

ג'מאעה جماعه

כרך כ"א

תשע"ד

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 כ"א

תשע"ד

עורך:

עמרי פז

הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

תשע"ד

המערכת:

שריף אל-עטאונה, אלון דר, מיכל דרטלר, בן זרחי,
נטע מורי, סבינה עבדולאייב, ניר עומר, עמרי פז

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 רו־קרקוצקין,
חגי רם, ראובן שניר

עריכת לשון:

לילך צ'לנוב

כתובת המערכת והמנהלה:

ג'מאעה, המחלקה ללימודי המזרח התיכון
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 8410501

©

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

	שרון שטרית-ששון	מי מפחדת מאוטוביוגרפיה? על כתיבתן האוטוביוגרפית של נשים בעולם הערבי – פדוא טוקאן והיפאא ביטאר	7
	שי רוזן	'פינוי-פיצוי', הכפר א-סמרה, 1948–1951: סוגיה ביחסי מדינת ישראל והקהילה הבהאית	31
	איתמר דובינסקי	אישה, בעל ושני ילדים: מדיניות תכנון המשפחה בתוניסיה ובאיראן	59
	מאמר מתורגם		
	הלל כהן	הקדמה – האדם מחפש משמעות: קוסטנטין זריק מנסה להבין את הנכבה	89
	קוסטנטין זריק	משמעות הנכבה	97
	ריאיון עם...		
	איימי סינגר	הקדמה לריאיון – לסלי פירס – ביוגרפיה לא סופית	105
	עמרי פז	ריאיון עם פרופסור לסלי פירס	109
	נקודה אישית		
	חגי רם	על ספרות בלש, חציית גבולות ופשיעה בפלסטין המנדטורית	119
	רשימות ביקורת		
	אמיר מזור	בעז שושן, היסטוריה ואידיאולוגיה בראשית האסלאם	135
	סיגל גורגי	זַפְרֵיָא תְאֵמֵר, נמר מנייר, עריכה ותרגום: אלון פרגמן	141
	עמרי הרצוג	איראג' פזשכזאד, דודי נפוליאון, תרגום: אורלי נוי	147
	משה אלכו	Mohammed A. Bamyeh, <i>Intellectuals and Civil Society in the Middle East: Liberalism Modernity and Political Discourse</i>	157
	על המחברים		169
	תקצירים בעברית		173
	תקצירים בערבית		176
	תקצירים באנגלית		VII

מאמרים, עד 10,000 מילים, יש לשלוח לכתובת הדואר האלקטרוני של המערכת
jamaa@post.bgu.ac.il, מוקלדים בפורמט word ברווח כפול.
הנחיות לרישום הפניות ומראי מקום אפשר לקבל במערכת וכן ניתן לעיין באתר
האינטרנט של ג'מאעה בקובץ ההנחיות לכותבים, בקישור הבא –
<http://in.bgu.ac.il/humsos/jamaa>
האחריות לפתוב במאמרים המוקלדים 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 8410501

דואר אלקטרוני: jamaa@post.bgu.ac.il
ג'מאעה באינטרנט: <http://in.bgu.ac.il/humsos/jamaa>
ג'מאעה בפייסבוק: <http://www.facebook.com/jamaa.journal>

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	מטורכית עוסמאנית	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	מטורכית עוסמאנית	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	מטורכית עוסמאנית
ا/ء	א	א	א	ر	ר	ר	ר	ر	ר	ר	ر
ى	א	י	א/י/י	ز	ז	ז	ז	ز	ז	ז	ز
ب	ב	ב	ב	ذ	ז'	ז'	ז'	ذ	ז'	ז'	ذ
پ	פ	פ	פ	س	ס	ס	ס	س	ס	ס	س
ت	ת	ת	ת	ش	ש	ש	ש	ش	ש	ש	ش
ث	ת'	ס'	ס'	ص	ס	ס	ס	ص	ס	ס	ص
ج	ג'	ג'	ג'	ح	ח	ח	ח	ح	ח	ח	ح
چ	צ'	צ'	צ'	ط	ט	ט	ט	ط	ט	ט	ط
ح	ח	ח	ח	ظ	ז	ז	ז	ظ	ז	ז	ظ
خ	ח'	ח'	ח'	ع	ע	ע	ע	ع	ע	ע	ع
د	ד	ד	ד	ر'	ר'	ר'	ر'	ر'	ר'	ر'	ر'
ذ	ד'	ד'	ד'	غ	ג	ג	ג	غ	ג	ג	غ

מי מפחדת מאוטוביוגרפיה? על כתיבתן האוטוביוגרפית של נשים בעולם הערבי – פדוא טוקאן והיפאא ביטאר

שרון שטרית-ששון

האישה צריכה לכתוב את עצמה: האישה היא שצריכה לכתוב על האישה ולהביא את הנשים אל הכתיבה, שממנה הן הורחקו [...] על האישה לבוא אל הטקסט – כמו גם אל תוך העולם, אל תוך ההיסטוריה – באמצעות פעולתה שלה.¹

מבוא

עד ראשית שנות השמונים של המאה העשרים נחשבה הסוגה האוטוביוגרפית לסוגה אוטורית בחקר הספרות העולמית, בעיקר בשל העמימות שאפיינה את הגדרתה, וגם בשל חששם של כותבי הסוגה הזאת לחשוף פרטים אינטימיים מחייהם. בעבור נשים שאינן ממה שמכונה 'העולם המערבי', ובהן נשים ערביות, כתיבה אוטוביוגרפית עלולה להיות מורכבת אף יותר, מכיוון שחשיפה של נשים ויציאתן למרחב הציבורי בחברות אלו עשויות להיחשב מנוגדות לנורמות ההתנהגות הרווחות.

במאמר זה אני מבקשת לבחון את כתיבתן האוטוביוגרפית של המשוררת הפלסטינית פדוא טוקאן (1917-2003) ביצירותיה דרך הררית, דרך קשה (רחלה ג'בליה, רחלה סעבה, 1985) והמסע הקשה ביותר (אל-רחלה אל-אסעב, 1993),² ושל הסופרת הסורית היפאא ביטאר (1960-) ביצירתה יומנה של אישה גרושה (יומיאת מטלקה, 1994).³ פדוא טוקאן, ילידת שכם, הייתה למיתוס לאומי ולסמל בחברה הפלסטינית. תלמידים בעולם הערבי גדלים על שירה, ושמה נקשר בפלסטינים ובמאבקם הלאומי. במהלך חייה בנתה לעצמה פדוא טוקאן תדמית ציבורית של אישה שנלחמה באימפריאליזם הבריטי ובצבא הישראלי באמצעות השיח הפואטי שיצרה. טוקאן מתארת ביצירתה בפירוט רב את האירועים הלאומיים והפוליטיים ואת השפעתם על נפשה. היא מתארת את תחושותיה נוכח המאבק הלאומי ואת השפעותיו עליה:

- 1 הלן סיקסו, "צחוקה של המדוזה", תרגום: רועי גרינוולד, המדרשה 8 – אוטוביוגרפיה (יוני 2005): 57.
- 2 פדוא טוקאן, רחלה ג'בליה, רחלה סעבה (נאבלוס: אל-מכתבה אל-ג'מעיה, 1985); פדוא טוקאן, אל-רחלה אל-אסעב (כירות: דאר אל-שרוק, 1993).
- 3 היפאא ביטאר, יומיאת מטלקה (כירות: אל-דאר אל-ערביה ללעלום, 2006 [1994]).

הכיבוש הישראלי החזיר לי את תחושותיי בהיותי יצור חברתי. רק בצל הכיבוש – כאשר החיליתי להיפגש עם הציבור במפגשי קריאת השירה – הבנתי את הערך ואת המשמעות האמיתית של השירה התוססת ומתיישנת כיון בחביותיו של העם.⁴

נוסף על כך, טוקאן קושרת בכתיבתה בין מעמדה של האישה ותהליך שחרורה החברתי, לבין מודעותה הפוליטית, ולמעשה, הקורא ביצירה האוטוביוגרפית שלה אינו יכול להפריד בין המישור האישי, שבו מתוארים חייה של המשוררת ומערכות יחסיה עם הגברים והנשים במשפחה, לבין המישור הציבורי, שבו היא מתארת את יחסה למציאות ההיסטורית והפוליטית שבה היא חיה ופועלת. טוקאן תורמת לקשר ההדוק בין המישורים בקשירת תאריך לידתה גם למאורעות פוליטיים וציבוריים – לשקיעת האימפריה העוסמאנית: 'בין עולם נוטה למות ועולם המידפק ההיוולד יצאתי לאוויר העולם';⁵ וגם לתאריכים בעלי משמעות במישור הפרטי-משפחתי – תאריך לידתה הוא תאריך מותו בקרב של בן דודה מצד האם.⁶ יצירת הזיקה בין הפן הפרטי לפן הלאומי היא המאפשרת לה לבנות לעצמה את אותה דמות ציבורית ולהשתתף השתתפות פעילה וחשובה ביצירת השיח הלאומי הפלסטיני. כמו יוצרים ויוצרות אחרים בעולם הערבי, היא רותמת את עטה למאבק ורואה בכתיבתה כלי שבעזרתו היא יכולה לתרום להתפתחות שיח חברתי-לאומי ולחולל שינוי.⁷

ראייה למעמדה הרם של טוקאן אפשר למצוא בביקורת כלפיה הן מצד ידידיה – משוררים ואנשי רוח – הן במחקרים ובמאמרי ביקורת על כתיבתה. לאחר מותה של טוקאן הוקדש לזכרה גיליון מיוחד של כתב העת הישראלי-פלסטיני 'אל-שרק', ומשוררים פלסטינים בולטים נשאו בו דברי הספד.⁸ בגיליון השתתפו, בין השאר,

4 טוקאן, רחלה ג'בליה, 109.

5 שם, 16.

6 שם, 14.

7 ראוי לציין בהקשר זה יוצרים נוספים שרתמו את כתיבתם לטיפול בנושאי חברה ולאום, כמו הסופר הפלסטיני ר'סאן כנפאני (1936-1972). כנפאני טבע את המונח 'ספרות ההתנגדות' ועסק בכתיבתו במאבק הלאומי הפלסטיני. גם הסופרת הפלסטינית סחר ח'ליפה (1941-) מקדישה את יצירותיה ליצירת שיח לאומי ולרעיון שהזוהת הנשית היא חלק בלתי נפרד מהזהות הלאומית. זפריא תאמר הסורי (1931-) מותח בכתיבתו ביקורת נוקבת על השלטון הדיקטטורי בסוריה, וביצירותיהן של חנאת'ה בנונה המרוקנית (1940-) והסופרת התוניסאית נג'יה ת'אמור (1926-1988) מחאה אישית היא חלק ממחאה פוליטית. כאשר האישה קוראת לשחרור האומה כולה, היא קוראת לעצמאות לאומית ולעיצוב זהות קולקטיבית לאומית. כותבות בולטות נוספות שביצירותיהן אפשר להבחין בקשר שבין האישה ללאום הן הודא שראוי (1879-1947), זינב אל-ר'זאלי (1917-2005) ונואל אל-סעדאוי (1930-).

8 אל-שרק 4, 33 (2003).

המשוררים הפלסטינים מחמוד דרויש (1941-2008) ופארוק מואסי (1941-). במאמר המערכת שכתב מחמוד עבאסי, טוקאן מכונה 'משוררת פלסטינית', והסופרת והמשוררת הפלסטינית פאטמה ד'יאב (1951-) כינתה אותה 'הסמל הבולט במולדת הזאת'.¹⁰ המשורר הפלסטיני מחמוד דרויש, שהיה לסמל לאומי פלסטיני בעצמו, קרא לה 'אחותי הגדולה', וטען שהיא מהמשוררים החשובים ביותר בהיסטוריה הפלסטינית, ושבלב כל פלסטיני פועם משהו משיריה.¹¹ לצד ביקורת ידידותית זו שהובעה מצד מכריה וחבריה, אפשר למצוא גם דברי ביקורת שטמונה בהם תובנה מחקרית. למשל, במקום אחר שאַבְרָה פְּרִיד חֶסֶן מְכַנֶּה אותה 'הדמות הספרותית הבולטת בספרות הפלסטינית ובספרות הערבית המודרנית',¹² ומציין שפרסום יצירתה האוטוביוגרפית היא תוספת חשובה לספרות הפלסטינית והאנושית, כמו לספרות הערבית כולה.¹³ מחקרים רבים נכתבו ועדיין נכתבים, על יצירותיה של טוקאן. המחקרים מגוונים, והם נערכו בכמה דיסציפלינות, כגון ספרות, מגדר ומזרחנות, ובכמה שפות.¹⁴ אפשר למצוא בהם ניתוח מעמיק של שיריה – סנדאוי, למשל, בחן, בין השאר, את אוצר המילים בשירים,¹⁵ וחדירי ניתוח את שיריה בהקשר הנשי.¹⁶ כמו כן, נכתבה ספרות ענפה על כתיבתה

- 9 ש.ש.
 10 ש.ש.
 11 ש.ש.
 12 פריד שאכר חסן, "מד'פראת סירה היאת וסורת רוח מרהפה", אל-ג'דיד 36, מס' 1 (1986): 86.
 13 ש.ש. 88.
 14 ראו, למשל, פדוא טוקאן, נקד אל-דאת קראאת אל-סירה (אל-קאהרה: דאר אל-מסריה אל-לובננה, 1999); תהאני עבד אל-פתאח שאכר, אל-סירה אל-ד'אתיה פי אל-אדב אל-ערבי: פדוא טוקאן וג'ברא אבראהים ג'ברא ואחסאן עבאס (בירות ועמאן: אל-מאססה אל-ערביה ללדראסאת ואל-נשר ודאר פארס ללנשר ואל-תווע, 2002); מירה צורף, "'דרך הררית': מסע מן האישי אל הקולקטיבי ביצירתה האוטוביוגרפית של פדוא טוקאן", בתוך נשים ומגדר במזרח התיכון במאה העשרים, עורכות: רות רווד ונוגה אפרתי (ירושלים: מאגנס, תשס"ט), 71-109; אבו ר'דיב האני, פדוא טוקאן אל-שאערה ואל-מעאנאה: דראסה נקדיה מקארנה (נאבלס: דאר אל-זיתון, 2002); רמדאן עמר, סירת פדוא טוקאן ואת'רהא פי אשעארהא (עכא: אל-אסואר, 2004); אמל אל-תמימי, אל-סירה אל-ד'אתיה פי אל-אדב אל-ערבי אל-מעאסר (אל-דאר בידאא: אל-מרכז אל-ת'קאפי אל-ערבי, 2005); Odeh Nadja, "Coded Emotions: The Description of Nature in Arab Women's Autobiographies", in *Writing the Self: Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, eds. Robin Ostle, Ed de Moor and Stefan Wild (London: Saqi Books, 1998), 263-272; Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing* (Princeton: Princeton University Press, 1991).
 15 ח'אלד אחמד סנדאוי, אל-סורה אל-שעריה ענד פדוא טוקאן (חיפא: מכתבת כל שיא, 1993).
 16 סבחי חרדי, "אל-חד'את'ה אל-עאטפיה: פדוא טוקאן ואל-ריאדה אל-נסויה פי אל-שער אל-ערבי אל-חדית", פי פדוא טוקאן בין קיד אל-מראה אל-שרקיה ופדאא אל-נס: כתאב ג'רש,

האוטוביוגרפית של טוקאן. ניתוח ספרותי של יצירותיה האוטוביוגרפיות אפשר למצוא אצל ג'ובראן, אל-עיסאוי ושאכר,¹⁷ וניתוח של כתיבתה האוטוביוגרפית וכחינה של היבטים מגדריים באוטוביוגרפיה שלה אפשר למצוא בספרה של אל-תמימי.¹⁸ בחינת כתיבתה של טוקאן בהקשר המגדרי אפשר למצוא גם בספרה של מלטי-דגלאס (Malti-Douglas).¹⁹ כמו כן, אפשר למצוא ניתוח ספרותי של האוטוביוגרפיה של טוקאן בספרם של אוסל, דה-מור ווילד (Ostle, de Moor and Wild) על הכתיבה האוטוביוגרפית בספרות הערבית המודרנית.²⁰ ניתוח האוטוביוגרפיה על רקע התמורות והשינויים במזרח התיכון ובמעמד האישה אפשר למצוא במחקריה של מירה צורף.²¹ נראה אפוא שגם מצד עמיתיה וגם מצד חוקרי הספרות, המבטאים תפיסה אובייקטיבית יותר, כתיבתה של טוקאן היא בעלת מעמד רם בספרות הערבית, ובעיקר בספרות הפלסטינית המודרנית. ראיות נוספות למעמדה הם תרגומי השירים והאוטוביוגרפיה שלה לכמה שפות,²² וההכרה הרבה שטוקאן זכתה בה ניכרת גם בפרסים ובתארים הבין-לאומיים, הערביים והפלסטיניים שהוענקו לה, ובהם פרס 'עראר' השנתי לשירה הניתן בירדן בשנת 1983; פרס 'סלטאן אל-עוסי' הניתן באמירויות בשנת 1989; ופרס היריד העולמי לכתיבה מודרנית באיטליה בשנת 1992. כמו כן קיבלה טוקאן תואר דוקטור לשם כבוד באוניברסיטת אל-נג'אח בשכם בשנת 1998. באותה שנה זכתה גם בפרס פלסטין לשירה. בשנת 1999 יצא לאקרנים הסרט

- סבחי ואאח'רון [אעדאד] (בירות ועמאן: אל-מאססה אל-ערביה ללדראסאת ואל-נשר ודאר אל-פארס ללנשר ואל-תוזיע, 2000), 13-22.
- 17 סלימאן ג'ובראן, נקדאת אדביה (תל אביב וכפר קרע: אוניברסיטת תל אביב ודאר אל-הדא, 2006); רים אל-עיסאוי, פדוא טוקאן (אל-קאהרה: דאר אל-מסריה אל-לבנניה, 1999); תהאני עבד אל-פתאח שאכר, אל-סירה אל-ד'אתיה פי אל-אדב אל-ערבי: פדוא טוקאן וג'ברא אבראהים ג'ברא ואחסאן עבאס (בירות ועמאן: אל-מאססה אל-ערביה ללדראסאת ואל-נשר ודאר פארס ללנשר ואל-תוזיע, 2002).
- 18 אל-תמימי, אל-סירה אל-ד'אתיה פי אל-אדב אל-ערבי אל-מעאסר.
- 19 Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word*.
- 20 Ostle, de Moor, Wild, *Writing the Self*.
- 21 צורף, "דרך הררית"; Mira Tzoref, "Fadwa Tuqan's Autobiography: Restructuring a Personal History into the Palestinian National Narrative", in *Discourse on Gender/ Gendered Discourse in the Middle East*, ed. Bo'az Shoshan (Westport: Greenwood Press, 2000), 57-77.
- 22 שיריה תורגמו לאנגלית ולשפות נוספות, ובהן לאיטלקית (בידי עיסא אל-נאעורי) ולצרפתית (בידי עלי רדא נורי), והאוטוביוגרפיה שלה תורגמה, בין השאר, לאנגלית ולצרפתית. לתרגום היצירה לאנגלית ראו: Fadwa Tuqan, *A Mountainous Journey, a Difficult Journey: The Life of Palestine's Outstanding Women Poet*, trans.: Olive Kenny (London: Women's Press, 1990).

פדוא בבימויה של הסופרת הפלסטינית ליאנה בדר (1951-), המביא את סיפור חייה של המשוררת הפלסטינית שהפכה לסמל לאומי.²³

פדוא טוקאן מגדירה את יצירתה אוטוביוגרפיה, ולכן ברור לקורא בה שהוא נחשף לסיפור חייה. כמו יצירות אוטוביוגרפיות נשיות אחרות במרחב הערבי, גם ביצירתה עולה הקשר בין כתיבה נשית פמיניסטית לכתיבה לאומית. בניתוח קשריה עם נשים ועם גברים כאחד היא מגלה מודעות רבה להיותה אישה ולהשפעות שיש לכך על חייה, ובד בבד עם תיאור קשריה בתוך מערכת חברתית רחבה, היא מתארת את מאבקה ליצור דמות אישית-אינדיבידואלית. מסיפור חייה אנו למדים על סיפור חייו של המשכיל, על סיפור חייה של האישה ועל סיפור חייו של העם הפלסטיני בכלל. סיפורה האישי משמש לה כלי למתיחת ביקורת חריפה ביותר על מערכות המוסר הכפולות של החברה ושל הממסד הפטריארכלי.

דפוס אחר של כתיבה אוטוביוגרפית של נשים אפשר למצוא ביצירתה של היפאא ביטאר. יצירתה של ביטאר אינה מוגדרת אוטוביוגרפיה אלא רומן. ביטאר, רופאת עיניים בהכשרתה, היא סופרת סורית נוצרייה, וביצירותיה היא עוסקת בסוגיות של דיכוי האישה ושל יחס החברה כלפיה. בגילוי לב היא חושפת את עולמה של האישה ואת כבילותה למערכות של חוקים פטריארכאליים. הרומן הראשון של ביטאר, יומנה של אישה גרושה, התפרסם בשנת 1994, והוא נכתב, לדבריה, במהלך יום אחד. ביצירה זו, המוגדרת כאמור רומן, היא משלבת את סיפור חייה בהיותה אישה גרושה שנאלצה לחיות בנפרד מבעלה במשך שנים ארוכות, עד להסדרת גירושיה בידי הממסד הדתי הנוצרי. להבדיל מיצירתה האוטוביוגרפית של טוקאן שהחלה להתפרסם בחלקים בשנת 1977, לאחר שטוקאן כבר קנתה לה מעמד מכובד של משוררת מוערכת, יומנה של אישה גרושה הוא יצירת הביכורים של היפאא ביטאר. ואולם, מאז כתיבתו היא הייתה לשם בולט בספרות הערבית המודרנית ופרסמה עד כה כעשרים קבצי סיפורת ורומנים.²⁴ מעניין לבחון יצירה זו של סופרת בראשית דרכה – היא כותבת סיפור אישי אך מטשטשת במתכוון את הקשר בין חייה האישיים לכתיבתה הספרותית. כתיבה כזאת, של אוטוביוגרפיה במסווה של רומן, היא במהותה סוג של מְבָדָה (fiction), והיא מקלה על היוצרת לחשוף את סיפור חייה האישיים בתוך חברה סגורה ושמרנית.²⁵

23 על כך ראו: נורית גרץ וג'ורג' ח'ליפיי, נוף בערפל: המרחב והזיכרון ההיסטורי בקולנוע הפלסטיני (תל אביב: עם עובד, 2006), 133-134.

24 ראו: <http://www.moc.gov.sy/index.php?d=201>. לתרגום לעברית של סיפורה מות החסידה, ראו: נועם רו, חלון לערב: <http://www.arabdesk.co.il/ArticleView.aspx?id=200>.

25 בהקשר זה מעניין להביא את הסתייגותו של נורת'רופ פריי (Frye) מכינוי הרומן בהיותו סוגה ספרותית בשם 'מבדה' (fiction), שמשמעותו כזב וריחוק מהמציאות. הוא מציע להבחין בין מבדה שהוא סוגה, לבין רומן שהוא מין של אותו סוגה, ראו: נורת'רופ פריי, "צורות רציפות

הבחירה בשתי היוצרות האלו נועדה להציג שני דפוסי כתיבה ושתי טכניקות שהכותבות נוקטות אותן בבואן לחשוף את חייהן. בבסיס ניתוחן של היצירות יודגשו הטכניקות שבעזרתן הסופרות האלו מצליחות לפרוץ את גבולות המרחב הפרטי ולהשתתף בשיח הציבורי החברתי והתרבותי בחברה שהן חיות וכותבות בה. כאמור, טוקאן היא מוסלמית וביטאר – נוצרייה. הבדל זה מעניין, וגם הוא משקף את ככליה של האישה בחברה הפטריארכלית ואת מאבקה בהם בלא קשר לדתה, ואף בלא קשר למקומה הגיאוגרפי במרחב המזרח-תיכוני.

מאמר זה הוא מחקר חלוצי בשפה העברית על אודות כתיבה אוטוביוגרפית של נשים במרחב הערבי. עד כה נכתבו מאמרים מעטים שבחנו את הכתיבה הנשית בעולם הערבי בכלל, ואת הכתיבה האוטוביוגרפית בפרט.²⁶ כאמור, עד לשלהי המאה העשרים נחשבה הסוגה האוטוביוגרפית סוגה אזוטריית, ועד לשנות השישים של המאה העשרים נחשבה גם הכתיבה הנשית בעולם הערבי שולית, ולכן מחקר האוטוביוגרפיה בכלל והאוטוביוגרפיה הנשית בפרט הוא תרומה חשובה למחקר על אודות ספרות הנשים בעולם הערבי ועל אודות הסוגות המגוונות שהן בוחרות לכתוב בהן. נוסף על כך, לא היה עד כה ניסיון להציג את טכניקות הכתיבה המגוונות של כותבות האוטוביוגרפיה, היינו את תת-הסוגות שהן יוצרות בתוך הז'אנר האוטוביוגרפי.

משום שאוסף המחקרים על עבודתה של טוקאן נרחב יותר מזה שעל עבודתה של ביטאר, המקום שיינתן במחקר זה לניתוח יצירותיה של טוקאן יהיה גדול יותר מזה שינתח את יצירתה של ביטאר. המחקר על יצירותיה של ביטאר עדיין בחיתוליו, וכתבתה בכלל, וכתבתה האוטוביוגרפית בפרט, כמעט שלא נחקרו.²⁷ זהו אפוא המאמר העברי הראשון הן ביצירתה של ביטאר.

באשר לטוקאן, אף שהמחקר אודותיה מקיף ומגוון, נראה שבחינת כתיבתה האוטוביוגרפית בהקשר הספרותי תוכל להאיר באור נוסף את הטכניקות שהיא

למיניהן", תרגום: ראובן צור, בתוך דרכים לעיון ברומן, עורכים: ראובן צור ויצחק קשתי (תל אביב: דגה, 1968), 14-28.

26 למשל, במבוא לספר *Arab Women's Lives Retold: Exploring Identity Through Writing*, המקבץ מחקרים שעניינם האוטוביוגרפיה הנשית בעולם הערבי, מציינת העורכת נוואר אל חסן גולי (Golley) שאין הלימה בין מספרן הרב של היצירות האוטוביוגרפיות שכתבו נשים למספר המחקרים שנערכו בנושא, ומכאן שהתחום עוד לא נחקר דיו, ראו: Nawar al-Hassan Golley, ed. *Arab Women's Lives Retold: Exploring Identity through Writing* (Syracuse and New York: Syracuse University Press, 2007), xxv.

27 למחקרים בשפה הערבית שהזכירו את כתיבתה של ביטאר ודנו בחשיבותה, ראו: מג'דה חמוד, אל-ח'טאב אל-קססי אל-נסוי – נמאד'ג' מן סוריה (דמשק ובירות: דאר אל-פפר, 2002), 105-124; עאדלף פריג'את, אל-ח'טאב ותקניאת אל-סרד פי אל-נס אל-רואאי אל-סורי אל-מעארס (דמשק: מנשוראת אתחאד אל-כתאב אל-ערב, 2009), 96-122. חמוד דנה בספרה ברומן יומנה של אישה גרושה.

נוקטת ולהבהיר כיצד היא מבקשת לעצב את זהותה ולמחות על מצבה העגום של האישה. המאמר מושתת על מחקרים שנעשו על כתיבתה של טוקאן, והוא מחדש בתחום הכתיבה האוטוביוגרפית הנשית בכלל. בהיותה משוררת חשובה ואישיות ציבורית מוערכת הציבה טוקאן מודל אוטוביוגרפי לנשים שכתבו בעקבותיה. הדיון ביצירתה האוטוביוגרפית המאוחרת יותר ובחינתה לאור התמורות שחלו באישיותה מציגים תמונה שלמה יותר של ההתפתחות שחלה בדמותה הציבורית של פדוא טוקאן ובתפיסתה את הקשר שבין המאבק האישי למאבק הלאומי-פולטיני. אם כן, המאמר יבחן שני דפוסים של כתיבת אוטוביוגרפיה של נשים וייסוב סביב השאלה כיצד הצליחו נשים (ועדיין מצליחות) לחשוף פרטים מחייהן האישיים, ולמרות התנאים המגבילים שמנעו ומונעים מהן לעתים להשמיע את קולן, לשמור על מעמד של סופרות קאנוניות שיש להן לגיטימציה לכתוב ולהשפיע. לשם כך אציג סקירה של מגמות מרכזיות בחקר התפתחותה של הסוגה האוטוביוגרפית בכתיבתן של נשים, והיא תשמש מסגרת לדיון בהתפתחותה של הכתיבה האוטוביוגרפית הנשית בעולם הערבי.

התפתחותה של הסוגה האוטוביוגרפית בכתיבתן של נשים

כתיבה על אוטוביוגרפיה במסגרת עיון ספרותי איננה דבר מובן מאליה.²⁸ מצד אחד, יש הגורסים שאוטוביוגרפיה היא הסוגה הספרותית הרווחת והקלה ביותר לכתיבה, וכל אדם היודע לכתוב, או אפילו לדבר ולהקליט את עצמו, יכול ליצור אוטוביוגרפיה. מצד אחר, האוטוביוגרפיה נחשבת סוגה נועזת במידת-מה, משום שהכותב חושף בה את חייו לעיני כול, ומשום שאין חוקים מובחנים או מודלים ברורים לכתיבה אוטוביוגרפית.

היצירה האוטוביוגרפית, מעצם הגדרתה, הופכת את הפרטי לנחלת הכלל. הפעולה האוטוביוגרפית והתהליך הדינמי של החשיפה מחייבים הסרת מחיצות,

28 מחקרים העוסקים בחקר האוטוביוגרפיה כסוגה ספרותית החלו להופיע רק בשנות השמונים של המאה העשרים. ראו, למשל: William C. Spengemann, *The Forms of Autobiography: Episodes in the History of a Literary Genre* (New Haven and London: Yale University Press, 1980); James Olney, ed. *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* (Princeton: Princeton University Press, 1980); George Gusdorf, "Condition and Limits of Autobiography", in *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, ed. James Olney (Princeton: Princeton University Press, 1980), 28-48; Sandra Freiden, *Autobiography: Self into Forms, German Language Autobiographical Writings of the 1970's* (Frankfurt Am Main, Bern and New York: Peter Lang Verlag, 1983) ישי לציין גם את תרומתו של פיליפ לז'ן למחקר האוטוביוגרפיה בחיבורו: Philippe Lejeune, *Le Pact Autobiographique* (Paris: Ed du Seuil, 1975).

בוודאי מכמה היבטים, ובשל מוסכמות חברתיות וערכים תרבותיים, בעבור נשים תהליך זה מורכב וקשה אף יותר. לנשים קשה יותר לייחס לעצמן חשיבות בהיותן פרט בחברה, ומשום כך, אחת המטרות של נשים פמיניסטיות הכותבות אוטוביוגרפיה היא לחשוף את האישה כפי שהיא רואה עצמה, ולא כפי שהיא מצטיירת בחברה סקסיסטית. כיוון שסוגה זו נחשבת בראש ובראשונה סוגה הנכתבת בידי גברים ובשביל גברים, על הנשים למצוא דרכים מתאימות אחרות לחשוף פרטים על זהותן ועל המתחולל בנפשן.²⁹

בשנות השמונים של המאה העשרים, בד בבד עם הופעתם של קובצי מאמרים העוסקים באוטוביוגרפיה, יצא לאור ספרה של אסטל ילינק (Jelinek).³⁰ הספר דן ביצירות אוטוביוגרפיות שכותבות נשים ועוסק בביקורת פמיניסטית ובייקתה לסוגה האוטוביוגרפית. ילינק מציינת שבמחקרים שנעשו בעבר לא היה כל דיון בכתיבה אוטוביוגרפית נשית. לטענתה דרושות אמות מידה אחרות להערכתה של הכתיבה האוטוביוגרפית הנשית, משום שמהלך התפתחותה של הסוגה האוטוביוגרפית בקרב נשים כותבות היה אחר מתהליך התפתחותה של האוטוביוגרפיה הגברית. בקרב מבקרי ספרות רווחת הגישה שאוטוביוגרפיה טובה אינה מתמקדת רק בחייה האישיים של מחברה, אלא מציגה מעין מראה חברתית ותרבותית של החברה שהוא חי בה. ואולם, אוטוביוגרפיות נשיות הצליחו רק לעתים רחוקות לשקף את הלך הרוח החברתי-תרבותי, או להציג מסמך היסטורי מעצב, שכן היצירות התמקדו בחייהן הפרטיים של המחברות, במרחב הביתי שלהן, בקשייהן המשפחתיים, בחבריהן הקרובים, ובעיקר באנשים שהשפיעו עליהן.

בעיקר עד המאה העשרים נעשו נשים כותבות בכלל, וכותבות אוטוביוגרפיה בפרט, מעורבות בדו־שיח מתפתח בין שני סיפורים, בין שתי פרשנויות – פרשנות 'נשית' ופרשנות 'גברית'. הסיפורים עמדו זה מול זה, היו שזורים זה בזה והשלימו זה את זה. כשאישה בחרה לכתוב אוטוביוגרפיה היה ברור לה שהיא עתידה לחשוף את עצמה בצורה ברורה. ולשם כך, היא כבלה עצמה במעין 'חוזה פטריארכלי' שכלליו נקבעו מראש, והוא שהעניק לה הגנה מפני הלשונות הרעות.³¹

Suzanne Juhasz, "Towards a Theory of Form in Feminist Autobiography: Kate 29
Millett's *Flying and Sita*; Maxine Hong Kingston's *The Woman Warrior*", in
Women's Autobiography: Essays in Criticism, ed. Estelle Jelinek (Bloomington:
Indiana University, 1980), 221-222.

Estelle Jelinek, *Women's Autobiography: Essays in Criticism* (Bloomington: 30
Indiana University, 1980).

Sidonie Smith, *A Poetic of Women's Autobiography, Marginality and the Fictions 31
of Self-Representation* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University press,
1987), 49-51.

אפשר לומר אפוא שעד למאה העשרים התאימו נשים שכתבו אוטוביוגרפיה את הסוגה המעמידה את הגבר במרכז לצורכי ההבעה האישית שלהן, והחל במאה העשרים החלו להופיע כותבות אוטוביוגרפיות בעלות מודעות עצמית גבוהה יותר, הן באשר לזהותן הנשית, הן באשר להיותן כותבות.

אוטוביוגרפיה נשית במרחב הערבי

נשים נחשבו ל'אחר' ביחס לחברה ההגמונית, ולפיכך יוצרות ערביות היו בבחינת 'האחר' של 'האחר'. משום כך הן פנו בכתיבתן הספרותית לשני נמענים: לחברה המערבית ולחברה הערבית הפטריארכלית. ברוח התפיסה השבטית (עֶסְפִּיָּה), החברה הערבית המוסלמית מעמידה במרכז ההוויה את הקולקטיב ואת חיי המשפחה, ולכן החשיפה האישית במסגרת הכתיבה האוטוביוגרפית היא משימה מורכבת יותר. יתרה מזו, משימה זו טומנת בחובה איום קיומי, במיוחד לנשים, החשופות יותר להשלכותיו של המושג 'כבוד'.³²

עד אמצע שנות העשרים של המאה העשרים לא עיצבו יוצרות ערביות סגנון פואטי נשי ייחודי משלהן. עם זאת, בד בבד עם תהליכי רכישת ההשכלה וטשטוש המחיצות בין המרחב הפרטי הביתי למרחב הציבורי, היה אפשר להבחין בניצני התפתחותה של מסגרת רעיונית חדשה בספרותן של נשים. במהלך שנות העשרים החל קולן של הנשים הערביות להישמע מבעד ליצירותיהן, וקול זה הדגיש את הצורך בשחרורה של האישה. השיח הנשי הפמיניסטי בעולם הערבי נסב סביב נושאים כלליים, כגון השכלה ועבודה, נישואין וזכויות הנשים הכרוכות בהם. ספרות רבות היו חלוצות פמיניסטיות בכך שהעלו נושאים אלו לתודעה הציבורית, ועם זאת, הן לא נטו לעסוק בנושאים שהצריכו שבירה של קודים מגדריים וחברתיים.³³

32 צורף מסבירה שבשפה הערבית יש כמה מונחים שפירושים 'כבוד', והם אינם נרדפים זה לזה: ה'שרף' הוא הכבוד הגברי הנקנה בזכות הישגים, וה'ערד' נאמר על גברים אך מתייחס לנשים בלבד – הוא מציין את קוד ההתנהגות המינית של נשים, שלפיו עליהן לשמור על תומתן, כלומר לשמור שמירה קפדנית על בתוליהן בהיותן רווקות. ההבדל המהותי בין המונחים הוא שאת ה'שרף' הגבר רוכש בהתנהגות נאותה, ואילו את ה'ערד' הוא יכול רק לאבד בעקבות התנהגות בלתי נאותה של האישה. אם אובד ה'ערד', רק המוות מאפשר לזכות בו מחדש, ראו: מירה צורף, "כבוד האשה וכבוד האומה: בחינה מחדש של הסוגיה בהגותה של האינטלקטואלית המצרית מרים זיאדה", *זמנים* 74 (2001): 56.

33 Margot Badran and Miriam Cooke, eds. *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990), xxxiii. על כתיבה נשית בספרות המודרנית, ראו: אימאן אל-קאדי, אל-רואיה אל-נסויה פי בלאד אל-שאם: אל-סמאת אל-נפסיה ואל-פניה, 1985-1950 (דמשק: אל-אהאלי

לפיכך הייתה הסוגה האוטוביוגרפית, שייצוג ה'אני' בולט בה, מחוץ לקשת האפשרויות שעמדו בפני נשים ערביות, בעיקר בפני מי שלא היו מעוניינות בחשיפת חייהן הפרטיים. רק בעקבות שינויים פוליטיים, כלכליים וחברתיים שהתחוללו בעולם הערבי בתחילת המאה העשרים והשפיעו על מצב הנשים ועל מעמדן, וגם על תודעתן העצמית, החלו להתפרסם אוטוביוגרפיות פרי עטן של נשים ערביות. באותה התקופה היה העולם הערבי נתון להשפעות קולוניאליסטיות (ארצות צפון אפריקה היו כפופות לשלטון צרפתי, ובמזרח התיכון הייתה שליטה מנדטורית של צרפת ושל בריטניה), המרחב הגברי פיתח מודעות גבוהה לפוליטיקה ולמהלכיה והתסיסה הלאומית אפשרה לנשים לחרוג מן התפקיד הסביל שיייעדה להן החברה המסורתית. ב-1919 השתתפו נשים מצריות בהפגנות המחאה נגד השלטון הבריטי במצרים, ובארץ ישראל השתתפו נשים פלסטיניות במאורעות האלימים שפרצו בין ערבים ליהודים ביפו ב-1921.³⁴ עם זאת, הייתה זו רק פריצה זמנית של גבולות המרחב הביתי. עם שוך המאורעות האלימים ביפו ועם קבלת העצמאות במצרים בשנת 1922 שבו הנשים ונידונו לדיכוי ולהשכחה. התסכול שגרמה הדרתן מחדש מן המרחב הציבורי הביא לפריצה נוספת וארוכת טווח יותר החוצה. לדוגמה, בשנת 1932 כוננה במצרים האגודה הפמיניסטית של הנשים המצריות בראשותה של הסופרת הנדא שַעֲרָאֵי, וב-1932 התכנס הקונגרס הראשון של האישה הערבייה הפלסטינית. לא במקרה היו הנשים הראשונות שהעזו לכתוב אוטוביוגרפיה כולן דמויות ציבוריות – פעילות פוליטיות, סופרות ומשוררות – שחיהן כבר נחשפו בפני הציבור. אחת הנשים הראשונות שפרסמו יצירה אוטוביוגרפית בעולם הערבי הייתה נְבוּיָה מוּסָא המצרית (1886-1951), והאוטוביוגרפיה שלה תֶאֱרִיכִי בְּקֶלְמִי (ההיסטוריה שלי בקולמוס) הופיעה בשנת 1938.

ללטבאעה, (1992); בת'ינה שעבאן, 100 עאם מן אל-רואיה אל-נסאאיה אל-ערביה (בירות): דאר אל-אדאב ללנשר ואל-תוזיע, (1999); Bouthaina Shaaban, *Voices Revealed – Arab Women Novelists 1898-2000* (New York and London: Lynne Rienner, 2009); Radwa Ashour and others, eds. *Arab Women Writers, A Critical Referenc Guid, 1873-1999*, trans.: Mandy McClure (Cairo and New York: The American University in Cairo Press, 2008); Miriam Cooke, *Women and the War Story* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1996); Josheph T. Zeidan, *Arab Women Novelists – The Formative Years and Beyond* (Albany: State University of New York Press, 1995).

34 על כך ראו, למשל, ראובן שניר, "חמושות בוורדים ובריהאן: צמיחתה של תרבות פמיניסטית בעולם הערבי", מותר 4 (1999): 65-72; Cynthia Nelson, "Biography and Women's History: On Interpreting Doria Shafi", in *Women in Middle Eastern History*, eds. Nikki R. Keddie and Beth Baron (New Haven and London: Yale University Press, 1991), 310-333.

החל בשנות החמישים של המאה העשרים החלו לצאת לאור יצירות אוטוביוגרפיות נשיות נוספות, כמו *עלא אל-ג'סר* (על הגשר, 1967), פרי עטה של הסופרת המצרית *עאישה עבד אל-רחמן* (1914-1998), שכינוי העט שלה היה *בנת אל-שאטי* (בת החוף), ו*איאם מן חיאתי* (ימים מחיי, 1977) שכתבה סופרת מצרייה אחרת, *זינב אל-רזאלי*. בשנים שאחר כך הופיעו שתי אוטוביוגרפיות נוספות של סופרות מצריות: *אנראק שח'סיה* (דפים אישיים, 1992) מאת *לטיפה אל-זיאת* (1923-1996) ו-*אנראקי חיאתי* (דפיי חיי, 1995) מאת *נאל אל-סעדאני*. בין האוטוביוגרפיות הבולטות של נשים ערביות מחוץ למצרים, ראויות לציון יצירותיה של *פרוא טוקאן*; היצירה *שראאית מלונה מן חיאתי* (סרטים צבעוניים מחיי, 1994) מאת *לילא עסריאן* הלבנונית (1934-2007); *אל-מחאכמה: מקטע מן סירת אל-ואקע* (המשפט: פיסה מן הביוגרפיה של המציאות, 2000) מאת *לילא אל-עות'מאן* הכוויתית (1945-); ו*רוג'וע אלא אל-טופולה* (חזרה אל הילדות, 1993), יצירתה של *לילא אבו זיד* המרוקנית (1950-).

הקונפליקט בין הפן הפרטי לפן הציבורי עומד במרכזה של היצירה האוטוביוגרפית הנשית, והוא הציר שממנו מסתעפים קונפליקטים נוספים, כגון הפער בין המסורת למודרנה והשפעתו על מעמד האישה, והמאבק החברתי לשחרור האישה מול המאבק הלאומי לעצמאות. הקשר בין הזהות האישית לזהות החברתית הלאומית הלך והתעצם מאז התבוסה הערבית במלחמת 1967, והוא זכה לביטויים מגוונים ביצירות ספרותיות שכתבו נשים, וגם ביצירות שכתבו גברים, ולא רק בסוגה האוטוביוגרפית. סופרות אלו ניסו להעלות על הכתב את ניסיון חייהן, הן העניקו לו צביון לאומי ואף הציגו את החשיבה הפמיניסטית כחלק מן השיח הלאומי וממשבר הזהות הלאומית. מבחינה פואטית וסגנונית, היצירות האוטוביוגרפיות הנשיות מתאפיינות בדמיון רב לסוגת הרומן, ולרוב יש בהן ניסיונות להעשיר את העלילה בעזרת שימוש בסמלים ובטכניקות של זרם הסימבוליזם.³⁵

שני סימני ההיכר הללו מאפיינים גם את יצירותיהן האוטוביוגרפיות של *פרוא טוקאן* ו*היפאא ביטאר*. אמנם *פרוא טוקאן* הגדירה את יצירתה אוטוביוגרפיה, אך היא שזרה את סיפורה האישי בסיפור הלאומי. לעומתה, *היפאא ביטאר* הגדירה את יצירתה רומן, ובדרך זו הסוותה את היותה יצירה אוטוביוגרפית. שתי הגישות כאחת ממחישות את המגמות הבולטות בכתיבה האוטוביוגרפית הנשית הערבית.

מאפיינים תימטיים בכתיבתן של פדוא טוקאן והיפאא ביטאר פדוא טוקאן – בין האישי ללאומי

'תבנית הפלדה החברתית שאל תוכה אנו נולדים, הכללים והמנהגים שקשה לשברם, המסורת חסרת ההגיון השומרת על הבת בתוך בקבוק קסמים של היתפלות'.³⁶ דברים אלו נכתבו בהקדמתה של המשוררת פדוא טוקאן ליצירתה האוטוביוגרפית, ובכך היא מבקשת לסמן את הנושא המרכזי בה: דיכוייה של האישה הקורסת תחת סבלה. כבר בשלב הזה מתחווים לקורא מצבה של האישה הערבייה ומעמדה: טוקאן מתארת את האישה הכלואה בדל"ת האמות של ביתה ושכוייה בחברה שמרנית. טוקאן מציגה בפני קהל קוראיה את סיפור חייה, ודרכו משתקפים חיי האישה הערבייה בכלל וחיי האישה הפלסטינית בפרט. בהקדמה שכתבה ליצירה היא משתמשת במונחים השאולים מן השיח הלאומי, כגון סיפור 'מאבק הזרע באדמה', 'קרב' ו'נשק',³⁷ כדי לקרב את ציבור הקוראים לרעיון המאבק החברתי. מאבק זה ישמש בסיס למאבק הנשי שהוא חלק בלתי נפרד ממנו. טוקאן אף מציינת מפורשות שהיא אינה חושפת את כל פרטי חייה, אלא מתמקדת בתיאור מאבקה לעצמאות ובתיאור דרכיה ונחישותה להשיג את מה שנראה בלתי אפשרי להשגה. במילים אלו מבקשת טוקאן לרמוז גם למאבק הלאומי הפלסטיני שעל עמה לדבוק בו ולהאמין בהצלחתו:

לא פתחתי את תיבת חיי כולה, והרי אין צורך לפשפש בעניינים
האישיים כולם. יש דברים היקרים ללב שאנו מעדיפים להניחם חבויים
בפינת נשמתנו, הרחק מפגיעתן של העיניים המציצות [...]. מה שחשפתי
הוא צד המאבק שהזכרתי קודם. איך עלה בידי, במגבלות חיי ובגבולות
יכולתי, להתגבר על מה שלא ייתכן להתגבר עליו ללא רצון ושאיפה
אמיתיים להשיג את הטוב יותר ואת היפה יותר.³⁸

פדוא טוקאן איננה היוצרת הפלסטינית הראשונה שכתבה אוטוביוגרפיה, אך היא אחת היוצרות הבולטות שכתבו בסוגה זו. האוטוביוגרפיה דרך הררית, דרך קשה התפרסמה בפעם הראשונה בכתב העת הישראלי 'אל-ג'דיד' ב-6 ביוני 1977 וראתה אור כספר

36 הציטוט לקוח מיצירה שתורגמה לעברית. ראו: פדוא טוקאן, דרך הררית, תרגום: רחל חלבה (תל אביב: מפרש, 1993), 6. התרגומים לעברית מתבססים על התרגום הזה ומספרי העמודים מפנים אליו.

37 שם, 5.

38 שם, 5-6.

בשנת 1985. אין ספק שהחלטתה של טוקאן לפרסם סיפור אישי-נשי הייתה קריאת תיגר על החברה שהיא חיה בה, שהרי קהל קוראיה הוא חלק מן התרבות הערבית, המקדשת את השמירה על הכבוד ועל הסולידריות החברתית.³⁹ ואכן, המשורר סמיח אל-קאסם (1939-), עורכו של 'אל-ג'דיד' באותה העת, טען בהקדמה לאוטוביוגרפיה שפורסמה בעיתונו, שהקריאה בה איננה הצצה לחיים פרטיים, אלא היחשפות לחייה של האישה הפלסטינית לנוכח המאבק הלאומי. אל-קאסם אף ציין לשבח את אומץ לבה של טוקאן ואת נכונותה לחשוף קבל עם ועדה את סיפורה האישי.⁴⁰

גם לספר שפרסמה טוקאן בשנת 1985 נלוותה הקדמה גברית מאת סמיח אל-קאסם, ובה השווה אל-קאסם את הספר לספרו האוטוביוגרפי של טהא חוסיין, הימים.⁴¹ לפי מירה צורף, בהשוואה ליצירה גברית קאנונית זו, אחת האוטוביוגרפיות המוכרות ביותר בספרות הערבית המודרנית, העניק אל-קאסם משנה תוקף לספרה של טוקאן. שתי ההקדמות האלו נועדו לרכך את המפגש האינטימי כל כך של הקורא עם סיפור חיים אישי-נשי ולתת לגיטימציה ליצירה דרך הכרה והערכה גבריות. הקדמתה של טוקאן עצמה ליצירה באה רק לאחר ההקדמה הגברית,⁴² רוצה לומר, ההקדמה הגברית היא המעניקה ליצירה את הלגיטימציה לצאת לאור ולטוקאן – את הזכות לדבר.⁴³

שקיעתה של האימפריה העוסמאנית סימנה את תחילתו של עידן חדש בעולם הערבי, עידן של מגמות לאומיות ומאוויים לאומיים. השינוי לא פסח גם על החברה הפלסטינית, העירונית והכפרית, ובא לידי ביטוי במהלך שנות העשרים של המאה העשרים. לצד ההתרחשויות הפוליטיות שהיו קשורות למאבק הלאומי הפלסטיני, התחולל שינוי במעמדה של האישה הפלסטינית. טוקאן מספרת באוטוביוגרפיה שלה על נשות שכם, בעיקר על נשות משפחתה, ומראה כיצד הובילו, לכאורה, כל מפלה ותבוסה במאבק הלאומי להצלחה חברתית של הנשים ולעלייה במעמדן.⁴⁴ עם זאת, היא מדגישה שעל פי החוקים התרבותיים המקומיים, מקומן של הנשים בבית ('בית הנשים'), ואילו הגברים אמונים על המרחב הציבורי. טוקאן רואה בביתה 'קנקן חתום', ומדגישה בפני קוראיה את תחושת החנק שלה במרחב הביתי ואת כמיהתה לצאת מדל"ת האמות של בית הנשים.

אפשר לסכם את תחושותיה האמביוולנטיות של טוקאן כלפי החברה הנשית שסבבה אותה בדברים שכתבה מתוך ניתוח רטרוספקטיבי:

- 39 מירה צורף, "דימוי הצברית בזיכרון הלאומי הפלסטיני", ביקורת ופרשנות 34 (תש"ס): 168-169.
 40 טוקאן, רחלה ג'בליה, 5-6. על כך ראו: Tzoreff, "Fadwa Tuqan's Autobiography", 57.
 41 טוקאן, רחלה ג'בליה, 5.
 42 Tzoreff, "Fadwa Tuqan's Autobiography", 57.
 43 על כך ראו גם: Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word*, 161.
 44 Tzoreff, "Fadwa Tuqan's Autobiography", 59-61.

התהום ביני ובין חברת הנשים הלך והתרחב; לא היה להן דבר להעניק לי או לקבל מידי. הייתה זו חברה שלשונה עוקצנית ומרבה להג, שהרי הפטפוט הוא אות לפיגור בחברות שאינן יודעות ספר. היה עליי להבין שהיקום עמד על מכוננו עוד לפני שגילה את עולם הספר היפה והשופע, אך את זאת לא הבנתי באותם ימים. אילו הבנתי אולי הייתה מצטמצמת התהום שהייתה פעורה ביני ובין אותה חברת נשים אומללה.⁴⁵

משורות אלו אפשר להסיק שטוקאן מבינה שהיא חיה בתוך חברה נשית לא משכילה שלא יכלה לקבל את השכלתה ואת כישוריה, ומשום כך נפערה ביניהן תהום שהלכה והעמיקה. בכתיבתה היא מנתחת את הדברים מנקודת מבט בוגרת ומכילה יותר, ותולה את הפער בהשכלה ובנטייה של נשים ללהגנות. היא סבורה שאם הייתה מבינה זאת בזמנו, היה אפשר לגשר על הפער ולמנוע את העמקתו.

חלקה השני של האוטוביוגרפיה, המסע הקשה ביותר, יצא לאור בשנת 1993. חלק זה של האוטוביוגרפיה מתחיל פחות או יותר בנקודת הזמן שבה הסתיים החלק הראשון, לאחר המלחמה ב-1967, והוא שונה במהותו מהחלק הראשון, דרך הררית, דרך קשה. היצירה המוקדמת היא בעלת נימה אישית מאוד, והיא עוסקת בחבלי לידתה הנפשיים של המשוררת ובהיותה אישה במרחב הפלסטיני, ואילו נימתה של היצירה המאוחרת יותר לאומית בעיקרה, והיא מדגישה פחות את הפן האישי הנפשי ויותר את הפן ההיסטורי הלאומי. אפשר לומר שהזרקור ביצירה המאוחרת מופנה לעבר האירועים הלאומיים והפוליטיים שהתחוללו במרחב הפלסטיני משנת 1967 ועד ראשית שנות התשעים של המאה העשרים, עם כינוסה של ועידת מדריד. בחלק האחרון של האוטוביוגרפיה טוקאן היא כבר אישה מבוגרת, ולרוב היא ממענת את כתיבתה לקולקטיב, לכלל. אולי משום כך מתאפיין המסע הקשה ביותר בשימוש מועט באמצעים ספרותיים, בהשוואה לחלקה הראשון של האוטוביוגרפיה.

כאמור, שזירה של הזהות הפרטית ושל ההיסטוריה האישית בהיסטוריה הלאומית ובוהות הקולקטיבית היא מגמה רווחת בכתיבה האוטוביוגרפית הנשית הערבית. הכותבת מספרת כביכול סיפור אישי, אבל היא מעגנת את סיפורה בהיסטוריה של המרחב שהיא חיה ופועלת בו, ובדרך זו היא נמנעת מניתוח צורם של המחיצות שבין הספרה הביתית לספרה הלאומית. ביצירותיה האוטוביוגרפיות של פדוא טוקאן אירועים נפשיים אישיים מבטאים חיפוש אחר זהות ורצון להשתייך לקהילה, והם המסד שעליו נבנה הנושא הלאומי. במילים אחרות, העיסוק בתחומים הציבורי והפוליטי מבטא ניסיון של הכותבת לטפל בצרכים אישיים-נפשיים שמקורם

בסוגיות של זהות. אישיותה המיוסרת של טוקאן מצאה בשדה הפוליטי מענה לצורך בהשתייכות, והכתיבה הספרותית הייתה עבורה אמצעי להשתחרר מכבלי הנפש ולהצטרף למסגרת חברתית.⁴⁶ יתרה מזו, טוקאן בחרה שלא להינשא ושלא להביא ילדים לעולם, בחירה שעמדה בסתירה למסורת ולקודים החברתיים והתרבותיים שעל פיהם התחנכה. בריאיון עמה שהופיע בעיתון הארץ סיפרה שלאחר שראתה את אמה מקדישה את כולה כבר בגיל צעיר ביותר לגידול הילדים ולטיפול במשפחה, בלי שנוותר לה זמן להגשים את עצמה, היא ראתה באימהות הקרובה שלא הייתה מוכנה לה.⁴⁷ מובן שדברים בנוסח זה יכולים להיאמר רק מפיה של אישה בעלת מודעות מגדרית-פמיניסטית. על אמה מספרת טוקאן:

עשר פעמים הרתה אמי, חמישה בנים הביאה לאוויר העולם וחמש בנות, אך מעולם לא ניסתה להפיל את ולדה, עד שהגיע תורי. זה מה ששמעתי אותה מספרת עוד בהיותי ילדה. עייפה ורצוצה הייתה מן ההריונות ומן הלידות ומן ההנקות, כי מדי שנתיים או שנתיים וחצי הייתה מעניקה חיים ליילוד חדש. ביום נישואיה הייתה בת אחת עשרה שנים, וביום שילדה את בנה הבכור עוד לא מלאו לה חמש עשרה. האדמה הזאת, הנדיבה כאדמת פלסטין, הוסיפה להעניק לאבי כסדר את תנובתה בבנים ובבנות.⁴⁸

טוקאן מתארת את חייה הקשים של אמה ובוחרת שלא להיכנע לתכתיבי החברה כאמה לפניה. מניתוח שורות אלו עולה שהיא מחפשת דרך חלופית להגשמת ה'אני' שלה ומוצאת אותה במרחב הלאומי.

עם התבגרותה נעשת טוקאן מודעת יותר ויותר לחשיבותו של הפן החברתי, והיא מדגישה את רצונה לתרום לחברה ולהיות חלק ממנה. ביצירתה היא מספרת כיצד ראתה את עצמה חלק מן החברה הכללית, וכיצד הבינה שהחברה היא המעניקה לפרט מסגרת של שייכות:

הייתי מודעת לעצמי, ומודעת גם לכך שאין העצמיות מגיעה לשלמות אלא בתוך החברה. החברה הייתה קיימת מעבר לקירות המקיפים אותי, וכיני ובינה מפרידות מאות שנים של ישיבת הנשים בבית.⁴⁹

46 אל-תמימי, אל-סירה אל-ד'אתייה פי אל-אדב אל-ערבי אל-מעאסר, 172.

47 יוסף אלגאזי, "ידעתי שיבוא יום ואתנגד בגלוי", הארץ, 16 ביולי 1993, 5.

48 טוקאן, דרך הררית, 6-7.

49 שם, 99.

הבית הוא מוטיב בולט ביצירתה של טוקאן. מעבר להיותו חלל גיאוגרפי המבטא כלא פיזי ממש, הבית הוא גם מטפורה לשליטה הגברית הפטריארכלית:

הבית העתיק והגדול הוא מבתי שכם העתיקה המעלים בזכרון את ההרמוניות, ארמונות הנשים הכלואות [...] בבית הזה בין כתליו הגבוהים המסתירים את העולם החיצוני כולו מעיני הנשים הקבורות בו בעורן בחיים, נשחקו ילדותי ונעוריי וחלק לא מבוטל מעלומיי.⁵⁰

משפחתה של טוקאן היא הכלא שממנו היא חפצה כל כך להשתחרר, והעובדה שהייתה כלואה במשך מרבית שנות התבגרותה בבית שמבין כתליו השתוקקה לצאת, תרמה לרצונה העז להיות ליצור חברתי ולחלק מקולקטיב. על פי עדותה, מעולם לא חשה תחושת שייכות אמיתית בקרב בני משפחתה. היא החלה לחוש זאת רק בבית הספר, אולם גם אותו נבצר עליה לעזוב בהוראת אביה ואחיה – הם חששו לכבוד המשפחה לאחר שנער צעיר נתן לטוקאן הנערה פרח והביע בכך את אהבתו כלפיה:

השופט גזר את גזר הדין: מעצר בית עד יום מותי. הוא גם איים להרוג אותי אם אעבור את סף הבית [...] ישבתי בתחום הגיאוגרפי שתחם לי יוסף, המומה וממוטטת, ובקושי האמנתי למה שקרה.⁵¹

אף שגדלה בחלל ריק, לכאורה, היא נחשפה חשיפה כלשהי לסוגיות חברתיות ופוליטיות, שכן בני משפחתה (בהקשר זה היא מספרת בעיקר על אביה ועל אחיה, המשורר אברהם טוקאן) היו פעילים בתחומים אלו. שני אירועים מרכזיים שהתרחשו בשנת 1948 השפיעו על פריצתה של טוקאן אל המרחב הציבורי: האחד, אישי – מותו של אביה, ובעקבותיו התערערות השליטה הפטריארכלית בבית; והשני, חברתי ופוליטי – הסרת הרעלה של אמה ושל נשים פלסטיניות אחרות:

במחצית הראשונה של שנות החמישים יצאתי מן הקנקן החתום של בית הנשים. עם קריסת התקרה הפלסטינית בשנת 1948 נפלה בשכם גם הרעלה מעל פניה של האישה, אשר נאבקה ארוכות כדי להשתחרר מן המעיל המסורתי ומן הצעיף השחור והעבה.⁵²

50 שם, 27.

51 שם, 40.

52 שם, 102.

שני האירועים הללו חוללו שינויים דרמטיים בתפיסתה של טוקאן את החיים ואת האנשים סביבה. לדוגמה, דמות האם הפכה בעיניה לחיובית יותר. שלב זה בחייה, שבו הותרו חרצובות לשונה, היה נקודת מפנה: היא החלה בפעילות ציבורית, השתתפה במפגשים חברתיים וספרותיים שאורגנו בידי אגודות לאומיות ויצאה לערים ולכפרים כדי להפיץ את שירתה. השינוי המהותי שעברה מעיד עד כמה ההשתחררות מן השליטה הפטריארכלית הייתה הרת גורל בעבורה: משנעשתה אישיות ציבורית-פוליטית, התחולל בה שינוי זהות ניכר, שכמו הפך אותה לאדם אחר. טוקאן עצמה מספרת שהשינוי הזה היה עצום כל כך, עד שהיא חשה כאדם שאינו מוכר לה: 'אני מרגישה שאני דמות שונה, שאין לה זיקה לזו הקודמת וכמעט שאינה מכירה אותה מלבד בזכרון'.⁵³

בחלקה הראשון של היצירה האוטוביוגרפית תהליך הפיכתה של טוקאן מדמות פרטית למשוררת לאומית שזור בתיאורי המאבק הלאומי והשפעותיו – אט-אט היא הופכת מאישה כלואה לסמל לאומי פלסטיני. היא משתתפת במאבק הלאומי באמצעות כתיבתה, והקוראים עדים לתהליך היחלצותה – הגופנית והנפשית כאחת – מבין כותלי הבית ומגבולות המרחב הצר שבנתה סביבה משפחתה. בעזרת המאבק הלאומי מצליחה האישה להשיג מידה מסוימת של חירות, ובמקרה של טוקאן, היא זוכה בחירות מחשבתית, ההופכת מאוחר יותר גם לחירות פיזית.

בחלקה השני של היצירה, המסע הקשה ביותר, כבר הושלמה המטמורפוזה שעברה המשוררת: בטקסט שולטת הנימה הפוליטית, והוא מתמקד רובו ככולו בסוגיות לאומיות. כמעט שאין בו תיאור של תהליכים נפשיים שהמחברת חווה, וגם לא תיאור של ביתה הפרטי. הבית שהיה בעבורה כלא חונק הוא עכשיו בית לאומי. אפילו השירים שהיא מצטטת מוצגים בהקשר לאומי. גם מרבית הדמויות המופיעות ביצירה זו הן דמויות ידועות הפעילות במישור הלאומי הפלסטיני. האישי היה לכליל. טוקאן מתעדת בכובד ראש את פעולותיה במישור הלאומי, ודמותה הפרטית נעדרת כמעט כליל מן האוטוביוגרפיה שלה:

השירה היא עדיין התגובה הספרותית המהירה ביותר על האירועים והאתגרים, וזאת משום שמטבעה היא שפת ההתרשמות ולהט הרגש. וכך, מכאן ואילך, התחלתי להתמזג במהירות בציבור, במפגשי השירה שלי עמם, מפגשים שהארגונים הלאומיים קיימו בחשאי בערים שונות באדמה הכבושה.⁵⁴

53 שם, 105.

54 טוקאן, אל-רחלה אל-אסעב, 37 (התרגום שלי).

מעבר זה מן הפרטי לציבורי בכתיבתה האוטוביוגרפית של טוקאן איננו מפתיע, הוא תוצר של תהליך הדרגתי שהחל בשנת 1948. תחושת העוול שליוותה אותה בצעירותה עיצבה את תודעתה החברתית והפוליטית של טוקאן, אך גם לזמן היה תפקיד חשוב בתהליך זה – לאחר 1967 טוקאן איננה עוד אישה צעירה המבקשת לבסס את מעמדה בשדה הספרות ולגבש את אישיותה הייחודית, היא כבר אישה מגובשת שקנתה לעצמה מעמד ספרותי וחברתי נכבד בקהילתה.

היפאא ביטאר – אוטוביוגרפיה במסווה של רומן

ברומן אוטוביוגרפי, או בעל מרכיבים אוטוביוגרפיים, יכול הקורא למצוא קווי דמיון בין חיי המחבר להתרחשויות שחווה הדמות ביצירה. ואולם, שלא כמו באוטוביוגרפיה, החושפת חיים שלמים, הרומן האוטוביוגרפי עשוי לחשוף פרטים חלקיים בלבד, או להתמקד בשלבים מסוימים בחיי המחבר. ברומן האוטוביוגרפי יש למהלך חייו של המחבר השפעה ניכרת על הכתיבה ועל התכנים של היצירה, ולפיכך יבואו בו לידי ביטוי גורמים תרבותיים, פוליטיים וחברתיים. שזירת סממנים אוטוביוגרפיים ביצירה, או כתיבה אוטוביוגרפית במסווה של רומן או של סוגה אחרת, עשויות להקל על המחברת את תהליך החשיפה ולהציג בדרך מהימנה יותר את המתח בין המרחב הציבורי למרחב הפרטי הנשי.

יצירתה של ביטאר כתובה בגוף ראשון, והיא מוגדרת רומן, אולם כבר הכותרת שלה מרמזת לסממניה האוטוביוגרפיים: המילה יומיאת (יומן) היא אחד המונחים הרווחים בספרות הערבית לציון אוטוביוגרפיה.⁵⁵ בשורותיה הראשונות, בפרק הנקרא 'קופסת השנים', מכניסה המספרת את הקורא לתוך חיה ומחשבותיה:

אני יכולה להפריד את עצמי מן האישה ההיא, האישה שהייתי [...] אספתי את כל האירועים הללו או את התנאים או את השנים בקופסה גדולה וסגרתיה אותה היטב. מעת לעת אני פותחת את מכסה הקופסה ומסתכלת על ערמת השנים הנאספות בקופסה. אני מחייכת חיוך שיש בו במידה רבה לעג. לא. חיוכי אינו רק חיוך לועג, אלא הוא חיוך הנובע מגילוי האמת, אף אם התגלתה באיחור. האמת העירומה, הפוגעת, המכוערת, אבל גילויה של אותה האמת הוא כשלעצמו המטרה הנעלה

55 דיון על אודות המינוח הערכי לסוגה האוטוביוגרפית ראו: Thomas Philip, "The Autobiography in Modern Arab Literature and Culture", *Poetics Today* 14, no. 3 (1993): 573.

ביותר שאדם יכול לשאוף אליה. מחוץ לגבולות האמת, אנו חיים חיי תעתועים, מרומים.⁵⁶

כמו פדוא טוקאן שפתחה באופן חלקי את 'תיבת חייה', היפאא ביטאר חושפת את הקורא ל'קופסת השנים' שלה דרך דמותה של המספרת. שתי היוצרות מגדירות כבר בפתח הדברים מטרה נעלה שלשמה הן כותבות: טוקאן קושרת את סיפור חייה הפרטי עם הסיפור הלאומי ומדברת על מאבק ציבורי ואישי; ביטאר כמעט שאינה עוסקת בסוגיות לאומיות ביצירתה זו, אלא בעיקר מותחת ביקורת על הגבר הערבי ועל הממסד הדתי הנוצרי, ומדברת על חשיפת האמת. בשני המקרים הסיפור איננו סיפורן הפרטי של הכותבות בלבד, אלא סיפור שיש בו מאבק, לאומי או חברתי, והוא המעניק להן את הלגיטימציה לחשוף ולהיחשף. כמו טוקאן לפניה, גם ביטאר פורצת את גבולות המרחב הנשי המסורתי, אך לא כדי להפוך לדמות לאומית, אלא כדי להניף דגל חברתי. גם ביצירתה של ביטאר המספרת מחלקת את חייה לשניים – חיי 'האישה שהייתי' וחיי האישה המספרת. וכמו אצל טוקאן, גם בדבריה אפשר להבחין בנימה של התנצלות הנלווית לחשיפה האישית. טוקאן העידה שיש דברים שהשתיקה יפה להם, ולכן נמנעה מן הגילוי המלא של סיפור חייה. הגיבורה ביצירתה של ביטאר אף היא אומרת:

חשבתי רבות על התועלת במה שאכתוב, ואיני יודעת בדיוק לאן יוביל אותי העט שלי. כל שאני יודעת הוא שיש צדדים רבים בחיינו שעלינו לחשוף ולהסביר בדקדקנות, כיוון שיש בהם דברים מכוערים, מבהילים, מפחידים, לא אנושיים.⁵⁷

הקולמוס מוביל אפוא את ביטאר. היא חושפת את הכיעור החברתי, את פְּרוֹתִיהּ הבאזשים של התרבות הערבית, ובכך ממצבת את עצמה כלוחמת צדק. טוקאן היא לוחמת לאומית, ואילו ביטאר היא לוחמת למען זכויות האדם, ובעיקר למען זכויותיה של האישה הערבייה.

