

ג'מאעה جماعه

כרך י"ט

תשע"א

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה המחלקה ללימודי המזרח התיכון
מרכז חיים הרצוג לחקר המזרח התיכון והדיפלומטיה

כתב העת ג'מאעה יוצא לאור בסיועו של
מרכז חיים הרצוג לחקר המזרח התיכון והדיפלומטיה

מרכז הרצוג מחויב לקידום חקר ההיסטוריה, הדיפלומטיה, החברה והתרבות במזרח התיכון. המרכז מקיים ועידות וימי עיון, מוציא לאור אוספי תעודות, ספרי מקור ותרגום ומחלק מדי שנה מלגות ומענקי מחקר לסטודנטים ולחוקרים. במרכז ספריית עיון ואוסף של תעודות היסטוריות ודיפלומטיות מקוריות.

כתב העת ג'מאעה נערך על ידי
תלמידים מהמחלקה ללימודי המזרח התיכון
באוניברסיטת בן-גוריון בנגב

ג'מאעה جماعه

כתב עת בין-תחומי לחקר המזרח התיכון

כרך י"ט

תשע"א

עורכת:

שולי זילברפרב-סלע

הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

תשע"א

המערכת:

סאבר אבו-סעד, שריף אל-עטאונה, הילה אלקיים, רועי אמסלם,
אלעד בן-הרוש, בן גורן, שולי זילברפרב, בן זרחי, אביעד מורנו,
מיטל סולימני, אבישג צופי, עודד רענן, איילת שורק

מועצת מערכת:

בוטרוס אבו-מנה, איריס אגמון, גדי אלגזי, יוסי אמיתי, אריה ארנון,
ג'ואל ביינין, רון ברקאי, אבנר גלעדי, יואב די-קפואה, מוסטפא כבהא,
עמנואל סיוון, ראובן עמיתי, מרים פרנקל, אמנון רז-קרקוצקין,
חגי רם, ראובן שניר

עריכה מדעית:

יאיר חורי

עריכת לשון:

לילך צ'לנוב

כתובת המערכת והמנהלה:

ג'מאעה, המחלקה ללימודי המזרח התיכון
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 84105



כל הזכויות שמורות להוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

עיצוב העטיפה: ליירי מק

סדר, עימוד ועדכון העטיפה: ספי עיצוב גרפי, באר-שבע
יחידת הדפוס של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

תוכן העניינים

7	הגנה על זכויות האישה על פי הסכמי נישואין מן הגניזה הקהירית ומקורות ערביים מקבילים	אמיר אשור
37	'עם פסנתר אי אפשר לרקוד ריקודי בטן': דימויי האימפריה העוסמאנית במחוזות הזיכרון הישראליים	נגה רותם
83	'כשהראייה מתרחבת המילים מצטמצמות': מיסטיקה מוסלמית בין חוויה, לשון ותרגום	ראובן שניר
	מאמר מתורגם לערבית	
135	الحياة اليومية في مدينة اللد: حول القوة، الهوية والاحتجاج في مدينة اللد المختلطة חיי השגרה בלוד: על כוח, זהות ומחאה מרחבית בעיר המעורבת לוד	חאים יעקובי (חיים יעקובי)
	נקודה למחשבה	
183	על רגעים היסטוריים, שינויים היסטוריים ומה שביניהם: בתי הדין השרעיים בפלסטין בין האימפריה העוסמאנית למנדט הבריטי	איריס אגמון
	רשימות ביקורת	
195	אסתר מאיר-גליצנשטיין, בין בגדד לרמת גן: יוצאי עיראק בישראל	הנרייט דהאן-כלב
203	שמואל שגב, הקשר המרוקני: המגעים החשאיים בין ישראל למרוקו	יגאל בן-גון
221		על המחברים
223		תקצירים בערבית
VII		תקצירים באנגלית

מאמרים, עד 8,000 מילה, יש לשלוח לכתובת הדואר האלקטרוני של המערכת, jamaa@bgu.ac.il, מודפסים בפורמט word ברווח כפול.
 הנחיות לרישום הפניות ומראי מקום אפשר לקבל במערכת.
 האחריות לכתוב במאמרים המודפסים היא של מחברי המאמרים בלבד.
 לאחר שהמחבר אישר את נוסח המאמר הערוך, המערכת איננה מחויבת לכל דרישה נוספת מצדו.

כתובת המערכת:
 מערכת ג'מאעה
 המחלקה ללימודי המזרח התיכון
 אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
 ת.ד. 653
 באר שבע 84105

דואר אלקטרוני: jamaa@bgu.ac.il
 ג'מאעה באינטרנט: www.bgu.ac.il/jamaa

כותרות של ספרים ומאמרים ושמות מחברים שנכתבו במקור באותיות עבריות או לטיניות ייכתבו בכתב העת כפי שהם במקור. כותרות ושמות מחברים שנכתבו במקור באותיות אחרות ייכתבו על פי כללי התעתיק הפונטי המפורטים בכללי התעתיק לכתב העת ג'מאעה.

כללי התעתיק לכתב העת ג'מאעה

האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	מתורכית עוסמאנית	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	מתורכית עוסמאנית	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	מתורכית עוסמאנית
أ/إ	א	א	א	ر	ר	ר	ר	ه	ה	ה	ה
ى	א	י	א/י	ز	ז	ז	ז	و	ו	ו	ו
ب	ב	ב	ב	ث	ז'	ז'	ז'	ف	פ	פ	פ
پ		פ	פ	س	ס	ס	ס	ن	נ	נ	נ
ت	ת	ת	ת	ش	ש	ש	ש	ك	כ	כ	כ
ث	ת'	ס'	ס	ص	ס	ס	ס	ل	ל	ל	ל
ج	ג'	ג'	ג'	ض	ז	ז	ז	م	מ	מ	מ
چ	צ'	צ'	צ'	ط	ט	ט	ט	ن	נ	נ	נ
ح	ח	ח	ח	ظ	ז	ז	ז	ه	ה	ה	ה
خ	ח'	ח'	ח	ع	ע	ע	ע	و	ו	ו	ו
د	ד	ד	ד	غ	ר'	ר'	ר'	ي	י	י	י
ذ	ד'	ז'	ז'								

הגנה על זכויות האישה על פי הסכמי נישואין מן הגניזה הקהירית ומקורות ערביים מקבילים

אמיר אשור

אוצרות הגניזה הקהירית טומנים בחובם הסכמי נישואין, כתובות, גטין והסכמי גירושין, וכן חומר הלכתי רב ומגוון נוסף העוסק בהיבטים השונים של חיי הנישואין. חומרים עשירים אלו הם מקורות יחידים במינם לחקר חיי המשפחה של יהודי מצרים בימי הביניים. בחברת הגניזה נהגו לכתוב הסכמי קדם-נישואין ולכלול בהם תנאים שיחולו על בני הזוג בזמן הנישואין. המאמר עוסק בהסכמי קדם-נישואין שנמצאו בתעודות הגניזה, הסכמים המלמדים על הדרכים בהן השתמשו אנשי חברת הגניזה להגן על הנשים מפני התנהגות בלתי הולמת של בעליהן. באופן ספציפי מתרכז המאמר בהסכמים שמופיעים בהם תנאים מפורשים שנועדו להגן על זכויות האישה בתוך התא המשפחתי (תנאי התנהגות, מונוגמיה, מגורים ומגבלות על חופש התנועה של בני הזוג). תעודות הגניזה הן מקור חשוב גם לחקר חיי היום-יום בחברה המוסלמית שבתוכה חיו היהודים. המאמר משווה הסכמי נישואין יהודיים אלו עם הסכמים ערביים (מוסלמיים וקופטיים) מקבילים מאותה התקופה (בעיקר מן המאה האחת-עשרה ועד המאה השלוש-עשרה). שתי החברות – היהודית והערבית – התמודדו עם בעיות דומות הנוגעות למעמדה של האישה בתוך המשפחה וההשוואה בין המקורות מלמדת על דרכי ההתמודדות של כל אחת מהחברות עם בעיות אלו. מתוך כך היא מאפשרת לעמוד על הדמיון והשוני ביחס לנישואין ולמעמד האישה.

בין התעודות הרבות הטמונות באוצרות הגניזה הקהירית לא נפקד מקומן של תעודות הקשורות לנישואין, כמו הסכמי נישואין, כתובות, גטין והסכמי גירושין, וכן חומר

* מאמר זה הוא עיבוד של פרק מחיבור לשם קבלת תואר דוקטור. החיבור שידוכין ואירוסין על פי תעודות מן הגניזה הקהירית (להלן, אשור 2006) נכתב בהנחייתו של פרופ' מ"ע פרידמן מן החוג לתרבות עברית באוניברסיטת תל אביב. אני מודה לפרופ' פרידמן על קריאת מאמר זה ועל הערותיו החשובות. האחריות על הדברים הנכתבים כאן כולה שלי. המחקר למאמר זה נתמך חלקית על ידי 'הקרן הלאומית למדעי הרוח והאומנויות' בבריטניה (The Arts and Humanities Research Council), במסגרת הפרויקט 'The Cairo Geniza Manuscripts, Taylor-Schechter Old Sereis and the Mosseri Collection', פרויקט המתבצע ביחידה לחקר הגניזה של ספריית אוניברסיטת קיימברידג'.

הלכתי רב ומגוון נוסף העוסק בהיבטים השונים של חיי הנישואין. חומרים אלו – עשירים בכמותם ובאיכותם – הם מקורות מיוחדים במינם ומכילים אוצר בלום של ידיעות לחקר חיי המשפחה של יהודי מצרים בימי הביניים.¹

ואולי תרומתם של חומרים אלו אינה רק לחקר חיי היהודים. אחת מהנחותיו של גדול חוקרי הגניזה, שלמה דב גויטיין, השזורה כחוט השני במחקריו הרבים, היא שתעודות הגניזה הן מקור חשוב לחקר חיי היום-יום בארצות האסלאם בימי הביניים – לא רק לחקר החברה היהודית, אלא גם לחקר החברה המוסלמית שבתוכה חיו היהודים. מנחם בן-ששון סבור אף הוא ש'חקר גניזת קאהיר נע מראשיתו בין המייחד למאחר: בין המייחד את עולמם של יהודי ארצות האסלאם, "בעלי הגניזה", לבין המאחר אותם עם החברה שבתוכה חיו, והופך אותם ממייצגי חטיבה אתנית אחת למייצגי החברה היס-תיכונית' (בן-ששון 1998: 103).

חקר חיי המשפחה במצרים במאות האחת-עשרה-השלוש-עשרה (תקופת הגניזה הקלאסית,² להלן 'תקופת הגניזה'), נשען על מחקריהם של שני חוקרים גדולים: ראש וראשון לחוקרי הגניזה הוא פרופ' גויטיין, שששת כרכיו של חיבורו המונומנטלי, *A Mediterranean Society* ('חברה יס-תיכונית', להלן Goitein 1967-1993), הוא המחקר החשוב ביותר על יהודי מצרים בתקופת הגניזה (להלן 'חברת הגניזה') בכלל, ועל מנהגי הנישואין השונים בחברה זו בפרט. הכרך השלישי של חיבורו מוקדש כולו לחיי המשפחה, וגויטיין מציג בו תופעות רבות הקשורות לנושא העולות מהתעודות שבדק. בין השאר, הוא בוחן את היסודות הכלכליים של הנישואין, ומהם הוא מסיק, למשל, שמעמדה הכלכלי של האישה התחזק בהדרגה מן המאה השתים-עשרה ואילך (Goitein 1967-1993, Vol. 3: 141). גויטיין עומד גם על קווי הדמיון בין מרכיבים שונים בתהליך הנישואין בחברה היהודית לאלו המוכרים מן הסביבה התרבותית שהיהודים חיו בה. הוא מניח שכמה מן התופעות הנזכרות בשטרי השידוכין והאירוסין ובתעודות האחרות העוסקות בנישואין שנמצאו בגניזה, מקורן בחברה המוסלמית הסובבת.

החוקר הגדול השני הוא מורי ורבי פרופ' מרדכי עקיבא פרידמן. פרידמן הקדיש שורת מחקרים פורצי דרך לסוגיות שונות הקשורות למעמד האישה ולחיי המשפחה בתקופת הגניזה, מחקרים שאעשה בהם שימוש נרחב במאמרי זה.³

- 1 גם במכתבים אישיים ורשמיים שנמצאו בגניזה אפשר למצוא לעתים קרובות מידע יקר ערך; על תחום הנישואין (ראו לדוגמה את מכתבה של האישה שסבלה מהתנהגותו הקלוקלת של בעלה, הערה 28 במאמר זה). רבים מן המכתבים הללו כבר זוהו ותוארו אצל גויטיין, חברה, ג, וחלקם פורסם ונדון אצל קרמר 1995; Kraemer 2002. המחקר בשני סוגי המקורות הללו מאיר היבטים שונים של חיי המשפחה המשלימים זה את זה.
- 2 להגדרת התקופה, ראו: Goitein, S. D., 2009, vol. 3: 29-38; Goitein 1967-1993, 'Geniza', in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., 2: 987, 2.
- 3 לסיכום מחקרים אלו, ראו: אשור 2006: 5-6, וברשימה הביבליוגרפית שם; ריבלין 2010.

בחברת הגניזה נהגו לכתוב הסכמי קדם-נישואין ולכלול בהם תנאים שונים שיחולו על בני הזוג בזמן הנישואין. לצד תנאים כספיים,⁴ הסכימו בני הזוג על מגוון רחב של תנאים, ככל שעלה על רוחם. בדרך כלל היה מדובר בתנאים שיש בהם כדי לתרום לשלום בית ולחיים בצוותא, ושהיה טעם להתנות אותם מראש. עלינו לזכור שבתקופה ההיא נישאו רוב הזוגות לא מתוך בחירה אישית ממש אלא מתוך דרישות חברתיות או משפחתיות. בני הזוג עצמם היו צעירים למדי וחסרי ניסיון. נישואין בתוך המשפחה המורחבת היו נפוצים למדי (בעיקר נישואין בין בני דודים), וברוב המקרים האחרים הוסדרו הנישואין מראש בין המשפחות (Goitein 1967-1993, Vol. 3: 55-61).⁵ כמה מהתנאים בהסכמי הקדם-נישואין נועדו להבטיח את מהלכם התקין של חיי הנישואין. הסכמה על תנאים אלו לפני הכניסה לחופה נועדה לפתור מבעוד מועד כמה מן העניינים המטרידים כל זוג נשוי (כגון מקום המגורים וניהול הכספים), ולהקל את ההתמודדות עם בעיות אחרות, אם וכאשר תצוצנה. עם זאת, תנאים אלו הותירו 'פתח מילוט' מן הנישואין: אם אחד הצדדים לא יעמוד בהסכמות מסוימות, יהיה אפשר לפרק את קשר הנישואין,⁶ וגם על כך היה כדאי להסכים מראש, כדי למנוע סחטנות בעתיד (בעיקר מצד הבעל).

לכאורה שימשו התנאים בשני שימושים סותרים – מצד אחד, הם חיזקו את התא המשפחתי, ומן הצד השני, הקלו את פירוקו אם הנישואין לא יעלו יפה. למעשה עשוי הדבר להעיד שבעיניהם של אנשי חברת הגניזה איכותם של חיי הנישואין הייתה חשובה לא פחות מחיי הנישואין עצמם. ואמנם, כפי שאפשר ללמוד משיעור הגירושין הגבוה, היה קל להתגרש (Goitein 1967-1993, Vol. 3: 261-277).⁷ לתנאים אלו היה תפקיד מרכזי נוסף – לחזק את מעמדה של האישה בתוך התא משפחתי, ולאפשר לה להיות מי שתאמר את 'המילה האחרונה' בסוגיות שונות,

4 העיסוק בתנאים הכספיים חורג מעניינו של מאמר זה ודורש מחקר נפרד. לדיון בתנאים הכספיים בהסכמי קדם-נישואין מן הגניזה, ראו: אשור 2006: 72-91. על ההסדרים הכלכליים אצל המוסלמים בתקופה הממלוכית, ראו: Rapoport 2005.

5 על גיל הנישואין של נשים יהודיות בתקופת הגניזה, ראו: אשור 2006: 162-172, והמחקרים שנזכרו שם.

6 תנאי מיוחד דומה נמצא בכתובות שנכתבו לפי מסורת ארץ ישראל – 'תנאי גירושין'. תנאי זה קובע את זכותו של כל אחד מבני הזוג לתבוע גירושין (Friedman 1980a, Vol. 1: 312-346).

7 לפי גויטיין, קרוב למחצית הכלות נכנסו לחופה יותר מפעם אחת, כלומר נישאו שוב בהיותן גרושות או אלמנות (גויטיין 1980א: 2, 16; 274; Goitein 1967-1993, Vol. 3). על הגירושין בחברת הגניזה, ראו: דוד 2001. שיעור גירושין גבוה היה גם בקרב שכבת העילית המוסלמית בקהיר של המאה החמש-עשרה, ראו: Rapoport 2001.

כגון מקום המגורים, בחירת שפחה, הגבלת חופש התנועה של הבעל ועוד. זו הסיבה העיקרית שטרחו לכתוב תנאים אלו בשטר לפני הנישואין: שכן כל עוד לא נקשרה האישה בקשרי אישות עם בעלה המיועד, היו בני הזוג בעלי מעמד שווה וכוח המיקוח של האישה, או של משפחתה, היה גדול יותר.

תנאים אלו לא היו 'דיבורים בעלמא'. בעת הצורך, אם פנה אחד הצדדים בתלונה שכן זוגו אינו ממלא את חלקו בהסכם, התערב בית הדין ואכף את ההסכם או סייע בהשגת פשרה, כפי שאדגים בפרק העוסק בתנאי ההתנהגות ובפרק על תנאי המונגמיה. תפקידם של התנאים בולט במיוחד אם נשווה את הסכמי הקדם-נישואין מן הגניזה לאלו הנהוגים כיום ברחבי העולם, ובעיקר להסכמים הנהוגים היום בארצות הברית, הסכמים המוכרים בשם 'הסכמי קדם-נישואין' (prenuptial agreements).⁸ הסכמים אלו לא נועדו, בדרך כלל, לשמור על התא המשפחתי ולחזקו, אלא הם בעיקרם הסכמים כספיים שמטרתם לשמור על זכויותיו הכספיות של הצד בעל הרכוש הגדול יותר במקרה של גירושין; הם אינם 'מחזקים את החלש' אלא שומרים על זכויותיו של החזק. הסכמים אלו רואים בנישואין מעין 'שותפות עסקית' לפרק זמן ארוך. לעומת זאת, נראה שבראש מעייניהם של כותבי הסכמי הקדם-נישואין מן הגניזה עמדו התא המשפחתי ומערכת היחסים בין בני הזוג.

במאמר זה אציג את הדרכים ששימשו את חברת הגניזה בהתמודדות עם אלימות ועם שרירות לבם של הבעלים. סוגיית האלימות כלפי נשים בחברת הגניזה בפרט ובחברה היהודית בכלל כבר נדונה בשורה של מחקרים,⁹ ולפיכך לא אעסוק כאן פעם נוספת בעניין כולו, אלא אתרכז בדרכים שעמדו לרשות הנשים בחברת הגניזה להתמודד עם תופעה זו ועם התנהגות קלוקלת של הבעלים, כפי שאלו באו לידי ביטוי

8 הסכמים אלו נדונים בשנים האחרונות בספרים, בכתבי עת ובמאמרים רבים בארצות הברית. דוגמה למאמר יפה בנושא, ראו: Heather, Mahar, 2003. 'Why are There So Few Prenuptial Agreements', Discussion Paper No. 436, Harvard Law School, Cambridge, MA, ובו רשימה מצומצמת של מאמרים אחרים בנושא. המתח בין עריכת הסכם קדם-נישואין כזה לבין אידיאל הנישואין בא לידי ביטוי בשם הספר. Grossman, Arlene, 2001. *Prenups for Lovers: A Romantic Guide to Prenuptial Agreement*, New York: Villard Books. תופעה זו של כתיבת הסכמים לפני נישואין ותוצאותיה החברתיות מתוארות להפליא בסרטם של האחים כהן *אכזריות בלתי נסבלת* (Intolerable Cruelty), שיצא לאקרנים בשנת 2003.

9 להלן רשימה חלקית: גרוסמן 1990; גרוסמן 1995; גרוסמן 2001: 373-379; גרוסמן 2002: 285-286; גרוסמן 2005; Goitein 1967-1993, Vol. 3: 184-189; Friedman 1975; Goitein 1979; Grossman 1991: 54-61; Friedman 2002: 171-177 והמקורות הנזכרים במחקרים אלו.

בתנאי הנישואין שנכללו בהסכמי הקדם-נישואין שנמצאו בגניזה.¹⁰ מקצת מתנאי הנישואין האלה, שנכתבו בערבית-יהודית,¹¹ אצטט ואתרגם, ואשווה לנוסח של תנאים דומים ממקורות ערביים ממצרים ומחוזה לה מן התקופה המוסלמית הקדומה ועד המאה השלוש-עשרה.¹² אפתח בהצגת תנאי ההתנהגות – תנאי שנקבעו בו כללי ההתנהגות הנדרשים מהבעל; לאחריו אציג בקצרה את תנאי המונגמיה – תנאי המטיל סייגים על זכותו של הבעל לשאת אישה אחרת על אשתו; עוד אעסוק בתנאי המגורים – תנאי שנקבעה בו, בדרך כלל, זכותה של האישה הנשואה לקבוע את מקום מגוריה; התנאי האחרון שאדון בו הוא התנאי שבמסגרתו נקבעו מגבלות שונות על חופש התנועה של בני הזוג. הצגת התנאים לא נועדה להכריע איזו חברה השפיעה על רעויה או הושפעה ממנה, כי אם להציג את קווי הדמיון והשוני בין שתי החברות, היהודית¹³ והלא-יהודית, באופן כללי, ולבחון כיצד התמודדו שתיהן עם התנהגות בלתי הולמת של הבעל כלפי האישה.

תנאי התנהגות

התעודות מן הגניזה הקשורות לחיי הנישואין מעידות שנשים סבלו מהתנהגות בלתי הולמת של בעליהן – מהשפלות מילוליות ומאלימות גופנית. תופעה זו אינה ייחודית, כמובן, לחברת הגניזה. גויטיין שיער שהאלימות כלפי נשים בחברה היהודית רווחה באותה מידה הן בארצות אירופה הנוצרית הן בארצות האסלאם (Goitein 1967-1993, Vol. 3: 185).¹⁴

אחת הדרכים להתמודד עם האלימות נגד נשים הייתה הכנסת תנאי מיוחד בהסכמים שנכתבו טרם הנישואין – 'תנאי התנהגות', תנאי שקבע קנס כספי על

10 ככל הידוע לי, כמה מכתבי היד המוזכרים והמצוטטים במאמר זה טרם פורסמו במקום אחר, והם מובאים כאן בפעם הראשונה. לרשימת אוספי כתבי היד, ראו ביבליוגרפיה.

11 היינו בערבית באותיות עבריות. על הערבית-יהודית, על הדקדוק ועל אוצר המילים שלה, ראו: בלאו 1995; בלאו 2006; Blau 1999. את הציטוטים מתעודות בערבית-יהודית אביא כלשונם ובתרגום לעברית. ברוב הציטוטים האלה (אך לא בכולם) אביא את התרגום בגוף הטקסט ואת המקור בהערות שוליים. כדי להבדיל את המקורות בערבית-יהודית מן הציטוטים מתעודות מן המקורות הערביים, אביא את הראשונים בגופן 'דוד'.

12 עיקר ההשוואה היא למקורות מוסלמיים, אך הבאתי גם דוגמאות קופטיות מעטות.

13 ב'יהודים' נכללו גם הקראים.

14 אחרי דיון במקורות ההלכתיים הקשורים לאלימות כלפי נשים, גרוסמן מסיק שבתי הדין בצרפת ובגרמניה סיפקו לנשים מוכות הגנה טובה יותר מזו שהן זכו לה בארצות האסלאם (גרוסמן 2001: 388). לאור הממצאים בתעודות הגניזה, מסקנתו זו דורשת בדיקה מחודשת, לדעתי, וראו את הדיון אצל אשור 2006: 98-99.

הבעל אם יתעלל באשתו. בהסכמי קדם-נישואין מן הגניזה נכתב התנאי בצורות שונות, למשל: 'ולא יזיק לה, ולא ירים עליה ידו להכותה';¹⁵ 'וקיבל גם כן על עצמו ללכת בדרכים הגונות ולא להתחבר עם אנשים שאין ראוי להתחבר עמם. וכאשר יוכח בוודאות שעשה דבר-מה פוגע, עליו לשלם עשרה דינרים מתנה לנערה';¹⁶ 'ולא יגדף אותה ולא ירים ידו עליה להכותה';¹⁷ כמו כן, מצויים בידינו כמה הסכמים נוספים בין בעל לאשתו שהבעל התחייב בהם שלא להרע לאשתו.¹⁸

תנאי התנהגות כמו שמצאנו בהסכמי קדם-נישואין מן הגניזה לא היו נפוצים בכתובות, הן רבניות הן קראיות.¹⁹ לא מצאתי בשטרי הנישואין הקראיים מן הגניזה תנאי של ממש האוסר על הבעל להכות את אשתו או להזיק לה והמטיל עליו עונש אם יעשה זאת,²⁰ כי אם הצהרה כללית שהבעל מתחייב בה לנהוג כשורה עם אשתו (כמו בהצהרות המופיעות במקורות המוסלמיים שאדון בהן בהמשך). ברבות מהכתובות ת הקראיות הכלה התחייבה אף היא להתנהג כשורה עם בעלה.²¹ כפי שהראתה יהודית אולשובי-שלנגר (1998: 191) (Olszowy-Schlanger), נוסח הכתובות הקראיות עשיר יותר בלשונו ומזכיר גם שעל הבעל לנהוג עם אשתו באהבה: 'ואהיה עמה באמת וצדק באהבה ובחביבה', נוסח החוזר בכתובות קראיות רבות. לא מדובר בתנאי ממש אלא בביטוי כללי המתאר את ההתנהגות הרצויה. הביטוי מופיע באופן סתמי, וכאמור, לא נזכרת כל פעולת עונשין שתוטל על הבעל אם יעבור על אחד מהמרכיבים הנזכרים בו. וכי אפשר לאכוף אהבה?

- 15 תרגום של המקור מערבית-יהודית, כ"י TS 8 J 5.2d, שורה 1 (נדפס אצל אשור 2000: מס' 111ב).
- 16 כ"י ENA 2727.18b + ENA 2806.11, שורות 12-15 (נדפס אצל אשור 2000: מס' 17). במקור: 'וקבל איצא עלי נפסה אנה יסלך אלטראיק אלחמידה ולא יעאשר מן לא יצלח מעאשרתה ומתי מא תבת עליה אמר ישוב מנה אלנפס כאן עליה עשרה דנאנר מתנה ללצביה'. 'מתנה', היינו קנס, סכום כסף שהבעל ישלם לאישה ושיישאר ברשותה.
- 17 כ"י Mosseri VII 16.1, שורה 4 (נדפס אצל אשור 2006: 291). במקור: 'ולא ישתמהא ולא ימד ידה עליהא בצ'רב'.
- 18 למשל, כ"י TS AS 146.4, מן המאה השלוש-עשרה; TS 12.129, שורה 6 (פורסם אצל פרידמן 1986: 58-61).
- 19 בכתובות מצויה התחייבות כללית של הבעל לפרנס ולכבד את אשתו. על התחייבות זו בכתובות רבניות, ראו: Friedman 1980: 1, 177-178; ובכתובות קראיות, ראו: Olszowy-Schlanger 1998: 191.
- 20 החכם הקראי אליהו בשייצי מביא תנאי זה בפרק העוסק בחובות הבעל כלפי אשתו בנישואין (אדרת אליהו, דף קסא ע"ב), אך גם הוא אינו מזכיר סנקציות שיוטלו על בעל העובר על קוד התנהגות זה.
- 21 על תנאי זה בכתובות קראיות, ראו: Olszowy-Schlanger 1998: 209.

נחזור להסכמי הקדם-נישואין. לעתים התנו שגם לבני משפחתו של החתן יהיה אסור להכות את האישה או להזיק לה:²² 'שאיין לאמו ולא לאחותו ולא לאחד ממשפחתו זכות להיכנס אצל אשתו זאת ולא להציק לה ולא יעשוק אותה אחד מהם, ושהוא לא ירים ידו עליה להכותה'.²³

כאשר עלה הצורך ידע בית הדין לאכוף תנאי זה, כפי שעולה למשל מהליך הנזכר בתעודה מהשנים 1127-1138,²⁴ התואם גם את פסיקת הרמב"ם (משנה תורה, אישות כא, י). בהליך זה מינה בית הדין שתי נשים משכנותיה של האישה להעיד אם יעלו קולות קטטה ומריבה מביתה.²⁵ עדויותיהן של נשים אלו תהיינה קבילות, והאישה תוכל לתבוע את בעלה על סמך עדויות אלו. יש בידינו גם מעשי בית דין (היינו פרוטוקולים של דיונים משפטיים) שהטילו קנסות ועונשים אחרים על גברים שחרגו מהתנהגות ראויה.²⁶ במקרים אחרים הגיע קול מצוקתה של האישה עד 'ראש היהודים' עצמו, כמו שעולה למשל ממכתב שנשלח למצליח גאון (שימש בתפקיד בשנים 1127-1139), ובו מתארת אישה את סבלותיה מהתנהגותו הקלוקלת של בעלה ומתחננת לפני הגאון שיטפל בעניינה.²⁷

לא רק נשים סבלו מנחת זרועם של בעליהן. אנו מוצאים גם התחייבויות של הבעל שלא להרים ידו על הורי אשתו, כפי שעולה מהסכם קדם-נישואין שנכתב בעברית ובארמית: 'וקביל עלוהי שתהא אימה עמה בדירה אחת ואוכלת על שולחנו וניזונת מנכסיו ואין לו רשות לבזותה ולא להכותה ולא להקל בכבודה ולא להגביה ידו עליה';²⁸ ומהסכם קדם-נישואין אחר, בערבית-יהודית: 'התחייב שהוא לא יזיק לה [...] לא לה ולא לאחד מהוריה [...] ולא ירים ידו עליה להכותה'.²⁹

מתברר שגם נשים חרגו מההתנהגות הראויה ונקטו לעתים אלימות מילולית כלפי הבעל ובני משפחתו, כפי שעולה, למשל, מהסכם בין בעל לאשתו לאחר מריבה:

- 22 למשל בכ"י ENA NS 16.30 מתואר סבלה של אישה שעברה לגור בבית בעלה, שם ספגה השפלות שונות מצד החתן ומשפחתו (פורסם אצל פרידמן 1986: 261-263). וראו גם: כ"י TS 8 J 5.22, שורות 15-16 (נדפס אצל אשור 2000: מס' 8).
- 23 כ"י TS 13 J 2.22, הסכם בין בעל לאשתו (נדפס אצל Weiss 1970: 262-263). במקור: 'ליס לואלדתה ולא לאכתה ולא לאחד מן אהלה אלדכול לזוגתה דא ואנה לא ימכן מן אענאתהא ולא אן יצ'ימהא ואחד מנהם ואנה לא ימד ידה אליהא בצ'רב'.
- 24 כ"י TS AS 151.24 (נדפס אצל אשור 2006: 313-315).
- 25 הליך דומה יש גם אצל המוסלמים, וראו למשל: Fierro 2006.
- 26 למשל, כ"י TS 6 J 2.2; TS 8 J 19.2.
- 27 כ"י Mosseri V, 355. על תלונות כגון זו, ראו: Goitein 1967-1993, Vol. 3: 187-189.
- 28 כ"י JTS Marshall Case MS 8229 (אשור 2006: 288).
- 29 כ"י TS AS 151.24, שורות 8-9 (אשור 2006: 314).

ואל תבזה אותו בדבר רע וגני ולצות ולו [ולא] לקרוביו ואל תזכור אתו [תזכיר אותו] וקרוביו אלא לפי כבודם ואל תמרה אותו בדבר ומעשה שלא כהוגן.³⁰ תעודות אלו ואחרות מראות שאנשי חברת הגניזה, ולפחות חלקם, היו מעוניינים לצמצם את התופעה הכאובה של הכאת נשים בפרט ושל אלימות בחיי הנישואין בכלל. תנאי זה ותנאי התנהגות אחרים נמצאו פה ושם, אך הם אינם נפוצים כמו תנאים אחרים. תנאי התנהגות אף אינם נכללים ברשימת התנאים 'המומלצים' שאישר ראש היהודים במצרים בתעודה שנכתבה בין השנים 1107 ו-1110 ופורסמה בידי פרידמן (1986: 62-65).³¹ לכן נראה שתנאים אלו הופיעו בשטרות השונים שנכתבו לפני הנישואין ביוזמתן של הנשים ומשפחותיהן, ולא היו תיקון של ראשי הקהילה. לעומת תנאי ההתנהגות המופיע בהסכמי קדם-נישואין מן הגניזה, בשטרי נישואין של לא-יהודים מימי הביניים ממצרים ומחוצה לה, אנו מוצאים הצהרה כללית של הבעל המתחייב לנהוג כראוי עם אשתו. בשטר קופטי משנת 948 שנכתב בערבית,³² נשבע הבעל לאלוהים שבינו לבין אשתו ישרו חברות טובה ורעות יפה, ובהסכם נישואין מוסלמי ממצרים מן התקופה הפאטמית מתחייב הבעל להיטיב את חברותו ואת רעותו עמה (עם האשה).³³ בהסכם מוסלמי אחר שנמצא בגניזה (הסכם מִפְסָטָאט שנכתב בין השנים 1028 ו-1036), מצוין ש'יהיה עליו מורא האל הרם והנישא ביחס אליה, ויטיב חברותו עמה',³⁴ והסכם אחר משנת 1207 מוסיף 'כפי שציווה האל ישתבח בספרו היקר ומסורת אדוננו מוחמד יברך אותו האל'.³⁵ בשטרי הנישואין המוסלמיים מן התקופה לא נזכרת כל פעולת עונשין שתוטל על הבעל אם יכה את אשתו או ינהג עמה שלא כראוי.³⁶ עם זאת, ממקורות הלכה

30 כך במקור העברי, כ"י מאוסף PER (פורסם אצל אסף 1943: 73-77, ללא ציון מספר מדף. אצל אשור 2006: 101 מספר המדף המצוין שם – PER 34 – שגוי); נזכר אצל פרידמן 1990: 4, הערה 15; דוד 2001: 134. וראו גם כ"י TS 13 J 2.22: 'ואנהא תחסן עשרתהא מעה כחשב מא יגב עלי מתלהא מן בנות ישראל מע אזואגהן' ושהיא תיטיב רעותה עמו, כחובתן של בנות ישראל שכמוה עם בעליהן.

31 כ"י TS J 3.27.

32 Abbott 1941: 62, line 10.

33 Della Vida 1964: 65*, line 6.

34 כ"י TS 18 J 1.10, שורה 3 (Khan 1993: 193).

35 שורות 11-12, אצל Dietrich 1952: 126. וראו גם בהסכם משנת 892 (פורסם אצל גרוהמן 1994: 73, ובתרגום לאנגלית אצל Sonbol 2005: 167); בהסכם אחר ממצרים מן המאה השלוש-עשרה (בתרגום לאנגלית אצל Sonbol 2005: 169); ואף בשטר מוסלמי מספרד (ראו Hoenerbach 1965: 2).

36 ג'ונתן ברקי מזכיר את זכותו הבלעדית של הבעל המוסלמי לבחור אם לגרש את אשתו, ומציין כבדרך אגב שזכות זו מוגבלת לאותם מקרים שבהם התנתה האשה מראש שעל בעלה לגרשה

מוסלמיים שונים עולה שהיו שראו בחלק ה'מאוחר' (היינו, החלק של המוהר, שעתיד להיות משולם לאישה בעת גירושיה) של הס'דאק (שטר הנישואין המוסלמי) מעין 'שטר חוב' המוטל על הבעל וישולם לאישה אם יתנהג הבעל שלא כשורה, או אם יעבור על תנאים אחרים (Rapoport 2000: 14-15). ממקורות מוסלמיים שונים מן התקופה הממלוכית, ואף מלפניה, עולה שבתי הדין השרעיים לא ראו בעין יפה הכאת נשים, ובמקרים רבים התערבו לטובת האישה וכפו על הבעל גירושין.³⁷

לסיכום, הן החברה היהודית והן החברה המוסלמית לא התייחסו בשלוות נפש לאלימות בתוך המשפחה, אך כל חברה בחרה להתמודד עם פגע זה בדרך אחרת: היהודים הרבניים דאגו, במקרים רבים, לכתוב בהסכם הקדם-נישואין תנאי מפורש המטיל פעולת עונשין על הבעל אם ינהג באלימות; המוסלמים, לעומת זאת, הגנו על האישה בדיעבד, וסייעו בידה להתגרש אם בעלה נקט אלימות.

הימצאותו של תנאי כזה, וכן ציון מפורש של העונש הכספי שיוטל על הבעל בשטרות היהודיים-הרבניים שנכתבו לפני הנישואין, והיעדרם של אלה מתעודות שמקורן בחברה הסובבת, מוביל אותי להשערה שתנאי זה, בצורתו זו, מקורו בהתפתחות יהודית פנימית. אפשר שתנאי זה נכתב במקרים שבהם היה ידוע שהחתן המיועד הוא אדם אלים, או כאשר היה חשש אמיתי שהוא ינהג באלימות.

תנאי המונוגמיה

תנאי המונוגמיה קבע שאסור לבעל לשאת אישה אחרת על אשתו ללא רשותה. תנאי זה החל להופיע במצרים דרך קבע בכתובות מתקופת כהונתו של מצליח גאון במִשְׁרֵת

בנסיכות מסוימות, כגון 'אם הוא מכה אותה' (Berkey 1999: 106). ברקאי אינו מביא כל מקור לדוגמה זו ולא ברור לי אם הוא מסתמך על ספרות תאורטית, היסטורית או מקורות ספרותיים. תודתי לד"ר דניאלה טלמון-הלר על ההפניה למחקר זה. ד"ר יוסף רפופרט מציין שתנאים מפורשים המטילים קנס על הבעל אם יכה את אשתו או יתנהג עמה שלא כשורה היו נדירים למדי בקרב המוסלמים ומביא דוגמה אחת לתנאי כזה מן התקופה הממלוכית (Rapoport 2005: 76). אני מודה לו על שהפנה את תשומת לבי לכך. ד"ר יהושע פרנקל מסר לי שאבן טוק, שפעל בדמשק בתקופה הממלוכית, מזכיר אף הוא דוגמה אחת לפחות לתנאי כזה. אני מודה לו על מידע זה.

37 ראו למשל: Powers 2003: 31-35 (דוגמה משנת 1118). לדיון נרחב בעניין זה ראו את מאמרה המצוין של מריבל פיירו (Fierro 2006), ובו דוגמאות רבות להתערבות כזאת. תודתי לד"ר פיירו על שהפנתה את תשומת לבי למאמרה זה. ד"ר יהושע פרנקל מסר לי עותק ממאמרו 'Family and Marriage in Late Mamluk Chronicles' העתיד לראות אור. המאמר מבוסס על הרצאה שנשא פרנקל בכנס בשנת 2007 והוא מביא בו דוגמאות נוספות להתערבות בתי הדין בניסיון לסייע לאישה מוכה, מן התקופה הממלוכית. תודתי נתונה לו.

אמיר אשור

‘ראש היהודים’ (כאמור, הוא שימש בתפקיד בשנים 1127-1139). תנאי זה הופיע בשטרות שנכתבו לפני הנישואין ונדון בהרחבה בשורת מחקרים.³⁸ פרידמן מציין ש’התחייבויות והסכמים שלא להרבות נשים בתוך חברה פוליגמית ידועים כבר מימי קדם [...] תנאים כאלה הופיעו בחוזי נישואין במזרח התיכון הקדום [...] והם ידועים גם מחוזים יווניים ממצרים’ (פרידמן 1986: 28-32). מוחמד טאליבי (Talbi 1998: 444) מציין שבספרד ובצפון אפריקה נהגו אנשים להוסיף תנאי דומה לחוזי הנישואין של בנותיהם, ומצטט את דברי החכם המוסלמי אבן עטאר (שפעל בספרד ובצפון אפריקה, מת בשנת 1009) שהזכיר לשון התחייבות כזאת:

Lord So-and-So [...] hereby undertaketh, willingly and voluntarily, for the sake of her love and to strive for her happiness, not to take another wife but her, nor to take a concubine for his bed nor get such a one with child. And should he commit aught of the above, then matters are in her own hands, and she may repulse the intruding woman by contract [...]³⁹

טאליבי (Talbi 1998: 445-448) מוסיף ומביא כמה דוגמאות מספרות התקופה המעידות שתנאי זה נהג בפועל עד שהמונח ‘מנהג קירואן’ השתגר ומשמעותו הייתה ‘איסור על לקיחת כמה נשים’.⁴⁰ ההיסטוריון אבן אל-אבאר (1199-1260), בספרו כתאב אל-ח'לה אל-סיראא (ספר המלבוש המוזהב), מספר שאבן ג'עפר אל-מנס'ור, לפני היותו ח'ליף, נשא לאישה נערה מקירואן ושמה אום מוסא (שממנה נולד בנו שעתיד להיות הח'ליף העבאסי אל-מהדי), והיה עליו לכתוב תנאים דומים בהסכם הנישואין שכרת

38 בתנאי המונוגמיה דן בעיקר מ"ע פרידמן, ראו מחקרי: פרידמן 1980; פרידמן 1986; Friedman 1972; Friedman 1976; Friedman 1981, ובהם ציין למקורות ערביים שרובם נזכרים להלן.

39 לצערי לא הצלחתי להניח ידי על המקור הערבי של ספרו של אבן עטאר כתאב אל-נת'אאק ואל-סג'לאא ונאלצתי להסתפק בתרגומו של טאליבי לאנגלית. תנאי זה נמצא בהסכמי נישואין מוסלמיים גם במאה השלוש-עשרה, ראו למשל אצל אבן תימיה: ‘ען רג'ל תזוג’ באמראה פשרט עליה ענד אל-נכאח אנה לא יתזוג’ עליהא’ [על אדם שנשא אישה, והותנה עליו בזמן הנישואין שהוא לא יישא אישה אחרת עליה] (אבן תימיה 1961-1966: 32: 164); ‘עמן שרט אנה לא יתזוג’ על אל-זוג'ה ולא יתסרא’ [על מי שהתנה שהוא לא יישא אישה אחרת על אשתו, ולא ייקח פילגש] (אבן תימיה 1961-1966: 32: 166).

40 על תנאי קירואן ויחסו לתנאי המונוגמיה ראו פרידמן 1986: 28-29; Friedman 1972: 30.
39.

עמה: 'וכאן אל-מנס'ור שרט להא אן לא יתזוג' עליהא ולא יתסרא וכתבת עליה בד'לך כתאבא' (ומנס'ור התנה עליה שלא יישא עליה אישה אחרת ולא ייקח עליה פילגש וכתבה היא זאת בהסכם).⁴¹ כפי שמציין טאלבי (Talbi 1998 : 446), תנאי המונוגמיה היה נפוץ בקירואן עד זמננו אנו. טאלבי מביא גם את הערתו של חסן חסני עבד אל-נהאב (1968-1884), המלמדת שתנאי זה הוא הסיבה שמעט מאוד גברים בקירואן נהגו לשאת כמה נשים.⁴²

בהסכם נישואין מוסלמי מן העיר אַשְמוּם שבמצרים משנת 892 אנו מוצאים תנאי מעניין. על פי תנאי זה מותר לבעל לקחת אישה נוספת על אשתו, אך לאישה הראשונה שמורה הזכות להחליט על גירושה של השנייה בכל עת שתרצה: 'ושרט [...] אן כל אמראה יתזוגהא עלא אמראהא עאישה [...] תקאם תלב אל-מראה ביד עאישה תטלק כיף שאת מן אל-טלאק' (והתנה ... שכל אישה שיישא אותה על אשתו עאישה ... יהיו גירושי אישה זו ביד עאישה בכל עת שתרצה לגרשה).⁴³ נוסח התנאי בהסכמי הנישואין המוסלמיים דומה להפליא לנוסח התנאי בשטרות מן הגניזה, שטרות שנכתבו לפני הנישואין בערבית ובארמית. כך למשל נכתב בשטר מפסטאט משנת 1155:

ועוד קביל עלוהי נמי דלא למיסב עלה אתתה אחריתי (כלל) ודלא למישהי גבי אמתא דסניא קמה. ואו נאסיב עלה אתתה אחריתי (כלל) או דמשהי גביה אמתא דסניא קמה, קביל אנפשיה דלשקול לה מאוחרא דילה עד גמרא ולמכתב לה מאי דמיפטרא ביה מניה, אף על גב דאיהי בעיא למיפק ואיהו לא בעי לאפוקה. [ועוד קיבל עליו גם כן שלא לשאת עליה אישה אחרת (כלל) ושלא להשהות אצלו שפחה השנואה עליה. ואם יישא עליה אישה אחרת (כלל) או ישהה אצלו שפחה השנואה עליה, מתחייב הוא לשלם לה את המאוחר שלה עד הגמר ולכתוב לה מה שתתפטר בו ממנו, אף על פי שהיא רוצה לצאת והוא אינו רוצה להוציאה].⁴⁴

41 אבן אל-אבאר 1963-1964, כרך 2: 339-340.

42 בספרד אנו מוצאים תנאי דומה בהסכם נישואין מוסלמי משנת 1297 (Hoenerbach 1965: 118): ' [...] אלא יתזוג' עליהא ולא (יתסרא מעהא) 'שלא יישא אישה אחרת עליה ולא ייקח פילגש' (השלמת המהדיר).

43 גרוהמן 1994: 74.

44 כ"י TS 20.8 + TS 12.552 (פורסם אצל פרידמן 1986: 35, והערה 107). ברוב השטרות האחרים מן הגניזה מופיע תנאי זה בערבית-יהודית, ראו למשל כ"י Bodl. MS. Heb. f. 56, fol. 57, שורות 15-18: 'ואנה לא יתזוג עליהא ולא יבקי גאריה תכרהא ומתי פעל שי מן דלך כאן עליה אלקיאם במוכרהא ואטלאק סראחהא ועלי אנהא

כפי שציין פרידמן, תנאים המחייבים את הבעל שלא לקחת שפחה נמצאו כבר עשרות שנים לפני שהתחילו לכתוב בקביעות את תנאי המונוגמיה, ושילוב שני האיסורים – האיסור לקחת שפחה והאיסור לקחת אישה אחרת – משקף, לדבריו, 'את הבעיה הגדולה של פגע השפחות בחברה היהודית' (פרידמן 1986: 33). במקרים מסוימים אף נאלצו להתנות שאין הבעל רשאי לקחת שפחה לשם תשמיש המיטה, אף על פי שיש על כך איסור מפורש בהלכה.⁴⁵

ההלכה האסלאמית מתירה לאדם לקחת את שפחתו שלו לפילגש, אך אוסרת עליו, למשל, לשמש עם שפחתה של אשתו.⁴⁶ מתברר שלמרות ההיתר, גם נשים מוסלמיות לא ראו בעין יפה שהבעל שימש עם שפחתו, ובכמה מהסכמי הנישואין המוסלמיים הותנה בפירוש שאם ינהג הבעל כך, תוכל האישה לחייב אותו למכור את השפחה או לשחררה: 'וכל ג'אריה יתח'ד'הא עליהא [...] יכון ביעהא ביד אמראה [...] אן שאאת עתקת ואן שאאת ביעת פעתקהא וביעהא ג'איז עליה ולאזם לה' [וכל שפחה שייקח נוסף עליה ... תהיה מכירתה ביד אשתו ... אם תרצה תשחרר ואם תרצה תימכר. ושיחרורה ומכירתה יוטלו עליו ויחייבו אותו].⁴⁷

פרידמן סבור 'שתנאי המונוגמיה הוא בראש ובראשונה התפתחות יהודית עצמאית',⁴⁸ וכן ש'כריכת השפחה השנואה בתנאי עם האישה השנייה, משקפת, על אף שורשיה במזרח הקדום, תופעה רחבה, המובנת רק על רקע תרבות החברה המוסלמית הדומיננטית' (פרידמן 1986: 41). ועוד הוא מוסיף ואומר: 'דעתי היא, שדוגמת החברה המוסלמית השפיעה על החברה היהודית בתקופת הגניזה וגרמה לכך שבעיית השפחות תגיע לממדים חדשים שלא היו כמותם בתקופת חז"ל' (פרידמן 1986: 292). נראה לי שמלשון התנאי בשטרות המוסלמיים, אלו שהביא פרידמן, ואלו שהוספתי כאן, אכן אפשר להביא סיוע לדבריו ולייחס משקל רב להשפעת הסביבה המוסלמית על צמיחתו של תנאי זה אצל היהודים ועל הטמעתו בקרבם.

במחקרה העוסק בנשים ערביות בימי הביניים, שירלי גאטרי (Guthrie 2001: 14) משערת שתנאי זה (כמו תנאי נישואין אחרים) לא היה יכול להתפתח באופן עצמאי

אלמותרה ללאנפצאל' [ושהוא לא יישא (אישה אחרת) עליה ולא ישהה שפחה שהיא שונאת. וכאשר יעשה דבר מזה עליו לשלם לה את המאחר ויגרשה אף על פי שהיא המחליטה להיפרד] (נדפס אצל אשור 2006: 200).

45 ראו אשור 2006: 284, הערת הפתיחה לעיל.

46 לסיכום העניין ולמקורות נוספים, ראו: Brunschvig, Robert, 2008. 'Abd', in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., 1: 24, 1.

47 גרוהמן 1994: 89. וראו גם אבן תימיה 1961-1966: 32, 169: 'וכל ג'אריה יתסרא בהא תעתק עליה' [וכל שפחה שייקחנה לפילגש יהיה עליו לשחררה].

48 ראו בהרחבה: פרידמן 1986: 41-1.

מתוך האסכולה המאלפית השמרנית ששלטה בצפון אפריקה, ויש לייחס את התפתחותו לריבוי התרבויות והמנהגים בחברה האנדלוסית והצפון אפריקנית של התקופה. ואכן, כפי שמציין טלבי (Talbi 1998: 445-446), קיומו של תנאי זה בקירואן הוא החריג, ואין לראות בו את הנורמה המקובלת. אדרבא, גדולי החכמים המוסלמיים של התקופה יצאו נגד תנאי זה ונגד תנאים אחרים בנישואין: אֶבְן טַאֲלַב (888-832), שהיה הקאד'י בקירואן, התנגד לכתיבת תנאים בשטרי נישואין, ואסר על כותבי שטרות, על עדים ועל הציבור בכלל, להשתתף בעריכת נישואין שנכתבו בהם תנאים כגון אלו. אם כן, בעניין תנאי המונוגמיה נהג הממסד היהודי אחרת מרעהו המוסלמי. המוסלמים ראו בתנאי זה חריג וניסו למנוע את מימושו, ולעומת זאת, לא מצאנו עדויות להתנגדות כזאת בקרב ראשי היהודים במצרים. אדרבא, העובדה שתנאי זה היה מקובל בפתופות ובשטרי נישואין יהודיים מוכיחה שראשי היהודים סמכו ידיהם עליו ובוודאי הכירו בחשיבותו.

תנאי בחירת מקום המגורים⁴⁹

בכמה שטרות מן הגניזה אנו מוצאים תנאי מגורים – תנאים שקבעו היכן יגורו בני הזוג ולמי מהם תהיה הזכות לקבוע זאת.⁵⁰ לעתים פרצו מריבות בין בני הזוג במהלך נישואיהם בסוגיית מקום המגורים, ולכן אנו מוצאים בגניזה גם הסכמים שנכתבו במהלך חיי הנישואין, ובהם מסכימים בני הזוג למי מהם תהיה הזכות לקבוע את מקום המגורים.⁵¹

מכיוון שהיה נהוג שהאישה היא שעוזבת את ביתה ועוברת להתגורר עם בעלה, לא היה צורך להתנות זאת בפירוש,⁵² וכאשר התנו תנאי על הזכות לבחירת מקום המגורים, בדרך כלל נתנו זכות זו לאישה, למשל: 'ויסכנהא בחית תכתאר' [וישכן אותה היכן שתבחר],⁵³ או 'ואן יכון סכנהא בידהא' [ושיהיו מגוריה בידה].⁵⁴ לעתים דרשה הכלה להתגורר בנפרד מאנשים אחרים מבני משפחת החתן שגרו באותו הבית. למשל, בשנת 1118, כאשר עמדה האישה סת אלֶנְסַב להינשא, היא טרחה

49 לסיכום נרחב של תנאי המגורים, ראו: Goitein 1967-1993, Vol. 3: 150-153.

50 ראו: אשור 2000: 56; אשור 2006: 109-116.

51 למשל, כ"י TS AS 147.122. במקרה זה נקבע שהאישה תוכל לבחור את מקום המגורים. וראו עוד דוגמאות אצל Goitein 1967-1993, Vol. 3: 153.

52 זה הסברו של גויטיין (Goitein 1967-1993, Vol. 3: 150), וראו עוד: Kraemer 2002: 210.

53 כ"י TS J 5.21 (נרפס אצל אשור 2006: 320-321).

54 למשל, כ"י TS 12.121 (נרפס אצל אשור 2006: 244-246).

להוסיף להסכם הנישואין שלה, עוד לפני כניסתה לחופה, תנאי שקבע שאם לא תרצה לגור עם אחותו ואמו, בעלה יהיה חייב להעבירה למקום מגורים מיוחד רק לה: 'התחייב כלפיה בזמן הכניסה לחופה, שאם תמאס לגור עם אחיותיו ועם אמו עליו להעבירה ולשכנה במקום נפרד לעצמה בלעדיהן'.⁵⁵ מקרה זה דומה לנזכר בדברי הרמב"ם: 'וכן היא שאמרה אין רצוני שיכנסו אצלי אמך ואחיותיך ואיני שוכנת עמהם בחצר אחת מפני שמריעין לי ומצירין לי שומעין לה, שאין כופין את האדם שישבו אחרים עמו ברשותו' (משנה תורה, אישות יג, יד).⁵⁶ ואכן, ראתה סת אלנסב את הנולד, ובחלוף כמה חודשים מנישואיה נפלה מריבה בין הנשים והיא תבעה מבעלה להעבירה לדירה אחרת. אמנם הבעל שכר לה מדור לעצמה, אך לבו היה חצוי: קשה הייתה לו הפרדה מבית אמו ואחותו, וקשה יותר היה לו תשלום השכירות, ולכן ביקש מאשתו שתחזור להתגורר עמן באותו הבית. סת אלנסב החליטה לפנות אל בית הדין שיפסוק בדבר, ובסופו של דבר הושגה פשרה. האישה הסכימה לחזור להתגורר בבית משותף עם אמו ואחותו של הבעל, אך קבעה תנאים לכך: היא תתגורר בקומה נפרדת מהן, ויהיה אסור להן להיכנס לדירתה אפילו כדי לקחת 'גפרור אחד'. נוסף על כך, היא תנהל את ביתה בעצמה, ולהן לא תהיה זכות להתערב במעשיה כלל. ואם תתלונן סת אלנסב שוב, ייאלץ הבעל להעבירה משם לבית אחר. אנו יכולים רק לנחש עד כמה טרח הבעל לשמור שאשתו תהיה מרוצה, ועל התמרונים הרבים שנאלץ לתמרן כדי שחס וחלילה לא תיתקל 'בטעות' באמו ובאחותו, שאותן לא אהבה במיוחד.

גם נשים מוסלמיות העדיפו לעתים שלא להתגורר עם משפחת הבעל: 'ען רג'ל שרט עלא אמראתה באל-שהור אן לא יסכנהא פי מנול אביה, פכאנת מדה אל-סכנא מנפרדה' [על אודות אדם שהתנה לאשתו בעדים שלא ישכן אותה בביתו של אביו, והייתה מתגוררת בנפרד במשך זמן מה].⁵⁷

בכמה הסכמים מן הגניזה נקבע שעל החתן לשכן את אשתו בשכונת יהודים. למשל: 'ואצלחו בינהמא בעד אן אשרט להא עלי נפסה אנה ינתקל בהא

55 כ"י TS 16.35 (נדפס אצל Weiss 1970: no. 68, התרגום הוא שלי, א"א). עוד פורסם ותורגם לאנגלית אצל Marmer 2000: 67-72. הנוסח המקורי הוא: 'קבל להא עלי נפסה וקת אלדכול אנהא אן כרהת אלסכן מע כואתה ומע ואלדתה כאן עליה אן ינקלהא ויסכנהא פי מכאן מפרד לנפסהא כארג' ענהם'.

56 אותו התנאי מופיע בכ"י TS AS 151.244: 'ואן יסכנהא פי מכאן מפרד יכזהא ולא ילזמהא [...] לא גריב מנה [ו] לא קריב בל תכון פי [מכ]אן מחייז להא' [ושישכן אותה במקום נפרד שייחד אותו לה, ולא יחייב אותה ... לא זר לו ו]לא קרוב אלא תהיה במקום מיוחד לה] (נדפס אצל אשור 2006: 316-317).

57 אבן תימיה 1961-1966: 32: 168.

הגנה על זכויות האישה על פי הסכמי נישואין

בין גיראן יהוד' ופייסו בין שניהם לאחר שהתנה לה על עצמו שהוא יעבור עמה לגור בין שכנים יהודים.⁵⁸ תנאי המגורים שנמצאו בגניזה נכתבו בנסיבות שונות, אך כאמור לעיל, בדרך כלל נקבעה זכותה של האישה לבחור את מקום המגורים, ואפשר לשער שתנאים אלו הגנו על האישה שהניתוק ממשפחתה היה קשה עליה. לדברי ניסן רובין:

הלכות הקשורות למצב הלימינאלי מתמקדות בעיקר באשה. הסיבה הנראית לעין היא שהאיש נשאר באותה זהות משפחתית וקהילתית גם לאחר נישואיו, בעוד האשה חייבת להחליף את זהותה המשפחתית בזהות של משפחת בעלה [...] נוסף לכך, היא מחליפה את הזהות הקהילתית שלה כשהיא עוזבת את מקום מגוריה ועוברת לגור עם בעלה. חילופי זהות אלה מקשים על האשה בתקופת המעבר (רובין 2004: 161).

לעתים קרובות היו הכלות צעירות למדי, ללא ניסיון חיים של ממש.⁵⁹ ככל הנראה, זו אחת הסיבות שלעיתים נקבע שהכלה תתגורר עם הוריה (או עם אחד מהם).⁶⁰ מקרה אחר מייצג, ככל הנראה, פשרה בין הצדדים. פשרה זו קבעה שבני הזוג יתגוררו עם הורי הכלה כל עוד החתן רוצה בכך, אך אם יחליט החתן שאינו רוצה בכך, יהיה עליהם לעבור להתגורר במקום מסוים שנקבע מראש: 'ואלסכן מע ואלדיה טול מא אכתאר אלמקאם ענדהם ואן כרג מן ענדהם כאן עליה סכן ולא גירה' [המגורים עם הוריה כל זמן שהוא יבחר להישאר אצלם. אם הוא יצא מדירתם, הוא יהיה חייב להתגורר (עם אשתו); יש להניח שהסופר השמיט כאן שם מקום מסוים] ולא אחר זולתו.⁶¹

בתעודה אחרת הוסכם שהכלה תתגורר עם אמו של החתן, ככל הנראה כדי לסייע לה בעבודות היום-יום.⁶² במקרה דומה, שנכתב בארמית ובעברית, נקבע שהכלה תבחר את מקום המגורים, אך יהיה עליה להסכים להתגורר עם חמותה: 'וקביל עלוהי נמי חתנא דנן שתדור כלתא דא בכל אתר דתתרעי באלקאהרה אלמעזיה וקיבל על עצמו

58 כ"י TS AS 151.24, מן השנים 1127-1138 (נרפס אצל אשור 2006: 313-315). וראו גם: כ"י TS 6 J 1.12r, משנת 1159 (נרפס אצל אשור 2000: מס' 9).

59 ראו לעיל, הערה 5.

60 כ"י TS 10 J 27.3 (נרפס אצל אשור 2006: 238-239); כ"י TS NS J 378 (נרפס אצל אשור 2006: 232-234); כ"י JTS Marshall Case MS 8229 (נרפס אצל אשור 2006: 287-288).

61 כ"י Mosseri VII.10.1 (נרפס אצל אשור 2006: 288-289).

62 כ"י RNL Yevr.-Arab. I (Firkovitch II) 1700, f. 17b (נרפס אצל אשור 2006: 279-280).

גם כן החתן הזה שתדור הכלה הזאת בכל מקום שתמצא בקהיר [...] וקבלה הכלה הנזכרת על עצמה שתדור חמותה עמה בבית אחד.⁶³ לעתים נקבעה זכותו הבלעדית של החתן לבחור את מקום המגורים, או שתנאי המגורים היה לטובתו: 'וס[כ]נהא בידה פי אי מוצ'ע אראד' [ומגוריה בידיו באיזה מקום שירצה].⁶⁴ בגניזה נמצאו עדויות רבות להסכמי נישואין בין בני זוג מערים שונות ואף ממדינות שונות.⁶⁵ למשל, בשטר מינוי שליח (היינו, שטר שבו האישה ממנה בא כוח מטעמה), שטר שנכתב בצור, מינתה הכלה את אביה לקדש אותה לאיש בפסטאט.⁶⁶ במקרה אחר נזכר שאביה של נערה קידש אותה לאיש במקום אחר.⁶⁷ במקרים אחרים – גבר שכבר הייתה לו אישה בעיר אחת, לקח לו אישה שנייה בעיר אחרת.⁶⁸ נישואין מסוג זה הובילו במקרים רבים לסכסוכים, ולכן התנו בהם תנאים מיוחדים שקבעו באיזו עיר יתגוררו, ולעתים אף קבעו הסדרים מיוחדים בנוגע לביקורי בני המשפחה מעיר המוצא. במקרים רבים נקבעו תנאים לטובת האישה שהתנתקות ממשפחתה וממקום הולדתה גרמו לה סבל רב.⁶⁹ במקרה מן המאה השלוש-עשרה נקבע שבני הזוג יתגוררו שנה בפסטאט ולאחר מכן יעזבו לעיר בלביס, ושם תבחר האישה את מקום המגורים.⁷⁰ אפשר, אולי, לשחזר את הרקע לתנאי זה: החתן היה מבלביס והוא הגיע לפסטאט לקדש לו אישה. החתן הסכים להתגורר שנה בפסטאט (בדירה שתבחר הכלה), כדי שלא להרחיק את הכלה (שהייתה, כאמור, ככל הנראה צעירה למדי) ממשפחתה, ולספק לה את הזמן הדרוש להסתגל לחיי הנישואין. אפשר שלתנאי זה היה טעם נוסף – להגן על הכלה אם הנישואין לא יעלו יפה. כעבור שנה הוסכם שבני הזוג יעברו לבלביס, ושם תבחר הכלה את מקום המגורים. בשטר שידוכין אחד משנת 1132, בא החתן, שמוצאו מאלכסנדריה, לשדך את הכלה בעיר מגוריה, פסטאט.⁷¹ במקרה זה נקבע שבני הזוג יגורו בפסטאט, אך הכלה

63 כ"י TS 24.9 מן המאה השלוש-עשרה.

64 כ"י Bodl. MS. Heb. b. 3, fol. 9v (נדפס אצל אשור 2006: 204-205). לדוגמה אחרת ראו גם כ"י TS 20.109 (נדפס אצל אשור 2006: 304-307).

65 ראו דוגמאות רבות אצל Goitein 1967-1993, Vol. 3: 56-61.

66 כ"י TS 13 J 25.20.

67 כ"י TS G 1.18 (נדפס אצל אשור 2006: 336-337).

68 לדוגמאות, ראו: פרידמן 1986: 205-240.

69 לתיאור געגועיה של כלה צעירה שהתנתקה ממשפחתה, ראו: Goitein 1967-1993, Vol. 3: 172. במקרה אחר כתבה אישה על התעללויות שהיא עוברת בבית בעלה, כ"י TS 10 J 19.13 (ראו: Kraemer 2002: 211).

70 כ"י TS AS 147.12 (נדפס אצל אשור 2006: 258-259).

71 כ"י TS 8 J 5.2 (נדפס אצל אשור 2000: מס' 11א).

התחייבה לנסוע עמו לבקר את משפחתו בתנאי שיחזירה לפסטאט כעבור חודש. בשאלה שנשלחה אל ר' יהודה הכהן בן יוסף (שהיה ידוע בכינוי 'הרב') באמצע המאה האחת-עשרה נזכר תנאי בכתובה שקבע שהכלה תהיה חייבת לעבור מעירה, צור, אל העיר עכו (כנראה עירו של החתן) בכל עת שהוא יחפוץ.⁷² בכתובה אחרת התחייב החתן להשאיר את אשתו בעיר מגוריה, צור, למשך שנה עד שיעתיקה לעיר עכו.⁷³ ייתכן שגם במקרה זה הסכים הזוג הצעיר להתגורר יחדיו בצור, קרוב למשפחת הכלה במשך שנה, כדי לאפשר לכלה הצעירה להסתגל לחיי הנישואין,⁷⁴ ואחרי שתחלוף השנה הסכימו שיעברו לעכו, ושם יתגוררו בבית השייך לאבי הכלה. עוד התנו שכאשר יגיעו הוריה של הכלה (ואפילו משפחתה כולה) לעכו, יוכלו האורחים להתגורר בבית זה. במקרים אחרים דאגו להוסיף לשטר שנכתב לפני הנישואין תנאי המגביל את חופש בחירתו של החתן את מקום המגורים. למשל, כאשר הסכים החתן שלא להעביר את כלתו ממניית זפתא לעיר אחרת: 'ואשרט אלארוס [...] עלי נפסה אנה לא ינקלהא מן מניה זפתא' [והתנה הארוס ... על עצמו שהוא לא יעבירה ממניית זפתא];⁷⁵ וכן במקרה אחר: 'ושיהיו מגוריה בפסטאט ולא בשום עיר אחרת'.⁷⁶

תנאי דומה לזה נמצא גם בשטרות מוסלמיים: '[...] ולא יח'רג'הא מן דארהא או מן בלדהא' [...] ולא יוציאנה מביתה או מעירה; 'ולא ינקלהא מן מנזלהא' [ולא יעבירה ממגוריה].⁷⁷ על העיסוק בסוגיית מגוריהן של הכלות הצעירות בחברה המוסלמית מעידה גם שאלה שנשאל החכם המוסלמי אבן תימיה: 'ען רג'ל תזוג' בנתא עמרהא עשר סנין, ואשתרט עליה אהלהא אנה יסכן ענדהם ולא ינקלהא ענהם' [על אדם שנשא נערה בת עשר שנים, והתנתה עליו משפחתה שהוא יתגורר אצלם ולא יעביר אותה מהם] (אבן תימיה 1961-1966: 32: 167).

באיזו רצינות התייחסו הגברים לתנאים אלו והאם נזהרו שלא לעבור עליהם? בכתב יד אחר מצאתי שאלה העוסקת באדם שבשל בעיות פרנסה נאלץ ללכת ולמצוא את פרנסתו בעיר אחרת, בניגוד לתנאי המפורש שהותנה בכתובת אשתו וקבע

72 כ"י TS G 2.57 (מובא אצל Friedman 1980, Vol. 2: 261-262).

73 כ"י TS 13 J 6.14 (פורסם אצל Friedman 1980, Vol. 2: 254-266).

74 כך מסביר גויטיין את נסיבות כתיבת התנאי הזה בכתובה זו (Goitein 1967-1993, Vol. 3: 151). לדבריו שם תנאי דומה נמצא גם בהסכם נישואין מוסלמי אחד.

75 כ"י TS NS J 475 (נדפס אצל אשור 2006: 267-269). לכאורה עולה מתנאי זה שבני הזוג יוכלו להתגורר רק במניית זפתא, אך אפשר להבין את התנאי הזה גם אחרת – שלחתן יהיה אסור להוציא את אשתו מן העיר בכלל, ולא רק לשם מגורים.

76 כ"י Bodl. MS. Heb. f. 56, fol. 58 (נדפס אצל אשור 2006: 202-203). ובמקור: 'ואן יכון סכנהא במצר דון גירהא מן אלבלאד'.

77 אבן תימיה 1961-1966: 32: 164, 166.

שהאשה היא שתבחר את מקום המגורים. השואל ביקש לדעת אם אפשר לכפות על אשתו לעבור עמו למרות התנאי המפורש בכתובה. לצערנו, התשובה לא נשתמרה, אך עצם השאלה מוכיחה את חששו של אדם זה מלעבור על התנאים שנקבעו בכתובת אשתו.⁷⁸

בסוגיה זו של קביעת מקום המגורים נתקלו שתי החברות, המוסלמית והיהודית, בבעיות דומות. הנשים בשתי החברות נישאו בגיל צעיר למדי, וכדי להגן עליהן דאגו לשכנן סמוך למשפחתן. הדרך לעשות זאת הייתה התנאי המיוחד שהוכנס להסכמי הנישואין וקבע שבחירת מקום המגורים תהיה בידי האישה.

הגבלת חופש התנועה של בני הזוג⁷⁹

הגבלת חופש התנועה של הבעל

ממקורות חז"ל נראה שהבעל אינו חייב להשאיר לאשתו מזונות בצאתו למדינות הים והוא יכול להשאירה להתפרנס ממעשי ידיה. ואם פרנסתה אינה מספיקה, היא יכולה לתבוע אותו בבית דין.⁸⁰

בתקופת הגניזה עסקו חלק נכבד מיהודי הגניזה במסחר בין-לאומי ביים התיכון, ומסוף המאה האחת-עשרה ואילך, השנים שרוב הסכמי הנישואין שמצאנו נכתבו במהלכן, עבר מרכז הכובד של המסחר הימי לסחר עם הודו. גויטיין (Goitein 1966: 338) מציין שבתעודות ספר הודו⁸¹ נזכרים מאות סוחרים, בעיקר בפרק זמן של שמונים שנה, משנות השמונים של המאה האחת-עשרה ועד שנות השישים של המאה השתים-עשרה. גויטיין מעריך את מספר היהודים הרבניים בפסטאט בשנות השישים של המאה השתים-עשרה בכ-3,300 נפש.⁸² מכאן עולה לכאורה ששיעור

78 כ"י ENA 2922.30a (נרפס אצל אשור 2006: 344-345). הרמב"ם נשאל שאלה דומה (ראו תשובות הרמב"ם, סימן רב) והשיב שמותר להוציא רק מכרך לכרך או מכפר לכפר כמותו, וראו: פרידמן 1986: 217.

79 תנאים אלו נדונו אצל גויטיין: Friedman 1974: 153-156; Goitein 1967-1993, Vol. 3: 90.

80 תוספתא, כתובות יב, ד. ועיינו: ליברמן 1995: 378-380.

81 החלק הראשון של ספר הודו הופיע בגרסתו האנגלית, ראו: Goitein and Friedman 2007, ושלושה כרכים ממנו הופיעו גם בעברית: גויטיין ופרידמן 2009; גויטיין ופרידמן 2010א; גויטיין ופרידמן 2010ב. חלק נוסף, ובו שלושה כרכים (מבוא, תעודות ומילון ערבית-יהודית), נמצא בשלבים מתקדמים של הכנה לדפוס.

82 Goitein 1967-1993, Vol. 2: 140-141. גויטיין מביא שם את הערכתו של בנימין מטודלה, שביקר בעיר בשנת 1168, שמספרם היה 7,000 נפש לערך, אך מעיר שאין לסמוך על נתונים אלה.

היהודים שעסקו בסחר בין-לאומי היה גבוה יחסית, ובעלים רבים נהגו לצאת למסעות עסקים ולהיעדר מביתם תקופה ארוכה.⁸³ אם הבעל לא דאג להשאיר פרנסה מספקת, נאלצה האישה להישען על משפחתה שלה בכל תקופת היעדרותו. למשל, בשאלה שנשלחה לדיין יצחק [בן ששון],⁸⁴ מתואר מקרה שבו יצא הבעל למסע מבלי שהשאיר מזונות לאשתו ואביה נאלץ לזון אותה. ובתשובות הרמב"ם (סימן לד, מה) מתוארות תלאותיה של אישה שבעלה נטש אותה בהיותה מטפלת בתינוק קטן, ולא השאיר לה פרנסה מספיקה.⁸⁵ תלאותיה של אישה אחרת, שלא ידעה מתי יחזור בעלה מתוארות במכתב שנשלח לבעל בהיותו במסע.⁸⁶ לעתים נעלמו הבעלים לבלי שוב, בהותירם את נשותיהם עגונות.

