

'עם פסנתר אי אפשר לרקוד ריקודי בטן': דימויי האימפריה העוסמאנית במחוזות הזיכרון הישראליים

נגה רותם

האימפריה העוסמאנית מְשלה בשטחי ארץ ישראל ארבע מאות שנים, ואף על פי כן מעמדה בזיכרון הקולקטיבי היהודי במדינת ישראל הוא, לכל הפחות, זניח. התקופה העוסמאנית בארץ ישראל היא מושא לדחיקה ולהשכחה. מאמר זה מנתח את הדימויים ואת הייצוגים השונים של תקופת השלטון העוסמאני בארץ ישראל, כפי שהם מתבטאים בארבעה 'מחוזות זיכרון' ישראליים מרכזיים: בשימור המורשת הבנויה, בספרי לימוד, בספרי ילדים ובמוזיאונים. רובם המכריע של הדימויים והייצוגים הרווחים של האימפריה העוסמאנית במחוזות הזיכרון האלה הם בעלי אוריינטציה שלילית. טענת המאמר היא שהשכחה ההיסטורית של האימפריה העוסמאנית איננה תוצר של תהליך בליה טבעי של הזיכרון, אלא של הבניה שיטתית המשוקעת בשלושה הקשרים פוליטיים: הדיכוטומיה האוריינטליסטית בין מזרח ומערב, שהלאומיות הישראלית אימצה אל לבה; השכחת האימפריה העוסמאנית כאצטלה להשכחת העבר הפלסטיני של הארץ וכחלק מהוויכוח בדבר שורשי הסכסוך; וההקשר הלאומי הציוני והקיום הקדמוני שהציונות מייחסת לעצמה. אל מול ייצוגיה השגורים של האימפריה העוסמאנית, המאמר מציג שורת מחקרים היסטוריים, השופכים אור חדש על ההיסטוריה העוסמאנית בכלל ועל העבר העוסמאני המורכב של ארץ ישראל בפרט. לצד התפקיד החשוב שיש למחקרים אלה בהעמדת ההיסטוריה העוסמאנית של ארץ ישראל על כנה, הם גם עדות לפער הדרמטי בין הנרטיב ההיסטוריוגרפי העכשווי, פרי עבודתם של היסטוריונים ישראלים ביקורתיים, לבין מחוזות הזיכרון ותוצרי התרבות.

* ברצוני להודות לד"ר אבי רובין על סיועו הרב בכתיבת מאמר זה.

מבוא

כשבוע לאחר ההתנגשות האלימה בין חיילי השייטת של צה"ל לנוסעי הספינה התורכית 'מרמרה' שהשתתפו במשט הסיוע לרצועת עזה בסוף חודש מאי 2010, השחיתו אלמונים את 'אנדרטת החייל הטורקי' בבאר שבע. אנדרטת זיכרון זו הוקמה ב-2002 לזכרם של מאות חיילים עוסמאנים שנהרגו בקרב על העיר במלחמת העולם הראשונה. האלמונים שרפו את דגל תורכיה שהתנוסס באתר וריססו על האנדרטה את הכתובת 'כל הכבוד לצה"ל' (בינדר 2010).

כמה סוגיות מהותיות מכונסות במעשה הבריונות האזוטרי, לכאורה, הזה. אגע בהן כאן בקצרה ואדון בהן בהרחבה בהמשך. ראשית, המעשה הזה יכול ללמד אותנו משהו על טיבו של זיכרון, על המטען הפוליטי הכבד שהוא מעמיס על גבו ועל התלות שלו בהלך רוח ובהקשר היסטורי. שנית, היה פה ניסיון וולונטרי וחד-פעמי של אלמונים אלו להתערב התערבות סמלית במפעל ממסדי-שיטתי שכל מדינות הלאום המודרניות משתתפות בו – מפעל סיתות הזיכרון. מעל לכול, המעשה הזה מעיד בעיניי על ההבנה שלנו, בני ובנות המודרנה, את אתרי הזיכרון כמיכלי קיבול גשמיים המתווכים בינינו לבין רעיונות מופשטים מהותיים. שאם לא כן, לא היו משחיתי האנדרטה חשים לכלות את זעמם באבן שיש דוממת. האינטואיציה שכלל הנראה פעלה במקרה הזה היא שפגיעה באנדרטה המעלה את זיכרון העבר, כמוה כפגיעה בקודש הקודשים של הלאומיות המודרנית בהווה – הזיכרון הקולקטיבי.

במישור הסמלי, מעשה ההשחתה הזה עשוי להעיד ששכחה בהקשר הלאומי ככלל, ושכחה של העבר העוסמאני של ישראל בפרט, איננה תוצר של 'בליה טבעית' של הזיכרון, כי אם הבניה שיטתית המשוקעת בהקשרים פוליטיים. טענה זו מרכזית בחיבור זה ותעבור כחוט השני בכל חלקיו. לא רק משחיתי האנדרטה, גם מדינות הלאום, בדרכן, פועלות באלימות כלפי ההיסטוריה כדי להבהיר את מי ואת מה ראוי לזכור ולהזכיר, ואת מי ואת מה מוטב לשכוח. נושא זה יובהר בהרחבה בהמשך, אולם תחילה ברצוני לגעת על קצה המזלג במונחים הקוטביים, אך הסימביוטיים כמעט – 'זיכרון' ו'שכחה' – בהקשרם הלאומי או הקולקטיבי, וביחסים המורכבים שבין זיכרון והיסטוריה.

תנועות לאומיות ומסורות לאומיות ניזונות מזיכרון ומשכחה. מוריס האלבווקס, מי שטבע את המונח 'זיכרון קולקטיבי' (Halbwachs [1941] 1992), טען שכל קהילה מפתחת לעצמה זיכרון משותף של עברה. הזיכרון מדגיש את זהותה הייחודית של הקהילה אל מול קהילות אחרות, והבנייתו מאפשרת גם להצביע על שורשי הקהילה ועל עקביות הזהות שלה לאורך ההיסטוריה (Halbwachs [1941] 1992: 86). אלון קונפינו רואה בזיכרון הקולקטיבי ייצוג של העבר והבנייתו לכדי ידע תרבותי משותף וחוצה דורות, באמצעות ספרים, סרטים, מוזיאונים, הנצחה ועוד (Confino 1997):

1386). יעל זרובבל מוסיפה כי כוחו של הזיכרון הקולקטיבי איננו בתיאור המדויק, השיטתי או המתוחכם של העבר, אלא בהתאמתו להלכי רוח אידיאולוגיים מסוימים (Zerubavel 1995: 8). ג'ון ר' גיליס (Gillis) חושף את המאבק האלים הכרוך לעתים בהבניית זהות וזיכרון, וטוען כי התכת זיכרונו של הפרט אל תוך זיכרונו של קבוצה איננה חפה מאלימות ומהתנגדות בשל הקשר ההדוק שבין זיכרון ושכחה (Gillis 1994: 4). בנדיקט אנדרסון (Anderson) טוען אף הוא שהמדינה מנהלת 'מערכה היסטוריוגרפית שיטתית' כדי להזכיר לנו מה אנחנו צריכים לשכוח: 'החובה' 'להיות כבר אחרי השכחה' של מאורעות שצריך ש"יזכירו" אותם ללא הרף, מתגלה מאוחר יותר כאמצעי אופייני בבנייתן של גנאולוגיות לאומיות' (אנדרסון 2000: 237).

ומה בין זיכרון והיסטוריה? האלבווקס טוען שהדיסציפלינה ההיסטורית והזיכרון הקולקטיבי הם שני קטבים מנוגדים. לדידו, ההיסטוריה נכתבת במנותק מן המציאות הפוליטית, ואילו זיכרון קולקטיבי הוא חלק אורגני מהחברה והוא משתנה בהתאם לנסיבות החברתיות (Halbwachs [1941] 1992: 78-87). פייר נורה (Nora) מקבל את ההבחנה הבינארית של מוריס האלבווקס בין זיכרון להיסטוריה, אולם הוא איננו מקבל את המעמד ה'חיצוני', המדעי, שהולבך מייחס להיסטוריה. להבדיל מהאלבווקס, נורה מעניק עדיפות אונטולוגית לזיכרון על פני היסטוריה. זיכרון אמיתי, טוען נורה, מתגלם במחוזות יום-יומיות, בהרגלים ובידע של הגוף. לו יכלה החברה המודרנית, הוא כותב, לחיות בתוך הזיכרון, לא היה לה צורך להיתלות ב'מחוזות זיכרון'. 'מחוזות זיכרון' הם אתרים גשמיים המגלמים זיכרון שאבד והמשכיות היסטורית שנקטעה, שיירים שתפקידם לחסום את עבודת השכחה. ככל שהזיכרון חדל להיות חוויה פנימית, כך הוא מתקיים רק ב'פיגומים' ובסמנים חיצוניים. אנחנו מייפים את כוחו של הארכיון לזכור במקום הזיכרון שלנו, שאבד. אם כן, כשאנו עוסקים בהבניה של משהו שחדל להתקיים, מדובר בהיסטוריה. היסטוריה, טוען נורה, היא הדרך שבה חברות מודרניות מארגנות את העבר. ההיסטוריה חושדת ללא לאות בזיכרון ומנסה לשרש ולעקר אותו (Nora 1989: 7-9, 14).

שלא כמו האלבווקס ונורה, זרובבל, החוקרת את הבניית הזיכרון הקולקטיבי במדינת ישראל,¹ מוצאת שלזיכרון אין בהכרח עדיפות אונטולוגית על פני היסטוריה. לשיטתה, הזיכרון הקולקטיבי הוא תמיד בעל ממד ברזי. הגבול בין האמיתי והמדומיין עמום בו לחלוטין והוא עושה מניפולציה להיסטוריה, אגב הדחקה והמצאה מכוונות. עם זאת, גם היסטוריונים הם לעולם תבנית נוף מולדתם, וכתבתם מושפעת מתפיסות העבר הרווחות בחברה. זרובבל מצביעה במיוחד על תפקידם הפעיל של היסטוריונים בהבניית הזיכרון הקולקטיבי בתנועות הלאומיות. אף על פי כן, זרובבל מותחת קו

מפריד בין העובדות ההיסטוריות וייצוגן הראליסטי, לבין נרטיבים שליטים של זיכרון קולקטיבי, שהיא מכנה לעתים 'המצאה', 'כוונה מודעת' או 'הבניה מכוונת' (Zerubavel 1995: xix, 5, 6, 232). ההבחנה הבינארית שזרובבל משרטטת בין העובדות כהווייתן לבין המצאות מכוונות המסלפות את העובדות, מעלה תהייה באשר לטיב הדיכוטומיה שבין 'אמת' ל'ייצוג' – האם אפשר לדבר על שני המושגים האלה כעל קטגוריות נפרדות?

גבריאל פיטרברג טוען, בעקבות היידן וייט (White), שהנרטיב ההיסטורי איננו שיקוף או חיקוי אדיש של תוכן היסטורי כלשהו, אלא צורה של ייצוג המבנה תוכן, התגלמות של תודעה אנושית בתוך שפה (פיטרברג 1995: 84). מעניין לציין שהן אנדרסון והן אדוארד סעיד (Said) מצהירים בפתח עבודותיהם המונומנטליות שהדיון שלהם במערכים של ייצוג איננו מניח שתיתכן גישה בלתי מתווכת של החוקר אל אמת אפריורית: אנדרסון איננו רואה בדמיון של קהילה חלק מדיכוטומיה שבין אמיתיות ושקריות, ולדידו 'מן הראוי להבחין בין קהילות, לא לפי מידת האמת/הזיוף שלהן, אלא על פי הסגנון שבו הן מדומיינות' (אנדרסון 2000: 36). בפתח ספרו אוריינטליזם סעיד מצהיר שהוא מבקש להתחקות אחר העקביות ואחר ההיגיון הפנימי של השיח האוריינטליסטי והייצוגים האוריינטליסטיים, גם מבלי להידרש להעמדת הייצוגים הללו מול המזרח 'האמיתי' כפי שהוא, או כפי שאינו (סעיד 1995: 14). טימותי מיטשל (Mitchell) מוסיף ש'המציאות' ו'העולם האמיתי', המונחים לכאורה בסתמיות מחוץ למעריך הייצוג, ושאותם מבקשת התערוכה המוזיאונית לייצג, הם דברים שאנחנו מסוגלים לתפוס רק באמצעות מערכת נוספת של ייצוגים (מיטשל 1992: 92). ועל כן, ההבחנה הבינארית בין אמת וייצוג ריקה לדידו מתוכן.

השאלה העולה לנוכח הטענות האלה, שאלה שתהיה מעניינו של חיבור זה, היא באיזו מידה אפשר לייחס לעבודת ההיסטוריונים איזושהי עדיפות אונטולוגית ב'תיעוד' העבר על פני ייצוגים אחרים של זיכרון קולקטיבי, כמו שירה, ספרות, עיתונות, מונומנטים, חגים, אתרי הנצחה וכדומה? שאלה זו נשאלת, כמובן, לנוכח הקושי הבסיסי לייחס להיסטוריון גישה ישירה ל'עבר' ול'מציאות'. סעיד עונה תשובה חלקית לשאלה הזאת:

בחינוך, בפוליטיקה, בהיסטוריה ובתרבות יש בעת הזאת תפקיד לאינטלקטואלים אופוזיציונים חילונים [...] קראו להם מעמד של משביתי שמחה מעורכנים ויעילים, שאינם מתירים לעצמם את המותרות של משחקי זהות [...] אבל מבטאים ביתר התלהבות את האינטרסים של מי שקולם אינו נשמע, הבלתי-מיוצגים, אלה שבהשוואה לאחרים הינם חסרי כוח [...] במבטא של הסתייגות אישית, של ספקנות היסטורית,

של אינטלקט שנטל על עצמו במודע מחויבות פוליטית [...] (מצוטט אצל פיטרברג 1995: 81).

סעיד מצביע אפוא על תפקידם המהותי של אינטלקטואלים 'מעכירי שמחות', שנאמנותם ליושר האינטלקטואלי קודמת לנאמנותם ל'משחקי זהות'. נקודת המוצא של מאמר זה נשענת במידה רבה על תובנה זו. בין שהגוף הוא שזוכר בין שהמוח, המבנה, או המילה הכתובה – זיכרון זקוק לאכסניה. את האכסניה הזאת מספקת בשנים האחרונות שורה של היסטוריונים שמחקריהם שופכים אור חדש על ההיסטוריה העוסמאנית בכלל ועל עברה העוסמאני של ארץ ישראל בפרט,² אגב ניסיון להעמיד את ההיסטוריה העוסמאנית רווית המיתוסים, הדהויה והפלקאטית, על כנה.³ כמה מהמחקרים האלה ישמשו אותי במאמר זה,⁴ לא כאמיתות צרופות שיכחידו מסכת של שקרים, אלא כמחקרים החושפים את הבעיות העמוקות של הדימויים הרווחים של האימפריה העוסמאנית בזיכרון הקולקטיבי היהודי במדינת ישראל, משום שהם נכתבו באותו 'מבטא של הסתייגות אישית', של ספקנות היסטורית' כפי שסעיד מתאר. גיליס סבור שהחל משנות השישים של המאה העשרים, ההיסטוריה הלאומית החד-קולית, הטוטלית והמנכרת הולכת ומאבדת ממעמדה במדינות לא מעטות – הצורות הקולקטיביות של הזיכרון נשחקות, הזיכרון נעשה דמוקרטי יותר ויותר, וההיסטוריה הרשמית מפנה את מקומה לייצוגים הטרוגניים של העבר. כך לדוגמה, החגים הלאומיים והמונומנטים מאבדים את כוחם להנציח, לעצב ולשמר מבט אחד ויחיד על העבר (Gillis 1994: 13, 20). זרובבל מזהה תהליך דומה במדינת ישראל

2 מעתה ואילך אשתמש במונחים 'ארץ ישראל', ו'העבר העוסמאני של ארץ ישראל'. אמנם מונחים אלו לוקים באנכרוניזם ובאי־דיוק היסטורי, אך לדידי הם מתאימים לדיון הנוכחי, היות שהם המונחים השגורים בשיח הרשמי והבלתי רשמי במדינת ישראל, השיח העומד במרכזה של עבודה זו.

3 אלה גרינברג ליקטה בשביל אמנון כהן רשימה של החוקרים הישראליים שפרסמו מחקרים בנושא פלסטינה העות'מאנית בשני העשורים האחרונים של המאה העשרים. ברשימה זו מופיעים: בוטרוס אבו־מנה, יעקב ברנאי, ישראל ברטל, יהושע בן־אריה, יוסי בן־ארצי, חיים גרבר, מרדכי גיחון, מרים הקסטר, יוסף הקר, רות קרק, דוד קושניר, יעקב מ' לנדאו, אבנר לוי, עאדל מנאע, עודד פרי, מינה רוזן, אריה שמואלביץ, אהוד טולידאנו, איריס אגמון, דרור זאבי, מחמד יזבק ואיימי סינגר. כהן מציין שבעשרים השנים שנבדקו חל זינוק מרשים במספר המחקרים העוסקים באימפריה העוסמאנית שכתבו חוקרים ישראלים (Cohen 2002: 252).

4 את מרבית המחקרים האלה כתבו חוקרים הפועלים בתוך ישראל, יהודים וערבים. היות שמרבית המחקרים נכתבים בשפה האנגלית, המחקר הנכתב באקדמיה הישראלית מאבד את היתרון שהיה יכול להיות לו לעומת מחקרים הנכתבים מחוץ למדינת ישראל מבחינת הנגישות לציבור הרחב בישראל ומידת ההשפעה על הזיכרון הקולקטיבי.

בשלושת העשורים האחרונים.⁵ נרטיב הזיכרון הקולקטיבי השליט, שהוא בעיקרו יהודי-ציוני-אירופי-חילוני נחלש, ובו בזמן מתחזקים נרטיבים מתחרים, כמו היהודי-מזרחי, הדתי, החרדי והערבי (Zerubavel 1995: 230).

אולם העמדת הדימויים הרווחים של האימפריה העוסמאנית מול המחקרים ההיסטוריים הנכתבים עליה בשני העשורים האחרונים מלמדת, כפי שאדגים בהמשך, שהמחקר ההיסטורי על האימפריה העוסמאנית, ענף ושופע ככל שהוא, מקיים יחסים צוננים בלבד עם 'מחוזות הזיכרון' ועם ביטויי הזיכרון הקולקטיבי, ואינו מחולל בהם תמורות ניכרות.⁶ העגלון הלאומני הרפה אמנם מעט מהמושכות, וההיסטוריה כבר איננה דוהרת בשביל אחד, אולם תקופת השלטון העוסמאני בארץ ישראל ממשיכה לסבול מדחיקה ומהשכחה, ולא פחות מכך מהכפשה ומהשחרה בזיכרון הקולקטיבי הישראלי.

הכתיבה המחקרית הביקורתית על השכחת העבר העוסמאני של כמה מהמדינות שקמו במרחב הבר-עוסמאני צוברת תאוצה בשנים האחרונות, אך עם זאת, טרם נכתב מחקר ביקורתי העוסק בתופעת ההשכחה וההכפשה של העבר העוסמאני של ארץ ישראל. כך, ההיסטוריה העוסמאנית של ארץ ישראל ממשיכה להימנות עם 'ההיסטוריות' שנדחקו הצדה במסגרת ה'אמנויה הקולקטיבית' (אנדרסון 2000: 233-243), היסטוריות שכמעט שאינן זוכות לעדנה, גם לא בעקבות תהליכי הפלורליזציה וההפרטה של הזיכרון שאנו עדים להם בישראל ובעולם כולו בעשורים האחרונים.⁷

5 הדוגמאות שזרובבל מביאה לפלורליזציה של הזיכרון לקוחות משלושת המיתוסים הלאומיים שהיא עוסקת בהם: נפילת מצדה, מיתוס בר-כוכבא ומיתוס תל-חי. הבנייתם של אלה כמיתוסים לאומיים קשורה לדעתה קשר הדוק לניגוד הבינארי שמייצרת הציונות בין קיום לאומי לבין גלות. השינוי במעמדם של המיתוסים האלה נובע אפוא מן ההתעניינות הגוברת בתקופת הגלות, התעניינות המטשטשת את הדיכוטומיה בין גלות לבין קיום לאומי בארץ ישראל ואת רעיון שלילת הגולה. תהליך הפלורליזציה הזה מתבטא בהופעתם של רומנים, סרטים ואוטוביוגרפיות העוסקים בתקופת הגלות באירופה ובמזרח התיכון, בחידושם של מנהגים יהודיים ושל חגים קהילתיים שמקורם בגולה ובתופעה המתרחבת של טיולי שורשים לארצות המוצא של המשפחות. עד לפני שלושה עשורים היו כל אלו מקור לבושה או למבוכה. גם ההתעניינות הגוברת של יהודים ספרדים ב'תור הזהב' של היהודים בספרד מערערת על הבלעדיות של 'תור הזהב' היהודי בארץ ישראל בעת העתיקה (Zerubavel 1995: 231).