ביצירתה של ביטאר יש מעט מאוד דיאלוגים, והיא רובה ככולה חיבור אישי אסוציאטיבי. המספרת היא הדמות הראשית וסביבה נעה העלילה. סיפור חייה של דמות זו הוא הציר המרכזי של ההתרחשויות ושל נקודות המפגש עם דמויות נוספות. כמו טוקאן לפניה, גם ביטאר אינה עושה ביצירתה שימוש רב באלמנטים פואטיים. הסיפור מובא בלשון פשוטה בגוף ראשון והתיאורים ריאליסטיים. מוטיב מרכזי ברומן

56 ביטאר, יומיאת מטלקה, 7 (התרגום לעברית של הקטעים מתוך היצירה הזאת הוא שלי).

57 שם, שם.

הוא פתיחתה של 'קופסת השנים' – מטפורה לזיכרונותיה של המספרת – ובתחילת כל פרק היא שולפת ממנה תמונה מסוימת מחייה. בתיאור תמונות חיים אלו היא נעזרת בטכניקה של הֶבְזֵק לְעֵבֶר (flashback): כל פרק עוסק בנקודת זמן מסוימת ובמצב מסוים שהמספרת נמצאה בהם במהלך תהליך הגירושים הארוך מבעלה, הגבר שהגדיר אותה במהלך המשפט אישה כושלת שאינה מבשלת, אישה שאינה מכבדת את חבריו ואת בני משפחתו ואישה ש'אי אפשר לשאת את עצביה'.⁵⁸ ברומן היא מתארת את הוויכוחים הרבים שנתגלעו בינה לבין בעלה לאחר הנישואים וגברו לאחר לידת בתם. ויכוחים אלו הביאו אותה לעזוב את ביתם המשותף לימים אחדים, והם הלכו והתארכו, עד שהפירוד הזמני הפך לגירושים סופיים.

כבר בתחילת הרומן המספרת מגדירה את עצמה 'דון קיחוטה ממין נקבה', מי שאינה מסוגלת לקבל מרות, וכינוי זה חוזר ומופיע כמה פעמים ביצירה. בכך ביטאר יוצרת זיקה ישירה בין המספרת לחייה האישיים של הכותבת. את האצבע המאשימה ביצירת המערבולת שאליה נסחפו חייה מפנה ביטאר באמצעות דמותה של המספרת ובלי היסוס אל החברה הפטריארכלית שעיצבה את אופיו של בעלה – 'אדם קשה שירש את אופיו מאביו ומסבו'.⁵⁹ הגבר הפטריארכלי גדל בחברה המכשירה אותו לתפקיד ראש המשפחה ועל פיו יישק דבר. האב והסב מייצגים את המנהגים ואת המסורת המקבעים את מעמדו הרם של הגבר וגורמים לו לכבול את האישה ולמנוע ממנה לשלוט בחייה. בהמשך היצירה נעשית הביקורת החברתית נוקבת יותר, והמספרת מודה בגילוי לב שבזמן הארוך שבו הייתה פרודה מבעלה ניהלה קשר עם גבר אחר. היא נאלצה לשלם על כך בנידוי חברתי שפגע בה ובהוריה, ואילו בעלה, לעומתה, לא נתבע לחיות לבדו או להימנע מקשרים עם נשים אחרות.

דבריה על מנגנון ההפחדה הכובל נשים לחיי נישואין אומללים, המספרת מצהירה: 'אני איני פוחדת עוד, השתחררתי מן הפחד'.⁶⁰ עם זאת, השחרור מן הפחד אינו חוסך ממנה תחושות של תלישות ושל ניכור, והיא מביעה אותן בכנות רבה. גם כאן בולטת הזיקה בין התהליכים שעברה ביטאר לאחר גירושיה במציאות לבין התיאור הספרותי:

תחושות של זרות קשה הציפו אותי. לא הכרתי את עצמי כלל, ושאלתי באמת ובתמים: מי אני? האם בכלל התחתנתי? מה אני רוצה מהחיים? איך נכנסתי למערבולת המוזרה הזאת? [...] ולא הרגשתי את רגליי נוגעות באדמה, ריחפתי שניים-שלושה מטרים מעל האדמה, לא התקרבתי לשמים ולא ירדתי לאדמה.⁶¹

58 שם, 33.

59 שם, 36.

60 שם, 58.

61 שם, 62-63.

מעניין להשוות את דבריה של ביטאר לסוף היצירה הייתי סייחה, נעשיתי עכברה, מאת הסופרת הלבנונית לילא בעלבכי (1936-). יצירה זו עוסקת באישה העוזבת את בעלה וחוזה תחושת שחרור לאחר שנים של כבילות. במהלך חיי הנישואין שלה היא חשה תלישות וניכור כלפי בעלה וכלפי חייה עמו ומדמה את עצמה לעכברה בכלוב.⁶² ביטאר מיטיבה לתאר את מצבה הנפשי והגופני של האישה החיה בנפרד מבעלה, תלויה בין שמים לארץ ומצפה לשחרור הגואל. היא עצמה חייתה שבע שנים בנפרד מבעלה, והיא שמה בפי המספרת תיאורים של תחושת זרות, תיאורים של אישה תלושה שאינה מסוגלת להיאחז בשום דבר ממשי. בפרק השני של היצירה, המשולש, היא מתארת את שגרת חייה לאחר עזיבתה את בית בעלה, ואת עבודתה כרופאת עיניים במרפאה. תיאור זה הוא עדות נוספת לקשר האמיץ בין היצירה לבין חייה של המחברת. מוטיב נוסף שביטאר משתמשת בו הוא ההתבוננות במראה. בתחילה המספרת מצליחה לראות בהשתקפותה במראה את דמות האישה החדשה שהשתחררה מכבלי כלאה: 'עמדתי מול הראי והתבוננתי בעצמי החדשה'.⁶³ בהמשך באה ההתפכחות ובעומדה מול הראי היא חשה זרות כלפי עצמה. היא מבינה שהפכה מאישה מכובדת, שהביאה כבוד למשפחתה ונהגה על פי הקודים החברתיים והתרבותיים של סביבתה, לדמות בזויה ולמקור אכזבה להוריה:

התבוננתי בראי וראיתי את הדמות שלי עצמי, את עיניי, פי, שערי, זוהי השתקפותי שלי, אך אינני דומה לזו שהייתי [...] הפכתי מאישה מפויסת עם החברה, אישה שהוריה שבעי רצון ממנה, למורדת מנודה.⁶⁴

ביטאר אינה חוסכת את שוט ביקורתה גם ממוסד המשפחה. המספרת ביצירה מותחת ביקורת על משפחתה, ובעיקר על הוריה, ומאשימה אותם שנהגו בצביעות בחינוך ילדיהם:

היה קשה מאוד לאבי להיות אב לאישה בעלת ניסיון [...] לא ידעתי שכאשר בני המשפחה מתנכים את הילדים לאורם של עקרונות מסוימים, הם רוצים שדבריהם יישארו אך ורק דברים בעלמא [...]

62 לילא בעלבכי, כנת מהרה סרת פארה, ספינת חנאן אלא אל-קמר (בירות: דאר אל-אדאב, 1964), 151-168. היצירה תורגמה לעברית. ראו: לילא בעלבכי, 'הייתי סייחה, נעשיתי עכברה', תרגום: חנה עמית-כוכבי, בתוך מעבר לאופק הקרוב, עורך: עמי אלעד-בוסקילה (ירושלים: כתר, בדאיות, 1989), 189-193.

63 ביטאר, יומיאת מטלקה, 39.

64 שם, 80.

התחלתי להעלות בזיכרוני רבים מן האירועים הרחוקים והקרובים, והסקתי מהם עד כמה שטחיים הם ערכינו ומחשבותינו.⁶⁵

פדוא טוקאן מתארת מערכת יחסים טעונה עם אב שמותו שחרר אותה מכבליה הנפשיים. גם ביטאר ביצירתה מפנה אצבע מאשימה כלפי דמות האב. המספרת מותחת ביקורת על אביה, ראש המשפחה, שבעטיו היא חיה, לטענתה, בשקר: למראית עין הוא חונך אותה לאורם של עקרונות ליברליים, אולם עקרונות אלו לא עמדו במבחן המציאות של גירושה משום שסתרו את תכתיבי החברה שסביבה, וסופם שהעטו קלון עליה ועל משפחתה. ביטאר מתארת בכאב לב גדול את מצבה העגום של האישה הגרושה בחברה הפטריארכלית ואת היחס כלפיה. מתיאור זה עולה ביקורת חריפה על הצביעות שביחסה של החברה הערבית לאישה בכלל, ולאישה הגרושה בפרט, ועל תיוגה כאדם שלילי, תיוג המונע ממנה לצמוח ולכנות לעצמה חיים חדשים וטובים. לפי ביטאר, אישה לאחר גירושה היא טרף קל לגברים, והם עטים עליה במטרה ליהנות מניסיונה המיני. בודדה, פגועה וכאובה, עליה לשרוד בחברה דורסנית, משפילה ומבוזה, הרואה בה אובייקט מיני ותו לא. האישה הגרושה צמאה לאהבה אמיתית וכנה, ולכן היא מתמסרת לגבר ערמומי המנצל אותה, ובסופו של דבר, 'משליך אותה מהנקודה הגבוהה ביותר שיגיעו אליה'.⁶⁶ קול הזעקה המרה שביטאר משמיעה מכוון נגד הגבר באשר הוא. הגבר מייצג את הכוח המדכא הכובל את האישה, ואף מנצל אותה בחולשתה ופוגע בה עד כדי רמיסתה המוחלטת.

למרות כל אלו, ביטאר בוחרת לחתום את יצירתה בנימה אופטימית. חרף הקשיים והסבל הרב שמעמדה – מעמד של אישה גרושה בחברה שמרנית – מסב לה, המספרת משקמת את חייה. את נחמתה היא מוצאת בבתה הקטנה, המעניקה לחיים האלה פרשנות חדשה. הילדה, שתהפוך עד מהרה לאישה, מסמלת עתיד טוב יותר בעבור האם ובעבור הנשים בכלל. בפרק הנושא את הכותרת 'אם' ביטאר מדברת על הבת ועל התקווה שמביאים עמם הילדים בהיותם דור העתיד. המספרת מתבוננת בבתה באהבה עצומה וקובעת ש'על הילדים לדחוף אותנו לניצחון על כל המכשולים, הצער והתסכול. הילדים צריכים לגבור על הבלתי אפשרי'.⁶⁷

65 שם, 82.

66 שם, 87.

67 שם, 93. מעניין שוב להשוות זאת לסיפור של לילא בעלבכ, הייתי סייחה, נעשיתי עכברה. הקונפליקט הגדול בחייה של הגיבורה וויתורה על הריקוד נכפה עליה בעקבות לידת בתה. אולם כשהגיבורה בוחרת לעזוב את בית בעלה היא לוקחת אתה את בתה, ובכך היא מבקשת ליצור בעבורה עתיד טוב יותר.

ברומן האוטוביוגרפי שלה ביטאר מציבה מודל של אישה אחרת, אישה שאינה חוששת להתמודד עם החברה הפטריארכלית ועם תכתיביה, יוצאת נגדה בגלוי ומטיחה בה ביקורת קשה וחריפה. למרות הקשיים הרבים והסבל הרב שהיו מנת חלקה לאחר שהפרה את הנורמות המקובלות בחברה שלה, היא מסיימת את סיפורה בתקווה לעתיד טוב יותר, עתיד שבו תדע האישה לבנות לעצמה חיים משלה, ובכך תבטיח את תיקונו של העוול החברתי.

סיכום

היצירה האוטוביוגרפית, בהיותה סוגה שבאמצעותה אפשר לדון בסוגיות לאומיות, פילוסופיות וקיומיות, משמשת לא מעט יוצרות ברחבי העולם הערבי. בעזרתה הן מביעות את עמדותיהן ומתארות תהליכים של עיצוב זהות שחוו בהיותן נשים בחברה מסורתית הנשלטת בידי גברים. אפשר לומר שהיצירה האוטוביוגרפית הנשית במרחב הערבי היא כלי בידי נשים כותבות לפריצת מחסום השוליות ולהצבת הנשים וסדר היום שלהן במרכזו של סדר היום החברתי. חשיפה אישית בחברה סגורה ושמרנית היא מעשה מורכב ומאתגר, ולכן יוצרות לא מעטות, כמו פדוא טוקאן, קושרות את זהותן הפרטית בזהות הקולקטיבית ובסוגיות חברתיות, תרבותיות ופוליטיות, שהן חלק מהשיח הציבורי. שזירת הזהויות זו בזו נעשית, בין השאר, בעזרת מרכיבים פואטיים וסגנוניים, כגון עירוב גופים ונטיעת סמלים לאומיים בטקסט. סמלים אלו מעידים על דבקות במאבק הלאומי ועל תרומתה של האישה לייסוד המולדת. העובדה שלעתים היצירה אינה מוגדרת במפורש אוטוביוגרפיה, כמו ספרה של ביטאר, היא מרכיב נוסף התורם להדגשת הזיקה בין זהויותיה השונות של האישה, ובין המרחב הפרטי למרחבים הציבורי והחברתי. גם שזירת סממנים אוטוביוגרפיים ביצירה, או כתיבה אוטוביוגרפית במסווה של רומן או של סוגה אחרת, עשויות להקל על המחברת את תהליך החשיפה ולהציג בצורה מהימנה יותר את המתח בין המרחב הציבורי למרחב הפרטי הנשי.

פדוא טוקאן, שכתבה את האוטוביוגרפיה שלה בשלהי שנות השבעים של המאה העשרים, והיפאא ביטאר, שכתבה את יצירתה האוטוביוגרפית בראשית שנות התשעים של מאה זו, מבטאות שני קולות של נשים הלוחמות למען האמת שלהן. פדוא טוקאן רואה בשחרור הנשי חלק בלתי נפרד מן השחרור הלאומי ומבנייתה של אומה מתוקנת, ולפיכך היא מדגישה ביצירותיה את הממד הלאומי וקושרת בין המאבק הנשי האישי למאבק הלאומי. היפאא ביטאר יוצאת נגד הדיכוי הנשי באמצעות חשיפה בוטה של תחושותיה הקשות והכמוסות ביותר של אישה הנמצאת בעיצומו של הליך גירושין. את חומרי היצירה שלה היא שואבת מסיפורה האישי, והיא מצליחה לשתף בו את קהל קוראיה בעזרת הגדרת יצירתה כרומן. פדוא טוקאן נחשבת לאחת המשוררות והיוצרות הפלסטיניות הגדולות ביותר והחשובות ביותר, סמל לאישה הפלסטינית

שרון שטרית־ששון

ולמאבקה לשחרור לאומי. היפאא ביטאר היא אחת הסופרות הבולטות בספרות הערבית המודרנית בימינו, וביצירותיה היא מרבה לעסוק במעמד האישה ובדיכוייה. כל אחת מהיוצרות בחרה לחשוף ולהיחשף בדרכה שלה; כל אחת מהן בחרה לקדם בדרכה שלה את סדר היום הנשי במרחב הערבי, ובכך כל אחת מהן מבטאת דפוס אחר של כתיבה אוטוביוגרפית ומציגה טכניקה המסייעת לה להתמודד עם תכתיבי החברה הפטריארכלית.

'פינוי-פיצוי', הכפר א-סמרה, 1948-1951: סוגיה ביחסי מדינת ישראל והקהילה הבהאית

שי רוזן

הקדמה

מערכת היחסים בין מדינת ישראל לקהילה הבהאית המקומית ול'מרכז הבהאי העולמי' (Baha'i World Centre), מרכז ההנהגה העולמי של הדת הבהאית שמרכזו בחיפה היא פרשה מרתקת של יחסי השלטון עם קהילה דתית קטנה הנתונה לחסותו. בין היתר, מערכת יחסים זו באה לידי ביטוי בשאלת הבעלות על כמה שטחי קרקע בעלי חשיבות אסטרטגית והתיישבותית.

במאמר זה נסקור את התהליכים ואת האמצעים שמדינת ישראל נקטה כדי להעביר לבעלותה את הקרקעות שהיו בבעלות חברי הקהילה הבהאית בכפר א-סמרה שבעמק הירדן לאחר מלחמת העצמאות.

הבהאים בארץ ישראל 1868-1957

שורשיה של הדת הבהאית נעוצים בפלגים הקיצוניים של האסלאם השיעי שהתפתחו בעולם הערבי-איראני במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה. בקרב כמה מהפלגים האלה התעוררה ציפייה משיחית לשובו של האמאם הנעלם, ומחשבי הקיצין חזו את שובו מקץ אלף שנים להיעלמותו בליל השמיני ברכיע אל-אוול בשנת 260 להג'רה (ליל המעבר שבין שנת 873 לשנת 874 לסה"נ), ולכן ציפו להתגלותו במהלך שנת 1260 להג'רה (החופפת, פחות או יותר, לשנת 1844 לסה"נ).¹

* המאמר נכתב על בסיס עבודה סמינריונית שכתבתי במסגרת הקורס 'סוגיות במלחמת העצמאות' בהנחייתו של פרופ' יואב גלבר, במסגרת לימודי התואר השני באוניברסיטת חיפה. הנושא הנידון במאמר הוא חלק מעבודת מחקר לתואר שלישי של המחבר בנושא 'הנוכחות הבהאית בארץ ישראל 1819-1968'. העבודה נכתבת בחוג ללימודי ארץ ישראל באוניברסיטת חיפה בהנחיית פרופ' יוסי בן ארצי וד"ר סולי שהאוור. המחבר מבקש להודות לפרופ' יואב גלבר, לפרופ' יוסי בן ארצי ולד"ר סולי שהאוור על הארותיהם והערותיהם.

1 היות שבהיסטוריוגרפיה הבהאית מקובל להשתמש בלוח השנה האזרחי (פרט לתאריכי הולדתם של הבאב ובהא-אללה המצוינים לפי הלוח ההג'רי) השתמשנו בלוח זה גם במאמר זה.

על פי המסורת הבהאית, התגלה אלוהים לסייד עלי-מוחמד (1819-1850 לסה"נ) מהעיר שיראז ב־23 במאי 1844 ובישר לו שהוא 'האחד שהכול מצפים לו' [...].² סייד עלי-מוחמד כינה עצמו בתואר 'באב' (שער) ומיהר לרכז סביבו קבוצה של מאמינים שכינו את עצמם 'באבים', והחלו מטיפים לאמונה חדשה ברחבי איראן. פעולתם של ה'באבים' עוררה עליהם את חמת השלטונות, והם החלו לרדוף אותם. הוצאתו להורג של הבאב ב־19 ביולי 1850, ושל רוב ראשי התנועה הבאבית בשנים 1848-1852, סימנה, לכאורה, את סופה של התנועה. ואולם, מתוך החורבן קמו שני אחים צעירים והמשיכו את דרכו של הבאב. האחים, מירזא חוסיין-עלי נורי, שכינה עצמו בהא-אללה ('זוהר האל', 1817-1892), ומירזא יחיא נורי, שכונה סבאח-י-אזל ('השחר הנצחי', 1831-1912), הצליחו ללכד סביבם את המאמינים ולחדש את פעילות הקהילה הבאבית. בשנת 1853, לאחר עימותים עם השלטונות האיראנים שבמהלכם נאסר בהא-אללה ושוחרר בסיוע המשלחת הדיפלומטית הרוסית שאביו ואחיו שירתו בה, גורש בהא-אללה לתחומי האימפריה העוסמאנית. בהא-אללה השתקע בבגדאד, ובמהרה הצטרפו אליו סבאח-י-אזל ובאבים נוספים. במהלך שהותם בבגדאד היו עימותים בין חסידיו של בהא-אללה לחסידיו של סבאח-י-אזל בשאלת יורשו הראוי של הבאב. בשנת 1863, לאחר שהשלטונות העוסמאניים הורו לבהא-אללה ולסבאח-י-אזל להתייצב באסתנבול, הכריז בהא-אללה לפני תומכיו, שכינו עצמם 'בהאים', על היותו 'מי שנבחר בידי אלוהים', על התנתקותו מהתנועה הבאבית ועל ייסודה של תנועה דתית חדשה. במהלך שהותם של בהא-אללה וסבאח-י-אזל באסתנבול ואחר כך באדריאנופול, הפכו הוויכוחים התאולוגיים בין הבהאים לחסידיו של סבאח-י-אזל, שכינו עצמם 'אזאליים', לעימותים פיזיים, וכדי להשקיט את האווירה, נדרשו השלטונות להתערב. השלטונות העוסמאניים החליטו לנקוט מדיניות של 'הפרד ומשול', ובשנת 1868 הגלו את סבאח-י-אזל וכמה ממאמיניו לפמגוסטה שבקפריסין, ואילו את בהא-אללה וכשבועים מבני משפחתו וחסידיו – לעכו שבארץ ישראל.³

בהוראת השלטונות העוסמאניים התיישבו בהא-אללה וחסידיו ב'קישלה' (קסרקטין) בחלקה המערבי של מצודת העיר עכו ונאסר עליהם ליצור קשר עם תושבי העיר. למרות הוראות הפירמאן של הסולטאן, התפתחו במהלך הזמן קשרים בין שליטי עכו לבהאים, וטיפין-טיפין הוסרו מעליהם ההגבלות השלטוניות. כך, למשל, בשנת

2 Mirza Habibullah Afnan, *The Genesis of the Babi-Bahai Faiths in Shiraz and Fars* (Leiden & Boston: Brill, 2008), 21.

3 על התפתחותה של התנועה הבאבית ועל התנועה הבהאית בראשיתה נכתב רבות. המקור שרוב החוקרים והכותבים הבהאים מסתמכים עליו הוא ספרו של נביל י-עאט'ם: Nabil-i-Azam, *The Dawn-Breakers, Nabil's Narrative of the Early Days of the Bahai Revelation* (Wilmette, Illinois: Bahai Publishing Trust, 1953).

1870 אושר לבהא'אללה לצאת מתחומי המצודה ולהתגורר בתוך העיר, ובשנת 1872 אושר לבהאים לרכוש בשבילו מבנה למגורים בשולי העיר.⁴ בעקבות עלייתו לשלטון של הסולטאן עבדול חמיד השני וקבלת החוקה העוסמאנית בשנת 1876, חוקה שהכירה בשוויון זכויותיהם של נתיני האימפריה,⁵ החלו הבהאים לרכוש שטחי אדמה סביב העיר עכו, במישור חוף, בגליל ובעמק הירדן התיכון.⁶ אחד השטחים הבולטים שרכשו הבהאים בסביבות העיר עכו היה אחוזת בהג'.⁷ האחוזת נרכשה בשנת 1879, ובהא'אללה התגורר בה עד לפטירתו בשנת 1892.

לאחר פטירתו של בהא'אללה טענו שניים מבניו, עבאס (1844-1921) ומוחמד-עלי (1852-1957), שהם זכאים לרשת את בהא'אללה ולהתמנות למנהיג הקהילה הבהאית. אף שרוב הקהילה הבהאית המקומית תמכה במוחמד-עלי וסברה שהוא יורשו הראוי של בהא'אללה, הצליח עבאס, שכינה את עצמו 'עבד אל-בהא', להפוך את עצמו למנהיגה הבלתי מעורער של הקהילה הבהאית העולמית. הצלחתו של עבד אל בהא נבעה בעיקר מאישיותו הכריזמטית, מהצלחתו בהפצת הדת הבהאית בעולם המערבי ובתת-היבשת ההודית ומהכרזתו שמוחמד-עלי ותומכיו הם 'מפירי ברית' (Covenant Breakers), הכרזה שבעקבותיה הם נודו מהקהילה.⁷ לעומתו היה מוחמד-

- 4 הבית נמצא כיום סמוך למגרש החנייה המערבי של עכו העתיקה. במקורו היה הבית שייך לעודה אל-חמאר, וכיום הבית הזה והבית הסמוך לו, שהיה שייך לאליאס עבוד, הם מתחם מקודש לבהאים ומוכר בשם 'בית עבוד'.
- 5 כך, למשל, סעיף 8 בחוקה קבע ש'כל נתיני האימפריה, ללא יוצא מן הכלל, נקראים עת'מאנים, תהא דתם אשר תהא', וסעיף 17 הוסיף ש'כל העת'מאנים שווים בפני החוק. לכולם מוקנות אותן זכויות ואותן חובות כלפי המדינה, ללא פגיעה בזכויותיהם בשל דתם'. נוסח החוק מתוך: חגי ארליך, מבוא להיסטוריה של המזרח התיכון בעת החדשה, יחידה 5 (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1988), 190.
- 6 על ההתיישבות הבהאית במרחב עכו ובעמק הירדן ראו: שי רוזן, "מעמק עכור לפתח תקווה" – המרחב הבהאי בארץ ישראל, 1868-1921" (עבודת גמר מחקרית, החוג ללימודי ארץ ישראל, אוניברסיטת חיפה, 2011), 43-72, 104-116.
- 7 על פי התפיסה הבהאית, נכרתה ברית בין 'התגלותו של האל' (לנביאים) לקהל המאמינים. ברית זו מתקיימת בשתי רמות: 'הברית הגדולה' מציינת את המשכיות הנבואה, ואילו 'הברית הקטנה' – את יורשו המיידי של הנביא. ההכרזה שאדם או קבוצה הם 'מפירי ברית' מוציאה אותם מכלל המאמינים, ולכן אין לראות בהם פלג של הקהילה או זרם דתי-בהאי. לאורך ההיסטוריה הבהאית היו כמה אישים ותומכיהם שהוכרו 'מפירי ברית' ונודו מקהילה. לתפיסת המחבר, יש לראות ב'מפירי הברית' פלגים בהאים שפרשו מהזרם הבהאי העיקרי. על הברית בין בהא'אללה למאמיניו ראו: Adib Taherzadeh, *The Covenant of Bahá'u'lláh* (Oxford: George Ronald, 1972). על 'הברית ומפירי הברית', למשל, Moojan Momen, "The Covenant and Covenant-breaker", in: <http://bahai-library.com>.

עלי אדם נחבא אל הכלים וחסר כריזמה, והוא לא הצליח לרכוז את תומכיו לגוף אחד שיעמוד כנגד עבד אל-בהא וחסידיו.⁸

בין פעולותיו של עבד אל-בהא לביסוסה של הקהילה הבהאית בארץ ישראל יש לציין את הקמת מבנה הקבר של הבאב על מורדות הכרמל, את העברת המרכז הבהאי העולמי לחיפה, את הקמת הרובע הפרסי בעיר, את רכישת שטחי האדמה הגדולים באזור הכרמל ואת ייסודו של הכפר עדסייה בעמק הירדן – כפר שכל תושביו היו מהגרים בהאים מאיראן. כמו כן, פעל עבד אל-בהא רבות להפצת הדת הבהאית בעולם המערבי וערך שני מסעות גדולים לארצות המערב, בשנת 1911 ובשנים 1912-1913. מסעות אלו הגדילו את מספר המאמינים הבהאים, חיזקו את הקשר בין הקהילות הבהאיות בעולם והביאו להגברת זרם התרומות לקהילה הבהאית בארץ ישראל ולפיתוח המרחבים הבהאיים בחיפה ובעכו. בה בעת החל עבד אל-בהא למכור שטחי אדמה שהיו בבעלותו באום ג'וני לגופים היהודיים שהחלו להתיישב באזור.

עם תום מלחמת העולם הראשונה והחלת הממשל הצבאי הבריטי בארץ ישראל, התחזק הקשר בין עבד אל-בהא לשלטונות הבריטיים – הם ראו בו אדם רב-השפעה בצפון ארץ ישראל וגורם מרכזי בהשפעתן של הקהילות הבהאיות בהודו, באיראן ובארצות הברית על השלטונות בארצות האלה. בעקבות זאת החליטו הבריטים בשנת 1920 להעניק לעבד אל-בהא תואר אצולה ונעזרו בו רבות בנושאים מגוונים עד למותו בשנת 1921.

בצוואתו מינה עבד אל-בהא את נכדו שאוגי אפנדי רבאני (1897-1957) ליורשו ולמנהיג הקהילה הבהאית העולמית. שאוגי התמנה לכהונה הרמה בגיל צעיר והצליח בכוח אישיותו לאחד סביבו את רוב קהל המאמינים הבהאים ולנטרל מוקדי התנגדות מקומיים, ובהם חלק ניכר מבני משפחתו הקרובה, על ידי הכרזה עליהם 'מפירי ברית'. בו בזמן פעל שאוגי אפנדי להפוך את הדת הבהאית לדת עולמית והחל בהקמת המוסדות הבהאים שנועדו להנהיג את הדת הבהאית לאחר מותו ובביסוסם. כחלק ממאמציו החליט שאוגי אפנדי להקים את מרכזו של הדת הבהאית בארץ ישראל ולבנותו בחיפה, והחל בבניית מתחמים מקודשים וארכיון בהאי מפואר במורדות הכרמל.⁹

8 צאצאיו של מוחמד עלי וכמה מתומכיו מתגוררים עד היום (2014) בחיפה ובגליל המערבי. אף על פי שהם רואים בעצמם בהאים, הם אינם נחשבים בהאים בעיני 'המרכז הבהאי העולמי' – לפי תפיסת המרכז, רק צאצאיו של בהא-עלי נחשבים בהאים. ניסיונות שנערכו במהלך השנים כדי לאגדם לישות דתית אחת או למסגרת קהילתית מוכרת נכשלו מסיבות מגוונות, וכיום הם מחולקים לפי משפחות שהקשרים ביניהן רופפים.

9 פעולות אלו כללו רכישת קרקעות, הקמת גן זיכרון לבהאיה חאנום, אחותו של עבד אל-בהא, העברת קבריהם של בני משפחתו של בהא-אללה ועבד אל-בהא מעכו לחיפה, הקמת מבנה העל מעל קבר הבאב וקבר עבד אל-בהא שלידו ('כיפת הזהב' בפי תושבי חיפה), הקמת מבנה 'גנזך הבהאים' ועוד.

לעומת הפיתוח הנמרץ של האתרים הבהאים בחיפה, החליט שאוגי אפנדי שאפשר לוותר על השטחים הבהאים בעמק הירדן, שחלקם היו בבעלות מתנגדיו, והחל במכירת אדמותיו באזור לגופים הציוניים, ובעיקר לקרן הקיימת לישראל. באותה עת נקלעו מתנגדיו של שאוגי אפנדי לקשיים כספיים עקב ניתוקם מזרם התרומות הבהאי, וגם הם החלו למכור את נכסיהם באזור. כך נמכרו שארית האדמות הבהאיות באום ג'וני, חלק מאדמות נוקייב, שטחי אדמה בהאיים בשולי העיירה סמאה ועוד. היישובים הבהאיים היחידים ששמרו על רוב שטחיהם היו הכפר א'סמרה, שבו נדון בהמשך המאמר, והכפר עדסייה, שבעקבות הגדרת גבולות המנדט הבריטי נכלל בתחום עבר הירדן ונותק משאר יישובי הקהילה הבהאית במרחב.¹⁰

הקשר בין הקהילה הבהאית ליישוב היהודי

בחינה של מערכת היחסים בין הקהילה הבהאית ליישוב היהודי בארץ ישראל מראה שמערכת יחסים כזאת כלל לא התקיימה עד תחילת המאה העשרים. הניתוק בין שתי הקהילות נבע בעיקר מהריחוק הגיאוגרפי – הקהילה הבהאית ישבה במרחב עכו ובעמק הירדן, באזורים שלא הייתה בהם נוכחות יהודית בעלת משמעות עד תחילת המאה העשרים; ובחיפה התגוררו הבהאים בחלקה המערבי של העיר, ואילו היישוב היהודי התבסס בחלקה המזרחי.¹¹ גם גודלה של הקהילה הבהאית – כמה מאות מאמינים בלבד,¹² הקשר ההיסטורי שלהם לאסלאם; שפתם; רקעם התרבותי ותחומי העיסוק שלהם, שלא התאימו לצורכי היישוב היהודי, מנעו היווצרות קשרים בין שתי הקהילות.¹³

10 התושבים הבהאים בעדסייה המשיכו להתגורר בכפר עד שנות השישים של המאה העשרים, ועל פי עדותה של בת עדסייה, עזבו את הכפר לאחר מלחמת ששת הימים. ריאיון עם מאי אקטרקוארי, 12 במארס 2013.

11 על ראשית היישוב היהודי בחיפה במאה התשע-עשרה, ראו: אלכס כרמל, תולדות חיפה בימי התורכים (ירושלים: יד בן צבי, תשכ"ז [1969]), 140-149. במפת מודריך בדקר משנת 1910 אפשר לראות את ה"Square of the Persians (הרובע הפרסי, והכוונה למתחם המגורים הבהאי) במערב העיר, ואת ה"New Jewish Colony במזרח העיר.

12 הערכות מדברות על מאתיים עד ארבע מאות מאמינים בהאים לכל היותר. ראו למשל: רוזן, "מעמק עכור", 55.

13 הדבר בולט בהשוואה לקשרים בין היישוב היהודי לקהילות הגרמניות בארץ ישראל. קשרים אלו התפתחו על בסיס רקע תרבותי אירופי משותף ועל השירותים שסיפקו בני הקהילות הגרמניות ליישוב היהודי, ובעיקר להתיישבות 'החדשה' (המושבות החקלאיות והשכונות החדשות ביפו ובירושלים).

הקשר המתועד הראשון בין אנשי הקהילה הבהאית לאנשי היישוב היהודי נוצר בסביבות שנת 1888, כאשר המתיישבים היהודים כמושבה בני יהודה שברמת הגולן התחרו עם אחד המתיישבים הבהאים בנוקייב על רכישת חלק מאדמות הכפר ביד א-שגום.¹⁴ בהיעדר מקורות בנושא, לא ברור אם היה משא ומתן ישיר בין המתיישבים היהודים לאנשי נוקייב. מערכת יחסים עמוקה יותר נרקמה בסביבות שנת 1903, כאשר חיים מרגליות-קלוורסקי, נציג חברת יק"א (החברה היהודית להתיישבות), החל במשא ומתן עם בעלי הקרקע הבהאים של אום ג'וני על רכישת אדמותיהם. המשא ומתן ארך כמה שנים ובמהלכן, עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה, נקנו חלק מהאדמות הבהאיות בכפר, ועליהן התיישבה קבוצת דגניה.¹⁵ היות שהמוסדות היהודיים רכשו רק חלק מאדמות הבהאים באום ג'וני, חיו חברי קבוצת דגניה סמוך לבעל הקרקעות הבהאי שהתגורר במקום. ראשוני דגניה הגדירו בזיכרונותיהם את היחסים בינם לבין בעלי הקרקע הבהאים 'ידידותיים', וכך הם כתבו:

יחסים טובים קיימנו גם עם האפנדי בעל הקרקע. היה זה פרסי מכת הבהאים, אדם אצילי בגיל העמידה, רווק, נזיר ממשקאות חריפים. לאמיתו של דבר לא היו לו הכנסות גדולות מאחוזתו זו שנעבדה בפרימיטיביות ע"י הארסיים. אף הוא גר בחושת-חומר, אך מרווחת יותר. לעתים היה מזמיננו לכוס קפה, ואגב שיחה מגלה ידיעה בהוויות העולם ומספר על עיקרי הדת הבהאית. בוסתן היה לו בבקעה קטנה, שהיה משקה אותו בדרך גרוויטציונית ממי הירדן, ובבוסתן עצי פרי ועצי נוי ופרחים ופינת-רחצה על שפת הירדן. גן-עדן. לפרקים היינו מזדמנים לשם, נהנים מן היופי ומן הפירות שהאפנדי מגיש לנו ביד רחבה.¹⁶

לאחר מלחמת העולם הראשונה מכר בעל האדמות הבהאי את קרקעותיו באום ג'וני לקק"ל (קרן קיימת לישראל), והקשר בין הבהאים בעמק הירדן למתיישבים היהודים שהתיישבו על אדמותיהם נותק.¹⁷

14 המקור מצוטט אצל צבי אילן, הכמיהה להתיישבות יהודית בעבר הירדן (ירושלים: יד בן צבי, תשמ"ה [1985]), 80.

15 על רכישת הקרקע באום ג'וני ראו: רוזן, "מעמק עכור", 108-112.

16 קבוצת דגניה א', דרכה של דגניה – סיפור חמישים שנות הקבוצה (תל אביב: דבר, 1961), 21.

17 היישובים היהודיים שהוקמו על אדמות הבהאים באום ג'וני הם דגניה א', דגניה ב', בית זרע, אפיקים וחלק ממפעל החשמל בנהריים.

הקשר של הבהאים עם מוסדות היישוב היהודיים, ובעיקר עם קק"ל ועם חברת הכשרת היישוב, התחדש במהלך שנות השלושים של המאה העשרים, כאשר החלו המוסדות לרכוש קרקעות נוספות בעמק הירדן. באמצע שנות השלושים נרכשו חלק מאדמות הכפר נוקייב כדי להקים במקום את היישוב קדמת כנרת.¹⁸ ערב מלחמת העולם הראשונה נרכשו חלקות אדמה קטנות נוספות מבעלים בהאים באזור העיירה סמאח ונוצר קשר בין המתיישבים היהודים במסדה ובשער הגולן לתושבים הבהאים בכפר עדסייה, שעל גדתו המזרחית של הירמוך. קשר נוסף נוצר בין מתיישבי עין גב, שהתיישבו על אדמות קדמת כנרת, לבין המשפחות הבהאיות שישבו בכפר נוקייב. מערכת הקשרים בין שתי קבוצות האוכלוסייה היו, כדברי אנשי עין גב: 'תקינים [...] לפי דתם הליברלית-אוניברסאלית הם היו קרובים לנו הרבה יותר, אך מאידך היו נתונים בלחץ הערבים מסביב'.¹⁹ מלבד זאת יש עדויות על ביקורים שערכו תושבי היישובים היהודיים בעמק הירדן בכפרים הבהאים, ובעיקר בעדסייה.²⁰ ולעומת זאת, לא נמצאו עדויות לשיתופי פעולה כלכליים או ביטחוניים בין הקהילה הבהאית בעמק הירדן למתיישבים היהודים באזור או למוסדות יהודיים במרחב, כמו ארגון "ההגנה". לעומת מערכת היחסים הידירותית שהתפתחה בין התושבים הבהאים למתיישבים היהודיים החדשים, במערכת היחסים בין היישוב היהודי לאוכלוסייה הערבית ברחבי ארץ ישראל חלה הסלמה. בהיותו אמון על תפיסת עולם שוחרת שלום ומנהיג של קהילה קטנה שמצאה את עצמה בתווך שבין שני המחנות, בחר שאוגי אפנדי, מנהיג הקהילה הבהאית, לנקוט מדיניות ניטרלית בעימות היהודי-ערבי.

עם זאת, שלא על פי עמדה ניטרלית זו, ראו הבהאים בחג' אמין אל-חוסייני, המופתי הירושלמי, ובתומכיו את האויבים הגדולים של הקהילה הבהאית, וכאשר החליט מוניב שאהיד, בן-דודו של שאוגי אפנדי, להינשא לבת משפחת חוסייני, הכריז עליו שאוגי אפנדי 'מפר ברית' ונידה אותו מהקהילה.²¹ בהסבירו לקהילות הבהאיות בעולם על נידויו של מוניב כתב שאוגי אפנדי:

מוניב שהאיד, נכדם של בהא-אללה ו'מלך המרטירים' [כיניויו של מירזא מוחמד-חוסן, שהוצא להורג באיראן על אמונתו בשנת 1879], התחתן על פי הטקסים המוסלמיים עם בתו של גולה פוליטי [מארץ

- 18 על ניסיון ההתיישבות בקדמת כנרת, ראו: יחיאל אלסר, "מקדמת כנרת לעין גב", קתדרה 79 (מארס 1996): 140-159.
- 19 מנדל נון, מדור 'טור המטיילים', 9 בפברואר 1979, ארכיון קיבוץ עין גב, מכל 2, תיק 33 א'.
- 20 ראיונות בעל-פה של המחבר עם יעל מצנר מקבוצת מסדה וצבי מור מקיבוץ עין-גב.
- 21 על פי האמונה הבהאית מותר למאמין בהאי להינשא למאמיני דתות אחרות בלא צורך בשינוי האמונה הדתית שלו.

ישראל] שהוא אחיינו של המופתי הירושלמי. זהו מעשה בוגדני של חבירה אל האויבים, והוא שווה בערכו להרשעת העולם הבהאי כולו.²²

בשנת 1947, כאשר הודיעה ממשלת בריטניה על כוונתה לסיים את שלטונה בארץ ישראל, החליט ארגון האומות המאוחדות לשלוח את אונסקו"פ (United Nations Special Committee on Palestine, 'הוועדה המיוחדת של האו"ם לענייני ארץ ישראל') לבחון את המצב הפוליטי בארץ ישראל ולהציע דרכים לפתרון הסכסוך היהודי-ערבי. בין האישים שפגשו חברי הוועדה היו יהודים, ערבים, פקידי ממשל בריטים ומנהיגים דתיים, וגם שאוגי אפנדי, מנהיג הקהילה הבהאית, וגם הוא התבקש להציג את עמדתו בשאלת הסכסוך. במכתב לוועדה כתב שאוגי אפנדי:

האמונה הבהאית הינה א-פוליטית ואיננו נוקטים צד בעימות הקשה בנושא עתידה של ארץ הקודש ותושביה ואיננו מביעים דעה או מציעים עצה בנוגע לעתידה הפוליטי של הארץ. מטרתנו היא להשכין שלום עולמי על פני תבל ושאיפתנו לראות את ניצחון הצדק בכל היבט של החברה האנושית, כולל ההיבט הפוליטי. היות שחלק ניכר ממוקירי הדת הם ממוצא יהודי או מוסלמי, איננו מעדיפים צד זה או אחר ואנחנו משתוקקים שישבו את ההדורים ביניהם לטובתם ההדדית ולטובת הארץ הזאת.²³

תכנית החלוקה של האו"ם שהוכרזה ב-29 בנובמבר 1947 פיצלה את הקהילה הבהאית הקטנה בארץ ישראל בין המדינה הערבית (הקהילה הבהאית בעכו) למדינה היהודית (הקהילה הבהאית בחיפה ובעמק הירדן). פיצול כפוי זה של הקהילה הבהאית ועמדתו הניטראלית של שאוגי אפנדי הביאו להמשך המדיניות הבהאית שלא לצדד בצד אחד או בצד אחר בעימות ושלא לסייע לאחד הצדדים. ככל שאפשר ללמוד מהמקורות, לא נעשו ניסיונות מצד אחד מהצדדים לרתום לעזרתו את הקהילה הבהאית הקטנה במספר חבריה וחסרת ההשפעה הרתית, הפוליטית והכלכלית.

משום שהיו נתונים בתווך בין שני הצדדים הלוחמים, החלו חלק מהמשפחות הבהאיות, בעיקר מקרב 'מפירי הברית', לעזוב את ארץ ישראל בדצמבר 1947, ורוכן ברחו ללבנון. בין המשפחות שברחו אפשר לציין את משפחות איראני, ג'ראח, שאהיד

22 מכתב משאוגי אפנדי, 7 בנובמבר 1944, לקהילה הבהאית העולמית. פורסם ב: *Bahai News*, 172, December 1944 (התרגום שלי, ש"ר).

23 מכתב משאוגי אפנדי לוועדת אונסקו"פ (התרגום שלי, ש"ר). לנוסח המלא של המכתב ראו: *Ruhiyyih Rabbani, The Priceless Pearl* (Rutland: Bahai Publishing, 2000), 287-288.

ושירזי.²⁴ שאר הבהאים, כמה עשרות, היו נאמנים לשאוגי אפנדי ונשארו בארץ ישראל.²⁵ שאוגי אפנדי עצמו ובני ביתו עזבו את הארץ ונסעו ללונדון בענייני הקהילה הבהאית העולמית בחודשים הראשונים של 1948.²⁶ מכיוון שרוב המשפחות הבהאיות עזבו את ארץ ישראל בשלבים הראשונים של המלחמה ומספרם של הבהאים שנשארו בארץ היה מועט, כמעט שלא נוצר מגע בין היישוב היהודי לקהילה הבהאית במהלך הקרבות. המגע הידוע היחידי בין יהודים לבהאים היה ב־27 במאי 1948, כאשר מחלקה מאנשי עין גב הורתה לבני המשפחה הבהאית ששכנה מדרום לקיבוץ לפנות מיד את בתיהם מנימוקים ביטחוניים. בתיאורם את הפינוי כתבו אנשי עין גב:

שני חברים נכנסו אל הפרסי והודיעו לו שעליו לפנות את המקום. התנגדותו הייתה סמלית בלבד. ניכר היה שממילא לא ניהא לו להישאר בחזית עם נשים וילדים [...] במשך שעה אחת ארזו את חפציהם וצעדו בשיירה לעבר המזח שלנו. במלחמה אין מקום לסנטימנטים. אך קשה היה לראות שיירה עלובה של שלושים נפש, חציים ילדים, הנעה לאור הירח הקלוש. למעשה היה זה גירוש.²⁷

עם שוך הקרבות בחיפה, כיבוש מרחב עכו והפסקת האש בגזרת עמק הירדן נוצר מצב חדש ביחסי המדינה היהודית הצעירה עם הקהילה הבהאית. רוב המשפחות הבהאיות בחיפה ברחו עם פרוץ הקרבות ואת בתיהן תפסו מתיישבים יהודים מקרב הלוחמים ומקרב העולים החדשים. אנשי הקהילה הבהאית במרחב עכו היו נתונים למשטר צבאי. תושבי הבהאים של עמק הירדן עזבו את בתיהם, אם מרצון ואם מכורח, ועקב המצב הביטחוני נאסרה עליהם השיבה לבתיהם, ואילו בני המשפחות הבהאיות שברחו מארץ ישראל לסוריה וללבנון התרכזו בכיירות והחלו להפעיל לחצים על הקונסוליה האיראנית בעיר בדרישה להשיבם לבתיהם.²⁸

- 24 מכתב מצבי ספיר למשרד המיעוטים, 6 באוקטובר 1948, אמ"י (ארכיון מדינת ישראל, ירושלים), ג-19/310.
- 25 שם. רשימת הבהאים שנשארו בארץ מופיעה במכתבים מהקהילה הבהאית בחיפה למשרד המיעוטים: מכתב מ־9 בספטמבר 1948 ומכתב מ־24 לאוקטובר 1948, אמ"י, ג-28/1321.
- 26 מכתב ממשה יתח, מנהל סניף חיפה של משרד המיעוטים, להנהלת המשרד, 31 באוקטובר 1948; מכתב למשרד המיעוטים, ללא ציון שם הכותב והמכותב, 18 בנובמבר 1948, אמ"י, ג-28/1321.
- 27 דוד כרמון (עורך), עין גב במערכה – עדות הימים (תל אביב: הוצאת מערכות, תש"י (1950)), 71.
- 28 ריאיון עם נגר מוחמד עלי בהאי, נינתו של בהא־אללה, שהייתה אחת מהפליטים הבהאים בלבנון. הריאיון התקיים ב־9 בנובמבר 2010 בחיפה.

עם תום מלחמת העצמאות החלו קברניטי המדינה החדשה לבחון את נושא הנוכחות הבהאית במדינה ואת האפשרות להיעזר בבהאים כדי ליצור קשר עם ממשלת איראן. לכן פנה משרד המיעוטים בסתיו 1948 למוכתרי היישובים הסמוכים לקהילות הבהאיות בסדרה של שאלות, ובהן –

- א. האם נכון להניח שרוב הבהאים שהיו בארץ נשארו ולא ברחו;
- ב. מי הם נכבדי העדה וראשיה הנמצאים היום בארץ (שמות וכתובות מדויקים);
- ג. היש לכם קשר עם הנכבדים האלה או חלק מהם?;
- ד. האם חושבים אתם שאפשר לנצל בהאים לטיפוח קשרים עם פרס?²⁹

תשובות הנמנעים עסקו בעיקר בשלושת הסעיפים הראשונים, אולם לאחר שיחה עם מזכיר העדה הבהאית בעיר כתב משה יתח, מנהל משרד המיעוטים בחיפה: 'תהיה אפשרות בעתיד לנצל את הבהאים למטרה זו [...] לעת עתה מחוסר קשר ותנועה בין הארץ ופרס כמעט אין מה לעשות בנדרון זה'.³⁰

בסוף שנת 1948 נשלח לישראל עבאס סייגאל, נציג משרד החוץ האיראני, לשאת ולתת עם השלטונות הישראליים על החזרתם של הפליטים בעלי הנתונים האיראנית שברחו מארץ ישראל עקב המלחמה.³¹ נוסף על כך דרש סייגאל בשם ממשלת איראן שמדינת ישראל תחזיר לפליטים האיראנים את רכושם ותפצה אותם על נזקים שנגרמו להם בעקבות המלחמה.

שלא על פי מדיניותה הרשמית של מדינת ישראל להתנגד להחזרת הפליטים הערביים לתחומיה,³² הסכימה המדינה להשבת הפליטים האיראנים. צעד זה ביטא את התפיסה שהשבת הפליטים האלה היא גורם רב-חשיבות בעיצוב מערכת היחסים בין ישראל לאיראן. האינטרסים הישראליים במערכת יחסים זו היו, בין השאר: הכרת

29 מכתבים מגד מכנס, מנכ"ל משרד המיעוטים, לסניף חיפה של המשרד, למשה ונחוצקר מעין גב, צבי ספיר מעין המפרץ ואלישע סולץ, מושל נצרת, 30 בספטמבר 1948, אמ"י, ג-19/310.

30 מכתב ממשה יתח לגד מכנס במשרד המיעוטים, 31 באוקטובר 1948, אמ"י, ג-1321/28.
31 על פי הרשימה שהגיש סייגאל לממשלת ישראל, היו פליטים אלו ברובם שייכים לקהילה הבהאית או ל'מפירי הברית'. עוד כללה הרשימה כמה ערבים מוסלמים שהשיגו נתונות האיראנית בעקבות יחסיהם עם הקונסוליה האיראנית בירושלים. ראו כמה מכתבים העוסקים בפליטים האיראניים ובמעמדם: אמ"י, חצ-2567/16.

32 על מדיניות ישראל בנוגע לפליטים הערביים, ראו, למשל, בני מוריס, לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים, 1947-1949 (תל אביב: עם עובד, 1991), 184-212; יואב גלבר, קוממיות ונכבה (אור יהודה: הוצאת דביר, 2004), 281-310.

איראן במדינת ישראל, שיתוף פעולה בין-לאומי, סיוע בפעולות העלייה מעיראק, מעמדם האזרחי של יהודי איראן, אינטרסים כלכליים ותרבותיים ועוד.³³ על רקע נתונים אלו יש לבחון את פרשת הכפר א-סמרה ולעמוד על ייחודה.

ההתיישבות הבהאית בעמק הירדן ובכפר א-סמרה בשלהי המאה התשע-עשרה

פרשת ההתיישבות הבהאית בעמק הירדן ידועה ליודעי ח"ן בלבד, הן מקרב תושבי הארץ, הן מקרב המאמינים הבהאים בעולם כולו.³⁴ ראשיתה של ההתיישבות זו בשנות השמונים של המאה התשע-עשרה. לאחר עלייתו לשלטון עודד הסולטאן העוסמאני עבד אל-חמיד השני התיישבות של מייעוטים אתניים הנאמנים לשלטון בגבולות האימפריה במטרה לדחוק את שבטי הבדואים אל מחוץ לארץ הנושבת. במסגרת מדיניות זו, עודד הסולטאן התיישבות של בני עם האדיג'ה (הצ'רקסים) ברמת הגולן, בעבר הירדן, בגליל העליון ובגליל התחתון ובצפון מישור החוף.³⁵ התיישבות זו דחקה את שבטי הבדואים שהשליטו את מרותם על אזור רמת הגולן ועמק הירדן וגרמו לנטישת היישובים החקלאיים במרחב. בעקבות השיפור במצב הביטחוני באזור ולנוכח ההזדמנות לרכוש שטחי קרקע נרחבים במחיר מוזל, רכשו חברי הקהילה הבהאית שישבו עד אז בעכו חלק ניכר מאדמות הכפרים שבדרום-מזרח הכנרת. רכישות אלו התאפשרו גם בעקבות קבלת החוקה העוסמאנית שהכירה בבני המיעוטים הדתיים באימפריה למיניהם כנתינים עוסמאנים בעלי כל הזכויות והחובות.

בהיעדר מידע ברור באשר למוכרי הקרקע, אפשר לשער שהיו אלו אדמות שהשלטון העוסמאני הפקיע מבעליהן לאחר שלא עובדו במשך כמה שנים והציע אותן למכירה. שלא כמו התיישבות בני האדיג'ה שמילאה צרכים ביטחוניים-אימפריאליים, נעשתה מכירת האדמות לבהאים ולגורמים אחרים שהתיישבו במרחב משיקולים כלכליים בלבד.

על אדמות אלו הוקמו בשלהי המאה התשע-עשרה שלושה יישובים בבעלות בהאית: אום ג'וני, נוק'ייב וא-סמרה.³⁶ בעלי הקרקע הבהאים העיקריים היו בהא-

33 על מערכת היחסים בין איראן לישראל בשנים 1947-1957, ראו: אורי חכם, "יחסי איראן-ישראל בין השנים 1947-1957" (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, 1989).

34 על פרשת ההתיישבות הבהאית בעמק הירדן, ראו: רוזן, "מעמק עכור", 66-72, 104-116.

35 יישובי בני האדיג'ה ממערב לירדן היו ריחניה בגליל העליון, כפר כמא בגליל התחתון וח'רבת צ'רקס סמוך לחררה.

36 בתחילת המאה העשרים רכשו הבהאים את אדמות הכפר עדסייה שמדרום לירמוך, ובמקום התיישבו מהגרים בהאים מאיראן. כן ידוע על רכישות קרקע של הבהאים בכפרים אל-חמה וסאמח. על רכישות אלו, ראו: רוזן, "מעמק עכור", 113-116.

אללה, מייסדה של הדת הבהאית ונביאה, אחיו מירזא מוחמד קאלי ומירזא מוסא, ובנו של בהא-אללה עבאס אפנדי. רכישת הקרקעות נועדה ליצור עורף חקלאי וכלכלי לקהילה הבהאית בעכו. אפשר להניח שעקב מערכת הקשרים שהתפתחה בין הבהאים לקהילה הנוצרית בארץ ישראל, לא נעלמה מעיני הבהאים החשיבות שיוחסה לים כנרת ולנהר הירדן במסורת היהודית והנוצרית.³⁷ את המימון לרכישת הקרקע, שהיה 'סכום קטן, רק כמה מאות לירות',³⁸ גייס בהא-אללה מכמה תורמים בהאים שנענו לפנייתו. באגרת הפנייה לתורמים כתב בהא-אללה:

איננו מסרבים להטבות חומריות המקלות על ייסורינו. אך כל אחד מבני לווייתנו יכול להעיד שהמשפחה הקדושה שלנו מתעלה מעל הטבות חומריות כאלה. למרות זאת, בהיותנו כלואים בכלא זה, אנו מקבלים [באהבה] את הדברים שהכופרים מתעקשים למנוע מאתנו. אם אדם ירצה להקים, בשמנו, בניין העשוי זהב טהור או כסף, או מבנה המצופה באבני חן, בקשה זו תאושר בלי ספק. הוא יעשה מה שירצה ויצווה את שיחפוץ [...] לכל המעוניין לתרום, לאורכה ורוחבה של הארץ הזאת קיימים מבנים מרשימים, [ומומלץ] להקדיש את השטחים הקדושים הצמודים לירדן וסביבתו לעבודת האל היחיד.³⁹

היישוב הראשון שבו רכשו הבהאים אדמות היה א-סמרה. על פי מסורת בהאית מקומית, נרכשו אדמות הכפר בשנת 1882.⁴⁰ מסורת זו מקבלת חיזוק ממאמר שפרסם גוטליב שומכר (Schumacher) בשנת 1887 בביטאון 'הקרן הבריטית לחקירת ארץ ישראל' (Palestine Exploration Fund), ובו הוא מציין שבכפר א-סמרה שבנפת טבריה שלושים ושישה תושבים, מהם שלושים ושניים מוסלמים וארבעה פרסים (כלומר, בהאים).⁴¹ ציון הנוכחות הבהאית בא-סמרה בידי שומאכר בולטת על רקע

37 על מערכת הקשרים בין הבהאים לגרמנים, ראו: שי רוזן, "בין מזרח למערב – יחסי בהאים וגרמנים בחיפה ובעכו, 1868-1921", חיפה – ביטאון העמותה לתולדות חיפה 8 (2010): 13-18.
38 Lady Bloomfield, *The Chosen Highway* (Wilmette, Illinois: Baha'i Publishing Trust, 1956), 208.
39 Baha'u'llah, *Gleanings from the Writing of Baha'u'llah*, trans: Shoghi Effendi (Wilmette, Illinois: Baha'i Publishing Trust, 1971), 115.
40 מסמך בכתב ידו של יוסי פוגל, בו מצוין כי מקורו הוא צאלח ג'ראח וסוקר את תולדות התיישבות הבהאים בנוקייב. ארכיון עין גב, מכל 2, תיק 33 א', 1994.
41 Gottlieb Schumacher, "Population List of the Livá of Akka", in *Palestine Exploration Fund – Quarterly Statement for 1887* (London: Richard Bentley & Son), 167-191.

העובדה שהוא אינו מציין נוכחות בהאית ביישובים האחרים שהוא סוקר והייתה בהם נוכחות בהאית באותן השנים, כמו העיר עכו. יש להניח שהזכרתם של הבהאים בא-סמרה היא עדות לחשיבות הרבה שהייתה להם ביישוב הזה.

הכפר א-סמרה במחצית הראשונה של המאה העשרים

בשנים 1921-1923, במהלך הדיונים בין בריטניה לצרפת על תוואי קו הגבול שבין שטחי המנדט הצרפתי לשטחי המנדט הבריטי במרחב, דרשה בריטניה להחיל את המנדט הבריטי על שטחי הבהאים בעמק הירדן (שכוננו בפיהם 'שטחי עבאס אפנדי'). דרישה זו והדרישה הצרפתית להחיל את המנדט הצרפתי על כל שטחי האמיר פע'ור ברמת הגולן, הביאה להחלטה משותפת, בריטית-צרפתית, לכלול את שטחי הבהאים בדרום-מזרח הכנרת בתחום המנדט הבריטי בארץ ישראל.⁴²

זאב וילנאי מציין שפירוש שמו של הכפר א-סמרה הוא 'השחורה'. כנראה על שם אבני הבזלת השחורות'.⁴³

על פי על פי מפקד האוכלוסין משנת 1931, מנה הכפר 237 תושבים, מהם 232 מוסלמים וחמישה בהאים.⁴⁴ ראוי לזכור שאת קרקעות הכפר עיבדו אריסים ערבים בפיקוח נציגי הבעלים הבהאים שהתגוררו בעכו וחיפה, ולכן גדל מספר התושבים הערבים בכפר במהלך השנים, אך מספר התושבים הבהאים בו נשאר בלא שינוי.

בשנת 1942 החלה קק"ל לרכוש את קרקעות א-סמרה מבעליהם הבהאים. את הרכישה ניהל יוסף נחמני, והוא נימק את שיקוליו בקניית הקרקע בא-סמרה כך: 'אדמת סמרה, מחוץ נימוקים אחרים הקובעים את חשיבות רכישת אדמה בארצנו, היא גם חשובה עי"ז שהיא מקשרת ומקרבת את אדמות נקייב הנדחות לנקודות יישובינו וע"י רכישתה אנו משלימים בהרבה את שליטתנו על חוף ים כנרת'.⁴⁵

42 על הפרשה, ראו למשל: גרעון ביגר, ארץ רבת גבולות (באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2001), 135-152; משה ברור, גבולות ישראל – עבר, הווה, עתיד (תל אביב: יבנה, 1988), 106-119.

43 זאב וילנאי, מדריך ארץ ישראל: חיפה, העמקים והגליל (הוצאת תור, ארץ ישראל, תש"א 1941), 185.

44 א' מילס, מפקד האוכלוסים בפלשתינה (א"י) לשנת 1931 – תושבי הכפרים, הערים והיחידות האדמיניסטרטיביות (ירושלים: דפוס המנדט היווני ודפוס גולדברג, 1931), 84.

45 מכתב מיוסף נחמני ללשכה הראשית של הקק"ל, 13 בפברואר 1942, אצ"מ (ארכיון ציוני מרכזי, ירושלים), קק"ל/5, 12533. את אדמות נוקייב רכשה בשנת 1934 חברת הכשרת היישוב בשביל חברת קדמת כנרת שתכננה להקים במקום יישוב. מסיבות מגוונות לא צלחה הקמת היישוב, ובשנת 1937 התיישבה באדמות באלה קבוצת 'בתלם' והקימה את קיבוץ עין גב. על קדמת כנרת ראו: יחיאל, אילסר, "מקדמת כנרת לעין גב", קתדרה 79 (מארס 1996): 140-159.

יוסף נחמני מביא פרטים רבים על שטח הכפר וגבולותיו, וכך הוא כותב:

[גבולות הכפר:] צפון: מחוץ הים הולך ישר עד הדרך של עירק ואדמת הטרשים של כפר חרב, דרום: מדרך הקסבה למטה לפסגת התללים של תאליב וסביב וישר דרומית של גל האבנים עד החרין ישר לחוף הים, מזרח: מקו ראש ההר עד השביל המוביל לכפר שהוא דרומית של החאן, מערב חוף הים. השטח לפי הקושאן הוא 3,500 דונם [והשטח ע"פ מפה הוא 7,878 דונם].⁴⁶

השוואת שמות בעלי הקרקע שמהם רכשה קק"ל את אדמות א-סמרה לשושלת היוחסין של בהא-אללה ולרשימות המשפחות הבהאיות בארץ ישראל מעידה שכל אדמות א-סמרה היו בבעלות בהאית. כך, למשל, במכתב נוסף להנהלת קק"ל צירף נחמני רשימה של ארבעה-עשר בעלי הקרקע, מכמה סוגים של בעלות, שעיבדו את האדמות כאדמות 'מושע' (אדמות המשותפות לכמה בעלים). בעלות הקרקע העיקריות היו בנותיו של עבד אל-בהא (עבאס אפנדי), טובה חאנום (עבאס), רוחה חאנום וזיאה חאנום (אם כי, לכל אחת מהן היה שטח בגדול אחר). בעלים נוספים היו מוחמד עלי ובדיע-אללה, אחיו של עבד אל-בהא, ועוד תשעה בעלי קרקע.⁴⁷ על פי הערכותיו של יוסף נחמני, חמישים ושמונה אחוזים מהשטח היו אדמה מעובדת הראויה לחקלאות, וארבעים ושניים אחוזים — אדמת הרים.⁴⁸

אף על פי שהשטח היה בבעלות הבהאים, את רוב השטח עיבדו אריסים ערבים, פרט לשני אריסים בהאים — גמיל ואמין איראני.⁴⁹ בשטחים גידלו בעיקר דגנים,

46 מכתב מיוסף נחמני להנהלה הראשית של הקרן הקיימת לישראל, 2 בפברואר 1942, אצ"מ, קק"ל/5, 12533.

47 מכתב מיוסף נחמני ללשכה הראשית של קק"ל, 13 בפברואר 1942, אצ"מ, קק"ל/5, 12533. צאצאיו של בהא-אללה אלה נודו בכמה שלבים מהקהילה הבהאית לאחר ששאוגי אפנדי, ראש הקהילה הבהאית בשנים 1921-1957, הכריז עליהם 'מפירי ברית'. עקב נידויים, הופעל עליהם לחץ מצד הבהאים לעזוב את ארץ ישראל, וככל הנראה, זו הייתה הסיבה העיקרית לרצונם למכור את הקרקע. סיבה נוספת הייתה הצורך במקורות כספיים לפרנסה לאחר שנותקו ממערכת התרומות של הבהאים וממיסי המעשר שנהגו הבהאים להעלות לבני משפחתו של בהא-אללה. על כמה מהבעלים ראו: Ahang Rabbani, *The Genesis of the Bábí-Bahá'í Faiths in Shiráz and Fárs* (Leiden & Boston: Brill, 2008), 296-360.

48 מכתב מיוסף נחמני ללשכה הראשית של קק"ל, 13 בפברואר 1942, אצ"מ, קק"ל/5, 12533.

49 מכתב ממשרד הגליל של קק"ל ללשכה הראשית של קק"ל, 11 בינואר 1948, אצ"מ, קק"ל/5, 16905.

והיו גם שטחי פרדסים, שלחין ומטעים. השטח הבנוי של הכפר היה עשרים ושלושה דונם.⁵⁰

בשנים 1942-1947 רכשה קק"ל כ-1,708 דונם משטח הכפר.⁵¹ על פי סקר הכפרים המנדטורי, היו בכפר בשנת 1945 כמאתיים ותשעים תושבים ערבים, בלא ציון דת.⁵² שטח הכפר הכולל היה 12,563 דונם. שטחי הכפר הנוספים היו בבעלות ערבית (6,912 דונם) ובבעלות ציבורית (3,943 דונם).⁵³

א-סמרה במלחמת העצמאות

עם פרוץ מלחמת העצמאות, ב-30 בנובמבר 1947, מנו תושבי הכפר א-סמרה 320-340 נפש, רובם ערבים בדואים מסוריה שעיבדו באריסות את שטחי הכפר.⁵⁴ תושבי הכפר נחשבו אדישים מבחינה פוליטית ונמנעו מלהשתתף במרד הערבי בשנים 1936-1939.⁵⁵

בתחילה נמנעו תושבי א-סמרה מלהשתתף בקרבות, אולם בעקבות נפילת טבריה בידי כוחות ההגנה ב-18 באפריל 1948 נותקו היישובים הערביים בעמק הירדן (ובהם עובדיה, מג'דל, סמאח, נוקייב וא-סמרה) מהיישוב הערבי בגליל, ובעקבות זאת החלו תושבי הכפרים האלה לנטוש את בתיהם.⁵⁶ תושבי א-סמרה עברו אל מעבר לגבול הסורי, ככל הנראה, ב-21 באפריל 1948.⁵⁷ גם בעליהם של אדמות א-סמרה

50 Sami Hadawi, *Village Statistics 1945, A Classification of Land Area Ownership in Palestine* (Beirut: Palestine liberation organization research center, 1970), 123,173.

51 שם, 123. על פי יוסף נחמני, השטח היהודי בכפר היה 1,781 דונם. ראו: מכתב ממושרד הגליל של הקק"ל ללשכה הראשית של הקק"ל, 11 בינואר 1948, אצ"מ, קק"ל/5, 16905.

52 Hadawi, *Village Statistics*, 73.

53 שם.

54 אסף אגין, "המערכה לבלימת הפלישה בעמק הירדן – מאי 1948" (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה, 2001), 49 א'. אתר 'הנכבה בעברית' (<http://nakbainhebrew.org/index.php?id=77>) מציין 340 תושבים, אתר 'נכבה ברשת' (<http://nakba-online.tripod.com/InformationFrame.htm>) מציין 320 תושבים, ואילו אתר 'פלסטין זוכרת' (<http://palestineremembered.com/Tiberias/al-Samra/Picture3088.html>) מציין 336 תושבים.

55 שם.

56 אגין, "המערכה", 70-71.

57 <http://palestineremembered.com/Tiberias/al-Samra/he/index.html> (נצפה ב-12 במאי 2009); דו"ח חטיבת גולני מציין ש-23 באפריל היה תאריך הנטישה, ראו: אגין, "המערכה", 72 ב'.

