

ג'מאעה جماعه

כרך כ"ב

תשע"ו

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"ב

תשע"ו

עורך:

עמרי פז

הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

תשע"ו

### **המערכת:**

אלירן אליאסי, אלון דר, בת-חן דרויאן, מיכל דרטלר, בן זרחי,  
נטע מורי, סבינה עבדולאייב, עמית סדן, עמרי פז

### **מועצת מערכת:**

בוטרוס אברמנה, 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

7	מיומנו של נוטריון מוסלמי, דמשק 1480-1500	בעז שושן
23	'מי יעלה בהר אדני?': הפולמוס הרתי-פוליטי בעולם הערבי סביב ה'זיארה' לירושלים	דותן הלוי
55	קווי בונו (Cui bono): ערבים, כדורגל, מדינה	אמיר בן-פורת
		ריאיון עם...
93	הקדמה לריאיון	עמרי פז
97	ריאיון עם פרופסור ג'ואל ביינין	עמרי פז
		נקודה אישית
113	שוטרים וגנבים במדינה העוסמאנית: התפתחות אכיפת החוק במדינה העוסמאנית, מאות 16-20	עמרי פז
		רשימות ביקורת
141	שאול ברטל, דרך ג'האד בפלסטין	אסתי וובמן
147	רון פונדק, ערוץ חשאי: אוסלו – הסיפור המלא	אפרים לביא
157	סיימון סבאג-מונטיפיורי, ירושלים: הביוגרפיה	יהושע פרנקל
161	הלל כהן, תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי	עאדל מנאע
177	Lindsey Hilsum, <i>Sand Storm: Libya from Gaddafi to Revolution</i>	צבי בראל
183	Zahia Smail Salhi (ed.), <i>Gender and Violence in Islamic Societies: Patriarchy, Islamism and Politics in the Middle East and North Africa</i>	שרון מפציר
195		על המחברים
197		תקצירים בערבית
VII		תקצירים באנגלית



## מיומנו של נוטריון מוסלמי, דמשק 1480-1500

### בעז שושן

#### תקציר

מאמר זה מתבסס על יומן שכתב הנוטריון הדמשקאי שהאב אל־דין אַחְמַד אַבְן טוֹךְ (1430-1509), שהשתמר בחלקו ומתאר את השנים 1480-1501. מדובר במקור שאין שני לו בעולם האסלאם הקדם-מודרני, לא רק בהיקפו (כאלפיים עמודים במהדורתו המודפסת), אלא בכך שהוא רישום יום-יומי על עניינים שונים ומגוונים בדמשק ובמקומות הסמוכים לה, ובעיקר משום שהכותב שילב בו מובאות ארוכות ופרטים ממסמכים שחתם עליהם והיו ברשותו בתוקף תפקידו, והם שופכים אור חסר תקדים על החברה שבה חי. המאמר מתרכז בשתיים מתוך התופעות שאנו יודעים עליהן אך מעט, והחומר הייחודי של אבן טוך מלמד עליהן רבות. האחת היא סוגיית הגירושין, נסיבותיהם ותנאיהם הכספיים, כפי שהיו מקובלים בזמנו של הכותב, והשנייה היא יריבויות אישיות וויכוחים הלכתיים בין מלומדי האסכולות המשפטיות בדמשק. דיווחיו של אבן טוך על עניינים אלה, כמו על רבים אחרים שיומנו מלא בהם, מגלים יותר מטפח מחיי היום-יום בעיר מרכזית בעולם האסלאם ערב הכיבוש העוסמאני, והם מקור ל'היסטוריה של יום-יום' או למיקרו-היסטוריה.

שהאב אל־דין אַחְמַד אַבְן טוֹךְ (1430-1509) זכה לשורות ספורות בלבד במילונים ביוגרפיים שנכתבו בראשית התקופה העוסמאנית, אך הוא עצמו טרח להשאיר לא מעט פרטים על חייו בחיבור שהותיר.<sup>1</sup> הפרטים האלה, אף שאין בהם כדי לשייך את חיבורו לסוגת כתיבה אוטוביוגרפית, ולו משום שהם אינם מבטאים מודעות מובהקת לסיפור חיים ואינם בחזקת סיכום נרטיבי,<sup>2</sup> חושפים טפח או טפחיים על כותבם. אַבְן טוֹךְ היה בן הכפר ג'רוד שבאזור החקלאי שבפרברי דמשק (אַל־גוֹטָה), אזור שבו המשיך להתגורר כל ימיו. בשלב מסוים החל אַבְן טוֹךְ יוצא ובה כמעט מדי יום בעיר

1 שהאב אל־דין אחמד אבן טוך, אל־תעליק, 4 כרכים (דמשק: 2000-2007). סביר שהכרך החמישי, הכולל בעיקר מפתחות, יופיע בעתיד.

2 על סוגה זו בתרבות האסלאם בכלל ובשפה הערבית בפרט ראו, Dwight F. Reynolds (ed.), *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley: University of California Press, 2001).

דמשק, שכן היה מלומד מהדרג הזוטר ושימש עד מקצועי (שאהד), למעשה מעין נוטריון, מי שמאשר וחותם על מסמכים במערכת המשפט המוסלמית, שגם היא כמו בהלכה היהודית, מחייבת שעל פי שניים עדים יקום דבר.<sup>3</sup> בשל כך נכח אבן טוֹק בעשרות רבות של עסקאות, כריתת חוזים, אירוסין בין בני זוג, ועוד כהנה וכהנה מעמדים המחייבים עדים וחתימה על מסמכים. נוסף על כך הוא עסק מדי פעם בפעם בגביית חובות וכיוצא באלה שליחויות שהטילו עליו אישים שונים במערכת המשפט של דמשק. הוא אף מילא תפקיד של קורא קוראן באחד ממבני הקבורה המקודשים בדמשק. אולי תפארתו הגדולה הייתה על קרבתו לשיח' אַל־אַסְלָאם בדמשק, תקי אַל־דִּין, בן משפחת אבן קאדי עג'לון השאפעיית, שאת אחת מבנותיה, בתו של שיח' אל-אסלאם והקאדי נג'ם אַל־דִּין, נשא לאישה לאחר גירושיו מרעיה קודמת. אבן טוק מכנה את תקי אל-דִּין בקביעות 'אדוני השיח' (סירי אל-שיח'). הוא נתלווה אליו לא אחת, וידע לרווח על פעילותו המגוונת כמעט מדי יום ביומו, ואף על צרותיו הפרטיות בחיי הזוגיות עם רעייתו, שהייתה ידועה בכינוי 'מצריה', כנראה על שום מוצאה.

אבן טוק כתב מה שניתן בפשטנות מסוימת לכנות יומן.<sup>4</sup> הוא לא היה הראשון בעולם האסלאם שכתב חיבור מסוג זה. ההברל בין יומן לבין הסוגה הנפוצה של חיבורים היסטוריים על שלל סוגיהם אינו תמיד ברור, ועם זאת מה שמייחד את היומן הוא דיווח על עניינים שוליים, ריבוי הפרטים האישיים של הכותב ותיאור של מגוון פעילותו היום-יומית. אפשר גם שיומנים כמו זה של אבן טוק, שלא כמו ספרי היסטוריה, לא נועדו מלכתחילה לפרסום והוצאתם לאור בימינו היא לעתים קרובות בחזקת 'תאונה' (מבורכת) של העת המודרנית.<sup>5</sup> מכל מקום, יומנו הוא הארוך ביותר בהשוואה לקטעי יומנים שנשמרו מתקופות שקדמו לו, ולפחות מהפן הזה הוא עולה

3 על חשיבות העדים המקצועיים בראשית התקופה העוסמאנית, ראו Fariba Zarinebaf, *Crime & Punishment in Istanbul, 1700-1800* (Berkeley: University of California Press, 2010), 155-156.

4 המהדיר צירף לכותרת המקורית את כותרת המשנה 'יומית'.

5 על יומנים בעולם האסלאם הקלאסי ראו פרסומו החלוצי של George Makdisi, 'Autograph of a Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad', *BSOAS* 18 (1956): 9-31, 239-260; 19 (1957): 13-48, 281-303, 426-443. עם זאת, ניסיונו המאוחר יותר של מקדיסי לאפיין את סוגת היומן בתרבות האסלאמית במאמרו 'The Diary in Islamic Historiography: Some Notes', *History and Theory* 25 (1986): 173-185 משום שהוא מקדיש לה מקום מועט, ועיקר דיונו נסב על כתיבה היסטורית בכלל. את השאלה אם כוונת מחברי היומנים הייתה לפרסום מעלה גם מקדיסי. הקוראים ימצאו תועלת בביקורת של Stephan Conermann and Tilman Seidensticker, 'Some Remarks on Ibn Tawq's (d. 915/1509) Journal *Al-Taliq*, Vol. 1 (885/1480 to 890/1485)', *Mamluk Studies Review* 11 (2007): 121-135 ומאוחרים יותר.



עליהם לאין ערוך. יומן זה כתוב בסגנון המושפע לא אחת מהערבית הדמשקאית המדוברת בת זמנו, והדקדוק והתחביר שלו אינם תמיד משוכחים. התואר 'כפייתית' הוא כנראה תואר יאה לכתובתו של המחבר, שכן הוא כתב גם בימים שלאמיתו של דבר לא היה לו מה לכתוב, ועם זאת, הוא ציין את היום בשבוע ובחודש והשאיר לידו מקום ריק.<sup>6</sup> במקרים אחרים, כיאה לבן הכפר, הוא רשם ליד יום פלוני שירד גשם או שעצי הפרי החלו לבלב, או שלא הגיע לדמשק, אולי כדי שיוזכר בעתיד מדוע לא דיווח מאומה באותו היום. מכל מקום, במרבית הימים בשנים 885-906 לספירה המוסלמית, היינו 1480-1501 לסה"נ, היה לאבן טוק לא מעט לכתוב על עניינים רבים ושונים, והוא הותיר חיבור מאלף בן כאלפיים עמודים (בדפוס) שנשתמר בחלקו הגדול ומצא את מקומו בספרייה המרכזית של דמשק.