6 גם זרובבל מדגישה שלעיתים קרובות היכולת למדד ידע עזה כל כך שהיסטוריה וזיכרון יכולים להתקיים זה לצד זה בלי חיכוך נראה לעין' (Zerubavel 1995: 220), תרגום שלי, נ"ר.

7 זרובבל טוענת שתקופות שבהן שלטו באומה אימפריות גדולות נחשבות במסורות לאומיות רבות לשליליות במהותן, משום שהיו תקופות של היעדר ביטוי פוליטי ייחודי לאומה (Zerubavel 1995: 8), ו'תקופות רעות' נוטות להיות נידונות להדחקה, להשכחה ולאמנויה קולקטיבית.

מחיקת העבר העוסמאני והכפשתו איננה תופעה ייחודית למדינת ישראל. מעטות המערכות הפוליטיות שלא הובנו כהלכה, או שנדחקו בעקביות מההיסטוריה, כשם שנדחקה האימפריה העוסמאנית. המורשת העוסמאנית נתפסת כעול שיש להשתחרר ממנו, או לכל הפחות כהיסטוריה זניחה ופחותת ערך, הן באירופה, הן במדינות הנוצריות שקמו במרחב הבר-עוסמאני, הן במדינות המוסלמיות (Brown 1996: 6).

אהוד טולידאנו דן, למשל, במחיקת העבר העוסמאני של מצרים, שהייתה חלק מתהליך הבניית הזהות הלאומית המצרית. טולידאנו טוען שאת דגל ההשכחה נשאה העילית המלוכנית, צאצאית העילית העוסמאנית-מצרית, שניסתה לשמור על מעמדה. לולא התנערה מעברה העוסמאני, הייתה העילית הזאת נדחקה לשולי תהליך גיבושה של האומה המצרית ושל המדינה המודרנית. עם פעולות ההשכחה נמנו עריכה מחודשת של מסמכים ארכיוניים בחסות בית המלוכה המצרי, בין היתר על ידי תרגומם לערבית, הזנחה סביבתית ומחיקה של אתרי זיכרון, טיהור המוזיאונים מהיסטוריה עוסמאנית ומחיקת טקסים רוויי סמליות עוסמאנית (טולידאנו 1997: 69, 70, 75-80). מחיקת העבר העוסמאני של הבלקן נדונה בעבודתו של אייל ג'ניאו. ג'ניאו מתחקה אחר שלושה שדות שיח שונים על תקופת השלטון העוסמאני בבלקן: הראשון הוא שיח מערבי-אוריינטליסטי, במובן שהוא רואה בבלקן את ה'אחר' של אירופה – אזור אכזר, נחות, הסובל מקיפאון ורווי סכסוכים פנימיים. השיח השני הוא שיח בלקני-נוצרי הרואה בעוסמאנים ובמוסלמים נטע זר בבלקן שטיבו נחשלות ועריצות. זהו שיח לאומי שהוביל לדה-לגיטימציה של המוסלמים במדינות הבלקן הצעירות, להרס המורשת העוסמאנית הבנויה ולניכוס המורשת התרבותית בבלקן. שיח שלישי, המתקיים בקרב מוסלמים בבלקן ובתורכיה, מתאר את תקופת השלטון העוסמאני בבלקן כתור זהב, כתקופה של שגשוג ופריחה (ג'ניאו 2003).

בין המחקרים העוסקים בהתמודדות המורכבת של תורכיה עם עברה העוסמאני, אציין את עבודתו של כמאל ה' קרפאת (Karpat). קרפאת מבקש לסמן ולנתח מגוון ממדים של המשכיותה של האימפריה העוסמאנית ברפובליקה התורכית, וטוען שכדי להבין את הבעיות הפסיכולוגיות-תרבותיות שתורכיה המודרנית מתמודדת עמן כיום, עליה להתפייס עם עברה העוסמאני. ואף על פי כן, מאז הקמת הרפובליקה התורכית נעשו מאמצים לנתק את תורכיה משורשיה העוסמאניים, למשל באמצעות הפרדה מלאכותית של לימודי ההיסטוריה העוסמאנית – הנלמדים במחלקות אוניברסיטאיות רגילות, מלימודי ההיסטוריה של הרפובליקה – הנקראים 'לימודי הרפורמה' או 'לימודי המהפכה' ונלמדים במוסדות מיוחדים. לדעתו של קרפאת, ההתכחשות לעבר העוסמאני הובילה לשורה של משברי זהות אישיים וקולקטיביים, ובין היתר, בהיעדר שורשים לגיטימיים לזהות התורכית, לבחירה באסלאם כזהות חלופית (Karpat

עם זאת, מאז שנות השמונים הולכת וגוברת הדרישה לעסוק בעבר העוסמאני של תורכיה. הצורך הכלכלי-תיירותי לשמר מבנים עוסמאניים; התפרקות יוגוסלביה, שחלקים משטחה השתייכו לאימפריה; התחזקות קבוצות כפריות שהאוריינטציה התרבותית שלהן היא מוסלמית-עוסמאנית ותהליכים איטיים של דמוקרטיזציה, מפגישים את תורכיה עם עברה (Karpát 2000: x, xviii, ix).

ואשר לארץ ישראל – בכמה מ'מחוזות הזיכרון' הישראליים: באתרים היסטוריים, בספרי לימוד, בספרי ילדים, במוזיאונים ובספרי טיולים, אפשר למצוא תזכורות לעבר העוסמאני של הארץ. טיבן של התזכורות משתנה: לעתים הן תזכורות 'מודעות לעצמן', המבקשות לטעון דבר-מה על תקופת השלטון העוסמאני, או לחשוף עובדה כלשהי; לעתים הן 'תזכורות בעל כורחן', תזכורות שתקופת השלטון העוסמאני בהן היא מעין 'טפט בטעם רע' המשמש רקע לעלילה 'המרכזית', הציונית ברוב המקרים; לעתים הן תזכורות המבקשות מאתנו לזכור שחובתנו לשכוח (כפי שכותב אנדרסון); ולעתים ההיסטוריה העוסמאנית ניכרת דווקא בהשמטתה.

מטרתו של מאמר זה היא לנסות ולהביא את השיח היהודי-ישראלי על האימפריה העוסמאנית במדינת ישראל לקדמת הבמה. לשם כך בחרתי ספרים, אתרים ומוזיאונים שאפשר למצוא בהם תזכורות לעבר העוסמאני של ארץ ישראל, וניתחתי באופן ביקורתי את הדימויים ואת הייצוגים של האימפריה המופיעים בהם. לצד ייצוגים אלו של האימפריה העוסמאנית במחוזות הזיכרון, אבקש להציג, גם אם באופן חלקי ובלתי ממצה, מחקרים היסטוריים בני זמננו, 'משביתי שמחה', רובם של חוקרים ישראלים. אם כך, מטרת המאמר כפולה: להציג תמונה רחבה ומגוונת יותר של העבר העוסמאני של ארץ ישראל, ובתוך כך, להדגים את המרחק הדרמטי שבין הנרטיב ההיסטוריוגרפי לבין מחוזות הזיכרון ו'אתרי' הזיכרון הקולקטיבי במדינת ישראל.

בפתח המאמר טענתי כי שכחת העבר העוסמאני של ישראל איננה תולדה של 'בליה טבעית של הזיכרון'. אם כך, אבקש להצביע כעת על שלושה הקשרים עיקריים שבתוכם מעוגנות השכחה או ההכפשה השיטתית של העבר העוסמאני של ארץ ישראל. ההקשר הראשון הוא הבינאריות ביחסי מזרח-מערב. ההיסטוריוגרפיה הציונית היא אירופוצנטרית ביסודה, ולכן אימצה אל לבה מראשיתה את הדיכוטומיה האוריינטליסטית שבין מזרח ומערב (פיטרברג 1995: 97; רז-קרקוצקין 1993: 36).⁸ בעבור אירופה, שימשה האימפריה העוסמאנית במשך מאות שנים מושא למהותנות,

8 ביקורתו של סעיד את האוריינטליזם היא אכן דרך משמעותית בהבנת התזות האוריינטליות. סעיד אמן על שינוי תפיסת התחום – מתחום מדעי-אובייקטיבי שנועד לחשוף 'אמת' על האוריינט, לשיח אידיאולוגי ופוליטי של ייצוג (בתוך: פיטרברג 1995: 82).

לאחרות ולהיעדר. סעיד טוען ש'הקוהרנטיות' של הזהות המערבית היא במידה רבה תוצר של האוריינטליזם – 'האוריינט סייע להגדיר את אירופה (או את המערב) בתור ניגודה בדימוי, ברעיון, באישיות ובחוויה' (סעיד 1995: 11). חגי רם משליך תוכנה זו על השיח הפרשני על איראן בישראל וטוען שתפיסתה של איראן כ'אחר רדיקלי' לאחר מהפכת 1979 מבטאת חשש עז מפני הדמיון שבין ה'אחר' האיראני וה'עצמי' הישראלי. דמיון זה, לפי רם, סודק את הסיפור שישראל מספרת לעצמה על היותה ישות תרבותית הומוגנית ונטולת סתירות, חילונית וליברלית, שהיא 'מוצב קדמי של הציוויליזציה המערבית במזרח התיכון' ומכרסם בהבחנה הדיכוטומית שבין העצמי המערבי לאחר המזרחי (רם 2006: 90, 98).

כך, החשש מפני 'העצמי המחתרתי', העולה באוב בהתמודדות עם 'האחר', והצורך להתנער ממנו כדי לגונן על זהות 'מערבית' שברירת, הם במידה רבה מניע לשלילה ולהשכחה של ההיסטוריה העוסמאנית של ארץ ישראל. השכחה זו היא חלק מן הזיקה שבין הציונות לבין גישות אירופוצנטריות-אוריינטליסטיות, ורכיב אחד מתוך רגשי האהבה-שנאה של הציונות כלפי 'המזרח'.¹¹ בתוך מערך הצמדים הבינאריים המגדירים את האוריינט לעומת המערב ולהפך, מקוטלגת ההיסטוריה העוסמאנית כהיסטוריה של כובש מזרחי, נחשל, אכזר וקופא על שמריו, בניגוד דרמטי להיסטוריה היהודית-ציונית שהיא היסטוריה של 'קדמה', 'נאורות' וטוהר כוונות.

ההקשר השני הוא הסכסוך הישראלי-פלסטיני. האימפריה העוסמאנית הייתה אימפריה מוסלמית. לחותם שהשאירה או לא השאירה על הארץ ולתדמית שיש לתקופת שלטונה, יש השלכות פוליטיות חשובות על היכולת להצביע על הנקודה ההיסטורית שבה החל הסכסוך ועל אופיו: האם זהו סכסוך דתי בעיקרו, ששורשיו ביחסה של האימפריה העוסמאנית לנתיניה היהודים, או שמא מדובר בסכסוך מודרני ששורשיו בנישול הפלסטינים מן הארץ בידי הציונים? להקשר הזה יש היבט נוסף, וגם בו אדון – האיום שחשות מדינת ישראל והחברה הישראלית מפני עבר שיש

9 אלה שלושת סימני ההיכר של ההווה האוריינטלית לפי מיטשל (מיטשל 1992: 74).
10 טענה דומה טוען גיל אייל על המזרחנות בישראל: לטענתו, זיהוי ה'מזרחיות', הגדרתה והרחקתה משמשים אמצעי להגדרת גבולות הקולקטיב הישראלי, לרחיקה ולמחיקה של 'הרכיבים המזרחיים' שבתרבות היהודית, ולמיצוב הזהות הישראלית כ'מערבית-מזרחית'. מכאן ששתי הזהויות: המערבית והמזרחית, מקיימות יחסי גומלין ותלויות זו בזו. עקביות הזהות הישראלית איננה מעידה על קיומו של רכיב מהותי בזהות, אלא היא תולדה של התנערות מן הזהות הערבית-המזרחית ותיוגה כ'אחר' (אייל 2004: 201-203).
11 לעיסוק מקיף בשורשי האמביוולנטיות של הציונות כלפי המזרח וביטוייה של האמביוולנטיות הזאת באמנות הישראלית, ראו: מיכאלי, תמי, 1998. קדימה: המזרח באמנות ישראל – קטלוג תערוכה, אוצרים: יגאל צלמונה, תמר מנור-פרידמן, ירושלים: מוזיאון ישראל.

בו כדי לאשש טענות לבעלות פלסטינית על הקרקע, או לגרום לפלסטינים אזרחי המדינה לנכס את המרחב הציבורי. התביעה להכיר בהיסטוריה הפלסטינית מעוררת פחד עמוק ושורשי בחברה הישראלית. השכחה והכפשה של העבר העוסמאני של ישראל מתמזגות עם מחיקת ההיסטוריה הזאת או משמשות לה אצטלה.

הוויכוח על שמו של קיבוץ חמדיה בשנת 1951 מדגים את טענותיי. בישיבת ועדת השמות של ישראל במאי 1951, נדון המקרה של קיבוץ סורר בבקעת בית שאן שחבריו לא ניאותו לוותר על השם אל-חמדיה, שמו של הכפר הפלסטיני הנטוש שהקיבוץ הוקם לידו. טענת הוועדה הייתה שהשם הערבי שאימץ הקיבוץ 'מנצ'ח עריץ טורקי'¹². דומה שהטענה הזאת שימשה תירוץ נוח יותר להסרת המטרד, מהטענה שהשם מנצ'ח כפר פלסטיני שחדל להתקיים ב-1948. נסיבות דומות הביאו את דוד בן-גוריון להציע, לאחר מלחמת ששת הימים, לנתץ את חומת העיר העתיקה בירושלים. באספה של מרכז מפלגת רפ"י ב-19 ביוני 1967 'קרא מר בן-גוריון בקול נרגש: [...] צריך להרוס את חומת ירושלים. היא איננה יהודית. היא נבנתה על ידי שולטן טורקי במאה ה-16 [...] להריסת החומה יהיה ערך פוליטי עולמי. אז ידע העולם שיש ירושלים אחת, ובה אפשרי מיעוט ערבי' (מצוטט אצל בנוזמן 1967: 2).

ההקשר השלישי הוא ההקשר הלאומי-ציוני. מלאכת הטלאת ההיסטוריה – הגזירה וההדבקה, הזיכרון וההשכחה – היא פרקטיקה שאימצו כל התנועות הלאומיות.¹³ לא בכדי הופעתה של ההיסטוריה הכתובה כתחום ידע ומחקר, קשורה בטבורה להופעתן של מדינות הלאום.

הלאום היהודי מייחס לעצמו קיום קדמוני וקשר היסטורי עתיק יומין לקרקע.¹⁴ מכאן ש'הכובש' העוסמאני, כמו הכובשים שקדמו לו, הוא בבחינת כתם שיש לסלק או להסבירו במונחים של ארעיות. ראשיתה של התנועה הציונית באחרית ימיה של האימפריה העוסמאנית, תקופה שבה נאבקו השלטונות העוסמאניים על שלמותה הטריטוריאלית של האימפריה מול איומים מבית ומחוץ, והשתמשו ביד קשה, ובמקרים מסוימים באכזריות, כלפי ההתעוררויות הלאומיות ברחבי האימפריה. רצח העם הארמני,¹⁵ פרשיית ניל"י ופורענויות מלחמת העולם הראשונה, ובהן הפקודה על

12 הסלטאן עבדול המיד השני. בסופו של דבר הושג הסכם פשרה ושם הקיבוץ שונה ל'חמדיה' (ישיבה של ועדת השמות, 8 במאי 1951, בתוך: קדמן 2008: 61).

13 לתיאור מבריק של היחסים המורכבים שבין הלאום לזיכרון ההיסטורי, ראו: זנד 2008, במיוחד עמ' 24-32.

14 התפיסה הקדמונית של הלאומיות גורסת ששורשיה של האומה נטועים בעבר הרחוק. מכאן שהלאומיות בצורתה המודרנית היא ביטוי פוליטי-מורדני של קולקטיבים שהתקיימו גם לפני המודרניות (פיטרברג 1995: 85).

15 על רצח העם הארמני, ראו: אורון 2007.

גירוש תל אביב, ביטול הקפיטולציות, רעב, אסונות טבע ועוד,¹⁶ תופסים את קדמת הזיכרון הלאומי הציוני, ומטילים את צלם על ארבע מאות שנות שלטון עוסמאני בארץ ישראל. נסיבות אלו הן אולי הסבר חלקי להתהוותה של תמונה אפלולית של האימפריה העוסמאנית בתודעה הציונית הקולקטיבית.¹⁷ בין היתר, האימפריה העוסמאנית נחשבת למי שטרפדה את הניסיונות לעגן את הקיום היהודי בארץ ישראל. כל אחד מן ההקשרים שתוארו לעיל יכול להיות נושא למחקר בפני עצמו. במאמר זה אין בכוונתי לעסוק בגורמים להשכחה ולהשחרה של האימפריה העוסמאנית במחוזות הזיכרון הישראליים באופן שיטתי, אלא להדגים את ממדיה של התופעה ולהרגיש את הצורך במחקר שיטתי ומקיף בנושא.

הפוליטיקה של האבנים – שימור המורשת העוסמאנית הבנויה

'שממה הייתה בכל מקום סביב. הרים סלעיים, חשופים ופראי-מראה, היו הנוף היחיד שנראה מבעד לחלונות' (הדגשה שלי, נ"ר). כך מתארת דבורה עומר את נסיעתה של בנימין זאב הרצל ברכבת מיפו לירושלים בעת ביקורו בפלשתינה ב-1898, בספרה קול קרא בחשכה (עומר 1980: 263). למותר לציין שבשלהי המאה התשע-עשרה היה הציר שבין יפו לירושלים מיושב בעשרות כפרים פלסטיניים. האם היה הרצל קצר רואי? דומה שהתשובה היא 'לא', ונראה שלא בכדי ארץ ישראל בדמיונה של דבורה עומר עשירה בטבע פראי, וריקה מערכים.

נוף ומבנים, בשל העמידות שלהם לאורך זמן והאחיזה האיתנה שלהם בקרקע, הם גם תזכורת עקבית לעבר שהיינו אולי מעדיפים לשכוח. בעשורים הראשונים שלאחר הקמת המדינה נעשו מאמצים להבנות את המרחב של מדינת ישראל כיהודי, בין היתר על ידי הרס נרחב של מבנים 'לא-יהודיים'. תפיסות מודרניסטיות של תכנון סייעו אף הן בהטמעת ההגמוניה היהודית-ציונית במרחב הגיאוגרפי (פנסטר 2007: 195). לצד ההרס, נעשו גם פעולות שימור שנבעו מתשוקה אוריינטלית. 'האקזוטיקה זכתה

16 לתיאור מרתק של מצב העניינים בארץ ישראל בתקופת מלחמת העולם הראשונה, באמצעות תמונות, גלויות, חלקי יומנים, קטעי עיתונות ועוד, ראו: דולב, גניה, 2008. 'הטורקים אינם עוד שולטים...: מבט על ארץ-ישראל בימי מלחמת-העולם הראשונה' – קטלוג תערוכה, אוצרת: שרה טוראל, תל אביב: מוזיאון ארץ ישראל.