על רקע מציאות חברתית זו נהגו לכתוב תנאי נסיעות בשטרות שנכתבו לפני הנישואין. תנאי זה הגדיר במפורש את משך היעדרותו של הבעל, ובמקרים אחדים אף קבע שעל הבעל לבקש את רשות אשתו לפני צאתו למסע כזה או לכתוב לה 'גט זמן' – גט שייכנס לתוקף אם לא ישוב עד פרק זמן שנקבע לפני צאתו למסע.⁸⁷ 'ושהוא לא ייסע ממנה מחוץ למצרים אלא ברצונה',⁸⁸ 'ולא יסאפר אלי אלשאם ואליםן ואלאמכנה אלבעידה אלא חתי יכתב להא גט זמן' 'ולא ייסע אל ארץ ישראל/סוריה ואל תימן והמקומות הרחוקים אלא לאחר שיכתוב לה גט זמן'.⁸⁹ בהסכם אירוסין בכתב ידו של חלפון בן מנשה הלוי (פעל בשנים 1100-1138), נכתב גם שהבעל אינו רשאי לחייב את אשתו לנסוע עמו אם לא תרצה בכך.⁹⁰ במקרים אחרים נקבע במפורש שלבעל אסור להיעדר מביתו כלל, או לחלופין עליו לקחת את אשתו עמו, אם תרצה בכך, או להשאיר לה סכום כסף מספיק לפרנסתה.⁹¹

83 Goitein 1967-1993, Vol. 3: 262; קרמר 1995: 165.

84 כ"י ENA 2558.25.

85 עוד על מקרים כאלה, ראו: פרידמן 2010: 162-167.

86 כ"י TS 18 J 2.10 (פורסם אצל גויטיין 1980א: 265-267).

87 על גט זמן, ראו: דוד 2001: 270-292, וראו שם דוגמאות נוספות למצבים שבהם התחייב הבעל לכתוב גט זמן לאשתו.

88 כ"י Bodl. MS. Heb. f. 56, fol. 46v (נדפס אצל אשור 2006: 191-193). במקור: 'ואנה לא יסאפר ענהא כארג ען דיאר מצר אלא ברצאהא'.

89 כ"י TS NS 224.52 (נדפס אצל אשור 2006: 228-230). לדוגמאות נוספות ראו: כ"י TS NS J 378 (לעיל, הערה 60); כ"י TS 10 J 28.9 (נדפס אצל פרידמן 1986: 88-91).

90 כ"י JRL B 3001; קביעה דומה מצויה בכ"י TS NS J 226 משנת 1244: 'ואן אלכלה מא תסאפר מן מצר' 'ושהכלה לא תיסע מפסטאט'.

91 כ"י TS NS J 378 (לעיל, הערה 60), נוסף על כתיבת גט זמן, הוטל על הבעל להשאיר סכום כסף המספיק לפרנסת אשתו; TS 24.75 (נדפס אצל אשור 2006: 321-324) – שם נקבע שכאשר תצטרף האישה לנסיעה יפקידו את הנדוניה בבית הדין; כ"י TS NS 321.100 נקבע

עם זאת אנו מוצאים בתעודות הגניזה גם מסמכים שמופיעים בהם תנאים המתירים לבעל לנסוע בכל עת שיחפוץ, או מחייבים את האישה לנסוע עמו.⁹² אם נסע הבעל לעיר גדולה, הוא היה עשוי להצדיק דרישה שאשתו תצטרף אליו בטענה שהעיר הגדולה מעמידה פיתויים רבים: 'אלעזובייה ללאחראר ודוי אלעפה פי אלקאהרה צעבה ג'דא' [החיים בקהיר בלי אישה קשים מאוד לכשרים ולצנועים].⁹³ לפי טאלבי (Talbi 1998: 418), מדברי החכם המוסלמי אבן אל-עטאר (תחילת המאה האחת-עשרה) עולה שבהסכמי נישואין מוסלמיים רבים טרחו הנשים להוסיף תנאים המבטיחים שבעליהן ימשיכו לתמוך בהן מבחינה כלכלית בצאתם למסע, ואף הגבילו את פרק הזמן שבו מותר לבעל להיעדר מביתו וקבעו שאם לא ישוב הבעל עד הזמן שנקבע, יפורקו הנישואין. הזמן המקובל היה חצי שנה, אך אם הבעל עלה לרגל לקיים את מצוות החג' התירו לו להיעדר פרק זמן ארוך יותר – שלוש שנים.⁹⁴ ואכן, תנאי דומה נמצא בהסכם נישואין מוסלמי מספרד משנת 1297: 'ולא יר'יב ענהא ר'יבה מתס'לה קריבה ולא בעידה טאאעא או מכרוהא אכת'ר מן סתה שהור אלא פי סביל אלחג' אלא מכה' ולא ייעדר ממנה היעדרות מתמשכת, קרובה או רחוקה, ברצון חופשי או בכפייה, יותר משישה חודשים, אלא לצורך מצוות החג' אל מכה (Hoenerbach, 1965: 118).

הגבלת חופש התנועה של האישה⁹⁵

המשנה (כתובות ז, ד-ה) מטילה סייגים על יכולתו של הבעל להגביל את חופש תנועתה של אשתו:

המדיר את אשתו שלא תלך לבית אביה – בזמן שהוא עמה בעיר –
חודש אחד יקיים, ושניים – יוציא וייתן כתובה; [...] המדיר את אשתו
שלא תלך לבית האבל, או לבית המשתה – יוציא וייתן כתובה, מפני
שנועל בפניה. ואם היה טוען: משום דבר אחר – רשאי [...]

שכאשר יצא הבעל למסע עליו לספק לאשתו מזונות שיספיקו לכל תקופת היעדרותו. לבעל מותר להיעדר חודש בלבד, ועליו להישאר בביתו שבועיים לפחות לפני צאתו למסע נוסף.

92 כ"י TS 8 J 5.7 (נרפס אצל אשור 2006: 221-220); TS 8 J 4.22v (נרפס אצל אשור 2006: 242-241). בכ"י TS 8 J 5.2a-b (נרפס אצל אשור 2000: מס' 11), התחייבה האישה להצטרף לבעלה כאשר יבקר את משפחתו, אך עליו להחזירה לפסטאט אחרי חודש.

93 כ"י Mosseri [L 197] II, 195 (פורסם אצל Goitein 1982), וראו: פרידמן 1986: 92.

94 וראו עוד: Talbi 1998: 416-420.

95 על הגבלת חופש התנועה של האישה, ראו: Goitein 1967-1993, Vol. 3: 154-156; Friedman 1974: 87-92. עניין זה נדון לאחרונה דיון מקיף אצל גרוסמן 2001: 174-185, ושם הרחיב את דיונו גם למקורות מאירופה.

הגנה על זכויות האישה על פי הסכמי נישואין

המשנה אומרת במפורש שאסור לבעל למנוע מהאישה מללכת אל משפחתה, או מלהשתתף באירועים חברתיים, כגון אבל או משתה. אולם מה באשר להגבלת תנועתה במקרים אחרים? כך קבע הרמב"ם (משנה תורה, אישות יג, יא):

לפי שכל אשה יש לה לצאת ולילך לבית אביה לבקרו, ולבית האבול ולבית המשתה לגמול חסד לרעותיה ולקרובותיה כדי שיבואו הם לה, שאינה בבית הסוהר עד שלא תצא ולא תבוא. אבל גנאי הוא לאשה שתהיה יוצאה תמיד, פעם בחוץ פעם ברחובות, ויש לבעל למנוע אשתו מזה. ולא יניחנה לצאת אלא כמו פעם אחת בחודש או פעמים בחודש כפי הצורך, שאין יופי לאשה אלא לישוב בזוית ביתה שכך כתוב כל כבודה בת מלך פנימה.⁹⁶

נחזור כעת לתעודות הגניזה עצמן, המאפשרות לנו להציץ אל מה שהיה נהוג בפועל באותה תקופה. במקצת התעודות התנה הבעל שאשתו לא תצא ממקומה אלא ברשותו: בהסכם בין בעל ואישה לאחר מריבה מן המאה העשירית,⁹⁷ התחייבה האישה 'שתהא עומדת לפניו בביאתו וביציאתו [...] ואל תצא מביתו דלא [שלא] לפי רשותו'. בהסכם אירוסין אחד קיבלה האישה על עצמה תנאים מגבילים,⁹⁸ ולפיהם יהיה מותר לבעלה לנעול אותה בבית ולמנוע ממנה לצאת בכל עת שירצה, ולה יהיה אסור לבוא אליו בטענות על כך. קשה לשער מה הביא את האישה להסכים לתנאים משפילים כאלה, אך העובדה שבעלה דרש לעגן את דרישותיו אלו בהסכם מפורט מוכיחה שדרישות אלו לא היו נורמה מקובלת.

בהסכמים אחרים הוכרה זכותו של הבעל להגביל את תנועתה של אשתו, אך זכות זו הוגבלה ולאשה היה מותר לצאת למקומות מקובלים, למשל: 'אלתזם להא עלי

96 פרידמן (Friedman 1974: 91-92) וגרוסמן (גרוסמן 2001: 179-180) משערים שדברים אלו מייצגים את המציאות החברתית בזמנו של הרמב"ם. עוד באותו עניין ראו הערתו של גויטיין בסוף מאמרו של פרידמן, עמ' 102, וראו עוד: Goitein 1967-1993, Vol. 3: 153.

97 כ"י PER (פורסם אצל אסף 1943). וראו גם כ"י TS 6 J 2.2 בכתב ידו של יפת בן דוד החזן (שנות פעילותו 1057-1007). תנאי דומה נמצא בכ"י Mosseri VII 10.1 מן השליש הראשון של המאה השתים-עשרה (נרפס אצל אשור 2006: 288-289). וראו גם כ"י TS NS J 185(f). כתב היד קרוע, אך אפשר לקרוא: [...] אלמואצ'ע אלא באמרה' (ולא תצא) אל שום מקום מכל המקומות אלא בציוויו; כ"י TS 16.246: 'ואלשרט עליהא אנהא לא תכרג מן אלבית אלא ען אמרה' (התנאי עליה שהיא לא תצא מן הבית אלא בציוויו).

98 כ"י TS 8 J 5.7, תעודות בכתב ידו של חלפון בן מנשה הלוי מן השנים 1100-1138 (נרפס אצל אשור 2006: 220-221).

נפסה אנה לא ידכר להא בית פרץ' ולא ימנעהא אלדכול ואלכרוג' אלי אלמואצ'ע אלמטלקה למצלחאת(?) בנות ישראל אל-כשרות מעה(?) ולא אלי אלכניסה ואלחמאם ואלהנא ואלעזא ואל כרוג' לשרי כתאן וביעה ולא ימנעהא איצא אלמצ'י אלי בית אכתהא ואפתקאדהא וזיארטהא פי כל וקת תכתאר' וקיבל על עצמו שהוא לא יזכיר שיש לה חובה להישאר בבית, ולא ימנע ממנה את הכניסה והיציאה לכל מקום שמותר לראויות שבבנות ישראל הכשרות שכמוה, ולא אל בית הכנסת ואל המרחץ ואל אירועים שמברכים בהם על שמחה או מנחמים אבליים. ואת היציאה למכור ולקנות אריגים. ולא ימנע ממנה גם כן את ההליכה אל בית אחותה לראות מה שלומה ולבקרה בכל זמן שתמצא.⁹⁹ אפשר שהמריבה בין בני הזוג פרצה מכיוון שהבעל נהג למנוע מאשתו לצאת למקומות האלה, ולכן טרחה היא לציגם כאן במפורש. במקרה זה הסכסוכים בין בני הזוג הובילו מאוחר יותר לגירושיהם.¹⁰⁰

כאמור, זכותו של הבעל היהודי להגביל את תנועתה של אשתו אינה חד-משמעית, והמקורות התלמודיים חלוקים בעניין זה. בתעודות הגניזה, כפי שהראיתי, מופיעה זכות זו, אך מסגרתה מצומצמת ומוגבלת למדי. את הדרישה להוסיף תנאים אלו אפשר להבין על רקע הנורמות שרווחו בסביבה המוסלמית. זכותו של הבעל להגביל את חופש תנועתה של האישה הייתה מוכרת ומקובלת בחברה המוסלמית. דבר זה נלמד מן המסופר בקוראן על נשותיו של מוחמד: 'נשות הנביא, אתן אינכן ככל אישה. על כן, אם יראת אלוהים בלבכן, הימנענה מדיבור מתחנחן, פן יתעורר חשקו של זה אשר פשה הנגע בלבו, ודברנה בדרך ארץ, והסתופפנה בכתיכן, ואל תצגנה עצמכן לראווה כדרך שהציגו בימי הג'אהליה הראשונה [...]'¹⁰¹ אבן אל-חאג', שפעל

99 בכ"י TS 8 J 29.13 (מתורגם לאנגלית אצל Goitein 1979: 54 ונרדן אצל Goitein 1967-) 216-217, Vol. 3: 1993, ובהסכם דומה בכ"י TS NS 226.48; בכ"י Mosseri VII 16.1 (נדפס אצל אשור 2006: 291-293), הסכם קדם-נישואין בכתב ידו של חלפון בן מנשה הלוי הנרדן אצל גויטיין כדוגמה לתנאים שנועדו לפתור בעיות הקשורות ליחסים שבין החתן למשפחת הכלה (174: 1993, Vol. 3: Goitein 1967-1993). בכ"י TS Misc. 26.61 (נדפס אצל Friedman 1974: 90, 100) מופיע תנאי דומה בחלקה התחתון של כתובה מאותו זמן. לדוגמאות נוספות, ראו: אשור 2006: 119-122.

100 ראו Goitein 1967-1993, Vol. 3: 216-217.

101 הקוראן, סורת המחנות, 33: 32-33 (בתרגומו של רובין 2005). וראו גם מסורת שנשמרה בספרות החדית' על בעל שנעל את אישתו בביתו ואסר עליה אפילו לרדת לקומה התחתונה לבקר את הוריה. כאשר אבי האישה נפטר שלחה האישה בקשה למוחמד שיתיר לה לצאת להשתתף בלוויה, אך הוא סירב. מסורת זו ומסורות אחרות נזכרו אצל: גרוסמן 2001: 176-177. Goitein 1970: 104; Friedman 1974: 104; 177.

בקהיר בתחילת המאה הארבע-עשרה, מביא מסורת שלפיה מותר לאישה לצאת מביתה שלוש פעמים בחייה: בפעם הראשונה – לבית בעלה ביום נישואיה, בפעם השנייה – ללוויות הוריה ובפעם השלישית – ללווייתה שלה.¹⁰² הגבלת תנועתה של האישה לא הייתה שמורה רק לבעל, וגם השליטים המוסלמים עצמם הטילו לעתים גזרות ובהם גם הדרת הנשים מן המרחב הציבורי. למשל הח'ליף הפאטמי אל-חאכם אסר על נשים לצאת מבתיהן גם לקניות בשוק או לבתי המרחץ. כדי לאכוף איסור זה אף אסר אל-חאכם על הסנדלרים לתפור נעלים לנשים.¹⁰³

למרות נורמות אלו דאגו נשים מוסלמיות להוסיף לשטרי הנישואין שלהן סעיף האוסר על בעליהן למנוע מהן לבקר את משפחותיהן, או למנוע ממשפחותיהן לבקרן: 'ולא ימנעהא מן אהלהא ולא ימנע אהלהא מנהא' (ולא ימנע ממנה (לבקר) את משפחתה ולא ימנע ממשפחתה לבקרה).¹⁰⁴

הגברים בחברה היהודית ראו גם כן בחופש התנועה של האישה 'פריצות', על אחת כמה וכמה לאור הנהוג בסביבה המוסלמית, ולכן טרחו להוסיף מראש בשטר סעיף שאפשר להם להגביל את חופש התנועה של נשותיהם. לעומת זאת, הנשים חששו שבעליהן יושפעו מן הנורמות שרווחו בחברה הסובבת ולכן דאגו מראש לצמצם את יכולתם להגביל את תנועתן. כך מעידה הגניזה על נשים שנהגו בחופשיות, הן בחיי הכלכלה, הן בחיי החברה והן בחייהן האינטימיים. דוגמה כזאת היא אשת העסקים וחסה שהייתה מעורבת בסחר הבין-לאומי, אישה שחייה יוצאי הדופן זכו לסקירה מקיפה אצל גויטיין.¹⁰⁵

עד כמה הייתה תופעה זו – הגבלת חופש תנועתה של האישה – נפוצה? פרידמן משער שתופעה זו הייתה נפוצה יותר מכפי שאפשר ללמוד מתעודות הגניזה המעטות העוסקות בכך. לדעתו, נשים רבות קיבלו על עצמן הגבלות תנועה כאלה ואחרות והסכימו להן בלי שהיה צורך לכתוב תנאי מיוחד בשטר שנכתב לפני הנישואין.¹⁰⁶ לאור התעודות הנוספות שבהן נמצא תנאי הגבלת תנועה, תעודות שהצגתי כאן ושנתגלו אחרי שכתב פרידמן את הדברים, נראה לי שאפשר לומר שאבחנתו של פרידמן נכונה, ואכן הייתה זו תופעה נפוצה למדי.

102 Lutfi 1991: 99.

103 Lutfi 1991: 101.

104 גרוהמן 1994: 89, תעודה משנת 902.

105 Goitein 1967; Goitein 1967-1993, Vol. 3: 346-352; Kraemer 2002: 192. גם מקורות ערביים מעידים שה'אידיאל' של הפרדה בין המינים לא יושם במלואו. לדוגמאות מן התקופה האיובית, ראו: טלמון-הלר 1999; ומן התקופה הממלוכית ראו למשל: Frenkel 2005: 414. אני מודה לשניהם על שהפנו את תשומת לבי למחקריהם אלו.

106 Friedman 1974: 91; Friedman 1980a: 130.

סיכום

לפני שבני הזוג נישאו זה לזו נהגו אנשי חברת הגניזה לכתוב הסכמים ובהם תנאים שונים שיחולו במהלך חיי הנישואין. מטרתם של תנאים אלו הייתה להעמיד בפני הנשים בחברת הגניזה דרכים להתמודד עם התנהגות קלוקלת של הבעל, התנהגות שהידרדרה לעתים לכדי אלימות כלפי האישה. בין התנאים שנכתבו בהסכמי קדם-נישואין אלו אנו מוצאים תנאים שתפקידם היה לתרום לחיזוקו של התא המשפחתי. מדובר בתנאים שעסקו בהתנהגות הבעל והאישה, בהגבלת תנועתם, תנאים שקבעו מראש למי הזכות לקבוע את מקום המגורים ותנאים אחרים שהסדירו מראש את יחסיו של כל אחד מבני הזוג עם משפחתו של רעהו.

תנאים אלו ברובם לא היו מיוחדים לקהילה היהודית הרבנית במצרים, ותנאים כמותם ודומים להם נמצאו, בדרך כלל, גם בקהילות האחרות. במקרים רבים לשון התנאי בחברה אחת הייתה שיקוף של לשון התנאי בחברה האחרת. השאלה אם אחת מן החברות העתיקה, או שאלה, מרעותה, או שמא הייתה התפתחות מקבילה אצלן או שתייהן שאבו ממקור חיצוני אחר, היא שאלה נרחבת ואינני מתיימר להציע לה תשובה (אם יש כזאת). מטרתי הייתה להציג את קווי הדמיון והשוני בין שתי החברות בסוגיות שבהן דנתי באופן כללי. שתי החברות חלקו מרחב תרבותי אחד והתמודדו עם בעיות דומות ומן הסתם הציעו פתרונות דומים. אסקור בקצרה את עיקרי הממצאים:

התנאי הראשון שעסקתי בו הוא תנאי התנהגות. חקר הסכמי קדם-נישואין מן הגניזה מלמד שבחברה היהודית נהגו לעתים לכתוב שם תנאי המטיל קנס על הבעל אם יכה את אשתו או יתנהג כלפיה באופן לא הולם. אצל המוסלמים, לעומת זאת, לא מצאתי תנאי כזה, אך בתי הדין נהגו להתערב אם האישה התלוננה על אלימות, ובמקרים רבים אילצו את הבעל להתגרש ממנה.

אשר לתנאי המונוגמיה – ריבוי נשים היה תופעה נפוצה הן אצל היהודים הן אצל המוסלמים, ולכן דאגו נשים רבות, הן יהודיות הן מוסלמיות, להגביל מראש את יכולתו של הבעל לקחת אישה נוספת או לשמש עם שפחתו. ראשי היהודים סמכו ידיהם על תנאי זה והוא נמצא בהסכמים רבים. אצל המוסלמים נמצא תנאי זה בעיקר בקירואן. התנאי עורר התנגדות בקרב פוסקי הלכה מוסלמים רבים, והם ניסו למנוע את כתיבתו בשטרי הנישואין.

בשתי החברות, הן זו היהודית הן זו המוסלמית, נקבע כלל דומה בסוגיית בחירת מקום המגורים. בדרך כלל נקבעה זכותה של האישה לבחור את מקום המגורים, מבלי שהיה צורך לטרוח ולציין שמלכתחילה הייתה זכות זו שמורה לגבר.

הדיון בהגבלת חופש התנועה של בני הזוג העלה שבני הזוג נהגו להגביל זה את חופש תנועתו של רעהו, או להטיל עליה סייגים, מסיבות שונות. רבים מן הגברים

הגנה על זכויות האישה על פי הסכמי נישואין

עסקו במסחר ובשל כך נעדרו מבתיהם פרקי זמן ארוכים, ולעתים נעלמו לבלי שוב. כדי שלא להישאר עגונות דרשו הנשים שבני זוגן יכתבו 'תנאי נסיעות' המגביל את משך היעדרותם וקובע שאם אלו לא ישובו בזמן שנקבע יהיו הנשים גרושות. הגברים דרשו אף הם להטיל מגבלות שונות על חופש התנועה של נשותיהם, וייתכן שעשו זאת בהשפעת הנורמות שרווחו בחברה המוסלמית. תנאים כאלה נמצאו גם בתעודות מוסלמיות.

כאמור, התנאים שנכתבו בהסכמי קדם-נישואין שנמצאו בתעודות הגניזה מלמדים אותנו על הדרכים ששימשו את אנשי חברה הגניזה להגן על האישה מפני התנהגות בלתי הולמת של בעלה. הרמיון בין הממצאים העולים מתעודות הגניזה לבין אלה העולים מהמקורות הערביים מן התקופה, מוביל אותי למסקנה נוספת – שראוי לחוקר העוסק בחיי המשפחה בארצות האסלאם בימי הביניים לנצל את מקורות הגניזה לצד המקורות הערביים כדי לקבל תמונה שלמה ומדויקת. למרות השוני במעמדו המשפטי של מוסד הנישואין בשתי החברות, תעודות הגניזה יכולות לתרום רבות להבנת חיי המשפחה בחברה המוסלמית בפרט, ולהבנת חיי היום-יום בחברה זו בכלל.¹⁰⁷

ביבליוגרפיה

אוספי כתבי יד

Bodl	Bodleian Library, Oxford
ENA	E. N. Adler Collection, JTS, New York
JRL	John Rylands Library, Manchester
JTS	Jewish Theological Seminary of America, New York
Mosseri	The Jacques Mosseri Genizah Collection at Cambridge University Library
PER	Papyrussammlung Erzherzog Rainer, Österreichische Nationalbibliothek, Vienna
RNL	Russian National Library, St. Petersburg
TS	Taylor-Schechter Collection, Cambridge University Library

107 ראו עתה את ביקורתו של פרידמן (Friedman 2006) על ספרו של גואו (Gou 2004). מאמר זה הוא דוגמה לניצול יתרונותיהן של תעודות הגניזה, הן לפירוש מונחים יחידאיים המופיעים בתעודות ערביות, הן לתיקון שיבושי קריאה (הנובעים גם מחסרונן של נקודות דיאקריטיות בכתבי היד הערביים מימי הביניים), ולחשיבות העיון המקביל לחקר החברה.

רשימת מקורות:

- אבן אל-אבאר, מחמד בן עבד אללה, 1963-1964. כתאב אל-חלה אל-סיראא, בירות: דאר אל-נשר אל-ג'אמעין.
- אבן תימיה, אחמד, 1961-1966. מג'מוע פתאוא, אל-קאהרה: מכתבת אבן תימיה לטבאעה ונשר אל-כתב אל-סלפיה.
- אסף, שמחה, 1943. 'פיתום ודמסיס', בתוך: ד' פרענקיל (עורך), ספר היוכל לכבוד פרופיסור אלכסנדר מארכס, ניו יורק: עלים לביבליוגרפיה וקורות ישראל, 37-87.
- אשור, אמיר, 2000. שידוכין על-פי תעודות מן הגניזה הקהירית, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.
- אשור, אמיר, 2006. שידוכין ואירוסין על-פי תעודות מן הגניזה הקהירית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.
- בלאו, יהושע, 1995. דקדוק הערבית-היהודית של ימי-הביניים, מהדורה שנייה, ירושלים: מאגנס.
- בלאו, יהושע, 2006. מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים: האקדמיה ללשון העברית והאקדמיה הלאומית למדעים.
- בן-ששון, מנחם, 1998. 'יהודים מול מאורעות 1019-1020 בדמשק וקאהיר (עיון ראשון בעקבות עדות חדשה מן הגניזה)' בתוך: עזרא פליישר ואחרים (עורכים), משאת משה: מחקרים בתרבות ישראל וערב מוגשים למשה גיל, ירושלים: מוסד ביאליק, 103-123.
- גויטיין, שלמה דב, 1980א. היישוב בארץ-ישראל בראשית האיסלם ובתקופת הצלבנים לאור כתבי הגניזה, ירושלים: יד בן צבי.
- גויטיין, שלמה דב, 1980ב. 'חיי אבותינו לאור כתבי הגניזה', תעודה א: 7-19.
- גויטיין, שלמה דב ופרידמן, מרדכי עקיבא, 2009. ספר הודו א – יוסף אללברדי סוחר-הודו הגדול, תעודות מגניזת קהיר, ירושלים: מכון בן-צבי וקרן הרב דוד משה ועמליה רוזן.
- גויטיין, שלמה דב ופרידמן, מרדכי עקיבא, 2010א. ספר הודו ג – בן יג'ו סוחר ויצרן בהודו, תעודות מגניזת קהיר, ירושלים: מכון בן-צבי וקרן הרב דוד משה ועמליה רוזן.
- גויטיין, שלמה דב ופרידמן, מרדכי עקיבא, 2010ב. ספר הודו ב – מ'צ'מון נגיד ארץ תימן וסחר-הודו, תעודות מגניזת קהיר, ירושלים: מכון בן-צבי וקרן הרב דוד משה ועמליה רוזן.
- גרוהמן, אדולף, 1994. אוראק אלברדי אלערביה, אל-קאהרה: דאר כתאב אלמס'ריה. גרוסמן, אברהם, 1990. 'יחסם של חכמי ישראל בימי הביניים אל הכאת נשים (מאות 8-13)', דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, כרך ב, א: 117-124.

הגנה על זכויות האישה על פי הסכמי נישואין

- גרוסמן, אברהם, 1995. 'אלימות כלפי נשים בחברה היהודית היסודית-יכונית בימי הביניים', בתוך: יעל עצמון (עורכת), *אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר*, 183-207.
- גרוסמן, אברהם, 2001. *חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר*.
- גרוסמן, אברהם, 2002. 'האישה במשנתו של ר' מנחם המאירי', *ציון* סז: 253-291.
- גרוסמן, אברהם, 2005. "'והוא ימשל בכ': זכות הבעל להכות את אשתו למטרת "חינוך"', בתוך: רבקה הורביץ ואחרים (עורכים), *ספר זיכרון לפרופסור זאב פלק ז"ל: מאמרים במדעי היהדות ובשאלות השעה, ירושלים: מכון שכטר למדעי היהדות*, 39-57.
- דוד, יחזקאל, 2001. *הגירושין בקרב היהודים על פי תעודות הגניזה ומקורות אחרים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב*.
- טלמון-הלר, דניאלה, 1999. *דת וחברה בסוריה מנור אלדין ועד לכיבוש המונגולי (1154-1260)*, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- ליברמן, שאול, 1995 [תשכ"ז]. *תוספתא כפשוטה, סדר נשים, כרכים ו-ז, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה*.
- פרידמן, מרדכי עקיבא, 1980. 'גירושין ביוזמת האשה בארץ-ישראל, מצרים וצפון-אפריקה על-פי תעודות הגניזה', *ממזרח ומערב* ב: 19-25.
- פרידמן, מרדכי עקיבא, 1986. *ריבוי נשים בישראל: מקורות חדשים מגניזת קהיר, ירושלים: מוסד ביאליק ואוניברסיטת תל אביב*.
- פרידמן, מרדכי עקיבא, 1990. 'הרחקת הנידה והמינות אצל הגאונים, הרמב"ם ובנו ר' אברהם על-פי כתבי גניזת קהיר', *Maimonidean Studies*, Vol. 1, 1-21 [החלק העברי].
- פרידמן, מרדכי עקיבא, 2010. 'האישה וסחר-הודו', בתוך: יוסף הקר, יוסף קפלן, בנימין זאב קדר (עורכים), *ראשונים ואחרונים – מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר*, 157-185.
- קרמר, יואל, 1995. 'אגרות נשים מן הגניזה הקהירית: סקירה כללית', בתוך: יעל עצמון (עורכת), *אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר*, 161-181.
- רובין, אורי, 2005. *הקוראן, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב*.
- רובין, ניסן, 2004. *שמחת החיים: טקסי אירוסים ונישואים במקורות חז"ל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד*.
- ריבלין, יוסף, 2010. 'מעמדה של האישה בעקבות מחקריו של פרופ' מרדכי עקיבא פרידמן', *דיני ישראל כו-כז*: 147-161.

- Berkey, Jonathan Porter, 1999. 'Woman in Medieval Islamic Society', in: Linda E. Mitchell (ed.), *Women in Medieval Western European Culture*, New York: Garland Publishing Co., 95-111.
- Blau, Joshua, 1999. *Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*, 3rd ed., Jerusalem: Ben Zvi Institute.
- Fierro, Maribel, 2006. 'Ill: Treated Women Seeking Divorce: The Qor'ānic Two Arbiters and Judicial Practice Among the Malikis in Al-Andalus and North Africa', in: Muhammad Khalid Masud, Rudolph Peters and David S. Powers (eds.), *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgments*, Leiden: Brill, 323-348.
- Frenkel, Yehoshua, 2006. 'Women in Late Mamluk Damascus in the Light of Audience Certificates (*samā'āt*)', in: U. Vermeulen and J. Van Steenbergen (eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Leuven: Peeters, 409-423.
- Friedman, Mordechai Akiva, 1972. 'The Monogamy Clause in Jewish Marriage Contracts', *Perspectives in Jewish Learning* 4: 20-40.
- Friedman, Mordechai Akiva, 1974. 'The Ethics of Medieval Jewish Marriage', in: Shlomo Dov Goitein (ed.), *Religion in Religious Age*, Cambridge MA: Association for Jewish Studies, 83-102.
- Friedman, Mordechai Akiva, 1975. 'Pre-Nuptial Agreements with Grooms of Questionable Character: A Geniza Study', *Dine Israel* 6: 105-122.
- Friedman, Mordechai Akiva, 1976. 'The Ransom-Divorce: Divorce Proceedings Initiated by the Wife in Medieval Jewish Practice', *Israel Oriental Studies* 6: 288-307.
- Friedman, Mordechai Akiva, 1980a. *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Genizah Study*, 2 Vols., Tel Aviv: Tel Aviv University; New York: Jewish Theological Seminary of America.
- Friedman, Mordechai Akiva, 1980b. 'Review on Goitein's *Mediterranean Society* vol. 3', *JAOS* 100: 128-131.
- Friedman, Mordechai Akiva, 1981. 'Divorce upon the Wife's Demand as reflected in Manuscripts from the Cairo Geniza', *The Jewish Law Annual* 4: 103-126.
- Friedman, Mordechai Akiva, 2002. 'On Marital Age, Violence and Mutuality as Reflected in the Genizah Documents', in: Stefan C. Reif (ed.), *The*

- Cambridge Genizah Collections: Their Contents and Significance*, Cambridge: Cambridge University Press, 160-177.
- Friedman, Mordechai Akiva, 2006. 'Qusayr and Geniza Documents on the Indian Ocean Trade', *JAOS* 126, 3: 401-409.
- Goitein, Shlomo Dov, 1966. *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden: Brill.
- Goitein, Shlomo Dov, 1967. 'A Jewish Business Woman of the Eleventh Century', *The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review*: 225-242.
- Goitein, Shlomo Dov, 1967-1993. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 Vols., Los Angeles, Berkeley and London: University of California Press (Vol. 6, Indexes: S. D. Goitein & P. Sanders).
- Goitein, Shlomo Dov, 1970. 'Minority Selfrule and Government Control in Islam', *Studia Islamica* 31: 101-116.
- Goitein, Shlomo Dov, 1979. 'The Sexual Mores of the Common People', in: Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot (ed.), *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibu, CA: Undena, 43-61.
- Goitein, Shlomo Dov, 1982. 'A Maghrebi Living in Cairo Implores his Karaite Wife to Return to Him', *JQR* 73: 138-145.
- Goitein, Shlomo Dov & Mordechai Akiva, Friedman, 2007. *India Traders of the Middle Ages: Documents from the Cairo Geniza ('India Book')*, Leiden: Brill.
- Grossman, Avraham, 1991. 'Medieval Rabbinic Views on Wife-Beating, 800-1300', *Jewish History* 5, 1: 53-62.
- Guo, Li, 2004. *Commerce, Culture, and Community in a Red Sea Port in the Thirteenth Century: The Arabic Documents from Quseir*, Leiden, Boston: Brill.
- Guthrie, Shirley, 2001. *Arab Women in the Middle Ages: Private Lives and Public Roles*, London: Saqi Books.
- Hoenerbach, Wilhelm, 1965. *Spanisch-Islamische Urkunden aus der Zeit der Nasriden und Moriscos*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Kraemer, Joel L., 2002. 'Women Speak for Themselves', in: Stefan C. Reif (ed.), *The Cambridge Genizah Collections: Their Contents and Significance*, Cambridge: Cambridge University Press, 178-216.

- Lutfi, Huda, 1991. 'Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairene Women: Female Anarchy versus Male Shar'i Order in Muslim Prescriptive Treatises', in: Nikki Keddie and Beth Baron (eds.), *Women in Middle Eastern Society*, New Haven: Yale University Press, 99-118.
- Mahar, Heather, 2003. 'Why Are There So Few Prenuptial Agreements?', Harvard Law School John M. Olin Center for Law, Economics and Business Discussion Paper Series, Paper 436. At: http://lsr.nellco.org/harvard_olin/436
- Marmer, David, 2000. 'Patrilocal Residence and Jewish Court Documents in Medieval Cairo', in: Benjamin H. Harry, John L. Hayes and Fred Astern (eds.), *Judaism and Islam – Boundaries, Communication and Interaction: essays in honor of William M. Brinner*, Leiden; Boston: Brill, 67-82.
- Olszowy-Schlanger, Judith, 1998. *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza: Legal Tradition and Community Life in Medieval Egypt and Palestine*, Leiden: Brill.
- Powers, David Stephan, 2003. 'Women and Divorce in the Islamic West: Three Cases', *HAWWA* 1, 1: 29-45.
- Rapoport, Yossef, 2000. 'Matrimonial Gifts in Early Islamic Egypt', *Islamic Law and Society* 7: 1-36.
- Rapoport, Yossef, 2001. 'Divorce and the Elite Household in Late Medieval Cairo', *Continuity and Change* 16, 2: 201-218.
- Rapoport, Yossef, 2005. *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sonbol, Amira El-Azhary, 2005. 'History Of Marriage Contracts In Egypt', *HAWWA* 3, 2: 159-196.
- Talbi, Mohamed, 1998. 'Everyday Life in the Cities of Islam', in: A. Bouhdiba and M. Ma'ruf al-Dawālibi (eds.), *The Different Aspects of Islamic Culture*, Paris: UNESCO, 379-460.
- Weiss, Gershon, 1970. *Legal Documents Written by the Court Clerk Halfon ben Menasse (Dated 1100-1138): A Study in the Diplomatics of the Cairo Geniza*, Ph.D. Dissertation, University of Pennsylvania.

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

נגה רותם

האימפריה העוסמאנית משלה 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 'מחזות זיכרון' ישראליים מרכזיים: בשימור המורשת הבנויה, בספרי לימוד, בספרי ילדים ובמוזיאונים. רובם המכריע של הדימויים והייצוגים הרווחים של האימפריה העוסמאנית במחזות 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: הדיכטומיה 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 מחזות הזיכרון ותוצרי התרבות.

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

מבוא

כשבוע לאחר ההתנגשות האלימה בין חיילי השיטת 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 הביריונות 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 בתערובת סמלית במפעל ממסדי-שיטתי שכל מדינות הלאום המודרניות משתפות 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 שככל 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 בכלל, 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 זיכרוננו של הפרט אל תוך זיכרונה 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. לדיר, 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, להיות 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 ההיסטוריה. לשיטתה, הזיכרון הקולקטיבי הוא תמיד בעל ממד בדוי. הגבול בין האמיתי והמדומיין עמום בו לחלוטין והוא עושה מניפולציה להיסטוריה, אגב הדחקה והמצאה מכוונות. עם זאת, גם היסטוריונים הם לעולם תבנית נוף מולדתם, וכתובתם 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 אמיתות ושקריות, ולדיו '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 למערכת 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 לדיו מתוכן.

השאלה העולה לנוכח הטיעונים 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). זרובכל 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-ארי, 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, מחמוד 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 הבתר-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' שנחקרו הצדה במסגרת ה'אמנזיה 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 במעמד 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 ש'לעיתים קרובות היכולת למדר 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 ולאמנזיה 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 הנוצרות 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'יניאו. ג'יניאו 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'יניאו 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 (Karpat 2000: x, xiv-xiii). 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, 'משבית 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 הדיכטומיה 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 אמוץ על שינוי תפיסת התחום – מתחום מדעי-אובייקטיבי שנועד לחשוף 'אמת' על האוריינט, לשיח אידיאולוגי ופוליטי של ייצוג (בתוך: פיטרברג 1995: 82).

לאחרות ולהיעדר.⁹ 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 תובנה 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).¹⁰

כך, החשש מפני 'העצמי המחתרתי', העולה באוב בהתמודדות עם 'האחר', והצורך להתנער ממנו כדי לגונן על זהות 'מערבית' שברירית, 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, לדחיקה ולמחיקה של 'הרכיבים המזרחיים' שבתרבות היהודית, ולמיצוב הזהות הישראלית כ'מערבית-מודרנית'. 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 אזורי 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 ניאוו לוותר על השם אל-חמדיה, שמו של הכפר הפלסטיני הנטוש שהקיבוץ הוקם לידו. טענת הוועדה הייתה שהשם הערבי שאימץ הקיבוץ 'מנציה עריץ טורקי'.¹² דומה שהטענה הזאת שימשה תירוץ נוח יותר להסרת המטרד, מהטענה שהשם מנציה כפר פלסטיני שחדל להתקיים ב-1948. נסיבות דומות הביאו את דוד בן-גוריון להציע, לאחר מלחמת ששת הימים, לנתן 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 בנזימן 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: זנר 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 אפולולית 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 שתיארת לעיל יכול להיות נושא למחקר בפני עצמו. במאמר זה אין בכוונתי לעסוק בגורמים להשכחה ולהשחרה של האימפריה העוסמאנית במחזות הזיכרון הישראליים באופן שיטתי, אלא להדגים את ממדיה של התופעה ולהדגיש 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 נסיעתו 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 מערבים.

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. 'והטורקים 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. לדיתה, בתודעה הציבורית שנותיו האחרונות של השלטון העוסמאני, על הבעיות החברתיות והכלכליות שאפיינו אותן, לצד התפוררותה הטרגית הסופית של האימפריה, נוטות 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 'נדוניה' 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 שנשא בעול המסים, מרדו (רק לעתים רחוקות) בנציגי האימפריה והשתתפו במערכות הממשל והבירוקרטיה בפרובינציה, היו ברובם מכריע פלסטינים ילידי הארץ. לפיכך, התעמקות בעבר העוסמאני של מבני ארץ ישראל ונופיה 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 אזורי ישראל (כמו בעכו וברמלה), מתווסף לשאלת השימור היבט נוסף – המאבק על המרחב הציבורי. כלומר, לא רק שלחברה הישראלית היהודית אין עניין בשימור מורשת המערער את הנרטיב ההיסטורי הציוני, במקרים שבהם במתחמי 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 פֶּשֶׁאֲרָה דומאני 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 לכוח, אולם ת'ומס 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 הטילים: '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 להיות 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 הטענות 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 אַבְּרָהָם פֶּשֶׁה 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 לציון ספי בן-יוסף, מנכ"ל 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 בזו 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 נסתרים מן

20 להלן כמה דוגמאות לשמות שהוחלפו כפי שפירט אותם באוזניי מנכ"ל טיולים ותיק בעיר: כיכר עבד – כיכר גִּנְאָה; ח'אן שונה – רובע פֶּאֶאָה; ח'אן פֶּרְנֶג' – רובע ונציה; שכונת גִּרְנִי' – כיכר ונציה; ח'אן שוֹאֶרְדֶּה – ח'אן הסוחרים; שכונת פֶּחְלֹרֶה – רובע הטמפלרים; שט אל-רִ'בִּי – רחוב ההגנה; רחוב רֶשְׁדִּי – רחוב בן-עמי; שט אל-עֶרֶב – חוף הסוסים; שכונת טֶאפֶּשׁ – שכונת יוסף בן מתתיהו; שכונת מֶגְ'אדֶּלֶת – רחוב הצלבנים; רחוב אל-מַעְאֲלִיק – רחוב הבאים; שכונת אל-קֶלְעָה – שכונת אלכסנדר מוקדון; רחוב אל-בֶּנְגֶ'ר – רחוב המלך זיגורד; סוק אל-בֶּלֶד – רחובות מרקו פולו, בנימין מטודלה ויוליוס קיסר.

העין ומצבם מידרדר (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, ושההעדפה 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 ולחפירות 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 רב-תחומי של תרבויות-מסורות-מורשות. בתוך כך, חיוני שיינתן דגש העדפתי, עכשווי ועדכני 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 המונותאיזם. 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 'שִׁמְרָ וּשְׁכַח' 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' (Karpas 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 מתזות 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, משמיה, 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 הישראליים 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 ה"ח וה"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 והאורינטליסטית 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) עבאדי, 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 לדידה 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 מבול של גזירות קשות על היישוב' (ענבר 2001: 127), ששלוש המשמעותיות שבהן היו: ביטול הקפיטולציות, פקודת הגירוש של תושבי תל אביב במרץ 1917 ו'דרישת ההתעת'מנות'.

השימוש במונח 'גזרות', ובפרט במונח 'גזרת ההתעת'מנות', מעורר אסוציאציה ברורה למדי ל'התייונות' ול'גזרות אנטיכוס'. 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. פִּירוּזוֹ 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 אחד, התעוררה תקווה שהאירופים יקלו את עול הקפיטולציות – מחווה על הליברליזציה של הממשל ועל כינון החוקה. תקווה זו התבדתה. כמו כן, העובדה שבולגריה, שהכריזה עצמאות והתנתקה מן האימפריה העוסמאנית, זכתה בביטול 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 לדרון בביטול הקפיטולציות עד סוף המלחמה, החליטו השלטונות העוסמאנים על ביטול 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 ההתעסמנות 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 ההבטחה 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 הטרומות 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 הפגזו 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 עבדול 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 בחשדנות רבה או ביד קשה כלפי קבוצות מיעוט שנחשבו למזוהות 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 מֶלֶכֶס (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 מפחיד', 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 בחיוך 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, השודד 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 השרעיים, 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.

רוז'קרוצקין 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, ומאידך 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 (רוז־קרקוצקין 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. ברבים 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 ההר (1983) של דורית אורגר והמשוררת מכנרת: סיפורה של רחל (1993) של עמוס בר – נותנים דרור 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 להכנות בהם את 'הטובים' ו'הרעים' לפי השקפה מסוימת (רגב 1985: 77).

ספרה של דבורה עומר, *שרה גיבורת ניל"י*, הוא דוגמה מובהקת לייצוג האופייני של העוסמאנים בספרות ילדים. הספר מגולל את סיפורה של המחתרת היהודית ניל"י, 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 ניל"י 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 עניינים 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).

הנהגות, 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 מדגישה שלושה:

ניוון 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 יהססו 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 בכ' (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 בבית הסוהר מורעב ומוכה. לא, בני! במשפט התורכי אין כל תועלת' (עמ' 29).

36 עד היום נדפס הספר *שרה גיבורת ניל"י* 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': 'וכשהיה השר מונטיפיורי בן תשעים / אמרו לו: תעלה כי שם למעלה מבקשים / שאל אותם השר: תגידו איך אוכל? / איך עליית הדם בדמשק תבוטל? / הלוא 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 לא אני לטורקי את זה אגיש?.'

אכזריות: 'התורכים זוממים להוביל אותנו לאבדון. לחסלנו במוקדם 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 [...] מטרתם 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 ברבר שחיתות במערכת המשפט, ברון טוען שללא ספק הייתה שחיתות בדרג הלא-שיפוטי 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, ובלי 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 ברבר 'ברית אנטי-יהודית' שנכתרה 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 בדות דעת, כי אם מספר דברים כהווייתם' (גוטמן 1958: 11). אולם כבר בעמודי הפתיחה, ניבטים פניהם הנלעגים של שני חיילים עוסמאנים מציור מעשה ידיו של גוטמן: החייל הפשוט לבוש סחבות, מרושל להחריד ושפוף גב, והקצין – פניו מרושעות ונרגנות והוא עסוק בדבולול 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, נקישת ברדל 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 יחידם לארץ מזרחית בלתי מתורבתת כטורקיה' (עומר 1980: 158). על איסטנבול נכתב: 'הרבה יופי היה בעיר מזרחית זו בצד שפע של זוהמה 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 שהמתינה 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 זכור מעל פניו (עמ' 306). הסלטאן סירב לקבל את סלסלת הפרות היקרה שהרצל העניק לו בטענה שמנסים להרעילו, ובתגובה קבע הרצל בינו 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 עומד 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 עיניים רבות, ורובן עיני מרגלים. אם אני מרבה כל כך לתת לעומדים בפתחים, על אחת כמה וכמה רב חלקם של השרים הגדולים, שאֵתם אני מרבה כל כך לטכס עצה ולהמתיק סוד. כך סבורה בודאי כל יילדיו, ובקרב — כל השער העליון, העיר, הארץ. דינר-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).⁴¹

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 בבלקן הן במזרח אנטוליה, חששה הממשלה העוסמאנית לכונן כמו ידיה בעיה לאומית נוספת. שנית, אף שכתב הזכויות מדבר על 'בית יהודי' בארץ ישראל ולא על הפרדות 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 עומד 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 ומעוטה-ההיזק שבנחשים נוצצת עטרה. אך לנחיל הנחשים יש מבנה מפליא זה, שלמראית עין הראש המעוטר הוא הנושך הכול ומרעיל הכול' (הרצל 1960: 28, מצוטט גם אצל: Khalidi 1993: 41).⁴²

בספרה של עומר מתואר גם ביקורו של הרצל בארץ ישראל השרויה 'בעליבותה ובשיממונה' (עמ' 321). ירושלים 'הרוסה למחצה, מלוכלכת ומוזנחת' (עמ' 263). כמה קבצנים עלובים מכוערים 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 בדבול של 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 ממתנות 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 (פיאנו) 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: 'עורני רואהו לפני, את השולטן הזה של ממלכת-השודדים הקרבה לקצה. גוץ, 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: 28).

לתרבות האירופית הנעלה ומעדיף את תרבות המזרח 'הנחותה' וה'זולה'. רחל ואחותה מתברחות 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 מוזרה – 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 במוחו 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, ובדימויייה 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 ומפעפעת 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 במוזיאונים

התאורה העדינה, האיסור החמור על הצילום, הזכויות המשוריינת, חרדת 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 ההוד 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 'הכיבוש' 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).

אזהרה 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 אירופה, ובהן המוצגים וכן הכיתובים אוהדים מאוד את התערבותן של מדינות אירופה בנעשה בירושלים במסגרת הסכמי הקפיטולציות. בעקבות חזירת 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 ושמנה השנים זוכה במוזיאון לתצוגה חיובית ומפורטת מאוד. לטענת בנבנישתי, המשקל הכבד שניתן לתקופה כה קצרה זו מתיישב היטב 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.

חבירת 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 מאותגר כיום בכמה חזיתות. דיפוש צ'קרבארטי (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 הכפיפים 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 שהוצל 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 והלא-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 ולאתגר 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, ושמלכד שמונים ושמונה שנות שלטון צלבני ושלושים שנות שלטון מנדטורי, שלטו בה מוסלמים כאלף שנים. 'סלע קיומנו' שהציונות 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' [הדגשה 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 הסיום במוזיאון.

שתי תערוכות נוספות, שבהן אדון כעת, הן תערוכות חדשות יותר, ואולי זו אחת הסיבות שמשתיהן, ובעיקר מהשנייה, נעדרת היומרה 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 אוסטריים 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 אוסטריה 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 ממצא של מושא. 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 אוסטריים, על מגבעותיהם, מגפיהם ומדיהם המעומלנים. הן ריקות מחיילים עוסמאנים ומבדואים 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 שהסתיים, 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 שבצעם 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 הרמיון 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 ממחוזות 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 – הערפת 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-הנאלחת-הקפריזית-חורשת הרעה. ספרי הילדים מספרים בשפה פשוטה ובמושגים של 'בני החושך' מול 'בני האור' את הנרטיב הציוני השליט. בולטות מאוד בספרות הזאת החד-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.

בביקוריי 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 הדיכטומיה 'מציאות-ייצוג' לדיכטומיה המרכזית של האוריינטליזם, הדיכטומיה 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 מבוטלת בבחירה להעמיד את הייצוגים הנוצרים במחוזות הזיכרון מול המחקרים ההיסטוריים, שכן בחירה זו רומזת

נגה רותם

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 'העריירות' 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 האידאולוגית' 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 ציטריין-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), קולוניאליזם 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, 19.11.2010. '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, 4.9.2005. '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, 20.6.1967. '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 ומשפטנים 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.
- ג'ניאן, איל, 2003. 'האסלאם והמוסלמים בבלקן: 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 בבאר 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 והתרבות, 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.

רוזנקרנצקי, אמנון, 1993. 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', תיאוריה וביקורת 4: 23-55.

רוזנקרנצקי, 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 Ottomania' 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. *Provincializnig 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.

'כשהראייה מתרחבת המילים מצטמצמות': מיסטיקה מוסלמית בין חוויה, לשון ותרגום

ראובן שניר

בבסיסו של המאמר שלפנינו עומדת רשימת ביקורת על אנתולוגיה חדשה בעברית מן הספרות הסופית (שרה סבירי, הסופים – אנתולוגיה, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2008). בשל השאלות המתודולוגיות והמהותיות שהאנתולוגיה הזאת מעוררת, עוסק המאמר גם באופייה של החוויה המיסטית בהיותה התנסות פנימית, אישית, רגשית, ישירה ולא רציונאלית שמתקיים בה טשטוש בין סובייקט לאובייקט. המאמר דן בזיקה בין המיסטיקה לדת הממוסדת, בפרישות כהכנה לחוויה המיסטית, בתחנות ('מקאמאת') ובמצבים ('אחואל') בדרך אל האלוהים ובשימוש בסימבוליקה של אהבה ארצית ומשתאות יין לתיאור החוויה המיסטית. כדי להנהיר תופעות מיסטיות נעשה שימוש בתפיסות פילוסופיות ופסיכולוגיות על הנפש האנושית, אגב עיסוק בשני מושגי יסוד של אריסטו: 'כוח' ו'פועל' (potential and actual), ובסוגיות הנוגעות למקומה של הלשון בתהליכים הנפשיים הכרוכים בהתנסות המיסטית. המאמר עוסק בתפיסות הרואות בלשון בית אסורים שהאדם לכוד בתוכו, מערכת (apparatus) שבה נלכד בשוגג לפני אלפי שנים יונק עליון (primate) מבלי שיהיה מודע לתוצאות שהוא עלול לעמוד בפניהן. בד בבד המאמר דן גם בנושא השתיקה, היכולה להיות, לכאורה, מפלט מכלא הלשון, וכן בשירה בהיותה מדיום להבעת חוויות מיסטיות, ובשאלות הנוגעות לתרגום שירה מערבית לעברית.

מבוא

ראשיתו של מאמר זה ברשימת ביקורת על האנתולוגיה מן הספרות הסופית פרי עטה של פרופ' שרה סבירי מן האוניברסיטה העברית שהתפרסמה בעת האחרונה.¹ מדובר

1 סבירי, שרה, 2008. הסופים – אנתולוגיה, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, עמ' 637. הפניות לציטוטים מספרה של סבירי יובאו בסוגריים. כדי להימנע מבלבול, אעשה בדרך כלל שימוש בתעתיק 'סופי' ובנגזרותיו כפי שנהגה סבירי לאורך האנתולוגיה, אף על פי שאני מעדיף את התעתיק 'צופי'. הערה על התעתיק הנהוג באנתולוגיה, ראו בהמשך. כל התרגומים שאינם מן האנתולוגיה הם שלי אלא אם כן צוין אחרת.

במאגר התרגומים החשוב ביותר ממקורות המיסטיקה המוסלמית שפורסם אי-פעם בעברית, ויש להניח שתחלופנה עוד שנים רבות עד שתוצב אנתולוגיה שופעת דומה על מדף הספרים העברי. רק מי שעסק בתרגום טקסטים מן הסוג הזה יכול להעריך את העבודה הרבה שהושקעה במפעל תרגומים מרשים זה, מפעל שללא ספק הצריך עבודה של שנים, אם לא עשרות שנים. רשימת הביקורת התפתחה למאמר בשל העדפות ובחירות שעשתה העורכת-המתרגמת שהשליכו על סוגיות מרכזיות במיסטיקה בכלל ובמיסטיקה המוסלמית בפרט, וגם על שאלות תרגום, בעיקר של שירה ערבית. העדפות ובחירות מסוג זה הן כורח המציאות בכל מפעל החותר להציג מבחר תרגומים מתוך קורפוס טקסטים גדול, אולם עריכת אנתולוגיה העוסקת במיסטיקה, על כל ההיבטים החווייתיים שלה, מציבה אתגר קשה במיוחד. החוויה המיסטית איננה חוויה תבונית ומודעת, ולפיכך כל זיקה בין ההתנסות החווייתית עצמה לבין האופן שבו היא מבוטאת במילים אינה פשוטה ואינה חד-ערכית. במילים אחרות, כל עיסוק רציונלי במיסטיקה, והמיסטיקה המוסלמית אינה יוצאת דופן מבחינה זו, אינו יכול להיות אלא סובייקטיבי וסלקטיבי, וכך או כך, הוא מושפע מתפיסות עולם, מהשקפות, ובוודאי גם מנטיות לב. יתרה מזו, כפי שהמיסטיקנים עצמם מעידים, החיבורים המיסטיים, בוודאי אלו המנסים לתאר התנסויות רוחניות, מספקים רק צללים חיוורים של החוויות המקוריות, מעין פרשנויות שנועדו לסבר את אוזניהם של מי שלא התנסו בדבר האמיתי, ואם כך, הטקסטים המתורגמים מרוחקים כבר שתי דרגות מן החוויה המקורית. כל עורך אנתולוגיה מסוג זה אינו יכול אפוא אלא לקוות שהגישה שהוא מאמין בה תסייע להציג תמונה אמينة של תופעות רוחניות מורכבות שאינן קלות לתפיסה רציונלית, יש אומרים אפילו בלתי ניתנות להבנה כלל. אגב, היחסים המורכבים בין ההתנסות עצמה לבין האופן שבו ניתן לה ביטוי עודדו חוקרים מסוימים לחתור להתנסות בחוויות מיסטיות או בחוויות מקבילות להן, כדי להבין את מושא מחקרם הבנה בלתי אמצעית. חוקרי מיסטיקה גם 'נחשדים' לעתים, לפעמים בצדק, שאינם רק חוקרים אלא גם, ולפעמים בעיקר, מיסטיקנים.

משום שבמקרה שלפנינו מדובר במבחר תרגומים מתוך חיבורים שנכתבו לאורך יותר מאלף שנים, שומה היה על העורכת-המתרגמת להחליט כמה החלטות מקדמיות בדבר העקרונות שינחו אותה בהכנת האנתולוגיה. ראשית, בחירת החומרים המובאים בתרגום. כאמור, באנתולוגיה חומר רב, בוודאי בהשוואה לכל מה שפורסם עד עתה בעברית, אך כל מי ששוטט בין מדפי ספרייה אוניברסיטאית כלשהי שיש בה אוסף נכבד של חיבורים סופיים, יודע שהחומר שנכלל באנתולוגיה שלפנינו הוא מעט מזער מתוך חיבורים רבים שיצאו לאור במהלך שתי המאות האחרונות, ועדיין יוצאים לאור בקצב מסחרר. אם נביא בחשבון גם מאגר גדול של כתבי יד שטרם התפרסמו, נבין שהחלטה לבחור קטעים אלו או אחרים לתרגום היא החלטה סובייקטיבית הנוגעת

לא רק להעדפות אישיות אלא גם לאופקיו התרבותיים של המתרגם, לשפות שהוא שולט בהן וכמובן גם לזמינותם של הטקסטים. מרבית החומר באנתולוגיה שלפנינו תורגם מערבית, אף על פי שספרות סופית עשירה נכתבה גם בלשונות אחרות, כמו פרסית, אורדו ותורכית, ובעת האחרונה גם בשפות מערביות. באנתולוגיה יש העדפה ברורה לחיבורים הנחשבים מתונים, כמו ספריהם של אבו פֶּכֶר אל-פֶּלאבאד' (מת 990), אבו נֶסֶר אל-סֶראג' אל-טוסי (מת 988), אבו אל-קאסם אל-קֶשִירי (מת 1074) ואבו חַמַד אל-דִינִי (מת 1111), אף שתרגומים הובאו גם מכתביהם של אל-חֶפֶים אל-תֶרְמִד' מן המאה התשיעית, שבכתביו עסקה המחברת במחקרה האקדמי, ובעת האחרונה פרסמה ספר באנגלית על אודותיו (Sviri 2009), וכן מכתביהם של אל-חֶסֶין בן מֶנְסֹור אל-חֶלאג' (מת 922), ומֶחֶי אל-דִין אבן אל-עֶרְבִי (מת 1240).

שנית, אופן ארגון החומרים המתורגמים. לאחר פתח הדבר, ובו גם הערות על כתיב ועל תעתיק, מובא מבוא מפורט הן בשאלות האלה: 'מהי סופיות?', 'האסופות הסופיות', 'הידע המיסטי', 'המיסטיקה כאתיקה', 'סופיות ופרישות', 'אהבת האל: מיסטיקה כארוס', 'המרחב והזמן: דימויים אנכיים ואופקיים של הדרך', 'מרכזים ומיסטיקנים קדומים', 'דמויות בולטות בתולדות הסופיות', 'הטריקות הסופיות', 'נשים בסופיות', 'ר'סופיות בימינו'. סבירי מסבירה שהיא ביקשה לתת ביטוי נאמן למיסטיקה המוסלמית 'כפי שהיא משתקפת מבעד לאספקלריות של עורכי האסופות הסופיות' (עמ' 21). האנתולוגיה מחולקת לשש חטיבות. במבט ראשון מספקות החטיבות האלה הצצה אל התפיסה העומדת בתשתית האנתולוגיה: החטיבה הראשונה, 'הסופים בעיני עצמם', עוסקת בתפיסה העצמית של הסופים, ובין היתר בשאלת מקור השם. החטיבה השנייה, 'החבורה הסופית', דנה ביחסים הבין-אישיים בתוך החבורה הסופית, בזיקה בין השיח' ל'מֶרִיד' (תלמיד), בהליכות, באבירות נפש ('פֶּתוּה') ובמעשים המופלאים ('פֶּראמאט'). החטיבה השלישית, 'תחנות ומצבים בדרך', מוקדשת לדרך המיסטית, לתחנות ולמצבים, ובה גם עיסוק במצבים האקסטטיים. 'פרקטיקות סופיות' היא כותרתה של החטיבה הרביעית, והיא עוסקת במאבק בתאוות וביצרים הארציים, בפרישות, ובהזכרת שם אללה. החטיבה החמישית, 'פסיכולוגיה סופית', דנה במערכת הנפשית של המיסטיקן, בחשיבות הלב בתאוריה הסופית, בדרך הגיוני ובהונאה העצמית. החטיבה השישית והאחרונה, 'הידיעה המיסטית', עוסקת בידיעה ובהכרה, בראיית האל, בחלומות, בטביעת עין וברמיון.

נקל להבחין שהבעיה המרכזית שעמדה בפני העורכת לאחר השלמת התרגומים הייתה כיצד לארגן את שפע החומרים המתורגמים, וניכר שבהשוואה למאמץ האדיר שהושקע בתרגום, לא הוקדשה די מחשבה לארגון החומרים. מבחינה זו המכלול בהחלט אינו עולה על סכום חלקיו, ומי שרגיל לעיין באסופות הסופיות, שעקרון הארגון בהן ברור לחלוטין, מתקשה לעכל את המבנה שהועדף כאן, מבנה המטשטש את שלבי

הדרך המיסטית. יתר על כן, דומה שמבנה האנתולוגיה סותר את התפיסה המוצגת במבוא, שכן הסופיים – שעל פי מחבריהם, הם בסופו של דבר, אספקלריה לדרך אל האלוהים – מציגים דרך מיסטית המתחילה בפרישות ומסתיימת בשלביה העליונים של האהבה, הידיעה והכמיהה. מבנה כזה גם תואם במידה מסוימת את ההתפתחות ההיסטורית של הסופיות, שהרי הפרישות התפתחה באופן טבעי מן האסלאם, ומתוך חוגי הפרושים צמחו ככל הנראה הסופים (Karamustafa 2007: 1-7). אף שידועים לנו מקרים של חוגים קיצוניים שפסלו יחסי אישות, או העדיפו את ההתבודדות, כדרך הנזירים הנוצרים, הפרושים היו חלק בלתי נפרד מן האסלאם ובדרך כלל נמנעו מפרקטיקות קיצוניות והתרכזו בקיום קפדני של המצוות. הסופים ראו את עצמם ממשיכי הפרושים, ולכן ייתכן שהיה עדיף שכל המרכיבים שאינם מיוחדים לסופים אלא הופיעו כבר אצל הפרושים הקדומים היו נכללים בחטיבה הראשונה (למשל חמשת הפרקים הראשונים בחטיבה הרביעית). על פי היגיון חלופי זה, החטיבות שלאחר מכן אמורות להתאים לשלבי הדרך הסופית (תחנות ושלבים) כדי שהקורא יוכל להבחין בתרומתם הייחודית של הסופים. יש לזכור עוד שההבדל בין הפרושים למוסלמים שאינם נחשבים לפרושים, הוא הבדל כמותי ביסודו, ואילו ההבדל בין הסופים לפרושים, ומן הסתם בין הסופיות לתפיסה המוסלמית האורתודוקסית, הוא הבדל מהותי – התאוריה הסופית הוסיפה נדבכים רוחניים אקסטיים שלא באו לביטוי בכתבים האסלאמיים עד הופעת הסופיות כתופעה היסטורית.

שלישית, ההקשר המושגי-תרבותי שהחומרים המתורגמים מוצגים במסגרתו. סבירי מתארת את האסופות שהתחילו להתגבש מאז המאה העשירית ואת הרבגוניות של הסופיות. היא מצביעה על 'הקשר שלא יינתק בין תיקון הפנימיות לבין הקפדה על אורח חיים אתי ולבין ידיעה ישירה ממקור אלוהי', שהוא 'סימן ההיכר הבולט ביותר של המיסטיקה הסופית' (עמ' 27). אכן המיסטיקה כאתיקה הוא מאפיין בולט של האסופות הסופיות שהחומרים המובאים באנתולוגיה שאובים מהן, אולם הקורא הזהיר יאתר בנקל, אפילו באסופות אלו עצמן, ובעיקר בהקדמותיהן, את סימני הצנזורה האינטנסיבית שהופעלה מאז המאה העשירית וביקשה למחוק גישות קיצוניות המתבססות יותר על התנסויות חווייתיות ופחות על אורח חיים אתי. די לעיין בהקדמתו של אל-קשירי לאגרת שלו כדי לדעת שככל הנראה גישות מסוג זה היו שכיחות בחוגים הסופיים (אל-קשירי 1940: 2-3). ועוד: אפשר לומר שאחת המטרות המרכזיות של האסופות הייתה להילחם בגישות הקיצוניות באמצעות התוויית הדרך הסופית כאורח חיים מוסרי וחברתי מאוזן והדגשת זיקתה החזקה של הסופיות לאסלאם. הזרם הקלנדרי למשל, שסבירי מזכירה אותו בקיצור נמרץ, דגל בחשיפה עצמית לגינוי ציבורי בדרכים נון-קונפורמיסטיות ובפריצת גדר המוסכמות: 'בשיכרונם הם פורצים את גדר המקובל ומשליכים מעל גוֹם את הליכות דרך הארץ שיש לנקוט במפגשים

ובשיחות' (עמ' 443-444). לדידי, פריצת גדר המקובל משקפת יותר מכול את התופעה המיסטית החווייתית ועשויה לאפשר לקורא להבין הבנה מעמיקה יותר את הסופיות כמיסטיקה. אם כן, ההקשר התרבותי האסלאמי, שסבירי בחרה לעגן במסגרתו את החומרים המתורגמים, טשטש במידה מסוימת את הפער שכמעט אינו ניתן לגישור, כפי שנראה בהמשך, בין החוויה המיסטית לבין הדת הממוסדת. ייתכן שזאת הסיבה שבאנתולוגיה אין כמעט דיון תאורטי בסופיות בהיותה תופעה מיסטית אוניברסלית, ואם יש עיסוק במסורות מיסטיות לא-אסלאמיות, הן מעטות. אולי סמלי הוא שבמקום פתיחה כללית על הסופיות כמיסטיקה, נפתח המבוא בהצגת מאמר פרי עטו של החוקר הבריטי ר"א ניקולסון (Nicholson) שהתפרסם לפני יותר ממאה שנים וניסה להשיב על השאלה: 'מהי הסופיות?'. אין מחלוקת על חשיבות כתביו של ניקולסון בנושא המיסטיקה המוסלמית, כפי שאין חולק על תרומתם של חוקרים מערביים אחרים בעלי תפיסה פילולוגית היסטורית (כגון א"ג ארברי [Arberry] שחיבוריו על הסופיות אינם נזכרים ברשימת המקורות, מלבד טקסטים שערך). עם זאת, ניקולסון עסק בעיקר בהגדרות של הסופיות, הגדרות שאפשר למצוא אותן בספרות הסופית עצמה, וכתביתו מייצגת תפיסה מסורתית שאת הסופיות, ככל תופעה אסלאמית אחרת, יש להבין רק מתוך החיבורים הסופיים עצמם, כמו היה מדובר בתופעה ייחודית לאסלאם. כל התייחסות למסגרת תאורטית כללית, שבמסגרתה אפשר להבין תופעות מגוונות ממגוון דתות, הייתה זרה לחוקרים אלו. משימתם הייתה בראש ובראשונה לחשוף טקסטים בסיסיים, להוציאם לאור ולתאר את מרכיביהם. סבירי ממשיכה מסורת היסטורית-פילולוגית זו, שהתבססה באוניברסיטה העברית בירושלים החל משנות העשרים של המאה הקודמת, אף על פי שהקורא רחב האופקים בן זמננו מבקש גם לתהות על הקשרים ועל זיקות בין תופעות קרובות לרחוקות, בוודאי בעידן זה, שבו הגלובליזציה חוצה גבולות ומטשטשת הבדלים בין חברות ותרבויות וחושפת את האוניברסליות של הקיום האנושי, ובכלל זה של התופעה המיסטית.

מלבד שלוש ההחלטות דלעיל, עשתה המחברת, כדרכו של כל מתרגם מערבית לעברית, את בחירותיה והעדפותיה גם בכל הנוגע לכתוב ולתעתיק. בשל הקרבה בין שתי הלשונות, שיטות התעתיק המקצועיות מנסות בדרך כלל לתעתק כל אות ערבית למקבילתה העברית. דא עקא שיש כמה אותיות בערבית שלהגייתן אין מקבילה באל"ף-בי"ת העברי, אף על פי שצורותיהן נשענות על צורות של אותיות שיש להן מקבילות בעברית. בשל כך, השיטות האלה מציבות קשיים בפני מי שאין להם ידיעה בסיסית בערבית. כך למשל, בשיטות המסורתיות אותיות ערביות שאין להן מקבילות בעברית, מתועתקות בצורות: ת', ח', ד', צ', ט', ע', על סמך צורתן של אותיות עבריות קיימות. 'על מנת לקרב את הקורא העברי להגייה של שמות ומונחים באופן הדומה ככל האפשר להגייתם בערבית', כותבת סבירי, 'השתמשתי בתעתיק השונה לפעמים

ממה שמקובל בספרות המקצועית' (עמ' 14). שיטה זו באה לידי ביטוי למשל בתעתיק המושג 'סופי' ובנגזרותיו, במקום בתעתיק 'צופי'. אני חולק על גישה זו, כפי שאני חולק על גישת התעתיק של כתב העת שבו מתפרסמת רשימה זו. לא הייתי נדרש לנושא טכני זה אלמלא הוא מייצג תפיסה המדריכה את הוראת הערבית מזה שנים רבות, תפיסה החותרת לפתות דוברי עברית ללמוד ערבית ולהתקרב לתרבות הערבית באמצעות הנמכת משוכות והגמשת דרישות. נעשו בעבר ונעשים בהווה ניסיונות לא מעטים 'להקל' על דוברי עברית, כמו למשל ללמד אותם ערבית בעברית (אפילו באוניברסיטה), באמתלה שאי אפשר ללמד ערבית בערבית; להתמקד בלשון העיתונות ולהתרחק מספרות יפה ושירה, ולעתים אף לוותר על הכתיב הערבי וללמד ערבית באותיות עבריות. גם הסירוב להעסיק מורים ערבים בהוראת הערבית בבתי הספר העבריים נומק בטיעון שמורים ערבים יתקשו להבין את ה'מנטליות' של התלמידים היהודים, ה'מעדיפים' מורים יהודים גם אם השליטה שלהם בערבית מוגבלת מאוד. גישה זו, שבאה לכאורה להקל ולהסיר מכשולים, לא רק שלא מוטטה את המחיצה שהקימה הציונות במודע בין הציבור היהודי לבין התרבות הערבית במאה העשרים, אלא אף הביאה להגבהתה וכאותה עת להעצמת זילותה של התרבות הערבית בתרבות היהודית והישראלית. אם בעבר, בטרם התחיל המאמץ להרחיב את לימודי הערבית בכל מחיר, מטעמים שבינם לבין העלאת קרנה של התרבות הערבית בקרב הציבור היהודי אין ולא כלום, לא היה קשה להצביע על איים של מצוינות בתחום לימודי הערבית בבתי הספר התיכוניים ברחבי הארץ, הרי עתה במרבית המקומות בהם ערבית ותרבותה נלמדות נהפך המכנה המשותף הנמוך למאפיין מרכזי. נושא התעתיק הוא רק תסמין (סימפטום) המצביע על המחלה, אבל חילוקי הדעות האלה בעניין התעתיק אינם הצדקה מספקת לגלוש לדיון במחדל המתמשך של הוראת הערבית בישראל, בעיקר בשל הקשר הגורדי בין המודיעין למערכת הוראת הלשון והתרבות הערבית והכפפתה ל'צרכי הבטחון' (Mendel 2011). כך או כך, לדעתי היה צריך לאמץ את שיטת התעתיק המבוססת על המקבילה העברית של כל אות, גם אם הדבר אינו משקף תמיד את ההגייה הנכונה. היה אפשר לצרף מדריך להגייה של האותיות הבעייתיות, שכן הניסיון להקל על הקוראים רק מרחיק אותם מהכרה קרובה של המקור. דווקא בשל הקרבה בין שתי הלשונות, הקורא צריך לדעת שבערבית הכתיב הנכון הוא 'צופי' ולא 'סופי', וכאשר האות צ מופיעה בערבית ונקודה מעליה, היא מציינת עיצור שאיננו קיים בעברית ושהתעתיק שלו בעברית הוא צ', אבל בכתיב יד ערביים קדומים שאין בהם ניקוד דיאקריטי, האות צ בערבית עשויה לשמש את שני העיצורים. כלומר, התעתיק המקצועי עשוי לקרב את הקורא אל הערבית, ואילו התעתיק העברי המעדיף הגייה של שמות ומונחים באופן הדומה ככל האפשר להגייתם בערבית, בעצם מרחיק אותו ממנה.