יומנו של אבן טוק מספק מידע אישי באורח שכמוהו אי אפשר למצוא בחיבור כלשהו בן הזמן: כך, למשל, טרח המחבר לציין את מועד תחילת החודש השני להריגה של רעייתו, את שם המיילדת שעזרה בלידת בנו, את שם התרופה שנתן לבן במצוות הרופא ואת היום שבו החל בנו בן הארבע את לימודיו בכתאב של 'השיח' המג'רבי; הוא מספר על חלום שחלם, שלקה בהצטננות (הוא מרבה לתאר את מחושיו, ואפשר שהיה היפוכונדר), וכותב את מי ביקר ומי ביקר אצלו, ואף מה אכלו באותה הזדמנות, עם מי רב, על הנעשה אצל שכניו ועוד.<sup>7</sup> כאשר הוא הכה את השפחה שעבדה בביתו הוא מציין שנתייסר על כך. הוא מוכן לחשוף שבנקודה מסוימת נשבע לגרש את אשתו אם תמשיך ללבוש בגדים שהתנגד שתלבש. בחודש צפ'ר 890 (הוא מרץ 1485) יזמה אשתו, למרות היותה בהיריון מתקדם (בתם נולדה חודשיים לאחר מכן) 'גירושין בהסכמה' (ח'ל'ע).<sup>8</sup> למרות בחירתו של מיודענו שלא לפרט את הסיבות לכך, עולה מבין השיטין כי התפרצויות הזעם ושבועות כנ"ל הן ההסבר לגירושין.<sup>9</sup> כאשר נפטרה בתו בת השנה הוא מדווח על כך ביבושת, בלי להסגיר רגשותיו, ומוצא לנכון לרשום את הוצאות הקבורה. כאשר בת אחרת שלו, בת חודשיים בלבד, חלתה למשך כשנה, הוא כבר מתאר את מצבה בדאגה. גם בת זו נפטרה בהיותה בת כשנה. שש שנים מאוחר

6 בעניין זה ראו גם Makdisi, 'The Diary in Islamic Historiography', 176.  
 7 מקצת מהעניינים הללו נידונים בעבודת דוקטור שהתפרסמה בעת האחרונה. Torsten Wollina, *Zwanzig Jahre Alt: Lebens-, Welt- und Selbstbild im Journal des Ahmad Ibn Tawq* (Gottingen, 2014). כמרכן, ראו גם מאמרו של הנ"ל, 'A View from Within: Ibn Tawq's Personal Topography of 15th Century Damascus', *BEO* 61 (2012): 271-294.  
 8 אבן טוק, תעליק, 449. על גירושי ח'ל'ע ראו בעיקר Yossef Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) וכן מאמרי על גירושין בדמשק האמור להופיע בקובץ של כנסי האגודה ללימודים ממלוכים הנערכים בגנט.  
 9 שם, 1-2. וכן ההפניות לאבן טוק. בניגוד לרפופרט איני משוכנע שמדובר בנישואין מוצלחים.

יותר נפטרה בת נוספת בשנתה הארבע-עשרה, ולא נותר לו אלא לכתוב את מה שאומר המוסלמי המאמין בהכנעה: אנו [שייכים] לאללה ואליו אנו שבים. מהפן האישי, אף שמילת טרוניה לא עלתה ממנו על הכתב, לא שפרו חייו של אבן טוק.

היומן אף משמש כ'צהובון' דמשקאי של שלהי העידן הממלוכי. אבן טוק מדווח בקצרה על אשתו של איכר מהכפר הסמוך עֲדִיבִיל שנפטרה בביתו של גבר אחר 'בנסיבות שאינן מתקבלות על הדעת', אחרי שנפל עליה דבר-מה ומחץ אותה, ודומה היה גורלו של שותפה לניאוף. את גופתה של האישה הניחו מחוץ לכפר למאכל חיות. במקרה אחר כפה תלמיד שאפעי משכב זכר על רעהו ונידון למוות, פסק דין שהומר במאסר עולם לאחר מסע שתדלנות.<sup>10</sup> המחבר מרבה לדווח על מאבקים של שומרי חומות ההלכה והמוסר במסחר בין, וכן על גברים הוללים עם נשים זרות.

אלא שלא באלה, או נכון יותר, לא רק באלה, חשיבות יומנו של אבן טוק, אלא בהיותו יוצא דופן בנוף המקורות בעולם האסלאם הקדם-עוסמאני שניתן לאפינים על דרך השלילה כלא-ארכיוניים וכבעלי אופי נרטיבי. ארכיונים כמו שהיו בתקופה העוסמאנית, או דומים להם, בהנחה סבירה שהיו גם קודם לכן, לא שרדו. ייחודיותו של יומנו של אבן טוק היא בכך שחלק נכבד ממנו הוא ציטוט כמעט מדויק של מסמכים משפטיים שערך בעצמו או נחשף להם דרך ידידיו למקצוע. יומנו הוא הקרוב ביותר לארכיון, אמנם פרטי, ומוגבל בעליל, אך בכל זאת ארכיון שאפשר למצוא בו עשרות רבות של דיווחים על עסקאות, על חוזים וכיוצא באלה, שנערכו בקרב הבורגנות הדמשקאית, אך גם בקרב דלת העם בשלהי המאה החמש-עשרה. נוסף על כך, אפשר למצוא בו דיווחים מדיווחים שונים על סכסוכים ועל דיונים שנערכו בבתי הדין השרעיים בדמשק.<sup>11</sup> כל אלו הופכים את ה'תעליק' ('דיווח?'),<sup>12</sup> כפי שהכתיר אבן טוק את יומנו, למקור ייחודי השונה במידה רבה מסוגת הכרוניקות שכתבו בני זמנו כותבי ההיסטוריה בתקופת הסולטנות הממלוכית, שבראש מעייניהם היו האירועים הפוליטיים שברומו של עולם.<sup>13</sup>

10 אבן טוק, תעליק, 212-213.

11 על סכסוכים באשר לחלוקת מקורות מים והשקיה, ראו מאמרי 'Mini-Dramas by the Water: On Irrigation Rights and Disputes in Fifteenth-Century Damascus', in *Histories of the Middle East: Studies in Middle Eastern Society, Economy and Law in Honor of A. L. Udovitch*, Roxani Eleni Margariti, Adam Sabra and Petra M. Sijpesteijn (eds.), (Leiden: Brill, 2011), 233-244.

12 על תרגום זה של הכותרת ראו 178 Makdisi, 'The Diary in Islamic Historiography', המציין כי מדובר במונח רווח בכותרות חיבורים.

13 מקורות אחרים יוצאי דופן הם, כמובן, מסמכי וקף, וכן מסמכי אל-חרם אל-שריף השופכים אור על ירושלים במאה הארבע-עשרה.

כאן המקום להעיר שאף על פי, שכאמור, אירועים פוליטיים אינם תופסים מקום חשוב אצל אבן טוק, המעט שהוא כותב מאיר את עינינו בשל מיעוט המקורות העוסקים בתולדות דמשק בת הזמן. אפשר למצוא ביומנו הד לנזקים שעשו שבטי הברווים בסביבה, ואף לנזקיהם של שבטים שהגיעו מרחוק, הפילו חתיתם על האיכרים, שבו פקירי ממשל ותקפו את היוצאים לחג' למכה, וכן למאבק השלטון הממלוכי בהם, שלעתים, בצדק או שלא בצדק, האשימם בריגול בעבור העוסמאנים שאיימו על גבולות הסולטנות. מדיווחי הכותב על החודשים האחרונים של שנת 897 להג'רה, על החודשים הראשונים של שנת 898 ועל שלהי שנת 902 עד תחילת שנת 904, כלומר, מהעשור האחרון של המאה החמש-עשרה, אפשר ללמוד גם על היקף התמותה ממגפת הדבר שעשתה שמות בסוריה. אבן טוק מציין בשמם עשרות רבות של גברים ונשים שהכיר, לרבות, כזכור, בתו בת הארבע-עשרה, שנפטרו בפרק הזמן הזה. אף על פי שברוב המקרים הוא אינו אומר במפורש שהמות נגרם מהמגפה, אי אפשר לחשוב על סיבה אחרת לתמותה רבה כל כך. במקרה אחד הוא מספר שבכית אחד נפטרו שמונה מיושביו,<sup>14</sup> ובמקרה אחר שכל דיירי הבית נפטרו והבית נאטם.<sup>15</sup> גם כאן, כאשר המוות משתולל, מאיים על קרוביו ואף על עצמו, לא רומז לנו אבן טוק מאומה על רגשותיו. במאמר קצר זה אתרכז בשתיים מתוך התופעות שעליהן אנו יודעים מעט למדי מהמקורות הרבים שבידינו על התקופה הממלוכית, והחומר הייחודי של אבן טוק שופך עליהן אור חדש. הראשונה היא סוגיית הגירושין, והשנייה היא יריבויות אישיות ויכוחים הלכתיים בין מלוודי האסכולות המשפטיות בדמשק בת זמנו.

בסוגיית הגירושין עוסק, בין היתר, ספרו פורץ הדרך של רפופרט (Rapoport), אך העיסוק של רפופרט כוללני ונסמך על חומר עובדתי מצומצם בהיקפו ומוגבל בטיבו.<sup>16</sup> אין ספק שהמידע שאבן טוק מספק בכחמישים דיווחים על גירושין בדמשק בשני העשורים האחרונים של המאה החמש-עשרה הוא החומר העשיר ביותר שאפשר למצוא על עיר מוסלמית כלשהי בתקופה הקדם-עוסמאנית. מה הוא מלמד וכיצד הוא מתיישב, אם בכלל, עם מסקנותיו של רפופרט?

מסקנה אחת העולה בקנה אחד עם מסקנה של רפופרט היא שלצד מודל הגירושין הקלאסיים באסלאם, הידועים כגירושי טַלַּאק, שהם יוזמה חד-צדדית של הגבר ותקפים בעקבות חזרה של שלוש פעמים על אמירה ברורה בעניין,<sup>17</sup> מופיע

14 אבן טוק, תעליק, 1172.

15 שם, 1496.

16 רפופרט מרחיב את היריעה להכללות ביחס לחברה המוסלמית כולה, אף שמסקנותיו אמורות להתמקד בקהיר, בדמשק ובירושלים. אך גם ביחס לשתי הערים הראשונות המידע שהוא מספק מוגבל ומצומצם.