17 איימי סינגר (Singer) טוענת טענות דומות. לדידה, בתודעה הציבורית שנותי האחרונות של השלטון העוסמאני, על הבעיות החברתיות והכלכליות שאפיינו אותן, לצד התפוררותה הטרגית הסופית של האימפריה, נטות להאפיל על התקופה הארוכה שקדמה להן (Singer 1994: 119). יתרה מזו, מרחבי האימפריה נהפכו כולם למדינות לאום שלא ששו, בלשון המעטה, להודות לאימפריה.

לשימור', כותבת סמדר שרון על עיצוב המרחב הלאומי בישראל בשנות החמישים, 'כל עוד לא הוזכרה נוכחות האוכלוסייה המקומית' (שרון 2006: 51).

אמנם האימפריה העוסמאנית חלפה מן העולם, אך היא השאירה 'נרדניה' בעייתית לנרטיב הציוני ולמדינה היהודית: מחד גיסא, היא הייתה לכאורה 'כובש זר', אחד מיני רבים, שהותיר אחריו מבנים ראויים לשימור מבחינה ארכיטקטונית, ומאידך גיסא, אי אפשר לספר את סיפורם של המבנים הללו מבלי לספר את סיפורם של יושביהם. הנתינים העוסמאנים שחיו בארץ ישראל במשך כל שנות שלטונה של האימפריה, מי שנשאו בעול המסים, מרדו (רק לעתים רחוקות) בניצגי האימפריה והשתתפו במערכות הממשל והבירוקרטיה בפרובינציה, היו ברובם המכריע פלסטינים ילידי הארץ. לפיכך, התעמקות בעבר העוסמאני של מבני ארץ ישראל ונפיחה עלולה לשלול באחת את המיתוס הציוני שלפיו עם ללא ארץ התיישב בארץ ללא עם.¹⁸

ראסם ח'מאסי סבור שהמורשת הבנויה במדינת ישראל היא שדה מאבק והתנצחות בין שתי קבוצות לאומיות – היהודית והפלסטינית – מאבק הנובע ממודעותן של שתי הקבוצות לחשיבות שיש לניכוס המורשת לחיזוק הזכות על הקרקע. החברה הפלסטינית נאבקה לשמר את מורשתה, מורשת של חברה שצמחה בארץ ישראל, ואילו החברה היהודית רואה במורשת הזאת נטל ומנצלת את מעמדה ההגמוני כדי למסד ולחזק את המורשת היהודית. החברה היהודית עושה זאת בעיקר על סמך שתי תקופות: תקופת המקרא והתקופה שהחלה עם ראשית ההתיישבות הציונית ונמשכת עד ימינו. הגשר שבין התקופות האלה ממציא רצף נרטיבי הקושר את העם היהודי למולדתו, משכיח תקופה ארוכה של שלטון מוסלמי בארץ ומתעלם מקיומם של תושבי הארץ שאינם יהודים (ח'מאסי 2007).

מכיוון שבאזורים רבים של מורשת בנויה מוסלמית, ובה מבנים, מונומנטים ומרקמים ראויים לשימור, מתגוררים פלסטינים אזרחי ישראל (כמו בעכו וברמלה), מתווסף לשאלת השימור היבט נוסף – המאבק על המרחב הציבורי. כלומר, לא רק שלחברה הישראלית היהודית אין עניין בשימור מורשת המערערת את הנרטיב ההיסטורי הציוני, במקרים שבהם כמתחמי המורשת הבנויה או בסביבתם חיים פלסטינים, נעשה האיום על המרחב היהודי עז יותר, ועמו גדל המניע להזנחה ולהדרה (ח'מאסי 2007).

אוכלוסייתה של עכו, עיר שבה כמה מן המבנים הארכיטקטוניים העוסמאניים החשובים בארץ, גדלה גידול דרמטי בתקופת השלטון העוסמאני במאה השמונה-עשרה. עכו הייתה לעיר השלישית בגודלה בסוריה ובין 1730 ל-1831 נעשתה לכוח פוליטי מקומי חסר תקדים. שליטיה של עכו חלשו על כל שכנותיה, ולעתים אף

18 כך גם טוען פֶּאָרָה דוּמָאני במאמרו (Doumani 1992: 8).

היו כוח מקומי מתחרה אל מול סמכותה של האימפריה. עכו הייתה העיר הראשונה בפרובינציות הערביות שהשתתפה במסחר נמרץ עם אירופה, סיפקה חומרי גלם, כמו כותנה ותבואה, ונעשתה למרכז הייצוא בחוף הסורי. בעקבות זאת צברה גם כוח פוליטי וצבאי חזק דיו כדי להביס את צבאו של נפוליאון. לעכו הייתה גם חשיבות אסטרטגית: כיבושה (כמו כיבוש יפו) היה עשוי להיות פתח לכיבוש סוריה כולה, והיא הייתה מכשול חשוב מפני חדירה צבאית לארץ ישראל, הן מהים הן מהיבשה (Philipp 2001: 6, 16, 17).

בתקופה שקדמה לכיבוש העוסמאני, לעומת זאת, הייתה עכו הרוסה וחרבה (Philipp 2001: 16). את שיקומה ואת פריחתה חבה העיר בעיקר לכמה אישים שמשלו בה בחסות האימפריה. הבולטים שבהם היו ז'אקר אל-עמר ואחמד אל-ג'זאר (כרמל 2000: 28). אל-עמר, שמשל בעכו בשנים 1743-1771, החליט להפוך את העיר למרכז שלטוני, למרות מצבה הקשה, ובאמצע המאה השמונה-עשרה פתח בעבודות לביצורה. שנות שלטונו היו שנות השגשוג הגדול ביותר שידע הגליל, ובשיאן הייתה עכו לבירת המחוז. הייצוא פרח, הביטחון המקומי התחזק, הפקידות והצבא התמסדו ואוכלוסייתה של עכו גדלה גידול ניכר (Philipp 2001: 16, 38). רבים מבתי העיר העתיקה של עכו שהשתמרו עד ימינו נבנו בתקופת שלטונו של אל-עמר (כרמל 2000: 27). יורשו של אל-עמר, אחמד פשה אל-ג'זאר, משל בעיר בשנים 1775-1804. הוא נודע אמנם במזגו ההפכפך ובתאוותו לכוה, אולם ת'זמס פיליפ טוען שעכו הייתה בעיניו בסיס הכוח שלו, ולכן מטרתו העקבית הייתה לחזק את בסיס הכוח הזה ולהגן עליו (Philipp 2001: 78).¹⁹ אל-ג'זאר המשיך לשקם את העיר ולבצרה ובנה בה מבנים מונומנטליים, ובראשם את מסגד אל-ג'זאר, המסגד הגדול ביותר בארץ ישראל אחרי מסגדי הר הבית (כרמל 2000: 27).

19 דמותו של אחמד אל-ג'זאר חביבה על מדריכי הטיוולים: 'הכינוי "אל-ג'זאר" (שמשמעותו "הקצב" — נ"ר) אגב, מסופר אצל עומר יגאל, 'בא לשליט האכזרי מהרגל מגונה שפיתח — לגזור למתנגדיו את אפיהם, אצבעותיהם ושאר איברים שעדיף היה להם להיוותר במקומם' (יגאל 2006: 59, תיאור דומה אצל שפירא 2006: 37). עם זאת, בספר צפת וכל נתיבותיה נכתב על אל-ג'זאר ששלטונו היה יציב ומדיניותו כלפי היהודים הייתה סובלנית, ושהגביל את המסים, עודד את שיקום העיר והתיר את בנייתם של בתי כנסת בעצתו של יועצו היהודי לענייני כספים — אברהם פרחי (מירון 2006: 156, 164). פיליפ מקדיש בספרו דיון ארוך ומרתק לסוגיית תדמיתו הגרועה של אל-ג'זאר (Philipp 2001: 48-60). טענתו העיקרית היא שלדימויו האפל והאכזר של אל-ג'זאר יש בסיס ודאי במציאות, אך הוא נופח ועובה מעבר לכל דמיון. דימויו של אל-ג'זאר התפתח בעקבות כתביהם של סוחרים ונוסעים צרפתים ששהו בעכו בתקופה שקדמה למהפכה הצרפתית, והוא נועד לחזק את הטיעונים נגד העריצות בתוך השיח הפוליטי הצרפתי. כמו כן, בהיותם חלק מן הסוגה של ספרות הנוסעים, נועדו התיאורים המוגזמים גם לשעשע.

במאה השמונה-עשרה הייתה עכו סמל לעמידתה של האימפריה מול כוחותיו של נפוליאון, אך היא ירדה מגדולתה לאחר שורה של אירועים קטלניים (הפגזת כוחותיו של אַבְּרָאָהִים פּשָׁה ב־1831, רעידת האדמה שפקדה את העיר לאחר מכן והפגזת הבריטים ב־1840 (Philipp 2001: 27)).

בימינו עוברת עכו, בניצוחן של הרשויות במדינת ישראל, תהליך של שינוי זהות. תהליך זה מתבטא, בין היתר, בשינוי מגמתי של שמות הרחובות והכיכרות המרכזיים בעיר העתיקה לשמות צלבניים, יהודיים ורומיים,²⁰ ובניסיון להעלים את הצביון המוסלמי ואת המאפיינים המוסלמיים של העיר. ביטוי אחר לתהליך זה הוא הזנחה של מבני ציבור הראויים לשימור האמורים לשמש את האוכלוסייה הערבית בעיר, בהם החמאם הקטן ובניין הסראיא (בנין המושל העוסמאני) (הוארי 2007).

הכתבה 'עכו – יש לנו יהלום ביד' שהתפרסמה במגזין מסע אחר היא דוגמה טקסטואלית בולטת למחיקתה של עכו העוסמאנית מן התודעה הישראלית-יהודית. כותרת המשנה קובעת כי 'בעכו אפשר לראות עיר צלבנית שלמה, חיה ונושמת, ולמרות זאת היא ריקה מתיירים' (זר 2007). בסקירה ההיסטורית של תולדות העיר מתארת המחברת את התקופה הצלבנית כתקופת זוהר של העיר, וממנה היא מדלגת בקלילות לשנת 1799, שבה ניסה נפוליאון לכבוש את העיר 'עד שוויתר לבסוף לתושביה העקשנים ולשליטיה העות'מאנים' (זר 2007). לעומת זאת, ראוי לציין שפי בן-יוסף, מדריך טיולים נודע ומחברם של ספרי טיולים רבים, החולק כבוד רב לעכו העוסמאנית: 'רק אחרי שהתורכים העות'מאניים החזירו את עטרתה של עכו לקדמותה', הוא כותב, נבלעו שרידיה של העיר הצלבנית בוו החדשה, ואין עוד בארץ עיר תורכית כמותה' (בן יוסף 2002: 65).

המורשת הבנויה של העיר רמלה יכולה לשמש מקרה מבחן נוסף. רמלה נוסדה במאה השמינית לספירה כעיר מוסלמית. בתקופת השלטון העוסמאני הוקמה ברמלה תחנה לגביית מכס, ולקראת סוף המאה התשע-עשרה, עם הקמת מסילת הרכבת בין יפו לירושלים, היא הייתה לתחנה מסחרית חשובה. ייחודה של העיר הוא במרקם הבנוי מן התקופה העוסמאנית: בתים רבים בעיר העתיקה שנבנו בתקופה הזאת הם בעלי ערך היסטורי, תרבותי וארכיטקטוני, אולם בשל אחזקה לקויה, רבים מהם נסותרים מן

20 להלן כמה דוגמאות לשמות שהוחלפו כפי שפירט אותם באוזניי מדריך טיולים ותיק בעיר: כיכר עפוד – כיכר גְּנוּאָה; ח'אן שוּנָה – רובע פּאַאָזָה; ח'אן פְּרָנָג' – רובע ונציה; שכונת גְּרָנְג' – כיכר ונציה; ח'אן שוּאָרְדָה – ח'אן הסוחרים; שכונת פְּח'וּרָה – רובע הטמפלרים; שְׂט אל-רְבִי – רחוב ההגנה; רחוב רְשָׁדִי – רחוב בן-עמי; שְׂט אל-עֶרֶב – חוף הסוסים; שכונת טַאפֶּשׁ – שכונת יוסף בן מתתיהו; שכונת מְג'אדְלָת – רחוב הצלבנים; רחוב אל-מַעְאֲלִיק – רחוב הבאהים; שכונת אל-קַלְעָה – שכונת אלכסנדר מוקדון; רחוב אל-בְּנַגְ'ד – רחוב המלך זיגורד; סוּק אל-בְּלָד – רחובות מרקו פולו, בנימין מטודלה ויוליוס קיסר.

העין ומצבם מירדרר (ח'מאיסי 2008: 13, 28). העיר העתיקה כולה נתונה בתהליך של הרס יזום בשל שיקולים תכנוניים, תכניות לפיתוח הפוטנציאל הכלכלי של האזור, או פרויקטים נדל"ניים. תכניות עירוניות אלו מבכרות את הבנייה החדשה על פני הישנה. ח'מאיסי טוען ש'במקרה של רמלה יש לחדש ממד של ביצוע פרויקט לאומי יהודי, ושהעדפה התכנונית הגורפת מבטאת העדפה של החדש ושאיפה להריסת הישן המעיד על עברה הערבי של העיר. בעת ובעונה אחת מתרחש ברמלה תהליך של ייחוד המרחב, בין היתר על ידי שינוי שמות רחובות. מרבית המבנים בעיר העתיקה ריקים מאדם, ובמעטים המאוכלסים גרה אוכלוסייה מעוטת יכולת שאיננה יכולה לתחזקם ובוודאי שלא לעסוק בשיקום. גם מבני ציבור מן התקופה העוסמאנית, כמו החמאם והח'אן, וכן מבני מסגדים מתקופות קדומות יותר, נטושים כיום (ח'מאיסי 2008: 7, 27, 29, 38).

ח'מאיסי טוען שברמלה מתנהל מאבק עיקש על זהותה של העיר ועל דמותה, מאבק שבמסגרתו הופכים שימור מבנים, הרס מבנים ובנייה חדשה לזירת התגוששות מרכזית. שיקום הישן עומד בסתירה למגמה לייחד את העיר, וחלק מן האוכלוסייה היהודית רואה בו איום במישור הפוליטי-הלאומי. בעקבות סקר מעמיק בעיר, סקר שערך ח'מאיסי במסגרת הפרויקט 'ערים מעורבות' של ארגון שתי"ל (ארגון המספק שירותי תמיכה וייעוץ לקידום שינוי חברתי בישראל), המשימה המיידית הראשונה שגזר ח'מאיסי מהתכנון העירוני הקיים היא 'הקפאת התכנון הקיים בתחום העיר העתיקה' (ח'מאיסי 2008: 8, 28, 35, 37).

עם זאת, חשוב לציין שבשנים האחרונות ניכרת ברמלה תנופה ארכאולוגית של ממש. חוקרים וארכאולוגים מנהלים חפירות ארכאולוגיות של העיר האומיית הקדומה, כמה מהן הן חפירות הצלה במקומות שבהם תוכננו עבודות בנייה. עורכי כתב העת קדמוניות אף החליטו להקדיש גיליון מיוחד למחקרים החדשים ולהפירות המתנהלות בעיר (אבני וציטרין-סלברמן 2008: 1).

יש המנסים להשיל משקולות של עול היסטורי גם מעל העיר העתיקה של באר שבע. במכתב שעניינו 'קידומה של באר שבע כעיר אבות' כתב יו"ר המועצה הציבורית לשימור מבנים ואתרים באזור באר שבע והדרום, אורי בית-אור, לראש עיריית באר שבע לשעבר, יעקב טרנר, את הדברים האלה: 'התכניות לפיתוחה של באר שבע מכוונות לשקף מגוון רבת-חומי של תרבויות-מסורות-מורשות. בתוך כך, חיוני שיינתן דגש העדפתי, עכשווי וערכני להיות באר שבע – ההתיישבות העברית הראשונה של העברי הראשון ושל בני-ביתו, בניו ובני-בניו. אברם יכול להיות מגויס לעזרת באר שבע, בהצלחה רבה, כאן, עכשיו ודי-מיידית' (בית-אור 2005).

אלא שממצאי המחקר אינם עולים בקנה אחד עם סדר היום של בית-אור. העיר העתיקה של באר שבע היא דוגמה מובהקת לעיר עוסמאנית מודרנית וערכה ההיסטורי

והארכיטקטוני יוצא דופן. את באר שבע הקימו העוסמאנים ב־1900 כדי לקרב את הבדואים שחיו באזור אל המוסדות האימפריאליים וכדי שיהיה להם, לעוסמאנים, קל יותר לשלוט בהם. בעיר השתלבו בהרמוניה תכנון ארכיטקטוני מלא שקדם להקמת העיר (רחובות בצורת שתי וערב), שיקולים אקלימיים ורגישות חברתית,²¹ טופוגרפית והידרולוגית, וכן שולבו בה מוטיבים של בנייה מזרחית ומערבית (שדר ואוקסמן 2003: 83). באר שבע, על המסגד המפואר שנבנה בה, בית המושל, בניין הסראיא והבניין המרשים ששימש בית הספר לילדי השייחים, נבנתה כשבע-עשרה שנים לפני התפרקותה הסופית של האימפריה במטרה להפגין את עוצמתה של הציוויליזציה העוסמאנית וכדי לחבר את הנוודים.

בערב עיון שנערך בנושא שימור ושחזור באר שבע העתיקה בשנת 1991 הציע ששון בר צבי, חוקר תרבות הבדואים בנגב, להטמיע ולשנן את זהותה האמיתית של מורשת העיר:

כל ילד יודע, כל ילד למד, בואו נשנן את זה עשרים פעם ביום עד שנדע את האמת לאמיתה כולנו: באר שבע היא לא רק אחת הערים העתיקות בארץ ובעולם, יש לה ייחוד שאולי אין באף עיר אחרת – אברהם, העברי הראשון כפי שמגדירים אותו, הגיע לכאן. פה הפסיק לנדוד, פה בנה בית, פה נטע אשל [...] פה הוא ייסד את דת המאמינים באל אחד [...] שממנה נגזרו אחר כך הנצרות והאסלאם (מצוטט אצל רגר 1991: 10).

באר שבע העוסמאנית, לפי נרטיב א־היסטורי זה, היא בסך הכול פרק ארעי בתולדותיה של באר שבע, פרק המתגמד לנוכח היותה כור מחצבתו של המונותיאזם. משום כך, הציע בר צבי למקד את מלאכת השימור והשחזור בקהילה היהודית החיה בבאר שבע העוסמאנית, או במילים אחרות – לשמר כדי לשכוח.²²

21 להלן מספר דוגמאות לרגישות החברתית שהתבטאה בתהליך בניית העיר: העיר הוקמה באזור גבול בין שני שבטים בדואים ובמקום מפגש מסורתי של השבטים, בין שטחי מזרע ושטחי מדבר ונוודות. הבדואים המקומיים הוזמנו לבנות את בתיהם בעיר בעצמם, והבנייה התאפיינה בתשומת לב לצרכים החברתיים של הבדואים (שדר ואוקסמן 2003: 83).

22 המוטיב 'שָׁמֵר וּשְׂכַח' מאפיין גם את מאמצי השימור של המסגד העוסמאני בעיר העתיקה בבאר שבע. עיריית באר שבע ייעדה אותו להיות האגף הארכאולוגי של מוזיאון הנגב ולא נעתרה לדרישות להשמיש אותו לתפילה בעבור תושבי העיר המוסלמים (שטרן 2009). הכרעת הדין בעתירה שהוגשה בעניין זה לבג"צ קבעה כי המסגד לא ישמש לתפילה, אך גם לא ישמש כמוזיאון כללי, אלא כמוזיאון לתרבות האסלאם (חורי 2011).

חשובה לעניין זה תגובתו של סעדיה מנדל, אדריכל חשוב שהשתתף בכמה פרויקטים של שימור, בין השאר בבאר שבע, לרעיונותיו של בר צבי. מנדל סבור שבמשך שנים רבות ניסו מתכנני העיר להתעלם מן העיר העתיקה:

לומר – לא הייתה ולא נבראה, או [לומר] לא ראינו אותה אנחנו היהודים כשהגענו לבאר שבע עם הכיבוש [ב-1948], והתחלנו לבנות עיר חדשה [...] הגיע הזמן שאחרי ארבעים שנה, נחזור אל העיר העתיקה, ונכיר בה למרות שהיא לא יהודית [...] אותי כארכיטקט, אותנו כתושבים של המדינה הזאת, לא צריך לעניין מה ההשתייכות הפוליטית של האבנים (מצוטט אצל רגר 1991: 16-17).

