשה; בזמן הווה היו שהמעיסו בערך תרומתו לחקר המזרח ברוסיה, אף על פי שהוא, בשונה מאסכולת קאזאן, לא חטא בתגומות דתיות (ברתולד 1977: 447; קראצ'קובסקי 1955: v: 131-135). ברתולד אף הרחיק לכת וטען שפון קאופמן לא הותיר כל חותם על המזרחנות הרוסית (ברתולד 1977: 525), קביעה מוגזמת במקרה הטוב, שהרי אפילו נתוניו שלו מערערים עליה (אפשר שברתולד השמרן זלול באתנוגרפיה כמדע העומד בזכות עצמו, וראה בה בת חורגת לגאוגרפיה ולהיסטוריה).

הפריצה הגדולה קדימה

ראינו שבמאה השמונה עשרה הוגבלו פירותיה של המזרחנות הרוסית לארבעה תרגומי קוראן ולרשימה לא ארוכה של פרסומים שערכם האקדמי של כמה מהם מוטל בספק. במאה שלאחר מכן השתנתה התמונה לבלי הכר – מיסודו של המחקר הביא לעלייה ולהתגוננות בתפוקתו המודפסת והחלו לצאת אוספים, מילונים, ספרים וכתבי עת מתמחים. ספר ההדרכה הראשון לדקדוק הערבי פורסם ברוסיה ב־1827, ואחריו באו ספרים נוספים, הניזונים עדיין ממקורות אירופיים; מעט מאוחר יותר החלו לצאת מילונים לשפות המזרח, ובהם מילונים ערביים־רוסיים ורוסיים־ערביים (1836, 1863, 1881) שהיו מוקדשים כולם לשפה הקלסית והתעלמו כליל מן השפה הערבית הבתר קלסית, החדשה והמדוברת; בראשית המאה העשרים הופיעו מילונים ערביים חדשים שבחיבורם נטלו חלק מורים ערבים בקתדרות ובפקולטות המזרחניות ברוסיה. כמו כן, במחציתה השנייה של המאה התשע עשרה הוחל בפרסומם של כתבי עת מקצועיים למדעי המזרחנות לאחר ניסיון כושל בודד בשנות העשרים. בנוסף, השתתפו המזרחנים בייסודן של אגודות אקדמיות ללימודי הגאוגרפיה וההיסטוריה, אשר ראו בין יתר חובותיהן את קידום המזרחנות הרוסית. אגודות אלה שבו ויזמו משלחות מחקר לקוקאז ולאסיה התיכונה ובכך כמו נטלו על עצמן להשלים את מלאכתם העיונית של המזרחנים (באראנוב 1970: 9-10; ברתולד 1977: 419; ליוטובה ופורטיגל 1966: 6; קראצ'קובסקי 1955: 301-303).

לקראת סוף המאה התשע עשרה החל מדע המזרח הרוסי להעמיד מלומדים מקומיים בקנה מידה בינלאומי. עלייתם קשורה להתפתחותו המהירה של המרכז המזרחני בפטרבורג, שמאחוריה עומדים לדעת קראצ'קובסקי שני ערביסטים, אשר עבדו בו בעשורים הראשונים לאחר 1855: ו. גירגאס (1835-1887) וו. רוזן (1849-1908), שמפעלו מודגש במיוחד. שני המלומדים האלה טיפחו שורה של תלמידים מבריקים, ובהם קראצ'קובסקי וברתולד המוכרים לנו, פאבל קוקובצוב (1861-1942), גדול ההבראיסטים הרוסים, חוקר הודו וסיביר סרגיי אולדנבורג (1863-1934), שכינה כמוזכיר האקדמיה למדעים של ברית המועצות בשנים 1925-1929, ניקולאי מאר (1865-1934), המומחה המפורסם לשפות שמיות וקווקאזיות, ניקולאי מדניקוב (1855-1918), הידוע בזכות אוסף המקורות הערביים בן ארבעת הכרכים בנושא פלסטין מן הכיבוש המוסלמי עד הכיבוש הצלבני, רבים אחרים. באותו זמן התבלט במוסקבה מלומד אחר, שקשריו עם אסכולת פטרבורג היו רופפים יותר, אך הוא היה האיש שהצליח להביא את המרכז המזרחני בעירו לרמה השווה לזו הפטרבורגית – אגאתאנגל קרימסקיי. היה זה מלומד בעל תפיסה רחבה שלא תשוער, פוליגלוט, חוקר שפות, תרבויות והיסטוריות (מוסלמיות וסלאביות כאחד), משורר וסופר הזכור הן כמזרחן דגול, הן כסלאביסט חשוב והן כיוצר מרכזי בספרות האוקראינית.

ניתן לכוונת ללא הסתייגות את הדור שפעל במדעי המזרח ברוסיה בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים 'דור הנפילים' של המזרחנות הרוסית. מהפכת 1917 לא קטעה את פעילותו: כל החוקרים הללו בחרו שלא להגר מארצם, הם המשיכו ופרסמו בה באופן חופשי יחסית תוך עקיפת התכתיבים האידיאולוגיים או התעלמות מהם (קראצ'קובסקיי 1955: v; 105-96, 120-118, 420-419; קרימסקיי 1975: 303-328). עם הסתלקותו של האחרון שבהם, קראצ'קובסקיי, ב־1951, תם עידן שהחל מאה שנים לפני כן בהיווסד הפקולטה בפטרבורג.

מזרחנים ובני המזרח

רוסיה ותרבותה מעולם לא היו זרות לחלוטין לעמי המזרח התיכון ואסיה. סוחרים מוסלמים ביקרו בסיכיות הרוסיות, הגאוגרפים הערבים הקדומים הקדישו מקום בכתביהם לארצות הסלאבים והאימפריה העוסמאנית קיימה קשרים דיפלומטיים וכלכליים עם 'מוסקוביה' (לפני כמאה שנים עלה באקדמיה הרוסית רעיון שנגזו לקטלג ולפרסם את כל כתבי הגאוגרפים וההיסטוריונים הערבים על רוסיה ועל העמים הסלאביים [מחאמיד 2001: 314; קראצ'קובסקיי 1955: i; 152]). בעידן החדש היה לחוקרים הערבים, המוסלמים ושאר 'הילידים' משקל רב בלימודי המזרח הרוסיים יותר מזה שזכו לו במזרחנות המערבית מכמה טעמים: אולת ידו של המחקר הרוסי בינקותו שזוקק היה למורים שיקנו לחוקרים ולחוקרים לעתיד את ידיעת שפות המזרח, ואלו נמצאו לרוב בקרב אלה שהשפות הנחקרות היו שפת אמם; הקרבה הגאוגרפית בין רוסיה לארצות המזרח ושליטתה על עמים אסיאתיים רבים; וייסודן בתוך רוסיה גופא של מושבות סוחרים בני המזרח, אשר נמשכו אל עצמתה הכלכלית של רוסיה ואל צמאונה לידע מזרחני (קראצ'קובסקיי 1955: v; 138-139).

כבר במאה השמונה עשרה מסופר על יפנים שהורו את שפתם ברוסיה (ראו ברתולד 1977: 24-41, 389-390), אך ההתחלה הזאת, כמו רבות אחרות, לא הפכה לתופעה של ממש. רק עם כינון המזרחנות הממוסדת ברוסיה גדל מספרם של מרצים מארצות המזרח המנחילים לסטודנטים הרוסים את שפתם ומלמדים את תרבויותיהם, מפרסמים מחקרים ברוסית ומשתתפים בחיבור מילונים, ספרי דקדוק וספרי עזר. חלוץ המגמה הזאת היה המרכז בקאזאן, שבו מראשית המאה התשע עשרה, אם לא מוקדם מזה, לימדו טאטארים (ובהם בני משפחת חלפין הידועה) את השפה הטאטארית (ברתולד 1977: 80-81). מאוחר יותר הופיעו במוסדות המזרחניים במוסקבה ובפטרבורג ערבים, פרסים, ארמנים, גרוזינים וטאטארים, מרביתם נוצרים או כאלה שהנצרות נכפתה עליהם. רובם באו לרוסיה מיזמתם או שנענו להזמנה ושבו בתום תקופת עבודתם אל ארצותיהם, אך היו כאלה שנשארו בה עד סוף ימיהם ושצאצאיהם כבר היו רוסים לכל דבר. ביניהם ניתן למנות

את מוחמד עלי כאזם-בג (1802-1870), פרסי שהתנצר אשר עבד כמורה לפרסית בקאזאן מ-1826, עבר לפטרבורג ב-1849 ומ-1855 ועד מותו כיהן כדיקאן הראשון של הפקולטה ללשונות המזרח באוניברסיטה; את מיכאיל עטאיה הסורי (1852-1924), שלימד במכללת לאזארב והיה מעמיתו של קרימסקיי; את השיח' המצרי מוחמד עיאד אל-טַנְטַאוי (1810-1861), אחד המוסלמים הבוודדים שקשרו את גורלם האקדמי ברוסיה – הוא הגיע אליה ב-1840 לאחר תום לימודיו באל-אזהר, לימד ערבית במחלקה ללשונות המזרח במשרד החוץ, מ-1847 ועד 1855 שימש דיקאן הקתדרה ללימודי ערבית בפטרבורג לאחר פרישתו של סנקובסקיי והותיר אחריו כמה חיבורים ספרותיים בערבית, בפרוזה ובשירה; את סלים אירינאיוס נופל מטריפולי (1828-1902), שהחליף את אל-טַנְטַאוי במשרד החוץ; את כלת'ום עודה-וסייליבה (1892-1965), מורה פלסטינית מנצרת שהשתקעה ברוסיה לאחר נישואיה לרוסי ופעלה במשך עשורים רבים להפצת דבר הספרות הערבית החדשה בברית המועצות; ועוד רבים וטובים, כמו ג. מרקץ (1846-1911) ועבדאללה קלזי (1819-1912) הסורים, פ. ז'וזה הפלסטיני (1871-1942) ואחרים. על אף פועלם הענף של חוקרים אלו, בדרך כלל תרומתם מוזכרת שלא לחיוב בידי כותבי תולדות המזרחנות הרוסית, כנראה בשל הבדלי הגישה למחקר בין המתוארים למתארים (באראנוב 1970: 10; ברתולד 1977: 47-48, 68, 479-480; מתאמיד 2001: 315; קראצ'קובסקיי 1955: I: 94-98, 166-174, 303-305, 326-327; v: 89, 95, 113-115, 229-299 [מונוגרפיה על אל-טַנְטַאוי]; קרימסקיי 1975: 291; Bivar 1994: 283-303).

התפקיד המרכזי שמילאו בני המזרח בהוראת השפות המזרחיות לא היה הביטוי היחיד לזיקה בין החוקרים למושא מחקרם בתחום המזרחנות. היו חוקרים מקצועיים ומקצועיים-למחצה שיצאו לעבוד בארצות המזרח, בין אם בגפם ובין אם במסגרת אגודות מחקריות או מיסיונריות, כגון האגודה הפלסטינית הפראבוסלאבית הרוסית שפעלה בסוריה הגדולה¹⁸ או המכון הרוסי לארכאולוגיה באסתנבול, שקמו בסוף המאה התשע עשרה ונסגרו עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה. במקביל לפעילותן של אגודות אלה ניהלו השגרירויות והנציגויות הדיפלומטיות הרוסיות בארצות המזרח מחקר משלהן (שערכו אינו רב, כמובן, מאחר שנועד לענות על צרכי הדיפלומטיה הרוסית), וכן היו כמה אגודות דתיות שמרכזן בארץ הקודש ובסביבותיה. אגודות אלה עסקו, בנוסף לכל, בעבודה חינוכית בקרב הערבים הנוצרים, אשר לימים נטלו חלק במפעליהן התרבותיים

18 אגודה זו פרסמה מחדש, בין היתר, את רשמי מסעו של גוגול לפלסטין בשנות ה-40 של המאה התשע עשרה, בין שורת סיפורי המסעות לארץ הקודש, אשר הותירו סופרים ומשוררים רוסים לא מעטים מכל הדורות (מתאמיד 2001: 316).

והחינוכיים, כתבו ספרים ועבדו כמורים וכמחנכים.¹⁹ ציירים, סופרים וארכאולוגים רוסים ביקרו במזרח וישבו כשבאמתחתם תגליות ותיאורים שנמצא להם שימוש במחקר האקדמי. היו מזרחנים יושבי משרדים שיצרו קשרים עם מלומדים מקומיים ונטלו חלק ביזמות משותפות, תופעה שמספר עליה בפירוט רב קראצ'קובסקי, מכרם של הסופרים והחוקרים האחים תימור המצרים ומיכאיל גְּעִימָה ואנטון אל-סלחאני הסורים-לבנונים (בלנקובה 1972: 20-27; ברטולד 1977: 468-470, 475-474; קארצב 1959: 106-112; קארצב 1961: 33; קראצ'קובסקי 1955: I: 48-54).²⁰

מזרחנות ואוריינטליזם

מן הדין שנתייחס עתה להיסטוריה האימפריאלית של רוסיה ונבחן את תפקידה של האקדמיה בשירות הכיבוש הרוסי. התנופה הגדולה בחקר המזרח המאפיינת את המאה התשע עשרה קשורה קשר בל יינתק להתפשטותה הטריטוריאלית של המדינה, ומכאן לצורך של השלטון להכיר, ללמוד ולתאר לעצמו ('לדמיין', בלשוננו של אדוארד סעיד) את התרבויות שכבש על מנת שיוכל לפתח כלים יעילים לשליטה ארוכת שנים בהן. האקדמיה הרוסית מילאה תפקיד מפתח בעיצוב הגישה ההגמונית כלפי העמים הנשלטים, והיות שהעיקרון שעמד כל העת לנגד עיני השלטון היה הקפדה על מידה בסיסית של ריסון עצמי ביחסו כלפיהם על מנת לשמור על שלמות המדינה (ריסון שנונה, כמובן, כאשר 'תבעו' ואת הנסיבות [Brower and Lazzarini 1997: 244]), היה כר הפעולה של האינטלקטואלים מרווח במיוחד.

כבר מימיה הראשונים הייתה הפעילות המזרחנית ברוסיה קשורה במאמץ להטמיע את העמים האסיאתיים שנכבשו זה מקרוב במדינה ובתרבות הרוסית, בין היתר באמצעות

19 בראשית המאה העשרים נוצרה בסוריה הגדולה קבוצה של סופרים ומתרגמים, שהעבירו לערבית יצירות מרכזיות מן הספרות הרוסית הקלאסית והחדשה; אנשים אלו (ח'ליל בִּיֵדֶס, סלים קבעין, מיכאיל גְּעִימָה ואחרים) התחנכו כולם בבתי הספר של האגודה הפלסטית הרוסית ושלטו בשפה הרוסית כאילו הייתה שפת אמם (קראצ'קובסקי 1955: III: 226, 267-269, 273, 275-276, 280, 312-313; קרימסקי 1971: 314-316).

20 מן הצד השני של המטבע, הייתה רוסיה מוקד עניין עבור אישי ציבור ומשכילים מוסלמים, שהעריכו את כוחה העולה כמשקל נגד לאימפריאליזם האירופי בעידן 'המשחק הגדול' (התחרות בין בריטניה לרוסיה על השליטה באסיה התיכונה ובהודו) וחלוקת המורשת העוסמאנית בסוף המאה התשע עשרה. ההוגה והמהפכן המוסלמי הרפורמיסטי, ג'מאל אל-דין אל-אפריאני (1839-1897), התגורר ברוסיה בין 1887 ל-1889 וניהל בה פעילות ציבורית למען המוסלמים ונגד האימפריאליסטים עד אשר המאס את עצמו על הצאר אלכסנדר III (תכומב 1972: 186-193).

רוסיפיקציה והמרת דתם לנצרות. אחד מיעדיו העיקריים של פטר I, כאשר עודד את לימודי השפות האסיאתיות, היה לקרב את עמי אסיה לרוסיה על מנת שיצטרפו אל חיק הכנסייה, מטרה שלא הושגה כהוא זה (ברתולד 1977: 29-27; Brower and Lazzerini 1997: 19-21). עוד ביקשה פטרבורג, אז כמו מאוחר יותר, לכפות על כמה מעמי הקווקאז את הכתב הקירילי תחת הערבי. השלטון הקים מוסדות תרבות רוסיים בערים המזרחיות המרכזיות, כגון התאטרון בטביליסי, פתח בתי ספר רוסיים או דו-לשוניים שנועדו לדחוק את רגלי החינוך הדתי המסורתי ושיגר משלחות מיסיונריות לאזורים הללו (משלחות שכללו מיסיונרים זרים, למשל, במחציתה הראשונה של המאה התשע עשרה פעלו בקווקאז ובשפך הוולגה מיסיונים סקוטיים. ראו: Brower and Lazzerini 1994: 284-286; and Lazzerini 1997: 107-109, 143-148). בדרך זו למדו נתיניה המזרחים והמוסלמים של רוסיה להכיר את התרבות הרוסית המערבית-הפראבוסלאבית על מעלותיה וחסרונותיה: הן כמגדלור קוסם והן ככוח פוליטי העלול להיות דורסני ולהמיט אסון על מסגרותיהם החברתיות ועל מורשתם התרבותית. הכיבוש הרוסי שביקש לעודד התבוללות העניק למוסלמים, בבלי דעת, כלים אינטלקטואליים ופוליטיים להיאבק בו. מעטים בלבד אימצו את התרבות הרוסית ללא סייג ואילו הרוב הגדול בחר להתנגד, בין אם באלימות, כמו בקווקאז, בין אם בדרכי שלום, כמו באסיה התיכונה (שבה הפגין המנהל הרוסי יחס סובלני לאין ערוך וכיבד את אמונותיהם ואת מסורותיהם של עמיה ברוח גישת יקטרינה II [Brower and Lazzerini 1997: 119-122]) ובין אם בדרך של 'הג'רה', בייחוד מן הקווקאז ומקרים (שם: 102-103, 170). ההתנגדות הרוחנית-האינטלקטואלית שהתגברה במחציתה השנייה של המאה התשע עשרה התנקזה לשני מסלולים: שיבה המונית אל האסלאם, תופעה שנפוצה במיוחד בקרב הטאטארים שהתנצרו (צ'רבונאיה וקאפלר 2001: 104; [Brower and Lazzerini 1997: 271-291 esp. 271-272]), ועליית תנועת הרפורמה האסלאמית, המכונה התנועה הג'ידידת ('המחדשת'). תנועה זו, שקראה למוסלמים ברוסיה לבחון מחדש את ערכי מסורתם, להתלכד התלכדות לאומית, תרבותית ולשונית, להשתלב במדינתם כשוויים בין שווים ולאמץ את המודרניזציה הרוסית בלי לוותר על זהותם, עוררה איבה ואפילו פאניקה בחוגי השלטון אשר השכילו לראות בה נתיב חלופי למודרניזציה ולביסוס זהות מוסלמית חדשה שאינה כרוך בהתבוללות בתרבות הרוסית. עד כדי כך הגיעו הדברים שב-1910 התכנסה בפטרבורג ועידה מיוחדת לדון באפשרויות להשבת המוסלמים לדרך הרוסיפיקציה ולהבסת התנועה הג'ידידת והפן-תורכיים שהחלו להתפשט במדינה בעקבות מהפכות 1905, 1906 ו-1908 ברוסיה, בפרס ובאימפריה העוסמאנית. הוועידה המליצה להגביל את כוחם החינוכי והחברתי של הג'ידידים, שצלחו במקום ששקלו בו הרוסים (ואכן החלו רדיפות נגד מנהיגי התנועה ופעיליה, גם אם ללא אלימות חמורה), ולהעצים את הפעילות התרבותית והדתית הרוסית בקרב הנוצרים שנתרו. עם זאת, פסקה הוועידה שאבד הכל על השיטה המיסיונרית הישנה ושאינו עוד

טעם לשוב אליה (צ'רבונאיה וקאפּלר 2001: 104-105; Brower; Batunsky 1994: 218-224; and Lazzerini, pp. 139-151, 180)²¹.

האקדמיה אף היא לא טמנה את ידה בצלחת. אחד הסימנים הראשונים להתגייסותה של המזרחנות לשירות המפעל האימפריאליסטי הרוסי מצוי עוד בפרויקט של קר, שבו הביע מחברו את התקווה כי בבוא השעה, עם נפילתן של בוכרה ושל סמרקנד לידיים רוסיות (מאה ושלושים שנה לפני כיבושן!), ייתגלו בהן אוצרות כתבי יד אשר ישמשו את חוקרי המזרח (ברתולד 1977: 406). אף על פי שהשלטון הרוסי נשמר לרוב מהפעלת אלימות מוגזמת נגד נתיניו במזרח, הוא הרבה לחטוא ביחס מתנשא, מזלזל ועוין כלפיהם, יחס שניתן להגדירו כאלימות אינטלקטואלית. יחס זה בא לידי ביטוי בעבודותיהם של חוקרים רבים: החל מהמאה השמונה עשרה, כבר במפגש המשמעותי הראשון בין 'הציוויליזציה' הרוסית והתרבויות 'הברבריות' של אסיה התיכונה והרחוקה ושל הקווקאז, הייתה הנימה השלטת בכתביהם נימה של איבה, של בוז ושל זלזול בעמי אסיה (יש לציין שהעמים הללו גמלו לכובשיהם ביחס דומה). הם תוארו על פי רוב מתוך השוואה לתרבות הרוסית, לעומת יכולותיהם השכליות והתפתחותם הלאומית והמדינית של הסלאבים: תוצאות ההשוואה שימשו הוכחה ל'פיגורם' והובילו למסקנה שיש להטמיעם ברוסיה. במיוחד הצטיין בכך מדע האתנוגרפיה של המאה השמונה עשרה (שהיה נתון, כזכור, בידיים אירופיות), אשר הפנה את מרבית מאמציו לזיהוי מאפייני הגזע של העמים השונים, על שלל מנהגיהם, לשונותיהם, אמונותיהם ואורחות חייהם, ולהגדרתם במסגרת המדינה והתרבות הרוסית – זאת בניגוד לשיטות שרווחו לפני המאה השמונה עשרה, אשר חילקו את העולם חלוקה פשוטה לרוסים הפראבוסלאבים וליתר העמים 'עובדי השטן' (Batunsky 1990: 14-15; Brower and Lazzerini 1997: 9-10, 33-37, 40-45). יש הרואים בגישה זו ובגישות דומות משנים מאוחרות יותר (במיוחד גישת פון קאופמן) ניסיון רוסי ליצור זהויות חדשות יש מאין ולכפות אותן על עמי אסיה והקווקאז באמצעות שרטוטם של קווי תיחום אתניים חדשים וקריאתם בשמות בלתי מוכרים עד כה – שמות שאומצו לימים בידי העמים האלו ושהם הם גודעים עד ימינו אנו (Brower and Lazzerini 1997: 14-15, 21-22). באסיה התיכונה נחל הניסיון הצלחה מוגבלת מאוד, היות שבה, יותר מאשר בשאר מחוזות רוסיה האסיאתית, הייתה ההבחנה בין העמים והעממים מטושטשת או בלתי קיימת: גבולות לשוניים לא חפפו גבולות של מאפיינים אתניים, ואלו לא חפפו גבולות התיישבותיים-כלכליים וכדומה. במצב זה ההכרעה מיהו סרטי, מיהו טג'יקי, או מיהו אוזבקי, הייתה תכופות שרירותית (שם: 129).

21 להרחבה על יסודותיו התאורטיים וההיסטוריים של הג'ינדיזם ראו גנקביץ' 2001 (I): 378-384; גנקביץ' 2001 (II): 385-400; Lazzerini 1992: 151-165.

במאה התשע עשרה הלך הקשר בין האקדמיה לשלטון והתהדק. התרחבות גבולותיה של האימפריה הרוסית, החדירה המואצת לקווקאז וכינון גבולה של רוסיה עם האימפריה העוסמאנית ועם פרס שינו את אופי המגע בינה ובין עמי המזרח והאסלאם. היחסים ביניהם, שהיו עד כה שאלה של הגמוניה פנימית בעיקר, הפכו לסוגיה פוליטית ותרבותית בסדר גודל בינלאומי. הסקרנות האינטלקטואלית ביחס לתרבויות שהתגלו זה עתה גברה, ועם זאת הוחרף הצורך במציאת פתרון אידאולוגי ומעשי כאחד למשימה שלקחה רוסיה על עצמה בכיבושה (באזיאנץ ואח' 1969: 14-15; מחאמיד 2001: 314). המזרחנים הרוסים החלו להשמיע קולם יותר ויותר בשאלות של פוליטיקה בינלאומית, שעה ששדה מחקרם התרחב והפך לאחד הגורמים העיקריים המעצבים את המדיניות הרוסית והמשרתים אותה, הן כלפי פנים והן כלפי חוץ. אוניברסיטאות ומוסדות אחרים, כמו המחלקה ללשונות המזרח במשרד החוץ, הגבירו את מאמציהן להכשיר דיפלומטים דוברי שפות זרות (ברתולד 1977: 472; קראצ'קובסקיי 1955: v: 71).²² רבים מן הנרשמים ללימודי המזרחנות באוניברסיטאות השונות עשו זאת מתוך שאיפה להשתלב בשירות הדיפלומטי, וכך הפכו הקתדרות והקורסים ללימודי המזרח לכלים של ניידות חברתית. הסגל האקדמי במחלקות לחקר המזרח קיבל על פי רוב את סדר הדברים ואף עודד אותו; רעיון שירות המדינה היה בעיניו רעיון אצילי ומובן מאליו, מלומדים ומורים רבים שאפו בעצמם להפוך לדיפלומטים. דוגמה מובהקת לכך נמצא בדמותו של סנקובסקיי, שזכה להתמנות בגיל כה צעיר לראשות הקתדרה ללימודי ערבית באוניברסיטת פטרבורג עם שובו ממסע מחקר־דיפלומטי במזרח התיכון בעיקר בזכות התועלת הפוליטית שצפוי היה להביא למדינתו; הוא עצמו השתוקק לקריירה דיפלומטית ופנה כמה וכמה פעמים להתקבל לשירות המדינה, אולם מוצאו הפולני ועברו הפוליטי המפוקפק מנעו את התגשמות מאווייו (קאוורין 1966: 11, 19-22, 36-41). מקרה זה לא היה היחיד מסוגו: קרימסקיי, שהעמיד תורה שלמה על יסוד התפיסות הגזעניות מבית מדרשם של ארנסט רנאן (Renan, 1823-1892) ושל ז'וזף גובינו (Gobineau, 1816-1882), תפיסות אשר רווחו במדע האירופי בתקופתו, הרבה להתריע מפני 'הסכנה הפן־תורכית'.²³ כמו כן, יש

22 דוגמה נוספת לארגון בעל אופי ומטרה דומים היא הוועד הרוסי לחקר אסיה התיכונה והמזרחית, שקם ב־1902 וכלל את נציגי האקדמיה והשלטון, מפני שהיה מסופח אף הוא למשרד החוץ (ברתולד 1977: 504-505).

23 קרימסקיי יצר קנה מידה לבהינתן טיבן של ציוויליזציות ושל תרבויות מזרחיות לפי התפתחותן ההיסטורית וכושרן להתפתחות עתידית. בראש הסולם הוא הציב את הפרסים הארים, אחריהם את הערבים ואת היהודים השמים, ובתחתית הסולם הוא שם את התורכים, שהיו בעיניו סמל הגיוון משום שבהם נתגלמו קנאות, בורות, צרות אופקים ורחנית, אי־התפתחות וראקציה חשוכה

משמעות רבה לדברים שהשמיע מורה מן הפקולטה ללשונות המזרח בפטרבורג ב־1858: הוא התבטא בזכות השילוב בין ידע תאורטי לידע מעשי משום שיש לראות את הפקולטה [...] כמוסד היחיד המקנה לתלמידיו את ידיעת שפות המזרח תוך התחשבות בדרישות

המדע ובצרכי המנהל המדיני כאחד' (ברתולד 1977: 131; הדגשה שלי).²⁴

חרף חיוניותם (או אולי דווקא בגללה...) של לימודי המזרח לתפקודה המדיני והאימפריאלי של רוסיה נהג השלטון כלפי המוסדות ללימודי המזרח בחשדנות יתרה. בד בבד עם צמיחתה של המזרחנות הרוסית גבר הפיקוח הממשלתי עליה במטרה למנוע את עלייתה של אפוזיציה נוספת למשטר הצארי מבין כתלי האוניברסיטאות. כאשר נבקטו היוזמות מלמעלה, היה אחד מיעדיהן הגלויים לעקור אפוזיציה כזאת: בפרויקט של אובארוב הובעה התקווה המפורשת שלימודי המזרחנות יסיטו את הגיגי הנוער ממיני קושיות פוליטיות ותרבותיות שלא יאה להם לצעירים לעסוק בהן (ברתולד 1977: 537). הקיפאון של ימי ניקולאי I לא פסח על לימודי המזרח, אך גם מאוחר יותר ניתנו להם התקציבים הממשלתיים במשורה והותנו במיני תנאים שמשמעותם הייתה שמירת המחקר בגבולות שכס המלוכה סובלם. את ההתפתחות המהירה במזרחנות הרוסית ניתן לייחס, בין היתר, להיענותם של המלומדים לתביעות האלה ולזהירותם המופלגת בגשתם לעסוק בעניינים שריח הפוליטיקה נודף מהם – חוקרים ומרצים שהעזו לפעול על דעת עצמם נענשו על כך (באזיאנץ' ואח' 1969: 24, 30; ברתולד 1977: 45, 541).

מעניין יהיה לבחון את ההצדקה שמצאו לעצמם המלומדים הרוסים לכניעתם לדרישותיו של המנגנון השלטוני, ולברר לאיזו השפעה או טובת הנאה ייחלו במסגרתו. היטיב לבטא זאת הערביסט הדגול ויקטור רוון, אשר טען כי על העם הרוסי, מעצם היותו הריבון האימפריאלי בארצו, מוטלת חובה תרבותית גדולה – וחובה זו היא האחזיות שהוא נושא להכרתם, להינכום ולקידומם של עמי רוסיה האחרים ולהבאתם לרמה תודעתית ותרבותית נאותה (בעקיפין נרמזו פה שחרור מן הרודנות הצארית, אם כי איננו יודעים לבטח אם אמנם רוון התכוון לכך [ברתולד 1977: 589]). דעה זו ביטאה אחת משתי הגישות כלפי נתיניה האסיאתים והמוסלמים של רוסיה, שרווחו החל מסוף המאה השמונה עשרה בחוגי השלטון והאקדמיה. רוון דגל בגישה היונקת מגישת יקטרינה, שעל פיה היכרות קרובה בין השולטים לנשלטים תוך כבוד הדדי תקרב את הנשלטים

(Batunsky 1992: 75-80). באטונסקי מתעלם מכך שדברי הקטרוג של קרימסקי נגד התורכים אינם אלא תרגום ופיתוח לאידאולוגיה האנטי-תורכית במודרניזם האסלאמי, הזוקף לחובת התורכים את 'קיפאון' של האסלאם.

²⁴ למען הצדק ראוי לומר שפעמים רבות לא עמדו המוסדות המזרחניים בציפיות 'המנהל המדיני' והידע המעשי שהעניקו לא הספיק להכשרת דיפלומטים (ברתולד 1977: 158).

לתרבות הרוסית ותביאם להכיר בעליונותה ולהתבולל בה. באופן זה, טענו מצדדיה, יתבסס השלטון הרוסי בקווקאז, באסיה התיכונה ובסיביר לאורך זמן, ויכה שורש ללא התנגדות מקומית. הגישה השנייה, שפשתה בעיקר בחוגי הצבא העוסקים במרדפים אין-ספור אחר פורקי עול קווקאזים, קבעה שהקנאות המוסלמית היא סכנה חמורה שיש לעקרה מן השורש; לא תיתכן כל פשרה בינה ובין השלטון הרוסי, ויש לכפות אותו בכוח הנורע תוך זהירות מפני עירוב בין המזרחי המוסלמי הפרוע למערבי הרוסי. להשקפה זו הייתה עדנה מסוימת במחציתה השנייה של המאה התשע עשרה, כאשר התחורר שניסיונות הניצור ארוכי השנים בקרב המוסלמים עלו בתוהו (Brower and Lazzerini 1997: 117-118, 138-139).

שני זרמים המקבילים למזרחנות האקדמית במדע המזרח הרוסי, המזרחנות הדתית והמזרחנות הצבאית, נטו לבטא את הגישה השנייה שדגלה בהפרדה. אף על פי ששתיהן ביטויים נתעבים במיוחד לקולוניאליזם תרבותי, אין להקל בהן ראש, שכן משורותיהן יצאו כמה וכמה מלומדים חשובים. המסד הכנסייתי, מתוקף התעניינותו בנעשה בארץ הקודש, השקיע רבות במחקר תולדותי, ובכך הרים תרומה נכבדת לחקר פלסטין והארצות השכנות. בתוך גבולות רוסיה, לעומת זאת, הצטמצמה תרומתו למאבק בג'יודיזם ולתמיכה במפעל המיסיונרי הכושל (Batunsky 1994: 213-235). בניגוד לו, הייתה המזרחנות הצבאית תוצר מקומי של כיבוש, בעיקר הודות להצבתם של גדודי צבא במחוזות שבמזרח ובמחוזות מוסלמיים לפרקי זמן ארוכים, גדודים שהתלוו להם משלחות מחקר מטעם האקדמיה. ככל שהעמיקה חדירתה של רוסיה אל ארצות המזרח, כן התקדמה והשתכללה המזרחנות: המזרחנים צעדו בעקבות הצבא, והצבא אף החל מעמיד מלומדים משלו (ראו ברתולד 1977: 391-417, 427-451). מלומדים אלו סיפרו על רשמיהם מן המפגש עם בני המזרח והאסלאם המוכנעים מעל דפי כתבי העת האקדמיים והעתונות, הם היו להיסטוריונים המתעדים את עלילות הכיבוש הרוסי במזרח ואת תולדות קרבנותיו בזמן אמת ואף שימשו מליצי יושר של האימפריאליזם הרוסי – אותן אימפריאליזם הנושא בחובו את האוריינטליזם, שבו ידע מוליד כוח וכוח מוליד ידע.²⁵ נציגו המובהק

25 בפתח ספרו המפורסם מודה אדוארד סעיד כי התמקדותו בהיסטוריה האינטלקטואלית-האימפריאלית של בריטניה ושל צרפת עושה עוול למדעי המזרח בארצות אירופה האחרות, ובכלל זה לרוסיה (Said 1994: 17), שבה המסורת האוריינטליסטית אינה כה מפותחת בהשוואה לשתי המדינות הנידונות (Said 1994: 1). אין בכוונתי לבחון עתה את כל ההיסטוריה האינטלקטואלית הרוסית באספקלריה של סעיד (תרומה חשובה לדיון זה מצויה בספרם של ברור ולאוריני), אך אעיר כי בשונה מן האוריינטליזם המערבי, הופנו חיציו של האוריינטליזם הרוסי (בהוראתו העונה להגדרתו של סעיד) אל בני האוריינט שבתוך גבולות רוסיה יותר מאשר אל בני האוריינט שמחוץ להם – והם שסבלו מן האוריינטליזם המערבי. אוצר הדימויים והמונחים של האוריינטליזם הרוסי הפונה כלפי האחרונים

של זרם המחקר הזה היה המושל פון קאופמן, אשר קיבל ייצוג נאות בכנס המזרחני של 1876 (קראצ'קובסקיי 1955: 1; 119-122; 125; 1997: 125). בהקשר זה עלינו לזכור שהחלוקה בין שלושת זרמיה של המזרחנות לא הייתה מוחלטת, היו קצינים שהשתלבו יפה באקדמיה, הפקולטה ללשונות המזרח בפטרבורג ערכה בשנות השישים של המאה התשע עשרה ניסיון כושל להכשיר מיסיונרים (ככל הנראה על רקע התחזקות האסלאם בקרב הטאטארים [ברתולד 1977: 168]) ואוניברסיטת קאזאן שימשה, החל ממחציתה של המאה התשע עשרה, כמוסד האחראי להפצת הנצרות בקרב עמי אסיה התיכונה והפכה לבסיסה של המזרחנות הדתית.

'המזרח' בשיח הציבורי ובאמנויות

הגם שהגישה היקטרינית נזנחה על ידי השלטונות, היא נקלטה יפה בחוגיה הליברליים של האינטליגנציה הרוסית, כפי שמעידים דבריו של רוזן המובאים לעיל. הליברליזם הרוסי, בשר מבשרה של התרבות הרוסית החדשה, גילם את האופוזיציה הרוחנית והפוליטית לעריצותם של ניקולאי I ושל יורשיו. הליברלים והשמרנים התנצחו בשאלות היסוד של ההווה הרוסית, מאחר שכל צד עיצב חזון פילוסופי משלו באשר לחובותיהן של המדינה ושל התרבות הרוסית הפראבוסלאבית כלפי עצמן וכלפי נתיניהן ובני חסותן. בעוד שהשמרנים גרסו כי המלוכה האבסולוטית היא ציפור נפשה של האימפריה, פסקו הליברלים שהמלוכה אינה אלא אבן מאבני הבניין בישות המכונה רוסיה – ואבן בניין זו יש להחליף. החלפתה נחוצה מפני שזהו מרכיב מושחת ומתועב, המטמא את ההווה החברתית והתרבותית הרוסית, המכשיל את התקדמותה והמונע את הפיכתה לנאורה שבמדינות העולם. המחנה הליברלי תקף קשות את הפרויקט האימפריאליסטי המלכותי, חשף את עוולותיו, מזה על אכזריותו וקרא להסיטו מן הנתיב הרה האסון. האצבע המאשימה הופנתה אל המנהל הצארי, אל אורחות הכיבוש והשליטה, ולא אל עצם השתלטותה של רוסיה על עמים נכרים ועל אדמות לא־לה. באוטופיה שהגו הליברלים אמורה הייתה ארצם לשמש 'אור לגויים' האסיאתיים, שכן היא נושאת באמתחתה את התרבות הסלאבית הנוצרית, את מתת הקדמה הטכנולוגית ואת המוסר העילאי. רוסיה, בהנחילה לבני המזרח את מנעמי התרבות המערבית, נתפסה כגומלת טובה תחת טובה, כי הלא הערבים 'המזרחים' הם שהנחילו למערב את תרבותם ואת מדעיהם בימי הביניים.

נראה כשאוב מן האוצר המערב אירופי, חרף העובדה כי היחסים ההיסטוריים בין רוסיה לאימפריה העוסמאנית ולפרס ודימויה של רוסיה כנוצרת שלהבתה של הנצרות המזרחית תופסים נתח נכבד בשיח האינטלקטואלי, ההיסטורי, הפוליטי והמדעי הרוסי.

כדי שהאימפריאליזם הרוסי יהיה נאור, כראוי לו, הטיפו הליברלים לרפורמה מעמיקה בכל המבנה השלטוני והחברתי הרוסי (Batunsky 1990: 480-481, 486-488; Barrett 1994: 480-481, 486-488; Batunsky 1992: 75-84, esp. 81-83).

'השאלה המזרחית' היא אפוא שאלה המשיקה לבעיות הזהות הרוסית, שאין בינה לבין השקפותיהם ומאוייהם של בני המזרח והאסלאם ולא כלום. חזון השחרור היה לאומי-פנימי ולא כלל-אנושי. המחלוקת שבין האופוזיציה הליברלית לשמרנים אהדי השלטון התמצתה בבחירת הדרך להנחלת הנצרות והקדמה האירופית לעמים הנכבשים, ולא על כשרות היומרה. תמימות דעים שררה בין שני המחנות באשר למצבם ולדמותם של בני המזרח: הם היו 'בני האוריינט' שההיסטוריה שלהם קפאה על עמדה ולא תתעורר לחיים אלא בהתערבות הרוסית המבורכת. תושבי סיביר, הקווקאז ואסיה התיכונה דומיינו ותוארו כ'פראים אצילים', תמימים ופרימיטיביים באורחותיהם, אך גאוותנים ומסתוריים, ואמנותיהם – כעלילות כוזב מכשפות. דמות 'האחר' באידאולוגיית האימפריאליזם הרוסי 'המשהרר' נשענה על מטענים היסטוריים עמוקים וככדים: לשמות 'מזרחי', 'מוסלמי', 'טאטארי', 'באסורמאן' (שיבוש של 'מוסולמאן') משמעויות לוואי שליליות בשפה הרוסית, הלשון שזכרה את העול הטאטארו-מונגולי לאחר ששכחו אותו דובריה. משמעויות אלה קיבלו משנה תוקף במחציתה הראשונה של המאה התשע עשרה, בפרוץ מלחמת השחרור היוונית (1829-1822) שעוררה שנאה ציבורית עזה לאימפריה העוסמאנית המוסלמית, עושקת היוונים הפראבוסלאבים (Batunsky 1990: 3, Barrett 1994: 482-483; Batunsky 1992: 76). אידאולוגיה זו שימשה בעת ובעונה אחת תקווה לכינון תפארתה של רוסיה המרחיבה גבולותיה מזרחה ודרומה, המגלה את מסתרי אסיה הרחוקה, הצולחת את משברי הנהר אמור אל ארצות הסינים הנידחות, הבאה בשערי המאווזוליאום של תימור-לנג הנורא והמעפילה אל הרקיע על פסגות הקווקאז עטורות השלג, וכן כנחמה המקהה את ההשפלה ממלחמת קרים (1853-1856) ומן המרד הלאומי הפולני של 1863 (Barrett 1994: 479-480).

אחת מנקודות המגע המרכזיות בין המזרחנות הרוסית לתרבות הרוסית הייתה התפיסה האוריינטליסטית. ברם, בעוד שהנימות האוריינטליסטיות במזרחנות האקדמית היו תופעות לוואי הכרחיות למחקר עשיר ומעמיק שחשיבותו בלתי מעורערת, הרי שהאוריינטליזם בספרות ובאמנות מילא בתקופה זו תפקיד שונה לחלוטין. סופריה, משורריה ומבקריה של רוסיה נטלו מוטיבים אוריינטליים לשם תהייה על קנקנה של ארצם-הם כישות לאומית, דתית ותודעתית. מוטיבים אלו שימשו אותם לניסוחה של אופציה תרבותית עצמאית ומשחררת מכבלי השלטון, אשר תסלול נתיבים חדשים באמנות הספר הרוסית בהיקלע שירתה של רוסיה למשבר במות גדולי יוצריה במחצית המאה (Batunsky 1990: 22). אין ראייה טובה לכך מאשר דברי המחאה של גוגול נגד מצבה הרוחני והפוליטי של ארצו, העוטים כסותה של מסה היסטורית על החליפה הקדום אל-מאמון.

אם מחציתה השנייה של המאה התשע עשרה, עידן הפרווה בספרות הרוסית, היא תקופת הראליזם, הרי מחציתה הראשונה, עידן השירה, היא תקופת הרומנטיקה. הסוגה הרומנטית נוהה מטבעה אחר אקזוטיקה, קסם ומסתורין, ואלו נשלפו בשפע מתיבתה של המזרחנות הרוסית ועובדו עיבוד אמנותי להנאת הקהל הקורא ולחינוכו. יתרה מזאת, תקופונים ספרותיים כלליים שימשו במות לפרסום ולביטוי עבור המזרחנים הרוסים לפני הופעתם של כתבי העת המקצועיים, ואף לאחר מכן. עיתונים ותקופונים נטלו חלק בהפצת הידע המזרחני ההולך ומצטבר באקדמיה הרוסית, אם בפרסומים בעלי אופי מדעי ואם בפרסומים ספרותיים-אמנותיים: סיפורים, שירים, פואמות, רשימות מסע וזכרונות (קראצ'קובסקי 1955: v; 84-83; Batunsky 1990: 20). ראשיתה של סוגה זו בספרות הרוסית, שתכונה לצרכינו 'אוריינטליזם פופולרי', אשר היה בה כדי לבטא את השסע בין הציבור לשלטון, נעוצה עוד במאה השמונה עשרה, עת החלו חודרים אל התרבות הרוסית מוטיבים מזרחיים עם תחילתה של המזרחנות האקדמית (תרגומי הקוראן המוזכרים לעיל, תרגום רוסי לאלף לילה ולילה וכדומה). מוטיבים אלו היו, רובם ככולם, שאולים מן המקורות המזרחניים האירופיים ולא ממקורות ראשוניים ושימשו מעין תחליף לסוגיות ולנושאים מזרחיים שמוצאם במזרח עצמו (קראצ'קובסקי 1955: v; 42-41, 45). המפנה התרחש עם מיסודה ההדרגתי של המזרחנות בראשית המאה הבאה, עת עלו על במת האקדמיה שני חוקרים שבזכותם התוודעו הספרות והאמנות הרוסיות אל האוריינט מכלי ראשון: א. בולדירב המוסקבאי ואוסיפ סנקובסקי הוילנאי-הפטרבורגי. חשובה במיוחד תרומתו של סנקובסקי, שכן בשנות השלושים, אחרי שנוכח כי לא יוכל לקומם את הקריירה האקדמית שלו מהריסותיה, פנה לעסוק בספרות ובעיתונות. הוא הפך לאחד מעורכי כתבי העת והסופרים המשפיעים ברוסיה, וכך החדיר והפיץ בספרות הרוסית נושאים מזרחיים שהיו למהות העניין וללב היצירה וחדלו להיות קישוט בלבד, נושאים שהיו שאובים ממקורות מזרחיים ראשוניים ולא מתרגומים מערביים. פעילותו עוררה הדים בקרב האינטליגנציה הרוסית, בהשפעתו החלו משוררים וסופרים אחרים ליצור יצירות התדרות רוח אוריינטלית, תרמו להפצת תודעת המזרח בציבור הרוסי ולהפיכתה לכלי התנגדות לניוון הצאריסטי (קאוורין 1966: 36, 160-161; קראצ'קובסקי 1955: i; 246-225; v; 60-59, 75, 82-76).²⁶ פושקין, לרמונטוב, לב טולסטוי ואחרים - יוצרים שעל חשיבותם אין עוררין - שלחו ידם בחיבור שירים,

26 מעניין לציין שאחד מאיובי הספרותיים המושבעים של סנקובסקי היה לא אחר מאשר מיודענו ניקולאי גוגול (ואולי לא רק אויב ספרותי - הלא הם היו עמיתים באוניברסיטת פטרבורג); נשמרה אפילו טיוטה למאמר ביקורת קטלני מאת סנקובסקי נגד נפשות מתות, בנוסח פסודו-אוריינטליסטי, כמעין השאלה מאלף לילה ולילה (גיפיוס 1936: 226-249).

סיפורים ורומנים, אשר לימדו סנגוריה על גדולת העם הרוסי, על תולדותיו ועל רוחו העצמאית באמצעות הנושאים והמוטיבים האוריינטליים, אם מן העבר ואם מן ההווה (ראו קראצ'קובסקיי 1955: 1: 157-161, 213).

הפער בין המזרחנות האקדמית למזרחנות הפופולרית (אשר שיקף בעקיפין את הפילוג בין גישת יקטרינה לגישה המחמירה, באשר הראשונה זוהתה לרוב עם המזרחנות העממית-התרבותית, והאחרונה – עם המזרחנות האקדמית-הממסדית) העמיק בשנות השלושים של המאה התשע עשרה עם פריצת מלחמות השרור בקווקאז. שעה שמזרחנים מקצועיים רבים עטו על מנהיג ההתקוממות, האמאם הדגסטאני שאמיל (1871-1797), ותיארוהו כשטן בדמות אנוש, הפכו הוא ולוחמיו לדמויות מופת בעיני הציבור הרוסי העוין את הצאריזם. לנגד עיניהם התהווה מעין צלם קיבוצי של לוחם קווקאזי אציל נפש ונועז, אשר קיבל ממדים מיתיים וגילם את החירות הרוחנית שאליה נכספה רוסיה במאה התשע עשרה. המזרח ככלל והקווקאז בפרט הציטירו כמשאת נפש רומנטית שאליה ינוס כל צמא חופש.²⁷ המיתוס הזה הפך לאחד הגורמים המלכדים את האופוזיציה הרוחנית (וחוגים רחבים ממנה) והתפוגג רק עם תבוסתו המלאה של המרד בסוף שנות החמישים, עת השתרשה ההכרה שהקווקאז הסורר היה לחלק בלתי נפרד מאמארוסיה. אידאל החירות התגלגל והפך לפולחנו של האישי שאמיל השבוי, אשר טופח הן בידי האופוזיציה הליברלית שחיפשה לה דמות גיבור והן בידי הממסד השלטוני, שביקש להצייר כנדיב וכמיטיב בנהגו ביריבו המובס באצילות (Barrett 1994: 484-485; Brower and Lazzerini 1997: 82-84, 90-96). נוצר אפוא מצב פרדוקסלי: שלא כמו במערב, שבו ההתפעלות הרומנטית מן האוריינט המסתורי פינתה את מקומה עם פרוץ המפעל האימפריאליסטי לבזו ולהתנשאות כלפי עמי המזרח הכנועים, ברוסיה דרו שתי התפיסות המנוגדות בכפיפה אחת וביטאו את עומק המשבר בין השלטון לנתיניו, משבר אשר בא על פתרונו רק בפברואר 1917.

מפלתו של שאמיל היכתה במעמדו של האוריינטליזם הפופולרי, אך לא הביסה אותו. אוצר הספרות הרוסית הספיק להתעשר ביצירות אוריינטליסטיות שלא נס ליחן עד היום וששימשו השראה ליצירות מאוחרות יותר; אולי המעניינת בהן היא עיבוד מתוך תרגומים אירופיים לאלף לילה ולילה בשלמותו, בתרוזים (סך הכל 71,460 בתי

27 לרמזונוב: 'אָטשן נא, רוסיא לא מוגעלת, / עם עבדים, עם אדונים, / אַתכם, עונדי מדי התכלת, / אותך, אומת הצייתנים.' / לו בקווקאז, בהר מבעד, / משליטך אָפֶנְפֶה, / מַעַם אוזנם הכל שומעת, / מעם עינם הכל צופה.' (לרמזונוב 1989: 206).

שיר בארבעה כרכים!) אשר יצא במהדורה מצומצמת במוסקבה ב־1877.²⁸ מתחוויר, אם כן, שלמזרחנות הרוסית הממוסדת והעממית חלק לא מבוטל בהתפתחות הספרות הרוסית ובהשיגיה הגדולים במחציתה השנייה של המאה התשע עשרה.

גוגול כאוריינטליסט

ומה ל'אל־מאמון' של גוגול ולאוריינטליזם הפופולרי? הבה נתבונן בכמה מובאות מ'אל־מאמון': '[הערבי]... הקים אמות מים והיכלות ונטע יערות... אשר בהם שלחו המזרקות צופנות העדנה את מימיהן אל השמים וקטרו בושמי המזרח'... 'ההוגה... מיוון לא הלם את דמיונם הנמהר, הפורה והמזרחי מדי [של הערבים]...' 'עם מופלא זה לא צעד, כי אין לקראת התפתחותו'... 'אורחות השלטון האסיאניים'... 'בורא הקוראן אחוז־היצר'... 'הלהט הזה אשר הוא מהותו של עם ערב'. אין מדובר בהערות אגב על 'טבעם' של הערבים, כי אם בתפיסה יסודית ששבה ועולה במקומות רבים אחרים בערבסקות.

גוגול ממשיך ומספר: 'תושבי ערב... הנם זקופי קומה, רוים, [גון גופם] כצבע הזית, עיניהם ושיערים שחורים כפחם'; 'קווי אופיים: נטייה להשתלהבות מהירה, רוחב לב, הכנסת אורחים המדוכאות בתאוות הנקם והבצע, גאוה ותחושת עצמיות שמפחים בהם מרחבי המדבר המשתרעים עד אין קץ... דמיון עז ונטייה לבדיות פיוטיות'; '[מוחמד] שביקש להשפיע על טבעם הלוהט והחושני של הערבים, הבטיח גן עדן המעוטר בכל תפארת צבעי המזרח, וצירף לכל זאת נאומים חוצבי להבות ושרים עתירי צליל' ('חייהם הקדומים של הערבים'; גוגול 1952 [I]: 139, 140); 'נבחן את העידן הנוצץ שבו עלו והופיעו הערבים – תפארת עמי המזרח'; 'חלפה מאה... וכבר תשאל: כלום היה הוא [העם הערבי] חי וקיים, או שמא היה יצר דמיוננו המופלא מכל?' ('על ימי הביניים'; גוגול 1966: VI: 35); 'תחילה על אסיה... שבה תודעתן הילדותית [של הבריות] מביאה אותן לכדי אמונה כי הן הנבונות מכל... שם שמח לו התורכי לרבוץ כל ימי חלדו... ולעשן את הקאליאן ושם דוהר הברדוי כרוח סערה בשימון... להסביר מדוע מצטיין השבט הטבטוני בקשיות אופיו הפלגמאטי בעודו בגרמניה ומדוע נחה עליו עליצות האופי הקליל בחצותו את האלפים' ('הגיגים על הגאוגרפיה'; שם: 123, 126). המובאה האחרונה היא ראייה ניצחת לכך שתפיסתו האוריינטליסטית של גוגול אינה אלא חלק

28 הכותר נשא את השם: אלף לילה ולילה. מעשיות ערב המסופרות בבתי שיר רוסיים מפי ו. א. קאזאדאייב (קראצ'קובסקי 1955: V: 111-113). כן ראו Brower and Lazzarini 1997: 83-89.

מהשקפה כוללת על טבע העמים כולם, זולת העם הרוסי.²⁹ אין זה פלא, הלא תפיסות דומות רווחו במערב אירופה בעת ההיא, שעה שנוצר המיתוס על 'הנפש הרוסית המסתורית': ההיסטוריון והוקר התרבות היה יכול לאבחן את 'נפשם' של כל העמים והלאומים, אולם בדרך פלא, ברגע שהגיע לעמו שלו התנדפה 'נפשו של הלאום' והייתה כלא הייתה. שלא במתכוון, העניק גוגול תוקף כמו מדעי לתפיסות מיתולוגיות באשר למהותן של קבוצות לאומיות, שאין בינן לבין מדע האתנוגרפיה דבר ומחצית הדבר.

גוגול בן תקופתו היה וחלק את הלכי הרוח השכיחים בה. בין היתר, האמין (כרבים וטובים) בחשיבות השפעתו של 'האופי הלאומי' המולד והטבוע באומה מעצם ברייתה על נתיבי התפתחותה ותולדותיה. 'האופי הלאומי' הוא היוצר והמלכד את האומה וההבדלים בין העמים אינם אלא הבדלים מולדים של דפוסי התנהגות, חשיבה ואורחות חיים. אפשר שקבוצה לאומית זו או אחרת תמיר את אופיה, אולם לשם כך דרוש אירוע כביר ממדים ומזועזע, המשנה את הסביבה הטבעית והאנושית שלה, כגון נדודים על פני מרחקים במשך תקופה ארוכה, או כיבוש בידי ציוויליזציה מבווללת גדולה. בתפיסה זו כשלעצמה אין שום דבר 'גזעני' כמשמעו כיום, אולם היא משמשת בת לווייה בלתי נמנעת לעידן הקולוניאלי המבוסס על השקפה של אי שוויון בין האומות. לא ייפלא אפוא שבבוא הימים היא צמחה לכדי תורה גזענית של ממש באירופה.

בעיני גוגול, 'האופי הלאומי' הוא אחד ממכונניה של החוקיות ההיסטורית ואחד ממניעיו של הציר ההיסטורי המרכזי. לשיטתו, תפיסות עולם ומנהגי יסוד המונחים בשורש 'האופי הלאומי' לא זו בלבד שמחוללים הבדלים בין העמים, כי אם מפרידים בין יושבי יבשות. למעשה, הפערים הגדולים ביותר מצויים בין קבוצות עמים השוכנות ביבשות השונות, ולא בין לאומים שונים בני יבשת אחת. כלומר, קבוצות בעלות 'אופי לאומי' שונה חוברות ליצירת ציוויליזציה שלמה אחת, שכוחה המלכד גובר על כוחם המפצל של ההבדלים ביניהן. בתמונה ההיסטורית שמצייר גוגול לתלמידיו ולקוראיו מתחוללים מרבית המפנים ההיסטוריים החשובים וההתנגשויות הגדולות בין דרי היבשות השונות, ולא בתוך גבולותיה של יבשת אחת. לפי שיטה זו, עולה מדבריו של גוגול שאי ההלימה בין התודעה הערבית המוסלמית לתודעה היוונית, שהגיעה לשיאה בימיו של

29 לא מצאתי בערבסקות אוכור לאופיים הלאומי של הרוסים, אם כי במבט על התהוותה של רוסיה הקטנה מופיעות התייחסויות לאופיים של השבטים הסלאביים העתיקים ושל הקוואקים. כמו כן, ראינו לעיל שגוגול נוקט במילת הגנאי הגזענית 'זיידים' בדברו על יהודי ערב. צירופם של רבבות יהודים לאימפריה הרוסית בעקבות חלוקת פולין גזר עליהם לשאת את צלבו של 'האחר' האולטימטיבי בעיני הרוסים הדומיננטים ושכניהם הסלאבים הלא-רוסים, שמדיניות הרוסיפיקציה דחפה אותם לחפש נחמה באנטישמיות. אכן, העוינות לבני המזרח ולבני דת משה ברוסיה הנן תופעות אחיות.

אל־מאמון, ביטאה סתירה יסודית בין שתי התרבויות והציוויליזציות האלה וכישלונן של הח'ליפה בעוץ בניסיונו לגשר על תהום שאינה ניתנת לגישור. וכך מתאר גוגול את התרבויות השונות בארבע יבשות התבל: אסיה היא ארץ סוערת־חושים, ארץ של ניגודי מנהגים, מסורות והשקפות, המשלבת את הבלתי ניתן לשילוב לכאורה, ארץ מוצאה של האנושות ושל תודעתה; אירופה היא ארץ יציבה, קבועה וטהורה במנהגיה ובתפישותיה, ששורר בה היגיון היסטורי רציף ותקין, שמולכת בה התבונה המכניעה את חושי האדם ואת טבעו הבראשיתי; אפריקה היא ארץ שהאדם כבול בה לטבע ולחושיו, שבה בן האנוש אינו מתפתח כי אם חי במחזורים קבועים; אמריקה היא ארץ שבה השתלבו כל המאפיינים האלו יחדיו אך היסודות טרם התגבשו לכלל שלמות, ולפיכך טרם נוצר בה אופי ייחודי לה ('על הוראת ההיסטוריה הכללית'; שם: 53-55). משל להבחנות האלה מצוי בחיבור הלירי 'החיים', המבטא במלוא הפה את ההשקפה שמאפיינים רוחניים ואינטלקטואליים הם העומדים ביסוד היווצרותו של 'האופי הלאומי' והם שמביאים באורח שכמו נחרץ מראש להתנגשות בין האופיים השונים. השיבותו של 'האופי הלאומי' במחקר ההיסטורי לשיטת גוגול היא אחד הטעמים לכך שההיסטוריה המדינית והכלכלית הופכת לבבואתה של ההיסטוריה האינטלקטואלית והתרבותית.

אנו יכולים, אם כן, לקבוע שהמסה 'אל־מאמון', הגם שהיא מבוססת על מקורות מחקריים, הנה יצירת ספרות ולא מחקר, בדומה לרבות אחרות שהתחברו בשנים הן. עובדה אופיינית היא שהגותו ההיסטורית והאוריינטליסטית של גוגול אינה מוזכרת אצל איש מכותבי תולדותיה של המזרחנות הרוסית וזלת קראצ'קובסקיי המתוודה בלשון הזאת: '...נוכרתי... כי הלא גם גוגול כתב אי אז על אודות הח'ליפה אל־מאמון, כי נמצא בין כתביו דפים חדורי השראה על תרבות ערב, ויהיו אלו דפיו של אמן ולא של חוקר' (קראצ'קובסקיי 1955: I: 103). אזכור זה מבהיר ש'אל־מאמון' של גוגול חלף לצד המזרחנות הרוסית האקדמית כצל ולא הטביע בה כל חותם. אולם עצם העובדה שהסופר הדגול ראה לנחוץ להתעמק בדברי ימי הערבים, בתרבותם ובמורשתם, שטרם ועמל על מאמרים והרצאות בנושא בייחולו כי יזכה בקהל שומעים מסוקרן ונאמן, נובעת במישרין מכך שבמחציתה הראשונה של המאה התשע עשרה החל לצמוח ברוסיה ענף עצמאי בתרבות ובמדעים, שעלה ולבלב והסתעף לענפי משנה רבים ויפים – והוא מדע המזרח הרוסי.

במקום אחרית דבר

ניתן לצרף לסיפור הזה סיפא אירוני, שאינו קשור בגוגול עצמו, כי אם בניצול שניצל אותו השלטון הקומוניסטי לשירות עקרונותיו המתחלפים חדשות לבקרים. עובדה ידועה

היא שהמדינה הסובייטית ראתה את עצמה כממשיכתה הטבעית של ההיסטוריה הרוסית וכנקודת השיא בהתפתחותה של תודעתם החברתית של העמים הכלולים בברית המועצות. לשם כך טענה לאפוטרופוסות על כל נכסי התרבות במדינה באשר הם ופרשה את חסותה בין היתר על דמויות מפתח בתרבות ובאמנות העבר, אמנים, סופרים ומוסיקאים. על מנת לבסס את הלגיטימיות של השלטון הבלתי לגיטימי, 'עוצבו' מחדש השקפותיהם ופועלם של קלסיקאים אלו, והם גויסו מקברם לשמש כמכשיריה־בדיעבד של הרודנות הבולשביקית, תוך התעלמות מאי אלו היבטים בחייהם או ביצירתם שאינם עולים בקנה אחד עם צרכי הקומוניסטים או הכחשתם.³⁰ גוגול לא נמלט מן הגורל הזה, ואף על פי שמרבית המאמצים התרכזו בהצגתם של רוויזור ושל נפשות מתות ככתבי אשמה קשים נגד השלטון הצארי (תוך הסברים מגומגמים ונבוכים במקצת ל'סטייתו' הדתית של מחברם בשנותיו האחרונות), גם יצירה שולית יחסית כ'אל־מאמון' זכתה בטיפול דומה. הנה מספר לנו ס. מאשינסקי בספרו שיצא ב־1940 ש'ההכרה בכך שהעם הוא כוח המניע העיקרי של התהליך ההיסטורי אינה מביאה את גוגול לכפירה ניהיליסטית בתפקידו של הגיבור בהתפתחות החברתית'. ואם לא די בזאת, הוא מוסיף ומפרט: 'תיקונו של השליט הנאור, סופם כישלון משום שהם אינם נובעים מצרכיו של העם בשלב נתון זה בהתפתחותו ההיסטורית... מאמר זה ['אל־מאמון']... הנו פמפלט יוצא מן הכלל נגד אשליות ההשכלה של המאה השמונה עשרה' וכן הלאה, וכן הלאה (מאשינסקי 1940: 123-124). חלפו שנים עשרה שנים ומלאה מאה למותו של גוגול. 1952, כזכור, הייתה אחת משנות השיא ברדיפת 'הקוסמופוליטיזם' בברית המועצות, והדבר נתן את אותותיו במהדורות הרבות של כתבי גוגול שפורסמו אז: 'גוגול רואה בזרות הרעיונות שהח'ליפה הבגדאדי ביקש להנחיל לעמו את הסיבה לתבוסתו ולכישלון פעילותו המתקנת. גוגול מגנה את הקוסמופוליטיזם של אל־מאמון, בהראותו את עקרונה ואת הנזק שגורמת השכלה נכרית הנכפית באורח מלאכותי. קביעה זו – מוצאה ברעיון העממיות, ברעיון מהותה הלאומית של התרבות, התופס מקום כה מרכזי בהשקפותיו של גוגול', ובהמשך: 'מַעַתָּלִיּוֹם, או מַעַתָּלִיּוֹם – תורה דתית שנוצרה... בקרב הפאודלים הערבים והסוחרים

30 הנה דוגמה מארץ מולדתי, לטביה: שעה שנכבשה על ידי ברית המועצות ביוני 1940, העניק השלטון החדש לגדול משוריה, יאניס ראניס (Rainis, 1865-1929) את התואר 'משוררה העממי של הרפובליקה הלטבית הסוציאליסטית של המועצות' לאחר מותו, בין היתר משום שהיה קשור בראשית המאה העשרים בחוגים הסוציאלי־דמוקרטיים הלטביים. העובדה ששימש כשר החינוך במדינה הלטבית העצמאית 'הבורגנית' ושאהד אידאולוגיה ראקציונית כציונות 'הושכחה': במאמר המבוא לאוסף כתביו שיצא בימי ברז'נב מוזכרת כהונתו כשר בפסקה קצרצרה, בעוד שמרביתו מוקדשת לניתוח המגמות 'הפרוגרסיביות' ביצירתו (ראניס 1976: 5-22).

הגדולים... כת הקרמטים קמה בסוף המאה התשיעית על בסיס תנועת איכרים אנטי פאודלית. הראייה המסורתית את הקרמטים ככנופיות פרועות של רוצחים ושל שודדים³¹ – יסודה בעלילותיהם הכוזבות של ההיסטוריונים הערבים, האידיאולוגים של הפאודליזם' (גוגול 1952 [ii]: 390-389).³² במחצית שנות השישים, בימי 'ההפשרה', הנימה משתנה – נגוזו אזכורי 'הקוסמופוליטיזם' למיניהם והקורא נותר עם הנוסח הצמחוני הבא: 'מעתליזם... – כת רציונליסטית באסלאם, שהתירה פרשנות ביקורתית לעקרונות הקוראן. תורתם הכופרת מיסודה [כך:] של המעתולים קיבלה תפוצה והכרה רשמית בעת שלטונו של אל-מאמון... ההיסטוריוגרפיה הפאודלית-הבורגנית הציגה את משתתפיה [של תנועת האיכרים האנטי פאודלית שממנה צמחו הקראמטה, לשיטתם של עורכי המהדורה] כאספסוף של בריונים קנאים במטרה להכפיש את התנועה העממית' (גוגול 1966: vi: 543).

חלפו שנות דור – וברוסיה שלאחר 1991 ממשיכים ומפרסמים את כתבי גוגול. ב-2001 שוב יצאה מהדורה מדעית, ואת ההערות חיברו יודעי דבר: סולקו המעשיות על גוגול כאביר הנחלץ להגנת העם הרוסי מעריצותו של ניקולאי I, והשקפותיו התרבותיות והאנטי צאריות הושבו לממדיהן הראויים. כמו כן, הוסבר סוף סוף ש'הרוצחים מסוריה' הינם כת החשישיון האסמאעילית, ולא כל דבר אחר. האפלה הולכת ומתפזרת.

ביבליוגרפיה

לרמונטוב, מיכאיל, 1989. שירים (תרגום: בוריס גפנוב), תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
 מחאמיד, עמר, 2001. 'עלום אל-אסת־שאק פי רוסיא', אל-רסאלה, 314-320.
 פראנס, אנאטול, 1976. פשעו של סילבסטר בונאר (תרגום: דליה ססלר), תל אביב: עם עובד.
 שלונסקי, אברהם, 1971. תרגומי שירה א', תל אביב: ספרית פועלים.

Barrett, Thomas, 1994. 'Eastern Threats, Eastern Dreams: Imperialism and the Orient in the Journalism of the Left of the 1860s', *Central Asian Survey* 13: 4: 479-490.

31 אפילו העורך וכותב ההערות אינם מבחינים בין הקראמטה לתשישיון;
 32 נוסח כמעט וזה מופיע בהערות לגוגול 1953.

- Batunsky, Mark, 1990. 'Islam and the Russian Culture in the First Half of the 19th Century', *Central Asian Survey* 9: 4: 1-27.
- Batunsky, Mark, 1992. 'Racism in Russian Islamology: Agafangel Krimsky', *Central Asian Survey* 11: 4: 75-84.
- Batunsky, Mark, 1994. 'Russian Clerical Islamic Studies in Late 19th and Early 20th Centuries', *Central Asian Survey* 13: 2: 213-235.
- Bivar, A. D. H., 1994. 'The Portraits and Career of Mohammed Ali, Son of Kazem-Beg: Scottish Missionaries and Russian Orientalism', *BSOAS* LVII: 2: 283-302.
- Brower, Daniel and Lazzarini, Edward (eds.), 1997. *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Fanger, Donald, 1979. *The Creation of Nikolai Gogol*, Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Frye, R., 1962. 'Soviet Historiography of the Islamic Orient' in: Holt and Lewis (eds.), *Historians of the Middle East*, London: Oxford University Press, 367-374.
- Kirillina, Svetlana, 1998. 'The Russian Historiographical Tradition in Oriental Studies: the Arab Periphery of the Ottoman Empire', *The Turkish Studies Association Bulletin*, 22: 2: 1-12.
- Lazzarini, Edward, 1992. 'Beyond Renewal: the Jadid Response to Pressure for Change in the Modern Age' in: Gross, Jo-Ann (ed.), *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*, Durham & London: Duke University Press, 151-165.
- Magarshak, David, 1957. *Gogol: a Life*, London: Faber and Faber.
- Maguire, Robert A., 1994. *Exploring Gogol*, Stanford: Stanford University Press.
- Said, Edward, 1994. *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- Sobel, Ruth, 1981. *Gogol's Forgotten Book: Selected Passages and its Contemporary Readers*, Washington: University Press of America.