17 *EF*, s.v Talāk (A. Layish)

באותה מידה של תכיפות מודל הגירושין בהסכמה (ח'לע), וכפי שראינו לעיל, הוא מיושם אף במקרה של אבן טוק עצמו. בגירושין מסוג זה יכולה האישה להיות היוזמת, תוך שהיא מוותרת על זכויותיה הכספיות,<sup>18</sup> ולהבדיל מגירושי טלאק, היא אף אינה מחויבת להינשא לגבר אחר אם ברצונה לשוב ולהינשא לבעל המגרש. עם זאת, מסקנה אחרת של רפפורט, שלפיה רוב גירושי הח'לע היו פרי יוזמת נשים<sup>19</sup> – מסקנה שאף שהיא נשענת על חומר מסופק היא משמשת נדבך לפיתוח תזות גורפות (על כך בקצרה להלן) – אינה מוצאת תמיכה בדברי אבן טוק, שכן רק במספר קטן מגירושי הח'לע שעליהם הוא מדווח נאמר במפורש שהאישה היא היוזמת. מכאן אף שהסברו של רפפורט שריבוי היוזמות מצד נשים, וריבוי גירושין בכלל, הם תוצר של החירות הכלכלית שממנה נהנו נשים בתקופה הממלוכית, לא רק שאינו מוצא תמיכה בחומר העובדתי אלא אף נעשה בלתי רלוונטי.

דיווחיו של אבן טוק מראים בבירור שאם נשים יזמו ח'לע הן היו צפויות להפסידים כלכליים, בעיקר בשל חובתן לוותר על כספים שעמדו לזכותן מטעם הבעל (צדאק) מרגע שנחתם חוזה הנישואין, אך בפועל לא שולמו מאחר שהיו בחזקת תשלום דחוי, תופעה מקובלת בהסכמי נישואין. כך, למשל, בעקבות גירושי ח'לע של ח'ליל אל-צפדי ובלבל בת עבדאללה, ויתרה האישה על תשלום דחוי של 10 דינר וכן על כל דרישה לתמיכה כלשהי (נפקה), על הוצאות בעבור לבוש (פסוה), וכן על דמי שכירות במשך תקופת המתנה של שלושה חודשים (עדה) שאישה מגורשת מחויבת לה על פי ההלכה המוסלמית לפני שהיא מתקשרת עם גבר אחר כדי לוודא שאינה הרה מבעלה המגרש.<sup>20</sup> אבן טוק מביא מקרים נוספים שבהם נאלצה האישה לוותרים כספיים משמעותיים. סביר להניח שוויתורים אלו הם שעמדו ביסוד הסכמת בעלים לגירושי ח'לע כתחליף לגירושי טלאק, אף על פי שהאחרונים נתנו כוח רב יותר בידי הבעל. נראה שבמקרים אלו הכריע את הכף השיקול הכספי.

אולם בכך לא מסתיים העניין בשאלת הגירושין בדמשק, שכן אבן טוק מביא חומר מאלף, ולפיו כמחצית ממקרי הגירושין נסתיימו בסופו של דבר בחזרת האישה לחיי נישואין עם בעלה המגרש. דוגמה אחת מני רבות היא של סת סעאדאת, אשתו של תקי אל-דין אבן קאדי עג'לון, שיח' אל-אסלאם. לפי אבן טוק, קרובו וידידו של השיח', ומכאן לא בהכרח נטול משוא-פנים, מדובר בנישואין שהריבים בהם היו

18 69-70. Rapoport, *Marriage, Money and Divorce*. השימוש שלו במונח האנגלי separation לוקה בשל היעדר הסופיות שהוא מבטא ועדיף השימוש במונח divorce. ראו, למשל, אצל אבן טוק, תעליק, 56, 114, 157, 278, 429, 626.  
 19 שם, 69, 72 והערה 22, וכן הסתייגותו שלו מטיב החומר בעמ' 84-85.  
 20 אבן טוק, תעליק, 429. על העדה ראו 'Layish, 'Talāk'.

תכופים והיוזמה לשים להם קץ באה אף מצדו. מכל מקום, על פי גירושי הח'לע קיבלה סת סעאדאת את הסכום המגוחך והסמלי של מטבע כסף אחד. לא יצאה שנה והיא שבה אל בעלה, והוא התחייב פעם נוספת לשלם לה (בתשלום דחוי) את 'מתנת הנישואין' (צדאק), בסכום מזערי של דינר אחד. האיחוד בין שני בני הזוג החזיק מעמד תקופה מוגבלת, ועשר שנים אחר כך הם שוב התגרשו גירושי ח'לע.<sup>21</sup> נראה שלעתים היו גרושות במצב נואש כל כך עד שפנו לעזרת קאדי כדי לאלץ את הבעל לשאתן מחדש. כזה, למשל, היה המקרה של *יֵין אַל־עֶאבְדִין*, בתו של אחד עבד *אַל־קֶאֶר*, שגורשה גירושי טלאק ופנתה לעזרת הקאדי מהאסכולה ההלכתית המאלפית. נראה שהיא הצליחה לשכנע אותו, שכן הלה איים על הבעל המגרש שנתרצה והתחייב לשלם בהסכם הנישואין החדש את סכום הצדאק המגוחך של דינר אחד, בעוד האישה ויתרה על סכום גדול בהרבה.<sup>22</sup>

מכל פרשיות הנישואין והגירושין שעליהן מדווח אבן טוק, מפורט ומיוחד המקרה של *הַאג'ר*, בתו של שיח' מוחמד אל־חַמְצִי, שידעה הרבה קשיים. בשנת 887/1472 היא הופיעה בפני טוק עצמו בתוקף היותו נוטריון, מלווה באחיה, כדי ללבן ענייני ממון עם בעלה לשעבר. באותו מעמד אישרה האישה קבלת קצבה ממנו בסך חמישה דרהם בעבור שתי בנותיה, וכן נִפְקָה ודמי הוצאות נוספות. כחצי שנה מאוחר יותר, נישאה האג'ר לגבר 'כהה עור' הנקרא אל־בַּיְטָר שמוצאו מהעיר רמלה. בין יתר התשלומים שקיבל הלה על עצמו היה תמיכה בבתה הבכורה של האג'ר. אנו למדים שבאותה נקודת זמן עדיין לא נסתיימו דיוני הממון של האג'ר עם בעלה הקודם, ובמפגש נוסף שהתקיים בפני אבן טוק נקבע סכום מסוים שעליו לשלם.

גם נישואיה השניים של האג'ר לא החזיקו מעמד יותר משנים ספורות, ואנו פוגשים אותה נשואה בשלישית, הפעם למוחמד אל־קַדְסִי, עובד בתעשיית הכדים. נוסף על התשלומים להאג'ר, התחייב הבעל השלישי לתמוך בסכום מסוים בשתי בנותיה. גם נישואין אלו לא נמשכו זמן רב, אך כל שיש בידנו הוא שכעבור שנתיים האג'ר, שהספיקה כבר להתגרש, שבה לחיות עם בעלה.<sup>23</sup>

האג'ר התגרשה שלוש פעמים לפחות, ולבעלה השלישי שבה אחרי סוג גירושין שהמקור אינו מפרט מהו. לפי כל אמת מידה מדובר בחיי זוגיות קשים. האם הייתה אישה בלתי נסבלת? האם הייתה האשמה בבעלים, או שמא בשני הצדדים? לצערנו איננו יודעים את התשובות לשאלות אלו, מכיוון שאבן טוק אינו מפרט יותר מכך.

21 שם, 744, 747, 833, 1729. ראו מקרים דומים בעמ' 29, 69, 157, 278, 1051, 1700.  
 22 שם, 1156, 1504. בעניין הפניה לקאדים, ראו Rapoport, *Marriage, Money and Divorce*, 74-78.  
 23 שם, 137, 169, 172, 177, 233, 235, 238, 417-418.

לא מיותר לציין שבכל אחד מההסכמים קיבלה האג'ד התחייבות לסכומי כסף קטנים, ובפועל קיבלה אף פחות מכך בשל נוהג הצדאק הדחוי. המקרה של האג'ר, כמו המקרים שהובאו כאן ומקרים נוספים שאבן טוק מתאר, מעידים שנשים בדמשק של שלהי המאה החמש-עשרה היו בצד המפסיד כאשר מסגרת הנישואין הותרה. אי לכך, גם לאחר גירושי טלאק או גירושי ח'לע העדיפו הנשים לשוב לחיי נישואין עם הבעל המגרש. כזכור, התזה המרכזית של רפפורט היא שבחברה המוסלמית בשלהי ימי הביניים לא רק שהיו הרבה יוזמות של נשים להתרת נישואין, אלא היו מקרים רבים של גירושין בכלל, בעיקר בשל חירותן הכלכלית של נשים והשתלבותן בתעשיית הטקסטיל.<sup>24</sup> יתר על כן, לדברי רפפורט, ההתפתחות הזאת יצרה יחסי מגדר מסוג חדש שחתרו תחת המבנה הפטריארכלי המסורתי.<sup>25</sup> אלא שהחומר שמספק אבן טוק סותר את הרצון של רפפורט, מפתה ככל שיהיה, לקרוא סימני מודרנה בחברה המוסלמית של התקופה הממלוכית. דיווחיו על נשים ששבו אל בעליהן המגרשים תמורת סכום קטן, שיבה שאולי הייתה כרוכה בלבטים רגשיים, אך לבטח נבעה מצורך כלכלי חריף, אינם יכולים ללמד על חירות כלכלית. נהפוך הוא: המודל הפטריארכלי ועדיפותו של הגבר בעידן הממלוכי רק מתאשרים מדיווחים אלו.