ברוח דבריו נשמעות בבאר שבע בשנים האחרונות גם זמירות אחרות, זמירות שיש בהן נימה של 'תיקון עוול' היסטורי. מתחם תחנת הרכבת העוסמאנית בבאר שבע, לדוגמה, הוכרז כאתר לאומי, שוחזר חלקית, ונקבע בו השילוט: 'נבנה ב-1915 בהנחיית מפקד הארמיה ה-4 הטורקית כמאל פשה, להעברת חיילים טורקיים אמיצים מאנטליה לחזית בסיני ובבאר שבע' [הדגשה שלי, נ"ר].²³ בשנת 2002 נחנכה בעיר בטקס חגיגי אנדרטה לחיילים התורכים שנפלו ב-1917. בהתבטאות אדיבה באופן יוצא דופן כלפי האימפריה העוסמאנית בישראל, אמר ראש העיר לשעבר, יעקב טרנר, בנאומו: [...] רק הקצינים והחיילים התורכיים לא זכו מעולם לקבורה מכובדת ולאנדרטה שתשמור את זכרם. היום, אנחנו עושים צדק היסטורי.²⁴ עם זאת, אולי שורש 'הצדק ההיסטורי' טמון בכך שמילות השבח והקלס מופנות אל 'החיילים התורכים' ולא אל 'החיילים העוסמאנים'. קרפאת כותב שבתורכיה עצמה עד לפני עשור היה אפשר להשתמש בחופשיות במונח 'עוסמאני' רק בהקשרים שליליים או מזלזלים. כל התייחסות אוהדת הייתה צריכה להשתמש בתואר 'תורכי' (Karpat 2000: vii).²⁵

23 ארכיון טוביהו 0006.15.002, 'מתחם תחנת הרכבת הטורקית בבאר שבע', 2002.

24 ארכיון טוביהו 0006.15.001, 'טקס הקמת אנדרטה לחיילים הטורקים שנפלו ב-1917', 2002.

25 כאן המקום לציין שהשימוש ב'תורכים' במקום ב'עוסמאנים' היה לנוהג מקובל בהשפעת השיח הדיפלומטי האירופי במאה התשע-עשרה על האימפריה העוסמאנית, וכן בהשפעת השימוש הרווח בשם 'תורכים' בספרות הנוסעים האירופים שביקרו בשטחי האימפריה. נוהג זה אומץ גם בשיח הישראלי על האימפריה העוסמאנית, והוא אינו מעיד על רגישות היסטורית להופעת הלאומיות התורכית בתוך האימפריה.

דימויי האימפריה העוסמאנית בספרי הלימוד בישראל, או: מדוע האמין הפקיד התורכי לתלונות הרועים הערבים?

ספרי הלימוד במערכת החינוך במדינת ישראל העוסקים בתקופת השלטון העוסמאני בארץ ישראל, שואבים רובם ככולם את הנחותיהם ואת טענותיהם ההיסטוריות מתזת השקיעה,²⁶ הנרטיב שמשל בכיפה המחקרית עד לפני שני עשורים. הנוכחות המשמעותית של האימפריה העוסמאנית בארץ ישראל נוטה להידחק לשולי הסיפור ותקופת השלטון העוסמאני מצטיירת כאפיזודה חולפת, משמימה, שאין לה קיום מעל דפי ההיסטוריה, אלא בהיותה הקדמה עלובה לשחר של נאורות שהגיע בדמותם של בני העלייה הראשונה. מיטיב להסביר זאת אמנון רז-קרקוצקין. לטענתו, במדינת ישראל:

התודעה הלאומית מבוססת על מחיקה פעילה של ההיסטוריה של הארץ [...] לארץ המוגדרת כארץ מולדת, אין בספרי הלימוד הישראלים כל היסטוריה משל עצמה. תולדותיה למן חורבן בית שני ועד להתיישבות הציונית אינן נלמדות כלל [...] התרבויות השונות שהתפתחו בה, זיקתה לאזור ולתרבויות נוספות, נמחקות כמעט לחלוטין מתוך מסגרת התודעה של התלמיד הישראלי (רז-קרקוצקין 2002: 51).

במסגרת תכנית הלימודים 'עולם הערבים והאסלאם', תכנית בחירה בבתי הספר התיכוניים, נלמדות תולדותיה של תקופת שלטונה ארוכת השנים של האימפריה העוסמאנית בפרק הבחירה 'ארץ ישראל במאות הי"ח והי"ט' (כאמור, האימפריה אינה מעניינת אלא בהקשר ה'פרובינציאלי'), וכן בפרק 'המזרח התיכון בעת החדשה', שבו נלמדות הסיבות להתפוררותה של האימפריה. פרק זה נפתח במאמרו של איתמר רבינוביץ' (שתחום מחקרו איננו האימפריה העוסמאנית כי אם דיפלומטיה של המזרח התיכון בן ימינו) שנכתב בשנת 1976, דבר המלמד על מידת הערנות של משרד החינוך להתפתחויות ההיסטוריוגרפיות בתחום. המאמר קובע שראשית העת החדשה במזרח התיכון היא שנת 1798, שנת פלישתו של נפוליאון למצרים. בכך הוא מקבל את החלוקה

26 על פי נרטיב השקיעה, היה שלטונו של הסלטאן סלימאן תור הזהב של האימפריה, ולאחריו, החל ממחצית המאה השש-עשרה, התחולל מפנה דרמטי, שבר גדול, שהוביל לנסיגה ולשקיעה ארוכה בכל רחבי האימפריה, שקיעה שהגיעה לקצה במלחמת העולם הראשונה, שבסופה התפרקה האימפריה העוסמאנית. ביטויי השקיעה היו הפסקת התפשטותה של האימפריה, ניוון וריקבון שפשו במוסדותיה, הסתאבות, שחיתות וחולשת המרכז לעומת צבירת עוצמה של שליטי הפרובינציות. היום מרבית ההיסטוריונים דוחים את תזת השקיעה (Toledano 1996).

השמרנית והאוריינטליסטית לתקופות, חלוקה המדמה את האימפריה לישות בתרדמת שנעורה ונוערה על ידי אתגר המודרניות שהעמיד בפניה המערב באדיבותו (Ze'evi 2004: 77). 'הנה שוב ראייה לכך', כותב רבינוביץ', 'שההיסטוריה של המזרח התיכון החדש נקבעת במידה רבה על ידי מהלכים שמקורם מחוץ לאזור הזה' (רבינוביץ 1976: 220). חלק נרחב מן הפרק מפרט את האינטרסים שהיו לכל אחת מן המעצמות בגדיעת עוד 'נתח מאברי גופה' של האימפריה 'המתפוררת' או 'השוקעת' (רבינוביץ 1976: 223). ושוב – עיקר ההתעניינות אינו בתהליכים הפנימיים שהתרחשו ברחבי האימפריה (וממילא תרדמת מתאפיינת בהאטה דרמטית של התהליכים הפנימיים), אלא בפעולה של אירופה על הגוף הסביל, המנוון והחולה. מאמר זה ומאמרים נוספים מופיעים באסופת המאמרים המלווה את התכנית משנת 1996.²⁷

בספר הלימוד בהיסטוריה המיועד לחטיבה העליונה, מהפכה ותמורה בישראל ובעמים בזמן החדש – 1870-1939, משנת 2001,²⁸ מוקדש פרק שש, המחזיק שלושים עמודים, לגלי העלייה הראשונים לארץ ישראל, לעלייה הראשונה (1881) ולעלייה השנייה (1904). לאורך הפרק השלטון העוסמאני בארץ ישראל הוא נתון שולי ואגבי, ואילו עיקר הפרק עוסק בפירוט רב במפעלי ההתיישבות של בני שתי העליות: מושבות, קולקטיבים, חוות לאומיות, קבוצות, קואופרציות ואחוזות. יישובים ערביים – אֵין, לא בטקסט ולא על גבי שתי מפות ארץ ישראל המופיעות בפרק. הקורא לומד על פעלתנותה וחיוניותה של ההגשמה הציונית-החלוצית ומקבל את הרושם של ארץ ריקה מאדם וממערכות שלטון, שעל בני העליות ליצור בה יש מאין ולהפוך אותה לראויה להתיישבות.

מוסדות השלטון העוסמאניים נעורים מתרדמתם בפרק שמונה: 'היישוב היהודי בארץ ישראל והתנועה הציונית בזמן מלחמת העולם הראשונה', ובפרקי המשנה 'הרעה במצב היישוב עם פרוץ המלחמה' ו'מבול של גזירות' (ענבר 2001: 127). בין היתר

27 את אסופת המאמרים ערך יצחק (איני) עכאדי, המדריך הארצי לשעבר להוראת נושא 'עולם הערבים והאסלאם'. בהיעדר ספר לימוד שיוחד לנושא, האסופה היא חומר הלימוד המרכזי המלווה את ההוראה. לדבריה של דלית אטרקצי, המדריכה הארצית הנוכחית, משרד החינוך מודע לחוסר העדכניות של החומרים המופיעים באסופה, ולכן המורים, בהנחיית המשרד, מגישים לתלמידים בכיתותיהם חומרים נוספים, עדכניים יותר. כמו כן, בימים אלו נכתב ספר לימוד חדש ועדכני. אטרקצי מציינת שנכון להיום בחינות הבגרות בנושא מסתמכות על החומרים המופיעים באסופה הישנה, ולכן קשה לעדכן את התכנים. האימפריה העוסמאנית היא לדירה אחד התחומים הסובלים ביותר מחוסר עדכון בחומרי הלימוד, הן בשל מיעוט הכתיבה בעברית, הן בשל מיעוט טקסטים כלליים המציגים תמונה רחבה על האימפריה העוסמאנית (על פי שיחת טלפון שקיימתי עם אטרקצי ב-27.12.2009).

28 הספר מופיע ברשימת ספרי הלימוד המאושרים לשנת תש"ע, בחוזר מנכ"ל תשס"ט/8 (ב).

מסופר שבמהלך שלוש שנים 'הנחית השלטון העות'מאני מכול של גזירות קשות על היישוב' (ענבר 2001: 127), ששלוש המשמעותיות שבהן היו: ביטול הקפיטולציות, פקודת הגירוש של תושבי תל אביב במרץ 1917 ו'רדישת ההתעת'מנות'.

השימוש במונח 'גזרות', ובפרט במונח 'גזרת ההתעת'מנות', מעורר אסוציאציה ברורה למדי ל'התייונות' ול'גזרות אנטיוכוס'. אם נרחיב את ההשוואה, אנשי ניל"י הם אולי גלגולם המודרני של המכבים,²⁹ שכן על פי ספר הלימוד 'אנשי ניל"י היוו ניגוד חד לאנשי היישוב שבחרו להתעסמן ולהתגייס לצבא התורכי,³⁰ דבר שעורר וחיידר את חילוקי הדעות ביישוב' (ענבר 2001: 130).

שלוש ה'גזרות' העוסמאניות המרכזיות, כפי שהן נקראות בספר הלימוד, נדונות בכמה מחקרים. פִּירוֹז אחמד דן בביטול הקפיטולציות שהן הפריבילגיות הכלכליות שניתנו לסוחרים ולחברות אירופיות במטרה למשוך אותם אל תוך האימפריה כדי שיפתחו את משאביה הכלכליים העשירים (בתוך: Öke 1982: 332). טענתו היא שלאורך כל תקופת הקפיטולציות ראו העילית העוסמאנית וההנהגה בקפיטולציות מחווה חד-צדדית של הסלטאן לכמה ממדינות אירופה, ולא חוזה דו-צדדי. על כן סברו העוסמאנים שיהיה אפשר גם להסירן באופן חד-צדדי. בחציה השני של המאה השמונה-עשרה התעצם כוחה המסחרי והתעשייתי של מערב אירופה, והיא החלה להגביר את חדירתה לשוק העוסמאני. בעקבות העליונות הכלכלית של אירופה, עוגנו הקפיטולציות בהסכמים. הסכמים אלו פגעו קשה בסוחרים העוסמאנים, משום שבתוקפם הם איבדו את זכותם להעלות ריביות באופן חד-צדדי. כמו כן, ויתרה האימפריה על מונופולים כלכליים, החל סחר חופשי בינה לבין אירופה (Ahmad 2000: 1-5, 9) ונסללה הדרך לניצול חומרי הגלם והמשאבים הטבעיים של האימפריה ולהצפת השוק העוסמאני במוצרי תעשייה אירופיים (בתוך: Öke 1982: 332).³¹ במחצית המאה התשע-עשרה היו הקפיטולציות סמל לנחיתותה של האימפריה העוסמאנית אל מול מעצמות אירופה (Ahmad 2000: 6), ועד סוף המאה התערערה לחלוטין ריבונותה

29 עדות לאנלוגיה בין העוסמאנים ליוונים ממלחמת העולם הראשונה אפשר למצוא ביומנו של מרדכי בן-הלל הכהן, שפורסם לימים בשם מלחמת העמים. ב-9 בדצמבר 1917 הוא כתב: 'אך הדלקתי את הנר הקטן, הנר הראשון לחשמונאים, והנה הביאו את הבשורה, כי ירושלים נכבשה [...] נכבשה ירושלים – ירושלים נשתחררה! [...] תם עריץ מתוכך, ומושל – עול נכרת מקרבך, בת-ציון' (בתוך: טוראל 2008: 10).

30 הנתון הזה איננו נכון, שכן גם חלק לא מבוטל מחברי ניל"י שירתו בצבא העוסמאני (Ahronsohn 1916).

31 המחקר היסודי והחשוב ביותר על השתלבות האימפריה העוסמאנית בכלכלה העולמית מאז ראשית המאה התשע-עשרה מן הפרספקטיבה הביקורתית של גישת התלות, הוא מחקרו של רוג'ר אוון (Owen 1993).

של האימפריה העוסמאנית אל מול המערב. לאחר ההפיכה של 'התורכים הצעירים' ב-1908, טוען אחמד, התעוררה תקווה שהאירופים יקלו את עול הקפיטולציות – מחווה על הליברליזציה של הממשל ועל כינון החוקה. תקווה זו התבררה. כמו כן, העובדה שבולגריה, שהכריזה עצמאות והתנתקה מן האימפריה העוסמאנית, זכתה בכיטול מידי של הקפיטולציות ובקבלה שוויונית במערכת האירופית, חידדה את ההבנה שהקפיטולציות הן אמצעי שנועד למנוע מהאימפריה מעמד שווה כמו זה של המעצמות האירופיות. פרוץ המלחמה ב-1914 היה הזדמנות פז לדרוש ויתורים ממעצמות אירופה בתמורה לניטרליות עוסמאנית. רק לאחר שמדינות ההסכמה סירבו לדון בכיטול הקפיטולציות עד סוף המלחמה, החליטו השלטונות העוסמאנים על כיטול חד-צדדי שלהן (Ahmad 2000: 6, 15).

'דרישת ההתעת'מנות' הופיעה במסגרת הניסיון לבטל את אמצעי הניצול החשוב ביותר של הקפיטולציות – הענקת החסות של מעצמות אירופה לנתיני האימפריה העוסמאנית.³² בתוך כך נחקק בשנת 1869 חוק האזרחות העוסמאני שלא התיר עוד לנתיני האימפריה לקבל אזרחות של מדינות זרות (Ahmad 2000: 7). אף על פי כן, נציגויות המעצמות ברחבי האימפריה לא כיבדו את החוק והמשיכו להעניק חסות לנתינים העוסמאנים. מים כמאל אוקה (Öke) טוען שכאשר נפגש הרצל עם הסלטאן עבדול המיד השני בראשית המאה העשרים, דרש הסלטאן מהרצל שכל המהגרים היהודים שיגיעו לארץ ישראל יקבלו נתינות עוסמאנית. דרישה זו נבעה מן החשש מפתחת אפיק נוסף להשפעה אירופית, אולם למרות התחייבותו של הרצל למלא את דרישתו של הסלטאן, המשיכו המהגרים היהודים לקבל את חסותן של המעצמות (Öke 1982: 333).

מישל קמפוס מאירה את תופעת ההתעסמות באור חדש ומפתיע. קמפוס בוחנת את עמדות הקהילה היהודית-הספרדית בירושלים כלפי 'גזרה' זו, וטוענת שבראשית המאה העשרים הייתה הקהילה הנידונה מלאת רגשות חיבה והוקרה כלפי האימפריה העוסמאנית. לאחר מהפכת 1908 הזדהה רוב רובה של הקהילה עם הלאומיות העוסמאנית ואימץ אותה בלהיטות, וחלקים גדולים מן הקהילה אף ראו בציונות בגידה במולדת העוסמאנית, דווקא לנוכח הבטחה שהייתה מגולמת בהתאזרחות, הבטחה לשוויון ולמתן לזכויות אוניברסליות (Campos 2005: 261). העיתונות היהודית בתקופה שבין 1908 לפרוץ מלחמת העולם הראשונה תמכה בעקביות ברעיון

32 שיטת הפרוטז' הייתה למושכת במיוחד בעבור הנתינים הלא-מוסלמים, מכיוון שפטרה אותם מעול המסים, וכן משום שנתנה להם חסינות פוליטית שאפשרה לתנועות לאומיות ברחבי האימפריה לנקוט קו מיליטנטי ללא חשש. העוסמאנים ראו בכך צעד חשוב של המיעוטים בדרך להיפרדות מן האימפריה (Öke 1982: 332).

ההתעסמות. זאת ועוד, לטענתה היהודים הספרדים בירושלים נדחפו אל זרועותיה של הציונות לאחר 1908 בעיקר בשל האכזבה מכישלון מהפכת התורכים הצעירים, ולא בעקבות זיקה עמוקה לרעיונות הציוניים. היהודים הספרדים קיבלו את הרעיונות הציוניים במידה לא מבוטלת של חשדנות, וכך גם את נושאי הרעיונות הללו – המהגרים היהודים מאירופה שהתיישבו בארץ ישראל (Campos 2005: 465-466).

פקודת הגירוש של תושבי תל אביב הייתה צעד קיצוני יותר. גור אלרואי טוען שתקופת הגירוש, שארכה כשנה וחצי, הייתה אחת הטראומות הקשות ביותר שעברו על היישוב היהודי בארץ עד אז, ואף על פי כן הוא מציע לבחון אותה לאור אירועי מלחמת העולם הראשונה. בראשית 1917 עמד הצבא הבריטי בפתחה של ארץ ישראל ואניותיו הפגיוזו את יפו. העוסמאנים, טוען אלרואי, ניצלו את המצב כדי לגרש את היהודים מתל אביב באמתלה של הגנה על ביטחונם. עם זאת, הוא סבור שלנוכח גילויים קודמים של חוסר נאמנות, היה לשלטונות יסוד מוצק להאמין שהאוכלוסייה היהודית תנצל את שעת הכושר הראשונה שתזדמן לה ותחבור לצבא הבריטי (אלרואי 2006: 136, 138). יש להזכיר, שגם פלסטינים גורשו מעזה באלפים (אורון 1995: 66), ומכאן שאין מדובר ברדיפה של היהודים דווקא.³³

ארבעת המחקרים האלה מבקשים למקם את 'הגזרות' בהקשר ההיסטורי הרלוונטי, ולהימנע מהסברים מהותניים, כמו שרירות לב עוסמאנית שאיוותה להכביד את העול על נתיניה היהודים, במתכוון ובכל מחיר. נוסף על המסקנות שהוצגו לעיל, חשוב לציין שהן ביטול הקפיטולציות והן הטלת המגבלות על תנועת אוכלוסיות, היו חלק ממדיניות עקבית ואחידה של עברול המיד השני, שניסה להתמודד עם איומים מבית (התעוררות של תנועות לאומיות) ומחוץ (ניסיון המעצמות לכרסם בריבונות העוסמאנית).