עזבו את חיפה ועברו ברובם ללבנון. כמה מהם יצאו לדמשק וכמה לאירופה.⁵⁸ ככל הנראה, הם עזבו עוד בטרם נכבשה העיר.

כדי ליצור רצף טריטוריאלי יהודי בין שער הגולן ומסדה – היישובים היהודיים המזרחיים ביותר בבקעת הירדן – לקיבוץ עין גב המבודד, הוחלט כבר בראשית אפריל 1948 להקים נקודת יישוב באזור הדרווי, מצפון מזרח לשער הגולן. אולם רק לאחר בריחת ערביי א-סמרה הוחלט על התיישבות של קבוצת 'מעגן' בשטחו של הכפר, מלבד ההתיישבות בדרווי. יום העלייה לקרקע נקבע ליום ראשון, 16 במאי 1948.⁵⁹ ואולם, בכוקר ה-15 במאי 1948 החלה הפלישה הסורית לעמק הירדן, ולאחר ארבעה ימי קרבות הצליח הכוח הסורי להשתלט על השטח שבין קיבוץ עין גב לאזור גוש הדגניות. הסורים הטרידו את קיבוץ עין גב אך לא כבשו אותו. לעומת זאת, הם הצליחו להשתלט על היישובים מסדה ושער הגולן, לאחר שתושביהם נסוגו מהם, וכן על העיירה סאמה, ולהסיג את חיילי חטיבת 'גולני' ממשטרת סאמה.

בלימת הכוח הסורי בדגניה ב-20 במאי והדיפתו משער הגולן ומסדה ב-23 בחודש הביאה לייצוב קו שנמשך מדגניה לשער הגולן ומסדה. מדרום וממערב לקו זה הייתה השליטה בשטח בידי הכוחות היהודיים, ואילו ממזרח ומצפון לו היה השטח בשליטת הכוחות הסוריים.

העברת הדגש בצבא הסורי מניסיון הבקעה בגזרת עמק הירדן לכיוון גזרת גשר בנות יעקב והמושבה משמר הירדן, הביאה להקלה בלחץ הסורי בעמק הירדן, ובסופו של דבר, צומצמה שליטת הסורים לשטח שממזרח לצמחה, עד לאזור קיבוץ עין גב. שטח זה היה נצור ברוב ימי המלחמה, והקשר עמו נשמר בדרך הים. השליטה הסורית בשטח א-סמרה ובסביבותיו הביאה את תושבי הכפר לחזור לשטחם בחסות הצבא הסורי, ועם תום המלחמה הוערך מספר התושבים הערבים באזור א-סמרה וחרבת תאופיק בכמה עשרות.

הסכם שביתת הנשק בין ישראל לסוריה

הסכם שביתת הנשק בין ישראל לסוריה היה האחרון בסדרת ההסכמים שנחתמו בין ישראל לשכנותיה. שליח האו"ם פולקה ברנדוט (Bernadotte) רצה לסיים את הסכסוך ולהגיע להסכם שלום בין ישראל לשכנותיה, אולם מחליפו, ד"ר ראלף באנץ'

58 בארכיון העיר חיפה נמצא צילום של כתבה מעיתון באנגלית המתארת את שובם של הבהאים לארץ ישראל מלבנון לאחר המלחמה. בתיק אין ציון של שם העיתון ושל תאריך פרסום הכתבה. כמו כן, כמה תיקים באמ"י: ג-52/300, ג-1321/28, ג-310/19, ג-310/20 ואחרים, כוללים תכתובת מקיפה העוסקת בשובם של הפליטים הבהאים לישראל לאחר המלחמה.

59 אגין, "המערכה", 106.

(Bunche), העדיף להגיע בשלב הראשון להסכם שביתת נשק רשמי ולהשאיר את הדיון בהסכמי השלום לשלב מאוחר יותר. וכך, ב-5 באפריל 1949 החל משא ומתן בין מדינת ישראל לסוריה, שהסתיים ב-20 ביולי.⁶⁰ הדיונים בין ישראל לסוריה עסקו בכמה תחומים, אולם הנושא העיקרי בדיונים היה מיקומו של קו שביתת הנשק. ישראל טענה שיש לקבוע את קו שביתת הנשק על פי קו הגבול הבין-לאומי בין סוריה לארץ ישראל שנקבע בשנות העשרים.⁶¹ לעומת זאת, הסורים טענו שמכיוון שההסכם הוא הסכם צבאי ולא הסכם מדיני, על קו שביתת הנשק לשמר את קווי ההפוגה שנקבעו במהלך המלחמה. משמעותה העיקרית של הטענה הסורית הייתה שיש לקבוע את קו שביתת הנשק בכמה נקודות לאורכו, ממערב לגבול הבין-לאומי.

הפתרון שנקבע לבסוף היה שמקומות שבהם קווי ההפוגה וקו הגבול הבין-לאומי חופפים, יהיה הגבול הבין-לאומי קו שביתת הנשק, ואילו במקומות שבהם אין חפיפה בין קו הגבול הבין-לאומי לקווי ההפוגה, יהיה השטח שבין שני הקווים שטח מפורז. בפועל נקבעו שלושה שטחים מפורזים: השטח המפורז הצפוני השתרע בגזרת הבניאס, מדרום לתל עזזיאת; השטח המפורז התיכון היה בצורת משולש שבמרכזו המושבה משמר הירדן, והוא המשיך ברצועה צרה עד שפך הירדן לכנרת; ואילו השטח המפורז הדרומי השתרע מאזור הכפר נוקייב בצפון עד אזור העיירה צמח בדרום.

בהסכם שביתת הנשק נקבע שבשטח המפורז 'תהיה אסורה לחלוטין מציאותם של כוחות מזוינים של שני הצדדים ושום פעולה של כוחות צבאיים למחצה לא תורשה בו'.⁶² בעניין התיישבות וביטחון בשטחים המפורזים נקבע ש'יושב ראש ועדת שביתת הנשק המעורבת יהיה מיופה כוח להרשות את חזרתם של אזרחים לכפרים וליישובים באזור המפורז ואת העסקתם של שוטרים אזרחיים במספר מוגבל שיגויסו במקום לצרכי ביטחון פנימי'.⁶³

60 על המשא ומתן להסכמי שביתת הנשק עם מדינות ערב, ראו, למשל, שמואל כהן-שני, בנעליים מאובקות ובעניבה – המהלכים הצבאיים והמדיניים לסיומה של מלחמת העצמאות (תל אביב: מערכות, 2002). על המשא ומתן עם סוריה, ראו בהרחבה: אריה שלו, שיתוף פעולה בצל עימות – משטר שביתת הנשק ישראל-סוריה, 1949-1955 (תל אביב: מערכות ומשרד הביטחון, 1989); Nissim Bar-Yaacov, *The Israel-Syrian Armistice: Problems of Implementation, 1949-1966* (Jerusalem: Magnes, 1967).

61 קו הגבול נקבע בהסכם בין צרפת לבריטניה בשנת 1922. כאמור, בתגובה לדרישת הצרפתים שכל שטחי האמיר פע'ור ברמת הגולן יכללו בשטח המנדט הצרפתי, דרשו הבריטים ששטחי הבהאים בעמק הירדן יהיו בתחום הבריטי. כך קבעה הנוכחות הבהאית במרחב עמק הירדן את גבולות ארץ ישראל המנדטורית. על כך, ראו, למשל, משה ברור, גבולות ישראל (תל אביב: יבנה, 1988), 109-119.

62 הסכם שביתת הנשק בין ישראל וסוריה, אמ"י, גל-17112/2. ההסכם מופיע גם אצל שלו, שיתוף פעולה, 349-358.

63 ש.ם.

הסכם שביתת הנשק בין ישראל לסוריה אושר ונחתם ב-20 ביולי 1949 ונכנס לתוקפו מיד. ואולם, עוד בטרם נחתם ההסכם היה ברור שיש צורך לקבוע במהירות עובדות בשטח, ובמיוחד בשטח המפורז הדרומי. ערב חתימת ההסכם, ב-11 ביולי 1949, שלח שר החוץ של ישראל משה שרת מכתב לשר הביטחון דוד בן גוריון, ובו כתב:

בהנחה שהמו"מ הממושך על שביתת נשק עם סוריה יגיע השבוע לסימומו והסכם ייחתם. יש הכרח דחוף בביצוע כמה פעולות יישוביות שתבצרנה את מעמדנו העוברתי באזור עין גב וצמח מבחינת ההתאחזות (וכך במקור) והביטחון. תכנית הפעולות האלה כוללת, לפי חוות דעתם של יודעי דבר: (א). העלאת גוף התיישבותי למחנה חיל הספר בצמח לשם השתלטות על הכפר כולו והשטח שמסביב. (ב). היאחזות בסמרה. (ג). רכישת שטח מסוים מבעליו הפרסים מדרום לעין גב לשם מניעת דריסת רגל זרה באותו מקום. (ד). סידורים מסוימים עם ערבים אשר בהתאם להסכם שביתת הנשק יחזרו או הזכאים לחזור למקומות מגוריהם הקודמים. את כל הפעולות האלה יש לבצע במהירות הגדולה ביותר. בחלקן עוד לפני חתימת ההסכם ובחלקן מיד לאחר החתימה. הדבר מחייב: (א). הוראה לכל הנוגעים בדבר לראות בכל פעולה המכוונת לביזור מעמדנו באזור עין גב וצמח עניין של דחיפות ממדרגה ראשונה הדוחה כל עניין אחר. (ב). הסכמה מצדך לראות ברכישת האחוזה הפרסית עניין יוצא מן הכלל והודע לקרן הקיימת כי מותר לה וחובה עליה לגאול את השטח הזה. (ג). הקצבת הסכומים הדרושים לביצוע כל סעיפי התכנית, אם מתוך תקציב הביטחון או על פי הקצבה מיוחדת של האוצר.⁶⁴

במכתב זה הציג שרת את שלושת הנושאים שיעמדו במרכז דיונונו: התיישבות, רכישת קרקעות מידי הבעלים הבהאים וסידורים מיוחדים עם הערבים שהתגוררו באזורים האלה במטרה לקבע את מעמדה של מדינת ישראל באזורים האלה.

ההתיישבות באזור א-סמרה

כבר באפריל 1948 נידונה בקק"ל שאלת הקמת יישובים על האדמות שכבשו הכוחות היהודיים במהלך הקרבות.⁶⁵ במהלך הדיונים הוחלט להבדיל בין –

64 העתק מכתב משר החוץ לשר הביטחון, 14 ביולי 1949, אמ"י, גל-17112/2.
65 דיון ראשון התקיים ב-21 באפריל 1948. ראו: עליות כיבוש, 21 באפריל 1948, אצ"מ, S-15, 9602.

א. עליות היאחזות וב). עליות כיבוש. הראשונות מיועדות להיות יישובים משקיים-חקלאיים [...] השניות באות תחילה לשם כיבוש עמדות מבחינת מגננה וקביעת חזקה על הקרקע [...] עליות היאחזות מחייבות קשר של קבע בין הגוף ההתיישבותי לבין מקום העלייה [...] לעומתן עליות כיבוש יכולות להיעשות ע"י פלוגות צבא.⁶⁶ הכפר א־סמרה נכלל ברשימת עליות הכיבוש, וההיאחזות בו נועדה ל'חיזוק עמדתנו על הגבול'.⁶⁷

כפי שהוזכר קודם, לאחר בריחת ערביי א־סמרה הוחלט על התיישבות של קבוצת מעגן בשטחו של הכפר, נוסף על התיישבות ברוויר. ערב חתימת הסכם שביתת הנשק עם סוריה, דחק משה שרת, שר החוץ, במשרד הביטחון ליישב במהירות האפשרית את א־סמרה.⁶⁸ ולכן שלושה שבועות אחר כך, ב-7 באוגוסט 1949, בהצעה לדיון בנושא העליות לקרקע הוצע שלא־סמרה תעלה קבוצת תל חי שהייתה שייכת ל'חבר הקבוצות'.⁶⁹ ההחלטה הסופית על יישובם של חברי תל חי התקבלה במחלקה להתיישבות בסוכנות היהודית ב-23 באוגוסט 1949.⁷⁰

עוד באותו יום הוקם היישוב, היישוב העצמאי הראשון של הנח"ל, מדרום לקיבוץ עין גב, שבו שהה גרעין תל חי. על העלייה לקרקע נכתב בעיתון 'דבר':

עם לילה החלה ההיאחזות, ובמשך יום אחד צצה הנקודה. עין גב הפכה לאם בישראל: מתוכה גדל ומתוכה יצא לעצמאות הגרעין החדש [...] בשעה היעודה הפליגו הסירות מלאות [בחברי הגרעין] רוננים ודרוכים [...] אך העיר הבוקר וכבר הבחנת את העמל המאורגן ואת פירותיו, עמורים הוצבו, יתרות נתקעו, חוטים נמתחו, עפר נשפך, פה רצפה כבר מתחילה וכאן צץ כותל ראשון, וכבר השני נישא להתחבר אליו. הצריפים צומחים, החפירות מתפתלות והולכות. הכל קורנים משמחה [...]!⁷¹

חברי הגרעין היו ברובם חברי תנועת 'הבונים' מהונגריה שהגיעו לארץ כמעפילים והוכשרו בחברת נוער בכפר גלעדי. חברי הגרעין גויסו לחטיבת הנח"ל ולאחר טירונות

- 66 עליות על קרקע (הצעה), 12 במאי 1948, אצ"מ, S-15, 9602.
- 67 עליות כיבוש, 21 באפריל 1948, אצ"מ, S-15, 9602.
- 68 המכתב צוטט בחלק הקודם. ראו הערה 64.
- 69 הצעה לביצוע העליות, 7 באוגוסט 1949, אצ"מ, S-15, 9579.
- 70 הצעה לביצוע העליות, 23 באוגוסט 1949, אצ"מ, S-15, 9579. קבוצת מעגן התיישבה ב-8 ביולי 1949 במחנה חיל הספר ליד העיירה צמח והקימה את קיבוץ מעגן.
- 71 כתבה ב'דבר' מ-4 בספטמבר 1949, בחתימת א"ד. מצוטטת בתוך יאיר רואר, לנו המגל הוא חרב (רמת אפעל: יד טבנקין, 1992), 241.

עברו כגרעין הכשרה וכתגבורת לעין גב, ושם הצטרפו אליהם חברי גרעין של 'הבונים' מרומניה שהתחנכו באפיקים.⁷²

היות שלא היה אפשר להתיישב בתחום הכפר א-סמרה, כיוון שהיה בשליטה סורית באותו הזמן, נקודת ההתיישבות הראשונה של חברי תל חי הייתה בשולי השטחים הדרומיים של קיבוץ עין גב, כארבעה ק"מ מדרום לעין גב וכשלושה ק"מ מצפון לכפר א-סמרה.⁷³ שמו של היישוב נקבע ל'האון' – קבוצת עובדים להתיישבות שיתופית'.

עלייתו של הגרעין להתיישבות בשטח המפורז גרר מיד תלונה סורית לוועדת שביתת הנשק הישראלית-סורית. הדיון נערך בישיבה השישית של הוועדה, ב-5 בספטמבר, ובה התקבלה ברוב קולות ההחלטה ש'היישוב הקיים עתה כ-4 ק"מ דרומית לעין גב מהווה הפרה של שביתת הנשק'.⁷⁴ בפירוט ההחלטה נכתב ש'קיומה של הגדר הצבאית מסביב ליישוב הוא הפרת הסכם שביתת הנשק. קיומן של תעלות קשר הוא הפרת ההסכם הנ"ל. עצם קיום הנקודה, גם כאשר יסירו את הגדר ויחסמו את התעלות, הוא הפרת ההסכם'.⁷⁵

הנציגות הישראלית לוועדת שביתת הנשק ניהלה משא ומתן עם גנרל ריילי (Riley), ראש מטה משקיפי האו"ם, והבהירה לו שמדינת ישראל מסרבת לפנות יישובים, גם אם הדבר יהיה כרוך בביטול ההסכם. בעקבות זאת, לחץ ריילי על הסורים להסכים ש'יש זכות לקנות אדמה בשטח המפורז, לבנות בתים וכדומה'.⁷⁶

במסגרת הדיונים בוועדת שביתת הנשק, שעסקו, בין היתר, בפינוי הכוחות הסוריים מגזרת משמר הירדן, החליטה מדינת ישראל להעביר את קיבוץ האון ממקומו הראשון, באמצע הדרך בין עין גב לא-סמרה, לנקודת הקבע הצמודה לכפר א-סמרה מצפון. מטרתה של החלטה זו הייתה לעשות מחווה של רצון טוב בתגובה לדרישת האו"ם והסורים לפינוי נקודת ההתיישבות הזמנית, כדי לדרוש מהאו"ם ומהסורים את סיום פרשת פינוי אזור משמר הירדן.

בישיבה התשיעית של ועדת שביתת הנשק, ב-6 באוקטובר, הודיעה מדינת ישראל לוועדת שביתת הנשק ש'נהרוס את שבע העמדות הקבועות, נפנה את גדר התיל

72 ש.ם.

73 על פי זיכרונותיו של מאיר ק', חבר קיבוץ עין גב שהיה מפקד היישוב החדש של גרעין תל חי, הייתה נקודת ההתיישבות הראשונה על יד 'וואדי פיט [שנקרא] על שם קצין בריטי שהותקף שם בשנים הראשונות של עין גב, בשנות השלושים'. מתוך "אנו נהיה הראשונים", דף לחבר 256, 2 במאי 1995, ארכיון ירח פארן (קיבוץ האון). זיהויו המדויק של המקום אינו ברור.

74 מצוטט אצל שלו, שיתוף פעולה, 129.

75 דואר, לנו המגל, 242.

76 דו"ח מאת משה דיין, מובא כנספח ז' אצל שלו, שיתוף פעולה, 362-364.

והחפירות, ואת שלושת הצריפים.⁷⁷ כעבור יומיים, ב-8 באוקטובר, הורה הרמטכ"ל שיש 'להוריד את הנקודה החדשה ולהעבירה אל מקומה הקבועה בסמרה'.⁷⁸ האו"ם קיבל את ההחלטה להעביר את היישוב ממקומו הראשון לא-סמרה, ולמרות תלונות סוריות, גם ממשלת סוריה קיבלה אותה, משום שלא רצתה לבטל את הסכם שביתת הנשק. את הסיבות העיקריות לאישור היישוב החדש סיכם משה דיין:

- (א). החלטת ממשלתנו לא לסגת מתפיסתנו ע"ד סטטוס השטח המפורז גם אם יביא הדבר לביטול ההסכם.
- (ב). החלטת ממשלת סוריה (החלטה הנובעת ממעמדה הבינלאומי הרופף עתה ואשר שיערונו מראש) – לא לפוצץ את ההסכם גם אם יצטרכו הם לוותר על תפיסתם אודות הסטטוס בשטח המפורז.
- (ג). רצונו של ריילי לא להופיע בפני האו"ם כמי שהיה אחראי לפיצוץ ההסכם [...]
- (ה). חכירתנו את מרבית שטח סמרה, דבר שהפך את הכפר העיקרי באזור זה מערבי לישראלי.⁷⁹

רכישת אדמות א-סמרה לאחר מלחמת העצמאות

ערב העלייה לקרקע של קיבוץ האון, ב-23 באוגוסט 1949, דיווח יוסף נחמני, ראש משרד קק"ל בטבריה, שבא-סמרה יש לקק"ל 2,087 דונם, מלבד 3,537 דונם אדמות ממשלה.⁸⁰ חלק מהאדמות, כ-1,700 דונם, נרכשו עוד לפני המלחמה, ואילו יתרת הקרקע נרכשה ב-31 במארס 1949 ממרים מאג'ד א-דין איראני.⁸¹ ככל הנראה, היות שלא היה ברור מה תהיה עמדת האו"ם בעניין רכישת הקרקעות בשטחים המפורזים ובשל בעיות במשא ומתן על רכישת האדמות עם הבהאים, החליטה ממשלת ישראל לשאת ולתת בשלב הראשון על חכירת האדמה בא-סמרה. מכיוון שחלק ניכר מהקרקעות בא-סמרה היו בבעלותה של טובה חאנום (עבאס), את המשא והמתן העיקרי ניהלו המוסדות עם בנה סוהיל אפנאן ועם אשתו רוחי. לפני המלחמה התגוררו השניים בחיפה. הם עזבו את הארץ במהלך המלחמה, ועם שובם

77 שלו, שם, 129.

78 שם, שם.

79 דו"ח מאת משה דיין, מובא כנספח ז' אצל שלו, שיתוף פעולה, 362-364. מדובר בשטחי הכפר א-סמרה שקק"ל טרם רכשה.

80 האזור המפורז – סיכום (מתוך מכתב של יוסף נחמני), 23 באוגוסט 1949, אצ"מ, קק"ל 9, 227.

81 שטר מכר על קניית האדמות, 29 במארס 1949, אצ"מ, קק"ל 9, 13.

גילו שאת דירתם ברחוב הגפן 3 בחיפה תפסו מתיישבים אחרים. משום כך הציב סוהיל אפנאן את החזרת דירתו בחיפה כתנאי להחזרת אדמותיה של אמו באסמרה. ב־20 בספטמבר 1949 כתב יהושע פלמון ממשרד ראש הממשלה, ליעקב ברגמן, הממונה על מחוז חיפה במשרד המיעוטים:

[היות] [...] ורצוננו להשתלט במידה המכסימלית על השטח המפורז, אנו זקוקים מאוד להשיג אצל הנ"ל [סוהיל אפנאן] חוזה חכירה על אדמתו. הוא חתם חוזה כזה בראשי תיבות ומתנה את החתימה המלאה בהחזרת דירתו בחיפה. הקרן הקיימת לישראל, שהיא המעוניינת בחוזה הנ"ל, מוכנה לשלם פיצויים המתקבלים על הדעת, לאלה שגרים עכשיו בדירה הנ"ל.⁸²

כד בכד התברר שגם בהאים אחרים שנשאו ונתנו על החזרת אדמותיהם לקק"ל, דרשו לקבל בחזרה את דירותיהם שנתפסו בהיעדרם מהארץ, וקק"ל נאלצה לשלם כ־5,200 ל"י כדי ליישב את המפונים מדירות הבהאים במקומות אחרים. את החלק העיקרי מסכום זה, 3,000 ל"י, שילם משרד החוץ, ושאר הסכום נועד לרדת מדמי חכירת הקרקע ששילמה קק"ל לסוהיל אפנאן.⁸³

לתפקיד הנושא והנותן הראשי עם הבהאים מונה טדי קולק, חבר קיבוץ עין גב ואיש משרד ראש הממשלה, והוא שחתם ב־4 באוקטובר 1949 על הסכם חכירה לשלוש שנים עם רוחי וסוהיל אפנאן, באי כוחה של טובה עבאס, ועם מירזה האדי שיראזי.⁸⁴ גודל השטח המוחזר עמד על 4,630 דונם, ומחיר החכירה עמד על 5,370.5 ל"י.⁸⁵

בהסכם עם סוהיל אפנאן נקבע שחלק מסכום החכירה, 1,000 ל"י, ישולם במטבע זר לחשבון הבנק של סוהיל אפנאן בשוויץ. בשל האיסור על הוצאת מטבע זר מהארץ בשנים ההן, נאלצו גורמים רבים להתערב כדי לאפשר את העברת הכספים הזאת. בין המעורבים היו משה דיין, אלוף פיקוד דרום, שבתפקידו הקודם היה אחראי על ועדות שביתת הנשק.⁸⁶

- 82 מכתב מפלמון לברגמן, 20 בספטמבר 1949, אמ"י, גל-17038/31.
- 83 מכתב מיוסף נחמני ללשכה המרכזית של הקק"ל, 4 באוקטובר 1949; מכתב מטדי קולק ללשכה המרכזית של קק"ל המפרט את תשלומי הפיצויים למשפחות המפונים מדירות הבהאים בחיפה, 12 בפברואר 1950, אצ"מ, קק"ל 9, 56.
- 84 כמה הסכמים עם מירזה האדי שירזי, סוהיל ורוחה אפנאן, אצ"מ, קק"ל 9, 56.
- 85 מכתב, ללא שם השולח, ללשכה המרכזית של קק"ל, 7 באוקטובר 1949, אצ"מ, קק"ל 9, 56.
- 86 מכתב ממשה דיין למפקח על מטבע החוץ, 30 בנובמבר 1949, אמ"י, גל-17112/2. בתיק יש תכתובת נרחבת בנושא שאינה מפורטת כאן.

שאלת המימון של משרד החוץ את יישובם של הבהאים בחיפה העסיקה את הנהלת משרד החוץ, ויהושפט הרכבי, קצין הקישור בין משרד החוץ לצה"ל, פנה לכמה גורמים, ובעיקר למשרד ראש הממשלה ולמשרד הביטחון, כדי שידאגו להחזיר למשרד החוץ את הכסף שהשקיע.⁸⁷

במאוס 1950 נחתם הסכם חכירה על שטחים נוספים בא-סמרה עם סדיה סמנדר ואמין מוחמד עלי בהאי.⁸⁸ בעקבות חכירה זו נחכרו עוד אדמות בא-סמרה והוחל במשא ומתן לרכישתם של כל שטחי הבהאיים בכפר. רכישתם של האדמות התאפשרה לאחר שנמצאו מקורות כספיים להשלמת הרכישה, נפתרו בעיות העברת הכספים במטבע זר למוכרים והושגה הסכמה שבשתיקה לרכישה מצד ועדת הנשק הישראלית-סורית. הקנייה המתועדת הראשונה היא מ-12 באוקטובר 1950,⁸⁹ ובעקבותיה באו רכישות קרקע נוספות, עד לסיום רכישת כל אדמות הבהאים בא-סמרה בידי קק"ל לקראת סוף שנות החמישים.

פינוי האריסים הערביים מא-סמרה

כפי שהוזכר, את אדמותיה של א-סמרה עיבדו בעיקר אריסים ערבים, והם ברחו מהיישוב לאחר נפילת טבריה באפריל 1948 ושוב לבתיהם בחסות סורית עם הפסקת הקרבות, בעיקר לאחר חתימת הסכם שביתת הנשק בין ישראל לסוריה. בעיית הכפרים הערביים לאורך הגבולות ובשטחים המפורזים העסיקה את ממשלת ישראל מבחינה ביטחונית, וגם את קק"ל, משום שתכננה לרכוש את אדמות הכפרים האלה. בעקבות זאת, יצא בסוף אוקטובר 1949 יוסף נחמני, איש משרד הגליל של קק"ל, להיפגש עם אריסי א-סמרה. בדיווחו על הפגישה הוא כתב:

בתאריך 27.10.1949 נסעתי לכפר סמרה ונפגשתי עם יותר מעשרים אריסים ביניהם מהחשובים הקובעים את העניינים בכפר. בשיחה הממושכת הסברתי להם את המצב בישראל [...] הממשלה החליטה, כדי למנוע בעתיד כל פעולה עוינת אפשרית, לא להשאיר כפרים ערביים בעומק של 10 ק"מ באורך כל הגבולות עם מדינות ערב. השטחים הפרוזים, שהם עכשיו תחת פיקוח האו"ם, בטח, אחרי זמן קצר יעברו

87 מכתב מ' הרכבי לזלמן ליה, 18 באוקטובר 1949; העתק מכתב מחיים רדי לשר הביטחון, 13 בנובמבר 1949, אמ"י, גל-2/17112.

88 מכתב מהלשכה המרכזית של קק"ל למשרד הגליל של קק"ל, 3 במאוס 1950, אצ"מ, קק"ל 9, 56.

89 מכתב לזלמן ליה, חתימת הכותב אינה ברורה, 4 באוקטובר 1950; תעודת מכירה, 12 באוקטובר 1950, אצ"מ, קק"ל 9, 13.

לידי מדינת ישראל ועל הערבים שיש להם זכות לגור בשטחים אלה להתכונן לעבור לתוך מדינת ישראל, למקומות שיקבעו ע"י ממשלת ישראל.⁹⁰

בינתיים, הציע נחמני:

צריך להיות מובן, שכדי למנוע התנגדות ודרישות שאינן מזדהות לעניינינו במקום יש לאפשר השנה לאריסים לעבד חלק מהקרקע, שלא ניתן לעיבוד ע"י טרקטור ובפרט שיש שטח חופשי השייך לפרסים שעדיין לא החכירו אותו לנו. יש לקחת את הרע במיעוטו. כמו כן יש לדון עם הממשלה על האפשרות להעביר לפנים הארץ את אלה האריסים שיש להם זכות לגור בשטח הפרוז. סגן אלוף משה דיין דיבר איתי בנידון לזה ואמר לי שבחוגי הממשלה מעוניינים על העברת התושבים באזור המפורז לפנים הארץ.⁹¹

ברשימת אריסי א-סמרה שנמסרה ליוסף נחמני צוינו 21 בתי אב, 32 משפחות ו-167 נפש.⁹²

בעקבות פגישתו של נחמני עם אריסי א-סמרה, דנה בנושא 'הרשות ליישוב פליטים ערביים', ובה הוצג דו"ח של א' חנוכי, מזכיר משרד החקלאות, שהציע 'פתרון לבעיית האריסים בסמרה ע"י תשלום פיצויים בעד זכותם באריסות ושחלק מהם יעזוב לגמרי את מדינת ישראל וחלק (כ-12 משפחות) יעבור להתיישב במרכז הארץ'.⁹³ הצעתו של חנוכי התקבלה ומשרד הגליל של הקק"ל קיבל הוראה להתחיל במשא ומתן על פינוי האריסים.⁹⁴

בישיבתה ב-5 בדצמבר 1949 החליטה הרשות ליישוב פליטים ערביים ליישב חמש-עשרה ממשפחות האריסים מא-סמרה במרכז הארץ. הפיצוי לכל משפחה של אריסים מפונים עמד על 300 ל"י.⁹⁵ בתחילת ינואר 1950 עזבו שתי משפחות האריסים

90 מכתב מיוסף נחמני ללשכה הראשית של קק"ל, 4 בנובמבר 1949, אצ"מ, קק"ל 9, 56.

91 שם.

92 מכתב ממשה (?) ליוסף נחמני, 27 בנובמבר 1949, אצ"מ, קק"ל 9, 56.

93 מכתב מקק"ל למשרד הגליל של קק"ל, 7 בדצמבר 1949, אצ"מ, קק"ל 9, 13.

94 שם.

95 מכתב מזלמן ליף, יועץ לענייני קרקעות במשרד ראש הממשלה לשר האוצר, 9 בדצמבר 1949, אמ"י, גל-17038/31.

הראשונות מא-סמרה (תשע-עשרה נפשות) את מדינת ישראל ועברו לירדן. כל משפחה קיבלה כ-210 ל"י בעבור הסכמתם להגר מהארץ.⁹⁶

בעקבות עזיבתן של המשפחות הראשונות, פנו למשרד החקלאות משפחות נוספות מהכפר. כמה מהן ביקשו לעבור לכפר דבוריה, ואילו השאר ביקשו אישור לעזוב את הארץ. שתי הקבוצות ביקשו תנאים משופרים בתמורה להסכמתם למעבר.⁹⁷ תנאים אלו כללו התחייבות להחזרת קרקע בשטח של 90-100 דונם, הלוואה לבניין בשווי 250-300 ל"י למשפחה ופיצוי של לירה ישראלית אחת לכל דונם אדמה שיפנו.⁹⁸ מן הראוי לציין שבאותה עת נידון פינויים של אריסים מכפרים אחרים בשטח המפורז, כמו מנסורה אל חאם, קארד אל-בקרה, פרדס חורי, קארד אל-ענמה ואחרים. בפברואר 1950 החלו אריסי א-סמרה לשקול מחדש את החלטתם לעזוב את בתיהם ולעבור למרכז הארץ. התברר שחברת 'סולל בונה' עסקה באותה תקופה בסלילת הדרך לעין גב והעסיקה רבים מהם בעבודת הסלילה.⁹⁹ גם התפתחותו של אזור מסחר בסחורות מוברחות וחילופי כספים בשטח הכפר חיזקו את תושבי הכפר מבחינה כלכלית וערערו את רצונן של המשפחות לעזבו.¹⁰⁰ משום שפניות משרד החקלאות לסולל בונה בנידון נענו בשלילה, העביר משרד החקלאות את הטיפול בעניינים האלה למשרד ראש הממשלה. ככל שהצלחתי לאתר, לא נעשתה כל פעולה בעניין מצד משרד ראש הממשלה.

ביולי 1950 פנה חוסיין טיבריזי, בהאי מא-סמרה שהיה אריס בשטח ניכר מהכפר (כ-1350 דונם) והתגורר באל-חמה, למשרד החקלאות והציע לוותר על זכויותיו בא-סמרה תמורת אישור כניסה למדינת ישראל, לו, לבני משפחתו ולמשפחת הפועל שלו, וכן תמורת מתן אישור להתיישבותו בנצרת ולהתיישבות הפועל שלו בוואדי חמאם.¹⁰¹ עם מכירת אדמותיו של טיבריזי לקק"ל, וככל הנראה בעקבות סיום העבודות בכביש עין גב והשלטת מרות המשטרה באזור, נותרו אריסי א-סמרה מובטלים והחלו בחיפוש פתרון לבעייתם. חלק ניכר מתושבי הכפר, כמאה וחמישים נפש ממשפחת המוכתר, הסכימו לעבור לסוריה, אולם הסורים הפעילו עליהם לחץ להישאר במקומם.¹⁰²

- 96 מכתב, ללא שם המחבר, ללשכה הראשית של קק"ל, 26 בינואר 1950, אצ"מ, קק"ל 9, 13. כמו כן נמצאים בתיק כתבי הוויתור של שתי המשפחות על זכויות האריסות שלהם בא-סמרה.
- 97 מכתב מא' חנוכי לרשימת מכותבים גדולה, 31 בינואר 1950, אמ"י, גל-17038/31.
- 98 שם.
- 99 מכתב מא' חנוכי ליועץ לענייני ערבים במשרד ראש הממשלה, 28 בפברואר 1950, אמ"י, גל-17038/31.
- 100 מכתב מא' חנוכי ליועץ לענייני ערבים במשרד ראש הממשלה, 1 במארס 1950, אמ"י, גל-17038/31.
- 101 מכתב משלמה כהן ממשרד החקלאות למשרד קק"ל בטבריה, 2 ביולי 1950, אצ"מ, קק"ל 9, 56.
- 102 מכתב משלמה בן אלקנה ליועץ לענייני ערבים במשרד ראש הממשלה, 29 בספטמבר 1950, אמ"י, גל-17038/31.

ככל הנראה בהשפעת התעמולה הסורית, החלו יחסי השכנות בין תושבי א-סמרה לתושבי עין גב והאון להתערער. במהלך הקיץ של שנת 1950 החלו העדרים של תושבי א-סמרה לעלות על החלקות של האון, והחלו עימותים פיזיים בין שני הצדדים. לבסוף הצליחו אנשי האון להחרים את העדר של א-סמרה, כמאה ראשי בקר וכעשרים חמורים. ניסיונות המשטרה הישראלית להיכנס לא-סמרה נתקלו בהתנגדות של תושבי הכפר, והם טענו 'שהם רוצים שלטון סורי ורופא סורי [לפצוע מהתקרית] ולא ישראלים'. בעקבות זאת נאלצה המשטרה לחזור על עקבותיה.¹⁰³

המאבקים המקומיים המשיכו, ככל הנראה, גם בסוף שנת 1950 ובתחילת שנת 1951. בה בעת החלה מדינת ישראל בעבודות לייבוש החולה. אף שבשלבים המוקדמים הסכימו הסורים לעבודות המדידה ולתחילת העבודות, השתנתה עמדתם במהרה, וב-15 במאס נפתחה אש על טרקטור ישראלי שעבד בגדה המזרחית של הירדן. בעקבות זאת, הסכימה ישראל להפסקה זמנית בעבודות, אולם עם התחדשותן של העבודות ופינויים של תושבי הכפרים קארד אל-בקר וקארד אל-ענמה, ב-30 וב-31 במאס, שוב התחממה הגזרה.¹⁰⁴

בעקבות ההתחממות בשטח המפורז המרכזי, וככל הנראה, עקב התגברות העימותים בגזרת האון-א-סמרה, בין 2 באפריל ל-4 באפריל 1951 נכנסו כוחות ישראליים לא-סמרה והורו לתושבי הכפר הערבים לפנותו מיד ולעבור את הגבול לסוריה.¹⁰⁵ הכפר א-סמרה התרוקן מתושביו הערבים וחלקו המערבי של השטח המפורז הדרומי עבר לבעלות יהודית לכל אורכו. חלוקה זו של השטח נשארה על כנה עד מלחמת ששת הימים.¹⁰⁶ בשטח הכפר א-סמרה נשארו שני מבני אבן שעל פי המסורת המקומית היו שייכים לבהאים.¹⁰⁷ בשאר השטח הבנוי של הכפר נבנה כפר הנופש של קיבוץ האון. אדמות הכפר התחלקו בין הקיבוצים האון, תל קציר ומעגן. את מעיין

103 דו"ח מודיעין, חטיבת המחוז, 30 ביולי 1950, ארכיון ירח פארן.

104 שלו, שיתוף פעולה, 157-168.

105 ככמה מהמקורות מצוין שתושבי א-סמרה עזבו את הכפר מרצונם, ואילו עדויות של תושבי האזור היהודים מדברות על פינוי כפוי. ראו, למשל, מכתב מפלמון לסא"ל קיט, 8 במאס 1950, אמ"י, גל-17038/3; מכתב מבן-אלקנה ליועץ לענייני הערבים במשרד ראש הממשלה, 29 בספטמבר 1950, אמ"י, גל-17038/31: ראיונות אישים מאוסף המחבר.

106 באפריל 1951, בעקבות התקלות בין כוח ישראלי לכוח סורי ליד אל-חמה שהסתיימה בשבעה 'שוטרים' ישראלים הרוגים, הפציץ חיל האוויר את בתי הכפר א-סמרה הנטושים והחריבם. ראו, למשל, אורי מילשטיין, ההיסטוריה של הצנחנים (תל אביב: שלגי, 1985), כרך א, 109-112.

107 המבנים נמצאים בסמוך לתחנת הדלק של קיבוץ האון. למרות שהמסורת בקרב חברי האון מציינת את המבנים כחלק מהכפר הבהאי, צורת הבנייה וחומרי הבנייה אופייניים לסגנון הבנייה הבריטי של תקופת המנדט. ולכן, לטענת המחבר, הם לא היו חלק מהכפר הבהאי.

הכפר, עין א־שרויח, שיפץ ירח פארן, חבר קיבוץ האון, והיום הוא אתר תיירות מוכר. רוב הבהאים בעלי האדמות בכפר עזבו את מדינת ישראל לאחר מכירת שטחיהם, ורק צאצאים ספורים נשארו בארץ. גורלם של אריסי הכפר שפוננו לסוריה אינו ידוע.

סיכום

סיפורו של הכפר א־סמרה הוא סיפור חריג בין סיפורי הכפרים הערביים במלחמת העצמאות, וגם בין סיפורי הפליטים הערביים לאחריה. כמה גורמים הביאו לייחודו של הכפר א־סמרה: ראשית, שלא כמו רוב הפליטים, שהיו ברובם ערבים־מוסלמים ונתיני ארץ ישראל, היו בעלי הקרקע בא־סמרה ממוצא פרסי, בני הדת הבהאית, ובעלי נתינות איראנית. על פי אמונתם הדתית, שמרו בעלי האדמות הבהאים בכפר על ניטרליות בעימות היהודי־ערבי בארץ ישראל, בעיקר בזמן המלחמה. בשל היותם בעלי נתינות איראנית זכו הבהאים בתום המלחמה בחסותה של ממשלת איראן ובתמיכתה בתביעתם לשוב לארץ ישראל, להחזרת רכושם ולקבלת פיצוי על נזקי המלחמה שנגרמו להם. שנית, מיקומו האסטרטגי של הכפר על הציר המחבר בין רצף היישובים היהודיים בדרום בקעת כנרת לקיבוץ עין גב המבודד, היותו חלק מתחומי ארץ ישראל המנדטורית והימצאותו בלב האזור המפורז, הביאו לכך שמדינת ישראל הייתה נכונה לעשות כל מאמץ ולוותר ויתורים רבים כדי להעבירו לשליטה ישראלית־יהודית. שלישית, זהותם האיראנית של בעלי האדמות בכפר הוציאה את שאלת השבת בעלי הקרקע לתחום מדינת ישראל ופיצויים המלא על רכושם מגבולות המרחב המקומי והפכה אותה לשאלה אסטרטגית השייכת לתחום יחסי החוץ של מדינת ישראל. ראוי לציין שבהיעדר מידע מספיק על הדת הבהאית, לא השכילה מדינת ישראל להבין את המתח בין שלטונות איראן המוסלמית־שיעית, לבין הקהילה הבהאית, הנחשבת לדת הכופרת באסלאם ולכן נרדפת בידי השלטונות האיראניים. ייתכן שאם מידע זה היה עומד לנגד עיניה, הייתה מדינת ישראל נוקטת מדיניות אחרת ביחס לכפר א־סמרה.

בפרשת הכפר א־סמרה נקטה מדינת ישראל שלוש פעולות עיקריות: האחת, מימוש הבעלות היהודית על הקרקע על ידי הקמת נקודת התיישבות יהודית בשטחיו, ובהמשך הרחבת משבצת הקרקע על ידי רכישת קרקעות נוספות. השנייה, פיצוי בעלי הקרקע הבהאים במתן הטבות למיניהן (החזרת דירותיהם בחיפה, תשלום במטבע זר לחשבונות בחו"ל) נוסף על המחיר ההוגן ששולם בעבור הקרקע, אם בחכירה אם בקנייה. והשלישית, פינוי, בין ברצון בין בכפייה, של האריסים הערבים שעיבדו את הקרקע והתגוררו בכפר.

סיפורו של א־סמרה מציג גם את בעיותיהם של הכפרים האחרים שנמצאו בשטחים המפורזים שבין ישראל לסוריה לאחר המלחמה ואת התהליך שעברו הכפרים האלה במהלך השנים הראשונות שלאחר המלחמה – מכפרים ערביים ואדמות בבעלות

שי רון

ערבית ליישובים יהודיים ואדמות יהודיות. תהליך זה היה משולב במחיקת כל שריד וסימן לכפרים שהיו.

גורמים אלו הופכים את סיפורו של הכפר א־סמרה למקרה מבחן מעניין וחריג בשאלת גורל היישובים, האדמות והכפריים הערביים לאחר מלחמת העצמאות ולסוגיה מרתקת במערכת היחסים של מדינת ישראל עם הקהילה הבהאית.

אישה, בעל ושני ילדים: מדיניות תכנון המשפחה בתוניסיה ובאיראן

איתמר דובינסקי

מבוא

בשלוש השנים האחרונות יצאו לאקרנים שני סרטים: הסרט העלילתי האיראני פרידה (*A Separation*)¹, זוכה פרס האוסקר בקטגוריית 'הסרט הזר הטוב ביותר' לשנת 2011, והסרט התיעודי התוניסאי נשים מהפכניות (*Revolution Women*)². פרידה מתמקד במשפחה איראנית ובה זוג הורים על סף פרידה וכתם ואילו נשים מהפכניות מתמקד בתפקיד המרכזי שמילאו נשים במהפכה התוניסאית שהביאה להדחת הנשיא זין אל-עאבדין בן-עלי. בשני הסרטים מוצג דגם חדש של משפחה ומודל חדש של אישה, שהם תולדה של מדיניות לתכנון המשפחה שהחלה מיושמת בתוניסיה ובאיראן.

במחצית השנייה של המאה העשרים החלו מנהיגי תוניסיה ואיראן להבין את הקשר שבין גודל האוכלוסייה במדינותיהם לבין מידת התפתחותן. שיעורי הילודה הגבוהים גרמו לבעיות קצרות טווח וארוכות טווח בשתי המדינות, ולעומת זאת, הניסיון העולמי הוכיח ששיעורי ילודה נמוכים יותר מובילים להאצת קצב הפיתוח הכלכלי.³ הבעיות הדמוגרפית והכלכלית בתוניסיה ובאיראן הכשירו אפוא את הקרקע ליישום מדיניות לתכנון המשפחה; מדיניות שמטרתה הייתה להוריד את שיעורי הילודה כדי לסייע לממשלות להתמודד עם האתגרים הרבים שניצבו לפניהן. בשתי המדינות כללה התכנית סיוע ממשלתי לפני הלידה ואחריה, ובו גם מתן שירותים רפואיים וחינוכיים שעזרו לזוגות לתכנן כמה ילדים להביא לעולם ומתי. התכנית יושמה בעזרת שינויי חקיקה שיזמו ראשי המדינות בתחומי הרפואה, החינוך והרווחה.

בפועל יישמו שתי המדינות מדיניות תכנון משפחה דומה למדי. ואולם, נוכח ההבדלים בין האידיאולוגיה השלטונית באיראן לאידיאולוגיה השלטונית בתוניסיה, בכל אחת מהן הצדיק הממשל את המדיניות על פי האידיאולוגיה שלו והדגיש כיצד

* ברצוני להודות לד"ר מירי שפר-מוסנזון על סיועה הרב בכתיבת מאמר זה. תודותי גם לקוראים האנונימיים של המאמר על הערותיהם והצעותיהם.

1 *A Separation*, directed by Asghar Farhadi (Tehran, Iran: 2011).

2 *Revolution Women*, directed by Habib Msalmeni (Tunisia: 2012).

3 און וינקלר, דמוגרפיה פוליטית במדינות ערב במאה ה-20 (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2008), 20.

תכנון המשפחה תורם לקידום האידיאולוגיה הזאת. בתוניסיה הדגישה הממשלה בהצהרותיה את שיפור זכויות הנשים כחלק מתהליך המודרניזציה והבניית הזהות לאומית, ואילו באיראן, בעיקר לאחר מהפכת 1979, הושם דגש על קבלת הכשרים דתיים למדיניות תכנון המשפחה.

מטרת המאמר הזה היא לבחון את הפרקטיקות של ממשלות תוניסיה ואיראן בתחום תכנון המשפחה. הרגש הרב שהושם בשתי המדינות על האידיאולוגיה ההגמונית – החילון בתוניסיה ובניית מדינת הלכה באיראן – מותיר פתח למחקרים שעדיין רואים באסלאם יחידת ניתוח, וגם למחקרים הנשענים על 'תיאוריית המודרניזציה', שהייתה נפוצה בחקר המזרח התיכון בין שנות החמישים לשנות השבעים של המאה העשרים, אף על פי ששתי התפיסות האלה מאותגרות בשיח המחקרי כבר כחמישה עשורים.⁴ אני מאמין שהשוואת הפרקטיקות בשתי מדינות שונות כל כך זו מזו תצביע על המניע העיקרי של המדיניות: הצורך להתמודד עם אותם אתגרים. בה בעת, ההשוואה מאתגרת את התפיסה שבכל אחת מן המדינות שירתה המדיניות את האידיאולוגיה השלטת (הלכה שיעית מול חילון צרפתי).

כאמור, אותו האתגר – לצמצם את הילודה – הוביל את שני המשטרים לעצב מדיניות לתכנון המשפחה. בתוניסיה הוצהר במפורש ששינוי זה נועד להוביל לשינוי במעמד האישה, ואילו באיראן מטרה זו לא נאמרה במפורש. כך או כך, מדיניות תכנון הילודה שיפרה את מעמד האישה בשתי המדינות, ולכן חשוב לבדוק את המדיניות הלכה למעשה ולראות בה גורם מעצב מרכזי, ובהמשך לכך, לבחון כיצד הוצדקה המדיניות באמצעות האידיאולוגיה השלטת.

המאמר דן בתכנון המשפחה בתוניסיה ובאיראן משנות השישים של המאה העשרים ועד העשור הראשון של המאה העשרים ואחת. מסגרת זמן זו מאפשרת להמחיש את מידת הצלחת המדיניות, הן בתוניסיה הן באיראן.

הבחירה בתוניסיה ובאיראן אינה מקרית. שתי סיבות הביאו לבחירה זו: הראשונה היא הישגי המשטרים בשתי המדינות האלה ביישום מדיניות לתכנון המשפחה. השוואת הישגים אלו עם השגיהן של מדינות אחרות במזרח התיכון מגלה שהשינויים בשיעורי הילודה בתוניסיה ובאיראן היו הבולטים והעקביים מכולם.⁵ השנייה היא

4 Roger Owen, "Studying Islamic History", *Journal of Interdisciplinary History* 4, 2 (1973): 287-298; Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism* (Cambridge, U.K. and New York: Cambridge University Press, 2004).

5 למרות חוסר העקביות ביישום התכנית במצרים, שיעור הפרייון במצרים ב-2010 היה 2.73, לעומת 6.65 בשנות השישים. שיעור הילודה במרוקו היום הוא 2.28, לעומת 7.1 בשנות השישים ובאלג'יריה – 2.26, לעומת 7.3 בשנות השישים (www.worldbank.org).

נגישות המידע הסטטיסטי והמחקרי על איראן ועל תוניסיה. נגישות זו בולטת נוכח היעדר נתונים דומים על מדינות אחרות במזרח התיכון.

במאמר שלושה חלקים: החלק הראשון דן בבעיות הדמוגרפיות שיצר הריבוי הטבעי בכל מדינה; הבעיות שהניעו את מנהיגי תוניסיה ואיראן לגבש מדיניות לתכנון משפחה. חלק זה בוחן את דרכי ההתמודדות של כל מדינה עם האתגרים שליוו את יישום התכנית ואת השינויים שיזמו ראשי המדינות כדי לאפשר את יישומה.

החלק השני מציג את השינויים שנערכו בתחומי הרפואה והחינוך במרחב העירוני ובמרחב הכפרי בשתי המדינות. השינויים בהשקעה בשני התחומים האלה יחד היו הבסיס להצלחת התכניות. החלק השלישי בוחן את היחס כלפי השימוש באמצעי מניעה ואת מדיניות ההפלות בשתי המדינות בהשוואה למספר ההריונות ושיעור הילודה.

בסיכום המאמר מוצגות נקודות הדמיון והשוני במדיניות שנקטו מנהיגי המדינות בעשורים האחרונים, ונסקרים הסיכויים והסיכונים להמשך התכנית, כפי שהם עולים מהאירועים האחרונים בכל מדינה. לאורך כל המאמר נעסוק תחילה בתוניסיה ואחר כך באיראן.

מאמר זה מסתמך על שורת מקורות, ובהם ספרי עיון של אנשי דת ורפואה תוניסאים ואיראנים, סטטיסטיקות רשמיות של ממשלות תוניסיה ואיראן, נתונים של ארגון האומות המאוחדות (האו"ם) ושל הבנק העולמי, וכן קטעי עיתונות. התמונה העולה ממכלול המקורות באשר לשתי המדינות היא תמונה זהה – ירידה בשיעורי הילודה ועלייה בהשקעה בחינוך ובבריאות.

השיח המחקרי אודות תוניסיה ואיראן וגם הנתונים שנאספו בשתי המדינות כמעט שאינם עוסקים בהשפעות שהיו לתכניות לתכנון המשפחה על גברים. המאמרים שנכתבו בנושא מדגישים את ההשפעה החיובית שהייתה לתכניות על נשים, ומאגרי המידע מציגים נתונים על נשים ואינם משווים בין גברים לנשים, למשל, בעניין השימוש באמצעי מניעה. בעתיד ראוי לערוך מחקרים נוספים כדי להשלים את החוסר המחקרי הזה.

כפי שנראה, מפרספקטיבה של יותר מארבעה עשורים אפשר לומר במפורש שהתכניות לתכנון המשפחה בתוניסיה ובאיראן הצליחו להאט את קצב הגידול הדמוגרפי בשתי המדינות.⁶ האידיאולוגיה מילאה תפקיד משני בעיצוב התכניות

6 Carla Makhlouf Obermeyer, "Reproductive Choice in Islam: Gender and State in Iran and Tunisia", *Studies in Family Planning* 25, 1 (1994): 45; Homa Hoodfar, "Family Law and Family Planning Policy in Pre- and Post-Revolutionary Iran", in *Family in the Middle East: Ideational change in Egypt, Iran, and Tunisia*, eds. Kathryn M. Yount and Hoda Rashad (London; New York: Routledge, 2008), 80.

איתמר דובינסקי

בשתי המדינות, אף שבשתייהן נטען שהתכניות משרתות את האידיאולוגיה ההגמונית. ולבסוף, בשתי המדינות מדיניות זו הובילה, במתכוון ושלא במתכוון, לשיפור מעמדן של הנשים.

איראן	תוניסיה	
כ-25 מיליון	כ-4 מיליון	אוכלוסייה
3.1%	2.17%	קצב ריבוי טבעי בשנה
7	7.2	ממוצע ילדים למשפחה

טבלה א1. נתונים דמוגרפיים על תוניסיה⁷ ואיראן⁸ באמצע שנות השישים

איראן	תוניסיה	
73.9 מיליון	10.5 מיליון	אוכלוסייה
1.17%	1.07%	קצב ריבוי טבעי בשנה
1.7	2.05	ממוצע ילדים למשפחה

טבלה ב1. נתונים דמוגרפיים על תוניסיה ואיראן בשנת 2009⁹

שיח ומדיניות

תוניסיה

ב-1956 קיבלה תוניסיה עצמאות לאחר שבעים וחמש שנות קולוניאליזם צרפתי, וראשי המדינה פנו מיד להתמודד עם האתגרים שעמדו לפני המדינה החדשה. הַבִּיב בּוֹרְגִיבָה, הנשיא הראשון, חתר במאבקו האנטי-קולוניאלי, וגם לאחריו, לגבש זהות לאומית תוניסאית כדי לאחד את אזרחיו. כמיהתו של הציבור התוניסאי לשלווה, לשגשוג ולאחדות עוררה את בורגיבה לקדם את מטרותיו לגבש זהות תוניסאית מאוחדת ומורנית, בין השאר, בעזרת חוקה חדשה שתקדם את רצון העם והשלטון. כפי שצינתי במבוא, הנטל הדמוגרפי היה אחת הבעיות החמורות של המדינה, וההתמודדות

7 Eltigani E. Eltigani, "Toward Replacement Fertility in Egypt and Tunisia", *Studies in Family Planning* 40, 3 (2009): 216.

8 שירי רותם-ניר, "מדיניות הילודה באיראן לאחר המהפכה האסלאמית" (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב 2003), 4.

9 www.worldbank.org.

עמו הצריכה שינוי מהותי בדפוסי החיים. משום כך, בעשור הראשון לעצמאותה של תוניסיה הכשיר בורגיבה את הקרקע מבחינה חברתית ומדינית כדי להבטיח שאזרחי תוניסיה יקבלו את המדיניות לתכנון המשפחה, וכך אכן קרה. ממארכ 1956 החלה מפלגת 'ניאודסטור' (Neo Destour, מפלגת החוקה החדשה) בהנהגתו ליוזם סדרת חקיקות שנועדו לקדם את זכויות הנשים במדינה. כך הוטמעה בקרב האזרחים ההכרה בחשיבות מקומה של האישה במרחב הפרטי ובמרחב הציבורי ובחופש הבחירה שלה במרחבים האלה. שינוי רדיקלי במעמד האישה היה מרכיב מרכזי בתכנית, והיה אחד הגורמים שאפשרו להוריד את שיעורי הפרייון לרמה הרצויה.¹⁰

חוקי האישות החדשים מוזגו לקובץ חוקים אחד – 'הקוד של המעמד האישי התוניסאי' (להלן 'הקוד האישי'). אוסף חוקים זה החליף את חוקי השריעה, שעל פיהם התנהלה תוניסיה בתקופת השלטון הקולוניאלי. עם כיבוש תוניסיה ב־1881 חששה צרפת להחליף את חוקי השריעה בחוקים אחרים כדי שלא לעורר תסיסה פוליטית נגדה, ולתנועות הלאומיות בתוניסיה מצדן היה עניין לשמור על חוקי השריעה כדי לבסס את ההבדל בין התוניסאים לבין הכובש הזר, בעיקר בעשורים האחרונים של הקולוניאליזם.¹¹ עם קבלת העצמאות לא היה עוד צורך בכך, ולכן ב־13 באוגוסט 1956 פורסם אוסף החוקים החדש, ותאריך זה מצוין עד ימינו ככותרת 'יום האישה'. חקיקת הקוד האישי לא הייתה אירוע חד־פעמי אלא מדיניות מתמשכת, כפי שיעידו התוספות לחוק והשינויים שנערכו בו ב־1963 וב־1993. הקוד האישי התוניסאי נחשב פורץ דרך בעולם הערבי־מוסלמי בשנות החמישים בהקשר לזכויות נשים, ונותר כזה עד ימינו.

הקוד האישי המקורי וגם תיקוניו, חוללו שינוי בכל הנוגע לנישואין, לגירושין, לתשלום דמי מזונות ולהליכי אימוץ, ובמידה מועטה גם בדיני הירושה. לא אוכל לפרט כאן את כל השינויים האלה, ולכן אמנה את העיקריים שבהם: על פי החוק החדש, נישואין וגירושין חייבו את הסכמת שני הצדדים ורישום במשרד ממשלתי רשמי; הגיל המינימלי המותר לנישואין נקבע ל־17 לנשים ול־20 לגברים ונישואין בכפייה של בנות משפחה ופוליגמיה הוצאו אל מחוץ לחוק. במקרה של גירושין, נקבע ששופט יכריע מי מההורים יקבל משמורת על הילדים על פי טובת הילדים. הקוד שיפר את זכויות הנשים לא רק במרחב הפרטי אלא גם במרחב הציבורי ועודד נשים להשתתף בפרנסת משק הבית על ידי יציאה ללימודים והשתלבות בשוק העבודה. קובעי המדיניות סברו שבעזרת הקטנת מעורבות ההורים בנישואי ילדיהם תגדל יכולת היישום של התכנית.

10 וינקלר, דמוגרפיה פוליטית במדינות ערב במאה ה־20, 247.

11 Mounira M. Charrad, "From Nationalism to Feminism: Family Law in Tunisia", in *Family in the Middle East: Ideational change in Egypt, Iran, and Tunisia*, eds. Kathryn M. Yount and Hoda Rashad (London and New York: Routledge, 2008), 116.

בנאומיו קישר בורגיבה בין המודרניזציה שתוניסיה חייבת לעבור לבין שיפור זכויות הנשים. בלא משאבי טבע בעלי ביקוש עולמי, כגון נפט, ראה בורגיבה בהון האנושי של מדינתו משאב עיקרי שיציע את המדינה קדימה. באחד מנאומיו הוא אמר ש'הקוד האישי מציין את] סיום של העידן הברברי ותחילתו של עידן השוויון החברתי', ובנאום אחר הוסיף ש'נשאיר את ההחלטה על נישואין למי שהדבר נוגע להם יותר מכול – לבעל ולאשה'.¹² כדי לקשור בין האסלאם לקוד האישי הדגיש בורגיבה ב-1960 ש'דרך נוספת למלחמת קודש היא מלחמה כנגד תת-פיתוח', והקוד האישי היה כלי חשוב במאבק זה.

אף על פי שב-1956 מנתה אוכלוסיית תוניסיה 3.4 מיליון איש בלבד, חשש בורגיבה מאוד מהגידול הדמוגרפי הפוטנציאלי. באפריל 1959 אמר בורגיבה ש'מצד אחד, אנחנו מוצאים עצמנו מתמודדים עם מספר גדל של לידות ובאחריותנו לספק את אמצעי המחיה לכולם. מצד שני, אנחנו חיים במדינה עם חקלאות מצומצמת ומעט משאבים', ושלוש שנים לאחר מכן הוסיף 'מה הטעם להגביר את קצב היצור החקלאי והתעשייתי שלנו אם האוכלוסייה גדלה בקצב אנרכי?'¹³ בו בזמן עודד בורגיבה את הסרת הרעלה. הוא כינה אותה 'סמרטוט דוחה', נתן כמה לאנשי ציבור שהתבטאו נגד לבוש זה ותמך בבתי הספר שחייבו את תלמידותיהם להגיע ללימודים בלי רעלה.¹⁴ בפעולות אלו מיתג בורגיבה את מדיניות תכנון המשפחה – תכנית חילונית במובנו הצרפתי של המושג 'חילון' (laïcité) – כחלק מפרויקט 'המודרנה'.

לפני שנמשיך כדאי להבין מה סייע לבורגיבה לייצב את שלטונו וליישם את מדיניותו. היעדר אופוזיציה מאורגנת בתוניסיה, היעדרן של תנועות תחייה אתניות (למשל, של הברברים) וחולשתו הפוליטית של הממסד הדתי להתנגד לרפורמות היטיבו עם המשטר וסייעו לו לקדם את המדיניות החדשה. יריבו של בורגיבה במאבק הלאומי, בן יוסף, דגל במדיניות פאן-אסלאמיסטית ופאן-ערבית ונסמך על כוחות דתיים ומסורתיים. ואולם, קריאת התיגר שלו על בורגיבה במסגרת המאבק הלאומי לא צלחה והוא גלה למצרים אחרי 1956, וכך לא נותר עוד כוח מפלגתי מתחרה מאורגן במדינה. גם תמיכתה של צרפת בתנועה המודרנית של בורגיבה ודיכוי כוחה של המפלגה המסורתית של בן יוסף סייעו לבורגיבה לעלות לשלטון ולקדם את מדיניותו.¹⁵

בורגיבה נמנה עם קבוצה של תוניסאים בוגרי מוסדות החינוך הצרפתיים שהצליחה לשמור לעצמה את ההגמוניה הפוליטית. קבוצה זו החזיקה בתפיסת עולם

12 שם, 119.

13 Eltigani, "Toward Replacement Fertility", 208.

14 Charrad, "From Nationalism to Feminism", 119-121.

15 שם, 118.

חילונית, אבל את הרפורמות בתחומי האישות ומעמד האישה הם הציגו לפני אנשי הדת כצעדים העולים בקנה אחד עם האסכולה המאלכית (האסכולה הסונית השלטת בתוניסיה). אנשי בורגיבה ניסו להראות שהרפורמות אינן אלא פרשנות למסורות הקיימות, ושהן נועדו להתאים את המסורות לצרכים הלאומיים המודרניים.

למשל, הסונה מותירה לגבר להינשא לארבע נשים בתנאי שהיחס לארבעתן נותר שווה, וכדי להצדיק את החוק לביטול הפוליגמיה הסתמך בורגיבה על עמדותיו של ההוגה והרפורמאטור האסלאמי מחמד עבדו שהדגיש עוד במהלך המאה התשע-עשרה שבסונה נכתב שאי אפשר להעניק לכל אחת מהנשים יחס שווה. אם כך, הפוליגמיה הוצאה מחוץ לחוק כדי שלא לפגוע בקוראן.¹⁶

מה היו מניעיו של בורגיבה בפעולותיו הנמרצות לשיפור זכויות הנשים?¹⁷ יש המדגישים את החוויה הטראומטית שחווה בילדותו – אָמוּ ההרה מתה במהלך הריונה השמיני, ויש הסוברים שבורגיבה שאף להגביר את מעורבות האזרחים בחיי המדינה הצעירה, בין היתר, על ידי מתן זכות הצבעה לנשים בפרט ושיפור זכויותיהן בכלל. סברה אחרת מתמקדת בצרכים הכלכליים של המדינה וטוענת שבורגיבה ראה לנגד עיניו את הצורך בנשים תוניסאיות שיחליפו את נשות המנהל הקולוניאלי הצרפתי ואת הצורך בכוח אדם במפעלי התעשייה, בתיירות, בשירותי הרווחה ובמערכת החינוך שהוקמו והתרחבו.

טענה רחבה יותר היא שבורגיבה ראה בקידום הנשים הכרח שבלעדיו לא תושג מודרניזציה וגם לא התפתחות מדינית, ולכן הוא הדגיש ששינוי תפיסת האזרחים את מוסד המשפחה הוא תנאי להתפתחותה של תוניסיה. אם כן, מחצית המאה העשרים סימנה את המעבר ממוסד משפחתי המתבסס על יחסי שארות רחבים למוסד המתבסס בראש ובראשונה על דגם המשפחה הגרעינית שקשרי הורה-ילד הם העומדים במרכזה.¹⁸

16 Amira Mashhour, "Islamic Law and Gender Equality: Could There be a Common Ground?: A Study of Divorce and Polygamy in Sharia Law and Contemporary Legislation in Tunisia and Egypt", *Human Rights Quarterly* 27, 2 (2005): 585.

לקריאה נוספת על הגותו של עבדה ראו:

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Oxford University, 1983), 130-160.

17 דניאל זיסנווין, "הנשים בתוניסיה: חלוצות המהפכה הנשית?", בתוך נשים במזרח התיכון: בין מסורת לשינוי, עורכת: עפרה בנג'ז (תל אביב: מרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה, אוניברסיטת תל אביב, 2004), 172.

18 לדעת פוקו, מערכת החינוך בבית הספר הייתה כלי שנוצר לשם משטורם של ההמונים המתרכים במאה התשע-עשרה. לקריאה נוספת ראו J. K. Simon, "A Conversation with Michel Foucault", *Partisan Review* 38 (1971):192-201; Michel Foucault, "Revolutionary Action: 'Until Now'", in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays*

ההצלחה ביישום הרפורמה המחישה למשטר את כוחו לחולל שינויים לאומיים רחבי היקף כלי התנגדות של ממש והכשירה את הקרקע למדיניות לתכנון המשפחה.

איראן

ב-1967 הכריז רֶזַה שָׂאָה, שליט איראן, על המדיניות הרשמית לתכנון המשפחה לצד שיפורים בזכויות הנשים. 'חוק הגנת המשפחה' האיראני, שהזכיר כמעט את החוק התוניסאי, מנע מגברים להתגרש על פי רצונם הבלעדי, צמצם את הפוליאגמיה ושיפר את זכויות הנשים לקבל משמורת על ילדיהן. ואולם, מראשית דרכה של המדיניות האיראנית בתחום זה היה אפשר להבחין בהבדלים בינה לבין המדיניות התוניסאית. ראשית, מנהיגי איראן לא התמודדו עם אתגר של הבניית זהות לאומית. שנית, באיראן לא לוו תהליכי החקיקה במערך הסברה ובעשייה פעילה בשטח. שלישי, הטמעת התכנית באיראן נתקלה בקשיים גם משום שלהבדיל מתוניסיה, איראן היא מדינה עצומה בשטחה, וכמה אזורים בה הם כמעט בלתי נגישים. רביעית, יוזמי המדיניות בתקופת השאה התעלמו ממסורות דתיות ולא ניסו להשיג היתרים הלכתיים שיכשירו את התכנית. מכל הסיבות האלה, וגם בשל התחזקות האופוזיציה למלוכה, כשלה התכנית האיראנית בתקופת השאה.¹⁹ כמו כן, ייתכן שמשום שאינטלקטואלים איראנים סברו שכספי הנפט האירני יאפשרו למדינה להתפתח בהתאם לגידול האוכלוסייה בה,²⁰ לא קיבלה התכנית לתכנון המשפחה קדימות אמיתית בממשלת השאה.

עם המהפכה האסלאמית ב-1979 השעה המשטר האיראני החדש את יישום המדיניות לתכנון המשפחה ושינה מן היסוד את היחס כלפי נשים וכלפי שאלות הילודה והדמוגרפיה. מנהיגי המהפכה ראו בתכנית לתכנון המשפחה מכשיר מערבי ואימפריאליסטי שנועד להחליש את כוחה הדמוגרפי של המדינה כדי שבשעת מלחמה לא תוכל איראן להתמודד עם כוחות המערב. ביקורת כזאת על מדיניות תכנון המשפחה ניכרה, למשל, בדרשות שנשאו מנהיגי המהפכה במסגדים, ובהן בדרשותיו של מנהיגה הרוחני של המהפכה האייתולה ח'ומיני.

הרפובליקה החדשה שאפה להגדיר את החברה האיראנית על פי אידיאל הלכתי ולהקנות למוסד המשפחה נופך 'אסלאמי'. נשים הוצגו כאימהות וכרעיות, כמי ש'אחראיות שהחברה לא תתמוטט, וכמי שמסייעות לשיפור עתיד המדינה', כדברי ח'ומיני. מיד עם שובו של חומיני מן הגלות, בפברואר 1979, בוטל 'חוק הגנת

and Interviews, ed. Bouchard DF (Oxford: Blackwell, 1977); idem, *The History of Sexuality: An Introduction* (Harmondsworth: Penguin, 1981); idem, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Harmondsworth: Peregrine, 1986).