\*\*\*

נפנה עתה אל תופעה אחרת שהמידע עליה במקורות מהתקופה הממלוכית מועט והדיווחים של אבן טוק שופכים עליה מידה מסוימת של אור. כוונתי למתח ולחילוקי הדעות בין האסכולות ההלכתיות הסוניות כפי שהם באים לידי ביטוי בדמשק בת זמנו. אמנם, על המחלוקות העקרוניות בין האסכולות ועל ביטוייהן הטקסטואליים בראשית האסלאם אנו יודעים לא מעט והם אף נחקרו יותר בעשרות השנים האחרונות. אלא שמעט מאוד ידוע על התנהלות הדברים בפועל.<sup>26</sup>

חשוב לציין שבמשך מאות השנים שקדמו לזמנו של אבן טוק שלטה בדמשק האסכולה (המִדְ'הֵב) השאפעית. מעמד השאפעים עלה בתקופת שלטונו של נור אֶל־דִין באמצע המאה השתים-עשרה, וברורות שלאחריו ידוע על כמה מלומדים שאף חיברו כתבים בתחום ההלכה ומילונים ביוגרפיים על מלומדים מהאסכולה. כל זאת למגינת לבם של בני האסכולה החנפית שהשפיעה פחות, אם כי בסוף התקופה האיובית ובתחילת התקופה הממלוכית זכתה לפריחה. אחד מבני האסכולה החנפית, הקאדי

24 Rapoport, *Marriage, Money and Divorce*, 32-38, 47-48.

25 שם, 6, 111.

26 מידע על ויכוחים הלכתיים במצרים הממלוכית אפשר למצוא אצל Leonor Fernandes, 'Between Qadis and Muftis: To Whom Does the Mamluk Sultan Listen?', *Mamluk Studies Review* 6 (2002): 97-108.

הראשי נג'ם אַל־דין אַל־טַרְסוּסִי (מת 1357/758), כתב כמה חיבורים ובהם פְּתָאֵב תַּחֲפַת אַל־תַּרְכֵּי פִי מֵא יֵגֵב אֵן יַעֲמֵל פִּי אַל־מֶלֶךְ ('לתורכים מנחה באשר למה שיש לעשות בענייני מלוכה'), שכשמו כן הוא, אוסף עצות לשימור השלטון (הממלוכי, במקרה דנן), סוגת כתיבה ספרותית-פוליטית בעלת מסורת ארוכה ונכבדה בעולם האסלאם. אולם מה שמייחד את החיבור הזה הוא הפולמוס שניהל מחברו החנפי עם שלוש האסכולות האחרות באסלאם הסוני, מובן מאליו שעם השאפעים במיוחד, בכמה סוגיות שבתחום עיסוקו של השליט והמנגנון השלטוני, מיציאה למלחמת מצווה ועד לטיפול ביתומים. מטרת הפולמוס הזה היא להדגיש את יתרונן של התפיסות החנפיות, וכפועל יוצא מכך, להדגיש את הכדאיות של הסולטאן להעדיף חנפים במשרות שיפוט ואדמיניסטרציה.<sup>27</sup> אשר לאסכולה החנבלית, למרות שהיו בה דמויות משכמן ומעלה, כמו אַבְן קַדְאֵמָה, אַבְן תִּימִיָה ואַבְן קַיִים אַל־גִּ'וּזִיָה, הייתה האסכולה הזאת שולית בדמשק. על אחת כמה וכמה היה נחות מצבה של האסכולה המאלכית, שעיקר כוחה היה, כידוע, בצפון אפריקה.<sup>28</sup> יצוין שבדמשק של אבן טוק ההשתייכות לאסכולה חצתה משפחות, ואפשר למצוא מלומדים בני משפחה אחת שנחלקו בין שתי האסכולות העיקריות. זה היה המצב, למשל, במשפחת בְּנוֹ אַל־פְּרַפּוֹר הנכבדה: שהאב אַל־דִּין היה קאדי שאפעי, ואחינו בְּרַךְ אַל־דִּין מוחמד – קאדי חנפי.<sup>29</sup> גם במשפחת אבן קאדי עג'לון השאפעית אנחנו מוצאים בני משפחה ששימשו שופטים מטעם האסכולה החנפית.<sup>30</sup>

למחלוקות בין האסכולות בסוגיות הלכתיות יש הד במקורות בני הזמן. מחלוקת אחת, הנוגעת לחלקו הראשון של מאמר זה ואליה עוד נשוב בקצרה, היא באשר לעקרונות הלכתיים בשאלת הגירושין. רפפורט דן בעניין בהרחבה ומראה כיצד עמדתו של אבן תימיה, המלומד החנבלי החשוב ואיש דמשק, שהועלתה על הכתב בשנת 1318, עוררה מחלוקת עזה וגרמה להעמדתו למשפט. על שהמחלוקת לא נעלמה אפשר ללמוד מכך שכמאה וחמישים שנים מאוחר יותר, נענש מלומד דמשקאי חנבלי, משמע אחד מצאצאיו הרוחניים של אבן תימיה, על ידי הקאדי השאפעי בשל דעתו

27 Michael Winter, 'Inter-Madhab Competition in Mamluk Damascus: al-Tarsusi's Counsel for the Turkish Sultan', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25 (2001): 195-211.

28 על תולדות האסכולות בדמשק עד המאה החמש-עשרה ראו למשל Nagm al-Din Al-Tarsusi, *Kitab Tuhfat al-Turk: Oeuvre de combat hanafite a Damas au XIVe siècle*, Mohamed Menasri (ed.), (Damascus: institut, 1997): 21-39, français de Damas

29 אל-בצראוי, *עלא אַל־דִּין עלי: תַּאֲרִיחַ* (דמשק: 1988), 227. על משפחת בנו פרפור ראו Miura, 'Urban Society in Damascus as the Mamluk Era was Ending?', *Mamluk Studies Review* 10 (2006): 157-193.

30 אבן טוק, תעליק, 45.

בנושא הטלאק, הולקה ואף חווה את הטקס המשפיל של הובלתו על חמור ברחובות דמשק כשהכרוז הולך לפניו וקורא: 'כך ייעשה לאיש המחזיק בדעתו של אבן תימיה'. לאחר מכן הושלך לכלא.<sup>31</sup>

ההיסטוריון עֶלָא אל־דין עלי אל־בַּצְרָאוּי בן המאה החמש־עשרה (מת 1500/905) – שהיה משנה (נֵאאֵב) לקאדי השאפעי ומורה הלכה במסגד בני אומיה החשוב, מחברה של היסטוריה בת זמנו של העיר, שלרוע המזל לא שרדה בשלמותה – מביא דוגמה לחילוקי דעות בין האסכולה שלו לבין החנפים. דוגמה זו קשורה בשאלה למי להאמין – לאישה הטוענת שמנהל נְקָף (נֵאט'ר) חייב לה כסף, או למנהל הנְקָף שמכחיש זאת. לפי השאפעים יש להאמין לאישה.<sup>32</sup> עוד מספר אל־בצראוי כי בהזדמנות אחת נקרא הוא עצמו לקהיר לדיון בפני הסולטאן. נשוא הדיון היה מן הדוא, איש דמשק, שהתחזה למלומד, אך התברר ששתה יין, צרך חשיש ועבר על עוד כהנה וכהנה איסורים ואף התפאר בכך. לאחר שנעצר יצא לקהיר לשטוח את טענותיו בפני השליט. בדיון האמור, שאל־בצראוי השתתף בו ודיווח עליו, התנהל דין ודברים בינו לבין הקאדי החנפי המצרי, המעיד בבירור על חילוקי דעות עקרוניים בסוגיה זאת: מהו מספר הפעמים של עברת עברה זהה המהווה עילה להעמדה לדיון? הדיווח הזה נותן לאל־בצראוי הזדמנות להרצות בפני הקורא כמה מעמדות האסכולה השאפעית.<sup>33</sup> ידועים גם מקרים של יריבויות אישיות בין נושאי משרות שהשתייכו לאסכולות השונות.<sup>34</sup> במקרה אחד שאל־בצראוי מדווח עליו, הופיע עלי אֶל־מַכְאֵנְסִי (לא ידוע עליו מאומה) עם עוד אנשים במדרסה אֶל־גְּזַאֲלִיָּה שבמסגד בני אומיה, והם הודיעו לעֶבֶד אֶל־נְבִי, מורה הלכה מאלכי במדרסה ההיא, שבמצוות הקאדי השאפעי עליו ללמד. נראה שהדבר נתקל בהתנגדות, וייתכן שאל־מכאנסי לא היה אדם ראוי. מכל מקום, זמן מה אחר כך נקרא הקאדי המאלכי אל מושב הקאדי השאפעי והוכה בו בטענה שהוא עצמו הכה את אל־מכאנסי. רק לאחר דין ודברים שוחרר המאלכי.<sup>35</sup> עוד סיפר אל־בצראוי על דיון שהתקיים כעשור אחר כך בנוכחות מושל דמשק ובכירי החנפים והשאפעים בדיון של נכס שנרכש, והסתבר שרכישתו מנועה בשל היותו וקף. אף על פי שנראה שהעניין לא הגיע לכדי מחלוקת, משמעות הדיווח היא שהפוטנציאל לכך היה קיים.<sup>36</sup> באותן שנים לערך דיווח אבן טוק על מחלוקת בין שני אחים חנפים ממשפחת אֶבְן קַצִיף, שאחד מהם, מֶחְבֵּ אל־דין, היה הקאדי החנפי הראשי, בנוגע

31 Rapoport, *Marriage, Money and Divorce*, 96-105.

32 אֶל־בַּצְרָאוּי, עֶלָא אל־דין עלי, 31-32. על המחבר ראו הקדמת המהדיר.

33 שם, 64-66.

34 על החנפים והשאפעים ראו Al-Tarsusi, *Nagm al-Din, Kitab Tuhfat al-Turk*, 113-127.

35 אל־בצראוי, עלא אל־דין עלי, 108-109.

36 שם, 186.