דימויים שליליים של האימפריה העוסמאנית מופיעים גם בספרי הלימוד לבתי הספר היסודיים. המקראה מסע במושבות הראשונות המיועדת לשיעורי מולדת, שהשימוש בה הוקפא בהוראת משרד החינוך עד הסרת הפרק הנושא את השם 'התימני הקטן',³⁴ מגוללת

33 יש דוגמאות היסטוריות אין-ספור למדינות שבעתות מלחמה נהגו כחשדנות רבה או ביד קשה כלפי קבוצות מיעוט שנחשבו למוזהות עם האויב. האימפריה העוסמאנית איננה יוצאת דופן בהקשר הזה. לדוגמה, ארצות הברית כלאה את אזרחיה ממוצא יפני במחנות ריכוז בזמן מלחמת העולם השנייה (Feeley 1998); והשלטונות הבריטיים בארץ ישראל בתקופת מלחמת העולם השנייה גירשו וכלאו את הטמפלרים (Glenk 2005: 197-220).

34 בחוזר מנכ"ל תשס"ו-4/6, 'השימוש בספר – מסע במושבות הראשונות', נכתב: 'המקראה "מסע במושבות הראשונות" במקצוע הלימוד תולדות היישוב נמצאת בתהליך של הכנסת שינויים. בתי הספר מתבקשים לא לכלול ספר זה ברשימת ספרי הלימוד בהוצאתו הנוכחית, עד שתפורסם מהדורה חדשה. מורים שתלמידיהם כבר רכשו את הספר בשנת התש"ס מתבקשים לא ללמד את הפרק "התימני הקטן" (אתר או"ח, משרד החינוך, כניסה אחרונה 22.1.10 מ: http://cms.education.gov.il/EducationCMS/applications/mankal/arc/s4h6_3_4.htm).

את תלאותיה של משפחת מתיישבים באום מֶלְכֶס (פתח תקווה) הנאבקת באיתני הטבע הפראיים של הארץ 'השוממה': ביצות, מלריה, רעב כבד, עקרות האדמות, עזובה, הזנחה והתנכלות מצד הערבים המרבים לטפול על המתיישבים האשמות שווא מול הקצינים התורכים. הקצינים האלה, חובבי 'בקשיש' ובעלי 'שפם מפחד', עושים יד אחת עם הערבים הפראים ונוהגים בקשיות לב כלפי המתיישבים. אפשר ללמוד על כך משיחה בין מתיישב יהודי וקצין תורכי: 'מה קורה כאן? אני רוצה להבין! השכנים הערבים עלו על השדות שלנו ופצעו שלושה אנשים, ועכשיו אני אשם? אני רוצה להבין! – להבין מה? – שאל הקצין התורכי בחיך מרושע' (משרד החינוך 1992: פרק 27). ב'פינת המשימות' שבסוף הפרק, נשאלים התלמידים: 'מדוע, לדעתכם, האמין הפקיד התורכי לתלונות של הרועים הערבים?' השאלה מניחה משוא פנים עוסמאני, או נטייה אנטי-יהודית המשותפת לעוסמאנים ולערבים. לכל אורכה מציגה המקראה את 'התורכים' כפולש זר, ארעי, השודר ארץ לא לו:

ילדה, לא סיפרו לך? זה אולי מפני שאת עדיין ילדה קטנה, וילדים קטנים מוטב להם שלא ישמעו דברים כאלה. אבל תדעי לך שהיום התורכים שולטים בארץ ישראל ולא היהודים [...] – אבל ארץ ישראל היא של היהודים, אז למה הם לא נותנים ליהודים להיכנס לארץ שלהם? [...] – כן ילדה, אין צדק בעולם, ובעניין הזה אין מה לעשות' (משרד החינוך 1992: פרק 5).

על ייצוגי האימפריה העוסמאנית בספרי הלימוד אפשר ללמוד ממה שנכתב, אך לא פחות מזה ממה שהושמט ונמצא לא ראוי לציון. נושאים כמו פנייתם העקבית של יהודים בארץ ישראל לבתי הדין הרעיים, או העיליות העוסמאניות המקומיות שצמחו בארץ ישראל (נושא היכול להפריך את טענת הארעיות של האימפריה ואת הטענה שהיא ושליחיה התנכרו לנתיניה), אינם מוצאים את מקומם בין דפי ספרי הלימוד. ההקשרים שתולדות האימפריה העוסמאנית נלמדות בהם – העליות הראשונות לארץ, התנועה הציונית וארץ ישראל במלחמת העולם הראשונה – דנים אותה מראש להיות הישות הטורדנית הניצבת ברקע ההתרחשויות. לו היו תולדות האימפריה נלמדות גם מחוץ להקשר היהודי-ציוני ומעבר לפרק הזמן שבין סוף המאה התשע-עשרה למלחמת העולם הראשונה, אפשר להניח שהדימויים והייצוגים שלה היו מאוזנים ומגוונים יותר, ושהיא הייתה נידונה, לפחות לפרקים, גם לכף זכות.

רז-קרקוצקין אינו מופתע מהפער שבין המחקר העכשווי לבין תכני ספרי הלימוד. לטענתו, תכניות הלימודים מעצם טבען עומדות בין הפטיש המכונה 'זיכרון קולקטיבי' והסדן שהוא ההיסטוריוגרפיה האקדמית – מחד גיסא, הן מבקשות להיות

נאמנות לספרות המחקרית, ומאידיך גיסא, הן משמשות 'מעוז האחרון של קול סמכותי, מונוטוני, המוסר את הגרסה ה"נכונה" של העבר' ואת 'הידע התרבותי הנורמטיבי'. בשל התכונה הזאת הוא סבור שתכניות הלימודים משקפות היטב את עמודי התווך של התודעה התרבותית בישראל ואת מה שנחשב לידע מוסכם בזמן נתון (רוזן-קרוצקי 2002: 47-48).

שלטון הבקשיש והפליקות: דימויי האימפריה העוסמאנית בספרי ילדים

ספרות ילדים פונה לקהל קוראים בעל תודעה גמישה ו'כושר ספיגה' לא מבוטל, ולכן היא כלי חשוב להטמעתה של תודעה לאומית. חוקר ספרות הילדים מנחם רגב סבור שילדים מייחסים חשיבות רבה יותר לספרים ממבוגרים, ולכן נענים בקלות רבה יותר ל'הדרכה הפוליטית' שמעניקה ספרות הילדים. רבים מספרי הילדים שנכתבו בישראל מראשית היישוב היהודי בארץ ישראל ועד ימינו אפשר לזהות מסרים חינוכיים, פוליטיים ונורמטיביים (רגב 1985: 77). עם זאת, יש להזכיר שלהבדיל מספרי לימוד, הרשויות אינן כופות קריאה של ספרות ילדים, והכוונת הקריאה של הילדים היא לכל היותר בגדר המלצה.

בדיקת דימויה של האימפריה העוסמאנית בספרי ילדים שנכתבו בתקופה הנידונה מגלה שהאימפריה משמשת בהם, כמו בספרי הלימוד, שחקן משנה או רקע שבתוכו או כנגדו פועלים השחקנים הראשיים – היהודים, התנועה הציונית והיישוב היהודי. ספרי הילדים שבחנתי – שביל קליפות התפוזים (1958) של נחום גוטמן, שרה גיבורת ניל"י (1967) וקול קרא בחשכה (1980) של דבורה עומר, האוצר במערת החר (1983) של דורית אורגד והמשוררת מכנרת: סיפורה של רחל (1993) של עמוס בר – נותנים דרוור לעולם דימויים אוריינטליסטי, והוא שמכונן את הדמויות שבספרים האלה. הסיבה לכך היא, אולי, התפיסה שהאצטלה האמנותית איננה מחייבת את המחברים ב'יושרה אקדמית', ואולי גם תחושת 'מחויבות' של המחברים לספק לקוראים הצעירים דימויים ציוריים וסטראוטיפיים דיים כדי שיהיה להם קל להזדהות עם הטוב ולתעב את הרע.³⁵ הדברים מקבלים משנה תוקף כאשר המדובר באימפריה מוסלמית לא־דמוקרטית מצד אחד, ובאוכלוסייה יהודית המבקשת להגשים את הייעוד הציוני, מצד אחר.

35 מנחם רגב טוען שמכיוון שעלילותיהם של ספרי ילדים נוטות לפשטנות, קל יותר להבנות בהם את 'הטובים' ו'הרעים' לפי השקפה מסוימת (רגב 1985: 77).

ספרה של דבורה עומר, שרה גיבורת ניל³⁶, הוא דוגמה מובהקת לייצוג האופייני של העוסמאנים בספרות ילדים. הספר מגולל את סיפורה של המחותרת היהודית ניל³⁷, שהעבירה לבריטים מידע על הצבא העוסמאני בזמן מלחמת העולם הראשונה, מתוך שאיפה לקרב את קצו של השלטון העוסמאני בארץ ישראל ולהחליפו בשלטון בריטי. הספר הודפס לראשונה בשנת 1967 ועד היום לא נס לחו והוא נחשב 'קלאסיקה'³⁶. שרה גיבורת ניל³⁷ מבטא שנאה עזה כלפי העוסמאנים בפרט, וסלידה עמוקה מן 'המזרח' בכלל. עומר מיטיבה להדגים את השנאה היוקדת כלפי העוסמאנים. לדוגמה, בסוף הספר, כאשר שרה אהרונסון נתפסת, מואשמת בריגול ומעונה עינויים קשים, היא עולבת בחיילים התורכים: 'בעצמי כריתי לכם את הקבר. האנגלים יודעים הכול על ריקבונכם, פחדנותכם, חוסר האונים שלכם. הם יגיעו. הם יכבשו את הארץ. הם ישלמו לכם כגמולכם, כלבים! [...] ידיכם מלאות דם. ריח ריקבון עולה מכם [...]'. (עומר 1967: 195).

הנהגתנות, האופורטוניזם, הדורסנות והטיפשות העוסמאנית עומדות בספר בסתירה עזה לתחכום היהודי, לאצילות הנפש, לדבקות במשימה ולצדקת הדרך. גם הדימוי של האנגלים, 'בני התרבות', עומד בניגוד לזה של התורכים. מתוך מגוון הדימויים שמייחס השיח האוריינטליסטי לאימפריה העוסמאנית, עומר מרגישה שלושה:

ניון ונחשלות תרבותית: 'תחילת המאה ה-20', אומר אהרון אהרונסון לאחותו שרה, 'מבשרת קדמה ברוב ארצות העולם, אבל לא כאן. בין תושבי הארץ הזו יש בדואים, שלא יחסו לפגוע בנערה הרוכבת לבדה. שליטי הארץ הם התורכים, שאינם עולים בתרבותם על הבדואים. גם אלה וגם אלה מסוגלים לגזול את הסוסה מידך באם יחשקו בה והם יכולים לפגוע אף בכך' (עמ' 7).

שחיתות: "התורכים הללו". רטן אבשלום. "רק דבר אחד הם יודעים – לקחת שוחד ולתת מכות [...] הם אינם צריכים סיבה". חרק אבשלום בשיניו. "זהו השלטון השורר בארץ: שלטון הבקשיש³⁷ והפליקות" (עמ' 19). 'המשפט התורכי אינו משפט. זוהי תחרות למרבה במחיר [...] זה יכול להימשך שנים. בינתיים היית נרקב בכית הסוהר מורעב ומוכה. לא, בני! במשפט התורכי אין כל תועלת' (עמ' 29).

36 עד היום נדפס הספר שרה גיבורת ניל³⁷ בשלושים ושלוש מהדורות, ונמכר בכ-120 אלף עותקים (כולל במכירות מיוחדות לבתי ספר).

37 ציון בולט של השחיתות והבקשיש בייצוגי האימפריה העוסמאנית, מופיע בשירו של חיים חפר 'כל הכבוד לשר': 'זכשהיה השר מונטיפיורי בן תשעים / אמרו לו: תעלה כי שם למעלה מבקשים / שאל אותם השר: תגידו איך אוכל? / איך עלילת הדם בדמשק תבוטל? / הלא צריך ללכת לפחה הנבזה / להגיד לו "תתבייש" ו"איך מרשים דבר כזה" / ואם צריך לשים לו ביד איזה בקשיש / מין מתנה גדולה אך שאיש בה לא ירגיש / אז מי אם לא אני לטורקי את זה אגיש?.'

אכזריות: 'התורכים זוממים להוביל אותנו לאברון. לחסלנו במקדם או במאוחר. הם כבר מחסלים אותנו – בהשפלה, ברעב, בגזירות' (עמ' 90). 'על כל עבירה קטנה ביותר הם משליכים לבית הסוהר', מספרת שרה לקצין אנגלי, 'מלקים, מענים ותולים. בית שיש בו בולי קרן קיימת או שתלויה בו תמונתו של הרצל צפוי להריסה ותושביו למאסר ולעינויים' (עמ' 147).

כמה פעמים עומר קושרת בין החיילים והפקידים העוסמאנים לבין האוכלוסייה הפלסטינית המקומית בארץ ישראל, כאילו היו מקשה אחת וכאילו עשו יד אחת כדי לפגוע ביישוב היהודי. כך מספר אהרון אהרונסון על השירות בצבא העוסמאני: 'מכות ועונשים מידי המפקד הערבי הבור. לו ראית כמה נהנה זה לפקד על יהודים בני תרבות ויודעי ספר [...] מטרם העיקרית היא להשפילנו. הם הכריזו על מלחמת קודש בכופרים. כל מי שאינו מוסלמי הוא אויבם' (עמ' 88). וגם 'אחרי שננצח את הכופרים האנגלים', מזהיר קצין עוסמאני את שרה, 'נגרש את כל הכופרים היהודים מכאן. את הארץ הזו ניתן לאחינו המוסלמים הערבים. אף יהודי אחד לא יישאר כאן. הם יגורשו ויהרגו כמו הארמנים'. תיאורים כמו: 'מראה הארץ המתבוססת בדמה והנרמסת תחת המגף התורכי ניצב לפני שרה בכל אכזריותו' (עמ' 117), וה'קלגס' התורכי ה'נובח' לעברה של שרה (עמ' 170), יכולים אפילו לעורר אסוציאציה ברורה למדי לצוררים אחרים.

תיאורי בית המשפט התורכי כ'מושחת' ו'חסר תועלת' בספרה של דבורה עומר שאובים, בין היתר, מהדימויים הרווחים של מערכת המשפט העוסמאנית. בפרק מתוך מחקר מקיף על מערכת השיפוט בארץ ישראל בשנים 1900-1930, פרק ושמו 'דימוי ומציאות במערכת השיפוט העותמאנית', מציין המשפטן נתן ברון שבתודעה הקולקטיבית הישראלית התקבעה התפיסה שהאימפריה העוסמאנית הייתה מושחתת במיוחד, תפיסה שהשחירה לדידו את הדימוי של התקופה כולה. ברון מבקש לעמת את הדימוי הרווח של מערכת המשפט העוסמאנית שעיקרו 'טענות על שוחד, סרבול, אטיות וחוסר מקצועיות' (ברון 2008: 41, 58) עם תיעוד של הליכים משפטיים משלהי השלטון העוסמאני בארץ ישראל ועם שורה של מסמכים ומחקרים נוספים.

מסקנותיו של ברון מפתיעות: על פי ממצאיו, גילתה מערכת השיפוט העוסמאנית זריזות ויעילות ראויות לציון בניהול ההליכים המשפטיים. קשה להצביע, הוא כותב, על אפליה ברורה ומובנית שהונהגה בבתי הדין בין יהודים וערבים. בעניין הטענה בדבר שחיתות במערכת המשפט, ברון טוען שללא ספק הייתה שחיתות בדרג הלא-שיפוטית בבתי המשפט, אולם לא הייתה זו שחיתות מובנית או ממוסדת (ברון 2008: 55).³⁸

38 טענות דומות אפשר למצוא אצל חיים גרבר על סוף המאה התשע-עשרה (Gerber 1985), וכן אצל סינגר על המאה השש-עשרה (Singer 1994).

בספרו על בתי הדין הרפורמיים (ניזאמיים) שהוקמו ברחבי האימפריה במאה התשע-עשרה, טוען אבי רובין שבמהלך המאה גברה הדרישה מנושאי המשרות במערכת המשפט לתת דין וחשבון למדינה העוסמאנית. בתוך כך ננקטו כמה מהלכים שנועדו לחזק את הציות לנהלים במערכת המשפט ולהרתיע מפני חריגות, מהלכים שהבהירו שהמדינה איננה סלחנית כלפי מעשי שחיתות או כלפי אי-ציות לנהלים. עם המהלכים האלה מונה רובין את חלוקת החוזרים שתיעדו מקרים קונקרטיים של חריגות בבתי המשפט, חוזרים שנועדו לידע את הציבור ולעתים אף לאיים בענישה, וכן את האכיפה המחמירה – העמדה לדין של שופטים שחרגו מן הנהלים ופרסום הפרוטוקולים של המשפטים האלה, פיטורין ואמצעים רגולטיביים נוספים (Rubin 2011).

רובין טוען שאף על פי שהגברת הבקרה על מערכת המשפט עשויה להתפרש כתגובה של המרכז האימפריאלי להתגברות השחיתות במערכת, היא אינה מעידה על כך. למעשה, אין די מקורות כדי להכריע הכרעה חד-משמעית בדבר היקף השחיתות במערכת המשפט העוסמאנית באותה התקופה. אם כן, אי אפשר לפסוק שמערכת המשפט העוסמאנית הייתה מושחתת יותר או מושחתת פחות ממערכות משפט אחרות בתקופה זו (Rubin 2011).

עלילת הספר שרה גיבורת ניל"י מתרחשת בשלהי השלטון העוסמאני ובמהלך מלחמת העולם הראשונה. הייתה זו תקופה של שבר, הן בעבור האימפריה ושליחיה, הן בעבור היישוב היהודי בארץ ישראל וברחבי העולם. אולם עומד מנתקת את השבר הזה מן ההקשר ההיסטורי הרחב שבתוכו התרחש ומייחסת אותו לאיזו רשעות אינהרנטית של השלטון העוסמאני, רשעות שהופנתה בעיקר כלפי היהודים.

יאיר אורון מציג תמונה רחבה יותר של הגורמים שהביאו להרעה במצבו של היישוב היהודי במלחמת העולם הראשונה: כספי החלוקה שקיימו את היישוב הישן הפסיקו לזרום לארץ משום שמקורם היה בארצות אויב (בעיקר ברוסיה), וכך גם כספי ההשקעות והמימון של היישוב החדש שהגיעו קודם לכן מבריטניה ומצרפת. בעקבות זאת, נפגע המשק העברי בארץ ישראל פגיעה אנושה ופועלים, בעלי מלאכה וסוחרים איבדו את פרנסתם. כאשר נכנסה האימפריה למלחמה בסוף 1914, חלה הרעה נוספת במצב – ארץ ישראל (פלסטינה) הייתה לבסיס שממנו יצאו הצבאות של 'מעצמות המרכז' למתקפה על תעלת סואץ (שהייתה נתונה תחת שליטה בריטית), והייתה צריכה לספק את צרכיו של הגיס העוסמאני הרביעי. אמצעי תובלה וסחורות גויסו לטובת הצבא, עשרות נקראו לעבוד בסלילת כבישים ובהנחת מסילות ברזל, וכלי קשר לכך, תקפו את הארץ מכת ארבה ומגפות קשות (אורון 1995: 62-63).

אורון טוען שמדיניותו של השלטון העוסמאני כלפי היהודים בתקופת המלחמה התאפיינה בהבחנה בין הצורך להגן על האוכלוסייה היהודית לבין הצורך לרדוף את

הציונים. פירוק היישוב היהודי מנשקו כמעט כליל וגירוש חלק ממנהיגי היישוב מן הארץ אכן היו פועל יוצא של רדיפת הציונים. בשנות המלחמה חל דלדול של ממש בהיקפו של היישוב היהודי בעקבות עזיבות, גירושים ושיעורי תמותה גבוהים שפגעו באזור כולו. אורון מציין שגם פלסטינים גורשו מעזה באלפיהם. מנהיגי התנועה הלאומית הפלסטינית נרדפו, ושלא כמו היהודים, הם לא נהנו ממסד תמיכה ושתדלנות כמו זה שהעניקו ליישוב היהודי יהודי ארצות הברית ואירופה (אורון 1995: 66). תיאורו של אורון את מצבם של הפלסטינים במהלך המלחמה מאיר באור אחר את הטענה הבולטת בספרה של עומר בדבר 'ברית אנטי-יהודית' שנכרתה בין השלטונות העוסמאניים לבין הפלסטינים.