Hoodfar, "Family Law and Family Planning Policy", 82. 19

רות־ניר, "מדיניות הילודה באיראן לאחר המהפכה האסלאמית", 5-6. 20

המשפחה, ונשים הודרו בהדרגה מפעילותן הציבורית ומשוק העבודה כדי שתוכלנה להתמקד בתפקידן העיקרי – 'היריון וטיפול בילדים', כפי שהגדיר זאת יושב ראש הפרלמנט דאז אֶבְּרָהָם הָאֶשְׁמִי רֶפְסֵנְג'אֵנִי.²¹ אוכלוסייה גדולה נחשבה באותה העת עדות לעוצמת המדינה.

שלא כמו נשות תוניסיה, בעקבות כינון 'חוקת הרפובליקה האסלאמית של איראן' (1979), לא נהנו נשות איראן משוויון זכויות. רוב הנישואים נקבעו בעקבות הסכמים בין שתי משפחות ולא בעקבות רצונם של שני בני אדם. נשים חויבו לציית לבעליהן, ובעלים החזיקו בזכות לאסור על נשותיהן לעבוד. במקרה של גירושין הועברו הילדים לחזקת האב. פוליגמיה ונישואין זמניים (מִתְעָה), כלומר, נישואין שאפשרו לגברים להינשא למספר בלתי מוגבל של נשים לפרק זמן מוגדר מראש) הותרו, וגיל הנישואין המינימאלי צנח. ב־1967 קבע השאה שגיל נישואים המינימלי לנשים ולגברים יהיה 18, ואילו ב־1981 נקבע שבנות יוכלו להינשא כבר בגיל 9 ובנים מגיל 15.²² גם מלחמת איראן-עיראק (1980-1988) הביאה לגידול במספר הנישואין והלידות.

למרות זאת, באמצע שנות השמונים, בעקבות המדיניות הפרו-נטאלית (pro-natalist policy; מדיניות ממלכתית שמטרתה ליצור תנאים שיביאו להגדלת שיעורי הפרייון, או מדיניות שמטרתה לשמר רמת ילודה גבוהה), גברה תלות האזרחים במערכות הסעד, והמשטר התקשה למלא את מחויבותו ולדאוג לרמת חיים נאותה.

תוצאות מפקד האוכלוסין שנערך ב־1986 הוכיחו למנהיגי איראן את הצורך בשינוי. בעוד שבשנים 1956-1976 גדלה אוכלוסיית איראן בקצב יציב של כ־7 מיליון עד 8 מיליון נפש בעשור, עד 1986 גדלה אוכלוסייתה ב־16 מיליון נפש והגיעה לכ־50 מיליון נפש. זאת ועוד, 45 אחוזים מהאוכלוסייה היו מתחת לגיל 14,²³ נתון בעל השפעה ארוכת טווח על גודל האוכלוסין.²⁴ תהליכי העיור המואצים הגבירו את המחסור בדירות, האבטלה עלתה בעשרות אחוזים ומחירי הנפט ירדו ופגעו בכלכלה. סיום המלחמה עם עיראק ב־1988 אפשר למנהיגי המדינה לבחון מחדש את מדיניות הילודה שלהם. השפעות מדיניותם כונסו בדו"ח מפורט שהכין 'ארגון התקצוב והארגון'. גוף זה היה ארגון פנים-איראני, והיו חברים בו מומחים חיצוניים לממשלה. אנשי הארגון היו אמונים על בניית תקציב הממשלה ועל קביעת העדיפויות בו, והם

21 רותם-גיר, "מדיניות הילודה ברפובליקה האסלאמית של איראן", בתוך איראן – אנטומיה של מהפכה, עורכים: דוד מנשרי וליאורה הנדלמן-בעבור (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2009), 237-236.

22 שם, 239.

23 Hoodfar, "Family Law and Family Planning Policy", 86.

24 עוד על תופעת 'המומנטום הדמוגרפי', ראו וינקלר, דמוגרפיה פוליטית במדינות ערב במאה ה־20, 84.

שהתריעו על הצורך בשינוי ובאימוץ מדיניות לתכנון המשפחה. המשטר החליט לסטות מהדוקטרינות המהפכניות, לקבל את המלצות הארגון ולהתאים את מדיניותו לאתגרים. שינוי הגישה מעיד על הגמישות והפרגמטיות של המשטר באיראן, שנבעו, ככל הנראה, מהבנה שכישלון באספקת שירותים חיוניים לאזרחים, ובמיוחד באספקת שירותים לענפי החברה – בסיס כוחם של המהפכנים – יגרום לאיבוד הלגיטימציה של מנהיגי המהפכה. המשטר האיראני השתמש באידיאולוגיה כדי להכשיר את הקרקע לקראת מדיניות לתכנון המשפחה.

היה אפשר לשער שהתנגדות ההנהגה הרוחנית לתכנית לתכנון המשפחה עשור קודם לכן תקשה עליה לחזור בה, אולם השיח הציבורי שהתפתח הודות ליוזמות 'ארגון התקצוב והארגון' הוכיח אחרת. השיח הציבורי שיקף מודעות לסכנות שבגידול דמוגרפי, ובכך סייע לממשל. שיח זה ניזון גם ממסעות פרסום שערכו משרדי ממשלה כדי לשכנע את מקבלי ההחלטות בנחיצות השינוי, ובכך שנתנו פומבי למצבם הקשה, שימשו גם משרדי הממשלה סוכני שינוי. בעיתונות הכתובה פורסמו יום-יום ידיעות שדנו בהשלכות החמורות של גידול האוכלוסייה, ולצד זאת, הייתה העיתונות זירה שבה יכלו אזרחים להביע את דעתם בדבר נחיצות התכנית.

בתכניות טלוויזיה ורדיו ובדרשות יום השישי דנו אנשי המסד הדתי בהשפעות השליליות של ריבוי הילדים במשפחה על התא המשפחתי ועל המדינה. שינוי גישתם של אנשי הדת הוצג כצעד המעיד על הדינמיות של הדת ועל יכולתם של אנשי הדת לאמץ גישות מדעיות מודרניות ולא לקפוא על השמרים. קידוש גודלה של האוכלוסייה פינה את מקומו לאידיאל חדש שהדגיש את איכות האוכלוסייה, את איכות השירותים הניתנים לה ואת בריאותה.²⁵

אנשי דת, מומחים וקובעי מדיניות השתתפו בסמינרים בנושא תכנון משפחה. בעקבות סמינר שהתקיים במשך שנה ב-1988, פורסם פסק הלכה של האייתולה ח'ומיני שאישר ששימוש באמצעי מניעה אינו מנוגד להלכה המוסלמית, ובהמשך השנה הכריזה גם 'המועצה האסלאמית העליונה' שתכנון משפחה אינו נוגד את עקרונות האסלאם. שנה אחר כך הזכיר האייתולה עלי ח'אמנהאי את האמירה המיוחסת לנביא מוחמד שיש ללדת ילדים כדי להפיץ את התרבות המוסלמית, ואמר ש'אי אפשר להישען על האסלאם ועל דברי הנביא כדי להצדיק את הגדלת אוכלוסיית איראן ב-55 מיליון נפש בשנה', והוסיף ואמר שקל יותר לגדל פחות ילדים.²⁶

המשטר טען שהתכנית תאזן את צמיחת האוכלוסייה על פי ערכי האסלאם ונמנע ממינוחים 'שליליים', כמו מניעת גידול אוכלוסייה, פיקוח על הילודה וכולי.²⁷

Hoodfar, "Family Law and Family Planning Policy", 90-96. 25

רות-טניר, "מדיניות הילודה ברפובליקה האסלאמית של איראן", 243-246. 26

כלכלנים הראו שצמיחת האוכלוסייה באחוז אחד נוגסת בכ-4 אחוזים מתקציב הפיתוח של המדינה ומונעת מהמדינה להשקיע בתשתיות, ליצור מקומות עבודה ולספק דיור ושירותי רווחה נאותים.²⁸ אחרים טענו שלנוכח קצב הילודה, לא יהיה אפשר לספק די מזון, ועלויות להתפתח תופעות כמו תת-תזונה אצל ילדים.

בראשית שנות התשעים היה אפשר להבחין בניצני השינוי. ב-1993 ביטאה הממשלה את תמיכתה בחוק לתכנון המשפחה, והחל שלב יישום התכנית. ההטבות הכלכליות למשפחות בנות ארבעה ילדים ויותר בוטלו, מתוך הסתמכות על דבריו של הנביא מוחמד.²⁹ 'הסמכות הדתית העליונה' התירה שימוש באמצעי מניעה וגיל הנישואים המינימלי הועלה ל-15 לבנות ול-18 לבנים.³⁰

לאחר סקירת תהליכים שהובילו ליישום תכניות לתכנון משפחה בתוניסיה ובאיראן, הגיע העת לבחון כיצד יושמו התכניות האלה הלכה למעשה.

רפואה וחינוך

תוניסיה

בראשית שנות השישים החלה בתוניסיה פעילות קדחתנית לקראת הכרזת התכנית הרשמית לתכנון המשפחה. מדינאים בכירים נפגשו עם ארגונים בין-לאומיים שהתמחו בנושאי בריאות ותכנון משפחה, כגון 'קרן פורד' (Ford Foundation) ו'מועצת האוכלוסייה' (Population Council) כדי לעודד שיתופי פעולה, ומומחים תוניסאים השתתפו בסידורים במדינות אסיאתיות שהטמיעו תכנית כזאת ובכנסים בין-לאומיים בנושא. המשלחות ביקרו במרכזי בריאות, נחשפו לשיטות רפואיות מודרניות ושוחחו עם מקומיים על השפעות תכנון המשפחה על הציבור. ב-1964 התחילה ממשלת תוניסיה בתכנית ניסיונית לתכנון המשפחה. התכנית כללה סקרים המוניים שהמחישו את דרישת הציבור לקבלת עזרה לשם הקטנת שיעורי הילודה, ובסיוע תקציבי של קרן פורד ומועצת האוכלוסייה הוקמו מרפאות לתכנון המשפחה, והן נוהלו על ידי משרד הבריאות.³¹

27 אטלאעאט, 19 באוקטובר 1991.

28 רותם-ניר, "מדיניות הילודה ברפובליקה האסלאמית של איראן", 258.

29 שם, 256.

30 בתחילה יישמו שתיים-עשרה מרפאות ובתי חולים עירוניים את התכנית, ושנתיים לאחר מכן הציעו שלושת בתי החולים הגדולים במדינה ושלושים ותשעה מרכזים את השירותים הנדרשים, לצד מרפאות ניידות שפעלו בכפרים. עד סוף השלב הניסיוני ביקרו במרפאות הללו George F. Brown, "Tunisia: The Debut of Family Planning", in *The World Bank* 27,817 (The World Bank: 2007), 62.

31 Warren G. Povey and George F. Brown, "Tunisia's Experience in Family Planning", *Demography* 5, 2 (1968): 623.

ביוני 1966 הוכרזה רשמית התכנית הלאומית לתכנון המשפחה, וכל השירותים ניתנו במרפאות בחינם, לרבות הפלות, עיקורים וחלוקת אמצעי מניעה. שלושת בתי החולים הגדולים במדינה הציעו את מלוא השירותים, ואילו באזורים הכפריים פעלו מרפאות ניידות שסיפקו חלק מהשירותים. כל מרפאה ניידת אוישה בגניקולוג, במיילדת, בעוזר אחות, בנהג ובפקיד שהיה אחראי על רישום סטטיסטי. הרישומים נשלחו מדי חודש בחודשו למשרד הבריאות, והמשרד העריך את הכדאיות שבאחזקתן של הניידות, וכך היה אפשר לזהות אזורים שבהם היה ביקוש גבוה יותר לשירותים שהציעו המרפאות, לעומת אזורים שלא הייתה הצדקה כלכלית לשלוח אליהם ניידות, כמו כמה מחוזות בדרום המדינה.³² לנוכח הביקוש לכוח אדם מיומן, הוכשרו מיילדות חדשות, סטודנטים מהפקולטה לרפואה עבדו במרפאות לתכנון משפחה, ומתנדבות דוברות ערבית-תוניסאית מכוח השלום האמריקני הוצבו בבתי חולים ובמרפאות כדי לסייע למקומיים.³³

ב-1967 חתם בורגיבה על הכרזת האוכלוסין של האו"ם, עם ראשי מדינות ומעצמות נוספים בעולם, ובהם גם השאה של איראן. ההצהרה הצביעה על מחויבות המדינה להדגיש את הבעיה שבחוסר תכנון האוכלוסייה ואת הצורך שבהעמדת תכנית תכנון משפחה וולונטארית בעבור האזרחים. יעדי התכנית שולבו בתכנית החומש לפיתוח תוניסיה לשנים 1966-1971.

בארבע השנים הראשונות ירדו שיעורי הפריור מ-50 ילדים לכל 1,000 נפש ל-43, בעיקר הודות להעלאת גיל הנישואים, להפצת אמצעי המניעה ולשימוש בהם.³⁴ בשנים 1969-1970 השקיעה תוניסיה בתכנית לתכנון המשפחה יותר כסף מכל מדינה אחרת בעולם שפעלה לקידום תכנון משפחה.³⁵ הסעיף הגדול ביותר בתקציב נועד למימון אנשי מקצוע, והסעיף השני בגודלו שימש לפרסום התכנית. התכנית פורסמה בכמה אפיקים. לצד כלי התקשורת, קידמו אותה גם מוסדות מפלגת השלטון, איגוד הנשים הלאומי, 'האגודה לתכנון המשפחה התוניסאית' ומנהיגים דתיים. גופים בין-לאומיים וממשלת ארצות הברית תרמו אף הם כספים וסייעו להעלאת המודעות לתכנית בקרב האוכלוסייה בתוניסיה. בכל אחד משלושה-עשר המחוזות במדינה מונה פקיד שתפקידו היה להביא את האוכלוסייה המקומית למרפאות, ובשיתוף משרדי הבריאות והרווחה הוקם משרד שהכין חומרים אור-קוליים שנועדו לעודד את האזרחים

32 שם, 623-625.

33 Brown, "Tunisia: The Debut of Family Planning", 64.

34 Robert Lapham, "Family Planning in Tunisia and Morocco: A Summary and Evaluation of the Recent Record", *Studies in Family Planning* 2, 5 (1971): 105.

35 Roderic Beaujot, "Attitudes Among Tunisians Toward Family Formation", *International Family Planning Perspectives* 14, 2 (1988): 54.

לפנות למרפאות. ואם לא די בכך, ברחובות הופצו כרזות ועלונים שהסבירו את התכנית והוצאו הודעות רשמיות לעיתונות שתיארו את היתרונות שבתכנון משפחה.

הקמת 'המשרד הלאומי לתכנון המשפחה' (Office National de la Famille et de la Population – ONFP) ב-1973 ממחישה את החשיבות שייחסו ראשי המדינה לתכנית. בו בזמן גבר ביקוש האזרחים למענה מקצועי יותר בתחום תכנון המשפחה, ועל כן הוחלט להוציא את יישום התכנית מידי משרד הבריאות, שהיה אמון על מגוון רחב של נושאים, ולהקים משרד ממשלתי ובו צוות מקצועי שכל עניינו יהיה יישום התכנית. יישום התכנית לא התנהל תמיד על פי המתוכנן. בתחילה נעשו כמה טעויות שנבעו מהידע המוגבל של אנשי המקצוע במרפאות, ממעקב לקוי אחר הטיפולים ומחסור במחקרים. ואולם, הודות לשיפור בשירות ולחקיקת חוקים ליברליים הקשורים לזכויות נשים, המשיכו גופים בין-לאומיים לתרום לתכנית, ובהם הבנק העולמי והאו"ם. לקראת סוף העשור פעלו ברחבי המדינה 420 מרפאות שסיפקו שירותים לתכנון המשפחה. ירידת שיעור הילודה מ-7.1 לידות ל-1,000 נפש ל-5.7 לידות ל-1,000 נפש בין השנים 1966 ו-1976 והעלייה במספר הגברים והנשים הריוקים בגילאי 20-24 בתקופה זו ממחישות את הצלחת התכנית.³⁶

בשנות השבעים החלו ליישם את התכנית לתכנון המשפחה בחצי האי א-ראס אלטייב (الرأس الطيب), אזור כפרי בצפון תוניסיה, ושם החל שיתוף פעולה בין אנשי התכנית לתכנון המשפחה לבין פעילות המרפאות לבריאות הילד במטרה להוריד את שיעור הילודה הגבוה דרך מתן שירותים רפואיים והדרכה צמודה. אחד הכלים לניתור האוכלוסייה היה כרטיס חכם שהוצמד לתיק הרפואי של כל מטופל ואפשר רישום מסודר, מעקב והפקת לקחים בעבור יתר המטופלים. הכרטיס שימש גם למעקב אחר הטיפול בנשים בששת החודשים הראשונים לאחר הלידה. בכרטיס צוינו מועדי המעקב התקופתי אחר היולדת ופרטים נוספים, כגון אופן ההנקה של התינוק ושכיחותה.³⁷ פעולה זו מעידה על ההשקעה הנרחבת ועל השיפורים שנעשו ביישום המדיניות. בשנות השמונים הורחב השימוש במרפאות ניידות בקרב האוכלוסייה הכפרית. ניידות אלו סיפקו שירותי הדרכה ומעקב, העניקו טיפולים גניקולוגיים וחילקו אמצעי מניעה. רבע מתקציב המשרד הלאומי לתכנון המשפחה, שכלל גם כספי תרומות מארגונים בין-לאומיים, הוקצה במחצית שנות השמונים להפעלת צוותי רפואה

36 Isolde De Schampheleire, "Integrated Family Planning Activities in Maternal and Child Health Centers in Cap Bon, Tunisia", *Journal of Tropical Pediatrics* 27 (1981): 196-198.

37 Francine Coeytaux and others, "An Evaluation of the Cost-Effectiveness of Mobile Family Planning Services in Tunisia", *Studies in Family Planning* 20, 3 (1989): 161-166.

ניידים. עלות השימוש בשישים ושלוש ניידות ב-1985 הגיעה לכמיליון וחצי דולר אמריקני, ו-60 אחוזים מתקציב כל ניידת הופנה לתשלום שכר הרופאים. ב-1985 שירתו הניידות כרבע מיליון אנשים, מחציתם הגיעו כדי לקבל אמצעי מניעה. תפעול הניידות נתקל בקשיים בגלל מחירי הדלק הגבוהים, הבלאי של הניידות, ובעיקר בגלל מחסור במציאת אנשי מקצוע נוספים.³⁸

עם הזמן הורחבו מטרות התכנית והופעלו פרויקטים רפואיים וחינוכיים נוספים. תקנה חדשה קבעה שזוגות וקרוביהם חייבים להיבדק בדיקות רפואיות מקיפות לפני הנישואין, וכן שעליהם לקבל מהרופא מידע על תכנון משפחה יעיל ועל אמצעים לרווח את הילודה. נקבע שמשפחה בת שלושה ילדים ומעלה אינה רשאית לקבל תשלומי רווחה, וגם תקנות המיסוי עודכנו כדי להיטיב עם משפחות מעוטות ילדים.³⁹ מדינות שביקשו ליישם תכנית לתכנון המשפחה, כגון מרוקו, ראו בתוניסיה מודל לחיקוי. ממשלת מרוקו הסתייעה בידע המצטבר של רופאים ונציגים תוניסאים, ואף זכתה לסיוע טכני מתוניסיה. חילופי השלטון בתוניסיה ב-1987 ועליית זין אל-עאבדין בן עלי לנשיאות לא פגעו במדיניות הלאומית.

נתוני 'הנציבות הכלכלית לאפריקה' (Economic Commission for Africa – ECA) לשנת 1978 העידו על הקשר בין חינוך לגיל נישואין.⁴⁰ ואכן, לאורך השנים אפשר לזהות מגמה של הרחבת ההשכלה לצד יישום התכנית. ב-1989 נקבע שבנים ובנות בני 6 עד 16 יזכו לחינוך חובה חנם, וכך עלתה רמת האוריינות בקרב עירוניים וכפריים. בשנות השמונים החלו ללמד על תכנון המשפחה בבתי הספר התיכוניים בתוניסיה. ב-2002 הורחב חוק החינוך, ועתה היה על הרשויות לוודא שתלמידים נמצאים במסגרות חינוכיות. הוטלו קנסות על הורים שלא שלחו ילדים בני פחות מ-15 לבתי הספר, נסללו דרכים באזורים כפריים כדי להקל על הנגישות למוסדות חינוך, אמצעי הפיקוח הפדרטיביים שוננו ושיטות הלימוד שופרו. כל אלו תרמו להצלחת הפרויקט לתכנון המשפחה בתוניסיה, כפי שמעידה טבלה 2.

Eltigani, "Toward Replacement Fertility", 220. 38
 Economic Commission for Africa. *The State of Demographic Transition in Africa* 39
 (Addis Ababa, 2001): 37.
 United Nations. *National Report on Millennium Development Goals: Tunisia* 40
 (2004): 11.

אישה, בעל ושני ילדים

נשים נשואות לפני גיל 20	הגיל הממוצע לנישואין ראשונים	
42%	19.5	1956
3%	26.5	1995

טבלה 2. הגיל הממוצע בנישואים הראשונים ואחוז הנשים הנשואות לפני גיל 20 בתוניסיה בשנים 1956-1995⁴¹

בראשית שנות האלפיים הגיע שיעור הפרייון הכולל בתוניסיה לרמת התחלופה הבין-דורית (Replacement Level), כלומר, לשיעור הפרייון שבו האוכלוסייה שומרת על גודל קבוע. השיפור היה מהיר מהצפוי, שכן תכנית הפיתוח לשמונה שנים מראשית שנות התשעים שאפה להגיע לרמת התחלופה רק ב-2026. הירידה משיעור של 7.2 לידות ל-1,000 נשים במחצית הראשונה של שנות השישים לרמת התחלופה, קרי, ל-2.1 לידות ל-1,000 נשים ב-2001, הושגה הודות למחויבות המשטר לתכנית, להמשכיותה לאורך כמה עשורים, להעלאת גיל הנישואין החוקי ולשימוש נרחב באמצעי המניעה.⁴²

איראן

לאחר קבלת תוצאות מפקד האוכלוסין השני, מ-1966, החליט השאה לצאת בתכנית לתכנון המשפחה, והיא החלה באופן רשמי ב-1967. המפקד הראה שבאיראן 25.7 מיליון תושבים ושיעור ריבוי טבעי של 3.1 אחוזים בשנה, לעומת 2.2 אחוזים בעשור הקודם, ומכאן שבתוך עשרים ושלוש שנים הייתה האוכלוסייה צפויה להכפיל את עצמה.⁴³ לשם יישום התכנית הוקמה 'המועצה הגבוהה לתיאום ולתכנון המשפחה' באחריות משרד הבריאות. בראש התכנית הועמד שר בתוך משרד הבריאות, ומטרתה הייתה להוריד את שיעור גידול האוכלוסייה. באותה שנה חתם השאה על הצהרת האוכלוסין של האו"ם. ערב נפילת השאה עדיין עמד קצב הריבוי הטבעי על כ-3 אחוזים, ואוכלוסיית איראן מנתה 40 מיליון נפש. עם זאת, עד המהפכה נעשו שינויים בתחומי הבריאות והחינוך, שאמנם לא תרמו רבות להורדת שיעור הגידול של האוכלוסייה בטווח הקצר, אבל היו בסיס להצלחת התכנית בשנות התשעים.

Economic Commission for Africa, *The State of Demographic Transition in Africa*, 41 37.

Eltigani, "Toward Replacement Fertility", 215. 42

N. R. E Fendall, "A Comparison of Family Planning Programs in Iran and Turkey", 43 *HSMHA Health Reports* 86, 11 (1971): 1012.

הקמת המועצה שינתה את הטיפול בנושאי בריאות ואוכלוסייה. הובאו יועצים מארגונים בין-לאומיים, כגון האו"ם ו'מועצת האוכלוסייה' (שסייעה גם בתוניסיה), ונערכו סמינרים שדנו ביתרונות התכנית. עד 1970 נפתחו 1,335 מרפאות לתכנון משפחה, כ-400 מהן ניידות, והועסקו בהן 5,051 רופאים ו-2,204 אחיות ומיילדות.⁴⁴ בראשית שנות השבעים הוכשרו 200 רופאים, אחיות ומיילדות שהצטרפו לצוותי המרפאות, והושם דגש על הכשרת כוח אדם ועל בניית תשתית רפואית. 16 בתי ספר לאחיות הציעו מסלול הכשרה תלת-שנתי, ונפתחו יותר מ-200 מרפאות עירוניות לתכנון משפחה. ואכן, מספר המבקרים במרפאות עלה מ-313,000 בתחילה למיליון וחצי איש.⁴⁵

הממשלה ניסתה להציב מודל משפחתי חדש, ומודל זה בא לידי ביטוי גם בתחרויות שהונהגו במדינה. ב-1966 זכתה בתואר 'אם השנה' אם לשמונה ילדים, ואילו שבשנת 1967 זכתה בתחרות האם לילד הבריא ביותר. עם זאת, שלא כמו בתוניסיה, באיראן לא נועדה התכנית לחולל שינוי במעמד האישה או בתפקידה, והיא עדיין נחשבה אחראית לגידול הילדים, ואילו הבעל נחשב המפרנס.

המועצה הגבירה את המודעות לתכנון המשפחה בעיקר בערים, אבל פעלה גם בפריפריה. אנשי ממשל עברו הדרכות, נתלו שלטי רחוב התומכים בתכנית והופצו חומרי לימוד בנושא תכנון המשפחה לתלמידי כיתות ו' עד י"ב. כדי להנחיל את התכנית גם במרחבים הכפריים גייס הממשל את המיילדות המסורתיות, והן הפכו לסוכנות שינוי – בראשית שנות השבעים דיווח האו"ם שמילדות מסורתיות מעורבות ביותר ממחצית מהלידות באיראן, ולכן המליץ על שילובן בתכנית.⁴⁶ בשל הקושי להגיע לכפרים רבים ולהטמיע שם אמצעים טכנולוגיים, התקבלו המלצות האו"ם, והמיילדות המסורתיות הוכשרו לפעול על פי הנחיות התכנית. כך שופרו היגיינת הלידות והיולדות, דווח למועצה על הריונות, על לידות, ועל בעיות בריאות והופצו אמצעי מניעה. אף שב-1979 הושעתה התכנית, בשתיים-עשרה שנות פעילותה היא שינתה את דפוסי החיים של רבים, בעיקר בערים. כך, למשל, 37 אחוזים מהנשים הנשואות טופלו במסגרת התכנית; בשנים 1966-1976 ירד מספר הילדים לאישה מ-7.7 ל-6.3 בממוצע; והגיל הממוצע לנישואין עלה מ-18.4 ל-19.7. הומא הודפאר (Hoodfar) טוענת שאף שהתכנית פעלה תקופה קצרה יחסית, היא הצליחה.⁴⁷

44 שם, 1022.

45 Firoozeh Kashani-Sabet, *Conceiving Citizens: Women and The Politics of Motherhood in Iran* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2011), 190-194.

46 שם, 198.

47 Hoodfar, "Family Law and Family Planning Policy", 82.

כפי שנזכר קודם לכן, מיד לאחר המהפכה ב-1979 השעה הממשל האיראני החדש את המדיניות לתכנון המשפחה, ועד אמצע שנות השמונים נקט מדיניות מעוררת ילודה, ורק לאחר תוצאות מפקד האוכלוסין מ-1986 הבינה ההנהגה האיראנית את הצורך בשינוי המדיניות. עם זאת, יש לזכור שגם ממשל טוטליטרי מוגבל בהשפעתו על חיי הפרט – אמנם ראשי המהפכה ביקשו להוציא את הנשים מהמרחב הציבורי ולצמצם את נוכחותן למרחב הפרטי כדי שתתמקדנה במשק הבית, פעולה שפגעה בהשכלת הנשים והביאה לעליית קצב הילודה, אולם נשים משכילות יותר שכבר היו בשוק העבודה פעלו על פי האינטרס שלהן ודחו את הריון הראשון, ומשפחות עירוניות משכילות יותר עשו שימוש באמצעי מניעה כדי להפחית את מספר ההריונות ולהשקיע יותר מאמצים וכסף בחינוך הילדים שייולדו.⁴⁸

זאת ועוד, למרות המהפכה נמשכה העלייה בביקוש לשירותי תכנון המשפחה. לפי נתוני משרד הבריאות, מספר הנשים שפנו לקבל שירותים עלה מ-5 מיליון ב-1978 ל-6.2 מיליון ב-1982 ול-6.7 מיליון ב-1986.⁴⁹ העלייה במספר הפונים למרפאות בשנים שבהן בוטלה התכנית לתכנון המשפחה (מ-1979 עד סוף שנות השמונים) נבעה, בין השאר, מהורדת גיל הנישואין החוקי, מהלך שגרם ליותר נשים לפנות למרפאות. מגמה זו מעידה לא רק על רצון האוכלוסייה לקבל שירותים, אלא גם על גמישות מסוימת שגילה הממשל לרחשי לב הציבור. ואולם, שמן של מרפאות 'התכנית לתכנון המשפחה' שונה למרפאות 'לבריאות ולתכנון המשפחה' כדי להבדיל בין מדיניות השאה למדיניות הממשל החדש, מדיניות שהדגישה את בריאות המשפחה ולא את צמצום הילודה.

כאמור, לנוכח הנתונים הדמוגרפיים והבעיות שנלוו לקצב גידול האוכלוסייה המהיר, שינה המשטר את עמדתו בסוף שנות השמונים והשיב על כנה את מדיניות תכנון המשפחה הרשמית. עם סיום מלחמת איראן-עיראק ב-1988 ומותו של האייתולה ח'ומיני ב-1989 החלה תקופה המכונה 'הרפובליקה השנייה'.⁵⁰ ב-1989 יזמה הממשלה תכנית חומש ושילבה בתוכה את התכנית לתכנון המשפחה במטרה להוביל להפחתת הילודה ולהאט קצב גידול האוכלוסייה.

כדי לתאם מדיניות לאומית הוקמה ב-1990 'המועצה הגבוהה לתכנון המשפחה', באחריות משרד הבריאות, והיו חברים בה נציגים מרוב משרדי הממשלה. ב-1993 נחקק חוק תכנון המשפחה שביסס את מעמד התכנית, ועל פיו ניתנו שירותיה

48 רותם-ניר, "מדיניות הילודה באיראן לאחר המהפכה האסלאמית", 21.

49 שם, 47.

50 לקריאה נוספת על תקופת הרפובליקה השנייה והשינויים שחלו ממותו של ח'ומיני, ראו Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini: The Iranian Second Republic* (London: Routledge, 1995).

בחינם. סגן שר הבריאות האיראני הצהיר באותה העת שמטרתו להגיע ל-90 אחוזים מהאוכלוסייה.⁵¹

בשנת 1995 שולבה התכנית לתכנון המשפחה במטרות תכנית החומש החדשה כדי לעמוד ביעדי הורדת קצב הילודה, ואז צומצמו תמריצי הילודה שהונהגו לאחר המהפכה – עתה נעשו ארבעה ילדים לעול כלכלי על המשפחה, שכן ההטבות שנתנו למשפחות בנות ארבעה ילדים ויותר נשללו מהן.⁵² כדי להצדיק את התכנית גייס הממשל את האידיאולוגיה המהפכנית והראה כיצד התכנית עומדת בקנה אחד עם אידיאולוגיה זו.

בשנות התשעים התפרסמו בעיתוני איראן מאות כתבות על גידול האוכלוסייה במטרה לקדם את תכנון המשפחה. תכנון המשפחה כלל: ריווח לידות, צמצום תקופת הפריור לגילאי 20-35 והימנעות מהריונות רבים. המודל המשפחתי שהשתקף בפרסומות היה של משפחות בנות שני ילדים, לרוב בן ובת, שנולדו בהפרש של כמה שנים זה מזה. דרך פרסומים ממשלתיים נחשף הציבור לנתונים שהישו בין איראן למדינות אחרות. פרסומים אלו הדגישו עד כמה השתנה העולם המפותח וקראו לאיראן להצטרף לחברות המודרניות. העיתונות נתנה כמה לאנשי דת שתמכו בנייהול תכנון המשפחה, ובקריאות של אנשי דת אלו שולבה טרמינולוגיה אסלאמית. למשל, הודגש ההכרח להקריב את גודל המשפחה למען טובת הכלל (אַל-מַצְלַחַה' אַל-עֲאִמַה'), וההסברה העלתה את המודעות לירידה בתמותת התינוקות בלידה עקב השיפור ברמת הרפואה. הפחתת מספר הלידות, הדגישו הפרסומים הממשלתיים, נועדה להביא לעולם ילדים בריאים יותר.⁵³

ואכן, על פי הנתונים נשאה התכנית פרי בכל הקשור לבריאות הנשים והילודים. בסוף שנות התשעים נערכו כמעט כל הלידות באיראן בעזרת רופא או מיילדת מוסמכת, ובין 1985 ל-1993 ירדה תמותת תינוקות מ-45 מקרים לכל 1,000 לידות ל-34 מקרים, ותמותת הילדות ירדה מ-140 מקרים לכל 100,000 לידות ל-34 מקרים בלבד.⁵⁴

51 רותם-ניר, "מדיניות הילודה באיראן לאחר המהפכה האסלאמית", 58.
 52 Homa Hoodfar and Samad Assadpour, "The Politics of Population Policy in the Islamic Republic of Iran", *Studies in Family Planning* 31, 1(2000): 25.
 53 זני-רוז, 11 ביולי 1992: 10-13.
 54 Hoodfar and Assadpour, "The Politics of Population Policy", 21. למרות הירידה העקבית במדדי התמותה, הם נותרו גבוהים בהשוואה למדינות המערב. למשל, בשנת 1990 עמדה תמותת הילדות בארצות הברית על 12 מקרים ל-100,000 לידות ובבריטניה על 10 מקרים (www.who.int).

ראשי התכנית לתכנון המשפחה ראו במערכת החינוך אמצעי חשוב להפצת מסרים. ספרי הלימוד הותאמו לעקרונות התכנית וניתן בהן מידע להורים וילדים, וכן הוכשרו מורים שתפקידם היה להעביר להורים את מסרי התכנית. העלייה באחוזי האוריינות בכל הגילאים (84 אחוזים בשנת 2000) והעלייה בהרשמה למוסדות חינוך היטיבו עם התכנית. ממחצית שנות השמונים ובמשך עשור הוכפל אחוז הבנות שנרשמו לבתי ספר תיכוניים – מ-36 אחוזים ל-72 אחוזים. בו בזמן נרשמה עלייה בשיעור הבנים שנרשמו לתיכונים – מ-73 אחוזים ל-81 אחוזים. גם המוסדות להשכלה גבוהה גויסו למשימה, וסטודנטים חויבו להשתתף בקורס של שעתיים סימסטריאליות על תכנון המשפחה. החל משנת 2000 מספר הנשים הנרשמות ללימודים גבוהים באיראן גבוה ממספר הגברים,⁵⁵ ולמגמה זו יש השפעה ישירה על הצלחת התכנית.

להבדיל ממדיניות השאה, ברפובליקה השנייה הייתה המשימה ליישם את התכנית בקרב אוכלוסיות חלשות, גם במרחב הכפרי. כדי להסיר חששות מהמטופלים נתלו על קירות כמה מהמרפאות העירוניות פתוות שהוציא משרד הבריאות והחינוך הרפואי או שהפיץ איש דת מקומי. למרות זאת, לאוכלוסיות חלשות, ובעיקר לכפריים שהיגרו לערים והצטרפו לאוכלוסייה קשת היום, לא הייתה מוטיבציה לפנות למרפאות. ב-1993 הוחל בפרויקט התנדבותי בפרבר בדרום טהרן, ובמסגרתו עודדו מתנדבות את התושבות לגשת ולהיבדק. כל מתנדבת מילאה נתונים דמוגרפיים ובריאותיים על משקי הבית בשכונה, והמידע נשמר בתיקים רפואיים במרפאות ושימש את הצוות הרפואי. מספר המתנדבות שהשתתפו בפרויקט גדל מ-200 בתחילה ליותר מ-40,000 עד 1999.⁵⁶

כדי להתגבר על החשדנות של הכפריים כלפי התכנית הוקמו 16,000 מרפאות ניידות שיכלו להגיע לאזורים מבודדים יותר ושילבו מסורות קיימות. 'בתי בריאות' אלו שירתו יותר מ-1,000 איש, ועד אמצע שנות התשעים הם ביקרו בכ-95 אחוזים מהאזורים הכפריים. המרפאות האלה אוישו לרוב ברופא וברופאה כדי להנגיש את הטיפולים לכל גבר ולכל אישה. המרפאות סיפקו שירותי רפואה בסיסיים, כגון חיסונים ובדיקות תקופתיות, וכדי להגביר את האמון בין המטפלים למטופלים נעשה שימוש בצוותים מקומיים. הרופא היה אחראי, בין היתר, על בריאות סביבתית, כגון איכות המים, ואילו הרופאה, שהוכשרה לתפקיד במשך שנתיים, והייתה אחראית ליולדות ולשלום הילודים. השניים ערכו סקרי אוכלוסין בתחילת כל שנה, ומדי חודש בחודש תלו על קירות המרפאה מידע רפואי על אודות הכפר.⁵⁷

55 רותם-ניר, "מדיניות הילודה באיראן לאחר המהפכה האסלאמית", 80.
56 Hoodfar and Assadpour, "The Politics of Population Policy", 30.
57 שם, 31.

איתמר דובינסקי

תקציב התכנית גדל מדי שנה בשנה: ב־1991 עמד התקציב על 17 מיליון דולרים, ב־1994 – על 53 מיליון ושנה לאחר מכן גדל ב־24 אחוזים. נוסף על כך גדלו התקציבים שהממשלה הקציבה לנושאי חינוך ובריאות על חשבון תקציבי הצבא והביטחון. הודות להשקעת הממשלה ומחויבותה לתכנית היה אפשר להצביע על תמורות, הן ברמת הרפואה והבריאות, הן במגמות הדמוגרפיות.

תקציב הבריאות	תקציב החינוך	תקציב הביטחון	
3%	8.5%	28%	1976
7%	13%	5%	1995

טבלה 3. האחוז מתקציב ממשלת איראן שהוקצה למשרדי הממשלה – משרד הביטחון, משרד החינוך ומשרד הבריאות⁵⁸

אמצעי מניעה והפסקת היריון

תוניסיה

עוד לפני תחילת יישומה הרשמי של המדיניות לתכנון המשפחה דאגו מנהיגי תוניסיה להקל את הפצת אמצעי המניעה במדינה. ב־1961 נחקק חוק המאשר יבוא של אמצעי מניעה, מכירתם והפצתם, ובכך בוטל החוק הצרפתי מ־1920 שאסר את הפעולות האלה. למן תחילת התכנית עודדה הממשלה את השימוש באמצעי מניעה למיניהם וחילקה אותם בחינם לכל דורש במרפאות לתכנון המשפחה. למהלך זה לא קמה התנגדות. קשה להצביע על הסיבות לכך, אבל נראה שגם חולשתה של האופוזיציה (כולל האופוזיציה הדתית), והטענה שהמדיניות אינה סותרת את ההלכה המוסלמית, תרמו להיעדר ההתנגדות. ואכן, אחוזי השימוש באמצעי המניעה בקרב נשים בגיל הפרייה גדלו משנה לשנה.

מחקרים הראו ששיטת הפצתם של אמצעי המניעה משפיעה על האמצעי שבו בוחר הציבור להשתמש.⁵⁹ קהל היעד העיקרי של התכנית היו נשים, והיא כמעט שלא עסקה בגברים, וכך גם באשר להפצת מידע ותכניות הדרכה.⁶⁰ ואולי זו אחת הסיבות שהפרויקט לא זכה באמונם של הגברים.⁶¹

58 שם, 20.

Susan H. Cochrane and David K. Guilkey, "The Effects of Fertility Intentions and Access to Services on Contraceptive Use in Tunisia", *Economic Development and Cultural Change* 43, 4 (1995): 782. 59

Brown, "Tunisia: The Debut of Family Planning", 66. 60

Beaujot, "Attitudes Among Tunisians Toward Family Formation", 59. 61

אמצעי המניעה הפופולרי ביותר בתוניסיה היה ועודנו ההתקן התוך־רחמי (IUD). כבר במהלך השלב הניסיוני של התכנית הוכשרו גניקולוגים ומנתחים להתקין התקנים תוך־רחמיים, ועד סוף השלב הניסיוני עברו את תהליך ההתקנה 18,523 נשים.⁶² ככל הנראה, ההכשרות של הצוותים הניידים לא היו מספקות בתחילה, ובעקבות מקרים שנגרם בהם נזק, החלה חרושת שמועות בדבר הסכנות הכרוכות בתהליך זה. בתגובה לכך נערכו ימי הדרכה וסמינרים לרופאים ולסטודנטים כדי למנוע הישנות של מקרים כאלה, ובתום השלב הניסיוני היו הצוותים הרפואיים מיומנים מאוד בהתקנת אמצעי זה. התקנים תוך־רחמיים נחשבו אמצעי קל יותר להפצה לעומת אמצעי מניעה אחרים, כגון קונדומים וגלולות, הדורשים חידוש אספקה קבוע הכרוך בעלויות תפעול נוספות ומחייבים את המשתמשים להיות פעילים ולא לשכוח להשתמש בהם. סיכום השנים הראשונות של יישום המדיניות, 1970-1964, מצביע על מגמה ברורה של העדפת ההתקנים – הם הותקנו בקרב 43,355 נשים.⁶³ סקרים שנערכו לאורך השנים מעידים שההתקן התוך־רחמי היה ונותר האמצעי הפופולרי ביותר בתוניסיה. מסקר שנערך ברחבי תוניסיה בשנת 1988 עלה שהתקנים תוך־רחמיים היו 34 אחוזים מסך כל אמצעי המניעה שנעשה בהם שימוש, גלולות היו 17 אחוזים וקונדומים רק 8 אחוזים. בסקר שנערך בשנת 1994 נמצא ש־25 אחוזים מהנשים במדינה השתמשו בהתקנים, 15 אחוזים עקרו ו־10 אחוזים השתמשו בגלולות. לעומת זאת, רק 1-2 אחוזים מהגברים השתמשו בקונדומים.⁶⁴ מגמה זו נמשכת גם בסקר שנערך בראשית המאה העשרים ואחת והראה ש־27 אחוזים מהנשים משתמשות בהתקנים תוך־רחמיים, לעומת 11 אחוזים המשתמשות בגלולות ו־1.6 אחוזים מהגברים המשתמשים בקונדומים.⁶⁵ בשלב הניסיוני חולקו גלולות בבתי החולים בתוניסיה, אולם משכנסה התכנית לפעולה הביעו רופאים ואחיות חשש מהפצתן ברחבי המדינה בשל מחסור בידע בקרב האזרחים. גם עשרים שנים לאחר שהחלה התכנית לא הייתה הגלולה בין האמצעים המועדפים. בשנות השמונים המליצו חוקרים על הגברת השימוש בגלולה במטרה לצמצם את עלויות התפעול של התכנית, אולם למרות ההדרכות והייעוץ, עדיין בטח הציבור פחות בהשפעות הגלולה. נוסף על כך, נשים לא־אורייניות העדיפו שלא להשתמש באמצעי זה.⁶⁶

Povey and Brown, "Tunisia's Experience in Family Planning", 621. 62

שם, 624. 63

Brown, "Tunisia: The Debut of Family Planning", 66. 64

WHO/ICO Information Centre on HPV and Cervical Cancer (HPV Information Centre). 65

Human Papillomavirus and Related Cancers in Tunisia. Summary Report (2010): 43.

Coeytaux and others, "An Evaluation of the Cost-Effectiveness of Mobile Family 66
Planning Services in Tunisia", 161-166.

איתמר דובינסקי

אחוז השימוש באמצעי מניעה	
6%	1971
20%	1978
27%	1983

טבלה 4. שיעור השימוש באמצעי מניעה בתוניסיה בקרב נשים בנות 15-49⁶⁷

הנגישות לאמצעי מניעה התאפשרה הודות להרחבת שירותי המרפאות הניידות, שצוידו בצוותים רפואיים מיומנים ובציוד מתאים במהלך שנות השמונים. בשנת 1985 טיפלו 63 הניידות ביותר מ-250,000 מטופלים. כ-59 אחוזים מהמקרים הייתה מטרת הטיפול מתן אמצעי מניעה, ואילו יתר הטיפולים עסקו בגניקולוגיה, בהדרכה ובייעוץ. ממשלת תוניסיה השקיעה 44 אחוזים מתקציב התכנית בתפעול המרפאות הניידות, מה שמעיד על תפקידן החשוב. בכמה ממחוזות תוניסיה נערכו יותר ממחצית הטיפולים במסגרת התכנית בניידות, ונפח העבודה שלהן עמד על כשליש מסך כל העבודה במסגרת הפרויקט.

ואכן, במשך כארבעים שנה, עד 1994, עלה מספר הנשים בגיל הפריור שישו שימוש באמצעי מניעה מ-10 אחוזים ל-60 אחוזים.⁶⁸ מגמה זו נמשכת גם במאה העשרים ואחת – בסוף העשור הראשון של המאה הזאת 63 אחוזים מהנשים בגיל הפריור משתמשות באמצעי מניעה.⁶⁹

ב-1965 שינתה ממשלת תוניסיה את החוק בעניין ההפלות – המדיניות הצרפתית הפרו-נטאלית שאסרה הפלות בוטלה, והותרו הפלות בתנאים מסוימים: ההפלה צריכה להתבצע בשליש הראשון להריון; את ההפלה צריך לערוך רופא מוסמך ועליה להיערך בתנאים סניטריים נאותים; ההפלה מותרת רק אם לאישה כבר יש ארבעה ילדים ועליה להציג מסמך מטעם הבעל המאשר את ההליך הזה. בשנת 1973 הורחב החוק ושני התנאים האחרונים בוטלו. כלומר, כל אישה, אפילו רווקה, יכולה לבצע הפלה בלי קשר להסכמת בעלה ולמספר ילדיה. במידה רבה היה השינוי בחוק תוצאה של מחאת ארגוני נשים – הם הציגו תוצאות של מחקר משנת 1972, שעל פיו 55 נשים לא-נשואות התאבדו מכיוון שנמנעה מהן האפשרות להפיל את עוברן.⁷⁰

67 Beaujot, "Attitudes Among Tunisians Toward Family Formation", 54-55.

68 Brown, "Tunisia: The Debut of Family Planning", 66.

69 Farzaneh Roudi-Fahimi and others, "Women's Need for Family Planning in Arab Countries", *Population Reference Bureau* (2012): 3.

70 Leila Hessini, "Abortion and Islam: Policies and Practice in the Middle East and North Africa", *Reproductive Health Matters* 15, 29 (2007): 79-81.

כיום, הפלות הנערכות בבתי החולים הציבוריים מסובסדות על ידי הממשלה, והחוקרים תמימי דעים שבלי התרת הפלות מלאכותיות והסדרתן אי אפשר להגיע ליעד הנכסף של שני ילדים בממוצע לאישה.⁷¹ בשנות התשעים נערכו בתוניסיה כ-20,000 הפלות בכל שנה.⁷²

איראן

מסיבות טכניות וכספיות, ושלא כמו בתוניסיה, הייתה הגלולה לאמצעי המניעה הרשמי של התכנית לתכנון המשפחה באיראן, ולעומת זאת, התקנים תוך-רחמיים, קונדומים ועיקורים היו נדירים יותר. בשנות השבעים השתמשו מרפאות לתכנון המשפחה בכרטיסים שבהם נכתב מידע רפואי על אודות המבקרים במרפאה. כרטיס זהוב הונפק לאישה שהשתמשה בגלולה, וכרטיס ורוד – למי שהשתמשה בהתקן תוך-רחמי. בסוף החודש שלחו המרפאות את העתקי הכרטיסים למשרד המחוזי לתכנון המשפחה, ושם היו אוספים את המידע ומעבדים אותו לסטטיסטיקות מפורטות.⁷³

אמנם המהפכה השעתה את התכנית לתכנון המשפחה, אך הדיון באמצעי המניעה המשיך, וכך גם השימוש בהם. בקרב אנשי הדת לא שררה תמימות דעים בשאלה אם יש לאשר את השימוש באמצעי המניעה או לאסור אותו. עם זאת, רובם קיבלו את הטיעונים שהועלו בעזרת מקורות אסלאמיים מתקופת הנביא מוחמד שתמכו בשימוש באמצעי מניעה – חדית'ים שיוחסו לאימאמים שיעים וכתבים של הוגים מוסלמיים מימי הביניים. למרות השעיית התכנית, אמצעי המניעה היו נגישים במרפאות לאם ולילד ובחנויות מסוימות, ולכן, למרות המהפכה, חל גידול בשימוש באמצעי מניעה.

משרד הבריאות גילה גמישות בכל הנוגע לרכישת אמצעי מניעה במרפאות הממשלתיות. בין שנת 1979 לשנת 1989 סיפקו המרפאות יותר מ-54 מיליון חפיסות של גלולות וכ-6 מיליון קופסאות קונדומים.⁷⁴ כרבע מהאוכלוסייה בגיל הפריור השתמשו באמצעי מניעה בתקופה זו, ולכן הקימה איראן מפעל שייצר 70 מיליון קונדומים בשנה, היחיד מסוגו באזור.⁷⁵

71 וינקלר, דמוגרפיה פוליטית במדינות ערב במאה ה-20, 247.

72 Dominique Tabutin and Bruno Schoumaker, "The Demography of the Arab World and the Middle East from the 1950s to the 2000s: A Survey of Changes and a Statistical Assessment", *Population* 60, 5/6 (2005): 545.

73 Fendall, "A Comparison of Family Planning Programs in Iran and Turkey", 1022.

74 רותם-ניר, "מדיניות הילודה באיראן לאחר המהפכה האסלאמית", 55.

75 שם, 103.

איתמר דובינסקי

פניות לקבלת קונדומים	פניות להתקנת התקן תוך-רחמי	
528,992	25,398	1982
757,752	34,616	1986

טבלה 5. מספר הפניות לקבלת קונדומים ולהתקנת התקן תוך-רחמי באיראן בשנים 1982-1986⁷⁶

עם החזרתה הרשמית של המדיניות לתכנון המשפחה, שמו מנהליה בראש סדר העדיפויות את הנגשת אמצעי המניעה גם לאוכלוסייה החלשה בעיר ולאוכלוסייה הכפרית, אגב העלאת המודעות להצדקה ההלכתית לשימוש בהם. מאמצי הרפובליקה השנייה להגיע לכפרים נשאו פרי, וכבר במחצית שנות התשעים הגיעה שכחות השימוש באמצעי מניעה בכפרים לרמה שווה לזו שבמרכזים העירוניים. הצוותים במרפאות הציגו לפני כל אישה את מגוון אמצעי המניעה והסבירו את ההבדלים ביניהם, כדי להציג תמונה מהימנה ככל האפשר. לכל אישה הוסבר שכל אמצעי מניעה משפיע על גופן ועל בריאותן ושמוטלת עליהן האחריות לעקוב אחר שינויים העשויים להתרחש בגופן. נשים עניות בטהראן ראו בשירות שקיבלו במרפאות לתכנון המשפחה שירות מקצועי יותר וכדאי יותר מבחינה כלכלית בהשוואה לשירות שניתן במרפאות הפרטיות.⁷⁷

כפי שנאמר בחלק הראשון של המאמר, בסוף שנות השמונים פורסם פסק הלכה של האייתולה ח'ומיני שהבהיר ששימוש באמצעי מניעה אינו מנוגד לאסלאם. בהמשך פרסם ח'אמנהאי את פסקיו וקבע שמותר לנשים למנוע הריונות כל עוד הבעל מסכים לכך, וכן אישר את השימוש בגלולות, בתקנים תוך-רחמיים ובכריתת רחם בתנאים מסוימים.⁷⁸ פסקי הלכה נוספים, מאמרים בעיתונים והנחיות של רופאים פורסמו בראשית שנות התשעים במטרה לחזק את המסר ולהדגיש שאפשר להשתמש באמצעי המניעה למיניהם כדי לצמצם את הילודה, ואף רצוי לעשות זאת.⁷⁹

לאחר החזרת התכנית הרשמית בסוף שנות השמונים קיבלה הגלולה עדיפות מסיבות הלכתיות. אנשי דת מסוימים ראו בהתקנים התוך-רחמיים, ובעיקר בעיקורים, פגיעה בלתי הפיכה בגוף האדם, ולכן טענו שהשימוש בהם מנוגד לערכי האסלאם, וח'ומיני אף הוציא פסק הלכה שאסר על הטלת מום באיבר של אדם.⁸⁰ אנשי דת

76 שם, 47.

77 Hoodfar, "Family Law and Family Planning Policy", 27.

78 Robin Wright, *The Last great Revolution: Turmoil and Transformation in Iran* (New York: A. A. Knopf, 2000), 166.

79 רותם-ניר, "מדיניות הילודה באיראן לאחר המהפכה האסלאמית", 71-72.

80 זנ-י רוז, 16 בנובמבר 1991.

גמישים יותר טענו שאם לזוג יש כבר ילדים, השימוש באמצעים אלו אינו אסור. הוויכוח הזה התנהל גם בדלתיים סגורות וגם מעל דפי העיתונות, ואף על פי שלא התקבלה החלטה חד-משמעית, נראה ששיעור השימוש באמצעים אלו נותר נמוך בהרבה משיעור השימוש בגלולה.

בעקבות הוויכוח הוקצו יותר משאבים להכשרת רופאים, ובפרט להכשרת רופאות, כדי למנוע מנשים להיות מטופלות בידי רופאים גברים. בין 1989 ל-1996 המשיכה הגלולה להיות האמצעי המועדף בקרב נשים, עיקורים של נשים היו החלופה השנייה בעדיפותה, ולהבדיל מתוניסיה, נערכו מעט מאוד עיקורים של גברים.⁸¹

היחס להפלות באיראן היה שונה מהיחס בתוניסיה, בעיקר לאחר המהפכה. ב-1976 נחקק חוק שהרחיב את האישור שנתן השאה לעריכת הפלות במרפאות ובבתי חולים. לפי החוק הזה, הפלות אושרו רק אם גיל העובר היה נמוך משנים-עשר שבועות וההיריון סיכן את חיי האישה. ואולם, לאחר המהפכה שונה החוק והקשה יותר על קבלת אישורים להפלות. יתר על כן, היה אפשר להאשים את האישה שהפילה ואת מי שסייעו לה בעברות שדינן מאסר. חששם של ראשי המדיניות לתכנון המשפחה להתעמת עם אנשי הדת בסוגיה זו הביא אותם לראות בהפלה סוגיה בריאותית ולא סוגיה הקשורה לתכנון המשפחה.⁸² לנוכח מצב זה, בשנים 1999-2000 נדחו קרוב למחצית מהבקשות להפלות. בשנים האחרונות נערכות באיראן 73,000 הפלות בכל שנה, רבות מהן במרפאות לא-רשמיות ובתנאים המסכנים את בריאות האישה.⁸³ אחוזים ספורים מהנשים מתות במהלך ההפלה או לאחר התהליך, ונשים רבות סובלות מבעיות בריאות קשות לאחריו.⁸⁴

ב-2004 נחקק חוק חדש שנקרא 'חוק ההפלות הטיפוליות', והוא הקל את הקושי לקבל אישור לבצע הפלה. על פי חוק זה, על האישה להביא חתימה של שלושה רופאים מומחים ושל רופא משפטי אחד המאשרות שהיא עומדת בשני התנאים האלה: הראשון, שהיא סובלת מאחת המחלות שהוגדרו מסכנות חיים ושיובילו למות העובר או ללידת ילד נכה; והשני, שגיל העובר נמוך מארבעה חודשים ועשרה ימים – על פי ההלכה המוסלמית, בגיל הזה נופחת רוחו של אלוהים חיים בעובר.

81 רותם-ניר, "מדיניות הילודה באיראן לאחר המהפכה האסלאמית", 74-75.

82 Hoodfar, "Family Law and Family Planning Policy", 27.

83 יש קשר בין בורות בתחום אמצעי המניעה לבין הצורך בהפלות, ראו Amir Erfani and Kevin

McQuillan, "Rates of Induced Abortion in Iran: The Roles of Contraceptive Use and Religiosity", *Studies in Family Planning* 39, 2 (2008): 119.

84 שם, 9-112.

על פי כל הנתונים, השפעתן של הפעילויות לתכנון המשפחה בשתי המדינות ניכרת היטב – בעשור הראשון של שנות האלפיים 60 אחוזים מנשות תוניסיה ו-78 אחוזים מנשות איראן משתמשות באמצעי מניעה.⁸⁵

סיכום

מאמר זה בחן את התמודדות המשטרים בתוניסיה ובאיראן עם קצב הגידול הטבעי הגבוה של האוכלוסייה במדינותיהם בחמישים השנים האחרונות. כפי שראינו, המשטרים הצליחו להקטין מאוד את קצב הגידול בעזרת תמריצים חיוביים ושליליים, על ידי מתן שירותי חינוך ורפואה ודרך פנייה ממוקדת מאוד לאזרחים, ובהם לאוכלוסיות החלשות בערים ובכפרים.

מלבד העובדה ששתי המדינות הצליחו ביישום התכניות, ראינו כיצד 'שיווק' המשטרים את התכנית לתכנון המשפחה בכל אחת מן המדינות והציגו אותה כתואמת את האידיאולוגיה השלטת. ולמרות ההבדל הגדול בין המשטרים, אפשר לראות שמדיניות הממשל 'החילונית' בתוניסיה ומדיניות הממשל המהפכני ה'אסלאמי' באיראן בתחום צמצום הילודה הייתה, למעשה, אותה המדיניות.

אילו נבחנו הדברים מבעד למנסרה האידיאולוגית של כל מדינה, קל היה לחשוב שיש הבדל מהותי בין תוניסיה לאיראן בכל הקשור לתכנון המשפחה. ואולם, בחינת הפרקטיקות שבהן נקטו שני המשטרים מצביעה על קווי דמיון רבים ומראה שהאידיאולוגיה הייתה רק כלי לשיווק התכנית. גם בין גילויי העוינות לתכנית בשתי המדינות ניכרו קווי דמיון, והם נובעים בראש ובראשונה מיריבות פוליטית.⁸⁶

דו"ח של הארגון Population Reference Bureau להעלאת המודעות העולמית לנושאי בריאות ואוכלוסייה סיכם ב-2004 שבנושא זה 'אין לראות באסלאם מכשול'.⁸⁷ מכל מקום, הממצאים מראים שבשתי המדינות היו אנשי דת פעילים בעיצוב התכניות וביישומן.

עובדה נוספת שכדאי להזכיר היא שמקורה של המדיניות לתכנון המשפחה בתוניסיה ובאיראן היה במוטיבציה פנימית של שני המשטרים; צורך מבית הוא שהוביל לתכנון התכניות ליישומן, ולא יוזמה מבחוץ. המאמר הראה שאפשר להצביע על נקודות דמיון רבות ביישום המדיניות לתכנון המשפחה בתוניסיה ובאיראן. בשתי המדינות ראינו מחויבות רבה של המנהיגים כלפי

85 www.worldbank.org.

86 וינקלר, דמוגרפיה פוליטית במדינות ערב במאה ה-20, 250.

87 Farzaneh Roudi-Fahimi, "Islam and Family Planning", *Population Reference Bureau* (2004): 8.

אישה, בעל ושני ילדים

המדיניות, וכדי לרתום למשימה את כל שכבות האוכלוסייה הביעו מנהיגי המדינות את דעתם בפומבי, בנאומים ובכלי התקשורת, והצהירו על חשיבותו של תכנון המשפחה. מחויבות המנהיגים לתכנית התבטאה גם בהקצאת משאבים למשרדי החינוך והרפואה בכלל ולשירותים לתכנון המשפחה בפרט. ביטוי מובהק למחויבות הכלכלית של המשטרים היה שילוב המדיניות לצמצום הילודה בתכניות החומש של שתי המדינות, בתוניסיה בסוף שנות השישים ובאיראן בתחילת שנות התשעים.

תקציב הבריאות	תקציב החינוך	תקציב הצבא/הביטחון	
5.95%	6.8%	1.55%	2000
6.16%	7.1%	1.26%	2007

טבלה 6א. אחוז ההוצאה מהתל"ג על צבא/ביטחון, על חינוך ועל בריאות בתוניסיה בשנים 2000-2007⁸⁸

תקציב הבריאות	תקציב החינוך	תקציב הצבא/הביטחון	
4.6%	4.4%	3.68%	2000
5.49%	5.5%	2.73%	2007

טבלה 6ב. אחוז ההוצאה מהתל"ג על צבא/ביטחון, על חינוך ועל בריאות בתוניסיה בשנים 2000-2007⁸⁹

שני המשטרים התמודדו עם הצורך לשנות מוסכמות חברתיות וחוקתיות ארוכות שנים. ראינו כיצד בשתי המדינות לווה השינוי החוקתי במאמץ להראות שצמצום הילודה והשימוש באמצעי מניעה אינם סותרים את המסורת ההלכתית. הן ממשלת תוניסיה הן ממשלת איראן השתמשו בפרקטיקות רפואיות דומות כדי להרחיב את מעגלי השימוש בשירותי תכנון המשפחה, והשקיעו מאמץ מיוחד באוכלוסיות החלשות בערים ובמרחב הכפרי.

בשתי התכניות עמדו הנשים במרכז המאמץ להפצת אמצעי מניעה, אם כי יותר גברים איראנים השתמשו בשירותים לתכנון המשפחה לשם טיפולי פריון, עיקורים וקבלת קונדומים.⁹⁰ נתון זה מעניין במיוחד לנוכח העובדה שבתוניסיה (ולא באיראן)

www.worldbank.org; http://hdstats.undp.org. 88

שם. 89

www.worldbank.org; www.unicef.org. 90

הושם דגש על שיפור מעמד האישה. ובכל זאת, אף על פי שיישומה המוצלח של מדיניות תכנון המשפחה בשתי המדינות לא ביטלה את הגישה הפטריארכלית בהן, היא שיפרה במידה ניכרת את זכויות נשים במרחב הפרטי ובמרחב הציבורי. בחינת יחסי הגומלין ההיסטוריים בין ההנהגה הפוליטית החדשה בתוניסיה לבין קבוצות המזוהות פוליטית עם המשך השליטה הפטריארכלית יכולה להסביר כיצד השתנה מקומן של נשים במדינה לאורך המאה העשרים.⁹¹ 'הקוד האישי', אוסף החוקים החדש מ-1956, ששיפר מאוד את זכויות הנשים, נולד מתוך אינטרסים של הפוליטיקה הגבוהה והגברית, ולא בעקבות פעילות של נשים 'מלמטה'. ובמהלך שנות השבעים והשמונים, כאשר התקרב הנשיא חביב בורגיבה לתנועות מוסלמיות פונדמנטליסטיות כדי לחסום את התפשטות השפעתן של תנועות סוציאליסטיות, הביא המהלך הזה להדגשת תפקידיהן המסורתיות של נשים, ואת היותן בראש ובראשונה רעיות, אימהות ועקרות בית. לעומת זאת, בשנות התשעים חברה ההנהגה בראשות בן עלי לתנועות פמיניסטיות כדי לבלום את השפעת תנועות האסלאמיות הפוליטיות,⁹² ובעשורים האחרונים חלה עלייה בייצוג נשים במשרדים ממשלתיים. בשנת 1990 היו בפרלמנט 4 אחוזים של חברות נשים, ואילו ב-2010 הן היו יותר מרבע מהבית (27.6 אחוזים).⁹³ כמו כן, היום נשים הן כרבע מהרשות השופטת בתוניסיה.⁹⁴ במהלך שנות התשעים נפתחו אפשרויות חדשות לפני הנשים באיראן. נשים מביעות את דעתן על טקסטים מסורתיים ומפרשות את ההלכה בדרך המאתגרת חוקים המגבילים כיום נשים במרחב הציבורי,⁹⁵ וגם באיראן ייצוגן של נשים בפרלמנט ובמערכת המשפטית הוא במגמת עלייה. בשנת 1990 היו 2 אחוזים מחברי הפרלמנט נשים, ואילו ב-2010 — כ-3 אחוזים.⁹⁶ עם זאת, ייצוג הנשים במשרדי הממשלה נמוך,⁹⁷ בבחירות לנשיאות ב-1997 לא הורשו נשים להגיש מועמדות לתפקיד,⁹⁸ ובמגזר הציבורי יש באיראן אפליה מגדרית ברורה.⁹⁹

Charrad, "From Nationalism to Feminism", 131. 91

שם, 122. 92

www.worldbank.org. 93

The Arab Human Development Report, *Towards the Rise of Women in the Arab World* (UNDP, 2005): 96. 94

Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: the Religious Debate in Contemporary Iran* (London: Tauris, 2000), 277. 95

www.worldbank.org. 96

Valentine M. Moghadam, *Women, Work, and Economic Reform in the Middle East and North Africa* (Boulder, Colo.: L. Rienner, 1998), 170-171. 97

Mir-Hosseini, *Islam and Gender*, 274. 98

Valentine M. Moghadam, "Development Strategies, State Policies, and the Status of Women: A Comparative Assessment of Iran, Turkey, and Tunisia", in *Patriarchy* 99

אישה, בעל ושני ילדים

השנים האחרונות עומדות בסימן שינויים הן בתוניסיה הן באיראן. ההנהגה האיראנית אינה מאוחדת כבעבר. עיצומים בין-לאומיים בגין פעילותה הגרעינית של איראן עשויים לפגוע במחויבות השלטון כלפי תכנון המשפחה, מחויבות הנסמכת מאוד על שיתוף פעולה בין ההנהגה הפוליטית להנהגה הדתית.

בשנים האחרונות ההנהגה האיראנית מנסה לקצץ בתוכנית תכנון המשפחה. לא רק שמדיניות זו מנסה לעודד ילודה ולבטל את לימודי השימוש באמצעי מניעה, אלא גם לדאוג לכך שאמהות יחזרו לתפקידן הקודם. האם הקריאה להגדלת המשפחות תיצור גל ילודה? מכיוון שאיראן מצויה במשבר כלכלי בעקבות שילוב של סנקציות, אינפלציה ואבטלה גבוהה, צעירים רבים, בעיקר בערים הגדולות, מתחתנים בגיל מאוחר ושומרים על משפחה קטנה, בשל חוסר הוודאות הכלכלית.

עם זאת, איראן ממשיכה להקצות יותר מ-20 אחוזים מתקציבה לחינוך, אחד מעמודי התווך של תכנון משפחה יעיל.¹⁰⁰ נוסף על כך, שיעור הגידול הדמוגרפי במדינה לא עלה בשנים האחרונות, ומכך אפשר ללמוד שלמרות הבעיות המעסיקות את איראן בתקופה האחרונה, יש באיראן בסיס איתן להמשך יישום המדיניות לתכנון המשפחה ותקווה לשיפורים נוספים בזכויות נשים.

כאמור, בשתי המדינות הצליחה התכנית לתכנון המשפחה מעל ומעבר למצופה, ולכן יהיה מעניין לראות כיצד יימשכו מגמות תכנון המשפחה וכיצד ישתנה מעמד האישה בשתי המדינות בעתיד, אם בכלל, נוכח השינויים בשלטון בשתי המדינות.

and Economic Development: Women's Positions at the End of the Twentieth Century, ed. Valentine M. Moghadam (Oxford: Clarendon Press, 1996), 265.

www.worldbank.org. 100



האדם מחפש משמעות: קוסטנטין זריק מנסה להבין את הנכבה

הלל כהן

הערה אישית

את הספר מענא אלנכבה (משמעות הנכבה) קראתי בפעם הראשונה בנובמבר 1997. הייתי אז עיתונאי בשבועון הירושלמי 'כל העיר', ולרגל חמישים שנה להחלטת החלוקה של האו"ם החלטנו לפרסם גיליון מיוחד על מלחמת 1948 מנקודת המבט הפלסטינית. באותם הימים טרם נכנסה המילה 'נכבה' לשיח הישראלי, ורק דוברי עברית מעטים הכירו אותה. השיח על החוויה הפלסטינית במלחמה היה נדיר, שלא לומר מודחק לחלוטין. רק כדי לשבר את האוון: בגיליון הובאה עדות של פלסטיני מרמלה שמשפחתו שרדה את הגירוש, ובעקבות הפרסום כתב לנו האלוף במילואים עוזי נרקיס, אלוף פיקוד המרכז ב-1967 וממפקדי הפלמ"ח ב-1948, שעם קריאת הכתבה שאל את עצמו בפעם הראשונה כיצד חוו הפלסטינים את המלחמה. מכל מקום, הסופר אנטון שמאס, שתרם גם הוא מעטו לגיליון, הזכיר אז באוזני את ספרו של זריק, ואני נסעתי לספרייה הלאומית בגבעת רם לעיין בו.