להלן יידונו כמה סוגיות שהאנתולוגיה שלפנינו מעוררת, בין היתר, כאמור, על רקע ההעדפות והבחירות שעשתה העורכת. ראוי להדגיש שלא הייתי נדרש לטרוח על רשימה זו ולהתמודד עם שאלות שהאנתולוגיה מעוררת אלמלא הייתי סבור שמדובר באנתולוגיה חשובה, מן הטובות שהתפרסמו בעברית בתרגום מערבית. הסוגיה הראשונה היא שאלת היחס בין המיסטיקה המוסלמית למיסטיקה באופן כללי, והיא נגזרת לא רק מהיעדר עיסוק בכך באנתולוגיה שלפנינו, אלא כאמור גם מן התפיסה העומדת בתשתית האנתולוגיה ומן המחקר שהוליד אותה.

מהי חוויה מיסטית?

המעין באנתולוגיה ואיננו בקיא בספרות המיסטית עלול להתרשם שהסופיות היא תופעה ייחודית לאסלאם, ולכן חשוב לדעתי להדגיש שהסופיות, וכן רכיבים תרבותיים אחרים בעולם הערבי והמוסלמי, משתלבים היטב במארג התרבותי האנושי, גם אם יש להם כמובן קווים ייחודיים משלהם. על רקע דחיקת התרבות הערבית לשולי התרבות העברית-ישראלית, חשוב שציבור קוראי העברית ידע שהמיסטיקה המוסלמית איננה עולם זר ומנוכר, אלא עולם רוחני עשיר שכמותו מכיר הקורא העברי מתרבויות אחרות, בוודאי מן התרבות היהודית. טוב הייתה עושה העורכת אילו הייתה מצביעה על כמה הקבלות בין המיסטיקה המוסלמית לבין המיסטיקה היהודית או הנוצרית, ואולי גם למסורות מיסטיות מדתות לא מונותאיסטיות. יתרה מזו, ההשפעה שהייתה לסופיות על המיסטיקה היהודית היא מאלפת. די לעיין בכתביו של פרופ' משה אידל, שלמרבית הצער לא עשתה בהם העורכת שימוש, כדי לשאוב חומרים מעניינים על מארג הזיקות בין חוגים סופיים לחוגיים קבליים. למשל, אידל מראה שהמושג הקבלי 'עולם הדמות' (Mundus Imaginalis) מקביל למושג הסופי 'עאלם אל-מַתַּל', שבשתי המסורות המיסטיות הכוונה לאותו השלב שבין העולם החומרי לעולם הרוחני, ושהדמיון אינו רק בטרמינולוגיה אלא גם בתוכן המושגי (Idel 1988: 73-83). אידל מצביע גם על הרקע הסופי של המושג הקבלי 'התבודדות' במשמעות של ריכוז, ומצטט בהרחבה מכתביו של אל-רַזְאֵלִי (Idel 1988: 106-107). מאחר שהאנתולוגיה שלפנינו עוסקת בהתנסות הרוחנית בסופיות בהיותה תופעה מיסטית אוניברסלית רק עיסוק שולי ואקראי (למשל עמ' 32), ייעשה להלן ניסיון לשרטט את המרחב המושגי והתרבותי שבמסגרתו יש, לדעתי, להבין את התופעה המיסטית באסלאם בהיותה תופעה כלל אנושית, ואפילו צורך חיוני של האדם באשר הוא אדם.

מיסטיקה היא מושג המציין סוג מסוים של חוויות ותופעות לא רציונליות המצויות ברוב הדתות, ולעתים אף מחוץ להן. בדרך כלל המיסטיקה חורגת ממסגרת הדת ומדגישה את מרכזיות החוויה הרגשית, האישית והפנימית. עיקרה של חוויה זו

הוא התנסות במגע עם מהות הנתפסת כישות רוחנית עליונה ומזוהה במרבית המקרים עם ישות אלוהית. חוקר הקבלה המנוח פרופ' גרשום שלום הרחיב הגדרה זו וגרס שמיסטיקן הוא לא רק מי שהתנסה בחוויה ישירה של מגע עם ישות עליונה אלא אף מי שחותר לכך במודע או שלא במודע אך טרם צלחה דרכו. יש אף הטוענים שהדרך והחתימה למגע עם הישות האלוהית, ולא עצם המגע הממשי או המדומיין עמה, הן מהות המיסטיקה. טענה זו מושפעת מן הסתם מן ההקבלה בין חווית המיסטיקן לחווית האוהב הארצי – דומה שאין מסורת מיסטית שלא אימצה את ההקבלה הזאת ולא עשתה שימוש במושגים ובסמלים ארוטיים גשמיים כדי לבטא את חווית המגע עם האהוב האלוהי. בספרות האהבה, הן זו החושנית והן זו הלא-סקסואלית, כמו למשל בספרות הערבית הקלאסית, התפתחה אף תאוריה המייתרת את המגע הממשי עם האהובה ('נִסְל') ומעודדת את האוהבים להימנע ממימוש. שני נימוקים עיקריים ניתנו לכך: הראשון, החשש שהמגע יהיה בעל עוצמה רבה כל כך, עד שהוא עלול לכלות את האוהב ולמחות אותו לחלוטין, והשני, החשש פן תכבה גחלת התשוקה שהמרחק בין האוהבים מלבה. בכל הנוגע לאהבה המיסטית, נדמה שהנימוק הראשון הגיוני, שהרי מדובר במפגש בין האנושי לאלוהי. הנימוק השני תמוה במקצת, שהרי מדובר במגע עם האלוהות הנכספת. במחשבה שנייה, הגדרת האהבה הסופית, למשל, כ'חשש לאבד את יראת הכבוד [כלפי האהוב] עם מימוש המגע עמו' (אל-קשירי 1940: 158-159), היא ככל הנראה פועל יוצא של הניסיון האנושי שהראה שהיענות מיידית של האהובה לתשוקת המגע הגשמי של האוהב עלולה להביא לדלדול התשוקה, אם כי הסתגנות תפיסה זו אל תחום האהבה המיסטית היא כמוכן בעייתית. מכל מקום, החרדה שחווית המגע תכלה את האוהב, או לא תענה על הציפיות ותביא לרפיון בתשוקה, מן הסתם בעקבות התנסות באהבה ארצית עזה שגרמה למפח נפש עם מימושה הגופני, הביאה ככל הנראה אוהבים להתענג על הדרך ולדחוק את הקץ. דברים דומים, ואפילו פרקטיקות מעשיות המשלבות כמה סוגים של מגע בין אוהבים עם חתירה למגע עם האלוהי, אגב הדגשת חווית המסע אל האהוב והשהייה מתוכננת של השלב הסופי במגע, מוכרות ממסורות מיסטיות של המזרח הרחוק (Scharfstein 1973: 108-110).

מבחינה היסטורית, המיסטיקה במסגרות הדתיות הממוסדות היא שלב מוגדר, שלב שיש בו נטייה טבעית או מאמץ מכוון להעביר את נקודת הכובד מחיי הקולקטיב לנפש היחיד, מחיי העולם הזה הפעילים והרצוניים לחיי האי-סוף הסבילים, מחיי האמונה, התפילה והמוסר לחוויות על-טבעיות ולמצבים חזוניים. אולם מיסטיקה, כפי שהדבר בא ליד ביטוי גם במקור היווני של המילה (mustērion – פולחן סודי), היא גם עולם של סוד ומסתורין. עולם סגור ומסוגר, מפתה, אך גם מרתיע. את זהותם של מי שהתנסו בחוויה מיסטית ממש, או של מי שחותרים לכך, קשה לדעת בוודאות. כל ניסיון להבנה רציונלית של התופעה חייב להיות מלווה במודעות שהבנה זו לא

תוכל להיות שלמה, וספק אם היא אפשרית כלל. בסופו של דבר, באין דרך אחרת, הבנה זו מבוססת על עדויות המתנסים עצמם, עדויות שאינן מבטאות בהכרח את החוויה עצמה, או אינן מבטאות אותה במלואה. עיסוק בבלתי ניתן לביטוי או בשתיקה שגור אצל מיסטיקנים בכל הדתות, אף על פי שכל ביטוי מילולי של החוויה, אפילו ביטוי עקיף, עלול לשקף כניעה להבלי העולם הזה. לפיכך, כמו היחס לאמנות בתורת האידאות של אפלטון, אולי יש להתייחס לכל הניזון מעדויות לא ישירות, מילוליות או אחרות, כאל מי שנבצר ממנו לטעום את החוויה המיסטית בעצמו ונאלץ להסתפק בהתנסות המרוחקת שתי מדרגות לפחות מן החוויה עצמה. על פי תפיסה זו, אפילו המתנסה עצמו שנתן ביטוי לחווייתו, התרחק ממנה בעצם כניעתו, מרצון או שלא מרצון, לפיתוי לבטא את מה שהוא מעבר לכל ביטוי מילולי או אחר, שלא לדבר על מי שניזון מעדות המתנסה עצמו, המוצא תחליף חיוור במילים לאחר שלא זכה לזכות בעצמו באור האלוהי. מתח זה, בין התנסות ממשית לבין אופן הביטוי שלה, מדגיש את היותה של החוויה המיסטית חוויה אישית, פנימית, רגשית ולא רציונלית, חוויה שהמתנסה בה נבדל, במודע או שלא במודע, מן הסביבה ומן הסובבים אותו. הממדים החברתיים, ובהם המערכת הלשונית האנושית, נחשבים לזרים ולא נחוצים, אם כי, כפי שנראה בהמשך, ייתכן שמדובר רק באשליה. לא פעם יש תחושה שהמילים הנספחות להתנסות הן תפלות, ולעתים קרובות, או בעצם תמיד – בלתי רצויות. המתעמק בכתיבי מיסטיקנים משתעשע לא פעם במחשבה שהמיסטיקנים הגדולים המוכרים לנו הם בעצם מיסטיקנים מדרגה חמישית או שישית, שכן המיסטיקנים הגדולים באמת ויתרו בוודאי לחלוטין על המילים לאחר שהבינו שאין ביכולת הלשון האנושית לבטא את חויותם. בספרו פְּתָאב אל-מוֹאקָה (ספר המעמדים), אומר מחמד אבן עבד אל-ג'באר אל-נפרי (מת 965): 'הוא [אללה] עצר אותי ואמר לי: אם אתה עובד אותי למען דבר כלשהו, אתה כופר בי. [ועוד] אמר לי: כשהראייה מתרחבת המילים מצטמצמות. [ועוד] אמר לי: המלים הן מחיצה, קל וחומר מה שהמילים מתייחסות אליו' (אל-נפרי 1934: 51).

המשורר הסורי עלי אחמד סַעִיד, הידוע בכינוי אדוניס (נולד 1930), עשה שימוש בחלק מן האמירה דלעיל (בחלק שבחרתי בו לכותרת ראשית למאמר זה), בצירוף אמירה אחרת מאותו הספר ('הוא אמר לי: שב בקוף המחט ואל תעזוב [את מקומך] ואם החוט נכנס בקוף המחט אל תחזיק בו, ואם הוא יוצא אל תמשוך אותו, ושמח! אינני אוהב אלא את השמח' [אל-נפרי 1934: 75]) למוטו למחזור שיריו 'זֶהְרַת אל-כִּימִיאָא' (פרח האלכימיה) הפותח את ספרו האקסטי ספר המטמורפוזה וההגירה במחוזות היום והלילה (אדוניס 1965: 1). שלושים ואחת שנים אחר כך, במהדורה חדשה של כל כתביו (אדוניס 1996), ובצעד בעל משמעות רבה, כפי שיכול להבחין כל המכיר את תפיסתו הפואטית, השמיט אדוניס את שתי האמירות האלה. יתר על כן, במה

שנראה כגיבוש תפיסה חדשה כלפי הלשון, כל לשון, כתב בספר שירים חדש שפרסם לאחר שנתיים: 'באמצעות הלשון אנחנו מקוננים על הדברים / אך כיצד נקונן על הלשון עצמה?' (אדוניס 1998: 40). באותו ספר כרך אדוניס את הקיום האנושי בקיומה של הלשון: 'ככל שמצטמצמת / יריעת הדיבור / מצטמצמת יריעת הקיום' (אדוניס 1998: 21). נקודת המוצא של אדוניס, כפי שבאה לידי ביטוי באמצע שנות השישים, הייתה אמירתו של אל-נפרי, כפי שהבין אותה אז, שהמילים הן מחיצה בין חיי האדם בעולם הזה לבין החוויה המיסטית, או בעצם בין הקיום האנושי לקיום האלוהי. אולם כפי שהדבר מתבטא ביחסו המאוחר לאמירה דלעיל ובמחיקתה מיצירתו,² חש אדוניס שהלשון האנושית, שבאמצעותה יכול המיסטיקן שבחר בדיבור לקונן על הדברים בעולם הזה, היא גם כלא שעל האדם בהיותו יצור תבוני נגזר לחיות מאחורי סורגיו. אין לבני האדם כל אפשרות להימלט מבית אסורים זה, החוצץ בינם לבין היצורים הלא-תבוניים, או במילותיו של הפילוסוף האיטלקי ג'ורג'ו אגמבן: 'הלשון עצמה היא אולי המערכת (apparatus) העתיקה ביותר – מערכת שלפני אלפי שנים, יונק עליון (primate) הרשה לעצמו בהיסח הדעת להילכד בה, ככל הנראה מבלי שיהיה מודע לתוצאות שהוא עלול לעמוד בפניה' (Agamben 2009: 14).

השתיקה, כפי שיש לדעתי להבין את אדוניס המאוחר, היא אפוא אשליה בלבד, והיא מפלט מכלא הלשון רק לכאורה: גם אם אתה שותק, אתה אזוק באזיקי לשונך. הדיבור והשתיקה, או המילים על הנייר והרווחים ביניהן, אינם אלא שתי פנים של אותה היכולת או בעצם של אותו הפוטנציאל, שהרי כל פוטנציאל, על פי אחד הפירושים של אריסטו, הוא פוטנציאל כפול – במקרה דנן היכולת לדבר איננה שונה במהותו של דבר מן היכולת לשותק, ושתיקה הן חלק בלתי נפרד מן המערכת הלשונית. שורותיו של אדוניס שהובאו למעלה חושפות תפיסה הגורסת שבני אדם אינם רואים את העולם אלא מבעד ללשון, אבל הם חסרי יכולת לראות את הלשון עצמה מבחוץ, דהיינו, נבצר מהם להתייחס ללשון מבלי להיעזר בה. אותה אי-נראות של המדיום (קרי, הלשון), כפי שהיא נחשפת במילים, היא תוצאה בלתי נמנעת של הבריאה, של הדבר, של הלוגוס, המופיע בראשית הבשורה על פי יוחנן. בסופו של דבר, כל קינה על מוגבלות הלשון האנושית היא הרשעה של מי שברא אותה, דהיינו של האלוהים.³

2 נושא מרתק בפואטיקה של אדוניס, שעדיין ממתין לחוקריו, הוא התייחסותו לכל טקסט שכתב כאל טיוטה הממתינה ל'נוסח הסופי' ('סיר'ה נהאאיה') שלה. דוגמה לכך היא שיר הקינה שכתב על אביו בשנות החמישים, שיר שעבר מטמורפוזות, שעיקרן מחיקת שורות מן הטקסט המקורי, עד כי מן הנוסח הסופי נותרו בגרסה האחרונה שורות בודדות בלבד. הקורא המתעניין מוזמן לעקוב אחר הגרסאות השונות של השיר 'ת'לאת' מרת' יאת ל'אבי' (שלוש קינות לאבי) בכתביו של אדוניס לאורך חמישים השנים האחרונות.

3 השוו לתפיסתו של וולטר בנימין (Benjamin, 1892-1940) בעניין זה (Wohlfarth 2005: III). על הפוטנציאליות בהקשר המיסטי, ראו גם להלן בדיון על התחנות והמצבים. (162-212).

יש המאירים את היחס בין הלשון לחוויה המיסטית מתוך הקבלה לזיקה בין הלשון לאהבה – אפשר לאהוב גם מבלי לבטא במילים את תחושת האהבה, ויש אף הגורסים שכל ניסיון לבטא תחושות אלו גורם לפיחות בעוצמתן. כאן אנחנו נכנסים לעולם הנפש והטיפול בה, עולם שאפשר להמחיש אותו בתמונה שכיחה מסדרות טלוויזיה פופולריות: בדרך כלל, נערה היושבת בחדרה ועל פניה סימנים של דאגה, חוסר שביעות רצון ואולי אפילו דכדוך. חברתה נכנסת לחדר, היא מבחינה במר נפשה של ידידתה וממהרת לברר את פשר מצב רוחה הירוד. השאלה המתבקשת במקרה זה ('האם את רוצה לדבר על זה?') מבטאת אמונה שדיבור על מצב הרוח הירוד עשוי להביא לשיפורו. מובן שבהקשר זה אפשר להזכיר את סדנאות הצחוק הפורחות בשנים האחרונות בכמה מקומות בעולם. ואולם, האם אפשר לעסוק גם בדיבור על אהבה, בין מיסטית בין אנושית, באותם מושגים?! האם אוהב המשוחרר על אהבתו חושף את עצמו בהכרח לסכנה שתשוקתו תתרופף?! הדעות כאן חלוקות, וממילא, קשה למצוא הרבה תחומים, כמו תחום המיסטיקה, שנערמים בהם כתבים רבים כל כך בכל הדתות. כלומר, רבים מדברים על אהבת האל ועל ההתמזגות עמו, אבל השאלה המטרידה היא, כמובן, אם המדברים הם אכן גם גדולי האוהבים. דומה שהניסיון להבין תופעה זו, ואף להפוך אותה לנגישה למי שלא התנסה בחוויה עצמה, מוביל לשטף של כתבים והתבטאויות שלא ברור אם הוא מאשר את ההשערה, שאינה ניתנת לבדיקה מדעית, שככל הנראה גדולי המיסטיקנים העדיפו את השתיקה על הדיבור, או שמא הוא שולל אותה. ואולי זה הפרדוקס הגדול של המיסטיקה בהיותה תופעה אנושית ומושא מחקר. פריחת המיסטיקה על שלל ביטוייה האישיים, החברתיים והדתיים באתרי האינטרנט בעשורים האחרונים הם הוכחה נוספת לכך, אף שמסחור המיסטיקה, ובכלל זה המיסטיקה האסלאמית, הוא תופעה שאי אפשר להתעלם ממנה: כך, למשל, חיפוש המילה Sufi בגוגל (Google) מספק קרוב ל-35 מיליון תוצאות, וחיפוש המילה 'סופי' בערבית מספק כשלושה מיליון תוצאות (נבדק ב-4 באוגוסט 2010). אף על פי שהמילה 'מסחור' מבליעה יחס שלילי, אין להוציא כמובן מכלל אפשרות שאתרים לא מעטים משרתים מטרות נשגבות. ועם זאת, קשה להתעלם מן המהפך הרמטי שחל בחצי השני של המאה העשרים – בפרפרזה על דבריו של לודוויג פוירברך (Feuerbach): הדימוי מועדף על המקור, הייצוג על פני הממשות, ומראית העין על פני הישות, או כדברי גי דבור (Debord), בתזה הראשונה בספרו הנבואי: 'מכלול החיים של חברות ששוררים בהן תנאי הייצור המודרניים, נראה לעינינו כהצטברות עצומה של ראוות. כל מה שנחוה במישרין, הורחק לכלל ייצוג' (דבור 2001: 1). דומה שתזה 12 בספרו

4 ראו Debord 1967. דבריו של פוירברך הם המוטו לפרק הראשון בספרו של דבור הנושא את הכותרת 'ההפרדה המושלמת'.

ראובן שניר

של דבור ממחישה את ניגודה המוחלט של החוויה המיסטית: 'הראווה מציגה את עצמה כפוזיטיביות עצומה, בלתי ניתנת לערעור ובלתי נגישה. היא אינה אומרת יותר מ"מה שנראה הוא טוב, ומה שטוב – נראה"' (דבור 2001: 10).

ככל הנראה, ההתנסות הרוחנית המכונה חוויה מיסטית שונה שוני מהותי ממה שאנו מתנסים בו בחיינו היום-יומיים. חיי האדם עלי אדמות מבוססים על הבחנות ועל ניגודים, ולעומת זאת, בחוויה המיסטית, על פי עדויות המתנסים עצמם, השניות בין אובייקט לסובייקט מתבטלת, וגם היחס המסתייג לעדויות מסוג זה אינו סותר את העובדה שאפשר ללמוד על המיסטיקה רק באמצעותן. בסופו של דבר, מטרת המיסטיקן היא היבלעות מוחלטת במהות האלוהית העליונה הנכספת. יש הרואים באותה תהום הרובצת בין החוויה המיסטית למה שבני האדם חווים בחייהם הארציים, תהום המפרידה בין המוות לחיים, ושוב נקלעים לאותו פרדוקס: אין לנו דיווחים מהימנים על המתרחש במוות עצמו, ואיש עוד לא שב לתחייה כדי לספר על התנסויותיו. עם זאת, יש המדמיינים גם את המוות כמצב של ביטול ההבחנות והניגודים ושל שקיעה בכוליות חובקת כול. אדסו איש מלק, הנזיר שאומברטו אקו מביא באמצעותו לידעתנו את מאורעות שם הורד, מתאר בשורות האחרונות של הרומן ההיסטורי הזה את הרגע שבו תשתחרר נפשו מכלוב האסורים של הגוף:

עוד מעט אצא אל מדבר אין קץ זה, מישור דומם שבו דועך הלב מאושר
החדור יראת אמת. אשקע באפלה האלוהית, דממת אלם, אחדות שאין
לבטאה. בשקיעה זו לא תכיר רוחי לא את השווה, לא את הבלתי-שווה,
לא כל דבר אחר. יישכחו כל ההבדלים, אהיה ביסוד היסודות, במדבר
הדומם בו מעולם לא נראתה שונות, בפרטיות שבה איש אינו נמצא
במקומו הוא. אפול לתוך האלוהות הדמומה והשוממה, שאין בה לא
צלם ולא מעשה (אקו 1987: 408).

בתחושות שהנזיר הישיש העומד בפני מותו מייחל להן אפשר לזהות את המרכיבים העיקריים של החוויה המיסטית, כפי שהם מופיעים בכתבי מיסטיקנים: אושר עילאי על רקע דממה מוחלטת, תחושה של יציאה אל אין-סופיות, אחדות שאין לבטאה במילים, טשטוש ההבחנות והניגודים, סבילות מוחלטת והתמזגות עם האלוהות. העובדה שהנזיר, שמחבר הרומן מציגו כאמון על התנסויות מיסטיות, הוא שמתאר את החוויה שהוא מצפה לה, אמורה להעלות אצל הקורא את ההקבלה בין חווית המוות להתנסות המיסטית. על כוונה זו מעידה גם החלטתו של המחבר להציב סצנה זו בסוף הרומן. כפי שגרשום שלום מעיר, מעניין שאף על פי 'שכמעט שאין ספק באשר לתופעה שקיבלה בהיסטוריה ובפילוסופיה את השם מיסטיקה, הרי מספר ההגדרות למושג

זה כמספרם של הכותבים עליו' (Scholem 1954: 3-4). ואמנם רבות הן ההגדרות למיסטיקה, ואפשר לומר שהניסיונות להגדירה מזכירים במידת מה את המאמצים להגדיר שירה. מיסטיקה כמות כשירה חומקת מכל הגדרה, ובאופן פרדוקסלי דווקא מיסטיקנים ומשוררים מתקשים לעתים להגדיר. דומה הדבר לאותה תלמידה, סוסי שמה, ברומן חיים קשים של דיקנס, הננזפת בשל כישלונה להגדיר מהו 'סוס', אף על פי שהכירה סוסים יותר מכל אדם אחר בבית ספרה. לעומתה, דווקא תלמיד שלא ראה סוס מימיו זוכה לשבחים על הגדרתו המדויקת. יתרה מזו, כמו בניסיונות להגדיר אהבה, כל מיסטיקן מתמקד במאפיינים הנראים לו מהותיים, ותמיד יהיה מי שיחשוב שאי אפשר להציע לה הגדרה מדויקת כלל. לדעתו של אבן אל-ערבי, למשל, כל מי שניסה להגדיר מהי אהבה מיסטית, לא כלל בהגדרתו למעשה את מהותה, אלא רק את תוצאותיה, סימניה ותנאיה (Abrahamov 2009: 8).

למרות הגישה שאינה מכירה בחשיבות ההגדרות בתחום ההתנסויות הרוחניות, משום שהן עלולות להציב מכשולים בפני ההבנה, כדברי אל-נפרי דלעיל, או משום שהן עלולות לערפל יותר מלהבהיר, כפי שטען קירקגור, יש תועלת כלשהי בהגדרות המתמצותות תפיסות מסוימות בדבר מהותה של המיסטיקה. להלן כמה הגדרות מסוג זה, שתיים מהן קצרות ומפורסמות מן העבר הרחוק: האחת של הפילוסוף הניאופלטוני פלוטינוס מן המאה השלישית לסה"נ, והאחרת של התאולוג הנוצרי מן המאה השלוש-עשרה תומס אקווינאס. בסוף המאמר התשיעי והאחרון באנאדה השישית, מאמר המורה לאדם את הדרך להיבקות בטוב העליון, שהיא תכלית הדרך המיסטית, פלוטינוס מגדיר את החוויה המיסטית – 'בריחה מייחוד אלי יחוד'. האדם, יצור ייחודי הנבדל מישויות אחרות, בורח מעצמו אל הישות העליונה המוחלטת. בבריחה זו האדם מאבד את תכונותיו האישיות, כל ההבחנות בין סובייקט לאובייקט נמחות, ואין האדם עוד אלא הישות העליונה בכבודה ובעצמה (פלוטינוס 1978: ב, 417). אקווינאס רואה במיסטיקה 'ידיעת האל בדרך ההתנסות' (Scholem 1954: 4). בכך הוא נשען במידה רבה, כמו מיסטיקנים אחרים לפניו ואחריו, על הפסוק מתהלים: 'טעמו וראו כי טוב ה' (ל"ד: ט). באשר להגדרות של חוקרי מיסטיקה, מעניינת הגדרתה של החוקרת אוילין אנדרהיל (Underhill, 1875-1941), שלדבריה חוותה בעצמה חוויות מיסטיות. היא מגדירה את המיסטיקה כך:

ביטוי של הנטייה הטבעית מלידה באופי האנושי לעבר הרמוניה מושלמת עם הסדר הטראנסצנדנטלי, תהא אשר תהא הנוסחה התאולוגית שעל פיה מובן סדר זה. נטייה זו אצל המיסטיקנים הגדולים שולטת בהדרגה על כל השטח הנרחב של התודעה, מכוונת את חייהם, ומגיעה לתכליתה בחוויה הנקראת האיחוד המיסטי. תהא אשר תהא תכלית

ראובן שניר

זו, האלוהים של הנצרות, נשמת העולם של הפנתאיזם, או המוחלט בפילוסופיה, הרי התשוקה להשיגה והתנועה לעברה, כל עוד מדובר במהלך חיים אמיתי ולא בספקולציה אינטלקטואלית, הן עניינה של המיסטיקה (Underhill 1961: xiv-xv).

חוקר אחר, פרידריך היילר, רואה במיסטיקה 'צורה של הזדווגות עם האלוהים, שבה העולם והישות העצמית נשללים, הדמות האנושית נעלמת ונספגת באלוהים' (Heiler 1958: 136). לעומתו, רופוס יונס מעדיף לראות במיסטיקה 'סוג של דת, אשר שמה דגש על מודעות מיידית ליחס עם האלוהים ועל הכרה ישירה ואינטימית בנוכחותו' (Jones 1919: xv). החתירה למגע בלתי אמצעי עם הישות העליונה היא הקו המשותף אפוא בכל הניסיונות להגדיר את המיסטיקה, בניגוד להשלמה עם התהום שבין האדם לאל במסגרות הדתיות המסורתיות. חתירה זו איננה תרגיל ספקולטיבי או אינטלקטואלי אלא התנסות מעשית ודרך חיים יום-יומית של המיסטיקן, שלמען משועבדות כל פונקציות הקיום היום-יומיות. הגדרה נוספת היא של גרשום שלום, ודומני שהיא ה'מדעית' והממצה ביותר ממאות הגדרות שבחנתי. שלום רואה במיסטיקן –

אדם אשר זכה בהתנסות בחוויה בלתי-אמצעית, וממשית בעיניו, של האלוהי, של הממשות המוחלטת; או, לפחות, מי ששואף מדעת להגיע להתנסות זו. חוויה כזאת עשויה לעלות בניסיונו דרך הארה פתאומית, או כפרי של הכנות ממושכות, ולעתים מייגעות, שבאמצעותן משתדל הוא לממש, או – אם כי מלה זו אולי נראית בלתי-הולמת בהקשר זה – להביא עצמו לידי המגע עם האלוהות (שלום תשמ"א: 9; 5) (Scholem 1965).

מבחינת הבנת התופעה המיסטית באסלאם, כפי שנראה בהמשך בדיון על התחנות והמצבים, חשובה אבחנתו של שלום שמיסטיקן אינו רק מי שזכה בהתנסות בחוויה של מגע עם האלוהים, אלא גם מי ששואף מדעת להגיע להתנסות זו אך טרם זכה בה. הדרך לחוויה כזאת עשויה להיות קצרה, חוויה פתאומית הבאה אליו מבלי שיעשה פעולה כלשהי לזרזה, אך היא עלולה להיות גם ארוכה וכרוכה במאמצים מיגעים ובפרקטיקות של פרישות וסגפנות שנועדו להכשיר אותו לבוא במגע עם האלוהות.

דת, פרישות ומיסטיקה

בקווים כללים היחס בין הפרישות לבין החוויה המיסטית במיסטיקה, המקביל ליחס בין המצוות לממד המטפיזי במושגים של הדת הממוסדת, הוא יחס שבין הכנה לתכלית.

ביטוי ליחס זה אפשר למצוא באמירתו של ישו בדרשה על ההר, אמירה שמיסטיקנים טוענים שהיא מתארת את תנאי החוויה המיסטית: 'אשרי ברי לבב כי הם יחזו את האלוהים' (מתי, ה: 8) – רק אנשים שטיהרו עצמם באמצעות פרישות וסגפנות יזכו בחוויית המפגש עם האלוהים. דברי רבי פנחס בן יאיר בסוף מסכת סוטה משקפים תפיסה דומה: 'זריזות מביאה לידי נקיות, ונקיות מביאה לידי טהרה, וטהרה מביאה לידי פרישות, ופרישות מביאה לידי קדושה, וקדושה מביאה לידי ענווה, וענווה מביאה לידי יראת חטא, ויראת חטא מביאה לידי חסידות, וחסידות מביאה לידי רוח הקודש, ורוח הקודש מביאה לידי תחיית המתים, ותחיית המתים באה על ידי אליהו זכור לטוב'. בבסיסה התאורטי של הטענה שהפרישות היא אמצעי לטיהור והכנה להארות וחוויות עליונות עומדת הדיכטומיה הגנוסטית בין נפש לגוף, או הדואליזם של טוב ורע. מטרת הפרישות היא דיכוי הגוף הבזוי וההתערטלות מהצדדים החומריים של החיים האנושיים כדי לאפשר לנשמה להשתחרר מכבליה הארציים ולבוא במגע עם האלוהות. עם זאת, כפי שנראה בהמשך, השגת רוח הקודש אינה בשליטת האדם בלבד. סבירי מזכירה שתי גישות הנוגעות לצמיחת הסופיות: הגישה ההתפתחותית, הרואה בפרישות הקדומה ('זהד') שלב מוקדם של הסופיות, וגישה אחרת, שהיא מצדדת בה, הגורסת שהפרישות והסופיות התפתחו באסלאם באופן עצמאי: 'לכל אחת משתי הדרכים ספרותה, לשונה, דימויה, תולדותיה ודמויות המפתח שלה', כותבת סבירי. ועוד: 'עמדת המחקרית שונה [...] אני רואה את הזרמים המיסטיים והזרמים הסגפניים כשני כיוונים עצמאיים קדומים, אשר דרכיהם לפעמים מצטלבות ונשזרות זו בזו, ולפעמים מנוגדות זו לזו' (עמ' 31). אין חולק על כך שבשלב מסוים, ככל הנראה בשלהי המאה השמינית לסה"נ, המשיכה הפרישות המוסלמית להתפתח במנותק מן הסופיות, אבל הופעת הסופיות כתופעה חברתית הייתה חייבת להיות, כפי שאכן הייתה, גם נקודת הזמן שממנה והלאה אפשר להבחין בהתפתחות נפרדת של הסופיות והפרישות.

השאלה החשובה העומדת על הפרק היא כיצד צמחה הסופיות? איגנץ גולדציהר עסק בשאלה זו כשהציג את ההשקפה ההתפתחותית בתולדות המיסטיקה האסלאמית (השקפה שאיש עדיין לא הפריך) וטען שלא ייתכן שהסופיות צמחה יש מאין, שכן היא צמחה בהקשר האסלאמי בהשראת השפעות זרות (גולדציהר תשל"ח: 100-136). התמזל מזלי ובלומודי לתואר שני באוניברסיטה העברית עסקתי בעריכת כתב יד שכותרתו פְּתָאֵב אֶל-זֶהַד (ספר הפרישות) של אל-מעאפא בן עמרן, מלומד מוסלמי אסקטי מן המאה השמינית לסה"נ, שלצערי מוזכר באנתולוגיה באופן שולי בלבד. ההתמקדות בתרבות הערבית הקלאסית, ובכללה בפרישות ובסופיות, לא היו בעבורי אלא הכשרה הכרחית ובסיסית לעיסוק בתרבות הערבית המודרנית, ולא טרחתי לפרסם את כתב היד הערוך (בינתיים הוא יצא לאור בעריכה רשלנית), אבל בשעת

העבודה על כתב היד בשנים הרחוקות ההן, הייתה לי תחושה שהצלחתי לדמיין את הרגע ההיסטורי שבו לפרישות המוסלמית הקדומה, שיש לה שורשים עמוקים בקוראן ובאמירותיו ובמעשיו של הנביא מוחמד, נוספו בהדרגה הממדים הרוחניים הרדיקליים שיצרו את התופעה המיסטית באסלאם. על פי המקורות המצויים בידינו, מחבר הספר חי בתקופה שבה צמחה הסופיות מתוך שורות הפרושים המוסלמים הקדומים ('זהאד') והייתה לתנועה דומיננטית בחברה המוסלמית. אל-קשירי מספק לנו הצצה נדירה לרגע ההיסטורי ההוא בהתייחסו לזיקה בין הפרושים לאסלאם מחד גיסא, ולסופיות מאידך גיסא:

דעו לכם, רחמי אללה עליכם, שנכבדי המוסלמים, לאחר מות הנביא עליו השלום, לא התהדרו בתקופתם בכינוי כלשהו אלא [נודעו] כחברי הנביא עליו השלום, שהרי לא הייתה אז בנמצא מעלה רמה יותר מזאת, וכך הם כונו 'החברים' ('אל-טַחַאבִּה'). כאשר הצטרפו אליהם אנשי הדור השני, כונו מי שהתרועעו עם חברי הנביא 'אל-תַּאבְּעוּן' [העוקבים], והם ראו בהתרועעות זו המעלה הרמה ביותר. לאחר מכן, כונו מי שבאו אחריהם 'אַתְּבַּאעַ אל-תַּאבְּעִין' [עוקבי העוקבים]. ואז נתגלעו מחלוקות בין אנשי הדת, ולא הייתה הסכמה לגבי המעלות, ומי שהתבלטו בהתייחסותם האדוקה לענייני הדת, נקראו 'זַהָאד' [פרושים] או 'עַבָּאד' [עובדי האל]. לאחר מכן, הופיעו חידושים לא רצויים ('בִּדְע'), וכל קבוצה הטיפה להצטרף לשורותיה, וכל אחת טענה שאצלה יש 'זהאד', ואנשי הסנה שהקדישו עצמם לאללה ושמרו על לבבותיהם מפני הסחת הדעת, כונו בשם סופים, והשם הזה החל להיות נפוץ לפני שנת 200 להג'רה (אל-קשירי 1940: 8).

אין בקוראן או במקורות הקדומים מתקופת הנביא, כפי שאפשר לשחזרם בדיעבד ממקורות מאוחרים, כל זכר לסופיות, ועם זאת אין כל סיבה להניח שהמוסלמים הראשונים, ובראשם הנביא מוחמד, לא חוו התנסויות רוחניות, כמו אלו שיוחסו למיסטיקנים מוסלמים החל מן המאה השמינית לסה"נ. המעבר מפרישות וסגפנות למיסטיקה באסלאם לא היה אפוא פתאומי אלא הדרגתי, שהרי 'אין כל ספק שמאז הזמנים הקדומים ביותר [של האסלאם], מוסלמים חתרו להתקרב לאל באמצעות פרקטיות של דבקות ופרישות ומבעד לאהבה ולידיעה [של האל]' (Ephrat 2008: 38). בהתייחסותו לשאלת המיסטיקה והסמכות הדתית, גרשום שלום רואה בנביא מי שנטל על עצמו את תפקיד הפרשן של ההתגלות המיסטית והמתרגם שלה ללשון האנושית, שהרי 'הורתה ולידתה של הסמכות בהתנסות המיסטית' (שלום תשמ"א: 35; 31 (Scholem 1965)). ככל הנראה, חווית ההתגלות הראשונית של הנביא מוחמד

הייתה במהותה חוויה מיסטית על מרכיביה המרכזיים: חוויה אישית, פנימית, ישירה, לא קולקטיבית, לא רציונלית ומלווה בטשטוש גבולין בין סובייקט לאובייקט. העובדה שלחוויה זו נלוותה שליחות במצוותו של האל מבדילה את התנסותו של הנביא מן החוויה המיסטית האידיאלית, גם אם טוהר החוויה אינו יכול להישמר ככל הנראה, אלא אם כן המתנסה בה בוחר בשתיקה ובהינתקות מוחלטת מחברת בני אדם. שאלה שקשה לתת עליה תשובה חד-משמעית היא, כאמור, האם שתיקת המיסטיקן יכולה להוציא אותו מן המסגרת הלשונית האנושית? בהיותו יצור תבוני שעשה בוודאי שימוש בלשון עוד בטרם נפל אל 'תוך האלוהות הדמומה והשוממה, שאין בה לא צלם ולא מעשה', ספק גדול אם בכוח השתיקה לפרוץ את הכלוב הלשוני שהאדם התבוני כבול בו עד יום מותו. ההתנסות המיסטית אינה יכולה להקדים את היכרות האדם עם הלשון האנושית, שהרי כאמור אין האדם נולד מיסטיקן, וממילא אין כל אפשרות לקבל דיווח מהימן על התנסות טרום לשונית כלשהי. בסוף המסכת הלוגית-פילוסופית שלו, לודוויג ויטגנשטיין (Wittgenstein, 1889-1951) ממליץ על שתיקה ('מה שאין אנחנו יכולים לדבר עליו, צריך לשתוק אותו'), ויש הנתלים בכך כדי להימנע מהגדרת החוויה מיסטית. אולם כפי שראינו, נדמה שגם השתיקה אין בכוחה לשחרר את האדם מאזיקי לשונו. מבחינה זו הלשון נתפסת כגזרה שהאדם אינו יכול לחמוק ממנה: 'הלשון היא העונש' כתבה המשוררת והסופרת האוסטרית אינגבורג באכמן (Bachmann, 1926-1973), 'כל הדברים חייבים להיכנס ללשון ולכלות שם בהתאם למידת אשמתם'. ג'ורג' אגמבן מפרש ברוח זו את הנובלה 'מושבת העונשין' של קפקא (Agamben 1995: 115-117; Agamben 1999: 131). על היות האדם כבול באזיקי הלשון עוד נרחיב בהמשך.

כך או אחרת, יש מחלוקת במחקר באשר לשורשי הסופיות ומקורותיה: המילה 'סופיות' עצמה ונגזרותיה אינן מופיעות בקוראן, וככל הנראה מקורן בלבוש הצמר של הסופים הראשונים (בערבית 'סוף' = צמר) – הצמר היה לבושם של הנזירים הנוצרים ששוטטו במדבריות המזרח התיכון עוד לפני שעלה האסלאם על בימת ההיסטוריה, וככל הנראה חיקו הפרושים המוסלמים הקדומים את הנוהג הזה. לבוש הצמר סימל את ההתרחקות מן המציאות החומרנית הסובבת – צמר לא מעובד היה בעל ריח דוחה, בעיקר לאחר שנרטב בגשם, ולכן סייע לעוטים אותו להיכדל מחברת בני האדם ולממש את כמיהתם הברלנית. לעומת זאת, יש מסורות המספרות שיושבי הגיהנום לבשו צמר, ככל הנראה כדי לגנות את מי שהתחזו לסופים כדי להצטייר כאנשים קדושים. לא קשה למצוא קווים מקבילים בין התחזויות ממין זה לתופעת האמרגנות של חצרות ומקומות קדושים בימינו. יש הגורסים שהתופעה המיסטית באסלאם נולדה בהשפעת דתות ותפיסות שמחוץ לאסלאם (כמו הניאופלטוניות, הבודהיזם והנצרות), ויש הרואים בה התפתחות טבעית של יסודות רוחניים שהיו באסלאם מראשיתו, אך אין מחלוקת על כך שהסופיות הטמיעה בתוכה את מאפייני הפרישות הקדומה, כפי

שהדבר בא לידי ביטוי במקורות הסופיים החל מן המאה התשיעית לסה"נ. לא כל פרוש ('זאהד') הוא סופי, אבל כל סופי חייב להיות פרוש, שהרי הכמיהה לצמצם את הפער בין האדם לאהוב האלוהי או למוחלט, שהיא ממהותה של כל מיסטיקה, מיתרת כל זיקה למציאות הסובבת.

הפרישות היא מרכיב בסיסי בשני הדגמים המרכזיים למימוש הכמיהה אל האלוהי – התגלות פתאומית או התקדמות אטית בהדרכה מתאימה בדרך ארוכה ומייגעת המורכבת מתחנות וממצבים רוחניים שבסופה מממש המיסטיקן את כמיהתו. בדגם הראשון, ההתגלות מחייבת שינוי באורח החיים, שכן המגע עם האלוהי אינו מתיישב עם זיקה כלשהי למציאות החומרנית הסובבת. בדגם השני, הפרישות היא תנאי יסודי למימוש הכמיהה, שכן השגת המגע עם האלוהי מותנת בדיכוי תאוות הגוף ובטיהור עצמי. הסופים נטרלו את הממדים המיליטריסטיים שבמושג 'ג'האד', והטעינו אותו במשמעות של מאבק ביצרים, שהוא לידם מאבק קשה הרבה יותר. על פי אחת המסורות, כשחזר הנביא מוחמד מאחד ממסעות המלחמה שלו הוא הכריז: 'חזרת' מן הג'האד הקטן'. כאשר תמהו שומעיו מהו אם כך הג'האד הגדול, אמר: 'ג'האד אל-נפס' (המאבק בתאוות). המצבים הרוחניים, לעומת זאת, הם חסדים שהאל מעניק, וההנחה היא שככל שהאדם יכשיר עצמו בדרך הטיהור, כן יגדלו סיכויו לקבלם. אותה התניה אנו מוצאים גם בכתבי הקודש שקדמו לאסלאם, כמו בתהלים: 'מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו: נקי כפיים ובר לבב אשר לא נשא לשווא נפשי ולא נשבע למרמה' (תהלים, כ"ד: ג-ד), ובדברי ישו בדרשה על ההר שהבאתי לעיל.

שאלה אחרת נוגעת ליחס בין המיסטיקה לדת הממוסדת. כידוע, המיסטיקה איננה מצומצמת לדת או לכת מסוימת, ובדרך כלל יש אחדות דעים שיש זהות במבנה היסודי של החוויה המיסטית בכל הדתות. מרכיב מהותי במגע עם האלוהי הוא, כאמור, שככל שהמגע מתהדק כן פוחתת האפשרות לבטא אותו בבהירות. יתר על כן, מגע זה אינו ניתן להגדרה אובייקטיבית, שהרי מושאו עובר, מעצם טבעו, את גבולות הקטגוריות של סובייקט ואובייקט שכל הגדרה תבונית עומדת עליהם. ואולם, בעת ובעונה אחת מתפרשת חוויה זו ולובשת משמעות בדרכים מדרכים שונות. כאשר מיסטיקן מנסה להבהיר לעצמו במחשבה את חווייתו ולתת לה ביטוי, כל שכן כשהוא מבקש לשתף בה אחרים, הרי היא נהגית לו בהכרח במסגרת לשונית אנושית ובלבוש של סמלים ורעיונות מקובלים. אמנם תמיד יש איזו שארית שאינה ניתנת להעברה גמורה וממצה, אבל אם המיסטיקן מדבר על התנסותו – ורק כך אפשר להתוודע אליה – הרי הוא מפרש את חווייתו בלשון, בתמונות ובמושגים שנוצרו לפניו. כלומר, גם אם החוויה במדרגתה העליונה נעדרת צורה, המיסטיקן נושא עמו, בדרך כלל, מורשת עתיקה של סמכות דתית שבה צמח, ותודעתו ספוגה בסמלים מסורתיים. לפיכך, מיסטיקן נוצרי חוזה בדרך כלל חזיונות שישו ומרים ממלאים בהם תפקיד מרכזי, מיסטיקן מוסלמי רואה בחלומותיו את הנביא מוחמד, והמקובל היהודי חוזה בדמותו של אליהו הנביא,

או בדמות יהודית אחרת, ולא, למשל, בדמות מהפנתאון הבודהיסטי. זיקתו של כל מיסטיקן למסגרת דתית מיוחדת מעניקה לו את האינדיווידואליות של תיאור החוויה, והביטוי מועתק ללשון הסמלים המסורתיים של עולמו הייחודי, אף שמושא החוויה זהה ביסודו. דומה הדבר להבחנה בין תחושת כאב לבין הביטוי המילולי שלה. כפי שמשא אידל מעיר, היבט נוסף של הזיקה בין החוויה המיסטית לסמכות הדתית היא העובדה שמיסטיקנים בכל הדתות פנו לעיסוק במיסטיקה רק לאחר התעמקות רבת שנים במקורות הדת שצמחו בה, וגם לאחר מכן הם חתרו לאמת את התנסויותיהם באמצעות הסמכות הדתית המוכרת להם (Idel 2002: 429-437). תהא חשיבות החוויה המיסטית האישית גדולה ככל שתהא, המיסטיקנים המוכרים לנו לא ויתרו בקלות על הצורך לעגן את התנסויותיהם בחוויה קולקטיבית של קהילה דתית כלשהי, בדרך כלל באמצעות פרשנות מיסטית של כתבי הקודש, ובמקרה של הסופים – של הקוראן. בכתבי שני מיסטיקנים מוסלמים מפורסמים אנו מוצאים דיון בשאלת היחס בין המיסטיקה לדתות הממוסדות: אל-חסיין בן מנסור אל-חלאג' לא ראה הבדל מהותי בין הדתות השונות וראה בהן 'כינויים שונים ושמות נבדלים' לניסיונות האדם להתקרב אל אלוהיו ולדעת אותו. אליבא דאל-חלאג', הדתות כולן כמוהן כרדיוסים של מעגל, שככל שהם חותרים למרכז, הם מתקרבים זה לזה, עד שהם מתאחדים בנקודה הסופית שהיא החוויה המיסטית הטהורה (לצרוס-יפה 1967: 324; אל-חלאג' 2009: 168). החרה החזיק אחריו מחיי אל-דין אבן אל-ערבי המתאר את חווייתו האקסטטית בבתי השיר המפורסמים:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلانٍ وديرٍ لرهبانٍ
وبيتٍ لأوثانٍ وكعبة طائف	وألواح توراةٍ ومصحف قرآنٍ
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه، فالحب ديني وإيماني

המשורר והמתרגם זכאי בנימין אהרון היטיב לתרגם בתים אלו:

אך שערי לבי כיום פתוחים לכל צורה ופן,
לכר של אילים, ולאשר בו לנזירים משכן.
לבית-פולחן של אילים, וגם ל'כעבה' של צליין,
לשני לוחות של התורה, וגם למצחף הקוראן.
דוגל אני בדת האהבה, ולא חשוב לאן
פניה מועדות, כי לי האהבה – דת ופולחן.⁵

5 אבן אל-ערבי 1966: 43-44. התרגום מתוך כתב העת מפגש ג (מאי 1968): 287. לתרגום חופשי יותר, ראו תרגומו של ששון סומך (הארץ, 8.3.2002, 2).
[101]

אמנם מיסטיקה יכולה לצמוח הרחק ממסגרת דתית כלשהי, למשל בפילוסופיה, ואף יש המדברים על חוויות מיסטיות חילוניות, ועל חוויות שמקורן במצבים פסיכויטיים או על חוויות שהן תוצאה של נטילת סמים, אבל גם אז קיימת מערכת מושגים כלשהי, או תאוריה מדעית או פילוסופית, המסבירה את החוויה ומפרשת אותה. אולי כאן המקום לציין שבכל ספרות בת זמננו המוכרת לי, ויש שלהניח שבכל ספרות באשר היא, יש כמיהה מסוימת אל המיסטי והמטפיזי, כמיהה שהיא, ככל הנראה, פועל יוצא של שגרת החיים המטריאליסטית (על כך בשירה העברית, ראו בריינסקי 2008). עבודת הדוקטור של כותב שורות אלו עסקה בנטיית משוררים ערבים בני דתות שונות במאה העשרים לעשות שימוש בתכנים ומושגים מיסטיים אסלאמיים להבעת תחושות ותפיסות חילוניות (שניר תשמ"ז). בעקבות האכזבה מן הקומוניזם ומתפיסות מערביות אחרות, בעקבות התמורות החברתיות והתהפוכות הפוליטיות במזרח התיכון ולאחר שהמדע והטכנולוגיה לא הצליחו להביא מזור לבעיות האדם, חשו יוצרים ערבים, על פי דבריהם, בצורך לתור אחר מפלט רוחני מתאים, והם מצאו אותו בשפע במסורת הסופית. אין לתמוה שגם יוצרים נוצרים ויהודים פנו למיסטיקה האסלאמית, שכן היצירה בלשון הערבית מעולם לא הייתה נחלת מוסלמים בלבד, ובשל הזיקה החזקה בין האסלאם ללשון הערבית, שימשו המקורות האסלאמיים מקורות ספרותיים לגיטימיים גם ליוצרים שאינם מוסלמים. לצד תכנים אסקטיים ואקסטיים בשירה הערבית המודרנית, שילבו כמה משוררים גם בין הכמיהה לחיים מיסטיים והמגע עם האלוהי לבין הצורך בתיקון חברתי, וניכרת אף מגמה הגורסת שאי אפשר לממש את הכמיהה אל הנשגב אלא אם כן נלווית לה חתירה להשכנת צדק חברתי על פני האדמה. כך נוצר דגם של משורר-מיסטיקן, שבניגוד למיסטיקן האקסטי המבדל עצמו מן החברה הסובבת, רואה בתיקון החברה שלב הכרחי בדרך אל האהוב האלוהי.

סופים, מורים ותלמידים

את החטיבה הראשונה, 'הסופים בעיני עצמם', חילקה סבירי לשלושה פרקים הכרוכים זה בזה: א. מהי סופיות ומיהו סופי; ב. מקור השם 'סופי'; ג. במה מתייחדים הסופים. האמירות שלהלן, המופיעות בחטיבה הראשונה, הן אופייניות: 'אם אתה רואה סופי המתעסק בחיצוניותו דע שפנימיותו חרבה' (עמ' 64), 'מהי סופיות? [...] אדמת טרשים חרוכה' (עמ' 65), 'הסופים הם עבדים בחיצוניותם, ובני חורין בפנימיותם' (עמ' 70), 'סופיות היא אי-שקט' (עמ' 71), 'התחוויר לי אפוא כי הסופים בעלי מצבים [מיסטיים] הם, ולא בעלי דיבורים' (עמ' 94) — דא עקא שכל האמירות האלה יכולות להיות גם אמירות חתרניות הרואות בעצם העיסוק בשאלות שהחטיבה הראשונה באתולוגיה עוסקת בהן פעילות המנוגדות למהות הסופיות. אין דבר זר לסופיות יותר מהאני

הפרטי, ואפילו אם אדם עוסק בפגמיו ובמגבלותיו, הדבר ממחיש את זיקתו להבלי העולם הזה. שאלו פעם את המיסטיקן הבגדאדי ממוצא תורכי אבו בכר אל-שַׁבְלִי (מת 945), שנודע בשירתו האקסטטית: 'למה נקראים הסופים סופים?' ותשובתו הייתה: 'בשל שארית של נפש [עצמיות] שנותרה בהם; אלמלא כן, לא היה דבק בהם שם כלל' (עמ' 69). אמירה זו, הלקוחה מתוך שער הסופיות באגרת של אל-קשירי, שער שסבירי בחרה לתרגם ממנו רק מבחר אקראי (עמ' 67-70), היא המוטו של המבוא לאנתולוגיה (עמ' 19). אולם לאמירה זו יש גם אופי חתרני הקשור בבעייתיות שבצעם הדיון במהות הסופיות, בשם ובייחודיותם של הסופים. אמירתו של אל-שַׁבְלִי היא בעצם גם קינה על אי-יכולתו של הסופי להתחבר עם אהובו האלוהי התחברות מוחלטת, שהרי כאשר הוא מנסה לנתק עצמו מן האני הפרטי, מתחוויר לו שלעולם לא יצליח לעשות זאת כל עוד הוא בשר ודם, שתמיד יישאר דבוק בו משהו מעצמיותו הגשמית. הדבר הזה, קטן ככל שיהיה, הוא שמחייב כינוי בשם – בלי שארית העצמיות הזאת, לא היה צורך לכנות את הסופיות בשם. האין, הלא-כלום, אינו מצריך שמות וכינויים, ומי שהצליח להתעלות מעבר לאנושי ולחבור לאלוהות אי אפשר לכנותו בשם. הדיון בשאלה מהי סופיות מתאפשר אפוא רק מפני שהסופים עצמם לא הצליחו להינתק מן העולם הזה ולהתחבר לחלוטין עם אהובם האלוהי. באמירה הזאת ובאמירות אחרות הפזורות בחיבורים הסופים אל-שַׁבְלִי מצר על אי-יכולתו להתנתק מן האני הפרטי, אבל בעת ובעונה אחת הוא גם מסמן את האסטרטגיה המיסטית הרדיקלית האופיינית לו, שהיו מי שפירשו אותה כדחיית מעורבות חברתית כלשהי, גם אם מעורבות זו מתחייבת ממסור אסלאמי בסיסי. האם תציל ילד הנמצא בסכנת חיים, או שמא תתייחס אליו כמו אל כל מה שנקרה בדרכך, כאל חלק מן העולם הזה הבזוי? אם הינתקות מוחלטת מן המציאות הסובבת היא משאת נפשך, שומה עליך אפוא להתייחס בשוויון נפש גם לאותו ילד הנמצא בסכנת חיים, שהרי ממילא הוא חלק בלתי נפרד מן המציאות החומרנית שאתה דוחה על הסף. במחזה הפיוטי מַאֲסָאֵת אל-חִלָּאג' (הטרגדיה של אל-חִלָּאג', 1964), בחר המשורר המצרי סֵלָאח עבד אל-סֵבֹור (1931-1981) באל-שַׁבְלִי לגלם דמות נטולת עמוד שדרה מוסרי כדי להאדיר את דמותו של האנטי-גיבור במחזה, אל-חִסִּין אבן מנסֹור אל-חִלָּאג'. בדמות זאת הוא ראה את ההשראה למשורר-המיסטיקן המודרני (כפי שראה עבד אל-סֵבֹור את עצמו), הרואה, כאמור, בהשכנת הצדק והשוויון עלי אדמות שלב הכרחי בדרך אל המיזוג המיסטי.

מאחר שהאנתולוגיה משקיפה על המיסטיקה המוסלמית מבעד לטקסטים של מלומדים סופיים, ברור שהיחסים בין שיח'ים לתלמידיהם הם אבן יסוד בהתנסות הסופית החברתית, או בלשונה של סבירי: 'רוב המחברים הסופים מסכימים שללא מורה לא יוכל התלמיד להתקדם' (עמ' 99). עם זאת, חשוב לזכור שתפיסה זו נגזרת מסוג החומר המובא באנתולוגיה, חומר המייצג תפיסות סופיות מתונות, שביקשו,

החל מן המאה העשירית לסה"נ, לרסן את התופעות הקיצוניות ולפקח עליהן. תפיסות אלו הביאו, בסופו של דבר, להתנוונות הסופיות, שכן הן הוציאו את החוויה מגדרו של היחיד והפכו אותה להתנסות שיש לה השתמעויות חברתיות ולעתים אף מוסדיות. תפיסה זו היא גם תוצאה בלתי נמנעת של העלאה מסודרת על הכתב של ההתנסויות המיסטיות, שהרי ברגע שמיסטיקן נותן ביטוי מילולי לעניינים שבינו לבינו (=אללה), אין מנוס אלא להניח שמדובר ברצון מודע או ברחף בלתי נשלט לתקשר עם אחרים, לחשוף בפניהם חוויות פרטיות ולעתים קרובות להדריך או להיות מודרך. אם נקבל את הטענה שהדיבור על חוויה אינטימית כלשהי מחייב התרחקות מסוימת ממנה, אזי הזיקה בין המורה לתלמיד, ויותר מאוחר בין ראש החבורה הסופית לחסידיו או בין ראש המסדר לחברי המסדר, היא שלב נוסף בהתרחקות מן החוויה הבראשיתית ופתח לעיוותה, לפחות בכל הקשור לביטויים הגלויים של ההתנסות המיסטית. בניסיונו להצביע על השינויים שחלו בסופיות בתקופה שבין המאה התשיעית למאה הארבע-עשרה לסה"נ, פריץ מאייר (Meier) טוען, בין היתר, שבראשיתה של תקופה זו הייתה הסופיות חשודה בעיני השלטונות, ואילו בסופה היא נהנתה בדרך כלל מיחס מיוחד (Meier 1999: 189). ואמנם בשלבים מאוחרים יותר נהפכו המסדרים הסופים להתארגנויות בעלות השפעה רבה על מגזרי החיים השונים בחברה המוסלמית, והתופעות שנתגלו בהן הן בדיוק התופעות שההתנסות המיסטית החווייתית זרה להן לחלוטין. הממדים הסותרים האלה בזיקה שבין התלמיד והמורה באים לביטוי לעתים בספרות הערבית המודרנית, כמו ביצירותיו של נג'יב מחפוז (1911-2006). למשל, ברומן אל-לס ואל-פלאב (הגנב והכלבים, 1963) נמלט הגיבור סעיד מהראן בצר לו אל שיח' סופי נקי כפיים המנסה לסייע לו לחשוף את סודות מצבו הקיומי. שמו של השיח', אל-ג'נדי, איננו מקרי כמובן. לעומת זאת, בנובלה 'סיפור ללא התחלה וללא סוף' מתוך הקובץ הנושא שם זה (1971), נחשפים הממדים השליליים בהתנהגות השיח'ים הסופיים (מחפוז 1971: 4-97).

המחברים הסופים עצמם היו מודעים למכשלות שהיו עלולות להשחית את המיסטיקן, כמו למשל הזיקה בין השיח'ים לעלמים יפי תואר שנהו אחריהם. היו אף כאלה שהציגו את יחסיהם האינטימיים עם חסידיהם הצעירים כאמצעי מועדף להתנסות המיסטית. הם עשו זאת, ככל הנראה, בהשפעה מסוימת של מסורות מיסטיות מן המזרח הרחוק. לקורא את ההקדמה לאגרת של אל-קשירי ברור שלמרות ניסיונו של המחבר להימנע ככל האפשר מהזכרת הפריצות וההפקרות בקרב השיח'ים הסופיים, תופעות מגוונות הסותרות את השריעה היו שכיחות בחוגים מסוימים. 'הם זלזלו במצוות, והקלו בתפילה ובצום', כותב אל-קשירי ומוסיף: 'הם טענו שהשתחררו מן

הכבלים [האנושיים] ושכאז במגע [עם האהוב האלוהי] [...] ושכאשר הם מדברים, לא הם מדברים אלא הוא ('אללה') וכאשר הם עושים משהו, לא הם עושים אלא הוא'. כך או כך, אל-קשירי מדגיש שהוא כתב את האיגרת בשל אותה פריצות והפקרות דתית ומוסרית ושמטרתו לתקן פגמים בהתנהגות הסופים (אל-קשירי 1940: 2-3). חבל שהעורכת-המתרגמת לא הביאה באנתולוגיה שלפנינו תרגום של ההקדמות של חיבורים סופיים, כמו אלו של אל-כלאבאד'י ואל-קשירי, המספקות הצצה נדירה לדינמיקה ההיסטורית בהתפתחות המיסטיקה המוסלמית.

אחד הנושאים שהחיבורים הסופיים מרבים לדון בו נוגע להלכות התלמידים ולסממני ההערצה כלפי השיח'ים. המורים עצמם לא תמיד עודדו זאת, והיו כאלה שאף סלדו מסממני ההערצה, שכן הם מחזירים מן הדלת האחורית תופעות שהסופים עצמם ביקשו להתרחק מהן. יש שגרסו שאין כל רע בהערצת תלמידים, כמו למשל אבו יזיד אל-בֶּסְטָאמי (מת 874), שלא אסר על חסידיו לנשק את ידו: לדעתו, כיבוד זה נחשב לכיבוד האל ולא לכיבוד המורה (עמ' 114). מערכת היחסים בין השיח'ים לתלמידיהם הובילה ליצירת ספרות עשירה העוסקת בהליכות, בדרך ארץ ובנימוסין ('אֶרְאֵב'). היו אלו מעין כללי התנהגות של החבורה הסופית שהבדילו אותה מחבורות אחרות, עיצבו את דמותו המוסרית של המיסטיקן ביחסיו עם חבריו ועודדו אותו להימנע מללכת שבי אחר האני הפרטי, אבל בעת ובעונה אחת הם גם קרבו את החבורות הסופיות לחברה הסובבת. ספרות עשירה זו עוסקת בשאלות קלות ערך לכאורה, אבל למעשה הן מראות עד כמה היו הסופים מודעים לצורך להתמודד עם נטיותיהם הארציות: האם אפשר לשבת בשיכול רגליים, להישען על אחת הידיים כשאתה יושב על הקרקע, או למתוח את האברים לאחר עמידה ארוכה בתפילה? האם רצוי לזרוז אחרים לאכול, ובכלל האם צריך לקבוע מועדים קבועים לאכילה ומה מידת הטרחה שיש להקדיש להכנת האוכל? לעתים גלשו הדיונים לשאלות מהותיות יותר, כפי שהדבר בא לידי ביטוי למשל, באמירתו של אל-ג'ניד: 'כשהידידות היא ידידות אמת, נושרים כללי דרך ארץ' (עמ' 121). אמירה זו משקפת מאבק בין שתי תפיסות: האם האהבה מצריכה שמירה על הליכות ודרך ארץ, או שמא היא מתירה התנהגות חופשית ואפילו משולחת רסן? בפרק האהבה אצל אל-קשירי יש מקבץ מעניין של אמירות המראות שלצד התפיסה המחייבת כללי התנהגות מסוימים, יש שגרסו שהאהבה מייתרת את דרך הארץ בחינת 'באהבה הכול מותר' (אל-קשירי 1940: 159). ככל הנראה, מקורה של תפיסה זו הנוגעת ליחסים בין המיסטיקן לבין אהובו האלוהי, ביחסים שבין אוהבים ארציים: האם על האוהב, שהוסרו המחיצות בינו לבין אהובתו, להקפיד על כבוד על פי כללי הנימוסין, או שמא אהבתו אליה מזכה אותו בהיתר להתנהג בחופשיות וללא מגבלות? יש אפילו שהעלו את השאלה אם אמירת תודה לאהוב איננה מעידה בעצם על רשמיות יתרה המתחייבת מהיעדר קרבה ואינטימיות. בשירו 'כיצד נוכל להחלים מאהבתה של

תוניס', שואל המשורר הפלסטיני מחמוד דרוויש (1941–2008), 'האם נאמר לך תודה?!' וממהר להשיב: 'מעולם לא שמעתי אוהבים המחליפים ביניהם מילות תודה'. אבירות הנפש קיבלה אצל הסופים צביון של העדפת הזולת והקרבה עצמית, והקורא פרקים אלו בחיבורים הסופיים מקבל שיעור מאלף על התרחקות החברה המודרנית מערכים בסיסיים של סולידריות חברתית. שאלו את אחד הסופים מה היא אבירות נפש, והוא השיב: 'שלא להבחין אם אוכלים עם צדיק או עם כופר' (עמ' 141). אבירות נפש איננה תכונה נרכשת אלא חסד שאין לאדם יכולת לזרוז. בהקשר זה, הסופים מבחינים בין התנהגות חיצונית שאינה מלווה בכוונה לבין התנהגות התואמת את נטיות הלב. כל אדם תבוני מסוגל להביא עצמו לכדי החלטה מודעת שהוא יעניק סכום כסף מסוים לחסר הבית הראשון שיפגוש ברחוב. השאלה איננה אם הוא יעניק סכום זה או לא, אלא מה תהייה תחושתו: אם יתייחס בשיויון נפש לנדרבה, אין ספק שעל פי המושגים הסופים הוא אביר נפש, אבל אם תתעורר אצלו תחושה כלשהי של חרטה על ש'הפסיד' סכום זה ושהיה יכול אולי לנצלו למטרות אחרות, או אפילו אם ירגיש שביעות רצון מאבירות הנפש שהפגין וישוב שמח וטוב לב לביתו בתחושה שעשה מעשה טוב, אזי רחוק הוא מכל אבירות נפש ועדיף שלא היה עושה מעשה זה מלכתחילה.

הסופים גם משבחים את הבריחה מן הפרסום ומעלים על נס את הצדיקים הנסתרים ('אבדאל'): 'האהובים ביותר על האל יתעלה הם יראי האל הנסתרים. כשהם נפקדים, אין מרגישים בחסרונם; כשהם נמצאים, אין מכירים אותם. אלה הם המנחים לדרך הישר, אלה הם מאורות הידע' (עמ' 153). כאן, כמובן, היה מתבקש להביא מסורות מקבילות הנמצאות בשפע ביהדות על ל"ו הצדיקים הנסתרים שבכל דור ודור שבזכותם העולם קיים. הקורא בשירו של ביאליק 'יהי חלקי עמכם', יקבל מושג על תכונותיהם של אותם 'אבדאל': 'ענוי עולם, אלמי נפש, / רקמי חייהם בסתר, צנועי הגות ועלילה, / חלמים נעלמים, ממעטי דברים ומרבי תפארת; / גנוזה חמדת רוחכם בתוככם כפנינה בקרקע ימים, / וסגליותכם, כגרגרי יער, בחביון צללים תפרינה. / לבבכם – היכל הקדש, ושפתיכם – שערי הסגורים, / שועים – ולא הגד לכם, נגידי רוח – ובלידעתם, / אָמְנִי השתיקה היפה וכהני דממת אלהים [...]'.

מקום נרחב יש בספרות הסופית למעשים מופלאים ('פראמאט') שידירי האל ניחנים בהם, כמו קריאת מחשבות, קפיצות במרחב או בזמן, ריפוי חולים או אפילו החייאת מתים. ככל שהסופיות התמסדה, גברה הביקורת על מי שייחסו לעצמם מעשים מסוג זה, ובעת החדשה גבר המסחור של התופעה עד כדי כך שאנשי הדת האורתודוקסים ראו בה 'דג'ל', כלומר, רמאות במסווה של קדושה. בשלביה המוקדמים של הסופיות נחשבו אנשים אלו, שמסירותם ואהבתם לאל הייתה ללא גבול, למי שהאל העדיףם ולכן העניק להם יכולות מיוחדות. התחושה שהם טהורים בפנימיותם וקרובים

לאל הביאה נזקקים לבקש את עצתם ועזרתם. במהלך התפתחות הסופיות והתרחבותה עודד הביקוש למעשים מופלאים את ההיצע, ולאנשים אלו יוחסו יכולות כמו הורדת גשם, מן הסתם בעקבות 'ביקוש' שנוצר כאשר בצורת פגעה בשדות. בהקשר זה יש להזכיר את העליות לקברי צדיקים, שאינן שונות במהותן מתופעות דומות באסלאם ואף הושפעו מהן, ואת היחס הדו-ערכי כלפיהן. סבירי מביאה מסורות מכמה מקורות (עמ' 164-180), אבל ראוי היה לדעתי להבחין בין שני סוגים של מעשים מופלאים: הסוג האחד הם אירועים שהביאו אנשים אל הדרך המיסטית, כמו אותו אברהם אבן אֶדְהֶם (מת 777), שבשעה שיצא למסע ציד שמע בת-קול ובעקבותיה עלה על הדרך הסופית. מדובר בסיפורים שאנחנו רגילים למצוא בביוגרפיות של סופים המעידים על המהפך המיסטי בחייהם. הסוג האחר הוא המעשיות המיוחסות לאנשים שהסופיות שלהם כבר הייתה מבוססת בעיני החברה הסובבת, ומעשיהם המופלאים נעשו במודע – רבים ממעשים אלו מופיעים בספרו של יוסף אבן אֶסְמַאעִיל אל-נִבְהַאנִי, ג'אמַע פְּרַאמַאֲת אל-אֶנְלִיאַא (קובץ מעשי הניסים של הקדושים), המוזכר ברשימת המקורות, אך המחברת לא ציטטה ממנו בפרק הנידון.

הדרך: תחנות ומצבים

החטיבה השלישית באנתולוגיה, העוסקת בתחנות ובמצבים המיסטיים (עמ' 181-192), דנה בלב לבה של הסופיות בהיותה חוויה רוחנית מיסטית. זהו אחד הנושאים שבו כל מחבר סופי מציג לכאורה תפיסה אחרת, אם כי ניכר שהשוני נובע בעיקר מן הניסיון להסביר בצורה תבונית עניינים שבלב. השכל הוא המבקש להבחין בתחנות כדי להנהיג את הלילה האפל של הנשמה, כהגדרת המשורר-מיסטיקן הספרדי בן המאה השש-עשרה, יוחנן מן הצלב, את האירוע שבו נפרד האדם מן האני הפרטי ונכנע לחלוטין לרצון האלוהי. כל ניסיון מסוג זה עובר דרך הפריזמה של השכל הכובל והמגביל (לכן הערבים מבקשים ליחס את מקור המונח 'עֶקֶל' [שכל] לשורש שמובנו לקשור ולכבול). לעומת זאת, הלב אינו נתון לפיקוח רציונלי והוא נתון לתהפוכות אקראיות ('קֶלֶב' נגזר מן השורש שמובנו להשתנות ולהתהפך). 'אין כל דבר טוב באהבה שהשכל מנהל אותה', אומרים הסופים (Abrahamov 2009: 23-24), ולמרות זאת, ניסו לא מעטים להציג מעין מדריך המשרטט מסלול הגיוני מתובנת המוביל לחוויה המיסטית. חיבורים סופיים מגוונים מציעים רשימות משתנות של שלבים, לעתים פחות מעשרה ולפעמים כמה עשרות, אך מרביתם מבחינים בין שני סוגים: השלבים המוקדמים של הדרך מכונים בדרך כלל 'מְקַאמַאֲת' (בלשון יחיד: 'מְקַאם'), ובהם המיסטיקן נדרש לפעולה ממשית התלויה בו, אם כי תמיד עולה השאלה אם אין מניע עליון מאחורי הפעולה הזאת. כך, למשל, בתחנה הראשונה, החזרה בתשובה ('תִּבְהָ') – אין הכוונה לעובר

אלילים או לבן דת אחרת ש'עושה תשובה' ומתאסלם, אלא למוסלמי המחליט לעלות על הדרך המיסטית אל האלוהים. על פי תפיסת ה'מקאמאת', מדובר בהחלטה מודעת, וכל אדם תבוני יכול לעשות 'תובה'. כך גם באשר למאבק ביצרים ('מג'אהדה') – כל אדם בעל שליטה מינימלית ביציריו יכול להחליט לוותר על הארוחה הקרובה, או באשר לשתיקה ('טֶמֶת'), שגם היא תלויה ברצון האדם, קשה ככל שתהיה המשימה לשתוק בחברת מדברים.