אָנַסְקִיָּה, א., 1910 =

Анненская, А., 1910. *Н. В. Гоголь: его жизнь и литературная деятельность*, СПб: Шмидт.

- = ארונובה, מ., 1968
- Арунова, М., 1968. "Описание..." П. А. Толстого как источник по истории Османской империи" // *Ближний Восток: история, культура, источниковедение*, Москва: АН СССР, Институт народов Азии, 27-39.
- = באזיאנץ, א., קוונצובה, נ. וקולאגינה, ל., 1969
- Базиянц, А., Кузнецова, Н. и Кулагина Л., 1969. *Азиатский музей - институт востоковедения АН СССР, 1818-1968*, Москва: Наука.
- = באראנוב, כ. (עורך), 1970
- Баранов, Х., ред., 1970. *Арабско-русский словарь*, Москва: "Советская энциклопедия".
- = ברתולד, וסיליי, 1977
- Бартольд, Василий, 1963-1977. *Сочинения: т. 9*, Москва: Издательство восточной литературы.
- = בלנקובה, ט., 1972
- Беленкова, Т., 1972. "С. С. Абамелек-Лазарев – русский исследователь восточной Палестины" // *Страны ближнего и среднего Востока (история и экономика)*, Москва: АН СССР, 20-27.
- = גנקביץ', ויקטור, 2001 (I)
- Ганкевич, Виктор, 2001 (I). "Джалидистская реформа народного образования крымских татар в конце 19 – начале 20 века" // Иордан, М., Кузеев, Р., и Червонная, С., *Ислам в Евразии*, Москва: Прогресс, 378-384.
- = גנקביץ', ויקטור, 2001 (II)
- Ганкевич, Виктор, 2001 (II). "От исламского к светскому искусству (По страницам газеты "Терджимап/Переводчик" 1883-1918 годов" // Иордан, М. и проч., 385-400.
- = גיפיוס ו. (עורך), 1936
- Гиппиус, В., ред., 1936. *Н. В. Гоголь - материалы и исследования. т. I* (лит. архив), Москва-Ленинград: Изд. Академии наук СССР.
- = גוגול, ניקולאי, 1952 (I)
- Гоголь, Николай, 1952 (I). *Полное собрание сочинений, т. 9*, Москва: Изд. Академии наук СССР.
- = גוגול, ניקולאי, 1952 (II)
- Гоголь, Николай, 1952 (II). *Собрание сочинений, т. 4*, Москва: Правда.

- גוגול, ניקולאי, 1953 =
Гоголь, Николай, 1953. *Собрание сочинений в шести томах, т. 6*.
Москва: Государственное издательство художественной литературы.
- גוגול, ניקולאי, 1966 =
Гоголь, Николай, 1966. *Собрание сочинений в семи томах, тт. 6, 7*.
Москва: Художественная литература.
- גוגול, ניקולאי, 2001 =
Гоголь, Николай, 2001. *Полное собрание сочинений и писем*, Москва:
Наследие.
- קאוורין, בנימין, 1966 =
Каверин, Вениамин, 1966. *Барон Брамбеус: история Осипа Сенковского, журналиста, редактора "Библиотеки для чтения"*, Москва:
Наука.
- צ'רבונאה, סווטלאנה וקאפלה, אנדריאס, 2001 =
Каппелер, Андреас и Червоная, Светлана, 2001. "Мусульманские народы
России: историческое введение" // Иордан, М. и проч., 98-118.
- קארצב, א., 1959 =
Карцев, А., 1959. "Обзор документов центрального государственного
исторического архива в Ленинграде по вопросу о культурных связях
России с Сирией, Ливаном и Палестиной в 19-ом и начале 20-го в." // *Арабский сборник*, Москва: Издательство восточной литературы, 106-
112.
- קארצב, א., 1961 =
Карцев, А., 1961. "О культурных и экономических связях России с арабским
востоком в первой половине 19-го века" // *Краткие сообщения
института народов Азии*, Москва: АН СССР, Издательство
восточной литературы, 30-37.
- קראצ'קובסקיי, איגנאטיי, 1960-1955 =
Крачковский, Игнатий, 1955-1960. *Избранные сочинения: тт. 1, 3, 5*,
Москва: АН СССР, Издательство Академии наук.
- קרימסקיי, אגאתאנגל, 1971 =
Крымский, Агафангел, 1971. *История новой арабской литературы*,
Москва: Наука.
- קרימסקיי, אגאתאנגל, 1975 =
Крымский, Агафангел, 1975. *Письма из Ливана, 1896-1898*, Москва: Наука.

ליווטובה, או. ופורטוגל, ו., 1966 =

Ливотова, О. и Португаль, В., 1966. *Востоковедение в изданиях Академии Наук. 1726-1917: библиография*. Москва: "Наука".

מאשינסקיי, ס., 1940 =

Машинский, С., 1940. *Историческая повесть Гоголя*, Москва: СП.

פוספלוב, ג., 1953 =

Поспелов, Г., 1953. *Творчество Н. В. Гоголя*, Москва: Государственное учебно-педагогическое издательство.

ראיניס, י., 1976 =

Райнис, Я., 1976. *Стихотворения: пьесы*, Москва: "Художественная литература".

חכימוב, אי., 1972 =

Хакимов, И., 1972. "Пребывание мусульманского реформатора и политического деятеля востока Джамаль ад-Дина Афгани в России (1887-1889)" // *Страны ближнего и среднего Востока (история и экономика)*, Москва: АН СССР, 186-193.

אל-מאָמון: תיאור-אופי היסטורי*

ניקולאי וסיליביץ' גוגול

מרוסית: רומן נָטֶר

לא היה שליט כאל-מאָמון! אשר עלה אל כס השלטון בארצו בעמדה בפסגת תפארתה. החליפות האיתנה התנשאה בשָגב על אדמתו הקלסית של העולם העתיק: במזרח היא חבקה את כל דרום-מערב אסיה הפורחת והודו לה שער, ובמערב השתרעה לאורך חופיה של אפריקה בואכה גיברלטר. צי אדירים חלש על הים התיכון. בגדאד, בירתו של עולם פלאים חדש זה, ראתה כיצד מתקיימות גזרותיה בנידחים שבמחוזות; באצורה,² ניגאבור³ וכופה חזו באסיה, שהמירה את דתה זה מקרוב, נוהרת אל בתי המדרש המהוללים שבהן. דמשק השכילה לספק לכל אירופה חרבות פלדה ולעשות את תאבי העינוגים במיטב הבדים, וכבר הגה הערבי בהגשמת גן העדן של מגומט' עלי אדמות: הקים אמות מים והיכלות ונטע יערות דקלים, אשר בהם שלחו המזרקות צופנות העדנה את מימיהן אל

* מקור: Гоголь, Николай, 1966. *Собрание сочинений в семи томах*, т. 6. Москва: Художественная литература.

1 אל-מאָמון - בנו של הארון אל-רשיד, אשר עלה לכס השלטון בבגדאד לאחר מלחמה בת ארבע שנים נגד אחיו למחצה, אָמין, שתמה ב־813 (שלט עד 833). הוא המשיך בדרכו של אביו ופיתח את היסודות שהוריש לו אל-רשיד. בהיותו בן לאם פרסייה, הוא נשען על תמיכתה של חִ'ראסאן (ואף ישב בה בשש השנים הראשונות לשלטונו) והיה הראשון להעניק לה ממשל עצמי תחת השושלת הטאהרית. כמו כן, הוא שאף לבסס את שלטונו, שאותו כבש בכוח הזרוע, באמצעות בריאתה של לגיטימציה דתית, ולשם כך ניסה להתקרב אל השיעה (מינה את האמאם השיעי השמיני, עלי אל-רִ'א, להיות יורשו; כעבור זמן קצר נמצא עלי אל-רִ'א מת בנסיבות 'מסתוריות') והכריז על האסכולה המַעֲתָוִלִית (ראו גם הערה 8) כדת המדינה. הוא זכור כאיש תרבות ורוח דגול, שתהילתו יצאה מעבר לגבולות החליפות העבאסית (לכן כותב גוגול בהמשך: 'צארגראד כינתה...'), אשר ייסד בבגדאד את בֵּית אל-חֶקְמָה, האקדמיה לתרגום ולפולמוס, ששימשה כשער לידע ההלני, הרומי, הפרסי וההודי אל העולם המוסלמי. מוסד זה היה אחד היסודות המכוננים של החברה המוסלמית הרב תרבותית של ימי הביניים. עם זאת, היה אל-מאָמון עריץ אכזר, ובהשילטו את המַעֲתָוִלִית הוא הנהיג את אל-מַקְנָה - הנסיון, בחינה שהיו אמורים לעמוד בה כל פקידי החצר והמוסדות הציבוריים בימיו ובימי יורשיו כדי להוכיח את נאמנותם לעקרונות המַעֲתָוִלִיים. המושג הפך לכינוי כוללני בפי המוסלמים לתקופת הרדיפות הזאת.

2 באצורה - בצרה שבעיראק.

3 ניגאבור - נישאפור שבחִ'ראסאן.

4 מגומט - הנביא מוחמד; מגומטנים - בני דת מוחמד, מוסלמים.

השמים וקטרו בושמי המזרחה. בעת ההיא טרם דבק ולו חולי אחד מחוליי החברה המדינית בפאר הרם הזה. כל קצווי האימפריה האיתנה הזאת, העולם המגומטני הזה, היו קשורים קשר עז עד מאוד, אשר התהדק לפי חפצו של הארון המופלא,⁵ הח'ליפה שהעמיק חקור בכישורי עמו המגוונים. הוא לא היה שליט פילוסוף בלבד, או שליט מדינאי בלבד, או שליט איש חרב בלבד, או שליט איש ספר בלבד, כי אם בו נצטרפו כל המעלות כולן, והוא השכיל לחלק את מעשיו בין זו וזו ולא העדיף תחום אחד על פני משנהו. את ההשכלה הנכרית נטע בנתיניו אך במידה שתסייע להתפתחות השכלתו של העם. זה מכבר צלחו הערבים את עידן הקנאה והכיבוש שלהם, אך עוד בער בהם מזגם הלוהט ועוד הפכו הם בדפ"י-האש של הקוראן ביראת כבוד כדרך אבותיהם והלכו אחר צווי כלכת עבד אחר אדונו. הארון ידע להאיץ את מהלכו של המנהל המדיני ואת הגשמת גזירותיו באמצעות יראת הימצאו-בכל. הנציבים והאמירים, שנוהגם תקיף, חששו לפגוש את הח'ליפה עוטה התחפושת והרואה-כל, וכך עמדה השררה נטולת החוקים איתנה כסלע ונעה בנתיב-מבטחים. כזו הייתה דמות המדינה שקיבל אל-מאמון, ריבון אשר צארגראד⁶ כינתהו אביר המדעים אציל הנפש, אשר ההיסטוריה חקקה את שמו בין מיטיבי המין האנושי ואשר חשב לעשות את המדינה הפוליטית למדינת המוות. הוא ניהן בחיוניות ובאורך רוח לחקר. גדל רוח היה. את הצמא לאמת חרת על דגלו. לבו הלך שבי אחר הדעת, שלא על מנת לקבל שכר: הוא חמד את הלימוד לשמו, לא לשם תועלת. הוא התמסר לדעת בתאוה שאין שנייה לה. באותם ימים אך נתוודעו הערבים לאריסטו. ההוגה רחב האופקים והדייקן מיוון לא הלם את דמיונם הנמהר, הפורה והמזרחי מדי; ברם, חכמי ערב, אשר מזה ימים טרחו על עיסוק שקדני, הסכינו עם הדקדקנות ועם הפורמליות וניגשו אל המלאכה בשקיקת מלומדים. המסקנות שאין מונה ואין תכלה להן, הלבוש הסדור והגלוי לאמיתות הבערות בעצמותיהם מלפנים, שבו את נפשם של המלומדים. אל-מאמון, שהתחנך על ברכיהם והתאוה לדעת, ביקש בכל מאודו לפקוח את עיני ארצו לעולם היווני שהיה זר לה עד עתה. בגדאד הושיטה את ידיה כמבקשת לכרות ברית אחווה עם כל עולם ההשכלה דאז. חסדי הח'ליפה היו נתונים לכל אדם ואדם, ויהיה תוארו אשר יהיה, תהיה אמונתו אשר תהיה ותהיה מבוכתו אשר

5 הארון אל-רשיד - הח'ליפה העבאסי ששלט מבגדאד בין השנים 786-809. נודע כשליט תקיף ורב פעלים, אשר חיזק את המוסדות השלטוניים של מדינתו והקים מוסדות חדשים למנהל ולמחקר המדעי. ניהל מערכות יחסים דיפלומטיות עם גדולי עולם בתקופתו (כגון קרל הגדול, מלך הפראנקים), אם כי מגמתו הגאופוליטית העיקרית כוונה מזרחה, אל פרס: משם באו משפחת הוויזרים בני פרַמפ ומשפחת המרפאים בְּתֵי-ישוע, שפועלן אפיין במידה ניכרת את כל תקופתו מן הבחינה הפוליטית והמדעית.

6 צארגראד - שמה הרוסי של קונסטנטינופול.

תהיה. מדרך הטבע מרבית המביאים את חכמתם בשערי בגדאד נצרו בלכותיהם את דמות עבודת האלילים העטויה נצרות, והיו נכונים לחרף את נפשם למען אמוניוס סאקאס, פלוטינוס וחסידיו האחרים של הפלטוניזם החדש,⁷ וההתנצחויות המלומדות בצארגראד, שנסבו למעלה מן המידה על עיקרי הנצרות, היו דחוקות בעיניהם. בגדאד הייתה לרפובליקה שבה דרו בכפיפה אחת השקפות ומדעים שונים ומשונים. הערבי עטור נזר המלכות היטה אוזנו אל ניגונם הנמנמי של הפירושים והפלפולים המחוכמים. שליטי המחוזות לא יכלו שלא לעשות לפי דוגמת אדונם ודיבוק ספרותי אחז בשריה של המדינה. הוזירים והאמירים טרחו וזימנו אל חצרותיהם מבקרים ידענים. ברור אפוא שמעשה הניהול נשכח מלב, והשליטים נאלצו לחלוק בשררה עם מזכיריהם ואנשי האמונים שלהם, למען יכריעו בענייני השלטון. ברם, יש והיו אנשי אמונים אלו נבערים מדעת ולעתים רכשו את משרותיהם בדרכי עורמה. הדבר מוכרח היה לתת את אותותיו בעם ולימים לפגוע בשליטים עצמם. ערב רב של משוררים ואנשי עיון שניתנה המשרה בידם אינו יכול להבטיח שלטון איתן ונאמן בארץ. תחומם נפרד וייחודי; הם חוסים בצל הרשות העליונה ופוסעים בנתיבם. לא כן הפייטנים הכבירים, אשר בנפשם חוברים ההוגה עם המשורר ועם חוקר דברי הימים, אשר ירדו לעומקי הטבע והאדם, אשר הבקיעו את העבר וחזו את העתיד, אשר קולם ברמה נשמע. המה הכהנים הגדולים. השליטים הנבונים מכבדים אותם בדבריהם ושומרים על חייהם היקרים מכל משמר לבל יהיו למרמס תחת מעשי הריבון רבי הפנים. את עצתם יבקשו אך ורק במועצת המדינה, כי להם גלויים רזי לכו של האדם.

אל־מאמון אציל הלבב ביקש בכל נפשו להביא אושר לנתיניו. הוא ידע שהנתיב הנכון לכך הוא נתיב המדעים, הנוטים לפתח את נשמת האדם. בכל כוחותיו אילץ את נתיניו לקבל את ההשכלה אשר השית עליהם. ברם ההשכלה שהשית אל־מאמון תאמה פחות מכל את טבעו ואת עצמתו של הדמיון הערבי. יסודותיה של עבודת האלילים רפת הכוחות אשר החליפה צורתה לגבב מילים, רעיונות הנצרות המושחתים עד לבלתי הכר אשר שפכו אור חדש ומשונה על המדעים, בלא שיתמזגו בהם כי אם ישתררו עליהם ויכריעו, היו ניגוד עז לטבעו הלוהט של הערבי, אשר דמיונו התעלה על היסקיה הדלים של התבונה הקרה. עם מופלא זה לא צעד, כי אין לקראת התפתחותו. גאונותו

7 נאו פלטוניזם - זרם בפילוסופיה של העת העתיקה המאוחרת, אשר הופיע באגן הים התיכון במאה השלישית לספירה ונפוצ בעולם ההלניסטי והרומי. הפילוסופיה, שמאבותיה היו אמוניוס סאקאס ופלטינוס (204-270), דגלה בתפיסה מטפיזית של המציאות וקבעה שעל האדם להתור אל הידע העילאי באמצעות ההתמזגות בישות האלוהית הערטילאית האחת. בכך היא דומה לטופיות וייתכן שאף השפיעה עליה.

נתגלתה פתע בשדה המערכה, במסחר, באמנויות, במלאכות ובשירת המזרח הנשגבת. כוחותיו, שטרם נודעו כמותם בדברי ימיה של האנושות, נבעו בשפע, בססגוניות, ביחוד ובמקוריות גמורה. נדמה היה כי העם הזה נועד להיות כלייל שלמותו של לאום. אולם אל-מאמון לא השכיל להבינו. נעלמה מעיניו האמת הגדולה, כי התבונה נובעת מן העם עצמו, כי ההשכלה המוקנית תתקבל במידה שתדע לסייע להתפתחותו, שכן העם מוכרח להתפתח בזכות תכונותיו הלאומיות. ההשכלה הזרה והעקרה חסמה את שדה הגבורות בפני הערבי. אל-מאמון, אשר פתח את שערי ממלכתו בפני מלומדי כל הסיעות, גדש את הסאה בגישתו הקוסמופוליטית. הזכויות שהנוצרים נהנו מהן במדינה היו לצנינים בעיניו נתיניו, העירו את שנאתם ואיתה את הולזול במועילים שבמוסדותיהם – וכבר נתמעטה אהבת העם לח'ליפה שלו. ההוגה העיוני באל-מאמון השליט גבר על ההוגה המעשי בו, הוגה אשר הוא המופת הראוי לריבון. הוא הכיר את חיי עמו מפי המספרים, ממשמע אוזניים ולא ידעם ממראה עיניים, כפי שידעם הארון הדגול. אורחות השלטון האסיאניים, אשר מקומם של חוקים סדורים לא יכירו בהם, מטילים את מלוא חובת המנהל על כתפי המלך עצמו ועל כן מוכרחה פעילותו לְרֶחֶב לאין שיעור, עליו להיות דרוך תמיד; אל לו לתת אמון שלם באיש, ועינו תהיה פקוחה כעיניו של ארגוס: והיה ויתנמנם לרגע – וכבר יגבה לבם של נציביו המוסמכים ומיליוני עריצים יירדו במדינה. אך אל-מאמון שכן בבגדאד שלו כבמשכן המוזות, משכן שאותו ברא למען ישים חיץ בינו לבין העולם המדיני. הנוצרים, אשר החלו שולחים ידם במנהל, לא השכילו להכיר את רוח העם ואת מנהגי הארץ. יתרה מזאת, כפירתם הייתה לאין-שאת עבור הערבי, שלהט אדיקותו לא שכך. ושעה ששמו של אל-מאמון נישא בפי כל מלומדי הדור, שעה שהכנסת האורחים הנהוגה בחצרו משכה ריבוא דגלים אל חופיה של סוריה, נחלש שלטונו תחתיו. דרי המחוזות, אשר עיניהם לא חזו מעולם בריבונם, לא הוקירו את שמו. הצבא ירד מגדולתו. ההשכלה, שבירתה הייתה בגדאד, נתדלדלה ודעכה ככל שרחקה אל הֶסְפֶר. ערביי הֶסְפֶר שימרו את רוחם של ימי הראשית שלהם. חילות הספר עוד מלאו רוח קנאות והיו נכונים לקבוע את אמונתו של מגומט באש ובחרב. אמיריהם התקיפים, שחשו בחולשת זיקתם לבגדאד, הגו בעצמאות, ועוד בימיו ראה אל-מאמון את קריעתן של פרס, של הודו ושל מחוזות אפריקה הנידחים. ברם, אפשר שהיו אורחות השלטון הקליקלות בנות תקנה, אלמלא הרחיק אל-מאמון לכת באהבתו לאמת. הוא התאוה להיות למתקנה הדתי של אומתו. בהיותו בעל תבונה עיונית גרידא, חף מן האמונות התפלות והקדומות ובקי בכמה מיסודות הנצרות יותר מקודמיו, לא יכול היה שלא לראות את הסתירות הרבות מספור ואת דברי האיווולת חוצבי הלהבות שנתפרצו בכל מקום ומקום בין פסוקיו של בורא הקוראן אחוז היצר. הוא גמר אומר בלבו לטהר את ספרם המקודש של המגומטנים ולחדש את פניו – זאת בעת שבה היו פקידי הנמוכים והמוני העם משוכנעים שהספר ניתן להם מן השמיים, בעת שבה הטלת ספק באחרון

פסוקיו נחשבה לחטא כבד מנשוא. דרך המחשבה היוונית למחצה של אל־מאמון הייתה זרה לחלוטין ללהטם העיוור של נתיניו. כצעד הראשון לחינוך עמו ביקש לכבות את הלהט, הלהט הזה אשר הוא מהותו של עם ערב, הלהט הזה אשר הוא ערובת התפתחותו ושגשוגו, ואשר ערעורו הוא כערעור על הרכבה המדיני של הממלכה כולה. התמוה בעיניו מכל היה גן העדן של מגומט, אליו העתיק הערבי את כל תחושות חייו הארציים, את החיים שנועדו לעונג ולתאוה. אך אל־מאמון לא שקל בדעתו כי אמונה זו – הורתה באקלים הערבי היוקרד, בטבעו הלוהט של הערבי, כי גן עדן זה בעיני המגומטני הוא נווה המדבר בשימון חייו, כי התוחלת לגן העדן הזה היא האחת שהכריחה את הערבי הרגיש לשאת באורך אפיים את הדלות ואת העושק ולגבור על הקנאה המתעוררת בנשמתו למראה הנהנתן הטובע בפאר. המחשבה שבכוא היום יימצא אף הוא בין עלמות גן העדן שחורות העיניים, בין הפאר שלעומתו פארם של אדוני הארץ כמוהו כאפר, היא היחידה שהלמה את חושניותו ואת ססגוניותו של הדמיון שבו חנן הטבע את הערבי, בעוד שייתכן כי אמונתו הייתה מיטהרת מעצמה אילולא נפגעו תחושותיו. ברם אל־מאמון לא ירד לסוף טבעם האסיאני של בני עמו.

קל לשער מה אדיר היה הזעם שאחו במעמדות העם בהישמע תיקוני הח'ליפה. איך יוכל העם לקבל זאת, העם אשר הוקיע בקול גלוי את הח'ליפה כאשם במַעַתְלִיּוֹם⁸ או בכפירה ולו מפני שפרש את חסותו על הנוצרים וקשר את לבו בנכריים? קשי עורפו ומרדנותו של האספסוף הממלא אחר צווי הקוראן בלא ערר אילצו לבסוף את הח'ליפה לאחוז בשלח. וכך היה אל־מאמון אציל הנפש ורחב הלב, החדור אהבת אמת לבריות, לצוררם של נתיניו. רדיפותיו של אל־מאמון העירו שוב את קנאותם הפרועה של הערבים,

8 אל־מַעַתְלִיּוֹם (מַעַתְלִיּוֹם) – זרם בחשיבה התאולוגית המוסלמית שהופיע במאה התשיעית מתוך מיווג בין מסורת אל־פלאם (הדיון התאולוגי המוסלמי המושכל), הרציונליזם היווני וההלניסטי הקדום וההגות הסופית המוקדמת. הזרם הזה דגל בשימוש בתבונה האנושית להסבר יסודות האמונה והטיף למונותאיזם נוקשה. בעיני המַעַתְלִיּוֹם, כל תארויו של אללה המייחסים לו תכונות או איברים אנושיים (אנתרופומורפיזם, תְּשִׁבִּיה) לא יתפרשו אלא באופן אלגורי, שכן האלוהים הוא ישות ערטילאית שאין לתארה במונחים אנושיים; הצדק האלוהי הוא צדק אבסולוטי ולפיכך כל מעשהו צודק הוא; הצדק הוא מה שמכתיבה התבונה. מתוך כך, האדם חופשי במעשיו וקובע את גורלו, בשל עקרון השכר והעונש (הרשע הוא מושג אנושי בלבד, שכן אללה הצודק אינו מצווה על עשיית הרע); הקוראן נברא בעת מסוימת ולא התקיים מראשית הבריאה. המַעַתְלִיּוֹם ערערו על רבות מן האמונות המקובלות בתאולוגיה המוסלמית דאו וקוממו עליהם מתנגדים רבים, ראש וראשון להם אַחְמַד אַבְן חַנְבַּל, אחד מקרבנות אל־מַחְתָּה, אשר דרש לפרש את הקוראן באופן מילולי ונרתע מכל פלפול רציונליסטי מופשט מחשש לכפירה בעיקר. הפילוג בין המַעַתְלִיּוֹם לְחַנְבַּלִּים יצר את שני אורחות הפרשנות הקוראנית המקובלים עד ימינו: תַּפְסִיר – פשט, ותַאְוִיל – דרש.

אולם עתה לא הייתה זו הקנאות אשר דחפה לפנים את נוודי ערב להתלכד לגוף אחד, כי אם קנאות לשם מחלוקת, אשר שיסעה את השלם, זרעה עשבים שוטים בעמקי המדינה, העירה את תשוקותיו הפרועות של הערבי, שמה בידי חסידי האסלאם אחווי-הטירוף את החרב ואת רעל השטנה וחוללה אין-ספור פתות מסומאות, והנוראה בהן היא כת הקרמטיאנים,⁹ אשר הטילה חתיתה ימים רבים עד תקופתם של מסעי הצלב ונודעה בשם 'הרוצחים מסוריה'. בין המהומות שהתחוללו בקצותיה השונים של המדינה, בין הריבים, המדנים והסיעות, כשבירו האחת הוא מעתיר חסדים וברכות על בתי המדרש, על בתי המלאכה ועל האמנויות, ובשנייה מכה את נתיניו אחווי השיגעון הממרים את פיו, מת אל-מאמון האציל – מת בלא שיבין את עמו ובלא שעמו יבין אותו. על כל פנים, ימיו שימשו לנו משל, מוסר ותוכחה. בדמותו של אל-מאמון אנו רואים שליט אשר עם כל השתוקקותו לטוב, עם כל עדנת לבו, עם הקרבתו העצמית ועם רעבונו שאינו יודע שובע למדעים, היה, שלא מרצונו, בין הגורמים הראשונים שהאיצו את תמוטת מדינתו.

סנקט פטרבורג, 1834

ביבליוגרפיה

גולדציהר, י. י., 1951 [2002]. הרצאות על האסלאם, (תרגום: י. י. ריבלין), ירושלים: מוסד ביאליק.
 כאהן, קלוד, 1995. האסלאם (תרגום: עמנואל קופלביץ'), תל אביב: דביר.

Hourani, Albert, 1992. *A History of the Arab Peoples*, New York: Warner Books.
 А. М. Прохоров, 1998 (ред.). Большой энциклопедический словарь, Москва: БЭС.
 Аш-Шахрастани, Мухаммад ибн Абд ал-Карим, 1984. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал), пер. С. М. Прозорова, Москва: Наука.

9 אל-קראמטה ('קרמטיאנים') – פלג בשיעה האסמאעילית, שפעל בעיראק במאות התשיעית והעשירית ושמך מעמדות עניים וכפריים למרד נגד השלטון העבאסי מטעמים דתיים וחומריים כאחד. הקרמטים הקימו מדינה במזרח חצי האי ערב, אשר תושביה היו כנראה לאבות השיעים הסעודים של היום. גוגול מבלבל כאן בינם לבין אל-ח'שישיון.

גבולות, זהויות וטריטוריאליות במזרח התיכון: שבעה כפרים שיעיים כמקרה מבחן*

אשר קאופמן

מאמר זה עוקב אחר גורלם של שבעת הכפרים השיעיים היחידים בתחום המנדט הבריטי בארץ ישראל, החל בתקופת סימון הגבול בין שטחי המנדטים הבריטי והצרפתי (1919-1924) וכלה בתביעת חזבאללה להשבת שטחיהם ללבנון (2000). הכפרים נכללו בתחום המנדט הבריטי ותושביהם הפכו לחלק מן הקהילה הפלסטינית המתהווה, על אף שבמסגרת הדיונים על סימון הגבול נטען לראשונה כי השיעים שייכים ללבנון. המאמר בוחן את היחסים של תושבי הכפרים עם היישוב היהודי ועם האוכלוסייה הערבית-הסונית בין השנים 1924-1948, את גורלם כפליטים פלסטינים בלבנון מ-1948 ועד 1994, ואת מעמדם בלבנון אחרי חוק ההתאזרחות של 1994 שהעניק להם אזרחות לבנונית. סיפור שבעת הכפרים נבחן במקביל משלוש זוויות: זו של הכפריים עצמם, הזווית הפלסטינית והזווית הלבנונית. הנרטיבים השונים מאירים נושאים כמו המורשת הקולוניאלית במזרח התיכון, היווצרותן של זהויות לאומיות, דינמיקה של גבולות באזור ופוליטיקה פנימית לבנונית.

מחקרים היסטוריים רבים העוסקים בהיבטים פוליטיים וחברתיים של המזרח התיכון המודרני מקדישים תשומת לב רבה לתמונה הכוללת של נושאי מחקרם. כך למשל, עבודות על הסכסוך הישראלי-ערבי דנות בנושאי המלחמות, שיחות השלום והמאבק על ההגמוניה. גם מחקרים על היווצרותה של המפה הגאוגרפית של המזרח התיכון המודרני אחרי מלחמת העולם הראשונה מתמקדים בעיקר בתמונת המקור ועוסקים לרוב ביריבות הבריטית-צרפתית, בהבטחות שהבטיחו הבריטים לתנועה הציונית ולתנועה הלאומית הערבית ובאינטרסים החומריים שהצדדים המערביים שאפו להשיג כמו למשל, מקורות מים, דרכים בעלות חשיבות אסטרטגית וכדומה. מעט מאוד תשומת לב מוקדשת, אם בכלל, לרמת המיקרו ולאוכלוסיות ולקהילות שחוו את האירועים הגדולים של המזרח

* ברצוני להודות להלל כהן ולאלידד פרדו על שקראו טיוטות קודמות של המאמר והעירו הערות מועילות.

התיכון המודרני. אולם לעתים, דווקא הסיפור המקומי והקטן יכול להאיר את עינינו באופן שהתמונה הגדולה אינה יכולה. ההיבט המקומי יכול גם לספק לנו פשוט 'סיפור טוב', ו'סיפור טוב' שזוה, לדעתי, הוא סיבה מספקת לכתוב את ההיסטוריה של אירוע או של קהילה. כפי שאראה בשורות הבאות, סיפורה של קהילה אחת, הנמשך מאה שלמה, יכול לחדד את הבנתנו בנושאים שהמחקר לעס לעיפה, כמו בניית זהויות לאומיות, המורשת הקולוניאלית והדינמיקה של הסכסוך הישראלי-ערבי.

המאמר להלן מבקש לבדוק גישה זו באמצעות סיפור גבול שגיבוריו שבעת הכפרים השיעיים היחידים בגבולות ארץ ישראל המנדטורית, כפרים שתושביהם הפכו לפליטים בלבנון ב-1948, יחד עם עוד למעלה ממאה אלף פליטים פלסטינים נוספים. ב-1994, אחרי מאבק ציבורי ממושך, זכו תושבי הכפרים באזרחות לבנונית באמצעות חוק התאזרחות שנוי במחלוקת שחוקק הפרלמנט הלבנוני. במאי 2000, אחרי נסיגת צה"ל מלבנון, עלו הכפרים שוב לכותרות העיתונים בלבנון כאשר ארגון חובאללה – והחרתה החזיקה אחריו ממשלת לבנון – הציג תביעה טריטוריאלית לישראל על שטחי הכפרים האלה.¹ כך, לפי עמדתו הרשמית של חובאללה, משיסתיים המאבק על חוות שבָּעָא בהצלחה, יתפנה הארגון לפריט הבא ברשימת התביעות מישראל וידרוש את שטחי הכפרים הללו. מאז שנת 2000 ולמעשה עד כתיבת שורות אלו אין שבעת הכפרים יורדים מהכותרות בלבנון, הן בשל התביעה הטריטוריאלית מישראל והן בשל שאלת זכאותם לאזרחות לבנונית. בישראל, לעומת זאת, הייתה התייחסות מועטה לפרשת שבעת הכפרים. בעקבות התקריות האלימות באזור חוות שבָּעָא תפס הסכסוך באזור הזה את מרב תשומת הלב הישראלית ואילו שבעת הכפרים נדחקו הצדה בשל חוסר הרלוונטיות שלהם למצב העכשווי בגבול והן משום שהתביעה הלבנונית להשבת שטחיהם נתפסה כמופרכת.

המאמר מורכב מחמישה חלקים. ראשית, אתאר את פרויקט סימון הגבול בין המנדט הבריטי למנדט הצרפתי בין 1919-1924 ואת מקומה של האוכלוסייה השיעית באזור בתהליך סימון קו הגבול הזה. שנית, אבחן את גורלם של שבעת הכפרים מ-1924 ועד 1948 תוך התמקדות בחייהם במסגרת המנדט הבריטי וביחסיהם עם היישוב היהודי מחד גיסא ועם האוכלוסייה הערבית השכנה מאידך גיסא. שלישי, אסקור את גורלם כפליטים פלסטינים בלבנון מ-1948 ועד 1994 ואציג את מצבם על רקע התחזקות כוחה של העדה השיעית כולה במדינה. החלק הרביעי יבחן את מעמדם של תושבי הכפרים בלבנון אחרי חוק ההתאזרחות של 1994 ועד נסיגת צה"ל מדרום לבנון במאי 2000.

1 ראו למשל: *The Daily Star*, 1.12.1999 ומקבץ ידיעות מתוך אחד מאתרי האינטרנט של חובאללה http://www.moqawama.tv/v_resist/vres_99/dec_resi.htm

החלק האחרון של החיבור יבחן את סיפור שבעת הכפרים מהזווית הפלסטינית ויציג נרטיב שונה מן הנרטיב הרווח בלבנון לגביהם.

קביעת הגבול בין לבנון לארץ ישראל

קביעת גבול סוריה, לבנון וארץ ישראל הייתה מורכבת ורגישה מכיוון שבמקום זה (ובצפון עיראק) ניצבו שתי המעצמות – צרפת ובריטניה – זו מול זו ונאלצו לקבוע במדויק את תחום סמכותן הריבונית. אכן, מאמצע מלחמת העולם הראשונה עסקו בריטניה וצרפת במשא ומתן על קביעת תוואי הגבול, משא ומתן שהסתיים במרס 1923, עם החתימה על הסכם הגבולות הרשמי. בריטניה, בלחץ התנועה הציונית, שאפה לדחוף את הגבול צפונה עד נהר הליטאני ואילו צרפת שאפה לכלול בתוך שטחי שליטתה את האזורים הפוריים של ימת החולה והכנרת. בספרות העוסקת בקביעתו של גבול ישראל, לבנון וסוריה יש התייחסות נרחבת לשאלת השליטה על מקורות המים ועל נתיבי תחבורה כאינטרסים הבולטים של הצדדים, אולם יש מעט מחקרים, אם בכלל, המתייחסים להיבט האנושי של סימון הגבול ולהשפעתו קו הגבול הזה על חיי האוכלוסייה המקומית (למשל: ביגר 2001; Hof 1985; Garfinkle 1994). הכוונה כאן במיוחד לאוכלוסייה השיעית הגדולה שחיה באזור הקרוי ג'בל עֶאמֶל, אוכלוסייה שהייתה ידועה יותר בכינוי מְתוֹאֵלִים (יחיד: מְתוֹאֵלִי). לצורך העקביות ונוחות הדיון אשתמש במאמר זה בשם שיעים, השגור יותר היום, וזאת למרות שלפחות עד אמצע המאה העשרים לא היה מקובל לכנותם כך.

ג'בל עאמל היה ביתה של קהילה שיעית ערה מאז המאה השתים עשרה לפחות. בהדרגה פיתחה קהילה זו זהות מקומית חזקה באזור; הם אלו שהעניקו לחבל הארץ את כינויו, על שם השבט הערבי עֶאמֶלֶה בן סבא אל־יַמִּינָה שאליו הם מתייחסים. הם קראו לעצמם עֶאמֶלִיּוֹן וביטאו בכך את העובדה שהם הודתו לא רק עם המשפחה והעדה אלא גם עם הטריטוריה שישבו עליה. בכרוניקות מקומיות ג'בל עאמל מתואר כאזור מוגדר היטב. בצפון הוא תחום בנהר אל־אֶוֶלִי, במערב בים התיכון, במזרח בקו ואדי אל־תִּיִם היורד דרומה עד גבולה הצפון־מערבי של ימת החולה ובדרום בואדי אל־קֶרְן – נחל כזיב בשמו העברי. באזור זה חיה אוכלוסייה מגוונת שרובה הוא שיעי, אך חיים בה גם סונים, מארונים, דרוזים, יוונים אורתודוקסים ויוונים קתולים.² בימי השלטון העוסמאני לא היה ג'בל עאמל תחום מנהלי נפרד, אלא היה חלק ממחוזות צידון או ביירות. ב־1861 עם הקמת המחוז האוטונומי הנוצרי בהר הלבנון, הוסיף ג'בל עאמל להשתייך

2 ראו למשל: פְּנִי 2002: 18-23. לפי כותב שיעי זה, במשך ההיסטוריה נקבעו גבולות ג'בל עאמל בהתאם לפריסת האוכלוסייה השיעית באזור.

למחוז ביירות ולא היה קשור מבחינה מנהלית למחוז האוטונומי שמצפון לו. במהלך מלחמת העולם הראשונה, ובמיוחד אחריה, החל מאבקה של התנועה הלאומית הלבנונית, נוצרית-מארונית ברובה, להרחבת גבולות המחוז האוטונומי ולהפרדתו משטחי התנועה הלאומית הערבית המתהווה. במסגרת מאבק זה תבעו נוצרים לאומיים לבנונים לכלול גם את אזור ג'בל עאמל בתוך הגבולות של מה שהם כינו 'לבנון הגדולה'. לבסוף נענתה צרפת לתביעה זו ואפשרה את הקמת לבנון בגבולותיה המורחבים.

צרפת, בתור המעצמה המנדטורית, הייתה זו שבחלקה נפל התפקיד לקבוע במדויק את תוואי הגבולות של הישות הפוליטית החדשה. קביעת הגבול הצפוני והמזרחי של לבנון לא הייתה בעייתית שהרי צרפת שלטה בשני עברי הגבול וזה הפך לעניין צרפתי פנימי. ואכן, צרפת לא טרחה לסמן באופן רשמי ומקצועי את קו הגבול בין סוריה ללבנון, דבר שהוביל ברבות הימים לסכסוכי גבול רבים, המפורסם שבהם התפתח, בסופו של דבר, לסכסוך הישראלי-לבנוני על חוות שֶבְעָא (Kaufman 2002). גבולה הדרומי של לבנון, לעומת זאת, חייב עריכת הסכם עם בריטניה. בדצמבר 1920 הגיעו שתי המעצמות להסכם על תוואי הגבול, הסכם שכלל את שני השלבים הראשונים בכל פרויקט סימון גבולות: הקצאת טריטוריה מסוימת למדינה (allocation), ותיחום – תיאור קו הגבול בהסכם גבולות (delimitation). כפי שצוין לעיל, היו מקורות המים באזור ושאיפות ההתפשטות צפונה של התנועה הציונית נושאי המחלוקת העיקריים בין שתי המעצמות, אולם צרפת הוסיפה גורם נוסף למשוואה שהמחקר בדרך כלל נוטה להתעלם ממנו, והוא גורלה של העדה השיעית החיה באזור ג'בל עאמל. אנרי גורו (Gouraud), הנציב העליון הראשון, הנחה את הקצין הצרפתי האחראי לסימון הגבול בוועדה המשותפת לשאוף לכלול את כל הכפרים השיעיים בתחום לבנון, בטענה כי הללו שייכים אליה באופן טבעי. גורו גם הוסיף שאם לא יעלה בידו לכלול את כולם, רצוי לפחות להשאיר כמה כפרים בתוך גבולות המנדט הבריטי כדי שלא יישארו רק כפר שיעי אחד או שניים לבדם מצדו האחר של הגבול.³

קביעתו של גורו, כי שיעים שייכים באופן טבעי ללבנון, מעלה כמה מחשבות מעניינות על עיצוב זהויות לאומיות במזרח התיכון. מכיוון שלבנון ופלסטין לא היו קיימות כישויות פוליטיות או לאומיות לפני 1920, הטענה ששיעים שייכים דווקא ללבנון הייתה רעיון מומצא וחדש. למעשה, אפשר אף לטעון שהצרפתים בעצמם התחילו לעצב את הזהות הלאומית של לבנון כקהילה רב-עדתית עוד לפני שהלבנונים הפכו זאת לנדבך המרכזי בוהותם. כחמישה אחוזים מתושבי המחוז האוטונומי בהר הלבנון היו

3 Gouraud to Paulet, no date, FO 371/6393, בתיקי ארכיון המדינה; ראו גם: Toye 1989: 3, 277-278.

שיעים והעדה השיעית לא נתפסה כ'לבנונית' על ידי התנועה הלאומית המקומית. למעשה, היו לא מעטים בקרב הנוצרים הלבנונים ששאפו לספח את הטריטוריה שעליה ישבו הכפרים השיעיים בג'בל עזמל – אך ללא תושביה השיעים. הכנסייה המארונית אף העלתה הצעה שלא לכלול את ג'בל עזמל בתחום לבנון בשל האוכלוסייה השיעית שבו, למעט המובלעת הנוצרית של ג'זין (Chalabi 2003: 158). בסופו של דבר, נכלל ג'בל עזמל בתוך גבולות לבנון הגדולה וכל שנותר לצרפת ולבריטניה היה לקבוע את תוואי הגבול המדויק בין לבנון לפלשתינה-ארץ ישראל. אמנם ייתכן ששיקוליו של גורו נבעו באופן חלקי מתוך רצון הומניטרי כן שלא לפצל את העדה השיעית בדרום בין שתי ישויות פוליטיות, אולם במקרה כזה מעניין לברר מדוע לא טרח להנחות את חבריה הצרפתים של ועדת סימון הגבולות לנקוט באותה מדיניות כלפי הכפרים המארוניים באזור.

השלב השלישי בפרויקט קביעת קו הגבול, הסימון בקרקע (demarcation), בוצע בין מרס 1921 לפברואר 1922 בידי הוועדה הצרפתית-בריטית המפורסמת בראשות פולה (Paulet) וניוקומב (Newcombe). כפי שקורה לרוב בהסכמי גבולות, רק כאשר צוותי המודדים והמסמנים מגיעים לשטח ניתן לבחון את אפשרות היישום של ההסכם הכתוב במקום עצמו. וכך חרגה ועדת פולה-ניוקומב מהסכם 1920 בגלל תנאי השטח, והזיזה את הגבול בעיקר באזור שבין מטולה לשפך הירמוך, אך גם בין מטולה לראש הנקרה, בשטח הרלוונטי לדיון שלנו.⁴ בעשותה כן היא הכניסה אל תחומי ארץ ישראל המנדטורית כעשרים ושניים כפרים שהסכם 1920 הציבם בתוך לבנון. מתוכם שנים עשר היו סוניים (אל-נאעמה, אל-ח'אלסה, אל-ח'טאס, אל-ד'וארה, אל-זוק אל-פוקאני, אל-זוק אל-תתתאני, אל-זאווה, לזאווה, אל-סאלחיה, אל-ב'וייה, שופה, קיטיה), שלושה היו נוצריים (כפר ב'רעם ומנסורה המארוניים ואקרת היווני קתולי), אחד חצוי תושבים סונים וחצוי יוונים קתולים (אל-ב'טה), שישה היו שיעיים (הונין, קדס, נ'בי יושע, ס'חא, ת'ביחא, אל-מאלכיה) ואחד חצוי שיעים וחצוי יוונים קתולים (אב'ל אל-קמח).⁵ חשוב

4 על שינוי קו הגבול בין הסכם 1920 להסכם 1922 ראו: ברור 1970.
5 מחקרים שונים מונים כפרים שונים בין אלה שנמצאו בין שני קווי הגבול הללו. מנד'ר מחמוד ג'אבר, למשל, בספרו עב הכרס על דרום לבנון מציין את ארבעים ואחד הכפרים הבאים: אל-ב'טה, ח'רבת מעסוב, ח'רבת ע'ין חור, ח'רבה ג'רדיה, ח'רבת סמח', תרביחא, אקרת, ח'רבת אל-סואנה, אל-מנסורה, תאניתא, אב'ל אל-קמח, אל-סנב'ריה, אל-ח'טאס, אל-זוק אל-תתתאני, אל-זוק אל-פוקאני, אל-ח'אלסה, לזאווה, קיטיה, אל-עאב'סיה, אל-נאעמה, אל-ד'וארה, אל-סאלחיה, אל-זאווה, ס'חא, אל-מאלכיה, קדס, אל-נ'בי יושע, הונין, אל-מנארה, אל-מנ'שה, דפנה, אל-מטלה, ח'אן אל-ד'ויר, תל חאי, ג'אחולא, אל-שופה אל-תתתא, אל-ב'וייה, מיס, כפר ב'רעם (ג'אבר 1999: 8). רשימה

גם לציין שתשעה כפרים מתוך העשרים ושניים היו באזור הגליל העליון ומהם שישה היו שיעיים ואילו שאר הכפרים שסופחו היו באזור החולה, ומהם רק אחד, אבל אל-קמת, היה שיעי למחצה. קו הגבול החדש גם חתך מעט את הגבול הדרומי של ג'בל עאמל וכלל חלק מאזור זה, מנחל כזיב ועד תוואי הגבול, בתחום המנדט הבריטי. צרפת ערכה מפקד אוכלוסין בלבנון ב־1921, טרם סיום עבודתה של ועדת פולה-ניוקומב, והעניקה אזרחות לבנונית לתושבי הכפרים שנמנו לעיל (כולל תושבי מטולה וכפר גלעדי היהודים) ובכך סיבכה את המצב. עם החתימה על הסכם הגבול החדש בראשית 1923, וסיום פרויקט סימון הגבולות על היבטי המשפטיים ב־1926, איבדו תושבי הכפרים הללו את אזרחותם הלבנונית וקיבלו במקומה נתינות פלשתינאית־ארץ ישראלית כתושבי המנדט הבריטי.⁶ כך, בין שרצו בכך ובין שלא, הם הפכו להיות חברים בקהילה הלאומית הפלסטינית המתהווה.

ימי המנדט

ב־1931 ערכה בריטניה מפקד אוכלוסין מקיף ונמנו בו 4,100 שיעים בכפרים הנדונים. רשם המפקד כתב שהסוקרים התפלאו למצוא כל כך הרבה שיעים בתחום המנדט (Mills 1933: 81).⁷ למען האמת המספר לא היה כה גבוה שהרי ערביי הארץ מנו כ־800,000 איש

זו כוללת הן כפרירים ומְזָרְעוֹת (חוות) ערביות והן כפרים שחדלו להתקיים עוד לפני 1948 בשל בניית יישובים יהודיים תחתם. אחת הסיבות לקיומן של רשימות שונות היא שבריטניה וצרפת בעצמן לא ידעו בדיוק מהו תוואי הגבול, כפי שעולה מן העובדה שבמקומות מסוימים התייחסה כל אחת מהן לאותו כפר כאל חלק מתחום השיפוט והריבונות שלה. הבריטים, למשל, כללו במפקד האוכלוסין שלהם מ־1922 את הכפרים אל־בֶּסֶה, בָּרַעַם, ומנְסוּרָה בעוד שצרפת עשתה אותו הדבר במפקד שערכה ב־1921. ראו Barron 1923.

6 ראו סעיף 10 בתוך: *Agreement between Palestine and Syria and The Lebanon to Facilitate Good Neighbourly Relations in Connection with Frontier Questions*, February 2, 1926. ראו גם על טקס העברת השטחים למנדט הבריטי ועל סיורו של מושל הצפון הבריטי בשטחים החדשים, כולל הכפרים השיעיים בתוך: Toye 1989: 3: 521-525.

7 מפקד 1922 ספר, לעומת זאת, 156 שיעים בתחומי המנדט של פלסטין, 3 בעזה, 3 במְג'ד אל־כְּרוֹם ו־150 באל־בֶּסֶה. יש להניח שהספירה באל־בֶּסֶה הייתה שגויה, או כללה פועלי יום, שכן תושבי הכפר היו מוסלמים סונים ונוצרים יוונים קתולים (ועל סמך שיחת טלפון שערכתי ב־15 אפריל 2005 עם מר וֶיֶסֶם וֶיֶסֶם, מזכ"ל העמותה להגנה על זכויות העקורים ובעצמו ממשפחה שנעקרה מאל־בֶּסֶה). בכל זאת, ראוי לציין שגם שמעוני טוען שבאל־בֶּסֶה הייתה אוכלוסייה שיעית (שמעוני 1947: 98-97).

בזמן עריכת המפקד. ברור שקהילה בת 4,100 איש נידונה להיות שולית בקהילה הלאומית הערבית-פלסטינית. נראה כי ההנהגה הלאומית הפלסטינית חזרה אחרי תושבי שבעת הכפרים, ולפחות בכפר הגדול ביותר, הונין, שהיה השני במספר תושביו בכל גפת צפת, נעשו עשור מאוחר יותר ניסיונות להקים סניפים של תנועת הַנְג'אדה (אל-עבאסי 1996: 245; שריג 1990: 66-67). הכפר נבי יושע, הקטן ביותר מבין השבעה, היה, לפי 'סקירות הכפרים' בארכיון ההגנה, בעל נטייה פוליטית לַמְג'לֶסִיין – מחנה תומכיו של האג' אמין אל-חוסני, אולם אותו הדו"ח גם מציין את העובדה שרק שניים מתושבי הכפר היו פעילים באירועי 1936-1939.⁸ הסקירה על תרביח'א, לעומת זאת, קובעת כי תושבי הכפר לא היו מעורבים במרד הגדול וכי הם אינם תומכים בצד כלשהו במאבק הפנימי על הנהגת ערביי הארץ ועל כן אינם מעורבים בו.⁹ בסך הכל, כפי שאראה בהמשך, נראה גם כי עובדת היותם כפרים שיעיים השפיעה על מידת השתלבותם באוכלוסיית הרוב הסונית.

מעניין לציין שדווקא גורמים ביישוב היהודי היו ערים לכך שקו הגבול נקבע ב-1922 היכן שנקבע בין השאר מכיוון שצרפת התעקשה שהוא יסומן על פי פריסת היישובים השיעיים באזור וכי אין לפצל את הכפרים השיעיים בין שתי ישויות מדיניות (ברסלבסקי 1939: 35-36). בכל אופן, התנועה הציונית הכירה מצדה בקיומה של קהילה שיעית קטנה בצפון הארץ, אך בשל שוליותה לא התייחסה אליה כאל גורם בעל חשיבות (למשל ושיץ 1947: 140; שמעוני 1947: 97-98). הגופים הציוניים שעסקו בקניית אדמות באזור מיקדו תשומת לב רבה בכפרים השיעיים הללו בשל החשיבות האסטרטגית של מיקומם. מסוף שנות השלושים נעשה מאמץ רב וממוקד לקנות אדמות דווקא בכפרים אלו כדי להשתלט על רכס הרי נפתלי שחלש על עמק החולה מזה ועל המעבר אל אזור דרום הלבנון מזה.¹⁰ ככלל, הייתה גישתם של המוסדות הציוניים והתושבים היהודים בסביבה אל הכפריים השיעים חיובית. הם נתפסו כשונים מאוכלוסיית הרוב הסונית, כקהילה שאמנם עסוקה בהברחות ובפעילות גבול בלתי חוקית אך ידידותית כלפי היישוב היהודי.¹¹ בימי המרד הערבי הגדול של 1936-1939 אף הפרידו דו"חות מודיעין בין האוכלוסייה הכפרית הסונית שהייתה מעורבת בפעולות אלימות נגד יהודים לבין השיעים באזור שהוצגו כקורבנות של האלימות הערבית הפלסטינית.¹² נתקלתי בדו"ח

8 את"ה, 105/226.

9 את"ה, 105/223.

10 אצ"מ, KKL5 15004; KKL5 15225; KKL5 16431.

11 את"ה, עדות משה גלבאום 166.34; עדות משה ספקטור 140.12.

12 את"ה, 80/100/1, סקירה על מצב הביטחון בגליל העליון במחוז צפת ע"י נחום הורביץ. אצ"מ 22450, S25, נחום הורביץ לוסלני, 2.11.1938.

אחד המתייחס באופן שלילי אל קדס, סֶלְחָא, אל-מאִלְפִּיה וכפר בְּרַעַם, מאחר שליד הכפרים הללו חיבלו אלמונים בגדר הגבול שנבנתה בהוראת הבריטים ב-1938. אולם הדו"ח האשים 'כנופיות מזוינות' שבאו מאזור צפת וכפו על תושבי הכפרים לפגוע בגדר, והתייחס אל השיעים באזור כאל גורמים פסיביים. אם לא תנקוט בריטניה יד חזקה כלפי הפורעים מצפת, נאמר בדו"ח, יאלצו הכפריים השיעים לשנות את התנהגותם כלפי היישוב היהודי בלחץ הגורמים הפורעים מצפת. ברור גם כי ראשי היישוב היהודי באזור הכירו בכך שהתושבים השיעים בתחומי הארץ קשורים באוכלוסיית הרוב השיעית שמעבר לגבול וכי התנהגותם הפוליטית תלויה בנטייה הפוליטית של הנכבד השיעי הבכיר באזור, אַחְמַד בֶּכ אֶסְעַד מהכפר טַיִבָה, שהיה גם בעל האדמות הגדול ביותר באזור ג'בל עאמל. לכן נעשה מאמץ רב לקשור עמו קשרי ידידות ונראה שלפחות עד 1938 הוא עצמו עודד קשרים אלו.¹³

מלחמת 1948 הביאה לחורבנם של שבעת הכפרים באופן שאינו שונה מחורבן הכפרים הערביים האחרים באזור, למרות שלרגע קצר נראה היה כי זהותם השיעית עשויה הייתה להצילם. באוגוסט 1948 פנו כמה נכבדים מהונין אל קיבוץ כפר גלעדי בבקשה לכרות ברית שלום עם הקיבוץ ועם מדינת ישראל בכלל. על פי דו"ח של משרד המיעוטים התקיימה הפגישה באווירה טובה מאוד כאשר הנכבדים מהונין מבקשים לחיות כאזרחים נאמנים במדינת ישראל תוך התנערות מוחלטת מהשאיפות הלאומיות של הערבים בארץ. ככלל, הם הודיעו שהם מאמינים ב'צדק היהודי' וכל רצונם הוא 'להשתחרר אחת ולתמיד מעולו של השלטון הערבי העריץ שלטון ה'זַעְמָא' המשתולל אשר שנים כה רבות סבלו ממנו בייחוד בהיותם שייכים לכת השיעית'. הנציגים היהודים בפגישה ראו בפנייה הזאת מהלך חיובי מכמה סיבות. ראשית, הם אמרו כי ניתן לנצל את היחסים המתוחים בין הסונים לשיעים לטובת מדינת ישראל הן בתוך ארץ ישראל ועוד יותר בלבנון, כי מיעוט שיעי אוהד שם יכול לשמש גשר לשלום עם דרום לבנון. כמו כן, יחסים טובים עם השיעים יכולים להביא בעתיד להרחבת גבולות הארץ כפי שכבר אירע בעבר. אוכלוסייה אוהדת בדרום לבנון גם יכולה לשמש שוק רחב למוצרים הישראליים. בסך הכל, קבע הדו"ח, מיעוט כה קטן, בן כ-4,000 איש, לא ייפול למעמסה כלכלית על המדינה היהודית ולכן יש לשאוף לאמץ את ידם המושטת לשלום. בכור שטרית, שר המיעוטים, שלח מכתבים חמים אל דוד בן גוריון ומשה שרת והביע בהם תמיכה במהלך זה. הוא הציג את תושבי הכפר הונין, יחד עם שאר השיעים תושבי הארץ, כאוכלוסייה

13 אצ"מ, S25 4935, פרוטוקול ישיבה במתנה הגדר במליכה, 11.6.1938; 'החבלה בגדר התיל' 1938.26.6.

ידידותית ששמרה במשך ימי המנדט על קשרים טובים עם היישובים היהודיים בסביבה.¹⁴ למרות זאת, היה גורלו של הונין זהה לגורלם של הכפרים האחרים באזור, השיעיים ושאינם שיעיים.

באשר להונין, דו"ח משרד המיעוטים מדווח את השתלשלות האירועים כדלהלן:

בתאריך כ"ח אב תש"ח (2.9.48) וכתוצאה מסיורי פטרולים שלנו בסביבת מנרה (בגבול הלבנוני) התלקח קרב בין יחידה מצבאנו ובין יחידה לבנונית, ארבעה מאנשינו נהרגו ושניים נעלמו בהתנגשות זו, בשעת הנסיגה של יחידתנו וליד כפר הונין גורו עליה מס' יריות, וכמעשה תגמול, חדרו אנשינו לתוך הכפר הנ"ל ופוצצו עשרים וארבעה בתים. בן המוכתר נהרג, ומספר אנשים נלקחו בשבי. היתר ברחו. עקב מאורע זה ירד מעל הפרק (לעת עתה) המו"מ שהתנהל עם אנשי כפר הונין אשר פרטיו המצאנו למשרדכם בדו"ח מתאריך 14.8.48.¹⁵

העיתון הלבנוני אל-תלר'ראף (הטלגרף) דיווח באופן שונה ורגשני יותר על האירוע. לפיו, המְח'תארים של הכפר, שאַפּר פאָרס שְחָרוּר ומוחמד וַאֲכַד, שלחו הודעה לממשלת לבנון ובה נאמר: 'בתינו פוצצו, מקומות התפילה נהרסו, זקנינו וצעירינו נטבחו ונשבו, נשותינו שבויות בידי הציונים. אנו פונים לרגש הצדק שלכם ומבקשים את עזרת המשמר הלבנוני בקרבת מקום להצלת שאריתנו'.¹⁶ בדיווח אחר של העיתון על האירוע נמסר כי 'היהודים תקפו את הונין והרסו עשרים בתים, ביניהם מסגד, והרגו עשרים איש'.¹⁷

מקריאת התכתובת בין משרד המיעוטים לבין יעקב שמעוני ממשרד החוץ עולה כי האחראים במשרד החוץ דנו בבקשת נכבדי הונין ואישרו אותה ב־7 בספטמבר, כשבוע אחרי גירוש תושבי הכפר האחרונים. שמעוני, במכתב המאשר את 'הסכם הידידות עם הונין', קבע כי אין למשרד החוץ התנגדות להחזרת המשפחות של הגברים שנשארו

14 ארכיון המדינה, 49/310/36, משרד המיעוטים שר המיעוטים אל ראש הממשלה ושר החוץ, 18.8.1948. מעניין שבדו"ח שוגה שטרית לחלוטין בציון שמות הכפרים השיעיים הנוגעים בדבר ומציין שמות כפרים שיעיים שנמצאו בתחום לבנון.

15 ארכיון המדינה, 36/310/49, משרד המיעוטים, סניף צפת, דין וחשבון שבועי 13.9.1948.

16 ארכיון המדינה, 36/310/49, ציטוט מאל-תלר'ראף מתאריך 10.9.1948, דו"ח משרד החוץ מחלקת המזה"ת 21.9.1948. נראה כי משפחת שְחָרוּר ממשיכה לשאת בתפקיד של מנהיגות הכפר כפי שעולה מן העובדה שבני המשפחה עמדו ועומדים בראש ועד שבעת הכפרים בלבנון.

17 ארכיון המדינה, ציטוט מאל-תלר'ראף מתאריך 7.9.1948.

בכפר, אך רק כמחווה של חסד ולא כתקדים לכפרים אחרים. הוא גם הורה שלא להחזיר משפחות שברחו עם הגברים שלהן, שלא לעשות הסכם בכתב אלא רק בעל פה והמליץ להשהות את יישום הסכם הידידות בשל העובדה שבימים האחרונים הציבו הכוחות הערביים באזור תותחים כבדים בקרבת הכפר.¹⁸ אולם, כאמור, הסכם הידידות אושר מאוחר מדי, כאשר לא נותר איש מתושבי הכפר במקום וכתוצאה מכך ביטול ההסכם, כפי שעולה מהדו"ח לעיל, היה בלתי רלוונטי בעליל.

ניתן ללמוד כמה דברים מאירוע זה ומדפוס הבריחה של תושבי שבעת הכפרים. ראשית, בקשתם לכרות ברית שלום עם כפר גלעדי הייתה חלק מדפוס התנהגות נורמטיבי במלחמת 1948 ודמתה להתנהגותם של כפרים ערביים רבים אחרים (כהן 2004: 239-242). בזמן הדיונים עם כפר גלעדי כבר היו רוב תושבי הונין מעבר לגבול, חוסים בכפרים השיעיים בלבנון. משנכשל ניסיון זה, נמלטו גם הנותרים והצטרפו לאחיהם בדרום לבנון. שנית, דפוסי בריחתם מעידים על הקשרים החמים שהיו להם עם העדה השיעית מעברו השני של הגבול. גם פנייתם לממשלת לבנון, כפי שהופיעה בעיתונות הלבנונית, מעידה על כך שהם ראו במדינה זו גורם בעל סמכות עבורם. נראה כי אף לא אחד מהתושבים השיעיים של הכפרים ברח פנימה אל תוך ישראל וכי כולם נמלטו צפונה ומצאו מקלט בקרב האוכלוסייה השיעית בדרום לבנון. היה זה אך טבעי שהם יחסו בקרב בני עדתם השיעיים ולא בקרב כפרים סוניים או נוצריים בלבנון או בתוך מדינת ישראל המתהווה. נראה גם כי חלק מן התושבים הנוצריים של אבל אל-קמח ברחו אל לבנון. בהידום הקרבות פנתה קבוצה מהם אל ממשלת ישראל בבקשה לשוב אל כפריהם, אך פניה הושבו ריקם.¹⁹ בסך הכול, כפי שעולה ממחקריו של בני מוריס, לא חסו הכוחות היהודיים על הכפרים באזור ושבעת הכפרים השיעיים בכלל זה. באחד מהם, ס'לחא, גם נערך טבח בכשישים עד שבעים מתושבי הכפר במהלך מבצע חירם (מוריס 2000: 85-86, 139, 141-148). גם תיאור האירוע שהוביל לגירוש תושבי הונין תואם את מסקנות מחקריו של מוריס. אמנם קשה לקבוע בוודאות מה בדיוק אירע באותו היום, אך ניסוח העילה לגירוש, שלפיו 'בשעת הנסיגה של יחידתנו וליד כפר הונין נורו עליה מס' יריות', הוא חלש. נראה כי הכוחות היהודיים היו עסוקים בלחימה, לא עם תושבי הכפר, והם נכנסו אל הונין ועשו את שעשו כנקמה על הפגיעה בהם. אמנם אין לדעת מה היה קורה אילו היה הסכם הידידות עם הונין מתממש, ואם כן, אם היה מוחל על כל הכפרים השיעיים כפי שביקש שר המיעוטים בכור שטרית; אך מעניין להרהר מה היה קורה אילו כך היו מתגלגלים הדברים. האם הייתה אז נוצרת בתוך גבולות מדינת ישראל קהילה

18 ארכיון המדינה, יעקב שמעוני אל משרד המיעוטים, 7.9.1948.
19 ארכיון המדינה, 49/300/31, יעקב שמעוני אל משרד המיעוטים, 15.2.1949.

שיעית־פלסטינית ערה והייתה קיימת עד היום? האם יחסי ישראל עם לבנון היו מושפעים מכך?

פליטים בלבנון

כידוע, לא קיבלה לבנון את הפליטים הפלסטינים בסבר פנים יפות, והצרה את צעדיהם מיד עם התיישבותם בה. בלבנון, שנוסדה על בסיס האיזון העדין בין עדותיה, נתפסו הפליטים הפלסטינים כאיום על הסדר הפוליטי במדינה.²⁰ בכל זאת היו כמה יוצאים מן הכלל. עד אמצע שנות השישים קיבלו רוב הפלסטינים הנוצרים אורחות לבנונית. הדבר נעשה מכיוון שהאליטות הנוצריות בלבנון רצו לחזק את מצבן הדמוגרפי. גם פלסטינים סונים, בני המעמדות הגבוהים, קיבלו אורחות לבנונית;²¹ הם הצליחו לעשות זאת באמצעות שוחד ולעתים על ידי נישואין עם בני המעמדות הגבוהים הלבנוניים. לעומתם בני המעמדות הנמוכים, סונים ושיעים כאחד, נשארו לרוב במחנות וסבלו מהתנאים הקשים ביותר שחיו בהם פליטים פלסטינים.

במשך שנות השישים היו מקרים פרטיים שבהם תבעו שיעים יחידים מתושבי שבעת הכפרים לקבל אורחות לבנונית בהתבסס על מוצאם העדתי ועל כך שב־1921 ניתנה להם אורחות לבנונית. בתי המשפט הלבנוניים לא היו עקביים בפסיקותיהם במקרים אלו; פעמים הם קיבלו את טענותיהם ופעמים דחום (ראו למשל: על־ן 1984; לִפְּי 1999: 142-150). בסך הכול חסרה לשיעים הפלסטינים תמיכה פוליטית מקומית, מכיוון שהשיעים הלבנונים בעצמם היו חלשים ושוליים בזירה הפוליטית והחברתית הלבנונית, למרות שהיו או העדה השלישית בגודלה במדינה.

מצבם של השיעים בלבנון החל להשתנות בסוף שנות השישים, ובמיוחד אחרי פרוץ מלחמת האזרחים ב־1975. אחת הדרכים שהתבטאה בהן התעצמותם של השיעים הייתה הקמתן של מליציות שיעיות, תחילה אֶמֶל ומ־1982 ואילך גם הֶזֶבֶאללה. ב־1984 תבע לראשונה ארגון אמל של לבנון תעניק אורחות באופן גורף לכל הפלסטינים השיעים (דיב 1984: 371-372).²² במהלך מלחמת האזרחים החל ארגון זה ממלא תפקיד מוביל

20 על מעמד הפליטים הפלסטינים בלבנון ראו: Sayigh 1994.

21 על הפוליטיזציה של תהליכי ההתאזרחות בלבנון ראו: Maktabi 2000.

22 התביעה הרשמית של אמל נעשתה במרס 1984 במסגרת ועידת לונדון, ועידה זו הייתה אחד מעשרות הניסיונות במהלך מלחמת האזרחים להידברות בין הנצים כדי להביא לסיום הלחימה. באופן פרדוקסלי בוועידה תבע אמל באותו הבל פה הן לבטל את השיטה העדתית בלבנון והן להעניק לפלסטינים השיעים אורחות לבנונית. על הוועידה ראו: Haddad 1985: 121-134.