למשרה כלשהי. אחד מהם פנה אל הקאדי השאפעי דווקא בבקשה שיתערב, והלה פסק שיש להמציא מסמכים רלוונטיים.<sup>37</sup> לעומת זאת, כמה שנים אחר כך אבן טוק ייחס לקאדי החנפי מחב אל-דין התערבות שמטרתה, ככל הנראה, לזרוע מחלוקות בתוך המחנה השאפעי דווקא.<sup>38</sup>

במסגרת מה שאפשר לכנות הפוליטיקה של מערכת המשפט, אנחנו יודעים מעט מאוד על מאבקים בין קאדים סביב פסקי-דין. דוגמה אחת לקוחה מדיון שהתנהל בקהיר בשנת 1450/854 בפני הסולטאן ג'קמק ובו השתתפו הקאדים מארבע האסכולות. נושא הדיון הוא אשמת כפירה שהועלתה נגד פקיד בכיר בממשל, נוצרי במקור, שהצליח לצבור הון בשל עיסוקיו, מה שהוליד חרושת שמועות ולא מעט יריבים שטוו רשת כדי להפילו בה. משעלתה אשמת הכפירה, הווה אומר: חזרתו לנצרות, נכנס הסולטאן בכבודו ובעצמו לעובי הקורה. אולם בדיון המשפטי התנגד הקאדי המאלכי לאשמה כפי שנוסחה בידי עמיתו השאפעי. בירורים נוספים שנערכו למגינת לבו של הסולטאן, שקיווה לשים את ידו על רכושו של הפקיד שסרה, העלו שאלות לגבי אופן איסוף הראיות לאשמת הכפירה.<sup>39</sup>

אבן טוק מביא מידע ייחודי על מצב העניינים במערכת המשפטית של דמשק בסוף העידן הממלוכי, ומדווח על כמה פסיקות, אמנם על חלקן דיווח לקוני, המעידות על חילוקי דעות בין שופטי האסכולות השונות. כך, למשל, במקרה אחד המלומד השאפעי הבכיר בעיר, שיח' אל-אסלאם אבן קאדי עג'לון, סותר את הפסיקה של הקאדי החנפי בדבר זכאותו של פלוני ושמו אַל-חַמְצִי לחלק מסוים ברכוש כלשהו.<sup>40</sup> דוגמה אחרת היא סכסוך בין שניים, אבן אל-מְרִנְאִי ואבן מְסִיח, על טחנת הקמח הנקראת אַל-טַבְרָאנִיָה. הקאדי השאפעי קובע שחברי קבוצת אבן מסיח יקבלו שישית מהמבנה החדש. אולם אחר כך הללו מחליטים לפנות אל הקאדי החנבלי. לא ברור גורלו של סכסוך זה, אך אפשר ללמוד שהייתה כאן ציפייה להגיע לתוצאה משופרת בעזרת שינוי המד'הב הפוסק, ושהיה רצון לנצל מחלוקות אפשריות.<sup>41</sup>

כמה מדיווחיו של אבן טוק מפורטים יותר. הוא מספר שב-1481/886 נמלט אחד מבניו של שיח' אַל-מְסַטְבָה ממאסר שפסק לו הקאדי החנבלי בגין חוב שלא נפרע,<sup>42</sup> ואתו נמלט אדם נוסף שנודע בשם חַבִּיב. השניים היו מבני המשפחה המורחבת (בֵּית)

37 אבן טוק, תעליק, 164-165.

38 שם, 1378-1379.

39 Carl F. Petry, *The Criminal Underworld in a Medieval Islamic Society* (Chicago: Middle East Documentation Center, 2012), 176-177.

40 אבן טוק, תעליק, 304.

41 שם, 622.

42 אַל-מְסַטְבָה הוא אתר ובו כמה לציון אירועים שונים מצפון לדמשק.

של עלא אַל־דין שכיחן במשרת שיח' מסגד אל־סקיפה. הם ביקשו את עזרתו של עלא אַל־דין, והלה פנה אל המשנה לקאדי השאפעי שקבע, בניגוד לחנבלי, שהם אינם יכולים לעמוד בתשלום החוב ולכן פטורים מעונש. בעקבות זאת נשלח כנראה בנו של שיח' אל־מסטבה אל המשנה לקאדי החנבלי, ובעת ובעונה אחת יצאה הידיעה שהוא עדיין בחזקת מי שדינו מאסר. בעל החוב הלך אל ביתו של הקאדי החנבלי והקאדי הודיע למשנה שלו את מה שכבר היה ידוע, היינו: שהוא לא קבע שאין ביכולתו של הנמלט לשלם. לעזרתו של בעל החוב נרתם פלוני מהעיר חֶמָא (חמת) שנשא במשרה פקירותית (נְפִיל). התנהל דיון בעניין, ובמסגרתו השמיע הנְפִיל דברי גנאי ('הוי עד שקר, סרסור, וכיוצא באלה דברי בלע') כלפי אחד שיח' עיסא אל־עֶרְאֵבִי וכלפי שיח' אסמאעיל שיצא להגנתו. השניים התלוננו לפני הקאדי החנבלי, אך הלה לא בא לעזרתם בטענה שהם שאפעים ועליהם ללכת להתלונן אצל הקאדי המייצג את האסכולה שלהם. כשנפרדו הצדדים לדרכם תקפו הנְפִיל ובנו מלומד נוסף בנאצות. הקאדי השאפעי, שהאב אל־דין אל־בְּקָאֵעִי, כנראה בשל עמדת סגנו בסוגיה, יצא להגנת הנְפִיל וסירב בתקיפות לקבל את עדותו של הנתקף.<sup>43</sup>

מקרה אחר שאבן טוק מרווח עליו התרחש כשלוש שנים אחר כך, כאשר ציווה הקאדי החנפי על גורמים מסוימים בדמשק ובסביבותיה ללכוד קבוצה שנקראה בְּנו דְאוּד וככל הנראה השתייכה לאסכולה השאפעית. בעקבות המתקפה עליהם נמלטו בני הקבוצה וכמה חנפים, עושי דברו של הקאדי, נפצעו. בעקבות הסתלקותם של בנו דאוּד הורה הקאדי על הריסת חומה שהגנה על מקום מגוריהם. אולם השתדלותם אצל השאפעי פֶּמָאֵל אַל־דין הצליחה להביא להפסקת ההריסה.<sup>44</sup>

אולי החשובות ביותר מבין הסוגיות ההלכתיות שאבן טוק מביא ושבהן נחלקו הקאדים קשורות בענייני דת ואמונה. להלן כמה מהמקרים שהוא מביא. בחודש ד'ו אַל־חֶגֶז'ה 885, פברואר 1480, הואשם צעיר שאפעי ושמו מוּסָא אַל־עֶלְמָאוּי בכפירה. שְׂמָס אַל־דין אַל־מֶטְמָאֵטִי, המשנה לקאדי המאלכי, ציווה לאסרו באגף הנידונים למיתה (חֶבֶס אַלְדֵם) שכן, כידוע, ההלכה המוסלמית קובעת שאשמת כפירה מחיבת מיתה,<sup>45</sup> ובעניין זה היו המאלכים מן המחמירים. אלא שכשהגיע הדבר לידיעת הקאדי השאפעי הוא פסק שלא מדובר באשמה החריפה ושהצעיר נותר בחזקת מוסלמי. הקביעה העלתה את חמתו של הקאדי המאלכי, והוא ציווה להרע את תנאי המעצר של הצעיר. אֶרְאֵז התערב תקי אל־דין אבן קאדי עג'לון, הדמות השאפעיית המובילה בעיר,

43 שם, 104.

44 שם, 385-386.

45 בעניין זה ראו: Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 64-65.

שנזכר לעיל כמה פעמים.<sup>46</sup> לא ידוע מה עלה בגורל הצעיר, אך מקרה זה מעיד על מתח ועל חילוקי דעות בין נכבדי האסכולות.

מקרה אחר התרחש בחודש מַחְרַם 887, פברואר 1482, כאשר הכו במדרסה אל-צֶאלֶחְיָה כמה מ'הנחותים שבקרב החנבלים' את שיח' זֵינ אֶל-דִּין עֶמֶר (או אֶבְן עֶמֶר) אל-זְהַרִי 'העיוור' (אל-צ'ריר), כנראה שאפעי, שהיה ממקבלי שכר במדרסה זו, משום שהאשימו אותו שטפל על אחמד אֶבְן חַנְבַּל, אבי האסכולה החנבלית, אשמה שהוא מחדש חידושים הלכתיים מגונים (מִבְתָּדֵע). אולם התברר כי זו הייתה רק אמתלה, ולמעשה רצו להיפרע ממנו משום שבררשה (ח'טִבָּה) שנשא ביום השישי במסגד בני אומיה אמר על הסוגיה התאולוגית של הטרנסנדנטיות (תַנְזִיַה) של אללה דברים שככל הנראה לא היו לרוחם.<sup>47</sup> לאחר שהוכה, פנה אל-צ'ריר לעזרתו של אבן קאדי עג'לון, והלה בדק אצל התוקפים, אולם הם הכחישו את המעשה. יומיים לאחר מכן בא אחד שֶמְס אֶל-דִּין אֶל-ח'טיב עם שניים נוספים, כולם מנכבדי החנבלים, בפני אבן קאדי עג'לון, והתפתח דו-שיח חריף שבו הם הכחישו (או שמא התנצלו) לגבי הנמסר במקרה אל-צ'ריר. שמס אל-דִּין שימש מליץ יושר בעבור התוקפים. אורֶאז נכמרו רחמיו של המלומד השאפעי החשוב, הדיון נסתיים בכי טוב ושני החנבלים התחייבו להסגיר את שמותיהם של המכים את הדרשן העיוור. מכל מקום, בחילופי דברים בין שמס אל-דין אל-ח'טיב לבין אחד מהשניים הפטיר הראשון משפט שאפשר להבין ממנו כי הם ראו בדרשן מי שחטא בהגשמת האל (תַגְ'סִים),<sup>48</sup> והשני השיב שזוהי 'תפיסה יהודית' (אֶעְתָּקָאד אֶל-יְהוּד). יותר מאוחר נלכד אחד מן המכים החנבלים והושם במאסר בתא הנידונים למוות. אולם שמס אל-דין אל-ח'טיב שוב נזעק והצליח להשיג את שחרורו של החנבלי העצור מאבן קאדי עג'לון, אם כי למורת רוחו. שוב הגיע שיח' חנבלי אחר כדי ללמד עליו זכות. אולם אז הגיע תורו של הקאדי השאפעי בְּהָא אֶל-דִּין אל-בְּאֶעוּנִי, שעלה בידו להשיג רשימה ובה שמות החנבלים המכים ולהגישה למושל דמשק. עוזרו ציווה ללכוד את מי ששמם מופיע ברשימה. אחד מהם, זה שכבר הושם במאסר, נתפס אך שוב שוחרר. בין כה וכה חזר הדרשן העיוור להשמיע דרשותיו, ונראה שהפרשיה גוועה.<sup>49</sup>

46 אבן טוק, תעליק, 37-38. ההיסטוריון הדמשקאי החשוב אבן טולון, בן זמנו של אבן טוק, העתיק את הדיווח על האירוע הזה מאבן טוק, אך בגרסתו נותרו כמה פרטים עלומים, והם מתבהרים רק בדיווחו של אבן טוק. לפיכך ראו טעותו של Petry, *Criminal Underworld*, 170-171.