לעומת התחנות, המחייבות אקטיביות ומאמץ מצד האדם הפועל כדי לרכוש אותן, השלבים המתקדמים בדרך נקראים 'אֶחְוֹאֵל' (בלשון יחיד: 'חאל'), והם דורשים סבילות דווקא – אין הדבר נתון להחלטה רציונלית והוא אינו נובע מפעולה כלשהי אלא תלוי ברצון האל – ירצה, ישפיע עליך את חסדיו, ואם יתמהמה, לא תוכל לעשות דבר כדי לזרז אותו. אמנם יש נטייה לראות ב'מקאמאת' הכנה הכרחית לקראת ה'אחואל' – המאמץ הכרוך בהגעה לתחנות נתפס כזרז לבואם של המצבים – אך גם אם כל התחנות המוקדמות אכן 'נרכשו', אין כל ביטחון שהמצבים המיסטיים אכן יגיעו. כך למשל, הכמיהה ('שֶׁק') היא מצב ולא תחנה, ולכן אין ביכולתו של אדם לכמוה לאהוב רק מפני שהוא רוצה בכך מטעמים אלה או אחרים. מובן שהרגש מושם על הפנימיות: אדם יכול להביע כמיהה לאהובו, אך כל עוד ההתבטאות המילולית אינה מלווה בכמיהה פנימית אמיתית לא מדובר במצב.

בכתבים הסופיים שכיחה האמירה: 'אל-אחואל מואהב ואל-מקאמאת מְכַאסֵּב', ובתרגום חופשי: 'המצבים הם חסדים [של האל] ואילו התחנות נרכשות [על ידי האדם בכוחות עצמו]' (אל-קשירי 1940: 34). ההבחנה בין 'מקאם' ל'חאל' נעשית אפוא מבעד לפריזמת הבחירה החופשית של האדם ויכולתו לשלוט במעשיו ולקבל אחריות לעיצוב סיפור חייו, לעומת התפיסה הרואה באדם מי ששולט בו כוח עליון, אלוהי או טבעי, הקובע את התנהגותו וגורלו. על פי האמירה דלעיל, לאדם בחירה חופשית להחליט אם להתחיל במסע אל האלוהים – החלטה חיובית המחייבת פעולות הכנה מקדימות, אקטיביות ורציונליות, שביכולתו של כל אדם לעשותן. עם זאת, הדרך לעולם לא תושלם אם הוא לא יזכה לסיוע מצד האל. מבחינה מסוימת האמירה הזאת אופטימית ומצביעה על נדיבות האהוב האלוהי המעניק חסד לכל אדם באשר הוא. החסד מתמצה בפוטנציאל כפול: מחד גיסא, התחנות, מאפשרות להתחיל במסע המיסטי בהחלטה תבונית מודעת, ומאידך גיסא, המצבים הם פוטנציאל השלמת המסע בסיוע האל. באחת ההגדרות של האהבה המיסטית המיוחסת לאבן עטאא נאמר: 'האהבה היא שתילים הנשתלים בלבבות [בני האדם] – כל שתיל מתפתח על פי היכולת הטמונה [בכל לב ולב]' (אל-קשירי 1940: 159). האל מספק אפוא הזדמנויות שוות לבני האדם להתקרב אליו, ולכל אדם היכולת להתחיל במסע. בשלבים המוקדמים הוצאת הפוטנציאל הזה מן הכוח אל הפועל תלויה בבני האדם בלבד. בשלבים הללו, לא רק לפעולה עצמה יש

משמעות אלא גם לאי-פעולה. עשייה היא מימוש פוטנציאל של עשייה, ואי-עשייה היא מימוש פוטנציאל של אי-עשייה. גם בשלבים העליונים של הדרך יש פוטנציאל, אולם בשלבים האלה יש להבין את המושג פוטנציאל אחרת, כפי שנראה להלן. אם כך, ישאל הקורא, מדוע יש מעט כל כך מיסטיקנים מסביבנו? ואולם, כאמור, שאלה זו מתעלמת ממהות המיסטיקה, מהיותה חוויה פנימית, אישית, לא רציונלית, ישירה ולא מילולית, ובמילים אחרות, לא מן הנמנע שמספר המיסטיקנים בקרבנו גדול הרבה יותר ממה שאנו משערים, וייתכן שיש מיסטיקנים שאינם יודעים שהם כאלה, ואולי, אולי, הם בעצם המיסטיקנים האמיתיים.

שני מושגי יסוד של אריסטו, 'כוח' ו'פועל' (actual and potential), כפי שג'ורג'ו אגמבן פירש אותם, עשויים לסייע לנו להבין את מהות השלבים המוקדמים והמתקדמים בדרך הסופית. אריסטו הבחין בין שני סוגים של פוטנציאל: הסוג האחד הוא הפוטנציאל הכללי, שעושים בו שימוש כאשר אומרים, למשל, שלילד זה או אחר יש פוטנציאל להיות ראש ממשלה. משמעות זו יאה, לדעתי, לתיאור השלבים המתקדמים של הדרך הסופית ('אחואל'). הסוג השני הוא הפוטנציאל שמייחסים למישהו שיש לו ידיעה או שהוא בעל יכולת כלשהי. במובן זה, למשורר יש פוטנציאל לכתוב שירים ולסנדלר לתקן נעליים, ושניהם יכולים לממש את הפוטנציאל הטמון בהם ולהוציא את יכולותיהם מן הכוח אל הפועל בהחלטה תבונית מודעת. כאן משתלבת תרומתו של אגמבן, הגורס שהפוטנציאל מן הסוג השני הוא בעל שתי פנים: להיות או לא להיות, לעשות או לא לעשות. המשורר יכול לכתוב שיר אבל יכול להעדיף שלא לכתוב, הסנדלר יכול לתקן נעל הנמצאת על שולחנו אבל יכול להעדיף שלא לתקן אותה. 'כל פוטנציאליות היא גם אמפוטנציאליות', מסביר אגמבן. אנחנו מייחסים למישהו פוטנציאל לעשות משהו מפני שאדם זה מסוגל גם שלא לעשות את הדבר, והיחס בין היכולת לעשות לבין היכולת שלא לעשות הוא מהות הפוטנציאליות. להיות בעל פוטנציאל משמעותו להיות בזיקה לאי-היכולת שלך. בהנחה שהם תבוניים ובעלי מודעות, בני האדם נמצאים, יותר מכל יצור אחר, במצב של פוטנציאליות: הם יכולים לפעול, אבל כל עוד היכולת לפעול מתקיימת אבל לא יוצאת מן הכוח אל הפועל הם ממצים את היכולת הטבועה בהם שלא לפעול. זאת גם הסיבה שחופש הבחירה הוא חופש מוחלט לעשות טוב וגם לעשות רע.

הגדרה זו יפה כאמור ל'מקאמאת', שברובם הקפדה על סבילות או על אי-עשייה קשה הרבה יותר מאקטיביות או מעשייה (לא לאכול, לא לדבר, לא לקיים מגע, לא להתבלט בציבור). אם כך, כיצד אפשר להסביר את המעבר מפוטנציאל למימוש הפוטנציאל? אריסטו כתב: 'דבר נחשב לפוטנציאל אם, כאשר הפעולה שנחשבת לפוטנציאלית לגביה ממומשת, הדבר לא יהיה לא-פוטנציאלי'. אגמבן מסביר את דברי אריסטו כדלקמן: אם הפוטנציאל לא להיות או לא לעשות שייך במהותו לפוטנציאליות

כמכלול, אזי עם מימושו של אותו פוטנציאל הוא אינו נעלם אלא נשמר במצבו ההפוך, דהיינו היכולת שלא לעשות, שהרי הפעולה הממומשת חושפת פוטנציאל של אי-עשייה. 'פוטנציאליות ומימושה הן שתי פנים של הוויה ריכונית אחת' ו'בגבול בין הפוטנציאל לבין המימוש, פוטנציאליות טהורה ומימוש טהור של הפוטנציאל הם בלתי ניתנים להפרדה' (Agamben 1998: 46). אגמבן אומר שבכך מותר האדם מן הבהמה: יצורים חיים אחרים יכולים לעשות מעשים מסוימים, אבל בני אדם הם יצורים היכולים לממש גם את הפוטנציאל שלא לעשות באותה מידה שהם מממשים את הפוטנציאל לעשות. כלב יכול לנבוח אבל ספק אם הוא עושה זאת בהחלטה תבונית מודעת. יתרה מזו, בניגוד לבני האדם, הוא אינו יכול לממש את יכולת אי-הנביחה שלו. אין משמעות הדבר שהכלב לא יכול להפסיק לנבוח, אלא שהפסקת הנביחה, ממש כמו הנביחה עצמה, אינה פועל יוצא של החלטה תבונית מודעת. מכאן אפשר להבין מדוע שורש החירות האישית נמצא בתהום הפוטנציאליות. להיות חופשי אין משמעו להיות מסוגל לעשות דבר זה או אחר או לסרב לעשות דבר זה או אחר. במובן דלעיל, להיות חופשי משמעו להיות מסוגל לממש את היעדר הפוטנציאליות, להיות בזיקה להיעדר (Agamben 1999: 177-184).

ה'מקאם' מתממש אפוא רק כאשר הסופי מוציא אותו מן הכוח אל הפועל, אבל בעת ובעונה אחת משמר את הפוטנציאל שלו לצאת ממנו. דוגמה טובה יכולה להיות השתיקה, דהיינו אי-מימוש פוטנציאל הדיבור הנחשב ל'מקאם'. בהיותם יצורים תבוניים יש לבני האדם פוטנציאל לשתוק משום שיש להם פוטנציאל לדבר, לתקשר עם יצורים תבוניים אחרים. גם אדם אילם, שהוא יצור תבוני, הוא בעל פוטנציאל לדבר ולשתוק, גם אם אינו יכול להגות מילים בפועל. לעומת זאת, לתינוק בן יומו אין פוטנציאל לדבר מאחר שאין לו פוטנציאל לשתוק. אין משמעות הדבר שתינוק אינו מפסיק לפעמים לבכות, אבל שתיקתו איננה נתונה להחלטתו התבונית המודעת. כל אדם תבוני מודע יכול לשתוק, אבל בשעה שהוא שותק, כלומר כאשר הוא מעביר את הפוטנציאל של השתיקה מן הכוח אל הפועל, הוא בעת ובעונה אחת עובר למצב שמתקיים בו הפוטנציאל שלא לשתוק, כלומר להפר את השתיקה. 'מקאם' לא נחשב 'מקאם' אם אין לאדם בעת ובעונה אחת פוטנציאל לממש אותו וגם פוטנציאל שלא לממש אותו. במובן זה השתיקה משליכה אור גם על הלשון האנושית, שהיא פעילות שזיקתה לאדם בהיותו אדם אינה פשוטה וחד-משמעית. ויטגנשטיין הגדיר את משימת הפילוסוף – להראות לזכוכ את הדרך לצאת מן הבקבוק שהוא לכוד בו (Wittgenstein 1958: 309), והתכוון לומר שהבעיות המעסיקות את הפילוסופים אינן בעיות אמיתיות אלא דוגמאות של לשון ש'יצאה לחופשה', כפי שהגדיר זאת. 'נגזר על בני האדם', מפרש אגמבן את ויטגנשטיין, 'להבין איש את רעהו באמצעות הלשון'. משמעות הדבר שאנחנו לכודים בכלא הלשון, והשתיקה איננה ניגודו של הדיבור אלא חלק בלתי נפרד

ממנו. הזכוב יכול לנוע בתוך הבקבוק או להישאר במקום קבוע. פעילות או אי-פעילות לא תשנה את העובדה שהוא לכוד בבקבוק, רואה את העולם מבעד לו, ואין לו כל אפשרות לצאת ממנו. לפיכך, השאלה מה טבעי יותר או קשה יותר לאדם, לדבר או לשתוק, אינה רלוונטית, שהרי מדובר בשתי פנים של אותו פוטנציאל.

בפרק השתיקה באגרת של אל-קשירי מובאת אמירה הממחישה היטב כיצד כלא הלשון שהאדם כלוא בו מגלם פוטנציאל כפול של דיבור ושל שתיקה: 'אם חשקה נפשך בדיבור', אומר בשר אל-חאפי (מת 842), 'עליך לשתוק! ואם חשקה נפשך בשתיקה, דבר!' (אל-קשירי 1940: 63). על פי אמירה זו, פוטנציאל הדיבור שקול או מקביל לפוטנציאל השתיקה, ואין האחד נעלה או נחות מרעהו – שניהם מגלמים בתנאים מסוימים גשמיות בזויה המתגלמת בלשון, אבל שניהם גם עשויים לגלם אבירות נפש נשגבת. בהיותו מיסטיקן, בשר אל-חאפי מעודד אותנו להתנגד ליצר הדיבור בנסיבות מסוימות, ובנסיבות אחרות שלא להיענות ליצר השתיקה, והנסיבות הללו כרוכות תמיד במאבק ביצרים. קשה לשתוק אם רוצים לדבר ולהיראות נבונים וחכמים, או אם רוצים להחניף או להשיג טובת הנאה כלשהי. היצר להראות ולהיראות מתקיים בנו תמיד, ורק מעטים מצליחים לדכא אותו. מן הצד האחר, קשה לדבר כאשר רוצים לשתוק או כאשר שתיקה תועיל יותר מדיבור. אנחנו נוטים לדבר או לשתוק דווקא במצבים שבהם בשר אל-חאפי ממליץ לנו לעשות את ההפך. מעבר למשמעויות הנוגעות לתפקידו של האינטלקטואל בחברה הגלומות באמירה זו, היא משקפת תפיסה של מציאות שהאדם מתפקד בה רק מאחורי הסורגים של כלא הלשון.

'מקאם' בדרך המיסטית מתקיים אפוא רק אם יש פוטנציאל של עשייה ושל אי-עשייה, כלומר חופש הבחירה נתון באופן מוחלט להולך בדרך. לכן פרישות צריכה להיות 'ען קָדְרָה', מתוך יכולת, דהיינו, אדם נחשב פרוש אם הוא בעל יכולת לאכול, לישון, לדבר או לקיים יחסי מין, אבל הוא מחליט לדכא את יצריו כאשר כל הדברים הללו זמינים בעבורו. אדם שאין לו יכולות או אפשרויות כאלה לא יכול להיות פרוש, אם כי קיימים דיונים בשאלה אם אדם עני, למשל, יכול להיות פרוש, אבל במקרה הזה הדגש מושם לא על פעילות האברים אלא על הכוונה ועל היכולת הפנימית לנטרל את היצר. איש אינו יכול להעיד על השגת מדרגה זו מלבד האדם עצמו. כמו ב'מקאם', לכל אדם פוטנציאל של 'חאל', אבל בניגוד ל'מקאם', ב'חאל' אין די בהחלטה מודעת של המיסטיקן עצמו והוא זקוק לסיוע של חסד אלוהי. אבחנתו של אגמבן חשובה גם בעניין זה, שכן הפוטנציאל הוא מכלול בעל שתי פנים: פוטנציאל להיות ופוטנציאל שלא להיות. אם אתה אוהב את האל, לצד אהבתך חבוי תמיד הפוטנציאל שלא לאהוב אותו. אם אתה לא אוהב את האל, לצד אי-אהבה חבוי תמיד הפוטנציאל לאהוב אותו. המעבר מאהבה לאי-אהבה ולהפך לא יכול לקרות בלי התערבות אלוהית. כך או כך, משום שכאמור ב'מקאם' המעבר הזה מתרחש בעקבות החלטה תבונית

מודעת, ההחלטה עצמה היא המבחינה בין המיסטיקן לבין האדם שאינו מיסטיקן, שהרי כהגדרתו של גרשום שלום דלעיל, מיסטיקן הוא לא רק מי שהגיע למגע ממשי עם האלוהות אלא מי שחותר באופן מודע לכך. המשמעות היא מרחיקת לכת: כל אחד מאתנו יכול להיות מיסטיקן אם רק ירצה.

התובנות של אגמבן בפרשנותו לאריסטו חשובות להבנת התהפוכות בחייו של כל יצור תבוני מודע באשר הוא. כך למשל כותב אגמבן על קטע מסוים מתוך 'על הנפש' לאריסטו (*De anima*, b417, 2-16) ומעניק לו תרגום, פרשנות רעננה ויותר משמץ של צביון מיסטי, אף שבתרגומים ובפרשנויות הקיימים קשה להבחין בצביון זה. להלן שני התרגומים העבריים של אריסטו כפי שהתפרסמו בדפוס:

גם מצב-הסבל (ההפעלות) אינו אחד בפשיטות, כי יש בו מצד אחד התבטלות על ידי הניגוד, ומצד אחר יותר מזה: שמירת מה שיש רק בכח על ידי מה שיוצא בפועל ודומה לו [...] כי למסתכל נעשה מי שיש לו הידיעה (בכח) ובוה או שאין שינוי העצם, כיון שהוא הולך לקראת עצמו והשלמתו, או שהשינוי הוא ממין אחר (אריסטוטלס תש"ט: עח).

'היפעלות' אינה חד-משמעית, כי באופן אחד היא מעין כליון [של מושא] על-ידי ניגודו; ואלו האופן האחר הוא יותר שימור מה שנמצא בכוח על-ידי מה שנמצא במימוש-סופי – כלומר, על-ידי מה שדומה לו [...] כי מה שהוא בעל-ידע נהפך אכן למעייץ, אבל אי אפשר שבכך השתנה, כי התפתחותו הינה לתוך עצמו, לקראת המימוש הסופי – [שאם לא כן] יהיה זה סוג שונה של השתנות (אריסטו 1989: 42).

אגמבן מבין את המקור היווני כדלקמן:

לסבול אינו מושג פשוט, אבל אחת המשמעויות היא שמדובר בכליון מסוים באמצעות ניגודו. משמעות אחרת היא שמדובר בשימור (גאולה) של מה שבכוח על ידי מה שנמצא במימוש (בפועל) ובעצם דומה לו [...] כי מי שהוא בעל ידע [בכוח] הופך בשעת מימוש [הידע] למי שמתבונן, ובכך או שהדבר אינו שינוי כלל – שהרי מדובר כאן במתנה שהעצמי נותן לעצמו – או שזה שינוי מסוג אחר (Agamben 1999: 184).

בהקשר שבו אגמבן מביא את דברי אריסטו, יש להבין אותם כך: המצבים שאנו מתנסים בהם בהיותנו יצורים תבוניים משתרעים בין שני קטבים, האחד הוא הפוטנציאל של

המצב והשני הוא המימוש – אנו נמצאים תמיד במקום כלשהו בין שני הקטבים האלה. אם אתה סובל אתה נמצא במצב המנוגד למצב אי-סבל שבו התנסית קודם לכן, אבל בעת ובעונה אחת, מה שהיה ממומש קודם קרי, אי-הסבל, לא נעלם אלא הופך כעת, במצב העכשווי של הסבל, לפוטנציאל הממתין למימושו. במילים אחרות, סבל או אי-סבל דומים זה לזה מבחינה מהותית – כפי שכל אחד יודע, אין מצב של סבל המוציא לחלוטין את ניגודו, ולכן ההבדל ביניהם הוא הבדל כמותי ולא איכותי. להדיוט נדמה הסבל כהיעלמות האושר, היעדר תשוקה כהיעלמות התשוקה, וגם להפך – ההנאה כהיעלמות אי-ההנאה, האהבה כהיעלמות אי-האהבה. אבל כשאדם סובל או כשהוא חסר תשוקה, או לחליפין כשהוא נהנה או משתוקק, הוא בעצם משמר את המצב המנוגד כפוטנציאל הנמצא בהמתנה למימוש. הוויית היצור התבוני המודע נעה אפוא תמיד בין שני קטבים, ממש כפי שקיומו הוא מצב שבמקדם או במאוחר יחלוף. מעניין שאגמבן אינו מרחיב את תחולת הדיאלקטיקה של הפוטנציאל ואת מימושו לקיום ולא-קיום (מוות), מה שהיה מעניק צביון מיסטי ברור לטיעון, שהרי הוא היה מבליע הנחה שיש פוטנציאל לממש סוג מסוים של חיים גם לאחר המוות. בין כך ובין כך, אגמבן גורס שכאשר אדם אומר את המילים 'אני יכול', מבלי לצרף להן פעולה כלשהי, הוא בעצם מאפיין את קיומו כיצור תבוני שיש לו פוטנציאל להיות או שלא להיות, לעשות או שלא לעשות, וכמובן להיות או למות.

חשוב לזכור שההבחנה בין 'מקאם' ל'חאל' בחיבורים הסופיים אינה חדר-משמעית, אבל בדרך כלל התחנות מבטיחות מידה מסוימת של יציבות. לאחר שהמיסטיקן חותר להשגת תחנה מסוימת, יש שהוא מצליח לייצב את עצמו באותה תחנה ומתכוון להתקדם אל התחנה הבאה – כל תחנה היא מעין נדבך המאפשר הוספת נדבך נוסף, נעלה יותר. יש הגיון רב בתיאור הזה: אדם שהחליט להתחיל במסע המיסטי ('תובה'), מתחיל להיאבק ביצריו הארציים, ואם הוא מצליח לייצב את עצמו בתחנה של ריסון היצרים ('מג'אהדה'), הוא לא יתקשה ככל הנראה להוסיף נדבך נוסף, כמו התרחקות מחברת בני אדם ('עזלה'), ולאחר מכן לדבוק בשתיקה ('סמת') וכך הלאה. השגת כל תחנה מייצבת אותו במסלול ההתקדמות ומאפשרת לו לחתור ביתר קלות לתחנה הבאה. באשר למצבים, מובאת באנתולוגיה אמירה מפי אל-ג'ניד הממצה את טבעם: 'מצב הוא חוויה ('נאזלה') היורדת אל הלב ואינה נמשכת' (עמ' 192). דהיינו, המצב המיסטי הוא נוזל ואינו קבוע ועלול להיעלם בכל רגע, ועל כל פנים, הופעתו או היעלמותו אינן בשליטת האדם.

למרות האמור לעיל, אין הסכמה בין המחברים הסופים על אופיים של ה'מקאם' וה'חאל', ולעתים הם טוענים שהם משתלבים זה בזה, עד כדי העלאת האפשרות שבכל תחנה יש יסוד של מצב, ובכל מצב יש יסוד של תחנה. יתרה מזו, המעיין בכתבים הסופיים מקבל לעתים את הרושם שכל תחנה או מצב הם בסופו של דבר מיקרוקוסמוס

של הדרך בשלמותה. טוב עשתה סבירי שהביאה באנתולוגיה את דבריו של אבו חֶפֶס שהאב אל־דין עֶמֶר אל־סֶהְרֶרְדִי (מת 1235):

בין המונחים 'מצב' ו'תחנה' יש אי־בהירות רבה, ואמירות המורים הרומזות לעניין זה שונות זו מזו. אי־בהירות מקורה בכך שאכן השניים דומים זה לזה ונכנסים זה לתחומו של זה: יש דבר הנראה לאלה כמצב, ולאחרים כתחנה. כיוון שתחומי השניים מתערבים זה בזה, שתי הראיות נכונות; ובכל זאת, מאחר שעל דרך המבע והמינוח נבדלים הם, עלינו לציין כלל כלשהו שיבדיל ביניהם. [לפיכך נאמר:] המצב נקרא מצב (חאל), כי הוא משתנה; ואילו התחנה נקראת תחנה (מקאם), כי היא יציבה וקבועה. יש שדבר הנקרא 'מצב' הוא באמת כזה, אך סופו שהוא הופך ל'תחנה'. למשל: יש ובפנימיותו של אדם ניעור הדרחף לחשבון נפש, אלא שתכונות הנפש גוברות עליו, והדרחף הזה חולף; אך אז הוא [הדרחף] שב, ושוב חולף וחוזר חלילה. כל עוד חשבון הנפש הוא מצב מתהפך, חוזר האדם ומקבל על עצמו לקיימו, אך תכונות הנפש מעכבות בעדו; עד שמגיע אליו סיועו של האל הנדיב, ובזכותו גובר אצלו מצב חשבון הנפש, וסופה של הנפש שהיא נכנעת ומקבלת את מרותו. משהשתלט חשבון הנפש על הנפש, הוא נעשה מוכר ויציב כמקום ההולדת, אזי הוא נהיה לתחנה, ואותו אדם, שהיה ב'מצב' של חשבון נפש, עומד עתה ב'תחנת' חשבון הנפש (עמ' 193-194).

הביקורת המובלעת בדברים דלעיל כלפי דגם השלבים של הדרך המיסטית, ובעונה אחת אי־היכולת להתנער לחלוטין מאותו דגם, מעידות על הצורך האנושי לתבנת תהליכים נפשיים ולתת להם ביטוי בלשון, גם אם הנטייה הטבעית היא לדחות על הסף כל ניסיון מסוג זה. מדובר בפרדוקס מובנה שהוא פועל יוצא של היות האדם יצור תבוני חברתי שאינו יכול להתייחס אל עצמו ולראות את העולם אלא מבעד ללשון, שהיא במהותה מערכת רציונלית ומתבנתת. יותר מאלף שנים לאחר שהחל הפולמוס בחיבורים הסופיים על הדרך אל האלוהים, אנו עדים לפולמוסים דומים הנוגעים לניסיונות לתבנת תהליכים נפשיים לדגמים ובאותה עת לדחות אותם. אחד הניסיונות המפורסמים העשוי להשליך אור על תאוריית השלבים של החוויה המיסטית, כרוך בשאלת המוות ובתגובה אליו. בשנת 1969 פרסמה הפסיכיאטרית אליזבת קובלר־רוס (Kübler-Ross, 1926-2004) את הספר שבו הציגה את דגם חמשת השלבים להתמודדות נפשית עם המוות ועם מצבי אבל ואובדן (הכחשה, כעס, מיקוח, דיכאון, קבלה) (Kübler-Ross 1969). עד מהרה נהפך המודל לנכס צאן ברזל

של התרבות הפסיכולוגית הפופולרית, עד כי רק מעטים מחוץ לחוגים המקצועיים מזכירים שמחקרים שהתפרסמו בארבעים השנים האחרונות הראו שתחושות של בני אדם החיים בצל המוות הן תהליכים פתוחים וסבוכים שאינם כפופים לתבניות או למודלים כלשהם. בהקדמה למהדורה חדשה שיצאה לאור במלאות ארבעים שנה למהדורה הראשונה של הספר, אחד החוקרים בתחום, פרופ' אלן קילהיר (Kellehear), מנסה להסביר שהפופולריזציה של המודל עשתה עוול לקובלר-רוס, שכן היא מעולם לא דיברה על שלבים קשוחים אלא 'הזהירה שוב ושוב שהשלבים המופיעים במודל לפעמים חופפים, לעתים מתרחשים בעת ובעונה אחת, כל שכן שתגובות או תחושות מסוימות אינן מתקיימות תמיד' (Kübler-Ross 2009: ix). קצת יותר מחודש לפני מותה, התוודתה קובלר-רוס עצמה בפני קוראיה: 'עכשיו אני יודעת שהמטרה של חיי היא יותר מהשלבים הללו. התחתנתי, ילדתי, נולדו לי נכדים, כתבתי ספרים ונסעתי. אהבתי ואיבדתי, ואני הרבה יותר מאותם חמישה שלבים. וכך גם אתם. זה לא רק ידיעת השלבים. זה לא רק החיים שאבדו אלא גם החיים שנחיו' (Kübler-Ross 2005: 216). יותר מכול מעידים הדברים דלעיל של אל-סהרורדי וקובלר-רוס על אי-יכולתו של האדם התבוני להימלט מן הכלא הלשוני שהוא נתון בו ועל הצורך הבלתי נשלט של בני אדם לקטלג, לתבנת, להציע מודלים ולכפות משטר וסדר על חיי הנפש. הדיאלקטיקה בין 'עקל' ל'קלב', שמציעים החיבורים הסופיים, עשויה לספק מפתח נוח, אבל ברור שגם היא ניסיון תבוני לשוני חסר תוחלת להתמודד עם הוויה לא-תבונית. באחת האמירות הסתומות שלו כתב אל-נפרי: 'הוא [אללה] אמר לי: מי שמודע להימצאותו של מסך חוצץ, נמצא על סף ההתגלות' (אל-נפרי 1934: 53). בפרשנותו לאל-נפרי, מספק אל-תלמסאני את ההסבר הזה: 'הנפש היא המסך החוצץ, ומי שמצליח להשתלט עליה, מגיע להתגלות' (אל-תלמסאני 1997: 286). לא ברור אם אל-נפרי חשב שהלשון היא מסך החוצץ בין האדם התבוני לבין ההוויה האלוהית, או אם אל-תלמסאני ראה בלשון חלק בלתי נפרד מן הנפש שיש לדכאה, אבל שניהם היו בוודאי מודעים להיותו של הידע הנרכש מכשול המטרפד את הראייה המיסטית. אמירתו של אל-נפרי דלעיל היא האמירה השנייה בפרק העוסק במסך החוסם את הראייה, אמירה הבאה מיד לאחר אמירה סתומה לא פחות: 'הוא [אללה] עצר אותי ואמר לי: הבערות היא מסך החוסם את הראייה והידע הוא מסך החוסם את הראייה. אני הגלוי שאינו מסך ואני הנסתר שאינו נגלה'. אל-תלמסאני מפרש: 'המשמעות היא שבכל הקשור לראייה, אין מקום לבערות או לידע. בכל מקום שיש ידע או בערות יש מסך חוצץ ואין ראייה'. באמירותיו הסתומות של אל-נפרי יש לא מעט רמזים שלדעתו הידע או היעדר הידע אינם רלוונטיים לידיעה המיסטית. מדוע אין הוא מקונן בצורה ישירה ובוטה על הלשון שבלעדיה אין כל ידע? ויטגנשטיין, אגמבן ואדונוס מספקים אולי את התשובה: כל קינה על הלשון מצריכה הסתכלות חוץ-לשונית, אך האדם התבוני אינו מסוגל לעשות זאת, שכן הוא אינו יכול להסתכל על העולם אלא מבעד ללשון.

אהבה, כמיהה, שירה, 'תרגום' ותרגום

פרקי האהבה והחשק ('חב', 'מחבה', 'הוא', 'עשק') הם מן הפרקים היפים ביותר בספרות הסופית. סבירי שיבצה בפרק הרביעי בחטיבה השלישית (עמ' 219-231) קטעים מתוך חיבורים של אל-קשירי, אל-סראג' אל-טוסי ואבן אל-ערבי, שנזכרו לעיל, וכן מתוך כתביהם של אבו סַעַד אל-ח'דג'ושי (מת 1016), אבו עבד אל-רחמן אל-סלמי (מת 1021), אבו נַעִים אל-אספהאני (מת 1038) ונג'ם אל-דין כַּפְּרָא (מת 1221) ובתי שירה של עמר אבן אל-פאָרַד (מת 1235). אחד מפרקי האהבה המרשימים ביותר, הן במבנהו הרטורי הן בסוג החומר המובא בו, הוא פרק האהבה באגרת של אל-קשירי. באנתולוגיה מובאים רק שני קטעים קצרים מתוך הפרק. קטעים אלו אינם מאפשרים לעמוד על מבנה הפרק, מבנה שבעזרתו המחבר מצליח להציג את מהות האהבה הסופית, ובאותה עת שלא להעלות עליו את חמתם של החוגים האורתודוקסים. מדובר במלאכת מחשבת של מיסטיקן שהתנסויות אקסטטיות לא היו זרות לו, אך הוא ביקש בכל מאורו לפשר בין הפרטי לחברתי, בין האישי לקולקטיבי ובין האקסטטי למוסרי, וכל זאת מתוך דבקות חד-משמעית באסלאם. אל-קשירי מפגין יכולת מופלאה לגשר על פער שדומה שאי אפשר לגשר עליו בין הדת הממוסדת, שאינה יכולה בלי חיי העולם הזה, לבין החוויה המיסטית, הדוחה כל מסגרת רציונלית של כאן ועכשיו. בד בבד חש הקורא בשיעור ההקרבה הנדרש מן המיסטיקן האקסטטי המתעקש להמשיך ולהשתייך לעדה המוסלמית. לא לשווא מכונה אל-קשירי 'אל-ג'אמע בִּין אל-חֻקָּה ואל-שְׂרִיעָה', דהיינו, מי שהצליח לגשר בין הסופיות לאסלאם הממוסד.⁷

בפרק על הכמיהה ('שוק'), סבירי מביאה שיר של אבן אל-ערבי מתוך תַּרְגֻּמָּאן אל-אַשְׁוָאק ('מתורגמן התשוקות'), וכן את פרשנותו של המחבר עצמו (עמ' 240-241). לפני שנעסוק בתרגום השיר, בפרשנות המלווה אותו ובקובץ השירה המיוחד הזה בכללותו, חשוב להדגיש שיש באנתולוגיה תרגומים לא מעטים של שירה סופית, והרבר הצריך ללא ספק מאמץ מיוחד מצדה של העורכת-המתרגמת. מיוחדות לשירה יכולת ללכוד ו'לתרגם' את החוויה המיסטית בדיוק רב יותר מאמנויות אחרות. כאשר מדיום מסוים מנסה לבטא תופעה חמקמקה כמו החוויה המיסטית, מתבקשת שאלה על כשירותו לעמוד במשימה. במקרה שאנו עוסקים בו, השירה כמדיום לביטוי חוויה מיסטית, שאלה זו כמעט מיותרת. הזיקה בין שני תחומי העל שלהן – האמנות והדת – הדוקה. המשורר העיראקי ג'מיל סַדְקִי אל-נְהַאזִי (1833-1966) גרס שהאמנות 'היא מן הדברים שהדתות עושות אותם להכרחיים' (אל-זהאוי 1972: א, עמ' 304).

7 לתרגום פרק האהבה מתוך האיגרת של אל-קשירי, ראו אל-קשירי 1999: 29-34. לניתוח המבנה הרטורי של הפרק, ראו: Snir 1999: 131-159.

באחד ממכתביו כתב הסופר והמשורר האנגלי ד"ר לורנס (Lawrence, 1885-1930):
'רק איש דתי, נורא דתי, יכול להיות אמן' (רות תשל"ג: 223). על פי דבריו של החוקר
חיים יהודה רות, גם לדת וגם לאמנות שותפה 'האמונה בעולם רוחני שזן ותומך את
עולם החיים הרגיל' (רות תשל"ג: 24). הזיקה בין הדת לשירה באה לביטוי, למשל,
ביצירתם של המשוררים המטפיזיים האנגלים מן המאה השבע-עשרה, והיא ניכרת
גם באסכולות ספרותיות כמו האסכולה הרומנטית. יש גם המזהים בין החוויה הדתית
לחוויה הפיוטית, עד כדי טענה שהדת זקוקה לשירה כדי להיות 'מתורגמת' למילים,
ומובן שיש קווי דמיון בין החוויה העומדת בבסיסו של שיר כלשהו לחוויה הדתית
האינטנסיבית ביותר, דהיינו, החוויה המיסטית. בשני המקרים זירת החוויה היא נפש
היחיד, ויש בעיה בביטוי החוויה. כלומר, יש פער בין החוויה שהמשורר מתנסה בה
למילים ה'מתרגמות' אותה – השיר הכתוב – כמו שיש פער בין חווית המיסטיקן
למילים החיוורות המבטאות אותה. יש אף מי שמוצא דמיון בין החוויה המיסטית
לתהליך היצירה הפיוטית. דמיון זה נשען על מהותן הרגשית של שתי החוויות.
לכן יש הגורסים שהביטוי הלשוני של חוויות אלו חייב לבוא רק לאחר שהסערה
הרגשית שככה, כהגדרתו המפורסמת של המשורר הרומנטי האנגלי ויליאם וורדסוורת'
(Wordsworth 1770-1850) את השירה: 'התפרצות ספונטנית של רגשות עזים, מקורה
בריגוש שנוכחים בו מתוך שלוה' (Wordsworth 1965: 460), או כפי שהדבר בא ליד
ביטוי במילותיו של נתן זך:

כְּשֶׁהֲרִגְשׁ דוֹעֵךְ, הַשִּׁיר הִנָּכֹן מִדְּבַר.
עַד אֲזַדְבֵּר הֲרִגְשׁ, הַשִּׁיר הָאֲחֵר.
עֲכָשׁוּ הַגִּיעַ הַזֶּמֶן לַשִּׁיר הִנָּכֹן לְדְבַר.
(זך 1983: 68)

מאחר שבמקום אחר עסקתי בנושא באריכות, אעיר כאן רק שמשוררים ערבים במאה
העשרים, בעיקר בעלי הנטיות המיסטיות שבהם, עסקו בשאלת הזיקה שבין תהליך
היצירה לשלבי החוויה המיסטית, והמשורר סלאח עבד אל-ספור, שנזכר לעיל,
אף גיבש תאוריה הרואה ביצירה הפיוטית תהליך מקביל לזה שבחוויה המיסטית
(Snir 2006: 91-116).

לאחר הקדמה קצרה זו על 'תרגום' החוויה הפיוטית והמיסטית למילים, ראוי
אולי להעיר הערה על תרגום ממשי ועל אסטרטגיות התרגום מערבית לעברית. תרגום
שירה מחורזת ושקולה מחייב החלטה עקרונית אם לאמץ משקל וחריזה גם בשפת
היעד, או לוותר מראש על החתירה ליצור תבנית פואטית מקבילה לזו שבשפת המקור.
ההחלטה אינה פשוטה: ויתור מראש על תבנית המקור והקפדה על תרגום מילולי

מדויק של מכלול ההשתמעויות הסמנטיות עלול להחסיר איכויות מהותיות של שירה באשר היא שירה, בוודאי כשמדובר בשירה הערבית הקלסית. הניסיון מראה שאימוץ שיטה זו בתרגום שירה שקולה ומחורזת עלול לעורר תמיהה מצד הקורא, אם אפשר בכלל להתייחס לתרגום כזה כאל שירה. למשל, חזרות ומילים נרדפות שבמקור הערבי עשויות לעורר בקורא הנאה אסתטית מאבדות את איכויותיהן בתרגום. עם זאת, החלטה עקרונית לנסות לחקות את המשקל והחריזה שבמקור, או לחליפין לנהוג בגישה חופשית ולפצות על היעדרם בלשון היעד באמצעים אמנותיים אחרים, עלולה להביא לעתים לתרגום מלאכותי המחפש את הקישוטים בכל מחיר, ובעקבות כך משלב בטקסט משמעויות שאינן במקור. העיסוק בתרגום שירה, כבר עשרות שנים, לימד אותי שיש להתמודד עם הבעיה הזאת בזהירות רבה. כל שיר דורש אסטרטגיה אחרת, ועדיף שלא לגשת לתרגום שירה בתפיסה חד-משמעית של עשה ואל-תעשה. לא פעם התבקשתי לתרגם שירה ערבית שקולה ומחורזת והסברתי מדוע התרגום יעשה שירות רע, לא רק לשירה אלא גם לתרבות הערבית בכלל, ולכן עדיף להסתפק בפרפרזה או בתרגום בתים בודדים ואפילו חצאי בתים. לא פעם אף ויתרתי על תרגום שיר רק מפני שהתקשיתי לתרגם משפט או חלק משפט תרגום משובע רצון. יש אפוא להתאים את האסטרטגיה התרגומית לטקסט ולא לכפות על טקסטים שונים תפיסה אחידה. יש שירים שרצוי לתרגמם במדויק ולהימנע מלהעמיס עליהם משמעויות עודפות, גם אם הדבר כרוך בויתור על משקל וחריזה. לעומתם, בתרגומם של שירים הבנויים על רטוריקה קישוטית, רצוי לפצות ברטוריקה חלופית, כדי לנסות ולהעביר לקורא ולו שמץ מן המטען הרטורי שבמקור. רק לעתים רחוקות אפשר למצוא תרגום שירה ערבית שקולה ומחורזת כתבנית עברית נאה ואמינה, תרגומים כאלה הם בדרך כלל מעשה ידי של מתרגם מחונן בעל רגישות פיוטית גבוהה והבנה מעמיקה של המקור. תרגומו דלעיל של המשורר זכאי אהרון לבתיו של אבן אל-ערבי הוא לדעתי ניסיון מוצלח בכיוון זה. מאז צמיחת פואמת הפרוזה בשירה הערבית בחצי השני של המאה העשרים, וביתר שאת בעשורים האחרונים, אפשר לתרגם שירה ערבית לעברית בדיקנות יחסית מבלי להחסיר השתמעויות סמנטיות או רטוריות בסיסיות, ותרגומו של ששון סומך לקובץ השירים של המשוררת המצרית אימאן מרסאל (נולדה 1966) מוכיח זאת (מרסאל 2009).

בתרגום השיר השלם של אבן אל-ערבי מתוך תרג'מאן אל-אשואק, בחרה סבירי להקפיד על חריזה. הנה למשל תרגומה לשני הבתים הראשונים:

כְּשֶׁרָאָה לְבִי אֶת אוֹר הַבֶּרֶק בּוֹרֵק בְּמִזְרָח, יָצָא לְמִזְרָח;
לוֹ הִבֵּהִיק בְּמַעְרָב, בְּמַעְרָב הָיָה אֶזְרָח
אֶל הַבֶּרֶק הַמְבִּזֵּיק לְבִי יוֹצָא;
בְּאַרְצוֹת וּמְקוֹמוֹת אֵינִי רוֹצָה.

מיסטיקה מוסלמית בין חוויה, לשון ותרגום

המקור הערבי הוא כדלקמן:

رَأَى الْبَرْقَ شَرْقِيًّا فَحَنَّ إِلَى الشَّرْقِ وَلَوْ لَاحَ غَرْبِيًّا لَحَنَّ إِلَى الْغَرْبِ
فَإِنْ غَرَامِي بِالْبَرِّيْقِ وَلَمَحْهُ وَلَيْسَ غَرَامِي بِالْأَمَاكِنِ وَالتَّرْبِ

הניסיון להעמיד תרגום עברי מחורז גרם לסטיות בעלות משמעות מן המקור הערבי. להלן אביא רק את המרכזיות שבהן: דלת הבית הראשון אינה מזכירה את הלב, אך המתרגמת נטלה חירות פרשנית שאין לה כל עוגן בטקסט, חירות הנובעת מתפיסה שגויה בדבר מהות השירה והתרגום; זיהוי הכינויים הנסתרים, ובמקרה זה זיהוי הכינוי הנסתר עם הלב, אינו מתפקידי המתרגם, ועל כל פנים הוא גרר כאן שימוש מיותר בביטוי 'יצא לבי' שהרחיק את התרגום עוד יותר מן המקור; הבית הראשון גם אינו מדבר על אור או על ברק ש'בורק', ובוודאי שאינו מדבר על היות הלב 'אזרח' במערב – המילה 'אזרח' נבחרה מן הסתם רק בשל החרוזה ל'מזרח', והמסתפק בתרגום ורואה בבית השני את המילה 'ארצות' עלול, רחמנא ליצולן, לקבל את הרושם שיש כאן התמודדות מסוימת עם אתגר 'האוריינטליזם' מבית מדרשו של אדוארד סעיד. הבית השני סובל מן הבחירות המיותרות בבית הראשון, ומי שקורא את שני הבתים האלה בתרגום בלבד 'זוכה' בפרשנות המרחיקה את הקורא מן המקור מעבר להתרחקות המתחייבת מכל תרגום באשר הוא תרגום. תרגום שאינו מבקש לפצות בחריזה, ובכל זאת ממקם כל דלת וכל סוגר בשורה נפרדת; תרגום המביא בחשבון את הקרבה הבסיסית בין הערבית לעברית ואף חותר להעביר משהו מן הקישוטים באמצעות שינוי סדר המילים ושימוש בלשון רבים במקום בלשון יחיד, ובאותה עת נמנע מלהעמיס על עצמו השתמעויות יתרות, עשוי להראות כדלקמן:

אֶךְ רָאָה אֶת הַבֶּרֶק בְּמִזְרָח, נִכְסֵף אֶל הַמִּזְרָח
וְלֹו הוֹפִיעַ בְּמַעֲרָב, אֶל הַמַּעֲרָב הָיָה נִכְסֵף
אוֹהֵב אֲנִי אֶת הַבֶּרֶק וְהַכֹּזֵקוֹ,
אֲנִי אוֹהֵב קְרָקְעוֹת וּמְקוֹמוֹת.

לתרגום בתי השיר באנתולוגיה שלפנינו נלווה כאמור תרגום הפרשנות, ובלשון המעטה אפשר לומר שמוטב היה שלא להביא אותו בצורה מקוטעת, לא ברורה ורשלנית כל כך. ועוד: חסרה גם התייחסות כלשהי לנסיבות המעשה הנדיר הזה, לפחות בתולדות השירה הערבית, שבו משורר מחליט לפרש את שירתו. להלן אביא בקיצור נמרץ את השתלשלות האירועים על פי עדותו של אבן אל-ערבי עצמו בהקדמתו לפרשנות השירים. מאחר שאין עדויות חיצוניות לאירועים האלה, מלבד עדות המשורר עצמו,

אין להוציא מכלל אפשרות ש'מיטב השיר כזבו', דהיינו, שלא היה להתרחשויות האלה, או לפחות לכמה מהן, כל בסיס במציאות, ושלבן אל-ערבי 'המציא' את ההתרחשויות האלה כדי להצדיק את הפרשנות שהחליט לכתוב לשירים במטרה למנוע את האפשרות להציגו כמי שלא היה יכול לרסן את יצוריו.

בשנת 598 להג'רה, היא שנת 1201 לסה"נ, עלה אבן אל-ערבי לרגל למכה והתארח אצל חבורת מלומדי הלכה. לאחד מהמלומדים, זאהר בן רסֶתֶם, הייתה בת יפהפייה, אל-נזאם שמה. התוצאה של המפגש בין השיח' בן השלושים ושבע, שכנראה הגיע למשבר גיל העמידה, לנערה הצעירה, שגילה לא עלה ככל הנראה על ארבע עשרה, הוליד קובץ שירה שהמשורר כינה אותו תרג'מאן אל-אשואק: 579 בתי שירה, מחולקים לשירים קצרים, ובהם בין שניים לעשרים בתים בשיר. שמעו של קובץ השירה הזה, השונה לחלוטין מכל כתביו האחרים של אבן אל-ערבי, הגיע למרחקים, ואחד מחכמי ההלכה בעיר חלב הזעיף פנים כאשר גילה בקובץ שירים ארוטיים, כמה מהם נועזים ביותר. שמועות התרוצצו שבמסווה של אדיקות דתית, עסק אבן אל-ערבי בפריצות ובהפקרות מוסרית. כשהגיעו השמועות האלה לאבן אל-ערבי עצמו הוא גמר אומר להפריך אותן ועשה מעשה, שככל הידוע לי, אינו מוכר בהיקפו בתרבות הערבית, ונדמה לי שהוא נדיר גם בתרבויות אחרות: הוא כתב פרשנות מפורטת לשיריו ובהקדמה הדגיש שכל התיאורים האירוטיים בשירים אינם אלא אלגוריה לאהוב האלוהי. מדוע עשה זאת? אבן אל-ערבי הסביר שנקט דרך זו כדי ששיריו ימצאו נתיבות ומסילות אל לבבות האנשים. הוא גם הוסיף אזהרה: כל הקורא בשירים ובדמיונו עולים חזיונות של פריצות, זקוק לרחמי אלוהים, שכן לא הייתה כל כוונה מלכתחילה להציג בשירים משמעויות ארוטיות גשמיות כלשהן. כך, למשל, כדי לפרש את חצי הבית הארוטי הטעון 'לְמִיֵּאָא לְעֶסֶאָא מְעֹסֹל מְקַבְּלָהָ' המופיע באחד הקטעים (אבן אל-ערבי 1966: 168) [מהדורה משולבת של השירים והפרשנות גם יחד], שאפשר לתרגמו תרגום חופשי מאוד ל'שפתייה שחומות, הן מגרות, נשיקות פיה דבש', מתפתל אבן אל-ערבי הפרשן בעקבות אבן אל-ערבי המשורר ומסביר שהכוונה ל'חכמה אלוהית מאותם מראות [עליונים], [המשורר] תיאר אותה כבעלת שפתיים שחומות, רמיזה לדברים הנסתרים שלו שטעמם מתוק'. כל המתמצא בשירת האהבה הערבית הארוטית מבין שבארבע המילים האלה בערבית, המרכיבות שלושה משפטים עצמאיים, מתאר האני הדובר מפגש סוער עם אהובתו. התיאור התמציתי והחושני של הנשיקות המקדימות את המפגש מותיר פערים ואי-מוגדרויות שהקורא מתבקש למלאם, והדמיון אינו יכול שלא להפליג מעבר לאופק ההשתמעויות המילוליות. פרשנותו של אבן אל-ערבי במקרה זה מאולצת ודלה כל כך שלא נותר לנו אלא להסכים עם אחד החוקרים ולטעון שהיא שייכת לאותם קטעים בקובץ, שהפרשנות שמספק להם אבן אל-ערבי אינה משכנעת בלשון המעטה (מחמוד 1984: 87).

למעשה, בפרשנותו לשירים ובדבריו בהקדמה לפרשנות, אבן אל-ערבי מטיל צנזורה על הקוראים וכופה עליהם קריאה אחידה שבמסגרתה השירים רומזים לאהוב האלוהי ולו בלבד. לו היה אבן אל-ערבי מבקש להתקבל היום ללימודים מתקדמים באחד מהחוגים לספרות באוניברסיטאות בעולם המערבי, וגם בישראל, לאחר שתאוריות המקדשות את תפקיד הקורא בגיבוש משמעות הטקסט היו לנכס צאן ברזל של ביקורת הספרות, יש להניח שהיה נדחה על הסף ונחשב לראקציונר. למרות זאת, לדידי אין ספק שבשירי תרג'מאן אל-אשואק כיוון אבן אל-ערבי אל האהוב האלוהי, אולם בפרשנותו הוא נכשל לא רק בהבנת 'כוונת' המשורר (כלומר בהבנת כוונתו שלו עצמו) אלא גם בהתעקשותו לכפות פרשנות רציונלית על שירים שנבעו מהיפעמות אקסטטית, בין שהנערה שפגש במציאות או בדמיון שימשה לו מדיום לאהוב האלוהי, בין שהוא נמשך אליה משיכה חושנית ארצית. מסורות מיסטיות בעבר ובהווה אינן רואות כל פסול בתהליך סובלימציה שראשיתו באהבה גשמית ושיאו במגע עם האלוהי. כך או כך, אבן אל-ערבי מספר שבעקבות הפרשנות ביקשו המשמיצים מחילה על שייחסו לו כוונות לא טהורות. חשוב לזכור שלכל בית בקובץ הקצה אבן אל-ערבי פרשנות מפורטת ולא פשוטה, אבל למרבה הצער, בפרשנות שהובאה באנתולוגיה תלשה סבירי משפטים מתוך המכלול השלם, בדרך כלל משפטים קלים להבנה לכאורה, ותרגמה אותם מבלי לייחס אותם לבתים מסוימים, והתוצאה מעיבה על הספר כולו. עמודים 240-241 ראוי שיעלמו מן האנתולוגיה היפה הזאת – אפשר אולי להדביק אותם זה לזה והאנתולוגיה תצא נשכרת.

בחטיבה השלישית מוקדש פרק לנושא ההיפעמות ('יג'ד') (עמ' 253-260), לאותו מצב אקסטטי של תחושה עזה ולוהטת לאל שהסופים נוהגים לבטא אותו בטרמינולוגיה של אהבה ארצית, כפי שעשה אבן אל-ערבי בבתיים דלעיל. מצב זה יכול להוביל לאובדן ההכרה ולשיכרון, עד כדי כך שלעתים מי שמצב זה אווזו בהם נדמים למשוגעים. יש הבחנה בין היפעמות על דרך העמדת הפנים ('תואג'ד') להיפעמות ספונטנית. שוב מפתיעים הטקסטים הסופיים באבחנות מדויקות של נכבי נפש האדם, עד כי קשה להתייחס בזלזול למלומדים הגורסים שאפשר אולי לייחס את שורשי מדע הפסיכולוגיה המודרני לחוגי הסופים הקדומים. כך למשל מובא בשם הנביא שאין כל פסול בהעמדת פנים אם המטרה היא להגיע למצב רצוי. היפעמות אמיתית היא זו האוחזת בך מבלי שתתכוון, אבל המשתוקק להיות במצב זה יכול להעמיד פנים שהוא במצב של היפעמות, והדבר עשוי לזרז את ההיפעמות האמיתית. כאישור לכך אל-קשירי מביא אמירה של הנביא מוחמד המעודד בני אדם לבכות על חטאיהם בעולם הזה: 'בכו, ואם אינכם בוכים, העמידו פני בוכים' – הסופים הבינו ככל הנראה שהמוח האנושי מתקשה להבחין בין בכי או צחוק ספונטניים לבין בכי או צחוק מלאכותיים. המעמיד פני צחוק, סופו שייכנס למצבו של הצוחק הספונטני, והמעמיד פני בוכה –

יבכה כאילו הוא בוכה באופן טבעי. אגב, זהו הבסיס לסדנאות הצחוק שנזכרו לעיל, שמשותפותיהן מאשרים את אבחנות הסופים. מקום נרחב יש בספרות הסופית גם לאמירות האקסטטיות שהמיסטיקן פולט ברגע ההתעלות המיסטית ('שטחאת', עמ' 261-269). לאל-חסינ בן מנצור אל-חלאג' יצא מוניטין שבאחד מרגעי ההיפעמות זעק 'אני האמת' (אללה), אמירה שנחשבה לכפירה. המסורת מספרת שבשל כך הוא הוצא להורג, אבל המחקר הוכיח שלא בשל דברי הכפירה האלה הוא נידון למוות אלא משום שסיכן את הסדר החברתי והפוליטי.

בחטיבה השלישית מובא גם פרק על 'מצבים קוטביים' (עמ' 196-210): 'כל מצב נפשי או מיסטי', כותבת סבירי, 'מלווה בהיפוך הקוטבי שלו: ללא אבחנה זו לא תהיה הצגת המצבים והתחנות שלמה' (עמ' 196). במבט ראשון דומה שיש זיקה בין מצבים קוטביים אלו לבין תפיסת הפוטנציאליות אליבא דאגמבן שהוצגה לעיל, אבל כאשר בוחנים את המצבים האלה ברור שהניסוח שבחירה סבירי אינו מדויק. לא מדובר במצבים קוטביים שהאחד נוגד את רעהו, אלא בשני מצבים המתאחדים איחוד מעין אוקסימורני ומעצימים זה את זה. להדגמת המצבים הקוטביים מובאת המעשייה על ד'יבה וחדור' (היעדרות ונוכחות): שליח נשלח אל אבו יזיד אל-בסטאמי ומשהגיע אל ביתו וביקש לראותו, שאל אבו יזיד את השליח: 'מיהו אבו יזיד? היכן אבו יזיד? גם אני מחפש את אבו יזיד'. אבו יזיד עצמו היה אפוא במצב של היעדרות — הוא לא הרגיש את עצמו ואת הסובבים אותו ('ד'יבה'), ובעת ובעונה אחת במצב של נוכחות — חש בנוכחותו של האהוב האלוהי ('חדור'). ולכן כאשר הלך השליח אל מי ששלחו וסיפר לו שפגש את אבו יזיד ושהוא בעצם משוגע, הגיב הלה: 'אבו יזיד הלך עם ההולכים אל האל' (עמ' 207-208). לא מדובר אפוא במצב (נוכחות) המוציא את המצב האחר (היעדר), אלא במצב של נוכחות אלוהית המעצים את תחושת היעדר הסביבה והעצמיות. אפשר להדגים זאת בעזרת המצבים הקוטביים כיליון והשארות ('פנאא ופקאא') (Wilcox 2011) או שיכרון ופיכחון ('סִכְר ופִּיכּוּ'): הפיכחון אינו מצב שבו הסופי מתעורר משכרונו האקסטטי, אלא מצב שבו השכרון מגיע לשיא שאין למעלה ממנו — האני העצמי נמחה לחלוטין ואי אפשר עוד לדבר על סובייקט עצמאי. אל-קשירי מדגים זאת היטב בפרק האהבה באגרת שלו באמצעות בתי שירה הלקוחים משירת היין הערבית: הפיכחון איננו אלא מדרגה עליונה של שיכרון אקסטטי.

פרקטיקות, נפש וזהות

בחטיבה הרביעית העוסקת ב'פרקטיקות סופיות' נכרכו יחדיו פרקטיקות ייחודיות לסופים עם כאלה שאינן מיוחדות רק להם. בספרות הסופית מדובר בכמה פרקטיקות המובאות בפרקים נפרדים. בשל כך יש להניח שקורא שאינו בקיא בתולדות האסלאם

יתקשה להבחין בחטיבה זו בייחודיותה של הסופיות לעומת הפרישות הקדומה, שלא חרגה, בדרך כלל, מדרכו של הקוראן. המלחמה בנפש ('מג'אהַדַת אל-נַפִּס', עמ' 295-306) איננה פרקטיקה סופית ייחודית, אף על פי שהסופים עצמם אימצו אותה ופיתחו את עקרונותיה. המלחמה ביצרים היא משימתו של כל מוסלם באשר הוא – הצום והתפילה, למשל, הם חלק ממאבק זה. חשבון הנפש ('מַחַסַּבַת אל-נַפִּס', עמ' 307-316) גם הוא אינו ייחודי לסופים, ובוודאי לא ה'זהר' (עמ' 317-327). חיבורים העוסקים ב'זהר' נכתבו כאמור לפני צמיחת הסופיות, והמחברים הסופים שילבו פרקי 'זהר' בחיבוריהם ובדרך כלל ציטטו את החומרים המופיעים במקורות הקדומים. כך גם התבודדות ('ח'לָוָה', 'עזלה', עמ' 328-339), נדודים ונוכריות ('סִיאַחַה' ו'דִּרְבָּה', עמ' 340-347). פרקטיקות אלו שימשו את המוסלמים והפרושים הקדומים לצורך היטהרות מהכלי העולם הזה במסגרת החתירה לזכות בחיי נצח בעולם הבא ולהבטיח את מקומם בגן עדן. בבסיסן של הפרקטיקות הפרושיות הללו עומד אפוא עיקרון השכר והעונש. הסופים פסלו את העיקרון הזה על הסף, שהרי הם אינם מבקשים לקבל גמול על אהבתם את האל. המקורות הסופיים מצטטים את דברי המיסטיקנית הקדומה ראבֵּעָה אל-עַדְוִיָּה (מתה 801) שהיא איננה עובדת את האל מתוך תשוקה להגיע לגן עדן או כדי להימנע מאש הגיהנום אלא רק מתוך אהבה אליו. בפרק השישי על קרבת האל ('קֶרֶב'), בחטיבה השלישית (עמ' 242-252), סבירי מביאה מסורת דומה המדגישה את ההבדל בין הסופים לבין המאמינים העובדים את האל מפחד אש הגיהנום או מתוך כמיהה לגן עדן (עמ' 245). הסופים ראו בפרקטיקות הפרושיות חלק מן הדרך אל האהוב האלוהי, מעין תחנות ביניים הכרחיות ('מקאמאת') לקראת קבלת המצבים הרוחניים ('אחואל'). כל הפרקטיקות שהוזכרו לעיל אינן ייחודיות לסופים, וכאמור, ספרי הפרישות הקדומים עוסקים בהן באריכות.

מוזכרות בפרק גם פרקטיקות סופיות ייחודיות או כאלה שהסופים פיתחו אותן פיתוח מהותי, כמו ריכוז הקשב ('גִּמְע', 'גִּמְע אל-הֵם', 359-368), שמיעה והאזנה ('סִמְאֵע', עמ' 369-382) והזכרת שם האל ('דִּכְר', עמ' 383-394). לדִּכְר יש אמנם שורשים באסלאם שלפני צמיחת הסופיות, אבל פרקטיקה זו הפכה למרכיב מרכזי בסופיות מתוך הבחנה בין הזכרת שם האל בקול ('דִּכְר אל-לִסָּאן') להזכרתו בלב ('דִּכְר אל-קֶלֶב'), טכניקה המקובלת בצורה זו או אחרת במדיטציות שמקורן במזרח הרחוק. אמירה יפה הממחישה את ייחודיות ה'דִּכְר' הסופי מובאת מפיו של אבו יזיד: 'במשך שלושים שנה הייתי מזכיר את האל, ואז ראיתי כי הזכר שלי הוא מסך והחוצץ ביני לבינו' (ושתקתי) (עמ' 387).

בחטיבה החמישית מובאים פרקים על הנפש, על הלב, על מידות טובות, על דרך הגינוי, על הונאה עצמית, ועל עוני והיזקקות. גם כאן לא ברור כל כך מדוע קובצו כל הנושאים האלה תחת קורת גג אחת, אבל כדי לא להכביד על רשימה זו

לא אאריך בנושא זה. על כל פנים, הקורא העברי עלול לקבל רושם מוטעה שיש במקורות הסופיים זיקה הדוקה בין כל הנושאים הללו, ולא היא: הקטלוג והמיון של החומרים בפרק זה, כמו באנתולוגיה בכללותה, הוא סובייקטיבי, וכאמור לעיל, כל עורך אנתולוגיה סופית המבקש להטביע חותמו על ארגון החומרים היה מציג סדר פרקים ומיון חומרים אחר. דווקא בשל כך עדיף היה אולי לאמץ את ההיגיון הקטלוגי והמיוני של החיבורים הסופיים, כל שכן שהאנתולוגיה שלפנינו לא אימצה תפיסה תאורטית אנליטית כלשהי הנוגעת למיסטיקה כתופעה אוניברסלית.

גם בחטיבה השישית, העוסקת בידיעה המיסטית, קיבצה המחברת כמה נושאים שהזיקה ביניהם רופפת. למעשה רק הנושא הראשון בחטיבה, ה'מַעֲרָפָה', הוא הידיעה המיסטית, ונושא זה ראוי היה לבוא בצמוד לפרקי האהבה והכמיהה בחטיבה השלישית דווקא. זו אחת הדוגמאות לבעייתיות שיוצר מבנה האנתולוגיה, כפי שנדגים להלן: בפרק על 'אהבה וחשק' בחטיבה השלישית סבירי מביאה את הטקסט שלהלן המיוחס לאל-שבלי. אל-שבלי התבקש לתאר את בעל הידיעה לעומת בעל האהבה: 'בעל הידיעה, אם ידבר – יאבד; ובעל האהבה, אם ישתוק – יאבד' (עמ' 222). אמירות מסוג זה מופיעות בדרך כלל בחיבורים הסופיים דווקא כדי להראות עד כמה מדרגת הידיעה ('מערפה') עולה על מדרגת האהבה ('מחבה'): מי שיש לו 'מערפה', השתיקה יאה לו. לעומת זאת, מי שהגיע רק למדרגת האהבה, ימות אם ישמור הכול בלב. אחד הדיונים המעניינים הוא מהו סדר המצבים בשלבים העליונים של הדרך המיסטית, ובשל החריגה מן המבנה הטבעי של הדרך הסופית, כפי שהוא מוצג במרבית האסופות הסופיות, מחמיצה האנתולוגיה את הדיון בשאלה שחוגים סופיים עסקו בה: האם האהבה קודמת לידיעה או הידיעה קודמת לאהבה? (Abrahamov 2009: 7-8). האם אתה קודם יודע את סודות האהוב ורק לאחר מכן אוהב אותו, או שקודם אתה אוהב אותו ובעקבות זאת יודע את סודותיו? חשוב גם לזכור שהידיעה הסופית היא מדרגה אקסטטית שאינה קשורה לידע נרכש, בוודאי לא מן הספרים. חוגים סופיים לא מעטים, עד העת החדשה, זלזלו במי שרוכש את ידיעותיו מן הספרים, ויש אף מי שרואה בהן מחיצה בין המיסטיקן לבין הידיעה האלוהית, ברומה לסיסמה הרומנטית 'קום ידידי והנח לספרים'. באחד החיבורים הסופיים של אבן עג'יבה (מת 1809) מצאנו את הדברים האלה:

אם אתה רוצה להתנסות בטעימה המיסטית ('דִּ'קָּה'), הנח לספרים שהרי כל עוד נסמך אתה על אוצרות הזולת, נמנע אתה מלחפור [בתוך עצמך] כדי לאתר את אוצרותיך. עליך לנטוש אפוא את העיון בספרים ולבקש את עזרת אללה ואז אללה ישפיע עליך את חסדיו [...] כאשר ראה אל-דבאס את תלמידו מעיין באגרת של אל-קשירי אמר לו: השלך את

הספר וחפור בקרקע נפשך ואז יפרוץ המעיין. אם אינך עושה זאת, אנא הסתלק ממני (אבן עג'יבה 1961: 79-80).

עוד כללה המחברת בחטיבה השישית פרקים על ראיית האל, על חלומות, על טביעת עין ועל דמיון ('ח'יאל', 'פְּרִזְח'). לא ברור מדוע קובצו פרקים אלו יחד בחטיבה אחת הנושאת את הכותרת 'הידיעה המיסטית'.

על כל פנים, לחומרים המובאים בשתי החטיבות האחרונות יש השלכות על סוגיות מרכזיות הנדונות לאחרונה בפילוסופיה ובלימודי התרבות. הנפש, אותה מהות יצרית וארצית, אך בעת ובעונה אחת גם 'מרכז תפיסת האדם את עצמו כעצמו ולא אחר [...] המוקד למודעותו העצמית' (עמ' 397), והמאמצים והמאבקים הכרוכים בתהליך הטרגנספורמציה שהנפש צריכה לעבור כדי לרחף במרחבים האלוהיים, משתלבים מבחינה מסוימת במה שבמחצית השנייה של המאה העשרים ידוע כפולמוס סביב הזהות האישית. בפסיכולוגיה הסופית נחשב האדם לפסיבי – 'כגופה בידם של המטהרים אותה' – ואילו האל פועל בו כרצונו: לב האדם, שהוא מרכז ההווה האנושית, ובו צומחת התודעה המיסטית, אחוז, על פי מסורות קדומות, בין שתי אצבעותיו של האל המהפך אותו מצד לצד נגד רצונו (לפיכך כאמור נקרא הלב בערבית 'קלב', מן השורש המציין התהפכות). במסגרת הפולמוס סביב נושא הזהות, יש המבקשים לראות במיסטיקה ובתשוקה לאיחוד עם האלוהי פן נוסף של האדם בחתירתו למימוש זהותו. בשיח לימודי התרבות, תחום ידע הבוחן, בין השאר, כיצד יחידים וקולקטיבים מעצבים את זהותם ואת תודעתם העצמית, נהוג להתייחס בעיקר לשני מודלים של עיצוב זהות: מודל המניח שיש תוכן אוטונומי, מהותני פנימי לכל זהות, תוכן שמקורו אחר או מבנה משותף של התנסויות או של שניהם גם יחד מגדיר אותו. ההנחה הפילוסופית העומדת בתשתיתו של מודל זה, אליבא דרנה דקארט (Descartes, 1596-1650) למשל, היא שהדבר היחיד שאין להטיל בו ספק הוא קיומו של העצמי או של הסובייקט – הוא יציב ואינו תלוי בהשפעות חיצוניות. לפיכך, כל דיון בנושא זהות מסוימת כלשהי חותר לחשוף את התוכן ה'אותנטי' וה'מקורי' של זהות זו. המאבק על ייצוגי הזהות מתאפיין אפוא בהצגת זהויות נבדלות ומובחנות זו מזו. המודל השני דוחה את קיומן של זהויות אותנטיות נפרדות המתבססות על מקור אחד או התנסויות משותפות, ורואה בזהות תגובה לגירוי חיצוני, או אפילו רואה במודעות העצמית של הפרט תוצר של הפנמת השקפותיהם של אחרים (פרטים, קהילות או מוסדות חברתיים), שהסובייקט בא במגע עמם, שהוא משתייך להם או שהוא פועל במסגרתם. דיוויד יום (Hume, 1711-1776) סיפק את התשתית הפילוסופית לכך בהתייחסו לעצמי כאל צרור של רשמי חושים המשתנים בכל פעם שהפרט חווה חוויה חדשה או נזכר בחוויה ישנה

(יום תשנ"ח: 321-335). לפי מודל זה, זהות היא תמיד סובייקטיבית, נזילה ויחסית, היא איננה יכולה להיות שלמה ומלאה ונמצאת תמיד בתהליך מתמשך של התהוות. כדי להתמודד עם הבעיות שמציב המודל השני דלעיל, ובעיקר עם התפיסה הפוסט-מודרנית המצביעה על התפוררות הגרעין המהותני של הזהות באשר היא, הוצעה הקטגוריה 'ייחודיות' (singularity), המתבססת על מה שג'ורג' אגמבן מכנה בכותרת ספרו 'הקהילה העומדת בפתח' (The Coming Community). אגמבן, מן החריפים שבמבקרי לוגיקות ההזדהות המקובלות, גורס שהגלובליזציה מרחיקה את בני האדם מן הזהויות המסורתיות ומקרבת אותם אל תצורה חדשה של סובייקטיביות – 'הוויה כלשהי' ('whatever being'), הוויה המתקיימת מחוץ לקטגוריות המקובלות של הזהות ושיש לה זיקה מקורית לאהבה ולתשוקה. ייחודיותה של הוויה זו היא האדישות לכל תכונה משותפת, והיא אינה רואה עצמה חלק ממערכת רחבה יותר, אלא מתבססת על ייחודיותו הנפשית של כל פרט ופרט. כפי שהאובסס איננו ממקד את אהבתו בתכונה מסוימת של האהוב (היותו גבוה, מלכסן עיניים או בלונדיני), אלא מבקש את קרבת האהוב על כל תכונותיו (האהוב כמות שהוא, דהיינו, ההערצה העיוורת של האהוב לאהוב), כך גם הייחודיות אינה מתייחסת לתכונה זו או אחרת של הסובייקט (Agamben 2003: 1-2). לא קשה להבחין ברמיון לחוויה המיסטית: המיסטיקן מבקש את קרבת האל כמו שהוא מבלי להעלות בדעתו תכונה כלשהי שהוא מעדיף. הזהות האנושית הייחודית, אליבא דאגמבן, איננה מתבססת על השתייכות למערכת כלשהי, כמו שאיננה נשענת על שלילת השתייכות כלשהי. לדוגמה הוא מביא את פניו או את כתב ידו של האדם: כל פנים וכל כתב יד הם ייחודיים לאדם מסוים ולו בלבד, אבל אי אפשר להסביר מהיכן ייחודיות זו נגזרת, אם היא מממשות תצורה אוניברסלית כלשהי, או שמא היא מעוצבת ממיליוני כתבי יד ותווי פנים פרטיים. 'הוויה כלשהי' זו נולדת על קו התפר שבין לשון למילה, בין פוטנציאליות לפעולה – הקהילה העתידית מתבססת על התנודות הסמויות של 'הוויה כלשהי' זו בין שני הקטבים, האוניברסלי והפרטי. הייחודיות דגן היא אוניברסלית רק משום שכל סובייקט אנושי, יהא אשר יהא, ניחן בה ומשום שהיא בעלת משמעות וערך כלל אנושיים – אך לכל סובייקט וסובייקט ייחודיות מובחנת ונבדלת, שלו, ולו בלבד, יש נגישות אליה. התחושה שיש לעתים לכל אחד מאתנו שנפש הזולת נגישה לנו כספר פתוח איננה אלא אשליה ויהירות שאינה במקומה. הנגישות איננה לנבכי נפש האחר אלא רק למשמעות האינטרסובייקטיבית (intersubjective) של הקיים בנפשו ושל ההשלכות של הקיים בה עלינו, מתוקף היותנו חולקים מציאות בין-אישית משותפת. שיתוף זה מותיר כל אחד עם מציאותו הפנימית שאיננה נגישה כלל לזולתו, ואילו המשמעויות האינטרסובייקטיביות נגישות לכל מי שחי בחברה משותפת ומדבר את לשונה (גלעד 2005: 319). מדובר אפוא במציאות נפשית פנימית וסובייקטיבית שברגע שהיא נגישה לאחר זולת הסובייקט

עצמו היא חדלה לשמש ייחודיות במשמעות דלעיל. כל אדם שונה במהותו מזולתו ולכן היחס אליו חייב להיות כאל סובייקט ייחודי נבדל.⁸ במידה מסוימת אפשר לומר שכל זהות שאיננה ייחודית לסובייקט עצמו ולו בלבד, כפופה למערכת של אילוצים ותכתיבים שמחוץ לסובייקט, אילוצים אתניים, חברתיים, דתיים, פוליטיים, תרבותיים וכדומה. ולא רק זאת, כל מגמה המצדיקה הכפפת סובייקטים נבדלים לזהות משותפת עומדת בסתירה מוחלטת לתפיסת הייחודיות. בדומה לאפשרויות נפשיות טהורות, כל סובייקט שונה מזולתו בייחודיותו הנפשית, לא רק משום שייחודיות זו אינה זהה לייחודיותו של סובייקט אחר, אלא משום שהיא אינה דומה לה במהותה, 'ואין באחת מהן דבר כדי לייצג מי מחברותיה או לבוא במקומה' (גלעד 2005: 29).