בפוליטיקה הלבנונית ותביעתו שיקפה את התחזקותו. אמל טען שזהותם השיעית של תושבי הכפרים מקנה להם זכות לאזרחות לבנונית וכי מבחינה משפטית הם היו אזרחים לבנונים בין 1921 ו-1924 ולכן הם זכאים עתה להשיב לעצמם את שנגזל מהם בשל סימון הגבול השרירותי. שלא במקרה, בדיוק באותה שנה החלו תושבי הכפרים בעצמם להתארגן במסגרת 'ועד שבעת הכפרים' (לְגִ'נַת אַל־קַרְא אַל־סַפֵּעַ) ולפנות אל דעת הקהל בלבנון באמצעות פעילותם שלהם.²³ משנה זו ניתן לעקוב אחרי התגברות המודעות בלבנון לקיומה של 'בעיית שבעת הכפרים' ולתביעתם לקבל אזרחות לבנונית. חזבאללה גם הוא תרם תרומה מכרעת להעלאת הנושא על סדר היום. הארגון עסק לא רק בפעילות גרילה נגד ישראל אלא גם תיעד ורשם בקפדנות את פעולות ישראל בלבנון. כך החלה להתפתח בלבנון סוגה ספרותית מיוחדת המתעדת את הפעילות היהודית-ציונית בדרום לבנון בתקופה שמסוף המאה התשע עשרה ואת ראשיתה של רכישת האדמות באזור, מלחמת 1948 וכיבוש חלקים מג'בל עאמל, מבצע ליטאני והפלישה הישראלית ב־1982 וכלה בנוכחות צה"ל בדרום לבנון עד מאי 2000. סיפור שבעת הכפרים מוצג ברשימות אלו כעוד מקרה שבו התנועה הציונית ניצלה את לבנון והשתלטה על שטח לא לה. ספרות זו מציגה את תושבי הכפרים כקהילה שסבלה שלוש פעמים: פעם אחת כאשר בריטניה והתנועה הציונית סיפחו את האזור לארץ ישראל, פעם שנייה ב־1948, כאשר הם גורשו מבתיהם ופעם שלישית כאשר ממשלות לבנון השונות סירבו להעניק להם אזרחות לבנונית. רק הטיפול בשלושת העיוותים הללו ישיב את הצדק על כנו. היבט מרתק בספרות הזאת הוא העובדה ששבעת הכפרים השיעיים מופרדים בה הפרדה מוחלטת מן הכפרים האחרים שסופחו לתחום המנדט הבריטי בעקבות הסכם פולה-ניוקומב. הכפרים השיעיים מוצגים ככפרים לבנוניים שסופחו לפלסטין באופן בלתי הוגן ולכן יש להשיבם ללבנון ולהעניק לתושביהם אזרחות לבנונית. הכפרים האחרים כלל לא נכללים בתביעה הזאת למרות סמיכותם הגאוגרפית לכפרים השיעיים. תרביח'א, למשל, הכפר השיעי המערבי ביותר, היה במרחק של פחות מקילומטר מאקרת, וכחמישה קילומטר מזרחית מאל־בסָה, ואילו הונין, נבי יושע וסֵלְחָא שכנו בסמיכות רבה לזוק אל־תחתאני ולח'אלסָה. לא רק זאת, חלק מהספרים הללו מתארים את שבעת הכפרים באופן אנכרוניסטי כיחידה גאוגרפית ואנושית נפרדת עוד מלפני 1948.²⁴ כך הפך המונח 'שבעת הכפרים' למעין מותג חוצה זמנים המשקף את שאיפות ההתפשטות

23 ראו במיוחד אצל אל־רִיִס 1984.

24 ראו למשל את תיאורו של אמיל אדה, נשיא לבנון בין 1936-1941, כלאומן לבנוני שנאבק למען שבעת הכפרים עוד בימי המנדט: <http://www.elaph.com/elaphweb/ElaphWeb/Archive/1016964821140418300.html>

הישראליות מחד גיסא ואת מאבקה של העדה השיעית בלבנון להשתלבות בחברה הלבנונית מאידך גיסא.

חלק חשוב מהספרות המעלה את מצוקת שבעת הכפרים מתייחס להיבט המשפטי של תביעתם לקבל אזרחות. ספר החוקים הלבנוני כולל מערכת צווים ענפה המסדירה וקובעת את כללי ההתאזרחות. אולם, בתרבות הפוליטית בלבנון, היה קיים פער בין החוק ליישומו, ובפועל הייתה אזרחות ניתנת מתוך שיקולים פוליטיים ברורים ולא משום שכך כתוב בחוק. אחד מסעיפי חוק האזרחות הלבנוני קובע כי כל אדם שנולד בתחומי מדינת לבנון הגדולה והיה נטול אזרחות אחרת זכאי לאזרחות לבנונית. ומכיוון שתושבי שבעת הכפרים היו אזרחים לבנונים בין 1921 ל-1924 ולא הייתה בידיהם כל אזרחות נוספת, הרי שהם זכאים, לטענת מסנגריהם, לקבל מחדש את אזרחותם על פי כלל זה. אולם, גם תושבי שלושה עשר הכפרים האחרים היו אזרחים לבנונים. מיעוטם נשאר בישראל, כמו חלק מתושבי אקרת וברעם, ואילו רובם הפכו לפליטים בלבנון, ובכל זאת, התביעה לקבלת אזרחות לבנונית מצטמצמת לכפרים השיעיים. ברור שבמקרה זה ההיבט העדתי הוא המכריע, ואכן חלק מהספרים הללו טוענים, בלא כחל ושרק, שהתביעה לסיפוח שטחי הכפרים ללבנון ולמתן אזרחות לבנונית לתושבי הכפרים הללו נשענת על זהותם העדתית ונובעת ממנה. הטיעון העדתי ששיעיים 'שייכים' ללבנון אינו בלתי מבוסס כמובן, במיוחד היום, אולם אם נשתמש בטיעון העדתי הזה נוכל גם לטעון טענה דומה בנוגע לכפרים המארוניים ברעם ומנסורה, שהרי מה יותר לבנוני ממארוני? גם הפטריארך המארוני נסראללה בְּטָרֶס סְפִיר חשב כך, וב־1994 דאג שאחרוני הפליטים הפלסטינים המארוניים שעדיין נותרו בלבנון יקבלו גם הם אזרחות, אולם לא במסגרת התביעה של שבעת הכפרים ובוודאי לא במסגרת התביעה הטריטוריאלית נגד ישראל להשבת הכפרים ללבנון.

מפליטים פלסטינים לאזרחים לבנונים

חשוב לציין שמאמצע שנות השמונים שוב לא הוצגה שאלת מעמדם של תושבי שבעת הכפרים לבדה, אלא כחלק מבעיה רחבה יותר של אלפי אנשים החיים בלבנון מזה עשרות שנים ללא כל מעמד אזרחי. כבר ב־1988 התכנסו נציגי קבוצות של מנועי אזרחות והקימו את ועדת המשנה לתביעת האזרחות (אל־לִגְנָה אל־פְּרָעִיה לְלִמְטָאֵלִיָּה בְּאֶל־גִּינְסִיָּה) שפנתה למוסדות המדינה ולהנהגות הרחניות של העדות השונות בבקשה להעניק להם אזרחות.²⁵ ייחודם של שבעת הכפרים בקבוצות אלו היה העובדה שהם

25 אל־נהאר, 24.8.1988. הקבוצות שיוצגו בוועדה היו עֲלִיִּים, נוצרים אשורים, ארמנים, תושבי שבעת הכפרים, מארוניים, דרוזים וערביי ואדי ח'אלד. אלה האחרונים נמנים על שבט בדווי שחי בצפון

נשאו תעודות פליט פלסטיניות ושהם נתפסו בידי לבנונים רבים כפלסטינים. מכל מקום, הבקשה הקולקטיבית לאזרחות מ־1988 ירדה מן הפרק בשל מלחמת האזרחים שמנעה כל דיון רציני בנושא.²⁶ משנסתיימה המלחמה עלה הנושא שוב על סדר היום הלבנוני וב־1994 חוקקה ממשלת לבנון חוק שאפשר אזרחות של עשרות אלפי אנשים שרק מיעוטם היו בני שבעת הכפרים. יש להניח שלולי התעצמות השיעים בלבנון, באמצעות חזבאללה ואמל, לא היה עניינם של שבעת הכפרים עולה, שהרי אזרחות והזכות להעניקה הן תהליכים פוליטיים מטבעם, בוודאי במדינה כלבנון שבה המערכת הפוליטית מבוססת על ייצוג יחסי של העדות השונות. העובדה שסונים ושיעים התאזרחו במספרים גדולים הייתה עדות להתעצמותן של עדות אלו ולהיחלשות מעמדם של הנוצרים, למרות שהיו גם נוצרים בין המתאזרחים.

קשה לאמוד את מספר המתאזרחים בעקבות חוק ההתאזרחות של 1994. בעיתונות הלבנונית המספרים נעים בין כמה עשרות אלפים וכמאה וחמישים אלף, כך שתושבי שבעת הכפרים הם רק חלק קטן מהם. נראה גם כי חלק מן המתאזרחים הציגו עצמם כצאצאי שבעת הכפרים וקיבלו אזרחות לבנונית בזכות זאת.²⁷ חוק ההתאזרחות יצר תסיסה רבתי, מאחר שהוא החריף עוד יותר את הבעיה הדמוגרפית של הנוצרים במדינה ופגע בין השאר גם ב'פרה הקדושה' של מעמד הפלסטינים.²⁸ מאז ומתמיד הייתה עמדתה הרשמית של לבנון כלפי פתרון בעיית הפליטים הפלסטינים סירוב מוחלט לכל הצעה לישבם במדינה. לא רק זאת, יש מעט מאוד נושאים שיש עליהם קונסנזוס כה רחב בחברה הלבנונית כמו היחס כלפי הפליטים הפלסטינים. הרוב המוחלט של תושבי לבנון רואה בפלסטינים אחראים עיקריים לפרוץ מלחמת האזרחים, ובדרך כלל מסכימים שפתרון הבעיה הפלסטינית אינו יכול בשום פנים ואופן לבוא על חשבון לבנון. והנה, בפעולת מחטף שקשה מאוד להסביר את סיבות הצלחתה התאזרחו פלסטינים רבים, אולי עשרות אלפים, והדבר עורר סערה גדולה במדינה. הדיון הציבורי סביב חוק ההתאזרחות הוביל בסופו של דבר את ממשלת לבנון לבחון אותו מחדש וייתכן שתישלל האזרחות הלבנונית שניתנה ב־1994 לסורים ולפלסטינים סונים רבים. אולם נראה כי

לבנון, ממש על קו הגבול עם סוריה ושבשל בעיות בסימון הגבול לא קיבל אזרחות לבנונית בשנות העשרים. מאז חוק ההתאזרחות של 1994 יש נטייה להתייחס אל בעיית ערביי ואדי אל-ח'אלד כוהה לבעיית שבעת הכפרים. אשר לקבוצות האחרות, עלוים הגיעו ללבנון מתבל העלוים בסוריה בעיקר בימי המנדט; הנוצרים – אשורים, ארמנים ומארונים, הגיעו לרוב כפליטים, מעיראק, מתורכיה ומפלסטין בהתאמה. רובם זכו לאזרחות בשנות החמישים והשישים למעט מקרים יוצאי דופן.

26 אל-נהאר, 6.9.1988.

27 אילאף, 17.5.2003.

28 על העמדה הנוצרית ראו: al-Khazin 1997.

דעת הקהל בלבנון מפרידה בין גורלם של תושבי שבעת הכפרים לבין המתאזרחים האחרים של צו 1994 וסוברת שהאזרחות שניתנה לראשונים היא בזכות ולא בחסד ולכן אין כוונה לכלול אותם בדיונים על שלילת האזרחות.²⁹ גישה זו הופיעה כבר ב־1994 בדיווחים העיתונאיים על חוק ההתאזרחות, דיווחים שהפרידו בין שבעת הכפרים ועוד כמה קבוצות מתאזרחים קטנות לבין עשרות אלפי האחרים שהדיווחים עליהם לוו בחשדנות לגבי זכאותם לאזרחות לבנונית.³⁰

הדיון בלבנון על שבעת הכפרים התקיים בשני מישורים: מחד גיסא, התפתחה ההכרה בצדקת טענותיהם, היינו, בזכותם לאזרחות לבנונית ובזכותה של לבנון לתבוע את שטחיהם מישראל, מאידך גיסא, שבעת הכפרים הפכו בשדה הפוליטי הלבנוני לכלי להשגת יעדים פוליטיים פנימיים שאינם קשורים כלל לעניינם שלהם. כך, למשל, נִבְּיָה פְּרִי, יושב ראש תנועת אמל, משתמש בשבעת הכפרים ככלי בתחרות עם חזבאללה על הנהגת העדה השיעית;³¹ ואילו מישל עֶזֶן, המנהיג המארוני ששב לאחרונה ללבנון אחרי חמש עשרה שנות גלות בצרפת, מציג את משפחתו כבעלת קשרי דם עם הכפר הונין (ואת הכפר עצמו כחלק בלתי־נפרד מדרום לבנון) ומנסה בכך לפנות אל האוכלוסייה השיעית ולקשור עמה קשרים פוליטיים.³² נראה כי לשיא הגיע מזכ"ל חזבאללה, חסן נִסְרָאללה, שהשתמש במערכת הבחירות לפרלמנט הלבנוני ביוני 2005 בשבעת הכפרים כדי לגייס תמיכה של קולות נוצריים וכדי להצדיק את המשך המאבק המזוין נגד ישראל. באחד מנאומי הבחירות שלו השתמש נסראללה באמירה מאוד מפורסמת של פֶּשִיר אל־גִ'מִיל, מפקד הכוחות הלבנוניים וכן בריתה של ישראל שנרצח ב־1982, לפיה מדינת לבנון היא בת 10,452 ק"מ מרובע. אל־גִ'מִיל אמר זאת בקשר להתנגדותו לחלוקת לבנון לקנטונים עדתיים בימי מלחמת האזרחים, ואילו נסראללה העלה את המנהיג המארוני באוב והפך אותו לתומך במאבק המזוין של חזבאללה באומרו כי אל־גִ'מִיל כלל בשטח זה גם את חוות שבעא וגם את שבעת הכפרים.³³

29 ראו סקר שנעשה בידי חברת סקרים לבנונית בנושא צו ההתאזרחות של 1994: <http://www.information-international.com/iimonthly/issue3/index.html>

30 גם ארגוני האופוזיציה הנוצרית בלבנון מסכימים עם אורוח תושבי שבעת הכפרים ומפרידים בין גורלם לגורל שאר הפלסטינים שהתאזרחו ב־1994. ראו למשל סיכום ישיבת המפלגה הליברלית (בראשות משפחת שמְעוֹן המארונית): http://www.al-ahrar.com/archive/news_24-04-04.htm

31 ראו: אל־מִסְתַּקְבֵּל, 7.10.2004; ראו גם באתר הרשמי של תנועת אמל: <http://al-awassef.com/modules.php?name=News&file=article&sid=357>

32 ראו באתר הרשמי של תנועתו של עֶזֶן, התנועה הפטריוטית החופשית: http://www.tayyar.org/tayyar/articles.php?article_id=3389&type=news

33 אל־בִּיאָן, 10.6.2005; אל־קַפּאָה אל־ערבי, 12.6.2005; אל־יִטָן, 10.6.2005; אל־הִיאָת, 9.6.2005.

כפי שצוין בתחילת המאמר, ערב נסיגת צה"ל מדרום לבנון תבע חזבאללה שישראל תיסוג משטחי שבעת הכפרים כאחד מתנאיו להכרה בהשלמת הנסיגה.³⁴ גם ממשלת לבנון הפכה זאת לתביעה רשמית מישראל, אולם חזרה בה מאוחר יותר. מאז, עולה התביעה להשבת שטחי הכפרים ללבנון לעתים מזומנות אך לא באופן רשמי, ולא מפי ממשלת לבנון. תושבי הכפרים עצמם קיוו לרגע שעניינם יעלה על סדר היום הציבורי, ובעקבות התביעה הטריטוריאלית תיהפך אורחותם הלבנונית למציאות שאין עליה עוררין. בכמה הזדמנויות אחרי נסיגת צה"ל במאי 2000, הם ערכו הפגנות בשטחי אדמותיהם בתוך לבנון, אדמות שהם עיבדו ללא הפרעה לפני 1948, ותבעו להקים מחדש את כפריהם על אותם שטחים.³⁵ מאבקם הציבורי צלח, ובמרס 2005 אישרה ממשלת לבנון לתושבי תרביח'א להקים מחדש את כפרם על השטחים החקלאיים שהיו בבעלותם לפני 1948.³⁶ לא נותר לנו אלא להמתין ולראות אם מהלך זה נועד רק לעורר הד ציבורי או אם יש מאחוריו כוונת אמת להקים מחדש את הכפר.

נקודת המבט הפלסטינית

אפשר לספר את סיפור שבעת הכפרים גם דרך נקודת המבט הפלסטינית הלאומית. כפי שאירע במדינות המזרח התיכון האחרות, נוצרו גבולות המנדט של פלסטין בידי בריטניה וצרפת. התושבים שחיו בתחום שהוגדר כפלשתינה-ארץ ישראל קיבלו תעודות זהות פלשתינאיות ועד מהרה קיבלה האליטה הערבית הפלסטינית גבולות אלו וקידשה אותם, ויחד איתם את הגדרת הפלסטיניות המובלעת בהן. התנועה הלאומית הפלסטינית התיימרה להנהיג את המאבק של ערביי פלסטין ללא הבדל דת או מִדָּת. תפיסה זו נשתמרה גם לאחר הנִכְבָּה, ועם התעוררותה המחודשת של התנועה הלאומית הפלסטינית הוגדרה פלסטין על פי גבולותיה המנדטוריים. האמנה הלאומית הפלסטינית הגדירה בשנת 1964 את פלסטין: 'פלסטין, עם גבולותיה מתקופת המנדט הבריטי, היא יחידה טריטוריאלית אינטגרלית' (הרכבי 1977: 23). האמנה גם הגדירה מיהו פלסטיני: 'הפלסטינים הם האזרחים הערבים אשר שכנו משכן קבע בפלסטין עד שנת 1947, אחת היא אם גורשו ממנה או נשארו בה, וכל מי שנולד לאב ערבי לאחר תאריך זה, מחוץ לפלסטין או בתוכה'.

34 אל-עהד, 15.5.2000.

35 מִסְטַפָּא 2003: 36; אל-עהד, 28.7.2000.

36 אל-מִסְתַּקְבָּל, 28.10.2004; אל-ספיר, 3.3.2005.

שתי הגדרות אלו מציבות בברור את שבעת הכפרים בתוך פלסטין ואת תושביהם כחלק מהעם הפלסטיני. ואכן, מ־1924 הפכה המציאות הפוליטית והחברתית שלהם למציאות פלסטינית לכל דבר והיה עליהם להתמודד עם בעיות ואתגרים פלסטיניים כמו למשל רכישת אדמות והתיישבות ציונית, המנדט הבריטי, המרד הערבי הגדול של 1936-1939 וכדומה.

בשונה מלבנון שנוסדה כחברה רב־עדתית ושהגדירה את זהותה הלאומית על בסיס ריבוי הזהויות של עדותיה, נוסדה התנועה הלאומית הפלסטינית על האתוס של הומוגניות סובית־ערבית שרווחה במזרח התיכון שלאחר מלחמת העולם הראשונה. אמנם היו בפלסטין מייעוטים ערביים חשובים יותר או פחות – נוצרים, דרוזים, אחמדים, שומרונים, וכפי שראינו, גם שיעים, ומיעוטים לא ערבים כמו הארמנים והצ'רקסים, אולם כל אלה יחד לא היו יותר מעשרים אחוז מן האוכלוסייה הלא יהודית בארץ. משנות השישים ואילך, הקפידו פת"ח ואש"ף להציג את התנועה הלאומית הפלסטינית כמורכבת ממוסלמים ונוצרים על בסיס שוויוני בלא לפרק את החלוקה הזאת לתת־קבוצות.

כידוע, כתוצאה ממלחמת 1948 הוחרבו למעלה מארבע מאות כפרים ותושביהם גורשו או ברחו מבתיהם וכ־700,000 פלסטינים הפכו לפליטים. הטראומה הזאת שינתה לחלוטין את אופייה של התנועה הלאומית הפלסטינית. מעמד הפליט הפך למרכיב חשוב בזהות הלאומית הפלסטינית ועמו הפכה זכות השיבה לאחד מאבני היסוד המקודשות של התנועה הלאומית הפלסטינית. מאז שסוכנות הסעד והרווחה של האו"ם (UNRWA) רשמה את הפליטים ב־1949-1950, קיבלה החוקת תעודת פליט משמעות מעבר לקבלת סיוע סוציאלי, היא ייצגה חברות בקהילה הלאומית הפלסטינית; מבחינה זאת היה גורלם של שבעת הכפרים דומה לגורל שכניהם הפלסטינים הסונים.

גם הספרות הפלסטינית שנכתבה אחרי 1948 תרמה לבניית הזהות הפלסטינית סביב חווית אובדן הארץ. כך למשל, סדרת ספריו של מִסְטַפּא דְבֵאֵר, בְּלֵאֲדָנָא פִּלֶסְטִינִי, מתעדת באופן קפדני את הארץ וכפריה הערביים לפני הנכבה של 1948. בתיאור כפרי הצפון מקפיד דבאר' לציין גם את הכפרים שסופחו לפלסטין בעקבות הסכם פולה־ניוקומב, תוך ציון העובדה שלפני 1923 הם היו חלק מלבנון. שבעת הכפרים מוזכרים בתיאור זה יחד עם הכפרים האחרים שסופחו לפלסטין, אך דבאר' מתארם באופן כללי כמוסלמיים ולא מפריד בינם לבין הכפרים הסונים. מעניין לציין שהוא חותם את הדיון בכפרים שסופחו לפלסטין בעקבות הסכם פולה־ניוקומב במשפט הטעון הבא: 'והלוואי שכולם היו נשארים לבנוניים' (וְיֵאֵלְתָּ גִ'מִיעָהא בְּקִנְתָּ לְבָנָאנִיה) (דבאר' 2002: 6: 31). כוונתו כאן, לדעתי, אינה לערער על התוואי של גבולות פלסטין, אלא לקבוע שלו נשארו הכפרים לבנוניים לא הייתה ישראל משתלטת עליהם ותושביהם לא היו הופכים לפליטים. כבר למעלה משני עשורים שהחברה הפלסטינית עסוקה בתיעוד וזיכרון פלסטין שלפני 1948. ספרים רבים המתארים בפירוט רב את כל הכפרים, הערים והקהילות

נכתבו תוך ניסיון להחיות את החיים בפלסטין שלפני הנפבה. גם אתרי אינטרנט הצטרפו למערכה, וכיום ניתן לערוך סיורים וירטואליים בפלסטין שלפני 1948, לבקר בכפרים הרוסים, לראות תמונות ולנתח טבלאות עם נתונים על אוכלוסייה, מבנים, חקלאות וחיי דת בכל כפר וכפר. בתוך ארבע מאות הכפרים ההרוסים נמנים גם שבעת הכפרים השיעיים כחלק בלתי נפרד מנפות עכו וצפת שבפלסטין, לרוב בלי להזכיר את שיוכם העדתי. היום גם ניתן להשתתף בטיולי 'שיבה אל השורשים' כחלק מזיכרון פלסטין והנצחתה.³⁷ כך למשל, בקיץ 2004 ערכו ארגונים פלסטיניים סיורים נפרדים ברחבי הארץ במטרה לעלות לרגל לכפרים שהוחרבו.³⁸ הסיורים כללו, בין השאר, גם ביקורים בכפרי הגליל וביניהם חלק משבעת הכפרים השיעיים, יחד עם כפרים אחרים באזור. נראה כי עבור המארגנים ומשתתפי הסיורים כל הכפרים שהם ביקרו היו בתחומי פלסטין, ותושביהם, בין אם הפכו לפליטים בלבנון או לפליטים פנימיים בישראל, הנם פלסטיניים לכל דבר ועל כן כלולים, למשל, בתביעה לזכות השיבה. בכל הפעילויות להנצחת פלסטין כמעט ואין למצוא התייחסות לכך שתושבי הכפרים היו שיעים.³⁹ משאלות אקראיות ובלתי שיטתיות שהופנו לקבוצה בלתי-מייצגת של פלסטינים, התברר כי בודדים בלבד יודעים שהיו כפרים שיעיים בתחומי פלסטין וכי למעשה עדיין ישנם שיעים המגדירים עצמם פלסטינים.⁴⁰ הסיבה לכך קשורה, כנראה, למספרם הזעום יחסית, ולעובדה, שכבר הוזכרה, שהאתוס הלאומי הפלסטיני מכיר בפלסטינים כחברה מוסלמית סונית עם מיעוט נוצרי. סיבה נוספת קשורה, לדעתי, לפיצול הגאוגרפי המאפיין את החברה הפלסטינית והמשתקף בכך שפלסטינים מחבלי ארץ שונים ממעטים להכיר את אזורי הארץ האחרים.

קיימת אי התאמה ברורה בין הדרך שבה התנועה הלאומית הפלסטינית תופסת את שבעת הכפרים לבין הדרך שהם נתפסים בה בלבנון. ככפרים הכלולים בגבולות פלסטין ושחלה עליהם התביעה לזכות השיבה תושביהם שרויים עמוק בתוך האתוס הלאומי הפלסטיני. אולם הדגשת השיעיות שלהם תוך תביעה לסיפוח שטחי הכפרים ללבנון,

37 על טקסי השיבה האלה ראו: Ben-Ze'ev and Aburaiya 2004.

38 הסיורים אורגנו על ידי ועד ההגנה על זכויות העקורים, החזית הדמוקרטית לשלום ולשוויון, אגודת נצרת לפיתוח התרבות. ראו: <http://www.alkrama.com/arshif/4/news/n4/news1552.htm>; <http://www.aljabha.org/q/print.asp?f=-3300855868.htm>; מֶרְכּוֹ בְּדִיל, חַק אֶל-עֹרֵדָה, 7.9.2004.

39 שני פרסומים בולטים - וככל הנראה היחידים - שבהם ישנה התייחסות להיות הכפרים שיעים הנם אל-עבאסי 1996 וערפאת 1999.

40 בשיחות אלו סופר לי על תופעה חדשה של פלסטינים סונים בודדים שהופכים לשיעים באמצעות דְּעוּה אסלאמית שיעית המגיעה מאיראן ומלבנון, אך זו פרשה שונה לגמרי הוועקת למחקר אחר.

מערערת לא רק את הסמל של זכות השיבה אלא גם את הלגיטימיות של הגבולות המוסכמים של פלסטין כפי שנקבעו על ידי בריטניה וצרפת. חסן נסראללה, מוכ"ל חזבאללה, עמד על אנומליה זאת במאי 2000. כאשר נשאל על עמדת חזבאללה בנוגע לשבעת הכפרים הוא ענה: 'ביקשנו מממשלת לבנון לתבוע את זכותה ולהשתלט מחדש על הכפרים הללו כי אנו מחשיבים אותם לבנוניים. לכן, צריך להשיב אותם לשליטת ממשלת לבנון. אם הצרפתים נתנו אותם לבריטים, שנתנו אותם לישראל, אין להסכם הזה תוקף חוקי'.⁴¹

כאשר נשאל מה יאמר לטוענים שב־1923 סופחו כפרים אלו לפלסטין ושיאסר ערפאת רואה בהם חלק מאדמת פלסטין, ענה נסראללה: 'זו בעיה מורכבת שיש לבחנה לעומק. מה שחשוב לנו הוא שכפרים אלו יילקחו מישראל. אם הם מוחזרים במסגרת מדינה פלסטינית, כי אז הנושא פתוח לדיון, אולם אם הנשיא ערפאת תובע את הכפרים הללו רק כדי לתיתם לישראל, זה יהיה מעשה של בוגדנות חמורה'.

היכן עומדים תושבי הכפרים עצמם בתוך כל הסיפור הזה? קשה מאוד להעריך את רגשותיהם בעניין, הן משום שמדובר כיום בלמעלה מ־20,000 איש והן משום שקשה לחוקר ישראלי שגישתו אליהם חסומה לברר את עמדותיהם בנושא. אולם, מתוך שבבים של מידע המופיע בעיתונות לבנונית ובאינטרנט נראה כי דעותיהם חלוקות. קבלת אזרחות לבנונית הייתה מהלך רב משמעות עבורם כי היא שיפרה את איכות חייהם באופן דרמטי. מאז 1994 הם יכולים לעבוד בלא מגבלות, להיות בעלי רכוש פרטי ולהורישו לילדיהם, לנסוע ולטייל באופן חופשי ובכלל, לחיות חיים נורמליים בלבנון. במסגרת המתה הלבנוני־פלסטיני הם יכולו להרחיק עצמם מהאיבה העזה של לבנונים רבים חשים כלפי הפליטים הפלסטינים. אולם למרות העובדה שהם קיבלו אזרחות לבנונית, רבים מהם עדיין תובעים להיות כלולים במסגרת זכות השיבה הפלסטינית, לפחות באופן פורמלי, שהרי יש הבדל בין אזרחות לזהות לאומית, ואזרחות לבנונית אינה מבטלת בהכרח את זהותם הלאומית הפלסטינית, אם היא קיימת. אכן, חלקם טוענים שמאז ומתמיד היו לבנונים בעוד אחרים מדגישים את זהותם הפלסטינית. נראה כי שיוכם הלאומי תלוי במידה רבה בניסיון חייהם. למשל, פעיל באש"ף, פליט מאחד משבעת הכפרים, העיד ב־1994 שהוא לעולם לא יסכים לקבל אזרחות לבנונית מכיוון שהוא פלסטיני בכל רמ"ח אבריו.⁴² במקרה שלו, החיים כלוחם עיצבו את זהותו, או

The Washington Post, February 2, 2000; *Middle East Insight*, February 20, 2000

http://almashriq.hiof.no/general/300/320/327/fafo/reports/FAFO177/3_2.html

בלשונו: 'הנשק עיצב את זהותי'. לעומת זאת אין ספק כי מוחמד אל-כַּרְגַּ'אֵי מהונין, אחד מנציגי חזבאללה לשעבר בפרלמנט הלבנוני, עבר תהליך של לבנוניזציה באמצעות פעילותו בארגון הלבנוני השיעי.⁴³ הוא ואחרים כמותו רואים בחוק ההתאזרחות של 1994 תיקון של טעות היסטורית. למשל, צאצא של אחד הכפרים כתב בספר האזרחים של אתר האינטרנט, Palestine Remembered (אחד האתרים הרבים העוסקים בזיכרון והנצחת פלסטין לפני 1948) שכפרו אינו פלסטיני ושטעות לכלול אותו בפלסטין. דבריו עוררו ויכוח בקרב מבקרי האתר, חלקם תושבי שבעת הכפרים שענו לו. אחד מהם ענה במילים אלו:

הזהות הלאומית הפלסטינית עוצבה באמצעות נישול. פחות ממחצית מכפרנו נמצא במה שהוא היום לבנון והשאר בשליטת ישראל. בשל כך נאלצנו לברוח. הנישול שלנו ושל רבים אחרים עיצב את הזהות הפלסטינית. היום אנחנו נושאים דרכונים לבנוניים כתוצאה מאזרוח תושבי הכפרים. [...] אולם רוב זיכרונותינו והזהות שלנו שוכנים בתוך ישראל היום, וכתוצאה מכיבוש זה אנו רואים עצמנו פלסטינים.⁴⁴

עדות זאת משקפת היטב את המורכבות של זהותם של תושבי שבעת הכפרים. פיזית הכפרים שוכנים בקו הגבול בין ישראל/פלסטין ולבנון וברובד הדימויי הם הפכו לקו התפר בין שתי זהויות שונות, לעתים חיות בהרמוניה זו עם זו ולעתים מתנגשות.

סיכום

הסיפור שהוצג כאן מראה כי המעבר מההקשר הרחב אל המקרה הפרטי מאפשר לנו לחדד את התובנות שלנו על דינמיקה של גבולות במזרח התיכון, על עיצובן של זהויות לאומיות ועל אופיו של הסכסוך הישראלי-ערבי. צרפת ובריטניה קבעו במדויק את קו הגבול המפריד בין שטחי המנדטים שלהן. בדוחות ועדת פולה'ניוקומב אפילו צוין שנעשה מאמץ להתחשב בבעלות על אדמה ובנטייתן הטבעית של אוכלוסיות הגבול. אולם, כמו במקומות אחרים במזרח התיכון, ולמעשה בעולם הקולוניאלי כולו, לא ניתן

43 מעניין לציין שאחד מבני משפחתו של אל-כַּרְגַּ'אֵי היה האמאם של הכפר וחבר המשלחת של הונין שב-1948 ביקשה לערוך הסכם ידירות עם כפר גלעדי ושהאמינה ביצדק יהודי, כפי שתואר בדו"ח המפגש. ראו הערה 14.

44 <http://www.palestineremembered.com/Acre/Tarbikha/MessageBoard49.html>

היה לשרטט גבולות אלו בלי להפריע לאוכלוסייה המקומית שעבורה היו קווים אלו חסרי משמעות. למרות זאת, מלאכותיים ככל שהיו, הפכו הגבולות הפוליטיים באזור לעובדה, וסוריה, לבנון, פלסטין וירדן הפכו למציאות. אילו לא נולדה ישראל ב־1948 ופלסטין הערבית הייתה קמה במקומה, סביר להניח ששבעת הכפרים היו משתלבים בתוך מדינת פלסטין. גם אם הכפרים לא היו משתלבים במדינת פלסטין הייתה הבעיה נשארת ונפתרת במסגרת הדינמיקה הבין־ערבית שלרוב אינה נוטה לאלימות פיזית בין מדינות. אולם, ישראל נולדה וגבול פלסטין־לבנון נכנס אל תוך תחום הסכסוך הישראלי־ערבי.

מקרה שבעת הכפרים מלמד אותנו גם על עיצובן והתפתחותן של זהויות לאומיות במזרח התיכון. מדוע שיעים 'שייכים' באופן טבעי ללבנון ולא לפלסטין? אם יש פלסטינים מארונים מדוע לא יהיו פלסטינים שיעים? אלו אינן שאלות בעלמא. נוצרים לבנונים שאלו שאלות דומות לפחות עד שישאל נוסדה ב־1948. חלקם היו מוכנים לוותר לחלוטין על האוכלוסייה השיעית בדרום לבנון, אחדים דיברו על טרנספר של הקהילה השיעית, בעוד אחרים העלו את האפשרות לתקן את גבולות לבנון ולאפשר סיפוח של ג'בל עאמל לשטח ישראל או לשטח סוריה.⁴⁵ לבסוף, הגבולות ואוכלוסיית לבנון נותרו ללא שינוי, כפי שאירע בכל גבולות המזרח התיכון שנוצרו אחרי 1920. מעניין, שעליית כוחם של השיעים בלבנון אפשרה לעדה זו לא רק לבסס את מעמדה בתוך החברה הלבנונית אלא גם להציב את עצמה כחוד החנית של לבנון ושל העולם הערבי כולו במאבקו נגד ישראל. המעבר מעדה שכוחה וזניחה לעדה חזקה ומרכזית שינה את התודעה העצמית של שיעים רבים בלבנון ואפשר בסופו של דבר גם את אזרוח תושבי שבעת הכפרים.

מכיוון שרוב הצדדים באזור מכבדים את הגבולות הפוליטיים של המזרח התיכון כפי שנקבעו אחרי מלחמת העולם הראשונה, אין להניח שגבול ישראל־לבנון יתוקן גם

45 ראו את עמדתו של אמיל אדה, אחד המנהיגים המארוניים הבולטים ביותר בימי המנדט הצרפתי, בעניין: Zamir 1982. ראו גם דו"ח של אליהו ששון על פגישה עם בשארה אל־ח'ורי, גם הוא אחד המנהיגים המארוניים הבולטים ביותר בימי המנדט הצרפתי ונשיא לבנון בין 1943-1952. בדו"ח ששון מצטט מפי אל־ח'ורי את הדברים הבאים: 'בינינו וביניכם ניצב חיץ שיש להסירו, והוא ג'בל עאמל. יש הכרח לפנותו מתושביו השיעים, המהווים סכנה מתמדת לשתיה הארצות ואשר שיתפו פעולה בזמן המאורעות בארץ ישראל עם כנופיות המופתי בהברחת נשק ואנשים'. ששון 1978: 224. אל־ח'ורי, לדעתי, לא התכוון, ולו לרגע, לשתף פעולה עם הסוכנות היהודית בנושא, אך עצם העובדה שהעלה את 'בעיית ג'בל עאמל' מעידה על כך שמחשבות כאלה עלו אפילו בקרב מנהיגים מארוניים כמותו שהיו ידועים ביחסיהם הטובים עם מוסלמים לבנונים.

ביום שבו יחתם הסכם שלום כולל וישראל תשיב את כל השטחים שכבשה במלחמת 1967. לכן, נראה כי תושבי שבעת הכפרים ישתלבו בהדרגה בקרב האוכלוסייה השיעית בלבנון. הם, כמו שאר הפליטים הפלסטינים, ייאלצו להמתין להסכם שלום ישראלי-פלסטיני שיטפל בהיבטים הרגשיים ביותר של הסכסוך: זכות השיבה ומידת אחריותה של ישראל ליצירת בעיית הפליטים. תושבי שבעת הכפרים – תרביח'א, ק'נס, הו'נין, אל-מאלכ'יה, אָבֶל אל-קָמָח, נבי יושע וסָלְחָא – אינם יותר מאשר כלי משחק במציאות הגאו-פוליטית במזרח התיכון. אולם באמצעות סיפורים כמו שלהם אנו יכולים להבין טוב יותר את הסכסוך ואת היבטיו האנושיים.

ביבליוגרפיה

ארכיונים

ארכיון המדינה, ירושלים.
הארכיון הצינוני המרכזי (אצ"ה), ירושלים.
ארכיון תולדות ההגנה (את"ה), תל אביב.

עיתונים שהוזכרו במאמר

The Daily Star (Beirut)
Middle East Insight (Washington)
The Washington Post (Washington)
אִילָאָף (דמשק)
אל-בַּיְאָן (ביירות)
אל-וַטָּן (ביירות)
אל-חַיָּאת (לונדון)
אל-כַּפָּאח אל-ערבי (ביירות)
אל-מַסְתַּקְבַּל (ביירות)
אל-נַהָאר (ביירות)
אל-סַפִּיר (ביירות)
אל-עַהְד (ביירות)
אל-תַּלְרִיאָף (ביירות)

ראיונות

ראיון טלפוני עם זְכִים וְכִים, 15.4.2005.
ראיון עם אורי הורביץ, 26.6.2005.

פרסומים רשמיים

Agreement between Palestine and Syria and The Lebanon to Facilitate Good Neighbourly Relations in Connection with Frontier Questions, February 2, 1926.

Barron, J. B., 1923. *Report and General Abstracts of the Census of 1922*, Jerusalem: Greek Convent Press.

E. Mills, 1933. *Census of Palestine, 1931*, Alexandria: Whitehead Morris Limited.

מקורות

בזי, מִסְטַפּא, 2002. ג'בֵל עאמֵל וְתואבֵעה פי שמאל פִלְסְטִין, ביירות: דאר אל־מִואסם. ביגר, גדעון, 2001. ארץ רבת גבולות, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון. ברור, משה, 1970. גבול הצפון של ארץ ישראל ופרשת קביעתו בתקופת המנדט, חניטה: חמ"ל.

ברסלבסקי, יוסף, 1939. 'גדר התיל וגבול הצפון', בתוך: ברכה חבס (עורכת), הגודרים בצפון, תל־אביב: הוצאת המרכז לנוער של הסתדרות העובדים בא"י. ג'אבר, מנד'ר מחמוד, 1999. אל־שריט אל־לִבְנָאני אל־מִחְתֵל, ביירות: מִאֶסְסֵת אל־דְראסאת אל־פִלְסְטִינִיה.

דְבאר', מצטפא, 2002. בִלאדנא פִלְסְטִין, כפר קרע: דאר אל־תְדא. דיב, יוסף, 1984. אל־ג'נוב תַחַת אל־אחֵתֵלאל, יוֹמְיאת, וְת'אאק, [ביירות]: תַרְפֵת אַמֵל אל־מִכְתָב אל־אֶעְלָמי, קֶסם אל־דְראסאת.

הרכבי, יהושפט, 1977. האמנה הפלסטינית ומשמעותה, ירושלים: מרכז ההסברה. ושיץ, יוסף, 1947. הערבים בארץ ישראל, מרחביה: הקיבוץ הארצי. כהן, הלל, 2004. צבא הצללים: משת"פים פלסטינים בשירות הציונות, 1917-1948: מודיעין, מדיניות, התיישבות, התנקשויות, ירושלים: עברית. לִבְפִי, ג'וזיף, 1999. 'אל־תִגְנֵס פי לִבְנָאן בִין אל־קאנון ואל־וֹאקע', בתוך: דוֹלֵת לִבְנָאן אל־פִפִיר, ביירות: מְנְשוראת אל־ג'אמעה אל־לִבְנָאנייה.

מוריס, בני, 2000. תיקון טעות, תל־אביב: עם עובד. מִסְטַפּא, אמין, 2003. אל־מִקְאומה פי לִבְנָאן 1948-2000, ביירות: דאר אל־תְדא. אל־עפאסי, מִסְטַפּא, 1996. קְרא קְראא סִפֵד פי עֵהד אל־אִנְתְדאב, אל־ג'יש: הוצאת המחבר.

מִרְפוּ בְדִיל, 2004. חֵק אל־עוֹדה, בית לחם: מרכז בדיל. עֶלְוִיה, חסן, 1984. אל־ג'נְסִיה אל־לִבְנָאנייה וטְרַק אֶסְתְעָאדְתֵהא, חמ"ד: הוצאת המחבר. ערפאת, ג'מיל, 1999. מִן ד'אִפְרַת אל־וֹטָן: אל־קְרא אל־פִלְסְטִינִיה אל־מְהַגְרֵה פי אל־ג'לִיל, משהד ונצרת: הוצאת המחבר.

- אל־רִיס, פֶּאָאָז חסן, 1984. אל־קָרָא אל־גִּנוּבִיָּה אל־סַבְעָה, ביירות: מְאָסֶסֶת אל־וֹפֶאָא. שמעוני, יעקב, 1947. ערביי ארץ־ישראל, תל אביב: עם עובד.
- שריג, גבי, 1990. מנרה גבול הצפון 1943-1949, רמת אפעל: יד טבנקין.
- ששון, אליהו, 1978. בדרך אל השלום, תל־אביב: עם עובד.
- Ben-Ze'ev, Efrat, and Aburaiya, Issam, 2004. "Middle Ground" Politics and the Repalestinization of Places in Israel', *International Journal of Middle East Studies* 36: 639-655.
- Chalabi, Tamara Ahmad, 2003. 'Community and Nation-State: The Shi'is of Jabal 'Amil and the New Lebanon, 1918-1943', Ph.D. Dissertation, Harvard University.
- Garfinkle, Adam, 1994. *War, Water and Negotiations in the Middle East: The Case of the Palestine-Syria Border, 1916-1923*, Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies.
- Hof, Frederic C., 1985. *Galilee Divided: The Israel-Lebanon Border, 1916-1984*, Boulder: Westview Press.
- Haddad, Wadi D., 1985. *Lebanon: The Politics of Revolving Doors*, Washington D.C.: Praeger.
- Kaufman, Asher, 2002. 'Who Owns the Shebaa Farms? Chronicle of a Territorial Dispute', *Middle East Journal* 56: 2: 576-596.
- al-Khazin, Farid, 1997. 'Permanent Settlement of Palestinians in Lebanon: A Recipe for Conflict', *Journal of Refugee Studies* 10: 3: 275-293.
- Maktabi, Rania, 2000. 'State Formation and Citizenship in Lebanon: The Politics of Membership and Exclusion in a Sectarian State', in: Nils A. Butenschon, Uri Davis, & Manuel Hassassian (eds.), *Citizenship and the State in the Middle East: Approaches and Applications*, New York: Syracuse University Press, 146-178.
- Sayigh, Rosemary, 1994. *Too Many Enemies: The Palestinian Experience in Lebanon*, London: Zed Books.
- Toye, Patricia (ed.), 1989. *Palestine Boundaries, 1833-1947*, Slough, England: Archive Editions.
- Zamir, Meir, 1982. 'Smaller and Greater Lebanon', *Jerusalem Quarterly* 23: 34-53.

אתרים באינטרנט

<http://www.elaph.com/elaphweb/ElaphWeb/Archive/1016964821140418300.html>

<http://www.information-international.com/iimonthly/issue3/index.html>

http://www.al-ahrar.com/archive/news_24-04-04.htm

<http://al-awassef.com/modules.php?name=News&file=article&sid=357>

http://www.tayyar.org/tayyar/articles.php?article_id=3389&type=news

<http://www.alkrama.com/arshif/4/news/n4/news1552.htm>

<http://www.aljabha.org/q/print.asp?f=-3300855868.htm>

http://almashriq.hiof.no/general/300/320/327/fafo/reports/FAFO177/3_2.html

<http://www.palestineremembered.com/Acre/Tarbikha/MessageBoard49.html>

'מעוז של בורות ופחדנות' - דמותו של הלוחם הערבי בעיניהם של הלוחמים הישראלים ב-1948*

אבנר וישניצר

מלחמת 1948 הסתיימה בניצחון ישראלי מובהק ברמה האסטרטגית, ואולם הלחימה הייתה קשה ביותר. למרות העובדה שכוחות ערביים סדירים ולא-סדירים ניהלו במקרים רבים קרבות מרים נגד הכוחות הישראליים, נותרה דמותו של הלוחם הערבי בתודעה הישראלית נלעגת מאוד: הלוחם הערבי הוצג כשחצן ופחדן בעת ובעונה אחת, לעולם טיפש וחסר אונים. חיבור זה הוא ניסיון לאפיין את דיוקנו הסטראוטיפי של הלוחם הערבי כפי שהוא מצטייר בספרות המלחמה הישראלית של 1948. מניתוח שיטתי של דמות הלוחם הערבי ואופן תפקודו בספרות המלחמה הישראלית עולה, כי הייצוג הנלעג של הערבים נועד לשרת את הבניית דמותו של הלוחם והמפקד הישראלי כניגוד המוחלט של אויבו. בדרך זו הוא מסייע להבניית המיתוס של הלוחם הישראלי כנדבך חיוני בבנייתו של צבא חדש.

מבוא

כל המעיין בספרי החטיבות או בקובצי עדויות אחרים שיצאו במהלך מלחמת 1948 או מיד אחריה מתרשם מדמותם העלובה של הלוחמים הערבים שניצבו מול הכוחות הישראליים באותה מלחמה. אפשר לטעון, כמובן, כי אותם קבצים משקפים את המציאות ההיסטורית; המלחמה הסתיימה בניצחון ישראלי מכריע ומכאן שהלוחמים הערבים נפלו בהרבה מן הלוחמים הישראליים. במילים אחרות, הלוחמים הערבים מוצגים כפי שאכן היו. אלא שמבט מעמיק יותר הופך טענה זו לפשטנית מדי. המלחמה אכן הסתיימה בניצחון מדיני-אסטרטגי ישראלי ברור, אולם מן הבחינה הצבאית הטהורה הייתה התמונה מורכבת יותר. צה"ל כשל בניסיונותיו לעקור ממקומם כוחות צבא ערביים סדירים שנאחו במקומות שונים בארץ ולא אחת ספג מפלות (Tal 2004: 472-473). אפילו הכוחות

* חיבור זה נכתב במקורו כעבודה במסגרת קורס של ד"ר דוד טל. ברצוני להודות לו על שקרא את החיבור וסייע לשפרו בהערותיו. כל הפגמים בחיבור הם, כמובן, על אחריותי בלבד.

הפלטטיניים, אף שהוכרעו בידי הכוחות הישראליים, זכו לכמה הישגים צבאיים במהלך המלחמה, בעיקר בקרבות על צירי התנועה במרס 1948 (Tal 2004: 71-76). כפי שנראה להלן, לא השפיעו ההצלחות הערביות על האופן שבו הוצגו הלוחמים הערבים בספרות הלוחמים הישראליים. כמעט תמיד הוצגו הלוחמים הערבים כפחדנים עלובים, גם אם לחמו היטב. הלוחמים היהודים, לעומתם, הוצגו כלוחמים עשויים ללא חת גם אם הוכו בקרב או הראו רמת חיילות נמוכה (טל 2002: 54). כיצד ניתן אפוא להסביר את הפער שבין דמותו חסרת האונים של הלוחם הערבי, לבין יכולתם של כוחות ערביים לנהל לחימה קשה מול הישראלים, לפחות בחלק מן הקרבות?

את התשובה לשאלה זו יש לחפש לא רק בשדה הקרב, שם נפגשו הלוחמים פנים אל פנים, אלא גם באופן שבו תפסו הלוחמים את דמותו של האויב. הדיון האקדמי ב'דמות האויב' (enemy image) נשען על תחומי מחקר שונים, כגון פסיכולוגיה ופסיכולוגיה חברתית, תקשורת, היסטוריה, סוציולוגיה ועוד.¹ רבים מן המחקרים עוסקים בטווחי זמן ארוכים יחסית ובוחרים את תהליך עיצוב דמות ה'אחר' כאויב ואת השתנות דמות זו בהתאם לצרכיה הפנימיים של הקבוצה ובהתאם ליחסיה עם הקבוצה האחרת. האויב הניצב מחוץ לחברה ואף מאיים עליה ישירות, מסייע לה להגדיר את עצמה באמצעותו על דרך השלילה ותורם בכך להגברת הלכידות בתוך הקבוצה. לפיכך, לעתים דמות האויב מעוצבת כתשליל של הקבוצה ומכאן כוחה המגייס: דמות האויב נקשרת לרע המוחלט המאיים על הטוב המוחלט, הטוב המזוהה עם הקבוצה.²

עבור לוחמי הקו הראשון דמותו של האויב ממלאת תפקיד מובהק עוד יותר. הלוחמים בחזית, הרואים את האויב כמו עיניהם, הנתונים בסכנת מוות ברורה ומוחשית, חייבים להשתחרר מנטל העכבות המוסריות העלולות לפגוע בתפקודם כחיילים שעיקר מלאכתם להרוג. הסכנה מזה והצורך להרוג מזה, תובעים הקצנה בעיצוב דמות האויב על מנת שחייהם של לוחמי הצד השני יהפכו לחסרי ערך וניתן יהיה לפגוע בהם ללא עכבות (1-2; Johnston 2000; Bourke 1999: 151-170; Friend 1988: 59). מובן אפוא שיחסם של הלוחמים בחזית אל לוחמי הצד השני לא יכול להיות אוהד, ואולם גם יחס שלילי יכול ללבוש פנים רבות. דמותו של האויב יכולה להיות מעוצבת בדרכים שונות וראוי

בהחלט לשאול מדוע היא מוצגת בצורה מסוימת דווקא. שאלה זו היא שעומדת במוקד חיבור זה. הנחת המוצא היא כי דמותו של הלוחם הערבי כפי שהיא מופיעה בכתבים שייסקרו במאמר זה, משקפת את המציאות באורח

1 לדיון תאורטי קצר וממצה בתרומתן של הדיסציפלינות השונות למחקר בסוגיית דימויי האויב ראו: Luostarinen 1989: 123-127.

2 לדיון תאורטי בסוגיות אלה ראו: Harle 1994: 27-31; לדיון במקרה ספציפי ראו: Greisman, 1994: 41-46.

מוגבל בלבד. אין מדובר בתיאור אובייקטיבי ונטול פניות של האויב אלא בהשתקפות של דמותו העוברת דרך מסננים תרבותיים ואידאולוגיים, השתקפות שתפקידה לאפשר את מלאכת ההרג ולהצדיק את הלחימה מבחינה פוליטית ומוסרית. במילים אחרות, דמותו של הלוחם הערבי נועדה לשרת, קודם כל, את הצרכים של הצד הישראלי. ניתוח דמותו הספרותית של הלוחם הערבי, יותר משילמד אותנו על הלוחמים הערבים, יאפשר היכרות טובה יותר עם הלוחמים היהודים של מלחמת 1948.

מאמר זה, אם כן, אינו עוסק כלל בלוחמים הערבים ה'היסטוריים' של מלחמת 1948. הוא אינו עוסק במניעיהם, בכישוריהם הצבאיים או בתכונותיהם, אלא אך ורק בייצוגם של כל אלה בספרות הלוחמים הישראלים. הצירוף 'הלוחם הערבי' נועד לציין דגם של לוחם, אבטיפוס, הבניה של דמות שהתקיימה קודם כל בתודעתם של הלוחמים היהודים. 'הלוחם הערבי' הנו אבטיפוס חסר שם ופנים, הבנוי על סטראטיפיזציה של הלוחמים הערבים בשר ודם.

בנקודה זו ראוי להקדיש כמה מילים למינוח. המונח 'לוחמים' אינו מופיע בדרך כלל במקורות הישראליים ביחס לאנשי האויב. אלו זוכים, על פי רוב, לכינויים הנושאים עמם מטען ערכי מובהק כגון 'פורעים' או 'מרצחים'. כדי להימנע, עד כמה שניתן, משימוש במונחים שיפוטיים, ומכיוון שהמונח 'חיילים' אינו מתאים לאופיה הבלתי-סדיר של חלקה הראשון של המלחמה, נשתמש במאמר זה במונח הכללי 'לוחמים'.

לפני המלחמה: הייצוגים השונים של הערבי

עולם הדימויים שנקשר בדמותו של הערבי לא נולד עם פרוץ הקרבות. הוא השתנה עם השינויים שחלו במערכת היחסים המורכבת שהתפתחה בין שתי הקהילות החל משלהי המאה התשע עשרה, והלוחמים הישראלים של 1948 נולדו או היגרו אל תוך עולם דימויים זה. ראוי, על כן, לסקור אותו בקצרה על מנת שניתן יהיה לעמוד על השינויים שחלו בו במהלך המלחמה.

הסוציולוג עוז אלמוג מזהה בכתבים הציוניים שנכתבו בארץ במחצית הראשונה של המאה העשרים כמה מסורות שונות של תיאור הערבי (אלמוג 1998: 292-303). המסורת הראשונה קושרת בין הערבי לבין העברים הקדומים. על פי גישה זו, שימרו הערבים, ובעיקר הבדווים, את אורח החיים של בני ישראל מתקופת המקרא ומתקופת בית שני ומכאן שהם קשורים בדרך כלשהי גם לציונים המנסים לחדש ימיהן של אותן ישויות עבריות קדומות. היו אף שדיברו במונחים של קרבת דם בין שני העמים וזיהו את הבדווים כצאצאי עשרת השבטים. גישה שונה אל הערבי היא זו הנוטה לראות בו 'פרא אציל'. החברה המודרנית המתועשת והמנוכרת הולידה את הנהייה אחר הווייה פשוטה יותר, שלווה יותר וקרובה יותר לטבע. היו בין המהגרים הציונים שביקשו לראות בערבי המקומי חם המזג ומכניס האורחים את אותו פרא אציל אמיץ ובעל תושייה שהצביעות

הקפיטליסטית טרם הרסה. דמות זו של הערבי התקשרה גם ליסוד האנטי-גלותי במחשבה הציונית. הערבי נתפס כמשהו מקומי, שורשי וגאה החי בהרמוניה עם סביבתו הטבעית. הוא צויר כהפך המוחלט לדמותו של היהודי הגלותי, איש העיירה חסר השורשים. שתי גישות אלה ראו את האוכלוסייה הערבית בארץ באור רומנטי מאוד, אך הן היו מנת חלקם של מעטים ולא האריכו ימים בתרבות הציונית. הגישה הרווחת הייתה הגישה שראתה בערבים בני תרבות נחשלת ומפגרת. המהגרים הציונים ראו בחולייתיה של החברה הערבית המקומית הוכחה לפרימיטיביות הטבועה בה ואף צידוק נוסף למפעל הציוני: היהודים מביאים עמם את הקדמה והם שיצעידו את הארץ, על תושביה הערבים, אל עולם הקדמה המערבית.³ בהדרגה, עם התרבות העימותים בין שתי הקהילות בארץ, התגבשה גישה נוספת כלפי הערבי. זו ראתה את הערבים כאויבים אכזריים הצמאים לדם יהודי, שאין לתת בהם אמון. היו שייחסו לערבים את אותה שנאה אנטישמית שהכירו באירופה ובכך הפכו את הערבים ל'עמלק' בן זמנם. התחזקותה של התנועה הלאומית הפלסטינית והתגברות מעשי האיבה במרד הערבי ביסוס גישה זו ותרמו להפצתה. כל הגישות שנמנו נשענו למעשה על חוסר היכרות עם החברה הערבית ותרבותה. שתי הקהילות קיימו ביניהן מעט מאוד מגע ומשא ואפילו הקשרים שהתקיימו התרופפו והלכו ככל שגברה המתיחות בין יהודים לערבים (אלמוג 1998: 291-292, 295-296, 302-303). היהודים בארץ למדו על הערבים בעיקר דרך מתווכים כמו עיתונים וספרים. גם לספרי הלימוד הייתה השפעה על עיצוב תפיסת הערבי של הדור שגדל בארץ וחונך עליהם. תחילה ניתן היה למצוא בספרים אלה את כל הייצוגים השונים של הערבי זה לצד זה. ואולם לקראת סוף שנות הארבעים, בעקבות השמדת היהודים באירופה ותמיכתו של המופתי במעצמות הציר, רווחה הגישה המציגה את הערבים כעמלק מקומי גם בספרי הלימוד.

התופעה החשובה ביותר שעוז אלמוג מצביע עליה בספרי הלימוד של התקופה אינה דווקא אופן הייצוג של הערבי אלא ההתעלמות הגורפת מנוכחותו. דחיקתם של הערבים נבעה מכך שהציונים היו מרוכזים מאוד בחזונם ובמפעלם. הערבים נתפסו כתופעה חולפת, כעוברי אורח בארץ לא־להם. ההתעלמות מנוכחותם בארץ סייעה לדחוק את זכויותיהם הלאומיות לשוליה של ההכרה ולהמשיך ולהתכחש לקיומה של תנועה לאומית ערבית הנאבקת בתנועה הציונית על אותו חבל ארץ.

3 עיון בספרו המפורסם של אדוארד סעיד אוריינטליזם מבהיר עד כמה תאמו הייצוגים הציוניים השונים של הערבי את הייצוגים האירופיים של 'האוריינט' ושל 'האוריינטלי'. דומה כי לפחות ברמת הייצוג, ועל כך עוד אעמוד בהמשך, שאבה הציונות מן המסורת הקולוניאליסטית הזו (סעיד 2002).

אניטה שפירא מדגישה גם היא את החשיבות שהייתה לדחיקת הערבים אל שולי תודעתם של בני הארץ היהודים. שפירא, שבחנה את יחסה של התנועה הציונית לשימוש בכוח בספרה חרב היונה, ניתחה בהרחבה את אימוצו ההדרגתי של ה'אתוס האופנסיבי' החל בתקופת המרד הערבי וביתר שאת במשך שנות הארבעים, כשהעומות המזוין בין שתי הקהילות הלך והתרחיף. האתוס האופנסיבי, לפי שפירא, הוא מערכת של תפיסות ומושגים שבמרכזן האמונה שהסכסוך בין היהודים לערבים יוכרע בכוח ושיש להיערך לכך. האתוס האופנסיבי תפס את מקומה של הרתיעה היהודית המסורתית מפני השימוש בכוח, ובמסגרתו ניתן מקום גדול והולך לדמות היהודי הלוחם הבוטח בעצמו, האקטיביסטי, שהיה היפוכו של דגם היהודי הגלוי הנרפה והכנוע. ההתעלמות מן הערבים הייתה, אם כן, פונקציונלית, שכן הקלה על אימוצו של האתוס האופנסיבי. 'הערבי נותר חיצוני לחוויה הארצישראלית היהודית. [...] הערבי איבד את את קווי דמותו הממשיים, והיה לקונספט מופשט, נטול קלסתר אישי, המצוי מחוץ לתחום היישוב היהודי. היה חוסר סקרנות מובהק מצד המתיישבים היהודים כלפי שכניהם הערבים. ככל שעלתה רמת גילויי העוינות של הערבים, כן גברה רמת הניכור כלפיהם ועלתה רמת המיתולוגיזציה של הסכסוך, כמבטא את האיבה בת הדורות ליהודים. שני אלה, שחיקון את מגמת הדה-הומניזציה של הערבי, הכשירו בסופו של דבר את הקרקע לגליטימציה של השימוש בכוח נגדו' (שפירא 2002: 487). ההיערכות לקראת עימות מזוין היא שהביאה, לדעתה של שפירא, לשינוי באופן שבו נתפסו הערבים, והדה-הומניזציה שעברו נועדה לאפשר את הכרעתם בכוח. המלחמה הייתה אפוא תוצאת הסלמתו של העימות הפוליטי המתמשך בין הקהילות, אך גם שיאו של התהליך התודעתי אשר במסגרתו הוכשרו הלבבות ללחימה.

הדיון במאמר זה מוגבל בשני המובנים גם יחד: מבחינת התקופה הנדונה הוא מוגבל לתקופת המלחמה בלבד ואינו עוסק כלל במה שקדם לה; מבחינת הסוגיות הנדונות הוא מתמקד בתודעתם של הלוחמים הישראלים ואינו עוסק, בדרך כלל, במהלך המלחמה או באירועים שהתרחשו בשדה הקרב. ההתמקדות בדימויי האויב בזמן המלחמה עצמה היא תרומתו העיקרית של מאמר זה. באמצעות המבט הממוקד אני מבקש לבחון את דמות האויב ביתר בהירות לאחר סילוקם של מחסומים אידאולוגיים ומסוריים מסוגים שונים (שעליהם הצביעה שפירא 1992: 489-493). המלחמה שהביאה עמה את סכנת המוות ואת כורח ההרג חידדה עוד יותר את דימוי האויב של הערבי והחריפה את הצורך בו, במיוחד בקרב המשתתפים בלחימה. הבהרת האופן שבו נתפסו הלוחמים הישראלים את לוחמי האויב עשויה לתרום להארת התהליך כולו, קרי, תהליך הפיכתו של ה'אחר'

4 'האויב' על-פי הרלה הוא מקרה מיוחד של 'האחר'. ראו: Harle 1994: 28-29.

ל'אויב'.⁴ במילים אחרות, המאמר מבקש להסביר, ולו באופן חלקי, כיצד הפכו הערבים ל'ערבים רעים' (וראו את הדיון במונח זה אצל דרור 1996: 150).

על המקורות

הסיפורים, הרשימות, המכתבים ותיאורי הקרבות שכתבו הלוחמים הישראלים במהלך המלחמה וסמוך לסיומה הם המקורות שעליהם מתבסס המאמר. בכתבים הללו, כפי שמציין עוז אלמוג, ניכרת אותה התעלמות מן הערבים שאפיינה גם את ספרי הלימוד של התקופה (אלמוג 1998: 313). המחקר בנוי, על כן, מהתייחסויות עקיפות של הלוחמים הישראלים אל לוחמי הצד שכנגד. באמצעות ניתוח ייצוגי הלוחם הערבי בספרות הלוחמים הישראלים מבקש המאמר להציג אל תודעתם של הלוחמים הישראלים, גם במהלך המלחמה עצמה. לשם כך יהיה צורך להתגבר על מספר פערים ובעיות שיש לתת עליהם את הדעת.

חומר המקורות של חיבור זה מורכב בעיקרו מאותם קבצים שניתן לכנותם 'ספרות הלוחמים הישראלים'. הכוונה היא לספרים שיצאו לאור בשנים שאחרי המלחמה, ברובם אסופות של טקסטים מסוגים שונים שנכתבו בידי לוחמים ומפקדים ישראלים וניתן להגדירם כתיעודיים או תיעודיים למחצה (אלמוג 1998: 29). סיפורת ושירה ישראלית מן התקופה לא נבחנו כלל. מתוך הקבצים הללו, המוכרים ביותר הם כמובן ספרי החטיבות שהראשון שבהם, חטיבת הנגב במערכה, ראה אור כבר בשנת 1949. ספר זה שימש דוגמה לספרי החטיבות המאוחרים יותר, והוא כולל מסמכים, רשימות ומכתבים שנכתבו בעצם ימי המערכה, לצד תיאורי קרבות ופרקי הווי שנכתבו זמן קצר אחריה. קבצים דוגמת מן המערכה שנכתבו עוד במהלך המלחמה ובעקבות לוחמים שפורסם מעט אחריה, מספקים אף הם תיאורי קרבות ורשימות שניתן לדלות מהם התייחסויות ללוחמים הערבים. סוג אחר של קבצים הוא קובצי היישובים דוגמת כנרת בימי מבחן, הבנויים סביב תיאורי קורות יישוב זה או אחר במהלך המלחמה. הקבצים השונים מציעים אפוא מגוון רחב יחסית של טקסטים מסוגים שונים שנכתבו במהלך המלחמה ומיד אחריה. כתבים אלה, שאינם מושפעים מאירועים מאוחרים יותר, ישמשו להדגים את היווצרות דמותו הסטראוטיפית של הלוחם הערבי במהלך המלחמה. הבעיה העיקרית הכרוכה בשימוש במקורות אלה היא מיעוטם היחסי שאינו מאפשר להישען עליהם באופן בלעדי.

מסיבה זו נעשה במחקר זה שימוש גם בטקסטים שנכתבו מיד אחרי המלחמה וכונסו גם הם בתוך קובצי המלחמה השונים, אלא שהזמן שחלף בין ההתרחשויות לבין השלב שבו הועלו התיאורים על הכתב פגע, מן הסתם, ביכולתם של הכותבים לשקף נאמנה את תפוסותיהם בזמן המלחמה עצמה. על מנת לצמצם את הבעיה, המחקר מסתמך רק על טקסטים שנכתבו בפרק הזמן שבין 1948 לבין המלחמה הישראלית-מצרית ב-1956.

מלחמה זו, שהסתיימה בניצחון צבאי ישראלי, עלולה הייתה להשפיע על האופן שבו הצטיירו הלוחמים הערבים בתודעתם של הלוחמים הישראלים ולעצבו מחדש. מתוך קבצים שיצאו לאור אחרי שנת 1956 נבחנו רק טקסטים מתוארכים שניתן לקבוע לגביהם בוודאות שנכתבו לפני מלחמת סיני. הטקסטים הרטרופסקטיביים ישמשו, לצד טקסטים מוקדמים יותר, על מנת לצייר בקווים מדויקים יותר את דמות הלוחם הערבי כפי שהיא משתקפת בספרות הלוחמים הישראלים. ספרות זו מציעה מגוון עשיר של טקסטים שנכתבו בידי קצינים וחיילים פשוטים, אנשי פלמ"ח וחיילים בחטיבות צה"ל הצעירות, אנשי כוחות עזר כ'משמר העם' ותושבי קיבוצי הספר. ראוי לציין כי הקבצים שנבחנו אינם כוללים טקסטים שנכתבו בידי אנשי לח"י או אצ"ל, וכי מקומם של אנשי הפלמ"ח בין הכותבים בולט מאוד בהשוואה לאנשי החטיבות הצה"ליות. יחד עם זאת, ייצוג היתר של הפלמ"ח הולם את מידת ההשפעה שהייתה לו על עיצוב התודעה הציבורית הישראלית בזמן המלחמה ואחריה. כמו כן, יש לזכור כי מלאכת העריכה של הקבצים מן הסתם הותירה בחוץ טקסטים שלא היו לטעמם של העורכים, או שלא עלו בקנה אחד עם תפיסותיהם. לכן, ספרות הלוחמים הישראלים הנסקרת משקפת את התפיסות שרווחו לגבי הלוחם הערבי בתקופה הנדונה באופן חלקי בלבד. יחד עם זאת, לאור מיעוט המחקר בתחום, יש טעם גם במחקר ראשוני זה.

ולבסוף, כמה מילים על מבנה המאמר. החלק הראשון עוסק בעיקר בתקופת מלחמת האזרחים שבין דצמבר 1947 לבין מאי 1948 ובמסגרתו נעשה ניסיון להציג את דמותו של איש הכנופיות או לוחם המיליציה הערבי. החלק השני עוסק בדמותו של החייל הערבי הסדיר בשלב השני של המלחמה: המערכה בין מדינת ישראל לבין מדינות ערב ממאי 1948 ועד לסיומה הסופי במרס 1949. שני החלקים הראשונים מנסים לענות על השאלה מהי דמותו של הלוחם הערבי בעיניהם של הלוחמים היהודים. החלק השלישי מנסה לענות על השאלה מדוע צוירה דמותו של הלוחם הערבי דווקא כך ומה תרם להתקבעותה של דמות זו בספרות הלוחמים הישראלים. מבחינה כרונולוגית יעסוק החלק השלישי בתקופת המלחמה כולה: זו הנדונה בחלק הראשון וזו הנדונה בחלק השני.

דמותו של לוחם המיליציה הערבי בספרות הלוחמים הישראלים

בשלב הראשון של המלחמה, בין דצמבר 1947 למאי 1948, התנהלה הלחימה בארץ ישראל בין כוחות מיליציה, ונשאה אופי של מלחמת אזרחים. במהלך חודשים אלה נתקלו הלוחמים היהודים שוב ושוב בלוחמים הערבים, שהיו ברובם פלסטינים מקומיים. החל מינואר 1948 החלו פועלים בארץ גם הלוחמים המתנדבים של צבא ההצלה בפיקודו של פאוזי אל-קאוקג'י. בספרות הלוחמים הישראלים מתוארת תקופה זו בהרחבה רבה.