השנים 1996-1997 יוותרו בזיכרון הירושלמי ובזיכרוני האישי כשנות "פיגועי אוסלו". ב-1996 הכו בירושלים שני הפיגועים הגדולים שיזמה החמאס בקו 18, ושנה לאחר מכן הפיגועים בשוק מחנה יהודה ובמדרחוב בן יהודה. עבודתו של 'כתב שטחים' או 'כתב לענייני ערבים' בירושלים כללה מעקב אחרי קריסתו האטית אך היציבה של התהליך המדיני; התחקות על ההשפעה הסבוכה של הקמת הרשות הפלסטינית על מרקם החיים בעיר; ליווי מקרוב (קרוב מדי) של פיגועי ההתאבדות, וסיקור ההתנחלות המואצת במזרח ירושלים בפרט ובשטחים בכלל. בראייה כוללת, השוואתית, מה שאפיין את התקופה היא המאבק החריף שהתנהל גם בחברה הישראלית וגם בחברה הפלסטינית בין מצדדי 'החלוקה החדשה' ('חלוקת אוסלו') לבין מתנגדיה. בשיח הפלסטיני הפנימי התעצם הדיון על אודות הנכבה ועל זכויות הפליטים, בין היתר, בשל הניסיון שנעשה באוסלו לדחוק את הסוגיה מהתודעה. זה היה ההקשר שבמסגרתו עיינתי בפעם הראשונה בספר משמעות הנכבה. אולם הדברים היו סבוכים מעט יותר: כבר בקריאה ראשונה בלט הפער העצום בין תפיסת הלאומיות

הליברלית שביטא זריק לתפיסת הלאומיות האסלאמית שהייתה נפוצה כל כך בערי פלסטין בשנות התשעים של המאה העשרים. עכשיו, שבע-עשרה שנה מאוחר יותר, קריאת הספר הזה שוב מעלה סוגיות ערביות 'פנימיות': מקומו של האסלאם בלאומיות הערבית, אופי המשטרים הערביים, מקום הפרט והאינטלקטואל בחברה הערבית ועתיד 'האביב הערבי'. וגם סוגיות 'משותפות': מקומם של היהודים במרחב המזרח-תיכוני, אפשרות חלוקת הארץ ומהות הציונות בעיני השותפים לה ובעיני יריביה.

'משמעות הנכבה'

הספרון שפרסם זריק בשם משמעות הנכבה היה ניסיון ראשון של אינטלקטואל ערבי להתמודד עם המציאות המרה שערביי פלסטין בפרט והעולם הערבי בכלל ניצבו בפניה בקיץ 1948. 'שבע מדינות ערביות מכריזות מלחמה על הציונות בפלסטין. הן עומדות מולה חסרות אונים ואחר כך נסות על עקבותיהן', כתב זריק בפתח ספרו. איך קורה דבר מעין זה? איך אפשר להסביר אותו? זריק מציב שאלות אלו כהיסטוריון, אך בהיותו גם הוגה דעות הוא אינו מסתפק בכך ומנסה להתמודד גם עם שאלת המשמעות, כלומר, לשאול מה אפשר ללמוד מהתבוסה הצורבת הזאת על ההווה הערבית, על המציאות הפוליטית והחברתית בעולם הערבי. ובהיותו אדם האמון על הקשר בין העבר להווה ולעתיד, בהיותו אינטלקטואל מחויב, הוא אינו מסתפק בניתוח אלא גם מציע דרך לחילוץ הערבים מן המצר.

קודם שנעסוק בניתוח של זריק ובפתרונות שהוא מציע, כמה מילים על הכותב. כותרת הביוגרפיה שכתב על אודותיו עזיז אלעט'מה – קוסטנטין זריק: הערבי של המאה העשרים,² משקפת גם את תקופת חייו (1909-2002) וגם את הגותו של הוגה לאומי פאן-ערבי. נקל לומר שהביוגרפיה שלו עיצבה את האידאולוגיה שלו. זריק נולד בשכונת אלקימריה בדמשק למשפחת סוחרים ערבית-נוצרית-אורתודוקסית, וכשסיים את בית הספר התיכון נשלח ללימודים גבוהים באוניברסיטה האמריקנית בביירות. אחרי לימודי התואר הראשון נסע לארצות הברית, למד לתואר שני באוניברסיטת שיקגו, ואת הדוקטורט שלו כתב באוניברסיטת פרינסטון. כשחזר לביירות כתב את ספרו אלועי אלקומי ('התודעה הלאומית'),³ ובו הביע בכיור את תפיסתו הפאן-ערבית. כדי לברוא קהילה ערבית פועלת ומתקדמת, כתב, יש להתלכד ולהתגבש כאומה ערבית שתהיה מוקד זהות ותיצור בקרב בניה רגש אחריות ונכונות להקרבה.

2 עזיז אלעט'מה, קסטנטין זרייק: ערבי אלקרן אלעשרין (בירות: מאסט אלדראסא אלפלסטנינה, 2003).

3 קסטנטין זרייק, "אלועי אלקומי", בתוך אלעמאל אלפכריה אלעאמה לקסטנטין זריק (בירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה, 2001 [1939]).

עוד קבע זריק, שמה שמעניק לאומה את זכות קיומה הוא התפקיד שהיא מקבלת על עצמה לנוכח העולם. תפקיד הערביות בעידן המודרני, לדידו, הוא לקלוט אל תוכה את הידע שנוצר במערב ולשלב אותו עם המסורת הערבית למען העולם כולו. בתודעה הלאומית המתחדשת נתן זריק מקום מרכזי לדת – ולא לדת בעלמא, כי אם לדת האסלאם. 'קביעה זו] יכולה להפתיע כאשר היא מגיעה מנוצרי',⁴ כתב אלברט חוראני (Hourani), גם הוא ממוצא אורתודוקסי-לבנוני, 'אולם הדברים מתבהרים כאשר זריק ממשיך ומבחין בין "הרוח הדתית" (אלרוח אלדיניה) לבין סולידריות עדתית (עצביה טאפיה)'.⁵ במילים אחרות, זריק לא ראה באסלאם מקור להתלכדות או לקנאות דתית-עדתית, שאותן שלל מכול וכול, ובוודאי שלא מערכת חוקתית מחייבת, אלא תרבות שעיצבה את העולם הערבי, חלק מההוויה של הפרט ושל הקהילה ומההיסטוריה שלהם. יתרה מכך, הוא גרס שההכרה במקומו של האסלאם בהיסטוריה ובתרבות הערבית אין פירושה היצמדות למוסדות פוליטיים אסלאמיים, כמו הח'ליפות. כדי לא להידחק החוצה מההיסטוריה, סבר, על הערבים להתקדם ולבנות ממסד פוליטי ברוח מודרנית מערבית.

דברים אלו מלמדים היכן הציב זריק את עצמו, מראשית דרכו האקדמית, במחלוקת הגדולה בין מי שגרסו ששיקומו של העולם הערבי חייב לעבור דרך אימוץ ערכים מערביים, לבין מי שגרסו שהחזרת עטרה ליושנה מחייבת חזרה לדת האבות הקדומים – ה'ס'ף'. אולם אין להניח שרק מוצאו הנוצרי גרם לכך. לשיח 'המתמערב' היו שותפים מוסלמים רבים שמצאו מקור השראה בליברליזם המערבי, ומאוחר יותר גם בזרמים אחרים שמקורם במערב. ועוד יש לזכור, שאין לראות בשאיילה של ערכים מערביים תוצאה של תסביך נחיתות, כפי שיש הטועים לטעון. היכולת ללמוד מהאחר יכולה לנבוע גם מהתבוננות מושכלת במציאות, מהערכה מפוקחת בדבר יתרונותיהן וחסרונותיהן של מערכות תרבותיות אחרות וממידה של פתיחות. במקרה שלפנינו, דומה שזריק הכיר בעליונות הפוליטית והצבאית של המערב והבין את מקורותיה, אך לא ראה בה עליונות מהותית אלא מצב עניינים ברגע היסטורי נתון. משום כך הציע זריק לשקול באופן מושכל אילו ערכים מערביים ראוי לאמץ ואיך אפשר לשלב את שתי התרבויות למען החייאת העולם הערבי והשבתו להיסטוריה.

בתקופת מלחמת העולם השנייה לימד זריק באוניברסיטה האמריקנית של ביירות, ואז כנראה כתב את הספר האדום, ובו תמצית הרעיון הלאומי הערבי. החיבור נפתח בהגדרה: 'רעיון הערביות, או הבעיה הערבית, הוא הביטוי המובהק לתנועתם של הערבים לשחרור עצמם מהאימפריאליזם, מהשעבוד, מהעוני, הבורות ומשאר חולשות,

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939* (London: Oxford University Press, 1987), 309-310. 4
ש.ם. 5

באמצעות התלכדות והתאחדות במדינה ערבית לאומית חזקה ותרבותית, שבה יבססו את קיומם החומרי והרוחני, יפעלו למען עצמם ויתמידו בשליחותם האנושית והתרבותית כלפי העולם.⁶ בהגדרה זו אפשר לראות לא רק את דבקותו ברעיון האחדות הערבית, אלא גם את הממד ההומניסטי בהגותו. לאחר שזכתה סוריה בעצמאות הצטרף זריק לסגל הדיפלומטי הסורי וחזר לארצות הברית כאיש משרד החוץ. ויחד עם חבריו הוא ליווה מקרוב את הדיונים סביב הצעת החלוקה, חש תסכול עז כאשר החליט האו"ם לדחות את בקשת מדינות ערב להעביר לבית הדין הבין-לאומי בהאג את השאלה בדבר הלגיטימיות של החלטת החלוקה: מדינות ערב גרסו שעל פי החוק הבין-לאומי אין לאו"ם סמכות לחלק את שטח המנדט הבריטי בפלשתינה-א"י וביקשו להעביר את הסוגיה להכרעה שיפוטית. זה היה רגע מכריע במאבק הדיפלומטי סביב החלוקה, כיוון שלא היה כל ביטחון כיצד יפסוק בית הדין. אולם מוסדות האו"ם דחו את הבקשה, בית הדין הבין-לאומי לא נדרש לסוגיה, וזריק הגיע למסקנה שהמעצמות אינן מחפשות צדק אלא נוקטות בגישה אופורטוניסטית כלפי שאלת פלסטין.⁷

זו הייתה אחת ההנמקות הפורמליות לסירובן של מדינות ערב ושל ההנהגה הפלסטינית להכיר בלגיטימיות של הצעת החלוקה שקיבל האו"ם ברוב של שני שלישים ולהודעתן על יציאתן למאבק. מדצמבר 1947 ועד ל-15 במאי 1948 הייתה המלחמה בין-קהילתית: ערביי פלסטין, בסיוע מתנדבים מחו"ל, נלחמו ביהודים בארץ ישראל (שהייתה עדיין נתונה לשלטון בריטי), גם הם בסיוע מסוים של מתנדבים מחו"ל. ב-15 במאי, עם תום המנדט הבריטי, פלשו לשטח פלסטין המנדטורית צבאותיהן של מדינות ערב השכנות. במשך כארבעה שבועות ניהלו הכוחות היהודיים קרבות בלימה נגד צבאות ערב, בהצלחה מרשימה, אם כי מוגבלת: אכן הבלימה הצליחה, אך לכוחות היהודיים לא היו הישגים טריטוריאליים משמעותיים. במחצית יוני הצליח המתווך מטעם האו"ם להביא להסכם על הפוגה בקרבות, 'ההפוגה הראשונה', והיא נמשכה חודש ימים. כשהתחדשו הקרבות פתחו הכוחות היהודיים במתקפה וכבשו את הגליל התחתון (כולל נצרת), כפרים באזור ירושלים ואת מרחב לוד-רמלה – כל אלו שטחים שלא יועדו למדינה היהודית על פי החלטת החלוקה. לאחר עשרה ימי לחימה ('קרבות עשרת הימים') הוכרזה ההפוגה השנייה.

6 הספר האדום הוא כינוי לחוברת שנקראה גם כתאב אלקומיה אלערביה, ספר הלאומיות הערבית. החוברת הזאת נתנה את שמה לארגון מחתרתי פאן-ערבי שפעל בשנים 1935-1945 ברבות מארצות ערב ונשא את השם 'ג'מאעת אלכתאב אלאחמר' (חבורת הספר האדום). על פעילות התנועה ראו שפיק חג'א, 'אלחרכה אלערביה אלסריה | התנועה הערבית המחתרית | (בירות: דאר אלפראת, 2004). הספר האדום עצמו התפרסם בנספח לספרו של אלעט'מה, 120-138.

7 זריק, מענא אלנכבה, 74.

את ספרו משמעות הנכבה כתב קוסטנטין זריק בתחילת ההפוגה השנייה. אז כבר הבין שמדובר באסון של ממש לאומה הערבית. כעשרה שבועות לאחר מכן התחדשו הקרבות, וצה"ל כבש גם את מרחבי הנגב ואת מרכז הגליל העליון. השלבים האחרונים של המלחמה רק חיזקו את תחושת האסון. מ־400,000 פליטים שהזכיר זריק באוגוסט, עלה מספר הפליטים לכ־700,000. מצבה העגום של האומה הערבית היה גלוי לכול. אך מה יש לעשות? זריק קיבל על עצמו לענות לשאלה זו.

הספרון משמעות הנכבה פותח בפרקים 'עוצמת הנכבה' ו'חובתו של האינטלקטואל', המובאים כאן בתרגומו של יהודה שנהב־שהרבני, ובו עוד שלושה פרקים: 'טיפול מייד', 'הפתרון היסודי' ו'משמעות הנכבה'. בנספחים מובאים מאמרים קודמים של זריק: 'עקרונות הג'יהאד שלנו בפלסטין, בין עיקרון לכוח: על בעיית פלסטין', ו'למה אנחנו נלחמים בפלסטין' (המאמר האחרון הוא עיבוד של שיחה שנשא ברדיו ביירות ב־31 במאי 1948). במאמרים האלה הסביר זריק את צדקת הערבים בהתנגדותם להקמת מדינה יהודית.

'למה אנחנו נלחמים, למה שולחים העמים הערביים אלפים מטובי בחוריהם אל שדות המערכה?' הוא שואל במאמר הנושא שם זה. והוא עונה: מתוך הגנה עצמית, מתוך חובה לשמור על קיומנו. אנו נאבקים נגד האימפריאליזם ולמען מטרה צודקת, ומי שטוען שאנו התוקפנים הופך את העובדות על ראשן. המאבק הערבי, הוא מדגיש, אינו למען הערבים בלבד, אלא למען כל העמים שואפי החירות, בשביל כל המאמינים בערכי החופש. אין זה מאבק לאומני צר, הוא מדגיש, אלא מאבק על ערכים נעלים ביותר: צדק, דמוקרטיה וכיבוד המשפט הבינ־לאומי. זהו מאבק בין כוח ואינטרסים מצד אחד, לבין מצפון וזכויות מצד אחר. והזכויות הן ברורות: זכותו של עם להקים על אדמתו את הישות הפוליטית שבה הוא חפץ וליהנות מפרי אדמתו. כמו כותבים אחרים, זריק מעלה את הטענה שהצהרת בלפור מנוגדת לעקרון ההגדרה העצמית ושהצעת החלוקה מונעת מערביי פלסטין לקבוע את גורלם בדרך דמוקרטית, ושולל את טענת הזכות ההיסטורית של היהודים על פלסטין במגוון נימוקים. את הטענות הדתיות בדבר הבטחה אלוהית ליהודים לרשת את הארץ הוא דוחה בחמת זעם: אין דבר קרוב יותר לנאציזם מהטענה שאלוהים בחר בעם מסוים, הוא כותב,⁸ מבלי להתעלם מסבלות היהודים מידי הנאצים. הפתרון היחיד למצוקת היהודים הוא שהעולם כולו יאמץ רוח של אחווה וסובלנות ויפסיק את רדיפת היהודים, ולא שיעניק לגיטימציה בין־לאומית לנטילת פלסטין מבניה הערבים והענקתה ליהודים,⁹ מה גם שההיסטוריה מלמדת שהערבים הגנו על היהודים יותר מכל אומה אחרת.

8 שם, 77.

9 שם, 78.

כך כתב בראשית המלחמה, ערב התבוסה. במסה משמעות הנכבה עצמה זריק כבר אינו עוסק בהצדקות של מהלכי הערבים או בהפרכת הטענות הציוניים. הוא מסביר לקוראיו את 'המצב הציוני' שבגללו הם נלחמים בעוז: הים מאחוריהם והערבים לפניהם,¹⁰ אך ביסודו של דבר, הוא מנסה למצוא מזוור למצב העגום שהערבים שרויים בו. הוא מנסה לשכנע את קוראיו שאין לתלות את האשמה רק באחרים: בתחכום של היהודים, בעוצמתו של המערב, בעורמתה של רוסיה, בהפכפכותה של בריטניה או בחולשתם של שליטי ערב. יש להבין שהנכבה היא עדות למצבם של הערבים, כפי שניצחונם של המונגולים נבע בראש ובראשונה מחולשת העבאסים. השלכות הנכבה יכולות להימשך זמן ארוך או קצר – על פי הדרך שניקטו הערבים. אם הפיגור והריאקציונריות יימשכו – תונצח התבוסה. אם יחלפו מן העולם – תחלוף גם הנכבה מהעולם. אם כך, התחייה הערבית היא שעומדת למבחן, אם אמיתית היא או חלושה ונפסדת. וגם הכוחות החברתיים והפוליטיים ייבחנו בשאלה אם יצליחו להפוך את הנכבה למנוף לצמיחה, אם לאו.

ובכן, מהם הצעדים שזריק מציע? בשלב הראשון הוא מזכיר כמה צעדים הכרחיים:

- א. הכרה שהציונות היא סכנה לכל אחד מהעמים הערביים.
- ב. גיוס כללי, צבאי וכלכלי. לא סביר שצבאות ערב – דלים בציוד, קטני ממדים ולא מאומנים ככל שיהיו – לא יצליחו לגייס יותר כוחות מהצבא הציוני ולהעמיד מולו יותר אמצעים.
- ג. אחדות מדינות ערב. הוא מזכיר שאפילו בזמן ההפוגה הראשונה לא הצליחו מדינות ערב להתעלות מעל המחלוקות ביניהן. המפתח להצלחה הוא אחדות צבאית, פוליטית, כלכלית והסברתית. הוא אינו מתעלם מהקשיים הנובעים מקיומן של מדינות לאום, אבל מדגיש שבכל זאת יש למצוא דרכים לפעולה משותפת.
- ד. שיתוף כל שכבות הציבור במאבק, לא רק ממשלות וצבאות סדירים. כמו אצל הציונים.
- ה. נכונות להקרבה.

אלו הם הצעדים ההכרחיים שיש לנקוט עוד במערכה הנוכחית, הוא כותב. אבל לשם ניצחון ערבי כולל, ארוך טווח, יש לשנות שינויים מעמיקים במצב הערבי ולעשות מהפכה של ממש בדרכי החשיבה, בדרכי הפעולה ובאורח החיים: על הערבים להשתתף בחיים המודרניים, כמו שעושים הציונים; עליהם להביט לעתיד, כמו הציונים; עליהם לחוש שיש להם מולדת ואומה, כמו הציונים.¹¹

10 שם, 40.

11 שם, 46.

אבל איך עושים זאת? זריק מציע שינוי מנטלי כולל. יש לזנוח את התפיסות הפיאודליות, השבטיות והעדתיים, יש לנטוש את דרכי האלימות, הכפייה והאמונה בנסתרות. יש לאמץ חשיבה גיונית ומודעות. צריך להתקדם מימי הביניים אל עבר המודרנה.¹² הוא מאמין שמיכון ותיעוש של ארצות ערב יובילו למהפכה כמו המהפכה התעשייתית באירופה. הוא קורא לתרגול של חשיבה ביקורתית ומדעית. הוא קורא לפתיחות לתרבויות אחרות, הוא תובע להפריד את הדת מהמדינה ולהרחיב את החירויות הפוליטיות, החברתיות והמחשבתיות¹³ ומדגיש את תפקיד האליטות המחויבות, המצפוניות, במהלך ארוך הטווח הזה.

במהלך השנים שחלפו מאז פרסום הספר המשיך זריק לפתח את רעיון הלאומיות הערבית. לאחר הנכבה התלכדו סביבו בכירי הסטודנטים של האוניברסיטה האמריקנית בביירות ושתו בצמא את תורתו. בהם היו גם ג'ורג' חבש וחבריו, והם שתרגמו את התורה למעשה והקימו את תנועת 'אלקומיון אלערב' (הלאומיים הערבים). כמה מהם המשיכו אחר כך והיו חברים ב'חזית העממית' וב'חזית הדמוקרטית'. בשנות השישים של המאה העשרים היה זריק בין מקימי המכון ללימודים פלסטיניים בביירות ושימש נשיא הכבוד של המכון עד מותו. הוא שימש גם כסגן נשיא האוניברסיטה האמריקנית בביירות ובתפקידים נוספים.

שנים חלפו וזריק ראה את חזון האימים שלו הולך ומתממש: אם תקום המדינה היהודית, כתב בראשית 1948, 'יהיה לה הצבא החזק ביותר במזרח התיכון, חיל האוויר החזק ביותר והצי החזק ביותר. מדינת היהודים תפתח כלכלית, ומיליוני יהודים מכל העולם יזרמו אליה.¹⁴ והוא צדק גם בהמשך התחזית: המאבק הערבי נגד המדינה היהודית יימשך, והוא יהיה מאבק אלים וארוך טווח, ומה שיחזק את הערבים, קבע, הוא הצדק העומד לימינם והידיעה שסוף הצדק לגבור.

חזונו של זריק בנוגע לישראל התגשם בחלקו, ואין לדעת אם יתגשם כולו אם לאו, אבל הערבים לא אימצו את המרשם שכתב. ברוב ארצות ערב לא הופרדה הדת מהמדינה, חירויות פרט וחירויות פוליטיות נתפסו כמשאב שלטוני והוענקו במשורה והיחס למודרנה ולמערב נותר מעורב. הזרם החילוני וההגות החילונית לא נעלמו לחלוטין, ואף לא הזרם האחרותי, הפאן-ערבי, אולם משקלם היחסי בתודעה הערבית הלך והצטמצם, ותפיסות דתיות, יותר או פחות, תפסו את מקומן בחשיבה הערבית, העממית והאינטלקטואלית.

הקורא הערבי של משמעות הנכבה היום, שישים ושש שנים אחרי שפורסם, על רקע האביב-הקיץ-הסתיו-החורף הערבי, יכול למצוא בו את מה שהיה יכול

12 שם, 50.

13 שם, 51-53.

14 שם, 83.

להיות ולא היה. האסלאמיסטים יכולים לראות בו סכנה קלושה שהתפוגגה, תפיסה תלושה ולא שורשית של החיים והעולם. החילוניים האחדותיים, ההומניסטיים, יכולים לִפְכוֹת את מה שהיה העולם הערבי יכול להיות לו בחר בנתיב אחר בשנות החמישים. והקורא היהודי-ישראלי? בעבורו זאת הזדמנות להכיר חשיבה ערבית שהלכה ואיבדה ממרכזיותה, וגם להתוודע לתפיסת עולם כוללת של הנכבה, תפיסה הרואה בבעיית הפליטים, בהרס הכפרים ובחורבן החברה הפלסטינית ב־1948 תסמין למצבם של הערבים, ובהימשכותה של הנכבה (שהרי הנכבה איננה אירוע חד־פעמי) עדות שהערבים טרם השכילו לשקם את עצמם. בניתוח הזה טמונה הנחה מרחיקת לכת: לא ייתכן שינוי מהותי במערך היחסים בין יהודים לערבים במזרח התיכון בלי שינוי תודעה עמוק בארצות ערב. ואולם, אם וכאשר יתרחש השינוי התודעתי, יחולו גם שינויים מהותיים במבנים הפוליטיים בחברות הערביות, שינוי במאזן הכוחות האזורי ותמורות מרחיקות לכת במערכת היחסים בין הקהילה היהודית שבין הירדן לים התיכון (המוכרת כיום בשמה 'מדינת ישראל') לבין העולם הערבי המקיף אותה.

משמעות הנכבה*

קוסטנטין זריק

מבוא והקדשה

במחקר תמציתי זה, העוסק במצוקת הערבים בפלסטין, אינני בא לטעון שהמצאתי את 'אבק השריפה' (או בשפת הימים האלה: 'פצצת האטום'), או שגיליתי תרופת פלא לכל מחלותינו. זהו ניסיון לגולל את מחשבותיי באשר למשבר החמור המטיל על כל אחד ואחד מבני האומה שלנו למלא באחריות את חובו לכך. אין ספק שתנאי מוקדם לאיכות המהלך המתבקש הזה הוא תכנון ומחשבה צלולה.

אם ניסיון זה יביא תועלת לבני עמי, ובמיוחד לקבוצות הלאומיות שבו הנושאות בנטל המאבק, ואם יוסר חלק מהבלבול השורר במצב הנוכחי, יהיה זה שכרי. אם לא כך יהיה, יהיה גורלו של פרסום זה כגורלם של פרסומים מיותרים אחרים הרואים אור בימינו אלה. מכל מקום, אני מקווה שאינני מזיק במקום שבו אני רוצה לעזור ולסייע. בתחושה זו אני מקדיש את המסה הקטנה הזאת לכל הקבוצות המתקדמות בקרב בני עמי כערבון, אמונה, שותפות ונאמנות.

5 באוגוסט 1948

קוסטנטין זריק

עוצמת הנכבה

תבוסת הערבים בפלסטין איננה בגדר מפלה פשוטה או עוולה חולפת סתם. זוהי נכבה במלוא מובן המילה. זו אחת ההתנסויות הקשות ביותר שהערבים התייסרו בהן במהלך ההיסטוריה הארוכה שלהם, הזרועה במבחנים ובטרגרדיות.

* הערת המתרגם: בעת כתיבת המסה 'משמעות הנכבה' לימד קוסטנטין זריק היסטוריה של המזרח התיכון באוניברסיטה של ביירות. המסה, שרק ההקדמה שלה מובאת כאן, התפרסמה באוגוסט 1948, כאשר עובדות רבות על הנכבה עוד לא היו מונחות לפניו. למשל, זריק מונה כ-400,000 פליטים פלסטינים, ואילו למעשה היה מספרם כמעט כפול. זריק נולד בדמשק בשנת 1909, למד באוניברסיטה של שיקגו וב-1930, בהיותו בן 21 בלבד, קיבל תואר דוקטור מאוניברסיטת פרינסטון. מלבד הקריירה האקדמית שלו – כהיסטוריון, ותפקידי הניהול האקדמיים שמילא (למשל, הוא היה רקטור האוניברסיטה של דמשק) – שימש זריק בכמה תפקידים דיפלומטיים, ובהם שגריר משנה של סוריה באומות המאוחדות (1945-1946). המושג 'נכבה' נטבע בעקבות מסה זו של זריק. תודה לעליזה שניצר על עריכת התרגום ולחנן חבר על עריכת הטקסט בעברית.

שבע מדינות ערב מכריזות מלחמה על הציונות בפלסטין. הן עומדות מולה חסרות אונים ואחר כך נסות על עקבותיהן. נציגי הערבים במוסדות הבין-לאומיים הרמים ביותר נושאים נאומים חוצבי להבות. הם מזהירים מפני תגובתם של המדינות הערביות והעמים הערביים לפרסומה של החלטה זו או אחרת. הצהרות משוגרות כפגזים מפייהם של גורמים רשמיים המשתתפים בשיבות של הליגה הערבית. אחר כך, ברגע האמת, בשעת חירום, הופכת האש לחלושה ורפה. הפלדה והברזל מעלים חלודה ומתעקמים, מתפוררים ומתרסקים לרסיסים. הפגזים נהפכים חלולים וריקים ואינם מנחיתים מכת מוות.

שבע מדינות נחלצות לבטל את תכנית החלוקה ולהכניע את הציונות, אך הן יוצאות מן המערכה הזאת לאחר שאיבדו חלק לא מבוטל מאדמת פלסטין, לרבות החלק ש'ניתן' לערבים בתכנית החלוקה. ובסופו של דבר הן אולצו להיכנע ולהסכים להפסקת אש חסרת תועלת.

אין בהיסטוריה מקרה צודק וקרוב יותר אל האמת: ארץ נגזלת מתושביה כדי להפוך למולדת של קבוצות אנשים המגיעים מכל קצוות תבל ומקימים בה מדינה על אפס וחמתם של בעליה ושל מיליונים מאחיהם בארצות השכנות. למרות הזכות הברורה של הערבים, למרות שיש להם משאבים בארצותיהם ולמרות שלמדינות (המערב) יש אינטרסים באזור המאפשרים לערבים להתמקח אתם – למרות כל זאת, הערבים ניצבים עתה מבודדים בזירה הבין-לאומית, כשהמעצמות הגדולות ודעת הקהל העולמית נגדם. אין להם כעת בן ברית חזק שהכשירו כדי שיסייע להם בנסיבות החדשות ויושיע אותם במאבקם.

ארבע מאות אלף ערבים, או יותר, נעקרים מבתיהם כשרכושם וכספם מופקעים. הם מסתובבים תועים, אובדי עשתונות, בשטח שנותר מפלסטין או במדינות ערב האחרות. אין הם יודעים מה טומן להם הגורל, או אילו מקורות פרנסה עליהם לחפש. הם תוהים אם יאולצו לשוב לארצם כדי לחיות בצל הציונים ולשאת בכל הנזקים, ההשפלות, השחיקה והחורבן שיטילו עליהם הציונים.

ואולם, גרוע מזה! העקירה והגירוש, שאפיינו את הגורל היהודי, הפכו עתה למנת חלקם של הערבים. בתחילה לא הכירו הערבים בזכותם של העקורים היהודים, ואילו המוסדות היהודיים השתדלו אצל הארגונים הבין-לאומיים כדי לפתור את בעייתם על ידי הקמת מולדת ציונית בפלסטין. והנה, עתה מדינות ערב מפצירות באותם ארגונים שיחזירו את העקורים הערבים אל ארצם הנתונה עתה בידי הציוני, והן מציבות זאת כתנאי להמיר את 'הפסקת האש' ב'שביתת נשק'.

כללו של דבר, המולדת הציונית בפלסטין קרובה היום למימוש יותר משהייתה אי פעם. ומן הצד האחר, הישות הערבית לא ספגה מעולם קרע וקריסה כפי שספגה במערכה הזאת.

מלבד הקריסה החומרית מתקיימת גם קריסה מורלית המתגלמת בכך שהערכים מפקפקים בממשלותיהם ומאשימים את מנהיגיהם. יתר על כן, רבים מהם מפקפקים בעצמם ובכשירותם כבניה של האומה. הייאוש התגנב אל לבם, הם התחמקו מהתמודדות עם הסכנה ונחלשו לנוכח עוצמת האסון. בי נשבעתי, ההידרדרות המורלית והרוחנית הזאת חמורה פי כמה מן האובדן החומרי, גדול ככל שיהיה. שכן אם מתפוררת נחישותו של עם והוא מאבד את ביטחונו העצמי, הוא מאבד את הטוב שבנכסיו ואינו מסוגל להתאושש לאחר תבוסה או לנער מעליו את אבק ההשפלה והכישלון.

אלו הם כמה מן ההיבטים של הנכבה שאירעה לערכים במערכה הנוכחית במלחמה על פלסטין. די בהיבטים אלו ובדומיהם, שמדוברים על ידי האנשים ופועמים בלבם, כאשר כל אחד מאתנו רואה אותם ושומע עליהם בימים גורליים אלו, כדי להעיד על חומרת האסון ועל עוצמת הטרגדיה.

*

היורש וההגינות מחייבים אותנו למהר ולומר שהסיבה לאסון הזה אינה נעוצה כולה בערכים עצמם. האויב היוצא נגדם הוא חזק ונחוש, עתיר מקורות ומשאבים ובעל השפעה מרחיקת לכת. הוא השקיע שנים, אפילו דורות, בהכנות לקראת מאבק זה. השפעתו ושלטונו פשטו ברחבי העולם ממזרח עד מערב. הוא השתלט על רבים ממוקדי הכוח במעצמות הגדולות, עד שהן נכנעו או נאלצו לתמוך בו. אילו ריכז את כוחותיו נגד אחת מן המדינות הללו, היה מתיש אותה ופוגע ברבים מן האינטרסים שלה, כפי שמראה, הלכה למעשה, ההיסטוריה הרחוקה והקרובה בכל אחת מן המעצמות הגדולות. קל וחומר כאשר אותו אויב תוקף עם הנמצא רק בראשית תקומתו ובשלב הראשון של התהוותו החברתית והפוליטית, עם שבמשך דורות נשלט בידי משטר עריץ שכמעט ששלל את עצמיותו, ומיד לאחר שהשתחרר מן השלטון המכביד הוא מנסה להשיג את חירותו ואת עצמאותו מן האומות החזקות והמשפיעות ביותר עלי אדמות. הציונות אינה מורכבת רק מן המושבות והקולוניות המפורזות בפלסטין. זוהי רשת בין-לאומית המצוידת בידע ובהון, שולטת במדינות המשפיעות בעולם ומשקיעה את כל כוחה ביישום מטרותיה שלה – בניית מולדת לבניה בפלסטין.

לכן מחובתנו להכיר בכוח העצום שמחזיק ברשותו האויב ולהביא אותו בחשבון כאשר אנו בוחנים את בעייתנו וחותרים לטפל בה. הדבר הגרוע ביותר שהתנסו בו בשנים האחרונות הוא שכאשר הפלגנו בתיאור הכוח הזה וסכנותיו כלפי אחרים, גימדנו אותו ואת סכנותיו כלפינו והתעלמנו מהתחזקותו במשך הזמן. אחר כך, כאשר פרצה המערכה, החלה התעמולה הפנימית שלנו ללהג על ניצחונות מדומים ולסמם את הציבור הערבי באשר לקלות מאבקנו המלחמתי לצאת ממנו כשידנו על העליונה.

עד שהתרחשה הנכבה ואתה באה התגובה המרה. אולי הטלטלה האלימה הזאת תחזיר אותנו אל קרקע המציאות, תפנה את תשומת לבנו אל העובדות ותסייע לנו כדי שנוכל לראות נכוחה את הדברים ולהיערך אליהם.

לדעתי, זכותנו וחובתנו להכיר בכוחו העצום של האויב, ועל כן לא להטיל על עצמנו אשמה יותר מן הנדרש. ואולם, באותה עת, זוהי זכותנו וחובתנו להכיר בטעויותינו ולברר את מקורות החולשה שלנו, וזאת על מנת להבין את מידת אחריותנו לשואה שפקדה אותנו. הגרוע מכול יהיה אם נתחמק מן האחריות הזאת ונעצום את עינינו באשר למגבלותינו ונטיל את האשמה על גורם חיצוני זולתנו, מבלי לראות את החולשות, את הפגמים, את השחיתות ואת הקלקולים שלנו. אנו שומעים היום בתוכנו גידופים רבים על היהודים וחרפות על האנגלים, על האמריקנים, על הרוסים, על מועצת הביטחון ומתווך האומות המאוחדות ועל כל מי שעומד נגדנו במאבק. אין ספק שכל אלו עיינו ועדיין עוינים אותנו, ועל כן הכרחי להזהירם ולהזכיר לכולם את עמדותיהם ולבוא עמם חשבון בכל הזדמנות שתיקרה בדרכנו כאשר נתחזק בכוחנו. אין ספק שחובה עלינו להטיל על כל אחד מהם את האחריות כלפי ההיסטוריה ולעמת אותם עם אחריות זאת בכל דרך שנוכל. אין ספק שחובה עלינו לנצור את הדברים הללו בלבותינו ולהוריש אותם לבנינו ולנכדינו, וגם להתחשב בהם בעת תכנון המדיניות שלנו והסדרת עניינינו. עם זאת, באותה עת חשוב שלא נשכח שמדיניות נשענת על כוח ועל אינטרסים, ושכל המדינות הללו פועלות בראש ובראשונה על פי האינטרסים שלהן. אין זה מספיק מבחינתנו שנגנה אותן ונטיל עליהן אחריות. אלא שתחילה עלינו לגנות את נקודות החולשה שלנו ולהטיל על עצמנו את האחריות לתוצאות שנבעו מהן בנכבה. אם בימים כתיקונם בריחה מן המציאות והטלת אשמה על אחרים היא רעה חולה ומסוכנת, הרי שבימי פורענות ואסון היא שורש הרע ומקור להשחתה. אין הזדמנות טובה יותר מאשר בימים אלה לחשבון נפש ולחשיפת נקודות התורפה, כדי לפעול לתיקונן, או לפחות להתחיל בכך.

כאשר אנו בוחנים את הנכבה ומעריכים את היקפה ואת תוצאותיה, הצדק והיחוסר מחייבים אותנו גם להכיר שזו מערכה אחת בלבד במלחמה ארוכת טווח. גם אם נוצחנו בה, אין זה אומר שהפסדנו את המלחמה כולה. אין זה אומר גם שהובסנו תבוסה ניצחת ושאינן לנו תקומה אחריה.

אכן! המערכה הזאת מכרעת מכמה וכמה בחינות. ביסודו של דבר היא קובעת את כינונה של המדינה הציונית או את חדלונה. אם נפסיד את המערכה הזאת והמדינה הציונית תוקם, אין ספק שהיהודים בעולם כולו יגייסו את כל כוחותיהם כדי לשמור עליה, לחזקה ולהרחיבה, כפי שאזרו כוחות להקימה. אולם ההיסטוריה מלאה בהפתעות. ישות הנכפית בכוח ואיננה מושתתת על חוקי הטבע והחברה לא תתקיים לאורך זמן כאשר תעמוד מול כוחות הטבע הנעים בכיוון ההיסטוריה.

הואיל וכך, אין סיבה שישתלט עלינו ייאוש, שכפי שאירע לרבים מאתנו, ישתק את מעשינו ויפקיע מאתנו את ביטחוננו בעצמנו ובאומתנו. הייאוש הזה חולל קריסה מורלית ורוחנית, והיא, כפי שאמרת, חמורה ומסוכנת פי כמה מן האובדן החומרי ומן התבוסה בקרב. אדרבה, עלינו להתכונן היטב ליום המחר ולמערכה הבאה שעוד נכונה לנו. עלינו ללמוד מאויבינו את יכולת הראייה לטווח רחוק, את הארגון המושלם, את התכנון המדוקדק ואת החתירה המאומצת במשך שנים, ואפילו דורות, לקראת השגת המבוקש והשגת המטרה. ראו כמה אסונות פקדו את היהודים במהלך ההיסטוריה שלהם. יתרה מכך, לעתים קרובות היה קיומם בפלסטין על סף קריסה והיעלמות. אולם הם גילו אורך רוח לנוכח הסכנות והתמודדו עם הפורענויות, אגב נשיאת עיניים לעבר המטרה שהציבו לעצמם, וכך עד שהשיגו את הכוח ואת האומץ הנמצאים בידיהם היום. לא! כשבמקום על תפיסה צרה של המערכה הנוכחית אני מדבר על עשייה לטווח ארוך ועל תפיסה כוללת אינני מתכוון שעלינו לחכות לאירועים כדי שיתרחשו מעצמם, או לסמוך על שעת כושר מתאימה ונוחה. הסתמכות אופטימית על הצלחה בלתי נמנעת על פי הנסיבות אינה טובה יותר מן הפסימיות המוחלטת ומהייאוש המשתק שמביאה עמה התבוסה הנוכחית. כל אחת מן האפשרויות הללו היא בגדר בריחה מן המציאות והתנערות מן האחריות ומן החובה המוטלות עלינו, במודע או שלא במודע.

כאשר אני מדבר על ראייה ועל עשייה לטווח ארוך כוונתי לתכנון רחב היקף ולפרק זמן ארוך. אני מתכוון להתמודדות עם המציאות כפי שהיא, לקביעת המטרה הנדרשת ולשרטוט תכנית מרויקת להשגתה. כל זאת יש ליישם יום אחר יום, בלי ייאוש ובלי כל סוג אחר של בריחה מן המציאות. זו הדרך שרושמים דפי ההיסטוריה לזכייה בניצחון במלחמות, לבניית מדינות ולהקמתן של אומות.

מי ייתן ובדברים שציינתי לעיל קלעתי לאמת בתיאור הנכבה הנוכחית שלנו בפלסטין והבהרתי את חומרתה, את סכנותיה ואת עוצמת פורענותה שהתרגשה עלינו בהווה ובעתיד שלנו. אני תקווה שתיארת את הנכבה שלנו כפי שהיא ושרטטתי את הכיוון שעלינו לנקוט כלפיה ואת נקודת המבט שמחובתנו לאמץ. זה הצעד הראשון והחיוני לניתוח כל בעיה סבוכה ולחיפוש דרכים לטפל בה.

חובתו של האינטלקטואל

אחת ההשפעות הגרועות ביותר של אסונות ופורענויות על אומה הוא הפילוג בהשקפות ובשאיפות של היחידים והקבוצות שבתוכה. מעוצמת המכה הם נראים המומים ואבודים. פעם הם אווזים בדעה אחת ופעם בדעה אחרת, ואף הולכים בעקבות כל מורה דרך הטוען למנהיגות שתביא לגאולה.

השפעה כזאת על הציבור הערבי בכללו אירעה בעקבות הנכבה בערביי פלסטין, והיא מצאה את רישומה אפילו בקרב מנהיגי דעת הקהל והאינטלקטואלים של אותו ציבור. למעשה, מאות אלפים מבני הארץ מוכת האסון הזאת נעקרו מבתיהם, והם נעים ונדים כאובדי עצות. יתר על כן, הם גם איבדו הלכה למעשה את מחשבותיהם ואת דעותיהם. כך היה עם המחשבות של בני מולדתם שנעקרו מבתיהם ונדרדו כאשר מבוכה ובלבול דעת השתלטו עליהם. לכל הפחות אפשר לומר שאלה נורות אזהרה שאם לא יומרו במחשבה צלולה וברצון מלוכד תבשרנה רעה גדולה יותר.

אחת התופעות של הבלבול הזה באה לידי ביטוי בהאשמות שונות המוטחות לכל עבר, פעם כלפי צד זה ופעם כלפי צד אחר. מה שמתגלה לנגד עינינו הם אנשים מפולגים ומפוצלים המעדיפים מדינה ערבית אחת על פני חברתה, תוקפים מנהיג או מפקד ערבי זה או אחר, ובכך מסיחים את דעתם מן המחשבה על האויב המשותף ועל האסון הנורא.

באותה מידה אנו גם חלוקים באשר לפרשנות הנכונה של הנכבה ושל סיבותיה. יש בינינו המייחסים את הנכבה להיעדר תעמולה הולמת המעלה את בעייתנו הצודקת, אחרים כורכים זאת בהיעדר המוכנות הצבאית שלנו בציוד ובנשק, ואילו אחרים תולים זאת בהבדלים בין המדינות הערביות בתפיסות העולם ובפעולות, או בחולשות אחרות שלנו.

הבלבול הזה ניכר במיוחד בקבוצות הצעירים המודעים, הנכונים לפעול ולהקריב את עצמם לטובת מולדתם ולשאת בנטל הלאומי. הצעירים הללו מביטים אל עצמם ואל עברם. הם בוחנים את הפעולות שנקטו, את המפלגות שניסו לייסד ואת המאמץ שהשקיעו למען הקולקטיב. הם מוצאים שלא היה די בכל אלו כדי להשיג את המטרה הנדרשת או למנוע את השואה. כל אלו לא השביעו את רצונות הצעירים ולא סיפקו את השאיפות הרחופות שלהם לשרת את האומה ולשחרר אותה. צעירים אלו תוהים מה עליהם לעשות כדי לתקן את העוולות, או כדי להדוף את הסכנות העתידות לבוא. ואולם, לנוכח כל אלו הם אינם מוצאים כל דרך או שיטה ברורה. הם מתחבטים ותוהים בכמה כיוונים, מסתכלים לכאן ולכאן, וברוב המקרים סובבת מחשבתם במעגל קסמים בלא תוצאה חיובית או השפעה מוחשית.

קבוצה זו של צעירים בעלי מודעות המגששים אחר דרכם והמוכנים לפעול ולהקריב, מי ששירות האומה בוער בקרבם, הם האוצר של האומה והנשק של עתידה. כיום מנוחתם של הצעירים הללו מוטרדת. הם מפוצלים במחשבתם ואילו רצונם מנופץ. אם תהיה נוכח באחת מן ההתכנסויות שלהם, תוכל לראות את המצוקה הזאת ולהיווכח בבלבול העז והכואב שבניסיונם להבין את המצב הנוכחי ולחפש דרכים לגאולה.

אין חולק על כך שהבלבול הזה אינו גרוע כלל וכלל, שכן הוא מעיד על התלבטות, על חשבון נפש ועל התענות הנפש, העשויים לפתוח דרכים חדשות לקראת

העתיד. ההתלבטות היא הצעד הראשון להתקדמות המחשבה, כפי שסבל מעורר לחיים את כוחות הנפש ומדרבן למאמץ גדול יותר.

ואולם, ההתלבטות והסבל האלה עלולים להיות לשווא ואפילו לגרום לנזק גדול יותר. ההתלבטות יכולה להפוך למבוכה ולאובדן דרך, ואילו הסבל עלול להפוך לייאוש קטלני או לפסיביות הרסנית. כך יהיה אם לא תנקט מחשבה צלולה שתבחין בין נכון ללא נכון, בין הגורמים החיוביים לשליליים, בין גורמי הכוח והתקווה לבין גורמי החולשה והאכזבה. אם יגברו הגורמים הראשונים על האחרונים וינהלו כהלכה, הם יביאו לחוסנו של העם וישמרו על ביטחונו העצמי.

זהו אפוא תפקידה של המחשבה המודעת בעת האסון הזה, כמו בכל צרה ומשבר. עליה לשאת על גבה את הנהגת דעת הקהל בעת מצוקה ובלבול. מתפקידה לשפוך אור על המצב המבולבל, להציגו כפי שהוא ולהבחין בין מרכיביו והיבטיו למיניהם. תפקידה הוא גם להבדיל בין סיבות לתוצאות ולא להעדיף את התוצאות על פני הסיבות. כך יש להבחין בין סיבות עומק לבין סיבות מיידיות ובין המהותי ללא-מהותי. המחשבה תעניק לכל דבר את חשיבותו ותעריך אותו באופן מושכל בכל פעולה מורכבת.

על סמך המיונים והאבחנות האלה יהיה אפשר לגשת להתוויית דרכי הטיפול. הסיבות המיידיות יטופלו מיד, ואילו הסיבות ארוכות הטווח מצריכות אורך רוח ועשייה לטווח רחוק. אין לתת לתופעות חיצוניות אותה מידת חשיבות כמו לגורמיהן, ואין להשקיע בלא-מהותי את המאמץ שמן ההכרח להשקיע במהותי.

ייתכן שהאנשים הנמצאים בקו החזית של הפעולה ונושאים באחריות הגדולה ביותר לא ישבעו נחת מן העובדה שהאינטלקטואל הוא שמקבל על עצמו את המשימה הזאת. אילו המחשבה הייתה מופשטת ולא נטועה במציאות, ואם האינטלקטואל אינו לוקח אחריות או שאינו מעריך אותה כראוי, היה נראה שהצדק אתם. אז תהיה להם הזכות לומר: 'התבוננות מרוחקת במלחמה באמצעות משקפת היא קלה', ולהביט באינטלקטואל מתוך אי-שביעות רצון ואף זלזול. אז תהיה המחשבה המופשטת ראויה לביקורת ואפילו להתעלמות, בלי קשר לעמדתם של אנשי המעשה כלפיה.

תחושת האחריות שכל אחד ואחד מבני האומה מחויב לה, ובמיוחד האינטלקטואלים, היא בעצמה הגורם המניע לכתובת המסה הקצרה הזאת בתנאים הקשים שבהם אנו נתונים היום. אני מקווה שהמניע הזה יחפה על שגיאות ועל חולשות המצויות בה. כל עוד היא נכתבת מתוך תחושה זו, ואף מצוידת בה, אין היא פוחדת מגינוי ומביקורת על טעויותיה בחשיפת שורשי השואה הנוכחית, או בקריאה הברורה והחזקה לעקור אותם מן השורש. מי ייתן שיהיה בה ולו מעט ערך ותועלת והארת הדרך לגאולה או לדחיפת המחשבה והרגש בכיוונה.

תרגום מערבית: יהודה שנהב-שהרבני



לסלי פירס – ביוגרפיה לא סופית

איימי סינגר

ההיסטוריונית לסלי פירס (Peirce) שייכת בו בזמן לכמה דורות של חוקרים שמחקריהם ממוקמים במרחב העוסמאני. השתייכותה להקשרים מרובים אלו, וכן התנסויותיה וחווייתיה, ניסיונה האישי וכישוריה במחקר ובכתיבה, העשירו את מחקריה בהבחנות חדות ובתובנות עמוקות.

עם קבוצת בני גילה (בקירוב) של פירס אפשר למנות, בין היתר, את העוסמאניסטים רוברט דנקוף (Dankoff), הית' לורי (Lowry), רונלד ג'נינגס (Jennings), מדלין זילפי (Zilfi), ג'סטין מק'קרת' (McCarthy), דונלד קוותרת (Quataert), מייקל קוק (Cook) וקורנל פליישר (Fleischer). בעבור כל אחד מהחוקרים האלה היה המפגש הראשון עם תורכיה כמעט אקראי, ובוודאי שלא היה בהקשר אקדמי. פירס, דנקוף, לורי, ג'נינגס ומק'קרת' היו כולם בתורכיה בשנות השישים של המאה העשרים במסגרת שירותם בדור הראשון של המתנדבים לחיל השלום (Peace Corps) האמריקני שהקים הנשיא ג'ון פ. קנדי ב-1961. כמה מהם אפילו לא ביקשו לשרת בתורכיה בעדיפות ראשונה, ושירותם בה היה תוצאה של נסיבות פוליטיות ולוגיסטיות. קוותרת עבד בתורכיה כדי לממן את לימודיו באוניברסיטה. קוק, פליישר וזילפי היו ילדים להורים שביקרו בתורכיה בתדירות גבוהה או שהו בה פרקי זמן ממושכים. ולמרות האקראיות, קשר כל אחד מחוקרים אלו קשר אמיץ עם הארץ ועם עברה, קשר לכל החיים. קבוצה זו היא חלק מדור של עוסמאניסטים אמריקנים ומערב אירופים שקם אחרי מלחמת העולם השנייה.

מבחינה אקדמית פירס שייכת לדור אחר משום שהיא לא החלה בלימודי הדוקטורט שלה מיד עם חזרתה לארצות הברית, אחרי שירותה בחיל השלום בתורכיה. את עבודת הדוקטורט שלה סיימה פירס ב-1988, במחלקה ללימודי המזרח הקרוב (NES) באוניברסיטת פרינסטון. בשנות השמונים פעלה במחלקה בפרינסטון קבוצה גדולה של חברי סגל מחוננים, ובהם עוסמאניסטים כמו ברנרד לואיס (Lewis), מייקל קוק, נורמן איצקוביץ' (Itzkowitz), ובמשך שנים אחרות – ג'מאל קפדאר (Kafadar). גם חוקרי מזרח תיכון חשובים נוספים נמנו עם סגל המחלקה באותן שנים, ובהם אברם אודוביץ' (Udovitch), ל' קארל בראון (Brown), צ'רלס עיסאווי (Issawi), מרטין דיקסון (Dickson), רוי מותחדה (Mottahedeh), אנדראש המורי (Hamori), ג'רי קלינטון (Clinton), מארק ר' כהן (Cohen) וחוסיין מודרסי (Modarresi). באותה העת הייתה המחלקה בפרינסטון אחד משני המרכזים הגדולים בארצות הברית לחקר

ההיסטוריה של האימפריה העוסמאנית; השני היה באוניברסיטת שיקגו, ובו היה ח'ליל אינג'יק (Inalcik) ההוג'ה הראשי (מורה-מומחה בתורכית) בעבור קבוצה גדולה של תלמידי מחקר. עם תלמידי המחקר האלה נמנו, בין היתר, דניאל גופמן (Goffman), לינדה דרלינג (Darling), פלמירה ברומט (Brummett), קארן בארקי (Barkey) וארנסט טאקר (Tucker). לצד שני המרכזים האלה היו תוכניות נוספות שהכשירו עוסמאניסטים באוניברסיטאות בארצות הברית, וכן באירופה, בישראל ובתורכיה.

לצד פירס למדו בפרינסטון עוסמאניסטים לעתיד, ובהם ג'יין הת'אווי (Hathaway), מישל לגאל (Legall), דינה קהאט לה-גאל (LeGall), פטמה מוגה גוצ'ק (Göçek), קוריין בלייק (Blake) ואנוכי. עם עמיתינו, סטודנטים שחקרו חברות מזרח תיכוניות ומוסלמיות אחרות, אפשר למנות את פולה סנדרס (Sanders), שון מרמון (Marmon), ישים אראט (Arat), ג'ונת'ן ברקי (Berkey), אוליבייה רמי קונסטבל (Constable), כריסטופר טיילור (Taylor), מייקל בונר (Bonner), מיכאל אורן (Oren), ג'ונת'ן כץ (Katz), קת'רין באבאיאן (Babayan), מונה זאכי (Zaki), לילי פריירסון (Frierson), ג'ושואה לנדיס (Landis), נוחה עבדולמגד (Abdulmagd) וביל בלייר (Blair). אין הכוונה להציג כאן 'רשימת מכולת', ורשימה זו לא אמורה להיות רשימה כוללת. ואולם, מי שקרא אותה בעיון רב בוודאי שם לב שכל חברי הסגל היו גברים, ואילו רבים מן הסטודנטים היו נשים. פירס הייתה חלק מקבוצה גדולה של נשים שנכנסו לתחום לימודי האימפריה העוסמאנית באותן השנים בארצות הברית. באירופה של אותה העת, ואף בדור הקודם, כבר היו חוקרות מבוססות של החברות העוסמאניות (תחום שכונה 'תורכולוגיה'), ובהן סוזאן סקיליטר (Skilliter), איריין מליקוף (Melikoff), איריין בלדיצ'אנו שטיינהר (Steinherr) ואליזבת זכריאדו (Zachariadou), אבל חוקרות אמריקניות בתחום זה עוד לא היו. נוסף על כך, היסטוריה של נשים כחלק מ'לימודי נשים' (שעדיין לא כונו 'לימודי מגדר') קיבלה הכרה בשנות השמונים, ופרינסטון הייתה מרכז חשוב בתחום בזכות דמויות כמו נטלי זימון דיוויס (Davis) מן המחלקה להיסטוריה. דיוויס הייתה מורה רוחנית ודגם לחיקוי לתלמידות מחקר ולחוקרות צעירות בפרינסטון של אותן השנים.

הביוגרפיה של פירס מייצגת היבט נוסף של מגדר וחיתוך דורי באקדמיה. בתקופה שהיא למדה לדוקטורט היא לא הייתה התלמידה היחידה שחזרה ללמוד לתואר מתקדם אחרי שעבדה במקצוע אחר, או אחרי שהייתה אימא במשרה מלאה. עד שנות השמונים לא היה שילוב של קריירה מקצועית עם אימהות וניהול משק הבית תופעה שכיחה במיוחד בארצות הברית (אם הייתה אפשרות כלכלית שלא לעשות כך), והעובדה שבשנים ההן עסקו יותר ויותר נשים בשני העיסוקים האלה גם יחד לא הקלה את השילוב, אבל היא אפשרה לראות בבחירה זו בחירה נורמטיבית יותר. במקרה של פירס, ניסיונה המקצועי העשיר בחיבור החלק המילולי בבחינות

ה־Educational Testing Service למועמדים לתארים מתקדמים (בחינה סטנדרטית לשם קבלה ללימודים לתואר שני ולתואר שלישי בארצות הברית) היה אחד הגורמים לכך שכתבתה האקדמית מתאפיינת ברגישות לשונית מיוחדת, כברירת מילים מוקפדת, בדיוק ובבהירות יוצאת דופן בניסוח הרעיונות.

ראוי לציין עוד שני היבטים שאפיינו את דורה של פירס. הראשון, בשנות השמונים היה נראה שמספר החוקרים והסטודנטים הזרים שעבדו בארכיונים העוסמאניים ובספריות כתבי היד בתורכיה היה שווה למספר הקולגות התורכיים שלנו, אם לא עלה עליו. כמה גורמים עמדו מאחורי מגמה זו, ובהם ההשפעה המתמשכת שהייתה לנתק שיצרה תורכיה הרפובליקנית עם העבר העוסמאני, נתק שנחשב לצעד חיובי בעיצובה של החברה התורכית. לכך התלוותה האווירה הדכאנית באוניברסיטאות התורכיות אחרי ההפיכה הצבאית של 1980, בעקבות מעצרים של צעירים ואינטלקטואלים ביקורתיים.

והשני – גם סטודנטים וגם חוקרים זרים שעבדו בארכיון העוסמאני ובספריות בתורכיה על אוספי כתבי יד, עשו כן לאחר שנשאו ונתנו עם הבריורקטיה התורכית כדי לקבל ויזת חוקר והיתר עבודה בארכיונים. בדרך כלל גרו החוקרים הזרים בתורכיה חודשים ארוכים, ובתקופה זו קראו את המסמכים, ערכו רשימות והעתיקו בכתב יד קטעים מן המקורות שעליהם ביססו את מחקרים. באותה העת היו מגבלות חמורות על מספר העותקים שהיה אפשר לקבל, וההעתקים נעשו כצילומים או כמיקרופילם. ההליך כולו היה לא רק אתגר אינטלקטואלי, אלא גם דרש היערכות לוגיסטית ומקורות מימון. קשיים אלו הגבילו את מספר האנשים שיכלו לקבל על עצמם לערוך מחקר ארכיוני. כיום הארכיונים העוסמאניים ואוספי כתבי היד מאוכלסים בחוקרים ובסטודנטים תורכים במספר רב הרבה יותר ממספר הזרים, אם כי מספרם גדל אף הוא. יתרה מזו, הדיגיטציה שינתה עד מאוד את אופן עבודתנו (אם כי לא את האתגר שבמחקר עצמו!).

ולבסוף יש לציין את הישגיה האינטלקטואלים של פירס. שני ספריה: *The Imperial Harem* (1993) ו־*Morality Tales* (2003), זכו עם פרסומם בפרס הספר הטוב של האגודה ללימודים תורכיים (Turkish Studies Association). *Morality Tales* זכה גם בפרס אלברט חוראני (Hourani) של האגודה לחקר המזרח התיכון (Middle East Studies Association). לכל אחד מן הספרים השפעה עמוקה ומתמשכת על שדה המחקר העוסמאני ואף מעבר לו. שני הספרים הצליחו לעשות מה שכל מונוגרפיה מנסה לעשות, אבל רק הטובות ביותר מצליחות – הם מספרים סיפור מסוים מאוד ומחיים רגעים היסטוריים ספציפיים, ודרך הבנת רגעים היסטוריים אלו מעלים תובנות המשנות את תמונת העולם של הקוראים; הקוראים שוב לא יוכלו לראות את העולם הזה כפי שראו אותו לפני שהחלו לקרוא את הספרים. ב־*The Imperial Harem* הראתה

פירס בבירור שנשים היו שחקניות חשובות בהיסטוריה של האימפריה העוסמאנית. ואם לא די בכך, הרי ששוב אי אפשר להבין את ההיסטוריה העוסמאנית בלי להכיר בתפקיד המורכב שמילאו נשות השושלת והארמון ובהשפעה המכריעה שהייתה ליחסי מגדר על הפוליטיקה של האימפריה. *Morality Tales* מתמודד עם זמן, עם מרחב ועם מתודולוגיה מוגבלים ומספר סיפור מיקרו-היסטורי של שנים ספורות באמצע המאה השש-עשרה בעינתב (היום גזיאנטפ), ועם זאת, הוא פורס בפנינו את סיפורן הרחב של הפוליטיקה הדתית והפוליטיקה המקומית בספר של האימפריה, ובהיותו המשך ל-*The Imperial Harem*, הוא בוחן את משמעות המגדר והסמכות באימפריה העוסמאנית. שני הספרים לבדם יכלו להיות מורשת מכובדת לכל חוקר, אלא שעוד חזון למועד – פירס עובדת כעת על הביוגרפיה של חוֹרַם סולטאן ועסוקה בפרויקטים נוספים שיבואו בעקבותיה. זאת ועוד, מלבד השגיה של פירס במחקר ובכתיבה, חשוב להזכיר את השגיה בחינוך דור העתיד של החוקרים, חוקרים המלמדים היום בארצות הברית, בקנדה, בבריטניה ובתורכיה. ואם כך, רשימה קצרה זו מעמידה ביוגרפיה שעדיין נכתבת, ביוגרפיה של חוקרת שעדיין עובדת, כותבת ומדריכה סטודנטים.

ריאיון עם הפרופ' לסלי פירס (Leslie Peirce)

שאלה: מה הביא אותך לעסוק בהיסטוריה של המזרח התיכון?
תשובה: העניין שלי בנושא החל בעקבות שירותי בחיל השלום. התגוררתי כשנתיים בגזיאנטפ (Gaziantep) שבתורכיה (שלושה חודשים מתוך התקופה הזאת התגוררתי בכפר במחוז אנטקיה (Antakya)). למעשה, ביקשתי להישלח למרוקו, משום שבלימודי באוניברסיטה למדתי כמה קורסים שעסקו בהיסטוריה צרפתית מודרנית, אך לאחר שהתקבלתי החליטו הרשויות במרוקו שלא לקבל נשים, וכאשר הגיעה ההצעה להישלח לתורכיה, הסכמתי. עליי להודות שידעתי מעט מאוד על המדינה ועל תושביה, אולם זו הייתה להרפתקה הגדולה ביותר של חיי. באותן שנים גדל המימון למחקרים שעסקו באזורים לא-מערביים של העולם, וכך אחרי השירות בתורכיה נסענו, אני וכמה חברים נוספים מגרעין חיל השלום שלי, ללמוד לתואר שני באוניברסיטת הארוורד. אני למדתי במסלול בן שנתיים לתואר שני בלימודי המזרח התיכון.
עם זאת, אז טרם שקלתי להתמקד בהיסטוריה של האזור, ורק כעבור חמש-שש שנים החלטתי לחזור ולכתוב דוקטורט. מכיוון שבאותה עת עבדתי בפרינסטון, התמזל מזלי, ואוניברסיטת פרינסטון החליטה להסתכן ולקבל סטודנטית מבוגרת ובעלת משרה. ואולם, הם דרשו שתחילה אלמד רק קורס אחד, כנראה כדי להוכיח שאני עדיין כשירה מבחינה אינטלקטואלית (באותה תקופה הייתה האפליה על רקע גיל בולטת יותר מהיום). ברנרד לואיס (Lewis) לימד סמינר שנראה לי מעניין; הכול הסתדר היטב, והוא היה למנחה שלי בדוקטורט. (כשהגשתי בקשה להתקבל ללימודי הדוקטורט עבדתי ב־Educational Testing Service, שם הייתי אמונה על כתיבת החלק המילולי במבחן ה־GRE. למרות זאת, נזקקתי לאישור מדיקן בית הספר ללימודים מתקדמים בפרינסטון כדי להשיג פטור מדרישות מבחן ה־GRE; אני חושדת שהעובדה שהוא מצא את העניין הזה משעשע, סייעה לי להתקבל ללימודים).

שאלה: איזה חוקר השפיע על תפיסת עולמך האקדמית יותר מכול, ובאילו אופנים?
תשובה: לא היה חוקר משפיע אחד, ולא הושפעת מחוקרים בלבד. 'אישיותי' האקדמית עוצבה במשך השנים בעקבות מפגשים מגוונים. תחילה זכיתי להכשרה טובה בלימודי לתואר ראשון בהארורד, שבהם היסטוריה הייתה המקצוע העיקרי שלי. לאחר מכן בא תורם של המרצים מפרינסטון, ובמיוחד של ברנרד לואיס, מרטין דיקסון (Dickson) ורוי מותחדה (Mottahedeh), וכן, כאשר כתבתי את הדוקטורט, גם של נטלי זימון דיוויס (Davis). ח'ליל אינלג'יק (Inalcik), שלימד פליאוגרפיה עוסמאנית בפרינסטון, היה מנטור חשוב בעבורי (הוא נהג לשאול אותי: 'מה עם הנשים? אל תזניחי את הנשים!').

חבריי ללימודי הדוקטורט השפיעו עליי מאוד, ובמיוחד שון מרמון (Marmon). זכורה לי, בין היתר, סדנה שארגנו, שון מרמון ואנוכי, כדי לקרוא את אורינטליזם של אדוארד סעיד, (שטרם נכלל בסילבוס), והצגנו את עבודתינו. ייתכן שהדבר שמשפיע יותר מכול על הרחבת אופקיי ועל הדרכים שבהן אני מעוניינת להשתמש בידע שצברתי הוא הוראת סטודנטים לתואר ראשון. גם העבודה עם סטודנטים לתואר שני מרחיבה תמיד את גבולות החשיבה. בעצם, אפשר לסכם את השאלה הזאת ביחסי מוריד-מורשיד / מורשיד-מוריד (מורה-תלמיד / תלמיד-מורה).

שאלה: כיצד הגעת לחקור את ההרמון האימפריאלי?
תשובה: זה סיפור מביך במקצת. כאשר התחלתי בלימודי הדוקטורט בפרינסטון, נדרשתי להציג שם סופי למטלת הסיום בסמינר הראשון שהשתתפתי בו. באחד הימים ביקשה ממני חברה פמיניסטית (שהיא דוקטור לספרות אנגלית) לספר לה קצת על היסטוריה עוסמאנית. לאחר כחמש דקות היא קטעה אותי ושאלה 'איפה הנשים?' אני השבתי משהו כמו: 'אה, הן היו בהרמון, הן לא עשו הרבה', והיא השיבה בחריפות (במילים שאסור להעלות על הכתב) ואמרה: 'את צריכה לצאת ולחקור את זה'. וכך עשיתי. להגנתי אמרתי לה שיש [באימפריה העוסמאנית] מוסד המכונה 'סולטנות הנשים', ואכן הוא הפך לנושא הסמינר שלי.

שאלה: האם ספרך *Morality Tales* מציג קו שונה מהקו שהצגת בספרך הקודם, *The Imperial Harem*, או שמא מדובר בחלק מתהליך אחד? מה גרם לך לבחור בנתיב מחקרי זה?

תשובה: בנוגע לשאלה בעניין התהליך האחד – כן ולא.
 מצד אחד – לא, לא מדובר בשבירת קו, משום שבמהלך כתיבת הדוקטורט נשאלתי כל הזמן מה היו היחסים בתוך משפחות רגילות וכיצד התאפיינו יחסים מגדריים רגילים. וכך, כאשר התחלתי לעבוד על רשומות בתי המשפט בשביל הספר *Morality Tales*, זו הייתה השאלה שקיוויתי להשיב עליה. רצה הגורל ורשומות בתי המשפט לא הכילו מידע רב בנושא, ולכן הכיוון המחקרי שלי השתנה מעט.
 מצד אחר – כן – מדובר בקו אחר משום שבפרויקט הבא שלי ניסיתי להתרחק מחצר המלוכה (אף שלא תכננתי מראש לעסוק בגזיאנטפ). נוסף על כך, התאהבתי במאמרו המוקדם של רונלד ג'נינגס (Jennings) שעסק בנשים ברשומות בית הדין של קייסרי; אני זוכרת שהערות השוליים שבו, ובהן ציטוטים ארוכים מדבריהן של הנשים, ריתקו אותי במיוחד. אם כך, הבנתי שאני מעוניינת לעסוק ברשומות בתי משפט, והתברר שגזיאנטפ הייתה אחד המקומות היחידים שהיו בהם רשומות מתחילת המאה השש־עשרה, וסברתי שאוכל לקבל היתר לעיין בהן.