על פי הגישה דלעיל, ייחודיות המיסטיקן נגזרת מהיותו משוכנע שהוא שייך לאלוהים ואלוהים שייך לו, וגם אם האיחוד טרם התממש, הוא חותר לכך בכל מאורו, וחתירה זו, הייחודית לו ולו בלבד, מעניקה לו זהות אישית ייחודית. אפשר להזכיר בהקשר זה גם את תפיסת הפילוסוף הצרפתי לואי פייר אלתוסר (Althusser, 1918-1990), העוסקת במקורה בזיקה שבין אמצעי התקשורת ללשון בהיותם שחקנים מרכזיים בעיצוב האידאולוגיה של בני האדם. אלתוסר טבע את המונח 'אינטרפלציה' (Interpellation) כדי לתאר כיצד האידאולוגיה מזמינה את הסובייקט 'למלא את תפקידו בחברה כמרינוטה גרידא. לטענתו, האידאולוגיה מעוותת את יחסם של בני האדם כלפי המציאות, עיוות שעיקרו באשליית הבחירה של הנתין המאמץ את תפיסות המעמד השולט (Althusser 1971: 121-173). מצד אחד, לא נוח לאמץ גישה זו, שנועדה במקורה להנהיר את היחסים בין מנגנוני כוח חברתיים, ולהשתמש בה כדי ללמוד על היחסים שבין האדם לבין אלוהיו. מצד אחר, כל המתבונן בסוגיה בעין בלתי משוחדת יתקשה שלא לראות באלוהות מנגנון בעל כוח פסיכולוגי אדיר. אם בכל זאת נייעם גישה זו לענייננו – המיסטיקן כסובייקט מזומן על ידי האל, או לפחות רואה בעיני רוחו זימון מעין זה, למלא תפקיד מסוים, ובעצם קבלתו את התפקיד המיועד לו הוא מגדיר את ייחודיותו. במקורות הסופיים אפשר לראות בבת הקול, 'האתף' בערבית, גילום של זימון זה, כמו למשל אצל אבראהים אבן אדהם (אל-קשירי 1940: 8).

8 אני נסמך, בין השאר, על טיעוניו של עמיהוד גלעד בדבר קיומו של איסור מוסרי מוחלט לענות (גלעד 2005: 102-122). גלעד מחדד את הגדרת הייחודיות במשפט היאה גם לענייננו: 'הקורא תיגר על ייחודיותו של פלוני, ולו רק אחד בלבד, קורא תיגר על ייחודיותו של כל אדם' (גלעד 2005: 112).

סיכום

כל ההערות דלעיל אינן מעיבות על ההישג הגדול של פרופ' שרה סבירי בהוצאתה לאור של האנתולוגיה שלפנינו. מדובר בשפע של חומר מן המקורות הסופיים שהקורא העברי יכול ללמוד ממנו על עושרה של המיסטיקה האסלאמית, ובעקיפין גם מעט מזער על עושרה של התרבות הערבית. בדיקה מדגמית מעלה שהתרגומים מדויקים בדרך כלל, גם במקומות שבהם נדרש מאמץ לא קטן להבין את משמעות הטקסט. התרגומים מלווים בהערות פרשניות עשירות המבהירות מושגים ומפנות להרחבות נוספות. פה ושם דילגה סבירי על מעקשים, לעתים מבלי לציין שמדובר במשפטים מקוטעים. כך למשל, בתרגום הקטע הראשון בפרק 'הרגע המיסטי' ('וְקַת') (עמ' 212-213), מתוך האגרת של אל-קשירי, התחילה סבירי בתרגום דברי אבו עלי אל-דקאק (מת 1015) וויתרה על תרגום ההגדרה של אל-קשירי ל'וקת'. בהמשך היא השמיטה תרגום שני בתי שיר מבלי לציין שהיא מדלגת עליהם. בתרגום אחד הבתים בקטע, חרזה סבירי בין הדלת לסוגר אף שאין חריזה כזו במקור: 'לא השוכב בשלום על משכבו הוא המת, אלא המת החי הוא המת באמת'. איני בטוח שמי שאינו מכיר את הבית המפורסם הזה מבין למה הכוונה במקור. בקטע האחרון באותו הפרק (עמ' 217-218), קטע הלקוח מתוך ספרו של אחמד אבן מחמד אבן עג'יבה, 'איקאז אל-המם פי שר' אל-חפם (המרצת השאיפות בכל הנוגע לביאור החכמות), שוב הביאה סבירי כמה משפטים מבלי לציין שמדובר בתרגום מקוטע. נראה לי גם שהקטע הזה אינו מדגים, או מדגים רק בחלקו ובאופן קלוש, את הרגע המיסטי: אמנם נעשה בו שימוש במושג 'וקת' ואף מובא המשפט 'האביון הוא בן הרגע', אבל עניינו של הקטע כולו הוא הצורך שהסופי יכלכל את זמנו בהגיון, לא ידחה דברים ויבין ש'מה שחולף חולף לבלי שוב'. ראוי לזכור שבלקסיקון הסופי אין מונח אחד לחוויה המיסטית, ואת המצבים הרוחניים האקסטטיים מתארים כמה מונחים, כל מונח מבקש ללכוד פן אחר של החוויה. המושג 'וקת', למשל, מבקש לבדל את הרגע המיסטי מן הזמן הלינארי הרגיל. אין בחוויה המיסטית עבר או עתיד, אלא רגע מיסטי שהוא בלתי מדיד ונמצא מחוץ לתפיסת הזמן האנושית. משמעות הדבר שאם הוצף המיסטיקן באור האלוהי בשעה 11:43 הוא יתעורר מן החוויה ב-11:43 — הזמן הלינארי עומד מלכת בשעה שהוא במחיצת האל.⁹ הרגע המיסטי מדומה לחרב החותכת באבחה אחת — לא תוכל להתכונן אליו, אבל בעת ובעונה אחת הרגע הוא גם שופי: הוא שף אותך אך אינו מוחה אותך (עמ' 212).

9 לתיאור ספרותי המנסה להמחיש את הרגע המיסטי הזה, הרגע שבו הזמן עומד מלכת, ראו הסיפור 'אל-דאר אל-מִיתָה' (הבית המת) של הסופר היהודי-עיראקי יצחק בר-משה (1927-2003). על הסיפור והפניות ביבליוגרפיות, ראו שניר 2005: 190-191.

לאנתולוגיה מצורפים כמה נספחים מועילים: נספח שמות ובו פרטים על אישים, בעיקר על מיסטיקנים מוסלמים קדומים, תאריכים ופרטים חשובים. סבירי השקיעה כאן מאמץ רב בריכוז החומר ובהגשתו בתמצות נאה. נספח נוסף הוא מפתח לפסוקי הקוראן המופיעים באנתולוגיה, מסודרים על פי סדר כרונולוגי של סורות הקוראן. די לעיין במספר הרב של הפסוקים המופיעים באנתולוגיה כדי להבחין בזיקה ההדוקה המשתקפת בחומרים שתורגמו בין המיסטיקה המוסלמית לקוראן, ובעצם בין המיסטיקה לבין הדת הממוסדת. נספחים נוספים הם רשימת קיצורים ביבליוגרפיים שהופיעו באנתולוגיה ומפתח כללי, ובו מושגים, אישים, חיבורים ומקומות. ברשימה הביבליוגרפית מבחר של מקורות בערבית, כל כותר מתורגם במלואו או בחלקו לעברית ומובא גם בתעתיק. לצד הרשימה הזאת, מובאות עוד שלוש רשימות: רשימה קצרה של מקורות בתרגום לעברית, רשימת מחקרים בעברית ורשימת מחקרים באנגלית, ותרגומים לאנגלית. הרשימות הללו סלקטיביות ולא הצלחתי להבין את העקרון שעל פיו מקורות מסויימים נכללו בהן ואחרים, חשובים לא פחות לדעתי – לא. לא אביא כאן רשימה של מקורות שהיה ראוי לכלול ברשימות הביבליוגרפיות, אבל אזכיר רק את מחקריו של פרופ' בנימין אברהמוב בתחום המיסטיקה המוסלמית, בעיקר את ספרו המצוין על האהבה האלוהית אצל אל-ר'זאלי (Abrahamov 2003). היה כדאי, לדעתי, להוסיף גם רשימת מחקרים בצרפתית ובעיקר בגרמנית, שהרי מיטב המחקרים על המיסטיקה המוסלמית התפרסמו בשנים האחרונות בלשון זו, עד כי אי אפשר כיום לחקור תחום זה ללא הכרת המחקר הגרמני העשיר והמגוון.

כאמור, לא הייתי טורח על רשימה זו אלמלא ההערכה הרבה שאני רוכש לפרופ' סבירי שהחליטה, ככל הנראה לפני שנים רבות, להקדיש את מרצה יותר למשימה זו, ומן הסתם פחות למשימות אקדמיות צרופות. מדובר במפעל מרשים ביותר, ובהיותי חוקר ומתרגם העוסק בחומרים דומים אני מוקיר אותו מאוד. רק לעתים נדירות אנשי אקדמיה העוסקים בתחום לימודי הערבית והאסלאם חורגים מדלת אמותיהם ומקדישים שנים רבות לעבודה שאין האקדמיה יודעת לפצות עליה. מתוך עשרות רבות של חוקרים בתחומים אלו אני מצליח להעלות בזכרוני רק מעטים שמצאו לנכון לשרת את ציבור קוראי העברית ולקרב אותו אל נכסי הרוח של התרבות הערבית והמוסלמית וגם ידעו כיצד לעשות זאת היטב. פרופ' חוה לצרוס-יפה המנוחה עשתה זאת בהצלחה בתחום מושגי היסוד של האסלאם, פרופ' ששון סומך עשה רבות בתחום התרגום מן הספרות הערבית המודרנית והצגת נכסיה לציבור הרחב ועדיין ידו נטויה. באחרונה הצטרפו אליהם פרופ' יוסף סדן, עם תרגומיו מ'אלף לילה ולילה', ופרופ' אורי רובין עם תרגומו לקוראן. פרופ' סבירי נמנית כעת עם רשימה מכובדת, ולמרבה הצער קצרה, זו.

ביבליוגרפיה

- אבן אל-ערבי, מחיי אל-דין, 1966. תרג'מאן אל-אשואק, בירות: דאר סאדר.
אבן עג'יבה, אחמד אבן מחמד, 1961. איקאז אל-המם פי שרח אל-חכם, אל-קאהרה:
מטבעת אל-באבי אל-חלבי.
אדוניס, 1965. כתאב אל-תחולאת ואל-הג'רה פי אקאלים אל-נהאר ואל-ליל,
בירות: אל-מכתבה אל-עטריה.
אדוניס, 1996. אל-אעמאל אל-שעריה: אר'אני מהיאר אל-דמשקי וקסאאר אח'רא,
דמשק: דאר אל-מדא.
אדוניס, 1998. פהרס לאעמאל אל-ריח, בירות: דאר אל-נהאר.
אקן, אומברטו, 1987 [1980]. שם הורד (תרגום מאיטלקית ומלטינית: עמנואל בארי),
תל אביב: זמורה ביתן.
אריסטו, 1989. על הנפש (תרגום מיוונית: מנחם לוז), תל אביב: ספרית פועלים.
אריסטוטלס, תש"ט. על הנפש (תרגום מיוונית: אהרן קמינקא), תל אביב: דביר.
בר-יוסף, חמוטל, 2008. מיסטיקה בשירה העברית במאה העשרים, תל אביב: משכל.
גולדציהר, יצחק יהודה, תשל"ח [1910]. הרצאות על האסלאם (תרגום מגרמנית: יוסף
יואל ריבלין), ירושלים: מוסד ביאליק.
גלעד, עמיהוד, 2005. אהבה ואפשרויות טהורות אחרות: מבוא עברי לפאנמנטליזם,
בנימינה: נהר ספרים.
דבור, גי, 2001. חברת הראווה (תרגום מצרפתית: דפנה רז), תל אביב: בבל.
אל-זהארי, ג'מיל סדקי, 1972. דיואן, בירות: דאר אל-עודה.
זך, נתן, 1983. כל החלב והרשב, תל אביב: עם עובד, 1983.
אל-חלאג', אל-חסיין אבן מנסור, 2009. הכד'א תכלם אל-חלאג' – אל-נסוס אל-
טופיה אל-כאמלה, דמשק: דאר אל-מדא.
יום, דוד, תשנ"ח. מסכת טבע האדם (תרגום מאנגלית: יוסף אור), ירושלים:
האוניברסיטה העברית.
לצרוס-יפה, חוה (עורכת), 1967. פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, תל אביב:
רשפים.
מחפוז, נגיב, 1971. חכאיה בלא בדאיה ולא נהאיה, אל-קאהרה: מכתבת מסר.
מחמוד, זכי נגיב, 1984. קים מן אל-תראת', בירות: דאר אל-שרוק.
מרסאל, אימאן, 2009. גיאוגרפיה חליפית (תרגום מערבית: ששון סומך), תל אביב:
הקיבוץ המאוחד.
אל-נפרי, מחמד אבן עבד אל-ג'באר, 1934. כתאב אל-מואקף, אל-קאהרה: מטבעת
דאר אל-כתב.

פלוטינוס, 1978. אנאדות (תרגום מיוונית: נתן שפיגל), ירושלים: מוסד ביאליק.
 אל-קשירי, אבו אל-קאסם עבד אל-כרים, 1940. אל-רסאלה, אל-קאהרה: אל-חלבי.
 אל-קשירי, אבו אל-קאסם עבד אל-כרים, 1999. 'האהבה המיסטית באסלאם', מטען
 לחשיבה ופעולה, אביב 1999, עמ' 29-34.
 רות, חיים יהודה, תשל"ג. הדת וערכי האדם, ירושלים: מאגנס.
 שלום, גרשום, תשמ"א. פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים: מוסד ביאליק.
 שניר, ראובן, תשמ"ז. יסודות צופיים בשירה הערבית החדשה 1940-1980, חיבור
 לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית.
 שניר, ראובן, 2005. ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק,
 ירושלים: מכון בן צבי.
 אל-תלמסאני, עפיף אל-דין, 1997. שרח מואקף אל-נפרי, אל-קאהרה: מרכז אל-
 מחרוסה.

- Abrahamov, Binyamin, 2003. *Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of al-Ghazālī and al-Dabbāgh*, London and New York: Routledge Curzon.
- Abrahamov, Binyamin, 2009. 'Ibn al-'Arabī on Divine Love', in: S. Klein-Braslavy, B. Abrahamov, and J. Sadan (eds.), *Tribute to Michael: Studies in Jewish and Muslim Thought Presented to Professor Michael Schwarz*, Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 7-36.
- Agamben, Giorgio, 1995 [1985]. *Idea of Prose* (translation from Italian: Michael Sullivan and Sam Whitsitt), Albany: State University of New York Press.
- Agamben, Giorgio, 1998 [1995]. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (translation from Italian: Daniel Heller-Roazen), Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio, 1999. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy* (translation from Italian: Daniel Heller-Roazen), Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio, 1999 [1996]. *The End of the Poem: Studies in Poetics* (translation from Italian: Daniel Heller-Roazen), Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio, 2003 [1990]. *The Coming Community* (translation from Italian: Michael Hardt), Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Agamben, Giorgio, 2009 [2006]. *What is an Apparatus?* (translation from Italian: David Kishik and Stefan Pedatella), Stanford: Stanford University Press.
- Althusser, Louis, 1971. 'Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)', in: *Lenin and Philosophy and Other Essays* (translation from French: Ben Brewster), London: NLB, 121-173.
- Debord, Guy, 1967. *La Société du Spectacle*, Paris: Éditions Buchet-Chastel.
- Ephrat, Daphna, 2008. *Spiritual Wayfarers, Leaders in Piety: Sufis and the Dissemination of Islam in Medieval Palestine*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Heiler, Friedrich, 1958 [1921]. *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion* (translation from German: Samuel McComb), New York: Oxford University Press.
- Idel, Moshe, 1988. *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany: State University of New York Press.
- Idel, Moshe, 2002. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven: Yale University Press.
- Jones, Rufus Matthew, 1919. *Studies in Mystical Religion*, London: Macmillan.
- Karamustafa, Ahmet T., 2007. *Sufism: The Formative Period*, Berkeley: University of California Press.
- Kübler-Ross, Elisabeth, 1969. *On Death and Dying*, New York: Macmillan.
- Kübler-Ross, Elisabeth, 2009. *On Death and Dying: What the Dying Have to Teach Doctors, Nurses, Clergy and their own Families*, London and New York: Routledge.
- Kübler-Ross, Elisabeth and David Kessler, 2005. *On Grief and Grieving: Finding the Meaning of Grief through the Five Stages of Loss*, New York: Scribner.
- Meier, Fritz, 1999. *Essays on Islamic Piety and Mysticism* (translation from German: John O'Kane), Leiden: Brill.
- Mendel, Yonatan, 2011. *Arabic Studies in Israeli-Jewish Society: In the Shadow of Political Conflict*, unpublished PhD. Dissertation, University of Cambridge.
- O'Rourke, Meghan, 2010. 'Good Grief, Is There a Better Way to be Bereaved?', *The New Yorker*, 1 February 2010, 66-72.

- Scharfstein, Ben-Ami, 1973. *Mystical Experience*, Oxford: Basil Blackwell.
- Scholem, Gershom G., 1954. *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken.
- Scholem, Gershom G., 1965. *On the Kabbalah and its Symbolism* (translation from German: Ralph Manheim), New York: Schocken Books.
- Snir, Reuven, 1999. 'Bāb al-Mahabba (The Chapter on Love) in al-Risāla al-Qushayriyya: Rhetorical and Thematic Structure', *Israel Oriental Studies* XIX (1999), 131-159.
- Snir, Reuven, 2006. *Religion, Mysticism and Modern Arabic Literature*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Sviri, Sara, 2009. *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The World of al-Hakīm al-Tirmidī and his Contemporaries*, London: Routledge.
- Underhill, Evelyn, 1961. *Mysticism*. New York: E. P. Dutton.
- Wilcox, Andrew, 2001. 'The Dual Mystical Concepts of Fanā' and Baqā', in Early Sūfism', *British Journal of Middle Eastern Studies* 38 (2011), 95-118.
- Wittgenstein, Ludwig, 1958. *Philosophical Investigations* (translation from German: G. E. M. Anscombe), Oxford: Blackwell.
- Wohlfarth, Irving, 2005. 'On Some Jewish Motifs in Benjamin', in: Peter Osborne (ed.), *Walter Benjamin: Critical Evaluations in Cultural Theory*, London & New York: Routledge, 162-212.
- Wordsworth, William, 1965. *Selected Poems & Prefaces*, Boston: Houghton Mifflin.

מאמר מתורגם לערבית

בכל גיליון מתפרסם כאן 'מדור תרגום' ובו מאמר שהתפרסם בשפה האנגלית, אותו מערכת ג'מאעה בחרה לתרגם לעברית במטרה להנגיש אותו לציבור הסטודנטים והחוקרים קוראי העברית. בגיליון זה החלטנו לחרוג ממנהגנו ולפרסם, בפעם הראשונה, תרגום לערבית של מאמר שהתפרסם בעבר בעברית בג'מאעה. יוזמה זו נועדה לתרום להנגשת השיח אודות חקר המזרח התיכון המתקיים מעל דפי כתב העת הזה לציבור קוראי הערבית, והמערכת מקווה כי תרגום המאמר יעשיר את השיח זה ואולי אף ירחיב ויאתגר אותו. המאמר שתורגם הפעם הוא מאמרו של חיים יעקובי: 'חיי השגרה בלוד: על כוח, זהות ומחאה מרחבית בעיר המעורבת לוד', אשר התפרסם בגיליון י' של ג'מאעה (2003), וזהו תקצירו:

חיי השגרה בלוד: על כוח, זהות ומחאה מרחבית בעיר המעורבת לוד

חיים יעקובי

מאמר זה הוא דיון ביקורתי בתהליכי ייצור המרחב העירוני ב'עיר המעורבת' לוד. הטענה המרכזית המועלת בו היא, שחיי היומיום בלוד, כמו גם בערים מעורבות אחרות בישראל, מתנהלים על בסיס ההיגיון האתני של המרחב, שמטרתו שמירת הדומיננטיות הדמוגרפית, התרבותית והתודעתית של קבוצת הרוב היהודית ביחס לקבוצת המיעוט הערבית. טענה זו מדגישה את הפער העצום שבין הבטחתה האוטופית של העיר להיות 'מרחב פתוח' לתושביה לבין ההיגיון האתני של המרחב בישראל בכלל ובעיר המעורבת בפרט. התהליכים המעצבים את חיי היומיום במרחב העירוני ה'מעורב' נבחנים על-פי המודל שנוסח בידי הנרי לפבר (Lefebvre). מודל זה מבחין בין שלושה שדות המקיימים ביניהם יחסי גומלין והמייצרים את המרחב היומיומי של חיי התושבים בעיר: המרחב הנתפש באופן פיסי באמצעות החושים של גופנו הנע בתוכו; המרחב של ההבנה והידע המקצועיים, והמרחב הנחייה, המפורש על ידינו באופן סמלי. המאמר פותח בניתוח הדינמיקה הדמוגרפית בלוד ומשמעותה בהקשר של יצירת התבנית הסגרגטיבית בעיר. בהמשך נבחנים תכני השיח התכנוני, שליווה את התמורות הפיסיות אשר עברו על העיר מאז מלחמת 1948; ולבסוף נידונים ההיבטים הסמליים של המרחב, כפי שבאו לידי ביטוי בראיונות עומק שנערכו עם תושבים ערבים בלוד.

الحياة اليومية في مدينة اللد: حول القوة، الهوية والاحتجاج في مدينة اللد المختلطة حاييم يعقوبي

يتناول هذا المقال وبشكل انتقادي عوامل إنشاء إطار معيشي مختلط في مدينة اللد. سيتم ذلك من خلال الفرضية القائلة بأن التخطيط لل حياة المشتركة في مدينة اللد، مثلما هو الحال في مدن مختلطة أخرى في إسرائيل، يستند إلى الخلفية العرقية ويحرص على أغلبية سكانية يهودية مقابل أقلية عربية بما يترتب على ذلك من الديمومة الثقافية، والتربوية والاجتماعية. يؤكد هذا البحث على الفرق بين التخطيط النظري لإقامة إطار سكاني يستوعب مجموعات من كافة الخلفيات الإثنية وبين الواقع العملي للتركيبة السكانية في إسرائيل عامة وفي المدن المختلطة خاصة. أما طريقة البحث عن العوامل التي تسهم في بلورة مزايا الحياة اليومية المشتركة فتستند بالأساس إلى نموذج هنري ليفيبر (Lefebvre) والذي يتناول ثلاثة ميادين ذات علاقة متبادلة. فهذه الميادين تتمثل في الواقع المادي المحسوس والحياة الفكرية والمعرفة المهنية والتفسير الرمزي للواقع. سيباشر هذا المقال في تحليل الديناميكية الديموغرافية في مدينة اللد على خلفية سياسية التفرة في رصد الخرائط الهيكلية للسكان. سأعرج على مضامين هذه الخرائط منذ حرب عام 1948. وأخيرا سأتناول الجوانب الرمزية والشكلية للحياة المشتركة كما تجلت من خلال لقاءاتي مع سكان عرب في المدينة.

الحياة اليومية في المدينة – ما بين الحيز والمكان

كثيراً ما يتم تناول تعبير 'مدينة مختلطة' لتوصيف كينونة مدنية تتشارك فيها بعض المجتمعات المحلية العرقية وتشكل مشاركتها هذه أساساً لحياتهم اليومية. ولكن، عبر نظرة نقدية، سوسيو-سياسية وحيزية، تتكشف لنا شكوك حيال ملاءمة أو سلامة هذا التعبير في هذا السياق، إذ إنه يشير إلى واقع ينطوي على مشاركة واندماج في حين أن ذلك غائب فعلياً عن الحياة في هذه

* نشر هذا المقال بالأصل باللغة العبرية في: مجلة جماعة، العدد 10 (2003)، ص 69-109.

المدينة. هنالك مدن في إسرائيل يتقاسم فيها العرب واليهود مناطق مشتركة، ولكن ليس من شأن ذلك فقط التدليل على 'اختلاط' فيما بينهم، حيث يسود الفصل الواضح في إسرائيل بين الحيزين اليهودي والعربي (Falah 1996). إضافة إلى ذلك، لا تمثل المدن المختلطة في إسرائيل ثمرة توجه إيديولوجي معين، وإنما هي نتاج الاستسلام لظروف تاريخية مرتبطة بقيام دولة إسرائيل بوصفها مجتمعاً استيطانياً ودولة عرقية يهودية. يرى هذا المجتمع باستيطان البلاد وتهويدها ركيزته المركزية، انسجماً مع المفهوم الشائع منذ ظهور الصهيونية والتي تدّعي أن البلاد هي ملك للشعب اليهودي وهي له فقط بصورة حصرية (Yiftachel 1999). إلا أن عملية تهويد الحيز القومي بصورة عامة، والمدن الفلسطينية بصورة خاصة، كانت مهمة لا يمكن بلوغها. فعلى الرغم من نتائج حرب 1948، والتي انطوت على هجرة غالبية سكان البلاد أماكن سكنهم – إن كان بصورة نزوح أو طرد أو تهجير بتشجيع من أطراف إسرائيلية أو عربية – فقد بقيت في هذه المدن فئة سكانية عربية صغيرة،¹ وحل مهاجرون يهود، 'قادمون جدد'، مكان السكان الذين هاجروا كجزء من مشروع تهويد البلاد، إضافة إلى إعادة إسكان 'لاجئين داخليين' فلسطينيين من جديد في تلك الأمكنة.

في ضوء هذا الواقع، أودّ مناقشة عمليات إنتاج الحيز المديني في مدينة اللد في معرض هذه المقالة. يتلخّص طرحي الأساسي بأن الحياة اليومية في اللد، كما هو الحال في بقية المدن المختلطة الأخرى في إسرائيل، تستند إلى قاعدة المنطق العرقي للحيز، وهو المنطق الذي يسعى إلى الحفاظ على الهيمنة على صعيد الديمغرافيا والثقافة والوعي لمجموعة الأكثرية اليهودية مقابل مجموعة الأقلية العربية. يؤكد هذا الطرح على الفجوة القائمة بين الوهم الطوباوي للمدينة – ذلك المكان حيث تطوّر فيها تاريخياً مفهوم المواطنة (Lefebvre 1998; Shafir 1996) – ويتلخّص هذا الوهم بتوفير 'حيز مفتوح' لصالح السكان، من جهة، وبين المنطق العرقي للحيز في إسرائيل الذي يقوّض هذا الوهم الطوباوي، من جهة أخرى. ويتلخّص الطرح الإضافي لهذه المقالة بالقول إن الحياة اليومية في الحيز المديني 'المختلط' ما هي إلا حلبة أخرى إضافية في عملية إقصاء المواطنين العرب في إسرائيل، فإضافة إلى تقييد حرية تنقلهم في الحيز القومي، يُدفع بهم كذلك إلى أطراف الحيز المديني. وسأبيّن في هذه المقالة أنه تنتج مقابل هذه العملية ردود أفعال تتحدّى علاقات القوة القائمة في المدينة وتؤثر بدورها على إنتاج الحيز المديني 'المختلط'.

بغية بحث عمليات إنتاج الحيز المديني، أستهل بعرض اصطلاحين لطالما استخدمتا بصورة واسعة في الأدبيات الجغرافية ونقد العمارة وحقول معرفية متّصلة بالعلوم الاجتماعية، وهما الاصطلاحان 'حيز' و'مكان'. تطوّر البحث الذي يستند إلى هذين الاصطلاحين في

1 بلغ عدد السكان الفلسطينيين في البلاد حتّى العام 1948 نحو 800 ألف نسمة. وبلغت نسبة الذين تسنّى لهم البقاء بين ظهراني دولة إسرائيل ما بعد الحرب نحو 20 % فقط.

الحياة اليومية في مدينة الدّ

السبعينيات في فترة 'الثورة الكيفية' (qualitative revolution) في حقل الجغرافيا. وقد فتحت هذه الثورة الطريق لتطوير الجغرافيا البشرية والثقافية التي تمحورت حول الحيز الشخصي الذاتي، بدلاً من السعي نحو صياغة قانون عام واحد يفسّر طيفاً واسعاً من الظواهر الحيزية (فورتوغي 2000). وقد أدّى هذا التحول الاصطلاحي بالضرورة إلى تحول في منهجية البحث العمراني، كما نجح غيرتس في تعريفه (Geertz 1973) حيث ادّعى أنّ وظيفة الباحث تكمن في 'قراءة' أو 'ترجمة' ظواهر ثقافية من خلال إضفاء معنى واسع على 'النصوص الثقافية' التي يبحثها. ويضيف غيرتس أنّ هذا المنظور التأويلي يمثل ضرباً من الحوار المستمر بين الباحث وموضوع بحثه، وتتطور 'الترجمة' عبر هذه العملية شيئاً فشيئاً. زعزع هذا المنظور التوجّه الوضعي في بحث الحيز، وهو التوجّه الذي تجاهل الأوجه الدينية والميتافيزيقية والاجتماعية وسعى نحو استحداث 'شخصية إنسان عقلائي يدرك بحواسه عالماً موضوعياً واحداً أوحد يتحلّى بسمات حيزية فقط' (مثير 1981: 2).

أدّى هذا التحول إلى التمييز بين الاصطلاحين 'حيز' و'مكان'. موضع طوان في بحثه الحيز (Tuan 1977) بوصفه كينونة شاملة في مقابل المكان الذي عرّفه بأنه مميّز وخاص. يظهر هذا التمييز في تعريفات أخرى، كالتعريف الذي يرى بالحيز المطلق (absolute space) على أنه 'حاوية لأشياء مادية'، مقابل الحيز النسبي (relational space) الذي يُنظر إليه بوصفه 'حيزاً إدراكياً نتج بصورة اجتماعية' (Madanipour 1996: 4-6). وقد تمّ التعبير عن هذا التمييز في خطاب العمارة أيضاً، الذي تمحور في السبعينيات حول 'المحلي' و'المناطقي' من خلال تأكيد على الجوانب الظاهرية لها، أي الشكل الذي يختبر به الفرد الحيز. قام نوربرغ-شولتس في أحد كتبه الهامة في هذا الموضوع بتعريف 'المكان' كفراغ مبني أو طبيعي مُعرّف، تتبع دلالته من ذاكرتنا الفردية والجماعية ومن هويتنا أيضاً. وفي مقابل ذلك، يُعرّف 'الحيز' على أنه شبكة من العلاقات التي تربط الأشياء فيما بينها، ويتحول بنظرنا إلى 'مكان' حين نتماثل معه ونُعرّف ذاتنا من خلاله (Norberg - Schultz 1979: Ch. 1).

ومقابل البحث الظاهراتي، تعرّز نقد الجغرافيين والسوسيولوجيين المختصين بالمدينة ومن بينهم، نذكر مثلاً مانويل كاستل (Castells 1977) وديفيد هارفي (Harvey 1989) إذ مثّل هذان الباحثان التحليل الماركسي-البنوي وعابنا النهج الرأسمالي بوصفه بنياناً اجتماعياً يشكّل نافذة لفهم تنظيم الحيز. إضافة إلى ذلك، بينما رأى الظاهراتيون بالممارسات التخطيطية وسائل لإنتاج 'الأماكن'، نُظر إليها عبر المنظور النقدي الماركسي بوصفها أداة لخدمة الرأسمالية، إذ تسعى تلك الممارسات إلى فرض موازنة بين رأس المال الشخصي ورأس المال الجماعي - الأمر الذي ينطوي على إمكانيات كبيرة للقهر الاجتماعي. ويرى فورتوغي أنّ أهمية هذا النقد تكمن في محاولته إنتاج مناسبة بين الممارسة والنظرية والفلسفة الاجتماعية وفي سعيه إلى معاينة المجتمع والثقافة والاقتصاد كوحدة واحدة كاملة لا تتجزأ إلى سوسيولوجيا واقتصاد وجغرافيا وأطر بحثية أخرى للعلوم الاجتماعية والإنسانية (فورتوغي 2000: 219). ولكن النقد

على المنظور الماركسي-البنوي أماط اللثام عن تجاهله لقوة الممارسات اليومية 'الصغيرة' للـمستخدمين، ومن نضالهم تحويل الحيز الرأسمالي إلى مكان (Sandercock 1998). في ضوء هذه الخلفية، أسعى إلى التركيز على أبحاث هنري ليفيبر (Henri Lefebvre)، تلك الأبحاث التي تمنح حسب رأي فرصة التفكير الشامل والأكثر عمقاً بالحيز. لقد كان ليفيبر فيلسوفاً ومنظراً اجتماعياً وأحد المفكرين الواقفين في طليعة الحزب الشيوعي الفرنسي منذ مطلع الثلاثينيات. وقد تعارض منهجه الفكري مع التيارات السائدة في فترته، ولكن على الرغم من نقده للمناظر البنوية والظاهرية والوضعية، يمكننا لمس تأثير كل واحدة منها على أبحاثه، كما سألنا لاحقاً. من خلال بحثه النظري، شرع ليفيبر في مطلع الستينيات في التركيز على الحلية الحضرية وقد ساهم مساهمة بالغة في سوسيولوجيا المدينة. كما أدكت أفكار ليفيبر أعمال الاحتجاج التي انتشرت في باريس ومناطق أخرى في العام 1968 والتي انطوت على دمج بين نظرية المدينة وتسييس المدينة. ويمكننا لمس تطرق ليفيبر إلى الحيز في أبحاثه السابقة (Gregory 1994)، ولكن يمكننا تمييز التحول في أعماله التي صدرت منذ مطلع السبعينيات بصورة أكثر جلاءً، وذلك حين بدأ بالتعاطي مع الحيز كموضوع رئيسي وطور أفكاره بشأن دلالات الحياة اليومية (Kofman and Lebas 1999; Brenner and Elden 2001). في معرض نظريته التي قام بتطويرها، منح ليفيبر الحياة اليومية ومكانة المحيط العمراني التي تتم بين ظهرائه مكاناً مركزياً. وبذلك فقد أرست نظريته الأرضية للمنظور السوسيو-حيزي الجدلي الذي يتعاطى مع العلاقات المتبادلة بين الحركية الاجتماعية والحركية الحيزية والتي تدعي أنه يمكننا فهم العمليات التاريخية من خلال تحليل هذه العلاقات المتبادلة. والخطوة الأخرى الإضافية التي ينطوي عليها هذا المنظور، قياساً بالنقد الماركسي، هي الادعاء بتميز الحيز ليس بوصفه ضرباً من رسوم الخرائط (cartographical category) المنصاعة لميزان القوى الطبقة ورأس المال فحسب، بل بوصفه محوراً متغيّراً أيضاً يؤثر على عملية إنتاج التاريخ، أي على نقطة التماس بين محوري الزمان والمكان والكيونة الاجتماعية.

صدر في العام 1974 النص الرئيسي الممثل لأبحاث هنري ليفيبر وهو كتابه 'إنتاج الحيز' - *The Production of Space* - الذي يعرض فيه أفكاره ويحاول عبره تعريف العمليات المشاركة في إنتاج الحيز. ولكنني اعتقد أن هذا الكتاب ليس تحليلاً مبرهنًا لعمليات إنتاج الحيز ولكنه يعرض شبكة من العلاقات التبادلية بين العناصر المختلفة المشاركة في إنتاج الحيز من خلال مواجهة المنظور الظاهراتي، الذي يتمحور حول التأويل الحسي والتجربة الشخصية للحيز. يتلخص نقد ليفيبر الأساسي ضدّ هذا المنظور في نزع الأشياء المادية عن حقيقتها ونتيجة لذلك، فإنّ هذا المنظور يسعى إلى فرض ضبابية على التركيب القائم في تجربة الحياة اليومية. في الحقيقة، يقول ليفيبر، إننا نختبر الحيز ونفكر فيه إلا أنّ هذه التجارب والأفكار تحدث داخل حيز مادي يؤثر فينا، ويضيف بأنه يتعين علينا، من هنا، النظر إلى الحيز على صعيده الاصطلاحي والمادي في آن معاً، وليس أقل من ذلك، يتعين علينا النظر إلى الشكل الذي يشارك فيه الحيز في قلب شبكة العلاقات الاجتماعية والأيدولوجية التي تبلورها.

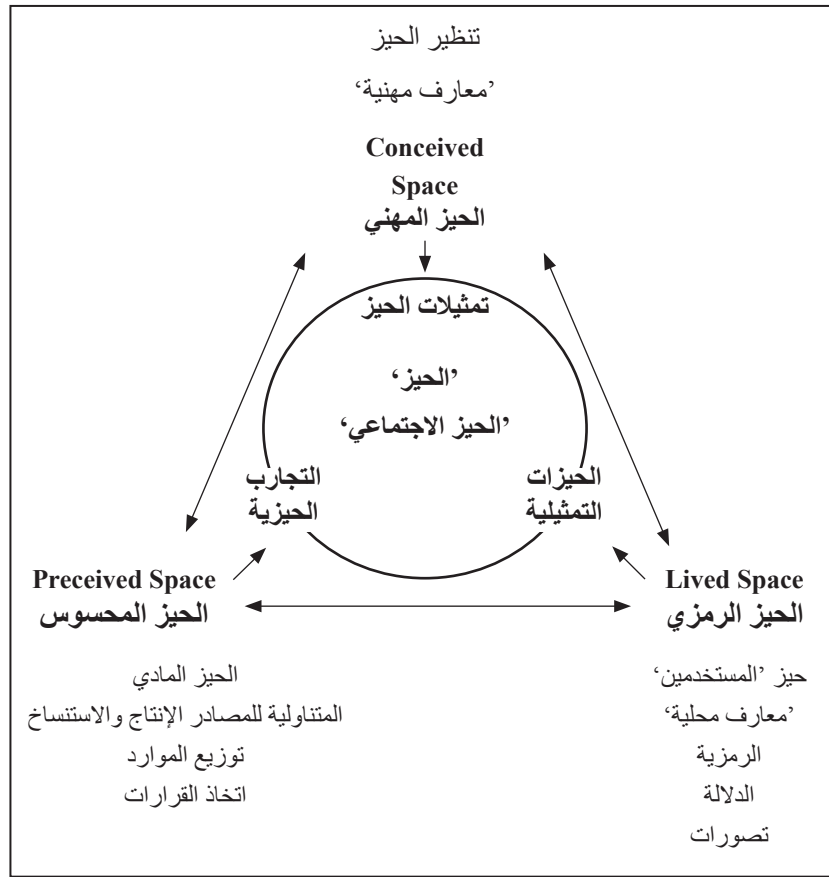
الحياة اليومية في مدينة الدّ

شبكة العلاقات المتبادلة القائمة بين الأوجه المادية والسياسية والرمزية تُنتج 'الحيز الاجتماعي' (social space)، وهو الاصطلاح الذي يقوم في صلب أبحاث ليفيبر. ويؤكد أنه علينا أن لا نعتبر الحيز الاجتماعي بنية حيادية يتموضع الواقع بداخلها وإنما الحيز هو نتاج اجتماعي (social product) يتمتع في الدرجة الأولى بميزات مادية واقتصادية. وعلى الرغم من ذلك، لا يسعى ليفيبر إلى الادعاء بأن الحديث يدور حول أمر شبيه بـ'كيلوغرام من السكر أو قطعة من القماش المُطرز' بل إلى القول بأن الحيز يتمتع بخصائص نسبية أيضاً (Lefebvre 1974: 85). ولذا فإنني أدعي بأن 'الحيز الاجتماعي' الذي يشير إليه ليفيبر هو 'المكان' الذي يشير إليه الظاهريون، إلا أن ليفيبر لا يعتبر 'المكان' جملة من تأويلات الفرد لتجربته الحيزية فحسب وإنما نقطة التقاء الأوجه المادية والذهنية والاجتماعية للحيز الناتجة عن عملية تاريخية أيضاً. من هنا فإن النظرة المنهجية الضيقة للباحثين والمؤرخين والاقتصاديين والمخططين للحيز تولد فهماً جزئياً ومحدوداً له، وبالمقابل يقترح ليفيبر معالجة التشكيل المركب الذي ينطوي عليه الحيز الاجتماعي وبحث عناصره المادية والذهنية في أن معاً. وعليه، أسعى في معرض هذه المقالة إلى الاعتماد على هذا النوع من المعالجة لطرح أنموذجي الخاص الذي سأتوقف عنده فيما يلي، وهو أنموذج يميز بين ثلاثة حقول تربطها علاقات تبادلية: الحيز المحسوس مادياً عبر أحاسيس جسدنا المتحرك في داخله (perceived space)؛ حيز الإدراك والمعرفة المهنية (conceived space) والحيز المعيش الذي نتأوله نحن بصورة رمزية (lived space).²

يتصل الحقل الأول المعروف من خلال تعبير **الحيز المحسوس** بالوجه المادي له، أي بالشكل الذي به ينتظم الحيز والذي به يُستعمل. إنه الحيز ذاته الذي تتم فيه النشاطات اليومية الناجمة عن الحيزات الوظيفية التي ندركها بأحاسيسنا: غرف وطرق وشبكات للمواصلات وبنى تحتية تربط بين نقاط مختلفة في المدينة وتستعمل أساساً للتجارب الحيزية (spatial experiences). من شأن هذه الخارطة الوظيفية أن تعكس، على سبيل المثال، المكانة الاقتصادية للفرد، إذ إنه هو الذي يقرّر درجة الوصول (المتناولية) إلى النقاط المختلفة بداخلها. ويتم على هذا النحو إنتاج الأطر الحيزية-المادية المتلائمة مع أنشطة الإنتاج والاستنساخ في مجتمع معين، ولذا فإن بلورة هذا الحيز ومستوى متناوليته غير واضحة المعالم، إذ إنهما مرتبطان بمتخذي القرار وبتوزيع الموارد المختلفة في مكان الإقامة. أما حيز الإدراك والمعرفة المهنية

2 يستند تأويلي لهذا الأنموذج جزئياً إلى أبحاث سوج (Soja 1996) ومادانپور (Madanipour 1996)، وإلى مقدمة كتاب ليفيبر التي وضعها كوفمان وليباس (Kofman and Lebas 1999). على الرغم من ذلك فإنني أعي النقد المتجدد لأعمال ليفيبر والتأويلات التي استند إليها ليفيبر بذاته بشأن التعريفات المختلفة للحيز، الأمر الذي من شأنه تحديد القدرة على طرح أنموذج واحد مبلور وصريح (انظروا: Brenner and Elden 2001).

فإنه ينطوي على تنظير الحيز، فهو 'حيز اصطلاحي' (conceptualized space)، يعبر عن خلاله الباحثون والمخططون، على سبيل المثال، عن أفكارهم عبر تمثيلات تعكس المعرفة التي بحوزتهم حياله. لا تنسم هذه المعرفة بالموضوعية وإنما هي تعبير لأيديولوجيا تنشط بداخلها الذات. إنَّ أحد الأمثلة التي يتعامل معها ليفيبر والتي تتمتع بأهمية كبيرة في هذه المقالة هي 'الحيز المعماري'. يشير هذا المصطلح إلى التلاعب الذي يتم من خلال الخبرات المهنية المجردة، والتي تختزل تركيبة العالم الذي نعيش بداخله إلى تمثيلات للحيز عبر الرسوم التخطيطية المُشار إليها في المخططات والأنظمة. ويدّعي ليفيبر أنَّ هذه الرسومات تعبر عن 'معارف' هي ثمرة إدراك معيّن لحالة معينة، إضافة إلى كونها تعبر عن أيديولوجيا خاضعة إلى سيرورة دائمة من التغيّر (Lefebvre 1974: 41).



الشكل 1: أنموذج ليفيبر

أما بخصوص الحيز المعيش – أو الحيز الرمزي، كما أود الاصطلاح عليه في معرض هذه المقالة، فيؤكد ليفيبر على الدلالات والتمثيلات الصورية (images) المرتبطة بالتجربة الحيزية والتي تعرف بدورها العلاقة القائمة ما بين أفراد المجتمع. وعليه، فإن الحيز الرمزي يختزل مجموعة من التمثيلات الصورية والتداعيات الخاصة بـالمستخدمين، الذين يصفون الدلالة للحيز المادي. ويتحول هذا الحيز عبر هذه السيرورة إلى ما يطلق عليه ليفيبر تعبير 'حيز تمثيلي' (representational space)، أي حيز يُنتج منظومة من الشروط التي تفرض علينا الشكل الذي به نستوعبه ونختبره. ويدّعي ليفيبر في هذا السياق أنه على الرغم من حقيقة أنّ الحياة اليومية تنعكس في الحيزات التمثيلية إلا أنّ السيرورة تتسم بكونها ثنائية الاتجاه إذ إنّ الحياة اليومية تُعرف الحيز التمثيلي ليس بأقل قدر من تعريفه لها (Lefebvre 1974: 116).

انسجاماً مع ما يمكننا استدلاله عبر الشكل الأول، والذي يسعى إلى تلخيص ما جاء حتّى الآن في معرض المقالة، يؤكد أنموذج ليفيبر على العلاقة التبادلية القائمة بين الحيز الرمزي، العاكس للمعارف المحلية (Geertz 1983) لجمهور المستخدمين، وبين حيز الإدراك، الممثل للمعارف المهنية، وبين الحيز المادي، الذي ندركه بحواسنا. يطرأ، عبر هذه العلاقات بين الحيزات، اللقاء بين اختبار الفرد للحيز وبين القوى البنوية، كالسياسة والاقتصاد، وينتج انخراط تحليلي للحيز الرمزي في الحيزين الاجتماعي والمادي.

في ضوء هذا النقاش النظري المطروح حتّى هذه اللحظة تطرح تساؤلات عديدة تلازم المقالة: ما هي الحلقات التي يتم التعبير فيها عن الصراعات اليومية في المدينة 'المختلطة'؟ كيف تتم عملية صياغة هذه الصراعات في الخطاب الجماهيري العام، المهني والشخصي؟ ما هي الرموز الثقافية التي يتم التعبير عن هذه الصراعات عبرها؟ وإلى أي حدّ يمثل المحيط المبني بوصفه ممثلاً للحياة اليومية، لا كشيء ننظر إليه، بل واقعاً يتم التعبير عنه بالشكل الذي نختبره ونراه ونفكر فيه ونوثقه ونضع له الخرائط. بغية مناقشة هذه الأسئلة، سأقوم بعرض البيانات المستمدة من العمل الميداني الذي قمت به في مدينة الدّ³ واستهل بعرض التحوّلات الديمغرافية وتحليل موازين القوى السوسيو-سياسية في الدّ المنبثقة عن السيرورات الأيديولوجية التي تسعى إلى تهويد المدينة، الأمر الذي يمثل حسب رأيي الأساس لإنتاج الحيز المحسوس الذي يميّز البنية العمرانية التي تقوم على العزل والفصل. وسأقوم لاحقاً بفحص نقدي للحيز المهني الذي يعمل بداخله المخططون المسؤولون عن تخطيط المنظر العمراني ما بعد حرب 1948. حسب رأيي، يتّضح من الفحص أنّ للخطاب المهني وظيفة مركزية في 'عقلنة' موازين القوى وتجنيد إطار منهجي مهني لإحداث تحوّل مادية وأخرى متصلة بالوعي في المنظر العمراني. وأحاول، في النهاية، طرح بعض الأمثلة وفحص الأوجه الرمزية للحيز، وذلك من خلال عرض مقابلتين أجريتهما مع شخصين عربيين من سكّان الدّ

3 امتدّت فترة العمل الميداني في الدّ بين كانون الثاني 1999 وأيار 2002.

تمتّلان دلالة السيرورات التي أُشير إليها في المقالة. استنادًا إلى البيانات والنقاش النظري أختتم المقالة ببعض الملاحظات التلخيصية.

الحيز المحسوس: 'من الد' يودين راين'4 إلى المدينة العبرية،

سنناقش في هذا الفصل مسألة الأنظمة التي بلورت الحيز المحسوس في مدينة اللد. وسأدعي أن مصدر هذه الأنظمة هو سيرورات تاريخية حوّلت المدينة الفلسطينية اللد إلى مدينة إسرائيلية 'مختلطة' باسم 'لود'. ولكن، يتعيّن عدم النظر إلى هذا العرض بأنه هدف بحدّ ذاته، بل هو وسيلة لعرض الحلبة العمرانية ولرسم معالم موازين القوى وبحث عن الأسباب المؤثرة على التجربة الحيزية في الحياة اليومية في المدينة.

تقع مدينة اللد على أطراف السهل الساحلي على مفترق الطرق المؤدية من الغرب إلى الشرق (أورشليم القدس – يافا) ومن الجنوب إلى الشمال (مصر – سوريا – لبنان). بشأن حياة المدينة ومنظرها في القرن التاسع عشر، يمكننا أن نستقي المعلومات من يوميات رحالة وكتيبات إرشاد للسائحين الذين يؤكّدون أن المدينة كانت بمثابة محطة عبور بين أورشليم القدس ويافا، وبأنها كانت مركزًا مفعماً بالنشاط التجاري حتّى أدى الأمر إلى بناء شبكة سكك حديدية للقطار فيها في العام 1892 (Baedeker 1912). لقد احتلّ البريطانيون اللد في العام 1917 وبعد مضي ثلاث سنوات أقاموا فيها سلطة محلية. وبعد الإعلان عن اللد عاصمة للمحافظة، استثمرت فيها موارد عديدة لتطويرها، وقد بلغ عدد سكّان اللد في العام 1922 نحو ثمانية آلاف نسمة، كانت غالبيتهم من المسلمين، وارتفع عدد سكّان المدينة، حسب البيانات التي عرضتها اللجنة الأنجلو-أمريكية (Anglo-American Committee)، إلى 16,780 نسمة في العام 1944. أدّى النمو السكاني والاقتصادي في المدينة، والهجرة الأرضية التي شهدتها المدينة في العام 1927، إلى توسّعها خارج حدود البلدة القديمة استنادًا إلى مخطط الانتداب الذي تمّ إقراره في العام 1929 وكان قد وضعه مخطّط المدن البريطاني كليفورد هوليداي (Clifford Holliday).⁵ كما هو الحال في المدينة الفلسطينية الأخرى، تعتبر حرب 1948 نقطة تحوّل لمدينة اللد، واحتلت المدينة في معرض تنفيذ العملية العسكرية التي يطلق عليها اسم 'عملية داني'، حيث قُتل نحو 250 فلسطينيًا أثناء الاحتلال ومن بين 40 ألف نسمة فلسطينية⁶ كانوا في المدينة

4 'يودين راين' Judenrein هو تعبير ألماني استخدمه الألمان في الحقبة النازية للتدليل على الحيز 'النقي' من اليهود، أي تلك المناطق التي لا يقيم بها سكّان يهود (ملاحظة المترجم).

5 Candidates statement, May 1933, Royal Institute of British Architects Archive

6 يستند هذا العدد على تقرير خاص بشأن وصول وزير شؤون الأقليات إلى اللد يوم 26 تموز 1948 ويشمل لاجئين فلسطينيين لجأوا إلى اللد من أماكن أخرى قبل احتلالها أرشيف جيش الدفاع الإسرائيلي 721\ 72 – 842.

الحياة اليومية في مدينة اللد

لم يُسمح إلا لـ 1,030 بالبقاء في المدينة لأغراض العمل الزراعي والحاجة لعاملين حرقين لتشغيل القطار.⁷ وقد أدت إقامة دولة إسرائيل وحرب 1948 إلى خلق واقع حيّزي جديد في اللد، إذ قام الحكم العسكري في المرحلة الأولى بتجميع السكان الفلسطينيين في منطقة المسجد الكبير وفي كنيسة سانت جورج في قلب البلدة القديمة، ولم يسمح الدخول والخروج إلا بعد التسليح بترخيص من طرف الحاكم العسكري. وقد أقام بعض السكان في بيوتهم وأسكن البعض الآخر في بيوت طُرد سكانها منها.⁸ تعتبر هذه الخطوات جوهرية لإنتاج الحيّز المحسوس إذ منحت الفرصة للسيطرة على السكان العرب ليس على الصعيد السياسي فقط بل على الصعيد الحيّزي أيضاً، وقد خلقت هذه السياسة، التي تضمنت نقل الأراضي والأماكن إلى الدولة، منظومة من الرقابة الدائمة على الفئة السكانية المتبقية في المدينة بعد الحرب، كما هو الحال على العاملين العرب الذين جُلبوا من الجليل بغية زراعة الأراضي الزراعية 'المتروكة' في المنطقة.⁹

لقد انحصر عمل الحكم العسكري في الفترة الأولى بعد احتلال اللد بحراسة حدود المدينة ومنع تسلل لاجئين حاولوا العودة إلى بيوتهم، وذلك من خلال نشاطات عسكرية وطرده المتسللين.¹⁰ واستندت هذه السياسة في السنوات الأولى لقيام دولة إسرائيل إلى نظرة اعتبرت العرب الذين بقوا في إسرائيل خطراً وجزءاً من العدو العربي الإقليمي، ولذا فإن هذه النظرة أضفت الشرعية على السياسة المفروضة عليهم والتي اشتملت على فرض حكم عسكري (بنزيم ومنصور 1992؛ جولان 1993)، مع العلم أن النظرة إلى العرب في إسرائيل باعتبارهم خطراً قد هيمنت على الخطاب العام. وقال دافيد بن غوريون عنهم إنهم 'عنصر مساند لمؤامرات من الخارج وخراب من الداخل [يستعمل] أرضية لقاعدة تجسس واسعة'، وأما الرئيس يتسحاق بن تسفي فقد وصف أهدافهم بأنها تسعى إلى '[إكمال] مهمة هتلر ... [من خلال إدخالهم] كحصان طروادة إلى داخل معسكر الأعداء' (بنزيم ومنصور 1992: 16-20). ولكن الحقيقة هي أنّ الفئة السكانية العربية في إسرائيل كانت فئة أقلية مسلوبة أية قوة لرد الفعل. خلافاً للشعور بالتهديد الذي قام في صلب السياسة المعتمدة ضدهم، فقد كان السكان العرب في إسرائيل بعد حرب 1948 بمثابة 'بقية متبقية مهزومة لمجتمع مهزوم' (بشارة 1993: 10-11)، وتجلّى طموحهم في نيل الأمن بالدرجة الأولى وليس المساواة. كان جهاز المخابرات العامة أو جهاز الحكم العسكري هو الذراع الحكومي الرئيسي الذي نظم علاقتهم بالسلطة

7 أرشيف جيش الدفاع الإسرائيلي 72\721 - 842؛ تقرير الحاكم العسكري، 10.10.48، أرشيف جيش الدفاع الإسرائيلي 1860\50-24.

8 تقرير بحث قضية توفير الخدمات البلدية في المدن الرملة واللد وعكا، أرشيف جيش الدفاع الإسرائيلي 72\721 - 842.

9 اللد-الرملة، أرشيف بن غوريون، 27.8.48 - 27-9837؛ تقرير الحاكم العسكري، 10.10.48-15.11.48، أرشيف جيش الدفاع الإسرائيلي، 1860\50-31.

10 تقرير الحاكم العسكري، 23.12.48؛ 28.12.48؛ 11.1.49، أرشيف جيش الدفاع الإسرائيلي، 1860\50-31.

الإسرائيلية. وكما جاء في كتابات عزمي بشارة 'عاش السكّان العرب في هذه الفترة في ظلّ الحكم العسكري، ولم يعتبروا المساواة في دولة اليهود، وحتّى البقاء في المكان والحقّ بالعمل وبناء أسرة ومنح الأولاد التعليم أموراً مفهومة ضمناً. وبغية الحصول على هذه الأمور كان يجب عليهم دفع ثمنها بعملة السلوك السياسي "اللائق"' (بشارة 1993: 10-11). وفي سياق الحديث عن مدينة اللد، تتعرّز هذه الصورة أكثر في ضوء تقرير الحاكم العسكري، والذي جاء فيه في معرض وصفه لوضع السكّان العرب ما يلي: 'بعد فترة الاكتئاب في المرحلة الأولى استنهضت [الفئة السكّانية العربية] وأضحت مستعدّة بغالبيتها العظمى لأن تتعاون وتعمل في أي مجال بغية كسب قوت يومها'.¹¹

في مطلع تموز 1949، ألغى الحكم العسكري في مدينة اللد وحولت السيطرة على المدينة إلى طرف سلطة مدنية،¹² إلا أنّ سياسة السيطرة التي ميّزت فترة الحكم العسكري لم تختف. فقد استمر عمل أجهزة الرقابة بغية تثبيت حقيقة أنّ السكّان العرب في اللد، كما هو الحال في المدن المختلطة الأخرى، هم فئة أقلية سكّانية مُسيطر عليها. نتج هذا الأمر عن سيوريتين طرأتا بالتوازي: تجسّدت الأولى، كما أسلفنا، في التضيق على السكّان العرب استناداً إلى الحجّة السياسية المتمثلة في حراسة حدود المدينة ومنع تسلّل اللاجئين العائدين؛ أما الثانية، فقد تجسّدت في مشروع إسكان لاجئين ومهاجرين يهود في المدينة.¹³ وقد حولت هاتان السيوريتان مدينة اللد بحسب أقوال رئيس البلدية الأول للمدينة، فيسح ليب، من 'بلدة عربية مهملة كانت بمثابة 'نقية من اليهود' (يودن راين) إلى مدينة عبرية' (بلدية اللد 1952). تفيد التقارير منذ شباط 1949 عن إسكان نحو خمسة آلاف ساكن جديد في اللد.¹⁴ كانت هذه هي الموجة الأولى من المهاجرين اليهود الذين استوطنوا المدينة وقد جاء أكثرهم من شرق أوروبا. كما يمكننا أن نلاحظ من خلال الشكل الثاني، أنّ هؤلاء المهاجرين أسكنوا في البيوت المهجورة، التي حوّلت إلى سلطة القيم على أملاك الغائبين وسلطة التطوير وهما السلطانان اللتان قامتا بتمويل عمليات الترميم وتقسيمها إلى وحدات سكنية أصغر وتأجيرها للمهاجرين اليهود.¹⁵ وجاء عند جون مكجاري (McGarry 1998)، الذي يشير إلى مركزية مشروع الإسكان في مجتمعات المستوطنين، أنه في معرض هذه السيورة يوضع الأساس لبناء 'الأعداء' اجتماعياً. وفي الحالة التي تتناولها هذه المقالة فإنّ 'الأعداء' (enemies) هم السكّان العرب في اللد، و'الوكلاء' (agents) هم المهاجرون اليهود الذين أسكنوا في المدينة:

- 11 تقرير الحاكم العسكري، 10.10.48-1.9.48، أرشيف جيش الدفاع الإسرائيلي 31-50\1860.
- 12 'إلغاء الحكم العسكري في يافا والرملة واللد'، 23.6.1949، أرشيف جيش الدفاع الإسرائيلي 31-50\1860.
- 13 تقرير الحاكم العسكري، 23.12.48؛ 28.12.48؛ 11.1.49، أرشيف جيش الدفاع الإسرائيلي 31-50\1860.
- 14 أرشيف جيش الدفاع الإسرائيلي 24-50\1860.
- 15 أرشيف بن غوريون 21.4.49 \ 21-11075؛ تقرير الحاكم العسكري، 2.6.48؛ 23.12.48، أرشيف جيش الدفاع الإسرائيلي 31-50\1860.

الحياة اليومية في مدينة اللد

من جهة، تقوم سلطات الدولة بنقل وكلاء، وهم المجموعة التي يتعين أن تتماثل مع مصالح الدولة. ويتم إسكان وكلاء الدولة في أطراف البلاد حيث تتواجد مجموعات الأقلية. من جهة أخرى، تقوم الدولة بنقل الأعداء، وهم فئات يشكّل تموضعهم في الحيز إشكالية لدى السلطات وحجر عثرة أمام تحقيق أهدافها (McGarry 1998: 614-615).

أدى قدوم مهاجرين آخرين إلى المدينة، وبخاصة من اليهود الشرقيين،¹⁶ في الخمسينيات والستينيات إلى اكتظاظ سكاني كبير. ونشهد اقتحام العديد من السكان اليهود المحبطين إلى بيوت اللاجئين الخالية. في أعقاب ذلك، شرعت السلطات في فترة لاحقة ببناء الشقق السكنية لصالح السكان اليهود فقط.

اعتماداً على السيرورات التي توقفت عند وصفها حتى هذه اللحظة كان يمكن الافتراض أن تؤدي السيطرة على التركيبة السكانية في المدينة إلى المحافظة على النسبة العددية بين السكان العرب والسكان اليهود. ولكن حسب البيانات التي تظهر في الجدول الأول (دائرة الإحصاء المركزية 1995؛ بلدية اللد 2000) تتضح صورة مغايرة تتضمن جملة من التغييرات التي طرأت على التركيبة السكانية في اللد منذ العام 1948 فصاعداً. إن سياسة إسكان المهاجرين اليهود، التي عرضتها أعلاه، واضحة المعالم حتى مطلع السبعينيات، ولكن يمكننا لمس طائفة من التغييرات منذ منتصف السبعينيات: تضاعف عدد السكان العرب أكثر من الضعفين مقابل تدني نسبة السكان اليهود. تباطأ هذا التحول قليلاً في التسعينيات، وبخاصة بفعل الهجرة من الاتحاد السوفييتي سابقاً، إلا أن بيانات العام 2000 تظهر تعزيز نسبة السكان العرب في المدينة: من 9 % في العام 1950 إلى 21.4 % في العام 2000. وبالمقابل، انخفضت نسبة السكان اليهود في المدينة من 91 % إلى 78.6 % (على التوالي).

16 على سبيل المثال، تشير التقارير للعام 1969 إلى توزيع نسبة السكان في اللد على النحو التالي: 50 % مهاجرين من شمال أفريقيا، 18 % من بلاد الشرق الأوسط، و 24 % مهاجرين يهود من أوروبا (هشمشوني 1969).

جدول 1: تحولات ديمغرافية في اللد		
السنة	السكان العرب	السكان اليهود
1948 ¹⁷	1,030 (100 %)	0
1950	1,100 (9 %)	11,000 (91 %)
1961	1,400 (7.3 %)	17,600 (92.7 %)
1972	3,000 (9.8 %)	27,600 (90.2 %)
1989	8,700 (21 %)	32,900 (79 %)
1995	10,700 (20.4 %)	41,600 (79.6 %)
2000	14,593 (21.4 %)	53,597 (78.6 %)

كيف يمكن تفسير هذه التحولات في ظلّ الجهود والموارد الكبيرة التي بذلتها واستثمرتها الدولة لتهويد المدينة؟ للإجابة على هذا التساؤل يتعين أن لا تختصر متابعتنا لعمليات التهويد في اللد وإنما متابعة عمليات هجرة سكان عرب إليها ظهرت بفعل تنفيذ سياسة حكومية، وأعني إسكان 'اللاجئين الداخليين' وفئة من 'العملاء' في المدينة. وتضم فئة اللاجئين الداخليين مجموعة صغيرة من السكان الذين وصلوا إلى المدينة في أعقاب حرب 1948، قادمين من القرى المجاورة كقرتي صرند العمار والسفارية، بمبادرة من قوى الأمن التي راقبت تحركاتهم ونشاطاتهم.¹⁸ كذلك وصلت بعض العائلات من المجدل وقد احتلت عملية إخلانهم أولوية عليا لقرب القرية من غزة ما يؤدي إلى إمكانية 'إقامة علاقات خطيرة مع العدو'.¹⁹ وكذلك وصلت عائلات من منطقتي سهل السارونا والمثلث، وبموجب اتفاق معهم تمّ تعويضهم ومنحهم ملكية على بعض الأراضي في اللد تتراوح بين 10 % و 15 % من مساحات الأراضي التي كانوا يملكونها. وفي مطلع الستينيات بدأت هجرة بعض العائلات البدوية التي صودرت أراضيها من النقب إلى اللد، وأسكنوا جزئياً على يد الدولة في مدن كانت فيها فئة سكانية عربية كاللد والرملة. كذلك، أسكنت في المدينة منذ حرب 1967 فئة سكانية عربية إضافية وهي فئة المتعاونين مع السلطات الأمنية الإسرائيلية التي تضم فلسطينيين وبخاصة من قطاع غزة. إضافة إلى ذلك، علينا أن نتذكر أنّ اللد تقع في مركز البلاد وهي قريبة من مناطق التشغيل، الأمر الذي يستقطب

17 وفق تقرير الحاكم العسكري، 10.10.1948، أرشيف جيش الدفاع الإسرائيلي، 31-50\1860.
18 'تقرير بشأن نشاطات الحكم [العسكري] في منطقتي الرملة واللد'، تشرين الأول- تشرين الثاني 1948، أرشيف جيش الدفاع الإسرائيلي 31-50\1860؛ 'اللد'، 2.1.1949، أرشيف الدولة ج\297.
19 'إخلاء بلدة المجدل من سكانها العرب'، 14.11.1949، أرشيف جيش الدفاع الإسرائيلي 32-50\1860.

الحياة اليومية في مدينة اللد

المهاجرين الأفراد من مناطق مختلفة من البلاد (مقابلة مع جاك شطريت، الناطق الرسمي باسم بلدية اللد، 20/11/2000؛ مقابلة مع عويد أرنون، مهندس بلدية اللد، 13/12/2000). في ضوء كل ذلك، يبدو أن للسيرورات الديمغرافية في اللد تعبيراً حيزياً كبيراً يتميز بالفصل حيث تتجمع الفئات السكانية العربية في المناطق الشمالية والغربية للمدينة، بينما تقيم الفئة اليهودية في المناطق الجنوبية والشرقية بصورة خاصة. تضم المنطقة الشمالية للمدينة المنطقة الصناعية وحي الواحة الخضراء، وتضم المنطقة الغربية حي بستان شنير وحي المحطة، وتبلغ نسبة السكان العرب فيهما أكثر من 90 %، وهي النسبة التي تمثل نصف العدد الإجمالي للسكان العرب في المدينة (5,503 نسمة). كذلك يمكن لمس عملية دخول سكان عرب إلى حي رماث أشكول المتاخم لمركز المدينة وهو من بين الأحياء التي سكنتها غالبية يهودية مطلقة حتى مطلع الثمانينيات.

ولكن الحيز المحسوس غير معرّف بفعل العلاقات الديمغرافية فيه وتعبيراتها في الحيز فقط، وإنما بفعل خصائصه المادية أيضاً. إن مستوى السكن في هذه المناطق، حيث يحيا السكان العرب حياتهم اليومية هو مستوى متدنٍ مقارنة بمتوسط مستوى السكن في إسرائيل ومستوى السكن العام لسكان مدينة اللد.²⁰ بحسب تقديري المستند إلى العمل الميداني، فإن نحو نصف السكان العرب في مدينة اللد يسكنون في بيوت تعرفها السلطات على أنها مبان غير شرعية. يبني سكان اللد العرب بيوتهم على أراضٍ مفتوحة تعود ملكية بعضها إلى الملكية الخاصة وبعضها الآخر إلى ملكية مديرية أراضي إسرائيل. يكمن السبب الرئيسي لذلك في سياسة التخطيط والبناء التي تقوم على التمييز المعتمدة في اللد والتي لا تلبي احتياجات السكان العرب. بغية التحكم بالميزان الديمغرافي ظهرت محاولات جرت مع مرور الزمن تسعى إلى 'تشجيع' عائلات عربية إلى الهجرة من المدينة واقتراح تعويضات لهم، كما صرح بذلك رئيس البلدية مكسيم ليفي في العام 1987:

إنطلاقاً من المعلومات الديمغرافية الخاصة في المدينة [...] من الجدير أن نفكر بحلول غير اعتيادية والعمل باتجاه توزيع فئات سكانية خارج حدود

20 بحسب تقرير معهد بروكديل (1997) فإن أكثر من 30 % من البيوت التي يقيم فيها سكان عرب غير موصولة بشبكة مياه الصرف لصحي في المدينة، فقد اشتكى 40 % من الذين شملهم المسح من مشكلة الرطوبة، و 43 % من دخول مياه المطر إلى بيوتهم. وقد ظهرت في 29 % من البيوت مشاكل بنبوية وأعلن عن 28 % من البيوت بأنها معدة للهدم. كذلك فإن المسح الشامل لتعداد السكان والمسكن لعام 1995 يشير إلى هذا الأمر، إذ جاء فيه أن 35 % من الأسر العربية في اللد تعيش بالمتوسط في 2.5 غرفة. إن هذه النسبة مرتفعة مقارنة بالمتوسط القطري 29 %، ومقارنة بالمتوسط البلدي 23 %. زيادة على ذلك، فإن 6 % من سكان إسرائيل يعيشون باكتظاظ يصل إلى شخصين للغرفة، وتصل هذه النسبة في اللد إلى 8 % من مجمل السكان في المدينة. إلا أن هذه النسبة تصل بين السكان العرب في اللد إلى 34.8 %.

حاييم يعقوبي

مدينة اللد والحدّ المطلق لاستمرار الغزو غير القانوني للسكان إلى المدينة مستقبلاً. كما أسلفنا، فإنّ قضية السكان العرب في المدينة هي قضية صعبة ومستعجلة تتطلب حلاً شاملاً وجذرياً وفورياً، وبهذا الخصوص قيل: 'خير البرّ عاجله'،²¹

ولكن هذه السياسة تحدد بالسكان العرب في اللد إلى بناء بيوتهم من دون تراخيص وبذلك يخاطرون بهدر مدخراتهم ويرد فعل من طرف السلطات، إذ تعتبر هذه الوسيلة الوحيدة للذين يسعون إلى استمرار العيش في مدينتهم. يتجلّى ردّ فعل السكان هذا، وهو ردّ فعل شخصي أساساً، بصورة كبيرة في الحيز المحسوس ومن شأن ردّ فعلهم هذا تقويض الجهود والموارد المبذولة في مشروع تهويد اللد. إضافة إلى ذلك، يشكّل ردّ فعل الفرد الذي يناضل من أجل حقّه بمسكن برنامجاً تنظيمياً للسكان ينمو من 'الأسفل'، كما يمكننا لمس ذلك من إحدى المقابلات التي أجريتها مع أحد سكان بستان شنير العرب:

يهيمن هنا فراغ حكومي بصورة شاملة تقريباً. إنّ سلطة القانون هي التي تحلّ المشاكل في الأحياء اليهودية. أما هنا فلا نتمتع بهذا الأمر [...] تعتبر اللجنة [لجنة الحيّ] التي أقيمت قبل سنتين تطوّراً كبيراً على صعيد سلوكنا الجماعي. من خلال هذا الأمر أشغلنا جزءاً من الفراغ الحكومي القائم. إنّنا نعاني من تمييز مضاعف. الأول من طرف السلطة المركزية لكوننا مواطنين عرب. والثاني من طرف السلطة المحليّة لكوننا أقلية عربية في مدينة مختلطة تعيش فيها أكثرية يهودية. اعتقد أنّ التمييز على صعيد السلطة المحليّة هو الأقسى والأنجع. إنه يمس حياتنا اليومية. يبلغ التمييز على صعيد السلطة المحليّة إلى أقصى الدرجات، فهو شامل وعميق. يمسّ التمييز حقوقنا البسيطة جدّاً، ولذا تحديداً لا ينجح هذا التمييز. إنّ المسّ بحقوقنا الوجودية يستدعي ردّ الفعل الأكثر تطرّفاً. إنّنا نبذل أقصى جهودنا لنحصل على حقنا بالمسكن [...] ولأنهم قالوا لنا يُحرم عليكم البناء بناتناً [...] وقد أدّى هذا الأمر إلى ظهور ردّ الفعل المتطرّف (مقابلة مع خالد، 4 تشرين الثاني 2000).