חלק זה של המאמר ינסה לעמוד על דמותו של לוחם המיליציה הערבי כפי שזו הצטיירה בעיני הלוחמים היהודים על סמך בחינת ייצוגי הלוחם הערבי בכתביהם. הלוחם הערבי הלא-סדיר מתואר לעתים קרובות במונחים השאלים מעולם הפשע. הקבוצות הערביות הלוחמות מכונות תמיד 'כנופיות' ואנשיהן מכונים בדרך כלל 'מרצחים' או 'רוצחים'; הם יוצאים מבסיסי התארגנות הנקראים 'קני מרצחים' או 'מאורות' ותכניות הקרב שלהם מכונות בדרך כלל 'מזימות'. הלוחמים הערבים עצמם זוכים לשורה ארוכה של כינויים נוספים השאובים גם הם מעולם הפלילים: 'פושעים', 'שודדים', 'גזלנים' וכינויים אחרים.⁵ דוגמה לשימוש אינטנסיבי בכינויים מעין אלה ניתן למצוא באחד מן התיאורים הרבים של פעולות התגמול המובאים בספר הפלמ"ח. עמוס, אחד הלוחמים שהשתתפו בפעולה, כותב על יעד הפעולה: 'בקצה הכפר משחיר אותו בית הידוע לשמצה, אשר שימש מלון אורחים לפורעים הסורים שהסתננו ארצה, ומקום ריכוז לכנופיות המרצחים הפועלות בסביבה' (גלעד 1955: 56).

לצד השימוש במונחים השאובים מעולם הפלילים מופיע בקטע גם הביטוי 'פורעים' שאוב מתוך עולם דימויים אחר, והרווח גם הוא (חטיבת הנגב במערכה 1949: לו, נא; בעקבות לוחמים 1949: 39, 43, 46, 54, 60, 69; עציוני 1950: 188; גלעד 1955: 76, 91, 495; לביטויים נוספים השאובים מאותו הקשר ראו: תלמי 1948: 29, 53). ביטוי זה מעורר את האסוציאציה היהודית-אירופית של פוגרומים על רקע אנטישמי. השמדת היהודים באירופה, שהייתה זיכרון טרי בתודעה הקולקטיבית היהודית חיזקה את הנטייה להשתמש במונחים השאובים מהקשר האנטישמיות באירופה. השימוש בכינויים הקשורים ברדיפת יהודים אפשר את הצגת הלחימה הערבית כהתנכלות חסרת סיבה ליהודים. הלוחמים הערבים הפכו כביכול לעוד חוליה בשרשרת ארוכה של צמלקים וקוזאקים שהיו שותפים כולם לאותה שנאת יהודים בלתי רציונלית, כזו שאינה תלויה בדבר. השימוש בכינויים השאובים משני העולמות, הפלילי והאנטישמי, רוקן את הלחימה הערבית מתוכנה הלאומי ושלל את הלגיטימיות שלה.

ובכל זאת, אילו מניעים ייחסו הלוחמים היהודים ללוחם הערבי? ובכן, המניע העיקרי הוא בדרך כלל תאוות שלל. משה כרמל לדוגמה, שהיה מפקד חזית הצפון, כותב בספרו שמאות הכפריים שתקפו את השיירה ליחיעם עשו זאת 'מתוך תקווה לבזוז בז' (כרמל 1949: 125). משה בסוק, איש גולני, סבור שהירות ששמעו הוא וחבריו

5 לדוגמאות לשימוש בכינויים הללו ראו: 'קני מרצחים', 'מאורות': כרמל 1949: 19, 34, 76, 172, 205; תלמי 1948: 34, 45; גלעד 1955: 30; קובץ חיל משמר העם 1964: 105; 'מזימות': כרמל 1949: 13, 34; גלעד 1955: 72, 73, 139; קובץ חיל משמר העם 1964: 105, 74; כינויים נוספים: כרמל 1949: 13, 47, 165; גלעד 1955: 128, 48, 223.

מכיוון 'המון הפורעים' הן תוצאה של מריבות שנפלו ביניהם כשחילקו שלל (עציוני 1950: 188). יגאל אלון מעריך שלוחמיו של קאוקג'י '...יותר משהתנדבו מתוך הכרה לאומית גבוהה, הם נענו לתעמולת הסתה, יצרים הרפתקניים, תקוות ניצחונות קלים ומהירים ותאוות שוד ומלקוח' (בעקבות לוחמים 1949: 44; גלעד 1955: 125, 402). הלוחמים הערבים מונעים אפוא בידי שילוב של שנאה ותאוות שלל. ראוי לציין שיגאל אלון חריג בכך שהוא עומד על קיומה של הכרה לאומית אצל לוחמי קאוקג'י, אף שגם הוא אינו מייחס לה משקל יתר; על פי רוב, מונחים כאלה כלל אינם נזכרים בין מניעי הלוחמים הערבים. בהיעדר מניע מהותי ללחימה, מדגיש יגאל אלון, בין יתר המניעים הנפסדים ללחימה בקרב לוחמי קאוקג'י, את מקומה של ההסתה. הנטייה להדגיש את חשיבותה של ההסתה אינה אופיינית רק לו. המסיתים הם אותם גורמים בקרב האוכלוסייה הערבית, בארץ או מחוצה לה, אשר מנסים לעורר את הערבים ללחימה. לעתים קרובות נוצר הרושם שאותם מסיתים הם לבדם הגורמים להתנגשות בין הקהילות (כרמל 1949: 121, 126, 130; בעקבות לוחמים 1949: 227, 230, 237; גלעד 1955: 495). הלוחם הערבי עצמו, מלבד היותו תאב בצע, צמא דם ומוסת, כלל אינו יודע על מה הוא נלחם. לפני תחילת הקרב מצוירים הלוחמים הערבים כמי שלוקים בביטחון עצמי מופרז, הם שאננים ובטוחים ביכולתם להכניע את היישוב. דוגמה אופיינית ניתן למצוא בתיאורו של משה כרמל, מפקד חזית הצפון: 'מצפון, על הרי נצרת והגליל התחתון, שרצו גייסותיו של קאוקג'י, השחצנים כמותם כמפקדם, והשחיוז חרבותיהם בלטשם עיניהם ממעל אל חיי היהודים ורכושם מתחת' (כרמל 1949: 165). מתי מגד מתאר את ההתקפות שערכו הערבים המקומיים על גוש עציון באמצע ינואר 1948: 'אכן הצופים היו ובטוחים בעצמם יתר על המידה. מאוחר יותר נודע לנו עד כמה היו ערביי הסביבה, שמאז ומתמיד יצא להם שם של "ג'באראת" (גיבורים), מזלזלים בכוחו של הגוש לעמוד על נפשו' (גלעד 1955: 68).⁷ בנוסף על הביטחון העצמי המופרז שמייחס מגד לערבים, הוא גם מכנה אותם 'חצופים'. גם יגאל אלון בתארו את הפעולות לשחרור צפת, כותב על לוחמיה הערבים ש'היו מפורסמים בחוצפתם ובתוקפנותם' (גלעד 1955: 279, 285). דומה שקטעים אלה משקפים תחושת עליונות יהודית בסיסית, אפרירית כמעט, שאינה תלויה בתוצאות המלחמה. אותם ערבים 'חצופים' העזו לערער על העליונות הזו, ועל כך, כביכול, הם נענשים. ניתן להביא עדויות נוספות לקיומה של גישה זו כבר במהלך המלחמה, עוד לפני שהתבררו תוצאותיה (חטיבת הנגב במערכה 1949: צו; גלעד 1955: 159; אילון 1959: 290).

6 הביזה ותאוות השוד אפיינו כמובן גם את הישראלים ובית רכוש ערבי הייתה לתופעה רווחת בזמן המלחמה. בני מוריס מביא במחקריו דוגמאות רבות לכך (מוריס 2000: 77-79, 139, 147, 150 ועוד).
7 לדוגמאות נוספות ראו: תלמי 1948: 29; כרמל 1949: 45; עציוני 1950: 105; גלעד 1955: 725.

הביטחון העצמי המופרז של הלוחם הערבי מביא לכך שהוא מופתע שוב ושוב מתעוזתם, אומץ לבם וכוח עמידתם של הלוחמים היהודים. הלוחמים הערבים ברשימתו של יצחק שדה מינואר 1948 לדוגמה, 'התכוננו לכיבוש קל' של גוש עציון אלא ש'התבוסה הממה אותם [...] הלוחמים הערבים חזרו לכפריהם מבווישים מבלי להבין כיצד קרה הדבר' (גלעד 1955: 79). ההפתעה שגורמת התעוזה של הלוחמים היהודים היא מוטיב שחוזר על עצמו גם בכמה תיאורי פשיטות. בדו"ח על פשיטה מתאריך 16.2.1948 מתואר זקיף ערבי המופתע באש של הכוח היהודי הפורץ: 'כפי הנראה לא העלה על דעתו שכוחות מזוינים יהודים עלולים להמצא בשטח' (גלעד 1955: 179). אפרים דפני, איש גולני, מספר בספר החטיבה ש'אופיו של הלוחם הערבי ותגובותיו לגבי הפתעות (במקום, בזמן, במהירות הפעולה)' הובאו בחשבון בתכנון כיבוש סוסיתא (עציוני 1950: 283). דוגמאות של ערבים מופתעים קיימות גם במקומות נוספים (חטיבת הנגב במערכה 1949: לט; כרמל 1949: 54; גלעד 1955: 69, 204-205, 472).

התגובה האופיינית ללוחמים הערבים במקרה כזה, ולמעשה כמעט בכל מקרה שהקרב נוטה לרעתם, היא בריחה המתוארת בדרך כלל כ'מבוהלת'. בספרי המלחמה השונים ניתן למצוא אין ספור תיאורים של הלוחמים הערבים כשהם 'נסים על נפשם' או 'נמלטים בבהלה' (לדוגמאות: תלמי 1948: 34, 43; בעקבות לוחמים 1949: 44; חבס 1950: 221; עציוני 1950: 192, 274; גלעד 1955: 73, 89, 181, 204-205, 207, 309-310, 570). כאן ראוי להזכיר שנסיגה לא מסודרת לא הייתה תופעה ערבית בלבד: בספרי המלחמה מוזכרים לרוב מקרים של כוחות יהודיים נסוגים, ואולם הם כמעט אף פעם אינם מתוארים כמנוסה או כבריחה מבוהלת. אדרבא, לא פעם הופכים הנסיגה והכישלון לניצחון כוח העמידה וההתאוששות או לעדות ליכולת הלמידה של הכוחות היהודיים (גלעד 1955: 200, 558, 825-826). השימוש בביטויים דוגמת 'מנוסת בהלה' נשמר לנסיגתם של הלוחמים הערבים ונועד להבליט את פחדנותם.

הפחדנות היא ללא ספק תכונה בולטת בדיוקנו של לוחם המיליציה הערבי כפי שהוא מצטייר בספרות הלוחמים הישראלים. יעקב ב., ממגני טירת צבי, כותב לדוגמה ש'גילויי הגבורה הנפשית מצד כל האנשים בני כל הגילים - זהו הנשק שהערבים היו חסרים אותו' (עציוני 1950: 82). יהודה צפתי, לוחם פלמ"ח, כותב במכתב מתאריך 13.5.1948: 'בדרך כלל, יש לציין בסיפוק שהם פחדנים אדירים למרות שיש אצלם גילויי גבורה. כשהסתערנו עליהם, דרך משל, הם ברחו בצעקות "עליהם" ו"אידיבת אל-יאהוד". משונה, לא-כן?' (גלעד 1955: 506). במכתב שכתב אחד מאנשי חטיבת הנגב לאחר תחילת הקרבות על באר-שבע הוא משתומם: 'ריבוננו של עולם; איזה עם שאינו יודע לעמוד על נפשו! הרי אנחנו לא היינו כאן מעולם יותר מחמישים בחורים, ובכל זאת לא העלינו על דעתנו אף לרגע אפשרות של בריחה. והללו נסים כעכברים מאניה טובעת בהישמע קול הירייה הראשון' (חטיבת הנגב במערכה 1949: צח; וראו גם גלעד 1955: סב).

אלא שאנשיו של קאוקג'י והערבים המקומיים דווקא ניהלו כמה קרבות קשים עם היהודים ובחלקם אף תקפו והסתערו מספר רב של פעמים. מכיוון שתיאורים של התקפות כאלה מצויים גם בספרות הלוחמים הישראלים (תלמי 1948: 23, 35-36, 40-41; בעקבות לוחמים 1949: 154; כרמל 1949: 48; גלעד 1955: 175, 194, 200, 202, 291, 335) יש לשאול כיצד הכותבים מיישבים את הסתירה בין פחדנותו של הערבי, כפי שהם מציירים אותה באותם ספרים, ולחימתו בשטח. ובכן, הלוחמים הערבים אף פעם אינם מתוארים כמי שתוקפים מתוך אומץ כי אם מתוך עווית של טירוף ושנאה או מתוך רגש קנאות דתית. כמעט תמיד ההסתערויות הערביות מתוארות במונחים בלתי-רציונליים לחלוטין: 'צריחות הכפריים עברו כל גבול בראותם את השיירה חוזרת, בזעקות טירוף ובחמת רצח הגיחו מבין הסלעים והסתערו על הכביש' (גלעד 1955: 171). בתיאור התקפה ערבית על הקסטל שהובא מפיו של שמעון אבידן באפריל 1948 נאמר: 'כשנדדע לאויב על מותו של עבד-אל-קדר אל-חוסייני, הסתערו מאות רבות של ערבים בהתלהבות דתית על הכפר [...] הם התקדמו כמטורפים בצעקות ובצריחות מול האש החזקה שקצרה בהם' (גלעד 1955: 199).

כמעט בכל תיאורי ההתקפות הערביות מדווחים הכותבים על 'צעקות הפרא' של התוקפים. ראוי לזכור שבלחימת רגלים קריאות קרב שכוחות מאוד ומשמשות אמצעי התקשורת העיקרי, ומטבע הדברים גם הכוחות היהודיים עשו בהן שימוש (גלעד 1955: 170); אולם אותן הצעקות, כשהן מושמעות מפי התוקפים הערבים, מתוארות כמשהו זר, מוזר ומבעית. דוגמה אופיינית ניתן למצוא באחד מתיאורי ההתקפות הערביות על השיירות היהודיות: 'בלי הרף זמזמו באוזנינו צעקות הפרא של הערבים הצמאים לדם ומפעם לפעם פלחה את האוויר שריקה של אחד ממפקדיהם' (גלעד 1955: 182). הדגשת הפראיות של הקריאות מעצימה את הפער בין קור הרוח של המגנים היהודים לבין חמת הטירוף של התוקפים הערבים. הצעקות נקשרות לתפיסת הערבים כפראים וברברים, מעין חיות אדם חסרות תרבות. איש הפלמ"ח משה רשקס מספר: 'מאות בני אספסוף מזנקים מהגבעות ביללות, והנשים הגבירו אף הן את קריאותיהן. פני הגבעות השחירו ממש משנתגלה כל האספסוף הנקהל. בצריחות נוראות התנפלו פריצי החיות על המכוניות המעשנות' (גלעד 1955: 171-172). בתיאור אופייני אחר נכתב: '[...] הפעם לא ירו תיכף ומיד, אלא זחלו והתקרבו בצעקות מקפיאות דם; מדבר הישימון וקולות חיות טרף הדהדו בהן [...]'] (תלמי 1949: 57). ספרות המלחמה עשירה בתיאורים דומים של הסתערויות המלוות בקריאות פרא ערביות (בעקבות לוחמים 1949: 43; גלעד 1955: 112, 114, 182, 217, 231, 232; קובץ חיל משמר העם 1964: 103).

תיאורים אלה מזכירים את עולם הדימויים הקולוניאליסטי האירופי. גם כאן, כמו בסיפורים דוגמת בו ג'סט (Beau Geste), ניצבים קומץ של מגנים בני תרבות מול המוני פראים המסתערים עליהם. ייתכן שהדבר כרוך ברבדים עמוקים יותר של הדימוי

העצמי הציוני ושל הנטייה לתפוס את הציונות כראש גשר של עולם התרבות במזרח. דוגמה מובהקת לגישה כזו ניתן למצוא ברשימתו של איש חטיבת הנגב, המכנה עצמו 'י. נודד':

היהודים שבאו למדבר הביאו עמם מטען של תרבות אמת. המדבר שצמא אלפיים שנים למים – לבש פתאום חגורות צינורות שבעזרתם הוקמה מחרוזת של נקודות ישוב [...] וקיוונו: מים אלה יביאו ישועה גם לבדוי הנידח. אך המדבר התקומם נגד צינור המים ושליחיו פרקוהו, חבלו בו, נקבוהו. מישוהו מעוניין בכך שהבדוי ימשיך לצמוא, שהמדבר לא ירווה, שהחיים בו יישארו קפואים, שימי קדם ישררו בו בפראותם הקדמונית. וראשי השבטים שלחו את אנשיהם נגד החידוש, נגד התרבות, נגד הפריחה (חטיבת הנגב במערכה 1949: לה).

יש בו, בתיאור זה, הד לאותה גישה מתנשאת כלפי הערבי שעליה עמדנו במבוא. המלחמה שמנהלים הערבים מתוארת בקטע זה כמלחמה נגד הקדמה שהציונים מביאים. הערבים מוצגים שוב כפראים הפועלים מכוחה של הסתה ותאוות הרס בלתי-רציונלית. לא נותר בהם, באותם פראים, אף לא מעט מאותה אצילות שיוחסה להם בתיאורים השונים שנכתבו טרם המלחמה.

עם זאת לא נעלמה לחלוטין מסורת תיאורי הפרא האציל. בספרות הלוחמים היא משמשת אך ורק לתיאורי אותם ערבים שהצטרפו לשורות היהודים. אותן תכונות ערביות פראיות המוצגות בדרך כלל באור שלילי מקבלות או גוון חיובי מאוד. יגאל אלון משבח את 'סגולותיהם הטבעיות' של אחד משבטי הבדווים שהצטרף אל היישוב (גלעד 1955: 281). איש הפלמ"ח יהודה ארצי כותב:

רק מתי מספר זכו לראות במו עיניהם את בני החיל השזופים, למודי הסיף ועטויי-העביות, ולבקר באוהליהם [...] מחזה מרהיב עין הייתה יציאת הבדווים לפעולה. לבושם ערבי, ראשיהם חבושים כובעי פלדה, רגליהם יחפות או נעולות מנעלים שונים, בחגור ובציוד מלאים [...] כל התהלכה הזו יצאה כאילו מדפי אלף לילה ולילה (גלעד 1955: 494-495).

תיאורים ברוח דומה ניתן למצוא בספר חטיבת גולני תחת הכותרת 'הצ'רקסים שלנו' וגם בתיאורו האוהד של משה כרמל את הדרווים ש'סכיניהם הגדולות מתנוצצות בין שיניהם בשמש...' (כרמל 1949: 72; עציוני 1950: 292). גם הדרווים, כפי שמציין כרמל עצמו, עברו בסופו של דבר לצדם של היהודים.

מאפיין מובהק נוסף בתיאורי ההסתערויות הערביות הוא שהערבים לעולם מסתערים רבים מול מעטים כשהם מצפים להתנגדות מועטה בלבד. בדרך כלל תוקפים הערבים 'במאות' ולעיתים גם 'באלפים'. התחושה המועברת במרבית התיאורים היא של המון אדם, הצר על קבוצה קטנה של מגנים יהודים. איז'ב, לוחם בחטיבת הנגב, מתאר את 'שמונת אנשי כיתת החיפוי' שנשארו במקום הקרב כשהם מוקפים 'ים של ערבים'. ברשימה אחרת מתוארות גבעות ש'מורדותיהן מכוסים ערבים למאות, שקפצו ודילגו בסדר צבאי לעבר הכפר' ומולם ניצבה מחלקה יהודית אחת. (חטיבת הנגב במערכה 1949: לח; חבס 1950: 115) זרובבל גלעד, איש הפלמ"ח, פונה באחת מרשימותיו אל חברו לנשק ואומר:

אתה זוכר בוודאי גם את המשכו של סיפור הקרב, כאשר האויב המונה אלפים של לוחמים, ותחמושתו משופעת ומרגמות עמו ומשוריינים, מנסה להתקרב לעמדותינו כדי לחסלנו עד גמר ואנו – עשרות בודדות של מגנים, שתחמושתם מוגבלת עד דכא – הודפים אותו לאחור כשהוא משאיר אחריו אבדות כבדות [...].⁸

ברשימתו של גלעד אנו מוצאים מרכיב נוסף המסייע לפתור את הסתירה בין אופיו הפחדני של האויב, כפי שהוא מתואר בספרות הלוחמים הישראלים, לבין יכולתו להתגונן או לתקוף בעצמה. האויב, לא רק שהוא עולה על היישוב במספר גייסותיו, הוא גם מצויד טוב יותר. באחד התיאורים של כיבוש צפת, חוזר המחבר ומדגיש את עליונותם של הערבים המבוצרים ומצוידים היטב (גלעד 1955: 306-307). יגאל אלון מספר על הסיוור שערך ברובע הערבי של העיר מיד לאחר הכיבוש:

[...] ראינו את שפע המזון והתחמושת שעמד לרשות האויב; בדקנו את טיב מבצוריו וסידרי הפיקוד; מצאנו שהם נעזרו ברשת טלפונים ענפה ובמכשירי קשר חדישים [...] והשווינו כל זאת לדלות כוחותינו אנו. נדהמנו מגודל הניצחון. הנה, גם הפעם הוכרע גלית הענק על ידי דוד הנער! (גלעד 1955: 285).

8 במאמר מוסגר ראוי לציין כי אף שבקרבות מסוימים היה יתרון מספרי לצד הערבי נטו יחסי הכוחות של הלוחמים בבירור לטובתם של היהודים. מספרם של הלוחמים הפלסטינים נע בין 4,000 ל-5,000 לכל היותר, ומספרם של מתנדבי צבא ההצלה היה כ-3,000. בשורות ההגנה לחמו בשלב מלחמת האזרחים כ-20,000 יהודים (טל 2002: 45, 48).

משה כרמל כותב ברוח דומה על כיבושה של עכו מידי הערבים: ' [...] אף היא [עכו] הייתה מבוצרת ומוגנת היטב בטבעת ביצורים. לרשותה של הגנת העיר עמדו מאות לוחמים, מצוידים בנשק אוטומטי קל וכבד שחלקו נמסר להם על-ידי הבריטים עם הפינוי, וכן שפע רב של תחמושת מכל הסוגים' (כרמל 1949: 153).

בנוסף על עדיפות הביצורים והציוד של הערבים, כרמל מצביע גם על הסיוע שקיבלו מידי הבריטים. זהו אפוא המרכיב הרביעי המחפה על הנחיתות הערבית. גם עניין זה חוזר ועולה בתיאורים השונים של שלב מלחמת האזרחים. לעתים הבריטים מסייעים לערבים בכך שהם מפריעים ליהודים ולעתים בהשתתפות פעילה יותר לצדם של הערבים. בכמה מן התיאורים הבריטים מסייעים לערבים בתחמושת ולעתים במתן סיוע באש או בהשתתפות בלחימה עצמה (תלמי 1948: 27, 41, 45-46; כרמל 1949: 152, 153; חטיבת הנגב במערכה 1949: לה; גלעד 1955: 243-245, 275-276).⁹ חשוב לציין שניתן למצוא בספרות הלוחמים הישראלים גם כמה התייחסויות ללוחמים הערבים הנושאות אופי שונה, ומפעם לפעם מופיעים בתיאורי הקרבות אזכורים של כוחות ערביים הנלחמים בעקשנות או תוקפים ביעילות. ואולם אין ספק שהתייחסויות מעין אלה הן חריגות (גלעד 1955: 59, 83, 247, 853).

לסיכום, ספרות הלוחמים הישראלים מציירת תבנית ברורה למדי של לוחם המיליציה הערבי: הוא מונע בתאוות בצע ושלל, בעל רמה תרבותית ירודה וחסר רצון והכרה לאומית; הוא לוקה בביטחון עצמי מופרז ועל כן הוא מופתע מן העצמה של הלוחמים היהודים; הוא פחדן ונוטה לברוח בבהלה מן הקרב בכל פעם שהכף נוטה לרעתו. קוויה העיקריים של דמות זו, כך עולה מתיאורים ומכתבים שנכתבו בזמן הקרבות, החלו מצטיירים כבר במהלך המלחמה. בספרות הלוחמים הישראלים מתגלה סתירה בין התיאורים הרבים של ההתקפות הערביות לבין תכונותיו הנפסדות של לוחם המיליציה הערבי כפי שהוא מצטייר באותם הכתבים ממש. בין התכונות והיתרונות המתרצים את הסתירה מדגישים הכותבים את ריבוי הלוחמים הערבים, את פראיותם וקנאותם, את היותם מצוידים היטב ואת הסיוע שקיבלו מידי הבריטים. מאפיינים אלה אפשרו לתאר לוחם ערבי שתוקף או מתגונן בעוז על אף נחיתותו. כפי שנראה בחלקו הבא של המאמר, סתירה דומה קיימת גם בייצוגו של החייל הסדיר הערבי. על הסיבות לעצם קיומו של אותו ניגוד פנימי בספרות הלוחמים הישראלים נעמוד להלן.

9 דוד טל מציין כי למרות שהיהודים נטו להאשים את הבריטים על שלא סייעו להם או שהעדיפו את הערבים, סייעו הבריטים פעמים רבות לכוחות יהודיים כולל חילוף שיירות שהותקפו בדרך לירושלים ובמקומות אחרים (Tal 2004: 53-54, 74).

דמותו של החייל הערבי הסדיר בספרות הלוחמים הישראלים

ב־15 במאי פתחו צבאותיהן של מצרים, ירדן, עיראק, לבנון וסוריה במתקפה שנועדה למנוע את הקמתה של מדינה יהודית בארץ ישראל. מעתה ניצבו הלוחמים היהודים מול צבאות ערביים סדירים. בחלק זה של המאמר יעשה ניסיון לבדוק מהי דמותו של החייל הערבי בספרות הלוחמים הישראלים ובאילו מובנים, אם בכלל, היא שונה מדמותו של לוחם המיליציה הערבי. גם כאן נעמוד על המניעים שיוחסו לחיילים הערבים, על תכונותיהם האופייניות ועל אופי הלחימה שלהם.

הפלישה הערבית נתפסה כאיום חמור על קיומה של המדינה הצעירה ועל עצם קיומו הפיזי של יישוב יהודי בארץ ישראל. ההתמודדות מול צבאות סדירים הייתה אתגר שהיישוב טרם התנסה בו ובתיאורים הרבים של התקופה ניכר חשש אמיתי לגורלו של היישוב. 'בשורת הפלישה של צבאות ערב ב־15 למאי הייתה לנו, לאנשי הנגב, זעזוע נפשי גדול' כותב שמחה, מאנשי חטיבת הנגב של הפלמ"ח, [...] החשבון היה פשוט בתכלית. ברור שקרב ובא הסוף לנגב וסופו של כל אדם בו ביחידות. במה נעמוד בפני צבא סדיר? אין במה? (חטיבת הנגב במערכה 1949: פד; וראו גם: בעקבות לוחמים 1949: 122-123; גלעד 1955: 449-453, 455, 530). ואולם, כפי שנראה בהמשך, החששות שעלו בשלביה הראשוניים של הפלישה, כמו גם ההתקפות הקשות על היישובים, בעיקר בדרום הארץ, השפיעו אך מעט על ייצוגו של החייל הערבי. כבר בשלבים מוקדמים של המערכה, למרות המצב הקשה בחלק מן החזיתות, ואולי דווקא בגללו, הלכו ייצוגי החייל הערבי ודמו לאלה של קודמו, לוחם המיליציה הערבי.

המניעים שמייחסים הכותבים הישראלים לחיילים הערבים הסדירים הם בדרך כלל נפסדים קצת פחות מאלה שיוחסו ללוחמי המיליציות, והם כרוכים פחות בהקשר פליליים. קול נגבה, עלון קיבוץ נגבה שנכתב ברובו תחת אש מצרית, הוא חריג בהקשר זה: העלון, שיצא לאור רק כשלושים שנה לאחר שוך הקרבות, מתאפיין בלשון קשה הרבה יותר ומתאר את הכוחות המצריים בדיוק באותם מונחים פליליים שבהם תוארו 'אנשי הכנופיות'. כך לדוגמה חוזרים שוב ושוב ביטויים דוגמת 'רוצחים', 'אויב צמא דם', 'קני מרצחים' ו'מזימות' (קול נגבה - יומן הקרבות, תש"ח 1979: 89, 150, 170, 171, 174, 177). בדרך כלל ההנחה היא שהחייל הערבי הבודד יצא לקרב, לא בהכרח על מנת לשדוד או לרצוח, אלא פשוט משום שקיבל פקודה לעשות זאת. כמה כותבים חוזרים ומדגישים גם בהקשר זה את חשיבותה של 'ההסטה' (חטיבת הנגב במערכה 1949: קסז-קסח, קול נגבה 1979: 89).

אם הוסתו או קיבלו פקודה הרי זה היינו הך: החיילים הערבים, כמו לוחמי המיליציה, מתוארים בדרך כלל כאובייקטים חסרי הכרה ורצון משל עצמם. מכיוון שנגררו למלחמה והדבר אינו נוגע להם באמת, הם חסרים רצון אמיתי לחימה. ישראל גלילי, בדברים

שנשא בפגישת מפקדים ביוני 1948, אמר על הצבאות הערביים: '...והם פולשים שבאו מרחוק לשם השמדה ושיעבוד. שעל כן, כדרך הטבע הוא שאין לאויב יצ הסתערות ואין הציווד העשיר עשוי למלא את החלל הריק של היעדר אידאה מרוממת ונוסכת גבורה' (גלעד 1955: 563). ברשימה אחרת, שנכתבה לכל היותר כמה חודשים לאחר סיום המלחמה, מובאים דבריו של אחד המפקדים הצעירים בביר עסלוג', מסביבות יולי 1948, וגם שם מהדהדת תפיסה דומה: 'הם [המצרים] ... אינם יודעים על מה הם נלחמים; הם שולחים לקו הראשון של החזית את הסודאנים, והללו, כיוון שאחדים מהם נופלים חללים, משליכים את נשקם ועושים ויברחו!' (חטיבת הנגב במערכה 1949: צד-צה).

בעוד שמונחים השאובים מתחום הפלילים אינם רווחים, הרי שמונחים אנטישמיים-נאציים דווקא משמשים את הכותבים בתכיפות רבה יחסית. מטרת המלחמה של הצבאות הערביים מתוארות לעתים קרובות כ'השמדה וחיסול' פיזיים של האוכלוסייה היהודית בארץ. ייתכן שהסיבה לשימוש התכוף במונחים אלה היא הפחד הגדול שעוררה הפלישה והתחושה שהיישוב נלחם כשגבו אל הקיר. תחושה זו ניכרת היטב גם בהקבלות הרבות שנעשו בין הלחימה של היישוב ועמידתם של לוחמי הגטאות, של מגני סטלינגרד או של הפרטיזנים ביצרות אירופה (ראו למשל: חטיבת הנגב במערכה 1949: עה-עט; בעקבות לוחמים 1949: 16; עצינוני 1950: 188; גלעד 1955: 301-302; קול נגבה 1979: 88, 89, 147). מכל מקום, מונחים שמקורם באירופה של מלחמת העולם אפשרו את הצגת המלחמה נגד הערבים במונחים של טוב ורע מוחלטים. הם הדגישו את חומרתו של האיום הערבי והיה להם כוח מגייס חזק עבור האוכלוסייה היהודית.¹⁰

כמו בתיאורי לוחמי המיליציה הפלסטינים, גם בתיאורי החיילים הערבים מודגש בטחונם המופרז בכוחם וביכולתם להכריע את המלחמה בתוך זמן קצר ביותר. שוב ושוב חוזרים בספרות הלוחמים הישראלים תיאורים של יחידות ערביות שונות שחיליהן ומפקדיהן לוקים בשאננות וברברנות. חיים גורי, לדוגמה, מתאר את המצרים הנאחזים במשלטים באזור השפלה הדרומית: 'האויב רבץ שם בוטה, משופע בציווד ובמזון. אויב ששחצנות טבעית של צבא שטרם הוכה שימשה אצלו בערבוביה עם בטחון עצמי מופרז של פיקודו' (גלעד 1955: 631; לדוגמאות נוספות ראו: חטיבת הנגב במערכה 1949: יב, עו; גלעד 1955: 457; קול נגבה 1979: עמ' 117). אלא שאז הם פוגשים לראשונה במגנים הישראלים ונדהמים אל מול עצמת התגוננות. אר-אז נשבר כוחם והם 'נסים בבהלה'. הכוחות הערביים נוטים לאבד את עשתונותיהם ולברוח גם כשכוחות ישראליים מפתיעים אותם בשטחם. הנה לדוגמה קטע מתוך הודעה שהוציא מפקד חטיבת הנגב

10 דוגמאות לשימוש בכוחם המגייס של דימויים השאובים מאירופה הנאצית ניתן למצוא בהודעה לעיתונות שפרסם בן-גוריון ב-1.1.1948 (מובא בתוך: גלעד 1955: 37-38).

במהלך מבצע חורב, דצמבר 1948: 'היחידה של ברן - בצעה פעולה פלמחית למופת [...] הגיעה בהסתר מלא [...] כבשה בסערה ארבעה מוצבים. האויב נדהם, נס בבהלה, השאיר את רכבי [צריך להיות: רכבו], נשקו, חלליו ופצועיו' (חטיבת הנגב במערכה 1949: רג; לדוגמאות נוספות למנוסת בהלה של כוחות צבא ערביים ראו: בעקבות לוחמים 1949: 180-181; איילת השחר במערכה 1949: 45; עציוני 1950: 179, 351; גלעד 1955: 292, 487-488, 501-502, 540, 548, 550, 573, 604, 620, 672, 865).
 נטישת הפצועים והציוד מאחור, גם היא מרכיב החוזר על עצמו בתיאורים שונים. הדבר מוסיף כמובן לתחושת הבהלה וחוסר האונים שתקפה את האויב שאך לפני זמן קצר היה מאיים כל כך. עוד מודגש בדרך זו היעדר ערכי הלחימה של האויב. בקול נגבה מיום 18.10.1948 נכתב: 'כובשי משלט 113 מספרים, כי הנכנעים היו מעטים ואילו רוב החיילים המצרים נמלטו. הבריחה הייתה מבוהלת; בגדים ונעליים נשארו בעמדות. חיילנו מצאו שם משלט מבוצר, כך עם שלושה קווים של תעלות עמוקות וכן מקלטים מבוצרים' (קול נגבה 1979: 153). הניגוד בין הבריחה המבוהלת לבין היות המשלט מבוצר ונוח כל כך להגנה נועד ללמד על יכולת העמידה הנמוכה של החיילים המצרים. איש הפלמ"ח דני אגמון מדגיש גם הוא את בהלתם ועליבותם של החיילים המצרים בתיאור נסיגתם מעוג'ה אל-חפיר, בסוף דצמבר 1948:

עוג'ה אל-חפיר לא עוד בסיס אויב היא. גם משלטי התמילה נכבשו בהסתערות לילה, ולא בלי הפתעה, על זאת יעידו המצעים החמים של המצרים, הנעלים, הנשק שנמצאו פזורים לרוב... אלה אשר פלשו לארצנו ברכב ורביעם חזרו מצרימה באישון לילה, בודדים ויחפים, כאשר כפות רגליהם הגרומות מתנגפות באבני הצורן המדברי, ופחד המוות בעקבותם (גלעד 1955: 681; וראו גם: חטיבת הנגב במערכה 1949: ס"ו; עציוני 1950: 184; גלעד 1955: 454; קול נגבה 1979: 153).

דומה שהכוונה היא, שוב, להדגיש את פחדנותם של החיילים הערבים. אפילו כשמתוארות התקפות ערביות, הדגש מושם לעתים קרובות על תכונה זו באופיים של החיילים. כך לדוגמה מתוארים העיראקים שתקפו את גשר מיד עם תחילת הפלישה כשהם 'מסתתרים [...] ואינם מעיזים להתקדם, על-אף פקודותיו של המפקד, השופך עליהם את כל זעמו ומאיים עליהם בעונשים' (עציוני 1950: 81; וראו גם: חטיבת הנגב במערכה 1949: קכת) בכמה תיאורים אחרים המשיכו החיילים הערבים בלחימה רק מכיוון שקציניהם קשרו אותם. כך למשל מודיע קול נגבה שלאחר הקרב על קאקון 'נמצאה במקום מחלקה שלמה (ארבעים איש) של חיילים עיראקים כפותים ברגליהם וזוגות-זוגות. כך שמרו עליהם קציניהם לבל יברחו' (קול נגבה 1979: 50; וראו גם

עציוני 1950: 345). פחדנותו של החייל הערבי הייתה נושא שהלוחמים הישראלים התייחסו אליו כבר במהלך המלחמה. דבריו של ישראל גלילי על היעדר יצר הסתערות בקרב החיילים הערבים כבר נזכרו. דברים אלה נאמרו, כזכור, כבר כחודש לאחר הפלישה. במכתב ממאי 1948 כותב איש הפלמ"ח הלל לביא: 'מהפגישות עם המצרים התרשמתי שהם החיילים הגרועים בעולם. אומץ לב ויכולת לחימה אפסיים – מציינים את החייל המצרי' (גלעד 1955: 504; וראו גם: עציוני 1950: 185; קול נגבה 1979: 91). ואולם דומה שתיאורי הפחדנות, הטפשות וחוסר האונים של החיילים הערבים, ובמיוחד המצרים, הפכו למגמה של ממש בעיקר אחרי המלחמה. נתן שחם מתאר את החיילים המצרים באחת מרשימותיו כ'מעוז של בורות ופחדנות גואשת, איך נתרוצצו בדרכי המדבר כמו סומים, כשבקבוצותיהם דולק הבטחון הנואל ש'היהוד לא לוקחים שבויים' (חטיבת הנגב במערכה 1949: ריד). בסיפור פרי עטו של עמוס מוסנזון המובא בספר חטיבת הנגב מתואר לוחם בשם שמואל היושב וצופה על כפר ערבי הנתון לשליטת המצרים. בהתאריך זמן התצפית הוא מפליג בדמיונות כיצד יגנוב את הדגל מצריח המסגד בכפר: 'הוא אף דמיין את הבהלה במחנה האויב; את היצורים הזעירים מוכי הפלצות והאימים מפני הבלתי ידוע. חי, חי, חי, [...] הם מסרבים לשמור בלילה. הקצינים שלהם מתרוצצים וחובטים בהם בלי רחמים' (חטיבת הנגב במערכה 1949: קעב). יצחק דורה, מלוחמי גולני, כותב ברות דומה על החיילים המצרים כשהוא מספר את סיפור נפילתו בשבי:

תארו בנפשכם: שוכב לו אדם ערום ופצוע על מצע מזוהם, רק כובע פלדה לראשו. ופתאום נפתח שער החצר ופורצים ארבעה-עשר חיילים מצריים, פיהם פעור מתימהון של פחד, ברכיהם רועדות ממש, בידיהם רובים מכודנים, נעצרים ואינם מעיזים לצעוד צעד קדימה. רגש האימה חלף מיד למראם המגוחך. רגע דימיתי שאני רואה תמונה משעשעת זו מהצד. מגרונם נפלטו הברות מגומגמות פחד, וכך, רועדים, פקדו עלי [...] (עציוני 1950: 348).

דורה מציג גרסה קיצונית של הפחדנות המצרית: ארבעה עשר חיילים חמושים מפחדים מפצוע ישראלי אחד. המצרים ברשימתו של דורה הם לא רק פחדנים, אלא גם טפשים. ואכן, גם תכונה זו מיוחסת לחיילים הערבים יותר מפעם אחת בספרות הלוחמים הישראלים. אוריאל אופק, לדוגמה, מתאר את חיילי הלגיון הערבי כשהם מתקשים בספירת השבויים הישראלים בעת מפקד. אחרי שני ניסיונות כושלים לספור את השבויים 'הריהם פונים לסרג'נט ומוסרים את התוצאות [של הספירה], גם הפעם, כמובן, טעו' (גלעד 1955: 349). מנחם תלמי מתאר את תושבי באר שבע הערבים שאוספים את

גופות החיילים המצרים '...המסכנים שטיפשותם עלתה להם בחייהם - סודנים שחורים ומגודלים או פלחים מוכי גרענת, שהאמינו לכוזבי שלטונם והלכו אחריו בעיוורון...' (חטיבת הנגב במערכה 1949: קסו-קסה; וראו גם: קפב; גלעד 1955: 685; קול נגבה 1979: 89). שוב עולה אפוא אותה התייחסות אל החייל הערבי כאובייקט חסר רצון והכרה משלו, אלא שעכשיו ניתן להוסיף לדיוקנו כמה קווים נוספים: הוא בדרך כלל בור, טיפש ופחדן. במצב ההפוך לזה שמתאר דורה, כלומר כשחיילים וקצינים ערבים נופלים בשבי הישראלי, אין הם מגלים את אותה קור רוח וחוש הומור צברי. הם בדרך כלל עלובים מאוד. בקול נגבה מיום 10.11.1948 מובא תיאור של החיילים המצרים שנפלו בשבי במהלך כיבוש משטרת עיראק־סואידין: 'משהובקעה החומה ראינו את חיילי מצרים והם נחפזים וידיהם מורמות. חזותם עלובה ומבקשים רחמים. הצבא המצרי הגאה, הורסי יד מרדכי, חוסמי הדרך לנגב, מטילי חיתתם על היישוב העברי - היה למרמס' (קול נגבה 1979: 174). בכמה תיאורים מודגשת התרפפותם של הערבים חסרי האונים בפני הישראלים עד כדי התבטלות מוחלטת. התרפפות זו מבטאת באופן המובהק ביותר את הניצחון הישראלי כשהוא מתורגם לשפת סיפורי הלוחמים של ספרות הלוחמים הישראלים: החייל הערבי מכיר בעליונותו של החייל הישראלי.¹¹

דמותם של הקצינים הערבים שונה במקצת מזו של החיילים. בכמה רשימות שנוכרו לעיל הם מתוארים כמעין שוטרים המנסים לכפות על חייליהם העלובים להילחם, אם באמצעות איומים, אם באמצעות חבטות ואם על ידי קשירתם למקומותיהם. תיאורים אחרים מדגישים שהקצינים הערבים אינם מסוגלים להשתחרר מן החשיבה התבניתית שרכשו במסגרת ההכשרה הצבאית הפורמלית שלהם. שמעון אבידן, מפקד חטיבת גבעתי, מעריך את הקצינים הערבים במילים הבאות: 'קציניהם [של הערבים] מנהלים קרבות כאילו היה בידם ספר לימוד של בית ספר צבאי, ואם הנתונים בשדה הקרב אינם ככתוב בספר הלימוד - הם מאבדים את עשתונותיהם' (גלעד 1955: 199; וראו גם חטיבת הנגב במערכה 1949: ריד-ריה).¹²

הריחוק בין הקצינים לחיילים הערבים הוא עצום. יגאל אלון סבור, לדוגמה, שבצבא המצרי היה 'המרחק בין הקצונה לבין החיילים רב יותר מכל צבא ערבי אחר

11 לדוגמאות נוספות של שבויים ערבים עלובים ומתרפסים ראו: גלעד 1955: 639, 682; בספרות המלחמה ניתן למצוא תיאורים דומים גם של ערבים־פלסטינים. ראו: כרמל 1949: 158; גלעד 1955: 656. דוגמאות נוספות של הכרה ערבית בעליונות הישראלית יובאו במסגרת הדיון בחלקו השלישי של המאמר.

12 ההיסטוריון הצבאי דוד טל מקבל גישה זו לפחות באופן חלקי אך לטענתו ההשכלה הצבאית הפורמלית הייתה יתרון מובהק של הצבאות הערבים לפחות בקרבות המגננה שניהלו. חוסר ההשכלה הצבאית של הישראלים פעל לרעתם בקרבות אלה (Tal 2004: 473-474).

זולתו... הוא מצטט מתוך הסכמה את דבריו של חיים ויצמן בהקשר זה שא'לה שמנים מדי ואלה רוים מדי' (גלעד 1955: 372). יצחק דורה נותן לתפיסה זו ביטוי חי יותר. במהלך חקירתו בשבי הוא שואל את הקצין החוקר אותו:

האם אתם מסבירים לחיילים שלכם, ואגב כך הצבעתי על שלושת החיילים השומרים עלי, שהיו חבושים כובעי פלדה ומזוינים 'עד השיניים', האם אתם מסבירים להם כל פעולה בטרם שיוצאים לבצעה? וכי אפשר להסביר משהו להללו? – ענה הקצין והצביע עליהם בבוז (עציוני 1950: 351).

יש לציין שבין תיאורי הצבאות הערביים וחייליהם זוכה הלגיון הערבי בדרך כלל ליחס חיובי יותר. לחימתו מתוארת בכמה מקומות כאמיצה ומאורגנת אף כי לעתים קרובות נוקפות מעלות אלה לזכותו של הפיקוד הבריטי (גלעד 1955: 379, 382, 491, 580). לאור דמותו העלובה של החייל הערבי כפי שהיא מצטיירת בעיני הישראלים ראוי לשוב ולהצביע על הניגוד בין דמותו המסופרת של החייל הערבי לבין הישגיו בחלק מן הקרבות. כיצד יכולים צבאות שחייליהם עלובים כל כך לכפות על הישראלים קרבות שרבים מהם מתוארים כקרבות קשים בספרות הלוחמים הישראלים? (חטיבת הנגב במערכה 1949: קיד, קכ-קכא, קכה, קנה; עציוני 1950: 165-177, 244-251; גלעד 1955: 530, 594-613, 626, 685). הסתירה נפתרת באמצעים דומים לאלה שהוצגו בחלקו הראשון של המאמר. הצבאות הערביים מצליחים להקשות על הישראלים למרות רמתם הנמוכה של החיילים. הדברים הודגמו לעיל ונסתפק כאן בדברים שאמר ישראל גלילי בפורום פיקודי ביוני 1948:

כוחותינו נפגשו עם הטנק, התותח ואווירון־הקרב. הייתה זו פגישה טראגית בין כוחות שאינם שווים לא במניין ולא בזיון. התם [?] – חטיבות צבא וותיקות שקמו לעין שמש בחסות מדינות ובתקציבי ממלכות, שנמליהן פתוחים ומוגשת להן עזרת אימפריה גדולה (גלעד 1955: 563).¹³

13 אף כי בכמה קרבות בודדים היה יתרון מספרי ברור לכוחות הפולשים, נטו סדרי הכוחות הכוללים לטובת היהודים. בשורות הצבאות הפולשים, כולל לוחמי צבא התצלה, פעלו במהלך המלחמה 22,500 חיילים. הכוחות הישראלים מנו עם הפלישה 30,000 חיילים ואולם מספר זה גדל בהדרגה ככל שעבר הזמן. בדצמבר 1948 כבר לחמו בשורות צה"ל בין 80,000 ל-90,000 לוחמים (מוריס 2000: 32). ציודם של הצבאות הפולשים אכן היה משוכלל יותר מזה שעמד לרשות הישראלים (טל 2002: 47-48), אך באמצעות רכש מסיבי הצליח הצבא הישראלי לשפר מצבו בהדרגה גם מבחינה זו.

בדבריו של גילי ניתן להבחין בשלושה מרכיבי העדיפות העיקריים של הצבאות הערביים שכבר עמדנו עליהם לעיל: הצבאות הערביים היו גדולים יותר, היה בידיהם ציוד עדיף ורב יותר והם קיבלו סיוע מגורמים בין-לאומיים, בעיקר מן הבריטים. ברבים מתיאורי הקרבות הקשים מופיע לפחות אחד מן המרכיבים הללו, ומתרץ את כושר הלחימה הערבית. דוגמה אופיינית וממצה מובאת באחד מתיאורי הקרב על יד מרדכי: 'החייל [המצרי] הוא גרוע, אך עדיפותם בנשק כבד. הקליעה של הנשק הכבד יוצאת מהכלל, מודרכת ע"י אווירונים, תצפית ממשלטים ומשוריינים עם מכשירי דיבור. הדפנו 4 גלי הסתערויות' (בעקבות לוחמים 1949: 240). לדוגמאות נוספות ראו: חטיבת הנגב במערכה 1949: קנה; גלעד 1955: 344, 457, 488, 580, 621, 631.

במסגרת הדיון בחלק זה ראינו שכבר בתיאורים ובמכתבים שנכתבו בשלביה המוקדמים של הפלישה ניכר דמיון בין האופן שבו מתוארים החיילים הערבים, שחודש לפני כן עוד היו בבחינת נעלם גדול, לבין אנשי הכנופיות המוכרים משכבר. ייתכן שיכולתם של החיילים הישראלים להתמודד עם החיילים הערבים בקרבות הבלימה הראשונים הפכה את השד לנורא פחות. איש הפלמ"ח אברהם אילת כותב על הידיעות הראשונות שקיבל מהחזית עם תחילת המתקפה המצרית: 'הגיעונו תוצאות ראשונות של ההתקפה על "נירים" ולמדנו לדעת שהאויב ניתן להיות מנוצח. כוח מצרי גדול נהדף ללא קושי ע"י קומץ הבחורים היהודים שהיו אז ב"נירים"' (חטיבת הנגב במערכה 1949: קלד). בנאום שנשא בנגבה, בחגיגה שנערכה לרגל שחרורה מן המצור המצרי (21.11.1948) מתייחס גם אברהם נגב, נציג מטה חזית הדרום, לימים הראשונים של הקרבות. גם הוא מתארם כנקודת מפנה באופן שבו נתפס האיום בעיני הלוחמים הישראלים:

בראשית המערכה עם המצרים, כאשר נשברה האגדה, וכאשר הציזבאט על כוחם של הערבים ועל כוחם של הבדווים בנגב ועל גבורתם היה כלא היה בפני מועטים ובפני יחידות שארגון עדיין לא הושלם; כאשר עמדנו אז בפני הנעלם והבלתי ידוע של צבאות סדירים [...] שאיימו עלינו [...] ההחלטה האחת לעמוד בכל מצב – היא אשר הביאה אותנו עד הלום (קול נגבה 1979: 183).

ניתן לראות שאברהם נגב כורך את המצרים ואת הבדווים יחד. גם כוחם של אלה וגם כוחם של אלה התגלה כ'ציזבאט'. ואולם, מדבריו של נגב אנו למדים לא רק על שלב ההתפכחות הישראלית אלא גם על הפחד שהטילה הפלישה על הלוחמים הישראלים לפני כן. ייתכן שהשימוש במונחים המוכרים לתיאור האויב הזר היה מקור עידוד באותם ימים ראשונים של חרדה. החיילים הישראלים החלו מציירים לעצמם את חיילי האויב

כאנשי כנופיות לבושי מדים. האויב החדש והמאיים הפך בדרך זו לאותו אויב ישן ומוכר שניתן להתגבר עליו. דוגמה לחשיבה שכזו ניתן למצוא בדבריו של זרובבל גלעד על הקרב במבואות מלכיה במאי 1948:

בבת אחת חזרה היזמה לידיים. ברור היה: קרב הגנה. כל פגיעה של ממש באויב עוררה, אפילו הלהיטה. גילויי גבורה ואחוה בהגשת עזרה לפצועים, בעמידה ללא חת – חלפו כברקים: ראה גם ראה, סוף־סוף אין אנחנו עפר מול אותם שריונים וטורי פולשים. הרי אינם אלא חיילים ערבים ולא אמיצים ביותר, ומשנפגע אחד מהם – הרי גם חבריו נושאים רגליים... (גלעד 1955: 458).

בשל מיעוט חומר מתוארך מתקופת המלחמה קשה לעקוב אחר התהליך שבו הלך הייצוג של החייל הערבי ודמה לזה של איש הכנופיות. דבר אחד ברור: בעיצומה של המלחמה כבר היו שני הדגמים, זה של איש הכנופיות וזה של החייל הסדיר הערבי, דומים מאוד זה לזה בתודעה הישראלית. דבריו של זרובבל גלעד נותנים תוקף מסוים להשערה שהחיילים הישראלים יכולים היו לשאוב ביטחון מציורו של החייל הערבי המאיים בצבעיו המוכרים של איש הכנופיות. עם ההתעצמות הישראלית והתחזקות הביטחון העצמי היהודי נצבעה דמותו של החייל הערבי בצבעים אפלים עוד יותר. בשלביה המאוחרים של המלחמה, כשניכרה העליונות הישראלית, כבר הייתה דמותו של החייל הערבי מגוחכת ונלעגת לחלוטין. עמידתם של המצרים בכיס פלוג'ה, שיגאל אלון כינה אותה ' [...] גילוי מזהיר בהתגוננות המצרים',¹⁴ לא שינתה במאום את האופן שבו תוארו החיילים המצרים לאחר המלחמה. בעיני מי שכתבו עליהם, הם נותרו כפי שהיו החל משלביה הראשונים של המלחמה: שחצנים ורברבנים לפני הקרב; טפשים ופחדנים במהלכו; מתרפסים, מלוכלכים ועלובים לאחריו; מוכים בידי קומץ של לוחמים ישראלים שעלו עליהם בכל.

מיתוס הלוחם הערבי בשירות מיתוס הלוחם העברי

בשני חלקי המאמר הקודמים נעשה ניסיון להתוות בקווים כלליים את דיוקנו של הלוחם הערבי כפי שהוא מצטייר בספרות הלוחמים הישראלים. מן הדיון עולה כי יש דמיון ניכר

14 אף שהוא מוסיף מיד שלא במעט עמדה להם [למצרים] זכות ההפוגה ופיקוח משקיפי האו"ם, שמנעו מאיתנו פעולה חופשית ובלתי מוגבלת בזמן... (גלעד 1955: 426).

דמותו של הלוחם הערבי

בין דמותו של הלוחם הערבי הבלתי־סדיר לבין זו של החייל הערבי הסדיר וכן שדמיון זה עולה כבר מטקסטים שנכתבו עוד בשלביה המוקדמים של הפלישה. חלק זה ינסה לענות על השאלה מדוע ציורו הלוחמים הערבים בדרך זו. כזכור, הנחת המוצא של המאמר היא שאין מדובר בתיאור אובייקטיבי ונטול מעורבות של הלוחמים הערבים, ומכאן שאת הגורמים שהשפיעו על האופן שבו עוצבה דמותו של הלוחם הערבי יש לחפש דווקא בצד היהודי.

הטענה המרכזית שאבקש להציג כאן, היא שייצוג דמותו של הלוחם הערבי נועדה לשרת את בניית הייצוג של הגיבור האמיתי של ספרות הלוחמים: 'הלוחם העברי'.¹⁵ גם דמותו של הלוחם העברי, בדיוק כמו דמותו של אויבו, היא דמות אבטיפוסית וסטראוטיפית המורכבת מסך כל התכונות שביקשו הלוחמים הישראלים לייחס לעצמם. כפי שנראה להלן, כל אחת מתכונותיו האופייניות של הלוחם הערבי היא התשליל של תכונה מקבילה של הלוחם העברי. על ידי הצבת שני דגמי הלוחמים זה מול זה בספרות הלוחמים הישראלים נבנית והולכת דמותו של הלוחם העברי, ומתמלאת בתכנים חיוביים. ראשית ייבחן האופן שבו מוצבות אותן 'תכונות ערביות' שכבר נדונו, אל מול תכונותיו התרומיות של הלוחם העברי. ברצוני להראות שהכותבים עצמם הם שהציבו את לוחמי שני הצדדים אלה לצד אלה באותו הטקסט על מנת לרתום את הניגוד שבין שתי הדמויות האבטיפוסיות לביסוס הדימוי העצמי הישראלי. בנוסף, אנסה לעמוד על כמה מן המשמעויות של דפוס חשיבה זה.

מניעיהם הנפסדים של הלוחמים הערבים, הבלתי סדירים תחילה, ואחריהם הסדירים, כבר נדונו לעיל, וכן הודגש היעדרם של מניעים לאומיים. הערבי מתואר כבור חסר רצון והכרה, המוסת אלי קרב. מאפיינים אלה של הלוחם הערבי עומדים בניגוד חריף להכרה העמוקה של הלוחם העברי הנלחם למען מטרה צודקת. דבריהם של ישראל גלילי ואותו מפקד צעיר בביר עסלוג', שהובאו בחלקו הקודם של המאמר משקפים את אותו מבט השוואתי שממנו למד הקורא שלעומת הערבים שאינם יודעים על מה הם נלחמים, הישראלים יודעים גם יודעים: הם נלחמים עבור 'אידאה מרוממת' (חטיבת הנגב במערכה 1949: צד-צה; גלעד 1955: 563). ביטוי מובהק לתפיסה זו מנוסח במפורש בדברים שצוטטו מתוך 'שיחת מפקדים' ביוני 1948:

הלוחם שלנו עדיף על הלוחם הערבי - משום שאין הוא עושה את המוטל עליו מעשה מכונה; משום שהוא מבין על מה הוא נלחם וכיצד: משום שאין הוא מציית ציות שבכפיה לפקודה והוא עושה את הפקודה

15 יש לשים לב כי 'הלוחם העברי' (מונח השאול מן המקורות הנזכרים כאן) הוא מונח סטראוטיפי־אידאולוגי; זאת בניגוד ל'לוחם הישראלי', המציין בחיבור זה דמות ממשית.

להוראת עצמו, לפקודת עצמו, בזכות ההכרה (גלעד 1955: 768; וראו גם עציוני 1950: 350-351).

את מקומן של הכרה ו'אידיאה מרוממת' כמניעים בלחימה בצד הערבי תופסים שורה של מניעים פליליים. התנהלותו הפלילית של הלוחם הערבי עומדת כמובן בניגוד לטוהר הנשק הישראלי. כבר הועלו ספקות לגבי המידה שבה הדריך רעיון טוהר הנשק את התנהגותם של החיילים הישראלים בקרבות 1948: בשנים האחרונות נחשפו שורה של פרשיות ביוזה, גירוש אוכלוסייה אזרחית, רצח ואף מעשי אונס שביצעו לוחמים ישראלים. אלה מעלים את הסברה שלפחות בכמה מקרים נותר טוהר הנשק מחוץ לשדה המערכה.¹⁶ יחד עם זאת, אין להכחיש את קיומו של מושג זה לפחות כאידיאל שהתקיים בצורה זו או אחרת בתודעתם של הלוחמים והמפקדים הישראלים.¹⁷ על כל פנים, בספרות הלוחמים הישראלים ניתן לטוהר הנשק ביטוי תכוף יחסית ונראה כי הייתה לו חשיבות רבה בבניית הייצוג של הלוחם העברי. גם במקרה זה שימש הלוחם הערבי מעין תשליל שסייע לישראלים להתמלא בהכרת ערך עצמם (חטיבת הנגב במערכה 1949: קיג; בעקבות לוחמים 1949: 169-170; גלעד 1955: סב, 330, 123-124).

גם שאננותם ובטחונם העצמי המופרז של הלוחמים הערבים מודגשים רק על מנת שיוכלו להיות מופתעים שוב ושוב מן התעוזה הישראלית. הרצון לספר בשבחיה של מעלה ישראלית זו מחייב את הצד השני להגיב בהתאם. ואכן, בדרך כלל הוא מופתע או נדהם ואחר כך כמובן, גם בבהלת.

המנוסה המבוהלת, מסימני ההיכר המובהק של הלוחמים הערבים בספרות הלוחמים הישראלים, גם היא משמשת מנוף להפלגה בשבחי הלוחם העברי. יעקב ב. כותב ברוח זו על הקרב בטירת צבי שנערך ב־10.2.1948:

לעומת הבריחה המבוהלת וזריקת האלונקות על פצועיהן למשמע היריות (גם לאחר שיצאו מטווח־האש) בקרב הערבים – עמדה הגבורה העילאית ורגש האחריות של בנות טירת צבי אשר קימו [כך במקור] קשר מתמיד בין העמדות [...] לעומת מטר היריות, ללא הבחנה וללא קליעה מכוונת [...] הייתה משמעת אש מושלמת של המגנים (תלמי 1948: 17).

16 ראו לדוגמה את כתבתו של אביב לביא, 'זוועת נירים', מוסף הארץ, 31.10.2003, ואת התגובות לה במוספי השבועות הבאים. פרשה זו, שבמרכזה אונס ורצח של צעירה בדוויית בידי מחלקה של חיילים ישראלים שהוצבה בסמוך לקיבוץ נירים, הסתיימה בשורת הרשעות בבתי דין ישראליים. וראו גם: מוריס 2000: 16, 140-104 (בעיקר עמ' 127-140), 148-141.

17 רעיון טוהר הנשק שכן ברבדים העמוקים ביותר של הדימוי העצמי הציוני. לדיון קצר במקומו של רעיון טוהר הנשק בעולמם של בני דור תש"ח ראו: נווה ויוגב 2002: 174-176.

דמותו של הלוחם הערבי

התיאורים האופייניים של הלוחמים הערבים כאן, במקרה זה אנשיו של קאוקג'י, אינם עומדים בפני עצמם. כל מטרתם היא להבליט את עליונותם של הלוחמים (והלוחמות) בצד היהודי. חיים סולו, מאנשי קיבוץ נירים, מציב גם הוא חיילים ערבים אל מול מגנים יהודים: גם במקרה זה, החיילים המצרים אינם מעניינים את הכותב בזכות עצמם אך הם חשובים מאוד כמכשיר המשמש להדגשת אומץ לבם של מגני נירים:

כשאני נזכר שוב ושוב בהתקפה ההיא [על נירים] – קשה פשוט להאמין. מצד אחד שמענו שהערבים ברחו מבאר שבע בתוך משוריינים וטנקים על אף שהיו מבוזרים היטב וכי מצאו בבאר שבע קצינים שהסתתרו תחת מיטותיהם ובכו כתינוקות. ואילו כאן החברים עמדו במרחק 20 מטר מטנקים מצריים כשבידיהם רק סטנים ורובים [...] על זה ודאי יתחנכו הדורות הבאים (נירים מול האויב 1949: 48).

בניגוד להתקפות היהודיות, התקפותיהם של הערבים לעולם אינן נועזות. לכל היותר הן פראיות או מסוכנות וגם אז הן מעוצבות כך שישרתו את דמותו של הלוחם העברי. האופי הפראי של ההתקפות הערביות, כמו גם היותם רבים וחמושים היטב התוקפים קומץ מגנים חסרי נשק, נועדו להבליט את קור רוחם של הלוחמים היהודים ואת עליונות כישורי הלחימה שלהם. היכולת לנהל קרב קשה בקור רוח ואפילו להפגין מעט הומור צברי במהלכו היא אופיינית ללוחמים היהודים, ובמיוחד ללוחמי הפלמ"ח. זרובבל גלעד מספר על הקרב במבואות מלכיה:

נוכח הלחץ הגובר, ניתנה לנו פקודה להחזיק בכל מחיר במשלטים. היתרון היה עתה לצד האויב. יתרון במספר לוחמים, בנשק, בשטח, במגע קרוב עם העורף. מטרטרים בתדוות־בטחון, משופעים ביוהרת כובשים, נתקרו ובאו הערבים כשאש המשוריינים מנקה לפניהם את הדרך. קולו של המפקד במכשיר היה כדרכו צלול־צלול: עלינו לעצור את הזרם הפורץ ויהי מה! ושוב, כדרכו, עם כל חומרת המצב אינו מאבד את נימת ההומור המעודדת: 'קצת חם, ידידי, מה?' (גלעד 1955: 457).

הניגוד לאובדן העשתונות האופייני ללוחמים הערבים בולט מאוד. הלוחמים הישראלים אינם מתרגשים יתר על המידה מהמוני הלוחמים הערבים התוקפים. הם מחכים לרגע הנכון ואז מכים בהם מכה ניצחת. דוגמה אופיינית ניתן למצוא בקול נגבה מיום 13.7.1948 בתיאור הקרב שהתנהל בשערי הקיבוץ יום קודם לכן:

מכל עבר הוקפנו אויבים ולהם כל הציוד מן הכבד ועד הקל. טנקים בכל צידי המשק. חיל רגלים רב. אווירונים מפציצים ותותחים לעשרות מרעישים. דבר אחד היה חסר להם, כפי הנראה, וזה דווקא היה לנו: הרוח העשויה ללא חת, הידיעה הברורה על מה נטוש הקרב [...] חיל הרגלים של האויב התקדם מאחורי הטנקים. 'התקדמו נא!' – אמרו בחורינו, וברגע הנכון הופעלה אש קטלנית, אכזרית מאוד, ואנשי האויב, שבוודאי אינם יודעים על מה הם נופלים, התחילו לנוס. ברחו בלי נשק. נמלטו אלה שהמזל האיר להם פנים (קול נגבה 1979: 85. לדוגמאות נוספות של קור רוח ראו: בעקבות לוחמים 1949: 11, 30; גלעד 1955: 175).

יש בתיאור זה כמה מתווי ההיכר של ההתנהגות הערבית בקרב שכבר עמדנו עליהם. המצרים המרובים והחמושים היטב אינם יודעים על מה הם נלחמים וברגע שהם נתקלים בעצמה היהודית הם נסים על נפשם. בקטע זה בולט מאוד השימוש שנעשה בתווי ההיכר הללו על מנת להבליט את תכונותיהם של הלוחמים היהודים: אלה חדורי הכרה, קרי רוח ואמיצים. ראוי להדגיש את תפקידו של תיאור כזה בטקסט שנכתב במהלך המערכה עצמה: נחיתותו של הלוחם הערבי משמשת כאן לאישוש בטחונם של הלוחמים הישראלים בעצמם וביכולת עמידתם. ניתן כמובן למצוא דוגמאות נוספות לשימוש בתכונות אופייניות של החיילים הערבים לצורכי חיזוק רוח הלחימה הישראלית במהלך המלחמה (אילון 1963: 228-229, 276-277; קול נגבה 1979: 174-175).

האפיון של הקצין הערבי גם הוא למעשה תשליל של דמות המפקד העברי. עוז אלמוג דן בספרו בייצוגו של המפקד העברי ומציין כי הוא מצטיין במתן דוגמה אישית וניתן באומץ לב ובכריזמה יוצאי דופן. אין לו צורך בדרגות או במקורות סמכות ממוסדים. חייליו הולכים אחריו מכוח אישיותו בלבד והוא להם דמות אב (אלמוג 1998: 200-207). הניגוד בין מודל המפקד העברי לבין אותם קצינים ערבים חסרי כריזמה, המכים את חייליהם וקושרים אותם לעמדותיהם, בולט מאוד. בשעת קרב המפקד העברי הוא איש תחבולות בעל מעוף שאינו מפסיק להפתיע את האויב במהלכים בלתי צפויים. הניגוד בין דמות זו לבין החשיבה הצבאית התבניתית המיוחסת לקצינים הערבים הוא חריף:

והקצינים, דומה, אין לך צבא בעולם שיהיה משועבד כך להלכות פסוקות מספר החוקים הצבאי [...] אפיפיורים יותר מן האפיפיור בסגולות הצבא הסדיר, נעשו ל'עם הספר', רוצה לומר: עם הארץ של הספר. התחבולות היהודית, שאינה משתעבדת לכל חוקיות שבעולם, מבלבלת אותם ומרגיזה אותם. ומרוב רוגז הם מפסידיים את הקרב (חטיבת הנגב במערכה 1949: ריד-ריה).

גם בקטע זה משמשת דמותו של הלוחם הערבי, או במקרה זה הקצין המצרי, על מנת להתפאר ביכולות היהודיות. דמותו של הקצין הערבי על תכונותיה הטיפוסיות נועדה למעשה לשרת את בניית הדימוי של המפקד העברי.

בשלבם הראשונים של המפגש בין הלוחמים משני הצדדים, כפי שראינו לעיל, הלוחמים הערבים נדהמים תכופות מעצמת ההתגוננות או מן התעוזה של הישראלים. הלוחמים הערבים אינם מצליחים להבין את מקור כוחם של הישראלים, מכיוון שהם עצמם חסרים אותו. הקרב משמש אפוא שיאו של תהליך שבו לומדים הלוחמים הערבים על יכולותיו של הלוחם הישראלי. קצין ערבי שנפל בשבי הישראלי מעיד לדוגמה, שהמצרים 'אינם תופסים ואינם מבינים מה קרה בנגבה...' לדבריו, לפי כל חשבונותיהם, אחרי הפגזות כה קשות לא אמור היה להישאר בנגבה ולו לוחם ישראלי אחד. ולעומת אותו קצין ערבי 'אנו ידענו גם ידענו את שורש הדבר והוא: ההכרה של המגן כי על ביתו הוא מגן, על פינת מולדת, על קטע חשוב ומכריע בחזית הישראלית' (קול נגבה 1979: 107, ההדגשה במקור. וראו גם: נירים מול אויב 1949: 32). לאחר הקרב, אם כן, נאלץ הקצין המצרי להכיר בכך שאין הוא יכול ללוחמים הישראלים ומודה בעליונותם. הכרה זו היא תוצאתו של כל מפגש כמעט בין הצדדים גם אם הקרב הסתיים בניצחון ערבי (בעקבות לוחמים 1949: 37-38, 214-215, 257; גלעד 1955: 79, 175).