ספרו של נחום גוטמן שביל קליפות התפוזים, העוסק בראשית ימיה של תל אביב, מתאר אף הוא את השלטון העוסמאני בארץ ישראל בתקופת מלחמת העולם הראשונה. בהקדמה מצהיר גוטמן שספרו הוא 'סיפור דברי אמת, שאינו כתוב למען בדיח דעת, כי אם מספר דברים כהווייתם' (גוטמן 1958: 11). אולם כבר בעמודי הפתיחה, ניבטים פניהם הנלעגים של שני חיילים עוסמאנים מצויר מעשה ידיו של גוטמן: החייל הפשוט לבוש סחבות, מרושל להחריד ושפוף גב, והקצין — פניו מרושעות ונרגנות והוא עסוק ברבלול שפמו העבות (עמ' 13). בהמשך גוטמן מסביר: 'הצבא התורכי של אותם הימים היה ציבור של אומללים, עזובים, רעבים, הנתונים למרותם של קצינים בורים ואכזרים, שלא ידעו על מה הם לוחמים' (עמ' 14). לעומת זאת, החיילים האוסטרלים ששירתו בצבא הבריטי שכבש את הארץ מידי העוסמאנים, מתוארים תיאור אוהד העומד בסתירה עזה לקודמיהם: 'צועדים ושורקים מנגינה. בגדיהם — בגדים שלמים. נעליים צהובות לרגליהם, פניהם טובים, רחוצים [...] מצטחקים לכל עבר ונכנסים בשיחה עם כל אדם [...] יש רוחב בתנועותיהם ואהבת אדם בפניהם' (עמ' 58). וגם: 'עוד אני מדבר, נקישה בדלת ונכנס חיל בריטי, ומגיש למזכיר מעטפה סגורה. המזכיר חותם על קבלתה, החייל אומר תודה ומסתלק (האם אמר פעם חייל תורכי תודה!?)' (עמ' 70).

בספר קול קרא בחשכה, המגולל את סיפור חייו של הרצל, דבורה עומר מקדישה כמה פרקים לתיאור תלאותיו של הרצל בקושטא, הלוא היא איסטנבול, שבה ביקר הרצל במסגרת מאמציו הדיפלומטיים להבטיח את ארץ ישראל לעם היהודי. הרצל, מספרת עומר, ידע שהתורכים שרויים בחובות כבדים ורצה להציע להם סכום כספי נכבד תמורת קניית ארץ ישראל. לפני צאתו לאיסטנבול, קינן בהרצל חשש מפני המפגש עם הסלטאן עבדול המיד, היות ש'שליט מזרחי מסוגל אף לצוות להרוג אדם שרעיונותיו אינם לרוחו'. עוד מסופר, שהוריו של הרצל 'חרדו עד מאוד לנסיעתו של בנם יחדם לארץ מזרחית בלתי מתורבתת כטורקיה' (עומר 1980: 158). על איסטנבול נכתב: 'הרבה יופי היה בעיר מזרחית זו בצד שפע של זמהמה וריחות צחנה עזים [...] עיר מתפוררת, ירודה' (עמ' 152, 163).

על פי עומר, התנהלותו של הרצל באיסטנבול התאפשרה רק בזכות השוחד והבקשיש שזרה לכל עבר. כך מסופר על שהותו בארמון הסלטאן: 'בחדר ההמתנה נשלחו ידיים רבות בבקשת הבקשיש והתשלום, וכך גם כאשר יצא הרצל ופסע לעבר המרכבה שהמתנה בחצר. הרצל הוציא מכיס מעילו מטבעות זהב שהכין מראש למטרה זו ופיזרם לכל עבר כמו מטר של זהב. מוטב, זאת ידע, כי יהיו לו כאן ידידים ודורשי טובה, ואת אלה אפשר היה לקנות, בקושטא של סוף המאה ה-19, רק בכסף' (עמ' 308). ואילו ביומנו הסביר הרצל שזריית המטבעות מחוץ לארמון הייתה גם מהלך פוליטי מחושב, מהלך שנועד להדגים את עושרה המופלג לכאורה, של התנועה הציונית, שתוכל לסלק בהינף יד את חובותיה של האימפריה (הרצל 1960: 101).³⁹

עומר מדגישה את היחס המזלזל שהיה מנת חלקו של הרצל באיסטנבול, ושהסלטאן, ההפכפך והנוירוטי, היתל בו וטיפל בו כלאחר יד. הסלטאן הסכים להיפגש עם הרצל רק לאחר שהרצל שיחד את משרתו האישי וביקש ממנו לספר לסלטאן שחלם כי היהודים שבים לארץ ישראל (עמ' 168). בפגישה עם הסלטאן חשש הרצל לשלוח יד לכיסו פן יוצא להורג כפי שמצא את מותו נער שפגש בסלטאן וניסה לגרש זכוב מעל פניו (עמ' 306). הסלטאן סירב לקבל את סלסלת הפרות היקרה שהרצל העניק לו בטענה שמנסים להרעילו, ובתגובה קבע הרצל כינו לבין עצמו ש'השולטן הוא מטורף' (עמ' 319). הסלטאן דרש להעלות את הסכום שהציע הרצל בתמורה למכירת הזכות על ארץ ישראל, ובתום מיקוח מייגע ומוזר הודיע לו שמכירת ארץ ישראל איננה באה בחשבון ושהצרפתים הציעו תשלום נדיב יותר לכיסוי חובות האימפריה (עמ' 319). לעומת זאת, ביומנו תיאר הרצל הכנסת אורחים הגונה: עוזרו של הסלטאן מסר לו שהסלטאן מבקש ממנו לחשוב את עצמו לאורחו בזמן שהותו בקושטא, וכן לאחר שהשיב פניו ריקם, ביקש הסלטאן מהרצל לסור לארמון כדי 'להיפרד ממני בסבר פנים יפות' (הרצל 1960: 90, 99).

בספרה של עומר הסלטאן עבדול המיד השני מתאפיין גם בתאוות בצע. כשניהל הרצל משא ומתן עם הסלטאן ועם פקידיו על גובה הסכום שייתן לאימפריה, מסופר ש'השולטאן עומר על המקח כדרך אנשי המזרח ומקווה לקבל יותר כסף תמורת מה

39 'אני משער כי הבקשישים הקטנים האלה', כתב הרצל ביומנו, 'מפרסמים נדיבותי באווירה האגדית של "ארץ הפלאות". כשהם רואים אותי ביילדיו (כך כינה הרצל את ארמון הסלטאן, נ"ר), ודאי נעור בהם מיד בולמוס הזהב. כי את גשם-הזהב הזה רואות עיניי רבות, ורובן עיני מרגלים. אם אני מרבה כל כך לתת לעומדים בפתחים, על אחת כמה וכמה רב חלקם של השרים הגדולים, שאתם אני מרבה כל כך לטכס עצה ולהמתיק סוד. כך סבורה בודאי כל יילדיו, ובקרוב – כל השער העליון, העיר, הארץ. דינרי-הזהב הללו, שאני מאבד ליד השער, הן ההוצאות הפוריות ביותר' (הרצל 1960: 101).

שהוא מוכר' (עמ' 171). וגם: 'עתה התמקח איתו השולטאן כמו בשוק מזרחי' (עמ' 320). ביומנו של הרצל לא מצאתי אישוש להתמקחות על גובה התשלום שתשלם התנועה הציונית תמורת כתב הזכויות על הארץ.⁴⁰

נליד ח'אלדי סוקר את המשא ומתן בין הרצל לנציגי הממשל העוסמאני ומתמקד בכתב הזכויות על ארץ ישראל שהציג הרצל בפני הסלטאן, מסמך שהוא למעשה הצעה להסכם בין הציונות העולמית והאימפריה העוסמאנית. כתב הזכויות, כפי שניסחה אותו התנועה הציונית, היה אמור להקנות ליהודים זכות להקים בארץ ישראל מדינה בחסות האימפריה העוסמאנית. אזרחיה יהיו נתיני האימפריה, אולם היא תיהנה מאוטונומיה מוחלטת ואף תהא רשאית להקים צבא. ח'אלדי סבור שעצם הרעיון להציג כתב זכויות מרחיק לכת מעין זה בפני הסלטאן, היה כמעט בלתי נתפס, לנוכח העובדה שבאותה עת הייתה התנועה הציונית בחיתוליה, תנועה דלת משאבים שלא זכתה להכרה של שום כוח מן הכוחות בעלי המשמעות בראשית המאה העשרים. הרצל היה אזרח פרטי, ובארץ ישראל חיו לא יותר מ-34 אלף יהודים ובבעלותם היו לכל היותר 0.8 אחוז משטחי הארץ (Khalidi 1993: 33, 34). לטענתו של ח'אלדי, הפגין עבדול המיד השני גישה פרגמטית ומחויבות לאינטרסים האימפריאליים. ואף על פי כן (כפי שציין גם הרצל ביומנו, הרצל 1960: 95) הבטיח הסלטאן להרצל שהאימפריה תהיה מוכנה לקלוט בתחומיה פליטים יהודים מכל העולם, בתנאי שלא יתיישבו כולם במקום אחד שנקבע מראש, אלא בהתאם להחלטותיה של הממשלה העוסמאנית, ובתחילה לא בארץ ישראל (הרצל, 1960: 4, 92; Khalidi 1993: 36).

עומר לא בדתה את התיאורים הגזעניים של העוסמאנים המופיעים בספרה. עומר מבטאת את עולם הדימויים והמושגים של הרצל עצמו, כפי שהוא מופיע בכתביו. למען האמת, תיאורים בוטים וקשים במיוחד שהדביק הרצל ביומנו לסלטאן

40 כמו כן, ההחלטה המתוארת בספרה של עומר כהחלטה חמדנית גרידא שהוכרעה לטובת המרבה במחיר, הייתה ככל הנראה מעוגנת גם בשיקולים פוליטיים. אוקה טוען שבפני העוסמאנים עמדו מניעים כבדי משקל לסרב להצעתו של הרצל. ראשית, בתקופה של התחזקות קבוצות בדלניות בתוך האימפריה, הן בכלקן הן במזרח אנטוליה, חששה הממשלה העוסמאנית לכונן במו ידיה בעיה לאומית נוספת. שנית, אף שכתב הזכויות מדבר על 'בית יהודי' בארץ ישראל ולא על היפרדות מן האימפריה, העוסמאנים היו בקיאים בספרו של הרצל 'מדינת היהודים' וראו בו ראייה לשאיפות הלאומיות של היהודים. היה ברור להם שהיהודים החיים בארץ ישראל יתבעו הכרה בין-לאומית ולא יאותרו להמשיך להיות כפופים לשלטון העוסמאני (Öke 1982: 331).

41 ח'אלדי מסתמך על ספרו של החוקר המוביל של הציונות המוקדמת אדולף בוהם (Bohm) משנת 1935, *The Zionist Movement*, שבו פורסמה לראשונה ההצעה להסכם בין הציונות העולמית לאימפריה העוסמאנית, ועל יומניו של הרצל.

ולממשלתו, חסכה עומר מקוראיה הצעירים, אולי משום שחסה על דימויו האצילי וישר הלבב של חוזה מדינת היהודים. הנה דוגמה אחת לתיאוריו שלוחי הרסן של הרצל: 'אין לי תואר הולם יותר לכנופיה הנסתרת הזאת של בני-בליעל', הוא כותב, 'מנחיל נחשים ארסיים. והנה על ראשו של החלש, המרושל ומעוט-ההיזק שבנחשים נוצצת עטרה. אך לנחיל הנחשים יש מבנה מפליא זה, שלמראית עין הראש המעוטר הוא הנושך הכול ומרעיל הכול' (הרצל 1960:ב: 28, מצוטט גם אצל: Khalidi 1993: 41).⁴²

בספרה של עומר מתואר גם ביקורו של הרצל בארץ ישראל השרויה 'בעליבותה ובשימונה' (עמ' 321). 'ירושלים' הרוסה למחצה, מלוכלכת ומוזנחת' (עמ' 263). 'כמה קבצנים עלובים מכווערים יש כאן! הביט סביבו מאת העוני וגלי האשפה. הוא חש דחייה למראה עיניו' (עמ' 266). במהלך ביקורו בארץ גמלה בלבו של הרצל ההחלטה לכתוב רומן על 'ארץ ישראל עתה, ואיך תראה, פורחת, שוקקת חיים ומשגשגת, לאחר כמה עשרות שנים כאשר יבואו לכאן היהודים' (עמ' 258).

ספרו של עמוס בר המשוררת מכנרת: סיפורה של רחל מגולל את קורותיה של רחל המשוררת מיום הגירתה לפלסטינה בשנת 1909, במסגרת העלייה השנייה, ועד מותה ממחלת השחפת בשנת 1931. הציונים הספורים של השלטון העוסמאני בספר חוזרים ומתארים את הפקיד העוסמאני הטיפוסי שהוא תאב בקשיש (בר 1993: 17, 31, 33), עסוק תכופות בדבלול שפמו העבות (עמ' 18, 31), טיפש (עמ' 32), חסר תרבות ועומד על המקח בשיטה מזרחית (עמ' 33). עם הגיען של רחל ואחותה שושנה לנמל יפו הן נדהמות לגלות שכדי להיכנס לארץ הן חייבות לתחוב שוחד לכיסו של מנהל המכס התורכי: "בקשיש?" תמהה שושנה, "מה הרבר הזה?" "בשפה פשוטה – שוחד [...] אצל התורכים השולטים בארצנו, כל כסף, גם רובלים רוסיים, מסדיר כל עניין אצל השלטונות" (עמ' 17).

במקרה אחר, כאשר רחל ושושנה ממתינות להגעתם של אחותן בת-שבע ופסנתרה לפלסטינה, הן מקדימות ומשלמות לקצין המכס 'מלוא הכיס בקשיש', והוא מבטיח בתמורה לפרוק את הפסנתר בזהירות, ומוסיף: 'מי צריך כאן, בבלסטינה, ביאנו (פואנו) פסנתר [...] כאן זה לא אירובה (אירופה) [...] לא פריז (פריז) [...] עם המוסיקה של הביאנו אי-אפשר לרקוד ריקודי בטן!' (עמ' 31). קצין המכס העוסמאני בז אפוא

42 ובהמשך: 'עודני רואהו לפני, את השולטן הזה של ממלכת-השודדים הקרבה לקצה. גויץ, ירוד, בעל זקן צבוע רע, שבודאי הוא נצבע רק פעם אחת בשבוע, לפני הסלמליק. החוטם הכפוף של פולישינל, השיניים הארוכות-הצהובות עם החלל הגדול למעלה, מימין. התרבוש משוך לעומק, בוודאי כדי לכסות קרחת, האוזניים בולטות ומופרשות [...] הקול הגועה, קוצר המחשבה בכל מילה, הפחד בכל מבט. ובריה כזאת מושלת! אמנם, רק למראית עין, ורק בכוח השם בלבד' (הרצל 1960:ב: 28).

לתרבות האירופית הנעלה ומעדיף את תרבות המזרח 'הנחותה' וה'זולה'. רחל ואחותה מתבדחות על חשבוננו של הקצין ומתחילות גם הן להחליף פ"א בבי"ת. כאשר אחותן מבקשת להוביל את הפסנתר במשאית או ברכבת, עונות לה רחל ושושנה: 'עליך לזכור כי את נמצאת במזרח העלוב ולא באירופה [...] ממש הצחקת אותנו!' ומזעיקות סבלים עם שלושה גמלים שיישאו את הפסנתר מיפו לרחובות (עמ' 33).

ספרה של דורית אורגד האוצר במערת ההר מגולל את סיפורה של חבורה מזוהה – יהודי, ערבי ויווני – היוצאת למסע בעקבות אוצר אבוד בימי השלטון העוסמאני בארץ ישראל. קצין ושומר תורכים דולקים אחריהם ומאיימים בחמדנותם לגזול מהם את האוצר. אם בספר שרה גיבורת ניל"י עושים התורכים והערבים יד אחת נגד היהודים, כאן מתוארת שותפות מפתיעה בין יהודי וערבי אל מול רשעותם של התורכים. השומר התורכי, בולנט שמו, רוחש שנאה מיוחדת לראובן היהודי וזומם למן ההתחלה לטרפד את תכניתיה של החבורה (אורגד 1983: 16). החבורה מכנה אותו 'התורכי הזה' וחבריה מבינים עד מהרה שעליהם להישמר מפניו 'כמו מאש' (עמ' 24) בשל תאוות הבצע המאפיינת אותו: 'הוא לא ישקוט על שמריו, התורכי הזה, ודאי הריח את האוצר' (עמ' 27).⁴³ אולם גם השותפות המפתיעה והבלתי אופיינית בין ראובן היהודי וכמאל הערבי סופה להתפרק. אז מתברר מיהו בעל הבית האמיתי: ראובן מוצא את האוצר לבדו ו'באותו הרף עין שגילה את האוצר, הבזיקה כמוחו המחשבה כי זהו נכס יהודי, אוצר השייך לעמו, ואל לו להניח לו ליפול בידי זרים' (עמ' 101).

מפתיע לגלות שבספרי הילדים, ספרים שמחבריהם אינם מחויבים, לכאורה, לציית ל'מגה-נרטיבים' שליטים ונהנים מחופש אמנותי יחסי ומהיעדר פיקוח, מופיעים הייצוגים הבוטים ביותר והדימויים הגרוטסקיים ביותר של האימפריה העוסמאנית ושל פקידיה. מכאן אפשר אולי ללמוד שאין לראות בדימויים הרווחים בחברה בכלל, ובדימוייה של האימפריה העוסמאנית בישראל בפרט, מטען אידיאולוגי המונחל 'מלמעלה למטה', מ'קובעי המדיניות' אל 'הציבור', כי אם תפיסה הדומה יותר לדוגמה הקונה לה מעמד של 'אמת' טריוויאלית, והיא משועתקת ומפעפת מכולם אל כל אחד.

43 במדריך שביל ישראל אפשר למצוא אגדה דומה, המדגישה גם היא את תאוותם החמדנית של העוסמאנים לאוצרות: 'בימי התורכים, מספרים קשישי בית ג'ן, היו האנשים העניים נתונים לחסדיהם של גובי מס ערלי לב'. כדי להבריח את גובה המס התורכי סיפרו לו אנשי הכפר על אוצר הטמון בהרים. 'הגובה החמדן התכופף מעט, להיטיב לראות את האוצר המצפה לו, ואז דחף אותו הצעיר דחיפה קלה' (גילת 2005: 36).

הלוחשים לשדים: דימויי האימפריה העוסמאנית כמוזיאונים

התאורה העדינה, האיסור החמור על הצילום, הזכוכית המשוריינת, חדרת הקודש שבה מטפלים במוצגים כדי לא לגרוע ולו במעט מן 'האמת' שהם מספרים, מן האותנטיות של הזיכרון החי והמדויק שנושאים המוצגים במוזיאון, עומדים פעמים רבות בניגוד חד לפרשנות המרחיבה ולהיותה של העמדת התצוגה בעצמה מעשה של הענקת משמעות, ועל כן היא אינה יכולה להיות ניטרלית או טבעית.⁴⁴ המכובדות והסמכותיות של המוזיאון, והחלל נורא ההודר שהוא שוכן בקרבו, מאששים את הקשר ההדוק שבין היסטוריה וכוח ומשכיחים אותו מאתנו בעת ובעונה אחת. 'מוזיאון אינו פמפלט פוליטי שבו מנהלים ויכוח ישיר עם היריב', כותב מירון בנבנישתי, 'במוזיאון מתמודדים עם היריב בלוחות כרונולוגיים, בהדגשת מוצגים ובהצנעתם' (בנבנישתי 1996: 14).