إنّ هذا الإطار الديمغرافي-الحيّزي القائم على محو عروبة المدينة من جهة وتهويدها من جهة ثانية ما زال يميّز مدينة اللد، حيث وصل إلى المدينة في بداية التسعينات جيل جديد من 'الوكلاء' – المهاجرين من الاتحاد السوفييتي سابقاً، والذين يشكلون حالياً ربع عدد سكان

21 استناداً إلى ما جاء في تقرير لبلدية اللد ووزارة الإسكان، 1987 – أرسيف وزارة الإسكان.

الحياة اليومية في مدينة اللد

المدينة (بلدية اللد 2000). فقد هاجرت هذه الفئة السكانية بغية تحسين مستوى حياتها وخوفاً على أمنها بصورة خاصة (Al-Haj and Leshem 2000). ولكن كما اختبر المهاجرون إلى اللد في الخمسينيات والستينيات، فرضت على هؤلاء المهاجرين الجدد وظيفة المحافظة على الغالبية اليهودية في المدينة، وتقويض عملية عربية المدينة وسدّ ثغرة ميزان الهجرة السلبي القائم في اللد (بلدية اللد 2000). وتجدر الإشارة في هذه المرحلة إلى أنه ليس جميع هؤلاء 'الوكلاء' من اليهود فقط، إذ تمتاز موجة الهجرة من الاتحاد السوفييتي سابقاً بأن 30 % منها ليسوا يهوداً. يبدو لي في هذا السياق استناداً إلى بحث أيان لوستيك (Lustick 1999) بأن الصراع الناجم بين الطبيعة العرقية اليهودية لدولة إسرائيل من جهة وبين قدوم مهاجرين غير يهود من جهة ثانية هو صراع هامشي طالما يخدم هؤلاء المهاجرون مشروع 'التهويد' العام، وبخاصة في مدينة مختلطة كاللد. وتعزيزاً لهذه النتيجة يمكننا لمس ما جاء في معرض مقابلة أجريتها مع جاك شطريت (2000) الناطق الرسمي لبلدية اللد: 'ما أنقذ الوضع الديمغرافي كان قدوم المهاجرين الجدد'. ويرى شطريت بقدوم هؤلاء جواباً 'لنمو الطبيعي للعرب الناجم عن زواج الأقارب. إنها هجرة من نوع مشابه' ²²

يمكننا أن نلاحظ في نهاية هذا الفصل بأن القضية الديمغرافية-العرقية تحتل المرتبة العليا على سلم أولويات واضعي السياسة قطرياً ومحلياً. لم تتغير السياسة المعتمدة باتجاه السكان العرب في اللد بصورة جوهرية منذ احتلال المدينة، حيث لا يزال سكانها العرب يلعبون دور 'العدو' ويعانون من الإقصاء الحيزي وتضييق الخناق عليهم ديمغرافياً. إن هذه السياسة، الساعية وراء السيطرة المحكمة الشاملة على السيرورات العمرانية بذريعة تهويد مدينة اللد، تواجه عراقيل من لحظة ولادتها بفعل تواجد فئة سكانية عربية بقيت في المدينة. زيادة على ذلك، فإن لجوء لاجئين داخليين إلى المدينة بعد العام 1948 قد أدخل بالنسبة العددية القائمة بين السكان العرب واليهود في المدينة وحول السياسة الحكومية إلى مهمة غير ممكنة. وما لبث الجواب الحكومي المستند ماضياً وحاضراً إلى المنطق العرقي أن تجلّى في صورة إسكان 'وكلاء تهويد' في المدينة. ففي الخمسينيات تمثل هؤلاء 'الوكلاء' بلاتنيين من شرق أوروبا وبعدها بمهاجرين شرقيين أسكنتهم السلطات في المدينة، وتمثل هؤلاء، في التسعينيات، بالمهاجرين من الاتحاد السوفييتي سابقاً، وتم توجيههم للسكن في المدينة من خلال استحداث سوق للعقارات يتلاءم وقدراتهم الاقتصادية. ولكن، لم ينتج الحيز المحسوس بفعل السيرورات الرسمية التي تضعها السلطات فقط، بل تنتج بفعل نشاط السكان أيضاً، كرد فعل السكان العرب في اللد. يتمتع رد الفعل هذا، والذي يتم التعبير عنه بخاصة بحجم البناء غير المرخص، بوزن كبير في السيرورات المؤدية إلى إنتاج الحيز المحسوس.

22 القصد هو أن النمو الطبيعي للسكان العرب يواجه بالمثل ولكن على صورة إسكان يهود أكثر في المدينة بغية الحفاظ على النسب أو ربما زيادة نسبة اليهود في المدينة (ملاحظة المترجم).

الحيز المهني: نحو 'مدينة عبرية'

سأقوم في معرض هذا الفصل بفحص النشاطات الحيزية لدوائر التخطيط المحلية والتي تتمتع، حسب رأيي، بدور محوري في تصميم المنظر المادي والرمزي لمدينة اللد. ينتج الحيز المهني عبر تمثيل الحيز وفرض الاصطلاح عليه من خلال المعرفة المهنية والتي يتم التعبير عنها في نشاطات واضعي السياسات والمخططين والمعماريين. وانسجاماً مع منظور ليفيبر الخاص أدعي أن طبيعة هذا الحيز، الذي يترك آثاره على أنماط الحياة في المدينة وصورتها في نظر سكانها، تُقرّ بداية بالاستناد إلى برنامج أيديولوجي.

كما أسلفنا، فإنّ عملية تهويد مدينة اللد، كما هي الحال في مناطق أخرى في إسرائيل، احتلت مكانة مرموقة في سلم أولويات صناع القرار السياسي، وكان نحو 91% من سكان مدينة اللد في العام 1950 من المهاجرين اليهود الذين لم يتخلّصوا من ثياب الشتات بعد:

إنّ تركيبة السكان [في اللد] هي بمثابة طائفة متنوّعة تميّز [عملية] جمع الشتات: 50% من بولندا ورومانيا وبلغاريا، و 50% من المغرب وتونس وتركيا والعراق. لم تزل المدينة بعد مضي سبع سنوات على وجودها كمدينة عبرية مستقلة بعيدة عن كونها جسماً عمرانياً متكثلاً ومتجانساً إذ لم يتخلّص من ثياب المنفى. لا تزال الطوائف تمارس شعائرها وعاداتها، وهي حقيقة تقيد تطوّرها الصحي والمرغوب به (صحيفة عل همشمار، 17 أيار 1954).

يعتبر هذا النقد بصورة جلية عن الأيديولوجيا السائدة في الخطاب الصهيوني، ويسعى إلى تشكيل مجتمع عصري متكثّل في حيز قديم-جديد ألا وهو 'المدينة العبرية'. يصف التقرير الصحفي المدينة باعتبارها جسماً عضوياً، يمكن أن يكون معافى أو معتلاً، ويرى بالمحيط المبني الأصلي المتبقّي في المدينة رمزاً، ليس لمنظر العدو فحسب بل ولجذور الشتات الشرقي للمهاجرين اليهود الذين أسكنوا بيوت الفلسطينيين في 'غيتو السكنة':²³

حين تمشي في محيط غيتو السكنة وترى حياة السكان الوضيعة، البيوت والسراديب المظلمة التي تغيب عنها ظروف دونية من النظام – يعيش في

23 تظهر بالأصل في تقرير الصحيفة أعلاه: 'غيتو سقنا'، ومن الواضح التشويش الداخل على كيفية لفظ اسم الحي العربي 'السكنة'. أما تعبير 'غيتو' فهو أوروبي المولد (Ghetto)، ويعني من بين مجمل ما يعنيه هذا اللفظ المنطقة التي تعيش فيها طوعاً أو كرهاً فئة من السكان ترى بهم أغلبية السكان مختلفين عرقياً أو ثقافياً أو اجتماعياً أو دينياً وغير ذلك. وقد حمل هذا اللفظ ولا يزال تداعيات معانٍ أو تداعيات سلبية. ويقابل بالعربية تعبير 'حارة اليهود' إلا أن الأخير لا يحمل مثل هذه المعاني والتداعيات السلبية، كقولنا حارة النصارى أو حارة الأرمن وغير ذلك.

الحياة اليومية في مدينة اللد

غرفة صغيرة ومنخفضة 4-5 أشخاص – يعتربك شعور بأنّ أمرًا لم يتغيّر في حياة هؤلاء الناس الذين انتقلوا من الحارات (الغيتوات) المظلمة في المغرب المشهورة بسوء سمعتها (صحيفة **عل همشمار**، 17 أيار 1954).

ينتج من هنا، بصورة مفارقة، أنه يُنظر إلى وكلاء التهويد – إلى أولئك المهاجرين الشرقيين الذين وجّهتهم السلطات الحكومية²⁴ انسجامًا مع مخطّطاتها للسكن في اللد، كما لأماكن أخرى – تحديدًا كأحد أسباب عدم تطوّر المدينة.

وعليه، ما هو المنظر العمراني الذي كان من المفترض إنتاجه في اللد – المدينة العبرية – واستبدال المنظر المُشار إليه على أنه أصلي شرقي ورمز للشّتات أو وليدته؟ كان الجواب على هذا التساؤل جليًا في حينه وكان مرتبطًا بالإطار الحداثي، الذي وفّر قاعدة لرفض الشرقيين أيديولوجيا وعلى صعيد ماضيهم وحاضرهم:

يمكن تغيير وجه المدينة وتحويلها إلى مدينة بساتين مزدهرة. إنّ المساكن الجميلة التي شُيّدت هي بداية طيبة. وسوف تُبنى مساكن عمالية لسكّان الضواحي الفقيرة، وسوف تنشأ مرافق صناعية ويتم تطويرها وتضاف إليها مرافق صناعية أخرى جديدة [...] وقد وصلتنا تأكيدات أنه ربما حينها ستعتبر اللد إحدى المدن الإسرائيلية المزدهرة (صحيفة **عل همشمار**، 17 أيار 1954).

استنادًا إلى هذه الروح، ربط الخطاب العام في إسرائيل بين خصائص 'الغيتو المظلم' وبين الآفات الاجتماعية في المدينة. وكان الادعاء أنّ هذه المشاكل ستجد الحلول إنّ تبدّلت ظروف الحياة المادية للسكّان في مدينة اللد:

يتعيّن على المسؤولين عن إدارة المدينة أن لا يتفخروا كثيرًا بالمساكن الجميلة التي شُيّدت في محيط اللد، إذ إنّ أصحاب العلاقات والأغنياء فقط يمكنهم شراؤها، ويجب معرفة ما يلي: لن يسكن أصحاب هذه المساكن بأمان إن استمر سكّان الغيتو العيش في ظروف متدنية لا تبعث على الأمل. يجب تنفيذ قرارات المختصّين والمهندسين بهدم جميع المحيط لتطهير أوكار القذارة الاجتماعية [واجتثاثها] من المدينة ومن بين المواطنين مرّة واحدة ولأبد (صحيفة **عل همشمار**، 17 أيار 1954).

24 تسفي إيتسكوفيتش، رئيس بلدية اللد، حزيران 1972، أرشيف بلدية اللد.

حاييم يعقوبي

استُبدل منظر المدينة الفلسطينية بمنظر المدينة الحديثة الذي هدم المنظر الأصلي تدريجياً وساند في تحويله إلى حيّز غربي يهودي. لم يُستخدم هذا المنهج لتوفير الحلول السكنية والتشغيلية للمهاجرين اليهود الشرقيين واللاجئين من أوروبا الذي وصلوا إلى إسرائيل بعد العام 1948 فحسب، وإنما استخدم كوسيلة ناجعة لفرض تحوّل على صعيد الوعي في الحيّز أيضاً. وبمبادرة السلطات شرع ببناء أماكن سكنية تبدو كبنائات سكنية عامة، كتلك العمارات السكنية المنتشرة في المدن المختلفة (انظروا الشكل الثاني)، والتي تجسّد، كما يقول كلوش ولو يون (2000)، سيرورة الكولونيالية الداخلية (internal-colonialism)، المادية والديمقراطية التي تستند إلى نظام من السيطرة من خلال التحديث القسري. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أقوال دان رابينوفيتش، الذي يتوقّف في بحثه عند توصيف كيفية تحوّل مفهوم 'إسكان' بين الفلسطينيين سكّان مدينة الناصرة إلى كنية للمدينة اليهودية وبذلك يشير هذا المفهوم إلى تهويد الحيّز العربي (Rabinowitz 1997: 6).



الشكل 2: اللد - منظر 'المدينة العبرية'. المصدر: أرشيف بلدية اللد.

الحياة اليومية في مدينة اللد

نتج بناء المساكن عن المخطط الهيكلي الأولي الشامل لمدينة اللد والذي وضعه المعماري ومخطط المدن ميخائيل بار في العام 1954 وتم إقراره في العام 1958. وتعتبر الوثائق الملحقه بالمخطط بياناً حداثياً بامتياز يسعى إلى وضع خطط لتقسيم الأراضي حسب غايات استعمالها (zoning) واستحداث منظومة من البنى التحتية الناجمة وتجاهل كلي للوضع القائم. خلافاً للنسيج العمراني المتواصل الذي ميّز المدينة الفلسطينية، فإن هذا المخطط الهيكلي قسم المدينة إلى وحدات سكنية منفصلة تربطها شبكة من الطرقات والحدائق العامة. ووفق الرسم التخطيطي لهذا المخطط الهيكلي (يُنظر الشكل الثالث) يمكننا أن نفهم أموراً بشأن أيديولوجية شركة الإسكان اليهودية، التي سعت للنظر إلى الحيز القائم بوصفه حيزاً خالياً. في حين سعى مخططو مدينة اللد الانتدابية إلى الحفاظ على البلدة القديمة، جاءت مدينة 'اللد العبرية' التي خطط ميخائيل بار لهدمها بحجة التحديث. وفيما يلي لسان حال المخطط ذاته: 'هنالك ضرورة لوضع مخططات مفصلة لتقسيم الأراضي حسب غايات استعمالها (zoning) من دون الحاجة إلى أخذ البناء القائمة بالحسبان بناتاً' (بلدية اللد 1952). وفعلاً، نُظر إلى التخطيط والتطوير في مدينة اللد بعد العام 1948 كوسيلة لمحو 'الأنقاض' القائمة:

تقيم عائلات من العسير إحصاء عددها، ولكن عددها يصل بالتقريب إلى 400 أسرة، في محيط هذه المباني وبين الأنقاض التي تعود إلى حرب التحرير (1948)، وجزء من هذه الأنقاض هو نتيجة إهمال متواصل سنين طويلة. ويجب نقل هذه العائلات أيضاً إلى المساكن الجديدة ومن خلال ذلك إخلاء بقايا الدمار الناجمة عن أعمال بلدية اللد والشروع بأعمال التخطيط والتطوير (بار 1954: 16).

لم تنبع شرعية تدمير المحيط المبني الأصلي من اعتبارات مادية خالصة تتصل بجودة البناء والبنى التحتية فحسب، وإنما نبعت بقدر كبير من الصورة التي تم النظر من خلالها إلى هذا المحيط:

تكمّن الإشكالية الأصعب، والتي يتطلّب حلّها، إضافة إلى مخزون من الأراضي للاستعمال المستقبلي، في مبالغ طائلة من المال، حيث لا تتسجم أجزاء المدينة التي بُنيت في فترات مختلفة مع المستوى الثقافي والاجتماعي للسكان الذين أسكنوا في البيوت القائمة مباشرة بعد هروب السكان العرب منها (بار 1954: 16).



الشكل 3: المخطط الهيكلي الأولي لميخائيل بار. المصدر: بار 1954: 16.

ومن الجدير بنا في هذا المقام الإشارة إلى أقوال لينوني سندرقوق (Sandercock 1998: 208)، التي تدعي أن المخططين الحداثيين هم 'سراق الذاكرة' وبأن موقفهم، القائم على مقولة إن التطوير يعني التقدم، يؤدي إلى دمار مجتمعات محلية في أعقاب هدم بيوتهم. الوعي الحداثي يعتبر الأدوات التقنية العلمية، ومن ضمنها التخطيط العمراني، مفتاحاً لتوفير حلول لمشاكل واستحداث تحولات اجتماعية. وقد وجه ديفيد هارفي (Harvey 1989: 32) نقداً إضافياً إلى هذا الوعي من خلال استخدامه تعبير 'الهدم الخلاق' (creative destruction) بمعنى هدم كل ما يقف في وجه الهدف الرأسمالي والتحديث. ويمكن القول إن التخطيط العمراني في السنوات

الحياة اليومية في مدينة اللد

الأولى لمدينة اللد الإسرائيلية والخطاب الذي رافقه يعبران عن هذا التوجّه. ولكنني أعتقد أنه ليس من الصواب معاينة الهدم الخلّاق الذي تمّ في اللد عبر منظور التحديث أو رأسملة المدينة فقط. إذ ارتبط التخطيط والأعمال التي تمّت في اللد بصورة كبيرة بمشروع التهويد أيضاً، الذي يقام أي نشاط تخطيطي فيه على قاعدة من الشرعية القيمية التي تعتبر فئة المستوطنين فئة رفيعة على الصعيد الثقافي قياساً بدونية فئة السكّان الأصليين. وعلى هذا النحو يمكن فهم كيف تعرض أعمال هدم المدينة العربية التي يُسعى إلى إقامة الحيّز المهني للمخطّط على أنقاضها بأنها ليست أعمال هدم لذاتها وإنما هي تعبير عن التحديث والتتوير الثقافي في آن معاً، يوفر الشرعية الأخلاقية:

لقد استلّناها مهجورة ومتخلّفة وقذرة، لا كهرباء فيها ولا مياه ولا طرقاً ولا أرصفة ولا شبكة للصرف الصحيّ. كانت طرق المدينة (ومن ضمنها الشارع الرئيسي) فيها عبارة عن أزقة تعيسة. بغية بناء مدينة هنالك حاجة لبناء مدن جديدين. وبغية ترميم مدينة متخلّفة هنالك ضرورة لتوفر إرادة طيبة وهم عالية ومبادرة، والعنصر الأكثر أهمية هو المال. [...] لقد تمّ إنشاء طرق وأرصفة في جميع أنحاء المدينة، وتحولّت الأماكن المهملة إلى أماكن لطيفة، وتحولّت الساحات المفتوحة إلى أرض معشوشبة.²⁵

تمثّل هذه الأقوال المحرّك المضاعف الذي أنتج الحيّز المديني الجديد في اللد، توجّهاً حدائياً للتخطيط والوقاية الصحيّة (hygiene) مُدمجاً بأيدولوجيا تقوم على التعالي العرقي. اضطرّ مخطّط ميخائيل بار إلى الاعتراف بأنّ في قلب البلدة القديمة مسجداً وكنيسة. لم يُعلن عن هاتين البنائيتين كبنائيتين معدّتين للهدم، ولكن المخطّط تجاهل ببساطة حقيقة أن هاتين البنائيتين استمرتاً بلعب أدوارهما في الحياة اليومية للسكّان الفلسطينيين في المدينة. وفي مثل هذه الحالة تمّ التعبير عن 'الهدم الخلّاق' وذلك من خلال منح التصاريح لإبقاء البنائيتين على حالهما ولكن تفرّغهما من مضامينهما الوظيفية:

تبقى المؤسسات الدينية والبنائيات الخاصة داخل الحدائق العامة، وحين تصبح خالية تُستخدم كمتاحف وصالات عرض ومكاناً لاستيعاب الرسّامين والنحاتين الذين يمكن أن يجدوا في الجو الخاص للمدينة إلهاماً لإبداعاتهم. كذلك، ولأغراض التذكير بالماضي يمكن الحفاظ على بعض الأزقة التي تتمتع بالعمارات ذات الطبيعة الخاصة (بلدية اللد 1952).

25 تسفي إيتسكوفيتش، رئيس بلدية اللد، حزيران 1972، أرشيف بلدية اللد.

حتى مطلع السبعينيات، هُدمت غالبية بقايا المدينة العربية وأنشئ على سطحها حي سكني جديد. استمر المخطّطون، الذين يطلق عليهم ليفيبر تعبير 'مداويو الحيّز'، بالانصياع لالتزاماتهم بشأن 'مداواة' الحيّز العربي ألا وهو 'الحيّز المصاب' (Lefebvre 1996). وعليه، فقد استُخدم 'الهدم الخلّاق' في اللد كوسيلة وهدف في آن معاً، وتحت غطاء التحديث والتقدّم فتح الباب أمام سيرورة الاستيطان المادي في اللد، ولكن على الصعيد الرمزي فقد استحدثت تحوّل للفنّتين السكّانيتين القائمتين فيه، العربية واليهودية.

بينما بدأت اللد تتغيّر واجهتها، ارتفعت أصوات تدعو إلى الحفاظ على التراث المعماري للمدينة. تجنّدت البلدية في مطلع التسعينيات للقيام بهذه المهمة وقامت بتنظيم مؤتمر يناقش هذه المسألة انطلاقاً من وعيها بأهمية بقايا المدينة القليلة المتبقية على حالها:

عبر المشاركون عن انطباعهم بقولهم إنّ المواقع (الأثرية) في اللد أجمل من تلك المواقع القائمة في خارج البلاد. وافتتح مكسيم ليفي، رئيس البلدية، جلسة المناقشات، ورّحب بالمشاركين وأكد على الجودة العالية والتنوّع الكبير للمواقع في اللد مقارنة بمدن أخرى خارج البلاد قام بزيارتها (صحيفة موكد، 30.10.1992).

يتضح من هنا أنه نُظر إلى بقايا البلدة القديمة في اللد على أنها مشروع هادف إلى جذب السياحة. تدّعي كريستين بوير (Boyer) في معرض نقدها لسيرورات عمرانية كهذه أنها منطلقة من زاوية نظر البيض المنتمين إلى الطبقة الوسطى الذين يحاولون تفرّغ الجانب السياسي لنشاطاتهم التخطيطية من خلال تحويل مسار النقاش حول مراكز المدن ومواقع الصيانة إلى مسألة قدرتهم لجذب رأس المال السياحي (Boyer 1996). ولكن يبدو لي بكل ما يتصل بإسرائيل أنه يتعيّن فهم التغيّر بالتوجّه لا بمصطلحات التفسير النقدي فقط بل على أساس التغيّر الذي طرأ في الستينيات في الخطاب المعماري بما يرتبط بالمنظر الأصلي في البلاد، إذ احتلّ موقف التشوّق للـ'الأصالة' و'المحلائية' مكانة الصدارة في هذا الخطاب. ووفق ألونه نيتسن-شيفطن (2000) فقد اتسمت هذه السيرورة بثنائية اصطلاحية: من جهة استغلّ هذا المنظر الأصيل كمصدر لإلهام السكّان اليهود، وكان هذا المنظر ذاته، من جهة أخرى، تجسيداً رمزياً يشير إلى الآخر المرعب. يبدو لي أنه بما يتصل باللد فإنّ هذا التغيّر كان وهمياً فقط. ناقش المتحدّثون مسألة صيانة المنظر العربي في مدينة اللد، ولكن خطابهم عبر فعلاً عن هذا التوجّه المهيمن الذي يستند إلى وعي يسعى إلى 'تدجين' الزمان والحيّز كأدوات لإنتاج مشاعر الانتماء بين أفراد مجموعة الأغلبية الساعية نحو إنتاج صيرورة 'أصيلة' لنفسها.

دعا المجلس لصيانة المواقع وبلدية اللد في العام 1990 المعماري سعديا مندل لوضع مخطّط رئيسي لصيانة المدينة. لقد كان الهدف الرئيسي للمخطّط، كما عرض في الوثائق

الحياة اليومية في مدينة اللد

المختلفة، هو العثور على الطاقة الكامنة للسياحة بين طبقات بقايا البلدة القديمة في اللد: '... الأمر الذي يكشفها من جديد ويحوّلها إلى أحد المواقع الجذابة للإسرائيليين والسائحين من الخارج' (بلدية اللد 1991). استدعى هذا الأمر إلى قراءة جديدة لتاريخ المدينة وتناول مسألة 'الحقيقة التاريخية'، كما جاء في معرض أقوال المعماري مندل في إحدى المقابلات معه:²⁶

وصلت في النهاية إلى نتائج وتوصيات. [...] وقلت لمكسيم ليفي في إحدى الجلسات معه إنه مشروع صياني وسياسي وتربوي لأنني أعتقد بأنه يوجد في اللد أشخاص قد بلغوا سنّ الخمسين من العمر، ولّدوا في اللد، ولهم الحق في معرفة فيما إذا كانت المدينة قد احتلت أم حرّرت. يحقّ لسكان اللد معرفة قصة المدينة. [...] أعتقد أنه يحقّ لسكان اللد مواجهة القصة من خلال أعينهم هم والقول إننا لم نأت لطرد السكان الذين سكنوا هنا قبلنا. إنّ طرحي هو أن هنالك متسعاً لهم ولنا.

نُشر عمل مندل بين طبقات تقرير يعرض تاريخ المدينة حسب التسلسل الزمني ويشير إلى البنايات والمواقع المركزية التي تنتمي إلى كل حقبة وحقبة والتي يجب صيانتها. إنّ عرض المدينة حسب الحقبات التاريخية التي مرّت بها وكأنه مأخوذ عن وصف تيموتي ميتشل (Mitchell 1999) للشكل الذي به بُلورت صورة الشرق على يدي المستشرق في المعارض الدولية، والتي تحتضن أعمالاً استخدمت لترك انطباع من اليقينية والأصالة والنظام والترتيب الزمني 'العلمي'. لقد رُتبت 'المجموعة التاريخية' التي أوجدها المخطط في مدينة اللد على شكل مجموعة من النواذر والحكايات التي انتقاها، والتي استخدمت أداة لتنظيم محكم للمعلومات والذاكرة الجماعية وترك انطباع من اليقينية والنظام بحيث تؤدي إلى معاينة الواقع الحاضر بوصفه استمراراً خطياً للماضي.

يسعى تقرير مندل إلى استحداث تواصل تاريخي ويبحر عبر الزمن إذ يبدأ من العصر الحجري الجديد ويستمر عبر العصر الحديدي والفترات الرومانية والبيزنطية والعربية القديمة فالصليبية والمملوكية والعثمانية ثم الحقبة الانتدابية ويصل أخيراً إلى العام 1948. يصف التقرير خصائص البناية في كل فترة بما يخدم هدفه الذي يتلخّص بإعادة بناء رواية تاريخية للمدينة. ويتضمّن التقرير نموذجين يجسّدان هذا الهدف. ففيما نجد أن التقرير يصف التحوّل من الفترة البيزنطية إلى الفترة العربية القديمة فإنه يذكر الدمار الناجم عن الاحتلال الإسلامي:

26 الاقتباسات مأخوذة من أقوال المعماري سعديا مندل. من هنا ولاحقاً، الاقتباسات مستمدة من أقواله التي جاءت في معرض مقابلة أجريتها معه يوم 20.9.2001.

حاييم يعقوبي

لقد تمّ العثور على القليل من البقايا العمرانية من الفترة العربية القديمة، وقام المسلمون بتدمير المدينة واستخدمت حجارة البنايات لبناء مدينة الرملة الإسلامية (بلدية اللد 1991).

ولكن حين يتطرّق نصّ التقرير لفترة دولة إسرائيل فإنه لا يذكر الدمار الشامل للمدينة العربية بناتاً، ويتطرّق إلى تفسير عملية التهويد بصورة موجزة:

لقد احتل جيش الدفاع الإسرائيلي اللد يوم 11.1.1948 في إطار 'عملية داني'. وأعيد للمدينة اسمها العبري 'لود'. وقد ترك غالبية السكّان العرب المدينة، وسكن مهاجرون جدد في البيوت المهجورة، وتمّ بهذه الصورة استخدام مخزون الشقق السكنية القائم، بصورة ناجعة (بلدية اللد 1991).

وعليه، فإنّ الحيز المهني الذي يعمل من خلاله واضعو المخطّط الرئيسي لصيانة المدينة ليس حيزاً 'حيادياً'، وإنما نتج لخدمة ادّعاءات السياسيين الساعين إلى عرض التاريخ العمراني كمصفوفة متواصلة تعزّز تواصل الوجود اليهودي في المكان:

لقد تمكنت مدينة اللد خلال مئات السنين، في فترات مختلفة منذ الفترة الكنعانية، من استيعاب جميع الذين توجّهوا إلى الشرق الأوسط بصورة عامة وإلى أرض إسرائيل بصورة خاصة، وبفضل الخاصية الجغرافية - التاريخية لمدينة اللد فقد نجحت في أن تكون المكان الوحيد في العالم الذي سكن فيه اليهود بصورة متواصلة عبر آلاف السنين (بلدية اللد 1991).

كما أسلفت، فالقول إنّ المدينة كانت خالية هو ادّعاء إشكالي. على الرغم من 'النجاح' غير المتواضع لجميع المخطّطات المختلفة التي ساندت فكرة دمار المنظر الأصيل إلّا أنّ هنالك العديد من البقايا المعمارية في المدينة، إضافة إلى حضور السكّان العرب فيها. يعي مندل بوصفه مخطّطاً هذه الإشكالية، ولذا سعى إلى توفير بُعداً واسعاً ومضامين كثيرة لمخطّط الصيانة:

هذه هي معصرة الزيتون التابعة لعائلة حسّونة. لقد قلت إنني أوافق على أن تقوم عائلة حسّونة بإعادة تشغيل هذه المعصرة إذ ليس هناك مانع لذلك. عندها أستخدموني، كي لا أشير إلى الأمور [...] فقد قمنا بتدمير كل بناية عربية وجدناها. لقد خدع اليهود أنفسهم. ظننا أننا إذا ما دمرنا سوف نمحو، ولكن كل

الحياة اليومية في مدينة اللد

شيء حيّ وقائم، وقد حاولت في معرض المخطط أن أشير إلى أمور 'غير مريحة كثيراً'.

لا يمكنني الجزم فيما إذا جاء عدم تنفيذ مخطط مندل بفعل الأفكار المتضمنة فيه أو لأسباب أخرى، ولكن حسب الواقع القائم حالياً في اللد، فإن جميع بقايا المدينة العربية تختفي عبر السنين 'بصورة طبيعية'. وحين سألت المعماري يرون طورال، المسئول عن المخطط الرئيسي الجديد لمدينة اللد، حول هذا الشأن كان جوابه كالتالي: 'من الواضح أنه لو كان الحديث يدور حول ريشون لتسيون أو زخرون يعقوب لكنا قد حصلنا على ميزانيات هائلة منذ زمن طويل من وزارة السياحة ومجلس صيانة المواقع' (مقابلة مع المعماري يرون طورال، 16/7/2001). رغم أن المخطط الرئيسي لصيانة المباني والمواقع في اللد لم يُنفذ إلا أن المشاريع القليلة التي نُفذت تكشف عن الدلالة الرمزية التي منحها إياها المخططون. يتجسد أحد هذه المشاريع في تحويل بناية عربية مهجورة إلى مقر رئيس بلدية اللد وأصحاب الوظائف المرموقة في البلدية. وقبل ذلك، كان رؤساء بلدية اللد قد أقاموا في بناية عصرية خطّطها ميخائيل بار. إن البيت العربي 'المرمم' والذي كان في السابق جزءاً من نسيج عمراني متواصل ودمرت غالبية أجزائه بتواجد حالياً في طرف محور مشهدي وتحوّل إلى نصب تذكاري (أنظروا الشكل الرابع). لقد اختفى التناسق الذي يميّز هذا البناء واختفت الهرمية التقليدية للفراغات الخاصة والعامّة، إضافة إلى تعريف المدخل للبناء بصورة رمزية، كما كانت بالأصل. تمّ 'صيانة' البناء وتحوّل إلى مبنى للمكاتب، ووضعت في واجهة مدخل البناء عبارة تظهر على شعار المدينة أيضاً وهي: 'فيرجع الأبناء إلى تخمهم'.²⁷

يمكننا أن ندرك، بحسب ما وُصف في هذا الفصل، مدى تعقيد دور الحيز المهني في استحداث 'المكان' في المدينة المختلطة. من جهة، استُغلت ممارسة التخطيط كأداة ناجعة لتنظيم المنظر من جديد. استعمل مخطط ميخائيل بار، والذي استند إلى التوجّه الحداثوي، الأهداف المهنية كـ 'الكفاءة النظامية' (systematic efficiency) و 'الجدوى الاقتصادية' و 'النظام' بغية تدمير المحيط المبني الأصيل. بالمقابل، تحوّل هذا المحيط كذلك إلى منظر يرمز إلى يهود المنفى والشرق اللذين يتعيّن تغييرهما في واقع يسوده 'التطور' و 'التقدم'. عندما طرأ على الخطاب التخطيطي في التسعينيات تحوّل ظاهري وظهر الحديث بشأن ضرورة صيانة بقايا البلدة القديمة، كما يعبر عنه مخطط مندل، تجلّى التوتر البنيوي في توجّه الحيز المهني. بينما وجد المخطط بهذا المشروع طاقة سياحية – اقتصادية كامنة وتصالّحاً مع مسألة تعقيد واقع الصراع العرقي-التاريخي للمدينة، يسعى صنّاع القرار إلى استخدام هذه المناسبة للعودة وتجديد انتمائهم الحضري للمدينة.

27 العبارة مقتبسة من سفر إرميا 31: 16، وهي عبارة تظهر كثيراً في الأدبيات الصهيونية (ملاحظة المترجم).



الشكل 4: منظر إلى مبنى البلدية المرمم. تصوير: حاييم يعقوبي

الحيز الرمزي: حيز واحد – أماكن منفصلة

حين بدأت المراحل الأولى من العمل الميداني في مدينة اللد، في مطلع كانون الثاني 1999، كنت أتجول في المدينة بواسطة خارطة والتقاط الصور وتدوين الملاحظات على المشاهدات التي أقوم بها. ظهرت غربتي عن المدينة بصورة كبيرة، ليس عند تجوالي في الأحياء العربية فحسب، بل وفي زيارتي للأحياء اليهودية أيضاً، وكنت في كثير من الأحيان، أجري محادثات مع السكان حول حياتهم في المدينة. وقد تعلمت، عبر هذه المحادثات، الكثير حول مشاعر سكان المدينة العرب واليهود. وصفت إحدى ساكنات المدينة العربيات التي قابلتها خلال تجوالي هنالك حياتها بأنها 'حرب لم تنته بعد'، حرب 'على هوية مدينتنا' (24.4.2000)، وتحدثت أحد السكان اليهود عن أنه توجد أماكن في المدينة يخاف أن يمرّ منها: 'تشعر هناك وكأنك في مخيم لاجئين، كلهم عرب' (25.3.1999). ولكن غالبية الأبحاث لا تزال تعتمد الفصل بين urban، أي المنظومة المرتبطة بصياغة سياسة المدينة، وبين civitas، أي الجودات والسرديات التي تتحكم بالحياة اليومية للسكان (Cohen 1997). لذا، سوف أركز في هذا الفصل على النقاش بشأن دلالات الحيز المعيش (lived space)، وهو الحيز الرمزي المتصل بالطبقة غير الواعية والذي يشمل الرموز والصور الخاصة بـ 'المستخدمين' حول الحيز. إنّ هذه الرموز والصور غير مُصرّح بها ولا يمكن الإشارة إلى كمياتها، ولكنها تبلور التجارب اليومية للسكان. لذا، فسوف أناقش في هذا المقام الدلالات وتحليل خطاب السرديات الشخصية ومضامينها وسأحاول من خلال ذلك التعرف على كيفية نظر أبناء مجموعة الأقلية إلى الحيز

الحياة اليومية في مدينة اللد

المديني في اللد.²⁸ إلى جانب ذلك، أودّ التأكيد على أنني لا أدّعي أنّ السرديات الشخصية هي تمثيلات مطابقة للواقع، وإنما يمكنها أن تسلط ضوءاً جديداً ومثيراً على إنتاج الحيّز المحسوس والحيّز المهني اللذين سبق ذكرهما.

هنالك أدبيات كثيرة ومتنوعة تتناول البحث السردية، الذي تعود جذوره إلى البحث الأنثروبولوجي واللسانيات وعلم النفس والفلكلور (Finnegan 1998). يمكن تمييز موقف هذا التوجّه البحثي من خلال تعبير 'الحياة كسردية' (life as narrative)، والمقصود به أنّ الشكل الذي تُدار بها حياتنا غير منفصل عن الشكل الذي نروي من خلاله عن حياتنا. لذا، فالسؤال الرئيسي القائم في صلب البحث السردية ليس كيف تطرأ أحداث معينة وإنما ما هو التأويل الذي يمنح لهذه الأحداث وكيف تعاد وتفسّر من جديد وبأي شكل يتم تشكيل 'الواقع' (Berg 1995). كما يركز هذا التوجّه على نظرية التفاعل الرمزي (symbolic interaction perspective)، التي تدّعي أنّ السلوكيات التي يقوم بها الأشخاص والأمور التي يقولونها إنما هي تأويلات لعموم المهم الاجتماعية، إذ ليس السلوك البشري بالأمر الفطري المولود وإنما هو بالأساس أمر مكتسب عبر منظومات رمزية تقف على رأسها اللغة (Blumer عند Berg 1995). وجدت الأدبيات التي تطوّرت في هذا المجال طريقاً إلى حقول البحث الثقافي، ونتيجة لهذا تعرّز دور السرديات بوصفها أدوات لفهم الواقع الاجتماعي. وليس القصد هنا مستوى الخبرة القائمة عند الشخص بل كيفية تأويله للأمور الطارئة حوله. لقد أدّت أبحاث غيرتس، التي تحلّل سيرورات تشكيل الثقافة بوصفها ظاهرة جماعية، إلى معايينة الثقافة بأنها ثمرة الروايات التي نرويها لأنفسنا عن ذواتنا (Geertz 1973). يساعدنا هذا التوجّه، بحسب غيدنس، على فهم السيرورات التاريخية والثقافية والاجتماعية وهي حيوية لفهم قضاياها في الحياة اليومية، إذ حين تُبحث ظواهر بشرية على أساس تجاهلنا أو اختزال جوانبها الرمزية فإننا نحكم، بهذا، على استخلاصاتنا ونتائجنا بأن تكون جزئية ومحدودة (Giddens 1984).

لقد أجريت إحدى المقابلات مع حنان،²⁹ وهي شابة مسيحية أكاديمية بعمر الأربعين، تعيش في بيت أرضي واسع ومحافظ عليه مع والديها الطاعنين في السن وأخيها الأصغر

28 اخترت على الصعيد المنهجي إظهار 'السرديات المدينية' للفرد في المدينة عبر مقابلات معمّقة. من خلال هذا الأسلوب يطلب الباحث من الشخص الذي تتم مقابلته أن يتحدّث حول المواضيع التي حدّدها الباحث مسبقاً، ولكن صياغة الأسئلة تتمّ خلال المقابلة ذاتها، وذلك لمراعاة مشاعر الشخص الذي تتم مقابلته. يمكن من خلال المقابلات المعمّقة فحص التشابه والاختلاف بين التوصيفات، ومن هنا يمكن بلورة الخصائص الظاهرة التي يتم بحثها وفهم النصّ بصورة يمكنها المساهمة في فهم الدلالة التي يعزوها الأشخاص الذين تتم مقابلتهم لحياتهم. وتكمن حسنات هذا الأسلوب في كونها أساسية وتمنح الشخص الذي تتم مقابلته الفرصة للردّ مطوّلاً على الأسئلة (Berg 1995). يتم تحليل المقابلات التي سوف أعرضها استناداً إلى تحليل سردي يعتمد على أعمال بعض الباحثين في هذا المجال (انظر، على سبيل المثال، Yin 1984; Rosenthal 1993).

29 المقابلة مسجّلة ومفوّغة، 25.4.2001؛ الاسم مستعار.

منها سنًا. بحسب البيانات المتوافرة في دائرة الإحصاء المركزية في إسرائيل (1995)، يشكّل السكّان اليهود في الحي الذي تعيش فيه حنان غالبية مطلقة 99.2%. تمّ تعيين موعد مع حنان عبر الهاتف وقررنا إجراء المقابلة يوم ذكرى شهداء معارك إسرائيل، فقالت لي: 'أنا لا أعمل في هذا اليوم'، وحددنا الموعد عند الساعة العاشرة بعد إطلاق الصافرة.³⁰ في معرض بحثي عن عنوان حنان وبيتها طرقت باب أحد البيوت في الجوار وسألته عن الشارع والبيت. شرح لي ربّ الأسرة كيفية الوصول إلى هناك، وسألني في النهاية: 'أنت تبحث عن العرب؟' دخلت إلى بيت حنان، بعد الساعة العاشرة ببضع دقائق، وتبيّن لكلينا أننا كنا على خطأ فساعة إطلاق الصافرة هي الساعة الحادية عشرة وليس العاشرة كما ظننا من قبل. بعد دخولي مباشرة تطرّقت حنان إلى موضوع الصافرة وأخبرتني أنّها لا تقف وقت إطلاق الصافرة وأنه يمكنني أنا الوقوف إن شئت ذلك.

أما المقابلة الثانية فقد أجريت مع عامر،³¹ هو مسلم يبلغ من العمر 21 عامًا، يعيش في حي رمات أشكول، وهو أحد الأحياء التي تمر منذ تشييده في السبعينيات بعملية عربية مكثّفة. وسمعت عن عامر، المغني على إيقاع موسيقى الراب، من سكّان المدينة العرب. أخبروني أنّ أغاني الاحتجاج التي يؤدّيها بشأن التمييز ضدّ السكّان العرب في المدينة تمثل احتجاجهم هم أيضًا. تلبية لرغبته، التقينا في إحدى الحوانيت المحليّة، وهي عبارة عن بيت من الصفيح بني على حافة الطريق الرئيسي من دون ترخيص. ظهر باللباس الخاص بمغني الراب وقادني إلى بيت والديه المقيمين في شقّة سكنية عادية ومحافظ عليها، ويمثّل بيت الدرج والشارع المهملين النقيض الصارخ لها.

قمت بعرض موضوع البحث بصورة عامة أمام حنان، التي اختارت أن تبدأ في الحديث عن أحد المواضيع المركزية في المقابلة، ألا وهو البيت. ينقسم الجزء الأول من المقابلة، الخاص بتعبير البيت، إلى ثلاثة أقسام فرعية: الأول، 'اللّد هي بيتنا الثالث'، والذي يتطرّق إلى الحاضر؛ والثاني، 'البلدة القديمة هي بيتنا الثاني'، ويتطرّق إلى الماضي؛ والثالث، '[حي] المحطّة هو طفولتي هناك'، ويتطرّق إلى الماضي البعيد الذي يثير مشاعر الشوق. يبدو ظاهرياً أنه ليس هنالك أمر مفاجئ هنا، إذ تؤكّد العديد من الأبحاث على أهمية الحيّز المنزلي في بلورة هوية الإنسان بوصف البيت توسيعاً للأنا (Carsten and Hugh-Jones 1995). ولكن للبيت وهو الحيّز الأكثر خصوصية، حسب أقوال حنان، أهمية رمزية كونه يمثّل التواصل التاريخي العائلي-المجتمع المحلي في اللّد، وتتعرّز أهميته كونه 'حاوية ذكريات' شخصية وتبعث على الشوق، وهو مسألة سياسية وجماعية في ذات الوقت:

30 الصافرة هي عبارة عن صافرة تطلق لتعبير التضامن القومي عن حداد قومي في ذكرى سقوط شهداء حروب إسرائيل، خلال الصافرة يطلب من مواطني الدولة الوقوف لمدة دقيقتين دون عمل أي شيء.

31 المقابلة مسجّلة ومفرّغة، 22.1.2001؛ الاسم مستعار.

الحياة اليومية في مدينة اللد

من بيت واحد لجدي وصل إلى خمسة بيوت، بحسب عدد الإخوة [...] هذا [البيت الثاني الذي تملكته الأسرة] هو بيت فلسطيني طُرد أفرادُه إلى الأردن [...] وحالفهم الحظ بأن زاروا البيت ونحن نقيم فيه.

كما ترى حنان بتحريكها في الحيز المديني، في معرض بحثها عن مكان جديد للإقامة فيه، في سياق سياسي، الذي يضطر الأسرة إلى الاقتلاع مرة تلو المرة من جديد من مكان إقامتها. تتكرر كلمة 'خروج' كثيرًا في كلام حنان، ويشير استعمالها إلى رغبتها في الخروج من شعور الانغلاق القائم: 'قلنا جاء الوقت مجددًا لأن نخرج [...] بحثنا عن مكان نخرج إليه'. تتطرق حنان إلى بيتها الخاص بكونه مصيرًا معروفًا سلفًا؛ ويتم الانتقال من بيت إلى آخر بفعل اضطراب مرتبط بمنظومة متغيرة من الصراع والسيطرة بين فئة الأكثرية اليهودية وبين فئة الأقلية العربية في مدينة اللد، ويعزز تعداد البيوت هذا الشعور ويلمح إلى فرصة أن تضطر الأسرة بالترحال من مكان إلى آخر. بصورة شبيهة للخطوة التي بادرت بها حنان في بداية المقابلة، كذلك عامر، بعد أن قدمت نفسي وعرضت أمامه موضوع البحث، تفحص الحدود الفاصلة بيننا:

الباحث: أنا أبحث عن تطوّر اللد منذ 1948، إذ تشكّل هذه السنة نقطة تحوّل في تاريخ اللد والعرب في إسرائيل.
عامر: للاحتلال!

بدءًا من هذه النقطة سيطر عامر على المقابلة واستعمل الكثير من نصوص أغانيه كمثال للشكل الذي يختبر من خلاله الحياة اليومية في اللد. يغيب البيت بصورة واضحة عن الشكل السردية الذي اختاره ويدور جلّ كلامه حول دلالة المدينة في الحاضر التي ترتبط بصورة جلية بالموت والمقابر والهلاك:

كل واحد يسعى إلى الجنة / ولكن أي منهم لا يريد أن يموت
ليس هنالك من يعلمنا البقاء
الحياة في اللد / من الفرج مباشرة إلى المقبرة
وملاك الموت ما زال يجول الشوارع.³²

حاييم يعقوبي

تحلّل حنان حياتها اليومية في مدينة اللد مقارنة بحياتها السابقة. إنّ حي المحطة، الذي تدهور حالها وصار إحدى بؤر الفقر والإهمال في المدينة، هو المكان الذي تتوق إليه. إنّ الوصف المثالي الذي تصف فيه حنان حي طفولتها، حيث 'كنّا جميعنا عرباً، وبعض اليهود'، يشهد على الشعور بالانتماء للمكان والمجتمع ويعرض صورة تبعث على الشوق بطيف غني من الألوان والروائح الحسية:

أعود مجدّداً لنقطة البداية، إلى المحطة. الكثير من البيوت، الكثير من الأشجار، الكثير من الأولاد، يخرجون، يلعبون. تبدو البيوت على شكل دائرة وبها العديد من الفتحات، وجميعهم يخرجون من البيوت، يلتقون ويشكلون دائرة داخلية. الكثير من الضحك، الكثير من الابتسامات، الكثير من السعادة. آه ... عجائز تنتظر عبر الشبايبك، كل واحدة تهتم بالجميع، ولا ترى أنّ الواحدة منهن تدعو ابنها فقط وإنما تدعو الجميع. يعود الرجال عند غياب الشمس مغبرين يلاطفون الأولاد ويدخلون بيوتهم.

إنّ هذه الصورة التي تعرضها أمامنا حنان هي نقيض صارخ لواقع الحي اليهودي الذي تعيش فيه حالياً، والذي تتوقّف عند وصفه كثيراً في معرض المقابلة كمكان مجهول وبيعث على الاغتراب: 'كل واحد منغلق داخل بيته [...] اليوم توجد بيوت منفصلة ومرتبّة بخطوط مستقيمة [...] أنا أكره الخروج من البيت. كل مرة أخرج بها من البيت أواجه حرباً'. ولكن على الرغم من وعيها لكونها منتمية لفئة الأقلية، ليس في المدينة وحدها فقط بل وفي الحي الذي تقيم فيه كذلك، تحاول حنان دوماً أن تقلب موازين القوى القائمة في حيّز الحي بين اليهود والعرب، وتعرّف 'الآخر' اليهودي على أنه 'متخلف' ويتحمّل المسؤولية بشأن وضع المدينة. يظهر هذا الأمر كثيراً في معرض المقابلة وبصورة خاصة يظهر في سياق حديث حنان عن شراء بيتها الجديد:

جرت إحدى الطرائف حين كنا لا نزال في مرحلة الشراء. وقفنا خارجاً وتحدثنا مع صاحبة البيت، وقالت لنا: اخفضوا أصواتكم، اخفضوا أصواتكم لئلا يعرفوا أنكم عرب على الرغم من أنكم أنتم تحديدًا مسيحيون. فقلت لها: يمكنك القول لهم بصوت عالٍ، فأنا أقدم لهم معروفاً أنني قادمة للسكن هنا.

تمثّل هذه القصة البسيطة إحدى الظواهر الواضحة جدّاً في اللد، وهي عملية عربية أحياء يهودية. ويظهر هذا الموضوع في معرض أجزاء أخرى من المقابلة، حين تشير حنان إلى حي رمات أشكول: 'الذي كان كما هو الحال هنا [...] وفي النهاية تحوّل إلى حيّ عربي'، أو أحد

الحياة اليومية في مدينة اللد

بيوت الأسرة في السابق، الذي كان 'حقيقة في حي مختلط [...] وخطوة بعد خطوة بدأ الإخلاء حتّى تحوّلت جميع الأسر [عربية]، وفي الأماكن حيث أقام يهود قاموا بهدمها، وبقي العرب وتحول إلى حي مزبلة'.

يبدو من كلام حنان أنّ الحيز في الحي هو بمثابة حلبة تتصارع بها الفئات المختلفة خارج المنظومة السياسية الرسمية. كذلك تعتبر الأحياء العربية بمثابة رمز لحالة المدينة ولعلاقة الفئات فيما بينها، كما يظهر من تعبيرات كـ 'حي مزبلة' أو 'غيتو' والتي تستخدمها حنان لتوصيف حي طفولتها. كذلك الأمر بشأن الحي السكني الذي بادرت الدولة إلى بنائه لصالح قسم من السكان العرب، إذ تصفه حنان بتعبيرات سلبية إذ يُشكّل برأيها سعيًا إلى محاولة استنساخ التمييز والانغلاق: 'كل الحراك بالداخل [داخل الحي] أشبه ما يكون بالمصيدة، أنت تعرف تلك الرسومات التي تصوّر مصيدة الفئران؟ كان الوضع هناك على هذا الشكل'. كذلك عامر يتحدث بشوق عن محيط طفولته وهو الآخر يؤكّد على الضحك والفرح في الماضي، خلافًا للحاضر، وقد ظهر هذا الأمر بعد أن توجّهت له بالسؤال عن جيرانه:

كنا مجتمعًا، يا للخسارة. والداي، والدوهم [والدو اليهود]، كانوا يسهرون حتى الثالثة والرابعة صباحًا، تسمع الضحكات فقط بالأسفل [...] كانوا يشربون ويضحكون. أراهم [حاليًا] نادرًا ... رأيتهم بعد مضي نحو اثنتي عشرة سنة وهم يسكنون في اللد بمحاذاة المجمع التجاري. سألتهم ما هي الأخبار. مجرد كلام. ولكنني أذكر، لدي معهم صور وما شابه.

ولكن، يصف عامر حي رمات أشكول حاليًا كمكان عنيف وخطر. ويقارن عامر بين الحي المهمل وبين الأحياء اليهودية التي تعتبر الحيز التمثيلي للـ "آخر":

حاول أن تقارن بين حي يسكنه يهود فقط - كيف يبدو منظر حي "غني أبيب"؟ كيف [حي] 'بنيه بيتخ'؟ والآن قل لي عن حيّين عربيّين [...] المحطة - وترى الفروقات. وبالداخل! هل دخلت إلى هناك؟ [...] حين تدخل لحي 'غني أبيب'، ترى الجسر هناك؟ وحين تدخل إلى [حي] المحطة ترى محطة هنا ومحطة هناك [القصد محطة لبيع المخدرات]. والآن، أنت صغير، ترى أين تعيش، وتلاحظ أن يهودًا فقط يعيشون هناك، يا لجمال منظرهم. وإلى جانبهم المحطة، أناس بشعون هناك.

من هنا، يعتقد عامر أنّ 'البشاعة' الحيزية هي 'البشاعة' الاجتماعية، ولذا يسعى هو وأسرته إلى الانتقال من الحي. وحين سألته أين يرغب بالإقامة أجابني بجواب مختلط، تعكس بصورة

حاييم يعقوبي

واضحة شوقه إلى 'البيت العربي' كرمز، ولكنه يؤكد في ذات الوقت على حسنات الإقامة في حي يهودي: 'أنا أريد بيتاً عربياً، بيت طابق أرضي، أشتريه في ذلك المكان حيث يقيم اليهود'. ولكن حين سألته بصريح العبارة عن إمكانية شراء بيت في حي يهودي، حاول عبر جوابه أن يلطف من موازين القوى القائمة في المدينة: 'من يسألهم؟ خذ المال، Money talks، من يسألهم؟ لا أعتقد أنهم سوف يعترضون لي، سوف أشتري هناك. على أقصى حد ... ماذا يمكنهم فعله، ما هي المشكلة؟'.
يظهر في كلام حنان وصف لمدينة اللد بوصفها حيّز دلالات مشاعر الانتماء والذاكرة والشوق، من جهة، وحيّز دلالات مشاعر الإقصاء والتمييز المهيمنة المفروضة على حياتها، من جهة أخرى:

وقبل خمسين سنة كانت المدن، هذه مدن محترمة و مثقفة، لم تكن مجرد مدن، وهدموا المدينة في هذه المنطقة، هدمواها ببساطة، لها اسم مدينة، ولكن اللد ثقافياً ليست مدينة، إنها مجرد ثقب.

توصف المدينة الفلسطينية بصورة مثالية وخلافاً للواقع الحاضر، ليست القيم المادية للمدينة، التي اختفت هي صلب المقارنة وإنما أولاً وقبل كل شيء القيم الثقافية. كما تحاول حنان عبر هذا الموضوع أن تقلب موازين القوى في المدينة. بصورة عامة تصف المجتمع العربي كمتخلف وعامل مركزي للطابع السلبي للمدينة، ولكن بشأن السكّان اليهود تصفهم بأنهم 'الأكثر تعاسة' وهم السبب الحقيقي لتدهور المدينة. ومن خلال ذلك تطرح حنان هوية حيّزية جمعية، أي 'اللدانية':

من هم اللدانية؟ جاء اليهودي إلى جميع البلاد، صحيح [...]. ولكن حقيقة أنهم أتوا بالفئة الأكثر تعاسة إلى اللد فهذا هم لم يسهموا مساهمة عظيمة، بل بالعكس، فقد تسببوا بتدهور المدينة بكاملها.

يمثّل سكّان المدينة اليهود في كلام حنان المهاجرين اليهود: الأثيوبيين والروس والمهاجرين اليهود من جورجيا؟، والذين يمثلون من وجهة نظرها وكلاء لتحقيق مشروع تهويد المدينة. ولكن في حين تصف حنان المهاجرين اليهود كفئة سكانية ضعيفة، وأحياناً أكثر ضعفاً من العرب – 'يخرج العرب من الشقة السكنية، ويدخل إليها الأثيوبيون' – تؤكد بصورة خاصة على انهزام 'السكّان اليهود الذين يبدو ظاهرياً أنهم نجحوا اقتصادياً [...] لقد تركوا المدينة، لقد تركوا المدينة، لقد تركوا المدينة'. تقيس حنان موازين القوى في حلبة المدينة استناداً إلى الالتزام ومشاعر الانتماء بين الفئات التي تقيم في المدينة:

الحياة اليومية في مدينة اللد

كل الوقت هنالك تبديل، لا يوجد تواصل، لا يوجد انتماء للمدينة لدى اليهود. ولكن لدى السكان العرب أعتقد أنهم يتمتعون بمثل هذا الانتماء، وحتى بين اللاجئين الداخليين. لم تكن لدي مشكلة الخروج من المدينة وشراء أغراض من مكان آخر بنفس كمية المال – من بلدتي 'شوهم' و'مكابيم' مثلاً. ولكنهما ليستا مدينتنا.

يتضح من هنا أنَّ هنالك مدينة هي 'لنا' وأماكن هي 'لهم'. 'الدائنة' هم بالدرجة الأولى السكان العرب، الذين لا يهجرون مدينتهم بفعل شعورهم بالانتماء حتى وإن سمحت لهم ظروفهم الاقتصادية بشراء بيت في إحدى البلدات [اليهودية] الجديدة المحيطة. تبدو مدينة اللد في كلام عامر حيزاً متصارعاً حيث تُعرّف مكانته الاجتماعية من طرف الأغلبية المهيمنة كعربي. إلى جانب ذلك، يؤكد في كلامه وأغانيه على الحرب بشأن هويته كفرد وكفرد ينتمي إلى جماعة وذلك من خلال سعيه إلى زعزعة صورة العربي الخاضع:

يضعونني بالزاوية/ يحاولون إفشالي
ولكن لا، أنا ههنا / رأس مرفوع كالعلم؛
لن أتسلق، لن أدوس ولن أُلطخ فمي [...]
الأقلية تفتح فمها / وليس بالجملة المشهورة
يا ترى، ماذا أعمل الآن؟
عندي كلام كثير أقوله / ولما أقوله لن يتوقف بسرعة [...]
حال الأقلية أعوج أكثر من الـ Nike / الاختلاف ليس فقط صوني (Sony)
وإنما كذلك إنسان مثلك / لا يفكرون مثلي؛
أنت تولد وبفمك معلقة من الذهب / الأقلية تُخلق مع لباس مدرعة عليها.

نسم نظرة عامر للمدينة بصورة ثنائية الدلالة. من جهة، هي مكان إقامته وله فيها علاقات عائلية واجتماعية، ومن جهة أخرى يشعر كابن أقلية غير مرغوب به:

أفراد الأسرة لدائنة. أبي وأمي لدائنة. جدي لبنان وجدتي سوريا. الأسرة هنا قبل 1948. [...] اللد هي عرب- يهود، صحيح؟ يبدو أن الوضع معقد كثيراً. هذه مدينة كبيرة للعرب واليهود. كعربي، بقوميتي، أنا أقلية، أنا أشعر بهذا؛ صدقني نشعر بهذا [...] يوجد هنا جو من العنصرية، ولكن ليس كثيراً. الآن، أنا كمغني موسيقى الراب خرجت من كوني لدائني. عامة [...] يوجد لدي

حاييم يعقوبي

جمهورية يميني بالمجتمع العربي، ويوجد عندي جمهور بالوسط اليهودي هنا في اللد. [...] أنا أحب المدينة، ولكنني أكره السكان، أكرهم كثيراً.

اختارت حنان أن تطرح كلامها في جميع أقسام المقابلة نحوي كمن يمثل مجموعة الأكثرية اليهودية. وتصرّ على استعمال دائم للضمائر المنفصلة 'هم' و'نحن' والتأكيد على موازين القوى والشعور بالاستغلال والصفات الجماعية للآخر:

اليهود هم المسيطرون، هم القوة [...] هم المسيطرون، هم الأقوياء، يلجئون إليك حين يكونون بحاجة إليك [...] ويهتمون بأن تظهر على أنك عربي [...] وبخاصة أولئك الذين يعيشون في المدن المختلطة.

إنّ هذا الأمر ليس بمفاجئ، إذ إنّ الهوية الشخصية والجمعية تتشكّلان دوماً مقابل 'الآخر' وبالتعارض معه. حقاً، يمنح كلام حنان مكاناً هاماً للآخر، في تعريف هويته ومكانته الاجتماعية، إذ إنّ 'الآخر' الجماعي، فئة الأغلبية اليهودي، هو الذي تسبّب للتغيرات في بيئتها وحيتها ومدينتها. ولكن، يظهر من كلام حنان 'الآخر' الإضافي، ذلك الذي يرمز إلى الاستقطاب الاجتماعي بين السكان العرب في المدينة. حقاً، حسب البيانات المعروضة أعلاه، لا يمكن رؤية السكان العرب في اللد مجتمعاً محلياً متجانساً، إذ إنها تتألف من فئات مختلفة على صعيد الخصائص الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية. كما تشير حنان في معرض كلامها إلى السكان البدو - كان السكان العرب من النقب [...] وقد تبدّل دوماً أحوال السكان [في حي المحطة] فصاروا أكثر فقراً وأكثر إشكالية - أو اللاجئين الداخليين - وليس الأمر كذلك بشأن أولئك الذين قدموا من المجدل - وتؤكد حنان على حسنات أن تكون... مهاجراً وليس لاجئاً؛ نحن لم نكن لاجئين [...] ولم نكن لاجئين داخليين.

وعليه، فقد تشكّلت هذه الدائرة للهوية مقابل 'الآخر' العربي في اللد انطلاقاً من موقف الابتعاد من خلال تعريف علاقات القوى الداخلية التي تعرقل تطوّر الهوية الجمعية المدنية بين السكان الفلسطينيين في المدينة.

يظهر 'الآخر' الإضافي هذا بصورة كبيرة جداً في كلام عامر أيضاً، الذي ينتقد بشدة السكان العرب في المدينة، والذين يشعر باتجاههم بثنائية تجمع بين التماثل أو التضامن والغضب:

على صعيد السكان، فأنا أكره العرب أكثر - أغبياء يا زلمة. لن يفهموا، غياب بشأن ما يجري هنا. [...] بعامة، لو كنت يهودياً كانت أموري أسهل، حينها

الحياة اليومية في مدينة اللد

لن يكون العرب طائفتي، فلن أكرث لهم، لن يؤلمني قلبي عليهم، أسهل من ناحية الضمير. ولكن حالياً يؤلمني قلبي عليهم.

يفترض عامر في كلامه علاقة سببية بين موازين القوى وبين تدهور وضع السكّان العرب:

عندي أغنية، 'عرب المدينة يختفون كدخان السجائر في الهواء'. يتحوّل العرب إلى أقلية، إلى أقلية، إلى أقلية. لماذا الاستثمار بهم؟ (شتيمة)، فليقتلوا بعضهم بعضاً، أقلّ عربي، كما قلت في الأغنية:
بعيني حكومة أبيض وأزرق / للعربي دم رخيص [...] لكل شعب عدو / ونحن أعداء أنفسنا، يريدون أن نسقط / ونحن نساعد على هزيمتنا؛ بدل أن نحارب / نضرب الحائط بقبضتنا، وحالياً ملاك الموت / يجد له عملاً دائماً في المدينة [...] ها أنا هنا / لأذكركم، لكل عربي مع سلاح / ويده خفيفة على الزناد: أنتم تهزموننا أسرع من الانهيار، تكرهون كلامي؟ / fuck off النقد

إنّ هوية حنان كمواطنة في دولة إسرائيل متأثرة هي الأخرى من موازين القوى بين الأغلبية اليهودية وبين الأقلية العربية. لا تتجلى موازين القوى هذه في غياب المساواة بتوزيع الموارد والتمثيل فحسب، بل وفي نزع الشرعية عن الهوية الفلسطينية للعرب مواطني إسرائيل. وقد تعزّزت هذه المسألة بعد أحداث أكتوبر 2000، ووفق كلام حنان كانت هذه نقطة تحوّل:

لا زلت لا أفهم الأحداث الأخيرة. أنا غير قادرة على وصف الأمور بشكل واضح [...] ماذا فعل هؤلاء [العرب مواطني إسرائيل] بالمجمل؟ هل استفاقوا من الحلم ليروا الواقع، أو أنهم كانوا في الواقع ونهضوا إلى الحلم؟ لا أدري، حقيقة لا أدري.

ونهاية يظهر في كلام حنان، أنّ دائرة الهوية الأكثر أهمية في حياتها هو تحديداً ما هو قائم في الحيز المتخيّل. إنّ هويتها القومية متموضعة في حيز جغرافي في إقليم معين جنباً إلى جنب مع الفلسطينيين الذين 'رُجوا في منطقة أخرى':

حاييم يعقوبي

نعم، نعم، نعم، إذا سلبتنا المؤسسة الحق بأن نكون فلسطينيين فقط لمجرد أننا علقنا في مكان وهم علقوا في مكان آخر؛ وحتى أنها [المؤسسة] ترفض القول بأنهم يتضامنون مع إخوانهم الفلسطينيين. ماذا تعني يتضامنون مع؟ ليس المقصود تضامنا [وإنما تماثل]، فهم نحن، ونحن هم.

كذلك يعتبر عامر عن مشاعر مشابهة، ويظهر في كلامه نقداً شديداً على مكانته المدنية في إسرائيل، وبخاصة بعد أحداث أكتوبر:

تنضوي أغاني الاحتجاج الخاصة بي تحت عنوان واحد: الحكومة تحاول أن تتخلص منا أو قيرنا - وهذا ما أشعر به. لها ذراع العنصرية بصورة غير مباشرة، أو ما رأيت عبر التلفزيون، هل تذكر؟ ثلاثمائة شخص من العرب ذهبوا هكذا، ومن بينهم ثلاثة عشر من عرب إسرائيل. إنني أحتفظ بالتقرير كيف صوبوا النار باتجاههم بصورة عبثية. لا يذهبون إلى تظاهرات اليهود مع أسلحة، وبينما يذهبون إلى مظاهرات العرب بغية القتل [...] هل تكره العرب؟ هل تريد القول الموت للعرب؟ - قلّ ولا تحدثني. هل تكرهني، أنا أكرهك. ولكن حين تكره الحكومة هذا أمر مختلف. الشعب يكره؟ شخص عنصري؟ هو يبتعد، و[عندما] تكره الحكومة فإنها تسعى إلى التخلص منك بطريقة ما. هذا هو الفرق، ولذا فأنا أنتقد الحكومة ذاتها.

لذا فإن نقد عامر يشير إلى تمييز بنيوي وموجه 'من فوق' باتجاه الأقلية العربية، وهذا هو الأساس المشترك الناتج بين مصادر موسيقى الراب في الولايات المتحدة وبين مشاعر عامر:

هنالك تشابه مع السود أنفسهم، على صعيد الجريمة، أي اللد، وعلى صعيد الأقلية، أي السود-العرب [...] عندما أغني عن الجريمة لا أواجه انتقادات، جميعهم يشعرون بارتياح. ولكن عندما أغني عن الأقلية، وجوههم تكفر.

ويعود عامر في ختام الحديث إلى توجيه أصابع الاتهام إلى المؤسسة المسؤولة عن وضع المدينة ويطلب 'الآخر' أن يحاول التضامن معه:

قبل أن تستوعبني / وقبل أن تحكم عليّ
وقبل أن تحسّ بي / وقبل أن تعاقبني
أدخل إلى حذائي / وستتألم رجلاك
لأننا مجرمون / مجرمون لم نقترف جرماً.

نقاش: نحو احتجاج حيّزي

عرضت عبر هذه المقالة السيرورات التي تنتج الحيّز في المدينة 'المختلطة' اللد. أشرت إلى الأوجه المادية والاصطلاحية للحيّز وإلى الشكل الذي يشارك من خلاله في وضع منظومة العلاقات الاجتماعية على قاعدة أيديولوجيا سياسية ومهنية. يقوم هذا الحيّز، الذي تُدار فيه 'الحياة الروتينية' في اللد، على منطق عرقي، الذي يخلق تناقضاً وتوتراً بين الحيّز المحسوس وبين الحيّز المهني والحيّز الرمزي. أحاول في الخلاصة وصف صورة العلاقات المتبادلة القائمة بين هذه الحيزات الثلاثة ووصف 'المكان' الذي يُنتجونه، ذلك المكان الذي على الرغم من التحولات التي طرأت عليه منذ أيام الحكم العسكري، لا يزال يتميز بهيمنة عمليات التهويد. ولكن كما يمكن أن نفهم عبر البيانات التي وقفت عندها، فإنّ 'المكان' ليس نتاجاً مطلقاً لعملية أحادية الاتجاه، حيث تخضع الحياة اليومية لموازن القوى القائمة في المدينة. هنالك قسماً لرد فعل سكّان المدينة العرب في بلورة المكان وإدارته. يُدار ردّ الفعل هذا بصورة رئيسية على المستوى الشخصي، عبر ما أطلق عليه اسم 'الاحتجاج الحيّزي'، ذلك الاحتجاج 'المتواضع'³³ الذي يكشف عن التصدّعات القائمة في سعي مجموعة الأغلبية السيطرة الديمغرافية والحيّزية وعلى صعيد الوعي في الحيّز المدني 'المختلط'. يتم التعبير عن الاحتجاج في كل حيّز من هذه الحيزات المعروضة؛ وهي تشدّ عن التقسيمة المبسّطة بين المقاومة وعدم المقاومة وتعبّر عن 'مناهة من التكتيكات والإستراتيجيات المحكومة ذاتياً وبالبساطة والشخصية والمتناقضة التي تحيد الحقائق الظاهرة للعين عن السيطرة الشاملة' (Gordon عند كمف 2002: 36).

يتضح من البيانات التي توقفت عندها أنّ الحيّز المحسوس ليس إلا مقدمة لسيرورات تاريخية للمشروع العرقي-الحيّزي، تحوّلت فيه المدينة الفلسطينية اللد إلى مدينة لود 'المختلطة'. إنّ هذه السيرورات مفروضة م "فوق" على يد صنّاع القرار وواضعي سياسات التخطيط والساعين، من جهة، إلى تعزيز تواجد السكّان اليهود في المدينة، ومن جهة أخرى، إقصاء السكّان العرب الذين يسكنون بين ظهرانيتها. لكون هذه السيرورات مطلقة فإنها تحمل دلالات مصيرية في حياة سكّان اللد الذين يعيشون في الأحياء العربية اليومية، ويتجسّد ردّ فعلهم على التمييز بتخصيص الموارد في نضالهم لإحقاق حقّهم بالاستمرار بالعيش والإقامة في مدينتهم. لذا فإنني أقترح معاينة الظاهرة الواسعة للبناء غير المرخّص في اللد ليس للبحث عن جواب للحاجة الأساسية لمسكن فقط، والذي يحتمل أنه كان يمكن الحصول على جواب كهذا ببساطة في البلدات العربية التي سعى صنّاع القرار إلى 'تشجيع' العرب للهجرة إليها. تعبّر الأحياء العربية المقامة جزئياً من دون تراخيص للبناء، برأيي، عن موقف احتجاجي للفرد، الذي

33 استمد هذا التعريف بفضل الإهام من مقالة كمف (2002)، والتي تركّز على الردّ الاحتجاجي للمهاجرين الشرقيين الذين أسكنوا في أطراف البلاد كجزء من مشروع 'توزيع السكّان' - أي تهويد البلاد.

يسعى إلى الاستمرار بالإقامة في مدينته والحياة فيها. يتجلى زخم هذا الاحتجاج بحجمه، إذ إنه يُشكّل رافعة لتنظيم السكّان بغية تحسين البنى التحتية في هذه المناطق ودفع صنّاع القرار إلى الاعتراف بأنه لا يمكن محاربة ظاهرة والتخلص منها.

إنّ إحدى حلبات النضال الجلية للعين في اللد هي الممارسة التخطيطية التي تبلور الحيّز المحسوس في المدينة. يجري هذا النشاط في الحيّز المهني، وهو يشقّ الجوانب الأيديولوجية التي يخدمها عبر رموز 'مهنية'. ولكن، يكشف تحليل الخطاب المهني والتمثيلات التي تعكسها الأيديولوجيا السائدة عن مركزيتها لإنتاج التحوّلات على الصعيد المادي وعلى صعيد الوعي الطارئة على المنظر المعماري في اللد. لقد تجلّى هذا الأمر بصورة واضحة في الخطابية التخطيطية التي رافقت مخطط ميخائيل بار والذي أقيمت على أساسه 'المدينة العبرية' بعد حرب 1948 والذي عرض المدينة الحديثة كنقيض لخصائص المدينة الفلسطينية، وبهذا فقد مهّد الطريق أمام هدم المنظر الأصيل. إنّ نتائج هذا الدمار واضحة للعيان في الفراغ الناتج مكان البلدة القديمة بعد عمليات 'الإخلاء' وإنتاج حيّز ناجع يستند إلى الوقاية الصحيّة و'ملائم' لمكانة السكّان اليهود في المدينة. ولكن على الرغم من قوة الهدم الهائلة فقد كان المحو المطلق للمحيط المبني في اللد أمراً مستحيلاً، وقد أوت بيوت اللاجئين العرب المهاجرين اليهود الذين أسكنوا بها.