47 *EP*, s.v. Tashbih wa-Tanzih (J. Van Ess)

48 *EP*, s.v. Djism (Tj. De Boer)

49 אבן טוק, תעליק, 131-133, 135. על אל-צ'ריר ראו גם עמ' 296.

כמה חודשים אחר כך הואשם אדם בעיירה בַּעֲלֵבֶכּ בַּכְפִּירָה (זַנְדִּיקָה),<sup>50</sup> ונאמר עליו שהדיח את ה'אספסוף' לדבר עברה ושרגל בתפיסות מגוונות.<sup>51</sup> בעקבותיו נשלח אחד מפקידי השלטון ובידיו מסמך שכתב הקאדי השאפעי. בשימוע שנערך לו נדרש האיש לחזור בו כדי שיוכרו מוסלמי. פרוטוקול נכתב בידי קאדי חנפי, ועל פי תיאורו של אבן טוק, הוא היה 'בור' (ג'אהל) ולא נהג לפי הכללים. זמן מה לאחר מכן הובא הנאשם לדמשק בפני אבן קאדי עג'לון שהתערב באופן נמרץ, לא הסתפק בפסק החנפי וציווה להעמיד את הנאשם לדין בפני הקאדי השאפעי. במעמד זה סירב ה'כופר' (זַנְדִּיק) להודות באישומים ונאסר, אבן קאדי עג'לון ערך לו טקס השפלה וציווה לשימו במאסר המיוחד לנידונים למוות. גם לאחר ניסיונות שכנוע סירב הנאשם להודות במיוחס לו, ונראה שבסופו של דבר נזנחה אשמת הכפירה והוא שוחרר.<sup>52</sup>

בחודש יְמַדָּאן 886, נובמבר 1481, התכנסו הקאדים ודמויות חשובות נוספות בשל 'פרשיית היהודים'. היה מדובר ביהודייה, בתו של סוחר בשמים (עטאר), שהתאסלמה כמה עשרות שנים קודם לכן, חזרה בה, אך שבה לאסלאם ואף נשאה לגבר מוסלמי. עתה נאסרו כמה מצאצאיה במצוות אבן קאדי עג'לון מסיבה שאינה מפורטת, אך נראה שבשל חוסר הבהירות בעניין המרת הדת. אכן, עלתה השאלה אם מדובר במוסלמים או בלא-מוסלמים, ושאלה זו הגיעה לידיעת המושל הממלוכי. המושל זימן אליו את המלומד השאפעי, אולם נתקל בסירובו להגיע לארמון, מה שמעיד, כמו מקרים אחרים, על מעמדו של שיח' אל-אסלאם המדובר. כאמור, העניין נידון בפני הקאדים. הקאדי השאפעי קבע שמאחר שאם המשפחה שבה בסופו של דבר לאסלאם, מדובר במשפחה מוסלמית לכל דבר ועניין, זאת בניגוד לפסיקה שפסק כחמש-עשרה שנים קודם לכן הקאדי המאלכי בצפת – לדידו היה מדובר ב'כופרים' – פסיקה אשר צצה ועלתה עתה. הדיון הראשון העלה חרס, אך בעקבותיו החלו פקפוקים במחנה המאלכי ונשמעו דעות שפסיקת הקאדי הצפתי בזמנו בטעות יסודה. אמנם כך קבע בסופו של דבר כינוס מאלכי שהוקדש לסוגיה, אך אבן קאדי עג'לון הוציא מצדו פְּתָנָה שלפיה הפסיקה המאלכית חסרת בסיס ומדובר במוסלמים, וחשובי השאפעים הצטרפו לדעתו. עד כמה המשיכה הסוגיה להיות על סדר היום אפשר ללמוד מכך שכמעט שנה מאוחר יותר נפגשו הקאדים השאפעי והחנבלי בעניין והשאפעי חזר על עמדתו

50 על זנדקה במשמעות הכללית של כפירה, להבדיל מההוראה המקורית ראו *EP*, s.v. Zindik (F.C de Blua).

51 המושגים הנזכרים הם 'חלול' ו'אתחאר'. ראו הערכים: *EP*, s.v. Ḥulūl (L. Massignon and G.C Anawati)

*EP*, s.v. Ittihād (R. Nicholson and G.C Anawati)

52 אבן טוק, תעליק, 163-164.

הנחרצת.<sup>53</sup> נושא נוסף שהדעות נחלקו בו הוא הלכות נישואין. אבן טוק דיווח על כמה מקרים. למשל, לפני הקאדי השאפעי התברר המקרה של מחבֵּ אֶל־דִּין אבן אבראהים אֶל־דִּסוּקִי שנשא לאישה את בתו של סוחר מחלב. מי שחיתן אותם על פי האסכולה החנפית (עלא קאעדת מִדְּהֵבָה) היה נור אֶל־דִּין אָבוּ מַנְעָה. מן הדיווח עולה שהלה פעל בניגוד למצוותו של הקאדי הראשי החנפי, שאישר לערוך הסכמי נישואין (עֶקֶד) רק במדרסה, ומשהעלה החתן אל־דִּסוּקִי את העניין, משכו העדים לחוזה הנישואין את ידם ממנו. לפיכך, השיאה הכלה את עצמה בניגוד להליך הנהוג, ולפיו חייבת הכלה שקרוב משפחתה ישיאנה. משהעלה החתן את בעייתו לפני הקאדי החנפי אישר הלה את קביעתו, והחתן אמר לו כי למעשה הוטעה על ידי העדים. העניינים הסתבכו והעדים הציעו לחתן לבטל את נישואיו, אבל הוא סירב. כאן באה התערבותו של הקאדי השאפעי, והוא אישר את תקפות הנישואין.<sup>54</sup>

במקרה אחר שהגיע לפני הקאדי נג'ם אל־דִּין השאפעי היה מדובר באישור שנתן הקאדי החנפי עלא אֶל־דִּין אֶל־חַמְאִוִי שנה קודם לכן לנערה שאמה חיתנה אותה בשל היעדר גבר בן משפחתה שהיה אמור לעשות זאת על פי הלכות הנישואין (וְלִי), והנישואין קיבלו תוקף באמצעות עדים. הקאדי נג'ם אל־דִּין זימן אליו את אחד העדים שנכחו במעמד הנישואין ודרש ממנו הסבר, בטענה שהסכמה להליך כזה היא דרכם של החנפים. חילופי הדברים בין הקאדי לעד עלו לטונים גבוהים ולחרפות הדדיות, ובבדיקה נוספת שנעשתה נתברר כי אכן החנפים מאפשרים לאם למלא מקומו של נְלִי. בסופו של דבר התפייסו הניצים.<sup>55</sup>

דיווחיו של אבן טוק, כמו רבים אחרים שיומנו מלא בהם, מגלים טפח מחיי היום־יום בעיר מרכזית בעולם האסלאם ערב הכיבוש העוסמאני, והם מקור למה שהיסטוריונים גרמנים קוראים Alltagsgeschichte ואחרים קוראים מיקרו־היסטוריה, היינו סוגת מחקר היסטורי שהחלה לפרוח בעשורים האחרונים של המאה שעברה ובוחנת, בין היתר, סוגיות נבחרות לעומקן, מהן גם סוגיות הקשורות באנשים הפשוטים בהקשר מקומי מצומצם.<sup>56</sup> ספרי מיקרו־היסטוריה, כמו אלו שנכתבו בעיקר על ראשית העת המודרנית באירופה בידי נטלי זימון־דיוויס, ג'יובני לוי, עמנואל לה־רואה לדורי וקרלו גינצבורג (מקצתם אף תורגמו לעברית), ניסו לאתר מבנים ואינטראקציות אנושיים־חברתיים זעירים בתוך חומר היסטורי עשיר אך מוגבל בהיקפו (בשנים

53 שם, 87-91, 169.

54 שם, 1136-1137. ייתכן שדוסוקי היה בשלב כלשהו ממונה על כספי יתומים.

55 שם, 1787-1788.

56 ספרים שמושג זה מופיע בשמם מופיעים גם כיום בגרמניה. אחד החלוצים שבהם, שאף תורגם לאנגלית, הוא Alf Luedtke (ed.), *The History of Everyday Life* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

ובמקום) ולשחזור על בסיסם עולם תרבותי מלא. חפים מיומרה בלתי מבוקרת לראות במקרה או במקום המסוימים שנבחרו ייצוג של עולם גדול הרבה יותר, הכותבים האלה דבקים בעמדת ביניים, שלפיה מיקרו-היסטוריה חורגת מגבולות מצומצמים ויכולה לספק מפתח להבנה אל מעבר למה שהוא מקרה הבוחן המסוים. כפי שניסחה זאת יפה זימון-דיוויס, המקרה הבודד אינו עולם ממוזער לגודל של גרגר חול, אלא מבנה כוח מקומי השולח אותות למוקדי הכוח האחרים.<sup>57</sup>

אשר ליישומה של תפיסה היסטוריוגרפית זו בחקר האסלאם הטרנס-מודרני, קונרמן ושותפו לכתבת מאמר הביקורת שצוטט לעיל על הכרך הראשון של אבן טוק, רואים בכותרת התרגום הגרמני שהעניקה חוקרת האסלאם אנמרי שימל (Schimmel) למבחר קטעים מתוך הכרוניקה של אבן איאס, בן זמנו המצרי של אבן טוק, היינו *Alltagsnotizen*, קרבה לא מודעת לגל היסטוריית חיי היום-יום בגרמניה, שראשיתו בשנות השמונים. לדידם, צאצא רחוק גיאוגרפית וכרונולוגית של גל זה הוא ספרו של דיוויד וינס (Waines) על חיי היום-יום בעולם האסלאם.<sup>58</sup> ההשוואה הזאת מצריכה עיון נוסף ואינה יכולה להידון כאן. מכל מקום, סיפורי אבן טוק אכן שופכים אור על מגוון היבטים של קיום תושבי דמשק, היבטים שהכותבים בני הזמן התעלמו מהם בדרך כלל, על כל פנים מחלקם הארי. ועל כן השימוש שהמחקר יכול לעשות בתעליק של אבן טוק, שהיה מוטל מאות שנים כאבן שאין לה הופכין, הוא רב מאוד.