בכמה תיאורים הלוחמים הערבים מבטאים הערכה מפורשת כלפי הלוחמים הישראלים על כל אותן תכונות שהם חסרים. אחד ממגני כפר דרום מספר לדוגמה שהחיילים המצרים '[...]השתוקקו לראות את השדים, שלאחר כל ההפגזות מהלכים זקופים עלי אדמות [...]]', 'הם הסתכלו עלינו ממש בהערצה' (חטיבת הנגב במערכה 1949: קיא). למעשה, ההערצה הנה רגש משותף לכל הדמויות הלא-לוחמות בספרות הלוחמים הישראלים. האזרחים בעורף, האזרחים ביישובים המתגוננים, בנות ההכשרה שנתרו מאחור כשיצאו הבנים לקרב, הכתבים הצבאיים הישראלים והזרים, אנשים שבאו מבחוץ דוגמת מרכוס סטון או הנרי מורגנטאו - כולם שרים שיר הלל לגבורתו של הלוחם הישראלי.¹⁸ ניתן להבין זאת כחלק מן הפולחן העצמי הנרקסיסטי של דור הצברים (אלמוג 1998: 176-186). ואולם, ייתכן שזהו ניסיון לבנות דמויות לדוגמה ולהיאחזו בביטחון שהן מקרינות, דווקא בתקופה שביטחון זה לא היה מובן מאליו. בניית האתוס של הלוחם העברי ושל כוח העמידה היהודי היא, כך נראה, המטרה האולטימטיבית

18 לביטויים של הערצה ללוחם הישראלי ראו: 'אזרחים': תלמי 1948: 43; בעקבות לוחמים 1949: 54; גלעד 1955: 70, 250; קול נגבה 1979: עמ' 119-120, 121-122, 'עיתונות וכתבים': גלעד 1955: 259-262; 'הבנות': גלעד 1955: 128; משקיפים מבחוץ: חטיבת הנגב במערכה 1949: צג-צו; גלעד 1955: 772, 881, 947; קול נגבה 1979: 165.

של ספרות הלוחמים הישראלים, ודמויות הלוחמים הערבים, כמו כל שאר הדמויות בספרות זו, משרתות אותה. זוהי אולי הסיבה שהקורא עלול לעתים לקבל את הרושם שכל תפקידם של הלוחמים הערבים בסיפור המלחמה היא היה לסייע ללוחמים היהודים להפגין את עליונותם. ואכן, 'האויב מלא תפקידו בדיקנות, כפי שהוכתב לו על-ידי תנועת יהדותינו: הוא לא לחם "עד הכדור האחרון של החיל האחרון" אלא, מעצמת האיום בלבד, נסוג מיד ובבהילות לתחומי ארצו' (חטיבת הנגב במערכה 1949: יג). דומה שקטע זה, שנכתב בידי מפקד חטיבת הנגב בהתייחסו למבצע עובדה, ממצה את אותה תחושת אומניפוטנטיות ישראלית, האופיינית כל כך לסופה של המלחמה והנבנית במידה רבה מן הדימויים הסביליים, התגובתיים והפחדניים של הלוחם הערבי.

על סמך כל מה שנאמר עד כה ניתן לנסות ולסמן את הציר הבסיסי של הסיפור החוזר על עצמו שוב ושוב בספרות הלוחמים הישראלים. לאורכו של ציר זה מתפתחים התיאורים של כל אחד מן הקרבות, כמו גם התיאורים המקיפים יותר של מהלך המלחמה כולה. ניתן להציג את הנרטיב האופייני כך: הלוחמים הערבים צועדים בהמוניהם אל שדה הקרב כשהם חמושים היטב ובטוחים בניצחונם המהיר, שם הם פוגשים בלוחמים היהודים שמכים אותם שוק על ירך כנגד כל הסיכויים. רוח הלחימה של היהודים, הכרתם העמוקה, מקצועיותם ועליונותם המוסרית הם שמביאים להם את הניצחון.

המפגש בין הלוחם הערבי והלוחם היהודי בקרב הוא אם כן, נקודת מפנה בנרטיב של ספרות הלוחמים הישראלים, כשהלוחם היהודי הוא שחקן ראשי ואילו הערבי הוא שחקן משנה. כאן מקור הסתירה שעמדנו עליה לעיל: הגיבורים הראשיים של הסיפור נלחמים בדמויות משנה הנופלות מהם בכל אמת מידה וכך נוצר חוסר איזון בסיסי בין הגיבורים של הסיפור לבין האנטי גיבורים. על מנת שניתן יהיה ליצור דמות מופת של לוחם עברי שלהצלחתו בקרב יש משמעות, יש צורך להעניק לדמויות המשנה חיוקים והעצמות שיחפו על נחיתותן. לפיכך מוצגים הלוחמים הערבים לעולם כשהם עולים על הישראלים במספר, בתחמושת ובסיוע צמוד שנותנים להם הבריטים. רק כך הם יכולים להיות איום גדול מספיק על אף נחיתותם כלוחמים. ההתגברות על האיום הגדול היא שיוצרת את דמות המופת של הלוחם הישראלי שלעד נאבק בכוחות גדולים וחמושים ממנו, אך יכול להם בכוח תכונותיו, אמונתו והכרתו.

סיכום

הדיון במאמר זה החל מציור דיוקנו של הלוחם הערבי והסתיים בניסיון להסביר מדוע צוירה דמותו דווקא כך. במובן מסוים ראוי היה להתחיל את הדיון דווקא מהסוף, כלומר מדמותו הארכיטיפית של הלוחם העברי, שכן על פי דמות זו עוצב דיוקנו של הלוחם הערבי, הסדיר והבלתי סדיר, כבבואה הפוכה. זוהי אולי הסיבה העיקרית לדמיון בין

דמותו של הלוחם הערבי

ייצוג הלוחם הסדיר לקודמו, לוחם המיליציה: שניהם ממלאים בדיוק את אותו התפקיד בסיפר. חולשותיהם נועדו להבליט את עצמתו של הלוחם העברי. הלוחם העברי הוא טהור כוונות ונשק, אמיץ, קר רוח וגאה. הלוחם הערבי הוא בהתאם, פורע, פראי וצמא דם, פחדן, היסטרי ומתרפס.

במהלך המלחמה שימשה ההנגדה בין שני הדגמים כלי להפוך את הערבים לאויב אולטימטיבי שניתן להורגו ללא עכבות, ואף כמקור לביטחון עצמי עבור היהודים. דומה שאכן היה בדרך המחשבה הזו כוח רב. הביטחון המוחלט כמעט של הלוחמים הישראלים בצדקת הדרך, בעליונותם המוסרית, הערכית והצבאית על אויביהם סייעה להם להתמודד עם הכוחות הערביים בתנאים קשים ביותר. אחרי המלחמה שימשה אותה הנגדה בין דגמי הלוחמים משני הצדדים כמכשיר בבניית אתוס הלוחם העברי, אתוס שהיה הכרחי למדינה ולצבא שהלכו ונבנו.

מספר רב של שאלות נותרות ללא מענה. כאלה הן למשל השאלות הנוגעות לדימוי העצמי של הלוחמים הערבים: כיצד ראו הם את עצמם? כיצד ראו את הלוחמים היהודים? האם השפיעה המלחמה על האופן שבו תפסו את עצמם? האם השפיעה על האופן שבו תפסו את הלוחמים היהודים? קבוצת שאלות אחרת קשורה בתקופה שלאחר המלחמה: באיזו מידה הוסיפה דמותו של הלוחם הערבי כפי שהתבטאה בספרות המלחמה, להתקיים בתודעה הקולקטיבית הישראלית בשלבים מאוחרים יותר. שאלות אלה ורבות אחרות ראויות להתייחסות נפרדת.

השוואת דיוקנו של הלוחם הערבי כפי שהתקבעה בתודעה הישראלית במהלך המלחמה עם דמותו של הערבי בתקופה שטרם המלחמה מלמדת כי מגמת השתלטות הדימוי העמלקי של הערבי העמיקה. בכמה מקומות ישנם הדים לתפיסות רומנטיות יותר של הלוחם הערבי ואולם אלה יחדו רק לערבים שלחמו לצדם של היהודים. המלחמה, כך עולה מן הדיון, הייתה שיאו של התהליך שתואר במבוא: הפיכתו של הערבי מ'חיצוני, מקרי ושולי' כלשונוה של אניטה שפירא, לאויב מר (שפירא 1992: 355). ספרות הלוחמים הישראלים קיבעה את הגישה הרואה בערבי ארכי-נבל, חמוש היטב ומסוכן. מצד שני עוצבה דמותו של אותו ערבי כך שקומץ בחורים יהודים יכולים להתגבר עליו ללא קושי.

ביבליוגרפיה

מקורות ראשוניים

אילון, אברהם (עורך), 1959. חטיבת גבעתי במלחמת הקוממיות, תל-אביב: מערכות.
אילון, אברהם (עורך), 1963. חטיבת גבעתי מול הפולש המצרי, תל-אביב: מערכות.
גלעד, זרובבל (עורך), 1955. ספר הפלמ"ח, כרך ב', תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

חבס, ברכה (עורכת), 1950. כינרת בימי מבחן, כינרת: הוצאת עצמית של הקיבוץ.
 כרמל, משה, 1949. מערכות צפון, תל-אביב: מערכות והקיבוץ המאוחד.
 עציוני, בנימין, 1950. אילן ושלח – דרך-הקרבות של חטיבת גולני, תל-אביב: מערכות.
 תלמי, אפרים (עורך), 1948. מן המערכה – פרקים ממלחמת ישראל על עצמאותו
 בשלבה הראשון, תל-אביב: מורים למען הקרן הקיימת לישראל.
 (ללא שם עורך), 1949. איילת השחר במערכה, איילת השחר: הוצאת עצמית של
 הקיבוץ.

(ללא שם עורך), 1949. בעקבות לוחמים: מבחר רפוטאגים מאת סופרי צבא ההגנה
 ורשימות מדברי ימי יישובים במערכה, מרחביה: הקיבוץ הארצי – ספרית פועלים.
 (ללא שם עורך), 1949. חטיבת הנגב במערכה, תל-אביב: מערכות.
 (ללא שם עורך), 1949. נירים מול אויב, נירים: הוצאת עצמית של הקיבוץ.
 (ללא שם עורך), 1964. קובץ חיל משמר-העם בירושלים: תש"ח-תש"ט (1947-1949),
 ירושלים: פעילי משמר העם וארגון חברי ההגנה.
 (ללא שם עורך), 1979. קול נגבה – יומן הקרבות, תש"ח, נגבה: הוצאת קיבוץ נגבה.

ספרות מחקר

אלמוג, עוז, 1998. הצבר – דיוקן, תל-אביב: עם עובד.
 דרור, יובל, 1996. 'דור תש"ח בין דורות בארץ – זהותו, יחסו ליהדות ולערבים והגדרות
 ה"דור"', קתדרה 81: 133-159.
 טל, דוד, 2002. 'האם ישראל ניצחה במלחמת 1948, ואם לא, מדוע כן?', זמנים 80:
 42-54.
 לביא, אביב, 2003. 'זוועת נירים', מוסף הארץ 31.10.2003.
 מוריס, בני, 2000. תיקון טעות – יהודים וערבים בארץ ישראל 1936-1956, תל-
 אביב: עם עובד.
 נווה, אייל ויוגב, אסתר, 2002. היסטוריות – לקראת דיאלוג עם האתמול, תל-אביב:
 בבל.
 סעיד, אדוארד, 2000. אוריינטליזם, תל-אביב: עם עובד.
 שפירא, אניטה, 2002. חרב היונה: הציונות והכוח 1881-1948, תל-אביב: עם עובד.

Bourke, Joanna, 1999. *An Intimate History of Killing*, London: Granta Books.
 Friend, Theodore, 1988. *The Blue Eyed Enemy: Japan Against the West in Java
 and Luzon 1942-1945*, Princeton: Princeton University Press.
 Greisman, Harvey Clark, 1994. 'The Enemy Concept in Franco-German
 Relations 1870-1914', *History of European Ideas* 19: 1-3: 41-46.

- Harle, Vilho, 1994. 'On the Concepts of the 'Other' and the 'Enemy'', *History of European Ideas*, 19: 1-3: 27-34.
- Johnston, Mark, 2000. *Fighting the Enemy: Australian Soldiers and their Adversaries in World War II*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Luostarinen, Heikki, 1989. 'Finnish Russophobia: the Story of an Enemy Image', *Journal of Peace Research* 26: 2: 123-137.
- Tal, David, 2004. *War in Palestine 1948: Strategy and Diplomacy*, London: Routledge.

'הפולש לאדמת האותיות' – על המניפסט הפואטי של אדוניס

יאיר חורי

הוא אינו כוכב
גם לא השראת נביא
אף לא פנים הסוגדות בכניעה לירח.
הנה הוא בא, כרומח פגאני,
פולש לאדמת האותיות.
שותת דם. את דמו יעלה אל מול פני השמש.
הנה הוא, עטוי בעירום האבנים,
מתפלל למול מערות.
הנה הוא, חובק את האדמה הקלילה.

(אדוניס, 'הוא אינו כוכב')

'מהפכן', 'חתרן', 'בוגד', 'אוונגרדיסט', 'פליגיאטור', 'נאו-סופי', מיסטיקן', 'עובד אלילים' – אלו הם רק מקצת משמות התואר שהודבקו לאדוניס במשך עשרות שנים של פעילות ספרותית וביקורתית בזירה הסוערת של השיח הספרותי והתרבותי בעולם הערבי. מאות הדוקטורטים, ספרי המחקר, המאמרים המדעיים ורשימות הביקורת שנכתבו על אדוניס מזה כחצי מאה וממשיכים להיכתב גם כיום, מעידים כאלף עדים על חשיבותו הבלתי-ניתנת לערעור (גם בעיני מתנגדיו ומתקיפיו) בזירה התרבותית-ספרותית בעולם הערבי ובספרות העולמית (כתביו של אדוניס תורגמו עד כה לעשרות לשונות והוא נכלל מזה מספר שנים ברשימת המועמדים לקבלת פרס נובל לספרות). מטבע הדברים, יקשה על כל מחבר, בוודאי בקוצר היריעה של דפים אלו, להעביר לקורא את מלוא מורכבותה של הפואטיקה וההגות האדוניסית, אך המאמר המתורגם בגיליון זה יכול להיות פתח חשוב להכרת קווי היסוד בפואטיקה של אדוניס, ודרכה, בפואטיקה של אחד מהורמים המרכזיים בשירה הערבית כיום.

אדוניס, או בשמו האמיתי עֲלִי אַחְמַד סַעִיד אַסְבַּר, נולד בשנת 1930 בכפר קְסַאבִּין בצפון סוריה. את השכלתו היסודית רכש בכתֶּאב של הכפר ומאביו שהיה, לפי עדותו

1 תרגום השיר (וכן כל קטעי השירה בהמשך) הם שלי.

של אדוניס, איש ספר מובהק. ב־1949, אחרי שנדד בין כמה בתי ספר תיכוניים, בגר אדוניס את בית הספר התיכון בעיר הנמל הסורית אל-לאד'קיה. בשנות החמישים המוקדמות למד אדוניס פילוסופיה באוניברסיטת דמשק וכשסיים את לימודיו הצטרף למפלגה הלאומנית הסורית מייסודו של אנטון סעאדה ואף נכלא למשך חצי שנה, בשנת 1955, בשל השתייכותו למפלגה זו. אחרי שחרורו מהכלא היגר אדוניס ללבנון, שם עבד כמורה במספר בתי ספר תיכוניים ובשנת 1957 אף קיבל אזרחות לבנונית. שם העט שאימץ עלי אחמד סעיד באותן שנים הוא הגרסה היוונית לשם הפניקיי־כנעני 'אדוני' שמשמעותו 'אדון' או 'האל'. לפי טענה מסוימת, שאדוניס מכחיש, שם זה ניתן לו מידי אנטון סעאדה אשר רצה להעמיק את רגש ההזדהות של חברי מפלגתו עם ישות סורית ייחודית, קדם־ערבית וקדם־אסלאמית.

ב־1957 ייסד המשורר הלבנוני יוסף אל-ח'אל יחד עם אדוניס את כתב העת שֶׁעַר ('שירה'), אחד מכתבי העת החשובים ביותר בהיסטוריה של השירה הערבית המודרנית. כתב עת זה שאף מחד גיסא להיות במה למשוררים מודרניסטים צעירים אחרים (לבנונים וסורים בעיקר, אך גם עיראקים ובני לאומים אחרים), ומאידך גיסא, להציג לקורא הערבי את יצירותיהם של גדולי השירה המודרנית העולמית בתרגום לערבית. כתב עת זה יצא לאור לסירוגין עד שנת 1970, ובשנת 1968 ייסד אדוניס כתב עת אוונגרדי נוסף בשם מְוֵאקֶה ('עמדות'). פרסומו של שֶׁעַר נפסק מספר פעמים הן מסיבות פוליטיות (חברי כתב העת הואשמו בפגיעה ביסודות התרבות הערבית ובניסיון לפגוע באחדות הפוליטית הערבית), הן בשל סכסוכים על רקע אישי ומקצועי בין אל-ח'אל, העורך, ואדוניס, שהיה למעשה הרוח החיה של כתב העת, והן בשל קשיים תקציביים (De Moor 2000). בשנת 1973 קיבל אדוניס תואר דוקטור מאוניברסיטת סנט ג'וזף בביירות על חיבורו המונומנטלי אל-ת'אבת ואל-מתחול פי אל-שֶׁעַר אל-עַרְבִי ('הססטי והדינמי בשירה הערבית'; החיבור יצא לאור בשלושה כרכים בין השנים 1974-1978). החיבור בוחן, תוך הסתמכות על המתודולוגיה הפנומנולוגית, את היסודות המסורתיים־סטגנטיים מול היסודות הדינמיים־יצירתיים בהיסטוריה של הספרות והתרבות הערבית. עד 1985 כיהן אדוניס כפרופסור באוניברסיטה הלבנונית בביירות, באוניברסיטת דמשק, באוניברסיטת ג'ורג'טאון בושינגטון, בקולג' דה פראנס, באוניברסיטת ג'נבה ובשנים 1980-1981 הוזמן ללמד ספרות ערבית כמרצה אורח באוניברסיטת הסורבון. ב־1985 החליט אדוניס להעתיק את מקום משכנו הקבוע לפאריס, שם הוא עוסק בפעילות ספרותית וביקורתית נמרצת; בין השאר הוא המשיך לערוך את כתב העת המודרניסטי מְוֵאקֶה שיצא לאור עד 1994, וכן תרגם לערבית את כל שיריו של המשורר הצרפתי זוכה פרס הנובל סנט ג'ון פֶרְס (St. John Perse, 1887-1975), כל שירי איב בונפואֶ (Yves Bonnefoy, נ' 1923), גדול המשוררים הצרפתים במחצית השנייה של המאה העשרים ואת כתביו של המחזאי הלבנוני־צרפתי ג'ורג' שְׁחָאדָה (1905-1989).

שירתו של אדוניס עברה תמורות רבות מראשית דרכו האמנותית ועד ימינו. קובצי שירתו שהתפרסמו במשך רוב שנות החמישים – דלילה (1950), קאלת אל-ארד ('אמרה האדמה', 1954), קטאאד אולא ('שירים ראשונים', 1957) ואוראק פי אל-ריח ('עלים ברוח', 1958) – מתאפיינים עדיין בכוסריות אמנותית; ניכרת בהם ההשפעה הן של השירה הערבית הקלאסית והן של הפואטיקה של המשוררים הרומנטיים הלבנונים ג'בראן ח'ליל ג'בראן ואליאס אבו שפפה, המשורר הסימבוליסט הלבנוני סעיד עקל והמשורר הסורי סלאח לפפי. בקבצים אלה ניסה אדוניס לתת ביטוי גם לשאיפותיו הלאומיות והסוציאליסטיות, לניסיונו להגדיר את הזהות הלאומית הסורית ולהגשים את 'הזינוק הגדול קדימה' שהאינטלקטואלים הסורים והערבים ייחלו לו באותה תקופה. נקודת המפנה בשירתו של אדוניס, ולמעשה בהיסטוריה של השירה הערבית המודרנית, התחוללה בשנים 1961-1962, אחרי שובו משנתיים של לימודים בסורבון. בשנת 1961 פרסם אדוניס את קובץ השירים אר'אני מה'יאר אל-דמשקי ('שירי מה'יאר הדמשקאי') ובו הוא מציג בפעם הראשונה את דמותו של מהיאר, מלך-משורר דמשקאי דמיוני מימי הביניים, ההופך להיות הפרסונה הפואטית המפורסמת ביותר בשירה הערבית המודרנית. בקובץ זה, אדוניס מצליח במה שנכשלו בו רבים מהמשוררים הערבים לפניו ואחריו: הוא משלב באופן בלתי מואלץ וטבעי לחלוטין בין הפוליטי לפואטי. רבים משירי הקובץ יכולים להיקרא כיצירות הטומנות בחובן קריאה סמויה לשינוי פוליטי ותרבותי מן היסוד, אך ממש באותו זמן, גם כיצירות המשתמשות באופן מתוחכם בשפה כדי לומר משהו גם על לשון השירה עצמה, על הפואטיקה החלוצית אותה מבטא המשורר באופן מטא-פואטי, כלומר דרך השיר עצמו. נאמן לתפיסתו של ט.ס. אליוט (T.S. Eliot, 1888-1965), הסבור שהחוש ההיסטורי והקשר הרוחני והתרבותי של המשורר עם ההיסטוריה האנושית לכל תקופותיה הם יסוד בלתי נפרד מן היצירה הפואטית, מזהה אדוניס את מהיאר עם דמויות היסטוריות לאורך כל שירי הקובץ: דמויות רבות מן הקוראן, דמותו של נח, של שדאד בן צאד (מצאצאי שם, בנו של נח, לפי ספרי ההיסטוריה הערבית הקלאסיים), אך גם עם דמויות השאובות מן ההיסטוריה המערבית ובעיקר עם אודיסאוס, הנוסע הנצחי, המנסה, לפי תיאורו של אדוניס, למצוא משמעויות נסתרות, מיסטיות, מבעד לביטויים החיצוניים של המציאות, משמעויות הנוגעות במישרין למצב הקיומי של האדם בכל זמן ובכל מקום. שנה אחרי יציאתו לאור של קובץ שירים זה, פרסם אדוניס את יצירתו האפית סֶקֶר קְרִיש ('הנץ של קריש', 1962) והציג בה לקורא השירה הערבית את הפרסונה הפואטית השנייה, דמותו ההיסטורית של עבד אל-רחמן אל-דאח'ל (731-788), היחיד ששרד מהטבח שביצעו העבאסים באַמִּיִּים וזכה בכינוי 'סֶקֶר קְרִיש' בשל אומץ לבו. השיר מתאר את בריחתו ומסעו של אל-דאח'ל מדמשק לקורדובה, שם הוא ייסד את הח'ליפות האַמִּיית בספרד. אומץ לב, נון-קונפורמיסטיות, אנטי-מסדיות וחוש מהפכני מובהק היוצא נגד כל מוסכמה חברתית, פוליטית ותרבותית,

הן התכונות המאפיינות הן את מהיאר והן את סֶקֶר קְרִיש ולמעשה, את המשורר עצמו. לדעת רבים מהמבקרים, לא הצליח אדוניס בכל מה שכתב אחרי שתי יצירות אלה להתעלות מעל הרמה האמנותית המרשימה שהציג בהן.

קובץ השירים פְּתָאב אֶל־תְּחֹלָאֵת ואל־הֶגְרָה פִּי אֶקְאֵלִים אֶל־נֶהָאֵר ואל־לִיל (‘ספר המטמורפוזה וההגירה באזורי היום והלילה’, 1965), מסמן שלב חדש בכתיבתו של אדוניס, הן סגנונית ופרוודית והן תמטית. בעוד רוב רובם של השירים בִּשְׁרִי מהיאר הדמשקאי נכתבו עדיין לפי השיטה ‘אל־שְׁעָר אֶל־חֶר’ (פרוודיה השוברת את כללי המשקל הקלסיים אך עדיין מתבססת על התְּפִיעִלָּה, הֶרְגֵל, יחידת הבסיס של משקלים אלה), הקורא מגלה שאדוניס עובר בקובץ זה כמעט לחלוטין לכתיבת שירה בפרוזה. למרות שהנושאים שהעסיקו את אדוניס בקבצים הקודמים עדיין מהדהדים בקובץ זה, הלשון המעורפלת, הדיאלקטיקה המורכבת בין הדימויים השונים בשירים (בעיקר הניגוד בין הגשמי למיסטי), הפניית מבטו של הדובר לקרבי הנפש והנופך הסופי ההולך וגובר שהמשורר נוסך על השירים, כל אלה הופכים את הקובץ לכוה המציב אתגר אינטלקטואלי אמיתי לקורא המבקש ‘לפענח’ את סבך הלשון השירית. היצירות בקובץ, כפי שמעידה בפתח הקובץ ח’אלְדָה סעִיד, אשתו של אדוניס ואחת ממבקרות השירה החשובות בעולם הערבי, הן בבחינת ‘שירה של מסע ביבשות הפנים, כשהאני השירי נמצא במסע לילי תמידי, נע הלוך ושוב בין מחוזות הגוף ומחוזות הנפש’ (אדוניס 1970: 1). בשני הקבצים הבאים שמפרסם אדוניס מהדהדים ניואנסים פוליטיים מובהקים (דבר שאינו מפתיע בהתחשב בעובדה שקבצים אלו פורסמו אחרי 1967). בקובץ אֶל־מֶסְרַח ואל־מְרַאֵא (‘הבמה והמראות’, 1968) השכיל אדוניס ליצור סצנות דרמטיות המשלבות אירועים מההיסטוריה המוסלמית ואשר מציבות את המשורר (שוב בדמותו של מהיאר, המוצא להורג וחוזר לחיים) מול הממסד הפוליטי (המיוצג על־ידי דמויות דוגמת אל־חַגְאֵג, השליט האִמְיִי הידוע לשמצה של העיר כופה). בקובץ וְקַת בִּין אֶל־רְמַאֵד ואל־וֶרְד (‘זמן בין אפר וורדים’, 1970) שוב נע אדוניס בין הקולקטיבי לאישי כשהוא מבכה את התבוסה במלחמה מזה ומוסיף לפתח את תפיסתו לגבי הלשון השירית מזה; התנועה בין שני קטבים אלו באה לביטוי מובהק בשיר הֶדְא הֶו אֶסְמִי (‘זהו שמִי’), השיר החשוב ביותר בקובץ. יצירה אפוקליפטית זו, המציגה חזון קודר לעתיד העולם הערבי ואת חזונו האישי של המשורר לגבי תפקידו בעולם זה, הפכה ברבות השנים לאחת מיצירותיו המפורסמות ביותר של אדוניס. בשנת 1971, בעקבות ביקורו בארצות הברית, פרסם אדוניס את שירו יוצא הדופן קְבֵר מֶן אַגֵּל נִיו יורק (‘קבר למען ניו־יורק’) תחת השפעת שירו הסוריאליסטי של לורקה *Poeta en Nueva York* (‘משורר בניו יורק’, 1940) שנכתב אף הוא אחרי ביקורו של המשורר הספרדי במטרופולין האמריקאי. אדוניס מציג, תוך כדי התכתבות אינטרטקסטואלית עם שירו של קודמו הספרדי, תמונה עגומה של עיר המייצגת בעיניו את מהות הניכור האנושי

מחד גיסא ואת מהות הרוע הקפיטליסטי מאידך גיסא. דימוי אופייני לעיר נמצא כבר בתחילת השיר (אדוניס 1996 א', כרך 3: 107):

ניו יורק,
אישה – פסל אישה
בידו האחת מניף אל-על סמרטוט לו הוא קורא 'חירות' ופיסת נייר לה
הוא קורא 'היסטוריה'
בידו השנייה חונק תיבוקת לה הוא קורא 'האדמה'.
ניו יורק,
גוף בצבע האספלט. סביב מותניה חגורה לחה ופניה כחלון נעול...

הקובץ מִפְרָד בְּסִירָת אֶל-גִּמְע (יחיד בצורת רבים, 1977) הוא ציון דרך נוסף בפואטיקה של אדוניס. הקובץ רחב ההיקף, שלפי עדותו של אדוניס מייצג באופן הנאמן ביותר את אישיותו האמנותית והוא הקרוב ביותר ללבו (אדוניס 1996 ב': 1), מסמל את המפנה הכמעט מוחלט של שירת אדוניס לכיוון 'כליאת' השפה השירית במסגרת סוליפיסטיית. רוצה לומר, רוב היצירות בקובץ הן יצירות מטא-פואטיות העוסקות בכוח היצירה של הלשון השירית, הפער בין החוויה הקיומית של המשורר וביטוייה בכתב (או מוטב: הכישלון לבטאה במילים), השאיפה למטפיזי ולמיסטי, הסכך הלשוני והתודעתי של תהליך היצירה ועוד כהנה וכהנה נושאים העוסקים במישרין בשאלה הגדולה והמורכבת מהי שירה. בהכללה גסה ניתן לומר שזהו הכיוון שיצירתו השירית של אדוניס פונה אליו גם בקובצי השירה וביצירות שפורסמו אחרי קובץ זה: פְּתָאב אֶל-קְסָאָד אֶל-חִמְס ('ספר חמשת השירים', 1979); פְּתָאב אֶל-חִסָּאר ('ספר המצור', 1982-1985) שלמרות שנכתב תחת המצור הישראלי על העיר ביירות והתמטיקה הפוליטית שלו ניכרת, עדיין מהדהדים בו ניואנסים מטא-פואטיים מובהקים; שְׁהוּה תְּתַקְדָּם פִּי חִרָאָט אֶל-מָאדָה ('התשוקה המתקדמת במפות החומר', 1987); אַחְתָּפָא בָּאֶל-אֶשִׂיאָא אֶל-וֹדְחָה אֶל-ר'אִמְנָה ('לחגוג את הדברים הברורים-מעורפלים', 1988); אַפְגִ'דִּיה ת'אִנְיָה ('א"ב אחר', 1994); פְּהָרְס לְאֶעְמָאל אֶל-תְּנוּע ('אינדקס למעשי הגיוון', 1998).

יצירתו האחרונה, שמשכה תשומת לב ביקורתית יוצאת דופן, היא שלושת קבצי השירה שכותרתם אֶל-פְּתָאב: אֶמְס אֶל-מִפְּאָן אֶלְאָן ('הספר: האתמול של המקום כעת', חלק ראשון התפרסם ב־1995, השני ב־1999, השלישי ב־2001 והרביעי עומד להתפרסם בעתיד הקרוב). הכותרת רומזת, כרגיל אצל אדוניס, הן לקוראן, הן לפתאב סִפְנוּיָה, החשוב בין חיבוריו של סִפְנוּיָה (מת 793) והחשוב שבספרי הדקדוק והבלשנות הערבים הקלאסיים והן ל־*Le Livre*, הפרויקט הספרותי השאפתני של מִלְרִמָה (Stephane Mallarmé), יצירה הידועה גם בשמה *Le Grand Oeuvre*, 'החיבור הגדול' שלא נסתייע

בידו להביאו לכלל סיום. ביצירה אפית זו, שהיא ללא ספק השאפתנית ביותר של אדוניס עד כה, יוצא המשורר למסע, בדומה למסעו של דנטה ב'קומדיה האלוהית', לתוך מה שהוא קורא 'התופת של ההיסטוריה הערבית'. מסע זה מתחיל עם מותו של הנביא מוחמד ומסתיים בכיבוש בגדאד בידי המונגולים ב-1258. ביצירה שירית זו ממציא אדוניס מבנה שירי חדש כשהוא מחלק את הדף לשלושה טורים: בראשון נמצא המספר ההיסטוריון המתאר את הסצנה ההיסטורית; בטור האמצעי, הרחב ביותר, נמצאת יצירת המשורר המשתמש שוב בפרסונה פואטית (אם כי שימוש שונה מזה שעשה במקיארא) והפעם בדמותו של אל־מַתְנַבִּי, בעיני רבים גדול המשוררים הערבים הקלסיים (מעין הקבלה למשורר הרומי וירגיליוס, המלווה את דנטה במסעו); הטור האחרון מכיל עובדות היסטוריות והערות שוליים לגבי האירוע ההיסטורי המתואר. כך מתאר אדוניס עצמו את מבנה היצירה ואת משמעויותיו של מבנה זה (אדוניס 1996 ב': 3):

הספר, כמושג, הוא ביסודו מושג ערבי. באופן תאורטי, הראשון שבחן את המושג הזה במערב הוא מַלְרֵמֶה. אבל לפני התאוריה, המושג כבר היה קיים בערבית – הרעיון שיש 'ספר' המבטא את העולם באופן שלם וטוטלי. אב־הטיפוס לכך הוא הספר הדתי [הקוראן] ו'הספר' של סיבויה, הפוסק האולטימטיבי בדקדוק הערבי. לא שאפתי לדבר מעין זה, אלא ניסיתי להציג סוג של ידע כדי לבטא את תפישתי את הציביליזציה הזאת [...] עבדתי על צורת הספר תקופה ארוכה, שינתי אותו יותר מפעם אחת ובסוף החלטתי להציב שלושה זמנים – עבר, הווה ועתיד – בעמוד אחד והחלטתי שמי שיישא על כתפיו את הזמנים האלה יהיו שתי דמויות, שלעתיים יהיו מאוחדות ולעתיים סותרות זו את זו. המדריך שלי בקריאה היה אל־מַתְנַבִּי וכן חיי וחוייתי האינטלקטואלית.

ליצירתו האחרונה של אדוניס משמעות רבה בהתפתחותה של השירה הערבית העכשווית. היא מתפתחת לאורך כל כרכיה כתרגיל בהרמנויטיקה, כניסוי המבקש למוג באופן בלתי נפרד בין פרוזה לשירה, בין השירה הקלסית לשירה הערבית המודרנית, כבא לטעון שאין יותר שירה שהיא רק שירה או פרוזה שהיא רק פרוזה, ושלא ניתן לנתק בשירה את היסודות הפואטיים המודרניסטיים מאלו המסורתיים (אדוניס 1998: 38).

בדומה לט.ס. אליוט, שארל בודלר (Charles Baudelaire), עזרא פאונד (Ezra Pound), וואלאס סטיבנס (Wallace Stevens) ורבים אחרים, אדוניס הוא משורר הרואה בתאורטיזציה של הפואטיקה חלק בלתי נפרד של מעשה השירה. במאמרו המפורסם

The Perfect Critic, אליוט טוען (בעקבות בודלר) שלעתים קרובות על המשורר והמבקר להפוך לאחד כדי לתת את הביטוי המושלם ביותר לפואטיקה החלוצית שהוא מנסה ליישם ביצירתו האמנותית (Eliot 1920: 19):

It is fatuous to say that criticism is for the sake of 'creation' or creation for the sake of criticism. It is also fatuous to assume that there are ages of criticism and ages of creativeness, as if by plunging ourselves into intellectual darkness we were in better hopes of finding spiritual light. The two directions of sensibility are complementary; and as sensibility is rare, unpopular, and desirable, it is to be expected that the critic and the creative artist should frequently be the same person.

אדונים אימץ את תפיסתו של אליוט בדבר תפקיד המשורר כבר מראשית דרכו הספרותית. בכל כתביו הביקורתיים שפורסמו מאז שנות החמישים המוקדמות ועד ימינו אלה מתגלה אדונים כתאורטיקן וחוקר שירה ותרבות מן המעלה הראשונה. בכתביתו הוא ממוג יסודות שהפכו להיות במשך השנים סימן ההיכר של הגותו הדיסקורסיבית: פשטות ובהירות לשונית לצד עומק פילוסופי ומורכבות אינטלקטואלית, לכידות טקסטואלית ורציפות רעיונית, מקוריות מחשבתית ויצירתית, בקיאות מרשימה בהיסטוריה של השירה הערבית והעולמית, יכולת למזג באופן טבעי לחלוטין ובלתי מאולץ בין המקורות הספרותיים הערבים הקלאסיים ובין יצירותיהם הפילוסופיות, הפואטיות והביקורתיות של גדולי המודרניזם המערבי, ואולי החשוב מכל: נטישת הטון האקדמי, המרוסן והמסויג, לטובת כתיבה בעלת מעוף המתאפיינת בעומק רוחני של איש חזון אמיתי. כל המאפיינים האלו באים לידי ביטוי מובהק במאמר שלפנינו.

את הגדרתו לשירה כחזון, כקפיצה אל מעבר למושגי המציאות הקיימים, שואב אדונים מהסימבוליזם הצרפתי מבית מדרשם של שארל בודלר, סטפן מלרמה, פול ורלן (Paul Verlaine) וארטור רֶמבו (Arthur Rimbaud). היכולת הפואטית של האמן לגבש חזון טרנסצנדנטי החורג מעבר לייצוג המימטי של העולם הוא, בעיני אדונים, אם להשתמש במילותיו המפורסמות של בודלר, 'מלכת היכולות' ('La reine des facultés'). חזון זה הוא היכולת של דמיון המשורר 'לאתר קשרים נסתרים', 'לגלות את פני העולם הסמוי' (אדונים 2005: 151) שהמציאות הרגילה מסתירה מעינו של אדם רגיל. כאן מהדהדת הגדרתו של בודלר בדבר תפקידו של המשורר המודרניסטי (Baudelaire 1936: 29): 'כל היקום הנגלה לעין אינו אלא מאגר של דימויים וסימנים שהדמיון [של המשורר] נותן להם מקום וערך יחסי; הוא סוג של מזון שהדמיון הייב לעכל ולשנות'. וכן ההגדרה שטבע מלרמה בספר מסותיו המפורסם *Correspondances* (Mallarmé 1995: 206):

'לתאר לא את הדבר אלא את מה שהוא מפיך [בחזונו של המשורר]'. כדי לתת הגדרה ממצה לראייתו את תפקיד השירה המודרניסטית שואל אדוניס מונח שטבע המשורר הסוריאליסטי הצרפתי רנה שאר (Rene Char): 'לפענח עולם שנשאר תמיד זקוק לפענוח'. השימוש במונחים, תפיסות ותאוריות השאובים מהמודרניזם הצרפתי כדי להגדיר את השירה המודרניסטית הערבית איננו דבר יוצא דופן בהגותו הביקורתית של אדוניס. כמשורר מודרניסטי מובהק, אדוניס איננו מוצא כל פגם במיוזג יסודות תמטיים, לשוניים וסגנוניים מהפואטיקה המערבית עם יסודות מהפואטיקה הערבית הקלסית, תורות ופיות או תפיסות לשוניות פילוסופיות שאת יסודותיהן הניחו הבלשנים הערבים של ימי הביניים; אדרבא, לפי עדותו הוא, דווקא השירה הצרפתית הסימבוליסטית והמודרניסטית היא היא זו אשר דחפה אותו לגלות מחדש את מהפכנותם של חלק מאנשי הפואטיקה והרטוריקה הערבים הקלסיים. כך הוא כותב בספרו אל־שַׁעְרִיָּה אל־עַרְבִיָּה ('הפואטיקה הערבית', אדוניס 1985: 86-87):

אני רוצה להתוודות כאן שהייתי בין הראשונים אשר הפיקו ידע מתרבות המערב. אך הייתי גם בין הראשונים שחרגו עד מהרה [מגבולות ידע זה] והצטיידו בהכרה ובמושגים שאפשרו להם לקרוא מחדש את מורשתם שלהם בראייה חדשה ולממש את עצמאותם התרבותית והאינדיבידואלית. במסגרת זו, אני רוצה אף להתוודות שלא התוודעתי למודרניזם השירי הערבי מתוך המערכת התרבותית הערבית השלטת ומנגנוני הידע שלה. קריאת כתביו של בודלר היא זו ששינתה את הבנתי את אבו נַוַּאס וגילתה לי את הפואטיקה והחדשנות שלו. קריאת כתביו של מַלְרֶמֶה היא זו שהבהירה לי את סודות הלשון השירית והבטיה החדשניים אצל אבו תמאם. קריאת כתביהם של רמבו, נרוול וברטון היא זו אשר הובילה אותי לגלות את החוויה הסופית – על כל ייחודה ונשגבותה. קריאת הביקורת הצרפתית המודרנית היא זו אשר הובילה אותי [לגלות] את החדשנות שבראייה הביקורתית של אל־גֶ'רְגֶ'אני, בייחוד בכל הנוגע לפואטיקה ולייחוד הלשוני־השירי שבה.²

2 בספרו אל־סוּפִיָּה ואל־סְרִיָּאָלִיָּה ('הסופיות והסוריאליזם') אדוניס אף טוען (ומראה באופן משכנע) שניתן למצוא קווי דמיון רבים ומפתיעים בין הסימבוליזם הצרפתי והסוריאליזם האירופי ובין התורות הסופיות הימניבינימיות. ראו אדוניס 1992.

ואכן, אדוניס מוצא מקבילה להגדרת השירה כחזון בכתביו של עבד אל־קאהר אל־ג'רג'אני, תאורטיקן הלשון החשוב ביותר בימי הביניים. המונח המרכזי המתאר את כוח החזון של דמיון המשורר בלשונו של אל־ג'רג'אני הוא תַחְיִיל (בניגוד לַחֲיָאל, המילה השגורה בשפה הערבית לדמיון באופן כללי). כך מוצא אדוניס אצל אל־ג'רג'אני (וכן אצל אבן סינא, אם כי במידה פחותה) חיוזק לתפיסתו לגבי חשיבותו המכרעת של כוח החזון ביצירה השירית והקבלה לראייתו של בודלר את התהליך השירי כ'עיכול מחדש' של צורות העולם. בספרו סְדֵמַת אל־חֶדְאֵתָה ('הלם המודרניזם') שהוא למעשה החלק השלישי של אל־ת'אבַת ואל־מֶתְחֹל (אדוניס 1978: 291) אדוניס כותב: '[אל־ג'רג'אני] טוען שהמשורר מוצא בתַחְיִיל "דרך ליצור ולהוסיף ליצור, להתחיל ביצירת הצורות וליצור אותן מחדש" ובאמצעותו הוא "דומה לזה המפיק חומר ממחצב בלתי־נדלה". וכך הוא מוסיף ומתאר את המושג בהרחבה בספרו מְקַדְמָה לל־שַׁעַר אל־ערבי ('הקדמה לשירה הערבית', אדוניס 1971: 132, 138):

אל־תַחְיִיל: [במונח זה אל־ג'רג'אני] מתכוון לדבר עמוק ומקיף יותר מַחֲיָאל. התַחְיִיל הוא ראיית הנסתר. את משמעותו של התַחְיִיל אנו מוצאים אצל רוב הסופים וכן אצל אבן סינא כשהוא מדבר על האַשְׁרָאק ('ההארה')... בתַחְיִיל אני מתכוון לכוח החזון שחודר אל מעבר למציאות, דהיינו הכוח שצופה על הנסתר וחובק אותו בעוד שרגליו נטועות במציאות הנוכחית. כך הופך השיר לגשר המחבר בין ההווה והעתיד, בין הזמן והנצח, בין המציאות ומה שמעבר לה, בין האדמה לשמיים.

כך הופכת היצירה הפואטית מיצירת אמנות המתבססת על היסוד המימטי־יאורי של הלשון (וְסֶף, בלשונו של אדוניס) ליצירה שבה הלשון הפואטית מסגלת לעצמה כוח דמיורגי, כלומר יכולת ליצור (תַחְיִיל) עולם חדש, מטפיזי, ולא רק לתאר את המציאות כפי שהיא. באופן זה, טוען אדוניס, הופך כל שיר המשמש במה לרעיונות פוליטיים המבוטאים באופן דקלומי מובהק לשיר הסותר את אמנות השירה במשמעותה המודרניסטית. כך הוא הדבר גם לגבי התמות הקלסיות של השירה הערבית שליוו אותה החל מתקופת הג'אהליה ועד שנות השישים של המאה העשרים: שירת השבת, שירת הנאצה וכיוצא באלו הן תמות מוקצות בעיני המשורר המודרניסט. גם רוב השירה הרומנטית המתבססת על השתפכותו הרגשית של המשורר נוגדת בעיני אדוניס את העקרונות האמנותיים שהוא מציע. אדוניס איננו מתעלם מהעובדה שהמשורר או האמן סובל ממשברים נפשיים ולעתים כותב תחת השפעתם, אך יצירת האמנות בעיניו, היא זו הנמנעת מהכתובה הישירה על הרגש הפרטי־אישי של המשורר וחותרת לגלות דבר הנוגע למצב האנושי באופן כללי (אדוניס 2005: 153):

אין ספק שהמשורר חווה משברים נפשיים וחש בנטל מכאוביהם. אך נס השירה הוא ההתעלות מעל מקרים אלה והמעבר הלאה. היצירה השירית איננה בבואה, כי אם כיבוש. השירה אינה תיאור כי אם בריאה. באופן זה אנו יכולים לדבר על הרגש וההתפעלות השיריים, בתנאי שאין הכוונה לרגע סובייקטיבי, חלקי, כמו ברוב השירה הערבית המסורתית, אלא שאנו רואים ברגש ובהתפעלות תנאי לפענוח מהותי – כך שהרגש יהפוך בו זמנית לסובייקטיבי ולאובייקטיבי, לפרטי ולאוניברסלי.

במילים אלה נותן אדוניס ביטוי לתפיסתו המפורסמת של ט.ס. אליוט בדבר 'המקביל האובייקטיבי' (the objective correlative), שבו אמור להשתמש המשורר כתחליף אמנותי לביטוי הרגש הישיר (Eliot 1920: 7,18):

The only way of expressing emotion in the form of art is by finding an 'objective correlative'; in other words, a set of objects, a situation, a chain of events which shall be the formula of that particular emotion; such that when the external facts, which must terminate in sensory experience, are given, the emotion is immediately evoked.

There is a great deal, in the writing of poetry, which must be conscious and deliberate. In fact, the bad poet is usually unconscious where he ought to be conscious, and conscious where he ought to be unconscious. Both errors tend to make him 'personal'. Poetry is not a turning loose of emotion, but an escape from emotion; it is not the expression of personality, but an escape from personality. But, of course, only those who have personality and emotions know what it means to want to escape from these.

אדוניס איננו מתמקד רק בתכני השירה אלא מקדיש תשומת לב רבה גם לסוגיות הסגנון, המשקל והלשון השירית. ראשית, הוא מנסה לערער על ההגדרה הקלסית לשירה שבה השתמשו הרטוריקנים הערבים הקלסים: פְּלֵאָם מְוִזוֹן מְקַפָּא (מילים שקולות ומחורזות). בעיני אדוניס, הקריטריון המבני-פרוודי שהציבו מבקרי השירה הקלסית כתנאי לכך שיצירה כתובה תיחשב לשירה נוגד את מהות השירה המודרניסטית. היצירה השירית, בעיני אדוניס, איננה הופכת לכזאת רק משום שהיא עונה על התנאי הבסיסי של מילים הכתובות בחריזה מסוימת או במשקל מסוים; אדרבא, זוהי הגדרה 'שטחית וחיצונית' שהרי 'לא כל כתיבה חרוזה ושקולה היא בהכרח שירה, כשם שלא כל פרוזה

בהכרח חסרה פיוטיות' (אדוניס 2005: 156). המוזיקה הפנימית של המילים (אם להשתמש במילותיו של דילן תומס, [Dylan Thomas] מגדולי המשוררים 'המוזיקליים' בשירה האנגלו-סקסית המודרנית), המיווג האורגני בין התמטיקה למבנה, אי-הכפיפות הטוטלית למבנה הגיוני-פרוזאי והאופן שבו מנסה המשורר להעביר את החוויה האישית כחזון שירי, הם הם היסודות אשר קובעים שיצירה מסוימת היא שירה ולא פרוזה. כך גם בכל הנוגע למילון השירי (poetic diction): בעיני אדוניס, החלוקה המסורתית ללשון פואטית ולשון בלתי-פואטית היא חלוקה בטלה מעיקרה. את ה'פואטיות' של מילה זו או אחרת המשורר קובע כאשר הוא 'טוען את המילה במשמעות חדשה', שהרי כל שירה גדולה אמיתית, כפי שטען עזרא פאונד בכתביו הביקורתיים כבר בתחילת המאה, היא 'לשון הטעונה משמעות עד קצה גבול היכולת' (Language charged with meaning to the 'utmost possible degree', Pound 1973: vol.2, 23). בנקודה זו מתגלה אפוא יכולתו האמיתית של המשורר המודרניסטי: הכישרון הייחודי להטעין את המילים היומיומיות, 'הרגילות' במשמעויות בלתי קונבנציונליות המדגישות את הפער בין מעשה השירה למציאות (אדוניס 2005: 157):

בשירה המילה חייבת להתעלות על עצמה, לגלוש מעבר למה שהיא טעונה בו, ולייצג יותר ממשמעותה הצרה. המילה בשירה אינה סימול מדויק של רעיון או יש מסוים, אלא רחם להפריה חדשה. הלשון אינה ישות חופשית, היא חייבת לציית למהותו של האדם המתאמץ להביע אותה באופן שלם. על כן, היא אינה קבועה ומוכנה, כי אם מקרינה ומתהווה. במעשה השירה עלינו להוציא את המילים מאפלת הזמן ולהאירן, וכך לשנות את הקשרים ביניהן ולהתעלות מעל ממדיהן.

'טעינתה' של הלשון השירית במשמעויות חדשות, השאיפה למטפיזי, וביטוי חזון שהוא לעתים קרובות הרמטי – כל היסודות האלו הופכים בהכרח את השירה למעורפלת וקשה לפענוח וגורמים לריחוק הדדי, לדיסהרמוניה (תנאפר) בין המשורר לקורא. אדוניס מודע לעובדה זו, אך בעיניו, הן הערפול והן הריחוק הם מן המאפיינים ההכרחיים של השירה המודרניסטית (אדוניס 2005: 158, 159).

דחיית החזונות הפיוטיים הישנים של העולם הולידה אצל המשורר החדש מציאות מעורפלת וסתומה מזה, וסובייקטיביות הסוטה מ'מציאות' זו ואף מנסה להתנתק ממנה מזה. דהיינו, אבדן הרעיונות המשותפים למשורר ולקורא, ואבדן הלשון המשותפת ותרבות השירה המשותפת. כך מתקיימת דחייה בין המשורר לבין ה'מציאות', ובמקביל לה דחייה בין המשורר לבין הקורא. השירה החדשה הפכה או כמעט הפכה להיות

האדם-המשורר עצמו. ייתכן שדחייה זו היא התכונה הבולטת ביותר של השירה החדשה המקנה לה את מקוריותה ואת העומק שלה.

כאשר השירה החדשה מתעלה מעל העולם הסגור והמאורגן, היא פוסחת על היסודות שעליהם בנויה ה'מציאות' שלנו, ופוזלת לכיוון עולם פלומ שטרם נודע. בעבר הצליחה השירה למלא את תפקידה בעולם כזה, והיא הסתפקה לרוב בתפקיד קישוטי, או לירי, כי שאיפתה הייתה ליפות או להשלים דברים. אולם כעת אין היא שואפת להציג את הדברים בצורה אסתטית, משמחת או כואבת, כדי שייקל על מי שמסוגל לראות, אלא היא מבקשת לפענח ולגלות את מה שראיתנו אינה חודרת אליו. שירתנו הערבית הקלסית ברובה כמעט ואינה חודרת לצפונות הנפש של האדם. חוש הפנימיות הזה, המקרב אותנו אל הדברים ומאפשר לנו להתעמק בהם ולחדור אליהם, כמעט ונעדר ממנה. אחת ממשימות השירה החדשה היא להביא אותנו במגע מתמיד עם צפונות הנפש ופנימיות זו.

בדומה למלרמה וורלן, אדוניס אינו מבסס את שירתו על היסוד של 'האמנות לכל' (*L'art pour tous*) אלא פונה לאותם קוראים המוכנים להיות מאותגרים מעצם מעשה הקריאה של השיר וגם אז, טוען אדוניס, לא חייבים קוראים אלו לנסות ולפענח את השיר עד תומו. קביעתו הארס-פואטית של מלרמה 'כל דבר נשגב השואף להישאר מוכתר בנשגבותו חייב לעשות מסתורין' (Mallarmé 1995: 257) מקבלת כאן יתר-תוקף והיא הבסיס להבנת מהות השיר המודרניסטי.

בסופו של המאמר, אדוניס מודה שעדיין קשה להעריך כיצד תתפתח השירה הערבית בעתיד. ואכן, בחצי המאה שעברה מאז כתיבתו של מניפסט פואטי זה, עברה השירה הערבית תמורות רבות והתפתחו בה זרמים ותת-זרמים שאין זה המקום לעמוד על מאפייניהם. במאמר בן שלושה חלקים שכותרתו אל-לחֶזֶה אל-רֶאֶהֵנָה לל-שֶׁעַר ('הרגע הנוכחי בשירה'), שפורסם לפני כעשרים שנה, טען החוקר פמאל אבו דיב שלמרות ריבוי הזרמים בשירה הערבית המודרניסטית, ניתן להצביע על שתי פואטיקות מנוגדות זו לזו שהייתה דומיננטיות בשירה הערבית לקראת סוף המאה העשרים (אבו דיב 1988-1989). הראשונה, היא פואטיקה הרואה בשירה אמנות לשונית המנסה לחדור לנבכי המופשט, המטפיזי, הסוריאליסטי, העל-זמני והעל-מציאותי ומייצגה המובהק הוא אדוניס; השנייה, היא פואטיקה השואפת להפוך את השירה לארצית יותר, שירה העוסקת בחיי היום-יום, בניסיון האישי של המשורר, בעולם האובייקטים הממשיים ובנוכחות האינטימית של המשורר בעולם ואותה מייצג במובהק המשורר העיראקי סַעֲדִי יוסף (המכונה לעתים קרובות בביקורת השירה שֶׁאֶעֱר אל-יֶמִי ואל-מֶאֶלוּף, 'משורר היום-יומי והמוכר').

גם אם קביעה זו היא בבחינת הכללה שאיננה לוקחת בחשבון את כל הזרמים והתת-זרמים הקיימים כיום בשירה הערבית המודרנית, ניתן לומר בהחלטיות שהפואטיקה האדונית שניתן לה ביטוי במאמר שלפנינו, אכן נותרה דומיננטית גם כיום בשירה הערבית והיא אחד מעמודי התווך המרכזיים בה. משוררים צעירים רבים שהופיעו בזירה הספרותית החל משנות השבעים ניסו ליישם בשירתם את היסודות המודרניסטיים שהניח אדונים במניפסט זה. רובם ככולם, יש לציין, לא הצליחו להתיר חותם שירי בדומה לאדונים, מאחר שהם חסרו את הבסיס האינטלקטואלי הרחב של הגותו ויצירתו של אדונים ואת יכולתו הייחודית למזג באופן מקורי בין המסורת למודרנה. כך, למעשה, נותר אדונים אסכולה של איש אחד, הממשיך להטיל את צלו, גם בימים אלו, על הזירה הספרותית והתרבותית בעולם הערבי.

ביבליוגרפיה

- אבו דיב, כמאל, 1989-1988. 'אל-לקוּה אל-ראַהנה לל-שַעַר', אל-שאַהד 38 (אוקטובר 1988): 681-687; אל-שאַהד 41 (ינואר 1989): 106-110; אל-שאַהד 44 (אפריל 1989): 48-90.
- אדונים (עלי אחמד סעיד), 1970. פְּתֵאב אל-תְּחֻלָּאָת ואל-הַגְּרָה פִּי אַקְאָלִים אל-נְהָאָר ואל-לִיָּל, ביירות: דאר אל-עֻנְדָה.
- אדונים (עלי אחמד סעיד), 1971. מְקַדְמָה לל-שַעַר אל-ערבי, ביירות: דאר אל-עֻנְדָה.
- אדונים (עלי אחמד סעיד), 1978. סְדִמָּת אל-חֵדָאָתָה, ביירות: דאר אל-עֻנְדָה.
- אדונים (עלי אחמד סעיד), 1985. אל-שַעַרְיָה אל-ערביה, ביירות: דאר אל-אַדָאב.
- אדונים (עלי אחמד סעיד), 1992. אל-סֻפְיָה ואל-סְרִינָאָלִיָה, ביירות: דאר אל-סַאקִי.
- אדונים (עלי אחמד סעיד), 1996 א'. אל-אַעְמָאל אל-שַעַרְיָה, דמשק: דאר אל-מְדָא.
- אדונים (עלי אחמד סעיד), 1996 ב'. אַחַב אל-כְּתָאבָה אל-דִ'אָהָבָה אלא חֲתַפְתָּא, אל-נְהָאָר: אַדְב. פְּכָר, פֶּן (19.10.1996), 1-4.
- אדונים (עלי אחמד סעיד), 2005. זִמְן אל-שַעַר, ביירות: דאר אל-סַאקִי.

Baudelaire, Charles, 1936. *Critiques*, Paris: G. Cres.

De Moor, Ed., 2000. 'The Rise and Fall of the Review *Shi'r*,' *Quaderni Di Studi Arabi* 18: 85-96.

Eliot, T.S., 1920. *The Sacred Wood*, London: Methuen.

Mallarmé, Stéphane, 1945. *Oeuvres Completes*, Paris: Gallimard.

Mallarmé, Stéphane, 1995. *Correspondances*, Paris: Gallimard.

Obank, Margaret and Shimon, Samuel, 1998. 'Adonis: Interview,' *Banipal 2*: 36-42.

Pound, Ezra, 1973. *How to Read*, New York: Gordon Press.

פענוח של עולם הנשאר תמיד זקוק לפענוח*

אדוניס

מטרתה של מסה זו למלא חסר מסוים בהיכרות עם אחד מהזרמים המרכזיים בשירה המודרניסטית במדינות ערב. היא מציגה את מהותה של שירה זו ואת מבטתה על העולם, על האדם ועל עצמה כדרך ביטוי: שירה הנמצאת במצב מתמיד של חיפוש והתנסות; שירה הנותנת ביטוי לעולמנו המודרני, המפורר וחסר הלכידות.

I

אולי הדרך הטובה ביותר שנוכל להגדיר בה את השירה החדשה היא כחזון. מטבע הדברים החזון סוטה מן התפישות הדומיננטיות. החזון, אם כן, הוא שינוי בסדר הדברים ובסדר העיון בהם. כך, ממבט ראשון השירה החדשה נראית כעין מרידה בצורות ובדרכים

* תורגם מתוך המהדורה החדשה של: אדוניס, זמן אל־שער, ביירות: דאר אל־סאקי, 2005. אנו מודים למחבר על הרשות לפרסם את המסה בעברית, ולסֵהאם דאוד על עזרתה ביצירת הקשר עם אדוניס (הערת המערכת).

מחקר זה פורסם בעבר, והוא זוכה כאן לעיון מחדש. הוא פורסם תחת הכותרת 'ניסיון להגדיר את השירה החדשה' בכתב העת שער (שירה) 11: 3 (קיץ 1959), ובשנית במדור הספרותי של העיתון אל־נְהאר 7230 (10.7.1959). שם כתבתי בהקדמה את הדברים הבאים:

'החוסר שמרגישים בו וסובלים ממנו מלווי תנועת השירה המודרנית במדינות ערב, הוא החוסר בהיכרות עם שירה זו. אדוניס לוקח על עצמו את החובה לנסות ולמלא חוסר זה, להציג את מהות השירה ומושגיה ואת הזוויות שדרכן היא רואה את העולם, את האדם ואת הביטוי. וזאת לא בגלל שהמשורר שכתב את אֶנְרַאק פי אל־רִיח (דפים ברוח) הביא את השירה הערבית המודרנית אל המצב שהוא או אחרים שאפו אליו, ולא בשל מעמדו של אדוניס בתנועה החדשה... אלא כי אדוניס סבל ועודנו סובל ממוגון הניסיונות והניסויים בשני המישורים בתחום זה: הנפשי והפורמלי־טכני. הרי הוא אינו נצמד לביטוי מסוים, גם אם הוא מוצלח, אלא ממשיך לחפש דרכים אחרות, אווירה שונה, חיפוש שמלאה אותו ומבלבל את קוראיו. אולם, חיפוש זה הוא חיוני, כי התנועה עצמה טרם הגיעה אל המקסימום והיא עודנה, יחד עם ההיסטוריה ועם הקהל, במצב של דחייה וסלידה מתמשכים. בגלל תכונה זו לפני כל תכונה אחרת, זכותו של אדוניס למהר ולקבל עליו את היזמה לעריכת היכרות עם השירה המודרנית. הוא אומר שמחקרו זה אינו אלא בגדר ניסיון. קרוב לוודאי שהוא טועה: הרי הוא נקודת ההתחלה.'

אין ספק שהקורא שקרא את מְקָדְמָה לִל־שְׁעָר אל־עֶרְבִי (מבוא לשירה הערבית, ביירות: דאר אל־עֶדְהָ, 1971) יבחין שהכנסתי בו (מעמוד 11 ואילך) קטעים שלמים מתוך מחקר זה, אלה הם הקטעים

הקדומות של השירה. היא פסיחה ועקיפה התואמות את פסיחת תקופתנו על התקופות הקדומות ועקיפתן. בהוראה זו, יש לה, לשירה, האמת המיוחדת לה – האמת של אותו העולם שהתבונה השגרתית אינה מסוגלת לראותו, אך המשורר רואה אותו ומפענח אותו. דרכי המחשבה השגורות שלנו והצרכים המעשיים שלנו חוסמים בינינו לבין תפיסת האמת, או המציאות, שלא מתוך הפגם שבה. המשורר אינו שש לקבל את המשמעות שההרגל האנושי מעניק לדברים, אפילו אם היא מועילה, והוא מחפש משמעות שונה. מכאן הוא מתנתק מן המסורת ומן הנהוג ותפקידו להעיר אותנו ולהצילנו מהרעיונות הרגילים והנדושים.

לראות ביקום את מה שההיכרות והשגרה מסתירים מאיתנו, לגלות את הפנים החבויות של העולם, לגלות קשרים סמויים, להשתמש בשפה ובקבוצה של רגשות ואסוציאציות המתאימות להביע את כל אלה – אלה הם חלק ממשמעותה של השירה החדשה ובוזה מצטיינת החריגה שלה מהמסורתיות. עיקר השירה החדשה הוא משמעות יוצרת ולא סיפורית תיאורית. הוא, לפי דברי המשורר הצרפתי בן זמננו, רנה שאר (R. Char) 'פענוח של עולם הנשאר תמיד זקוק לפענוח'. לכן, אחד ממאפייני השירה שהיא מביעה את מועקת האדם, לעולמי עולמים. במצב הזה, המשורר החדש הוא מיוחד, מצטיין באופיו ובתחומי עיסוקיו הייחודיים. ושיריו הם מוקד של בעיות קיומיות שהוא סובל מהן בתוך תרבותו ובתוך עמו ובעיקר, בתוך עצמו.

לכן אנו יכולים לומר שהשירה החדשה היא סוג של ידע שחוקיו מנותקים מחוקי המדע, היא תחושה כללית של נוכחותנו והיא קוראת לנו להרהר ולבחון מחדש את משמעות התופעות. על כן היא נובעת מרגישות מטפיסית התופסת את הדברים כמעשה של פענוח. מנקודת מבט זו השירה החדשה היא המטפיסיקה של הקיום האנושי. מכאן שהשירה החדשה נוטשת את הדברים הבאים:

1- נוטשת את המקרה, מלבד כ'טיפה' ב'מימי' ההיסטוריה. שכן קיימת דחייה בין האירוע ה'בודד' ובין השירה. על המשורר האמתי לעסוק בתופעות התקופה שהן יציבות וקבועות יותר – התופעות שלא יאבדו את משמעותן בעתיד – כי פני השירה הגדולה לעתיד. השירה, יש להוסיף, היא האמנות הזקוקה פחות מכולן לקשר עם הזמן והמקום, כי היא אינה תלויה בחומרים קונקרטיים, ואין כל קשר בין צמיחתה ומותה לבין צמיחת הציוויליזציות ומותן, כפי שאחדים סבורים. מהות השירה, כפי שבדלֶר אומר היא 'ההליכה המתמדת נגד האירוע'.

המתייחסים לצורה וללשון, אולם העדפתי להשאיר אותם כאן מתוך שמירה על האחידות המקורית של המחקר ועל ההיסטוריה שלו. לבסוף, עלי לציין שמחקר זה שואב הרבה ממחקרים שנכתבו על המודרניזם בשירה האירופית.

2- מרגע שהשירה החדשה נוטשת את האירוע, היא חדלה להיות שירת 'מקרים' או שירה 'ראליסטית' במובן השכיח של המילה, דהיינו במובן הקרוב אל הפרוזה הרגילה ואל השימוש במילים במשמעויותיהן המקובלות. זה מנוגד לשירה האמיתית המרוקנת את המילה ממשענה הקדום והחשוך, וטוענת אותה במשמעות חדשה ובלתי מקובלת. קיים ניגוד בין השירה לבין ה'ראליה' כפי שחלק מן המשוררים בני זמננו מבינים אותה: השירה, לפי ה'ראליזם' הזה עוסקת באמונות ובדעות מקובלים וותיקים, כשהיא מגבילה את תפקידה לארגון, מיונם והצגתם בקצבים. אולם מהות השירה החדשה מתבססת על כל מה שלמעלה מ'ראליזם' זה. היא מחליפה את קצב 'שכפול' המציאות בקצב 'יצירתה' והיא מגלה מציאות עשירה יותר מאחורי האירועים. כך, שומה על המשורר בן ימינו לסקל תחילה את הישן והמקובל כדי לחדש באמת ובתמים.

השיר* הגדול הוא תנועה, ולא היעדרה, וגדולתו אינה נמדדת במידה שהוא משקף את הקיים או מצלם את מגוון התופעות כי אם בתרומתו ליצירת חדש בעולם הזה.

3- השירה החדשה גם נוטשת את החלקיות. השירה אינה יכולה להיות גדולה באמת אלא אם מרגישים בחזון עולם שמאחוריה. לא ייתכן שהחזון יהיה הגיוני או יבקש רפורמה או יטיף לאידאולוגיה מסוימת, וזאת, למרות שהשירה החדשה משולבת בכל תחומי ההגות. השירה הזמר, השירה המאורעות הקטנים, השירה התיאור, היא הניגוד של השירה במשמעותה החדשה, כי זו אינה נסמכת על החוויה האנושית. כך, לפי קנה המידה החדש, היצירות הפיוטיות החלשות ביותר הן אלה שאינן מגלות דבר מלבד את רוח המשורר או חייו האישיים. לדברי מאלרו (A. Malraux), היצירה הפיוטית המצטמצמת בעיני הכותב ל'שבח' או 'גינוי', אינה אלא ההיפך מן השירה. אין ספק שהמשורר חווה משברים נפשיים וחש בנטל מכאוביהם. אך נס השירה הוא ההתעלות מעל מקרים אלה והמעבר הלאה. היצירה השירית איננה בבואה, כי אם כיבוש. השירה אינה תיאור כי אם בריאה.

באופן זה אנו יכולים לדבר על הרגש וההתפעלות השיריים, בתנאי שאין הכוונה לרגע סובייקטיבי, חלקי, כמו ברוב השירה הערבית המסורתית, אלא שאנו רואים ברגש ובהתפעלות תנאי לפענוח מהותי - כך שהרגש יהפוך בו זמנית לסובייקטיבי ולאובייקטיבי, לפרטי ולאובייקטיבי.

4- כמו כן נוטשת השירה החדשה את הראייה האופקית. ברוב שירתנו המודרנית והקלסית החיים מופיעים כמערכה במחזה או כתמונה פסטורלית או כטיול. השירה מתבוננת אז

* במקור: קסידה. בעברית קסידה משמשת להגדרת שירת ימי הביניים שיש לה כללים פרוזודיים וכללי חריזה מוגדרים. אדוניס משתמש במונח קסידה הן לציון השיר המסורתי והן לציון השיר החדש. אנו תרגמנו 'שיר' במקומות שבהם הוא מכוון לשירה מודרנית, והשארנו את המונח 'קסידה' במקומות שהוא מכוון לשירה הקלסית (הערת המערכת).

על הדברים כעל תופעות או תפקידים בלבד, והיחסים בין האדם ובין העולם נראים כיחסים 'שטחיים'.