إضافة إلى ذلك، حتّى حين بدت ملامح التحوّل في الخطاب المعماري، وسعى المخطّطون إلى الحفاظ على بقايا منظر المدينة، اقتصر هذا السعي على النوايا فقط. بينما أدرك المخطّط - ولو بصورة جزئية - مدى تعقيد الواقع في اللد، سعى صنّاع القرار 'تدجين' الزمان والحيّز وإخضاعهما لصالح السردية المهيمنة. إنّ السيرورات الطارئة في الحيّز المهني واضحة للعيان. فالشخص الذي يزور المدينة لا يمكنه تجاهل المنظر العمراني الجريح ومنظومة الفراغات الخالية التي نتجت بفعل هدم الطبقة العمرانية السابقة، وفي ذات الوقت لا يمكنه تجاهل المنظر 'العربي' الجديد للمدينة - الذي يعود ويُنتج على شكل بناء غير مرخّص يشير إلى اللد كـ 'مكان عربي'. وعليه، فهذا وجه آخر لتجلي الاحتجاج الحيّزي، لا بوصفه إستراتيجية شاملة واعية لذاتها، وإنما كثمرة سيرورة مادية، صدر القرار بشأنه على صعيد الفرد والأسرة. يرمز هذا الاحتجاج بصورة واضحة إلى الصراع على الحيّز وترزع جبروت المعرفة المهنية.

وعليه، كيف يؤثر الحيّز المحسوس والحيّز المهني على الشكل الذي يختبر به السكّان العرب الحياة اليومية في اللد؟ يمكننا عرض جواب جزئي عبر تحليل لمقابلات العمق التي عرضتها في هذه المقالة. يبدو في الطبقة العليا للمقابلات أنّ الحيّز الرمزي للأشخاص الذين تمّت مقابلتهم هو نتاج صريح للسيرورات الديمغرافية والتخطيطية. تُمنح للبيت وللحي والمدينة خصائص مستمدّة بصورة مباشرة من إقصاء السكّان العرب، إضافة إلى الأحداث التاريخية التي بلورت هويتهم كأقلية عرقية- قومية. ولكن الطبقة الأكثر عمقاً تمكّننا من تحليل أقوالهم من

الحياة اليومية في مدينة اللد

خلال الكشف عن وجه إضافي للاحتجاج النابع من السردية المضادة (counter narrative) التي ينتجونها. يتضح من تحليل كهذا أن شعورهم بالانتماء للمدينة يُعرض بوصفه 'قلبًا إستراتيجيًا' لموازن القوى (strategic reversibility) (فوكو، عند 5: Gordon, 1991)، كما يتجلى في الحيزين المحسوس والمهني. وعليه، يمكن القول إن الحيز الرمزي هو الحلقة المركزية للقلب الرمزي لموازن القوى وإن السردية المضادة المعروضة هنا تنتج 'مكانًا' للانتماء والتماثل.

خاتمة

طرأت في أيار 2002 في اللد بعض الأحداث التي تؤكد ما جاء أعلاه. توجه مكسيم ليفي، رئيس بلدية اللد، إلى الحكومة بطلب العمل على ترميم المدينة. زار رئيس الحكومة، أرئيل شارون، المدينة وصرح بشأن التزامه بهذا الأمر، واقترح بالتعاون مع وزارات حكومية مخططًا طارئًا صدق عليه³⁴ كما في المرات السابقة، صرحت الحكومة أنه يتعين 'اعتماد نشاط شامل يجمع مختلف الأجهزة ذات الصلة بغية فرض تحول جوهري في مدينة اللد - وذلك لوقف التدهور الاجتماعي-الاقتصادي وتعزيز النسيج البشري في المدينة'. منحت وزارة الإسكان والبناء في إطار هذا المخطط اللد مكانة منطقة أولوية قومية أ في مجال تطوير المؤسسات العامة. وتقرر، بأن تدخل بعض الأحياء في المدينة ضمن مشروع ترميم الأحياء والدفع قدمًا بمناطق 'بنية بتخ' (ابن بيتك)، وإضافة إلى ذلك يتم تخصيص الأراضي لبناء حي 'للعاملين السابقين في الأجهزة الأمنية'. تجلّى التطرق لسكان اللد العرب في هذا المخطط في ثلاثة قرارات: إقامة طاقم مشترك لمديرية أراضي إسرائيل ووزارة الداخلية وشرطة إسرائيل وبلدية اللد بغية العمل ضدّ البناء غير المرخص؛ إنشاء 'جدار ضد أصوات الضجيج' (acoustic wall) يُستخدم فاصلاً بين الحي العربي بستان شنير وبين بلدة 'نير تسفي' المجاورة للحي؛ ووضع خطة لعملية واسعة لإخراج المقيمين غير الشرعيين من المدينة. إضافة إلى التجاهل المطلق للتمييز القائم ضدّ سكان المدينة العرب، فقد أصدر رئيس البلدية أوامر بهدم بعض البيوت في اللد. للمرة الأولى في اللد، أحدثت عملية الهدم هذه ردّ فعل احتجاجياً منظماً من طرف سكان المدينة العرب وأقاموا خيمة احتجاج وتظاهروا مقابل مقرّ البلدية.

نقل الى العربية: نبيه بشير

34 قرارات جلسة الحكومة، 21 أيار 2002، www.pmo.gov.il.

حاييم يعقوبي

قائمة المراجع

أرشيف

أرشيف بن غوريون.
أرشيف وزارة الإسكان.
أرشيف بلدية اللد.
أرشيف جيش الدفاع الإسرائيلي.

Royal Institute of British Architects Archive.

صحف ومجلات ذكرت في المقال:

عل همشمار تل-أبيب.

موكد، تل-أبيب.

مقابلات

مقابلة مع خالد (اسم مستعار)، 4.11.2000.
مقابلة مع جاك شطريت، الناطق الرسمي باسم بلدية اللد، 20.11.2000.
مقابلة مع عوديد أرنون، مهندس بلدية اللد، 13.12.2000.
مقابلة مع حنان (اسم مستعار)، 25.4.2001.
مقابلة مع المعماري يرون طورال، 16.7.2001.
مقابلة مع المعماري سعاديا مندل، 20.9.2001.
مقابلة مع عامر (اسم مستعار)، 22.1.2002.

ثبت المراجع

بار، ميخائيل، 1954. 'مدينة اللد - مشاكلها وتخطيطها'، صحيفة منظمة المهندسين والمعماريين في إسرائيل العدد 12: 15-18.
بشارة، عزمي، 1993. 'حول مسألة الأقلية الفلسطينية في إسرائيل'، نظرية ونقد، العدد 3: 7-35.
بلدية اللد، 1952. اللد - 3 سنوات على الحكم المحلي.
بلدية اللد، 1991. مخطط رئيس للصيانة.
بلدية اللد، 2000. لجنة توجيه بلدية للمعالجة العينية.
بنزيم، عوزي وعطا الله منصور، 1992. سكان ثانويون: عرب إسرائيل، مكانتهم والسياسة باتجاههم، أورشليم القدس: كتر.

الحياة اليومية في مدينة اللد

- جولان، أرنون، 1993. *تحول خارطة الأماكن السكنية في المناطق التي هجرها السكان العرب نتيجة حرب التحرير حيث أقيمت دولة إسرائيل (1948-1950)*، أطروحة الدكتوراة، الجامعة العبرية في اورشليم القدس.
- دائرة الإحصاء المركزية، 1995. *مسح سكاني وأماكن السكن*، 6.
- هشمتوني، صفي، 1969. *اللد – مسح المنطقة الشمالية في البلد القديمة*، سلطة البناء وإخلاء مناطق الترميم.
- فورتوغلي، يوبل، 2000. '1,500 كلمة وأكثر حول جغرافية الإنسان'، *نظرية ونقد*، العدد 16: 213-222.
- كالوش، رحل ويويرت لو يون، 2000. 'لبيت القومي والبيت الشخصي: دور الإسكان الجماهيري ببلورة الحيز'، *نظرية ونقد* (مجلة)، العدد 16: 153-180.
- كمف، أدريانه، 2002. 'ارتحال الشعوب' أو 'الاشتعال العظيم': سيطرة دولانية ومقاومة في الأطراف الإسرائيلية، عند: حنن حبير، ؛ يهودا شنهان وفنينة موصفي-هالر (محررون)، *الشرقيون في إسرائيل*، إصدار هكيوتس هموحد ومعهد فان لير في القدس، 36-67.
- مثير، أبنوعم، 1981. 'الجغرافية الإنسانية والتربية للقيم الإنسانية والبيئية'، *محاضرة في مؤتمر المنظمة الجغرافية في إسرائيل*، اورشليم القدس.
- متشل، تيموتي، 1999. 'الاستشراق ونظام العالم كمعرض'، *جماعة العدد* 5: 73-98.
- معهد بروكدييل، 1997. *مسح عائلات عربية في اللد* (لم ينشر).
- نيتسن-شيفطن، ألونه، 2000. 'بيوت مبيضة'، *نظرية ونقد* العدد 16: 227-232.

- Baedeker, Karl, 1912. *Palestine and Syria – With Routs Through Mesopotamia and Babylonia and the Island of Cyprus, Handbook of Travelers*, Leiptzig: Baedeker.
- Berg, Bruce L., 1995. *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*, Boston: Allyn and Bacon.
- Boyer, Christine, 1996. *The City of collective Memory*, Cambridge MA., London: The MIT Press.
- Brenner, Neil and Elden, Stuart, 2001. 'Henri Lefebvre in Contexts: An Introduction', *Antipode* 33, 5: 763-768.
- Carsten, Janet and Hugh-Jones, Stephen, 1995. 'Introduction', in: Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones (eds.), *About the House – Levi-Strauss and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Castells, Manuel, 1977. *The Urban Question*. Cambridge MA: MIT Press.

- Cohen, Phil, 1997. 'Out of the Melting Pot into the Fire Next time – Imagining the East End as City, Body, Text', in: Sallie Westwood and John Williams (eds.), *Imagining Cities – Scripts, Signs, Memory*, London and New York: Routledge, 73-85.
- Falah, Ghazi, 1996. 'Living Together Apart: Residential Segregation in Mixed Arab-Jewish Cities in Israel', *Urban Studies* 33, 6: 823-857.
- Finnegan, Ruth, 1998. *Tales of the City – A Study of Narrative and Urban Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford, 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony, 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity.
- Gordon, Colin, 1991. 'Governmental Rationality: An Introduction', in: Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect*, Chicago: The University of Chicago Press, 1-52.
- Gregory, Derek, 1994. *Geographical Imaginations*, Oxford: Basil Blackwell.
- Al-Haj, Majed. and Leshem, Elazar, 2000. *Immigrants from the Former Soviet Union in Israel: Ten Years Later*. Haifa: The Center for Multiculturalism and Educational Research.
- Harvey, David, 1989. *The Urban Experience*, Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Kofman, Elenore and Lebas, Elizabeth, 1999. 'Lost in Transposition – Time space and the City', in: Lefebvre, Henri, 1996 (1999). *Writings on Cities*, London: Blackwell, 3-62.
- Lefebvre, Henri, 1974 (1991). *The Production of Space* (trans. Donald Nicholson Smith), Oxford, U.K. & Cambridge, USA: Blackwell.
- Lefebvre, Henri, 1983 (1987). An Interview (trans. Kofman, Elenore), *Society and Space – Environment and Planning* 5, 1: 25-38.
- Lefebvre, Henri, 1996 (1999). *Writings on Cities* (trans. Elenore Kofman and Elizabeth Lebas), London: Blackwell.
- Lustick, Ian, 1999. 'Israel As a Non-Arab State: The Political Implications of Mass Immigration of Non-Jews', *Middle East Journal* 53, 3: 417-433.
- Madanipour, Ali, 1996. *Design of Urban Space – An Inquiry into a Socio-Spatial Process*, Chichester: John Wiley and Sons.

- McCarthy, Justin, 1988. *The Population of Palestine – Population History and Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate*, New York: Columbia University Press.
- McGarry, John, 1998. 'Demographic Engineering: The State Directed Movement of Ethnic Groups as a Technique of Conflict Regulation', *Ethnic and Racial Studies* 21, 4: 613-618.
- Norberg-Schultz, Christian, 1979. *Genius Loci – Towards a Phenomenology of Architecture*, New York: Rizzoli.
- Rabinowitz, Dan, 1997. *Overlooking Nazareth – The Ethnography of Exclusion in Galilee*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenthal, Gabrielle, 1993. 'Reconstruction of Life Stories: Principles of Selection in Generating Stories for Narrative Biographical Interviews', In: Josselson Ruthellen Lieblich, Amia and Kohler C., (eds.), *The Narrative Study of Life*, Newbury Park: Sage Pub., 59-91.
- Sandercock, Leonie, 1998. *Towards Cosmopolis*, Chichester, New York, Weinheim, Brisbane, Singapore, Toronto: John Wiley and Sons.
- Shafir, Gershon, 1998. 'Introduction: The Evolving Tradition of Citizenship', in: Gershon Kohler (ed.), *The Citizenship Debate – A Reader*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1-28.
- Soja, Edward W., 1996. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford: Blackwell.
- Tuan, Yi-Fu, 1977. *Space and Place: The Perspective of Existence*, Minneapolis: Minneapolis University Press.
- Yiftachel, Oren, 1999. "'Ethnocracy': The Politics of Judaizing Israel/Palestine", *Constellations* 6, 3: 364-390.
- Yin, Robert K., 1984. *Case Study Research Design and Methods*, Newbury Park: Sage.

נקודה למחשבה

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

על רגעים היסטוריים, שינויים היסטוריים ומה שביניהם: בתי הדין השרעיים בפלסטין בין האימפריה העוסמאנית למנדט הבריטי

איריס אגמון

בשלהי 1917, לאחר שלוש שנות מלחמה קשה (אשר הסתיימה רק כעבור שנה), בין שתי קבוצות של אימפריות שוקעות בבלי דעת, עלו גייסות הצבא הקולוניאלי הבריטי מסיני וכבשו את ירושלים ואת מזרח הירדן מידי הצבא העוסמאני. עד ספטמבר 1918 הושלם כיבוש המחוזות הצפוניים של פלסטין-ארץ ישראל. בכך באו אל קיצן לא רק ארבע שנות מלחמה, אלא ארבע מאות שנות שלטון עוסמאני ולמעלה מאלף שנות שלטון מוסלמי באזור. ההכרה במשמעות סיומו של עידן פוליטי ותרבותי חלחלה בקצב אטי, אך השליטים החדשים – בשלב זה היו אלה קציני המנהל הצבאי הבריטי – לא זכו למאה ימי חסד או 'חפיפה', כלומר להיכרות מסודרת עם המושבה החדשה שנפלה לידיהם, אפילו לא לחדש. הם החלו מיד בהפעלת מערכות המנהל והשלטון המקומיות, על פי המסורת הקולוניאלית הבריטית רבת השנים. לא רק הכובשים, גם הנכבשים לא זכו לתקופת הסתגלות. הן בזמן המלחמה הן בעקבות הכיבוש, המשיכו אנשים מן השורה בשגרת יומם, בדאגה לפרנסת משפחותיהם בשרות ובשווקים, בקניית נכסים ובמכירתם; הם המשיכו להינשא, להוליד ילדים, להתגרש, להתאלמן ולקבור את מתיהם, ובכל אלה הם נזקקו למערכות המנהל שהכיבוש ניתק מעליהן לפתע את ראשן – המרכז המנהלי-שלטוני באסתנבול.

עד לקבלת כתב המנדט על פלסטין-ארץ ישראל מחבר הלאומים (ביולי 1922) פעלו אנשי המנהל הבריטי בעזרת נציגי המגזרים באוכלוסייה הנכבשת, והכינו את מנגנוני השלטון לקראת הפיכתו למנהל השלטון המנדטורי. הם אימצו כמה מהדפוסים הקיימים, שינו אחרים ויצרו דפוסים חדשים – על פי אינטרסים ולחצים שהופעלו עליהם מלמעלה ומלמטה. הפרשנויות שפירשו פקידים ובעלי תפקידים מקומיים בכל הדרגות את הדפוסים האלה ואת אופן יישומם, והשימוש שעשו תושבי הארץ בשירותי המנהל באותן השנים, מתוך שימור הקיים וההסתגלות לחידושים, תרמו לעיצוב השינויים שהתחוללו במערכות אלו בפלסטין-ארץ ישראל המנדטורית.

במבט לאחור היו אלה שנים מכוננות. בשנים אלו נכנתה תשתית שלטון המנדט. תשתית זו מילאה אחר כך תפקיד חשוב בתהליכים פוליטיים, חברתיים ותרבותיים מרכזיים, כמה מהם נמשכו גם אחרי 1948. במילים אחרות, בשנים אלו הסתיימה תקופה בפלסטין ובמזרח התיכון כולו (ואף מעבר לו), והתחילה תקופה חדשה. אפשר

לאפיין את שתי התקופות האלה ואת הקשר ביניהן בכמה דרכים – אפשר להציגן כמעבר מרב-אתניות ללאומיות או מאימפריה מוסלמית לקולוניאליזם אירופי, וכן הלאה. אולם הגדרות אלה אינן במוקד הדיון כאן. ועם זאת מתבקשת השאלה: מה הייתה חשיבותן של השנים המעטות שבמהלכן פינו העוסמאנים את הבמה והבריטים החלו לעצבה? האם נכון לראות בהן 'רגע היסטורי', זמן קצר יחסית, מעין קפסולת זמן, שהאירועים שהתרחשו בה היו בעלי השפעה ארוכת-טווח על מגוון רחב של תחומי חיים במרחב נתון? מה השתנה באמת בעקבות כיבוש הארץ בידי הצבא הבריטי והחלפת השלטון העוסמאני בשלטון הקולוניאלי-בריטי? אילו גורמים השפיעו על עיצוב השינויים שהתחוללו? ומה טיב הקשר בין רגעים היסטוריים ושינויים היסטוריים?

ההיסטוריוגרפיה של פלסטין בסוף התקופה העוסמאנית ובתקופת המנדט מפרידה הפרדה חדה בין שתי התקופות. רוב חוקרי התקופה העוסמאנית עוצרים במלחמת העולם הראשונה ומגדירים את מה שקרה אחריה 'סיפור אחר לגמרי'. תקופת המלחמה עצמה כלולה לעתים בניתוחיהם ולעתים אינה כלולה בהם (כאילו אמרו: אין טעם, הרי כולם יודעים איך זה נגמר). רוב החוקרים של תקופת המנדט מתחילים את הדיון שלהם עם סיום מלחמת העולם הראשונה וקובעים את תקופת המחקר שלהם בשנים 1918-1948. כאמור, יש להבחנה הברורה הזאת בין שתי התקופות טעמים היסטוריים, ואפשר להצדיק אותה בעזרת מחקר אמפירי, אך לפי התרשמותי זו איננה הסיבה שחלוקה זו קיבלה מעמד של עובדה אפריורית בשיח ההיסטוריוגרפי. אף שלא בדקתי זאת באופן שיטתי, להערכתי חברי יחד שני גורמים, ועשו את מלחמת העולם הראשונה לפסק זמן היסטורי, ל'צזורה' בין שני עידנים בתולדות פלסטין-ארץ ישראל, שני עידנים שבתודעתנו האחד מסתיים בה ללא שיוך, והאחר מתחיל בה ללא שורשים (למעט פתיחה של מחקרים על תקופת המנדט ב'רקע היסטורי' העוסק בסוף התקופה העוסמאנית, מצוות אנשים מלומדה).

גורם אחד הוא התפתחותה של מעין 'חלוקת עבודה' מקצועית. רוב חוקרי המנדט אינם מחזיקים בידע ובכלים הדרושים לחקור את התקופה שקדמה לה בהיסטוריה של פלסטין. לרובם אין הכשרה בהיסטוריה עוסמאנית, והם אינם קוראים תורכית-עוסמאנית. מקצתם אף אינם קוראים ערבית (עניין האמור להיחשב פגם מקצועי גם ביחס לחקר תקופת המנדט). לעומת זאת, חוקרי התקופה העוסמאנית שקועים בהתמודדות עם האתגר המורכב של השגת שליטה בכלים הלשוניים, בידע ובפרקטיקות העבודה הדרושים למחקר בארכיונים העוסמאנים באסנתכול ובישראל.

1 צזורה (מִפְסָק בעברית) היא מושג שמקורו בניתוח משקלים בשירה, ומשמעותו הפסקה בשורה של שיר המחלקת אותה לשני חלקים, או הפסקה קצרה בנגינה או בזמרה.

וגם הם, כמו רבים אחרים, רואים בתקופת המנדט סיפור אחר מעיקרו. נוסף על כך, הם רואים בתקופת המנדט תקופה היסטורית רוויה חוקרים ומחקרים. הגורם השני, המשפיע על קודמו ומושפע ממנו, נעוץ באופיו של השיח ההיסטוריוגרפי השליט על פלסטין, על תקופת המנדט ועל המרחב הפוסט-עוסמאני כולו. שיח זה מושפע מאוד מהבניות לאומיות ומהנחות מובלעות שמקורן בתיאוריות המודרניזציה.² על רקע זה, נקודת המבט השלטת בניתוח תהליכי השינוי בתקופת המנדט מעמידה במוקד ההתעניינות, ישירות או בעקיפין, את התנועות הלאומיות ואת האידאולוגיה הלאומית, ובמקרה של פלסטין – את המאבק בין שתי התנועות הלאומיות, היהודית-ציונית והערבית-פלסטינית. ביטוי נוסף לגורם זה בשיח ההיסטוריוגרפי הוא הטעון המקובל שתקופת המנדט מסמנת את ראשית המודרניזציה של פלסטין ושל שאר מדינות האזור. טעון זה קשור קשר הדוק להבניות של השיח הקולוניאלי, שעל פיהן המציאות שהכובש הקולוניאלי מגלה באזור הנכבש היא כאוטית ופרימיטיבית, והשלטון הקולוניאלי הוא שמכניס בה סדר ומביא אליה את הקדמה. ההנחה המובלעת כאן היא שהמקור למודרניזציה הוא 'המערב', ולכן האפשרות שאימפריה מזרחית – במקרה זה האימפריה העוסמאנית – הייתה גורם מודרניזטורי אפקטיבי אינה עולה על הדעת (למעט כקריקטורה, או במסגרת הצגת המודרניזציה העוסמאנית כמהלך שטחי וחסר הבנה של שליטים מושחתים שרצו רק להרוויח זמן).³

בשנים האחרונות מסתמן שינוי בהיסטוריוגרפיה בכמה כיוונים. ראשית, ההיסטוריה של פלסטין ושל תושביה, הן בתקופה העוסמאנית הן בתקופת המנדט, נחקרת מעט יותר מנקודות המבט של ההיסטוריה החברתית והתרבותית (למשל, אל-חיות 2001; Tamari 2009; Agmon 2006; Ayalon 2004; Doumani 1995), וגם ההיסטוריה הפוליטית שלה נבחנת באופן מורכב יותר. כמו כן, מתרבים מחקרים המאמצים מסגרת פרשנית הרואה בכל מרכיבי החברה בפלסטין יחידת ניתוח אחת. גישה זו מדגישה שקיימות ביחידה זו כמה קהילות דתיות-אתניות ואף לאומיות שונות

2 תיאוריות המודרניזציה פותחו בשנות החמישים והשישים של המאה העשרים. מטרתן של תיאוריות אלה הייתה להסביר את קצב קליטת השינויים הטכנולוגיים, הכלכליים, הפוליטיים והתרבותיים בחברות בעולם השלישי ואת מידת ההצלחה שלהם. תיאוריות אלה מבוססות על תפיסה ליניארית של התפתחות – ממסורות למודרניות, ועל ההנחה שהתהליכים שעברו על כמה חברות במערב אירופה מאז המהפכה התעשייתית הם הדגם שיש לחקות ולהעתיק למדינות העולם השלישי. ראו, למשל, ספרו של דניאל לרנר על השפעת תקשורת ההמונים על התרבות הפוליטית במזרח התיכון (Lerner 1958).

3 ביקורת זו אינה חדשה, ופורסמו כבר לא מעט מחקרים ביקורתיים המבוססים על גישות פרשניות רביזיוניסטיות, אך נראה כי אלה עדיין אינן העמדות הדומיננטיות בשיח ההיסטוריוגרפי.

זו מזו, גם אם המחקר מתמקד באחת מהן. גישה זו גם מחייבת חוקרים לבחון את מורכבות קשרי הגומלין בין הקהילות, ולא להניח מראש שהסכסוך הלאומי בדמותו המאוחרת והבלתי פתורה יצר מראשיתו הפרדה מוחלטת בין יהודים וערבים בכל תחום ובכל רובד של החיים (Lockman 1996; Bernstein 2000; Jacobson 2011). שינוי נוסף המסתמן בשנים האחרונות הוא ההתעניינות בתקופת מלחמת העולם הראשונה לאו דווקא מזווית הראיה של ההיסטוריה הצבאית, ועל רקע זה, התעניינות רבה יותר בחיי היום-יום של התושבים בצל המלחמה המתמשכת (Jacobson 2011).

חקר תקופת מלחמת העולם הראשונה מפרספקטיבה שאינה צבאית מחזיר אותי אל השאלות שהעליתי בתחילת דבריי על השנים הספורות שבמהלכן נסוגו המנהל העוסמאני והצבא העוסמאני מפלסטין, וקציני המנהל הצבאי הבריטי כוננו את מה שיהפוך לשלטון המנדט הבריטי. המחקר הקודם שלי התמקד במערכת בתי הדין השרעיים העוסמאנים במאה התשע-עשרה 'הארוכה',⁴ ובעיקר בבתי הדין ביפו ובחיפה. המחקר בחן מקרוב את התרבות המשפטית של בתי הדין השרעיים בתקופה שנערכה בהם רפורמה ממושכת ביוזמת השלטון המרכזי, ושינויים בלתי מתוכננים רבים נוספים התחוללו בתוך בתי הדין ומחוץ להם (Agmon 2006). כמו חוקרים אחרים של תקופה זו בתולדות האימפריה העוסמאנית, עמדתי משתאה נוכח מה שלמדתי מהעדויות ההיסטוריות על הרצינות, על ההתמדה ועל העומק של מפעל הרפורמות העוסמאני, על תרבות הרפורמות והשינויים באימפריה, ועל הדרך שבה בתי הדין השרעיים, השופטים והפקידים, הפנימו את השינויים והשתתפו בעיצובם, הם וציבור הפונים אליהם.

השתאיתי ותהיתי – מה קרה לכל זה כאשר הגיעו הבריטים? מה נשאר ומה נמחה כאשר הסיטו הבריטים את בתי הדין השרעיים לשולי מערכת המשפט שעיצבו הם? מה היה חלקה של שגרת יומם של בתי הדין השרעיים, של הפונים אליהם ושל הסגל המשפטי והמנהלי שהמשיך לשרת בהם, בעיצוב השינויים שנעשו בבתי הדין באותן השנים? מי החליף את השופטים המכהנים שהגיעו מרחבי האימפריה העוסמאנית? האם הם נותרו בתפקידיהם והזדהו כמקומיים, או היו לשבויי מלחמה? וכיצד פעלו אנשי הסגל של בתי הדין שהיו ממוצא מקומי? האם היו הם לשופטים ושמרו על שגרת עבודה, או שמא אוישו המשרות האלה בדמויות חדשות מקרב העולמא הפלסטינים?

4 מבחינת התהליכים ההיסטוריים, המאה התשע-עשרה הסתיימה רק ב-1918, ואולי אף ב-1922, עם אישור כתבי המנדט (ובתורכיה עם החתימה על חוזה לוזאן ב-1923). את המושג 'המאה התשע-עשרה הארוכה' טבע ההיסטוריון הבריטי אריק הובסבאום (Hobsbawm). הוא טען שהמאה התשע-עשרה היא עידן בהיסטוריה של אירופה שהתחיל ערב המהפכה הצרפתית והסתיים במלחמת העולם הראשונה.

חיפוש התשובות לשאלות האלה ולרבות אחרות במחקרים על תקופת המנדט חיזק בי את הרושם שהנתק ההיסטוריוגרפי בינה לבין התקופה העוסמאנית דורש הערכה מחדש. אשר לגורלה של מערכת בתי הדין השרעיים בתקופת המנדט הבריטי – התברר לי שמערכת זו לא נחקרה כלל, לפחות לא מנקודת המבט הסוציולוגאלית. פרספקטיבה זו רואה במשפט זירה חברתית ופוליטית, זירה שבה השופטים והמחוקקים אינם השחקנים היחידים, וכל פקיד זוטר ואדם מן השורה הפונה לערכאות או נקרא למסור עדות, גם הם שותפים בעיצובה. השאלות שמעלה נקודת המבט הזאת אינן עוסקות רק בלשון החוק, אלא גם, ואולי בעיקר, באופן שבו החוק מתקבל, מתפרש, מפגיש אנשים מכל רובדי החברה, ומעצב אגב כך הן את החוק והן את עולמם החברתי והתרבותי (Cotterrell 1998).

בנקודה זו התחברו השאלות שהעסיקו אותי בעניין בתי הדין השרעיים במעבר מהשלטון העוסמאני לשלטון הבריטי עם התהיות בעניין על אודות מעמדה ההיסטוריוגרפי של מלחמת העולם הראשונה וייצוגה כצורה היסטורית. השראה לחיבור שתי השאלות האלה למחקר אחד קיבלתי גם מעבודותיה של אן סטולר על הארכיונים הקולוניאליים ההולנדיים, ובעיקר מספרה האחרון (Stoler 2009). סטולר היא אנתרופולוגית היסטורית החוקרת את הקולוניאליזם ההולנדי באיי הודו המזרחית ומתמקדת במפגש בין קולוניאליזם, מגדר וגזע. בשבילי, היסטוריונית ששאלות היסטוריות והשאלה איך חוקרים שאלות היסטוריות מעסיקות אותי באותה מידה, תובנותיה של סטולר בעניין הארכיונים הקולוניאליים הן תובנות מאירות עיניים. סטולר רואה בארכיונים הקולוניאליים עצמם זירה לעבודת שדה אנתרופולוגית-היסטורית. היא טוענת שהארכיון אינו אכסניה של מסמכים גרידא ושדרך ארגון הארכיון אינה רק עניין טכני. הארכיון, לפי סטולר, אינו רק מאחסן ידע, אלא גם מייצר ידע וקטגוריות לחשיבה ולמיון, ואלה מעצבות את המציאות הקולוניאלית. לפיכך, ההיכרות עם תהליכי האיסוף, הקטלוג, ייצור הטרימינולוגיה ופרסום הדוחות על הקולוניות ועל תושביהן, שעובדי הארכיונים הקולוניאליים עסקו בהם, וגם שגרת עבודתם, דרכי גיוסם והכשרתם של הפקידים האלה – היא היכרות עם המצב הקולוניאלי ועם תהליכי עיצובו במקום ובזמן נתונים. במילים אחרות, אנתרופולוגיה של הארכיון הקולוניאלי היא אנתרופולוגיה של המדינה הקולוניאלית.

ומה בין עיצוב דפוסי העבודה וקטגוריות המיון בארכיון הקולוניאלי, לבין השינויים בבתי הדין השרעיים בפלסטין במעבר מהשלטון העוסמאני לשלטון הבריטי? עניין אחד הקושר בין שתי הסוגיות האלה הוא הנחות העבודה שלי בנוגע להבנת שינויים היסטוריים. אני מכירה בכך שאירועים מסוימים עשויים להיות בעלי השלכות הרות גורל, למרות היותם קצרים וממוקדים מאוד בהשפעתם המיידית. אולם אירועים אלו אינם השינוי עצמו, בוודאי לא כולו, וגם תרומתם לשינוי 'הגדול', זו המצדיקה את

החשבתם להרי גורל, אינה עניין פשוט שאפשר לתחום לזמן התרחשותם. הנחת היסוד שלי היא שצורה, או קרע (rupture) – מושגים שגורים בשיח ההיסטוריוגרפי – הם מושגים זרים להבנה ההיסטורית. אירוע יכול להיות דרמטי וטראומטי, הוא עשוי לחולל מפנה היסטורי, אך תיאורו כקרע בהיסטוריה מבטא החפצה (reification) של מושג ההיסטוריה,⁵ ומשום כך הוא מטעה, לדעתי. לא רק שלא תיתכן הפסקה בהיסטוריה, אלא גם שינוי גדול, אפילו שינוי המסמן מפנה היסטורי, אינו נוצר בחלל ריק ואינו מתחיל מאפס: 'שום שינוי אינו א' – כתבתי במקום אחר (Agmon 2004: 335), בפרפרזה על שירו הירוע של המשורר הבריטי בן המאות השש-עשרה והשבע-עשרה, ג'ון דאן (Dunne).

בניסיון להתחקות אחר תהליכי השינוי שעברו בתי הדין השרעיים במאה התשע-עשרה, חיפשתי מידע במקומות שבהם היה אפשר לבחון כיצד יישם הסגל המשפטי את החידושים, שעל פניהם נראו מפליגים. בדקתי כיצד פירשו פקידי בית הדין את החידושים, מה היה מקור הפרשנויות האלה, ומה היה הקשר שלהן לדפוס העבודה שהיו שגורים בבתי הדין ולשגרת המפגשים בין אנשים שהגיעו אל בית הדין לבקש מזור משפטי או מנהלי לענייניהם, לבין המשפטנים והפקידים ששירתו בו. הנחתי הייתה שהחוזרים המנהליים שבהם נוסחו ההוראות החדשות ונשלחו מהמרכז האימפריאלי לבתי הדין 'לא דיברו בעד עצמם' – לא אל השופטים, הפקידים ועורכי הדין, בוודאי לא אל אנשים מן השורה שלא נחשפו אליהם ישירות, וקל וחומר לא אליי – היסטוריונית הקוראת אותם מחוץ להקשר המקורי שלהם. אף שהורו על שינויים, לא היה די בחוזרים אלו כדי לעשות שינויים, משום ששינויים אינם 'דברים' אלא 'תהליכים', ולכן הם מורכבים ודינמיים ויש להם שותפים רבים. משום כך, גם היסטוריונים אינם יכולים להסתפק בתוכנם של מסמכים כאלה כדי להכיר את השינויים שהתרחשו; עליהם להכיר את תהליכי הייצור של המסמכים האלה, את מוסכמות הכתיבה של יוצריהם, את קטגוריות הדיון המופיעות בהם, את משמעות המושגים המצויים בהם, את המסמכים האחרים ואת מוסכמות הכתיבה שהם מתכתבים אתם, ולא פחות חשוב – את כותבי המסמכים, הן כיחידים הן כקהילת שיח.

בנקודה זו אני חוזרת לתובנות של סטולר ביחס לארכיון הקולוניאלי. סטולר מדגישה כי את הארכיון הקולוניאלי (כמו את המדינה הקולוניאלית, או כל מוסד אחר) אין לחקור כאילו היה 'דבר', מסגרת נתונה, אלא יש לחקור את הדרכים שהוא נוצר ומשוכפל בהן על ידי האנשים שעובדים בו, על ידי דפוסי עבודתם, על ידי

5 החפצה (או חפצון) היא התייחסות למושג מופשט (ההיסטוריה, במקרה הזה) כאילו היה דבר קונקרטי, מוחשי, חפץ או יצור חי. הוראה נוספת של המושג היא התייחסות ליצור אנושי כאל חפץ, כאל אובייקט. בהקשר הנדון כאן אני משתמשת בהוראה הראשונה בלבד.

על רגעים היסטוריים, שינויים היסטוריים ומה שביניהם

דרכי הטיפול שלהם במסמכים ועל ידי הזהויות המקצועיות והחברתיות שהם מגבשים במהלך עבודתם. התהליכים האלה הם היוצרים את המדינה הקולוניאלית ומאפשרים להעמיק את היכרותנו עם הדינמיות שלה. זו הגישה שהנחתה אותי במחקרי הקודם, וכעת, נוכח השאלות שהעליתי על השינויים שהתרחשו בבתי הדין השרעיים בתקופת המנהל הבריטי וסוגיית החיץ ההיסטוריוגרפי בין התקופה העוסמאנית לתקופה הבריטית, נעשו התובנות של סטולר רלוונטיות עוד יותר.

סטולר עוסקת בשאלות הנוגעות להבנת המצב הקולוניאלי. אמנם בעולם הגלובלי של המאה התשע-עשרה רווח השיח הקולוניאלי גם באזורים שלא נכבשו ישירות בידי מעצמה קולוניאלית, ואפשר להבחין בהשלכותיו גם על האימפריה העוסמאנית. אולם במפגש הראשוני שלי עם היסטוריית הכיבוש הבריטי של פלסטין והחלת המנהל הצבאי על האזורים הכבושים (OETA – Occupied Enemy Territories Administration), מנהל שהפך ב-1920 ממנהל צבאי למנהל אזרחי, עלה בכירור ההקשר הקולוניאלי, והביקורת הפוסט-קולוניאלית הייתה למסגרת ניתוח בלתי נמנעת בעבורי (אם כי לאו דווקא למסגרת היחידה). במסגרת זו, עבודתה של סטולר, הנמנית עם החוקרים הבולטים של הקולוניאליזם, תורמת תרומה נוספת. אמנם הרעיונות שהיא מציעה להבנת הארכיון הקולוניאלי מתרגמים בהקשר שאני עוסקת בו קצת אחרת, בין היתר, מכיוון שלמערכת בתי הדין השרעיים לא היה ארכיון מרכזי, וככל הידוע לי הנוהל העוסמאני שלפיו נשמרו המסמכים של כל בית דין בלשכת בית הדין, נותר על כנו גם בשלטון הבריטי. אולם הנחת העבודה הבסיסית של סטולר שמערכת כמו מערכת המשפט השרעית איננה 'דבר' ושכדי להבין אותה ואת השינויים שעברה יש לחקור את דרכי כינונה היום-יומיות, מובילה אותי במחקרי הנוכחי.

לכך אני מצרפת הנחה נוספת: עם הסתלקות המנהל העוסמאני הצהירו הבריטים על כוונתם העקרונית להמשיך לקיים את מערכות המנהל שמצאו בפלסטין-ארץ ישראל ברציפות. אך בה בעת הם עשו בהן שינויים חשובים, נוסף על השינויים הבלתי נמנעים שהתרחשו בעקבות הנסיבות ההיסטוריות שהזכרתי בראשית דבריי. כל אלו הפכו את מערכת בתי הדין השרעיים לזירה שנפתחה לעיצוב מחדש. בעיצוב מחודש זה השתתפו רבים: פקידי המנהל הבריטי, אישים ממשפחות העילית הפלסטינית, משפטנים ופקידים במערכת בתי הדין השרעיים ואנשים ונשים מהקהילות המוסלמיות שבאו, כהרגלם מימים ימימה, בשערי בתי הדין השרעיים כדי להשתתף בהליכים המשפטיים שלהם. חקירת השינויים שהתרחשו במערכת בתי הדין השרעיים בחמש השנים שחלפו בין הכיבוש הבריטי לכינון המנדט מחייבת אפוא ניתוח של חיי היום-יום של המערכת השרעית, לצד ניתוח יחסי הגומלין בין מוסדות ויחידים לבין המערכת השרעית. אני מצפה שניתוח רב-שכבתי זה יאפשר לי לומר משהו על הדרך שבה השתנו בתי הדין השרעיים ועל הדמויות והכוחות שהשתתפו בעיצוב השינויים האלה.

אם כן, במחקר שאני עוסקת בו בימים אלה, אני שואפת לבחון את עבודת בתי הדין השרעיים בשנים שמהכיבוש הבריטי ועד להכרזת המנדט (1917-1922) וללמוד על יחסי הגומלין בין הגורמים שעיצבו אותה. מוקד ההתעניינות שלי הוא חיי היום-יום של בתי הדין השרעיים בשנים האלה. אני מבקשת להכירם ולהעריך את השפעתם על השינויים שעברו על המערכת השרעית בתקופה זו, בעזרת ניתוח של כמה סוגי מקורות: רשומות בתי הדין; חוקים, חוזרים משפטיים והתכתבויות הנוגעים למנהל בתי הדין – תחילה, המנהל העוסמאני ולאחר מכן המנהל הבריטי, ולבסוף – 'המועצה המוסלמית העליונה', מנגנון מקומי שהוקם ביוזמת הבריטים, בין היתר כדי לנהל את מערכת בתי הדין השרעיים; דוחות והתכתבויות שהוחלפו בין גורמים מנהליים ופוליטיים מכמה מדרגים בקשר למערכת המשפט ולמעמדם ולדרכי ניהולם של בתי הדין השרעיים. אני מניחה שבתנאים שנוצרו בעקבות כיבוש הארץ חברו או נאבקו זה בזה כמה גורמים, שאף אחד מהם לא היה עשוי מעור אחד, על עיצוב מעמדה של מערכת בתי הדין השרעיים: משפטים זוטרים אך ותיקים במערכת, מי שהיו פקידים בדרגות שונות בבתי הדין, ובהם שופטים שרעיים שנשארו בפלסטין אחרי נסיגת הצבא העוסמאני, או שופטים ממוצא פלסטיני ששירתו במקומות אחרים וחזרו לפלסטין; עולמא ממשפחות העילית המקומית שהיה להם מעמד ותפקיד במערכת המשפט ובמערכת החינוך העוסמאנית, ואחרי הכיבוש הבריטי השתתפו בדיונים על עיצוב ההנהגה הקהילתית המוסלמית בשלטון הבריטי (דיונים שהובילו, בין היתר, להקמת 'המועצה המוסלמית העליונה'); אנשי מנהל בריטיים בדרגות שונות; וכמובן, הציבור המגוון של באי בתי הדין השרעיים, אשר כעצם פניותיהם אל בתי הדין אפשרו לבתי הדין להמשיך בשגרת יומם, ואף חייבו אותם לעשות כן.⁶ במסגרת המחקר ארצה לבחון את יחסי הגומלין בין הגורמים האלה, ולברר כיצד הם תרמו לעיצובה מחדש של מערכת בתי הדין השרעיים. כמה סוגיות בוערות עמדו על סדר היום של קציני המנהל הבריטיים מיד עם החלת המנהל על האזורים הכבושים (OETA). למשל, שאלת יישומו של 'חוק זכויות המשפחה העוסמאני' החדש, חוק שנחקק ופורסם באימפריה בדיוק בזמן שהצבא הבריטי כבש את פלסטין-ארץ ישראל (אוקטובר 1917), ולא הספיק להיות מיושם בבתי הדין השרעיים. דוגמה אחרת היא שאלת מעמדם של בתי הדין השרעיים במערכת המשפט הקולוניאלית שהבריטים בחרו לבסס על בתי המשפט הנזאמיים בלבד.⁷ ההחלטות בנושאים אלה היו

6 יש לזכור שגם בשלהי ימיו של השלטון העוסמאני הייתה היוזמה לפתיחת הליך משפטי או מנהלי תלויה בפונים לבית הדין מקרב האוכלוסייה. זו אחת התכונות ההיסטוריות שאפיינו פורום משפטי זה, והיא השתנתה, לפחות חלקית, רק במדינות הפוסט-עוסמאניות.

7 בבתי המשפט הנזאמיים היה אגף אזרחי ואגף פלילי. הם הוקמו במסגרת הרפורמות העוסמאניות ופעלו לצד בתי הדין השרעיים, כחלק ממערכת משפט אחת של המדינה העוסמאנית.

על רגעים היסטוריים, שינויים היסטוריים ומה שביניהם

מן הסתם מקור ללבטים ולמאבקים בין הגורמים שהזכרתי, ואני מצפה שההתחקות אחר תהליכי גיבוש ההחלטות ואחר יישומן בפועל תתרום תובנות נוספות על אודות השינויים במערכת בתי הדין השרעיים בתקופה הקצרה והמעצבת הזאת. כל אלה יאפשרו לי, אני מקווה, ללמוד גם משהו על אופיים של שינויים היסטוריים ב'רגעים היסטוריים' ועל טיבה של התקופה שההיסטוריוגרפיה הזניחה, ושלהערכת היכרות יותר טובה עמה תספק תובנות היסטוריות חשובות לא רק עליה עצמה, אלא גם על התקופה שקדמה לה ועל זו שבאה בעקבותיה.

ביבליוגרפיה

אל-חות, ביאן נויחד, 2001. 'אל-מראה אל-פלסטיניה פי אל-עשרינאת', בתוך: ג'ין סעיד אלמקדסי ואחרים (עורכים), אל-נסאא אל-ערביאת פי אל-עשרינאת: חדור והויה, בירות: תג'מע אל-באחת'את אל-לבנאניאת, 311-413.

- Agmon, Iris, 2004. 'Recording Procedures and Legal Culture in the Late Ottoman Sharia Court of Jaffa, 1865-1890', *Islamic Law and Society* 11: 3: 333-377.
- Agmon, Iris, 2006. *Family and Court: Legal Culture and Modernity in Late Ottoman Palestine*, New York: Syracuse University Press.
- Ayalon, Ami, 2004. *Reading Palestine: Printing and Literacy, 1900-1948*, Austin: University of Texas Press.
- Bernstein, Deborah, 2000. *Constructing Boundaries: Jewish and Arab Workers in Mandatory Palestine*, Albany: State University of New York Press.
- Cotterrell, Roger, 1998. 'Why Must Legal Ideas be Interpreted Sociologically?', *Journal of Law and Society* 25 (2): 171-192.
- Doumani, Beshara, 1995. *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*, Berkeley: University of California Press.
- Jacobson, Abigail, 2011. *From Empire to Empire: Jerusalem between Ottoman and British Rule*, New York: Syracuse University Press.
- Lerner, Daniel, 1958. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, Glencoe ILL.: The Free Press.
- Lockman, Zachary, 1996. *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

איריס אגמון

- Stoler, Ann L., 2009. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Tamari, Salim (ed.), 2009. *Mountain against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture*, Berkeley: University of California Press.

רשימות ביקורת

אסתר מאיר-גליצנשטיין, בין בגדד לרמת גן: יוצאי עיראק בישראל, ירושלים: יד יצחק בן צבי, 2009, 420 עמ'.

מחקרה של אסתר מאיר-גליצנשטיין, המובא בספר זה, נושא בחובו, כבר בכותרתו, הבטחה לפירוק הקטגוריות הדיכוטומיות 'מזרחי' ו'אשכנזי'. מונחים אלו השתרשו במחקר והניבו תפיסות משטיות שהבליעו עושר היסטורי ותרבותי אדיר. האם עמדה המחברת באתגר זה?

אפתח בסקירה קצרה של חלקי הספר. בספר אחד-עשר פרקים המחולקים לארבעה חלקים, וכן מבוא וסיכום. החלק הראשון, 'מעיראק לישראל', מציג את שני השלבים הראשונים בתהליכי ההתמערבות וההגירה של יהודי עיראק – שלב המודרניזציה והלאומיות ושלב המדיניות הציונית – וכן את דרכי התמודדותם של יהודי עיראק בשלבים אלו. החלק השני מתמקד בתקופת המעברות, במאבקים על המקום ועל המיקום, ובהיבטים הכלכליים של קליטת עולי עיראק. החלק השלישי עוסק בחילופי מנהיגות ודן בעליות מנהיגותיות, ציוניות וקומוניסטיות מצד אחד ומפלגתיות 'מפא"יניקיות' מצד שני. בחלקו הרביעי והאחרון של הספר דנה המחברת בחיי העיראקים בקיבוץ וברמת גן, במחאה ובמאבק על הנרטיב ועל הנצחת התרבות העיראקית בו.

הספר כולו מוקדש ליהודי עיראק ומתרכז בהיסטוריה של יציאתם מעיראק – בגל העלייה הגדול של העיראקים, עליית 'עזרה ונחמיה' שהתרחשה מספטמבר 1950 עד אמצע מאי 1951 – ובהתערותם בישראל. מאיר-גליצנשטיין פורשת בפנינו נרטיב מרשים המקיף תהליכים מורכבים וארוכי טווח, הנושאים בתוכם מציאויות דרמטיות ומסכות חיים המשקפות השתלבות וכישלון השתלבות. התמונה העשירה כוללת את שנות ההתמערבות הראשונות, ובהן את תהליכי המודרניזציה, חווית הקיום בצל הקולוניאליזם הבריטי, הלאומיות הערבית והציונות.

לאורך הספר ניכר מאמץ להדגיש כי ציבור העולים שהגיע מעיראק לישראל הצליח להשתלב בארץ, אגב כפירה בגישה הגורסת כי היה מדובר בקורבנות ובהובלה של עולים פאסיביים. כבר בשורות הראשונות במבוא המחברת קובעת שמדובר בראייה מקובלת, ולפיה סיפורם של יהודי עיראק הוא סיפור קליטה מוצלח. אולם, עמדה זו אינה מבוססת ואינה מושווית לסיפורי קליטה אחרים. השאלה כיצד מודדים הצלחה נותרת אפוא עמומה.

כאמור, המחברת מתווכחת עם חוקרים וסוציולוגים כמו אלה שוחט (2001) ויהודה שנהב (2003) וטוענת שעולי עיראק היו עולים אקטיביים. היא אינה מאתגרת רק את עמדותיהם, אלא ממשיכה ומפריכה סדרה של 'אמיתות' נוספות, שהפכו לכאלה בשל שינון בשנות החמישים והתחדשותן, בזו אחר זו, בשנות השמונים והתשעים.

לפי 'אמיתות' אלו, ההסבר הציוני דחק הצדה הסברים אחרים, כמו ההסבר שעליית יהודי עיראק הייתה חלק מחילופי אוכלוסין כפויים בין ישראל וארצות ערב, או ההסבר שהציונות נועדה לפתור את בעיותיהם של יהודי אירופה, אך בה בעת העתיקה את 'הבעיה היהודית' למזרח התיכון וערערה את יסודות הקיום של היהודים בארצות האסלאם (עמ' 377-378). מאיר-גליצנשטיין ממשיכה וכופרת בטענה שעצם קיומו של הממסד הציוני בארץ ישראל ופעולותיו בארצות ערב עשו את יהודי הארצות האלה לפליטים, ולפיכך לקורבנותיה של הציונות (עמ' 378). על זאת נוספת הטענה שיהודי ארצות ערב לא הובאו לישראל ממניעים ציוניים אלא רק ממניעים כלכליים, כלומר, רק משום שנחשבו לכוח עבודה זול, נייד ונוח לתמרון. טענות אלו הושמעו מחוץ למחנה הציוני בשנות הארבעים והחמישים, והיום, היא מסיקה, הן מושמעות גם מתוכו (עמ' 378).

מאיר-גליצנשטיין עורכת כמה הפרדות שאינן תמיד מוצלחות או מוצדקות. כך למשל ההפרדה המלאכותית שהיא עורכת בין הציונות לבין הקולוניאליזם ומגמות החילון והמודרניזציה, שהן לדבריה גורמי השבר בין מוסלמים ליהודים. עניין זה מוסבר בהרחבה בפרק הראשון ובפרק הסיכום. ההפרדה בין העיראקים לבין שאר העולים מארצות ערב והאסלאם היא הנושא שמאיר-גליצנשטיין ממשיכה לטפל בו בהקשר לקליטתם של העולים:

משהגיעו יהודי עיראק לישראל חדלה מערכת היחסים היהודית-מוסלמית הישנה, על ערכיה ותרבותה, להיות רלוונטית לכל אותם מהגרים יהודים, ואת מקומה תפשה מערכת אחרת, מורכבת לא פחות. כאן הם היו אמנם חלק מחברת הרוב היהודית, אך נמצאו בתווך בין אשכנזים לערבים (עמ' 379).

מדוע מייחדת המחברת את העיראקים שבאו לישראל משאר העולים מארצות ערב, ובמיוחד מצפון אפריקה? מאיר-גליצנשטיין עורכת את ההבחנה הזאת כדי לחזק את הנרטיב שבאמצעותו היא מבקשת לטפל בדימוי הלוונטיני של העולים מעיראק, כדי לחלצם מהדימוי של אובייקטים פאסיביים וכדי לתאר אותם מחדש כעולים נאבקים וכאנשים שההון התרבותי והפוליטי המערבי, וגם ההון היהודי מסורתי, עמד להם לטוב ולרע במיצובם מחדש 'ממעברות אור יהודה לרמת גן' (עמ' 330-368). מאיר-גליצנשטיין כוללת את יהודי עיראק ב'שאר היהודים מארצות האסלאם' ומבודדת אותם מהם חליפות. בחוסר עקביות זה היא מחמיצה לפעמים את מה שביקשה לבסס – מסגרת ברורה ומבדלת של יהודי עיראק מ'השאר'.

הנרטיב המרשים שמאיר-גליצנשטיין מפתחת כדי להפוך את עולי עיראק מפאסיביים ותלותיים לאקטיביים ולנאבקים על מקומם בחברה, בפוליטיקה ובכלכלה

הישראלית, משכנע למדי בשל היותו נרטיב ממוסמך היטב, ומבוסס על מחקריה הקודמים בתחום – על יהודי עיראק בשליחות הממסד (2001), על נשים בקיבוץ (2001) ועל התהוותן של מנהיגויות שונות בפוליטיקה מצד אחד ובארגוני מחאה מצד שני (2004). בספר זה של מאיר-גליצנשטיין מתגלות סוף-סוף תרומותיהם של יהודי עיראק בישראל.

אולם, מאיר-גליצנשטיין נמנעת לעתים מניתוח ביקורתי של החומרים שהיא מביאה, כמו למשל, מהיסודות השובניסטים הבאים לידי ביטוי במועדונים, במיוחד בקרב העילית העיראקית, חומרים שידוע לנו עליהם מספריהם החשובים של סמי מיכאל (1974) ואלי עמיר (1983). במילים אחרות, מאיר-גליצנשטיין מטלטלת את המטוטלת רחוק מדי לצדה השני, ומציגה נרטיב של השתלבות 'מוצלחת מדי', ובו בזמן מבקשת למחוק סטריאוטיפים ולהציג אותם כאילו הם נוצרים מעובדות היסטוריות ולא מדעות קדומות. המחקר של מאיר-גליצנשטיין הוא אפוא ניטראלי מבחינה מגדרית, והעולים, גברים ונשים יחד, מצטיירים בו כיותר פעילים ופחות תלותיים. אולם אין זה כך. מאיר-גליצנשטיין בעצמה הראתה זאת במחקרים מוקדמים יותר על נשים עיראקיות בקיבוץ.

ככלל, הממד הביקורתי-ניתוחי הוא חולשתו העיקרית של הספר בין בגדד לרמת גן. ראשית, המושגים של מאיר-גליצנשטיין עברו סטריליזציה. אסתפק בדוגמה אחת: מאיר-גליצנשטיין מתארת תופעות מושרשות, כמו 'משתכנזים' ו'השתכנזות', במושגים ה'נקיים' – 'התמערבות' ו'מתמערבים'. בכך היא ממעיטה מעוצמתו של תיאור היהודי העיראקי, המנהיג, הקיבוצניק, שעבר חוויות של משבר וטלטול שהצריכו כוחות עליונים כדי לשרוד אותן. חוויות אלה דרשו ממנו מטא-מורפוזת קיומית שתבעה את מחיקת תרבותו וזהותו, אף שבסופן הוא הצליח להגיע לעמדות הנהגה ומפתח במפלגות (עמ' 280-290) ובתנועות המחאה (עמ' 351), ובסופו של דבר, להיות לבשר מבשרה של החברה.

שנית, הספר מאמץ גישה כללית שמטרתה ללמוד את יהודי עיראק בישראל ולא את דרך פיזורם בישראל. לכן, השאלות המנחות רואות בקהילה מכלול ולא יחידים שפוזרו בצורות התיישבות כאלה ואחרות. למשל, התיישבותם של עיראקים בקיבוצים, בערים מעורבות, במושבים ועוד, וקצב היקלטותם השונה ביחס לעולים אחרים. כך יוצא שמאיר-גליצנשטיין מפרידה את פלח העולים מעיראק ומטפלת בהם בנפרד גם מבחינת היקלטותם בקיבוצים, במושבים, בערים, וכמובן, במיוחד ברמת גן. רמת גן הופכת בספר לאייקון המסמל את דרך היבנותה של 'תרבות ההתקהלות' של המהגרים, על כל הרישומים שחווית ההגירה מטילה בכל קהילה. אם כי יש להודות שתיאור זה מוצדק בעיקרו, שכן הקהילה העיראקית בישראל, למרות האפליה, הסטראוטיפיזציה והרדיפות התרבותיות, המשיכה לשאת בלבה גם חלקים מתרבות המוצא, ובסופו של דבר למצוא להם ערוצי ביטוי.

הנרייט דהאן קלב

שלישית, גישתה המחקרית של מאיר-גליצנשטיין היא אוניברסליסטית-דיכוטומית, כלומר 'או ש', או ש', וכבר בעמוד הראשון היא מחפשת את הגורם המרכזי המארגן של התופעה:

השאלה המרכזית שמעוררת תופעה זו [...] האם המסלול שעשו יוצאי עיראק הוא בבחינת חלוץ ומבשר של תהליך השתלבותם של כלל יוצאי ארצות האיסלם [...] או אולי מדובר במקרה ייחודי של קבוצת עולים [...] מה היה הגורם המרכזי שקבע את מיקומם המעמדי של יוצאי ארצות האסלאם בישראל: האם זה היה ההון האנושי שלהם [...] או דווקא הפערים העדתיים [...] או להיפך, וגו' (עמ' 1).

מאיר-גליצנשטיין היא היסטוריונית סולידית, ובכל פרסומיה היא מבססת את דבריה 'בחומר הקשה והחצוב', כלומר במסמכים היסטוריים ובבדיקה שיטתית, ובטרם תאמץ עמדה פרשנית, היא אינה חדלה מלהצליב עדויות ומלבדוק את טענותיה. לעומת זאת, בספר זה מאיר-גליצנשטיין מבקשת להציב 'תשובה גדולה ועקרונית' לתופעה שאין מנוס מלהניח שהכוחות שעיצבו אותה היו רבים ובעלי משמעות, לפעמים סותרים זה את זה ותכופות מוסתרים. על רקע זה, אימוצה של גישה המחפשת אחר 'תשובה ניצחת' נראית שברירית.

שבריריות זו עולה מכמה כיוונים מחקריים שאינם תלויים בעבודתה של היסטוריונית רצינית וסולידית, כי אם באימוצם של כלי מחקר אנכרוניסטיים, כמו למשל ההבחנה בין 'עירוניים' ל'כפריים'. בסקירת המחקרים במבוא מאיר-גליצנשטיין שואלת מדוע לא נחקרו העיראקים מספיק בהשוואה לעולים מארצות אחרות, ומציעה את ההסבר שהם נחשבו עירוניים ודמו לעולי פולין ורומניה (עמ' 4). כבר בשלב זה היא מניחה את ההנחה, שבהמשך תוצע כהסבר למבוקש, ולפיה הממסד המחקרי התעניין במי שהשתלבותם עוררה קשיים מיוחדים, והעיראקים, שהיו עירוניים, לא היו חלק מהם.

באמצעות הטענה שהעיראקים היו 'בעלי רכיב עירוני מובהק' מאיר-גליצנשטיין מפרידה אותם מהחלקים העירוניים של העליות האחרות, בעיקר מארצות ערב, ומייחסת במשתמע לעירוניים העיראקים בלבד שימוש מוצלח ברכיב זה. ההפרדה הזאת מוצעת כהסבר ולא כממצא המושתת על בחינת 'עירוניותם' של 'שאר העולים', וכך הופך יסוד העירוניות להסבר מבחין ומקבע. אולם, בעקבות ג'נטריפיקציה של עולים ביישובים לא-עירוניים בראשית המאה העשרים ואחת, זמן כתיבת הספר, העירוניות אינה עוד יסוד הנחשב ליתרון. במילים אחרות, מאיר-גליצנשטיין מתעלמת מתהליכים מערערי גבולות של גלובליזציה ושל התאמה, שכבר התערערה, בין מקום ההתיישבות לבין

משאבים וכוחות כלכליים, ועמה התערער הריבוד החברתי שהמחברת מבקשת לתאר כהישג. תיחום זה לא נעשה בספר ולפיכך הספר לוקה באנכרוניזם. הדיון ביסוד העירוני מצריך זהירות מחקרית רבה יותר באמצעות תיחומו בזמן.

ככלל, לא ברור מדוע נחוץ לשאול שאלה כללית אחת שתשים את כל יוצאי עיראק בקטגוריה אחת, נפרדת? מדוע יש להטיל על מציאות כה אקלקטית ומקומקמה ועל מגוון אנשים שהשונה ביניהם עולה לעתים על המשותף, גישה המבקשת לכלול אותם באחת? גישה זו אינה מבטיחה הרבה כבר בתחילתה, ואני מתרשמת שמטרתה החוזרת ונשנית של החוקרת הייתה להעמיד את עליית היהודים מעיראק 'אחת ולתמיד' כקטגוריה מובחנת משאר העליות מארצות המערב ומארצות ערב והאסלאם כאחד. בכך מצטרפת מאיר-גליצנשטיין לחוקרים אחרים של העולים מעיראק בישראל, ובהם עזיזה פזום (1999), אלה שוחט (2001), יהודה שנהב (2003) וסמי שלום שטרית (2004), שהם גם מושאי ביקורתה. מאיר-גליצנשטיין מבקשת להבחין עצמה מהם, באמצעות הטענה שחוקרים אלו מתאבדים באוכלוסיית המחקר שלהם ונוטים להציגה כטובה יותר מאוכלוסיות מחקר אחרות. אולם נראה שגם מאיר-גליצנשטיין נלכדה במלכודת זו, וגם היא ביקשה לבדל את העולים מעיראק מן העולים מארצות ערב והאסלאם – לאורך כל הספר זרועות טענות בדבר ראשוניות היקלטותם בישראל והצלחתם היחסית בהתערות במוסדות המדינה (למשל במבוא, עמ' 1 ובסיכום, עמ' 377, 388).

כאמור, מאיר-גליצנשטיין ערה לתופעה זו, לא רק בקרב חוקרים של יוצאי עיראק בישראל, אלא גם אצל היסטוריונים של קבוצות אוכלוסייה אחרות. מאיר-גליצנשטיין מתמודדת עם מחקר בעייתי במיוחד מנקודת המבט של 'התאבדות באוכלוסיית המחקר', הלוא הוא מחקרה של היסטוריונית השואה חנה יבלונקה. בעמ' 7 מטפלת מאיר-גליצנשטיין בטענה (אחת מני רבות) העולה מספרה של יבלונקה ולפיה 'הגורם האנושי' הוא שקבע את ההבדל ברמת ההצלחה של העולים להשתלב בארץ. אליבא דיבלונקה בספרה של מאיר-גליצנשטיין, ניצולי השואה היו פשוט אנשים חרוצים יותר, הצטיינו במוטיבציה חזקה לבנות את חייהם מחדש והתאפיינו בעזרה הדדית, ובמשתמע לא כך היה הדבר כאשר לעולים מארצות ערב, לרבות העולים מעיראק, שהיו חרוצים פחות, בעלי מוטיבציה חלשה ולא הכירו בחשיבותו של שיתוף פעולה. מאיר-גליצנשטיין מסכמת שבכך ממשיכה יבלונקה את [...] [ו]עדיין מקובלת בקרב הממסד האשכנזי במשך העשורים הראשונים של המדינה [...] [ו]עדיין מקובלת בקרב חלק מן הציבור האשכנזי' (עמ' 7).

אני מסכימה עם עמדה זו, אולם מאיר-גליצנשטיין בעצמה ממשיכה גישה זאת וקובעת שבהשוואה לעולים מעיראק היו עולי ארצות ערב חסרי השכלה (עמ' 20), אף שהיה מדובר בעולים בעלי השכלה דתית, תורנית מסורתית, ואף בעלי השכלה

הנרייט דהאן כלב

מערבית מובהקת, ומאיר-גליצנשטיין, כמו הממסד הציוני, מתעלמת ממנה. מאיר-גליצנשטיין אינה מתאמצת לערער את מיתוס היעדר ההשכלה וממשיכה לעשות בו שימוש כדי לבסס את טענתה שהעולים מעיראק נבדלו מהאחרים לא רק בעירוניותם אלא גם בהשכלתם המערבית. אם כך, מאיר-גליצנשטיין אינה נוקטת זהירות מספקת, ואינה מציינת שגם מארצות ערב האחרות, למשל מצפון-אפריקה, הגיעו אוכלוסיות שהשכלתן הייתה מגוונת למדי, מערבית ומסורתית. כך גם נטען במחקריה של עזיזה כזום (1999).

מאיר-גליצנשטיין צודקת בקביעתה שמחקר זה חשוב ואחרים צריכים לבוא בעקבותיו. אולם היא עצמה (בעמ' 6-25) נוקטת עמדה שמובלעת בה התחשבות המתכתבת עם חוקרי עולים מארצות ערב אחרות, כמו שוחט (2001), שנהב (2003) ושטרית (2004). מאיר-גליצנשטיין מציגה ניתוח ארוך כדי לטעון לעמדה פוליטית מנוגדת לזו של שוחט בדבר הגורם שערער את היחסים בין יהודים לערבים בעיראק ובארצות ערב אחרות. לדברי מאיר-גליצנשטיין, שוחט טוענת שבמאמציה לדרבן את יהודי ערב לבוא לישראל, הציונות היא שהאיצה את הסלמת יחסי האיבה בין יהודים לערבים בעיראק. מאיר-גליצנשטיין מציעה שיש סתירה בדברי שוחט ושעיונות התנועה הלאומית הערבית כלפי הציונות היא שדרבנה גם עוינות כלפי היהודים, בבחינת 'הם (העיראקים) התחילו'.

על רקע זה נטענת הטענה שהזכרה לעיל בדבר הצגתם של העיראקים והמזרחים בכלל בעבודותיהם של שנהב ושטרית, כקורבנות פאסיביים. אני סבורה כי מאיר-גליצנשטיין אינה מדייקת בהצגת טענותיהם של החוקרים הללו כדי לאפשר לה לחדר את טענתה שהקורבנות היא פשטנית. אני שותפה לטענה שעבודות אלו פשטניות מבחינה היסטוריוגרפית, שכן תשתיתן המחקרית דלה בהשוואה לתשתית שמאיר-גליצנשטיין מציגה, אך כוחן בחריפותן האנליטית. בעמ' 27 אומרת מאיר-גליצנשטיין שהיהודים לא הובלו לישראל, ואף שהיו לכמה מהם שאיפות להגיע למדינות המערב, מעטים מהם מימשו את הכיסופים האלה. ומכאן עדיין מהדהדת השאלה מדוע בכל זאת היגרו לישראל.

בסקירתי זו הצגתי רק דוגמאות המבקשות לבסס את הביקורת העיקרית שלי על הספר – היעדר הממד הביקורתי-ניתוחי. בד בבד הבעתי את עמדותי המפורשת שמדובר בספר חשוב, שכאמור, ראוי שהיסטוריונים וסוציולוגים 'ינעצו בו את שיניהם המחקריות' כדי לחדדן וכדי לקדם את הדיון בעלייתם של עולים מארצות ערב, בהשתלבותם במדינה מאז ועד היום, במאבקי הכוח שהיו (ועודם) בקרבם, בתרומותיהם למדינה ולחברה, בהצלחותיהם ובתסכוליהם. אלו הם החומרים שמהם עשויה הרקמה המסובכת והמורכבת של החברה היהודית הישראלית.

הנרייט דהאן כלב

ביבליוגרפיה

- יבלונקה, חנה, 1998. 'בעקבות הסליחה: ניצולי השואה ועולים מזרחיים: ראשיתו של דיון משווה', גשר 137: 62-53.
- כזום, עזיזה, 1999. 'תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי השוויון האתני בישראל', סוציולוגיה ישראלית א, 2: 428-385.
- מאיר-גליצנשטיין, אסתר, 2000. 'עולי עיראק והממסד הישראלי בראשית שנות החמישים: המאבק להשתלבות', בתוך: אניטה שפירא, יהודה ריינהרץ ויעקב הריס (עורכים), עידן הציונות, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 295-271.
- מאיר-גליצנשטיין, אסתר, 2001. 'אידיאולוגיה תרבות ומגדר: עולות מעיראק בקיבוץ בשנות הארבעים', בתוך: מרגלית שילה, רות קרק וגלית חזן-רוקם (עורכות), העבריות החדשות: נשים בשוב ובציונות בראי המגדר, ירושלים: יד בן-צבי, 129-109.
- מאיר-גליצנשטיין, אסתר, 2004. 'מחויבויות מתנגשות: המנהיגות המזרחית במפא"י בשנותיה הראשונות של המדינה', ישראל 5: 97-63.
- מאיר-גליצנשטיין, אסתר, 2010. 'הציונות בעיראק: מלאומיות יהודית לציונות מגשימה', בתוך: אלון גל (עורך), הציונות לאזוריה, כרך ב', ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- מיכאל, סמי, 1974. שווים ושווים יותר, תל אביב: בוסתן.
- עמיר, אלי, 1983. תרנגול כפרות, תל אביב: עם עובד.
- שוחט, אלה, 2001. 'מזרחים בישראל: הציונות מנקודת-מבט של קרבנותיה היהודים, בתוך: אלה שוחט, זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית (תרגום מאנגלית: יעל בן צבי), תל אביב: בימת קדם לספרות, 205-140.
- שטרית, סמי שלום, 2004. המאבק המזרחי בישראל: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה, 2003-1948, תל אביב: עם עובד.
- שנהב, יהודה, 2003. היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, תל אביב: עם עובד.

שמואל שגב, הקשר המרוקני: המגעים החשאיים בין ישראל למרוקו, סדרת ענייני דיומא, בעריכת אפרים הלוי, תל אביב: הוצאת מטר, 2008, עמ' 255.

ההיסטוריה של יהודי מרוקו אחרי שמרוקו קיבלה את עצמאותה ב־2 במרץ 1956, היא תולדותיו של פינוי כמעט מוחלט של קהילה בת יותר מרבע מיליון יהודים והעברתה המאורגנת למדינת ישראל. ליתר דיוק, אין מדובר כאן ב'ציאה' במובן 'אקסודוס', על משקל יציאת מצרים. יהודי מרוקו לא נהרו ביוזמתם אחרי מנהיג שיוציא אותם מעבודות לחירות. האירוע שלפנינו היה 'פינוי', אווקאציה, העברה של אוכלוסייה גדולת ממדים ממדינה למדינה באמצעות גורם חיצוני שהפעיל לשם כך מנגנון מורכב ומסועף. בלי גורם חיצוני זה, לא היה אפשר לעשות זאת בפרק זמן כה קצר (Boubia 2008).

מעבר אוכלוסין זה שם קץ להיסטוריה הארוכה של הקהילה היהודית במרוקו, מן הקהילות הגדולות בתפוצה היהודית, קהילה שהייתה מאגר חשוב לעלייה, ושבהגיעה לארץ נעשתה לעדה הגדולה בישראל. מבחינה זו, השנים שבין קבלת העצמאות של מרוקו למלחמת ששת הימים הן מפנה דרמטי בתולדותיה של קהילה זו.

בראשית קיומה של מרוקו העצמאית ניכרו בהנהגה היהודית שתי מגמות: מיעוט מתקדם תמך בהתלהבות בהיטמעות בחיים המרוקניים ובהשתתפות בבניית המדינה החדשה, ואילו רוב שמרן צידד בשמירה על זהות נפרדת. רוב זה נאחז במסורת אבות ובשוני בין שתי הקהילות כדי לדרוש זכויות נבדלות, ולא דווקא שוות, בשביל היהודים בהיותם מכלול לאומי, אתני וקהילתי. הנהגת הרוב הדומם יכלה לבסס את דרישות הבדלנות על העובדה הבלתי מוכחשת שעם כל רצונה של מרוקו להיות מדינה דמוקרטית ומתקדמת, על פי הגדרתה היא מדינה מוסלמית לא־חילונית שאין בה הפרדה בין דת למדינה. רק מדינה חילונית מסוגלת לאפשר לקבוצה גדולה של יהודים לראות בעצמם מרוקנים לכל דבר. מיותר לציין שבתקופה זו לא העז איש בקהילה לדבר בפומבי על הגירה ממרוקו ועל עלייה לישראל (בן־נון 2004).

ספרו המצוין של הסופר והעיתונאי שמואל שגב הוא מן הפרסומים המקיפים המעטים החושפים חלק נכבד מחייה של קהילה זו במהלך פינוייה ממרוקו ועלייתה לישראל.