Natalie Zemon Davis, 'The Shapes of Social History', *Storia della Storiografia* 17 57  
(1990): 28-34.

Conermann and Seidensticker, 'Some Remarks', 123 58  
ראו מאמר הביקורת המצוטט בהערה 5 לעיל, 'Some Remarks', 123  
וודאי שהפנייתם של הכותבים לספרו של אדם מז (Mez) משנות העשרים  
של המאה הקודמת אינה ממין העניין, משום שאי אפשר לקשור אותו לתפיסות היסטוריוגרפיות  
של שנות השבעים והשמונים.

## מי יעלה בהר אדני?: הפולמוס הדתי-פוליטי בעולם הערבי סביב ה'זיארה' לירושלים

### דותן הלוי

#### תקציר

האם ההלכה המוסלמית מתירה למוסלמים שאינם פלסטינים לבקר במסגד אל-אקצא כשהוא נתון תחת שלטון ישראלי? בשנים האחרונות גבר העיסוק בשאלה עקרונית זו בקרב פוסקי הלכה, פוליטיקאים, וגם בקרב בעלי דעה בקרב הציבור הרחב בעולם הערבי, בעקבות קריאתו הנועזת של מחמוד עבאס בשנת 2012 לכל ערבי ומוסלמי להגיע ולקיים את מצוות ה'זיארה' בירושלים. מאמר זה מציג את הדיון שהתפתח סביב סוגיה זו, ממפה את הצדדים השונים בו ועומד על מורכבותו. שאלת הביקור בירושלים, טוען המאמר, חושפת פערים תפיסתיים עמוקים המפלגים את העולם הערבי והמוסלמי. ראשית, בשימוש הרטורי במושגים דת ופוליטיקה: בעוד שהמצדדים בביקור בירושלים תחת שלטון ישראלי מגייסים נימוקים דתיים לתמיכת המטרות הפוליטיות הפלסטיניות אך מפרידים עקרונית בין דת ופוליטיקה, השוללים את הביקור ממזגים בטענתם את הדת והפוליטיקה כמערכת עקרונית אחת ברוח תנועות האסלאם הפוליטי. ושנית, במשמעות המוענקת ל'נורמליזציה' עם מדינת ישראל: המצדדים בביקור בירושלים רואים בהתנגדות לנורמליזציה עיקרון גמיש ופרגמטי, ואילו השוללים רואים ב'נורמליזציה' עיקרון קפוא, סביבו אין מקום לפרשנות.

מאמר זה עוסק בפולמוס הדתי והפוליטי סביב ביקור מוסלמים וערבים שאינם פלסטינים במסגד אל-אקצא בירושלים תחת שלטון ישראל. סוגיה זו עלתה על סדר יומה של התקשורת הערבית בשנת 2012 בעקבות קריאת יושב ראש הרשות הפלסטינית, מחמוד עבאס, לערבים ולמוסלמים מהעולם להגיע לירושלים ולבקר במסגד אל-אקצא כדי להביע תמיכה בעם הפלסטיני ולקיים את מצוות הזיארה (בערבית: ביקור. על מצווה זו ראו בהמשך) לעיר הקדושה. מספר לא מבוטל של תומכים בקריאתו של עבאס, ובהם אנשי דת, אכן מילאו את בקשתו וערכו זיארה בירושלים בחודשים שלאחר מכן. בו

\* אני מודה לפרופ' מאיר ליטבק, לד"ר נורית צפריר ולד"ר יואב אלון שקראו גרסה מוקדמת של מאמר זה והעירו הערות מועילות וחשובות. התרגומים במאמר הם שלי אלא אם מצוין אחרת.

בזמן התנגדו רבים לקריאתו של יושב ראש הרשות הפלסטינית והקימו זעקה גדולה בתקשורת. לטענתם זיארה בירושלים היא בבחינת 'נורמליזציה' עם מדינת ישראל, ולכן אסורה מבחינה הלכתית.

מאמר זה מבקש לחשוף את הקורא לדיון שהתנהל בשאלת הזיארה בירושלים בחודשים שלאחר קריאתו של מחמוד עבאס בשנת 2012. המאמר טוען שהדיון בשאלה אם זיארה לירושלים מותרת או אסורה, חושף פערים תפיסתיים עמוקים המפלגים את העולם הערבי והמוסלמי: ראשית, בשימוש הרטורי במושגים דת ופוליטיקה, ושנית, במשמעות המוענקת לנורמליזציה. חלקו הראשון של המאמר יתווה בקווים כלליים את המסד להבנת חשיבותה של ירושלים באסלאם ואת התפתחות מצוות הזיארה אליה עד הפולמוס האחרון. חלקו השני של המאמר יראה כיצד כל אחד מהצדדים בפולמוס משתמש אחרת בקשרים שבין דת ופוליטיקה – המצדדים בביקור בירושלים בשליטת ישראל מגייסים את המצווה הדתית לקידום המטרות הפוליטיות הפלסטיניות, ואילו השוללים את הביקור ממזגים בטענתם את הדת והפוליטיקה למערכת עקרונית אחת ברוח תנועות האסלאם הפוליטי. חלקו האחרון של המאמר יבקש לבחון את הפערים בהבנת מושג הנורמליזציה עם ישראל כפי שהם משתקפים בדיון בזיארה. המצדדים בביקור בירושלים מגלים גישה פרגמטית להמשגת הנורמליזציה, ואילו השוללים אותה מפגינים ראייה דוגמטית של המושג, ראייה שאין בה מקום לפרשנות, ליחסיות או לנסיבותיות.

## הזיארה לירושלים

ירושלים היא העיר השלישית בקדושתה בדת האסלאם אחרי מכה ואל-מדינה. מעמד זה הוענק לה על רקע מאבקים תיאולוגיים-פוליטיים, הן בין קבוצות מוסלמיות לבין עצמן, הן מול היהדות והנצרות, דרך פיתוח מסורות ופרשנות הקוראן. הראשונים שקידשו את ירושלים היו ככל הנראה האומיים, בעקבות כיבוש מכה על ידי עבדאללה בן זַבִּיר בשנת 683, שמנע מהם להנהיג את תושבי המרחב הסורי שבו שלטו לעלייה לרגל לכעבה.<sup>1</sup> קידוש ירושלים היה ניסיון מוצלח לבסס מוקד מקודש נוסף קרוב למרכז הפוליטי שלהם בדמשק, ויש אף עדויות שבימיו של הח'ליפה האומיי עבד אל-מלך נערכו ברחבת כיפת הסלע ההקפות (טַוּאֵף) המזוהות עם טקסי החג.<sup>2</sup> לתהליך

1 בשאלה האם מניעי האומיים היו דתיים או פוליטיים חלקו גויטיין וגולדזיהר. עמיקם אלעד סקר את המחלוקת הזאת והראה כי האומיים אכן ביקשו להפיץ את רעיון קדושתה של ירושלים מתוך מניעים פוליטיים. ראו S.M. Stern (trans. and ed.), *Ignaz Goldziher, Muslim Studies*, (London: Aldine Transaction, 2005), 44 (ed., שלמה רב גויטיין, היישוב בארץ ישראל בראשית האסלאם ובתקופה הצלבנית לאור כתבי הגניזה (ירושלים: יד בן צבי, 1980), 26; עמיקם אלעד, 'מעמדה של ירושלים בתקופה האומיית', המזרח החדש מד (תשס"ד): 18-68.

2 אלעד, 'מעמדה', 34-35.



קידוש העיר תרמו גם הצופים והסגפנים (זְהָאָד) שרעיון קדושתה של ירושלים היה חלק מתפיסת 'קדושת המקום' שירשו מהנזירות הנוצרית, וכן אימוצם של בני העיר ירושלים את הרעיון מתוך רוח לוקאל-פטריוטית.<sup>3</sup>

כדי לבסס את רעיון קדושתה של ירושלים ולהפיצו, חוברו בתקופה האומיית מסורות המספרות בשבחיה של העיר. מסורות אלו נפוצו כ'תורה שבעל פה' במשך שנים רבות, אולם בתחילת המאה האחת-עשרה קובצו בדפוס, בנסיבות שאינן ברורות דיין, בקבצים שנקראו 'שבחי ירושלים' (פְּצִיאָא'ל בֵּית אל-מְקֵדֶס).<sup>4</sup> בסוף המאה השתים-עשרה סייעו הקבצים האלה למצביא האיובי צֵלָאח אל-דִין (1137-1193) להסיר את האבק שנצבר מאז התקופה האומיית על רעיון קדושתה של ירושלים ולעשות נפשות בעולם האסלאם בכדי להציל את העיר מידי הצלבנים. עמנואל סיון טען שמאבק זה הוא שקיבע את מעמד קדושת ירושלים באסלאם לדורות.<sup>5</sup> לאחר כיבושה של העיר בידי כוחות צלאח אל-דִין בשנת 1187, 'שקעה' חשיבות העיר למשך מאות שנים, אך היא שבה והתעוררה בתחילת המאה העשרים על רקע המאבק בציונות.<sup>6</sup>

המאבקים הפוליטיים האלה הולידו, כאמור, מסורות ופרשנות לקוראן שנועדו להאדיר את חשיבותה של ירושלים בעיני המוסלמים, ולמעשה להבנות את קדושתה הדתית. בתהליך שארך מאות שנים התגבשו במסורת המוסלמית ארבעה עיקרים תאולוגיים כאלה. ראשית, פרשנות הקוראן מייחסת לעיר ירושלים את הביטוי הקוראני 'המסגד הקיצון' (אל-מִסְגֵד אל-אֶקְצָא) המוזכר בסורת 'המסע הלילי'.<sup>7</sup> באירוע המתואר בפרשה ומכונה במסורת המוסלמית 'אל-אֶסְרָא' ואל-מְעַרְג' הוסע הנביא מוחמד על גבי הבהמה הפלאית אל-בֵּרָאק אל מסגד אל-אֶקְצָא, וממנו עלה דרך שבעת הרקיעים אל השמים למפגש עם קונו. באותו מעמד נקבע שהנביא הוא יורשם של נביאי הדתות

3 אלעד, שם. גישה אחרת הציג משה שרון: משה שרון, 'ערי ישראל תחת שלטון האסלאם', קתדרה 40 (יולי 1986): 83-120. על מקומם של הצופים בהפצת רעיון התקדושה של ירושלים, ראו גויטיין, היישוב, וכן עופר לבנה-כפרי, 'על ירושלים באסלאם הקדום', קתדרה 51 (אפריל 1989): 45-55.