מוזיאון מגדל דוד בירושלים הוא דוגמה מצוינת למלאכת 'סיתות ההיסטוריה'. מגדל דוד הוא 'מוזיאון לתולדות ירושלים', אולם חדרי התצוגה שלו, המחולקים לפי תקופות ה'כיבוש הזר' בירושלים, מלמדים שלמעשה הוא מוזיאון לתולדות ההתיישבות היהודית בירושלים. בנבנישתי טוען שמוזיאון מגדל דוד מבקש לתאר את רציפות החיים היהודיים בירושלים. 1,300 שנות שלטון מוסלמי, מופיעות במוזיאון על שם שושלות השליטים (לדוגמה: 'התקופה האומיית', 'התקופה העבאסית' וכו') וכך הופכת ההיסטוריה של ירושלים, על מוסדותיה, אישיה ותושביה ל'כרונולוגיה של כובשים זרים' (בנבנישתי 1996: 12). השימוש בשמות השושלות, טוען בנבנישתי, מקל על מעשה ההשכחה של תושבי העיר הערבים שהיו חלק מהמערכות השלטוניות לאורך כל שנות השלטון ה'זר'. לעומת זאת, כאשר מדובר ביהודים בירושלים, מושם דגש על קורותיה של הקהילה עצמה, על נתונים דמוגרפיים, על תיאור אורחות חייה ועל שאיפותיה הלאומיות. אין פלא שהקשר היהודי לירושלים אינו מתואר גם הוא כהיסטוריה של שלטון, כותב בנבנישתי, משום שמתוך שלושת אלפים השנים האחרונות, רק בשש מאות מהן היה שלטון יהודי בירושלים (בנבנישתי 1996: 11-12).

סיור במוזיאון מלמד שהשיקול שעל פיו הכריעו מעצבי המוזיאון אם לדון 'תקופת כיבוש' זו או אחרת לשבט או לחסד, היה אם העלה הכובש את ירושלים 'על ראש שמחתו', או שתחתיו היא הייתה 'סתם' עיר שדה. כמו כן נמדד הכובש באמצעות השאלה אם חלה בתקופת שלטונו התפתחות חשובה בתולדות העם היהודי. בהתאם לשיקולים אלו, הייתה תקופת ה'כיבוש' העוסמאני של ירושלים תקופה רעה לעיר. הנרטיב שחדר התצוגה העוסמאני מספר הוא נרטיב של פריחה זמנית בימיו של סלטאן סלימאן, של נסיגה והזנחה ממושכות מאז תום שלטונו ושל אביב מחודש עם חדירת

המעצמות לעיר החל משנות השלושים של המאה התשע-עשרה (נרטיב העולה בקנה אחד עם 'נרטיב השקיעה' שהזכרתי לעיל).

אהדה כלפי המערב הנוצרי ושלילה של המזרח המוסלמי ניכרות בחדר התצוגה המוקדש ל'שלהי התקופה העות'מאנית'. לתצוגה זו מוקדש חלל גדול יותר מן החלל המוקדש במוזיאון לפרק הזמן העיקרי של השלטון העוסמאני, חלל העוסק רובו ככולו ב'חסד' שעשו המעצמות עם ירושלים. בכניסה לחדר התצוגה משתלשלים מן התקרה בגאון דגליהן של כמה מדינות באירופה, והמוצגים וכן הכיתובים אוהדים מאוד את התערבותן של מדינות אירופה בנעשה בירושלים במסגרת הסכמי הקפיטולציות. בעקבות חדירת המעצמות לארץ ישראל וגלי העלייה היהודית, מספרים לוחות התצוגה, הגיעו לירושלים הקדמה והנאורות, התפתחו המחקר והמדע והוקמו עשרות בתי דפוס ועיתונים. כמו כן, החסות שהעניקו מדינות אירופה ליהודים ולנוצרים שחיו בעיר תרמו להתפתחותה ולשגשוגה של העיר.⁴⁵

מהכיתוב באחד מלוחות התצוגה אנו למדים כי 'במשך רוב שנות השלטון העות'מאני הייתה ירושלים עיר שדה מוזנחת שלא נהנתה ממעמד פוליטי מיוחד, אולם במאה ה-19, בפעם הראשונה מאז נפילת ממלכת הצלבנים, חברו בארץ מזרח ומערב. ירושלים שבה ופתחה את שעריה להשפעות אירופיות, והחל עידן המודרניזציה בחיי העיר'.⁴⁶ כלומר, המערב 'העניק' את המודרניות לאימפריה העוסמאנית, ומאז עלתה האימפריה (שעד נקודה מכרעת זו הייתה שקועה בניוון, בקנאות דתית, בעריצות ובהזנחה) על דרך המודרניזציה באמצעות חיקוי הדגם המערבי. הציטוט שהובא לעיל, ובמידה רבה המוזיאון כולו, מושפע מהתפיסה שהמודרניות היא תכלית שהאנושות נעה לקראתה בתנועה לינארית, תפיסה שעמדה בבסיסו של המחקר על המזרח התיכון עד העת האחרונה.⁴⁷ לזמן יש מתווה אחד ויחיד – המתווה של ההיסטוריה המערבית, וממנו צריכות שאר ההיסטוריות לשאוב את המשמעות שלהן (Mitchell 2000: 7). הנרטיב הטלאולוגי של המודרניות (Ze'evi 2004: 87), שאימץ המוזיאון, מתאר את

45 'התקופה העות'מאנית', ו'שלהי התקופה העות'מאנית', תצוגה במוזיאון מגדל דוד, ירושלים, תערוכת קבע.

46 'התקופה העות'מאנית', ו'שלהי התקופה העות'מאנית', תצוגה במוזיאון מגדל דוד, ירושלים, תערוכת קבע. הזכרתה של ממלכת הצלבנים איננו סתמי. התקופה הצלבנית בת שמונים ושמונה השנים זוכה במוזיאון לתצוגה חיובית ומפורטת מאוד. לטענת בנבנישתי, המשקל הכבד שניתן לתקופה כה קצרה זו מתיישב עם הנרטיב של המוזיאון, שכן הנוכחות הנוצרית בעיר מדגישה את האוניברסליות של ירושלים. זאת ועוד, מכיוון שאין 'לאום נוצרי', היא אינה מאיימת על הבעלות היהודית-ישראלית על העיר (בנבנישתי 1996: 13).

47 ראו לדוגמה: Lewis 1964; Lewis 1956; Gibb and Bowen 1950; וכן ריאיון עם עיסאווי צ'ארלס בתוך: Gallagher 1993.

חברת המזרח והמערב בירושלים ואת השפעת אירופה על המזרח כהיינו הך. ה'חבירה', שהיא למעשה השפעה חד-צדדית, היא שהולידה את המודרניזציה של המזרח.⁴⁸ אולם, הלך המחשבה הזה מאתגר כיום בכמה חזיתות. דיפש צ'קרברטי (Chakrabarty), שספרו *Provincializing Europe* היה אבן דרך בפירוק התאורטי של תזת המודרניזציה, טוען שבבסיס תפיסת המודרניות האירופית, שהתפתחה כבר במאה התשע-עשרה, טמונה תודעה היסטוריוציסטית.⁴⁹ התודעה הזאת היא גם הרעיון המארגן וגם מקור ההצדקה של הקולוניאליזם, והיא מאפשרת לקבוע שאנשים ועמים מסוימים מודרניים פחות מאחרים, ושהם זקוקים להכנה ולתקופה של המתנה לפני שיוכלו להשתתף השתתפות פעילה ומלאה במודרניות הפוליטית. זמנם של הכפפים טרם הגיע ולכן עליהם להמתין ב'חדר ההמתנה' של המודרניות (Chakrabarty 2000: 9). אם כן, האימפריה העוסמאנית מתוארת כמוזיאון כמי שהמתנה ממושכות באולם ההמתנה עד שהוענקה לה המודרניות ברוב טקס.

מיטשל טוען שאף שבמובנים רבים נהוג לראות במודרניות מילה נרדפת ל'מערב' (Mitchell 2000: 1), רבים מעמודי התווך של המודרניות נולדו בעקבות המפגש של הקולוניאליזם עם מושאי שליטתו, ומכאן שהמודרניות איננה משא תרבותי שהואצל מן המערב הנאור אל המזרח הסביל והנחות בהאצלה חד-צדדית (Ze'evi 2004: 87). רעיונות כמו תרבות, בהיותה סממן המגלם את זהות האוכלוסייה, התהוות הזהות העצמית המודרנית, אמצעים לניהול האוכלוסייה, ניהול הזהויות, ניהול המרחב, הפיקוח על הגוף, הנחשבים לרעיונות מהותיים ואינהרנטיים למודרניות האירופית, נולדו מתוך המפגש הקולוניאלי שבין המערב ו'הלא-מערב' (Mitchell 2000: 3). מיטשל טוען גם שלא רק שהמודרניות היא תוצר של המפגש הזה, אלא שאי אפשר לדבר כלל על המזרח והמערב כעל קטגוריות בינאריות קודם למפגש הקולוניאלי. הזהות התרבותית האירופית בהיותה זהות מובחנת נולדה רק מתוך המפגש עם האחר (Mitchell 2000: 4).

דרור זאבי מיישם תובנות אלו ואחרות על המזרח התיכון, ומערער על התפיסה שהמערב היה הרוח החיה שבישרה את המודרניות במזרח התיכון. בין היתר הוא

48 גם פלישתו של נפוליאון למצרים בשנת 1798 נחשבת במחקר השמרני למעין מפץ גדול שלאחריו החל עידן חדש במזרח התיכון. ספינותיו של נפוליאון נשאו על סיפונן גם את המודרניות והניעו מחדש את מחוגי הזמן באימפריה, שהזמן ההיסטורי עצר בה מלכת, והאימפריה העוסמאנית נאלצה להיענות להשפעה החד-צדדית המערבית ולאגור המודרניות. (Ze'evi 2004: 77).

49 התודעה ההיסטוריוציסטית סבורה שכדי להבין את טבע הדברים בעולם יש להסתכל עליהם כעל ישויות מתפתחות היסטורית, כלומר, כעל שלמויות אינדיבידואליות ואחדויות, וכעל ישויות המתפתחות לאורך הזמן (Chakrabarty 2000: 23).

מצביע על שינויים אדירים שהתחוללו במזרח התיכון במאה השמונה-עשרה, לפני כניסת המערב, שינויים שמרביתם נידונו לשכחה היות שלא נעו בכיוון שנחשב בדיעבד ל'מודרניות'.⁵⁰ זאבי טוען גם שיש להבין את המפגש של המזרח עם המערב לא כאתגר ותגובה, אלא כמפגש שחולל שינויים אפיסטמולוגיים בלתי מכוונים – עינו הבוחנת והחוקרת של המערב שינתה את תפיסותיו של המזרח את עצמו. הנרטיב הקולוניאלי-אוריינטליסטי נעשה לגוף ידע כה משמעותי בהיקפו ובעוצמתו, עד שהיה לחלק מהמציאות ההיסטורית (Ze'evi 2004: 88-90).

אל מול תפיסת הזמן הליניארית-התפתחותית, המתארגנת סביב הרעיון של 'אירופה תחילה, ויתר העולם אחר כך' (Chakrabarty 2000: 8), מבקשים חוקרים כמו מיטשל, זאבי וצ'קרבארטי להציע עקרון של ב-זמניות. יש להבין את המודרניות כמצבור של תופעות שאינן מובילות אל אותה ה'ראשית'.

גם במוזיאון העיר רמלה משמשת ההיסטוריה העוסמאנית מעין 'נעימת מעליות' המעבירה את זמנם של המבקרים במוזיאון עד הגיעם אל 'היעד'. מוזיאון זה הוקם בשנת 2001 במסגרת המאמצים לעידוד התיירות בעיר. במוזיאון שישה חדרים היוצרים רצף כרונולוגי, והחדר השלישי עוסק בתקופת 'השלטון העות'מאני ועד הקמת המדינה'. כאמור, רמלה נוסדה במאה השמינית לסה"נ והייתה עיר מוסלמית. רמלה היא העיר היחידה במדינת ישראל שהקימו ערבים, ושמלבד שמונים ושמונה שנות שלטון צלבני ושלושים שנות שלטון מנדטורי, שלטו בה מוסלמים כאלף שנים. 'סלע קיומנו' שהציגונו גאה להתהדר בו, הוא במקרה של רמלה 'סלע קיומם'. מוזיאון העיר רמלה מתגבר על הקושי הנרטיבי הזה על ידי הקטנה של 'מטרדים היסטוריים'. ההקטנה המטפורית מקבלת גם ביטוי גשמי בממדים הפיזיים של השילוט במוזיאון. אמנם השילוט ברחבי המוזיאון הוא בשלוש שפות: עברית, ערבית ואנגלית, אולם גודלם של השלטים בערבית הוא כמחצית מגודלם של השלטים בעברית ובאנגלית.

את רמלה העוסמאנית מייצגים במוזיאון 'ממצאים מהתקופה העות'מאנית כגון מקטרות, אריחי קרמיקה המעוטרים בעיטורים צמחיים וקערות לחש ששימשו לגירוש שדים' [הרגשה שלי, נ"ר].⁵¹ השימוש במונח 'ממצאים' והבחירה במוצגים כמו מקטרות וקערות לחש, קושרים את התקופה העוסמאנית, במתכוון או שלא במתכוון, עם התקופה הפרה-היסטורית אפופת השדים. ליד ה'ממצאים' ניצב דגם מוקטן של תחנת הרכבת בעיר שנבנתה בשלהי התקופה. שנת ההקמה של התחנה מצוינת בצדו, אך בלא כל הקשר נוסף – לא מצוין מי הקימו את התחנה ובאילו נסיבות. דגם תחנת הרכבת החשובה איננו מיוחס לאותו שלטון שבחסותו 'לוחשים לשדים'.

50 עם השינויים האלה נמנים, בין היתר: דה-צנטרליזציה, עליית מעמד הנכבדים, התחזקות הגילדות, פלישת נוודים ושינויים במבנה הצבא (Ze'evi 2005: 88).

51 מתוך נייר להנחיית הסיור במוזיאון.

שתי תערוכות נוספות, שבהן ארון כעת, הן תערוכות חדשות יותר, ואולי זו אחת הסיבות שמשתייהן, ובעיקר מהשנייה, נעדרת היוםרה להציג את 'הגרסה הנכונה' של ההיסטוריה. תערוכת התצלומים 'באר שבע – צמיחתה של עיר: הקרב על באר שבע – יותר מעוד ניצחון צבאי', שהוצגה במוזיאון הנגב לאומנות בשנת 2008, מציגה את כיבושה של באר שבע מידי העוסמאנים בידי חיילים אוסטרלים שלחמו עם כוחות הברית בסוף חודש אוקטובר 1917. התערוכה מלווה את המבט האוסטרלי במהלך כיבוש העיר ולאחריה, והתמונות המוצגות בה הושאלו ברובן ממוזיאון ההנצחה האוסטרלי. התערוכה 'חולקת כבוד ללוחמים האוסטרלים במלחמת העולם הראשונה', כותב שגריר אוסטרליה בישראל בפתח קטלוג התערוכה (ראב"ד 2008: 7). בה בעת, בקטלוג התערוכה מצוין לשבח גם עוז הרוח שהפגינו הכוחות העוסמאניים בקרב מכריע זה.⁵²

על צילום המערב את האוריינט בעידן הקולוניאלי, כותב מיטשל ש'ההתאמה המוטבעת באופן כימי בין התמונה המצולמת לבין המציאות יצרה סוג חדש, כמעט מכני, של ודאות'. הצילום מאפשר לכאורה 'ודאות של ייצוג', נאמנות מוחלטת למקור ותיאור ממצה של מושאו. אולם מיטשל גורס שהצילומים מבנים את ה'מציאות' שהם 'מנציחים', לכאורה, ומעניקים לה משמעות. אי אפשר לעקור מן התמונה את המתבונן האירופי (מיטשל 1992: 88, 90), או את המתבונן האוסטרלי, במקרה שלנו.

גם באר שבע העוסמאנית מתווכת בתערוכה באמצעות עדשת המצלמה האוסטרלית. העיר כבושה – הן בידי הפרשים האוסטרלים, הן בידי שוט (shot) המצלמה. העוסמאנים הם גוף שלישי נסתר, האוסטרלים – גוף ראשון. בתמונות נראים אתרים מן העיר העוסמאנית: באר, משאבת מים, בית המושל, המסגד, מגדל המים של הרכבת, תחנת הרכבת, רחובות בבאר שבע. רוב התמונות ריקות מאדם, או שהן 'מעוטרות' בחיילים אוסטרלים, על מגבעותיהם, מגפיהם ומדיהם המעומלנים. הן ריקות מחיילים עוסמאנים ומברואים יושבי העיר.

הניצחון האוסטרלי בבאר שבע מוצג לא רק כנקודת ציון בתולדות הקרבות על ארץ ישראל במלחמת העולם הראשונה⁵³ וכ'הסתערות הפרשים המוצלחת האחרונה בהיסטוריה', שמהלכיה נלמדים בבתי ספר לטקטיקה צבאית, אלא גם כ'אחד הימים החשובים ביותר בהיסטוריה המודרנית של ישראל'. לולא הסתיים הקרב על באר שבע

52 'למרות העדיפות המספרית וגורם ההפתעה שעמד לצידם, נתקלו לוחמי כוחות הברית בהתנגדות עזה ולחימה עיקשת של הלוחמים הטורקים, אשר הגנו בחירוף נפש על העיר', כותבת נוגה ראב"ד, אוצרת התערוכה, בקטלוג התערוכה (ראב"ד 2008).

53 כיבוש באר שבע נחשב לנקודת מפנה בלחימה על ארץ ישראל, והוביל בסופו של דבר לכיבוש הארץ בידי הכוחות הבריטיים ולהחלת שלטון המנדט (ראב"ד 2008).

כפי שהסתיימם, ייתכן שכוחות הברית לא היו כובשים את הארץ, ולא היה אפשר לממש את הצהרת בלפור, הצהרה שניתנה בדיוק ביום כיבוש העיר (ראב"ד 2008: 9, 17). סיפורה העוסמאני של באר שבע נעדר כמעט כליל מן התערוכה. ייצוג האימפריה העוסמאנית בישראל מתבטא בצורה יוצאת דופן בתערוכה 'חיפה העות'מאנית: מבט על העיר, 1918-1516', שהתקיימה במוזיאון העיר חיפה בין אוגוסט 2009 לאוקטובר 2010. מלבד החשיבות שבעצם ההחלטה לייחד תערוכה לתקופה העוסמאנית בתולדות העיר,⁵⁴ שם התערוכה לבדו מעיד שאוצרי התערוכה לא ראו בנוכחות העוסמאנית בחיפה 'פיגום מלאכותי' או נטע זר שהוסר כלעומת שהושם, אלא תקופה שהייתה חלק בלתי נפרד מתולדות העיר. 'חיפה העות'מאנית' ולא 'חיפה בתקופה העות'מאנית', ללמדנו שחיפה הייתה עיר עוסמאנית ולא עיר כבושה 'כיבוש זר'. שם התערוכה חושף גם את ההנחות האפיסטמולוגיות של אוצריה. במרבית חלקיה, אין התערוכה מתיימרת לקבוע 'מה היה', אלא מוקדשת ל'מבט' על התפתחותם של הייצוגים ושל הדימויים המגוונים של חיפה העוסמאנית, כפי שהונצחו במפות, באיורים גיאוגרפיים, בתצלומים, בגלויות ובתחריטים שיצאו מתחת ידם של צליינים ותיירים אירופים במאה התשע-עשרה. הכיתובים בחדרי התצוגה מדגישים שהציורים והתצלומים מבטאים השקפות ומבנים דימויים של העיר, ושהם אינם שיקוף ראיסטי של העבר, אלא 'תפיסה המשקפת את האידיאלי ולא את המצוי, בה הדמיון מנצח את המציאות'.⁵⁵ אם כן, התערוכה עוסקת בייצוג של הייצוג, ובכך חושפת את חוסר היכולת לפרוץ דרך אל העבר, אלא באמצעות המבט.