היחסים שהתפתחו בין ישראל למרוקו הם ניסיון מיוחד במינו, לצד הדוגמה הירדנית, ליצור קשר דיפלומטי חשאי בין מדינה שהייתה מסוכסכת עם שכנותיה וראתה בכל גורם ערבי-מוסלמי אויב בפועל או בכוח, למדינה ערבית-מוסלמית שראשיה התגברו בקושי על תחושת ההשפלה הקולוניאלית והיו רגישים לכבודם הלאומי ולעצמאות ארצם. אם להוסיף לרגישות זו גם את הזיקה המרוקנית לעולם הערבי ואת האילוצים הנובעים מהחברות בליגה הערבית ומהשפעתו הדורסנית של

הנאסריוזם הכלל-ערבי, מתקבלת לכאורה סיטואציה פוליטית שלא הייתה צפויה לאפשר הידברות בין הצדדים. אולם המגעים שהחלו בנושא הקהילה היהודית המקומית התפתחו ליחסים דיפלומטיים בין מדינות.

בדיעבד התברר שחשדנותם של שליחי ישראל כלפי מדינאי מרוקו הייתה חשד שווא: ההנהגה המרוקנית רצתה בתום לב לשמור על קהילתה היהודית, שכיבורי בניה, במיוחד במנהל הממשלתי והציבורי, סייעו לה רבות. יש לציין שלמרבית הפרדוקס, מן התקופה הקולוניאלית ואילך פגיעות ביהודים במרוקו היו תוצאות ישירות של הסכסוך הישראלי-ערבי במזרח התיכון ושל עצם קיומה של מדינת ישראל, אף על פי שהקמת המדינה הייתה אמורה לפתור את בעיית הפגיעה ביהודים. עם זאת, ככל שהתגברה מרוקו על בעיותיה הכלכליות, נחלשה ההזדקקות לקהילה היהודית בתחום הכלכלי, ופחתה התנגדות השלטונות להגירת היהודים מן המדינה. ההסכם בדבר היציאה הקולקטיבית היה כרוך בפיצוי כספי על הפגיעה שתיפגע המדינה מעזיבת היהודים.¹ אפשר לחלק את מערכת היחסים בין ישראל למרוקו לשלוש תקופות: בראשונה, בראשית שנות השישים, התקיימו מגעים בנושא ההגירה המשותפת של היהודים ממרוקו; בשנייה, נרקמה מערכת יחסים חשאית בין המוסד הישראלי לבין ארמון המלוכה; ובשלישית, שהחלה בשנות השבעים, התקיימו מאמצי תיווך של המלך חסן השני בין ישראל למצרים ולארגונים הפלסטיניים. ספרו של שגב עוסק בהרחבה בשלוש התקופות וגם בשבע שנות שלטונו של מלך מרוקו בימינו, מוחמד השישי. בביקורתי זו אתרכו בעיקר בשתיים הראשונות, מכיוון שיש להן ביטוי מתועד בכתב בארכיונים.

ספרו של שגב מסתמך על מקורות כתובים רבים, אך מרביתם חד-צדדיים. אף על פי שבתיעוד הישראלי אפשר למצוא דעות מגוונות ואף מחלוקות וויכוחים, חשוב לזכור שהם משקפים רק צלע אחת ביחסי ישראל-מרוקו וביחסי יהודי מרוקו עם מנהיגי בארכיונים.

1 עד היום נעשים ניסיונות לשוות ליציאת היהודים ממרוקו אופי דומה לגירוש היהודים מעיראק, ממצרים ומארצות אחרות במזרח התיכון. כלומר, לראות ביציאת יהודים ממרוקו חלק מחילופי אוכלוסין – אוכלוסייה ערבית-פלסטינית עזבה את ארץ ישראל בשנת 1948 ומצאה מקלט בארצות ערב, ובאותה תקופה יצאו קהילות יהודיות שלמות מארצות מוצאן הערביות ועברו למדינת ישראל. חסידי הדגם הזה (למשל, Trigano 2000, 2006, 2009) טוענים שחילופי אוכלוסין אלו צריכים לשמש בסיס לדיון בתביעות ההדדיות לפיצויים על אובדן רכוש, אדמות ונכסי רוח של יהודי ארצות ערב מצד אחד, ושל הפלסטינים שעזבו את ארץ ישראל מצד שני (טיעון זה גובש בדצמבר 1993 בכנס הארצי הרביעי של הארגון העולמי של היהודים יוצאי ארצות ערב, בהשתתפות נציגי ברית יוצאי מרוקו ונציגי הארגון העולמי של יוצאי צפון-אפריקה). ואולם, השוואה זו סותרת את העובדות, שכן חלק מן הפלסטינים נאלצו לברוח ממקומות מושבם, ואילו יהודי מרוקו עזבו את מדינתם למורת רוחם של שלטונות מרוקו ותושביה (ברזילי 2000: 350; Saadoun 2003).

רשימת ביקורת

קהילתם. אמנם דברי ראשי השלטון המרוקני מובאים בהרחבה, אך יש להתייחס אליהם בזהירות ולבדוק אם הם נאמנים למקור. לעומת זאת, המקורות המרוקניים הכתובים מעטים. מדובר בעיקר במאמרים בערבית ובצרפתית בעיתונות של הפלגים הפוליטיים במרוקו ובהצהרות פומביות של מנהיגיהם. היעדר מקורות ארכיוניים במרוקו אינו רק פרי הזנחה. אפשר לשער שחלק מהתיעוד הושמד או שהוא עתיד להישאר לא נגיש לחוקרים עוד זמן רב. עם קבלת עצמאותה, תפסו בעיותיה של הקהילה היהודית, ישראל והיהדות העולמית, חלק זניח במכלול הנושאים שהעסיקו את ראשי המדינה המרוקנית הצעירה. מגעיהם של ראשי המדינה עם גורמים יהודיים עולמיים ועם שליחי ישראל המוסווים היו נושא עדין ורגיש והמרוקנים לא רצו להשאיר עקבות כתובים שהיו עלולים להביכם ולגרור להם נזק פוליטי במאבקי הכוח הפנימיים וביחסיהם עם מדינות ערב. גם אם יש עדויות כתובות על מגעים אלו, למרוקו אין לעת עתה עניין לחשוף אותן ביוזמתה. וכך הסביר ההיסטוריון מוחמד אל-עיאדי את היעדר המחקר המרוקני על התקופה הבתר-קולוניאלית:

אכן קל להיסטוריון לכתוב היסטוריה מדינית של שושלות שנעלמו יותר מלכתוב את ההיסטוריה הפוליטית של מרוקו בת זמננו. לא רק בגלל זמינות ארכיונים במקרה הראשון והיעדר הנגישות אליהם במקרה השני, אלא גם, ואולי בעיקר, בשל הפיקוח הפוליטי המתקיים על כתיבת ההיסטוריה של ימינו. המכשול הוא פוליטי ולא רק אפיסטמולוגי או מתודולוגי. לעומת זאת, יש בתולדות זמננו אפשרויות רבות, בעיקר במישור המתודולוגי, לכתוב את תולדות זמננו, ובמיוחד היסטוריה הפוליטית, הנהנית מהאפשרות להשתמש ב'אנשי זיכרון' וב'ספריות חיות'. אמנם ספריות אלו אינן נפתחות מאליהן, ועדים אחדים אף מתנגדים לכל הזכרה של ההיסטוריה הפוליטית של התנועה הלאומית ופעיליה, אולם שתיקתם היא בעלת משמעות בפני עצמה (Stora 2000, התרגום שלי, י"ב).

למרות שפע התיעוד הישראלי, האירועים החשובים והעדינים יותר ביחסי שתי המדינות נשארו עד כה באפלה מפאת החיסיון שמדינת ישראל הטילה עליהם, אחדים

2 לפי בדיקה שערכתי, בשנת 2007 היו שמורים בגנזך המדינה, בתיקי משרד החוץ, בשגרירות ישראל בפריז ובלשכת ראש הממשלה, התיקים החסויים האלה: 'מקס' – ענייני צפון-אפריקה, 1957–1958 תיק 10/3753; 'מצב היהודים בצפון אפריקה' – חומר מדיני 1958–1959, תיקים 8,9,10/209; 'יחסי ישראל, עיראק ומרוקו, מאי 1959 עד אפריל 1960, לשכת ראש הממשלה, א' 16/7225; 'דו"ח הרב קספר על מרוקו דצמבר 1960', תיק 7/4317; 'יחסים מדיניים בין

מהם אפשר לנחש רק את עצם קיומם.² מדובר בראש ובראשונה ב'הסכם הפרשה': ההסכם הכספי בין ישראל לבין המלך חסן השני בשנה הראשונה למלכותו, וגם בדוחות הקשורים לביקורי אישים מן האופוזיציה המרוקנית בישראל. נשארו חסויים גם כל מסמכי המדינה הקשורים למעורבותה של ישראל בפרשת רצח מנהיג האופוזיציה במרוקו מהדי בן-ברכה, לחלקה בסיוע לצבא מרוקו במלחמת הגבולות בינו לבין צבא אלג'יריה בשנת 1963, ובעיקר במלחמתו נגד מורדי הפוליסריו, התנועה הלאומית לעצמאותה של הסהרה המערבית. גם כל שלל פעילויותיה של תחנת המוסד שסייעה לארמון, לצבא ולשירותי הביטחון המרוקניים מפברואר 1963 וככל הנראה עד היום נותרו חסויים. למרות החיסיון ועד להסרתו, ימשיכו מחקרים כמו זה של שגב לסייע בהארת פרטי התמונה.

בעת היותו סופר מעריב בפריז בתחילת שנות השישים התוודע שגב לדמויות מפתח מקרב העוסקים בהגירה המחתרתית של יהודי מרוקו. קשרים אלו עם אחדים משליחי העלייה של המוסד, שליחי הסוכנות היהודית ונציגים ישראלים ויהודים בבירה הצרפתית הולידו את ספרו הראשון: מבצע "יכין": עלייתם החשאית של יהודי מרוקו לישראל, שפורסם בהוצאת משרד הביטחון בשנת 1984. הספר עסק לא רק במבצע "יכין", שבמהלכו הוציאו שליחי המוסד ממרוקו במסווה של פקידי היא"ס (Hebrew ImmigrantAid Society) ועל פי הסכם עם מלך מרוקו, קרוב למאה אלף יהודים, אלא גם במבצעים החשאיים שקדמו לו, מבצעים שבמהלכם הוציאה רשת 'המסגרת' שהקים המוסד במבצעי הברחת גבולות מסוכנים כעשרים אלף יהודים. בספר מבצע "יכין", הראשון מסוגו בתחום, נאלץ שגב, לפי דרישות הצנזורה, להסוות חלק גדול מן הנפשות הפועלות. בזמן שחלף מאז אפשר גנוך המדינה עיון בתיקים רבים הקשורים לנושא, וכמה מהשמות החסויים פורסמו במחקרים אקדמיים ובראיונות בעיתונות. בספרו החדש היה יכול שגב סוף-סוף לחשוף את שמותיהם של שליחים רבים שפעלו במרוקו מערב קבלת העצמאות ועד קרוב לפרוץ מלחמת ששת הימים.

ישראל למרוקו 1960-1961, תיק 32/934; 'יוסף גולן 1960-1961', תיק 9/936; 'גולן 1962-1963', תיק 4/947; 'ג' גולן, נחום גולדמן, ינואר 1960 עד דצמבר 1966', ארבעה תיקים: 9/4332 21,11,01; 'התכתבות עם המוסד – הפרשה, ינואר-ספטמבר 1961', תיק 4315; 'התכתבות עם המוסד יוני 1962', תיק 20/4315; 'פעילות המוסד 1964-1965', תיק 25/4326; 'מרוקו – יחסים עם ישראל עם תמונות המלך', תיק 5/3622; 'אחרון ינואר-יוני 1961', תיק 9/3766; 'עלי בן-ג'לון פברואר-ספטמבר 1962', תיק 22/3767; 'שורקי א', ללא תאריך, תיק 39/3774; 'שליחות שורקי 1963', תיק 2/4326; 'תיאור בן-נחום', מרץ 1961 עד יולי 1964, תיק 21/2784; 'מרוקו, יחסים בדרג ממשלתי, פרשת בול', תיק 28/4042. נוסף על תיקים אלו יש תיקים שיש להם שמות קוד, כמה מהם יכולים להשתייך לנושא שלפנינו.

רשימת ביקורת

שני חוקרים, נוסף על החתום מטה, הקדישו את עיקר עבודתם להיסטוריה של הקהילה היהודית במרוקו לאחר מלחמת העולם השנייה. פרופסור ירון צור עשה זאת בהרחבה ובכישרון בספרו קהילה קרועה המסתיים כשנה לפני עצמאותה של מרוקו. חשיבותו של מחקר זה רבה בעיקר לשם הבנת מבנה הקהילה והזרמים הרעיוניים שפיכו בה ערב פעילותם של שליחי מדינת ישראל בתחום העלייה המחתרתית. חלוץ המחקר האקדמי של המעורבות היהודית הבין-לאומית בתחום זכויות היהודים ושל הפעילות הישראלית בתחום ההגירה הוא ללא ספק פרופסור מיכאל לסקר, שהקדיש לכך עשרות מאמרים וגם את ספרו המקיף ישראל והעלייה מצפון אפריקה: 1948-1970, שפורסם בשנת 2006.

חולשתם היחסית של חמשת הפרקים שהקדיש שגב לנושאים אלו נובעת מהתעלמות מסוימת מחוקרים אלו, ובעיקר מפרשנותם את האירועים שהשפיעו על החלטתם של היהודים לעזוב את ארץ הולדתם. תרומתו הייחודית של שגב מתבטאת בעיקר בשמונת הפרקים המתארים את יחסי ישראל עם המלך חסן השני, ובהקדמה לספר הסוקרת את ימי שלטונו של מוחמד השישי. חומר זה חדש לחלוטין ואיש לא כתב עליו קודם. אפשר לנחש שהוא מבוסס ברובו על שיחות עם הדמויות שהשתתפו במגעים בין המדינות במהלך ארבעה עשורים. בחומר כזה יכול להתברך כל חוקר העוסק ביחסים החשאיים בין ישראל למדינות ערב. חשוב להדגיש שספרו של שגב אינו עוסק בהיסטוריה של יהודי מרוקו אלא ביחסים בין-לאומיים, ויש לראות בו מחקר בתחום מדעי המדינה ולא מחקר היסטורי.

שלושת הפרקים שהקדיש שגב לפעילותם של נציגי ישראל בתחום 'ההגנה העצמית' של הקהילה והגירתה ממרוקו,³ שופעים פרטים על מעלליהם במהלך שליחותם, אך ניכרת בהם גישה המעריכה הערכה מופרזת לדעת את דמותו הגואלת של השליח הישראלי, לעומת דמותם הדהויה של מנהיגי הקהילה. עם זאת, לא נרתע המחבר מלרמוז פעמים אחדות שהמחתרתיות של 'המסגרת' הייתה למעשה יחסית. לא רק שהשלטונות ידעו על קיומה והעלימו עין ממנה,⁴ אלא שבכל פעם ששוטרים מקומיים עצרו שליחים ישראלים, דאגו השלטונות לשחררם מיד כדי שלא להסתבך בפרסומים שיחשפו את פעילותם של ישראלים במדינתם. כך קרה אחרי מעצרים של השליחים ג'ורג' בן-נעים (עמ' 79), הזוג רייזל (עמ' 77), זאב עמית (עמ' 89), יונה זבין ועוד. ארבע פעמים הסתובב ראש המוסד איסר הראל בחשאי במרוקו מבלי שאונה לו

3 רשת 'המסגרת' שהקים המוסד במרוקו נועדה במקורה לעסוק בהכשרת צעירים יהודים להגנה עצמית במקרה של פרעות המונים נגד הקהילה, אך עד מהרה התברר לשליחים מישראל שלא היה צורך בהתארגנות זו, והפעילים, שרובם קיבלו הכשרה בנשק, הופנו לעבודה בתחום הברחת הגבולות.

4 ראו דבריו של נחום גולדמן אצל שגב 2008: 74.

כל רע (תבורי 1983; הראל 1999). אולם כאשר החליטו שירותי הביטחון המרוקניים להגיב לפרסום הכרוז הישראלי שהאשימם בגרימת טביעתה של ספינת העולים 'אגוז' בינואר 1961 (לסקר 1999; בן-נון 2009), הם עצרו בתוך ימים ספורים את מתנדביה העיקריים של 'המסגרת'. שאר המתנדבים נאלצו לברוח מן המדינה בכוחות עצמם, ובכך חוסלה פעילותה של ה'מסגרת' במרוקו. השלטונות לא מנעו את בריחת המתנדבים ושחררו את העצורים אחרי ימים ספורים. גם במקרה זה הקפידו השלטונות שלא לעצור את השליחים הישראליים.

מנהיגים יהודים רבים, בעלי השקפות אידיאולוגיות מגוונות, עיצבו את דמותה של יהדות מרוקו החל מן המחצית השנייה של שנות החמישים. אחדים מהם לא הוזכרו כלל בספר, ובהם הוגה הדעות קרלוס דה נזרי, מאיר טולדנו – שהיה המועמד המועדף להתמנות לשר בממשלה המרוקנית הראשונה, העיתונאי מרק סבח – חבר ועד הקהילה היהודית של קזבלנקה ויד ימינו של בן-ברכה בקהילה, ורבים אחרים. גם חלקו של דוד עמר – מזכיר מועצת הקהילות (Malka 2003), שתרומו לפעילותה של 'המסגרת' הייתה מכריעה, הוצנע, ואילו חלקו של מקס לב – סגן יושב ראש מועצת העיר קזבלנקה וידידו של בן-ברכה, לא הוזכר כלל. היעדרו של עיסוק בזרמים האידיאולוגיים בקהילה ובמייצגיהם מקשה על הבנת החומר העשיר והמפורט שמספק שגב על השליחים מ ישראל.

משני האישים היהודים שבזכותם החל המשא ומתן עם שלטונות מרוקו חודשים רבים לפני טביעת 'אגוז', משא ומתן שסוכם בראשית אוגוסט 1961, שגב מזכיר רק אחד: סם בן-אזרף, אינטלקטואל מבריק ממנהיגי הקהילה. בן-אזרף, איש עסקים שהיה מקורבם של המלך חסן השני ושל השר עבד אל-קאדר בן-ג'לון, לא היה חבר במפלגת אל-אִסְתִּקְלָאל (העצמאות), אלא ב'מפלגה הדמוקרטית לעצמאות' (עמ' 106), שבה פעלה שכבה רחבה של אינטלקטואלים מרוקנים. באשר לשני – למרות הפרסומים בנושא, המחבר מכנה אותו אלפרד (זאק) כהן (עמ' 105), אך שמו הוא ד"ר יצחק כהן-אוליבר. כהן-אוליבר היה ידידו האישי של הנסיך מֶוְּלַאי חסן, ובזכות תיווכו, לצד סם בן-אזרף, נחתם 'הסכם הפשרה' עם הארמון (Bin-Nun 2009). לאורך כל חודשי המשא ומתן, ממרץ 1960 עד ראשית אוגוסט 1961, ואפילו אחרי שכבר סוכמו רוב פרטי ההסכם, המשיכה 'המסגרת' בפעולות ההגירה הבלתי לגאלית וסיכנה בכך את המגעים עם הארמון. מתוך חשדנות יתר היו רוב נציגי ישראל, ובמיוחד מפקד 'המסגרת' במרוקו אלכס גתמון, משוכנעים שהמרוקנים מוליכים אותם שולל (עמ' 109).

נושא רגיש במיוחד שאינו מוצא את ביטויו בספר זה הוא מאגרי הנשק הגדולים שהועברו מ ישראל למרוקו, בעיקר במטוסו הפרטי של רב סרן מ"ב האמריקני. ברור מלכתחילה שמאגרים אלו היו חסרי תועלת של ממש, ושיותר משהגנו על הקהילה,

רשימת ביקורת

הם היו עלולים להמיט עליה אסון. כאשר נשאל איסר הראל לשם מה זקוקים לנשק זה במרוקו, השיב 'יהדות צפון אפריקה זקוקה למיתוסים!'.⁵ שגב מביא לידיעתנו מידע בעל ערך מכריע בדבר מידת כשירותה של הספינה 'אגוז' להוביל משפחות עולים לחוף מבטחים בתנאי מחתרת. לדבריו, הודיע האלוטן חיים צרפתי, מפקד הספינה מטעם 'המסגרת', למישה רבינוביץ, המומחה לספנות של מטה 'המסגרת' בפריז כי:

ההפלגה האחרונה נעשתה בליל גשם. מים חדרו לספינה מכל עבר וקרעיתה נתמלאה מים. המזוודות של המעפילים שטו לכל כיוון. למרות הגשמים העזים, המעפילים נצטוו לעלות לסיפון העליון של "אגוז". בסופו של דבר, הספינה הגיעה לגיברלטר כשהמעפילים רטובים עד לשדר עצמותיהם (עמ' 93).

עדות זו מתפרסמת בספר שלפנינו בפעם הראשונה, אך לצערנו המחבר אינו מוסר לנו את מקורה. ייתכן שעדות זו היא עדות אישית שגבה המחבר מרבינוביץ, שנפטר בשנות התשעים. עם זאת, קשה לקבל את העובדה שמומחה לימאות נתן את הסכמתו להפעלתה של הספינה לאחר עדות מדאיגה זו. יתר על כן, גם לפי עדותו של המחבר עצמו, לקראת רכישתה של הספינה התריע רבינוביץ שיש לתקן בה כמה ליקויים לפני הפעלתה (עמ' 93). אולם בעת רכישתה של הספינה 'אגוז' בספטמבר 1960, לא היה מפקד 'המסגרת' בצפון-אפריקה שלמה חביליו יכול לפסול את רכישתה, כפי שטוען שגב, מכיוון שכבר מחודש פברואר באותה שנה לא היה בתפקיד, ומחליפו אפרים רונאל הוא שאישר את רכישתה (עמ' 88). שגב מקדיש פרק שלם למאמצים הבלתי נלאים שהפעילו מתנדבים, כסם בן-שטרית ורובר אסרף, בחסותם של שמעון פרס ויצחק רבין, החל משנת 1983, להעלות את גופותיהם של עשרים ושניים מתוך ארבעים וארבעה חללי 'אגוז' לקבורה בישראל. הגופות הועלו בסופו של דבר ב-14 בדצמבר 1992 במסגרת מבצע 'איילת השחר'. שאר גופות הנספים נותרו במעמקי הים. בזכות ניסיונו המודיעיני הרב וחלקו במגעים הדיפלומטיים של ישראל במסגרת הסכסוך הישראלי-ערבי והישראלי-פלסטיני, שגב מצליח להציג רקע פוליטי נאות לגילוי הרבים ולחשוף את מאמצי התיווך של המלך חסן השני בין ישראל לשכנותיה. שגב חיבר אחד-עשר ספרים, ובהם כאמור, מבצע "כין": עלייתם החשאית של יהודי מרוקו לישראל (1984); סדין אדום: מלחמת ששת הימים (1967); מלחמה ושלום במזרח התיכון (1969); אנואר סאדאת – הדרך לשלום (1978); המשולש האירני:

5 על פי שיחה עם השליח דן קריב, כפר סבא, 21 בינואר 1998.

הקשרים החשאיים בין ישראל-איראן-ארה"ב (1981); ובודד בדמשק: חייו ומותו של אלי כהן (1986). הוא גם לימד 'פוליטיקה של המזרח התיכון' במשך עשר שנים באוניברסיטת הופסטר (Hofstra) בלונג איילנד, ניו יורק.

בספר שלפנינו המחבר מקדיש שישה פרקים (נוסף על המבוא והסיכום) ליחסים הדיפלומטיים עם מרוקו שלא בתחום ההגירה היהודית. בשני ספריו על מרוקו הגיש שגב לציבור הישראלי שפע של מידע רב חשיבות, ולמרות הגישה שרווחה בקרב קברניטי המדינה, השכיל להדגיש את ההבדל בין מצב ביטחונה של יהדות מרוקו אחרי העצמאות למצבם של יהודי עיראק, סוריה, לבנון, מצרים, תימן, לוב ואלג'יריה. אף על פי שהיהודים כמעט שלא תמכו בתנועה הלאומית המרוקנית, לוחמיה לא התנכלו ליהודים בשל כך.

עם זאת, לטעמי ספרו החדש של שגב לוקה בכל זאת בגישה פטרנליסטית ומזלזלת מעט כלפי יהדות מרוקו. גישה זו הייתה רווחת בשנות החמישים והשישים בקרב רוב הגורמים בישראל שטיפלו בנושא (בן-נון 2005). חלקה של ההנהגה היהודית המקומית במרוקו ושל השכבה האינטלקטואלית שלה נעלם לחלוטין מעיניו של המחבר. שגב הודה בהתעלמות זו בראיונות עיתונאיים שנערכו עמו בעקבות צאת ספרו החדש. בראיון שהעניק לידיעות אחרונות הכה שגב על חטאו בפרסומיו הקודמים: 'לבושתי, הייתי שותף למהלך ההטעיה, ששינה את דמותה של יהדות מרוקו בציבור: היא הוצגה גם כמי שחולצה בעור שיניה לפני שהושמדה וגם כקהילה לא משכילה' (ברגמן 25.1.2008). אולם גם בספר שלפנינו לא הוזכרו כלל זרם ההשתלבות בחברה ובפוליטיקה המרוקנית שסחף את רוב האינטליגנציה היהודית מיד אחר העצמאות, חלקם של היהודים בהנהגת המפלגה הקומוניסטית והכרזותיו של הארגון היהודי-מוסלמי 'אל-נפאק' ('ההבנה') בזכות ההתבוללות (לסקר 1991; בן-נון 2004, בן-נון 2011). גם חלקם החשוב של מתנדבי 'המסגרת' המקומיים כמעט שלא הוזכרו, לעומת האדרת מפעלם של שליחי 'המסגרת', שלעתים סיכנו את חייהם של יהודי מרוקו ללא הצדקה. על פי עדויותיהם של שליחים ישראלים אחדים, במקרים רבים הייתה רמתם התרבותית של החניכים והמתנדבים המקומיים גבוהה מזו של השליחים.⁶ את היהודים תושבי הכפרים מכנה שגב 'בורים ועמי ארצות אך כשירים לעבודה חקלאית' (עמ' 42), למרות שאוכלוסייה זו לא עסקה בעבודת אדמה אלא במסחר זעיר בשווקים השבועיים. היהודים שהיגרו לישראל נטשו את מרוקו ללא מרירות גדולה (Fahim 2009), אך קשה לומר שבהגיעם לישראל 'התגעגעו למרוקו' (עמ' 42). אשר ליחס קברניטי

6 שגב מזכיר שלושה בלבד (עמ' 64). אחד מהם, גד עובדיה, אינו מוכר.

7 עדות י"ר (יואל רון, מפקד שלוחת 'בלט', שהייתה אחראית על תנועות הנוער הישראליות), אצל שושני 1984.

ישראל לסלקציה של העולים ממרוקו, קשה להבחין בין ה'טובים' שהתנגדו לסלקציה מתוקף היותם הממונים על העלייה בסוכנות היהודית, ל'רעים' – השרים הכלכליים בממשלה, שלא יכלו לספק עבודה וקורת גג למספר גדול של עולים (עמ' 38-42, 56-57; בן-נון 2008). יש להדגיש גם ששום סכנה קיומית לא הייתה צפויה ליהדות מרוקו אחרי עצמאותה אלא 'תור זהב' כלכלי, כפי שמעידים דבריהם של ראשי 'המסגרת' (יחזקאלי 1988, פרק 10 א': 1).⁸

שגב משתמש לעתים במונחים קולוניאליסטיים ומגדיר את חברי התנועה הלאומית המרוקנית 'פורעים מרוקנים', 'שבטים ברבריים', 'לאומנים' ועוד. זאת ועוד, היהודים לא נטשו את הכפרים ונמלטו לקזבלנקה 'כשרק גופיה על עורם' בשל המאבק הלאומי המרוקני בשלטון החסות הצרפתי. נטישה זו הייתה חלק מתהליך דמוגרפי ארוך שבמהלכו עברו היהודים מן הכפר אל העיר הסמוכה ומערי השדה לעיר הגדולה קזבלנקה. במאבק הלאומי המרוקני נהרגו מוסלמים רבים אך היהודים כמעט שלא נפגעו ממנו, להוציא אירוע אחד בסידי קאסם (לשעבר פטי ז'אן) ליד מְכַנַס בחודש אוגוסט 1954. ברחובה הראשי של עיירה זו נרצחו שישה סוחרים יהודים שנקלעו להתנגשות בין סוחרים מוסלמים לבין כוחות צבא צרפתיים – הסוחרים המוסלמים הכריזו שביתה והחייילים הצרפתים אילצו אותם לפתוח את חנויותיהם. אירוע זה נותר חרוט בזיכרון הקולקטיבי היהודי גם אחרי עצמאותה של מרוקו.

על פי נתונים שהתפרסמו (Abdou 2009), היחסים הדיפלומטיים בין ישראל למרוקו שלא בתחום ההגירה היהודית ממרוקו, החלו כשלושה חודשים בלבד לפני כניסתו לתפקיד של ראש המוסד החדש מאיר עמית ב-26 במרץ 1963. המגעים הראשונים של ישראל עם מנהיגים מרוקנים בנושא הדיפלומטי לא התחילו עם מקורבי הארמון אלא עם האופוזיציה השמאלנית. החל משנת 1959 היו נציגי ישראל בצרפת משוכנעים שמפלגתו של בן-ברכה מתכננת לתפוס את השלטון במדינה באמצעות הפיכה מזוינת. לשם כך נשלחו הסופר נתן אנדרה שורקי והשליח ג'ו גולן לנהל שיחות עם מנהיג השמאל במרוקו, והזמינו אותו לביקור בישראל. שיחות אלו נערכו במרוקו ובפריז בימי גלותו של בן-ברכה שם (לסקר 2000, Bin-Nun 2008). בראשית 1961, אחרי שנפגש בן-ברכה עם בכיר המוסד יעקב כרוז וביקש ממנו נשק וכספים, הופסקו המגעים ביוזמת ישראל. המגעים הופסקו משום שלנציגי ישראל התברר שההסכם עם המלך חסן השני בנושא יציאת היהודים עומד לצאת לפועל.

המגעים הדיפלומטיים עם הארמון החלו בזכות פגישה שהתקיימה עם הגנרל מוחמד אוֹפְקִיר בראשית חודש פברואר 1963. בניגוד לטענתו של שגב, טענה שחזרו

8 עדות א"ב (אברהם ברזילי), אצל שושני 1964. כמו כן, שיחה עם ארמן סבח, מלקוק, צרפת, 12 בפברואר 2004.

עליה גם אחרים, לאלי תורג'מן, חברו מילדות של הגנרל, לא הייתה שום מעורבות בתיווך בינו לבין נציגי ישראל. לתורג'מן היה קשר רופף בלבד עם שליחי 'המסגרת', ובניגוד לפרסומים הוא לא היה 'סוכן המוסד'. הקשר נוצר כאשר מפקד 'המסגרת' בצפון אפריקה אפרים רונאל והשליח שלמה יחזקאלי יצרו קשר עם קצין משטרה צרפתי יליד אלג'יריה, אמיל בן-חמו, שהיה מיודד עם אופקיר (Bel Aïba et alii 2004).⁹ אופקיר הופגש עם יד ימינו של איסר הראל, יעקב כרוז, בביתו של אמיל בן-חמו ברחוב ויקטור הוגו ברובע השישה-עשר בפריז (כרוז 2000: 164-165).¹⁰ מיד אחרי פגישה זו החלו מגעים קדחתניים עם הגנרל אופקיר ועם סגנו אהמד אל-דלימי, ובהמשך בין ראש המוסד מאיר עמית לבין המלך חסן השני. שגב סוקר בהרחבה את פעילותם של ישראלים רבים מן המוסד, מצה"ל וממוסדות ציבוריים רבים, שהגיעו בזה אחר זה למרוקו כדי להדריך בה, תחילה בליווי שומרי ראשו של המלך, בתחומי המודיעין והתקשורת, ולאחר מכן בתחומי הצבא והחקלאות (אליאב 2005). למוסד הישראלי הייתה נציגות רשמית, אך דיסקרטית, במרוקו, וראשיה נפגשו עם המלך בקביעות לדיווח ולתדריך. האירוע שביסס את היחסים בין שתי המדינות יותר מכול היה 'מלחמת החולות'. 'מלחמת החולות' פרצה באוקטובר 1963. ועימתה לראשונה את צבא מרוקו עם צבא אלג'יריה, שזה עתה קיבלה את עצמאותה, על תוואי הגבול ביניהן (Abdou 2000). ממועד זה נזקקה מרוקו לסיוע צבאי מישראל, בעיקר בתחום השריון, ולכמה סוגי נשק. לדברי שגב, כל המגעים בתחום זה נעשו בידיעתה של צרפת ובעידודה של ארצות הברית (עמ' 159). תחום נוסף שבו סייעו נציגי ישראל למרוקנים היה תחום ההשקעות. הברון אדמונד דה-רוטשילד ונציג משפחת וולפסון הבריטית הגיעו אף הם לרבאט לבדוק אפשרויות השקעה. גם נסיעותיהם לישראל של ראשי שירותי הביטחון המרוקני, אופקיר ואל-דלימי, זוכות בספר זה לסיקור נרחב. הפרק המיוחד שהקדיש שגב לפרשת בן-ברכה הוא להערכתו החלש ביותר בספר, בשל השגיאות שהיה כדאי להימנע מהן. לטענת שגב, אחרי שנפגש בן-ברכה עם יעקב כרוז ב-28 במרץ 1960 וביקש ממנו נשק כדי לתפוס את השלטון באמצעות הפיכה, הורה בן גוריון לאיסר הראל להעביר לידיעתו של הנסיך מואלי חסן את פרטי הקנוניה של מנהיג האופוזיציה נגדו (עמ' 145). כאמור, איסר הראל מעולם לא הגיע למרוקו בגלוי אלא רק במחתרת, ורק לשם עיסוק בתחום ההגירה המחתרתית. כמו כן, מעולם לא היה להראל קשר עם מלך מרוקו, ובאותה שנה לא היה שום קשר

9 שיחות עם פרנסואה בן-חמו, בנו של אמיל, פריז, 24 באוגוסט 2001. יהודית יחזקאלי, שהשתתפה באירוח של אמיל בן-חמו בביתה, לא זכרה את שמו. הזיהוי הסופי נעשה רק אחרי שיחתי עם ראוף אופקיר, בנו של הגנרל, ועם אמו פאטמה, פריז, 5 ביולי 2003.

10 בספרו נמנע כרוז מלהזכיר את שמו של אמיל בן-חמו.

רשימת ביקורת

דיפלומטי חשאי בין שתי המדינות. הקשר הראשון עם חסן השני נוצר, גם לדברי שגב, רק בפברואר 1963. כמו כן, לא מתקבל על הדעת כלל שישראל הייתה חושפת את קשריה עם מנהיג השמאל ואת כוונותיו החתרניות, שהיו בין כה ידועות לארמון, אם הייתה משוכנעת שמפלגתו עומדת לתפוס את השלטון.

טעות נוספת קשורה לשיחתו של אלכסנדר איסטרמן, נציג הקונגרס היהודי העולמי, עם יורש העצר באוגוסט 1960 (לסקר 1989; צור 1994; לסקר 1998; Bin-Nun 2003; Nun 2010). בניגוד לדיווח של שגב (עמ' 145), בשיחה זו, שהתקיימה ב-11 לחודש ולא באחד בו, על סמך הפרוטוקול ששלח איסטרמן לשרת החוץ, לא הזכיר הנסיך כלל את שמותיהם של בן-ברכה ושורקי וגם לא פגישות של נציג ישראלי עם מנהיג האופוזיציה השמאלית (לסקר 1991; צור 1994; לסקר 1997; Bin-Nun 2008).¹¹ אשר למותו של אופקיר בשנת 1972 אחרי ניסיון הפיכה כושל – הגנרל לא מת 'בנסיבות מסתוריות בתאו בכלא' ולא 'ביריות בתא מעצרו' (עמ' 160), אלא נורה בגבו בארמון המלך ברבאט שעות אחדות אחרי כישלון ההפיכה. כאשר למותו של אחמד אל-דלימי בשנת 1983 בתאונת דרכים מבווימת – אשתו פאטמה נהרגה לא באה אל המלך להביע בפניו את תנחומיה על אובדן איש סודו הנאמן, אלא המלך בעצמו בא לביתה כדי לנחמה על מות בעלה. כמו כן, ג' גולן לא נפגש מעולם עם אל-דלימי או עם אופקיר. כבר משנת 1962 לא היה לו קשר מעשי עם הדיפלומטיה המרוקנית, ומוכן שהוא לא השתתף בהלווייתו של אל-דלימי. גם נוכחותו של נציג המוסד יוסף פורת בהלוויה אינה סבירה בעיניי לאור נסיבות מותו המפוקפקות של אל-דלימי (עמ' 146). דמותו של אופקיר 'כאיש קשוח ואכזר' (עמ' 109) וחלקו המעשי בפרשת חטיפתו של בן-ברכה, גם הם נראים לי שגויים, כיוון שהם מבוססים על עדותו המפוקפקת של העבריין הצרפתי ג'ורג' פיגון, שבדה מלבו תיאורי זוועה ומכר את סיפוריו למגזינים צרפתיים.

חשוב להפריך את מה ששגב מגדיר 'עובדה ודאית': את טענתו שאופקיר ואל-דלימי דיברו עם מאיר עמית על רצונם לחסל את בן-ברכה ושהוא התנגד לכך (עמ' 146, 147, 149). טענה זו חסרת היגיון. אל-דלימי ואופקיר לא יכלו לעשות דבר בנושא כה רגיש כמו המעקב אחר בן-ברכה או חטיפתו, בלי הסכמה מפורשת של המלך. כמו כן, בשום שלב לא התכוונו המרוקנים להרוג את מנהיג האופוזיציה המרוקני. אם היו

11 א' איסטרמן לג' מאיר, 6 בספטמבר 1960, אמ"י, חץ, I/4318. העתק כלול גם באצ"ם Z6/1757. ירון צור מעריך שהפגישה הייתה בביתו של סם בן-אזרף ברבאט, אך מתברר שהוא גר בקזבלנקה. בשיחות אתי בינואר 1999 פקפק ג' גולן בעצם קיומה של פגישה של איסטרמן עם יורש העצר ובקיומה בבית פרטי (שיחות עם ג' גולן, ירושלים, 23 בנובמבר 1997; שיחת טלפון, 2 בינואר 1999).

מעוניינים בחיסולו לא היו צריכים לחטוף אותו באמצע היום ברחוב הומה בפריז באמצעות שני שוטרים צרפתיים, הם יכלו בקלות לירות כדור בגבו בז'נבה, בקהיר או באלג'יר. כפי שמציין שגב בעצמו, כוונתם הייתה לשכנעו לשוב למרוקו ולקבל בה תפקיד שר (עמ' 149). בן-ברכה לא היה 'יעד מודיעיני ישראלי'. המעורבים בנושא ידעו על תנועותיו הגלויות כל הזמן וישראלים רבים (וגם מרוקנים) נפגשו אותו לאורך כל תקופת גלותו (עמ' 147, 149-150).

מסקנותיו של שגב שגופתו של בן-ברכה נקברה בשלמותה בחשכת ליל מתחת לאי תנועה בפברר עממי של פריז ושאופקיר פיקח בעצמו על הקבורה, הן דמיוניות לחלוטין,¹² בדיוק כפי שהתפארויותיו של עובד שירותי הביטחון המרוקניים אחמד אל-בַח'ארי – מופרכות, ואין טעם לחזור עליהן (Boukhari 2000). אשר לגורלה של משפחת אופקיר – אחרי חיסולו של מתכנן ההפיכה בירות בגבו בארמון המלך, נכלאו כל בני משפחתו, אשתו וחמשת ילדיו, בתנאים מחפירים בבתי כלא במדבר הסהרה. אחרי ניסיון בריחה ראשון שחרר אותם חסן השני למעצר בית, וממנו הם שוב ברחו. חסן השני הסווה את בריחתם וטען שהם שוחררו ממעצר. הם גם לא קיבלו חנינה ממוחמד השישי (עמ' 160), מכיון שלא הואשמו בדבר (Oufkir 370-373).

ארבעת הפרקים ששגב מקדיש למאמצי התיווך של המלך חסן השני בין ישראל לשכנותיה מתועדים היטב, ומגלים עובדות חשובות להבנת עמדותיהם של שני הצדדים במשא ומתן. שגב סוקר בהרחבה ובבהירות רבה את תקופות כהונתם של ראשי המוסד שהחליפו את מאיר עמית: צבי זמיר (1968), יצחק חופי (1974), נחום אדמוני (1982) ושבתי שביט (1989), של עמיתיהם המרוקנים: אופקיר, אל-דלימי ועבד אל-חַק קדירי, ושל נציגי המוסד ברבאט: רפי מידן, סגנו אברהם זאבי ויוסף פורת (ברגמן 1999). למרות קדחת המגעים בתקופה ההיא, יש לציין את התנגדותה של גולדה מאיר בהיותה שרת החוץ וראש הממשלה לניסיונות התיווך של ג'ו גולן ולפגישתו של נחום גולדמן עם חסן השני בשנת 1959. תקופות הזוהר ביחסי ישראל-מרוקו היו ימיו של משה דיין בהיותו שר חוץ בממשלת מנחם בגין וימי עמידתם של יצחק רבין ושמעון פרס בראשות הממשלה. ראש הממשלה הישראלי הראשון שמלך מרוקו קיבל בארמונו היה יצחק רבין (באוקטובר 1976), ליוו אותו אז ראש המוסד יצחק חופי ונציגו במרוקו יוסף פורת. אחריו הוזמן אל הארמון בפעם הראשונה נציג הקהילה היהודית המרוקנית בישראל שאול בן-שמחון, במאי 1977 וביוני 1979. בן-שמחון נפגש עם שר הפנים, עם שר החוץ ועם שר החצר, והעביר להם מסר מיצחק רבין (בן-נון 1983). בפרק על

12 שגב דואג להביא בספרו את ההערה הזאת: 'לאחר מעקב ממושך ואחרי שהובהר כי כל הגרסאות שפורסמו עד כה היו דמיוניות ושקריות, הגעתי למסקנה שהגרסה הבאה – אף היא לא רשמית – היא, אולי, המשכנעת ביותר' (עמ' 151).

רשימת ביקורת

שיחותיו של דיין עם סגן נשיא מצרים, מוחמד חסן תהאמי, שגב דואג להפריך את הטענה המקובלת שדיין הבטיח למצרים מראש שהיא תקבל את כל סיני תמורת שלום. ביקורו הראשון של שמעון פרס במרוקו בהיותו מנהיג האופוזיציה נערך ביוני 1978, והמלך קיבל את פניו ברבאט. באותה השנה הגיע לאזור הסהרה המערבית שבשליטת מרוקו קצין בכיר באמ"ן, אהוד ברק, לייעץ לצבא המרוקני בנושא ההגנה על מכרות הפוספטים מפני התקפות מורדי חזית הפוליסריו.

את שני הפרקים האחרונים שגב מקדיש למה שהוא מגדיר בעדינות 'כישלונות ישראלים צורבים', ובשלושתם מככב שמעון פרס. הראשון הוא סדרת הלחצים המבישים על נשיא צרפת פרנסואה מיטראן לקבל את שמעון פרס ואת מלך מרוקו למפגש פומבי. הצרפתים סירבו לשמש תפאורה ריקה מתוכן לפגישה שנועדה לקדם את מועמדותו של פרס בבחירות לכנסת. כישלון צורב יותר הייתה ועידת איפרן – משלחתו של פרס כמעט גורשה בבושת פנים מוועידה זו. ביקור זה היה אמור לחזק את מעמדם של פרס ושל מפלגת העבודה מול הליכוד בהנהגת שמיר, אך המשלחת הישראלית לא הייתה מסוגלת לקבל את הצעותיה של מרוקו בנושא ההכרה באש"ף. כישלון יחסי נוסף היה שיגורה הראוותני של משלחת ישראלית מופרזת בגודלה לקזבלנקה, משלחת שנתנה לשאר המשלחות תחושה של השתלטות ישראלית יהירה ודורסנית על תכניות הפיתוח של האזור.

בפרקים אלו שגב אינו חוסך פרטים מדויקים על מעורבותם של מנהיגים אחדים בקהילה הקטנטונת של יהודי מרוקו במאמצי התיווך בין מרוקו לישראל. מעורבותם המכרעת של דוד עמר, ואחריו של רובר אסרף, אנדרה אזולאי וסרג' ברדוגו, במגעים אלו הייתה בעידודו של המלך, שרצה להדגיש את המרכיב היהודי-מרוקני בתולדות ממלכתו ואת מדיניותה הליברלית. גם בצד הישראלי הובלטו יוצאי מרוקו בישראל והיותם גשר במגעים עם השלטונות בארץ מוצאם. כך נוצר ערוץ שיחות ששגב מכנה 'ערוץ עוקף מוסד', ערוץ שפעלו בו חברי כנסת ושרים יוצאי מרוקו, ובראשם רפי אדרי (בן-נון 1986). ערוץ זה נוצל בעיקר בידי מפלגת העבודה כדי להמשיך במגעים עם המלך – המפלגה הייתה אז באופוזיציה, ולא הייתה לה שליטה על המוסד.

כשירות לקורא אתקן עוד כמה שגיאות קטנות, שגיאות בלתי נמנעות בעבודה מסוג זה. בסוף נובמבר 1958, מועד פרסום דהיר (צו) המרוקניזציה המחייב עמותות למנות בראשן רק אזרחים מרוקנים, נפסקה פעילותו של הקונגרס היהודי העולמי, אך נציגיו הוסיפו להגיע למרוקו בתכיפות. משרדי היא"ס נסגרו, אך פעילותם של רשת בתי הספר של אורט ושל ארגון הג'וינט לא צומצמה כלל (עמ' 80). אמנם אחד ממנהליה של רשת אורט, ברנר ואנד פולק, התבקש לעזוב את מרוקו בגלל 'פעילות ציונית' (עמ' 84), אך ממשלת מרוקו המשיכה לסבסד את פעילות בתי הספר של הרשת כפי שסבסדה את בתי הספר של אליאנס. ב-9 במרץ 1960 לא הולאמו כל בתי הספר

של אליאנס אלא רק שליש מהם, ומובן שלא שליש מן התלמידים בבתי הספר של הרשת היו מוסלמים, אלא תלמידים אחדים בלבד. ב-23 במאי 1960 הוקמה במרוקו ממשלה חדשה. ראש הממשלה עבדאללה אברהים מן האגף השמאלי של מפלגת אל-אסתקלאל הודח, אך מי שהחליפו לא היה אמבארכ אל-בכאי (עמ' 85), ראש הממשלה הראשון אחרי העצמאות, אלא המלך מוחמד החמישי בעצמו, וסגנו היה יורש העצר מולאי חסן. השימוש בדרכונים קבוצתיים ליציאת מהגרים יהודים ממרוקו לא החל במבצע מירל (Mural) באחריותו של דוד ליטמן ולא ב'מבצע יכין', אלא כבר במסגרת ההסכם בין ג'ו גולן למוחמד אל-בכאי, ראש שירותי הביטחון המרוקניים, לפינוי מחנה המעבר לעולים 'קרימה' ב-19 ביוני 1956 (לסקר 1991: 167; גולן 2006). אחרי קבלת העצמאות פעלו תנועות הנוער הציוניות 'הבונים', 'השומר הצעיר', 'דרור' ו'הנוער הציוני' בדיסקרטיות, אך שום תנועת נוער דתית לא פעלה במרוקו אחרי עצמאותה (עמ' 80).¹³

לסיכום, שגב עשה עבודה מרשימה ביותר של איסוף חומר ועיבודו, אך מכיוון שהספר שלפנינו אינו מוגש לקורא כעבודת מחקר מדעית-אקדמית, אין הוא מציין את מקורותיו אלא אף משתדל להסתירם. עובדה זו משאירה את החוקרים המעוניינים

13 אציין שגיאות נוספות: העיתון אל-בכאי אל-עאם לא היה ביטאונה של מפלגת אל-אסתקלאל, אלא של המפלגה הדמוקרטית לעצמאות בראשותו של מוחמד חסן אל-וואני. ארבעה אנשי צוות ספרדים הפליגו על הספינה. אכן, אחד מהם היה גיסו של הקברניט פרנסיסקו מוריה ריינלדו, אך אף אחד לא היה אחיו. כמו כן, רק מלח ספרדי אחד טבע בים עם חיים צרפתי (עמ' 95) — המכונה פרנסיסקו (פאקו) פרז רולדן. בעקבות פרסום הכרוז הישראלי בליל 9 בפברואר 1961, נעצרו תחילה במכנאס דוד טולדנו, שכיניו היה 'ג'ימי' (ולא 'דורי', עמ' 97), ועמו שרל בוחצירה, שכיניו היה 'פיאר' (ולא יוחנן אלבו 'מומו', עמ' 97). מאיר אלבו היה מפקד העיר מְכֻנָּאס מטעם 'המסגרת'. במהלך המעצרים של מתנדבי 'המסגרת' נעצרו פעילים מרכזיים, אך מפקד העיר שרליי-חביב אביטבול לא נעצר (עמ' 97) אלא הסתתר ביוזמתו, למרות הנחיות מפקדיו, והצליח לברוח ממרוקו. שר החינוך המרוקני שהלאים שליש מבתי הספר של אליאנס לא היה עבד אל-קאדר בן-ג'לון, שהיה שר העבודה ונטל חלק בהסכם הפשרה לפינוייה של יהדות מרוקו, אלא עבד אל-פריס בן-ג'לון. בלשון המקורדת שקבעו נציגי המוסד לצורכי הסוואה כונתה מרוקו 'משואות' ותושביה 'משואותיים', ולא 'בנה'. כינויו של פנחס קריץ (קציר) לא היה 'גאבי' (עמ' 81), אלא 'ג'ינו', ושל יוסף רגב — 'סולי' ולא 'סאמי' (עמ' 109). כינויו של משה רבינוביץ לא היה 'דאגובר' (עמ' 99), אלא 'אלברטו בריטי'. את הפיוט 'אתה כוננת עולם מראש' מתוך 'סדר העבודה' חיבר לכל הדעות יוסי בן-יוסי, שחי ככל הנראה בארץ-ישראל במאה החמישית, ולא הרמב"ם (עמ' 111). העיתונאי שנשלח למרוקו לייעץ בתחום ההסברה בימי 'מלחמת החולות' היה דוד אגמון (אדוארד אירני), יליד סוריה, ולא דוד אדמון יליד עיראק (עמ' 140). מצער במקצת שבתעתיק שמות ערביים לעברית העדיפו שגב או הוצאת הספרים את ההיגוי הצרפתי על פני הערבי (כגון 'למראני' במקום 'אל-עמראני').

להסתמך על גילוי, גילויים שלעיתים נמסרו לו אישית בידי גורמים שנטלו חלק באירועים, מתוסכלים מהיעדר האפשרות לבדוק אותם. בספר זה חשף שגב פן חדש ולא מוכר בתולדות שלטונו של חסן השני, פן שנתינו בארצו יופתעו לגלות. יריביו של המלך באלג'יריה ובחוגים אנטי-ישראליים אינם מהססים בעת האחרונה להשתמש במידע חדש זה כדי לנגח בו את מרוקו (Abdou 2009).

בתולדותיה של הדיפלומטיה הישראלית תרם שגב את חלקו בהארת פן נוסף בכל הקשור ליחסים החשאיים שקיימה ישראל באמצעות המוסד עם מדינה מוסלמית שאין לה יחסים דיפלומטיים גלויים עם ישראל. מידע זה מצטרף לתולדות יחסיה של ישראל עם מדינות מוסלמיות אחרות, בעיקר עם ירדן, ובתקופות מסוימות, גם עם איראן, עם תורכיה ועם אתיופיה.

יגאל בן-נון

ביבליוגרפיה

- אליאב, אריה לובה, 2005. תאומי צביה, תל אביב: עם עובד.
- בן-נון, יגאל, 20.7.1983. 'מיתוס ושיכרו: העלייה מצפון אפריקה', הארץ.
- בן-נון, יגאל, 15.7.1986. 'הצד האחר ביחסי ישראל-מרוקו', הארץ.
- בן-נון, יגאל, 2003. 'התרבות הצרפתית וסוגיית החינוך היהודי במרוקו העצמאית', REEH – כתב עת לחקר העברית באירופה 7: 41-19.
- בן-נון, יגאל, 2004. 'בין אופוריה לאכזבה: הקהילה היהודית אחרי עצמאות מרוקו', גשר – כתב עת לעניינים יהודים 148: 45-59.
- בן-נון, יגאל, 2005. 'דמותה של הקהילה היהודית במרוקו העצמאית בעיני שליחי ישראל', REEH – כתב עת לחקר העברית באירופה 9: 57-70.
- בן-נון, יגאל, 2007. 'המאבק בגילויים אנטי-יהודיים בעיתונות המרוקנית בשנים 1962-1963', קשר – כתב עת לחקר תולדות העיתונות בעולם היהודי ובישראל 36 (סתיו): 123-130.
- בן-נון, יגאל, 2008. 'בחינה מחודשת של סוגיית הסלקציה של העולים ערב עצמאותה של מרוקו', ברית – כתב העת של יהודי מרוקו 27: 102-108.
- בן-נון, יגאל, 2009. 'המתקפה התקשורתית הישראלית על מרוקו אחרי טביעת ספינת המעפילים "אגוז" בינואר 1961', קשר – כתב עת לחקר תולדות העיתונות בעולם היהודי ובישראל 38 (אביב): 55-65.
- בן-נון, יגאל, 2011. 'זרם ההשתלבות של היהודים בחברה המרוקנית 1956-1967', פעמים 125-127, קובץ מיוחד: יהודים ערבים? פולמוס על זהות, אבריאל בר-לבב, מרים פרנקל ויאיר עדיאל (עורכים), ירושלים: מכון בן-צבי, 235-284.

- ברגמן, רונן, 25.1.2008. 'סודות מרוקו', ידיעות אחרונות, מוסף 7 ימים.
- ברגמן, רונן, 6.8.1999. 'ועל ידו אשתו השחקנית', הארץ, מוסף הארץ.
- ברזילי, אברהם, 2000. 'התהליכים שהביאו למשבר החברה היהודית בארצות האסלאם בתקופתנו', בתוך: יוסף שטרית וחיים סעדון (עורכים), מקדם ומים, כרך ז': יהודי צפון-אפריקה ויהודי המזרח התיכון במאה העשרים – תמורות ומגמות בקהילות ובישראל, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 369-349.
- גולן, ג'ו, 2006. דפים מיומן (תרגום מצרפתית: עדה פלדור), ירושלים: כרמל.
- הראל, איסר, 1989. ביטחון ודמוקרטיה, תל אביב: עידנים, ידיעות אחרונות.
- יחזקאלי, שלמה, 1988. ספר זיכרונות בכתב יד, פרקים 9, 10, 10 א', 11, חיפה, יהודית יחזקאלי, ארכיון פרטי.
- כרוז, יעקב, 2002. האיש בעל שני הכובעים: זיכרונותיו של בכיר במוסד, תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור.
- לסקר, מיכאל מנחם, 1989. 'עליית יהודי מרוקו, מדיניות הממשל ועמדת הארגונים היהודיים בעולם 1949-1956', בתוך: יצחק אברהמי (עורך), שורשים במזרח: קבצים לחקר התנועה הציונית והחלוצית בקהילות ספרד והאסלאם, כרך ב', אפעל: יד טבנקין, 367-315.
- לסקר, מיכאל מנחם, 1991. 'היהודים במרוקו העצמאית: מדיניות הממשל ותפקיד הארגונים היהודיים בעולם (1956-1976)', בתוך: יצחק אברהמי (עורך), שורשים במזרח: קבצים לחקר התנועה הציונית והחלוצית בקהילות ספרד והאסלאם, כרך ג', אפעל: יד טבנקין, 212-161.
- לסקר, מיכאל מנחם, 1997. 'מדינת ישראל ויהודי מרוקו בסבך הפוליטיקה המרוקנית, 1955-1960', מיכאל: מאסף לתולדות היהודים בתפוצות י"ד, רמה-רפ.
- לסקר, מיכאל מנחם, 1999. 'עלייה חשאית ופעילות מחתרית, מרוקו, 1956-1967', בתוך: חיים סעדון (עורך), בגלוי ובסתר: העליות הגדולות מארצות האסלאם, ירושלים: מכון בן-צבי, 159-132.
- לסקר, מיכאל מנחם, 2000. 'יהודי אל-מהדי: מהדי ותומכיו היהודים במרוקו בשנים 1953-1961', בתוך: יוסף שטרית וחיים סעדון (עורכים), מקדם ומים, כרך ז': יהודי צפון-אפריקה ויהודי המזרח התיכון במאה העשרים – תמורות ומגמות בקהילות ובישראל, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 324-307.
- לסקר, מיכאל מנחם, 2006. ישראל והעלייה מצפון אפריקה: 1948-1970, באר שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב וירושלים: מוסד ביאליק.
- עמית, מאיר, 1999. ראש בראש, מבט אישי על אירועים גדולים ופרשיות עלומות, אור יהודה: הר ארצי.
- צור, ירון, 18.11.1994. 'הנסיך, הדיפלומט והעסקה', הארץ.

שגב, שמואל, 1984. מבצע "יכין": עלייתם החשאית של יהודי מרוקו לישראל, תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור.

שגב, שמואל, 1986. 'עלייתם החשאית של יהודי מרוקו לישראל', בתוך: שמעון שטרית (עורך), חלוצים בדמעה: פרקי עיון על יהדות צפון אפריקה, תל אביב: הוצאת עם עובד, 157-171.

שושני, אליעזר, 1964. תשע שנים מתוך אלפיים, חלק ב': 'דברי חברים' – סודי ביותר, עותק אישי של גד שחר, מספר 76, מחלקת העלייה של הסוכנות היהודית והמוסד לתפקידים מיוחדים של מדינת ישראל, אפריל, (העמודים אינם ממוספרים).

[שחר, גד], ללא שם מחבר, 26.12.1980. 'סופה של אגוז', הביא לדפוס יעקב כרוז, ידיעות אחרונות, מוסף 7 ימים: 10-11, 39.

[תבורי, אמנון], ללא שם מחבר. 25.7.1983. 'כשראש המוסד א' הראל נעצר במרוקו ושוחרר מפני שלא זוהה כישראלי', ידיעות אחרונות, מוסף שורשים.

- Abdou, Meriem, 2009. 'Nos contacts avec le Maroc datent de la guerre des Sables', *Le Courrier d'Algérie* 1682, Alger 14 Septembre: 1, 4-5.
- Bel Aïba, Inès, Younes Alami, Ali Amar & Aboubaker Jamaï, 2004. 'Le Maroc et le Mossad', Dossier spécial et éditorial, *Le Journal Hebdomadaire* 167, Casablanca, 3 au 9 juillet 2004: 3-4, 20-29.
- Bin-Nun, Yigal, 2003. 'La quête d'un compromis pour l'évacuation des Juifs du Maroc', *L'exclusion des Juifs des pays arabes, Pardès* n°34, In press éditions: 75-98.
- Bin-Nun, Yigal, 2004. 'La négociation de l'évacuation en masse des Juifs du Maroc', in *La fin du Judaïsme en terres d'Islam*, dir. Sh. Trigano, Denoël Médiations: Paris, 303-358.
- Bin-Nun, Yigal, 2008. 'Chouraqui diplomate, Débuts des relations secrètes entre le Maroc et Israël', *Perspectives 12, Revue de l'Université Hébraïque de Jérusalem*, réd., F. Bartfeld, Editions Magnes: 169-204.
- Bin-Nun, Yigal, 2010. 'The contribution of World Jewish Organizations to the Establishment of Rights for Jews in Morocco (1956-1961)', *Journal of Jewish Modern Studies* 9, 2: 251-274.
- Boubia, Amina, 2008. 'Les Juifs du Maroc: histoire d'une catastrophe qui n'a jamais eu lieu', *Le Journal Hebdomadaire* n° 341, du 15 au 21 mars 2008, Casablanca: 56-57.

יגאל בן-גורן

- Boukhari, Ahmed, 2000. *Le secret, Ben Barka et le Maroc, un ancien agent des services spéciaux parle*, Michel Lafont: Paris.
- Fahim, Majda, 2009. 'Juifs marocains, Le prix de l'exil', *Le Journal Hebdomadaire* n° 390 du 4 au 10 avril 2009, Casablanca: 54-57.
- Malka, Victor, 2003. *David Amar ou la passion d'agir*, Biblieurope: Paris.
- Oufkir, Raouf, 2005. *Les invités, Vingt ans dans les prisons du Roi*, Flammarion, Édition de poche revue et corrigée, J'ai lu: Paris.
- Saadoun, Haïm, 2003. 'L'Organisation mondiale des Juifs originaires des pays arabes', *Pardès* 34: 289-293.
- Stora, Benjamin, 2000. 'Maroc, le traitement des histoires proches', *Esprit*, août: 88-103.
- Trigano, Shmuel, ed., 2000. *L'exclusion des Juifs des pays arabes*, *Pardès* 28: Editions In Press.
- Trigano, Shmuel, 31 août 2006. 'Guerre, mensonge et vidéos', *Libération*, Paris: 27.
- Trigano, Shmuel, ed., 2009. *La fin du judaïsme en terres d'islam*, Editions Denoël.

על המחברים

איריס אגמון היא מרצה בכירה במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. תחומי המחקר שלה הם היסטוריה חברתית-משפטית והיסטוריה של המשפחה במזרח התיכון העוסמאני והפוסט-עוסמאני, היסטוריוגרפיה ומתודולוגיה היסטורית.
iragmon@bgu.ac.il

אמיר אשור נמנה עם סגל היחידה לחקר הגניזה הקהירית על שם טיילור-שכטר באוניברסיטת קיימברידג', בריטניה, ועם חוקרי החוג לתרבות עברית באוניברסיטת תל אביב. תחום מחקרו העיקרי הוא 'הגניזה הדוקומנטרית', ובעיקר מעמד האישה וחיי המשפחה בחברה היהודית בארצות האסלאם בתקופה הפאטמית והכלכלה והמסחר עם הודו בתקופה ההיא. עבודת הדוקטורט שלו: שידוכין ואירוסין על פי תעודות מן הגניזה הקהירית (2006) נכתבה בהדרכתו של פרופ' מ"ע פרידמן מאוניברסיטת תל אביב. בשנים האחרונות עבד עם פרופ' מ"ע פרידמן בפרויקטים רבים, ובהם הוצאתו לאור של ספר הודו – ספרו הגנוז של פרופ' ש"ד גויטיין. אשור הוא גם חבר בחברה לחקר התרבות הערבית-יהודית של ימי הביניים.
amirash@post.tau.ac.il; aa622@cam.ac.uk

יגאל בן-נח הוא מרצה לתולדות מדינות צפון-אפריקה אחרי קבלת עצמאותן באוניברסיטת פריז 8 (Université Paris VIII). את עבודת הדוקטורט הראשונה שלו השלים בשנת 2002, באוניברסיטת פריז 8, והיא עוסקת ביחסים בין-לאומיים – היחסים החשאיים בין ישראל למרוקו וההגירה היהודית 1955-1966; את עבודת הדוקטורט השנייה – ההיסטוריוגרפיה ושכבות העריכה של הטקסטים המקראיים הקשורים להקמת ממלכת ישראל ומסורותיה ועריכתם בידי סופרים יהודאים, השלים בשנת 2009, בסורבון (Ecole Pratique des Hautes Etudes) בפריז. בשנת 2004 פרסם את ספרו *Psychosis or an Ability to Foresee the Future? The contribution of the World Jewish Organizations to the Establishment of Rights for Jews in Independent Morocco, 1955-1961*. REEH 10.
yigalbinnum@yahoo.fr

הנרייט דהאן-כלב היא מדענית מדינה בהכשרתה ומתמחה בלימודי מגדר ובחקר מחאות בדמוקרטיה. היא פרסמה מאמרים בכתבי עת מובילים, ובהם 'You're so pretty you don't look Moroccan', שהוא מאמר יסוד בלימודי פוסט-קולוניאליזם ופוליטיקה של מחאה בארץ ובעולם. דהאן-כלב מחלקת את זמנה בין מחקר, הוראה ופעילות למען זכויות האדם.

henms@bgu.ac.il

חיים יעקובי הוא אדריכל ומתכנן, מרצה בכיר במחלקה לפוליטיקה וממשל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב ועמית מארץ-קארי באוניברסיטת קיימברידג', בריטניה. עבודתו האקדמית מתמקדת במרחב העירוני בהיותו יחידה פוליטית, חברתית ותרבותית. מאמריו וספריו פורסמו בכתבי עת בארץ ובעולם, והם עוסקים בעיקר בפוליטיקה של העיר, בצדק חברתי, בפוליטיקה של זהויות ובתכנון עירוני. בשנת 1999 הגה את הרעיון להקים את 'במקום' – מתכננים למען זכויות תכנון' והיה ממקימי העמותה.

yacobih@bgu.ac.il

נגה רותם היא תלמידת מחקר לתואר מוסמך במחלקה לפוליטיקה וממשל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. את לימודיה לתואר הראשון השלימה במחלקות ללימודי המזרח התיכון ולפוליטיקה וממשל באוניברסיטת בן-גוריון.

rotemnog@bgu.ac.il

ראובן שניר מלמד בחוג לשפה וספרות ערבית באוניברסיטת חיפה ומשמש כעת גם דיקן הפקולטה למדעי הרוח. הוא עוסק במחקר התרבות הערבית והערבית-יהודית ושירה עברית וערבית. בין פרסומיו: רכעתאן פי אל-עשק: דראסה פי שער עבד אל-והאב אל-ביאתי (בירות: דאר אל-סאקי, 2002); ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק (ירושלים: מכון בן-צבי, 2005); (2005); *Literaturen im Kontext*, vol. 20, 2005; 'Palestinian Theatre' *Religion, Mysticism and Modern Arabic Literature* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006).

rsnir@univ.haifa.ac.il

الملخصات العربية للمقالات

حماية حقوق المرأة كما تنعكس من خلال عقود الزواج من جنيزة القاهرة ومصادر عربية مقابلة

أمير أشور

وثائق جنيزة القاهرة تحوي في طياتها عقود زواج وطلبات طلاق، وكذلك مواد كثيرة ومتنوعة في الشرع التي تعالج نواحي مختلفة في الحياة الزوجية. هذه المواد الغنية تُعدُّ مصادر فريدة من نوعها لدراسة العائلة اليهودية في مصر في العصور الوسطى. في مجتمع الجنيزة اعتادوا صياغة عقود ما قبل الزواج وتضمينها بالشروط الملقاة على الزوجين خلال فترة الزواج. يبحث المقال في اتفاقيات ما قبل الزواج وُجدت في وثائق الجنيزة، وتشير هذه الاتفاقيات إلى الطرق التي اعتمدها أفراد مجتمع الجنيزة للدفاع عن النساء من سلوكيات أزواجهن الغير لائقة. ويتمحور المقال بشكل خاص حول اتفاقيات نُصّت فيها شروط واضحة خُصّصت للدفاع عن حقوق المرأة داخل الأسرة (شروط التعامل بين الزوجين، الزواج من امرأة واحدة، السكن والتقييدات على تنقل الزوجين). تغييب الإمبراطورية العثمانية كرداء لتغييب التاريخ الفلسطيني في هذه الأرض وكجزء من الجدل بشأن جذور الصراع. كما يقارن المقال بين عقود الزواج لدى اليهود وبين عقود الزواج عند العرب (مسلمين وأقباط) في الفترة نفسها (وبالأخص من القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر). المجتمعان – اليهودي والعربي – تعاملتا مع قضايا مشابهة تخص مكانة المرأة في العائلة، والمقارنة بين المصادر تدل على طرق التعامل لكل مجتمع مع هذه القضايا. ومن ثمّ تمكننا من الوقوف على أوجه التشابه والخلاف في تعاملهما بما يتعلق بالزواج ومكانة المرأة.

‘على عزف البيانو لا يمكن الرقص رقصا شرقيا’: تمثيل الإمبراطورية العثمانية في مجالات الذاكرة الإسرائيلية

نوجة روتم

حكمت الإمبراطورية العثمانية إسرائيل لمدة 400 عام وعلى الرغم من ذلك مكانتها في الذاكرة الجماعية اليهودية في دولة إسرائيل، على أقل تقدير، ظلت هامشية. العصر العثماني في إسرائيل موضوع معرض للتهميش والنسيان. يحلل هذا المقال التصورات والتمثيلات المختلفة لفترة حكم العثمانيين في إسرائيل كما تنعكس في أربعة مجالات تذكر إسرائيلية رئيسية: الحفاظ على الإرث المبني، في كتب تعليم، في كتب أطفال وفي المتاحف. هذه التصورات والتمثيلات الشائعة للإمبراطورية العثمانية في مجالات التذكر هي في الغالب ذات توجه سلبي. أزعج في هذا المقال أن تغيب تاريخ الإمبراطورية العثمانية لم يتم بفعل الزمن، إنما هو نتيجة مخطط منهجي مرتبط بثلاثة عوامل سياسية: الفصل الإستراتيجي بين الشرق والغرب الذي تبنته القومية اليهودية؛ تغيب الإمبراطورية كرداء لتغيب التاريخ الفلسطيني في هذه الأرض كجزء من الجدل بشأن جذور الصراع؛ والسياق الوطني الصهيوني والتواجد القديم الذي تنسبه الصهيونية لنفسها مقابل التمثيل الدارج للإمبراطورية العثمانية. يعرض المقال مجموعة أبحاث تاريخية تسلط الضوء من جديد على تاريخ العثمانيين عامة وعلى تاريخ العثمانيين الشائك في إسرائيل خاصة. هذه الأبحاث بالإضافة إلى دورها المهم في وضع التاريخ العثماني في إسرائيل موضعه الصحيح، هي أيضا دليل على الفرق الشاسع بين سرد تاريخ الوقائع الحالي والذي هو ثمرة أبحاث مؤرخين إسرائيليين ناقدين، وبين مشاهد التذكر ونتائج الثقافة.

‘كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة’ التصوف الإسلامي بين التجربة، اللغة والترجمة

رؤوبين سنير

في صلب هذا البحث مقال نقدي لمجموعة حديثة لمختارات من الأدب الصوفي مترجمة الى اللغة العبرية (سارة سبيري، الصوفية – مختارات أدبية، تل أبيب: جامعة تل أبيب، 2008). بسبب القضايا المنهجية والجوهرية التي تثيرها هذه المجموعة، يتطرق المقال الى طبيعة التجربة الصوفية كتجربة داخلية وشخصية ومباشرة وغير عقلانية تلف فيها الضبابية الحدود بين الذات والموضوع. يتناول المقال العلاقة بين الصوفية وبين الديانة الرسمية، الزهد كتمهيد للتجربة الصوفية، والمقامات والاحوال في الطريق إلى الله وكذلك استعمال رمزية الغزل الدنيوي ومجالس الخمر للتعبير عن التجربة الصوفية. ومن أجل توضيح ظواهر صوفية تم الاعتماد على مفاهيم وتصورات فلسفية ونفسانية تخص النفس البشرية، وفي نفس الوقت توظيف مصطلحين أساسيين لأرسطو هما ‘القوة’ و‘الفعل’ (potential and actual)، والتطرق الى قضايا تخص دور اللغة في المراحل النفسية المرتبطة بالتجربة الصوفية. وفي المقال يشار الى وجهات نظر تعتبر اللغة ظاهرة تميز بين العاقل وغير العاقل، مقابل وجهات نظر اخرى ترى اللغة سجنا يكون فيه الانسان حبيسا، نظاما (apparatus) انحبس فيه عفوا قبل الاف السنين ثدي متطور دون أن يكون واعيا للعواقب التي سينكبدها. وفي الوقت نفسه يتناول البحث موضوع الصمت، الذي قد يعتبر ظاهريا ملاذا من سجن اللغة، وكذلك يتطرق المقال الى الشعر بصفته وسيلة للتعبير عن التجارب الصوفية، والى قضايا تتعلق بترجمة الشعر من العربية إلى العبرية.

ترجم إلى العربية: شريف العطاونه