כעת, משחלף זמן־מה מכתובת שני הספרים, אני רואה שהחוט המקשר ביניהם הוא העניין שלי במיקום היבטים מקומיים של מגדר (ההרמון, בית הדין) בהקשרים פוליטיים וחברתיים רחבים.

שאלה: במאה הקודמת היו חוקרים שנחשבו 'מגה-סטארים' (כמו אלברט חוראני [Hourani], ח'ליל אינלג'יק ואחרים) והיום אנו עדים לתהליך שבו ניכרות פרגמנטציה של הידע, מצד אחד, והתרחבות של הידע, מצד אחר. בעקבות זאת נעשה בלתי אפשרי לעקוב אחר כל הפרסומים בתחום. כיצד השפיעו שינויים אלו על מצב המחקר? תשובה: אני חושבת שעניית בעצמך על חלק מהשאלה, בכל הנוגע לדעיכתם של חוקרים 'מגה-סטארים'. ובקצרה, ברחבי העולם יש כעת הרבה יותר חוקרים העובדים בתחום. הגורמים המשפיעים על המצב הזה הם הגידול במספר המוסדות להשכלה גבוהה; תהליך הגלובליזציה, המוביל לעניין גובר בתרבויות של חברות לא־מערביות ובהיסטוריה שלהן, והימצאותן של אוכלוסיות מגוונות בחברות שונות בכלל ובאקדמיה בפרט. עצם הגידול המספרי הזה משמעותו הכפלת מספרם של תחומי מחקר משניים והיווצרותם של תחומי התמחות חדשים רבים.

ההשפעה הברורה על מצב המחקר ניכרת בעובדה המשמחת שתחומי הידע הזמין היום רחבים יותר ועמוקים יותר. מקורות מסוימים, שבעבר נעשה בהם אך שימוש מועט, נעשו כעת מוכרים היטב לחוקרים, והאינטרנט אף מספק גישה למקורות רבים שהגישה אליהם בעבר הייתה תלויה בתכנון מוקדם, בהשגת מימון ובנסיעות. עם זאת, גידולן של 'חזיתות הידע' אינו מקל תמיד את הנטל שבכתיבת היסטוריה. תחילה למדנו לשלב בעבודתנו ממדים חברתיים ולאחר מכן גם היסטוריה מגדרית, ולכן כעת אנו נדרשים להיות קשובים להיבטים הקשורים במיניות ובעת האחרונה גם להיבטים הנוגעים לסביבה (ואלו רק אחדים מהדגשים המעסיקים את המחקר בעשורים האחרונים). אני סבורה שכעת נעשה קשה יותר לגבש 'סינתזות גדולות' או לגבש תזות משנות פרדיגמות, שנהגנו לקשר לאותם 'מגה סטארים'. אני מלאה התפעלות ממרצם הבלתי נלאה של ה'מגה סטארים' – כמה מהם כתבו מחקרים מהפכניים שעסקו במגוון רחב של נושאים ותקופות, וקרוב לוודאי שהם שלטו בשפות רבות יותר מהחוקר הממוצע כיום. ייתכן שעניין זה קשור, לפחות בחלקו, למלחמת העולם השנייה ולתוצאותיה (שניים מהמנחים שלי בדוקטורט גויסו במהלך המלחמה כדי ללמוד שפות 'אקזוטיות').

באשר להתרבות המהירה של תחומי משנה ותחומי התמחות, אוכל לומר שבעבר הייתי מוטרדת מהנטייה לחבר מונוגרפיות בתחומים הרלוונטיים רק לחוקרים העוסקים באותו תת־תחום, אולם בזמן האחרון הופיעו שתי התפתחויות המסייעות לתיקון המצב: ראשית, תחום המחקר שלנו למד לשוחח עם חוקרים מחוצה לו באמצעות כתיבה 'שקופה' (הידר לדעיכתה של טרמינולוגיה בלתי ניתנת לתרגום!)

ובעזרת היכולת להסביר לאנשים שאינם מומחים בתחום שלנו מהם ההיבטים הרחבים יותר של נושאי המחקר שאנו עוסקים בהם. שנית, אנו רואים שוב מחקרים שיש בהם 'סינתזות גדולות', וכן כמה ספרי לימוד ראויים לשבח.

שאלה: עד לפני שלושה עשורים יכולנו לדבר על מחקר אוריינטלי ייחודי בבריטניה, בצרפת, בגרמניה, ברוסיה ובארצות הברית, אך משלהי שנות השבעים נראה שהאקדמיה האמריקנית שולטת בתחום. אילו השפעות היו לכך על התחום בכלל ועלייך בפרט? תשובה: עלינו, כך נראה, לבחון את המונח 'האקדמיה האמריקנית' שהזכרת בשאלתך. אכן, אוניברסיטאות בצפון אמריקה עדיין מכשירות מספר גדול של סטודנטים לתארים מתקדמים. אולם הרכבה של אוכלוסיית הסטודנטים כאן, כמו של חברי הסגל בתחום, השתנה שינויים מהותיים מאז – אם נבחר בתאריך אקראי – הקמת MESA (האגודה הצפון אמריקאית ללימודי המזרח התיכון) ב-1966. ככל שהתחום התרחב, כך נהייתה אוכלוסיית החוקרים בין-לאומית יותר. אם כן, עד כמה 'אמריקנית' היא ההיסטוריה של המזרח התיכון כפי שהיא נחקרת, נלמדת ונכתבת בימים אלו בצפון אמריקה? השאלה אם יש 'אסכולה אמריקנית' או 'סגנון אקדמי אמריקני', היא שאלה אחרת; אישית, אינני סבורה שיש כאלה.

והערה אחרונה בנושא זה: שאלתך זו הפתיעה אותי, מאחר שבשנים האחרונות תהיתי אם מרכז הכובד בתחום המחקר שלי עובר לאירופה (ובכלל זה לאסתנבול). כנסים וסדנאות מלהיבים רבים נערכים באסתנבול ובערים אירופיות נוספות, עד שלעתים אני חשה פרובינציאלית למדי.

שאלה: מה יחסך להוראה? מה לדעתך הופך חוקר למורה טוב? מה את מעוניינת שהסטודנטים שלך יפיקו מהשיעורים שלך?

תשובה: זו שאלה מאתגרת, בשבילי על כל פנים, משום שבאוניברסיטאות שלימדתי בהן ההוראה אינה חשובה כמו המחקר, ולכן אני נוטה למדוד את ההישגים שאני מעוניינת להשיג יותר על פי הפרסומים שלי ופחות על פי ההוראה.

על סמך משוכים על קורסים שלימדתי אני יכולה לומר שאינני המרצה הברורה ביותר, אך אני מקבלת דירוגים גבוהים בנוגע ללהט שלי (כל הסטודנטים מרגישים שאני אוהבת את תחום המחקר שלי). אם יש לי מטרה אחת בהוראת סטודנטים לתואר ראשון, היא שהם ימצאו בשיעור משהו שהם יכולים להתחבר אליו, להתחבר לנושאי הלימוד ולעשותם 'שלהם'. אני מוצאת שקל לעשות זאת בנוגע לעוסמאנים – כמושא מחקר, הם מכלול הגורם לעניין עצום, ובארצות הברית לכל הפחות, הנושא הזה עדיין אינו מוכר מספיק, ולכן הוא מספק גירוי למסע גילויים אקזוטי.

באשר להכשרת סטודנטים לתארים מתקדמים לעיסוק מחקרי בהיסטוריה, שאיפתי משותפת [לעמיתי, ע. פ.] לגרום לסטודנטים לשאול שאלות טובות, כלומר,

שאלות שיש להן היגיון מבני בנוגע לזמן ולמקום הנידונים, ושהן מגובשות היטב, אך עדיין פתוחות דיין כדי לאפשר תשובות בלתי צפויות. כתיבה טובה היא תמיד אתגר, ואני מקווה שבשיעורים שלי הסטודנטים מקבלים 'טיפ' או שניים בעניין כתיבה ברורה ומשכנעת.

שאלה: איך את רואה את תפקידך בהנחיית סטודנטים לדוקטורט? האם יש לך שיטה מסוימת לעבודה עם הסטודנטים שלך, או שכל סטודנט הוא מקרה לגופו?
תשובה: כל סטודנט הוא מקרה מיוחד, ואני מוכרחה לומר שאינני סבורה שיש לי סגנון הנחיה מסוים (תצטרך לערוך סקר בקרב הסטודנטים שהנחיתי כדי לבחון זאת). הדוקטורנטים שונים מאוד זה מזה באופיים וברקע ההשכלתי שלהם, למשל, אם הם בעלי תואר שני או לא, מהי רמת התקדמותם במחקר עד כה, אם יש להם רעיון מגובש באשר לתחום העניין שלהם, באיזו מידה הם מצליחים להשתלב בתכנית הדוקטורט המסוימת שלהם וכך הלאה. כמו כן, באוניברסיטות שלימדתי בהן הנחיית סטודנטים היא מעין 'ספורט קבוצתי' – המנחה משתדל מאוד שלא להיות המנחה היחיד של סטודנט.

כפי שהורינו משפיעים על אופי ההורות שלנו, כך אני סבורה שהמנחים שלנו משפיעים על דרך ההנחיה שלנו. אני מוצאת עצמי, למשל, משתמשת באותם תרגילים שבהם השתמש המנחה שלי בעת שאני כתבתי את עבודת הדוקטור שלי (אף שבתקופה ההיא לא קיבלתי את השיטות האלה בברכה).

ייתכן שלא מדובר בדיוק בהנחיה, אולם אני מוצאת שאחת השיטות היעילות ביותר לעבוד עם דוקטורנטים היא למנותם למתרגלים של מרצים; ככל הנראה, המרצה הוא שמעצב (את השיעור), אך תמיד מדובר במערכת יחסים דו־כיוונית, משהו שסטודנטים לתואר ראשון נהנים לראות.

והערה אחרונה בעניין: אף שלא צפיתי זאת, אני שמחה מאוד כאשר לעתים מתגבשת מערכת יחסים טובה בין המנחה לבין הסטודנט לשעבר, כאשר הסטודנט או הסטודנטית יוצאים לדרכם העצמאית, ואז הקשר נעשה דו־כיווני באמת.

שאלה: בשלושת העשורים האחרונים אנו רואים יותר ויותר נשים המבקשות קריירה אקדמית, ומספרן של העוסמאניסטיות המובילות הולך וגדל. האם את סבורה שחוקרות זכו למעמד שווה, או שמא האקדמיה היא עדיין מועדון של גברים? איזו עצה תוכלי לתת לסטודנטיות צעירות המתחילות את לימודיהן המתקדמים, או העומדות לקראת סיום הדוקטורט?

תשובה: לפני כשלושה עשורים, כאשר התחלתי את לימודי התואר השני במחלקה ללימודי המזרח הקרוב, קבוצת עמיתיי הורכבה מגברים ונשים במספר שווה. ככל

שיכולתי לתפוס אז (משום שהייתי מבוגרת יותר, ומשום שלא למדתי בהיקף מלא), כל הסטודנטים זכו ליחס שווה, ואחוזי ההצלחה שלהם היו דומים גם כן. לעומת זאת, הסגל היה ברובו המכריע (ואולי כולו?) – גברים; האישה היחידה שהייתה חברה בוועדת הדוקטורט שלי, נטלי זימון דיוויס, הייתה מהמחלקה להיסטוריה. כמו כן, נאלצתי להחליף כמה מנחים עד שמצאתי מישהו שיהיה אוהד לעבודה העוסקת בנשים. כיום יש שיפור גדול במצב בסגל; כפי שאמרת, יש מספר ניכר של נשים, והן עושות עבודה טובה בכל דרגי האקדמיה.

ניסיוני האישי (בשלוש אוניברסיטאות בארצות הברית) מלמד שבמחלקות השונות, ולעתים גם ברמת המכללה או האוניברסיטה כולה, יש עדיין אפליה, ועדיין נוהגים מנהגים המיועדים לרפות את ידיהן של נשים, והם אינם ייחודיים לתחום לימודי המזרח התיכון.

שאלה: יש לי הרושם שסטודנטים כיום נוטים לצמצם את תחומי העניין שלהם להיסטוריה עכשווית. מעטים עוסקים במאה התשע-עשרה, ועוד פחות מכך בתקופות מוקדמות יותר. האם את מסכימה עם טענה זו, ואם כן, מהן, לדעתך, הסיבות לנטייה זו?

תשובה: אני מסכימה, אף שאינני סבורה שהמצב חמור כפי שאתה גורס. אני תוהה אם אפשר למצוא נתונים סטטיסטיים על זליגה לעיסוק בתקופה המודרנית, ואם כן, אם מדובר בתנועה עקבית או במצב שנוצר בעקבות אירועים מסוימים. כמי שעוסקת בתקופה המודרנית המוקדמת, במאה החמש-עשרה עד המאה השבע-עשרה בפרט, אינני האדם המתאים להסביר את המצב שנוצר, פרט לכך שאוכל להצביע על המובן מאליו – המזרח התיכון מושך אליו תשומת לב, עניין וסקרנות רבים הרבה יותר ממידותיו הגאוגרפיות, וחוקרים נקראים לבחון את ההיסטוריה העכשווית שלו, ואף מעוניינים בכך בעצמם.

אחד הגורמים המשפיעים על מצב זה בארצות הברית טמון בעובדה שמרכזים אקדמיים הזוכים לתמיכה ממשלתית שמים דגש על התקופה המודרנית, ואוניברסיטאות שבהן יש מרכזים כאלה נוטות להיות יצרניות חשובות של תארים ושל מחקרים. כמו כן, גם גופי מימון המעניקים מלגות לדוקטורנטים עשויים להעדיף מחקרים העוסקים בתקופה המודרנית. קרוב לוודאי שגם אוניברסיטאות קטנות יותר, כאלה שיש בהן תקן לאדם אחד או לשני אנשים העוסקים במזרח התיכון, יעדיפו לתת מקום לחוקר המסוגל לעסוק בתקופה המודרנית באופן אחראי.

למרות האמור לעיל, המאה השמונה-עשרה זכתה בעת האחרונה לפריחה יחסית, וכעת אפשר לומר זאת גם על המאות השש-עשרה והשבע-עשרה. האם בקרוב נראה רנסנס בלימודי המאה החמש-עשרה? אני מקווה בהחלט שחוקרים צעירים יפנו לעסוק במחקר על המאות האלה, אם כי גם כיום איני מרגישה בודדה כלל.

שאלה: כיצד נעשתה היסטוריה עוסמאנית לתחום מחקר פוריץ דרך? מה יש בתחום הזה, או באנשים הנמשכים אליו, שעושה אותו תחום חדשני שכזה? וכמו כן, מדוע אין הקבלה בין העושר שבלימודים עוסמאניים לבין המצב בתחום ההיסטוריה האיראנית? תשובה: למעשה, אני משוכנעת שלימודים עוסמאניים הם תחום 'פורץ דרך' בתוך ההיסטוריה של המזרח התיכון, או בהשוואה ללימודי היסטוריה של אזורים או של עמים אחרים. אין ספק שלעוסמאניסטים יש שפע של מקורות לעבוד עמם, ומרביתם אינם מנוצלים, או אינם מנוצלים דיים. התוצאה היא שכמעט בכל מחקר יש הזדמנות להציג ממצאים חדשים ותובנות מחדשות. עם זאת, אף שאינני בטוחה בעניין, ייתכן שאפשר לומר זאת גם על לימודים איראניים (העולם הפרסי עצום, וההיסטוריה שלו ארוכה בהרבה מההיסטוריה העוסמאנית), או על לימודי אפריקה וצפון אפריקה.

שאלה: ממה את נהנית במיוחד בעבודתך? תשובה: אני אוהבת מאוד לעסוק במחקר. אינני יכולה לומר שאני 'אוהבת' לכתוב, אולם בימים אלו אני מתחילה לחשוב על עצמי כ'סופרת', כמו גם כמורה וכהיסטוריונית. כמו כן, אני אוהבת מאוד ללמד, וגם את האינטראקציה עם הסטודנטים. עם זאת, אינני אוהבת לברוק עבודות ולתת ציונים, לשמש בוועדות אקדמיות ואדמיניסטרטיביות (אם כי דרך העיסוקים האלה אפשר להכיר יותר טוב את האוניברסיטה שעובדים בה, ולעיתים בעזרת העבודה הזאת אפשר לקדם את המחלקה, את חבריה, או את שדה המחקר).

אני אוהבת גם להשתתף בכנסים (ברובם, לפחות), במיוחד אם הם נערכים במקומות מעניינים (אני מתקשה לשכנע את אחי שנסיעות אקדמיות הן אכן נסיעות עבודה).

ובקצרה, למקצוע שלנו יש יתרונות רבים! אני אסירת תודה על שאני יכולה לעסוק במחקר וליצור חברויות עם אנשים באוניברסיטאות אחרות במקומות אחרים (ואני גם שמחה מאוד על שאינני עוסקת בהיסטוריה אמריקנית!).

שאלה: אילו פרויקטים מעסיקים אותך כעת? תשובה: אני עובדת כעת על ביוגרפיה פופולרית של הורם (Hürrem), שפחתו, ומאוחר יותר אשתו, של סולימאן הראשון, שנהנתה במהלך השנים מתהילה רבה, ובעת ובעונה אחת מדימוי שלילי. כאשר אני אומרת 'ביוגרפיה פופולרית', אני מתכוונת לכך שאני עובדת עם סוכן ועם מו"ל עסקי, אף שהספר יכול את כל האפראטוס האקדמי הרגיל. מבחינה סגנונית מדובר בספר שונה למדי מסוג הספרים שאני מורגלת בו, ולכן מדובר באתגר אמיתי בשבילי. אתגר נוסף הוא שלספר הזה יש מועד אחרון (deadline) אמיתי ביותר.

אני עוברת גם על פרויקט משני, העוסק בחטיפות ובשבוי, ועד כה התמקדתי במאה השבע-עשרה. הפרויקט הזה מפוזר למדיי, ויש להגדיר את 'גבולות הגזרה' שלו; לפי שעה, עדיין אינני בטוחה מה יהיו הגבולות האלה. עד כה כתבתי שני מאמרים שנולדו ממחקר זה, ואני מצפה לשוב אל הפרויקט הזה אחרי שאסיים את הביוגרפיה. עם זאת, יש חפיפה בין שני הפרויקטים, משום שהורם הייתה רק אחת מאלפי האנשים שנחטפו, נשבו במלחמה, או שנכפה עליהם לשרת בבית השושלת העוסמאנית.

שאלה: בנוגע להיסטוריה כללית ולמחקר היסטורי עכשווי – האם את מרוצה מהנתונים המחקריים שבהם פוסעים כיום חוקרים? מה היית מעוניינת לראות כה'דבר החם הבא' במחקר העוסמאני?

תשובה: אני מרוצה מאוד מהכיוונים שהתחום מתפתח אליהם ומוצאת עניין רב בדגשים שהתהוו בתקופה האחרונה במחקר, למשל – סביבה ואסונות טבע, אוריינות עממית ותרבות חומרית. לצד זאת, אני שמחה באותה מידה לקרוא מחקרים חדשים בנושאים מגובשים יותר, כמו משפט וחברה.

אף שיהיה זה בעיקר לתועלתי האישית, מאחר שאני עוסקת כעת בעצמי בעבודה ביוגרפית, הייתי רוצה ש'הדבר החם הבא' יהיה יותר מיקוד במחקר על יחידים – היסטוריה דרך העדשה של "חיי ותקופתו".... הסדרה Makers of the Muslim World, היוצאת לאור בהוצאת One World Publications, יכולה לשמש מודל מועיל לכך. כמו כן, אנו, העוסמאניסטים, צריכים להקדיש עצמנו יותר להנגשתם של עוד מקורות ראשוניים באמצעות תרגומם. אני מלאת הערצה לערביסטים שעיכבו את מחקריהם כדי לתרגם את ההיסטוריה של א-טברי. ומאחר שנראה שתרגום לאנגלית יהיה מועיל לשם כך, כדאי שאשמע בעצתי שלי!

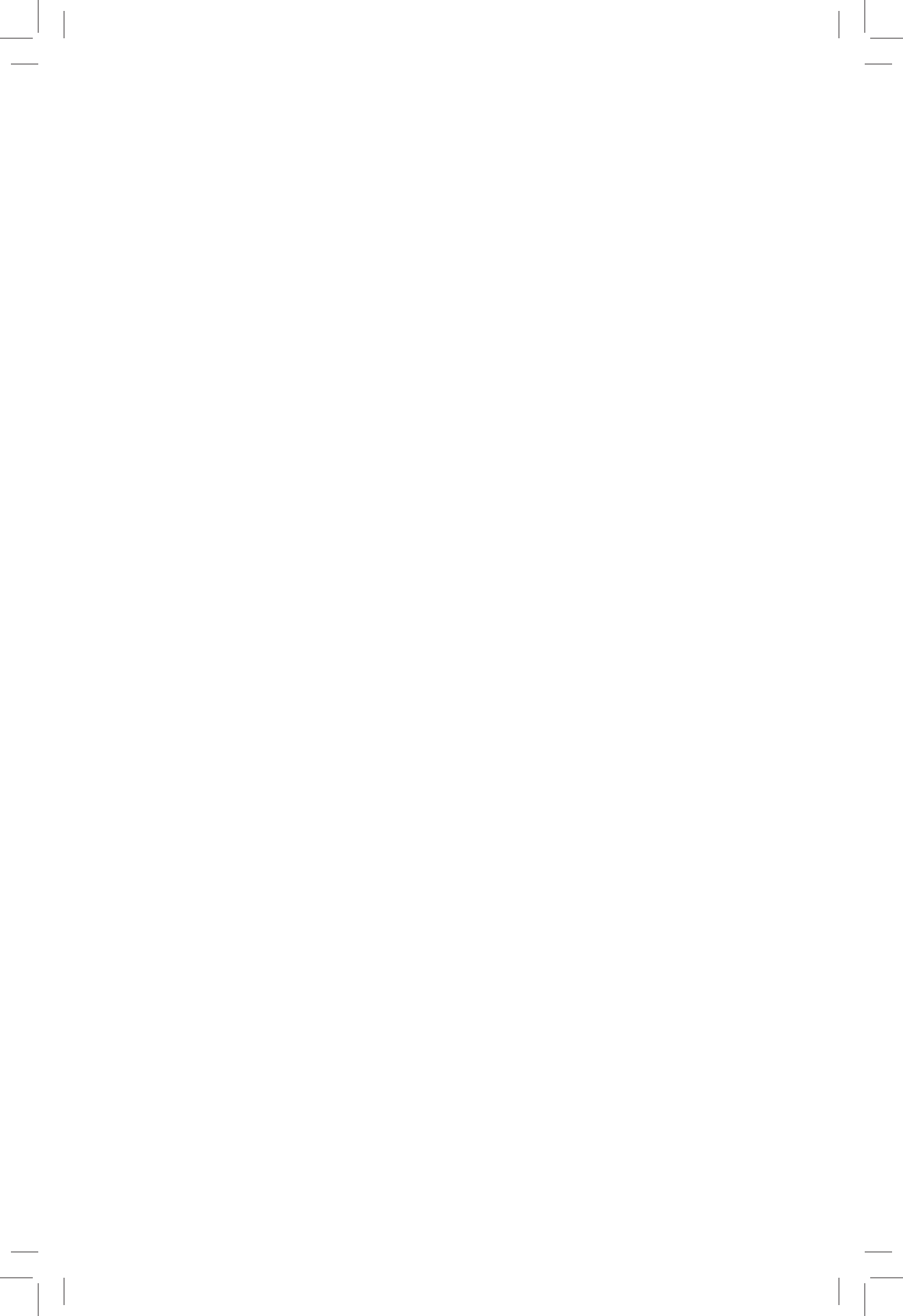
שאלה: איך את רואה את קהילת חוקרי המזרח התיכון הישראלית? האם יש לקהילה זו מאפיינים ייחודיים, ומהי לדעתך תרומתה הייחודית של הקהילה הזאת, אם יש לה תרומה כזאת?

תשובה: אני חושבת שתרומה 'לאומית' אינה הדרך לבחון את תחום המחקר שלנו; עניין זה קשור, כפי שציינתי למעלה, בגלובליזציה המאפיינת את התחום שלנו. עם זאת, במענה לשאלתך אומר שלדעתי המרץ והחיות המאפיינים את קהילת חוקרי המזרח התיכון בישראל חורגים הרבה מעבר לגודל האוכלוסייה בישראל ולמספר האוניברסיטאות בה. מחשבה נוספת שיש לי בעניין זה היא שאינני מכירה מספיק מחקרים שנכתבו על ידי ערבים ישראלים, וייתכן שהדבר נובע מנטיית לקרוא בעיקר מחקרים בתחום ההתמחות שלי.

תרגום מאנגלית: בן זרחי

נקודה אישית

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 ספרות בלש, חציית גבולות ופשיעה בפלסטין המנדטורית

חגי רם

רוחו של ישראל שמואלי, איכר באחת המושבות בפלסטין המנדטורית, סערה. הוא הקפיד להגיע לנמל חיפה בשעה היעודה כדי לקבל את פני אשתו, צפרירה, שהייתה אמורה לרדת מסיפון האנייה 'חרטום הנשר', אך היא לא נמצאה בין הבאים. הוא תר בעיניו אחר אשתו בין עשרות נוסעים שעמדו דחוקים וצפופים, אך לשווא. צפרירה הרי עלתה להפלגה בטרייאסטה, איטליה (על כך קיבל מר שמואלי אישור במברק ששיגרה לו). הוא שב והביט בדאגה בלוח הזמנים של ההפלגה ושינן לעצמו: היעד הסופי של האנייה הוא אלכסנדריה, ובדרכה אל עיר הנמל המצרית עגנה האנייה שתי עגינות ביניים, קודם לכן בכיירות וכעת בחיפה. האם בלע הים את צפרירה?! ייאוש ופחד מילאו את לבו, ובעודו מקשיב לקריאתו הנחושה של כרוז הנמל – 'כולם ירדו [...] נשארו [באנייה] רק הנוסעים מצרימה!' – הוא 'התנועע כשיכור וצנח מתעלף ארצה'.

כך נפתחת חוברת כ"ב בסדרת 'ספריית הבלש', בסוד הגלים (1932).¹ סדרה זו מתארת את מעללי הבלש דוד תדהר, והיא הופיעה בפלסטין בתחילת שנות השלושים של המאה שעברה. הסדרה הייתה פרי שיתוף הפעולה בין העיתונאי שלמה בן-ישראל (גלפר), שכתב את הסיפורים הבלשיים (על פי רוב בפסבדונים למיניהם); לבין דוד תדהר, קצין לשעבר במשטרת המנדט הבריטי שניהל משרד חקירות פרטי מצליח בתל אביב. תדהר היה אישיות מפורסמת ביישוב היהודי עוד לפני שהשניים שיתפו פעולה, אך הוא קנה את עולמו והיה ל'בלש העברי הראשון', ואולי אפילו ל'סלבריטאי העברי הראשון';² רק לאחר שהסכים לספק לסדרת הבלש הן את דמות הגיבור, הן חומרים מחקריותיו הממשיות בסבך עולם הפשע המקומי.³ בזכות חסות זו זכתה הסדרה להצלחה מסחרית גדולה, ומאות רבות מחוברותיה (שעל כריכת כל אחת מהן התנוסס

1 אריה סמסונוב, "בסוד הגלים", בתוך הבלש העברי חוזר: מבחר הסיפור הבלשי מפלשתינה (א"י), עורכים: זוהר שביט ויעקב שביט (תל אביב: ספרי מוניטין, 1983), 70-71.

2 אלי אשד, "הבלש העברי הראשון: על דוד תדהר", המולטי יקום של אלי אשד, <http://no666.wordpress.com>.

3 זוהר שביט ויעקב שביט, "פתח דבר", בתוך הבלש העברי חוזר, יה-יט; דוד גורביץ', הבלש כגיבור תרבות: ספרות, קולנוע, טלוויזיה (תל אביב: משרד הביטחון, 2013), 395.

דיוקנו של תדהר) נמכרו במחיר נמוך יחסית – 'חמש פרוטות (סכום שהיה שווה ערך למנת גלידה וכוס סודה או לחצי מנת פלאפל), כך שהיו גם בהישג ידם של ילדים'.⁴ לסדרת הבלש נחשפתי במהלך מחקרי בנושא עולמם של מבריחי חשיש וצרכני חשיש בפלסטין בתקופה שבין שתי מלחמות עולם, ולנושא זה עוד אחזור בהמשך. במסה קצרה זו אדגים כיצד סדרה זו, המשלבת יסודות בדיוניים ויסודות ביוגרפיים (תדהר היה דמות ממשית וגם דמות בדיונית, וגם מעשיו העלילתיים התבססו, כאמור, על התנסויותיו האמיתיות), פותחת צוהר לקולות ולמצבים שההיסטוריוגרפיה הלאומית והנרטיב הציוני הותירו דוממים או דחקו לשוליים. להלן אעסוק בשני ביטויים של דיכוי והגברה העולים מן הטקסטים – נקבוביות גבולות המנדט וחוסר הגיונם מזה; ופעילויות עברייניות לאורכם של גבולות אלו מזה – ואעמוד על משמעותם ההיסטורית.

גבולות הדמיון ההיסטורי ומגבלותיו

קודם שאדון בביטוי הראשון, מן הראוי שאשלים בקיצור רב את עלילת החוברת בסוד הגלים מהנקודה שבה הפסקתי לעיל. היעלמותה של אישה בלב ים אינה דבר פעוט ערך, ומשטרת המנדט, שלא הייתה מורגלת במקרים מעין אלו ואף גילתה אזלת יד בתחילת החקירה, פנתה לדוד תדהר בתקווה שיציל את המצב. עוד באותו הערב התייצבו באנייה העוגנת בחוף חיפה תדהר ועוזרו הנאמן ירמיהו – שהיו התשובה הארץ-ישראלית לשרלוק הולמס וד"ר ג'ון ווטסון האנגלים ועדות לאופקים התרבותיים של יוצרי הסדרה. בעודו שקוע במחשבות 'ומעלה סלסולי עשן-מקטורת',⁵ אפרופו שרלוק הולמס, החל תדהר לנהל את חקירתו. עד מהרה הוא מגלה שצפרייה נראתה על סיפון האנייה בלוויית גבר זר, ובדיקה קפדנית ברשימת הנוסעים מעלה שגבר זה – ביק סוהיל לוטייף שמו – הוא עיתונאי בכיר מהעיתון המצרי 'לא-בוךס-אג'פ'שן, אשר ירד מסיפון האנייה בנמל ביירות. 'יש לנו כאן כנראה עסק עם מעגב מזרחי מובהק', ממתיק תדהר סוד לעוזרו, ירמיהו. 'חטיפה? פשוט? מקשה עליו עוזרו הנאמן. 'ממש', עונה לו תדהר,⁶ ולכך אפשר להוסיף: 'אלמנטרי ירמיהו יקירי'.

4 אלי אשר, מטרזן ועד זבנג: הסיפור של הספרות הפופולרית העברית (תל אביב: כבל, 2002), 19. החוברת הראשונה נמכרה בכ-400 עותקים, השנייה בכ-1,000, ואילו הרביעית נמכרה כבר בכ-4,000 עותקים. כמו כן, כמה מחוברות הסדרה (בנות 32 עמודים כל אחת) יצאו בשתי מהדורות; וראו שביט ושביט, "פתח דבר", בתוך הבלש העברי חוזר, יט. 5 סמסונוב, "בסוד הגלים", 71. 6 שם, 74.

תדהר אינו מבזבז זמן יקר וממהר להציג תכנית פעולה יומרנית וחוצת גבולות: בראש ובראשונה הוא משגר את ירמיהו לקהיר ב'רכבת הבוקר למצרים'.⁷ הוא מורה לו להתחזות לעיתונאי ארץ-ישראלי ולהופיע במערכת העיתון 'לא-בוּרס-אָג'פֶשֶן. אף שבשלב זה הקוראים עדיין אינם יכולים לדעת מהי תכליתה של משימה זו, בהמשך מתחוויר להם שירמיהו נצטווה לחבור לעיתונאי החוטף באמתלה כלשהי, כדי שהלה יובילו למקום הסתרתה של צפרירה בביירות, כלומר היישר למלכודת שיכין לו תדהר מבעוד מועד. בהתאם לכך, תדהר עצמו שם פעמיו אל מעבר הגבול בראס אל-נקורה, שם הוא עולה על מונית וממשיך בנסיעה צפונה, עד שהמונית 'נבלעה בסאון רחובות העיר [ביירות]'.⁸

בביירות תדהר מפגין מיומנות התחזות מרשימה. הוא מציג את עצמו כסטודנט לרפואה מן 'הקולג' (הקולג') האמריקאי' (האוניברסיטה האמריקנית בביירות) ומתחבר עם אדם ושמו נורי סלים, 'ידידו הטוב' של העיתונאי המצרי העוגב, שבביתו, כך חושד תדהר, מוחזקת צפרירה החטופה. מטרתו היא לשדל את השותף הלבנוני לדבר עברה להוליכו לבית זה, וכמעט מיותר לציין שניסיונו מוכתר בהצלחה גדולה. כך, באישון לילה, בעוד נחירותיו של סלים נשמעות היטב מבעד לקיר, תדהר יוצא מחדרו, מגשש את דרכו באפלה, ו'בהגיעו לדלת החשודה ביותר, דמה לשמוע אוושה קלה העולה מתוכו'.⁹ תדהר לוחש את שמה של האישה החטופה ומזדהה בשמו שלו מבעד לדלת, ומיד נשמע קולה החלוש של צפרירה. 'הנושעת?' היא שואלת את תדהר.¹⁰ תדהר מרגיע את צפרירה הנסערת ומודיע לה שתלאותיה באו אל קצן. 'מחר, מחר תהיה פה קומדיה מעניינת',¹¹ הוא אומר לה ולא מוסיף. כך, מבלי להמתין לתשובה, שב הבלש לחדר האורחים וישן שנת ישרים עד אור הבוקר.

בבוקר נכנס תדהר אל מפקדת המשטרה בביירות. קצין מקבל את פניו ומעביר לידו 'טלגרמה' מאת עוזרו הנאמן במצרים המבשרת לו שיגיע עם העיתונאי העוגב עוד באותו היום: 'אנו ידידים טובים', הוא כותב לו, 'נא להכין קבלת פנים בבית נורי'.¹² לשאלת הקצין מה פשר העניין, תדהר משיב: 'תן לי ארבעה שוטרים חרוצים. הם יביאו אליך שני גברי-חמד: את האחד, שחמד לו אָבְנֶטוּרָה (הרפתקה), תשלח למשפט במצרים, ואת השני תעמיד למשפט, כמסתיר אישה חטופה'.¹³ הקצין מציית

7. שם.

8. שם, 75.

9. שם, 80.

10. שם.

11. שם.

12. שם, 81-82.

13. שם, 82.

לתדהר בהכנעה ומבצע בהצלחה את שציווה עליו. 'עבודתי נשלמה', מודיע תדהר, וכעבור דקות ספורות יושבים הוא, הגב' שמואלי וירמיהו במכוננית המסיעה אותם דרומה, לכיוון ארץ ישראל.

מה אפשר ללמוד מתיאור קצר זה של מעללי הדמויות – הטובים והרשעים, היהודים והפלסטינים – בסיפור בסוד הגלים? ברור לגמרי שהטקסט נגוע בהפרדות בינאריות בין יהודים לערבים.¹⁴ מצד אחד, תדהר ופמלייתו פונים אל עבר אירופה מבחינת טעמים, דעותיהם וערכיהם; ומצד אחר, הטקסט מבטא אוריינטליזם גולמי – לדוגמה, 'יש לנו כאן כנראה עסק עם מעגב מזרחי מובהק', כדברי תדהר לעוזרו. ואולם, באותה העת הטקסט מבטא גישה אינקלוסיבית יותר ביחס למזרח התיכון הערבי. הדבר הראשון העולה על הדעת הוא הקלות הרבה שבה הדמויות, גיבורים כנבלים, חוצות גבולות מדיניים על פני צלעות המשולש חיפה-ביירות-קהיר. תדהר וירמיהו קופצים על רכבת, והופ הם בקהיר ובביירות, וחוזר חלילה. חציית הלוך ושוב זו נראית להם טבעית ומובנת מאליה, ודומה שהם מרגישים די נוח ומפגינים ביטחון עצמי רב בתנועותיהם ובשהותם במחוזות ערביים מובהקים.

בנקודה זו טמון לטעמי היתרון המחקרי הגדול של סוגת ספרות הכלש העברי מתקופת המנדט הבריטי: למרות ההפרדות המופיעות בטקסט (ואולי אפילו הודות להן), היא עשויה לסייע לנו להיחלץ ממלכודות הטלאולוגיה וההיסטוריציזם שההיסטוריות הלאומיות היהודית והפלסטינית נגועות בהן ולחשוף עולם ממשי שניכרו בו כמה אופציות רב־גוניות שהודחקו בדיעבד לקרן זווית או הושתקו לחלוטין. לא מקרה אפוא שחוברת זו (וחוברות אחרות מסוגה) נותנות תוקף לתובנות ספרות המחקר העדכנית, הן בנושא תולדות העידן הפוסט־עוסמאני במזרח התיכון, הן בנושא תולדות פלסטין המנדטורית. בראש ובראשונה, ספרות זו פירקה את ההנחה ההיסטוריוגרפית המסורתית, שלפיה המעבר מסדר עוסמאני אימפריאלי לסדר לאומי במזרח התיכון סימן נקודת שבר קריטית בהיסטוריה של האזור, ואיתרה דפוסי המשכיות חשובים בין התקופה העוסמאנית לתקופה המנדטורית במזרח התיכון, ולא נקודות שבר מוחלטות.¹⁵ בחיי היום־יום שלהם, גיבורי המחקרים האלה – נתיני־אזרחי האימפריה

14 ואין זה מפתיע: החוברת בסוד הגלים פורסמה ב־1932 – כלומר שלוש שנים אחרי מאורעות תרפ"ט, שאותם יש להחשיב, לפי הלל כהן, 'נקודת ההתחלה' של הסכסוך הישראלי־ערבי. תרפ"ט, כהן מסביר, הייתה 'השנה שבה השתנו ללא הכר היחסים שבין יהודים לערבים, השנה שעיצבה את התודעות (המנוגדות) של שני הצדדים למשך שנים רבות' (הלל כהן, תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי־ערבי [ירושלים: כתר, 2013], 11).

15 אפשר לסכם את נקודת המוצא של מחקרים אלו בעזרת ביקורתו של ההיסטוריון־אנתרופולוג פרדריק קופר (Cooper) על התפיסה ההיסטוריוגרפית שהוא מכנה 'ההיגיון התקופתי המופרך' (epochal fallacy): 'ניתוח היסטורי', הוא כותב, 'עשוי להצביע על רגעים של אי־ודאות –

על ספרות בלש, חציית גבולות ופשיעה בפלסטין המנדטורית

העוסמאנית לשעבר, ובעיקר בני האליטות המקומיות – היו נטועים עמוק בתרבות העוסמאנית, בנאמנויות העוסמאניות ובאורחות החיים העוסמאניים גם לאחר קריסתה של האימפריה ושרטוט גבולות מדיניים באזור.¹⁶ הוא הדין ביחס לתושבי פלסטין המנדטורית, יהודים ופלסטינים כאחד. המעבר לתקופה המנדטורית לא שינה בהכרח את תודעתם ואת אופקיהם הרחבים, ויעברו עוד שנים לא מעטות עד שהם ישתלבו השתלבות מוחלטת בתבנית הלאומיות האקסלוסיביות. דפוסי המשכיות אלו באו לידי ביטוי גם מבחינה גיאוגרפית. אביב דרעי-וקסלר מציעה סיכום ממצה של מסקנות המחקר הרוויזיוניסטי בהקשר זה:

הגבולות בין הטריטוריות השונות של האימפריה, ובפרט באזור דרום סוריה וסביבותיו, לא היו נוקשים כפי שנרטיבים לאומיים ומודרניסטיים נוהגים לתאר; יחסים בין-תרבותיים, תנועה של אנשים ונשים במרחב וחליפין של טובין תרבותיים וכלכליים היו דבר שבשגרה בתקופה העוסמאנית, ובמידה רבה גם לאחר מכן, בתקופת המנדט. הדבר התבטא בחיי היומיום של האליטות המקומיות, שלרוב [המשכו לקיים] קשרים ענפים עם אליטות ממוצא אתני ורתי שונה באזורים גיאוגרפיים מגוונים, ושלטו במגוון שפות וכשירויות תרבותיות.¹⁷

דוד תדהר 'האמית' נולד ביפו ב-1897, בתקופה העוסמאנית המאוחרת. הוא היה בן למשפחה אשכנזית ותיקה, קיבל חינוך מסורתי בתלמוד תורה, ולימים אימץ

כשהמוסדות המייצבים נחלשו והציפיות לשינוי גברו – ועל רגעים של יציבות, והוא עשוי גם להצביע על שינוי. אך ההתבוננות בהיסטוריה כרצף של תקופות פירושה להניח מראש לכידות שזיקות גומלין מורכבות עשויות לייצר רק לעתים נדירות; Fredrick Cooper, *Colonialism, in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley: University of California Press, 2005), 19.

16 Ehud R. Toledano, "Social and Economic Change in the 'Long Nineteenth Century'", in *The Cambridge History of Egypt*, ed. Martin Daly (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), Vol. 2, 252-284; Michael Meeker, *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002); Eyal Ginio and Karl Kaser, eds. *Ottoman Legacies in the Contemporary Mediterranean: The Balkans and the Middle East Compared* (Jerusalem: The European Forum at the Hebrew University, 2013).

17 אביב דרעי-וקסלר, "מזרחנות אלטרנטיבית והשתלבות במרחב הערבי המקומי: ד"ר ישראל בן-זאב, הספרייה הערבית ביפו והמאבק על ספרים פלסטינים 'נטושים', 1948-1952" (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2013), 9; ובאשר למחקרים המדגימים תפיסות נזילות אלו בקרב האליטות היהודיות והערביות בפלסטין-ארץ ישראל המנדטורית, ראו שם, 9-10, הערה 31.

בהתלהבות את הציונות ופעל למענה עד מותו ב-1970.¹⁸ עם זאת, כמו יהודים ספרדים ואשכנזים ותיקים בתקופה ההיא, ש'מסורתם ותרבותם [...] הייתה דומה לזאת של המוסלמים והנוצרים המקומיים',¹⁹ הוא הטמיע את התרבות העוסמאנית והערבית המקומית, ואפשר לשער שמשום כך גם אופקיו הגיאוגרפיים נותרו פתוחים במידת-מה אל עבר סביבתו הערבית גם לאחר כינון המנדט הבריטי.²⁰ ייתכן אפוא שמסעותיהם של תדהר ושל ירמיהו לכירות מדינות ערב – בעיקר לַבְּיִירוֹת ולקהיר – לא התרחשו במציאות, אך הם בהחלט היו אפשרות שתדהר עצמו וקוראיו הנאמנים יכלו להעלות על הדעת. היות ו'העבר הנו ארץ זרה',²¹ הניסיון לחשוף את עולמם של בני עבר זה ובנותיו ולפרש כיצד הם ארגנו את המציאות בתודעתם וביטאו אותה בהתנהגותם, הוא אתגר קשה להיסטוריון. ספריית הבלש מספקת לנו ערוץ נוסף לפענוח אחרותם של בני אדם אלו. היא עוזרת לנו לחלץ מן הטקסט משמעויות קוסמולוגיות מוצפנות ואבודות שבאמצעותן עשו קוראי העברית בתקופת המנדט סדר בעולמם וכוננו בו את גבולות המותר והאפשר. ולכן, עד כמה שמנקודת מבטנו בהווה תנועתם של גיבורי סדרת הבלש אל ביירות וקהיר ומהן אינה מובנת מאליה, לא מן הנמנע שבני התקופה ההיא, יהודים ופלסטינים כאחד, ראו במצב עניינים זה דבר שבשגרה, או לפחות יכלו לדמותו בלבם.

עבר ועבריינות בתקופת המנדט

בחבורות 'ספריית הבלש' לא רק אישים נכבדים, כמו ה'בלש-הסלבריטאי העברי הראשון', ניהלו את מאבקהם על בסיס תבניות פתוחות מן העבר הקרוב. בחבורות

18 "דוד תדהר", לקסיקון הספרות העברית החדשה: <http://library.osu.edu/projects/hebrew-lexicon/02hebrew-lexicon/02107.php>. במסגרת עשייתו זו ערך תדהר, החל ב-1947 ועד סמוך למותו ב-1970, את האנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובניו, שבה 19 כרכים ו-6,000 ערכים. מפעל זה מכיל חומרים ביוגרפיים על אודות אישים יהודים שסייעו בפיתוח הארץ למן המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה ואילך. האנציקלופדיה הועלתה זה מכבר לאינטרנט; וראו <http://www.tidhar.tourolib.org/>.

19 כהן, תרפ"ט, 202. וראו גם: דרעי-וקסלר, "מזרחנות אלטרנטיבית"; Abigail Jacobson, "Sephardim, Ashkenazim and the 'Arab Question' in Pre-World War I Palestine: A Reading of Three Jewish-Zionist Newspapers", *Middle Eastern Studies* 39 (2003): 105-130; Michelle Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine* (Stanford: Stanford University Press, 2011).

20 וראו את ספר זיכרונותיו של דוד תדהר, במדים ובלא מדים: 25 שנות עבודה ציבורית, 1912-1937 (תל אביב: הוצאת ידידים, תרצ"ח [1937-1938]).

21 David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1985).

אלו מסופר גם על בני אדם 'חריגים' ו'שוליים', אנשי עולם הפשע המקומי, האזורי, ואפילו הבין-לאומי, הלוא הם יריביו המתוחכמים והמסוכנים של תדהר, שבהשקפת עולמם ובמעשיהם הפליליים שבו ופרעו את גבולות המנדט שנמתחו בלבנט בראשית התקופה הפוסט-עוסמאנית, וסירבו לפעול על פי הגיונם ומגבלותיהם. בנקודה זו נפגשים מושאי המחקר הממשיים שלי – מבריחי חשיש בפלסטין המנדטורית – עם מקצת מהדמויות הבדיוניות חורשות הרעה שעמם נלחם תדהר מעל דפי סדרת הבלש. ואמנם, אחד האתגרים הקשים ביותר שרשויות האכיפה של המנדט הבריטי התמודדו אתם הייתה מכת הברחות החשיש (והאופיום) שהתרחשה לאורכה של פלסטין. על טיבן של הברחות אלו דיווח ב-1936 ג'וזף ברודהרסט (Broadhurst), קצין בריטי בכיר במחלקת החקירות הפליליות של משטרת המנדט:

לאמתו של דבר לא קיימת בפלסטין בעיית סמים (dope problem), אך למרבה הצער ארץ זו שוכנת בין סוריה [ולבנון], שבה[ן] מגדלים כמויות גדולות של חשיש [...] למצרים, שעד העת האחרונה הייתה אחת מצרכניות הסם הגדולות בעולם. באמצעות תחבולות מכל סוג שאפשר להעלות על הדעת, החשיש מוברח אל מעבר לגבול הסורי לתוככי ארץ ישראל, וממנה הוא מגיע לקהיר דרך מדבר סיני הלוהט וחלקים לא מיושבים של תעלת סואץ.²²

מדבריו של ברודהרסט עולה שבתקופה המנדטורית שימשה פלסטין 'ארץ מעבר' בסחר הסמים שהתנהל בין סוריה-לבנון בצפון לבין מצרים בדרום, כלומר בין ספקיות הסמים הגדולות במזרח התיכון לצרכנית הסמים מספר אחת באזור.²³ כינון המנדט הבריטי והמנדט צרפתי בלבנט טרד לבטח את מנוחתם של בני האדם שפרנסתם ואורח חייהם היו תלויים בסחר הבין-אזורי בסחורות למיניהן, ובהן חשיש ואופיום. כעת הם נאלצו להתמודד עם כמה מכשולים. בעבר הם נהנו מחופש יחסי בחציית טריטוריות,

Joseph Broadhurst, *From Vine Street to Jerusalem* (London: Stanley Paul & Co. LTD., 1936), 194.

23 בשלהי המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים הייתה יוון המקור העיקרי של החשיש שהגיע למצרים. ואולם, בעקבות לחץ בריטי גובר החלה יוון לפעול במרץ נגד גידול הקנביס והברחות החשיש מתחומיה, ולכן פנו המצרים לקנביס שגודל בסוריה-לבנון; וראו Liat Kozma, "Cannabis Prohibition in Egypt, 1880-1939: From Local Ban to League of Nations Diplomacy", *Middle Eastern Studies* 47, no. 5 (2011): 453. תיאור גרפי (אך גזעני לעילא ולעילא) של סחר החשיש בין יוון למצרים מספק לנו הנרי דה מונפריד, הרפתקן ומבריח חשיש צרפתי שפעל בעשורים הראשונים של המאה העשרים, וראו Henry De Monfreid, *Hashish: A Smuggler's Tale* (London: Penguin, 1946).

אבל הגבולות המדיניים שכפו בריטניה וצרפת הגבילו את תנועתם החופשית, והקמת תחנות משטרה ומכס לאורך הגבולות האלה הקשתה עליהם להעביר סחורות אסורות מבלי שיבחינו בהן. יתר על כן, ב-1925 הוסיפה ועדת האופיום הבינ-לאומית של חבר הלאומים את החשיש לרשימת הסמים המסוכנים. החלטה זו נכנסה לתוקף בספטמבר 1928, ומאז נאסר יצוא החשיש למדינות שעוד קודם לכן אסרו עליו, ובהן פלסטין ומצרים.²⁴ לאמור, לא רק ששרטוט גבולות מדיניים הצר את צעדיהם של סוחרים בחומרים פסיכו-אקטיביים, אלא שהחל מסוף שנות העשרים נחשבה פעילותם פעילות עבריינית והם עצמם נחשבו פושעים. נסיבות אלו אילצו אותם לשאת את סחורותיהם בזהירות מרבית ולפתח את הכישורים ההכרחיים כדי להערים על מנגנוני השיטור והמעקב של המעצמה הקולוניאלית השלטת, בריטניה.

כפי שהראיתי במקום אחר,²⁵ פלסטינים מקומיים, ערביי המדינות השכנות, חיילים בריטים, נציגים קולוניאליים, וחברי 'כנופיות בין-לאומיות' (פושעים, הרפתקנים, ושכירי חרב מכמה מדינות בעולם) – כל אלו השתתפו השתתפות פעילה בסחר החשיש לאורכה של פלסטין, מסוריה-לבנון בצפון ועד מצרים בדרום; ורכים מהם, ובעיקר הפלסטינים והערבים שבהם, עשו כן מתוך התרסה בוטה במציאות המדינית הפרגמנטרית וסירבו לראות בה עובדה מוגמרת.²⁶ כדי להסיג גבולות שזה מקרוב לא היו קיימים ולהתמיד בתנועה של סחורות ובני אדם הם נקטו כל מיני תכסיסים ותחבולות כדי להטעות את רשויות האכיפה והמניעה של המנדט: הם השתמשו בתעודות זהות מזויפות, הסתירו את רכביהם בשולי כבישים, סטו מנתיבים מרכזיים והשתמשו בדרכים משניות;²⁷ וכדי לשנע את מרכולתם הבלתי חוקית אל מעבר

24 הדרישה להוסיף את החשיש לרשימת הסמים המסוכנים באה בעיקר מצדה של המשלחת המצרית לוועדה, ועל הסיבות לכך ראו Kozma, "Cannabis Prohibition in Egypt"; James Mills, "Colonial Africa and the International Politics of Cannabis: Egypt, South Africa and the Origins of Global Control", in *Drugs and Empires: Essays in Modern Imperialism and Intoxication, c. 1500-c. 1930*, eds. James Mills and Patricia Barton (London: Palgrave, 2007).

25 Haggai Ram, "Travelling Substances and Their Human Carriers: Hashish-Trafficking in Mandatory Palestine", in *A Global Middle East: Mobility, Materiality and Culture in the Modern Age, 1880-1940*, eds. Cyrus Schayegh, Avner Wishnitzer, and Liat Kozma (London: I. B. Tauris, forthcoming).

26 מחקרו של סירוס שא'ע' הבוחן הברחות סמים בלבנט בתקופה שבין שתי מלחמות עולם, ואגב כך מדגים את החדירות של גבולות מנדטוריים (ואת חוסר הגיונם), סיפק לי השראה לבחינת עניין זה, וראו, Cyrus Schayegh, "The Many Worlds of 'Abud Yassin; or, What Narcotics Trafficking in the Inter-War Middle East Can Tell Us about Territorialization", *The American Historical Review* 116 (2011): 273-306.

27 ראו שם, 293.

לגבולות הם הסתירו אותה בחלל בטנם של גמלים, בפחיות שימורים, בתוך אבטיחים ומלונים, בתאים מוסתרים בכלי רכב ובצמיגיהם, בקרונות רכבת, ובמקרה של הברחות חשיש מהים ומהאוויר, גם בסירות, באניות ובמטוסים. ג'וזף ברודהרסט הבריטי, קצין משטרת המנדט שהוזכר לעיל, נזכר בתסכול רב כיצד שבה פעילות עבריינית חוזרת ונשנית זו והדגימה את זיקות הגומלין בין פלסטין, לשאר מדינות המנדט ולמצרים, למרות הגבולות שביניהן ויצירת מנגנוני השיטור והמעקב של המדינה המנדטורית. משום כך הוא מדגיש את 'חומרת בעיית ההברחות' שהוא ועמיתיו התמודדו עמה, ומתלונן על 'המבריחים היצירתיים' (smugglers of originality) ש'נקטו כל מיני תחבולות' ו'יצרו בשבילנו כל כך הרבה צרות'.²⁸

חציית גבולות מסועפת ומתוחכמת זו, שגיבוריה מסרבים להכיר בסדר המדיני החדש ופורעים אותו כדבר שבשגרה, אפיינה גם את מבריחי החשיש הבדיוניים בסדרת הבלש. חוברת ו' בסדרה, הצלבים הכחולים: מעלילות מבריחי החשיש, היא דוגמה מובהקת לכך.²⁹ העלילה נפתחת בעיר התחתית של חיפה עם גילויין של שלוש גופות מבוררות. המשטרה המנדטורית שוב מגלה אזלת יד וחוסר אונים ואינה מצליחה לפתור את התעלומה, והבלש הפרטי דוד תדהר נקרא לזירת הפשע כדי למנוע מבוכה ברשויות המנדט. תדהר מעמיק בבדיקת הנרצחים ומגלה ש'בני ארץ אחרת הם פלם, מאירופה כנראה'.³⁰ הוא מאתר כתובות קעקע בצורת צלב כחול טבועות על כל אחת מן הגופות העלומות, ומסיק שהנרצחים השתייכו ל'אגודה בינלאומית' של מבריחי סמים (מן הסוג שהזכרתי לעיל). הוא מסביר למפקד תחנת משטרת חיפה: 'לפי השערותיי קרה כאן בחיפה מקרה שכזה: חבורת מבריחי חשיש, אשר תקרא להלן בשם "חבורת שלשת הצלבים הכחולים", צריכה הייתה להיפטר, מסיבות בלתי ידועות עדיין, משלושה מחבריה'. 'מדוע אתה משער, שדווקא מבריחי חשיש הם אלה ולא – למשל מרגלים?' מקשה עליו קצין המשטרה.

תדהר הצטחק. הראית פעם חבילת חשיש? – שאל את המפקד. הלה הניע את ראשו לאות שלילה. ובכן – המשיך תדהר – אני אראה לך פעם ותראה: כל חבילה וחבילה מסומנת בצד בשניים שלושה או ארבעה צלבים כחולים, זה תלוי במספר החתיכות, הנמצאות בחבילה. אם כן?! – אמר המפקד בקול תמה – אזי ההשערה יכולה להיות מבוססת.³¹

Broadhurst, *Vine Street*, 193-195. 28

29 שלמה גלפר, הצלבים הכחולים: מעלילות מבריחי החשיש (תל אביב: הוצאת הבלש, תרצ"ב (1931)).

30 שם, 16.

31 שם, 23-24.

תובנה חדשה זו מובילה את תדהר היישר אל 'מאורות מעשני החשיש'³² בעיר חיפה, שלקוחותיהן, כולם בעלי חזות 'מזרחית', הם בני הארץ הפלסטינים ובני שכנותיה הערביות; 'אחדים עשנו את הנרגילות ואחדים שכבו כבר בלי נוע כמתים. שפתותיהם מלמלו מלים והברות מקוטעות בלי שום קשר ועל פניהם רחפה בת-צחוק טיפשית'.³³ תדהר מעמיד פנים 'כמעשן בעונג רב', אך למעשה הוא צופה, פיכח לחלוטין, בלקוחות הפוקדים את מאורת החשיש בזה אחר זה. רצה המקרה ובדיוק הגיע למקום מנהיגה האירופי של הכנופיה. בלשנו מצותת לשיחה בין המנהיג לבין אדם אחר שנכח במקום, ומגלה שמטה הכנופיה נמצא בביירות. תדהר יוצא אפוא לבירת לבנון ומביא למעצר חברי הכנופיה, כמעט בכוחות עצמו. החוברת מצטטת, כביכול, מדיווח של עיתון ארץ-ישראלי: 'בעזרת מר תדהר הצליחה המשטרה לאסור את כל החבורה[ה] ובקרוב יועמדו למשפט על הברחת חשיש לסוריה וא"י וגם לאירופה'.³⁴

יש לשים לב לעובדה שאיש מחברי הכנופיה אינו יהודי; להוציא ראש הכנופיה, מר קלארק שמו, שזהותו האירופית המדויקת אינה נמסרת, יתר חברי הכנופיה היו תושב פלסטיני ותושב לבנוני, וכן 'הכושי סמבו לָאק, והחֻדְנִי – עאיד אספור'.³⁵ ואמנם, כמו האירופים בני התקופה במושבות ובמטרופולין כאחד, וכמו בני האליטות המתמערות במושבות, יהודי הארץ, ובוודאי יהודי 'היישוב החדש', נמנעו בדרך כלל מצריכת חשיש וממסחר בו. כפי שאני מתעתד להראות במקום אחר, התרחקותם מ"חומר אסור" זה הייתה תוצר של ידע קולוניאלי, מדעי ועממי, שהצטבר במהלך מפגשים קולוניאליים עם אוכלוסיות באסיה ובאפריקה שצריכת חשיש הייתה נטועה עמוק בתרבות הפנאי ובפולחן הדתי שלהן. ידע זה לימד אותם דבר מהותי אחד לפחות על טבעו של החשיש ועל גורלם של המשתמשים בו, והוא שיש כמדומה זיקה ישירה בין השימוש בחשיש לטירוף, לאלימות בלתי נשלטת, ולבסוף, למוות בטרם עת.

לאור האמור לעיל, יקל עלינו להבין מדוע בחוברת הצלבים הכחולים לא מוזכרים סוחרים חשיש יהודים, ומדוע בשיטוטיו של תדהר ב'מאורות החשיש' של חיפה הוא אינו זוכה לפגוש ולו 'סטלן' יהודי אחד לרפואה, אלא רק את בני הארץ הפלסטינים ואת ערביי המדינות השכנות כשהם מסוממים עד אובדן ההכרה. היישוב היהודי בפלסטין התנזר בדרך כלל מחשיש משום שקיבל את האקסיומה הקולוניאלית, שחשיש הוא 'עשב רצחני'. מיתוס החשישין שימש לו ראייה סמכותית מכרעת למצב עניינים זה, ובה בעת אישור להיות החשיש חומר 'אורינטלי'. ואם נוסיף לכך את

שם, 25.	32
שם, 26.	33
שם, 30	34
שם.	35

על ספרות בלש, חציית גבולות ופשעה בפלסטין המנדטורית

אתוס החלוציות ועבודת הכפיים של הציונות, אתוס שהעניק "פרמיה לפֶּכָחֹת"³⁶, ואת הרעיון שקובע, שצריכת סמים מנוגדת ליעילות ולמשמעת העבודה הנדרשות בעת המודרנית,³⁷ נוכל אף להבין מדוע היא בזה לצרכני חשיש. ב-1938 סיפק העיתון דבר דוגמה טובה לכך: [החשיש] מוליד התרגזות המגיעה בנקל לאגרסיביות אכזרית ואמיצה. איש החשיש מגיע בנקל לרתיחה או רציחה ומתוך קרירות לב מפליאה [...] השותים או המעשנים עשב זה מאבדים את בינתם ומגיעים למצבים המביאים אותם לאַפְסָצָסִים [הגזמות] מכל המינים.³⁸

מסקנות

ספרות בלש בשפה העברית הופיעה בפעם הראשונה בפלסטין בשנות העשרים והשלשים של המאה הקודמת, בתקופה שבה הפופולריות של ספרות בלש מסביב לעולם הרקיעה שחקים.³⁹ ייתכן שקוראים מצאו בסוגה זו בריחה מעיסוק בעלייה הניכרת בשיעור הפשיעה בעולם הממשי: 'קציני משטרה, מנהיגים של ארגוני צדקה בין-לאומיים וקרימינולוגים התריעו מפני דור חדש של פושעים המנצלים לטובתם מבנים פוליטיים, כלכליים וחברתיים בראשית התפתחותם. הם השתמשו בטכנולוגיה בשביל לרקוח עסקאות פיננסיות נכלוליות, בשביל להימלט אל מעבר לגבולות לאומיים, ובשביל לקיים סחר רחב היקף בסחורות בלתי חוקיות'.⁴⁰ כך התחדדה ההכרה שהפשע הוא בעיה בין-לאומית.⁴¹

36 David Courtwright, *Forces of Habit: Drugs and the Making of the Modern World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), 176.

37 היסטוריון הסמים דייוויד קורטרייט (שם, 178-179) מפרש את הרעיון הזה כדלקמן: "עבודתו של פועל כפיים שיכור בשדה הייתה דבר אחד, אך נהג קטר שיכור היה דבר אחר לחלוטין. בשעה שצריכת סמים הועילה לעובדים שעבודתם מונוטונית ושגרתית, הרי שלאורך זמן ובהקשרים תעשייתיים מסוימים היא הפכה את עבודתם לחמורה אף יותר מאשר עבודה חסרת תועלת. בסופו של דבר, המחיר הגבוה של השימוש לרעה... בסמים התברר כסתירה בסיסית של הקפיטליזם".

38 "הכנופיות בארץ והחשיש", דבר, 30 במארס 1938. ראו גם דבורה אילון-סרני, "חשיש", דבר, 21 ביוני 1942; Trevor Williams, "Hashish Menace a Thousand Years Old", *Palestine Post*, 18 September 1947.

39 Paul Knepper, *International Crime in the Twentieth Century: The League of Nations Era, 1919-1939* (London: Palgrave, 2011), 32. נהוג לראות בספרות בלש בשפה העברית תוצר ישיר של ספרויות בלש שהופיעו קודם לכן באירופה (גם בשפת היידיש) ובצפון אמריקה; וראו שביט ושביט, הבלש העברי חוזר, א-ב.

40 Knepper, *International Crime*, 6.

41 הראגה האמתית ואו המדומיינת מפני הסתעפות עולם הפשע העולמי בכלל, והסחר בנשים ובסמים בפרט, היא שמסבירה מדוע חבר הלאומים החל את דרכו כמוסד לקידום השלום בין

באותו הזמן פחות או יותר פרוחה הסוגה הבלשית בכמה אזורים בעולם, ואפשר לומר שהייתה תגובה משותפת של חברות רבות לבנאום הפעילויות הפליליות ולהתפשטותן על פני מדינות רבות.⁴² לפיכך, כמו ספרויות בלש ביבשות אחרות, סיפקה סדרת הבלש העברי גרסאות דרמטיות, ולעתים מוקצנות, של מעשי פשע ממשיים בפלסטין שהייתה להם תהודה גלובלית החל ממחצית המאה התשע-עשרה לערך. ולכן, בארץ ישראל של סיפורי הבלשים התהלכו

לא רק חלוצים ובני המעמד הבינוני ואנשי-רוח ופקידי הממשל המנדטורי ועסקני מפלגות, אלא גם [...] מרגלים קומוניסטים, גנגסטרים משיקגו ומניו-יורק, סוחרי סמים וחוטפי נשים מאלכסנדריה ומביירות, ארכיאולוגים ורופאי-קללה, חלוצים הרפתקנים ופליטים מכל רחבי תבל. זוהי ארץ-ישראל קוסמופוליטית שיש לה עולם תחתון עשיר וסוער [...] ועולם תחתון קשור קשר אמיץ אל בירות הפשע העולמי מלוס-אנג'לס ועד שנחאי. הטווח הגיאוגרפי שלה אינו משתרע בין דגניה לרחביה אלא בין אלכסנדריה לביירות, ובמובן זה היא חלק מן הלבנט.⁴³

כאמור, ספרות בלש בשפה העברית לא יצרה את העולם (התחתון) הזה יש מאין,⁴⁴ אלא התמקדה, אם כי התמקדות מוקצנת, באירועים אמיתיים ובנסיבות של ממש שהציגו את הצדדים האפלים יותר של חיי היום-יום בפלסטין. מסיבות מובנות, ההיסטוריוגרפיה הציונית נטתה להמעיט בערכם של צדדים אלו ולעתים אף בחרה להתעלם מהם לחלוטין. סדרת הבלש, למרות הגזמותיה, עשויה לפצות אותנו על השמטות אלו: היא מציגה פעילויות מגוונות בפלסטין המדגימות את האופי החדיר והנקבובי של גבולות מדיניים, על אפם ועל חמתם של הרשויות המנדטוריות ששרטטו גבולות אלו ופעלו לסגור אותם סגירה הרמטית. למרות מנגנוני השיטור של המדינה הקולוניאלית, חציית גבולות הייתה תופעה נפוצה וסייעה בסיכול האפשרות להגדיר

המדינות החברות, אך בהדרגה זנח את שליחותו המקורית לטובת עיסוק בעניינים הקשורים למניעת פשיעה; ובעניין זה ראו William McAllister, *Drug Diplomacy in the Twentieth Century: An International History* (London: Routledge, 2000).

42 ובעניין זה ראו Charles Rzepka, *Detective Fiction* (Cambridge, UK: Polity Press, 2008).

43 שביט ושביט, הבלש העברי חוזר, ג. וראו גם אוריאל אופק, מטרון ועד חסמב"ה: איך נכתבו ספרי הרפתקאות (רמת גן: מסדה, 1969).

44 גם המושג 'עולם תחתון בין-לאומי' החל להיות נפוץ בשיח הציבורי במדינות רבות בתקופה שבין שתי מלחמות עולם; וראו Stefan Slater, "Prostitute and Popular History: Notes on the 'Underworld', 1918-1939", *History and Societies* 13 (2009): 25-48.

בכירור את הישויות הטריטוריאליות שקמו בלבנט לאחר מלחמת העולם הראשונה. פושעים המשיכו לחדור מבעד לגבולות האלה כדי להבריח סחורות לא-חוקיות, והם עשו זאת בעזרת תחבולות למיניהן ושימוש בטכנולוגיות חדשות (מכוניות, אניות ואפילו מטוסים); ובני אדם רגילים, יהודים ופלסטינים כאחד, הרגישו בבית בקהיר ובכירור לא פחות מבתל אביב, ביפו ובחיפה.