חלק מהם ניסו להתגבר על הראייה האופקית דרך השכלול הרטורי, אך הם שקעו בשירה המתבצרת מאחורי 'תפרחת' הביטויים ומתכסה בקישוטי הלשון וכך הורישו לנו את השיר־המשחק או את השיר־התכשיט.

לעומתם, ניסו אחרים להתגבר על האופקיות הזו בסיוט של 'דימויים' או 'רעיונות' אשר נערמו, כדי להשיג את המציאות והחיים. 'לצלם' או 'לחשוב' בשירה משמעותו להפוך את העולם לנתפס באמצעות 'הרגש' או 'השכל'. אולם כאן אנו נשארים על פני השטח של העולם. באמצעות השירה החדשה אנו חודרים את פני השטח וצוללים בעמקי הדברים מעבר לגלוי, שם אנו יכולים לראות את העולם בחיוניותו, בבתוליותו וביכולת ההתחדשות שלו ולהתאחד עמו. בשיר החדש אנו לא מחפשים אחר תמונה או רעיון לשם עצמו אלא אחר היקום השירי וזיקתו לאדם ולמצבו.

אחרים ניסו להאציל על האופקיות הזו ממד רומנטי. אולם שירתם נשארה תיאורית במהותה, כי המלים מתרוקנות ממשענן ברגע שהן נהגות, וכך, אין הן מקרינות ואין בהן השראה.

5- זאת ועוד, השירה החדשה נוטשת את התפוררות המבנה. ברוב השירים המודרניים אנו עדים להופעת בקיעים במבנה ובאחידותו. ישנם 'תכנים' הנחשבים לחדשים מבחינה היסטורית, אולם הם מובעים בצורה הישנה הנסמכת על הרטוריקה הדקלומית - זו של הרעיון בחלק מהמקרים, וזו של הרגש בחלק אחר - ועל המבנה הבלתי אמצעי ועל התיאורים והמטפורות אשר השירה החדשה נוטשת כדי למלא את מקומם בתמונה המורכבת: התמונה־הסמל או התמונה־הדבר. אמנם יש סגנונות חדישים היסטורית, אך תכניהם ישנים, כי גם כשהם מוגשים בצורה הטובה ביותר הם עדיין רק 'שבת' מוצלח או 'גינוי' מוצלח או 'קינה' מוצלחת.

II

ניתן לעקוב אחרי מבנה הקטידה הערבית דרך התפתחותה, וניתן גם למצוא שינוי־מה במבנה זה; אולם שינוי זה נשאר שטחי ואינו נוגע בהוויה של הקטידה הערבית. היא נשארה, אם כן, מבחינה מהותית, כפי שהייתה.

אם עולם השירה החדשה שונה מהעולם המוכר, דהיינו העולם שטרם הוגדר, הרי ש'גילוי מה שאינו ידוע מניח מבנים חדשים' כפי שאומר רמבו, דהיינו מבנים בלתי מוכרים.

המבנה הפיזי הוא קודם כל אופן הוויה, דהיינו בנייה אומנותית, ובנוסף הוא אופן הבעה, דהיינו אמצעי.

השירה החדשה בהיותה פענוח וחזון, הנה מעורפלת, מהוססת, בלתי הגיונית. לכן היא חייבת להמריא אל מעל לתנאים הצורניים, כי היא זקוקה ליתר חופש – יתר מסתוריות ויתר נבואה. הצורה מתבטלת בפני הכוונה או המטרה. עם זאת אין לחפש את הגדרת מהות השירה החדשה הייחודית לנו בימינו, לא באנרכיה ולא בנטישה ההולכת וגוברת של מגבלות הבית השירי, כי אם בייעוד ההתנסות השירית שהיא כוח החקירה והפענוח.

הצורה אינה רק משקל כי אם סוג של בנייה, והיא נשאת, ככל בנייה, פתוחה להתחדשות ולשינוי. המוסיקה בשירה החדשה אינה נובעת מההרמוניה שבין החלקים החיצוניים והמרכיבים הצורניים, כי אם מהרמוניה של תנועה פנימית שהיא מעבר לסתם קריטריון. מאחורי ההרמוניה הצורנית המתמטית ישנה הרמוניה של תנועה שהיא סוד המוסיקה בשירה.

הקסידה המודרנית אינה קבועה בתבנית כלשהי, והיא מתאמצת לחמוק מכל כליאה במשקלים או במקצבים קבועים. כך היא מגלה בצורה מלאה יותר את תחושת התנודה הגלית של העולם ושל האדם, תחושה שאיננה נתפסת אף פעם באופן מוחלט וסופי. המבנה אינו עוד מרכיב אסתטי גרידא, שכן רעיון היופי במשמעותו הישנה מת. למעשה השירה יש מטרות שמעבר ליופי מעין זה.

וכך אין המבנה יכול להיות נצחי ונשלט בידי דטרמיניזם כלשהו; אילו היה ההפך נכון – הייתה השירה הופכת לאחת מצורות המדע.

אין כוונתנו לדחות את המבנה מעצם היותו מבנה, כי אם מהיותו תבנית קדומה וצורה טכנית שנתקבעה. כוונתנו שהשירה תשתחרר מכל מבנה מוכתב, ולא תציית לדבר זולת האמנות. לשירה החדשה צורותיה המיוחדות לה, לשיר החדש איכותו המיוחדת ודרך הבעה המיוחדת לו, במילים אחרות, סדר מיוחד משלו. מבנה השיר החדש הוא אחדותו האורגנית, הוא הראליזם הפרטי שלו ואין לפוררו בטרם יהיה קצב או משקל. אי אפשר להעריך את האחדות האורגנית הזו באופן מופשט, שכן, כאשר מפרידים בינה לבין השיר היא הופכת לאשליה. לשלד של השיר החדש אין ממשות אסתטית אלא בחיי השיר – בנוכחותו, כחלקים וכשלם. מכאן שהשיר חייב להיות דבר מושלם המשתלב ומצטלב כך שכל חלק ממנו מקבל את משמעותו מהמכלול. לשיר, במשמעות זו, יש סוג של תכליתיות פנימית. ההסתכלות במבנה עצמו, דהיינו, בצורה – היא רצח היצירה האמנותית. אם תורת האסתטיקה של 'התוכן' רוצחת את השיר כי היא נוטלת ממנו את המבנה, הרי היופי של 'המבנה' כשלעצמו רוצח את השיר שכן הוא מחזיר אותו להיות שלד ותו לא.

מציאות השיר כנוכחות בולטת הנתונה בשלד מסוים היא המבנה שלה. שכן מבנה השיר הוא השיר כולו: לשון שאינה נפרדת ממה שהיא אומרת, ותוכן שאינו נפרד מהמילים שהוא מביע. המבנה והתוכן – חד הם בכל יצירה שירית אמיתית, יחידה

שנוצרה עקב היתוך מקורי. חולשתו של השיר מתגלה בסדקים ובבקיעים הניבעים בתוך היחידה הזו. כך נראה שהשיר החדש הוא שיר/תנועה, לעומת הקסידה המסורתית שהיא קסידה של קיבעון והתנגדות. מכאן נובעת אין-סופיותה של היצירה השירית.

אחת הטענות הצורניות-המבניות המושמעות נגד השירה החדשה, היא טענת ההבעה המוותרת על המשקלים המסורתיים. לדעת הטוענים, אם אין משקל – אין שירה. הגדרת השירה באמצעות המשקל היא הגדרה חיצונית ושטחית העלולה להיות מנוגדת לשירה. היא מגדירה כתיבה מלאכותית מחורזת ולא שירה. הרי לא כל כתיבה חרוזה ושקולה היא בהכרח שירה, כשם שלא כל פרוזה בהכרח חסרה פיוטיות. שיר בפרוזה, לעומת זאת, עלול לא להיות שירה. אולם גם אם השירה תשתחרר מכבלי הצורה והמשקל וגם אם הפרוזה תהיה עמוסה במאפיינים שיריים, עדיין יישארו הבדלים עקרוניים בין השירה והפרוזה. ההבדל הראשון ביניהם הוא שהפרוזה היא רצף והמשכיות של רעיונות מסוימים, ואילו בשירה רצף כזה אינו חיוני. ההבדל השני הוא שהפרוזה שואפת להעביר רעיון מוגדר ולכן יש לה עניין להיות בהירה וברורה. השירה לעומת זאת שואפת להעביר רגשות או התנסות או חזון, לכן סגנונה, מטבע הדברים, מעורפל. ההבדל השלישי הוא שהפרוזה היא תיאורית ודיווחית, ויש לה מטרה חיצונית מוגדרת ומסוימת. לעומתה, מטרת השירה היא בעצם הווייתה ולפיכך משמעותה מתחדשת לעד עם התחדשות הקורא אותה.

לא ייתכן, אם כן, שהבחנה בין שירה לפרוזה תסתמך על קריטריונים של משקל וחרוז, כי הבחנה זו היא כמותית ולא איכותית. ההבדל בין השירה לבין הפרוזה אינו הבדל במידה כי אם הבדל במהות.

III

בשירתנו הערבית המסורתית הלשון מסתפקת במגע קל ועדין עם המציאות ועם העולם כי היא לשון של תיאור והבעה. השירה החדשה שואפת לבסס לשון של תהייה ושינוי, כך שהמשורר הוא שיוצר את העצמים בעולם בדרך חדשה. אולם יש הממשיכים להביט במילה במבט תכליתי. ישנן, לטענתם, מילים שיריות וישנן מילים אחרות שאינן שיריות. הקסידה, לדידם, היא סוג של פסיפס מילולי. אבל יקשה עלינו למצוא מילה שהיא כשלעצמה יותר שירית ממילה אחרת. למילה, בדרך כלל, יש משמעות מסוימת אך בשירה היא מתעלה ומקבלת משמעות רחבה ועמוקה יותר. בשירה המילה חייבת להתעלות על עצמה, לגלוש מעבר למה שהיא טעונה בו, ולייצג יותר ממשמעותה הצרה. המילה בשירה אינה סימול מדויק של רעיון או יש מסוים, אלא רחם להפריה חדשה. הלשון אינה ישות חופשית, היא חייבת לציית למהותו של האדם המתאמץ להביע אותה באופן שלם. על כן, היא אינה קבועה ומוכנה, כי אם מקרינה ומתהווה. במעשה השירה עלינו להוציא

את המילים מאפלת הזמן ולהאירן, וכך לשנות את הקשרים ביניהן ולהתעלות מעל ממדיהן.

אם השירה החדשה היא התעלות מעל התופעות והתמודדות עם המהות הפנימית של יש מסוים או של עולם שלם, הרי לשון השירה חייבת לסטות מטבעה הרגיל, וזאת כי המשמעות שהיא מקבלת בדרך כלל אינה מובילה אלא לעבר ראייה מקובלת ואחידה. לשון השירה היא לשון הרמוז בעוד הלשון הרגילה היא לשון התבהרה. מכאן שהשירה החדשה היא אמנות המביאה את הלשון לומר מה שלא הייתה רגילה לומר. הלשון הרגילה אינה יודעת להעביר את מה שהשירה החדשה מבקשת לספר; כך מחוללת השירה מהפכה בתוך הלשון; כך נראית השירה החדשה כמעין 'נס' שכן היא הופכת את מה שחומק מהתפישה הישירה לדבר הניתן להשגה. השירה המסורתית הייתה שירה הגותית, דהיינו, שירה שנתנה ביטוי לעולם המושתת על לכידות ועל הרמוניה. עולמנו המודרני, לעומתו, הוא עולם מפורר והשירה החדשה היא נגזרת שלו. תפקיד הלשון הוא לתפוש מה שלא ניתן לתפוש בדרך כלל, או ליתר דיוק מה שהלשון הזו אינה רגילה לתפוש. נכון שאין קיום למה שאי אפשר לבטא אותו, אבל אין זה בזכות קיום הלשון, כמלים, אלא בזכות קיום השירה אשר הופכת את הלשון לקסם החודר אל כל דבר. המילה אינה צריכה להיות הבעה פשוטה של רעיון גרידא, אלא היא חייבת ליצור את הנושא ולשחררו אל מחוץ לעצמו.

תם עידן המילה־התכלית, ועמו תם העידן שבו השיר הוא כימיה מילולית. השיר הפך לכימיה רגשית. ברגש כאן אני מתכוון למצב קיומי שבו מתאחדת ההתפעלות עם המחשבה. השיר החדש הוא תרכובת חדשה שבה מיוצג מצבו הקיומי של האדם מזווית השיר ובאמצעות הלשון.

IV

דחיית החזונות הפיוטיים הישנים של העולם הולידה אצל המשורר החדש מציאות מעורפלת וסתומה מזה, וסובייקטיביות הסוטה מ'מציאות' זו ואף מנסה להתנתק ממנה מזה. דהיינו, אבדן הרעיונות המשותפים למשורר ולקורא, ואבדן הלשון המשותפת ותרבות השירה המשותפת.

כך מתקיימת דחייה בין המשורר לבין ה'מציאות', ובמקביל לה דחייה בין המשורר והקורא. השירה החדשה הפכה או כמעט הפכה להיות האדם־המשורר עצמו. ייתכן שדחייה זו היא התכונה הבולטת ביותר של השירה החדשה המקנה לה את מקוריותה ואת העומק שלה.

דחייה זו היא, מבחינה שירית, הזרות. 'היפה זר תמיד' אומר בודלר, הזרות כאן היא היות־חדש. את הזר אין להבין בקלות. ישנן דוגמאות לזרות ולקושי אפילו במדע,

בפילוסופיה ובצילום. המתמטיקאים בני זמנו של איינשטיין לא ירדו לסוף דעתו; רבים זלזלו בעולמו ההגותי של גיטשה; וכמעט לא היו מי שידעו להעריך את ציוריו של ון גוך. כאן בדיוק טמונה משמעות החידוש. הרי משמעות החידוש איננה להניח לעבר להתארך ולהימשך, כי אם לסטות בדרכינו וחזונוֹתֵינו הפיזיים מדרכי העבר וחזונוֹתֵינו. הסימן לכך הוא אותה הדחייה.

השירה החדשה היא, מבחינה מסוימת, פענוח האבסורד והפגמים בחינו המודרניים. היא פענוח הבקיעים של הקיום המודרני. לכן אנו מזכירים לאלה המתמרדים נגד השירים הבלתי מובנים, ששכלם מתמרד, אינסטינקטיבית, נגד קו ישר שהוא לאמתו של דבר, כפי שהסביר זאת איינשטיין, עקום, או נגד חלקיק שהוא בו זמנית גל, כפי שהבהירה זאת הפיזיקה המודרנית. בעבר רצינו שהשיר יהיה בבחינת תיאור, קישוט, אנחה והנהגה נלהבת של האמירה השירית. והנה היום השיר מפתיע אותנו בהיפוכו ואנו רואים בו גילוי של מה שלא ראינו ולא הרגשנו מעולם.

מכאן נובעת השנאה שרוחשת השירה החדשה לרטוריקה הישירה, שנאה שהיא אחד המאפיינים המרכזיים שלה. אהבת הרטוריקה הישירה היא אחד ממאפייני דריו של עולם מאורגן, מאפייני אדם החי בקיום אנושי בוטה, המאוכלס גורמים המקנים לו ביטחון, עד כדי כך שאם תיתקל הרטוריקה הישירה פנים אל פנים עם סודות או פחדים תתחבר אליהם במהרה ותהפוך אותם לידידותיים ומסבירי פנים. אולם האדם השרוי בעולם שאינו בטוח מתרחק מההיגיון ואינו מרומה על ידו. הוא מחשיב עצמו הרפתקן מול אירועים מסוכנים הדרשים העזה יותר מאשר זהירות.

כאשר השירה החדשה מתעלה מעל העולם הסגור והמאורגן, היא פוסחת על היסודות שעליהם בנויה ה'מציאות' שלנו, ופוזלת לכיוון עולם עָלום שטרם נודע. בעבר הצליחה השירה למלא את תפקידה בעולם כזה, והיא הסתפקה לרוב בתפקיד קישוטי, או לירי, כי שאיפתה הייתה ליפות או להשלים דברים. אולם כעת אין היא שואפת להציג את הדברים בצורה אסתטית, משמחת או כואבת, כדי שייקל על מי שמסוגל לראות, אלא היא מבקשת לפענח ולגלות את מה שראיתנו אינה חודרת אליו. שירתנו הערבית הקלסית ברובה כמעט ואינה חודרת לצפונות הנפש של האדם. חוש הפנימיות הזה, המקרב אותנו אל הדברים ומאפשר לנו להתעמק בהם ולחדור אליהם, כמעט ונעדר ממנה. אחת ממשיות השירה החדשה היא להביא אותנו במגע מתמיד עם צפונות הנפש ופנימיות זו.

ייתכן שמשמעות הדחייה שהצבעתי עליה התבהרה. היא עשויה להתבהר עוד אם נמנה חלק מגילוייה האמנותיים החדשים: השמטת הרצף ההגיוני ואמצעי הדימוי, הצגת התמונות ככל שהן אבסורדיות, באופן שייראו כדבר ברור מאליו, רגש מורכב ועדין, השתלבות התמונות, הרגשות והסמלים וצמידותם זה לזה – כל אלה מפתיעים את תפישתו של הקורא ומביכים אותה. אחד מגילויי הדחייה הזו, הוא הכורח של המשורר

להעמיס על המילים משמעויות שאינן יכולות לשאתן או שאינן רגילות לשאתן, דהיינו הפער הגדול בין כלי ההבעה לבין מה שרוצים להביע בעזרתם. גילוי נוסף שלה הוא גם העובדה שלשירה החדשה אין אח ורע, כי היא מתעלה מעל האמירות המסורתיות של הגדרת השירה וכתבתה. ועוד גילוי של הדחייה הזו הוא עומק השירה החדשה. רוב השירה הקלסית הייתה מתקיימת על פני השטח של החומר והעולם, כתיאור מציאות, ולכן הייתה מחוץ למציאות החיה והנושמת. השירה החדשה היא ניסיון לחזרה אל מעמקי המציאות, מאחורי הגילויים והשטחיות – בכיוון הנפלא והנשגב.

הדחייה הזו מעלה את סוגיית ההבנה, סוגיית הבהירות והערפול. לאמתו של דבר, אין הכרח להבין את השירה הבנה מלאה כדי ליהנות ממנה. ייתכן אף שהבנה עלולה לגרוע מהנאה זו. זאת כי הערפול הוא המניע של הרצון לדעת, ולכן גם הבסיס לשירה. אולם הערפול מאבד תכונה זו, כאשר השירה הופכת לכתב חידה. וכך, הערפול הוא שירי רק כאשר הוא מסמן שהשיר מתכוון ליותר ממה שהדיבור יכול להעביר.

הקסידה/החידה היא כל קסידה שאינה משקפת דבר, אינה נותנת השראה ואינה מעוררת התפעלות. אפשר להשמיט שיר מעין זה לא רק משדה השירה כי אם גם משדה הפעילות האמנותית כולו. כמו כן, ייתכן ששיר מסוים יהיה בהיר וברור במובן הרגיל, שלא יהיה בו סוד או סימן לעומק כלשהו – וגם אותו יש למחוק משדה השירה כי אינו יוצר דבר חדש או תפישה חדשה.

איך נבין, אם כך, את תנועת השירה החדשה?

נבין אותה ראשית על ידי הודהות עמה. השירה החדשה היא התנסות כוללת, מורכבת וחדשה. וככל התנסות היא דורשת גישה חיובית והודהות כדי להבין אותה. שנית, נצליח להבין אותה אם נשתחרר מן התפישות הבאות:

1- החזרה לעבר: התפישה השלטת בחברה הערבית המפארת את העבר ושואבת את האידאליים שלה ממנו ולא מן העתיד.

2- השימוש בדגם מוכר וקבוע: לפי התפישה השלטת במורשת השירה הערבית, על המשוררים ליצור על פי דרכה של השלמות הפיוטית הקיימת והמוכרת גם בעתיד. אין המשוררים בני זמננו רשאים לחרוג מדרכם ומתבניותיהם של הראשונים כפי שאמר אבן קַתִּיבָה.

3- הקיבעון הצורני: ההתחברות אל הדגם הביאה לידי ההתמקדות בצורה של השירה. בעיני התפישה השלטת השירה אינה חזון, כי אם צירוף מלאכותי של מילים. השירה הערבית, מבחינה זו, אינה שואבת מחזון של העולם ובריאתו, כי אם מהאופן של ראייתו ובנייתו.

4- החלקיות: התפישה הדומיננטית אינה רואה את הקסידה כדבר שלם וכיחידה אחת, אלא כחלקים נפרדים ובלתי תלויים זה בזה. 'כל בית הוא חלק נפרד במשמעותו וברכיביו עד כי נראה שהוא יחידה עצמאית שאינה קשורה לבית שלפניו או לבית שאחריו, ואם

הוצא מהקסידה הוא הופך לשלם בפני עצמו בשירת שבה, אהבה או קינה... ' (מתוך אבן ת'לדון, אל-מקדמה, ביירות: 1879, עמ' 520).

5- הליריות האישית: התפישה השלטת בחברה הערבית התרגלה להבין את השירה הערבית וליהנות ממנה כשירה לירית אישית בכללותה, המשקפת את התפעמות המשורר כאדם פרטי או את קשריו האישיים עם בני האדם האחרים.

6- החזרות: התרבות הערבית שעברה אלינו בירושה והדומיננטיות כיום היא תרבות של חזרות. היא סובבת בתוך עולם סגור, מוגדר מראש וחסר תנועה. תרבות זו היא אמיתות בראשיתיות ונצחיות, שאין לסטות מהן.

לאור כל מה שנאמר, האם אנו יכולים להעריך את השירה החדשה? אישית, אני סבור שמוקדם להעריך אותה בשלב זה. אולם, בדרך כלל, ומבלי להיכנס לפרטי פרטים, אנו יכולים לומר שהשירה הערבית, ובמיוחד בתוך התנועה שמייצג כתב העת הספרותי שער, נמצאת בדרכה לקראת תמורה והתפתחות היצירתיות שאין שני להן בתולדות השירה הערבית. היא פונה כעת - במיוחד בכתב העת שער - לכיוון שבו היא תהפוך למבנה מורכב והרמוני, המאפשר לה לחבוק את החיים בכללותם ואת המציאות כולה. מבנה פנימי נסתר שולט בה ומכוון אותה. למול השיר-המילה, השיר-הרעיון והשיר-התפעלות (אלו דגמים שהפכו להיסטוריים), ממריא השיר החדש, השיר-החזון. שיר זה אינו הצגה של תגובות הנפש אל מול העולם; ואינו מראָה להתפעלות - כעס או שמחה, הנאה או עצב - אלא תנועה ומשמעות שבה מתלכדים הדברים עם הנפש והמציאות עם החזון. הוא במובן זה השיר-המציאות בכל מעמקיה וממדיה, או השיר-החיים.

ועם כל זאת, ייתכן שהדבר הטוב ביותר שאנו מעריכים באמצעותו את התנועה השירית החדשה בהתגלמותה העמוקה והמושלמת ביותר בכתב העת שער הוא שהיא תנועה המוקדשת בזמן הזה לגילוי, לגישושי-דרך ולהתפתחות. השירה החדשה היא משא חיינו המודרניים והמתח שבהם, והיא תצמח ותשגשג ותהיה מושלמת בלי גבול.

תרגום: ג'מיל גנאים

(ביירות, 1959)

נקודה למחשבה

כתבי עת נוהגים לפרסם מאמרים גמורים, מלוטשים, פרי מחקר ארוך. בג'מאעה החלטנו להציע אופציה נוספת. לרבים מאתנו יש רעיונות ראשוניים, אולי רעיונות בוסר, שעדיין אין אנו יודעים לאן נוביל אותם (או הם יובילו אותנו). אולי יהפכו רעיונות אלה בסופו של התהליך לספר או למאמר, ואולי ייוזנחו במגירתה. המדור 'נקודה למחשבה' נועד לתת בימה לרעיונות כאלה ולהביאם לפני הקוראים; המערכת מקווה לעורר באמצעותם רב-שיח שיתקיים מעל דפי כתב העת, או ישירות עם המחבר. אנו מזמינים אתכם להציע רעיונות, גם אם אינם מבוססים די הצורך, גם אם הם קוראים תיגר על התפיסות המקובלות, גם אם הם נשמעים מוזרים, ובלבד שינוסחו בקצרה ובבהירות.

תורת האקלימים וההיסטוריה של המדע בעולם המוסלמי*

קרן אבו־הרשקוביץ

מן המפורסמות היא שבמשך ההיסטוריה עסקו מוסלמים במדעים, ובכלל זה בתרגום ובלימוד של טקסטים מדעיים, יווניים ואחרים. ידועה גם ההתנגדות לעיסוק זה ולתרגומים בתוכו, מסיבות דתיות ואחרות. הרשימה להלן תסקור את הדיון שהתקיים בין מלומדים שתמכו בעיסוק במדעים לבין אלה שהסתייגו ממנו ותעמוד על הסיבות להתנגדות. בהתבסס על חיבור שכתב סאעד אל־א־נְדֶלְסִי (מת 1070), המתאר את התפתחות הידע בעולם והגעתו לידי המוסלמים, ייבחן השימוש שעשו מלומדים בתורת האקלימים כחלק ממנגנון הצדקת העיסוק במדעים בעולם המוסלמי.

הרשימה להלן עוסקת בשאלת מקומה של תורת האקלימים – המונח שהשתמשו בו מלומדים מימי הביניים כשתיארו את עולמם – בתיאור התפתחות הידע. זאת, כחלק ממחקר מקיף יותר, הבודק את ההיסטוריוגרפיה של המדע בעולם המוסלמי. בכוונתי לבחון את השאלה כיצד התייחסו מלומדים מוסלמים בין המאות העשירית עד הארבע עשרה לידע מדעי וכיצד התמודדו עם ההתנגדויות לעיסוק בתחומים אלה, ובעיקר, באילו מנגנונים עשו שימוש על מנת להצדיק עיסוק זה. אציג תחילה, בקיצור רב, את שורשי הוויכוח בנושא המדע בעולם המוסלמי, אחר כך אציג את תורת האקלימים עצמה ואעבור למשמעויות של השימוש בתאוריה זו בטקסטים שכתבו היסטוריונים מוסלמים העוסקים בהתפתחות הידע.

המילה 'מדע' בעייתית, שכן היא מוחלת על תחומים שונים בזמנים ובמקומות שונים. לצורך מאמר זה אאמץ את שיטתו של סברה, שלפיה מדעים הם התחומים שמוסלמים בימי הביניים קראו להם 'מדעים מתמטיים': אריתמטיקה, גאומטריה,

* רשימה זו מתבססת על חלק מעבודת דוקטורט בהנחייתי של ד"ר נמרוד הורוביץ. ברצוני להודות לד"ר הורוביץ על תשומת לבו, עזרתו וסבלנותו הרבה. כמו כן ברצוני להודות לפרופ' גד פרוידנטל שהפנה אותי לחומר קריאה בנושא תורת האקלימים והעיר הערות שהועילו רבות בכתיבה על הנושא. גרסאות מוקדמות וקצרות יותר של רשימה זו הוצגו בכנס השנתי של האגודה הישראלית להיסטוריה ופילוסופיה של המדע (מרס 2005), וכן בכנס השנתי של האגודה הבריטית להיסטוריה ופילוסופיה של המדע (יוני 2005).

אסטרונומיה, אסטרולוגיה, רפואה, לוגיקה ופילוסופיה (Sabra 1994: 1-3). רוב הידע המדעי יובא לעולם המוסלמי באמצעות תרגום כתבים שמקורם בתרבויות לא־מוסלמיות, ומכאן נובעת בעייתיות העיסוק במדעים: החשש מִבְדֵּעָה – חידוש – כלומר, עיסוק בתחום שהנביא מחמד לא הכיר אותו, ואולי אף לא אישר אותו. האסלאם, בדומה ליהדות, הוא דת המקיפה את כל תחומי החיים ואינה עוסקת רק בקשר שבין אדם לאלוהיו, לכן חייבת כל פעילות לקבל את ברכתם של הקוראן או החדיית'. אם אין התייחסות לתחום פעילות מסוים בקוראן, יש לבחון את סיפור חייו של הנביא כדי לגלות אם הוא פעל באופן דומה, או אמר דבר מה ולו גם ברמז, או הסכים הסכמה שבשתיקה, ובכך אישר את אותה פעילות, או לחילופין אם גינה אותה במפורש. בכל הנוגע לרוב ענפי המדע, כתבי הקודש של האסלאם שותקים ועמדתם אינה ברורה ומכאן חוסר הוודאות לגבי העיסוק במדע. בעיה אחרת הנקשרת בעיסוק בתחומי ידע אלה קשורה לכלי הניתוח שהמלומדים משתמשים בהם כלומר השכל והתבונה האנושיים. האם יש תוקף למקור שאיננו הקוראן או אמרות הנביא? עד כמה בכוחה של החשיבה האנושית והסקת מסקנות בידי בני אדם לספק אמת? זאת בעיקר לאור האיסור על השימוש בעקל (שכל אנושי) בתאולוגיה והנטייה להימנע מכך, במידת האפשר, בכל הקשור למשפט.

לערבים בחצי האי ערב כמעט לא היה מדע, למעט אסטרולוגיה בסיסית ורפואה עממית, כלומר רפואה שאינה מבוססת על תאוריה כתובה, ואין סבירות שמוחמד נתקל באסטרונום, במתמטיקאי ועוד פחות מכך, בפילוסוף.¹ מוסלמים גילו את העיסוק במדע מאותו רגע שיצאו מחצי האי ערב והכירו תרבויות וחברות אחרות, בעיקר במרחב שהפך להיות הח'ליפות העבאסית, כלומר המְרְיָב במערב, הודו במזרח, חצי האי ערב בדרום ואל־אנדלֶס בצפון (שבה המשיכה לשלוט השושלת האַמַיית, ומאוחר יותר שלטו בה שושלות עצמאיות). אין הכוונה לומר שלא הכירו לפני כן אומות אחרות, אך לא ידוע על ניסיונות לעסוק במדעים לפני התקופה האַמַיית. לפי היסטוריונים מוסלמים² כמו גם חוקרים מודרניים, העיסוק במדעים החל באמצע המאה השמינית, אז החלה תקופה המכונה במחקר 'תקופת התרגומים'.³ בפרק זמן של כמאתיים שנה, תורגמו, הוערו והוארו חיבורים מדעיים מתחומים שונים: אסטרונומיה, אסטרולוגיה, רפואה,

1 על ידיעותיהם של הערבים ערב יציאתם מחצי האי ערב ראו: Peters 1990: 188.

2 ראו למשל: אל־אנדלֶסִי 1912: 48; 1958: 3: Ibn Khaldūn.

3 על תקופת התרגומים והעניין במדעים ראו חיבורו המרתק של דמיטרי גוטס. בחיבור זה מציג גוטס לראשונה את המהלכים הפוליטיים שהביאו את אל־מְנְסֹור לתמוך במפעל תרגומים אדיר ואת המניעים של יורשיו להמשיך פעילות זו (Gutas 1998).

פילוסופיה, אריתמטיקה ועוד. פטרונים משכבות חברתיות שונות שלחו שליחים לביזנץ ולהודו, לאסוף כתבים ולתרגמם, בנוסף לאלו שנמצאו במרחב שזה מקרוב נכבש.⁴ עם תחילת העיסוק במדעים, הופיעה גם ההתנגדות לו. ההתנגדות הייתה הן מטעמים מקצועיים, שפסלו את תקפותו של ענף מדעי זה או אחר, והן מטעמים דתיים. המתנגדים מסיבות דתיות טענו נגד העוסקים במדע שעיסוקם מביא לידי כפירה. דוגמה מעניינת לכך היא עבד אל־סלאם (חי בבגדאד, במחצית השניה של המאה השתים עשרה) שהיה בעל השכלה בחידת' ובמדעים גם יחד. בין שאר תפקידיו לימד במדרסה שהקים אביו והיה אחראי לתרומות לבית החולים העִדְיִי בעירו וסופו שהוצא להורג בידי הוזהר החנבלי אבן אל־מֶאֲרֶסְתָאֲנִיָה. סביר להניח שאיבה אישית בין השניים הייתה הסיבה האמיתית להוצאתו להורג, אך רשמית הואשם עבד אל־סלאם בנֶדְקָה (כפירה) בעקבות התעניינותו במדעים וספריו נשרפו ביום הוצאתו להורג (Richter-Bernburg 1982: 273). עדות מעניינת אחרת היא זו של אל־סִגְיִ, אסטרונום בן המאה העשירית, ששנות חייו ועיר מגוריו אינן ידועות לאשורן, המתאר בבוז את היחס לגאומטריה בעירו. לדבריו, גאומטריה נחשבה לכפירה ותושבי העיר התפארו באי־ידעיה (Berggren 1981: 1-2).

יש להבהיר כי ברוב המקרים אין מדובר בהתנגדות גורפת לעיסוק בכל מדע באשר הוא, אלא התנגדות לעיסוקים מסוימים. במהלך שלושת העשורים האחרונים הושקעו מאמצים רבים בבחינת סוגיית היחסים בין העיסוק המדעי לבין אנשי הדת בעולם המוסלמי, החל מראשית תקופת התרגומים ועד לראשיתה של האימפריה העוסמאנית. גולדזיהר תיאר התנגדות חריפה לעיסוק במדעים על רקע דתי, וטען כי העיסוק המדעי הוגדר כפירה כבר בראשית הח'ליפות העבאסית (Goldziher 1981: 185-215), אך מאמרו זה זכה לביקורות נוקבות. הטענה הבסיסית של מבקריו היא כי העולם המוסלמי מגוון ומורכב ואינו גוף אחד ואחיד, ובהתאם צריך העוסק בחקר המדע בעולם המוסלמי להתייחס לשוני ולתמורות שחלו בין זמן לזמן ובין מקום למקום. סליבה למשל (Saliba 1982), טוען כי ראשית העיסוק באסטרונומיה בח'ליפות העבאסית קשור לאינטרסים פוליטיים וחברתיים ולניסיונה של האליטה הערבית להכתיב את סדר היום. במסגרת זו תורגמו כתבים מדעיים מפרסית לערבית. בשלב הראשון, לטענתו, לא היה כל מתח בין הדת והעיסוק באסטרונומיה. מתח זה החל מופיע רק במהלך המאה השלישית להג'רה, והוא ביטוי, לדעתו, למאבקים חברתיים בין האליטה הערבית לבין זו הפרסית. אך גם בשלב זה אין התנגדות גורפת למדע אלא ביקורת נגד תחומים מסוימים, במרכזם האסטרונומיה ומדעי העזר שלה, היינו אריתמטיקה ואסטרונומיה.

לעיסוק באסטרונומיה קמה התנגדות בטענה שהרעיון העומד בבסיסה סותר את עיקר האמונה שהאל הוא כלי־יכול. אולם האריתמטיקה והאסטרונומיה מצאו מקום בתוך

4 תיאור שזכה מופיע למשל אצל Ibn Khaldūn 1958: 3: 115

המסגרת הדתית בדמות 'שומר הזמן במסגד' (מוֹקַת), שבמסגרת תפקידו עשה שימוש בתאוריות אסטרונומיות.⁵ האריתמטיקה התבררה כמועילה לחישוב חלוקת הירושה, שעל פי הכללים בקוראן דרשה חישובי שברים מורכבים. מבקרים אחרים דנו בהיררכיה של הידע המדעי הנלמד והידע שבהתגלות, וטענו כי הראשון נחות מן השני.⁶ אולם גם בתוך קבוצה זו נמצאו טוענים כי ניתן להסיק מסקנות שמקורן בידע מדעי נלמד, ולהחילן על תחומי ידע הקשורים להתגלות, כלומר להשתמש במדעים ככלי עזר. גישה אחרת קבעה כי הידע המדעי והידע שבהתגלות הם שני תחומים מנותקים לחלוטין ולא תיתכן הזנה הדדית ביניהם.

למרות קיומה של המחלוקת, לשתי הקבוצות – התומכים והמתנגדים – הנחות יסוד משותפות: שתיהן החזיקו בדעה כי כל המתרחש על פני האדמה הוא רצון האל, לטוב ולרע, ושתיהן ביקשו לעשות את הטוב בעיני האל. כמו כן הרוב מסכימים שהמופת שהראה הנביא מוחמד בחייו הוא הדרך הנכונה לחיות, עד כדי כך שהיו מלומדים ששילבו בפתח עבודותיהם או במהלכן קטעי קוראן או אמרות של הנביא הניתנות לפירוש כאהדות עיסוק במדעים ואף מאשרות אותו.⁷

התומכים והמתנגדים לא היו שתי קבוצות מובחנות ומובדלות. ההתנגדות באה מכיוונים שונים, אינטרסים אישיים ומאבקי כוח, לצד נימוקים דתיים נגד תחומי ידע מסוימים. גם את קבוצת האוהדים אי אפשר להגדיר כקבוצה אחידה: היו בה אנשים אשר תמכו במדעים באמצעות סיוע כלכלי ומתן חסות למלומדים, ואחרים בכתביה והשתתפות בעשייה המדעית עצמה. הם מובחנים מקבוצת המתנגדים מעצם תמיכתם באופן כללי במדעים. אך אין בכך כדי לומר כי אדם שעסק באריתמטיקה, למשל, הגדיר את כל תחומי המדע כלגיטימיים. אל־אֶקְלִיֶדְסִי טען כי אל להם למתמטיקאים לעשות שימוש בלוח החול, פן יראו כעוסקים באסטרוולוגיה. בכך ביטא אל־אֶקְלִיֶדְסִי בוז נגד העוסקים באסטרוולוגיה והציג את האריתמטיקה כעליונה על האסטרוולוגיה (Berggren 1996: 263). היו אנשי דת שעסקו בעצמם במדעים או שעודדו אחרים לכך, והיו אנשי מדע בעלי השכלה בקוראן ובחדית'. קטגוריות הידע גם הן השתנו ממקום למקום ומעת לעת; תחומים שנחשבו למדע זר וזכו בתקופות שונות ללגיטימציה.⁸ אך חשוב מזה, בין התומכים במדע והמסתייגים ממנו, התקיים דיאלוג מתמשך.⁹

5 על המוקת ותפקידיו ראו: King 1996.

6 ראו למשל: Kraemer 1986: 242-243.

7 ראו למשל: שהרוזי 1976: 138; וכן מאמרו של לימי, הדן בשימוש בביטויים כמו 'בִּאֶדְן אֶלְלָה' או 'אֶן שַׁאֵא אֶלְלָה' (ברשות האל, אם ירצה האל) בחיבורים אסטרוולוגיים כאמצעי להדיפת ביקורת אפשרית (Leamay 2000: 557-558).

דיאלוג זה, בין המתנגדים ובין התומכים טרם נחקר. עד שנות השמונים של המאה העשרים, ובמידה מסוימת גם בשנים האחרונות, נסב רוב העיסוק בהיסטוריה של המדע בעולם המוסלמי סביב סוגיות כמו זהות הכותב ומה כתב, או לחילופין היו אלה מחקרים אפולוגטיים על אודות דעיכת המדע בעולם המוסלמי והעתקת מרכז הכובד של העיסוק בו לעולם המערבי. כיום מושקעת עבודה רבה בניסיונות לאתר את ההשפעות על מלומדים מוסלמים שונים ולהצביע על ייחודו של המדע המוסלמי לעומת העיסוק המדעי בחברות אחרות ובזמנים שונים.

הצעתי היא לבחון סוגיות אחרות: לא את התוכן המדעי בכתבים, כי אם את אותם הטקסטים (או חלקים מהם) המסבירים כיצד הגיעו החיבורים המדעיים אל העולם המוסלמי והמתייחסים לאופן שבו מדעים התפתחו בתוך עולם זה מרגע שחדרו אליו. חיבורים בני המאות העשירית עד הארבע עשרה, העוסקים בהיסטוריה של המדע הם חלק משמעותי של שיח זה, אם כי הם מייצגים בעיקר את קבוצת התומכים בכתבים מדעיים מתורגמים (כלומר אנשים שעמדתם כלפי העיסוק במדעים חיובית, שתמכו במפעל זה ואף עסקו בו בעצמם) ורק דרך אגב מעידים על מתנגדיהם. דווקא שיח החברים בקבוצת האוהדים זכה למעט תשומת לב, ונראה לי שהאזנה לדבריהם תשפוך אור על שאלת ההתנגדות לידע הזר והתקבלותו בעולם המוסלמי.

במחקר מעמיק יותר בכוונתי להתייחס למספר כתבים ומחברים המספקים תיאור של התפתחות המדע. מחברים אלה מפורזים במרחב הזמן והגאוגרפיה: המוקדם מביניהם הוא אל-ג'נדי, שחי במאה העשירית בבגדאד, ואילו המאוחר מביניהם הוא אבן ח'לדון, שחי במאה הארבע עשרה במרירב. בשל הפיזור בזמן ובמרחב קשה להתייחס להקשר ההיסטורי של כל מקרה ומקרה. הצעתי היא לראות בכל הטקסטים הללו מרחב אינטלקטואלי. כלומר, לראות במחבריהם קבוצת אנשים הבקיאים בקורפוס כתבים מסוים, מתדיינים באותו שדה שיח ופועלים למען מטרה משותפת: קידום העיסוק במדע בעולם המוסלמי והתמודדות עם ביקורות שונות שהופנו נגד פעילות מדעית והעוסקים בה.¹⁰ בהמשך מאמר זה אתמקד בחיבור מרכזי אחד, חיבורו של אל-אנדלסי.

8 על ספרי סיווג מדעים בעולם המוסלמי והשתנות הסיווג, ראו: Bakar 1998.
9 דיאלוג הממשיך ומתקיים גם היום בעולם הווירטואלי. ראו קטגוריה נפרדת לשאלות בנושאים מדעיים באתר: <http://www.islamonline.net/livefatwa/english/select.asp>
10 רעיונות דומים מופיעים אצל הק. לטענתו, יצירה של סוגה איננה בהכרח תוצר של קבוצת אנשים שהכירו זה את זה, אלא אנשים שכתבו במקומות שונים ואולי אף בזמנים שונים על נושאים דומים. עם זאת, אותם אנשים פעלו במסגרת של מסורת כתיבה מסוימת. כל מחבר נסך לתוך כתיבתו את ראייתו ואת רוח החברה שבה חי ובכך תרם לעיצוב הסוגה (Heck 2001: 34).

האיגרת המרכזית העוסקת בתורת האקלימים היא אגרת המיוחסת להיפוקרטס (מאה חמישית לפנה"ס),¹¹ 'על האווירים, המימות והמקומות'. אגרת זו תורגמה לערבית פעמיים במהלך המאה העשירית.¹² מחבר האיגרת מייעד אותה לרופא הנודד שכן, לדבריו, מקום מגוריו של אדם משפיע על מצב בריאותו. אך יש באיגרת זו הרבה מעבר להוראת ידע רפואי חיוני, יש בה חלוקה של אוכלוסיית העולם על פי אזורי המחיה של בני האדם ותיאור תכונות האופי ומבנה הגוף לפי האזורים השונים. הכדור שבני האדם חיים עליו מחולק לחצי צפוני וחצי דרומי, בחצי הדרומי לא יכלו בני אדם להתקיים משום שהוא מכוסה כולו, לדעתם, במים, וכן מפני שהאמינו שחם שם בצורה שאינה מאפשרת קיומם של חיים ויצירה. ואילו החצי הצפוני מיושב רק בחלקו המערבי ושומם כמעט לחלוטין בחלקו המזרחי. העולם המיושב מחולק לשבע רצועות רוחב, שהן האקלימים,¹³ והן נבדלות זו מזו באורך שעות היום: כל רצועה נבדלת מרעותה בחצי שעת אור. לחלוקה זו משמעות אתנוגרפית רבה, שכן כתוצאה ממנה, יש לתושבי כל אזור מאפיינים פיזיולוגיים ואינטלקטואליים ייחודיים. תנאי האקלים במה שהוגדר אז כמרכז הם הטובים ביותר מפני שאין שם תנודות קיצוניות של מזג אוויר או השתנות מהירה של עונות השנה. מצב זה מאפשר לחברה להתפתח, לפתח מוסדות פוליטיים ודתיים ולטפח ענפי מדע שונים ולהביאם לידי שלמות. תושבי המרכז נהנים מטמפרמנט מתון ומכאן יכולתם השכלית ושלמותם הגופנית, יש להם מבנה גוף נאה ובעל פרופורציות טובות. המצב בעייתי ככל שמתרחקים מן המרכז אל הקצוות: בדרום החום והיובש קיצוניים ולכן בני אדם אינם יכולים להיות שם. מעט התושבים שבכל זאת גרים שם אינם בני אנוש של ממש אלא בעלי תכונות הדומות לתכונות חיות הפרא והם אינם מסוגלים לטפח חברה מאורגנת, מוסדות דתיים, ובוודאי לא לעסוק במדעים. המצב דומה גם בקצה הצפוני,

11 לא ידוע מי היה הראשון שהתייחס לתורת האקלימים אך החיבור המשמעותי הראשון שמצוי בידינו הוא חיבור זה של היפוקרטס. *Hippocrates, 'Airs, Waters, Places' [Hippocrates, with an English translation by W.H.S. Jones, London: W. Heinemann (Loeb Classical Library). 1923, pp. 70-137].*

12 לדין ותיאור רחב של אגרת זו ראו: Glacken 1976: ch. 2; Jouanna 1999: 210-232. על התרגומים וההתייחסויות לאגרת זו בחיבורים בערבית ראו: Sezgin 1970: 37; Ullmann 1970: 27-28. על יחסם של מחברים מוסלמים ויהודים בעולם המוסלמי לתורת האקלימים ראו מאמרו של אלטמן 1944: 1-17. מאמר זה תורגם לאחרונה לאנגלית ויראה אור בעריכה מחודשת כולל עדכונים בגיליון הקרוב של *ALEPH*.

13 אקלים הוא תעתיק של המילה היוונית 'נטייה' והכוונה היא לזווית פגיעת קרני השמש. המילה אקלים לאורך רשימה זו מורה על החלוקה של היפוקרטס לאזורים, שאומצה על ידי מלומדים מוסלמים.

אך שם הגורם הוא הקור העז. רעיונות אלה מופיעים גם בכתבים פילוסופיים, כמו למשל בפוליטיקה של אריסטו¹⁴ ובדיאלוג 'אפונימוס' המיוחס לאפלטון (כתבי אפלטון תשכ"ז: 5: 134).¹⁵ עם תרגומה של האיגרת לערבית החלה מופיעה התייחסות לרעיונות הקשורים לתורת האקלימים בחיבורים רפואיים בערבית¹⁶ אך גם בחיבורים אחרים כפי שיתואר להלן.

אחד החיבורים המשמעותיים, העוסקים בהתפתחות הידע בעולם הרחב, ובעולם המוסלמי בפרט, הוא פְּתָאב אַל־אֵמָם (ספר קטגוריות האומות) שנכתב על ידי סֵאעַד אַל־אֵנְדֵלְסִי (מת 1070), שופט מטולדו. אל־אֵנְדֵלְסִי נולד בקורדובה, אך עבר עם משפחתו לטולדו בגיל 17 (Khan 1991: 517). את הספר הנדון כתב בסביבות שנת 1068, והוא חיבורו היחידי שהגיע לידינו. חיבור זה נחקר רבות, אך עיקר תשומת לבם של החוקרים הופנתה לשאלות הנוגעות למידע המדעי המועבר בטקסט ופחות לשאלות הנוגעות ליחס למדע או לידע המופיע בו.¹⁷ הספר מתאר את העולם על פי חלוקה לאומות שטיפחו ידע לעומת אומות שלא טיפחו ידע ואינן מסוגלות לכך, גם לו רצו לעשות זאת. המחבר מבהיר לקוראיו את התנאים הבסיסיים הנדרשים ליצירה מדעית באומות שבעולם.¹⁸ לדבריו ישנם שני סוגי הסבר הקשורים זה בזה, הסבר דתי והסבר פיזיולוגי. ההסבר הדתי להיעדר עיסוק במדעים באומה מסוימת הוא שאלוהים לא העניק לבניה את מתת התבונה. לפי ההסבר הפיזיולוגי, אומות המאכלסות את קצוות העולם המיושב חסרות את המאפיינים הפיזיולוגיים הנדרשים לטיפול מדעי, והגורם לכך הוא מגורים בקצוות העולם ובתנאים שאינם מאפשרים חיים מפותחים. למשל, עקב מרחקם הרב מהשמש ועקב האוויר הקר, לתושבי אזור הצפון טמפרמנט קר, לכן הם גדולי גוף וחסרי שיער, בהירים, איטיים, חסרים כושר אבחנה ועצלנים (אל־אֵנְדֵלְסִי 1912: 8). טיעונים מסוג זה מופיעים גם ביחס לתושבי הקצה הדרומי של העולם המיושב:

Aristotle, *Politics*, book 7, ch. 6, 1327b, l. 24-27. 14

על הפניה זו, ובכלל, אני אסירת תודה לפרופ' רות גלזר. 15

כמו למשל בפתאב אל־חֵאֵוִי פי אל־טַב של אל־ראזי. בחיבורו התייחסויות רבות להשפעת מזג האוויר והתנאים הגאוגרפיים על בריאות האדם (לדוגמה: אל־ראזי 1955-1970: בכרך 4: 8, 92; ובכרך 6: 13, 274 ועוד). 16

על כתבי היד ששרדו, והמהדורות השונות של החיבור ראו הקדמתם של המתרגמים לאנגלית: Salem and Kumar 1996: xv-xxv. 17

לאל־אֵנְדֵלְסִי אין הגדרה מה הוא מדע, אם כי עיקר התייחסותו הייתה למדעים מתורגמים, כמו אריתמטיקה, אסטרונומיה וכו', אך בשני מקרים הזכיר גם משפט והלכה. 18

וגם אלה מהם [שאינם מטפחים מדע] השוכנים קרוב לקו המשווה ומעבר לו, קרוב לקצה הדרומי של העולם המיושב, עקב קרבתם הרבה לשמש לפרקי זמן ארוכים, התחמם האוויר שלהם ונחלש. לכן הם בעלי טמפרמנט חם, ליחותיהם שרופות, צבעם השחיר ושערם הסתלסל. חסרים הם לכן את מעלות התבונה והמתינות (אָקְלָאם) וכישורי התפיסה. והשתלטה עליהם הפזיזות, ופשתה בקרבם הטיפשות והבורות כפי שקרה לאנשי סודאן תושבי קצה ארץ החבשים, והנופים והזֶנְגִים ואחרים זולתם (אל־אנדלָסי 1912: 9).

עצם השימוש בתורת האקלימיים¹⁹ כדי להסביר פערים בין הישגיהן של אומות בתחום היצירה המדעית טומן בחובו, לדעתי, יותר מאשר נראה על פני השטח. אל־אנדלָסי יכול היה להסתפק בהסבר הדתי, או לא להציע שום הסבר, ובכל זאת הוא בחר להשתמש בתורת האקלימיים. אם עשה זאת מטעמי נוחות, כלומר כשיטה לחלוקת העולם, הרי שמדובר בשיטה אחת של חלוקת העולם מתוך מספר שיטות, ובסוג הסבר מסוים. באותה מידה יכול היה לבחור בשיטה הפרסית המבוססת על חלוקה פוליטית²⁰ בלי להוסיף את הממד האינטלקטואלי. נדמה כי עצם ייחוס ערכים תרבותיים ואינטלקטואליים לתושבי אזורים מסוימים הוא זה שקסם לאל־אנדלָסי ולהוגים מוסלמים אחרים. לטענתי תורת האקלימיים היא ניסיון להצדיק את העיסוק במדעים. הצורך בצידוק אינו סתמי, לאור ההתנגדות לעיסוק המדעי שהגיעה במקרים קיצוניים עד הוצאה להורג (כמו במקרה של עבד אל־סֶלָאם שנזכר לעיל). טענות המתנגדים, הן מטעמים דתיים הן

19 יש לציין כי תורת האקלימיים שהציגו מחברים מוסלמים אינה זהה באופן מוחלט לתאוריה שהציג היפוקרטס. התאוריה עצמה עברה גלגולים רבים הן בעולם היווני והן בידי מחברים מוסלמים. עיקר השוני נוגע לשאלת האמצע, מה מקומו של האמצע המועדף וכן מה אופיו של האמצע. היפוקרטס טען כי האמצע הוא מקום שאינו עובר שינויים קיצוניים מצד אחד אך הטבע איננו 'אביב תמידי' מצד שני. וכן כי ישנה מערכת פוליטית המעודדת את האדם לפעול למען שיפור איכות חייו. מסעודי, לעומת זאת, טוען כי עיראק היא אמצע העולם ואחד מיתרונותיה כאזור מגורים אידאלי הוא מזג האוויר המתון כל השנה שאינו עובר שינויים כלל (Al-Mas'ūdī 1967: 5, 41). על התאמות נוספות שעשו מחברים מוסלמים לתורת האקלימיים ראו: אלטמן 1944: 6-9.

20 השיטה הפרסית, שיטת הכשוורים, מחלקת את העולם לשבע ישויות פוליטיות בצורה של מעגלים: מעגל מרכזי שמסמל את האימפריה הסאסאנית ושישה מעגלים נוספים המתייחסים לישויות פוליטיות אחרות המוגדרות ככפופות לשליט הסאסאני. על כך ראו: Miquel 1971: 1077; Tolmacheva 1982: 5: 391-395. בין המלומדים המוסלמים שעשו שימוש בשיטת הכשוורים נמנים מסעודי (Mas'ūdī 1967: 36) ואל־בִּירוּנִי, שהציג את מגוון הדרכים המוכרות לו לחלוקת העולם המיושב (Al-Bīrūnī 1967: 101).

מטעמים מקצועיים, לא נותרו מחוץ לעולם אוהדי המדעים, הן נשמעו ואף השפיעו לא מעט, ואוהדי המדעים ראו בהן אתגר ראוי, נענו לו והתמודדו עמו. לשתי הקבוצות הייתה מטרה משותפת, והיא לשמור על מסגרת אסלאמית ברורה. אנשי המדע לא רצו ברוב המקרים להציג עמדת כפירה או לטעון שהם, ולא אנשי הדת, מחזיקים באמת לאמיתתה; להפך, הם קיבלו את הדת ואת מדעי הדת וטענו שהידע שבו הם עוסקים אינו חורג מתחומי ההתגלות ואינו סותר אותה בשום מקרה.

אל-אנדלִסִי מציג נדבך נוסף בניסיון להעניק לגיטימציה לעיסוק במדע. הוא מנסה להציג את הטבע כחלק מהתכנית האלוהית, אפשר לומר מעין טקסט, שעל המאמין ללמוד ולבאר, בדיוק כמו כל טקסט קדוש אחר. העשייה המדעית נתפסת אצל אל-אנדלִסִי כעבודת קודש שהיא חלק מדרישות האל מן ההולכים בדרכיו.²¹ זאת למרות שמלומד המתעניין בטבע ניגש למחקרו עם כלים שונים מאלה הנתונים בידיו של איש הדת ואף עושה שימוש רב בהיגיון האנושי, שימוש שאינו מקובל לחלוטין בלימודי הדת. לטענתו, העיסוק המדעי הוא פסגת הפעילות האנושית, כמעט פעילות מכוונת, היא זו המבדילה את האדם מן החיה. אלה העוסקים במדע הגיעו לדרגה הגבוהה ביותר: זיהו אנשי הידע מאירים את חשכת הלילה ומדריכים לדרך הישר, אדונים לבני האדם ועילית האומות, אשר הבינו את רצון הבורא מהם ולמדו את המיועד להם. כמה מכוער היה עולמנו בלעדיהם' (אל-אנדלִסִי 1912: 11).

האל ברא את העולם והעניק תכונות או מנע אותן מן העמים השונים. חברה שחיה באזור הגאוגרפי המתאים מקבלת מידי שמייים את הכישורים לפתח ולטפח מדע, כלומר שכל ידע הוא למעשה מתת האל. לולא רצה האל שאותה החברה תשיג ידיעות אלה, לא היה מעניק לה את האפשרות לחיות במקום זה. אל-אנדלִסִי מבהיר כי גם במסגרת זו יש לאל היכולת שלא להעניק כישורים שכליים, כפי שקרה לגאליציאנים (תושבי צפון-מערב ספרד): אלה אמנם חיים באזור החמישי המועדף, אך אינם מסוגלים לטפח מדע, מפני שהאל בחר שלא להעניק להם יכולות אלה. זוהי תפיסה דטרמיניסטית למדי, המציגה את העיסוק המדעי כהכרח ולא כנתון לבחירה, כחלק ממילוי אחר רצון האל; בדרך זו לא רק הידע זוכה לגיטימציה, גם הכלים שמשמשים להשגתו מקבלים הכשר.

21 דברים דומים אמרו גם אֶחְיָאן וְאֶלְפָּא (האחים הטהורים), קבוצת הוגים מוסלמית שפעלה במאה התשיעית והעשירית ודגלה בפילוסופיה נאו-פלטונית. לאחים הטהורים 52 אגרות שבהן מוגדרת ההיררכיה של הידע. הם עסקו במגוון רחב של נושאים, בהם מוסיקה, לוגיקה ותאולוגיה. בחיבוריהם ניכרות השפעות פרסיות, הודיות, אריסטוטליות והרמטיות. על תפיסתם את הטבע והשיבות הכרתו ראו למשל: Baffioni 2000: 427-441.

אל־אנדלָסִי אינו הכותב המוסלמי היחיד שעושה שימוש בתורת האקלימיים. אל־מסְעוּדִי למשל, היסטוריון בן המאה העשירית (888-957), טוען כי עליונותם של תושבי עיראק נובעת ממיקומם הגיאוגרפי – במרכז העולם המיושב (ראו הערה 20). אבן ח'לדון מוסיף ממד מעניין אחר: לדבריו, תושבי המרכז נבדלים מתושבי הקצוות לא רק במבנה הפיזי ובאינטליגנציה שלהם, אלא גם ביכולתם לקיים מוסדות חברתיים ודתיים (Ibn Khaldūn 1958: 1: 172). אל־פֶּאֶרְאֵבִי מתייחס גם הוא לקשר בין מקום מגורים ויכולת אינטלקטואלית. לטענתו, יכולתו של אדם לקלוט מידע וידע תלויה באופן מוחלט במקום הולדתו ובמוצא הוריו. שכן המקום שבו נוצר הזרע שממנו ייוולד האדם הוא הקובע את התוצר הסופי. אל־פֶּאֶרְאֵבִי הדגיש גם את חשיבותם והשפעתם של הכוכבים על תכונות האזורים השונים ומכאן שגם על תושבי אותם אזורים (אל־פֶּאֶרְאֵבִי 1992: 73-74).

תורת האקלימיים מופיעה גם בטקסטים של תאולוגים, כמו למשל בחיבורו של התאולוג החנבלי אָפֶן קָיִם אל־ג'וּזִיָּה (Livingston 1992: 603)²² וכן בחיבורו של פֶּח'ר אל־דִּין אל־ראזי, תאולוג אֶשְׁעֵרִי (מת 1209), (Abrahamov 2000: 419). נדמה כי התורה עצמה לא עוררה התנגדות בקרב רוב המשתתפים בשיח ושימשה גורמים שונים לצרכים מגוונים. אוהדי המדעים השתמשו בתורת האקלימיים כבסיס משותף לדיון עם המתנגדים. לדעתי תורת האקלימיים שימשה אותם כדי להציג את העיסוק המדעי כחלק מתפיסת עולם דתית, ולא כסותר אותה. היא אפשרה להם לבסס את הטיעון, כי האל הוא שהעניק לאדם כלים ומתוקף עובדה זו מצווה עליו לעשות בהם שימוש נאות. לפי אוהדי המדעים שימוש זה משמעו חקירת הטבע. הלגיטימציה לשאול ידע מעמים זרים גם היא טמונה בתורת האקלימיים: האל העניק ליוונים, לפרסים, לסנים, למצרים, להודים ולאחרים את ידיעותיהם ומכאן תוקפם של מדעים אלה ומכאן גם הרשות לעשות בהם שימוש.²³ קריאה בחיבורים המתארים את התגלגלות הידע עד למוסלמים חושפת את העניין הרב שמקור הידע וקורותיו עוררו בקרב קהילות שונות. נראה כי בזמנים ובמקומות שונים הוטרו המחברים מבעיות העולות מעצם העיסוק במדעים שמקורם מחוץ לעולם ההתגלות, ותיאורם את התהליך שהידע עבר עד שהגיע למוסלמים משקף את

22 ליינגסטון מסתמך על: מפתאח דאר אל־סעאדה ומְנְשׁוּר וּלְאֵיֵת אל־עֵלָם ואל־אֶרְאֵדָה (עורך: מחמוד חסן רביעה, קאהיר 1939).

23 ישנם מנגנונים נוספים שמטרתם לתת לגיטימציה לידע ולמדע בעולם המוסלמי. דוגמא לכך היא ייתוס מקור הידע של מלומדים יוונים לדמויות מוכרות מן הקוראן. כך, מסורות מספרות כי פיתגורס קיבל את ידיעותיו בגאומטריה משלמה המלך (שהרווי 1976: 151). בדרך זו מוצג הידע שלו כחלק מהעולם המוסלמי ולא כידע זר.

הדיון שהתנהל בין קבוצות שונות על בעייתיות זו. מדובר בדיאלוג מתמשך בין תומכים ובין אלה המביעים עמדה ספקנית לגבי העיסוק במדע. תורת האקלימים היא ניסיון אחד לפתור את אחת המחלוקות.

ביבליוגרפיה

אלטמן, שמעון צבי, 1944. 'תורת האקלימים לר' יהודה הלוי', מלילה א: 1-17.
אל-אנדלָסִי, סָאעֵד, 1912. פְּתָאב טִבְקָאָת אל-אֶמֶם. ביירות: אל-מִטְבֵּעָה אל-כַּתְאוּלִיכִיָה לְלֶאֱבָאָא אל-יִסוּעִיָין.
אפלטון, תשכ"ז. 'אפונימוס', בתוך: כתבי אפלטון (תרגום יוסף ג. ליבס), ירושלים ותל-אביב: שוקן.
אל-פֶּאָרְאָבִי, אבו נֶסֶר מוּחַמַד, 1992. החברה הפוליטית אל-סיאסה אל-מדנייה (תרגום והקדים: שוכרי עבד) תל-אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור.
אל-רָאוּזִי, אבו בֶּכְר מוּחַמַד בן זַכְרִיָא, 1970-1955. פְּתָאב אל-חֶאֱוִי פִי אל-טֵב, חִידְרָאבָאד: מַגְ'לַס דְאָאָרַת אל-מִעְאָרַף אל-עֵת'מָאנִיָה, 23 כרכים.
אל-שֶׁהְרָוּוּרִי, שֶׁמָס אל-דִין מוּחַמַד אבן מוּחַמַד, 1976. 'מִקְדַּמַת גְּנֵהַת אל-אֶרְוָאח וּרְוִדַת אל-אֶפְרָאח', בתוך: עֵת'מָאן אִמִין (עורך), נְסוּס פְּלִסְפִיָה, קָאָהִיר: חִמ'ל.

Abrahamov, Benyamin, 2000. 'Religion versus Philosophy. The Case of Fahr al-Dīn al-Rāzī's Proofs for Prophecy' in: Carmela Baffioni (ed.), *Religion Versus Science in Islam: a Medieval and Modern Debate (Oriente Moderno 19)*: 415-425.

Aristotle, 1926. *Politics*, (trans. by H.D.P. Lee), London: W. Heinemann, Loeb Classical Library.

Baffioni, Carmela, 2000. 'The Concept of Science and its Legitimation in the Ihwan al-Safā' in: Carmela Baffioni (ed.), *Religion Versus Science in Islam: a Medieval and Modern Debate (Oriente Moderno 19)*: 427-441.

Bakar, Osman, 1998. *Classification of Knowledge in Islam*, Cambridge: The Islamic Texts Society.

Berggren, J.L., 1996. 'Islamic Acquisition of the Foreign Sciences: a Cultural Perspective' in: Jamil Ragep and Sally Ragep (eds.), *Tradition, Transmission, Transformation, Proceedings of two Conferences on Pre-Modern Science held at the University of Oklahoma*, Leiden-New York-Köln: Brill, 263-283.

- Berggren, J.L., 1981. 'Al-Sijī on the Transversal Figure', *Journal for the History of Arabic Science* 5: 1-2: 23-36.
- Al-Bīrūnī, 1967. *The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities* (ed. and trans. by Jamil Ali), Beirut: American University of Beirut.
- Glacken, Clarence, J., 1976. *Traces on the Rohdian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley: University of California Press.
- Goldziher, Ignaz, 1981. 'The Attitude of Orthodox Islam toward the Ancient Sciences' in: Swarts M.I. (ed.), *Studies on Islam*, New York: Oxford University Press, 185-215.
- Gutas, D., 1998. *Greek Culture - Arabic Thought: the Graeco-Roman Translation Movement in Baghdad in the Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, London and New-York: Routledge.
- Heck, Paul, L., 2001. 'Genres, Values and the Construction of Knowledge - the Islamic Sources', *Al-'Usūr al-Wustā* 13: 2: 34-36.
- Hippocrates, 1923. 'Airs, Waters, Places', in: *Hippocrates* (trans. by W.H.S. Jones), London and Cambridge Mass: Loeb Classical Library, 70-137.
- Ibn Khaldūn, 1958. *The Muqaddima: an Introduction to History* (trans. by Franz Rosenthal), London: Routledge, 3 vols.
- Jouanna, Jaques, 1999. *Hippocrates* (trans. by M.B. DeBevoise), Baltimore: John Hopkins Press.
- Khan, M.S., 1991. 'Qādī Sā'id al-Andalusī's *Ṭabaqāt al-Umam*: the First World History of Science' *Islamic Studies* 30: 4: 517-540.
- King, D.A., 1996. 'On the Role of the Muezzin and the Muwaqqit in Medieval Islamic Society' in: F. Jamil Ragep and Sally Ragep (eds.), *Tradition, Transmission, Transformation: Proceedings of two Conferences on Pre-Modern Science*, Leiden: Brill, 285-346.
- Kraemer, J.L., 1986. *Philosophy in the Renaissance of Islam, Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle*, Leiden: Brill.
- Leamay, Richard, 2000. 'Religion VS Science in Islam. The Medieval Debate around Astrology' in: Carmela Baffioni (ed.), *Religion Versus Science in Islam: a Medieval and Modern Debate (Oriente Moderno* 19): 557-575.

- Livingston, John W., 1992. 'Science and the Occult in the Thinking of Ibn Qayyim al-Jawziyya', *Journal of the American Oriental Society* 112: 4: 598-610.
- Al-Mas'ūdī, 1967. *Kitāb al-Tanbīh wa-l-Ashrāf* (ed. De Goeje, M.G.), Leiden: Brill.
- Miquel, A., 1971. 'Iklim', *Encyclopedia of Islam* (2nd edition), Leiden: Brill, vol. 3: 1077.
- Peters, E.F., 1990. 'Hermes and Harran: the Roots of Arabic-Islamic Occultism', in: Michel M. Mazzaoui and Vera B. Moreen (eds.), *Intellectual Studies on Islam: Essays written in Honor of Martin Dickson*, Utah: University of Utah Press, 185-215.
- Richter-Bernburg, Lutz, 1982. 'Ibn Al-Māristānīya: the Career of a Hanbalite Intellectual in Sixth/Twelfth Century Baghdad', *Journal of the American Oriental Society* 102: 3: 265-283.
- Sabra, A.I., 1994. 'Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology, the Evidence of the Fourteenth Century', *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 9: 1-42.
- Salem, Sema'an I. and Kumar, Alok (trans. and eds.), 1996. *Science in the Medieval World 'Book of Categories of Nations' by Sā'id al-Andalusī*, Austin: University of Texas Press.
- Sezgin, Fuat, 1970. *Geschichte des Arabischen Schriftum* (Band 3 Medizin Pharmzie-Tierheilkunde Bis 430 H.), Leiden: Brill.
- Tolmacheva, M.A., 1982. 'Geography and Cartography, Islamic', in: Joseph R. Strayer (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, New-York: Scribner, vol. 5: 391-395.
- Ullmann, M., 1970. *Die Medizin im Islam*, Leiden and Köln: Brill.

נדפסו לאחרונה: ספרים אקדמיים חדשים בשפות האזור

במדור זה אנו מפרסמים סקירה תמציתית ועדכנית של ספרים אקדמיים בשפות האזור (ערבית, תורכית ופרסית), בתחום לימודי המזרח התיכון והאסלאם. מטרתנו כאן היא כפולה: ראשית, לחשוף בפני חוקרים וסטודנטים פרסומים מחקריים חדשים שנדפסו בשפות אלו; ושנית, לפתוח צוהר לקוראי העברית בכלל – גם אם אינם מומחים או חוקרים בתחום לימודי המזרח התיכון והאסלאם – לנושאים המעסיקים את השיח הציבורי והאקדמי במדינות האזור, ולהלכי הרוח והמגמות העכשוויות בחיי התרבות של אזורנו. אנו מזמינים חוקרים וסטודנטים להציע נושאים וספרים לסקירה במדור זה.