סיכום

כל אחד ממחזות הזיכרון של העבר העוסמאני של ארץ ישראל שבדקתי במחקר זה – ספרים, אתרים ומוזיאונים – מתייחד באופנים שבהם הוא זוכר ושוכח, בסוגי הדימויים של האימפריה העוסמאנית שהוא מבנה, וביחס שבינו לבין שלושת ההקשרים של השכחה שהצגתי במבוא: הבינאריות ביחסי מזרח-מערב, הסכסוך הישראלי-פלסטיני וההקשר הלאומי-ציוני.

בתחום שימור (או אי-שימור) המורשת הבנויה מצאתי שהמאבק על המרחב בין הרוב היהודי למיעוט הפלסטיני במדינת ישראל הוא הגורם העיקרי להזנחה,

54 ראו הנימוק שהציג אוצר התערוכה, רן הלל: 'אף שתקופת השלטון העות'מאני הסתיימה לפני פחות ממאה שנה נתקבעה בציבור התחושה שהיא אירעה אי שם בעבר הרחוק. תערוכה זו נועדה להחיות תקופה כבירה זו ולהפוך אותה לנגישה' (הלל 2009).

55 שילוט בפתח התערוכה, 'חיפה העות'מאנית: מבט על העיר, 1918-1516', תערוכה במוזיאון העיר חיפה, אוגוסט 2009 – יוני 2010.

לשינוי הייעוד ולהריסת מבנים עוסמאניים. כאמור, המבנים העוסמאניים נושאים את 'הזיכרון הלא-נכון', את זיכרון המשכיות הקיום הפלסטיני בארץ ישראל, ולכן נחשבים לאיום או למטרד. הזנחת העבר העוסמאני בהקשר הזה היא אמתלה להרחקת ההווה הפלסטיני (בעיקר במקומות המאוכלסים גם היום בפלסטינים אזרחי המדינה). תפיסות מודרניסטיות-מערביות של תכנון מסבירות גם כן את המניעים לפגיעה במורשת העוסמאנית הבנויה – העדפת החדש, ה'מתוכנן היטב', ה'יעיל', ה'מערבי-מודרניסטי' על פני הישן, 'חסר הסדר', ה'מיותר', ה'מזרחי'.

ספרי הלימוד, שהם מכשיר אינדוקטריני האמון על התוויית 'הסיפור הנכון', מתאפיינים בעיקר בהשמטה של ההיסטוריה העוסמאנית. האימפריה העוסמאנית נתפסת בהם כסיפור שולי ולא-חשוב היות שהיא איננה ערש המערב או ערש 'המודרניות', ובוודאי שאינה ערש הציונות. כשההיסטוריה העוסמאנית מוזכרת בכל זאת, היא פשוט 'מונחת שם', עצלה, ומשמשת רקע להתרחשות הציונית, או לחלופין, מוצגת כגורם מנוון ומסואב, המתנגח, מעכב ומטריד את נתיניה היהודים שבארץ ישראל.

ספרי הילדים שבדקתי מבטאים עולם דימויים אוריינטליסטי, ולרוב מודגש בהם הפער שבין הדמות היהודית-המערבית-הרציונאלית-מבקשת הטוב, לדמות התורכית-המזרחית-הנאלחית-הקפריזית-חורשת הרעה. ספרי הילדים מספרים בשפה פשוטה ובמושגים של 'בני החושך' מול 'בני האור' את הנרטיב הציוני השליט. בולטות מאוד בספרות הזאת החדר-ממדיות של הדמויות העוסמאניות והלשון המושחזת המתווה קווים לדמותן. אמנם מחברי ספרי הילדים נהנים מחופש יצירה, ופועלים במחוז זיכרון שלא מצופה ממנו בהכרח לחסות בצלו של הנרטיב ההגמוני, כיוון שהוא איננו נתון לפעולות של פיקוח או של התוויית מדיניות, ואף על פי כן ניכרים בספרי הילדים שעתוק ודבקות עזה בדימויי האימפריה העוסמאנית הרווחים בחברה הישראלית.

כביקוריי בתערוכות במוזיאונים מצאתי שאפשר להצביע על פער ניכר בין התערוכות המבקשות לתעד את העבר בשלמות ובסמכותיות, 'כפי שהיה', ואגב כך מתוות נרטיב חד-ממדי, נטול ביקורת עצמית, לבין התערוכות שאינן מתיימרות אלא לעסוק בייצוג, או בייצוג של הייצוג, של האימפריה העוסמאנית.

מיטשל קושר בין הדיכוטומיה 'מציאות-ייצוג' לדיכוטומיה המרכזית של האוריינטליזם, הדיכוטומיה שבין מזרח למערב. התפיסה שהמזרח מתקיים מחוץ לכל זמן או משמעות תואמת את הרעיון על פיו 'המציאות' מונחת לה שם' מחוץ לכל ייצוג (מיטשל 1992: 84). לכן מובן שעבודה המבקשת, בין היתר, לפרק, או לבקר, את הבינאריות האוריינטליסטית שבין מזרח למערב, תחטא למטרתה אם תאמץ את הבינאריות 'ייצוג-מציאות'. במובן הזה יש בעייתיות לא מבוססת בבחירה להעמיד את הייצוגים הנוצרים במחוזות הזיכרון מול המחקרים ההיסטוריים, שכן בחירה זו רומזת

לטענה שהראשונים עוסקים בייצוג מסלף ואילו האחרונים מוסרים את האמת על 'המזרח' – 'כפי שהיא'. עם זאת, התקשיתי לוותר על החלק ה'היסטורי' של מאמר זה, החלק המנסה לקשור יחד כמה טלאים של 'מציאות', מפאת 'הערירות' של ההיסטוריה העוסמאנית, כלומר חוסר היכולת שלה לדבר בעד עצמה – לא מפני שהיא 'אימפריה מזרחית' הזקוקה לחסדיו של המערב ש'יעניק לה היסטוריה', אלא מפני שהיא חדלה להתקיים זה מכבר, ומפני שלא רבים משתוקקים לעשות עמה 'צדק היסטורי'.

מכאן חשיבותו העצומה של המחקר ההיסטורי העכשווי של העבר העוסמאני של ארץ ישראל. מחקר זה הולך ומתרחק מחומה המלטף של מדורת השבט ומתקרב לכתיבה ביקורתית וספקנית. בשלב זה, למרבה הצער, אין מתאם מספיק בין התמורות המתרחשות ב'מגדל השן' האקדמי לבין השיח המתנהל מחוץ לאקדמיה, ובכל זאת, התרופפות 'המשמעת האדיאולוגית' במדינת ישראל בעשורים האחרונים, לצד המחקר החדש והמרענן, תורמים אולי לתהליך אטי של התרככות הזיכרון הקולקטיבי ושל נכונות להכיר ולהכיל היסטוריות שאינן מקדמות בהכרח את הרעיון הציוני שהיטבנו לדקלם.

ביבליוגרפיה

רשימת ארכיונים:

הארכיון לתולדות ההתיישבות בנגב על שם דוד טוביהו באוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

תערוכות במוזיאונים:

'התקופה העות'מאנית', ו'שלהי התקופה העות'מאנית', תצוגה במוזיאון מגדל דוד, ירושלים, תערוכת קבע.

'והטורקים אינם עוד שולטים...': מבט על ארץ-ישראל בימי מלחמת-העולם הראשונה', תערוכה במוזיאון ארץ ישראל, תל אביב.

'חיפה העות'מאנית': מבט על העיר, 1918-1516', תערוכה במוזיאון העיר חיפה, אוגוסט 2009 – יוני 2010.

'קדימה: המזרח באמנות ישראל', תערוכה במוזיאון ישראל, ירושלים.

תצוגה במוזיאון העיר רמלה, ספטמבר 2009. תערוכת קבע.

רשימת מקורות:

אבני, גדעון וקטיה ציטרין-סלברמן, 2008. 'דבר העורכים', קדמוניות 135: 1.

אורגד, דורית, 1983. האוצר במערת ההר, ירושלים: כתר.

אורון, יאיר, 1995. הבנאליות של האדישות: יחס הישוב והתנועה הציונית לרצח-העם הארמני, תל אביב: דביר.

- אורון, יאיר, 2007. ג'נוסייד: רצח העם הארמני – הכחשה והשכחה, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- אייל, גיל, 2004. 'בין מזרח ומערב: השיח על "הכפר הערבי" בישראל', בתוך: יהודה שנהב (עורך), קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, תל אביב-יפו: הקיבוץ המאוחד, 201-223.
- אלרואי, גור, 2006. 'גולים בארצם? פרשת מגורשי תל אביב ויפו בגליל התחתון, 1917-1918', קתדרה 120: 135-160.
- אנדרסון, בנדיקט, 2000 [1991]. קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה (תרגום מאנגלית: דן דאור), תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- בינדר, אורי, 2010.11.19. 'שוב: אנדרטת החייל הטורקי בבאר שבע הושחתה', אתר NRG, כניסה אחרונה 6 ביוני 2010, מ: <<http://www.nrg.co.il/online/1/ART2/116/704.html>>
- בית-אור, אורי, 2005.9.4. 'קידומה של באר-שבע כעיר אבות (מכתב ליעקב טרנר)' [גרסה אלקטרונית]. אתר המועצה לשימור מבנים ואתרי התיישבות – ועדת שימור באר שבע והדרום, כניסה אחרונה 20 בדצמבר 2009, מ: <<http://www.edu-negev.gov.il/goel/shimur/site/idkon2005.htm>>
- בן יוסף, ספי, 2002. ארץ יפה – 50 המקומות היפים בישראל, תל אביב: אלבטרוס; מפה.
- בנבנישתי, מירון, 1996. מקום של אש, תל אביב: דביר.
- בנזימן, עוזי, 1967.6.20. 'בן גוריון קורא לניתוח החומה בין ירושלים העתיקה לחדשה', הארץ: 2.
- בר, עמוס, 1993. המשוררת מכנרת: סיפורה של רחל, תל אביב: יד יצחק בן צבי; עם עובד.
- ברון, נתן, 2008. שופטים ומשפטים בארץ-ישראל: בין קושטא לירושלים, 1930-1990, ירושלים: מאגנס.
- גוטמן, נחום, 1958. שביל קליפות התפוזים, תל אביב: יבנה.
- גילת, צבי, 2005. שביל ישראל – המדריך השלם, תל אביב: מפה.
- גיניאו, איל, 2003. 'האסלאם והמוסלמים כבלקן: תפיסות אוריינטליסטיות, מיתוסים וזיכרון', ג'מאעה ט: 11-52.
- הוארי, סאמי, 2007. 'שיקום חברתי – בין הרשויות לבין האזרח: המקרה של עכו' [גרסה אלקטרונית], אתר רשות העתיקות, מנהל שימור – מאמרים: שיקום ארכיטקטורה מסורתית ים תיכונית, כנס דיר חנא, כניסה אחרונה 15 בדצמבר 2009, מ: <http://www.iaa-conservation.org.il/article_Item_heb.asp?subject-id=37&id91>
- הרצל, בנימין זאב, 1960. כתבי הרצל, כרך 3: היומן ב' – 1897-1901 (תרגום מגרמנית: ר' בנימין), תל אביב: מ' ניומן.

- הרצל, בנימין זאב, 1960ב. כתבי הרצל, כרך 4: היומן ג' – 1901-1904 (תרגום מגרמנית: ר' בנימין), תל אביב: מ' ניומן.
- זנד, שלמה, 2008. מתי ואיך הומצא העם היהודי? תל אביב: רסלינג.
- זר, תמי, 2007. 'עכו – יש לנו יהלום ביד', מסע אחר 186 (גיליון מרץ): 52-58.
- חורי, ג'קי 23.6.2011. 'בג"ץ: המסגד בכאר שבע לא ייפתח לתפילה, אך יקום בו מוזיאון לתרבות האיסלאם [גרסה אלקטרונית], אתר הארץ, כניסה אחרונה 01 ביולי 2011, מ: <<http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/1232342.html>>
- ח'מאיסי, ראסם (2007). 'חסמים בפני שימור המורשת הערבית הבנויה בישראל' [גרסה אלקטרונית], אתר רשות העתיקות, מנהל שימור – מאמרים: שיקום ארכיטקטורה מסורתית ים תיכונית, כנס דיר חנא, כניסה אחרונה 12 בינואר 2010, מ:
- <http://www.iaa-conservation.org.il/article_Item_heb.asp?subject-id=37&id93>
- ח'מאיסי, ראסם, 2008. תכנית אב לשימור והחייאת העיר העתיקה ברמלה, ירושלים: שתי"ל.
- טולידאנו, אהוד, 1997. 'לשכוח את העבר העוסמאני של מצרים', ג'מאעה א: 67-90.
- טוראל, שרה, 2008. 'והתורקים אינם עוד שולטים': מבט על ארץ-ישראל בימי מלחמת-העולם הראשונה, תל אביב: מוזיאון ארץ ישראל.
- יגאל, עומר, 2006. טיולים קצרים: 101 מסלולים לכל המשפחה, תל אביב: מפה.
- כרמל, אלכס וזלמן ברנוול, 2000. עכו: אתרים מימי התורכים, חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- מיטשל, טימות'י, 1992. 'אוריינטליזם וסדר העולם כתערוכה' (תרגום מאנגלית: מיכל סלע), ג'מאעה ה: 73-98.
- מירון, אייל, 2006. צפת וכל נתיבותיה: לסייר עם יד יצחק בן צבי, ירושלים: יד יצחק בן צבי.
- משרד החינוך והתרכות, 1992. מסע במושבות הראשונות – פרקים בתולדות היישוב – מקראה, ירושלים: האגף לתכניות לימודים.
- סעיד, אדוארד, 2000 [1978]. אוריינטליזם (תרגום מאנגלית: עתליה זילבר), תל אביב-יפו: עם עובד.
- עבאדי, יצחק, 1996. עולם הערבים והאסלאם – חוברת לימוד לתלמיד, בית ספר תיכון מקיף עמק הירדן.
- עומר, דבורה, 1967. שרה גיבורת ניל"י, תל אביב: עם עובד.
- עומר, דבורה, 1980. קול קרא בחשכה, תל אביב: עם עובד.
- ענבר, שולה, 2001. מהפכה ותמורה בישראל ובעמים בזמן החדש – 1870-1939, פתח תקווה: לילך.

- פיטרברג, גבריאל, 1995. 'האומה ומספריה: היסטוריוגרפיה לאומית ואוריינטליזם', תיאוריה וביקורת 6: 81-102.
- פנסטר, טובי, 2007. 'זיכרון, שייכות ותכנון מרחבי בישראל', תיאוריה וביקורת 30: 189-212.
- קדמן, נגה, 2008. בצדי הדרך ובשולי התודעה, ירושלים: ספרי נובמבר.
- ראב"ד, נגה, 2008. באר שבע – צמיחתה של עיר: הקרב על באר שבע – יותר מעוד ניצחון צבאי, באר שבע: מוזיאון הנגב לאמנות.
- רגב, מנחם, 1985. בדרכי הספרות לילדים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- רז-קרקוצקין, אמנון, 1993. 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', תיאוריה וביקורת 4: 23-55.
- רז-קרקוצקין, אמנון, 2002. 'תכניות הלימודים בהיסטוריה וגבולות התודעה הישראלית', בתוך: אבנר בן עמוס (עורך), היסטוריה, זהות וזיכרון: דימויי העבר בחינוך הישראלי, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- רם, חגי, 2006. לקרוא איראן בישראל: העצמי והאחר, דת ומודרניות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- שרר, הדס ורוברט אוקסמן, 2003. 'באר שבע הישראלית – בין המקום לבין החזון', קתדרה 107: 81-114.
- שטרן, יואב, 2009. 2.6. 'האם המסגד הגדול של באר שבע יפתח למוסלמים?' | גרסה אלקטרונית, אתר הארץ, כניסה אחרונה 23 בנובמבר 2010, מ: <<http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/1089829.html>>
- שפירא, אייל, 2006. טיולי לילה: חוויות בטבע, שיטוטים עירוניים ואטראקציות ליליות בישראל, תל אביב: מיל – הוצאה לאור תוכן ומדיה.
- שרון, סמדר, 2006. 'המתכננים, המדינה ועיצוב המרחב הלאומי בשנות החמישים', תיאוריה וביקורת 29: 31-57.

Aaronsohn, Alexander, 1916. *With the Turks in Palestine*, Boston: Houghton Mifflin.

Ahmad, Feroz, 2000. 'Ottoman Perceptions of the Capitulations 1800-1914', *Journal of Islamic Studies* 11, 1: 1-20.

Bohm, Adolf, 1935. *Die zionistische bewegung*, Tel Aviv: Hozaah Ivrit.

Brown, L. Carl, 1996. *Imperial legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, New York: Columbia University Press.

Campos, Michelle U., 2005. 'Between 'Beloved Ottomanism' and 'The Land of Israel': The Struggle Over Ottomanism and Zionism Among Palestine's Sepharadi Jews, 1908-13', *Middle East Studies* 37: 461-483.

- Chakrabarty, Dipesh, 2000. *Provincializng Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Jersey: Princeton University Press.
- Cohen, Amnon, 2002. 'Ottoman Studies in Israel', in: *XIII Turk Tarih Kongresi – I. Cilt*, Ankara: Kongreye Sunulan Bildiriler, 249-302.
- Confino, Alon, 1997. 'Collective Memory and Cultural History: Problems of Method', *American Historical Review* 102, 5: 1386-1403.
- Doumani, Beshara B., 1992. 'Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into History', *Journal of Palestine studies* 2: 3-28.
- Feeley, Francis, 1998. 'The Ideological Uses of Japanese-Americans in US Concentration Camps' [Electronic version], *sources-revue d'etudes Anglophones 4 – printemps*. Retrived January 11, 2011, from: <<http://www.paradigme.com/sources/SOURCES-DF/Pages%20de%20Sources04-1-3.pdf>>.
- Gallagher, Nancy Elizabeth, 1993. *Approaches to the history of the Middle East: interviews with leading Middle East historians*, Reading (England): Ithaca Press.
- Gerber, Haim, 1985. *Ottoman Rule in Jerusalem, 1890-1914*, Berlin: .K. Schwartz.
- Gibb, H. A. R and Harold Bowen, 1950. *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, London: Oxford University Press.
- Gillis, John R., 1994. *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Glenk, Helmut, 2005. *From Desert Sands to Golden Oranges: the History of German Templer settlement of Sarona in Palestine 1871-1947*, Victoria: Trafford.
- Graham, Brian, G. J. Ashworth, and J. E. Tunbridge, 2000. *A Geography of Heritage: Power, Culture and Economy*, London: Arnold; New York: Oxford University Press.
- Halbwachs, Maurice, 1992 [1941]. *On Collective Memory* [Translation from French: Maurice Halbwachs], Chicago: University of Chicago Press.
- Karpat, Kemal H., 2000. 'Introduction: Turks Remember Their Ottoman Ancestors', in: Kemal H. Karpat, (ed.), *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden; Brill.

- Khalidi, Walid, 1993. 'The Jewish-Ottoman Land Company: Herzl's Blueprint for the Colonization', *Journal of Palestine Studies* 22: 30-47.
- Lewis, Bernard, 1956. *The Arabs in History*, Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, Bernard, 1964. *The middle East and the West*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Mitchell, Timothy (ed.), 1993. *Questions of Modernity*, Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press.
- Nora, Pierre, 1989. 'Between Memory and History: les lieux de me'moire', *Representations* 26: 7-25.
- Öke Mim Kemal, 1982, 'The Ottoman Empire, Zionism and the Question of Palestine (1880-1908)', *Middle East Studies* 14: 329-341.
- Owen, Roger, 1993. *The Middle East in the World Economy 1800-1914*, London, New York: I.B Tauris.
- Philipp, Thomas, 2001. *Acre: the Rise and Fall of a Palestinian City, 1730-1831*, New York: Columbia University Press.
- Rubin, Avi, 2011. *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Singer, Amy, 1994. *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration Around Sixteenth Century Jerusalem*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ze'evi, Dror, 2004. 'Back to Napoleon? Thoughts on the Beginning of the Modern Era in the Middle East', *Mediterranean Historical Review* 19, 1: 73-94.
- Zerubavel, Yael, 1995. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago: University of Chicago Press.