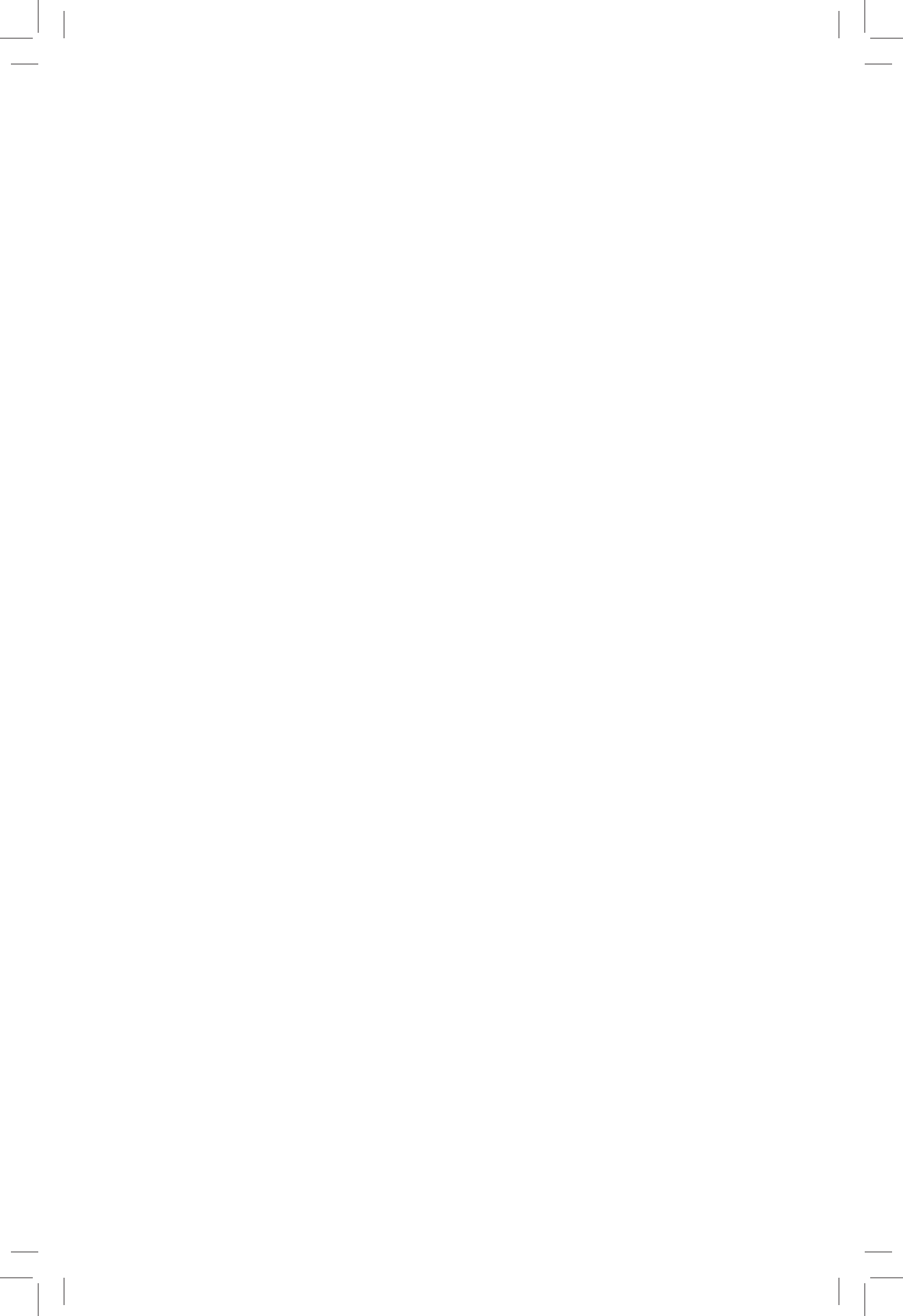
היחסים בין היסטוריה לספרות בדיה שנויים במחלוקת, בין היתר, משום שלשתי הסוגות יחסו מטרות ומשמעויות מנוגדות; נאמר שהנרטיב ההיסטורי עוסק בתופעות שאכן התרחשו, ואילו ספרות בדיה מייצרת נרטיבים מומצאים או מדומיינים. ואולם, בעשורים האחרונים ערערו חוקרים מכמה תחומי ידע את השניות הזאת וחשפו את נקודות המבט הבדיוניות שמייצרים היסטוריונים.⁴⁵ פירוקן של היסטוריוגרפיות קולוניאליות ולאומיות תרם אף הוא לפענוח מעשי הבדים שמהם הן עשויות, וגם הוגים מן העולם הפוסט-קולוניאלי החושדים בממדים הכוחניים והרודניים של הדיסציפלינה ההיסטורית, הראו שאי אפשר לפרום בקלות את זיקות הגומלין בין ההיסטוריה לספרות הבדיה.⁴⁶ ואם אכן יש בסיס מוצק לטענה שנרטיבים היסטוריים עמוסים ביסודות בדיוניים, הרי אין סיבה של ממש לכפור בטענה ההפוכה, ולפיה ספרות בדיה עשויה לספק לנו נרטיבים היסטוריים אמנים של העבר. כפי שראינו לעיל, יש בכוחה של סדרת הבלש העברי לאשש גישה זו. מחקרים היסטוריים מספקים לנו נרטיבים, גם אם מקוטעים, על אודות התקופה המנדטורית בפלסטין, ואילו בסוגת הבלש אנו עשויים לחוש את העבר הזה, לשומעו ולהריחו, ואפילו לזהות עמדות ונקודות מבט אבודות שרווחו בתקופה שחלפה.

45 בולט בהקשר זה הוא, כמובן, ההיסטוריון היידן וייט, וראו Hayden White, *The Content of the Form* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987).

46 לדוגמה, הפסיכולוג והתאורטיקן החברתי ההודי אשיס ננדי מודה שהוא 'דוחה את הרעיון של היסטוריה, ובמיוחד את הרעיון של חוקים היסטוריים, בהיותם מכשיר חדש לדיכוי'; וראו Ashis Nandy, *Bonfire of Creeds: The Essential of Ashis Nandy* (New Delhi: Oxford University Press, 2004), 25.



רשימות ביקורת



בעז שושן, היסטוריה ואידיאולוגיה בראשית האסלאם (ירושלים: מוסד ביאליק, 2012), עמ' 191.

ספרו של בעז שושן עוסק במאורעות העיקריים במאה הראשונה לאסלאם, כפי שתוארו אותם ההיסטוריונים המוסלמים המוקדמים, ובייחוד מחמד בן ג'ריר טברי. כשם שהוא שב ומדגיש כמה וכמה פעמים במהלך ספרו, מטרתו של המחבר אינה לנסות לשחזר את האירועים הנידונים או להתחקות על האמת ההיסטורית, כי אם לבחון את האידיאולוגיה ואת האינטרסים השונים השקועים בנרטיב ההיסטורי או כיצד דיווח היסטורי הוא בבחינת כסות לקידום של רעיונות מסוימים.¹ לשם כך בוחר המחבר לדון בכל אחד מפרקי הספר ב'מקרה בוחן' אחר (הפרקים מסודרים בסדר כרונולוגי): הפרק הראשון עוסק בחומר המנבא את עליית האסלאם, בעיקר במקורות יהודיים ונוצריים; הפרק השני דן במינויו של הח'ליף המוסלמי הראשון, אבו בכר; הפרק השלישי בוחן את מסורות הכיבושים האסלאמיים; הפרק הרביעי עוסק ברצח הח'ליף השלישי עות'מאן בן עפאן; הפרק החמישי מתחקה על העימות הידוע שבין עלי ל'מאעאוייה בצפין, והפרק השישי דן בתקרית כרבלאא' ובמות הקדושים של חוסין בן עלי. חלקו הארי של כל פרק מוקדש להצגת מבחר מן המסורות ההיסטוריות בנושא הנידון. במהלך הצגת הדברים המחבר מנתח את הטקסט ההיסטורי כדי לעמוד על מניעיו האידיאולוגיים, ובתוך כך להאירו ב'אור חדש', שלדעתו נעלם עד כה מעיניהם של חוקרים אחרים.

רמז ל'אור החדש' שהמחבר מבקש לזרוע על המסורות ההיסטוריות האסלאמיות ניכר כבר בהקדמה לספר. בהקדמה המחבר מניח את התשתית הרעיונית לדיונו ועוסק בכמה מושגים ובכמה הוגים מתחומי הפילוסופיה, ההיסטוריה והספרות. למשל, במושג 'מימיזיס' (Mimesis). מושג זה נידון בפעם הראשונה בכתבי אפלטון ופותח בכתבי תאורטיקנים וסופרים מודרניים, ושושן רואה בו מפתח להבנת תפקידם של התיאורים הטרוויאליים, חסרי המשמעות לכאורה, הנזכרים פעמים רבות כל כך בחומר ההיסטורי הקדום. לדירו של המחבר, התיאור המימיטי של המציאות באמצעות דימוי חזותי המייצג את העולם האמיתי מעצים את מהימנות הטקסט, ומשום כך הוא אמצעי ספרותי רב חשיבות בהיסטוריוגרפיה המוסלמית. עוד המחבר טוען שההיסטוריוגרפיה המוסלמית הקדומה, ובמיוחד נציגה הבולט, טברי בן המאה העשירית, מייצגת מסורת שראשיתה בהיסטוריוגרפיה הקלסית של העת העתיקה והמשכה באירופה של ימי הביניים. מאפיינה הבולט של מסורת היסטוריוגרפית זו הוא השילוב בין עובדות לבדיה. תפקידה של הבדיה המשוקעת בהיסטוריוגרפיה המוסלמית הקדומה הייתה

1 בעז שושן, היסטוריה ואידיאולוגיה בראשית האסלאם (ירושלים: מוסד ביאליק, 2012), 11.

לשרת את האידיאולוגיה, שכן צורך השעה, עוד מראשית הלמדנות האסלאמית, היה ההכרח לפרש את הקוראן ולספק הקשרים היסטוריים לנאמר בו. תאריך' אל-רסל ואל-מלופ (ובעברית: "ההיסטוריה של השליחים והמלכים") של טברי הוא דוגמה מובהקת לאופייה של ההיסטוריוגרפיה המוסלמית. החומר הבדיוני שבו נושא מסר אידיאולוגי הנובע, בין השאר, מתפיסות תאולוגיות שלפיהן האל בלבד הוא הכוח הפועל בהיסטוריה, וגם ממניעים פוליטיים, כמו רצונו של טברי להעניק לגיטימציה לשלטון העבאסי שבתקופתו חי, כפי ששושן דן בספרו.²

ואכן, מסרים אידיאולוגיים מעין אלו הם המסרים העולים מניתוח החומר ההיסטורי בכל אחד מהפרקים בספר. הפרק הראשון והפרק השלישי, שנכתבו במיוחד לספר זה, ואינם מבוססים, כיתר הפרקים, על מחקריו הקודמים של שושן,³ מצביעים על מניעים אידיאולוגיים שמטרתם להדגיש את עליונות דת האסלאם ואת אמיתותה. פרקים אלו מתבססים גם על חומר היסטוריוגרפי מגוון יותר מספרו של טברי. הפרק הראשון דן במסורות שלפיהן יהודים ונוצרים, ערבים פגנים, פרסים זורואסטרים, ואף שליטי המעצמות הגדולות של המזרח, ידעו מראש על בואו הצפוי של מוחמד ועל דת האמת שיביא עמו, מה שמקנה לנבואתם אמינות יתר. זאת אף זאת, כמה מאויביו הבולטים של הנביא נשבים באמונתו ומתאסלמים. המניע האידיאולוגי שמאחורי מסורות אלו הוא שאיפת האסלאם לזכות בהכרתן של הדתות האחרות, ובייחוד של שתי הדתות המונותואיסטיות, ולבסס את ההשקפה שהאסלאם היא דת האמת.

הפרק השלישי מראה שמסורות הכיבושים נועדו לשכנע את מאמיני האסלאם שדתם נעלה מדתות אחרות. על סמך כמה מחקרים, שאפשר לשייכם לאסכולה הרויזיוניסטית או ה'סקפטית',⁴ מגיע המחבר למסקנה ש'תיאורי הכיבושים בהיסטוריוגרפיה המוסלמית מלכתחילה לא היתה מטרתם להביא עובדות שיכולות לשמש את החוקר המודרני בשחזור קרבות וארועים שקשורים בהם'.⁵ לאחר מכן מציג המחבר כמה מסורות הקשורות לקרבות ההכרעה שנערכו בין המוסלמים לאויביהם הביזנטים והפרסים, ועומד שוב על מוטיב הידע המוקדם שהיה כביכול בידי אויבי האסלאם ובידי המוסלמים עצמם באשר לניצחונם הצפוי. מסרים אחרים העולים מן החומר ההיסטורי מדגישים את מוסריותם הגבוהה של המוסלמים, את צניעותם הרבה, ואת היותם מעטים מול רבים. אשר למסורות על כיבוש ירושלים, המחבר מטעים

2 שם, 19-23.

3 ראו: Boaz Shoshan, *Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Tabari's History* (Leiden: Brill, 2004).

4 Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton, N.J.: Darwin Press, 1998), 20-25.

5 שושן, היסטוריה ואידאולוגיה, 73.

שהן מוצגות כהתגשמותה של הבטחה אלוהית המבטאת כביכול בתנ"ך, כדי לתת לגיטימציה לכיבוש המוסלמי בעיני היהדות והנצרות.

יתר פרקי הספר מצביעים בעיקר על מסרים פוליטיים שטברי ביקש לקדם (הפרקים השני, הרביעי והחמישי) ועל מסרים תאולוגיים (הפרקים החמישי והשישי). הפרק השני דן במסורות הנסובות סביב מינויו של הח'ליף הראשון, אבו בכר, המוצגות בהקשר למאבק שבין המהגרים ממכה (המְהַאג'רון) לתומכי הנביא בני מדינה (אַנְצָאר). המחבר מראה שתיאורו של אבן אסחאק אינו משרת את המהאג'רון, ואילו הגרסאות המורחבות – וכנראה גם המאוחרות יותר – של טברי (על פי אבו מְח'נֶף) ושל אבן אַעְת'ם אלכופי נועדו לתת לגיטימציה לשלטונו של אבו בכר והמהאג'רון. בין היתר מודגש מסר זה בעזרת הטכניקה של 'עדות האויב', הינו בעזרת תמיכה באבו בכר הבאה, לכאורה, מקרב נציגי האנצאר דווקא. בפרק הרביעי דן המחבר בשתי גרסאות מנוגדות הקשורות ברצח הח'ליף השלישי עות'מאן, כפי שהן מוצגות אצל טברי. הגרסה האחת מקורה בסיף בן עומר, ולפיה עות'מאן היה ח'ליף צדיק והקמים עליו היו נבלים, ואילו הגרסה השנייה, מפיו של אלואקדי, מציירת את עות'מאן כשליט חלש ולא מוסרי ואת חברי הנביא (הצְחָאבֶה) כמי שנושאים באחריות לרציחתו. שלא כמו מרשל הוג'סון (Hodgson) וסטיבן המפריס (Humphreys), שטענו שגרסת ואקדי מועדפת על טברי, שושן טוען שככל הנראה גרסתו של סיף, הגרסה המיועדת ל'קהל התמים' ועולה בקנה אחד עם התיאור המופתי של דור הצחאבה, היא המועדפת על טברי. לדידו של המחבר, היסטוריון זה ביקש לעורר את אהדת הקוראים לדמותו של עות'מאן, ולכן מיד לאחר תיאור רציחתו הביא חומר העוסק בהליכותיו הנאות.⁶

'קריאה חתרנית' מעין זו מנסה להתחקות על נטיותיו של טברי בניגוד לסברת החוקרים, וקריאה דומה לה מספק המחבר גם בפרק החמישי, הפרק הדין בקרב צפין. המחבר מצביע על 'המתח' הניכר הן בגרסתו של אבו מְח'נֶף (אבו מְח'נֶף מציג את המתח במסורות שהוא עצמו מצטט לבין עצמן, וכפי שנזכר מיד להלן, הנרטיב של אבו מְח'נֶף משתנה בשלב מסוים) והן בין נרטיב זה ל"גרסת" טברי, שההדיר את החומר. גרסתו של אבו מְח'נֶף, האוהדת את עלי בתחילתה, מקבלת תפנית בתיאור מהלך הקרב שבו הועלתה התביעה הידועה לבוררות לפי צו האל. משלב זה התיאור נהיה מאוזן יותר, ואף נוטה לצייר את מעאויה ואת מחנהו כמי שפועלים לפי עקרונות אסלאמיים, שלא כמו עלי. המניע למהפך זה הוא נטייתו של אבו מְח'נֶף לדעה שעלי טעה כשנתן לבשר ודם את הסמכות לדון בעניינים השמורים לאל בלבד.⁷ ה'מהפך', הפתעה ואירוניה של סיפור זה, כמילותיו של המחבר, מקבלים משנה תוקף עם 'התערבותו' של טברי. טברי

6 שם, 120-124.

7 שם, 138.

מוצא לנכון לציין ידיעה שעלי עצמו הציע למעאויה להפסיק את הלחימה ולהכריע אותה ברו קרב. זו החלטה ערמומית, שכן עלי הצטיין בלחימה בחרב. כך מתקבל הרושם שבניגוד לדעת החוקרים טברי אינו נוקט עמדה פרו-עלידית, שלפיה עלי הוא קורבן של המחנה הסורי בראשות מעאויה, אלא בעמדה שעלי היה מניפולטיבי דווקא. העלילה שמציג טברי 'חותרת תחת עצמה', והלקח הנגזר ממנה איננו רק 'פוליטי' כי אם גם תאולוגי: כל ניסיון אנושי לקחת סמכות אלוהית נידון לכישלון.⁸

מסר דטרמיננטי דומה, ולפיו בשר ודם אינו יכול להתנגד לגזרה האלוהית, ניכר גם מניתוח המסורות הקשורות בתקרית כרבלאא' הנידונות בפרק השישי והאחרון. כמו טענותיו בשני הפרקים הקודמים, גם בפרק זה מבקש המחבר להדגיש את מה שנעלם מעיני החוקרים. יוליוס ולהאוזן (Wellhausen) והנרי למנס (Lammens) ראו בחוסין דמות חלשה ושלילית, חוסין ג'פרי (Jafri) השיעי הדגיש את מעלותיו ואת סגולותיו של חוסין, ואילו שושן טוען ששלושת החוקרים האלה מנתחים את התנהגות חוסין בהנחה שפעל באופן שכלתני.⁹ ואולם, כוונותיהם של טברי ומקורותיו היו אחרים בתכלית, ועיקרם להציג 'סיפור תאולוגי' לעילא המתאר טרגדיה בלתי נמנעת שמקורה בקבלה מוחלטת של 'רצון האל'.¹⁰ המחבר מראה כיצד מסורות כרבלאא' המובאות אצל טברי מפי אבו מח'נף וממקורות אחרים בנויות כנרטיב טרגי שלפיו גורלו של חוסין ידוע מראש. אולם גם תיאור זה מורכב. לפי חלק מהמסורות, בהיותו נחוש לצאת לכופה לקראת מותו, כנגד כל המזהירים, היה חוסין פסיבי בהתנהגותו ונכון למות כמרטיר. לפי מסורות אחרות, בשלב מסוים נשמע חוסין לאזהרות, היה מוכן לסגת ואף ניסה להציל את עצמו מהעימות המתקרב. המחבר רואה בשינוי עמדה זה 'ניסיון פתטי לחתור תחת הסוף הטרגי, אך דווקא בכישלוננו הוא מעצים אותו'.¹¹ במילים אחרות, הסתירה בהתנהגות חוסין, זו שבין השלמה עם הגורל לחשש ממותו הקרב ונסיגותיו להינצל, נועדה להעצים את הטרגיות שבמותו ואת המסר שאין ביכולתו של אדם לחמוק מרצון האל.

אם כן, ספרו של שושן מאפשר לקורא להציץ אל נבכי ההיסטוריוגרפיה המוסלמית ונפתוליה ואל מעט מן החומר המחקרי העוסק בנינוחה. המחבר עומד על כמה מן המוטיבים הספרותיים והמניעים האידיאולוגיים הבולטים שבחומר ההיסטורי הקדום שראוי שכל חוקר הניגש לעסוק במקורות אלו יכיר אותם. הדיון מצטיין במקורות ובייחוד משום שהוא בוחן את החומר ההיסטורי מפרספקטיבה רבת-חזיתית ודן בטכניקות ספרותיות ובמוטיבים אידיאולוגיים מתרבויות מגוונות. לדוגמה, החומר

8 שם, 141-142.

9 שם, 146.

10 שם, 154.

11 שם, 156.

מנותח לאור 'טקטיקות ספרותיות' כמו אופני ייצוג (representation),¹² תיאורים מימטים,¹³ שבירת רצף כרונולוגי לטובת חזרה לעבר (analepsis),¹⁴ או לשם הבזק לאחור (flashback),¹⁵ ולאורם של מוטיבים מהתרבות המקראית והקלסית.¹⁶ חשיבותו של הספר רבה במיוחד משום שהוא אינו מיועד רק לחוקרים ולעמיתים, אלא, כפי שמעיד המחבר בראשית חיבורו, 'לקהל קוראים רחב ומגוון ככל האפשר'.¹⁷ ואכן, המחבר בוחר לתעתק את מרבית השמות והמושגים בתעתיק 'ידידותי' לקורא העברית (מוחמד ולא מחמד, חוסין במקום חסין, וכו'), הוא אינו נוהג לציין את מניין השנים ההג'רי אלא את הגרגוריאני בלבד, מפנה בהערותיו לתרגום האנגלי של ספרו של טברי ולא למקור הערבי, וכמובן – לתרגומו העברי של הקוראן. בפנייה זו לקהל הרחב של קוראי העברית, גם למי שאינם מתמצאים בחקר ההיסטוריוגרפיה המוסלמית, יש אפוא מן החלוציות.

עם זאת, יתרון זה של הספר הוא במידת מה גם חסרונו. הספר אינו מציג אלא חלק קטן מתמונת המצב המחקרית ומייצג בעיקר את ההשקפות שאפשר לכנותן 'סקפטיות'. הספר שב ומדגיש שחותם אידיאולוגי עמוק טבוע בהיסטוריוגרפיה המוסלמית הקדומה. ואכן, לית מאן דפליג שההיסטוריוגרפיה המוסלמית, כמו כל כתיבה היסטורית, איננה 'אובייקטיבית' ומניעים אידיאולוגיים מובהקים טמונים בה. אולם עולה השאלה אם ההיסטוריונים הקדומים, כמו טברי ומחברי המונוגרפיות שקדמו לו (האח'בארין), וכמו אבו מח'נף, פעלו על פי פרדיגמת-על קוהרנטית שקידמה את המסרים האלה. כותב שורות אלו מחזיק בדעה שאין להגזים במגמתיות המיוחסת להיסטוריונים הקדומים. די לעמוד על הסתירות הרבות העולות ממגוון המסורות שטברי מציג בקשר לאירוע מסוים (רק כמה מסורות נבחרות מהן נידונות בספר שלפנינו), כדי להגיע למסקנה שבמקרים רבים היסטוריון זה פעל על פי הצהרתו בראשית חיבורו, ולפיה הוא מציג את כל המידע המגוון שהגיע לידינו כמות שהוא. דוגמה לגישתו 'הפלורליסטית' של טברי אפשר למצוא אפילו בחומר הנידון בספר עצמו. אם, מצד אחד, טברי שואף בכתביו לתת לגיטימציה לשושלת העבאסית, כפי שטוענים המחבר¹⁸ וחוקרים נוספים,¹⁹ מדוע בתיאור קרב צפין הוא טוען שעלי

שם, 54.	12
שם, 76-77, 98.	13
שם, 145.	14
שם, 114-115, 122.	15
שם, 122, 159-160.	16
שם, 12.	17
שם, 22-23.	18
שם, 126-127.	19

'מניפולטיבי ואופורטוניסט ולא איש עקרונות'²⁰ הרי בעשותו כן הצדיק, למעשה, את ניצחוננו של מעאויה והעניק לגיטימציה לשלטונם של האומיים דווקא. נראה שהמחבר מודע לקושי שבייחוס 'כוונות זדון' להיסטוריונים המוסלמים, ועל כן הוא מציין מפעם לפעם שבהציגם את המסורות באופן מגמתי, הם עשו זאת 'מדעת או שלא מדעת'.²¹ רושם נוסף העולה מהספר הוא שהמניעים האידיאולוגיים הרבים השקועים במסורות ההיסטוריות מבטלים כל אפשרות להגיע למידע היסטורי אמין הקשור בראשית האסלאם ובתקופה שקדמה לו. אמנם המחבר מעיד על עצמו שהוא מחזיק ב'עמדת ביניים'²² ושיש במקורות המוסלמיים גם חומר עובדתי, אולם אין אפשרות להתחקות עליו. מכל מקום, מחקרים לא מעטים פרי עטם של מלומדים הנמנים על האסכולה שאפשר לכנותה 'פוזיטיביסטית' (ודי להזכיר כאן את מחקריהם של חברי 'האסכולה הירושלמית', כמו מ"י קיסטר, תלמידו מיכאל לקר ועמיקם אלעד), הראו שהמידע ההיסטורי שאפשר להפיק על ראשית האסלאם ואף על תקופת הג'אהליה הוא רב היקף ובעל ערך. בחומר הרבגוני שבספרות ההיסטורית הענפה של ראשית האסלאם יש גם מסורות קדומות ואותנטיות וידיעות רבות המושחות לפי תומן, ומלאכת 'הוצאת המוץ ההיסטורי מתבן הבדיה' היא זו המוטלת על כתפיו של חוקר האסלאם הקדום. זוהי משימה לא פשוטה, אך במקרים רבים אינה בלתי אפשרית.

לסיכום, ספרו של בעז שושן מציג לציבור החוקרים ולקהל הרחב קורא העברית את מורכבותה של ההיסטוריוגרפיה המוסלמית הקדומה וכמה מן המניעים האידיאולוגיים הבולטים שביסודה, גם אם 'בקליפת אגוז', כלשונו. בכך נעשה שירות גדול הן לחוקר הן ל'קורא המשכיל'. מן הראוי שספרות מחקרית נוספת המייצגת דעות שונות מאלה המוצגות בספר זה,²³ תהיה אף היא נגישה לקהל הרחב, כדי שיוכל לקבל תמונה מאוזנת ורחבה יותר של מצב המחקר בתחום זה.

אמיר מזור

- 20 שם, 140.
 21 שם, 128, 151.
 22 שם, 106.
 23 ראו מחקר מייצג בעניין זה: מאיר יעקב קיסטר, מחקרים בהתהוות האסלאם, תרגום: אהרן אמיר, עריכה: מיכאל לקר (ירושלים: מאגנס, 1999).

זַכְרֵיָא תַאמְר, נמר מנייר, עריכה ותרגום: אלון פרגמן (תל אביב: רסלינג, 2012), עמ' 180.

בעקבות ההפיכות שהביאו לנפילתם של כמה מהמשטרים, עבר העולם הערבי בפתחה של המאה העשרים ואחת טלטלה עזה. המשותף להפיכות הללו הוא שמפגינים הזועמים שיצאו לרחובות בתוניסיה, בלוב, בתימן, במצרים ובסוריה קראו תיגר על מדיניות הקיפוח של המשטרים בארצם, על שלילת חופש הביטוי ועל היעדר האפשרות לצאת ממעגל העוני והמצוקה ולשפר ולו במעט את רמת חייהם. עיון בספרות הערבית שנכתבה במחצית האחרונה של המאה העשרים ובראשית המאה העשרים ואחת משקף את מצוקתם של האזרחים ערב מהפכות ה'אביב הערבי'.¹ למרות עינה הפקוחה של הצנזורה, הצליחו סופרים מוכשרים, בעיקר במדינות שבהן חופש הביטוי מוגבל, להביע את ביקורתם ואת מחאתם כלפי המשטר בעזרת תחבולות ספרותיות. אחד הסופרים האלה הוא הסופר הסורי הידוע זַכְרֵיָא תַאמְר, שדומה שקולמוסו שימש לו כלי תחמושת כדי לזעזע את אמות הַסְפִים. לדעתם של חוקרים מתחום ההיסטוריה התרבותית החדשה, ספרות זו יכולה לשמש מקור להבנת תהליכים חברתיים, תרבותיים ופוליטיים בחברה, ומכאן חשיבותה הרבה.

זַכְרֵיָא תַאמְר נולד בדמשק בשנת 1931 למשפחה מן המעמד הבינוני הנמוך. בנעוריו נאלץ להפסיק את לימודיו בבית הספר כדי לסייע בפרנסת המשפחה ועבד בכמה עבודות כפיים. עם זאת, קרא כל ספר שנקרה בדרך, וכך המשיך את לימודיו בעצמו. כמרבית הסופרים בני זמנו, החל תאמר לפרסם את סיפוריו בעיתונות. בשנת 1960 הועסק במשרד התרבות הסורי, ובהמשך היה לסגן יו"ר איחוד הסופרים בסוריה. הוא אף עבד בטלוויזיה הסורית בתפקיד ניהולי וערך כמה כתבי עת בסוריה. גם לאחר שהיגר ללונדון, בשנת 1981, המשיך תאמר לכתוב ולפרסם בכתבי עת ערביים בלונדון (אלתדמון ואלשרק אלאוסט). תאמר זכה בפרסים על פועלו הספרותי, ובהם פרס האמירויות לספרות (ג'אזת סלטאן אלעויס) היוקרתי (בשנת 2001). על פי ההערכה כתב תאמר יותר מחמש מאות סיפורים קצרים וקצרצרים.²

1 בהקשר זה ראוי לציין את הסופר המצרי עֲלֵאָא אל-אַסְנַאנִי (1951-). יצירותיו של אל-אַסְנַאנִי נכתבו בעשור הראשון של המאה העשרים ואחת, והן משקפות, בין היתר, מחאה נגד משטרו של הנשיא המצרי המורח חוסני מובארכ.

2 Julie Scott Meisami and Paul Starkey, *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. 2 (London and New York: Taylor & Francis, 1998), 757; רובֶרְת ב. כְּאֶמְגֶל, אַעְלַאם א-אָדַב אַלְעַרְבִי א-מַעְאָסַר – סִיר נְסִיר נְ'אִתִיָה (בירות: אַלְמַג'לֵד אַלְאַנְל, 1996), 395-394.

נמר מנייר הוא השם שניתן לקובץ מסיפוריו של זַכְרִיָא תַאמֵר. את הסיפורים בחר ותרגם לעברית אלון פרגמן, שחקר בעבודת הדוקטור שלו את סיפוריו הקצרים של תַאמֵר.³ הסיפורים המתורגמים חושפים בפני הקורא העברי את בעיותיה החברתיות, התרבותיות והפוליטיות של סוריה. עיון ביצירותיו של תַאמֵר ובעמדותיו החתרניות כלפי המשטר וכלפי מוסכמות חברתיות מאפשר להבין הבנה מעמיקה יותר את הסיבות להתקוממות נגד המשטרים הערביים בכלל ונגד המשטר הסורי בפרט.

שם הספר לקוח מתוך סיפורו האלגורי המפורסם של תַאמֵר הנמרים ביום העשירי, המתאר את קורותיו של נמר שנלקח מהיער והוכנס לכלוב לשם אילוף. המאלף שולט כעת בקיבתו של הנמר, הוא מספר לתלמידיו שהנמר שנשללה ממנו חירותו יהפוך במהרה משחצן וגאוותן לעדין וציותן: 'שימו לב מה יקרה בין מי ששולט באוכל לבין מי שאינו שולט בו, ולמדו',⁴ ומבטיח ש'תוך ימים הוא יהפוך לנמר מנייר',⁵ כלומר, למראית עין הוא נמר, אך עוצמתו משולה לנייר. הנמר מייצג את האזרח הסורי, שחרב המשטר מרחפת דרך קבע מעל ראשו והוא כפוף לחסדי הממשל. כדי לשרוד ולא לרעוב האזרח נדרש לציית ציות עיוור ולדכא את רצונותיו ואת משאלותיו. סוף הסיפור פתוח לכמה וכמה פרשנויות, אך נראה שעיקרו עוסק בכוחו של האדם ובעוצמה הטמונה בו. ביום העשירי 'הנמר הפך לאזרח, והכלוב לעיר'.⁶ כשם שאי אפשר לאלף את הנמר אילוף מוחלט, אי אפשר לדכא את האזרח הסורי, ולמרות משטר הרדיפה וההפחדה, בבוא העת הוא יפרוץ את מחסום הדיכוי ויממש את חירותו.

תרגום הסיפורים מדויק להפליא ומעיד על שליטה בשתי השפות ובשתי התרבויות גם יחד. גם רוח הסיפורים בקובץ נאמנה למקור הערבי, וכך הסיפורים מצליחים לשקף נאמנה את התרבות הערבית-הסורית הנידונה בהם. התרגום מותאם למשלב השפה ולסגנונה במקור הערבי, ואף אפשר לעמוד בעזרתו על ייחודיותו של תַאמֵר ועל מאפייני כתיבתו החלוציים בתחום הסיפור הקצר – על סגנון כתיבה קולח ובהיר, נטול קישוטי לשון ונעדר מילים מליציות. זאת ועוד, המתרגם הוסיף הארות וביאורים לשמות אישים בתרבות הערבית המוזכרים בסיפורים ולמושגים המיוחדים לתרבות זו. כך נעשה הטקסט מובן וברור גם למי שאינו בקי בהיסטוריה הערבית ובתרבותה – שמות כמו טַאֲרֵק בֶן זַיאַד, טַה חַסִין ותַנְפִיק אל־חַפִים נעשים נהירים לקורא, והוא יכול לרדת לעומקן של משמעויות הסיפורים ביתר קלות.

3 אלון פרגמן, "כתיבתו של זכריא תאמר: שיח אינטלקטואלי, שלטון וחופש ביטוי בסוריה" (חיבור לשם קבלת דוקטורט, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2005).

4 זכריא תאמר, נמר מנייר, עריכה ותרגום: אלון פרגמן (תל אביב: רסלינג, 2012), 29.

5 שם, 31.

6 שם, 33.

מתוך יצירותיו של תאמר, נראה שהמתרגם בחר מבחר המשקף את מגוון הסוגיות הנידונות בכתיבתו של תאמר, הן מבחינת סגנון הסיפורים ואורכם, הן מבחינת תכניהם וזמני פרסומם. מעניין לראות שהביקורת העולה מסיפורים שנכתבו לפני כחמישים שנה יכולה להיות רלוונטית גם לימינו.

הספר נפתח במבוא ובהקדמה היסטורית שהקדים המתרגם. המבוא מספק רקע לחייו של הסופר ולתוכני כתיבתו ודן בביקורת האינטלקטואלית העולה מיצירותיו. המבוא חשוב כשלעצמו ומאפשר הצצה לחיי התרבות של סוריה במאה העשרים. בדרך זו השכיל המתרגם להעשיר את ידיעות הקוראים טרם מפגשם עם הספרות הערבית ועם החברה הסורית. בקובץ שלושה שערים, והם משקפים את מגוון ההיבטים והסוגיות שתאמר עסק בהם, כגון יחסי שליט-נשלט; מעמד האישה בחברה הערבית; האינטלקטואלים ותפקידם בחברה ומסורות חברתיות. ועם זאת, למרות המגוון, לכל הסיפורים שבקובץ מכנה משותף – הרעב: רעב לחירות, רעב ללחם ורעב לאהבה. בכל הסיפורים הדמויות אינן חופשיות, אלא תלויות, בודדות, מנוכרות, מפוחדות וחסרות אונים, וריח המוות מרחף באוויר לנוכח מציאות חיהן. הסיפורים אפופים שורות אווירת ריקנות ודממת מוות; המוות מופיע בצורת עמוד תלייה או בדמות מעצרים ועיניניים, והוא חלק בלתי נפרד ממציאות חיהן של הדמויות במרבית הסיפורים. מצבן הרגשי של הדמויות אינו מתואר, ולמראית עין נראה שהן פועלות בלא רגשות אהבה או שנאה, כאילו היו מרינטות המונעות באמצעות היד השולטת בהן ומפעילה אותן. כך ממחיש תאמר לקורא את הדיכוי ואת מידת אחיזתו של השליט בנשלטים, עד כדי דיכוי הרגשות. מי שמגלים רגש כלשהו, מוצאים את עצמם, בסופו של דבר, בבריחה. דמויות המייצגות את המשטר, כגון שוטר או שומר, הן נלעגות ואוויליות, והתנהגותן חושפת את דרך התנהלותו השליט הכול יכול. כזאת היא דמותו של השומר בסיפור גזר דין מוות, שתפקידו לשמור על גופת אדם תלוי. השומר מנהל דיאלוג עם הגופה ומתלונן על עבודתו הקשה. השעמום והתסכול מובילים אותו להחרים לילד קטן ומפחד את בובתו ולנהל נגדה משפט: 'את מואשמת ב... שכחתי לחשוב על האשמה. טוב. את מואשמת בביצוע פשע שאעדכן אותך לגביו בהמשך'.⁷ השליט נהג בנשלטים ככל העולה על רוחו, ככל רגע נתון אדם יכול למצוא עצמו מובל לגרודם על לא עוול בכפו.

בשער הראשון הביקורת חדה ומופנית בעיקר כלפי השלטון הטוטליטרי הסורי. כפי שצוין לעיל, בתהליך הקריאה נחשף הקורא לאווירה של ניכור, בדידות, חרדה והיעדר חופש גם לאחר המוות. הסיפורים סוריאליסטיים ומשמעותם חריפה וחזקת, הקביעות על פי רוב נחרצות, וגם כשסיומו של הסיפור נותר פתוח לפרשנויות הקוראים,

הכוח המתריס בסיפורים חד וברור. בסיפור הקצרצר המזעור הראשון מתואר אדם שנעצר בשל ממדי גופו הגדולים. הוא מובל לחדר הניתוח, ושם ממזערים את גופו ואת ריאותיו כדי שתשאפנה פחות ממכסת האוויר המותרת. הביקורת העולה מסיפור זה מופנית כלפי השלטון המנהל מדינת משטרה ומטרתה לטלטל את הקורא. למעשה, מתואר כאן שלטון חסר רחמים – אפילו נשימותיהם של אזרחיו נתונות לפיקוחו, והוא מתכנת אותם על פי חוקים שהוא קובע. השלטון וזרועותיו חודרים אל תוככי הנפש והגוף, ולכן מרבית הדמויות נטולות כל רגש. בסיפור בהמתנה לאישה מתואר אדם שנולד בלי ראש, והבהלה שעוררה התופעה נהפכת עד מהרה לקנאה בו. בסיפור חמזה מסופר על אדם שישן מאה שנה וכשהתעורר מצא שהאנשים כולם חסרי ראש – היעדר ראש או עריפתו משמעותם אובדן החיים, כלומר אזרחי סוריה משולים לאנשים משוללי חשיבה או הכרה, הם בבחינת גוף בתוך מערכת המונעת מכוח המערכת עצמה. השער השני עוסק בדמות האישה הערבית ובקולה. התא המשפחתי המתואר בסיפורים הוא תא חולה, שכן הנישואים אינם נישואים מתוך אהבה, אלא נישואי כורח, תועלת או הסתרה (למשל, הומוסקסואל המבקש להינשא לבחורה כדי להסתיר את נטיותיו). למעשה, התא המשפחתי הוא מיקרוקוסמוס של החברה, ואם הגרעין אינו תקין, החברה הערבית כולה אינה בריאה וזקוקה לטיפול. האישה מושווית למנת בשר הנשקלת בשוק: 'עד מהרה נשלחה היפא לשוק, שם העמידו אותה על משקל גדול, שהראה חמישים קילו'.⁸ האונס הוא חלק בלתי נפרד מחייהן של הנשים, בבחינת דיכוי החלש בידי החזק ממנו, אך לעתים נראה שהאישה החלשה קוראת תיגר ומנסה להערים על הגבר ואף להענישו. האישה בסיפורים האלה היא אישה פעילה, ואילו הגבר סביל ומשול למת: 'הודא הקפידה להתעורר משנתה השכם בבוקר, היא עזבה את הבית במהירות, הניחה לבעלה לישון כמת [...]'.⁹ 'פְּרִיא תֹאמֵר אינו בוחל בשימוש במונחים מתחום הדת כדי לזעזע את הקורא. למשל, הסיפור הקצרצר העדות עוסק באישה הנדרשת לפשוט את בגדיה במהלך אונס, אך בוחרת שלא להסיר את גרביה. מעשיה זוכים להערכה מצד הנשים האחרות, והן מחליטות פה אחד שלא להסיר את גרביהן כשהן נאנסות. כך, למרות מצבה הנחות של האישה, קרי של החברה הסורית, היא מודעת למצבה ומנסה לשמור על צלילות הדעת, בתקווה שבבוא היום תוכל להדוף את התוקפנות. שם הסיפור עשוי לרמוז למצוות ה'שהאדה' באסלאם. 'השהאדה' משמעה העדות, והיא העמוד הראשון מחמשת עמודי האסלאם, ובה המוסלמי מעיד על נאמנותו לאללה ולשליחו, הוא הנביא מוחמד. המוסלמי מצווה לאומרה מדי יום ביומו, והיא נאמרת גם באירועים מיוחדים. דומה שתֹאמֵר משתמש במניפולציה נועזת למדי ובוחר מינוח מתחום הדת כדי לקרוא קריאה חברתית לעמוד כנגד כל ניסיון לפגוע בגוף

8 שם, 103.

9 שם, 123.

ובחברה: המוסלמי העכשווי נקרא 'להעיד', שלא להסיר את הגרביים, כלומר לצאת נגד כל ניסיון פגיעה בזכויות האדם, ובראשן – בחופש הביטוי.

בשער השלישי סיפורים העוסקים בביקורת חברתית ותרבותית, ובהם אפשר למצוא, בין היתר, ביקורת הן כלפי האינטלקטואלים על שאינם ממלאים את תפקידם ומגנים על הצדק החברתי, הן כלפי החברה המודרנית על שהיא נמשכת לרדידות ומורעלת בפרסומות, המשמשות אמצעי בידי השלטון לטשטש בו את מציאות חייהם המרה. דוגמה לביקורת כזאת נמצאת בסיפור אבק ואפר. הדובר בסיפור מתהלך בלונדון, ולהפתעתו הוא פוגש את האינטלקטואל המצרי העיוור טֵה חֶסֶין (1889-1973), מי שדגל בהתחדשות תרבותית במצרים, ומנהל עמו דיאלוג. בשיח המתנהל בין השניים מבטא טֵה חֶסֶין את צערו על שכוכבי התרבות בחברה המודרנית הם שחקני קולנוע הנחשבים יפים במראם (למשל, השחקן המצרי חֶסֶין פֶּהֶמִי, נולד ב-1939) להבדיל מהאינטלקטואלים (כמו טֵה חֶסֶין העיוור), ובה בעת הוא מביע את אכזבתו מהאינטלקטואלים שהחלו לשמש פוליטיקאים בחסות השלטון ומעלו בתפקידם לשרת את הציבור. בסופו של הדיאלוג שואל הדובר בסיפור את טֵה חֶסֶין כיצד עיוור כמותו מתהלך ברחובות לונדון בלי מדריך או מלווה. תשובתו של טֵה חֶסֶין מלמדת על המצב החברתי והפוליטי במדינות ערב: 'עיוור שמתגורר בעיר שיש בה ולו מעט חירות – רואה גם רואה!¹⁰

לסיכום, תרגום יצירותיו של זֶפְרִיאֵל תַּאמֶר לעברית פותח צוהר בפני הקורא העברי אל עולם הספרות והתרבות הערבית המודרנית. הספר מספק לקוראים חווית קריאה טובה הודות לעבודת התרגום הרהוטה והקולחת, ומטלטל את הקוראים לנוכח הסיפורים המהפכניים החושפים את תחלואי החברה הערבית. היצירה הספרותית מוסיפה להבנת היבטים היסטוריים וחברתיים ומחדדת אותם. תַּאמֶר סבור שתפקידו של הסופר בחברה הערבית הוא ליצור שיח ולעורר מודעות לנגעי החברה. תרגום היצירות לעברית מקרב את הקורא העברי אל שכנו הערבי ומעורר בקרבו אמפתיה למצוקותיו, ועל כך ראוי המתרגם לכל שבח.

סיגל גורגי



איראג' פזשכזאר, דודי נפוליאון, תרגום: אורלי נוי (תל אביב: חרגול ועם עובד, 2012), עמ' 522.

הפטיש האקזוטי: על התקבלותה של ספרות איראנית בעברית – מקרה 'דודי נפוליאון'

הספר דודי נפוליאון מאת הסופר האיראני הגולה איראג' פזשכזאר פורסם באיראן ב-1970 ותורגם מפרסית לעברית ב-2012, והעניין שהוא מעורר אינו כרוך בהכרח באיכויותיו הספרותיות של הרומן, אלא נטוע גם באופני התקבלותו של הרומן בתרבות הישראלית. לרומן הזה ציפתה קבלת פנים אוהדת עד מאוד: המבקר והמשורר אלמוג בהר בחר בספר לאחד מהספרים הטובים בשנת 2012 במשאל המבקרים של עיתון הארץ, בנימוק ש'דודי נפוליאון הוא הזמנה להתרחבותו של מדף הספרים המודרני של ספרות פרסית בעברית'.¹ גם מתי שמואלוף ציין ברשימתו הנלהבת בישראל היום ש'עלינו לברך על תרגום לעברית של ספר איראני'.² יורם מלצר פתח את דבריו באתר הספרייה הלאומית במילים: 'בעוד תופי המלחמה נשמעים ברמה וחלל האוויר מלא בקולות של עימות בין ישראל ואיראן, התמונה כפי שהיא משתקפת בספרים הרואים אור בישראל [...] מורכבת ומרתקת יותר ממה שמתקף במרחב הציבורי היומיומי'.³ על הספר עצמו כתב מלצר:

הספר נקרא בנשימה אחת, ומותיר את הקורא בתחושה שהוא זכה להיכרות עם יסודות חשובים בתפיסות העולם, במצבים האנושיים ובבעיות המרכיבות את הנפש האיראנית. הקריאה בספר מקרבת אותנו, הקוראים, להבנה מורכבת יותר של העם העתיק החי בארצו האדירה, ההיסטורית, כמטחוי קשת מאיתנו, ובעצם כה רחוק.⁴

אלו הביקורות המרכזיות שנכתבו על תרגומו של הספר, ובכולן נמתח קו דידיקטי, ואילו איכויותיו של הספר, ואפילו מהלכי העלילה שלו, לא זכו להתעמקות. הם לא תוארו

- 1 אלמוג בהר, "הספרים המומלצים של 2012", הארץ, 24 בדצמבר 2012, <http://www.haaretz.co.il/literature/prose/1.1892613>.
- 2 מתי שמואלוף, "הסאטירה מקדימה את כולם", ישראל היום, 15 באוקטובר 2012.
- 3 יורם מלצר, "ישראל איראן: דאגה וגם תקווה לשנה החדשה", אתר הספרייה הלאומית, 13 בספטמבר 2013, <http://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/library/Blogs/Pages/Blog-IsraelIran-13Sep2012.aspx>.
- 4 ש.ש.

בנימת השליחות וההתרגשות שהמבקרים אימצו באשר לעצם התרגום של ספרות איראנית לעברית, אגב הענקת משמעות תרבותית – ואפילו פוליטית – למעשה הזו. נרמה שלא מעט מוטל על כתפיו הצרות של הרומן הזה: לבנות גשרים, להכשיר לבבות ובעיקר להכיר לקוראים את 'הנפש האיראנית' ואף לגרום להם להזדהות עמה. למרבה האירוניה, ההקשרים החוץ-ספרותיים (המגולמים בביטוי 'תופי המלחמה') הפכו את התרגום לעברית של דודי נפוליאון, לזרז של פיוס והבנה בין-תרבותית ואזרחית; שני תפקידים שהוא מבקש לשלול מכול וכול.

כאמור, את דודי נפוליאון כתב הסופר, הסאטיריקן והעיתונאי איראני פזשכזאד. פזשכזאד נולד בטהרן בשנת 1928. לאחר הכשרה אקדמית בתחום המשפט באיראן ובצרפת היה שופט בטהרן, לאחר מכן הצטרף לשירות משרד החוץ האיראני, ועם פרוץ המהפכה האיראנית בשנת 1979 הצטרף לחוגי האופוזיציה הגולה. כמו רבים מעמיתיו, הוא קבע את מושבו בפריז, ושם הוא מתגורר עד היום. ספרו דודי נפוליאון יצא לאור בשנת 1970, והוא ספרו הידוע והמצליח ביותר. מתרגמת הספר, אורלי נוי, מציינת שהוא רב המכר הגדול ביותר באיראן מאז מלחמת העולם השנייה, וגם לאחר שנאסר לפרסום בשנת 1979 בעקבות המהפכה באיראן, הוא המשיך לשגשג במחתרת. בשנת 2005 הותרה לפרסום מהדורה מצונזרת של הספר, אבל עוד באותה שנה, עם בחירתו של אחמדינג'אד לנשיא, חזר הרומן לרשימת הספרים האסורים לקריאה ולהפצה. עם זאת, הצנזורה הרשמית על פרסומו לא מנעה ממנו ומדמויותיו הצבעוניות להיות לחלק מהפולקלור העממי האיראני העכשווי.

הספר הוא מהתלה מעמדית מתמשכת, השואבת השראה מהומור פופולרי עממי, רווי אי-הבנות קומיות, תחבולות מיניות ורגעי סלפסטיק; וכן מספרות רומנטית, שעל פי המסורת, מציגה את בן המעמד הגבוה כדמות נלעגת ונפוחה המבקשת להתעמר בסביבתה מתוקף יוקרתה וכבודה העצמי; מכריה חושפים את אפסותה ומשפילים אותה בתחבולות למיניהן, על רקע סיפור אהבה בין-מעמדי. דודי נפוליאון הוא קומדיה עממית טיפוסית, מהסוג שהיה נפוץ במרחב היס-תיכוני בשנות השבעים של המאה העשרים, ובישראל הוא בא לידי ביטוי בעיקר ב'קומדיות הבורקס'. הערך התרבותי של הספר אינו נובע מאיכותו הספרותית יוצאת הדופן, אלא מהמעמד הקאמפי, ואולי גם הנוסטלגי, שהוא זוכה לו באיראן; מעמד שגם יצירות קולנוע כמו צ'רלי וחצי (1974) ויצירות ספרות כמו תמונות יפואיות (1979) זוכות לו בישראל, וכמותן הוא נראה כיום סכמטי וטרחני מעט.

עלילת הרומן מתרחשת בטהראן בקיץ 1941. המספר, ילד כבן 14, מתאהב בבת-דודתו לילי, אולם לפני אהבתם עומדים כמה מכשולים: אביה של לילי, דאי ג'אן, מנהל ביד רמה את משפחתו המורחבת, ובה גם אחיו ואחותו ומשפחותיהם, הדרים כולם במרחב משותף. דאי ג'אן, קצין זוטר בדימוס בצבא הפרסי, מתאפיין בשיגעון גדלות: הוא מעריץ את נפוליאון ומדמה עצמו לבן-דמותו, מנהיג אריסטוקרט

נישא מעם ומצביא מהולל ועשוי ללא חת, ולפיכך מעסיק את בני המשפחה בסיפורים מדומיינים על הישגיו הצבאיים ועל עוז רוחו. הוא תובע מבני משפחתו הדרת כבוד שאינה במקומה, ובמיוחד מתנשא על גיסו, אביו של המספר, שמוצאו ממעמד נמוך יותר. הגיס מתכנן תחבולות מורכבות כדי להביך את דאי ג'אן, או כדי להשפילו, ונעזר בכל אשר לאל ידו כדי לפגוע בכבודו. במיוחד הוא נעזר בפרנויה האובססיבית של דאי ג'אן – הוא מתעב את האנגלים וחרד שמא מנהיגי צבאם מבקשים להתנקש בחייו.

האהבה בין שני הילדים – צאצאים לשתי המשפחות שראשיהן יריבים זה לזה – היא סיפור מסגרת המאפשר לילד המספר להתחקות על המזימות ההדריות ולנסות לשבש אותן כדי להשכיך שלום בין האבות ולהכשיר את הקרקע לעתידו המשותף עם לילי. הילד המספר מתאר את המתחים המשפחתיים הפורצים בחיי היום-יום. למשל, באחד מנאומיו של דאי ג'אן לפני משפחתו המורחבת, בעודו מספר על עוז רוחו במלחמה נגד האנגלים, נשמע בחדר לפתע קול נפיחה. הקול מגיח מהפינה שבה עמדו אביו של המספר וקמר, קרובת משפחה רפת דעת. דאי ג'אן זועם על הפגיעה בכבודו, ומכיוון שאיש אינו מתוודה על חטאו, הוא חוסם את התעלה המובילה מים למשפחות של אחיו ואחותו עד שיובהר העניין. העניינים מסתבכים, עד ששופט-חוקר יהיר ומגוחך בא לגשר בין הניצים. מאוחר יותר אביו של המספר מותח את דאי ג'אן ומתחזה לפורץ, רק כדי להוכיח שהמצביא המהולל מתחבא ביראה מתחת למיטה, חיורר כסיד, במקום להתעמת בגבורה עם הפורץ.

בינתיים, דוסת עלי, בעלה של הדודה עזיז א-סלטנה, מסתבך בפרשיית אהבים עם אשת הקצב היפהפייה, וכשאשתו מגלה זאת, היא נוטלת סכין ומבקשת למול את בעלה המבוהל. דוסת עלי נמלט על נפשו ונעלם, מה שמעורר מחדש את הדרמה המשפחתית – לכל אחד מבני המשפחה יש מניעים משלו בתוך הסכסוך הקולני. בפרק הבא בסכסוך המשפחתי המסחרר, אביו של המספר משכיר דירה קטנה במתחם המשותף לסוחר הודי כדי לעורר את הפרנויה של דאי ג'אן המשוכנע שהאנגלים רודפים אחריו, ואף רוקם מזימה נכלולית המעצימה את הפרנויה.

מסביב לשני האבות היריבים פועלות דמויות משנה צבעוניות, והבולטות שבהן הן עוזרו הנאמן של דאי ג'אן – נפוליאון, מין סנשו פנצ'ה נכלולי הנאמן לאדונו; ודוד אסדוללה מירזא, גבר רב-קסם, מטורזן ופלרטטן. סיפורי משנה משפחתיים משתלבים במהומה הכללית: בן הדוד האמור להינשא ללילי, אהובתו של המספר, סובל מאי-אונות עקב אובדן מצער של אשך אחד; קמר רפת הדעת נכנסת להיריון באופן מסתורי ועוד ועוד. אי-ההבנות הקומיות גורמות לדמויות להתרוצץ מסביב ברוב רעש ומהומה, להכשיל זו את זו ולזמום זו נגד זו, בקומדיה פיזית ורוויה ברגעי סלפסטיק.

כל הדמויות פועלות כקריקטורות, וסאגת הנקמות והמזימות המשפחתיות – שריחות נפיחה, ריצות במעגלים ועגבנות סמוקת לחיים מניעות אותה – מספקת חווית קריאה במשקל נוצה; היא משעשעת באופן ארכני מעט, כמו קומדיה מטופשת

וחביבה, שערכה התרבותי נטוע בשגרות הלשון שהושאלו ממנה וחדרו ללקסיקון העגה המדוברת (כמו שם הקודר 'ללכת לסן פרנסיסקו', שמשמעותו לקיים יחסי מין, שהיה למטבע לשון בפרסית המדוברת העכשווית), או בסצנות הנשמרות בתודעה הקולקטיבית ומהוות אתר התייחסות תרבותי. גם העוינות הברורה לאריסטוקרטיה הפרסית, לאצולה הצבאית ולמעמד של חכמי הדת (המתוארים בספר כרפי שכל וכמושחתים), נמהלת בקומדיה המעמדית הזאת, שאינה מבחינה בין תצורות שונות של מעמד-יתר ובוזה לכולן באותה מידה.

לפיכך, מעניין יותר לבחון את דודי נפוליאון בהקשרים התרבותיים של תרגומו לעברית, ופחות בהיותו יצירת ספרות המיוחדת בערכיה הפואטיים. העיסוק ברומן יתמקד אפוא בניחוח ההתקבלות הנלהבת שלו בישראל ובהבנת תפקודן של הפנטזיות החוץ-ספרותיות המושלכות עליו במרחב המקומי. אלו מעלות שאלות רבות, ובהן: מהן מערכי הצנזורה העצמית והאידיאולוגית המופעלים בהקשר לקריאת ספרות מזרח-תיכונית שמקורה בארץ אויב? האם אפשר לכתוב כיום ביקורת מסויגת על ספר איראני בלי להיחשד בנקיטת עמדה פוליטית? והאם שתי החלופות היחידות שיצירה כמו דודי נפוליאון מציבה בפני הקורא הישראלי הן התעלמות מכוונת מ'טריטוריית אויב' תרבותית וקבלה חמה ונרגשת ברוח הגישור התרבותי? בעיקר עולה השאלה: מהי מהותה של הסחורה התרבותית שמספק הרומן, וכיצד היא משרתת את הקורא-הצרכן הישראלי?

במילים אחרות, אני מעוניין לבחון כיצד תהליכי התרגום, ההוצאה לאור והקריאה של הרומן בעברית מתאפשרים במסגרת המערכת התרבותית והפוליטית שהם פועלים בה. מכיוון שהקריאה בספרות היא חלק ממכלול של פרקטיקות שיה ופעולות שאפשר לתארן במונחים של יחסי חליפין, בחרתי להשתמש במונחיו של אדורנו (Adorno), שטען שהספירה האסתטית כולה, ובכללה הספרה הספרותית, היא פוליטית. מונחים אלו הם מצע נוח לחשיבה על סוגיית התקבלותו של הרומן שלפנינו במרחב הישראלי.⁵ המונח המרכזי בדיונו של אדורנו, הוא הֶחֶפְצָה (Reification); תהליך המאפשר לכל דבר בעולם להפוך לסחורה ולהיות נתון בתוך מערכת החליפין. כדי שיהיה אפשר לשייך לו ערך חליפין, הדבר מצומצם לכדי תמונה אחת שלו המשכיחה את כל יתר אפשרויות השימוש בו – זו מהותו הבלעדית. הסחורה נתונה, וערך החליפין המיוחס לה נתפס כחלק מהותי ובלתי נפרד ממנה, אמת המידה של הקיום האובייקטיבי שלה. הטקסט הספרותי המודפס הוא תוצר של תהליך הזה: הוא משולב בתוך מערכת חליפין, בתוך שוק המוצרים (בהיותו ספר העומד למכירה), ולעתים בסביבה האקדמית (בהיותו טקסט המאפשר הפקת פרסומים, או מושא מחקר המשמש לצבירת הון אקדמי ומוניטין).

5 ת"ו אדורנו, "התיאוריה האסתטית (הפרק הראשון)", תיאוריה וביקורת 2 (1992): 119-128.

ואולם, מה הופך את הדפים המודפסים ל'יצירת ספרות', קרי למוצר בעל ערך חליפין החורג ממהותו החומרית? התהליך המקביל להחפצה מסמן את תהליך ההשכחה של התנאים החומריים המאפשרים את ייצורה של הסחורה. אדורנו מכנה זאת 'פטישיזציה'. תהליך זה נוצר בעקבות התפיסה שאובייקט חומרי וארצי מפעיל על בני האדם כוח עצום של דבר-מה נשגב. ערכם של דפי הספר חורגים מערך הממשות החומרית המרכיבה אותם (הנייר, הדבק, הדיו) ונסחרים כמהות בלתי חומרית המפעילה ביטויים נעלים של האינטלקט ושל הרגש. אדורנו טוען שפטישיזציה מקבילה למושג האידיאולוגיה; יצירות אמנות, ובהן טקסטים ספרותיים, יכולים להיתפס כאידיאולוגיות כיוון שהן 'מניחות באופן א-פריורי דבר רוחני בתור דבר שהוא בלתי תלוי בתנאי ייצורו החומרי, ומכאן בעל איכות גבוהה יותר'.⁶ כמו אידיאולוגיות, גם ספרים מאבדים את ממשותם החומרית לטובת מכלול בלתי מדיד של ציפיות, עמדות, תשוקות ואמונות המושלכות על תהליך הצריכה הפעיל של המוצר הספרותי.

היחסים שבין ההחפצה לפטישיזציה מאפשרים לאדורנו לתאר באירוניה את ה'אמת' המשויכת ליצירות אמנות או ליצירות ספרות, קרי את אשליית האוטונומיה האסתטית המגולמת בעמדת המשקיף מבחוץ על המערכת הכלכלית או הפוליטית. העמדה הזאת היא אחיזת עיניים: ה'אמת' האמנותית (כפי שהיא באה לידי ביטוי, למשל, בהערכה אסתטית של מוצרי ספרות) נתונה במרחב נתון של יחסים, ולפיכך גם היא חלק ממערך התנאים החומריים, האמצעים הטכנולוגיים והתנאים ההיסטוריים והפוליטיים הייחודיים.

ההתקבלות של דודי נפוליאון בישראל הציבה אותו כמיטונומיה של 'הספרות האיראנית', וזהו הממד הראשון במעלה של ההחפצה שעבר הרומן במרחב הישראלי. רומן זה אינו נקרא לפי אמות מידה המשויכות לספרה הספרותית-הפואטית, אלא מכונה 'ספר איראני' המגלם את 'הנפש האיראנית'. ערכו של הרומן בהיותו סחורה תרבותית נטוע בדינמיקה של תרגומו ושל קריאתו – בעייני המבקרים שכתבו על הספר הוא מייצג פתיחות, סקרנות ודיאלוג ונוכחותו במרחב הישראלי מעוררת דיון מובלע בשיקום היחסים בין שתי התרבויות היריבות כיום, האיראנית והישראלית. לפיכך, ההחפצה של דודי נפוליאון מקנה לו ערך חליפין פוליטי, המתווך דרך המעשה הספרותי אך גם נפרד ממנו: הספר, תפל ככל שיהיה, הוא כלי גישור פוליטי, ומוטלת עליו פנטזיית דיאלוג תרבותי, מעל לראשי המנהיגים הישראלים והאיראנים ומעל למדיניותם הרשמית.

רק בשל הכרתו (השרירותית לחלוטין, ואפילו המתנשאת) של הרומן הזה למייצגה של הספרות האיראנית, ומתוך כך למייצגה של התרבות האיראנית כולה,

נשכחים תנאי ייצורו וערכיו הספרותיים: הרומן הפך לפְּטִישׁ, כלומר לאובייקט המופקע מהמשמעות היום-יומית השגורה שלו והופך לנשא של משמעויות החורגות מממשותו החומרית ומאופני תפיסתו המקובלים, וכך הוא מספק תשוקה, או חרדה, פסיכותרבותית. כאשר דודי נפוליאון נהפך למייצגה של 'הנפש האיראנית', על רקע 'תופי המלחמה' והיריבות הלאומית והדתית בין שתי התרבויות, הוא נעשה לגילום של פנטזיה תרבותית. ולפנטזיה הזאת, כמו לכל פנטזיה, יש תפקיד הכרוך בשחרורם של מאוויים נסתרים אל חלל העולם ואל חלל המילים: מאוויים המאפשרים לסיפורים לחצות גבולות ולשמש 'נשגב' אידיאולוגי הנמצא מעבר לפוליטיקה הוולגריה של היום-יום, ומטילים על תהליך הצריכה (כלומר על הקריאה ועל הביקורת) מעמד של הגשמת עמדה פוליטית.

ואולם, מהי המשמעות הפוליטית של ההתקבלות הנלהבת של דודי נפוליאון? יורם מלצר כתב: 'הקריאה בספר מקרבת אותנו, הקוראים, להבנה מורכבת יותר של העם העתיק החי בארצו האדירה, ההיסטורית, כמטחוויו קשת מאיתנו, ובעצם כה רחוק'.⁷ הרומן עצמו אינו מספק הבנה כזאת כלל – אלא אם כן היא מצומצמת להבנה שבני העם האיראני עוסקים בשאלות גנריות ואוניברסאליות של חתירה אחר כבוד, דינמיקות משפחתיות סוערות, מיניות תוססת ויריבות מעמדית. עצם מעמד הקריאה בספר בשפה העברית מאפשר את פנטזיית ההבנה הבינ-תרבותית הזאת. הספר עצמו עובר טרנספורמציה אידיאולוגית ומסחרית – מרומן קומי פופולרי לייצוג ערמומי יותר; לא של 'העם העתיק שחי בארצו', אלא של אופני המבט המקומי ורווי הפאתוס על 'העם' הזה. במילים אחרות, יותר משדודי נפוליאון מעיד על העם האיראני העתיק, הוא מעיד על אופני תפיסתו העכשוויים בידי הלאום הישראלי הצעיר ועל יעדיהן של התפיסות הבדיוניות האלה.

ההתפעמות האוטומטית מהופעתה של ספרות איראנית בעברית מעיבה על הכוונות הטובות שמנסחים המבקרים – הם מקבלים על עצמם את תפקיד שומרי הסף של המרחב הספרותי בישראל, אך מתפקדים גם כמארחים פוליטיים נדיבים. התפקיד הזה מתאפשר משום שהספר – או ליתר דיוק, אפשרות הגישור בין התרבות הישראלית לתרבות האיראנית המגולמת בקריאתו – נתפסים כמושגים אקזוטיים מובהקים.

'אקזוטיקה' היא מושג יום-יומי: אנחנו מתכננים לנסוע לטיול באתרים אקזוטיים, טועמים אוכל אקזוטי, מריחים בשמים בעלי ניחוח אקזוטי ורואים ברחוב בני אדם בעלי יופי אקזוטי. ה'אקזוטי' הוא מושג בעל קונוטציות חיוביות: הוא מאפשר לנו לתבל את חייו ואת חושינו בתזכורות למקומות מרוחקים ושל חיים אחרים. ואולם, למרות

השימוש הנרחב במושג ונוכחותו בחיי היום-יום שלנו, האקזוטי אינו מושג מובן מאליו: אקזוטיות אינה תכונה בלתי נפרדת הנמצאת בתוך אובייקטים, אנשים או מקומות – תבלינים נפוצים מהמטבח האסיאתי, למשל, הופכים אקזוטיים רק כשהם מוגשים במסעדה מערבית, ובדים בדוגמאות אפריקניות הופכים אקזוטיים רק כאשר דוגמנית אירופית לובשת את הבגדים שתופרים מהם ומציגה אותם על מסלול התצוגה בפריז, ואלו רק דוגמאות ספורות. האקזוטיקה היא מנגנון של שיוך יחסי של ערך אסתטי; מה שנחשב יום-יומי ושגרתית בתרבות אחת, ייחשב אקזוטי רק אם יופגן במרחב תרבותי זר. במילים אחרות, אקזוטיקה מתארת מצב מקומי של תפיסה אסתטית, ובמסגרתה אובייקטים נתפסים כחורגים מההקשר התרבותי שהם מופיעים בו.

אולם הגדרה זו אינה מספקת. מדוע הרעלות של הנשים המוסלמיות בצרפת, למשל, אינן נחשבות אקזוטיות, אלא מעוררת דיונים חריפים בשאלת אפשרות הצגתן בפומבי? מדוע חזותם של מהגרי עבודה אינה נחשבת אקזוטית בישראל, אלא מעוררת חשש דווקא? השאלות הללו מחייבות להוסיף נדבך להגדרת האקזוטי – כדי להיחשב אקזוטית, החריגה מההקשר התרבותי צריכה להיות מופגנת באופן המנטרל את האיום הנלווה למפגש עם אחרות. השיח האקזוטי, כמו הכלכלה האקזוטית, קשורים במיסטיפיקציה יותר משהם קשורים באחריות כלפי שוני תרבותי.

הספרות היא מכשיר של פוליטיקה אקזוטית, בעיקר כשהיא חושפת בפני הקורא תרבויות מרוחקות הנחשבות זרות ומאיימות. דודי נפוליאון הוא סחורה אקזוטית, משום שמהלכיו העלילתיים מעוררים צחוק ותחושה ש'כך זה גם אצלנו', ו'בעצם אנחנו לא שונים כל כך'. מכך נובעת גם תחושת הקרבה התרבותית המדומיינת (כפי שיוזם מלצר כותב: 'כמטווחי קשת מאיתנו')⁸, שיש לה אפיקי ביקורת פוליטיים בדמות סדר-יום של 'קבלת האחר' וגיבור על הפערים ועל הסטראוטיפים המבחינים בין הקהילה הישראלית לבין הקהילה האיראנית (אך רק כפי שהקהילה הישראלית מדמיינת אותה). ביטוי לגישה המגשרת נתן אדוארד סעיד בהרצאה, והוא מצוטט על ידי אעג'אז אחמד 'להתנסות עם ג'נה בפלסטין ובאלג'יריה, עם ג'מייקה קינקייד בעולם הלבן ועם רושדי בהודו'.⁹ ואולם, בדבריו של סעיד, כמו בטקסטים העיתונאיים שנכתבו על הרומן של פזשכזאד ונענים לגישה זו מבלי דעת, כלולות הנחות פוליטיות המפעילות את הפטישיזם האקזוטי ומציירות מחדש את הטקסט הספרותי כנשא של עמדה פוליטית.