הוויכוח על הגלובליזציה בעולם הערבי

מדור 'נדפסו לאחרונה' עוסק הפעם בספרות אקדמית בערבית בנושא הגלובליזציה. כמו בשאר מדינות העולם, סוגיה זו תופסת מקום מרכזי בדיון הציבורי וזוכה להתעניינות מרבית בקרב החוקרים בעולם הערבי. אפשר למצוא לכך ביטוי בריבוי החיבורים שיצאו לאור לאחרונה העוסקים בנושא, ובמקום החשוב שהדיון על אודות הגלובליזציה זוכה לו באתרי האינטרנט השונים. בנוסף לכך, פעולות המחאה וההתנגדות לגלובליזציה הולכות ומתפשטות ברחבי העולם הערבי; מפלגות, קבוצות וארגונים שונים מוחים נגד המערכת הקפיטליסטית השולטת כיום בתהליכים אלה.

המונח 'גלובליזציה' מתייחס למספר רב של תהליכים רחבי היקף ולכן יש לו כמה הגדרות שונות. בהתאם, גם הספרים שנסקרים כאן דנים בנושא מזוויות שונות, ואפשר לומר שהם מייצגים נאמנה את היחס לנושא זה במדינות ערב ובעיקר את הדיונים האקדמיים והאינטלקטואליים בקרב החוגים השונים, ובקרב פעילים העוסקים בנושא. לפני שנעמוד על מה שנאמר בספרים אלו ראוי שנפתח בהגדרת המונח.

להלן שתי הגדרות הכוללות את רוב ההיבטים של התהליך המורכב הנדון. את הראשונה מציע אורי רם, המגדיר גלובליזציה כ'פעולתם של מגעי הגומלין החברתיים בכלל והכלכליים בפרט אל מעבר להקשר המקומי והפיכתם לעולמיים, תוך חציית גבולות מדינות הלאום. בכלל זה, תנועה מוגברת, מואצת ומתפשטת של בני אדם, הון, סחורות ומסרים' (רם 2005: 12).

הגדרה נוספת לגלובליזציה היא: 'תהליך של שיתוף פעולה בינלאומי ורב צדדי, המגביר את האינטגרציה של המערכת העולמית משום שהוא מאפשר תנועה חופשית של סחורות, שירותים, מידע ואנשים בין מדינות, וכך הוא מעודד אותן להתקרב זו לזו. התהליך גם מתייחס בהגדרתו הרחבה להתפשטותם של קשרים פיננסיים חובקי עולם, לארגונים מחדש של חיי החברה בקנה מידה עולמי ולצמיחתן של תודעות כלל עולמיות מסוגים שונים' (Rutherford 2002: 232).

עיון בספרים הנסקרים כאן מעיד על כך שבעולם הערבי מתקיימים דיונים ערים וויכוחים עזים על אודות הגלובליזציה, ומרבית המחברים מבקרים אותה בחריפות ואף מתנגדים לה. אך גם מבקריה הנחרצים ביותר של הגלובליזציה אינם מתנגדים לשאיפה לכונן קהילייה בינלאומית, או לעצם התופעה, הנתפסת כבלתי נמנעת, אלא להיותה נשלטת בידי תאגידים קפיטליסטיים, ומכאן – בעיקר להשלכות של הקפיטליזם הגלובלי. לדבריהם, קפיטליזם זה גורם לעניים ודלי האמצעים לחיות לצמיחות בשירותם של בעלי ההון מן המערב העשיר ללא תקווה להיחלץ ממצב זה ולפתח את עצמם ואת כלכלתם. המתנגדים גם רואים בגלובליזציה גורם המפיץ תרבות ממוסחרת וטוענים כי קשר גלובלי מחליש תרבויות מקומיות ואלה מפנות את מקומן לתרבות אחידה, שמתעצבת

תחת השפעתה הדומיננטית של התרבות האמריקאית. הכותבים מטילים על הגלובליזציה את האחריות להעמקת הפערים בין המדינות המבוססות למדינות העניות ולהחרפת אי השוויון בעולם. לדברי הכותבים, כלכלת השוק הרב־לאומית גורמת לדיכוי מחפיר של אוכלוסיות נחשלות בכל רחבי העולם. תופעה נוספת תוצאת הגלובליזציה היא פגיעה בריבונותן של קהילות ומדינות. כתוצאה מהלחץ של התאגידים הרב־לאומיים ושל מוסדות הכלכלה העולמית, הולכת המדינה ומאבדת את תפקידיה החברתיים. יש לציין, שהתנגדות לגלובליזציה נובעת גם מכך שחלק ממבקריה רואים בה גלגול חדש ומתוחכם יותר של האימפריאליזם המערבי.

כאמור, למרות ההתנגדויות נשמעים קולות המבקשים שלא לדחות את הגלובליזציה על הסף, וממילא רואים בה עובדה קיימת שאין להתעלם ממנה. הם קוראים לפעול בצורה מחושבת כדי לצמצם ככל הניתן את ההשלכות השליליות שלה, ובה בעת לפעול כדי להשתלב בכלכלה העולמית וליהנות מפירותיה. הם טוענים שהמתנגדים לגלובליזציה והשוללים אותה גורמים נזק עצום משום שאין אפשרות להתנגד לכלכלת השוק החופשי על אף מגרעותיה הרבות.

כחלופה, הכותבים מציעים את מה שהם מגדירים 'אוניברסליזם' (אל־עאלַמיה) המושתת על הבנה ודו־שיח בין העמים. בניגוד לגלובליזציה, האוניברסליזם לא יהיה מושתת על ניצול, כפייה והגמוניה אלא יבוסס על שיתוף פעולה בין מדינות העולם ועל חלוקה שוויונית יותר של המשאבים, וכך יביא ליותר צדק. הם מצדדים באוניברסליזם וקוראים ליישם אותו כי הוא אנושי וצודק יותר.

1 אַהַמַּד סֶדְקִי אַל־דְּגַאנִי, זְלִיְלָה פִי אַל־עוֹלָמָה וְסַעֲדִי נַחֵו אַל־עֵאֲלַמְיָה (טלטלה בגלובליזציה והתקדמות לעבר האוניברסליזם), קאהיר: דאר אל־מַסְתַּקְבַּל אַל־עַרְבִי, 2003, עמ' 480.

אל־דג'אני מביע בספרו זה התנגדות נחרצת לגלובליזציה בשל מה שהוא רואה כהשלכותיה השליליות על זהויות ותרבויות. הוא אינו מסתפק בהבעת התנגדותו לגלובליזציה אלא מציע חלופה בצורת אוניברסליזם (אל־עאלַמיה). הטלטלה בכותרת הספר מכוונת לאירועי 11 בספטמבר בארצות הברית. המחבר מציין שמגדלי התאומים בניו־יורק, שקרסו בשנת 2001, היו הסמל הבולט ביותר של ההגמוניה של הכלכלה הקפיטליסטית שהגלובליזציה מכווננת, בעוד שבניין הפנטגון מסמל את ההגמוניה הצבאית של הגלובליזציה. אל־דג'אני מסביר את התופעה, מנתח אותה ומשרטט את הצפוי בעתיד הקרוב כתוצאה מכלכלת השוק החופשי ומהגלובליזציה הקפיטליסטית. הוא מפרט את מגוון ההשלכות מרחיקות הלכת שיהיו לתופעה זו על החברה, המשפחה ובריאות הציבור. לטענתו הגופים הנהנים מהגלובליזציה, כמו התאגידים הענקיים (קוקה קולה, מקדונלד'ס

ומייקרוסופט), החברות הרב־לאומיות והמוסדות הפיננסים הבינלאומיים (ארגון הסחר העולמי, הבנק העולמי וקרן המטבע הבינלאומית) עושים הכול כדי לכפות את רצונם ואת האידאולוגיה שלהם באמצעות הגלובליזציה. אל־דג'אני מצביע על הכוח המשחית של גופים הנאבקים להשיג הגמוניה עולמית של ממון. לפיכך, הוא צופה כי הגלובליזציה תביא לפרוץ קונפליקטים ומלחמות בין המדינות העשירות הנהנות ממנה לבין המדינות המתפתחות הנמצאות בצד המפסיד ממנה.

השלכה שלילית נוספת של הגלובליזציה היא השפעתה על זהויות מקומיות ועל הייחודיות של תרבויות. הוא מתאר כיצד גופים כלכליים פועלים כדי להטיל את מרותם הכלכלית, ולהביא את האנשים לאמץ את תרבות הצריכה המערבית. זהו תהליך מסוכן, הכרוך במעין כפייה על האדם לאמץ הרגלים מוכתבים וערכים המשרתים גוף אחר ולא אותו עצמו. הצרכן תמיד יהיה כפוף ליצרנים ותלוי בהם ויאמץ מוצרי צריכה וסגנונות צריכה מיובאים. החברות הרב־לאומיות, שכל מעייניהן לגרוף רווחים בלי לתהות מהן התוצאות הנלוות לגבי הצרכן, פוגעות בחברות ובתרבויות ומשטשות את זהותן הייחודית משום שהן מפיצות תרבות צריכה אחידה.

המחבר להוט לשכנע את הקורא להתנגד באופן נחרץ לגלובליזציה, לכל הכרוך בה ולמה שהיא מייצגת, ולצדד בגישה החלופית: האוניברסליזם. האוניברסליזם הוא תהליך מתמשך ומתפתח שהגופים הקטנים והגדולים משתפים בו פעולה, ובמהלכו מתקיימות השפעות הדדיות ועירוב של תרבויות שונות. התוצאה לרוב חיובית ומיטיבה עם המדינות המשתפות פעולה. בניגוד לגלובליזציה המבוססת על כפייה, ניצול ושעבוד של המדינות החלשות והעניות, האוניברסליזם מבוסס על שיתוף פעולה במסגרת של מערכת בינלאומית ועל פתיחות, ולפיכך, הוא עתיד להבטיח צדק חברתי, שחרור האדם ושלוש. בפרק השני של הספר המחבר בוחן את ההשלכות של אירועי 11 בספטמבר על הזירה הבינלאומית. כמו כן הוא מתייחס למלחמה שמנהלת ארצות הברית נגד מה שהיא מכנה 'הטרור'. אל־דג'אני סבור שיש להגדיר קודם כל מהו טרור ולעמוד על הגורמים לו. כדי להביא לכך שהשלוש והאחוה ישררו בין העמים אנו צריכים לברר מהן הסיבות שבעטיין פורצות המלחמות. לדעתו חייבים לטפל בשחיתות, בדיכוי ובקיפוח המתמשך שסובלים אזרחים במדינות שונות, ולהפסיק את הכיבוש, או כל נטייה של מעצמות לפלוש לטריטוריה של מדינה אחרת. יש לכבד את האמנות הבינלאומיות ואת החוק כדי להביא למצב של שלום ושיתוף פעולה בין מדינות העולם. לא ניתן להגיע למצב מעין זה אם המעצמות והגופים החזקים ממשיכים לדבוק בגלובליזציה לשם קידום אינטרסים קפיטליסטיים אנוכיים שלהם.

לקראת סוף הדיון אל־דג'אני מצביע על כך שעל אף שהוא אופטימי, קיימת אווירה של תסכול ויאוש בקרב האומה (הערבית), בעיקר כתוצאה מהלחימה הניטשת היום בעיראק, אותה מלחמה שמנהלות ארצות הברית ובנות בריתה. הוא טוען

שהתפתחויות בעיראק צריכות להציב אתגר לערבים, ועליהם לתמוך בכוחות המתנגדים לנוכחות הזרה בעיראק. ההתנגדות חייבת להימשך משום שהיא האמצעי היחיד לעמוד בפני ההגמוניה של ארצות הברית, להתקומם נגד הגלובליזציה הדורסנית ולהתקדם בכיוון האוניברסליזם.

אל־דג'אני קורא למדינות ערב לפעול יחד כדי להביא שינוי ורפורמה בעולם הערבי ובו בזמן גם לפעול בצורה נמרצת כדי להתנגד לכוחות העומדים מאחורי הגלובליזציה ותומכים בה. הוא קורא לאינטלקטואלים ולמשכילים, שהוא מכנה 'אל־חֶפְמָאא', לחבור יחד כדי לזרו את המעבר מעידן הגלובליזציה לעידן האוניברסליזם.

2 נזאר אל־פראוי, אל־עולמה ואזמת אל־דןלה אל־וטניה (הגלובליזציה ומשבר המדינה הלאומית), רבאט: אל־מע'רפה ל־ג'מיע, 2005.

ספר זה הוא פרי עטו של החוקר המרוקאי נזאר אל־פראוי, והוא מתאר את המשבר העמוק העובר על ישויות לאומיות בשל תופעת הגלובליזציה ואת כוחו הדורסני של הקפיטליזם העל־לאומי אשר אותותיו ניכרים כמעט בכל תחום מתחומי החיים. כמו כן הוא בוחן את הדרכים שבאמצעותן אפשר להתמודד עם התפשטות הגלובליזציה.

בהקדמה לספר זה כותב תאג' אל־דין אל־חסיני כי תופעת הגלובליזציה היא המייצג הנאמן של הסדר העולמי החד־קוטבי שמנהיגה ארצות הברית. הודות ליתרונה כמעצמה, הצליחה ארצות הברית, בעקבות התמוטטותו של הגוש הקומוניסטי ותום המלחמה הקרה, לכפות סדר עולמי חדש המושתת על הגמוניה, לא רק בהיבטים הצבאי והאסטרטגי. ארצות הברית הצליחה לחדור לתרבויות שונות ולהשפיע עליהן באמצעות שליטה במנגנוני המידע ובאמצעי התקשורת העולמיים. כך יצא שלא רק 'מדינות הדרום' התחילו לחשוש מכניעה להגמוניה של ארצות הברית ומהשפעה מרחיקת לכת על התרבויות והזהויות שלהן, אלא גם – ובאותה מידה – מדינות באירופה שהביעו דאגה מההשתלטות של ארצות הברית.

אל־פראוי מונה שורה של תופעות המייצגות את המשבר שעובר על קהילות ומדינות בעידן הגלובליזציה, למשל השחיקה בריבונותן. תאגידי ענק ומוסדות פיננסיים מפעילים לחץ בלתי פוסק במטרה לכפות על המדינות החלשות להיענות לתביעותיהם ותכתיביהם, וכוח העמידה של המדינה בפניהם ובפני חדירת כלכלת השוק העולמי –

1 מקובל להבחין בין המדינות העשירות והמפותחות, שרובן נמצאות בצפון כדור הארץ, לבין מדינות הדרום העניות המתפתחות כגון מדינות דרום אמריקה, אפריקה ומזרח אסיה.

כוח מוגבל מלכתחילה – נשחק. יכולתה של המדינה הריבונית להיות מעורבת בהרבה תחומים הולכת ומצטמצמת, המדינה מאבדת את תפקידיה החברתיים ועקב כך נפגעת הלגיטימיות שלה בעיני אזרחיה. תופעה זו חותרת תחת אושיות הסדר הפוליטי הקיים של המדינות הריבוניות, ומביאה לצמיחתו של משטר עולמי חדש, המשתף פעולה עם כוחות הגלובליזציה כדי לשמור על אינטרסים עסקיים.

המחבר מראה כיצד המדינות השונות מנסות להתמודד עם תופעת הגלובליזציה: ישנן מדינות שמן ההתחלה נכנעו והן מובלות בידי הכוחות העומדים מאחורי הגלובליזציה. קל לסוכני הגלובליזציה לחדור למדינות אלו ולקדם בהן את האינטרסים שלהם בהצלחה, בעיקר משום שלרשותם עומדים משאבים המאפשרים להם הפעלת לחצים כדי לכפות את דרישותיהם. לעומת המדינות הנכנעות מלכתחילה, יש מדינות המצליחות למצוא דרכים כדי להתגונן מפני ההשפעות השליליות של הגלובליזציה, והן פועלות כדי להפיק ממנה תועלת מחד גיסא, ולנסות למזער את נזקיה מאידך גיסא.

לטענת המחבר, סוגיה מרכזית העומדת על הפרק ושעל מקבלי ההחלטות במדינה לתת עליה את הדעת ולמצוא לה מענה, היא הגדרת תפקידה של המדינה בעידן הגלובליזציה הדורסנית. מאחר שלגלובליזציה יש השפעה ישירה בתחום הפוליטי, הכלכלי, התרבותי והחברתי, ומאחר שהיא מפעילה לחץ על המדינה כדי להביאה לכך שתיענה בחיוב לדרישותיהם של הגופים הכלכליים הבינלאומיים, נוצר מצב שבו מוסדות המדינה השונים נאלצים לשתף פעולה עם החברות הזרות, לשרת אותן ולשמש גם כמגנים על האינטרסים של תאגידי הענק וסוכניו של הקפיטליזם העולמי. בעקבות מעורבות חיצונית זו החברה האזרחית, כלי התקשורת והקבוצות השונות באותה המדינה נדחקים לשוליים ומאבדים כל השפעה, ולא עולה בידיהם לעמוד על המשמר ולהתנגד לגלובליזציה.

3 קאָדְרִי אַחַמַד חֵיֶדֶר, קְרֵאָאָת נִקְדִּיה פִּי אַל-עוֹלָמָה וַאֲל-תַאֲסֵלְם אַל-סִיאִסִּי (קריאה ביקורתית של הגלובליזציה והאסלאמיזציה הפוליטית), טֹנְעָאָ: דָאָר אַל-עַפִּיָּה, 2005, עמ' 282.

קאָדְרִי חֵיֶדֶר, חוֹקֵר תִּימָנִי, חִיבֵר עַד כֵּה חִמִּישָׁה סַפְרִים עוֹסְקִים בְּפּוֹלִיטִיקָה פִּנְיָמִית בְּתִימָן וּבִמְאָבָק הַנִּיטֵשׁ בֵּין מַפְלָגוֹת וּקְבוּצוֹת שׁוֹנוֹת הַמְּבַקְשׁוֹת לְתַפּוֹס אֶת רִסְן הַשְּׁלִטוֹן. סַפְרִיו עוֹסְקִים גַּם בְּסַפְרוֹת וּבִהֲגוֹת הַפּוֹלִיטִית. בְּסַפֵּר זֶה הוּא מְגִישׁ אֶלְקוֹרָא דִּיוֹן מְעַמִּיק וּבִיקוּרָתִי בְּסוּגִיַּת הַגְּלׁוֹבַלִּיזָצִיָּה. הוּא מְצִיג בְּפָנֵי הַקּוֹרָא אֶת הַתְּפִיסוֹת הַלִּיבֵרָלִיוֹת (הַתּוֹמְכוֹת בְּגְלׁוֹבַלִּיזָצִיָּה) וְאֶת הַתְּפִיסוֹת הַרְדִּיקָלִיוֹת (הַמְתַּנְגְּדוֹת לָהּ) הַמַּאֲפִיִּינוֹת אֶת הַדִּיוֹן הַמְתַּקִּיִּים סְבִיב הַנוּשָׂא בְּעוֹלָם הָעֵרָבִי.

הַסַּפֵּר מְחוֹלֵק לְשְׁלוֹשָׁה פְּרָקִים. כּוֹתֵרְתוֹ שֶׁל הַפְּרָק הָרִאשׁוֹן: 'הַגְּלׁוֹבַלִּיזָצִיָּה וְשִׂאלַת הַזְּהוּת', וְהַמְּחַבֵּר דֵּן בּוֹ בְּמִשְׁמְעוֹת הָרַעִיוֹנִית וְהַתְּרַבּוּתִית שֶׁל הַגְּלׁוֹבַלִּיזָצִיָּה וּבִיחַס בִּינָה

ובין חיי היומיום של החברות והעמים הנאלצים להתאים את עצמם לעידן החדש. הדיון נסב גם על הקשר בין הגלובליזציה ותרבות התמונה' (ת'קאפת אל-סורה), והשפעת התקשורת החזותית (אל-אעלאם אל-מראי) על חיי היומיום של האזרחים. חידר מתאר מאבק הניטש בין המילה הכתובה, המגלמת את המחשבה והרעיון, לבין התמונה, המרוקנת את המילה מתוכנה, לדעתו. בהמשך הדיון בפרק הזה המחבר בוחן את ההגות הפוליטית בעידן הגלובליזציה, בעיקר בעולם הערבי. הוא סוקר חילוקי דעות ופולמוסים שהתעוררו בעולם הערבי סביב הנושא, וסבור שעל הוגי הדעות והאינטלקטואלים בעולם הערבי לגבש עמדה איתנה וברורה לגבי הגלובליזציה, ולהכריע אם לדחות אותה מכל וכל או לקבל אותה על כל צורותיה.

הפרק השני, 'האסלאמיזציה הפוליטית', נסב סביב סוגיית הטרור. חידר מראה שהטרור מתחיל כטרור רעיוני המופנה בעיקר נגד החוגים הליברליים ודעותיהם. בהמשך הפרק ישנו דיון על קנאי האסלאם ובחינה של הגורמים שהביאו לצמיחתו של האסלאם הפוליטי הפונדמנטליסטי. חידר עוסק באלימות בקרב קבוצות אלו ובעיקר זו המופנית כלפי המדינה והחברה. הוא מאמין שחובה על עמי האזור לבחור בערכים דמוקרטיים, בחופש ובקירות, שכן אם יותירו את הזירה פנויה לכוחות הקיצוניים, ייאלצו כוחות קיצוניים להתערב כדי לכפות שינויים ורפורמות, ומובן שלמעורבות היצרנית מעין זו ישנן השפעות על החברות והקבוצות הפוליטיות השונות, ולא תמיד השפעות אלו רצויות.

הפרק השלישי והאחרון של הספר בוחן את שאלת הפוליטיקה והדת. המחבר מציע ניתוח אמין וענייני של התנועות והקבוצות האסלאמיות הקיצוניות. למעשה הוא שופט אותן, ובסופו של דבר פוסק שקבוצות אסלאמיות אלו הן בעיקר קבוצות של מפירי חוק הרומסות את החוק ביד גסה. במעשיהן, לדבריו, הן הוציאו את עצמן מן המסגרת הרחבה של הדת.

4 סוף עבד אל-עזיז אל-סיף, אל-עולמה ות'קאפת אל-אסת'הלאפ פי אל-מג'ת'מע (הגלובליזציה ותרבות הצריכה בחברה), ריאד: כתאב אל-ריאד, 2004.

הספר עוסק בשני נושאים עיקריים: תחילה, הוא דן בשליטה של החברות המסחריות, התאגידים הרב-לאומיים ומוסדות הכלכלה העולמית על הכלכלה העולמית, והשליטה של גופים אלה גם במשאבים של המדינות המתפתחות, שליטה המרוששת את מדינות העולם השלישי. בדרך זו הגלובליזציה מביאה להעמקת הפערים בין המדינות המבוססות למדינות העניות. תאגידי הענק מבקשים לצבור רווחים והם מוכנים לנקוט בכל אמצעי, כולל להכפיף ממשלות, כדי להשיג את מטרותיהם. אל-סיף מפרט את האמצעים שחברות ותאגידי אלו משתמשים בהם כדי להשיג את מבוקשם ולהגשים את יעדיהם, בעיקר

הוא מתאר את הסיוע שהם מקבלים מידי פוליטיקאים הפועלים בשירותם. הוא טוען שחברות מסחריות אלו מנהלות את העולם באמצעות שלט רחוק וכך עולה בידן לעצב תרבות צריכה ולהפיץ אותה בין החברות והעמים השונים.

החלק השני עוסק במה שאל־סיף רואה כהתבססותה של תרבות הצריכה המערבית בחברות שהגלובליזציה חודרת אליהן. לשיטתו, תרבות הצריכה היא תופעת לוואי ישירה של התחזקות התאגידים שמטרתם העיקרית היא שיווק ורווח. חברות הענק מביאות את הצרכן להיכנע להן באמצעות הפרסום ואמצעי התקשורת העומדים לרשותן. אל־סיף יוצא נגד תופעת תרבות הצריכה בטענה שהרגלי הצריכה החדשים מוגזמים ומשפיעים על הערכים ועל זהויות מקומיות ומנהגים מקומיים. הפרסומות מעוותות את סולם הערכים של האזרחים, הסמלים שהן משתמשות בהם פוגעים בצרכנים באופן גס, ולדבריו, הצריכה הראוותנית בצורתה החדשה הופכת את הצרכן לפסיבי יותר. תרבות הצריכה שנכפית על האזרחים גורמת להרס של משפחות ולנזקים עצומים לחברה.

המחבר קורא לשלוט במה שהוא מכנה 'שיגעון הצריכה' (ג'נון אל־אסתֶהֶלאפ), לצמצם את הבזבזנות ואת ההוצאות המיותרות ואת רכישת המוצרים שהפרט והחברה אינם זקוקים להם. כדוגמה הוא מביא את הנשים בערב הסעודית המוציאות סכומי עתק על רכישת מוצרי קוסמטיקה. היקף היבוא של מוצרים אלו מגיע לסכומים אדירים. לאל־סיף יש המלצות מעשיות כיצד לשלוט בהוצאות ולהימנע מקניות מיותרות. כך, לדעתו, יוכל הפרט לנתב את ההשקעות לערוצים שיש בהם תועלת.

אל־סיף טוען שבפתחה של המאה העשרים ואחת העולם נכנס לעידן כלכלי חדש. העולם החדש נתון לשליטת המעצמות ובראשן ארצות הברית שכלכלתה קפיטליסטית, והיא משליטה אותה על כלכלת שאר העולם ביד רמה. ההגמוניה של ארצות הברית היא גם צבאית וגם כלכלית, היא שולטת בשוק וחולשת על מקורות האנרגיה והמשאבים בעולם. המציאות הכלכלית הקשה מתבטאת בפער העצום הקיים היום בין מדינות הצפון העשירות לבין מדינות הדרום העניות. אי־השוויון העולמי רק גדל והוא יביא להחרפת הקיטוב הגלובלי, יהיה זרו לאלימות ויגרום למשברים ולמחלוקות שלא יפתרו בקלות, אפילו אם ירצו בכך המדינות שהביאו ליצירת מצב זה.

5 פְתַחִי עֵבֶד אֶל־פְּתָאח, אֶל־תִּקְאָפָה וְאֶל־עוֹלָמָה (תרבות וגלובליזציה), קאהיר: אל־הִיא אל־מִמְקֵרִיָה לִל־פְּתָאב, 2004, 176 עמ'.

הספר הנסקר כאן עוסק בגלובליזציה ובוהות. למן תחילת הדיון עבד אל־פתאח מבהיר שאין לראות בגלובליזציה עניין שלילי. הגלובליזציה פירושה לחיות בכפר גלובלי, בעולם המושתת על קשרים ואינטרסים משותפים. לא ניתן להתעלם מתופעה זו מאחר שהעולם חי בעידן של מהפכה טכנולוגית ומדעית שיש לה ביטויים שונים בתחומי

הפוליטיקה, הכלכלה, האמנות והתרבות. תרבות צריכה, נורמות וערכים שונים חודרים לחיינו באמצעות רשת האינטרנט ותקשורת הלוויינים.

על פי עבד אל-פתאח השינויים האלה צמצמו מאוד את השליטה והסמכות של המדינות הרודניות. לידו של המחבר דחיית הגלובליזציה משמעה לצאת מההקשר ההיסטורי העכשווי ולשוב לעבר הרחוק ולמצב של ראקציה, קיפאון ובורות. הוא מסייג מקולותיהם של רבים בעולם הערבי החוששים מהשפעותיה של הגלובליזציה על התרבות וההווה, משום שלטענתו את הוהות התרבותית מעצבים תנאים גאוגרפיים והיסטוריים ייחודיים. בנוסף, לשם עיצוב זהות תרבותית ייחודית חיוניות החירות והדמוקרטיה, המבטיחות חופש פולחן דתי וכיבוד האמונה של האחר. לדבריו, אין ספק שיש לערבים זהות תרבותית איתנה ומוצקה, אבל הקיפאון, הראקציה, דיכוי האישה המתמשך והעוול הנגרם לאזרחים מכרסמים בהותם הייחודית ופוגעים בה. לכן, אין לערבים סיבה לחשוש מהשלכותיה של הגלובליזציה דווקא.

המחבר מבקר את המציאות התרבותית בעולם הערבי, וטוען כי העמים באזורנו ממשיכים לדון באופן ראקציוני בסוגיות המורשת והמסורת של העבר, דבר המעיד על קיפאון מחשבותי ורעיוני. זאת, בשעה שבעולם סביב מתרחשת מהפכה מדעית וטכנולוגית. האינטלקטואל המנסה לקיים שיח תרבותי עכשווי בעולם הערבי מוצא את עצמו מוקף בשני זרמים מסוכנים: מבית, הזרם הפונדמנטליסטי הזוכה לתמיכה בשל היאוש שחשים האזרחים מול תנאי העוני ובהיעדר השינוי המיוחל. זרם זה משתמש בטרור ובדיכוי ומניח שרק בידיו האמת המוחלטת. ומחוץ, הזרם המנציח את המצב הקיים כשהוא מציג את החברות הערביות כחברות נחשלות, ראקציוניות ומפגרות ונותן בכך לגיטימציה להדרתן או למצור עליהן. לפי עבד אל-פתאח, לשני הזרמים יש מטרה אחת ברורה: לסכל כל ניסיון אמיתי ליצור מסגרת לשיח ערבי מודרני ועכשווי שיוכל לעורר לפעולה ולהתאים את עצמו לרוח התקופה.

המלחמות בין התרבויות ובין הקבוצות הדתיות משמשות בעיקר תירוץ להגברת שליטה ולהשגת אינטרסים צרים. הקפיטליזם העולמי החדש מתעלם מסוגיות כמו צדק חברתי, שוויון ודמוקרטיה ביחסי המדינות, ואינו פועל לצמצם את הפער הקיים בין המדינות המפותחות לבין המדינות המתפתחות.

מול הגלובליזציה הקפיטליסטית המחבר מציג את רעיון הגלובליזציה העממית (אל-עולמה אל-ג'מא'היריה), תנועה שלדבריו נמצאת עדיין בשלבי התהווה. הגופים העומדים מאחורי הגלובליזציה העממית כבר החלו בגיבוש תכניות והצעות, כמו הקריאה למדינות העשירות לחוק את החובות המצטברים של מדינות עניות בעולם השלישי, הדרישה להביא לפירוקן של הנשק להשמדה המונית, וגיבוש מסגרת להפצת רעיונות, כמו הדמוקרטיה, ביחסים בין המדינות. עבד אל-פתאח מביא את האו"ם כדוגמה, ומדגיש את תפקידו כמנגנון העומד בפני ההגמוניה שארצות הברית מנסה לכפות.

עבד אל־פתאח מעריך כי יש כיום יותר משלושים אלף ארגונים שניתן לשייך לכוחות הגלובליזציה העממית. בהם כוחות המזוהים עם השמאל הפוליטי החדש על גווניו השונים: גופים קומוניסטיים וסוציאליסטיים, מפלגות וארגונים 'ירוקים' הפועלים להגנת הסביבה, תומכי השלום ומפלגות שמצען ליברלי או רדיקלי. המכנה המשותף לכולם הוא ההתנגדות הנחרצת לגלובליזציה ולמצדדים בה.

הגלובליזציה העממית, לדעת המחבר, היא פועל יוצא של התמוטטות ברית המועצות. בעקבות מאורע זה החלו המפלגות הקומוניסטיות להרהר מחדש במצע שלהן ובתכניותיהן מתוך רצון להמשיך להשפיע ולמלא תפקיד בתנועת הגלובליזציה העממית הצומחת ונאבקת בהגמוניה של ארצות הברית ובצורות השונות של הגלובליזציה הקפיטליסטית. מפלגות אלו הצליחו לתפוס את השלטון בחלק מן המדינות בגוש הסובייטי לשעבר, כמו פולין, רומניה וסלובקיה.

6 עבד אל־האדי בו טאלב, נְהוּ עוֹלְמָה אַחְ'רָא אַפְתֵ'ר עֵדְלָן] וְאַנְסָאנִיתָן] (לקראת גלובליזציה שונה – צודקת ואנושית יותר), רבאט: דאר אל־נְשֵ'ר אל־מֶרְ'בִּיה, 2004, 117 עמ'.

בו טאלב עורך בספרו השוואה בין הגלובליזציה לאוניברסליות (אל־עאלמיה), וכצפוי, מצדד באוניברסליות בהיותו אנושי וצודק יותר. הנחתו היא כי האוניברסליות מאפשר שיתוף פעולה פורה ויעיל בין העמים, והודמנות לכל קבוצה להשפיע ולהיות מושפעת. הוא מאפשר את קיומה של קשת רחבה של אינטרסים ולפיכך כל מדינה שתצטרף למדינות זו תצא נשכרת. עם זאת, האוניברסליות לא יוכל להתקיים כל עוד המדינות העשירות והמפותחות עושקות ומנצלות את המשאבים של המדינות המתפתחות.

בו טאלב יוצא נגד הגישה התומכת בגלובליזציה, שאותה הוא מזהה עם ארצות הברית. תומכי הגלובליזציה טוענים כי שיטה כלכלית זו כבר התבססה והיא עובדה קיימת, ועל המערכת הבינלאומית לקבלה ולפעול בהתאם למצב שהיא יוצרת ואילו מדינות מתפתחות שלא ישתלבו במגמה זו ייוותרו מאחור בעוני ובדלות. על פי הגדרה זו הגלובליזציה היא האמצעי הזמין והיעיל ביותר כדי לחולל שינויים פוליטיים, חברתיים ורעיוניים במדינות העולם השלישי; השינוי לטובה תלוי רק בקבלת הגלובליזציה וביישומה.

על פי שיח זה, טוען בו טאלב, הגלובליזציה היא סוג של הגמוניה והטלת מרות על המדינות המתפתחות ועל חופש הבחירה בהן. היא תכונן עולם בלי גבולות כלכליים, הנשלט על ידי חוקי השוק העולמי החופשי. כלכלת השוק הרבי־לאומית מביאה לדיכוי מחפיר של אוכלוסיות נחשלות בכל רחבי העולם. העצמה הפוליטית של ארצות הברית אפשרה לה לקדם קווי מדיניות עולמיים התואמים את עמדתה ולדחוף לכיוון של שוק

חסיין אלעזול

חופשי בעזרתם של ארגונים עולמיים. בדרך זו נפוצים בכל העולם סמלים אמריקאיים ותרבות פופולרית אמריקאית.

המחבר מתאר גם את האופוזיציה לתפיסה זו, המדגישה את חוסר הצדק וחוסר השוויון שיוצר הקפיטליזם הגלובלי ואת הסכנה שבכוחו ההרסני לגבי מרבית אוכלוסיית העולם. הוא מתמקד בדוגמת ההתנגדות לגלובליזציה של אינטלקטואלים ואנשי רוח בצרפת, התנגדות שהצמיחה קבוצות הקוראות לשמור על זהות וייחוד תרבותי מול הלחץ של הגלובליזציה הקפיטליסטית המתוארת כתופעה מפלצתית. עוד מספר המחבר על שיטות שממשלת צרפת השתמשה בהן כדי לצמצם את ההשפעה של הגלובליזציה ואת נזקיה. כך, למשל, דרשה הממשלה בצרפת ממנהלי ערוצי הטלוויזיה לייחד כשישים אחוזים מהתוכניות שהם משדרים לתוכניות המייצגות את היבשת האירופית, ובכך למנוע מצב שבו נורמות, רעיונות ומנהגים המזוהים עם התרבות האמריקאית יגברו על מנהגים מקומיים.

חוסין אלעזול

ביבליוגרפיה

רם, אורי, 2005. הגלובליזציה של ישראל: מקוורלד בתל אביב, ג'יהאד בירושלים, תל-אביב: רסלינג.

Rutherford, Donald, 2002. *Routledge Dictionary of Economics* (2nd ed.), London and New York: Routledge.

רשימות ביקורת

Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation*, Leiden: Brill, 1999, 196 pp., Bibliography, Index.

מאז שנות הארבעים של המאה העשרים מתנהל ויכוח ער ומעניין בתוך החברה המוסלמית המודרנית סביב סוגיית הריבית הבנקאית. בלבו של הוויכוח הזה עומדת השאלה: האם הריבית הבנקאית שגובים הבנקים מלקוחותיהם עבור הלוואה או הריבית שהבנקים משלמים ללקוחותיהם עבור חסכונותיהם ופיקדונותיהם נחשבת לרֵבָא, האסור במפורש בהוראת הקוראן¹ ודברי הנביא, או שמא הרבא המתואר בקוראן שונה במהותו ובאופיו מן הריבית הבנקאית המודרנית. למעשה, השאלה הזו ממשיכה להעסיק מלומדים וחכמי דת מוסלמים רבים, והיא סוגיה שנויה במחלוקת עד עצם היום הזה. זאת, למרות שרוב חכמי הדת וההלכה המוסלמית קובעים באופן נחרץ שהריבית הבנקאית המודרנית היא- היא הרבא האסור בתכלית האיסור על פי חוקי האסלאם.

בקשר לפרשנות המונח רבא ולשאלה אם הריבית הבנקאית נכללת בו או לא קיימות שתי גישות שונות. הרבה מוסלמים, ובראשם חכמי דת ופוסקי הלכה מפורסמים דוגמת השיח' יוסף אל-קַרְדָאֵי, טוענים שהפרשנות של המונח רבא הנמצאת בספרות הפְּקָה (ספרות ההלכה המוסלמית) היא הפרשנות הנכונה וכל מוסלמי חייב לנהוג על פיה (אל-קַרְדָאֵי 2002: 416). לפי פרשנות זו, כל יתרה או תוספת על קרן ההלוואה או החיסכון נחשבת לרבא שיש להימנע מלשלם או לקחת. גישה זאת היא הנפוצה והרווחת כיום בעולם המוסלמי, והיא פרי הפרשנות הקלסית למונח רבא. בעקבות פרשנות זו התחילו מלומדים ותאורטיקנים אסלאמים כבר בשנות השישים לפתח ולקדם תאוריה חדשה של בנקאות אסלאמית שעיקרה בנקאות נטולת ריבית. בנקאות חדשה זו פיתחה שיטות חלופיות להפקת רווחים בהתבסס על מושגים שמקורם בספרות הפְּקָה האסלאמית (למשל סוגים שונים של שותפויות, כפי שיתואר בהמשך).

קיימת גישה שונה, שלא מעט מלומדים מוסלמים מאמצים אותה, ולפיה האיסור הקוראני על לקיחת ריבית נובע מסיבות הומניטריות ומשיקולים של מוסר.² במילים אחרות, האיסור המפורש שמטיל הקוראן על לקיחת ריבית ותשלומה נועד בעיקר כדי להציל את עניי החברה ונזקקה מתאוות הניצול הבלתי מוסרי של העשירים. בריבית

1 האיסור על הריבית מופיע בצורה מפורשת בסורת אל-בַּקָרָה: 'האוכלים ריבית לא יקומו לתחייה בלתי אם כנכפי השטן הקמים ונופלים. זאת על כי אמרו, דין ריבית כדין כל מיקח וממכר. ואולם אלוהים התיר את המיקח והממכר ואסר את הריבית'. (קוראן: אל-בַּקָרָה, 275. תרגום: אורי רובין).
2 למשל: אל-נג'ר 1989; אל-נמר 1989; Rahman 1964; Asad 1984.

הבנקאית של היום, מרכיב הניצול של השכבה החלשה בחברה אינו דומה לזה שהיה קיים בריבית הנשך שהייתה נפוצה לפני הופעת האסלאם. המוסלמים שמאמצים את הגישה הזו סבורים שהפרשנות שניתנה למונח רבא בספרות הפקה המסורתית אינה מתאימה למציאות המודרנית, משום שאינה לוקחת בחשבון את המניע ההומניטרי והמוסרי שבבסיס האיסור שבקוראן ומתעלמת ממנו כמעט לגמרי, ובמקום זאת מדגישה רק את הצד ההלכתי הפורמליסטי שלו.

ספרו של עבדאללה סעיד³ 'הבנקאות האסלאמית והריבית' תומך, ללא ספק, בגישה השנייה. כבר בפרק המבוא, סעיד מצהיר כי מטרת ספרו לבחון באופן ביקורתי את הפרשנות המסורתית לרבא באסלאם, פרשנות שהיא, לדעתו, אבן היסוד לבנקאות האסלאמית. הוא טוען כי חשוב לבחון מחדש את הפרשנות המסורתית לרבא לאור ההיבט המוסרי וההומניטרי שמשתקף בפסוקי הקוראן ובדברי הנביא. הוא אינו מבקש לפסול את הפרשנות המסורתית לפסוקי הרבא בקוראן ולדברי הנביא, פרשנות שאומצה והתקבלה במלואה בתקופה המודרנית, אך הוא מותח ביקורת על התעלמותה מן התפיסות המוסריות הקשורות לאיסור הריבית. בחלק השני של ספרו, סעיד דן במספר בעיות אחרות הקשורות לדרכי ההתנהלות של מערכת הבנקאות האסלאמית הנובעות מן הפרשנות הקלסית. לטענתו, פרשנות זו לוקה בחסר ומערימה קשיים במקום לפתור אותם. לדעתו של סעיד, עדיף להתמודד עם אותן בעיות – שחלקן פיננסיות וחלקן קשורות בפרקטיקות של הבנקאות – באמצעות אג'ת'האד (מאמץ מחשבתית) ולא באמצעות תקליד (חיקוי) שמכויות הלכתיות קודמות) הנפוץ והמוכר בספרי הפקה המסורתיים. במטרה לערוך דיון מעמיק ופרטני בסוגיות הקשורות במערכת הבנקאות האסלאמית, ובעיקר בסוגיית הריבית והפרשנות המסורתית שניתנה לה באסלאם, סעיד מחלק את ספרו לשני חלקים. החלק הראשון, שכולל את שלושת הפרקים הראשונים, עוסק בסוגיית הריבית בקוראן ובהדית', ובגישות הפרשניות השונות לסוגיה זו. חלקו השני של הספר בוחן את דרכי הפעולה שנוקטים הבנקים האסלאמיים ודן בדרכי יישומו של האידיאל הדתי במציאות הכלכלית המודרנית.

בפרק הראשון סעיד בוחן את הרקע ההיסטורי לסוגיית הריבית בעת החדשה, ולצד זאת הוא עוקב אחרי התפתחותם של הבנקים האסלאמיים בתקופה המודרנית ומנסה לאתר את הגורמים העיקריים שהביאו לצמיחתה של תופעת הבנקאות האסלאמית ועיצבו את דמותה. סעיד מסביר שעל רקע הדעיכה המוסרית והנחיתות המדעית-טכנולוגית של העולם האסלאמי בעת החדשה נולדה בשלהי המאה השמונה עשרה תנועת

3 פרופ' עבדאללה סעיד נולד ב-1960 במלדיבים, ומכהן כיום כראש החוג ללימודי האסלאם באוניברסיטת מלבורן באוסטרליה.

תחייה (Revivalism) שמטרתה המרכזית הייתה להחזיר את האומה המוסלמית לגדולתה על ידי חזרה למקורות התבונה והכוח שהם הקוראן והסונה של הנביא (6: Saeed 1999). אחרי תקופה ארוכה של קיפאון ודריכה במקום, הולידה תנועת תחייה זו מספר לא קטן של גישות וזרמים רעיוניים חדשים באסלאם ומתוך אלה סעיד בוחר להתמקד בשתי גישות שונות לסוגיית הריבית.

לגישה הראשונה, סעיד קורא 'תנועת המודרניזם'. זרם זה צמח במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, ולפיו על חוקי האסלאם (השריעה) להתבסס על אג'ת'האד חדשני ששוואב את עקרונותיו לא רק מהטקסט הקוראני והסונה האותנטית של הנביא אלא גם מרוחו של הטקסט. המודרניסטים סבורים כי דיני הפולחן הם נצחיים, אך דינים הנוגעים לחיי החברה דורשים עיון מחודש בכל תקופה, על פי העקרונות הרוחניים והמוסריים של האסלאם. לפיכך, הם מחפשים בקוראן ובהדית' פתרון הולם ומקיף לבעיות מוסריות, דתיות וחברתיות של זמנם. הם בוחנים את הקוראן בהקשר ההיסטורי שלו במטרה לגלות את העקרונות הרוחניים והמוסריים של השריעה וטוענים שצריך להבין את הקוראן והסונה בהתאם לאותם עקרונות. לפי תפיסתם זו, לא כל צורות הריבית המודרנית נחשבות לרַבא, מלבד אלה שקיים בהן מרכיב או יסוד של ניצול ועושק.

הגישה השנייה, שסעיד מכנה 'תחייה מחודשת' (Neo-Revivalism), הופיעה כתנועת התעוררות אסלאמית במחצית הראשונה של המאה העשרים, ובעיקר על רקע החילוניות הגוברת בעולם האסלאמי. תנועה זו טוענת שמאחר שהאסלאם הוא דת טוטלית ונמצאים בו כל המרכיבים הדרושים לאושרו של האדם, אין צורך להחזיר אליו רעיונות חדשים והמצאות שמקורם בתרבות אחרת כמו, למשל, הריבית הבנקאית. המצדדים בדעה זו מתנגדים בתוקף לכל ניסיון התמערבות של החברה המוסלמית וכך, הם דוחים על הסף ופוסלים כל פרשנות חדשנית לקוראן ולסונה של הנביא. בין הקבוצות הנמנות על הזרם הזה ניתן לציין את תנועת 'האחים המוסלמים' במצרים ואת 'ג'מאעת אל-אסלאם' בפקיסטאן - שתי תנועות שהייתה להן תרומה משמעותית ביצירת תופעת הבנקאות האסלאמית המודרנית. פרשנותם היא פורמליסטית, כלומר נצמדת לפשט הכתוב בקוראן, והעיקרון המנחה אותם הוא התקליד ולא האג'ת'האד. לדעתם, תפקידו של האג'ת'האד במציאת פתרונות לבעיות שלא זכו להתייחסות בקוראן ובסונה של הנביא חייב להיות מוגבל, וזאת לעומת הגישה המודרניסטית, שמרחיבה את השימוש באג'ת'האד בפתרון בעיות הלכתיות מסוג זה באופן בלתי מוגבל כמעט.

סעיד חולק על חוקרים אחרים, המייחסים משקל רב לחלקן של מדינות המפרץ בהקמת הבנקים האסלאמיים (למשל: 7: Ahmad 1987). מדינות המפרץ השפיעו על הקמת הבנקאות האסלאמית, לדבריו, על ידי 'קבלני משנה' ולא באופן ישיר, וזאת בעיקר לאחר העלייה הדרמטית במחירי הנפט בעקבות האמברגו על יצוא הנפט ב-1973, כאשר עודף הכספים העצום ובעיית עודף המזומנים הביאו את מדינות המפרץ להשקיע

בכל מיני מיזמי פיתוח. הן מימנו, בין היתר, הקמת בנקים אסלאמיים במדינות מוסלמיות אחרות באמצעות ערוצים אחרים (Saeed 1999: 10-11). כמותן היו מדינות אחרות, דוגמת פקיסטאן וסודאן, שאימצו את הפרשנות המסורתית למונח רבא במלואה ואסרו על תשלום ולקחת ריבית בנקאית בדרכי חקיקה, מהלך אשר סלל את הדרך והניע את כינונה של בנקאות אסלאמית נטולת ריבית במדינות האלה. לפי תפיסתו של סעיד, הכוחות הדתיים, הכלכליים והפוליטיים הם הגורמים החשובים שהכריעו ושהביאו לצמיחתה של תופעת הבנקאות האסלאמית. אבל, לעניות דעתי, היה מקום להתייחס גם לכך שבעבר שלטה הכלכלה האסלאמית במחצית העולם כמעט. הגעגועים לתור הזהב ולעצמה המוסלמית הם מן הגורמים החשובים לכינונה של הבנקאות האסלאמית בימינו (אוסים 2004: 3).

הפרק השני בספרו של סעיד התפרסם בעבר בכתב העת *American Journal of Islamic Social Sciences* (ראו: Saeed 1995). כתב עת זה מיועד במוצהר לאינטלקטואלים מוסלמים הכותבים על האסלאם ומנסים לבחון האם עדיין יש לו מה להציע לאנושות המודרנית או שכבר אינו רלוונטי מול תהליך ההתמערבות והחילון של העולם, הנראה כבלתי הפיך וכבלתי ניתן לבלימה (פישמן 2003: 57). בפרק הזה סעיד קורא מחדש בעין ביקורתית את כל הפסוקים מן הקוראן וכמעט את כל אמרות הנביא האותנטיות הנוגעים בסוגיית הריבית. בתום בדיקה מעמיקה וקפדנית, הוא מסיק שההקשר של הפסוקים שמתייחסים לרבא מעיד שוב ושוב על כך שהקוראן דן בסוגיית הרבא ויוצא נגדה מפרספקטיבה מוסרית ולא דווקא פורמליסטית, וגם הסונה של הנביא יוצאת נגד הרבא מאותה נקודת מבט. למעשה, מסקנתו של פרק זה היא הנחת היסוד שבבסיסו של הספר, ושאר פרקיו סובבים סביב הרעיון שטמון בה, אם כי בהיבטים אחרים של הבנקאות האסלאמית. בפרק המרכזי הזה סעיד בוחן בצורה ביקורתית, לא רק את סוגיית הרבא בקוראן, אלא גם את הפרשנות המסורתית שלה, ומראה איך ספרי הפרשנות למיניהם – אל-תפאסיר – התעלמו בשיטתיות מן ההיבט המוסרי שמשקפים פסוקי הרבא והקשרם. כמו כן, הוא מתייחס לסוגיית הרבא כפי שבאה לידי ביטוי בסונה ובספרות הפקה ומנסה להוכיח שמתוך דברי הנביא עולה שהרבא נאסר בצורה מוחלטת אך ורק מתוך מניעים מוסריים והומניטריים. לעומת זאת, חכמי ההלכה המוסלמית – הפקאהא – לא הבחינו בהיבט המוסרי המשתמע מפסוקי הקוראן, או לפחות התעלמו ממנו, והדגישו יתר על המידה את הצד הפורמליסטי של סוגיית הרבא. הם הרחיבו את משמעויותיו של המונח על ידי שימוש בקאס (היקש) מצד אחד, ומצד אחר המציאו דרכים שונות לעקוף את האיסור באמצעות 'פיקציות משפטיות' (חִיל). סעיד מבקר את הפקהאא על שנקטו תחבולות משפטיות כדי לעקוף את האיסור על לקחת ריבית, במקום לפתח שיטה הלכתית חדשנית שתשמר את רוח האיסור שבקוראן ובסונה אך תתאים אותו לזמננו. לכאורה זוהי ביקורת מוצדקת, אך למעשה סעיד מתעלם מהעובדה, שרוב הפקהאא

הללו השתייכו לאסכולה התנפית והיו כפופים לחשיבה דתית אורתודוקסית, שתפסה את האיסור הקוראני כחוק אלוהי. מנקודת מבטם נדרשו התחבולות על מנת לגשר בין החוק הדתי הנוקשה לבין המציאות הכלכלית והחברתית הדינמית (לביציון, אפרת וטלמון-הלר 1998: 71).

ההיבט המוסרי בולט מתוך פסוקי הקוראן המתעבים את הרבא ואת מי שדורש אותו; הוא מורגש היטב כאשר קוראים את אותם הפסוקים בתבונה. אולם הדבר המשמעותי שסעיד מתעקש להדגיש הוא את ההקשר הכללי, את המקום בקוראן שהפסוקים הדנים בריבא מופיעים בו: הפסוקים האלה מופיעים בקטע המטיף למאמינים לעזור לעניים ולנוקקים ודורש להגיש להם סיוע חומרי בצורת מתנה או תרומה. אם התרומה קשה ובלתי אפשרית, יש להציע להם סיוע בצורת הלוואה (קַרְדִּי תַסֵּן) המוקדשת בראש ובראשונה לאלוהים ומטרתה המשנית לעזור לאותם נוקקים להיחלץ ממצוקתם הכלכלית; אין לנצל את העניים ולדרוש מהם תוספת – רבא – על קרן הלוואה (Saeed 1999: 19). מבדיקת ההקשר הכללי של כל הפסוקים שמתייחסים לסוגיית הרבא, עולה כי הקוראן אוסר לקחת ריבית דווקא מהעניים והנוקקים שחיים בדוחק ושרויים במצוקה כלכלית חמורה. על סמך ראייה כללית זו, סעיד קובע שכל השימושים במונח רבא בקוראן יש להם משמעות אחת ויחידה והיא: תשלום שנכפה על חייב נזקק בגלל אי-יכולתו להחזיר את החוב בזמן (Saeed 1999: 21). מתוך הבנה כזאת, סעיד מסיק שהקוראן אוסר לקחת ריבית על הלוואה שנלקחה לצורך מחיה ולא על הלוואה שנועדה לצורכי מסחר. לדעתו, זוהי הנקודה המשמעותית שלא וכתה להתייחסות ראויה בפרשנות המסורתית. גישתו זו של סעיד עומדת בניגוד לבחינת ההקשר הספציפי של הפסוקים, המובילה בקלות להיבט הפורמליסטי היבט האוסר על כל סוגי הרבא.

הקוראן השתמש במונח רבא בהקשר של חובות כספיים ולא התייחס לשאלת מקור החובות האלה, אם הם תוצאת הלוואה או תשלום דחוי כחלק ממסחר. בסונה, לעומת זאת, המונח רבא משמש בעיקר כדי לתאר צורות מסחר שהיו מקובלות בתקופה הטרנס-אסלאמית, ואכן, בכל החדית'ים האותנטיים לא הוזכרו המונחים הלוואה (קַרְדִּי) או חוב (דִּין). על בסיס זה, אימצו קומץ קטן מבין העלמאא את הדעה שלפיה מה שנחשב לרבא הוא רק צורות מסוימות של מסחר, והם פסקו שאין צורך לכלול את הריבית על הלוואות וחובות בהגדרת המונח רבא. הטיעון העיקרי שלהם היה, שעצם העובדה שהנביא לא התייחס להלוואות וחובות מעידה על כך שהוא הבין את פסוקי הקוראן בדיוק לפי ההקשר המקורי שלהם, וזה בפירוש איסור לקחת ריבית על צורות מסוימות של מסחר בלבד.⁴ רוב העלמאא דחו בתוקף את העמדה הזו (Saeed 1999: 31).

4 כמו למשל האיסור על מכירת זהב תמורת זהב, כסף תמורת כסף, קמח תמורת קמח או מלח תמורת מלח אלא אם כן שווה בשווה מיד ליד, אחרת יהשב הדבר לריבית. ריבית מהסוג הזה נקראת רבא אל-פִּלִל.

בפרק השלישי סעיד מעלה שוב את הוויכוח המודרני על פירושו של המונח הקוראני רבא, ואת השאלה אם הוא בהכרח כולל את הריבית הבנקאית המודרנית. הגישה המודרניסטית מדגישה את הרציונל (אל-חֶפְמָה) שמאחורי האיסור בקוראן על לקיחת ריבית. לפי גישה זו האיסור מכוון להגן על פשוטי העם, הזקוקים להלוואות לצורכי מחייתם, מפני תאוות הבצע של המלווים העשירים. תומכי הגישה המודרניסטית אינם רואים בריבית הבנקאית רבא, כלומר אינם אוסרים אותה, כל עוד אינה עושקת את האדם ומנצלת אותו. הגישה המנוגדת, זו של תנועת התחייה המחודשת (Neo-Revivalism), מאמצת את הפרשנות המסורתית באופן מלא ורואה בריבית הבנקאית רבא לכל דבר. תומכי גישה זו טוענים שהחוק האלוהי שהתגלה בקוראן הוא ברור וחד משמעי ואין כל צורך לייחס לו משמעויות חדשות. הם דוחים כל פרשנות חדשה, גם כזו המתבססת על ניתוח ההיבט המוסרי של פסוקי הרבא, ומתעקשים על פרשנות בעלת אופי פורמליסטי בלבד.

בפרק הרביעי סעיד מתמקד בשני מושגים עיקריים שהבנקים האסלאמיים משתמשים בהם כחלופה לשימוש בריבית הבנקאית: המִדְאָרְבָּה והמִשְׁאָרְכָּה, שמשמעותם המעשית היא שיתוף ברווחים ובהפסדים. כאשר בודקים את משמעותו המקורית של המונח מִדְאָרְבָּה בספרות הפְּקָה המסורתית, מסתבר שזהו חוזה בין שני אנשים בענייני מסחר ועסקים. הצד האחד מציע את כישרונו המסחרי, והצד האחר מציע את המימון. בדרך כלל הצד הראשון נקרא מִדְאָרְבָּה והוא זה שנחשב לצד החלש בהתקשרות, ולכן לפי ספרות הפְּקָה אינו חייב להציע ערבויות לצד השני. כמו כן, יש לו מלוא חופש הפעולה בביצוע כל עסקה שהוא רוצה ובכל מקום שהוא בוחר על מנת לצבור רווחים. מבחינה משפטית כישרונותיו המסחריים של המִדְאָרְבָּה נתפסים כמחצית ההון המושקע במסחר, לכן הרווחים וההפסדים מתחלקים בין שני הצדדים שווה בשווה. יתר על כן, במקרה של אבדן הכסף הוא אינו חייב להחזיר את הקרן לצד המשקיע (סאבֶּק 1995: 152). לטענתו של סעיד, רוקנו הבנקים את מושג המִדְאָרְבָּה ממשמעותו המקורית והשאירו רק את הקליפה. בחוזה המִדְאָרְבָּה המודרני בין הלקוח – המִדְאָרְבָּה – לבנק האסלאמי, המימון שהבנק נותן הוא עבור עסקאות לטווח קצר. המימון לא נמסר ישירות למִדְאָרְבָּה והבנק רשאי להתערב בתנאי העסקה כדי להבטיח גם את השקעתו וגם את חלקו ברווחים. למעשה, למִדְאָרְבָּה אין חופש פעולה, תפקידו מוגבל והוא כבול לחוזה.

לפי דעתי, הביקורת שמותח סעיד על השימוש שהבנקים האסלאמיים עושים במושג מִדְאָרְבָּה היא נכונה בכל מה שקשור בהגבלת חופש הפעולה של המִדְאָרְבָּה (הלקוח), אבל הוא מתעלם מן ההיגיון שעומד מאחורי דרך הפעולה הזו. לפי מלומדים אסלאמיים,⁵

5 כמו למשל נזאם יעקובי, אחד מחמשת חברי מועצת השריעה של בנק שאמל האסלאמי בבחריין.

ההיגיון שעומד מאחורי שיטת המדארכה המודרנית הוא לעודד הלוואות זהירות יותר, כדי שכל לקוח יוציא רק בהתאם ליכולתו הכספית (אוסים 2004: 2). נקודה נוספת שסעידי אינו מתייחס אליה באופן מספק היא שהמדארכ הוא, בדרך כלל, הבנק עצמו. בהתאם לעיקרון המדארכה, הבנק, בהיותו המדארכ, משקיע את כספי הלקוחות והסכונותיהם במגוון מיזמים, כמו פרויקטים של נדל"ן, ובמקרה של הפסד הבנק ממשיך להתקיים ולא מתמוטט כי המימון שקיבל הוא בעיקר ללא ריבית. תומכי הבנקאות האסלאמית טוענים, כי מימון ללא ריבית עשוי למנוע מקרים כמו קריסת אנרון והמשבר בארגנטינה (אוסים 2004: 2).

סעידי גם בודק איך הבנקאות האסלאמית עושה שימוש במושג השני, המשארכה, שמשמעותו המילולית היא שותפות. למושג זה יש סימוכין וביסוס שרעי והוא אף מוזכר בצורה ברורה בקוראן ובסונה. במקור המשארכה מתארת שותפות בין שני צדדים ובמיוחד בעסקה מסחרית שכרוך בה סיכון ברמה סבירה. חכמי ההלכה קבעו שחלוקת הרווחים צריכה להיות בהתאם למה שסוכם מראש בחוזה שערכו ביניהם השותפים, ומאחר שהעסק הוא בעל אופי מסחרי המבוסס על פעולות מכירה וקנייה, לשותף המנהל את העסק יש חופש פעולה משמעותי בחיפוש אחרי רווחים. כמו כן נקבע שהשותף שמנהל את העסק אינו חייב להציג ערבויות כלשהן בפני השותף השני שמממן אותו, וזאת, מכיוון שהשותפות ביניהם מושתתת על אמון הדדי (סאבק 1995: 209).

סעידי טוען נגד הבנקאות האסלאמית, כי היא פסלה את כל צורות המשארכה המוזכרות בספרי הפקה המסורתיים, ואימצה לעצמה רק צורה אחת המוכרת בשם שריכת אל-ענאן שמשמעותה שותפות בעירבון מוגבל. שריכת אל-ענאן בין הבנק ובין הלקוח מאפשרת לבנק לצמצם את תפקידו של הלקוח משותף פעיל שאמור לנהל את העסק או הפרויקט לתפקיד סוכן בלבד הממלא אחר הוראות הבנק כפי שהן כתובות בחוזה.

בפרק החמישי בספרו סעידי מבקר שיטה פיננסית נוספת שבה משתמשת הבנקאות האסלאמית, והיא שיטת המראבחה, שחכמי ההלכה האסלאמית התירו למרות שאינה מוזכרת בקוראן או בחדיית. מראבחה היא בעצם עסקה משולשת בין הבנק, הלקוח שלו והמוכר של מצרך מסוים. לדוגמה, אם אחמד, לקוח אחד הבנקים האסלאמיים, מבקש לקנות מכונית בסכום של 10,000 דולר במימון הבנק, הוא פונה לבנק שבתורו קונה את המכונית מידי הסוחר, ואחמד מסכים לקנות את המכונית מידי הבנק ב-11,000 דולר,

6 כמו למשל: שריכת אל-מפאודה שהיא שותפות על בסיס שוויוני הן בהשקעה והן ברווחים והפסדים; שריכת אל-אבדאן שהיא שותפות בין בעלי מלאכות שונות כמו נגרים, מסגרים וסבלים בשכר עבודה שכולם מבצעים. וגם שריכת אל-וגייה שהיא בעצם שותפות על בסיס כבוד וקרדיט.

בתשלומים שישולמו בפרק זמן מסוים. למעשה, שתי העסקאות מתבצעות כמעט במקביל, אבל הבנק מחזיק בבעלות על המכונית לתקופה קצרה ליתר ביטחון, וכך נסגרת העסקה המכונה בשם מֶרֶאֶבְחָה. הבנק תמיד ידרוש מהלקוח לשלם סכום בנוסף על הקרן, סכום הזהה, פחות או יותר, לאחוז הריבית המקובל במדינה שבה נמצא הבנק (אוסים 2004: 1). סעיד טוען, כי מאחר שהמֶרֶאֶבְחָה היא אמצעי תשלום דחוי, היא מהווה 75% או אף יותר מסך כל נכסי ההשקעה של הבנקים האסלאמיים (Saeed 1999: 77).

נשאלת השאלה מדוע סעיד מבקר את שיטת המֶרֶאֶבְחָה, שבה הלקוח מסכים והבנק מוכן לשלם עבור המצרך שהלקוח מבקש לקנות. לטענתו של סעיד, עצם העובדה שהבנק מוכן לקבל את כספו בצורה דחויה ובתוספת מסוימת מעידה על כך שהבנק מכיר בערך הזמן בעסקאות מהסוג הזה. אם חוקי האסלאם מתירים לבנקאות האסלאמית להשתמש במכניזם הפיננסי של המֶרֶאֶבְחָה, הבסיס המוסרי לאסור על ריבית קבועה על הלוואות נשמט (Saeed 1999: 95). לסיכומו של עניין, סעיד מבקש לקבוע שהמֶרֶאֶבְחָה אינה אלא ריבית המסתתרת מתחת לרעלה דקיקה.

שלושת הפרקים האחרונים בספר עוסקים בהרחבה בכל מיני פרקטיקות ודרכי ניהול של מערכת הבנקאות האסלאמית. בפרק השישי סעיד מותח ביקורת חריפה למדי על שני בנקים אסלאמיים בירדן ובבחרייין שנוקטים מדיניות בלתי מתפשרת ונוקשה עם המפקידים. לא זו בלבד ששני הבנקים האלה מגלים אטימות ואדישות כלפי המפקידים, הם אף מסרבים לפצות אותם על שחיקת ערך פיקדונותיהם והסכונותיהם. המצב הזה גורם למפקידים להתאכזב ממדיניות הבנק, הלוקחת בחשבון רק את האינטרס של הבנק ומתעלמת מעקרונות הצדק וההגינות של הכלכלה האסלאמית.

בפרק השביעי והשמיני סעיד בודק איך מערכת הבנקאות האסלאמית, בסיוע מלומדים ויועצים דתיים, מנסה לשמור על 'כשרות דתית' אפילו בנושאים כמו נגזרות ואופציות. בדרך כלל, כל בנק אסלאמי מעסיק מספר מלומדים וחכמי הלכה ותפקידם לייעץ לבנק בכל מה שקשור לחוזים ולעסקאות בהתאם לעקרונות הדת. סעיד מצביע על שני מאפיינים של מועצות הייעוץ המלוות את הבנקים: מצד אחד, היועצים האלה תמיד נשענים על חוקי האסלאם כפי שהתפתחו ונקבעו בתקופת האסלאם הקלסי, ואינם מתחשבים במציאות המשתנה, מה שיוצר חילוקי דעות בתוך אותה מערכת בנקאות אסלאמית.⁷ מצד אחר, הם מנסים למצוא לכל מונח פיננסי מודרני מונח מקביל במסורת האסלאמית. אם אין מונח כזה בנמצא – מאסלמים את המונח הפיננסי המודרני. לדוגמה, כאשר הלקוח בעסקת המֶרֶאֶבְחָה לא עומד בתשלומים או ההחזרים החודשיים, הוא ישלם

7 לאחרונה התירו מלומדים במלויה הנפקת אגרות חוב אסלאמיות מיוחדות אך עמיתיהם במזרח התיכון מתחו על כך ביקורת חריפה.

ר'ראמת תאח'יר, קנס שאינו אלא ריבית פיגורים שהלקוח משלם לבנק המודרני תחת שם אסלאמי.

בסיכומו של הספר, סעיד קובע שהמציאות הבנקאית היום-יומית מוכיחה שהבנקים האסלאמיים אינם מסוגלים לוותר על הריבית בעסקאותיהם, ולמעשה הם מקבלים ריבית שהם מכנים בשמות אחרים. לדעתו, אין לקבל את הטענה שהכלכלה האסלאמית הצליחה לפתח מערכת בנקאות מודרנית ומתפקדת המבוססת על שיטה פיננסית נטולת ריבית.

חסן אל-הווייל

ביבליוגרפיה

אל-נג'ר, סיד, 1989. 'סיר אל-פאאדה יאדי וניפה חנויה פי אל-נזאם אל-אקתסאדי אל-מעארף', בתוך: סלאח מנת'סר (עורך), ארבאח אל-בנוכ. קאהיר: דאר אל-מעארף, 42-35.

אל-נמר, עבד אל-מנעם, 1989. 'עלא אי אסאס ג'רא אל-חכם בחרמת רבח אל-אידאע פי אל-בנוכ', בתוך: סלאח מנת'סר (עורך), ארבאח אל-בנוכ. קאהיר: דאר אל-מעארף, 60-53.

אל-ק'נדאוי, יוסף, 2002. פתאוא מעאסרה, כרך ג, כווית: דאר אל-קלם לל-נשר ואל-תווע.

לבציון, נחמיה, אפרת, דפנה וטלמון-הלר, דניאלה, 1998. האסלאם: מבוא להיסטוריה של הדת. כרך ב', תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

סאבק, סיד, 1998. פקה אל-סנה, כרך ב', ביירות: דאר אל-פפר. פישמן, שמאי, 2003. 'אסלאם אידיאולוגי בארצות-הברית: האג'ת'האד במחשבתו של ד"ר טאהא ג'אבר אל-ע'לואני', ג'מאעה 11: 81-51.

Ahmad, Ausaf, 1987. *Development and Problems of Islamic Banks*. Jeddah: Islamic Development Bank.

Asad, Muhammad, 1984. *The Message of the Quran*. Gibraltar: Dar al-Andalus.

Rahman, Fazlur, 1964. 'Riba and Interest', *Islamic Studies* 3: 1: 1-43.

Saeed, Abdullah, 1995. 'The Moral Context of the Prohibition of Riba in Islam Revisited', *American Journal of Islamic Social Sciences* 4: 496-517.

מקורות באינטרנט

אוסים, ג'רי, 2004. 'בנקאות, בשם אללה'. בתוך:

<http://images.maariv.co.il/cgi-bin/print.pl>

Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, London: Weidenfeld and Nicolson, 2003, 184 pp.

האסלאם – ממלכת הרשע של ימינו?

שמו של ספר זה מטעה, שכן 'משבר' אינו נדון כלל בספר. נושאו האמיתי של הספר הוא הקשר בין האסלאם כדת, אידאולוגיה ותפיסת עולם והטרור האסלאמי שהגיע לשיאו בפיגועי 'התאומים' בספטמבר 2001. לא רק הטרור של אל-קאעדה נבחן בספר, אלא כל שאלת האסלאם הקיצוני לגווניו השונים, ושאלת המחקר היא אחת לכל האורך: באיזו מידה ניתן לאתר קשר של סיבה ומסובב בין אסלאם קנאי זה לבין האסלאם המקורי, האסלאם הקלסי, שנוצר בידי מוחמד והתפתח במאות השנים שלאחר מכן. לזכותו של לואיס יאמר שזהו מחקר נועז, המנתח בצורה שקולה בעיה שאין ספור אנשים עוסקים בה מנקודת מוצא של דעות קדומות ושנאה קמאית לאסלאם, וללא דיון שקול במרכיביה ההיסטוריים והאינטלקטואליים. יתרה מזו, אמנם כבר קיימים היום ניסיונות רבים להסביר את העניין באופן מדעי, אך נדמה שכולם חלקיים. לואיס מספק את החסר הזה בכותבו ספר שלם על הבעיה. ומאחר שבנוסף לכך מדובר באחת הבעיות המרכזיות בחקר אסלאם של היום, מתקבל ספר בעל חשיבות, שמצדיק סקירה מפורטת במיוחד.

למרבה הפלא הספר אינו מציג את עצמו במפורש ככזה, היינו כמחקר הדין באחריות האסלאם לטרור ולקנאות של מוסלמים מסוימים; זה מתברר רק מכללא, אם כי אפשר לטעון שזה נרמז כבר בכותרת המשנה של הספר. ו'ו החיבור הנמצאת שם חייבת לומר לנו משהו משמעותי, אפילו להצביע על קשר סיבתי. אך עם זאת ברור שלואיס חושש מהביקורת הבלתי נמנעת שהתזה שלו תגרור. זו הסיבה, כנראה, לכך שהוא מסייג את דבריו על כל צעד ושעל, סייגים שבהרבה מקרים מבטלים לחלוטין את תקפותה של הטענה הנטענת במשפט. אלא שכדרכו של עולם, הסייגים נשכחים, והטענה עומדת. ההסתייגויות נראות כקריצת עין חביבה של לואיס לקוראיו המוקסמים, האמורים להבין שהן אינן באמת מחלישות את אשמת האסלאם.

ההוכחה הפשוטה לכך שהספר עוסק בשאלת הטרור האסלאמי ובקשרו הסיבתי לאסלאם נמצאת כבר במבוא; שם, ללא כל הסבר, המחבר מספר את סיפורו של אסאמה בן לאדן, וליתר דיוק, מנתח כמה מן המסמכים האידאולוגיים-דתיים-פוליטיים שהוא שלח לתקשורת העולמית. במסר אחד כזה דיבר בן לאדן על מתקפת המערב על העולם המוסלמי, שהחלה לפני כשמונים שנה, ולואיס מסביר לקוראיו כי הכוונה לסוף מלחמת העולם הראשונה. מנקודת המבט האסלאמית מדובר בסוף הח'ליפות המוסלמית-עוסמאנית. זה מאפשר ללואיס לספר לנו על מרכזיות רעיון הח'ליפות ומוסד הח'ליפות עבור מוסלמים באשר הם, שהרי הח'ליפה היה מנהיג האסלאם וראש המדינה, ואף 'מפקד

המאמינים'. בן לאדן מוצג כאן במשתמע כמוסלמי רגיל, החי עדיין את אסון ביטול הח'ליפות. אבל הבעיה בטיעונו של לואיס מתגלה כבר כאן: לואיס 'שוכח' לספר לקורא שהח'ליפות המוסלמית התקיימה רק עד שנת 1258, כאשר הח'ליפה האחרון הוצא להורג בידי המונגולים. היא הומצאה מחדש רק בסוף המאה התשע עשרה, כאשר הסלטאן העוסמאני (שבכל מקרה לא היה צאצא שבט קרניש ולכן, על פי האסלאם הקלסי, לא היה יכול להיות ח'ליפה) נותר מגנם האחרון של המוסלמים מפני הגל הגואה של אירופה הכובשת אט אט את העולם, והללו החלו, במעין שקר מוסכם, להתייחס אליו כאל ח'ליפה. התיאור של לואיס את הח'ליפות הוא מגמתי, כמובן, וכוונתו להציג את בן לאדן כמוסלמי הגון המפרש את דתו פירוש סביר, אפילו טבעי. האמת היא שבן לאדן ממציא כאן אסלאם שלא היה ולא נברא. לא האסלאם כפי שאכן היה הוא שיצר את בן לאדן, אלא בן לאדן הטרוריסט המציא אסלאם לפי צרכיו. מסמך זה גם נותן ללואיס הזדמנות לפרש את ההיסטוריה המוסלמית בדרך שמוסלמים מפרשים אותה, לדעתו. לדברי לואיס אין עוד 'עם' בעולם שידיעת ההיסטוריה חשובה ומשמעותית עבורו כמו המוסלמים, שכל בניו מודעים להיסטוריה שלהם באופן החי ביותר בכל רגע ורגע. אך אין מדובר בהיסטוריה סתם, אלא בהיסטוריה של הקהילה הדתית, האומה האסלאמית. מבחינתם, ההיסטוריה היא רצון אלוהים המתגשם בעולם הראלי, והעובדה שהאסלאם ירד במאות האחרונות פירושה שכל מוסלמי חייב להרגיש את הזעם הקדוש של היחלשות האסלאם ועליית המערב על חשבונו. זו היא משמעותה של ההיסטוריה המוסלמית – ובעצם, של האסלאם עצמו – להבנת הטרור האסלאמי. אלא שיש מספר בעיות בתיאור זה: האם באמת נכון שהמוסלמי הרגיל, שאינו איש האליטה בעלת ההשכלה האסלאמית, המתגורר בסומטרה או במרוקו, חי את תפארת העבר המוסלמי ביום-יום שלו? ומה קרה ללאומיות של המאה העשרים – האם זו לא החלישה את ההזדהות עם הדת וחיוקה את המרכיב האתני? אשר לשאלה הראשונה, ללואיס אין, כמובן, כל הוכחה לטענתו, ולדעתי אין בה כל ממש או היגיון: המזרח התיכון והאסלאם חיו בשלום יחסי עם העליונות הטכנולוגית של המערב ולא ראו בה סיבה לאלומות במשך כל המאה התשע עשרה והמחצית הראשונה של המאה העשרים. היכן הייתה המודעות, ההשפלה והחרון – תוצאת הפגיעה בעליונות האסלאמית? אנשי המזרח התיכון באלפיהם נסעו ללמוד במערב והפכו למעריציו המושבעים. המשפטן והאינטלקטואל הפלסטיני מוסא ע'למי כתב ב־1933 שהערצת הפלסטינים לאנגליה בשלהי השלטון העוסמאני הגיעה כדי כך שכאשר אדם ביקש להישבע על נכונות דבריו היה בן שיהו דורש שייתן לו 'מילה של אנגלי'. והוא מוסיף ומספר שהמחמאה הגדולה ביותר שאדם יכול היה לזכות בה הייתה האמירה שהוא 'ממש אנגלי'!

אפשר למצוא התבטאויות דומות מתקופות אלה בכל רחבי המזרח התיכון. רק מספר בטל בשישים מן הנוסעים חזרו מן המערב עם עוינות מסוג זו של סִיד קָטב. מודעות לגדולת העבר במזרח התיכון ובאסלאם ומרירות עקב כך החלו רק לאחר הופעת האסלאם הפוליטי, ובשום אופן אין זו יכולה להיחשב לתגובה אוטומטית לעליונות המערב. אשר לטיעון השני, כאילו המוסלמים חיים רגע־רגע את גדולת העבר האסלאמי דרך המסגדים ובתי הספר, היא אינה מוכחת ובלי ספק מוגזמת ביותר: סביר להניח שהמונים מקבלים בראש ובראשונה מסרים לאומיים. אחרי הכל, אין שום סימן לשבירת מחיצות אתניות תוך־אסלאמיות, למשל בין תורכים, ערבים ופרסים, למרות התחזקות האסלאם. לואיס מגזים גם באופן קיצוני בתיאור המידה שבה ההיסטוריה המוסלמית הייתה 'אסלאמית'. ההיסטוריוגרפיה העשירה באופן מדהים, שהוא עצמו מזכיר אותה, מנתה והויות לרוב, עירוניות, אזוריות, שושלתיות, וכמעט לעולם לא כלל-אסלאמיות. הספרות ההיסטורית העשירה ששרדה מראה שאפילו ארצות המזרח התיכון השונות כלל לא הומצאו בתחילת המאה העשרים, ויש להן שורשים אסלאמיים עמוקים ומכובדים (Gerber 2004). האסלאם אף התיר את קיומן של זהויות אתניות־תרבותיות פלורליסטיות כמו תורכים ופרסים תחת כנפיו, ואין ספק שלואיס יודע היטב שאלו לא הומצאו בעידן הלאומיות המודרנית. במסמך אידאולוגי שני של בן לאדן, שלואיס מנתה במבוא, הוא שוטח את טענותיו האידאולוגיות השיטתיות נגד אמריקה. המסמך מדבר על כיבושו של חצי האי ערב בידי אמריקה, ועל כך שהמוסלמים אינם יכולים לקבל את הכיבוש משום שזו הארץ הקדושה האמיתית היחידה למוסלמים. אי לזאת ניתנה פְּתוּא המתירה את דמם של אמריקאים באשר הם, חיילים או אזרחים, כל זמן שהכיבוש נמשך. אמנם לואיס מודה שעבור מיליוני מוסלמים זהו פירוש גרוטסקי של האסלאם, אבל הוא בכל זאת ממשיך להסביר מדוע האסלאם הקנאי, ואף הטרוריסטי, הם תוצאה טבעית של עולם המחשבה (והסוציולוגיה) של האסלאם.

הדיון המהותי מתחיל בפרק הראשון, העוסק בהגדרת האסלאם. הפרק מתחיל בגישה ידידותית לאסלאם, ומסביר שמבחינות רבות האסלאם דומה ליהדות ולנצרות. אבל מהר מאוד אנו מגיעים לתזה הבסיסית של הספר, זו הבאה להוכיח שמקור הרוע הוא אכן באסלאם המקורי. הטיעון נעוץ בהשוואה של הסוציולוגיה של עליית הנצרות עם זו של עליית האסלאם. הנצרות עלתה ככת רדופה בתוך האימפריה הרומית. במשך מאות שנים המדינה הסובבת הייתה נתון שאין לשנותו, והנצרות קיבלה את קיומה של המדינה ואת נפרדותה מן הדת. האסלאם עלה בנסיבות שונות לחלוטין. מוחמד נדד עם קהילתו הקטנה ממכה למדינה, שם שכנע במהרה את התושבים בצדקת שליחותו, ובסיועם הנלהב הקים מדינות שהייתה גרעין המדינה האסלאמית והציוויליזציה האסלאמית גם יחד. במהרה החלה מדינה זו להתפשט בכל רחבי המזרח התיכון כאש בשדה קוצים. בעוד שהנצרות הסתתרה מאות בשנים בפאתי החברה הרומית, החברה המוסלמית זכתה מיד

להצלחה כבירה גם בעולם הפוליטי המעשי, וכך למעשה נכון לומר שהאסלאם הופיע כדת וכמדינה בעת ובעונה אחת – מוחמד היה מייסד מדינה לא פחות מאשר מייסד דת. משום כך, אומר לוואיס, לא נוצרה באסלאם הפרדה בין דת לבין מדינה. בנקודה זו נשאלות שתי שאלות: גם אם נניח לרגע שטענת אי ההפרדה נכונה, איך מובילה עובדה זו לטרור, ושאלה לא פחות נכבדת – האם התיאור של לוואיס, הנכון בלי ספק למאה השביעית, נכון בהכרח גם לתקופה המודרנית. התשובה לשאלה הראשונה, שהיא כמובן השאלה המכרעת בספר מעין זה, היא שלואיס פשוט לא עונה עליה ולו ברמז. אנו צריכים להבין שאי ההפרדה בין דת למדינה באסלאם הקלסי מובילה בהכרח לטרור, למרות שמבחינה תאורטית והיסטורית אין בכך כל ממש – אין באסלאם שום עידוד או אישור לפעולה אלימה של פרטים. יתרה מזו, מספר האפיזודות שניתן לסווג כטרורזים בהיסטוריה המוסלמית קטן בצורה מגוחכת. אשר לשאלה השנייה, ברור שלואיס טועה כאן לחלוטין. זהות בין דת ומדינה – שהיא זהות היסטורית, ולא הפכה לחלק מן התאולוגיה האסלאמית – לא נמשכה זמן רב בתולדות האסלאם. מהר מאוד נוצר נתק מוחלט בין חכמי ההלכה והמשפט לבין השליטים, נתק שהיה שווה ערך להפרדת דת ומדינה. מרבית המשפט הנוהג לא היה החוק הקדוש אלא חוק שלטוני-חילוני. אופייני הוא שרוב חכמי המשפט סירבו לשאת בתפקידים במערכת המשפט של המדינה, וכמה מהם (כגון אבו חניפה) התפרסמו בתקופות המאסר הארוכות שנאלצו לבלות בשל כך בבית הכלא. כל זה נחקר וסוכם כבר לפני שנים רבות, במחקרים שלואיס אינו מתייחס אליהם (Lapidus 1975). הנתק הזה אמנם אוחה במידה רבה בתקופה העוסמאנית: במדינה זו היו אנשי הדת למוסד מפתח בניהול חיי היום-יום של המדינה. עֶלְמָאא ניהלו את מערכת המשפט, וקאָדִים נוצלו גם כמנהלנים החשובים של עניינים עירוניים שונים, כמו הקדשים (אֶקָאָף) ועוד. אבל גם במדינה זו, תהיה זו הגזמה מרחיקת לכת לומר שהייתה זהות בין דת ומדינה. הסֶלְטָאן אינו חליפה, אינו שליט דתי, ואינו שונה בדבר משליטים במדינות אירופה של תקופה זו. ואף כי עלה מעמדו של החוק השרעי והוא הפך לחוק המדינה במובן יותר ממשי מאשר בעבר, העובדה המכרעת שהחוק המוסלמי הנו חוק יוריסטי נשאר נכונה: הוא לא נחקק בידי המדינה העוסמאנית, והמדינה אינה נכנסת לאופן שבו החוק מיושם בידי העֶלְמָאא. העֶלְמָאא נהנים מאוטונומיה מלאה, ומאחר שבמדינות האסלאם 'האסלאם' בא לידי ביטוי בחוק, בפרשנותו וביישומו, וכמעט לא בשום דבר אחר, מסתבר שגם תחת העוסמאנים היה נתק מרחיק לכת ביותר בין פוליטיקה לדת, במיוחד אם נזכור שבניגוד למה שחשבו בעבר, הקאָנָן העוסמאני לא התבסס כחוק חי (Gerber 1994; Gerber 1999).

באופן קצת מלאכותי, פרק זה דן בקצרה גם בתופעת קנאי האסלאם. הטיעון של הספר (המופיע במספר מקומות) הוא שהשם מטעה לחלוטין, וכי למעשה מדובר באסלאם רגיל לגמרי מבחינת תפיסת העולם הבסיסית. זו, כמובן, עמדה מתבקשת למי שמבקש

להוכיח שהאסלאם הקיצוני של ימינו הוא תוצאה טבעית של האסלאם הקלסי. אלא שבנקודה זו לואיס נופל למלכודת שהוא עצמו טמן: כדי להוכיח את טיעונו כאן הוא חייב להגדיר את האסלאם באופן המינימליסטי הכולל את קבלת מקורו האלוהי של הקוראן ונצחיותו. הבעיה היחידה היא שמוקדם יותר באותו פרק היה גם מבנה המדינה חלק מהגדרתו של האסלאם, ובפרקים הבאים ייכללו גם ההיסטוריה של הג'האד והיחס ללא מוסלמים באותה הגדרה. לפי ההגדרה הרחבה האסלאם הקנאי הוא בהחלט חידוש, וחידוש עצום: די אם נזכור את סיד קטב וקביעתו היסודית ביותר, שהמוסלמים חיים כיום בג'אה'ליה, לא פחות. המחזיק בעמדה כזאת והעושה לה נפשות ברשות הרבים היה מוצא להורג ככופר בכל מדינה אסלאמית בעבר, אחרי שהיה מקבל אורכה להכריז שהוא חוזר בו. גם העובדה שקנאי האסלאם משליכים לפח הזבל של ההיסטוריה את כל שלשלת הפרשנות שעל פיה פעלה השריעה לאורך הדורות היא חידוש מפליג. הניסיון להציג את קנאי האסלאם כהמשך טבעי של האסלאם המסורתי הוא ניסיון כושל לחלוטין. הטרור של קבוצות אסלאמיות קיצוניות בימינו מסתופף תחת המטרייה של מוסד הג'האד, ולכן אך טבעי שבפרק השני לואיס עובר לדון בהיסטוריה של מוסד אסלאמי זה, אחת ממצוות היסוד באסלאם. הנושא הראשון שהוא דן בו בהקשר זה הוא ההיסטוריה של מלחמות האסלאם בתרבויות אחרות – תחילה נגד מכה, אחר כך נגד יהודי חצי האי ערב, אחר כך במשך חמש מאות שנה נגד רומא השנייה, שנכבשה לבסוף בידי העוסמאנים ב-1453. העוסמאנים עצמם ממשיכים את הג'האד נגד אירופה במשך מאות שנים אחר כך, וגם בירידתם, מאבקם נחשב מלחמת קודש. אמנם לואיס נתקל כאן בבעיה לא נעימה – הרי גם המערב נלחם באסלאם, ואף הוא החשיב את מלחמתו זו למלחמת קודש, גם אם לא קרא לה בשם יומרני במיוחד. הלוא בתקופת מסעי הצלב הייתה זו מלחמה אכזרית מכל מלחמות האסלאם נגד הנצרות. ללואיס פתרון לדילמה, פתרון קל מדי: מסעי הצלב לא היו חלק אינטגרלי מהתאולוגיה הנוצרית, בעוד לג'האד היה מקום בתאולוגיה המוסלמית. זה טיעון פורמליסטי מדי. גם אם מלחמות הקודש לא נוסחו כחלק פורמלי מן התאולוגיה הנוצרית, מדינות אירופה ניהלו מלחמת חורמה קדושה נגד העוסמאנים עד תום מלחמת העולם הראשונה כאילו זהו עיקר האמונה החשוב ביותר בדתם. זה היה נכון בראש וראשונה לגבי רוסיה, אבל אפילו לגבי אנגליה החילונית: עבור משתפתי המלחמה על ארץ ישראל במלחמת העולם הראשונה, ראייתה כמסע הצלב האחרון לא הייתה קלישאה ריקה מתוכן (Sieberry 2004).

לואיס מגזים כמובן גם במרכזיות שהייתה לג'האד עבור מוסלמים במשך ההיסטוריה. ככלל, לא כל עיקרון תאולוגי שנחקק בספרי המשפט היה בהכרח לעיקרון פעיל בפרקטיקה ההיסטורית; ומרגע שתש כוחה הצבאי של האימפריה העוסמאנית ועד ימינו, הנצרות, על מדינותיה השונות, היא שיזמה את רוב המלחמות נגד חברות אסלאמיות ולא להפך. בדורות האחרונים זנחו מדינות כתורכיה, מצרים ואינדונזיה את עיקרון

הג'האד וכאילו שכחו את דבר קיומו. שכחה זו אינה מפריעה ללואיס לטעון כאילו הג'האד היה ונשאר אחד מעמודי התווך של הציוויליזציה המוסלמית. אבל אם הג'האד לא הפעיל את המיליונים במשך תקופה כה ארוכה, והחל לעשות זאת עתה (וליתר דיוק מיעוט זעיר עד גיחוך מתוכם), מן ההיגיון שצריך לחפש את ההסבר בנסיבות שבעולם ולא בעיקרון התאורטי.

נושא מרכזי הנדון בפרק זה הוא מעמד בני החסות (ד'מים), היינו, הנוצרים והיהודים שנכבשו בידי מדינת האסלאם במהלך מלחמות הג'האד. תושבים אלה אכן היו אזרחים ממדרגה שנייה, בהיותם מוכפפים לחוקי אפליה שונים, כגון תשלום מס גולגולת מיוחד, איסור רכיבה על סוסים, איסור נשיאת נשק ועוד. לואיס דרך כאן, כמובן, על אחד המוקשים החשובים שמאיימים לפוצץ את הטיעון שלו: אפליית הד'מים היא רק צד אחד של מטבע מעמדם של הד'מים. צד לא פחות חשוב היה האיסור המוחלט להתנכל לדתם ולשלומם הפיזי, שהיה בוודאי קיים בחוק, ובדרך כלל היה קיים גם במציאות. אבל לא פחות חשוב מכך, לואיס משווה רק בחטף בין מעמד הד'מים באסלאם ובין הלא-נוצרים באירופה הנוצרית במשך ההיסטוריה. השוואה הוגנת הייתה חייבת להפוך על ראשה את המוסכמה המיתית על האסלאם המרושע ואירופה הליברלית. אף כי בעניין זה התאולוגיה האסלאמית אולי מאיימת יותר מזו הנוצרית, בפועל לא גורשו יהודי ארצות האסלאם ממקום מושבם, לא נשרפו חיים בבתי כנסיות, לא אולצו להמיר את דתם, לא נכלאו בגטאות ושאר מרעין בישין שלואיס מכיר היטב. זה לא מפריע לו כלל ועקר להציג את הציוויליזציה 'היהודית-נוצרית' כנור הבריאה ואת זו המוסלמית כממלכת רשע. עצם המושג ה'מכובס' 'ציוויליזציה יהודית-נוצרית' שלואיס מרבה להשתמש בו, בעקבות הימין החדש האמריקאי, מצביע על שכחה יצירתית די מדהימה. ובכל מקרה, אין צל של ספק שבמשולש התרבויות נצרות-יהדות-אסלאם הצמד הדומה יותר מהרבה בחינות הוא יהדות ואסלאם.

בשום מקום בפרק על הג'האד אין לואיס מזכיר את העובדה שתפיסת הג'האד באסלאם הינה פְּרֵד כְּפֶאִיָּה ולא פְּרֵד עֵין, כלומר חובה שמוטלת על המדינה, או הקהילה, ולא על הפרט. אפילו במקרה של ג'האד הגנתי, היכול בגופו אמור לסייע לצבא האסלאם, אך לא לבצע פעילות תקיפה אישית, כמו פעולת טרור, על אחת כמה וכמה כזו שיש בה התאבדות, או פגיעה בלא-לוחמים. מכל הבחינות הללו, נראה שיש לראות טרור אישי כחידוש בהיסטוריה המוסלמית ולא כמשהו שניתן ברצינות לתאר אותו כנובע מן האסלאם כציוויליזציה.

בפרק השלישי לואיס דן בראש ובראשונה במסעי הצלב. מבחינת האסלאם זה אומר מסע הצלב הנגדי (Anti-crusade), כלומר, מלחמת שחרור מעול הצלבנים. הסיבה הראשית לצורך בפרק זה בספר זה היא כמובן הדימוי העצמי הידוע של בן לאדן כלוחם מודרני נגד הצלבנים. חשוב לשים לב להיפוך נקודת המבט של לואיס בין פרק זה לפרק

הקודם. אם קודם לכן הוצג אסאמה בן לאדן כיוֹרש מודרני נאמן של תאוריית הג'האד האסלאמית, כאן טענת בן לאדן כי הוא יורש נאמן של לוחמי מסע הצלב הנגדי מוצגת כמצוצה מן האצבע. לא רק טענה זו מוצגת על ידי לואיס כמעשייה. בתיאור מדהים באי-דיוק ההיסטורי ובהתעלמות מוחלטת מנכסי צאן ברזל של חקר מסעי הצלב (כגון ספרו של סיון), לואיס טוען שרעיון שחרור ירושלים עלה בדעתם של המוסלמים לא לפני מלאת מאה שנה לכיבוש של 1099, וגם אז לא היה זה בגלל דאגה לירושלים הקדושה, אלא בגלל התנכלותיו של ריינלד דה שאטיון, מושל כרכ, אשר ארגן, בין השאר, משלחת צבאית שנשלחה לחלל את קברו של הנביא מוחמד במדינה. לואיס טועה כאן טעות גסה. ההתלהבות של שליטים ואנשים פשוטים להצלת ירושלים החלה בסביבות 1144, עם כיבוש נסיכות אדסה, וסלאח אל-דין בוודאי ירש את המחויבות המוחלטת לשחרור ירושלים משני שליטי סוריה שקדמו לו (Hillenbrand 1999; Maalouf 2004; סיון 1997: פרק 3).

נחזור עתה לשאלה המעניינת שפתחנו בה: מדוע משנה לואיס את גישתו, ובעוד שקודם לכן ראה את המוסלמים הקנאים כבני האסלאם הלגיטימיים, עתה הוא רואה אותם כממציאים מודרניים ותו לא? גראה לי שצריך להבין זאת כך: לג'האד יש דימוי שלילי בעיני קוראיו של לואיס, וזיהוי בן לאדן ודומיו עם הג'האד מקרין מן הדימוי השלילי הזה גם עליהם. לעומת זאת למסע הצלב הנגדי המוסלמי יש דימוי חיבורי חיובי אפילו במערב; אחרי הכל, כלום יש מי שדעתו על מסעות הצלב והצלבנים חיובית כיום? וכלום יש, אפילו במערב, מי שאינו תופס את סלאח אל-דין (מלבד לואיס כגראה) כגיבור הצבאי של מסעי הצלב, שבאופן מפתיע היה חריג גם בתכונותיו האנושיות בנוף התככים, השנאה והרצח שסביבו, נוף אשר, יש להודות, נוצר במיוחד בידי הנצרות (Hillenbrand 1999). אך טבעי הוא שלואיס ינסה לקעקע את הדימוי ההיסטוריוגרפי החיובי שמסע הצלב הנגדי נהנה ממנו, אלא שלרוע המזל, גם כאן לואיס טועה. בשנים האחרונות הולכות ומצטברות ידיעות על כך שזכרון הצלבנים לא נעלם כלל, אלא נשאר כוח מניע חזק ביותר בקרב ערביי סוריה ופלסטין בתקופות הממלוכית והעוסמאנית, ולא פסק מלהתקיים עד מלחמת העולם הראשונה. דווקא כאן הקשר הישיר בין העבר להווה אינו מומצא כלל ועיקר (Khalidi 1997: 107-108; זאבי 1997: 29).

פרק זה מדהים מעוד כמה בחינות. לואיס מסרב לראות את מסע הצלב הנגדי כמלחמת שחרור. לשיטתו, המוסלמים כבשו את ירושלים מידי הנוצרים, אלה שבו עתה וכבשו אותה בחזרה. סוף הסיפור. הבעיה היא שלא נותר תיעוד של סבל הנכבשים במאה השביעית. אבל דפי ההיסטוריה מלאים לעייפה במעשי הזוועה של הצלבנים במאות האחת עשרה והשתים עשרה; די אם נזכיר קניבליזם במערת אל-נועמאן וטבח נורא של היהודים והמוסלמים בירושלים (ובמקומות לא מעטים נוספים) (Maalouf 2004). אין די בכל אלה עבור לואיס כדי לזכות את מסע הצלב הנגדי בתואר מלחמת שחרור. כותב שורות אלה חולק עליו.

שאר פרקי הספר אינם דנים למעשה בשאלה מרכזית זו אלא בנושאים שמסביבה. נושאים אלה הם: לגלות את אמריקה (פרק רביעי); שטן והסובייטים (פרק חמישי); סטנדרטים כפולים (פרק שישי); כשלון המודרניזציה (פרק שביעי); החיבור בין הנהאיה לכוח הסעודי (פרק שמיני); ועליית הטרור (פרק תשיעי). בפרק הרביעי מובאת סקירה קצרה של מסלולה של אמריקה ממדינה לא חשובה וידידותית למעמד האויב התרבותי הגדול. קטע מעניין ובעייתי בפרק הוא הסיפור של ניסיונו של סיד קטב באמריקה, שאליה נסע כאינטלקטואל חילוני וחזר כאדם שעבר המרה לאסלאם פונדמנטליסטי, מתוך תגובת נגד להדוניזם האמריקאי של אחרי מלחמת העולם השנייה. הקטע מוצג כבעל חשיבות מכוננת בהיווצרות האנטי-אמריקניות של הציבור המוסלמי במזרח התיכון, אף כי ברור שהיו לכך סיבות עמוקות יותר, וההסבר של סיון, המדבר על חשש מפני הצפת אורח החיים המקומי בגל הגואה של המודרנה סביר יותר מבחינה סוציולוגית (סיון 1997: פרק 1).

בפרק החמישי נדונה הסיבה לעליית השנאה לאמריקה וזאת לאור העובדה שאין שנאה דומה לרוסיה, למשל, למרות שהרוסים שיחקו תפקיד אימפריאליסטי די דומה. לכל אורך הפרק נידונות דוגמאות המראות שרוסיה הייתה אשמה בפשעים אנטי-ערביים ואנטי-אסלאמיים לא פחות מאשר ארצות הברית, בלי שנקראה לשלם על כך כל מחיר פוליטי. באופן מפליא, או אולי לא, לא נידונה כלל הסיבה האמיתית לכך, סיבה המחזירה אותנו לפרק הקודם: אמריקה היא המייצגת הנכונה של אורח החיים המערבי הקיצוני, המסכן את עצם קיום אורח החיים האסלאמי, שהוא זהות קולקטיבית לא פחות מאשר דת. בפרק הבא (פרק 6) לואיס כמדומה אינו שם לב שהוא מוכיח את ההיפך ממה שלקח על עצמו להוכיח: הוא מציין שאחד המקורות לשנאה לאמריקה הוא הסיוע וההגנה שהמערב מעניק לשליטים מקומיים, רודנים כולם ללא יוצא מן הכלל, וזאת מתוך גישה של חוסר כל רגישות לאופיו של השלטון, כל זמן שהוא הולך בתלם של אמריקה. לואיס עצמו מקבל תלונה זו כנכונה עובדתית ומוצדקת מוסרית. ולעומד מן הצד לא נותר אלא לשאול: היכן אשמת האסלאם? הרי לפנינו מחאה מתוך רצון לחופש, פתיחות, הזדמנות לפריחה – כולם עניינים אוניברסליים – ומי מחניק אותם באיבם? לא האסלאם אלא המערב, וזאת אפילו לפי טענת לואיס עצמו.

בפרק על כשלון המודרניזציה לואיס מביא מספר נתונים סטטיסטיים על ביצועים דלים של כלכלת המזרח התיכון בתקופה האחרונה. אין ספק שמדדים אלה מצביעים על כך שהמודרניזציה של המזרח התיכון שרויה במשבר חמור. לואיס אינו מנתח את הסיבה למשבר או לכישלון, והקורא מסיק את המסקנה המתבקשת שהאסלאם אשם גם כאן, ואם לא האסלאם, לפחות המוסלמים. אלא שבדור האחרון צמחו כמה תאוריות רבות השפעה המראות כיצד מדיניות של מדינות המערב, ובראשן ארצות הברית, היא שיצרה וביססה סטטוס קוו כלכלי זה; לואיס מתעלם מתאוריות אלה. המפורסמת בין התאוריות

האלה היא זו של ולרסטיין, המראה כיצד התארגן העולם מאז המאה השש עשרה כמערכת כלכלית אחת שבה אזור צפון-מערב אירופה החל להתמחות בייצור מוצרי תעשייה ואילו העולם הלא-אירופי החל להתמחות בייצור חומרי גלם בסיסיים (Wallerstein 1974). ואם בתחילה לא הבחינו חברות ומדינות בעולם השלישי במתרחש, הרי מן המאה השמונה עשרה ואילך גובתה חלוקת עבודה זו במערכת מכסי מגן ובכוחו הצבאי העדיף של המערב. מכאן ועד לשלון המודרניזציה של המאות התשע עשרה והעשרים הייתה הדרך קצרה, וכמעט בלתי נמנעת. הטלת האשמה בכישלון על כתפי האסלאם או המוסלמים היא פשטנית במקרה הטוב. בחלקים ניכרים של המזרח התיכון בתקופה העוסמאנית הייתה הכלכלה מבוססת על יזמות ברמה גבוהה, על שימוש מתוחכם בהלוואה בריבית ובאשראי, והסיבות לבלימת ההתפתחות כאן ובחברות לא-אירופיות אחרות באותה תקופה מצויות, כנראה, בהסבר של ולרסטיין.

בפרק השמיני לואיס מספר על ההיסטוריה של עליית הנהאביה החנבלית הקפדנית בחצי האי ערב, תוך הדגשת התפשטות השפעתה התרבותית מעבר לגבולות ממלכת סעודיה. נרמז שיש לדבר קשר ברור לטרור האסלאמי, אך לא מובאת לכך כל הוכחה. ידוע כמובן שמרבית מפגעי התאומים באו מסעודיה, אך הרי בפרק השישי טען לואיס שאלה צמחו על רקע של שנאה לשלטון המקומי ולכל מה שהוא מייצג, כולל הקשר הסימביוטי עם אמריקה המושחתת. לבסוף, הפרק התשיעי מספר את סיפור הטרור האסלאמי. רק בחצי פה נאלץ לואיס להודות שקשה ביותר למצוא סיפור אסלאמי של טרור. למעט האפיוזודה של החשישיון בתקופת מסעי הצלב, לא היה כל טרור בתולדות האסלאם. בלית ברירה הוא נאלץ לגייס את הטרור של אשף, שרוב המשקיפים האובייקטיביים היו מקטלגים אותו כמלחמת שחרור לאומית, ומכל מקום טרור זה עצמו אינו מציג עצמו כקשור לאסלאם.

המשך הפרק מתאר ביתר הרחבה את המסמך שהובא כבר במבוא, היינו, המכתב הגלוי לאמריקה, אבל ברור שהעוקץ של פרק זה הוא הניסיון להסביר איך החל הטרור האסלאמי ומדוע. לפי לואיס ההסבר נעוץ בעובדה שבמחצית המאה העשרים זכו מדינות האסלאם בעצמאות מן המערב, אך במהרה נוכחו לדעת שעצמאות לא באה בהכרח יד ביד עם חופש, שכן המשטרים שהתפתחו היו בלתי דמוקרטיים בעליל. באופן טבעי היו שניסו למצוא את הסיבה לכך באסלאם. גם אם ייתכן שיש בכך הסבר חלקי, לא פחות סביר, שוב, הוא הסברו של סיון המציע שהפנייה לאסלאם הפוליטי באה מתוך תחושתם של מוסלמים רבים שהצפת ארצות האסלאם בתרבות מערבית מאיימת לחסל את מה שנותר מאורח החיים האסלאמי (סיון 1997: פרק 1). מכל מקום, יוצא שהפנייה לאסלאם באה בעקבותיו של משבר עכשווי, והייתה רחוקה מלהיות הפעלה אוטומטית של עקרונות אסלאמיים. יתרה מזו, התשובה המוצעת בספר היא דגם אסלאם שמעולם לא היה קיים; האמת הפשוטה היא שאנשי הדת באסלאם הסוני מעולם לא תבעו להשתתף בשלטון,

בוודאי לא ביקשו לנכס אותו לעצמם בלעדית. הצגת האסלאם הפוליטי כנובע מדת האסלאם מבוססת על היגיון שגוי לחלוטין.

בתחילת הפרק התשיעי לואיס פורש בפני הקוראים את הצדקת כתיבתו של ספר זה. לואיס מודה שמיליוני מוסלמים בעולם, ואולי אף הוא עצמו, לא יקבלו את פירושי המוסלמים הקיצוניים למה שהם מכנים האסלאם ואולי אף יראו בפירושים אלה בדיחה לא מוצלחת. את לואיס אין זה מעניין: ההצדקה של לואיס לראות את האסלאם הקיצוני כנובע מן האסלאם הקלסי מתבססת על הטעוין של הקיצונים עצמם. טיעון זה בעייתי ביותר מכמה בחינות. ראשית, לואיס אינו עומד בדרישה שהציב לעצמו: ברצותו לבקר את קנאי האסלאם באופן חריף במיוחד, כמו בעניין פיגועי אחד עשר בספטמבר, הוא מוסיף ניתוח אובייקטיבי ששל פיו הם פושעים אפילו לפי האסלאם המסורתי. כלומר, כאן הם אינם נובעים מן האסלאם אלא ממצויאם אסלאם שאף פעם לא היה קיים. זה גם ניתוחו את הפתוא נגד סלמאן רושדי. לואיס עצמו מודה שלא נשמע כדבר הזה באסלאם, לגזור על אדם גור דין מוות ללא הליך משפטי. כלומר, כאשר הדבר משרת את הטעוין שלו, לואיס אינו מקבל את טיעונם של הקנאים שהם פשוט מיישמים את האסלאם, ומשווה אותם אובייקטיבית לאסלאם המקובל, כדי לחשוף את סטייתם מכל קנה מידה אנושי. אבל מאידך גיסא, הוא נוקט לכל אורך הספר בטיעון ההפוך, שהאסלאם הוא אבי הטרור. בשורה התחתונה, אשמת האסלאם מעוגנת בשני עניינים: חוסר ההפרדה בין דת ומדינה, ונטיית האסלאם לחלק את העולם לבית האסלאם ובית המלחמה. ראינו ששני הדברים אינם משכנעים: לכל אורך ההיסטוריה הייתה למעשה הפרדה מרחיקת לכת בין המדינה לבין הדת. ובנושא השני, במשך מאות השנים האחרונות נשכח הג'יהאד למעשה, בעוד שאירופה – בקונטקסט הקולוניאלי-מיסיונרי התוקפני שאימצה – התנהגה כאילו היא זו שמצאה אותו ברחוב, אם תיטלח לי ההחפצה, והפכה אותו לאחד מעמודי התווך של תפיסתה את העולם.

ולסיכום, ראיית האסלאם כאשם רק משום שהקנאים המוסלמים גורסים שהם פועלים בשם האסלאם בעייתית ביותר מבחינה נוספת. כדי לסבר את האוזן, להלן דוגמה להשוואה עם ישראל: כזכור, רוצח ההמונים מתברון, ואם לא הוא אישית, בוודאי תומכיו הלא-מעטים, הסבירו את מעשיו כפעולה מתוך היהדות ולמענה; כך הצדיק עצמו גם רוצחו של ראש הממשלה רבין וקיצוני המתנגדים להתנתקות השתמשו כמובן באותן הנמקות. ובכל זאת, דומה שאם מישהו יכתוב מחקר ה'מוכיח' את אחריותה של היהדות לעמדות או פעולות אלו, הוא יוקע כאנטישמי – ובצדק, שהרי יש פירושים רבים אחרים לבעיות שעמדו על הפרק (למשל העובדה שבמשך ההיסטוריה לא ראו היהודים בשליטת נוכרים על חלקים גדולים של הארץ בעיה הלכתית), והצגת הפירוש הקיצוני ביותר כמייצג את הדת מעיד על כוונה רעה, או למצער על טעות לוגית חמורה

רשימות ביקורת

ביותר. אבל זה בדיוק מה שספרו של לוואיס עושה לאסלאם. מפליא להיווכח שמה שנראה מופרך ביחס ליהדות לא נראה לנו כך ביחס לאסלאם.

חיים גרבר

ביבליוגרפיה

זאבי, דרור, 1997. המאה העוסמאנית, ירושלים: יד בן צבי.
סיון, עמנואל, 1997. מיתוסים פוליטיים ערביים, תל אביב: עם עובד.

- Gerber, Haim, 1994. *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany: SUNY Press.
- Gerber, Haim, 1999. *Islamic Law and Culture, 1600-1840*, Leiden: Brill.
- Gerber, Haim, 2004. 'The Limits of Constructedness: Memory and Nationalism in the Arab Middle East', *Nations and Nationalism* 10: 251-268.
- Hillenbrand, Carole, 1999. *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Khalidi, Rashid, 1997. *Palestinian Identity*, New York: Columbia University Press.
- Lapidus, Ira, 1975. 'The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society', *International Journal of Middle East Studies* 6: 363-385.
- Maalouf, Amin, 2004 [1983]. *The Crusades Through Arab Eyes*, London: Saqi Books.
- Sieberry, Elisabeth, 2000. *The New Crusaders*, Aldershot: Ashgate.
- Wallerstein, Immanuel, 1974. *The Modern World System*, vol. 1, New York: Academic Press.

יהודה שנהב, היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות. תל אביב: עם עובד, 2003, עמ' 291.

הנחות המחקר והכתיבה ההיסטורית ידעו תהפוכות רבות מאז נהפך המחקר ההיסטורי לתחום אקדמי 'מדעי' בראשית המאה התשע עשרה. התמקצעות התחום התאפיינה באידאולוגיזציה גוברת. בהתאם לכך, פנו היסטוריונים לארכיונים במטרה למצוא ראיות להנחותיהם המוקדמות: הלאומיות והמעמדיות, ובאופן זה ביקשו להעניק להנחות אלה הילה של סמכות מדעית. 'הדמוקרטיזציה של ההיסטוריה' מן העשורים האחרונים, שלא לומר 'הדה'קולוניזציה' שלה, מבטאות נאמנה את ההתפכחות מן ההנחות האלה ואת הניסיון לכלול בתחום החקירה ההיסטורית לא רק קבוצות חברתיות מגוונות יותר, שקולן לא נשמע עד כה, אלא גם נקודות מבט שמערערות את ההנחות ההגמוניות של מדינת הלאום. גם טשטוש הגבולות בין תחומי הידע השונים, המאפיין את המסורת הפוסטמודרנית, לא פסח על המחקר ההיסטורי. שכן המעבר הגובר והולך בכתיבה ההיסטורית מחקר הפוליטיקה לחקר החברה והתרבות חייב היסטוריונים רבים להתוודע לשיטות מחקר ולפרדיגמות מתחומים אחרים, ובעיקר ממדעי החברה. לתמורות אלה ואחרות בחקר ההיסטוריה היו השלכות רבות, שלא כאן המקום לפרטן. אחת מן ההשלכות המרכזיות הללו, היא הרלבנטיות ביותר לספר הנסקר ברשימה זו, היא עלייתה של ההיסטוריה כדיסציפלינה חתרנית. אם היסטוריונים מן העבר שימשו מעין כמרים המקדשים את הקיים, ובעיקר את הנחות הלאומיות ומדינת הלאום, הרי שמה שמכונה 'ההיסטוריה החדשה' שמה לעצמה מטרה 'להפריע לכל מה שנראה עד כה חסר תנועה; [...] לשבור לרסיסים את כל מה שנחשב מאוחד; [...] [ו]להציג את ההטרוגניות של מה שדומיין כעקבי בפני עצמו' (Hunt 1989: 8).

מחבר הספר הנסקר כאן, הסוציולוג יהודה שנהב, שב ומדגיש בו את הסתייגותו מהדיסציפלינה ההיסטורית, שאותה הוא רואה עדיין כדיסציפלינה מגויסת השבויה בכזבי הטלאולוגיה הלאומית (וראו לדוגמה, עמ' 14, 149-150). יש אפוא מידה לא קטנה של אירוניה בכך שספרו יכול לשמש דוגמה למחקר היסטורי המגלם באופן ייחודי את התמורות המתודולוגיות והתמטיות (החתרניות) שחלו בתחום, בעיקר בעשרים השנים האחרונות. ואמנם, לפנינו מחקר מרתק שעוסק 'בעבודת פירוק גנאלוגית [ולכן גם היסטורית] [...] של ה"מזרחיות" לרבדיה השונים' (עמ' 21). המחקר משלב פרשנות של טקסטים ארכיוניים שונים עם תובנות תאורטיות מן הספרות הפוסט-קולוניאלית, ותוך כדי כך מוסיף נדבך חשוב למפעל חילוץ ההיסטוריה החברתית של יהודי ערב והמזרחים מ'סיפור-העל הלאומי' (עמ' 14).

בראש ובראשונה שנהב מסמן, בפרק א', 'נקודת אפס' חדשה לחקר ההיסטוריה של המזרחים. רוב המחקרים על תולדות יחסי הציונות ו'היהודים-הערבים' מתמקדים

בשנות החמישים, כלומר במפגש שנערך בין קולטים (אשכנזים) ונקלטים (מזרחים) אחרי כינונה של מדינת ישראל ב-1948 (וראו לדוגמה שוחט 2001: 140-205; סבירסקי וברנשטיין 1993). שנהב, לעומת זאת, מעתיק את הדיון אל שנות הארבעים המוקדמות ומתמקד במאפיינים הקולוניאליים של המפגש המעצב בין 'יהודים-אירופים' ו'יהודים-ערבים'.

שנהב מספק קריאה מאלפת של מסמכי פלוגת עבודה של סולל בונה, שזכתה בראשית שנות הארבעים בחווה מטעם חברת הנפט האנגלו-איראנית לבנייה ולתחזוקה של מתקנים לזיקוק נפט בעיר אבאדאן, הממוקמת בצד האיראני של נהר השאט אל-ערב. במסמכים אלה מזהה שנהב סוג של 'אוריינטליזם יהודי' שבאמצעותו פיתחו שליחיה הציונים של הפלוגה תודעה של צבע וגזע המבחינה ביניהם לבין יהודי ערב. שנהב טוען, שתודעה זו, שהתפתחה בד בבד עם 'גילוי' יהודי ערב באבאדאן (הרחק מחופיה של פלסטין), היא שחלחלה למוסדות המדינה אחרי 1948 תוך שהיא פושטת צורה ולובשת צורה. משום כך, חשוב לדעתו לאמץ את נקודת האפס המטרימה המוצעת. פרספקטיבת שנות החמישים המקובלת בספרות המחקר מסווה וממסכת, לטענתו, את המנגנונים שבאמצעותם נעשה דיכוי אתני בישראל.

האזנה לקולותיהם של חברי פלוגת סולל בונה באבאדאן חושף שנהב את המתחים ואת הסתירות שבהם הייתה רוויה גישתם כלפי היהודים המקומיים. באופן זה מתכתב המחבר עם שורה של מחקרים חשובים המבקשים להראות שמפעלים קולוניאליים ולאומיים מעולם לא פעלו 'לפי התכנית', משום שהם לא היו כה הומוגניים וכה יציבים מבחינה פנימית כפי שניתן היה להתרשם במבט ראשון.¹ לדברי שנהב, מראשיתו נהנה פרויקט סולל בונה באבאדאן מחסות הקולוניאליזם הבריטי, ששליטתו על משק הנפט האיראני הייתה כמעט מוחלטת, ובה בעת הייתה חדורה בו רוח השליחות של הלאומיות היהודית. משנמסר שאבאדאן הופיעה כאתר שבו הצטלב השיח הקולוניאלי בשיח הציוני, תפיסתם של שליחי הפלוגה שם 'תוחמה' [...] בין שתי השקפות עולם, שתי פרדיגמות שאינן מוציאות זו את זו: הפרדיגמה הקולוניאלית והפרדיגמה הלאומית' (עמ' 47). צומת זה, שבו נפגשו שתי הפרדיגמות, גרם לכך שגישת השליחים כלפי יהודי ערב התאפיינה באמביוולנטיות מובהקת:

האיחוד של שתי הפרדיגמות הללו מייצר מציאות מבלבלת ומסוכסכת. היהודים הערבים נתפשים בו בזמן גם כאובייקט קולוניאלי ערבי, תפישה המביאה לשימוש בקטגוריות דיבור אוריינטליסטיות מובהקות, וגם

1 ראו בהקשר זה Cooper and Stoler 1997.

כאובייקט של השיח הלאומי/דתי/אתני של הציונות. הם נתפשים בו בזמן גם כערבים ולכן כנחותים, וגם כיהודים קדמונים ולכן כנעלים וקדושים [...]. כאן ניצב השליח [הציוני] אל מול המקומי ה'ערבי' ומבקש להגדיר אותו בו בזמן כ'אחר' (ערבי) וכ'זר' (מזרחי) אך גם כ'אחד משלנו' (יהודי, פרוטו-ציוני) (עמ' 66-67).

בפרק ב' של הספר מדגים שנהב את הרלבנטיות של המושג 'הדתה' להבנת הפיצול התרבותי והפוליטי של המזרחים, לפני 1948 ולאחר מכן. 'נקודת האפס' בראשית שנות הארבעים משמשת בפרק זה מעין מעבדה לבריור פרויקט הדה-ערביזציה של המזרחים. כדי ליצור הבדלה מוחלטת בין המזרחים לבין המרחב הערבי, שבתוכו הם פעלו ושאתו הם זוהו מבחינות רבות, ולשלבם בפרויקט הציוני, ביקשו שליחים ציונים לאתר אצלם אמונה ופרקטיקות דתיות יהודיות. שנהב, ראוי להדגיש, איננו מכחיש את קיומם של יסודות דתיים בתרבותם של יהודי ארצות ערב. יחד עם זאת, הוא מבקש לנתח 'את הדת היהודית [בקרם] לא רק כתופעה אונטולוגית, אלא כצג שעליו מתבררות סוגיות נוספות' (עמ' 15). במילים אחרות, שנהב סבור שהדת הפכה בידי השליחים למסמן אתני של המזרחים ולפיכך גם לחומר הגלם לעיצוב הזהות הלאומית החדשה שלהם: 'יסודות יהודיים דתיים [...] נתפשים כהכרחיים במציאות שבה התמוגותם של יהודי המקום באוכלוסייה הערבית מסכנת את הגיון האתניות הפרימורדיאלית [היהודית]. השליחים מבקשים אפוא למצוא תשוקה דתית בקרב היהודים במזרח שכן, בגילויה הקונקרטיים הם מזהים תשוקה לאומית' (עמ' 107). כך, באופן פרדוקסלי, 'אם כרטיס הכניסה ללאומיות יהודית-ישראלית של יוצאי אירופה היה השכלה וחילון, כרטיס הכניסה של יהודי המזרח היה חיזוקה של הדת' (עמ' 114).

אינן זה מקרי אפוא שבפרדוקס זה היו טמונים גם גורמי הדרת המזרחים מהמפעל הציוני ולא רק גורמי גיוסם אליו. אחרי הכול, האידאולוגיה הלאומית הציונית התבססה על התזה של שלילת הגלות, וקידשה את הערכים של החילוניות האירופית. משום כך, הגילוי של התנהגות ופרקטיקות דתיות בקרב יהודי ערב, בעוד שהיה אמור להביא לשילובם בקולקטיב הציוני, אישר ללא הרף את 'אחרותם' ואת הבדלתם ממנו והציבם כקבוצה אתנית ('עדה') נפרדת. מה גם, שהחילוניות הציונית עצמה דומיינה לא מתוך נתק אלא מתוך דיאלוג וקשר מתמידים עם הדת היהודית-האירופית האורתודוקסית, שאותה (ורק אותה) ראו השליחים כדת אותנטית. אי לכך, 'על מנת להחזיר את המזרחים להיסטוריה [בזקוקן] שליחי התנועה החילונית לגלות אצלם – ואולי אפילו ליצור אצלם – תשוקה דתית בדמות מודל התשוקה הדתית של האורתודוקסיה המערבית' (עמ' 112). מיותר לציין, שתשוקה דתית מן הסוג הזה לא יכלו השליחים למצוא בקרב יהודי ערב. משום כך הם דיווחו באכזבה, ובמונחים אוריינטליסטיים מובהקים, על הדת הפגומה,

הלא־אותנטית שלהם, וסירבו לראות בדת זו חוליה מקשרת ללאומיות היהודית: 'בהיעדרה של דתיות אותנטית בקרב יהודי המזרח [הם לא היו מסוגלים] למצוא בקרבם את האתני האמור להתחדש וללבוש צורה לאומית' (עמ' 109). שנהב טוען, אם כן, שהשימוש בדת כאמצעי גיוס של מזרחים אל תוך הלאומיות היהודית סימן אותם בעת ובעונה אחת כקבוצה אתנית נפרדת. כפי שהמקרה של תנועת ש"ס מלמד (עמ' 114-117), 'אמצעי גיוס כפול פנים זה השתכפל שוב ושוב והוא מתקיים עד היום כערון פורה ולגיטימי של מזרחים אל תוך הלאומיות ואל תוך הישראליות' (עמ' 19).

אתניות, לאומיות, דתיות וחילוניות – אופני השימוש בקטגוריות אלה בידי סוכני הציונות 'החילונית' (והחלתן על המזרחים) מראים בבירור שלאף אחת מהן אין משמעות אוטונומית טהורה, ושהציונות היא בבחינת חבילה אחת שבתוכה מקיימות קטגוריות אלה מערכת יחסים סימביוטית. 'על מנת להיכלל בחבילה הציונית חייב הדתי להיות גם לאומי, החילוני צריך להיות גם תאולוגי, והמזרחי צרי להיות גם דתי וגם לאומי על מנת להיפטר מערביותו', כדברי שנהב (עמ' 16). שנהב מדגים את הסימביוזה המורכבת הזו באמצעות מעקב אחר ההתפתחות ההיסטורית של מוסד השד"רות (שלוחי דרבנן). השד"רות הייתה פרקטיקה דתית וולונטרית של איסוף כספים, מן המקובלות בעולם היהודי במשך מאות שנים. היא הופיעה מחדש בתחילת המאה העשרים כחלק בלתי נפרד מן הפרויקט הלאומי. לדברי שנהב, פעולתו המחודשת של מוסד השד"רות בעידן הלאומי בכלל, ובמרחב הערבי בפרט, הציבה אותו כתופעה 'בלתי טהורה' (או 'היברידית'), שהיא גם דתית וגם חילונית, גם תאולוגית וגם לאומית, ובסיכומו של דבר, כגוף שסייע לטשטש את אחת מן האקסיומות הציוניות המניחות את קיומן הנפרד של 'יישוב ישן' ו'יישוב חדש'. באופן זה תורם שנהב לא רק לדיון התאורטי שמערער על ההבחנה המודרנית (והקולוניאלית) המובהקת בין 'חילונית' ל'דתיות' ובין דת ללאומיות (וראו לדוגמה 1993, 2003, Asad), אלא גם מצטרף לשורה של מחקרים ביקורתיים מן העת האחרונה המצביעים על כך שהחילוניות הישראלית והלאומיות היהודית מעוגנות בגרעין תאולוגי (וראו לדוגמה יונה וגודמן 2004; Raz-Krakotzkin 2002), ולפיכך לא ניתן לדבר עוד על ציונות חילונית. כפי שראינו, העמדת פנים דומה של הציונות מתרחשת גם בעניין האתניות (או העדתיות). הלאומיות מכוננת את העדתיות ומכחישה אותה בו זמנית, בדיוק כפי שהיא עושה עם הדת. משום כך לא ניתן, לדעתו, לנתק את הדיון בלאומיות מן הדיון בדת ובאתניות.

בפרק ג' נוטש שנהב את הזירה הקולוניאלית במרחב הערבי לטובת הזירה הפוליטית בישראל, וזאת כדי להדגים את טבעו הנסיבתי, בניגוד לאורגני ולדטרמיניסטי, של הקשר בין אתניות (יהודית) ללאומיות (ישראלית־יהודית). תוך כדי דיון מעמיק באופן שבו ניהלה המדינה הצעירה את ההגירה של יהודי עיראק לישראל בראשית שנות החמישים, מראה שנהב כיצד 'הולאמו' יהודים אלה, לא בעצה אחת איתם, ולעתים

אפילו בניגוד לאינטרסים שלהם כקהילה. 'הלאמה' זו מודגמת בשני מקרים: במקרה הראשון, החל משנות הארבעים נוכחו פעילים ציונים לגלות שלא המתינה להם בעיראק קהילה יהודית ציונית. 'יהודי עיראק לא התנסו מעולם בחוויה של "התעוררות ציונית" וההגירה לארץ ישראל לא הייתה אופציה אטרקטיבית עבורם' (עמ' 125), טוען שנהב. עם זאת, המשך ישיבתם של יהודים בעיראק נעשה בלתי אפשרי, בעיקר בגלל שתי סיבות שהיו קשורות זו בזו: הציונות והלאומיות העיראקית. פעולותיה של התנועה הציונית בעיראק והקמת מדינת ישראל גרמו לכך שיהודים רבים נתפשו כציונים ולכן כג'יס חמישי. 'במילים אחרות, בעצם פעולתם בעיראק יצרו שליחי התנועה הציונית מציאות שהצדיקה בדיעבד את פעולתם שם, כלומר, הם תרמו למצב שבו היהודים נרדפו בעיראק, עד שהפתרון הציוני נתפש כפתרון היחידי לגאולה' (עמ' 126).

את המקרה השני שבו כפתה מדינת ישראל על יהודי עיראק את הזיקה בין אתניות ללאומיות יש לבחון על רקע חקיקת החוק העיראקי להקפאת רכוש היהודים שם ב-1951. כפי ששנהב מיטיב להראות, ממשלת ישראל עשתה בחוק זה קרדום לחפור בו. היא כרכה את סוגיית הלאמת הרכוש היהודי-העיראקי עם סוגיית הרכוש הפלסטיני שננטש או נגזל ב-1948. באמצעות 'היגיון חשבונאי' (עמ' 137) זה ביקשה הממשלה להתנער מאחריות לפיצוי הפליטים הפלסטינים, אך לא פחות מזה גם לנכס את יהודי עיראק דה-פקטו ללאומיות היהודית כקולקטיב עוד לפני שהם התכוונו בכלל להגיע לישראל ובלי שהאחרונה קיבלה את הסכמתם לכך. הסיפור של יהודי עיראק מדגים אפוא עד כמה המעבר מאתניות ללאומיות רחוק מלהיות מובן מאליו. דגם המחשבה שהנחה את ההנהגה הציונית לגבי יהודי עיראק, כמו גם לגבי קהילות יהודיות אחרות בעולם, גרס שיהדות וציונות חד הם. לפיכך, המנהיגות הציונית לא ראתה שום בעיה בכך שנטלה לעצמה מונופול על קהילה זו, על כל אחד מבניה ובנותיה, על חירות הבחירה שלהם ועל רכושם, וכפתה עליהם הר כגיגית את הלאומיות היהודית. 'לאומיותם של יהודי עיראק נכבשה במכבש שהפעילו המוסדות הציוניים, תוך הפקעת הקהילה ממקומה, מן המרחב והזמן שלה וממעמדה' (עמ' 128).

כפי שראינו, שלושת הפרקים הראשונים בספר עוסקים בגנאלוגיה של השיח ההגמוני על יהודי ערב והמזרחים. בפרק האחרון של הספר פונה שנהב לחילוץ קולות המזרחים בתגובה לשיח זה, וזאת במטרה 'להפוך אותם מאובייקט פסיבי של ההיסטוריה המזרחית תיכונית לסובייקט דובר ופועל בתוכה' (עמ' 147). לצורך זה מתמקד שנהב בוו'אק, הלוא הוא הארגון העולמי של יהודים יוצאי ארצות ערב (World Organization of Jews from Arab Countries – WOJAC) שהוקם ב-1975. שנהב מגדיר את וו'אק כ'קהילת זיכרון' ובוחר את אופני התמודדותו עם 'הזיכרון הישראלי הקולקטיבי הציוני-הישראלי' (עמ' 147) ביחס ליהודי ערב ולמזרחים. מסקנותיו של שנהב ביחס לסוגיה זו מאשרות את הטיעון שהזיכרון הקולקטיבי, היות שהוא מתווך בידי מוסדות, פרטים

וטקסטים שונים, כל אחד עם סדר יום והטיות משלו, הנו מפוצל ושברירי מטבעו, ועל כן יופיעו בו תמיד גם תבניות הנגד שלו.²

ואמנם, לפנינו ארגון מזרחי שהניח מראש את ההגמוניה הציונית האשכנזית בחברה הישראלית, ועל כן 'צמח כדי לשבץ את הזיכרון המזרחי במפת הזיכרון הקולקטיבי הציוני-הישראלי ולא על מנת לאתגר ולהיבדל ממנו' (שם). אף על פי כן, דווקא ארגון זה, שהמניע העיקרי לפעולתו היה שילוב תולדות יהודי ערב בסיפור העל הציוני-האירופי, יצר באופן פרדוקסלי קולות שערערו על הסיפור הזה. שנהב מראה כיצד התגייס ארגון וו'ז'אק למאמץ ההסברתי לשלילת התביעות הטריטוריאליות של התנועה הפלסטינית. לשם כך ניסחה הנהגת הארגון את מה ששנהב מכנה תזת 'קדמות הישות היהודית כלאום וכדת במזרח התיכון בכלל ובארץ ישראל בפרט' (עמ' 164). תזה זו דיברה על נוכחות של יהודים במזרח התיכון 'זה למעלה מאלפיים חמש מאות שנה, לפני הערבים ולפני קום האסלאם', כדברי אחד ממנהיגי וו'ז'אק (שם). כך, ועל אף שתזה זו הייתה מתווכת במסגרת הנרטיב הציוני ההגמוני, שאילו נשאו חברי הארגון את עיניהם ולתוכו שאפו להסתפח, הפך וו'ז'אק את הקערה על פיה והיבל באורח חסר תקנה בנכסים בני קיימא של רצף ההיגיון הלאומי.

בראש ובראשונה, בתזת קדמות הישות היהודית היה 'מצוי ערעור על ההיסטוריוגרפיה הציונית שבבסיסה "שלילת הגלות" ו"השיבה אל ההיסטוריה" עם ההתחדשות הלאומית בסוף המאה ה-19' (עמ' 168). ואמנם, לפי שנהב, המרכיב החשוב ביותר בתזה היה זיקת יהודי ארצות ערב למרחב הערבי בתקופת הגלות, שבו הם הופיעו 'לא כקהילה מנוונת [ורדופה] אלא כגורם מחולל, כמעט פרומתאי, של תרבות המזרח התיכון' (עמ' 165). מכאן נגזרות שתי הנחות חתרניות נוספות, הקשורות זו בזו: ראשית, בעוד שהציונות תלשה את ארץ ישראל מסביבתה הערבית וראתה בה מעין סניף של אירופה וצפון אמריקה במזרח התיכון, אי מערבי מוקף חומה, 'הגרסה המוצעת על ידי וו'ז'אק מדגישה את המרחב הערבי כולו, וקובעת את הארץ כחלק מן המרחב הזה' (עמ' 167). שנית, בשעה שיהודים-אירופים עשויים להיות לציונים אך ורק אם יעלו לארץ ישראל וימירו את יהדותם הישנה בזו החדשה, הרי שלפי וו'ז'אק יהודי ערב פטורים משינויים כה רדיקליים, 'הן משום קיומה של רציפות טריטוריאלית והן משום שלא מתקיימת המרת סטטוס כזו' (שם). כך, לפי שנהב, מוטט וו'ז'אק את ההבחנות הציוניות הקשוחות בין 'גלות' ל'ארץ ישראל', בין 'יישוב ישן' ל'יישוב חדש' ובין 'יהודי ישן' ל'יהודי חדש'. בסיכמו של דבר, 'למרות שוו'ז'אק ביקש לחזק את התזה הציונית [...]

2 ראו בעניין זה Matsuda 1996; Kaplan, forthcoming.

הוא השיג את ההיפך, שכן הוא הפך את העמדה הציונית למרובת פנים וקולות ונעדרת סמכות חד משמעית' (עמ' 185).

ואולם, דומה שיש בפרשנותו של שנהב לשלול את הטיעון בדבר חתרנותו שלא מדעת של הארגון הנדון. כאמור, וז'יאק ביקש להכפיף את הזיכרון של יהודי ערב לסיפור העל הציוני-אירופי. עם זאת, בניגוד לסיפור זה הוא הציב את הטריטוריה הארץ ישראלית בלב לבו של המרחב הערבי והתעקש על זהותם הערבית של המזרחים, והתווה עבורם מסלול שונה מזה של היהודים-האירופים כדי להשתלב במפעל הציוני. באופן זה שכפל הארגון, בהיסח הדעת, את האמביוולנטיות של השיח הציוני ההגמוני ביחס ליהודי ערב ולמזרחים (ראו לעיל). נראה ששנהב מבקש לטעון אפוא – אולי ברוח דבריו של פרנץ פאנון על היליד שתודעתו 'נצרכת' על ידי מערכת הערכים הלבנה – שגם בקרב קבוצות מזרחיות יש מי שלכודים באותם ה'מנגנונים הדיסקורסיביים והפוליטיים שיצרו את המזרחים כקהילה שייכת ומובחנת גם יחד באמצעות פרקטיקות סותרות של האחדה ואחרות' (עמ' 204).

ולבסוף, הערה קצרה על חסרונו העיקרי של הספר היהודים-הערבים. דיונו של שנהב במובלעת הקולוניאליזם שבאבאדאן מתרחש כאילו בוואקום. אחרי ככלות הכול, עיר הנפט המרכזית הזו מצויה באיראן, אך דברים חשובים הקשורים לעובדה זו מקבלים ביטוי מועט מדי בספר. העיסוק באבאדאן כמעין בועה נטולת הקשר הוא בעייתי, שכן לעיר זו, כמו גם לסוגיית הנפט האיראני בכללותה, היה קשר הדוק למאבק הלאומי נגד הקולוניאליזם הבריטי באיראן במהלך שנות הארבעים (ובראשית שנות החמישים), כלומר באותן השנים ששנהב מזהה כ'נקודת האפס' של המפגש בין הציונות והמזרחים. דומני שקשה לנתק את קורות מפגש הרה גורל זה מההקשר הרחב שבו הוא התרחש. אבל, כאמור, גם בתוך מסגרת מחקר זה מציע ספרו של שנהב תובנות בעלות חשיבות מכרעת לחקר הדיאלקטיקה שבין קולוניאליזם, אתניות, לאומיות ודת, דיאלקטיקה העומדת במוקד השיח הציוני על המזרחים עד עצם היום הזה.

'היהודים-הערבים' שבהם מתמקד שנהב בספרו הם על פי רוב יהודים שמוצאם מעיראק. מה ניתן ללמוד ממקרה בוחן זה על המפגש בין הציונות לקבוצות מזרחיות אחרות, ומה ניתן ללמוד ממנו על ההיסטוריות הייחודיות של כל אחת ואחת מהקבוצות האלה? באילו אופנים, אם בכלל, הציב המפגש הזה קהילות יהודיות שונות מן המזרח בצבת הקולוניאליזם והלאומיות, הדתיות והחילוניות, ויצר אותן כ'מציאות חברתית שהיא בעת ובעונה אחת "אחרת" אך גם ידועה ונגישה לחלוטין?' (Bhabha 1994: 70-71). האם הופעלו פרקטיקות 'הדתה' מן הסוג שהופעלו על יהודי עיראק גם על יהודים אחרים מן המזרח התיכון? באילו מקרים, ובאילו נסיבות, ניסו התנועה הציונית ומדינת ישראל להמיר את הזהות האתנית (היהודית) של קהילות יהודיות אחרות בעולם המוסלמי בזוהת לאומית (ישראלית-יהודית)? האם הסתירות והמתחים שבהם היה רווי השיח הציוני

על יהודי עיראק מתגלים גם בשיח על קהילות יהודיות אחרות מן המזרח? עם סוגיות אלה ואחרות מתמודד המחקר האקדמי בשנים האחרונות. מן הראוי שספרו של שנהב ישמש קומת מסד להמשך החקירה והדרישה בשאלות הנוגעות לציונות ולמפגשים בינה ובין יהודי המזרח התיכון.

חגי רם

ביבליוגרפיה

יונה, יוסי וגודמן, יהודה, (עורכים), 2004. מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
סבירסקי, שלמה וברנשטיין, דבורה, 1993. "מי עובד במה, עבור מי ותמורת מה?" הפיתוח הכלכלי של ישראל והתהוות חלוקת העבודה העדתית', בתוך: אורי רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, תל אביב: ברירות.
שוחט, אלה, 2001. זיכרונות אסורים: לקראת מהשבה רב-תרבותית, תל אביב: בימת קדם לספרות.

- Asad, Talal, 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal, 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bhabha, Homi, 1994. *The Location of Culture*, London: Routledge.
- Cooper, Fredrick and Stoler, Ann Laura (eds.), 1997. *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hunt, Lynn, 1989. 'Introduction: History, Culture, and Text', in: Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1-22.
- Kaplan, Sam, forthcoming. *The Pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in Post-1980 Turkey*. Stanford: Stanford University Press.
- Matsuda, Matt, 1996. *The Memory of the Modern*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Raz-Krakotzkin, Amnon, 2002. 'A National Colonial Theology: Religion, Orientalism and the Construction of the Secular in Zionist Discourse', *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 30: 312-326.