הנחת היסוד הראשונה של הפטישיזם האקזוטי היא יצירת מיסטיפיקציה של חוויות היסטוריות באמצעות הפקעת האובייקט האקזוטי מסביבתו התרבותית

8 מלצר, "ישראל איראן".

9 Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London: Verso, 1992), 217 (התרגום שלי, ע.ה.).

וההיסטורית האורגנית.¹⁰ קריאת ספר העוסק בדמויות איראניות ומעקב אחר קורותיהן מאפשרים לקורא הישראלי לסגל תפיסה לא מדויקת של התנאים ההיסטוריים שעל הרקע שלהם מתרחשת העלילה (לדוגמה, חוסר העניין במלחמת העולם השנייה, העומדת ברקע הסתמי של האירועים ברומן; או המשטמה הגלויה לאנגליה, המפעילה את מהלכיה של הדמות הראשית). וכך, ההיכרות עם התנאים ההיסטוריים הממשיים מוחלפת באשליה של היכרות תרבותית.

ההנחה השנייה היא שהפטישיזם האקזוטי מאפשר נגישות מדומיינת לאחרות תרבותית באמצעות צריכה. הוא מייצר קרבה מלאכותית ומדומיינת לסביבה תרבותית זרה ובלתי מוכרת, משום שהוא הופך את האובייקט האקזוטי (במקרה זה, ספר המופיע בעברית) לזמין ולנגיש מסחרית. דרך צריכתו של הספר, ובאמצעותה בלבד, הלקוח-הקורא מאמין שהוא מתקרב לסביבה תרבותית זרה לו, או לומד להכיר אותה, את מניעיה ואת הכוחות המפעילים אותה; אולם זו, כמובן, היכרות מדומיינת בלבד.¹¹ ההנחה השלישית היא שפטישיזם אקזוטי הופך אנשים ומקומות לאובייקטים אסתטיים סחירים. ההיכרות המדומיינת של האחרות התרבותית יוצרת בהכרח דילול של התרבות האיראנית, היא מותירה רק את מסמניה האקזוטיים (כמו עלילת המזימות הנפתלת של דודי נפוליאון) ומחמיצה את מורכבותה התרבותית, האסתטית וההיסטורית.¹²

לפיכך, הקריאה האקזוטית היא נקודת מפגש בין-תרבותית המבוססת על צביעות מסוימת, גם אם כוונותיה טובות. קריאה כזאת מבוססת על אמונתו של הקורא שצריכת סיפורים מתורגמים (שפעמים רבות הם קלישאות מובנות מראש של התרבות האחרת) יוצרת תחושת רב-תרבותיות מתגמלת. ואולם, צריכת אוכל סיני, בדי ג'וּבְּלֵן אפריקניים או ספרות לטינו-אמריקנית אינה מפגש בין תרבותי של ממש, וכך גם הקריאה בספרות אקזוטית. אדרבה, הקריאה בספרות אקזוטית מונעת את המפגש הזה ומצמצמת את אפשרות המגע עם תרבות אחרת, מכיוון שהיא מוחקת את התנאים ההיסטוריים והחברתיים שעיצבו אותה ואת משמעותה. מפגש צרכני כזה יוצר תחושה כוזבת של קרבה והיכרות, ולמעשה הוא משכפל דימויים סטראוטיפיים וצפויים מראש. מפגש כזה מסתפק בהשתבחות עצמית ובמראית עין של נכונות להבנה בין-תרבותית, או בעמדה של 'עלינו לברך על תרגום לעברית של ספר איראני',¹³ כפי שכתב מתי

Graham Huggan, *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins* (London: Routledge, 2001), 1-33.

ש.ם 11

ש.ם 12

שמואלוף, "הסאטירה". 13

רשימות ביקורת

שמואלוף בגוף ראשון־רבים, גם אם לא ברור מה משמעותו של תרגום זה ועל אלו היבטים בתודעה הישראלית המשותפת הוא בא לחפות.

אין לי ספק שמודעות לביקורת אקזוטית יכולה להעיב על אפשרויות של ייצוג ושל מגע בין־תרבותי כלשהו. ועם זאת, הקשר בין צרכנות ספרותית, לפוליטיקה ולאסתטיקה הופך את האקזוטי למושג מטריד למדיי, ועמו גם את ההתקבלות המוכנית והצפויה מראש של דודי נפוליאון במרחב הישראלי. האקזוטי מטריד משום שהוא עדיין אינו יכול להשתחרר מייצוג מסולף של פערים תרבותיים ולהשיג רווח של תקינות פוליטית; האקזוטי מטריד משום שכול כולו – על כל היבטיו התאורטיים והפופולריים – מבוסס על זהות קליטה וסחירה של אובייקטים אקזוטיים הנחשבים למיטונומיה של 'אחרות', ומתוך כך הוא מכוון ליצור שוויון ערך, שותפות וסובלנות תרבותית עטופים בנייר מרשרש ושווה לכל כיס, שאינם מחייבים דבר ומפיקים גילויי התפעלות המערבים שליחות פוליטית דידקטית והתנשאות אסתטית.

ואולם, ייתכן שלנוכח הנתק החריף בין איראן לבין ישראל, המיסטיפיקציה של ההבדלים התרבותיים שיוצרת ספרותו של 'האחר' והתקבלותה של ספרות זו, היא תנאי מקדים והכרחי; או בפשטות – כל מה שאפשר לעשות כעת. ייתכן שזו רק ההכנה – אפילו לא התחנה הראשונה – במסע ארוך, תובעני ומסובך הרבה יותר שנדרש מהתרבות הישראלית לעבור לקראת הבנה משמעותית יותר של 'האחר' האיראני.

עמרי הרצוג



Mohammed A. Bamyeh, *Intellectuals and Civil Society in the Middle East: Liberalism Modernity and Political Discourse*, London: I.B. Tauris, 2012, 214 pages.

אינטלקטואלים וחברה אזרחית במזרח התיכון: ליברליזם, מודרניות והשיח הפוליטי

המהפכות המצליחות בהיסטוריה הן המהפכות המשנות את האנשים ולא את מנגנוני השלטון גרידא. אפשר לכנות מהפכות 'נאורות' אם הן אינן מכלול את השלטון, כפי שהן אינן מכלול את המנטליות או את התרבות השלטונית שפשו בחברה. אפשר לומר שבשלב זה אי אפשר לדאות בכירור את התוצאות התרבותיות של המהפכות הערביות, ואנו מתמקדים בדינמיקה הפוליטית, המתבטאת בעיקר במפלגות ודרכי המחשבה השונות המיוצגות בסוגיית החוקה. עם זאת, כיום אי אפשר לבחון בכירור את הישגי המהפכה בכל הקשור לחינוך החברה ולערכיה, ותידרש לכך פרספקטיבה של כמה שנים, מכיוון שהתרבות המהפכנית נמצאת בתהליך שינוי מתמיד המותאם לשינויים במדיניות ובמנגנוני השליטה הפוליטיים. השינוי התרבותי הוא סופו של המסע, והוא מייצג שינוי מנטלי ושינוי תפיסת עולם, ולא רק שינוי בכל הקשור לסוג המשטר במדינה או לשיטות ניהול החברה.¹

הספר בעריכתו של מוחמד באמייה (Bamyeh) לא נוצר בהקשר למהפכת 25 בינואר 2011 במצרים, אלא כשנתיים וחצי קודם לכן, אך לדידו ביטאה המהפכה ביטוי מוחשי של הרעיונות והתיאוריות שנידונו בספר בהרחבה. האביב הערבי, בלשונו של באמייה, התאפיין בחוסר מבנה, בחוסר הנהגה ובהיעדר היררכיה ארגונית סדורה, אך עובדה זו רק העצימה את תפקידם של הרעיונות, והם היו מצפן אינטלקטואלי יומי למהפכה שפעלה בלי תפיסת הפעלה מוגדרת או מכוונת מלמעלה. הסביבה המהפכנית העצימה את הפעילות האינטלקטואלית היות שהמהפכנים הגדירו את משנתם וחידדו אותה באמצעות דיאלוג ושיח מתמיד בכינוסים ובמפגשים ציבוריים. 'כיכר תחריר' לא הייתה

1 מוחמד באמייה, "פלספת אל-לאסלטויה ות'קאפת אל-ת'ורה" (פילוסופיית האנרכיזם ותרבות המהפכה) ג'דאליה, 25 בנובמבר, 2011. ג'דאליה הוא כתב עת מקוון של המוסד למחקרים ערביים (Arab Studies Institute) המספק פלטפורמה ייחודית לניתוח תהליכים ואירועים מכוננים בעולם הערבי מנקודת מבט ביקורתית |התרגום שלי, מ"א.

רק מרכז סימבולי של המהפכה, אלא שטח פיזי שחולק למעגלי דיונים שבהם התווכחו המהפכנים על מונחי יסוד כמו אזרחות, משטר, חברה אזרחית, לגיטימיות פוליטית באמצעות חוקה או הסכמה אזרחית, ליברליזם, מודעות פוליטית ועוד. במידה מסוימת ייצגה המהפכה דיון עמוק במשמעויות וברעיונות שלא הובהרו בעבר. חבריה הצעירים של תנועת האחים המוסלמים, למשל, גילו במהרה שהסיסמה 'האסלאם הוא הפתרון' חסרה עומק ותוכן אינטלקטואלי ושהיא לא גירתה את סקרנותם של המהפכנים הצעירים, ולכן גם המחשבה הפוליטית האסלאמית נאלצה להתפתח במהלך המהפכה ולייצר מסה רעיונית שתיתן מענה רעיוני לסביבה המשתנה במהירות.²

ספרו של באמייה הוא פרי סדנת עבודה שנערכה במארס 2008 בפינצה תחת הכותרת: 'תפקידם החברתי של האינטלקטואלים במזרח התיכון'. מוחמד באמייה, עורך הספר, הוא פרופסור לסוציולוגיה באוניברסיטת פיטסבורג והעורך הראשי של כתב העת (International Sociology Review of Books (ISRB). בין תחומי ההתמחות של באמייה נמנים חקר תנועות חברתיות ומהפכות, מחקר השוואתי של ההיסטוריה של הרעיונות, חקר החברה האזרחית, המחשבה האסלאמית המודרנית וסוציולוגיה. הספר מאגד תשעה מאמרים, המחולקים לשלושה חלקים: אינטלקטואלים כאוונגרד מודרני, אינטלקטואלים כמגני המורשת ואינטלקטואלים כמהגרים. מטרות הספר היא לענות על השאלות האלה: מהם המאפיינים של אינטלקטואלים במזרח התיכון? כיצד משפיעים אינטלקטואלים על חיי הציבור ועל השיח הציבורי? איך מתפתחת עבודתם של האינטלקטואלים בחברה שיש בה חופש ביטוי, ולהבדיל, בחברה שיש בה צנזורה? מהם קהלי היעד של האינטלקטואלים ומהו משקלם בחברה? האם אפשר למדוד את השפעתם בחברה, ואם כן, כיצד? מה הקשר בין אינטלקטואלים, פוליטיקה של הרחוב וחברה אזרחית? מה הקשר בין אינטלקטואלים לתנועות חברתיות ומה מקומם בתנועות אלו? אמנם אפשר למצוא לא מעט מחקרים אודות אינטלקטואלים במזרח התיכון, אולם יש מעט מאוד מחקרים שיטתיים הדנים בתפקידם החברתי של האינטלקטואלים בהיותם קטגוריה מסוימת ומובחנת. ספרו של באמייה עוסק במקומו של האינטלקטואל הציבורי בחברה המודרנית, בתפקידו בה וביכולתו להפוך מערכות אינטלקטואליות מורכבות לפופולריות למען הציבור ולא למען קהל אקדמי מצומצם. מנקודת המבט הזאת, תפקידו של האינטלקטואל הציבורי הוא לנסח רעיונות מורכבים בשפה שקלהים רחבים יוכלו להכילם כדי ליישם למעשה. הצד השני של המטבע טמון ביכולתו של האינטלקטואל הציבורי לבטא את הרגש החברתי, את מחשבותיו ואת רצונותיו במסגרת אינטלקטואלית שיטתית אך נגישה. אינטלקטואלים ציבוריים

Mohammed A. Bamyeh, "Introduction: The Social Dynamism of the Organic Intellectual", *Intellectuals and Civil Society in the Middle East*, ed. Mohammed A. Bamyeh (New York: I.B. Tauris, 2012), 2.

עושים שימוש ב'פוליטיקה של הרחוב' כחומר גלם, מעצבים אותו ומנסחים אותו מחדש, ועל בסיסו מייצרים מסה רעיונית מובנית המוצגת מחדש בזירה הציבורית. מסה זו מייצרת ערך חדש, ייחודי ונדרש, התורם להתפתחות החברה האזרחית ולהתפתחותן של תנועות חברתיות, ומסייע בהגדרת איכותה של ההנהגה החברתית אל מול אמות מידה מדידות.³

באמייה עושה שימוש במושג שטבע אנטוניו גרמשי (Gramsci)⁴ – 'האינטלקטואל האורגני' – ומסביר בעזרתו את תפקידם של האינטלקטואלים בהיותם קבוצה מובחנת בחברה המודרנית. גרמשי גרס שהאינטלקטואלים המודרניים פעילים בחברה ונמצאים במאבק מתמיד לשנות תודעה, להנחיל תפיסות ולהרחיב שווקים שאפשר להפיץ בהם מסה רעיונית. תפקידו של האינטלקטואל מסוג זה כפול: תפקידו הראשון הוא לסייע למדינת הלאום המודרנית לנסח תרבות לאומית, לגבש אותה ולהנחילה, וכן לסייע לה ביצירת קונצנזוס אידיאולוגי סביב מוסדות השלטון המרכזיים. בלי תיווכם הפעיל של סוכני תרבות מורשים, של אינטלקטואלים ממסדיים אורגניים, הייתה המדינה מתקשה בהנחלת תהליכי מודרניזציה ציבוריים ופוליטיים. תפקידו השני של האינטלקטואל האורגני כרוך לא רק בארגון הידע ובמתן שירותים נדרשים, אלא גם בהגנה על האידיאולוגיות השליטות ובמתן לגיטימציה מוסרית ורעיונית לפעילותם הממסדית.⁵

בקצה האחר אפשר למצוא את הגדרתו של ז'ולין בנדה (Benda), ולפיה אינטלקטואלים הם קבוצה זעירה של מלכים פילוסופים שחוננו במוסר ובקוד אתי המהווה את מצפונה של האנושות. לפי גישה זו, אינטלקטואלים אמיתיים הם כמורת-מלומדים (Clerisy) הדוגלים בערכים אוניברסליים של צדק, אמת, שוויון וחירות המחשבה והמעשה, ערכים המבחינים אותם מבני האנוש הרגילים ומנתקים אותם מהמהויות החומריות והמעשיות. 'אינטלקטואל אמיתי' יהיה נכון להסתכן בשרפה על המוקד, בנידוי ובצליבה, רק כדי לשמור על יושרו המקצועי.⁶ אדוארד סעיד (Said) טען

3 שם, 3-4.

4 אנטוניו גרמשי (1891-1937): פילוסוף פוליטי איטלקי, מרקסיסט, אקטיביסט ועיתונאי. גרמשי נכלא בידי מוסוליני בשנים 1926-1937, ובתקופת מאסרו כתב את מחברות הכלא שפורסמו מאוחר יותר. גרמשי היה פילולוג בהכשרתו, אך בעת ובעונה אחת היה ממארגניה של תנועת הפועלים האיטלקית ואחד ממנתחי החברה הבהירים והחדים של תקופתו, והוא לא חשש להשתמש במדיה התקשורתית להפצת רעיונותיו. ראו: אנטוניו גרמשי, על ההגמוניה: מבחר מתוך 'מחברות הכלא', תרגום: אלון אלטרס (תל אביב: רסלינג, 2004).

5 אדוארד סעיד, ייצוגים של האינטלקטואל, תרגום: טל חבר-חיבובסקי (תל אביב: רסלינג, 2010), 25-26.

6 Julien Benda, *The Treason of the Intellectuals*, trans.: Richard Aldington (New York: Norton, 1969), 43.

שהאינטלקטואל הוא אינדיבידואל שהוענקה לו היכולת לייצג, לגלם ולבטא מסר, השקפה, גישה, פילוסופיה או דעה בפני קהל ובעבורו. תפקידו של האינטלקטואל הוא להתעמת עם שמרנות ועם דוגמה (ולא ליצור דוגמות חדשות), להיות מי שאינו מסתפח בקלות לגורמי הכוח בחברה (הממסד הפוליטי, המוסדות הכלכליים או הממסד הדתי), ושהיגיון הקיום שלו הוא לייצג את כל האירועים, הנושאים והאנשים שנשכחו או הושכחו. הבסיס הרעיוני שהאינטלקטואל פוסע עליו הוא העקרונות האוניברסליים וההומניסטיים המגדירים אמות מידה הולמות של התנהגות ומוסר מצד כוחות ארציים, לאומיים או דתיים. שליחותו של האינטלקטואל, לפי סעיד, מתבטאת באמנות הייצוג, בין בדיבור בין בכתיבה, בהוראה ואף בהופעה בטלוויזיה. מהותה של שליחות זאת טמונה במחויבותו של האינטלקטואל לרעיונותיו, ביכולתו להסתכן כדי לבטא אותם, באומץ לבו ובפגיעותו. האינטלקטואלים, טען סעיד, ואתגר בכך את פרשנותו של גרמשי, אינם פונקציונרים אנונימיים או בירוקרטיים זהירים, נהפוך הוא.⁷

באמייה הגדיר ארבעה מאפיינים עיקריים המאפיינים את האינטלקטואל האורגני בהקשר המודרני. מאפיינים אלו חותרים, למעשה, תחת ההגדרה הקלאסית של גרמשי ומגשרים במידת-מה על הפער בין התפיסות המנוגדות שהוצגו לעיל:

ראשית, העובדה שהאינטלקטואל האורגני הוא תוצר של קבוצה חברתית מובחנת אינה פוסלת את האפשרות שהאינטלקטואל גם מעצב את סמליה ואת רעיונותיה של קבוצה זו, ואף את האפשרות שבין הקבוצה לאינטלקטואל יש/יכולים להיות יחסים דיאלקטיים. לאינטלקטואל יכול להיות תפקיד מוגדר בחברה, ולא רק בייצוג ההומוגניות והלכידות שלה, אלא גם בהגנה על ערכים אלו בתקופה של שינוי. מאמרה של ליטל לוי על הקריירה האינטלקטואלית של מוראד פראג' (Farag), המובא בספר, עוסק בתפקידו של האינטלקטואל בתקופה של שינוי. פראג' מתואר כאינטלקטואל אורגני שתפקידו היה לא רק להגן על מורשתה של הקהילה היהודית הקראית במצרים בפתח המאה העשרים, על תרבותה ועל ערכיה, אלא גם להגדיר מחדש את הקהילה לנוכח ההקשר המשתנה. לוי טוענת במאמרה שפראג' לא רק אושש ביצירתו האינטלקטואלית עקרונות תאולוגיים והסביר אותם לקהל הרחב, אלא גם התאים את המסורת הדתית והקראית למודרניות, ובכלל זה ניסח עקרונות וערכים דתיים בלשון מודרנית. הוא בחר בקפידה את העקרונות והערכים והגדיר מחדש את מסגרת הזהות של הקבוצה הקראית כדי שתהלום את מסגרת הזהות הלאומית, המודרנית והמצרית. ההקשר השתנה מיסודו, ועידן התחייה (אל-נהדה) חייב את פראג' לפעול במסגרת שיח אינטלקטואלי אחר, היה עליו לא רק להוביל תהליך של שינוי ושל התאמת הקהילה

7 אדוארד סעיד, ייצוגים של האינטלקטואל, 33-35.

למסגרת התרבותית והלאומית המשתנה, אלא גם לפעול כלפי פנים במסגרת הקהילה, לשכנע את חבריה לקבל תהליך זה ולהשלים עמו.⁸ שנית, פעילותו של האינטלקטואל האורגני מתורגמת לדרישות המורכבות של חיי היום-יום. גרמשי טען שאף שרק מעטים הם אינטלקטואלים במקצועם, כל אדם משחק במידה מסוימת את תפקיד האינטלקטואל. עם זאת, בחברות תוססות מבחינה פוליטית, חברות שבהן פעילות אינטלקטואלית אורגנית היא פעילות יום-יומית וספונטנית ולא פעילות על בסיס פלטפורמה מקצועית ומוכנית, יש להתרחשות הזאת ערך תרבותי ייחודי. תפקידם של האינטלקטואלים במסגרת זו הוא להאיר את הפעילות הזאת, לנתח אותה ולפרטיה ולמקם אותה במסגרת רעיונית שיטתית רחבה יותר.⁹ שלישית, מבחינת הדינמיקה שבין האינטלקטואל האורגני לתרבות העילית – פייר בורדייה (Bourdieu) ואדוארד סעיד מתחו ביקורת על תרבות העילית ועל דרכם של חבריה לנסח תפיסות ורעיונות ולהנחילן באמצעות מערכת החינוך, התקשורת, הספרות ועוד, במטרה לבסס את הסדר החברתי הקיים, לשמר את האינטרסים של האליטה השלטונית ולהנציח סטראוטיפים עממיים בשפה גבוהה. בורדייה טען, למשל, שתפקידה של מערכת החינוך הוא להנציח את החלוקה המעמדית ולתת לה לגיטימציה אינטלקטואלית. סעיד טען שתרבות העילית אינה עושה יותר מלבסס תפיסות של 'אחרות' השוררות בתרבות העממית, אך היא עושה זאת בדרך וולגרית פחות ומתוחכמת יותר. בורדייה וסעיד ראו באינטלקטואל אדם שתכליתו לשקף את ההבניה המלאכותית של המציאות, את הפערים המעמדיים ואת הזיוף והפשטנות הרעיונית שבבסיס הסדר החברתי ולבקר אותם ממרחק, באמצעות הגות מקורית וחתרנית.¹⁰ בתקופה של שינוי ומשבר חברתי ופוליטי, כאשר העתיד לוט בערפל, אחריותו של האינטלקטואל לנסח תפיסה רעיונית מקורית אלטרנטיבית למסגרת

8 Lital Levi, "Edification Between Sect and Nation: Murad Farag and al-Tahdhib", 1901-1903, in *Intellectuals and Civil Society in the Middle East*, 57-58.

9 Bamyeh, "Social Dynamism of the Organic Intellectual", 11.

10 פייר בורדייה (1930-2002) היה אינטלקטואל וסוציולוג צרפתי משפיע. בורדייה פיתח את המושג 'הביטוס' ובעזרתו ניתח את הזיקה בין מבנים חברתיים (סטרוקטורות) לפעולתו של הפרט. בורדייה הניח שהפעולה האנושית אינה מקרית לעולם, אלא היא תוצר של הבנייה חברתית וחלק ממודל פעולה תרבותי שלם. ההביטוס מייצג את החוקיות הלא-מודעת המגדירה לפרט את התנהגותו, מערכת התיווך התרבותית המוטבעת בו מרגע לידתו ובמהלך חייו, עד שהיא הופכת לבסיס הכרת המציאות שלו ומחוללת את כל פעולותיו. בורדייה הגדיר את המונח 'שדה', ולתפיסתו הוא מייצג זירה של כוח, זירה שפועלים בה שולטים ונשלטים ושוררים בה יחסים מתמשכים של חוסר שוויון. 'השדה' הוא גם המקור שבו נקבע אם יחסי הכוחות האלה יישמרו או ישתנו. להרחבה ראו: פייר בורדייה, שאלות בסוציולוגיה, תרגום: אבנר להב וניצה בן ארי (תל אביב: רסלינג, 2005), 113-114.

הרעיונית הקיימת והמוכרת ברורה יותר, ובמידה מסוימת קלה יותר. אליזבת ויליאמס (Williams) מדגימה זאת במאמרה המובא בספר על אודות פועלה של נאזק אל-עאבד (al-'Abid). אל-עאבד הציגה תפיסות חדשות ומהפכניות באשר לתפקידן של נשים בפרט ושל נשיות בכלל בחלון ההזדמנויות הקצר שנפתח בסוריה לאחר סיום התקופה העוסמאנית ולפני הקולוניאליזם הצרפתי. בהקשר זה השתנתה המציאות כל כך עד שבמידה מסוימת הייתה רה"קונסטרוקציה רעיונית של המסגרת המדינית והחברתית מחויבת המציאות, היות שהקביעות הרעיוניות שהגדירו את המוסכמות החברתיות ואת התרבות העוסמאנית-סורית לאורך שנים רבות התערערו במידה ניכרת. ויליאמס טוענת שלאינטלקטואל בהקשר זה יש תפקיד מהותי בעיצוב הרעיוני של המציאות המשתנה – תפקידו הוא לפתח שפה חדשה ומערכת מוסכמת של סמלים וערכים שיאפשרו לחברה להתמודד עם המשבר שבבסיסו של כל שינוי, ואף להכיל אותו. האינטלקטואל בהקשר זה אינו מבקר את המציאות ממגדל השן, אלא משתתף השתתפות פעילה בעיצוב ערכיה וסמליה של החברה בתקופת משבר.¹¹

בהיבט התרבותי היה לאינטלקטואלים תפקיד חשוב בקידום תרבות דפוס מודרנית שבה הייתה ללשון הערבית בכורה על פני השפה התורכית-עוסמאנית. הספר, העיתון, היומון וכתב העת, בתי הקפה והתה בהיותם מקום לקריאת העיתון בפומבי, ההרחבה המהפכנית של המדיה המודפסת, תיעוש התרבות והאמנות ומסחרן ב'עידן השעתוק המכאני', יצירת התרבות ההמונית ותקשורת ההמונים, היכולת לשווק את היצירה התרבותית כסחורה למיליוני קוראים וצרכנים וצמיחת החברה העירונית המודרנית בהיותה הצרכנית הראשית של מוצרי תרבות הדפוס החדשה – כל אלו הפכו את האינטלקטואל ליצרן תרבות ולצרכן תרבות משמעותי. מלבד זאת, התהוותו של שיח ציבורי פתוח, שהתנהל במסגרת דעת קהל ועודד דיונים ציבוריים פומביים במרחב הציבורי-אזרחי דרך העיתונות החופשית ואחר כך דרך הרדיו והטלוויזיה, והסוגות שהתאקלמו בתרבות הלאומית המתהווה: המסה העיתונאית, הפרוזה הבדיונית, האמנויות היפות, הביוגרפיה, הרומן ההיסטורי, ומאוחר יותר העיתון המצויר הפופולרי, הקריקטורה הפוליטית והסרט, הרחיבו מאוד את הדיאלוג התרבותי בין היוצרים האינטלקטואלים לשכבות צרכנים רחבות ועממיות. ישראל גרשוני שואל מדוע נועד לאינטלקטואל מעמד מרכזי כל כך ביצירת תרבות הדפוס החדשה, וכיצד הפך האינטלקטואל לנביא התרבות המודרנית ולמבשרה ברבים, למחולל התרבות ולמנחיל ערכיה לציבור הרחב. תשובתו היא שכמו בחברות ובתרבויות אחרות הנמצאות בתקופות מעבר מן 'המסורת' אל 'המודרני', גם כאן התקיימה דיאלקטיקה היסטורית

Elizabeth Williams, "Nazik al-'Abid and Nur al-Fayha' Society: Independent Modernity, Colonial Threat, and the Space of Women", in *- Intellectuals and Civil Society in the Middle East*, 29-32.

אינטנסיוויות בין עומק השינוי ההיסטורי וממדיו לנחיצות הגוברת של החברה בתמורה במצפן אינטלקטואלי. גרשוני טוען שהרלוונטיות של האינטלקטואלים בתקופה זו הייתה שזורה בתרבות הדפוס של החברה האזרחית והעירונית היודעת קרוא וכתוב, חברה שחווית המודרניות הילכה קסם על חבריה וסחפה אותם אל תוכה מבלי משים ואפילו בעל כורחם. תרבות זו שנשאה משמעויות, ייצוגים, תכנים, אופני שיח ופרקטיקות חדשות, הייתה תרבותם של האינטלקטואלים, והם מילאו את התפקיד הראשי בתכנונה, ביצירתה, בהפצתה ובהפיכתה לתרבות ההגמונית של החברה המודרנית בעולם הערבי שלאחר מלחמת העולם הראשונה.¹² לדידו של באמייה, הגות חתרנית ומקורית היא רק היבט אחד בעשייתו של האינטלקטואל הציבורי, ולפעמים מקוריות וחתרנות זו ימצאו את ביטוייהן במסגרת הממסד והמסגרת הפוליטית והחברתית הנמצאים בתקופה של שינוי ומעבר דווקא, ולא מחוץ להן. המציאות החברתית והפוליטית במצרים כיום היא דוגמה מצוינת לכך. כיום אפשר לראות לא מעט קולות ותפיסות המתעמתות במרחב הציבורי הממשי והווירטואלי המצרי, והם מציגים חלופות רעיוניות לחזון המדיני והפוליטי של המדינה הנמצאת עדיין בשלבי התהוות לאחר מהפכת 25 בינואר 2011. האינטלקטואלים ממלאים תפקיד מרכזי בניסוח תפיסות אלו במסגרת השיח הציבורי והפוליטי מעמדת השפעה ומעורבות ובשפה נגישה וברורה.

רביעית, מבחינת השפעתו של האינטלקטואל האורגני על החברה המודרנית – מה משמעות המונח השפעה בהקשר זה? אם אנו מתכוונים להשפעה של האינטלקטואל על הזירה הציבורית, אפשר למדוד אותה מדידה אמפירית: מספר הספרים והמאמרים שנמכרו והופצו, מספר ההרצאות והנאומים שנישאו ברבים, מספר הופעותיו של האינטלקטואל בתקשורת ההמונים, מספר המועדונים והמפלגות הנקשרים להגותו ולאידיאולוגיה שלו, מספר הציטוטים מדבריו שצוטטו בזירה הציבורית ועוד. עם זאת, בחברה שיש בה צנזורה ומערכות שלטוניות מדכאות, קשה להשיג מידע כזה והוא אינו משקף דבר. באמייה מציין בהקשר זה שהשפעה היא שאלה תפיסתית ולא דווקא שאלה אמפירית. נוכחותו של רעיון בציבור, ואפילו פופולריות של רעיון אינן מעידות בהכרח על קבלה שלו, הן מעידות בעיקר שהרעיון התבסס והיה לעוד כלי מארגן

12 ישראל גרשוני, "מבוא: אינטלקטואלים כנביאי תרבות מודרנית, תכנון תרבות, יצירת תרבות והנחלת תרבות במצרים, 1890-1939", בתוך *לפסל תרבות במצרים 1890-1939*, עורכים: אוריית בשקין, ליאת קוזמא, ישראל גרשוני, (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, רמות, 1999), 11-14. ראו גם: Israel Gershoni and James Jankowski, *Redefining Egyptian Nation, 1930-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). בספר זה מציגים גרשוני וג'נקובסקי את השיח האינטלקטואלי הפורה במצרים בשנים 1930-1945, ואת תרומתם הייחודית של האינטלקטואלים לעיצוב מסגרת הזהות הלאומית המצרית המודרנית, מתוך תחרות ומאבק בין נרטיבים, אידיאולוגיות ותפיסות עולם, הנעים בין אסלאם לפרעוניות ובין לאומיות טריטוריאלית ללאומיות פאן-ערבית רחבה.

שאפשר להשתמש בו בשיח הציבורי. האם הרעיון הוא רעיון חדש, או שמא החידוש אינו ברעיון עצמו אלא בדרך פיתוחו ובאופני השימוש שעשו בו אינטלקטואלים אחרים?

מאמרו של סטיב תמרי (Tamari) על פועלו והגותו של עבד אל-ראני אל-נבולוסי (al-Nabulusi, 1641-1731) בסוריה של המאה השמונה-עשרה, מציע תשובה מסוימת לשאלות אלו. תמרי טוען שחכמי ההלכה בסוריה לא פעלו כקבוצה מגובשת של שומרי חותם שתפקידם להגן על המסורת בכל מחיר, אלא היו קבוצה מפוצלת, מסוכסכת ולא קוהרנטית שחבריה ניסחו פסקי הלכה סותרים והפיצו פרשנויות שונות זו מזו למציאות על בסיס ניתוח ההלכה האסלאמית. עם זאת, כמה מחכמי ההלכה מילאו תפקיד חברתי נדרש בתקופת משבר, לא בהפצת מנטרות שחוקות של אמונה ודת, אלא בניסוח מחדש של הסמלים והערכים הדתיים כדי שיתאימו לסביבה המשתנה. אל-נבולוסי היה אינטלקטואל אורגני, לא מכיוון שייצג מסורות פופולריות שהיו נתונות לביקורת עזה של רפורמיסטים פוריטנים מאסתנבול והגן עליהן, אלא בשל יכולתו להציג מחדש את המסורות האלה באמצעות מסה רעיונית-לוגית מקורית. החידוש במאמץ אינטלקטואלי מסוג זה מושם על האופנים שבהם ביסס אל-נבולוסי את המסורת הדתית על סמך טיעונים פילוסופיים מודרניים וניסח מחדש את ההגות הרעיונית הדתית כדי שתוכל להתמודד באותו מישור עם רעיונות מתחרים מן החוץ.¹³

תמרי מאתגר במאמרו את ההנחה שחכם ההלכה המוסלמי בעידן הטרנס-מודרני אינו יכול להיקרא אינטלקטואל ציבורי. המונח אינטלקטואל ציבורי מקושר מעצמו למונחים הטבועים בהקשר המודרני, כמו קהילה אזרחית, תנועות חברתיות, חיים ציבוריים, פוליטיקה של הרחוב ועוד. קשה לדמיין כיצד אפשר להשתמש במונח אינטלקטואל ציבורי לפני התבססותה של מדינת הלאום המודרנית והפוליטיקה של ההמון. תמרי מציע לאתגר את נקודת המבט הזאת באמצעות בחינה מחדשת של המושג 'מודרניות', המגלם בתוכו ייחודיות היסטורית ראשונית המקושרת למערב, ובעזרת ניתוח המאפיינים המודרניים בכתיבתם ובפועלם של משכילים, סופרים ופעילים מוסלמים בעידן הטרנס-מודרני. תמרי מציע בהרחבה את ההיסטוריוגרפיה של חכמי ההלכה בסוריה ומראה בדרך ביקורתית כיצד הבליטה הספרות המחקרית את היותם שומרי החותם בזירה הפוליטית והחברתית, ואת שוליותם האינטלקטואלית.

Steve Tamari, "The 'Alim as Public Intellectual: 'Abd al – Ghani al Nabulusi 13 as a scholar activist", in *Intellectuals and Civil Society in the Middle East*, 98-101.

בשנים האחרונות מערערים מחקריהם פורצי הדרך של ג'ודית טאקר,¹⁴ עבד אל-קרים ראפק¹⁵ ולילה סאבאר,¹⁶ שעניינם חכמי ההלכה בסוריה בתקופה העוסמאנית, על תפיסה זו. מחקרים אלו אינם מבוססים על מקורות ביוגרפיים ועל כרוניקות, אלא פונים לניתוח טקסטואלי של כתבי יד מן התקופות הנידונות. שתי הבחנות בולטות לעין במחקרים אלו על אודות חכמי ההלכה: ראשית, חדשנות, יצירתיות ומחשבה עצמאית אפיינו את עבודתם ואת עשייתם בזירה הציבורית והפוליטית העוסמאנית, והפרשנות ההלכתית שלהם הייתה דינמית וסובייקטיבית; שנית, הם לא פעלו כקבוצה הומוגנית בחברה ובפוליטיקה, נהפוך הוא – חכמי ההלכה היו שונים זה מזה במעמדם, בשיוכם לאסכולה המשפטית-אסלאמית, בהשתייכותם למסדר צופי כזה או אחר ובמידת נאמנותם לשלטון העוסמאני. עם זאת, הם מילאו תפקיד חיוני בחברה משתנה ומתפתחת.¹⁷ טאל אל אסד (Asad) מציג נקודת מבט נוספת שעלינו לבחון בהקשר זה, והיא מחדדת את המודעות שלנו למונחים מסורת ואורתודוקסיה. אסד טוען שהמושג 'מסורת' אינו צריך להצביע על גוף של ספרות ניטראלית, אלא על מערכות תרבותיות והיסטוריות המייצגות מערכות יחסים בין אנשים, לטקסטים ולמוסדות. חלוקה נכונה של ידע דתי מייצגת בהכרח חלוקה של כוח, ומשמעותה של הנחה זו היא שההגדרה מהו אסלאמי ומה אינו אסלאמי בחברה נתונה אינה קשורה בהכרח לאופן שבו מונחל טקסט דתי, אלא לשאלות מי עושה שימוש בטקסט לחיזוק תובנות כלליות ביחס לסמכות וכוח וכיצד הוא עושה זאת. 'אורתודוקסיה' בהקשר זה אינה גוף של ידע ודעה גרידא, אלא מערכת יחסים מוגדרת של כוח. האורתודוקסיה האסלאמית ייחודית מכיוון שהיא מייצגת מערכת יחסים בין אנשים לטקסטים ולידע אינטלקטואלי מצטבר. במקרים מסוימים אינדיבידואלים משתייכים לממסד הדתי, אך בפעולתם ובכתיבתם הם מנסים לייצר לו חלופה. המתח בין איש הדת לממסד הדתי בהקשר זה והיחסים הנרקמים בין איש הדת למוסדות הכוח ולתהליכי החברות המדינתיים מייצג דינמיקה משמעותית שאליה יש להתייחס. הידע הדתי מוגדר בידי הממסד הדתי, והוא אחראי להוראתו ומבקש להנחילו לקהלים רחבים בציבור בהיותו רלוונטי להקשר המודרני-לאומי.¹⁸

Judith Tucker, *In the House of the Law* (Berkeley: University of California Press, 1998). 14

Abdul-Karim Rafeq, *The Syrian Ulama, Ottoman Law and Islamic Shri'ah* 15

(Turcica XXVI ([1994]), 9-32.

Layla al-Sabbagh, *Min A'lam al-Fikr al-'Arabi fi al-'Asr al-'Uthmani al-Awwal:* 16

Muhammad Amin al-Muhibbi al-Muarrikh wa-Kitabat Khulasat al-Athar fi a'yan

al-Qarn al-mi'a al-'Ashar; 1061-1111/1651-1699 (Damascus: Al-Sharkia al-

Muttahida li'l-Tawzi, 1986).

שם, 101.

Talal Asad, *Anthropology of Islam* (Washington, D.C.: Center for Contemporary 18

Arab Studies, Georgetown University, 1986), 15-18.

באמייה טוען שאינטלקטואלים אורגניים מעורבים בעיקר בתהליכי שינוי, ולא דווקא בשימור ההומוגניות של הקבוצה וערכיה המסורתיים. אם כך, כיצד מפתחים האינטלקטואלים האורגניים שפה משכנעת דייה כדי לנסח מחדש את עקרונות השינוי מתוך הדגשת ההמשכיות והשורשיות ההיסטורית? באמייה מציג שתי אפשרויות: האינטלקטואלים מפתחים שפה חדשה של מושגים וסמלים בכדי לבטא רגש מסורתי ומוכר, או משתמשים בשפה המסורתית בכדי לבטא רגש מקורי. האם המשמעות היא שלעולם לא נוצר רעיון חדש, ומטרתו העיקרית של האינטלקטואל היא למחזר רעיונות מוכרים ולהלבישם כסות חדשה? לדעתו, זאת אינה נקודת המבט הנכונה. מה שעלינו לשאול הוא כיצד משמר האינטלקטואל את יכולת ההשפעה שלו בציבור, כיצד הוא מפיץ רעיון ראוי בקנה מידה רחב וכיצד הוא מנחיל אותו בהצלחה. רעיון אינו מפתח רגש משמעותי ומתמשך בקרב מי שצורכים אותו רק מכיוון שהוא נאמר בקול. רעיון חדש יש לחוש, הוא צריך להיות בר יישום במערכת קיימת שכלפיה כבר יש סנטימנט חברתי, ואז האופן שבו הוא נצרך, מועבר ומעורר תגובה, משמעותי יותר. אין זה אומר שטיבם של כל הרעיונות הוא להיות מותאמים למערכות רעיוניות ולתפיסות קיימות, אך אין ספק שתהליך זה מקל על ההפצה של רעיונות חדשים ועל הנחלתם. האסטרטגיה השנייה – שימוש בשפה מסורתית בכדי לבטא סנטימנט מקורי וחדש – נפוצה יותר בקרב אינטלקטואלים אורגניים. באמייה טוען שמודרניות אסלאמית היא בדיוק הביטוי למתודולוגיה הזאת. לא יהיה ראוי להסיק מכך שכל רעיון חדש יתקבל בברכה רק אם יוצג בשפה ובסמלים דתיים מוכרים, מכיוון שהרעיון עצמו חייב לבטא חיבור ולייצר רגש המבטא את צורכי השעה ואת המציאות החברתית שרבים שותפים לה.¹⁹

אם כך, מה מייצג אינטלקטואל כיום? הסוציולוג האמריקני צ'ארלס רייט מילס (Mills) טוען שהאינטלקטואל והאמן הם האישויות היחידות היכולות להתנגד לסטראוטיפים שהמערכות המודרניות של הייצוג (אמצעי התקשורת המודרנית) מנחילות בזירה הציבורית ולאתגר אותן. מערכות אלו של ייצוג המוני, המגולמות בתעשיית המידע ובתעשיית התקשורת, מותאמות לדרישות הפוליטיקה המודרנית, או הפוליטיקה ההמונית בלשונו של סעיד, והאינטלקטואלים אינם מנותקים מכך. האינטלקטואלים שייכים לזמן שלהם, ולכן הזירה שבה הם צריכים להיאבק, לערער על הנרטיבים הממסדיים המופצים בתקשורת ההמונים ולאתגר את הקונצנזוס המחשבתי שהמערכות המדינתיות מנחילות היא הזירה הפוליטית.²⁰ באמייה טוען שהמרחב

Mohammed A. Bamyeh, "Introduction: The Social Dynamism of the Organic Intellectual", *Intellectuals and Civil Society in the Middle East*, 16-20.
 Charles Wright Mills, *Power, and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*, ed. Irving Louis Horowitz (New York: Ballantine, 1963), 299-300.

רשימות ביקורת

הציבורי²¹ והזירה הפוליטית הם מרכזי העשייה של האינטלקטואל בהקשר המודרני. בעזרת אמצעי התקשורת המודרנית (האינטרנט, הטלוויזיה, העיתונות והרשתות החברתיות), מחד גיסא, ומקומות מפגש ציבוריים פופולריים (בתי קפה, סימפוזיונים, תאטרות, פורומים באינטרנט), מאידך גיסא, האינטלקטואל מממש את אחריותו ואת ייעודו.²²

ספר זה מציג מחקר מקיף העוסק בתפקידם החברתי של אינטלקטואלים במזרח התיכון. המחקר נוגע במקומם של הוגי דעות ואנשי רוח מרכזיים בציבור ובחברה הערבית המודרנית, ובדרך שבה הם עיצבו נרטיבים משמעותיים בחברה שבה פעלו בהקשר הפוליטי, החברתי והתרבותי. הספר מתאר כיצד פעלו האינטלקטואלים במסגרת תנועות חברתיות, וכיצד השפיעו על 'הפוליטיקה של הרחוב' והחברה האזרחית המתהווה במזרח התיכון במאה העשרים ובמאה העשרים ואחת. המחקר מאגד מנעד רחב של חוקרים שמאמריהם עוסקים בפעילותם ובהגותם של אינטלקטואלים ציבוריים, בכמה תקופות ובהקשרים חשובים בהיסטוריה המודרנית של המזרח התיכון. המחקרים עוסקים במתח שבין מודרניות למסורת ובנקודות המפגש בין מזרח למערב כפי שהוצגו ונוסחו בספרות, בשיח הפוליטי ובחברה בכלל. בעזרת הפרספקטיבה הניתוחית של האינטלקטואלים בזירה הציבורית, מחקר זה מאפשר לנו לבחון מחדש כיצד מעוצבים נרטיבים ולאטגר את ההגדרות ואת ההנחות המקובלות שלנו בנוגע לתפקידם ולמשמעותם בחברה הערבית המודרנית, ולכן הוא תרומה חשובה לחוקרים ולקוראים המגלים עניין בסוגיות אלו.

משה אלבו

21 המושג 'מרחב ציבורי' (public sphere) מזוהה עם יורגן הברמס (Habermas), הפילוסוף ומבקר התרבות מאסכולת פרנקפורט. הברמס השתמש במונח זה בכדי לדרון במרחב שהתפתח באירופה במאה השמונה-עשרה (בתי קפה, עיתונות, סלונים ומועדוני קריאה) ובמסגרתו החל להתקיים שיח בעל אופי ביקורתי הפתוח לכולם. ראו: Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991 [1962]).

22 בתמונת השער בספרו של באמייה נראית קבוצת גברים יושבים בבית הקפה 'שחבאנדר' במרכז בגדאד ומנהלים דיון ערני. בית קפה זה ידוע כבית קפה המארח את העילית האינטלקטואלית של המדינה. התמונה צולמה בדצמבר 2010.



על המחברים

משה אלבו חוקר היבטים של צופיות, אסלאם ממסדי ואסלאם פוליטי במצרים המודרנית. עבודת הדוקטור שלו, בהנחייתו של פרופ' יורם מיטל, עסקה בנייתו פועלו והגותו של שיח' אל-אזהר, השיח' עבד אל-חלים מחמוד, משנות החמישים המוקדמות של המאה העשרים ועד סוף שנות השבעים. בעת האחרונה פרסם אלבו מאמר בהוצאת Brill, וכותרתו: "Sufism in Post Revolutionary Egypt", ומאמר נוסף שלו, שנכתב עם פרופ' יורם מיטל ועוסק בדינמיקה המורכבת בין ההגמוניה הפוליטית במצרים לממסד הדתי בשנות השבעים של המאה העשרים, עתיד להתפרסם בקרוב. בימים אלו חוקר אלבו את הקבוצות הסלפיות הממסדיות והחוץ ממסדיות במצרים שלאחר מהפכת 25 בינואר 2011.
almosth@walla.com

סיגל גורג'י היא מרצה במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. גורג'י עוסקת בחקר הספרות הערבית המודרנית בדגש על אקזיסטנציאליזם ועל ההיסטוריה התרבותית החדשה. בקרוב עתיד לצאת לאור ספרה מצרים המודרנית ואקזיסטנציאליזם בראי יצירותיו של הסופר והפובליציסט המצרי אניס מנצור.
gsigal@post.bgu.ac.il

איתמר דובינסקי הוא סטודנט לתואר שני במסלול לימודי אפריקה במחלקה לפוליטיקה וממשל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. דובינסקי הוא בוגר תואר ראשון בהצטיינות בתכנית הבין-אוניברסיטאית ללימודי אפריקה ובחוג להיסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל אביב. הוא עובד במרכז אפריקה ע"ש תמר גולן ומתרגל במחלקה לפוליטיקה וממשל. עבודת המוסמך שלו עוסקת בנושא 'אקדמיות לכדורגל בגאנה מנקודת מבט מקומית'. בסוף השנה יצא לאור פרק שכתב העוסק בשאלות אתיות במחקר עם ילדים, בתוך הספר עבודת שדה באפריקה.
itamardubinsky@gmail.com

עמרי הרצוג הוא מרצה במחלקה לתרבות, יצירה והפקה במכללת ספיר, מבקר ספרות בעיתון הארץ וחתן פרס ברנשטיין לביקורת הספרות לשנת 2011. מחקריו עוסקים בספרות ישראלית ובזיקותיה לתרבות ולפוליטיקה מקומית.
omri.herzog@gmail.com

הלל כהן הוא יליד ירושלים וחי בה, מנסה כבר שנים רבות להבין פנים שונות של יחסי יהודים-ערבים, בעיקר בעת החדשה, בעיקר בארץ ישראל-פלסטין. כהן מלמד היסטוריה פלסטינית והיסטוריה ישראלית באוניברסיטה העברית בירושלים. בין מחקריו שהתפרסמו: הנפקדים הנוכחים, על הפליטים הפלסטינים הפנימיים במדינת ישראל; צבא הצללים, על משתפי הפעולה הפלסטינים עם התנועה הציונית בתקופת המנדט; ערבים טובים, על יחסי הגומלין בין מנגנוני הביטחון והאזרחים הערבים בישראל; כיכר השוק ריקה, על פוליטיקה וחברה בירושלים הערבית; ותרפ"ט, על ראשיתו של הסכסוך הציוני-ערבי ועל כתיבת היסטוריה מסוכסכת.

hillel.cohen@yahoo.com

אמיר מזור הוא חוקר תולדות המזרח התיכון בימי הביניים. עבודת הדוקטור שלו עסקה בתקופה הממלוכית הראשונה ועבודת המוסמך שלו – בראשיתו של ההיסטוריוגרפיה המוסלמית. שתי העבודות נכתבו באוניברסיטה העברית, בהדרכתם של פרופ' ראובן עמיטי ופרופ' עמיקם אלעד בהתאמה. בשנתיים האחרונות הוא שוהה בגרמניה לשם מחקר פוסט־דוקטורט העוסק ביסוד הלמדנות והצופיות בעולם האסלאם בימי הביניים. מחקריו עוסקים גם בחיי היהודים בשלטון האסלאם בתקופה זו.

amir.mazor@mail.huji.ac.il

איימי סינגר היא פרופסור בחוג להיסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל אביב. היא מתמחה בתולדות האימפריה עוסמאנית ובהיסטוריה של צדקה ופילנתרופיה. ספרה האחרון, *Charity in Islamic Societies* (2008), עסק בנושא זה בהיקף רחב. מאז היא חוקרת שני נושאים עקריים: המטבחים הציבוריים (עמאתר) שנוסדו ברחבי האימפריה העוסמאנית והעיר אדירנה (אדריאנופול הרומית והבירה השנייה של האימפריה). בעת האחרונה היא ערכה קובץ מאמרים *Starting with Food: Culinary Approaches to Ottoman History* (2011) וכרך מיוחד של ה-*International Journal of Middle East Studies* (2014) על הפוליטיקה של הנדיבות.

asinger@post.tau.ac.il

שי רוזן הוא בוגר האוניברסיטה הפתוחה ומוסמך החוג ללימודי ארץ ישראל באוניברסיטת חיפה בהצטיינות יתרה. עבודת המוסמך שלו עסקה בהיווצרות המרחב הבהאי בארץ ישראל בשנים 1868-1921, והיום הוא שוקד על עבודת

הדוקטורט שלו העוסקת בנוכחות הבהאית בארץ ישראל ובקשריה עם השלטונות בארץ ישראל בשנים 1918-1968. הוא זכה במגוון פרסים ומלגות הצטיינות ומרצה בתחום מחקריו בכנסים אקדמיים בארץ ובחו"ל. רוזן הוא חוקר נלווה ב'מרכז עזרי לחקר המפרץ הפרסי', יועץ אקדמי ב'מכון אבשלום' והיה יועץ אקדמי בפרויקט שימור תחנת המשטרה המנדטורית במעלות תרשיחא. מלבד עיסוקיו המחקריים, רוזן מרכז את קורס מורי דרך של 'מכון אבשלום' ומדריך סיורי איכות במסגרות אקדמיות וסמי-אקדמיות.

rozen_s@zahav.net.il

חגי רם הוא ראש המחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. מחקריו מתמקדים בהיסטוריה התרבותית של איראן במאות התשע-עשרה והעשרים, ובהיסטוריה של מדינת ישראל ושל איראן בפרספקטיבה השוואתית. לאחרונה עוסק פרופ' רם בחקר ההיסטוריה החברתית של החשיש בפלסטין-ישראל מאז תקופת המנדט. ספרי המחקר האחרונים שלו הם: לקרוא איראן בישראל: דת ומודרניות, העצמי והאחר; ו-*Iranophobia: The Logic of an*

Israeli Obsession

hram@exchange.bgu.ac.il

שרון שטרית-ששון חוקרת את הספרות הערבית המודרנית ומתמקדת בספרותן של נשים בעולם הערבי ובהתפתחותה של הספרות הזאת. בעבודת הדוקטור שלה חקרה שטרית-ששון את הכתיבה האוטוביוגרפית של יוצרות פלסטיניות. שטרית-ששון מלמדת במחלקה לערבית באוניברסיטת בר-אילן, היא ראש החוג לערבית בפקולטה לחברה ותרבות במכללת בית ברל ומלמדת את השפה הערבית ואת ספרותה בדגש על ספרות ערבית מודרנית.

sharonsason1@walla.com



תקצירים בעברית

מי מפחדת מאוטוביוגרפיה? על כתיבתן האוטוביוגרפית של נשים בעולם הערבי – פדוא טוקאן והיפאא ביטאר

שרון שטרית-ששון

במאה העשרים, לצד התפתחות שחלה בכתיבה הנשית בעולם בכלל, החלו להתפרסם אוטוביוגרפיות פרי עטן של נשים ערביות. זאת, בין השאר, בהשפעת שינויים פוליטיים, כלכליים וחברתיים שהתרחשו בתחילת המאה העשרים בעולם הערבי והשפיעו על מעמדן של הנשים ועל תודעתן העצמית, וכן בהשפעת אסכולות פמיניסטיות מערביות. אמנם, לספרות הנשית יש מאפיינים ייחודיים, אך היא אינה מנותקת מהשיח החברתי-תרבותי-פוליטי במרחב שהיא נכתבת בו. שזירת סממנים אוטוביוגרפיים ביצירה או בכתיבה אוטוביוגרפית במסווה של רומן או של סוגה אחרת עשויה להקל על המחברת את תהליך החשיפה ולהציג בצורה מהימנה יותר את הקונפליקט בין המרחב הציבורי למרחב הפרטי-הנשי. ברומן בעל מאפיינים אוטוביוגרפיים, או ברומן אוטוביוגרפי, הקורא עשוי למצוא קווי דמיון בין חיי המחבר להתרחשויות שחווה הדמות ביצירה, אך להבדיל מאוטוביוגרפיה, החושפת סיפור חיים מלא, רומן אוטוביוגרפי עשוי לחשוף פרטים ספורים בלבד או רק שלבים מסוימים מחיי המחבר. למהלך חייו של המחבר עשויה להיות השפעה ניכרת על הכתיבה ועל תכניה, ולפיכך יכולו בה לידי ביטוי גורמים תרבותיים, פוליטיים וחברתיים.

המשוררת הפלסטינית פדוא טוקאן והסופרת הסורית היפאא ביטאר מבטאות שני קולות של נשים הלוחמות למען האמת שלהן. טוקאן רואה בשחרור הנשי חלק בלתי נפרד מן השחרור הלאומי ומבנייתה של אומה מתוקנת. לפיכך היא מדגישה ביצירותיה את הממד הלאומי וקושרת בין המאבק הנשי האישי למאבק הלאומי. ביטאר יוצאת נגד הדיכוי הנשי באמצעות חשיפה בוטה של תחושותיה הקשות והכמוסות ביותר. את חומרי היצירה שלה היא שואבת מסיפור הגירושין האישי שלה, והיא מצליחה לשתף בו את קהל קוראיה בעזרת הגדרת יצירתה כרומן. כל אחת מהן בחרה לקדם את סדר היום הנשי במרחב הערבי בדרכה שלה, ובכך כל אחת מהן מבטאת דפוס אחר של כתיבה אוטוביוגרפית ומציגה טכניקה המסייעת לה להתמודד עם תכתיבי החברה הפטריארכלית.

‘פינוי-פיצוי’, הכפר א-סמרה, 1951-1948: סוגיה ביחסי מדינת ישראל והקהילה הבהאית

שי רוזן

מערכת היחסים בין מדינת ישראל לקהילה הבהאית בישראל ול'המרכז הבהאי העולמי' (Baha'i World Centre, מרכז ההנהגה העולמי של הדת הבהאית שמרכזו בחיפה) היא פרשה מרתקת של יחסי השלטון עם קהילה דתית קטנה הנתונה לחסותו. מערכת יחסים זו באה לידי ביטוי, בין היתר, בסוגיית הבעלות על שטחי קרקע בעלי חשיבות אסטרטגית והתיישבותית.

במאמר זה נסקור את האמצעים שנקטה מדינת ישראל כדי להעביר לבעלותה את הקרקעות שהיו בבעלות חברי הקהילה הבהאית בכפר א-סמרה שבעמק הירדן לאחר מלחמת העצמאות.

שלא כמו כפרים ערביים אחרים בתחום מדינת ישראל, היו אדמותיו של הכפר א-סמרה בבעלות בני הקהילה הבהאית. קהילה זו דגלה ברב-קיום דתי, התנגדה למאבקים לאומיים והציגה עמדה ניטרלית במלחמה, ולכן הציבה מקרה מיוחד בפני השלטונות הישראליים. משום כך העדיפה מדינת ישראל לרכוש את אדמות הכפר מבעליהן בכסף מלא ולפצות כמה מהאריסים שהתגוררו בו. עם זאת, פעלה המדינה ביד תקיפה נגד תושבי הכפר שסירבו להתפנות בתמורה לפיצוי כספי.

המאמר בוחן את השתלשלות האירועים ואת התהליכים שבמסגרתם עברו אדמות הכפר א-סמרה מבעלותם של בני הקהילה הבהאית לידי מדינת ישראל, ואת ההבדלים בין יחס השלטון הישראלי לבעלי הקרקע הבהאים לבין יחסו לאריסים הערבים בכפר, על רקע מערכת היחסים בין מדינת ישראל לסוריה והמאבק על השטחים המפורזים. המחקר נעזר במגוון מקורות ראשוניים הנמצאים בארכיון מדינת ישראל (אמ"י), בארכיון הצינוני המרכזי (אצ"מ), בארכיונים יישוביים, כמו ארכיון עין גב, ובארכיונים פרטיים, כמו ארכיונו של ד"ר ירח פארן מקיבוץ האון והארכיון של איני עבאדי מקבוצת דגניה.

התיישבות הבהאים בארץ ישראל ומערכת היחסים של הקהילה הזאת עם הרשויות המקומיות בישראל לא נחקרו עד היום, ומאמר זה הוא פרי מחקר חלוצי בתחומים אלו.

אישה, בעל ושני ילדים: מדיניות תכנון המשפחה בתוניסיה ובאיראן

איתמר דובינסקי

באמצע שנות השישים של המאה העשרים היו במשפחה ממוצעת בתוניסיה ובאיראן כשבעה ילדים. מציאות זו יצרה עומס דמוגרפי וגרמה לבעיות כלכליות קצרות טווח וארוכות טווח. למנהיגי תוניסיה ואיראן היה ברור שמידת התפתחותה של המדינה תלויה במידה רבה בגודל האוכלוסייה, ועל כן החלו ראשי שתי המדינות ביישום 'מדיניות לתכנון משפחה' במטרה לצמצם את רמת הילודה. במסגרת מדיניות זו נתנו לאזרחי תוניסיה ואיראן שירותים רפואיים, חינוכיים וסוציאליים, וכן נתנו תמריצים למשתתפים בתכניות תכנון ילודה בערים בכפרים. ואכן, המדיניות שנקטו מנהיגי תוניסיה ואיראן לאורך חמשת העשורים האחרונים הצליחה לצמצם את קצב גידול האוכלוסין צמצום ניכר, וכיום משפחה ממוצעת בתוניסיה מונה כשני ילדים ובאיראן אפילו פחות.

מאמר זה בוחן את מדיניות תכנון המשפחה בתוניסיה ובאיראן, ממחצית שנות השישים ועד לעשור הראשון של המאה הערים ואחת. המאמר עומד על נקודות הדמיון והשוני ביישום המדיניות בשתי ארצות שונות אלה.

טענתו המרכזית של המאמר היא שבעוד שבפועל לא היה הבדל ממשי ביישום התוכנית בתוניסיה ובאיראן, הרי שבכל אחת מן המדינות שווקה התוכנית לציבור באופן שתתאים לאידאולוגיה של המפלגה השלטת. ממשלת תוניסיה הדגישה את שיפור זכויות הנשים כחלק מתהליך הבניית הזהות הלאומית העצמאית וכחלק מתהליך המודרניזציה, ואילו באיראן, בעיקר לאחר מהפכת 1979, שמו המנהיגים דגש על קבלת הכשרים דתיים למדיניות לתכנון המשפחה. וכך, הצורך להתמודד עם אתגרים דומים הוביל את הממשל התוניסאי ה"חילוני" ואת הממשל המהפכני ה"אסלאמי" באיראן לנקוט מדיניות דומה.

الملخصات العربية للمقالات

من تخاف من كتابة السيرة الذاتية حول كتابة السيرة الذاتية للنساء في العالم العربي فدوى طوقان وهيفاء البيطار

شارون شطريت – ساسون

في القرن العشرين، إلى جانب التطور الذي طرأ على الكتابة النسوية في العالم بشكل عام، بدأت تُنشر سير ذاتية من تأليف نساء عربيات. هذا، بالإضافة إلى أمور أخرى بتأثير تغيرات سياسية، اقتصادية واجتماعية طرأت في بداية القرن العشرين على العالم العربي، وأثرت على مكانة النساء وعلى تصورهن الذاتي، وتأثير توجهات نصيرات المرأة في الغرب. إن للكتابة النسوية مميزات خاصة، لكنها غير منفصلة عن الجدل الاجتماعي – الثقافي – السياسي في الوسط الذي تُكتب فيه. دمج مضامين من الحياة الخاصة في النص أو في السيرة الذاتية بشكل غير مباشر في الرواية أو أي لون أدبي آخر يمكن أن يسهل على المؤلفة قضية البوح عن حياتها الخاصة والعرض بصورة صادقة للصراع بين الحيز الجماهيري والحيز الشخصي – النسوي. رواية ذات طابع السيرة الذاتية أو رواية السيرة الذاتية، تُمكن القارئ من أن يجد أوجه التشابه بين حياة الكاتب والأحداث التي مرت بها الشخصية في الرواية، بخلاف السيرة الذاتية التي تعرض قصة حياة كاملة، الرواية الذاتية تكشف تفاصيل محدودة فقط، أو بعض المراحل من حياة الكاتب. حياة الكاتب يمكن أن يكون لها أثر كبير على العمل الأدبي ومضامينه، وهكذا تعكس عوامل ثقافية – سياسية واجتماعية.

الشاعرة الفلسطينية فدوى طوقان، والأديبة السورية هيفاء البيطار تعبران عن صوتين للنساء اللواتي يراضلن من أجل تحقيق الذات. طوقان ترى في التحرر النسوي جزء لا يتجزأ من التحرر الوطني ومن بناء أمة صالحة. لذلك تؤكد في رواياتها على الجانب الوطني وتربط بين النضال النسوي الشخصي وبين النضال الوطني. بيطار تعارض اضطهاد النساء من خلال البوح بمشاعرهما الصعبة والمكبوتة. مادة روايتها مستوحاة من قصة طلاقها، وقد نجحت في إشراك جمهور قرائها بطلاقها من خلال تعريفها لعملها الأدبي كرواية. كل واحدة منهما حاولت أن تؤثر على الأجيال النسوية في العالم العربي بطريقتها الخاصة، ولذلك كل واحدة منهما تعبر بأسلوب مختلف في صياغة السيرة الذاتية وتعرض آلية تساعد في التعامل مع املاءات المجتمع الأبوي.

إجلاء – تعويض، قرية السمرة 1948-1951: قضية في علاقة دولة إسرائيل مع طائفة البهائيين

شاي روزين

العلاقة بين دولة إسرائيل والطائفة البهائية في إسرائيل والـ"مركز البهائي العالمي" (Baha'i World Centre)، مركز القيادة العالمية للديانة البهائية ومركزها في حيفا) هي قضية مثيرة للاهتمام في علاقة السلطة مع طائفة دينية صغيرة خاضعة لحكمه. هذه العلاقة تتجلى، في عدة أمور منها، في مسألة ملكية الأراضي ذات أهمية استراتيجية واستيطانية.

في هذا المقال نستعرض الوسائل التي اتخذتها دولة إسرائيل من أجل امتلاك الأرض التي كانت ملكاً لأبناء الطائفة البهائية في قرية السمرة في غور الأردن بعد حرب الاستقلال. بخلاف القرى العربية الأخرى داخل إسرائيل، أراضي قرية السمرة كانت تحت ملكية أبناء الطائفة البهائية. هذه الطائفة رفعت شعار التآخي الديني، وعارضت الصراعات الوطنية ووقفت محايدة إزاء الحرب، ولذلك شكلت حالة خاصة اتجاه السلطات الإسرائيلية. لذلك فضلت دولة إسرائيل أن تشتري الأرض من أصحابها بالمال وتعويض ملتزمي الأرض الذين سكنوا فيها. بالرغم من ذلك تعاملت الدولة بقسوة مع سكان القرية الذين رفضوا إخلانها مقابل تعويض مالي.

المقال يبحث تسلسل أحداث ومراحل انتقال أراضي قرية السمرة من ملكية أبناء الطائفة البهائية إلى ملكية دولة إسرائيل، والفوارق بين موقف السلطة الإسرائيلية لأصحاب الأرض البهائيين وبين موقفها من ملتزمي الأرض العرب في القرية، على خلفية العلاقة بين دولة إسرائيل وسوريا والصراع على الأراضي منزوعة السلاح.

البحث يعتمد على عدة مصادر أولية الموجودة في أرشيف دولة إسرائيل (اد"م)، الأرشيف الصهيوني المركزي (اص"م)، أرشيف مستوطنات، مثل أرشيف "عين جيف"، وأرشيف شخصية، مثل أرشيف الدكتور يرح فارن من كيبوتس هاون، وأرشيف ابني عبادي من مجموعة مستوطنات دقنيا.

استيطان البهائيين في دولة إسرائيل وعلاقة الطائفة البهائية مع السلطات المحلية الإسرائيلية لم تبحث حتى اليوم، لذلك هذا المقال هو نتيجة بحث طلائعي في هذه المجالات.

زوج، زوجة وابنان : سياسة تنظيم الأسرة في تونس وايران

ايتمار دوفينسكي

في منتصف سنوات الستين من القرن العشرين معدل عدد أفراد الأسرة في تونس وايران سبعة. هذا الواقع أدى الى كثافة سكانية وإلى مشاكل اقتصادية على المدى القريب والبعيد. لقد كان واضحا لقادة تونس وايران أن مدى تطور الدولة مرتبط بمدى كثافة السكان، لذلك بدأ رئيسا الدولتين بتطبيق "سياسة تنظيم الأسرة" بهدف تقليص نسبة الولادة. في إطار هذه السياسة قدموا لمواطني تونس وايران خدمات طبية، تربية واجتماعية، كما منحوا محفزات للمشاركين في برنامج تنظيم الولادة في المدن والقرى. وبالفعل، السياسة التي انتهجتها قادة تونس وايران على مدى خمسة العقود الاخيرة نجحت في تقليص وتيرة الزيادة السكانية بشكل ملموس، واليوم أصبح معدل الأولاد في الأسرة في تونس اثنان وأقل من ذلك في ايران. هذا المقال يبحث سياسة تنظيم الأسرة في تونس وايران، منذ منتصف سنوات الستين حتى العقد الأول من القرن الواحد وعشرين. المقال يتطرق إلى أوجه التشابه والاختلاف في تطبيق هذه السياسة بين الدولتين.

الفرضية الرئيسية في هذا المقال أنه لا يوجد اختلاف حقيقي في تطبيق هذه السياسة بين الدولتين على الرغم من أن كل دولة منهما سوقت سياستها للجمهور بشكل يتناسب مع ايدولوجية الحزب الحاكم. حكومة تونس ركزت على تحسين ظروف المرأة كجزء من بلورة الهوية الوطنية الذاتية وكجزء من مرحلة التحديث، بينما في ايران، وخاصة بعد ثورة 1979، ركز القادة على منح شرعية دينية لسياسة تنظيم الأسرة. هكذا، الحاجة لمواجهة تحديات مماثلة دفع النظام التونسي "العلماني" والنظام الثوري "الاسلامي" في ايران الى تبني سياسة مشابهة.

ترجم الى العربية: شريف العطاونه