4 ראו יצחק חסון, 'ספרות שבחי ירושלים באסלאם', בתוך סוגיות בתולדות ארץ ישראל תחת הכיבוש המוסלמי, משה שרון (עורך), (ירושלים: יד בן צבי, 1976), 43-67. וכן עופר לבנה-כפרי, 'על קדמותם של חיבורים המוקדשים לירושלים בספרות הערבית', קתדרה 44 (יוני 1987): 21-26.

5 עמנואל סיון, 'קדושת ירושלים באסלאם', בתוך סוגיות בתולדות ארץ ישראל תחת הכיבוש המוסלמי, משה שרון (עורך), (ירושלים: יד בן צבי, 1976), 41.

6 לדיון בהר הבית בהיותו מוקד בסכסוך הציוני-פלסטיני, ראו משה עמירב, 'קדושה ופוליטיקה בהר הבית', המזרח החדש מד (2004): 227-250.

7 אודות הקשר הקדום שבין השם 'אל-מסגד אל-אקצא' וירושלים, ראו Uri Rubin, 'Muhammad's Night Journey (isra') to al-Masjid al-Aqsa: Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem', *al-Qantara* 29 (2008): 147-165.

המונותיאיסטיות שקדמו לאסלאם והאחרון בשרשרת זו (ח'אתם אל-אֶנְבִּיאָא), וגם ניתנה לו מירי האל מצוות התפילה בעבור המאמינים. כל אלו מקנים לעיר ירושלים קדושה מיוחדת בהיותה הנקודה המחברת בין עבר לעתיד ובין הארץ לשמים.<sup>8</sup>

שנית, ירושלים נזכרת במרומו בקוראן ובהרחבה בחדית' – בשניהם היא כיוון התפילה שאליו הפנה מוחמד את מאמיניו בתחילה. ולפיכך המסורת המוסלמית גורסת כי במהלך שמונה-עשר החודשים הראשונים להתנבאותו של מוחמד פנו המאמינים בתפילותיהם אל ירושלים. לאחר תקופה זו הסיט הנביא באחת את כיוון התפילה מירושלים לעבר מכה בהוראה שמימית. להסטה זו ולמגמותיה ניתנו פרשנויות מגוונות מהפן הדתי ומהפן ההיסטורי, אולם על כל פנים, נלמדת ממנה חשיבותה של העיר על שום היותה 'הראשונה מבין שני כיווני התפילה' (אֻלָּא אל-קַבְלָתִין).<sup>9</sup>

שלישית, פרשנות הקוראן המוסלמית גוזרת גזרה שווה בין הביטוי 'אשר נתנו את ברכתנו על סביבותיו' (אֵלֶךְ בְּרַכְנָא חֻלָּה), המתאר את מסגד אל-אקצא בפרשת 'המסע הלילי', לבין ציונים אחרים של ברכת אללה על מחוזות גיאוגרפיים בארץ הקודש, ארצם של הנביאים.<sup>10</sup> ציונים אלו מופיעים בדרך כלל בפרשות המכונות 'יִשְׂרָאֵלִיָּא' – כלומר טקסטים העוסקים בבני ישראל הקדומים ומשמשים משלים לקהילת המאמינים המוסלמית כדי ללמדם ערכים למיניהם.<sup>11</sup> כך קושרת הברכה האלוהית את אל-אקצא עם ארץ הקודש.

רביעית, בזמן כיבושי האסלאם נתקדשו ערים רבות שגבלו במרחב הביזנטי בקדושת ערי ספר (רַבָּאט), כדי למשוך אליהן לוחמי ג'האד וצופים שביקשו להגשים את אמונתם בלחימה. ירושלים, אף שלא הייתה עיר ספר מבחינה גיאוגרפית, נמנתה במסורת המוסלמית עם ערי ספר אחרות שהיו בסביבתה, וגם המסתופפים בצילה נעשו ללוחמי קודש (מְרַאבְטוּן).<sup>12</sup>

- 8 הקוראן (תרגום מערבית: אורי רובין, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2005), המסע הלילי, 2-1; עבד אל-מלכ אבן האשם, אל-סידה אל-נבונה (אל-קאהרה: דאר אל-חדית', 2004), חלק שני, 286-294. הביטוי המיוחס לירושלים במסורת הוא 'בית אל-מקדס' או 'איליה' (כשמה הרומי של העיר).
- 9 הקוראן, סורת הפרה: 142-194; אבן האשם, אל-סידה אל-נבונה, 401-402. ראו גם אורי רובין, 'כיוון התפילה באסלאם – לתולדותיו של מאבק בין-פולחני', היסטוריה 6 (2000): 5-29.
- 10 יוסף אל-קרצ'אוי, אל-קדס קצ'ית כל מסלם (אל-קאהרה: מכתבת והבה, 2000), 10-11.
- 11 למשל, הקוראן, סורת יוסף: 2-3.
- 12 ראו עופר לבנה-כפרי, 'ירושלים וקדושת ערי הספר המוסלמיות', קתדרה 94 (דצמבר 1999): 75-88. לבחינת הקריטריונים לקדושתה של ירושלים אל מול קדושתה של מכה, ראו Uri Rubin, 'Between Arabia and the Holy Land: A Mecca-Jerusalem Axis of Sanctity', *Jerusalem Studies Arabic and Islam* 34 (2008): 345-362.

מתוקף קדושתה הוצבה ירושלים במסורת המוסלמית לצד מכה ומדינה, כלומר בין היעדים שעל כל מוסלמי מוטלת המצווה לבקר בהם. מצווה זו נגזרת מהחדית' שזכה במחקר לשם 'חדית' שלושת המסגדים' המובא בשם הנביא: 'אל תצאו אלא לשלושה מסגדים, המסגד המקודש (מכה), מסגדי [אל-מדינה], ומסגד אל-אקצא'.<sup>13</sup> כדי להבדיל בין מכה ואל-מדינה לבין מסגד אל-אקצא, הביקור באחרון מתואר בדרך כלל במסורת המוסלמית בכינוי 'יֵאֲרָה' – מונח שהוראתו הכללית היא ביקור במקומות קדושים שאינו בגדר עלייה לרגל (חג'). בקרב האתרים אליהם מיוחסת מסורת ביקור כלולים הן כאלה שיש לגביהם קונצנזוס באסלאם והן כאלה שמחוצה לו.<sup>14</sup>

מצווה זו נתקיימה תדיר בהיסטוריה המוסלמית, ועל פי אלברט חוראני, בימי הביניים ירושלים ומכה היו קטבים קבועים בעולמו של האדם.<sup>15</sup> כאמל ג'מיל אל-עסלי, שסקר את ספרי המסעות לירושלים (פְּתַבְ אַל-רַחֲלָאֵת), הראה כי במשך אלף שנים, מהמאה העשירית ועד המאה העשרים, התקיים זרם קבוע של מבקרים מוסלמים בעיר.<sup>16</sup> יהושע פרנקל קבע כי על שום קדושתה הייתה ירושלים בתקופה הממלוכית 'מוקד משיכה לא רק לסביבתה הקרובה אלא גם למוסלמים מארצות רחוקות', כמו אנטוליה, פרס והודו, שלעתים גם השתקעו לתקופות ארוכות בעיר והיו גורם חשוב בהרכבה הדמוגרפי.<sup>17</sup>

בתקופה הממלוכית (1260-1516) ובתקופה העוסמאנית (1517-1917) נקשר הביקור בירושלים קשר סמלי ומעשי עם העלייה לרגל למכה. שיירות החג' שיצאו מדמשק ומהמגרב נהגו לעבור דרך ירושלים בדרכם למכה.<sup>18</sup> זרם מבקרים זה המשיך גם בתקופת המנדט הבריטי (1917-1948), עת נעשו ירושלים ומסגד אל-אקצא

13 על פי תרגומו של מאיר יעקב קיסטר. הפירוש המילולי של הביטוי הפותח את החדית' 'לֹא תִשָּׁךְ אֶל-רַחֲמָאֵל' הוא 'אל תכינו את האוכפים על הבהמות', או 'אל תקשרו את הבהמות (לחניה)'. ראו מאיר יעקב קיסטר, "אל תצאו אלא לשלושה מסגדים": עיון במסורת קדומה', בתוך מחקרים בהתהוות האסלאם, מיכאל לקר (עורך), (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ט), 117-131.

14 ע'אלב ענאבסה, אָבְעָאד פִּי אַנְבּ פִּצְ'אֲאֵל אַל-אַרְצֵ' אַל-מִקְדָּסָה (בית ברל: מרכז אל-דראסאת אל-אדב אל-ערבי, 2006), EP, s.v. Ziyara; 25-24. על המנהגים הרתיים שנערכו בתקופה האומיית בכיפת הסלע, ראו אלעד, 'מעמדה'.

15 אלברט חוראני, היסטוריה של העמים הערבים (תל אביב: דביר, 1996), 22.

16 כאמל ג'מיל אל-עסלי, בית אל-מקדס פי כתב אל-רחלאת (עמאן: אל-מכתבה אל-וטניה, 1991), 33-35.

17 יהושע פרנקל, 'ההיסטוריה הדמוגרפית של ירושלים לאור תעודות אל-חראם אל-שריף', המזרח החדש מד (תשס"ד): 118, 123.

18 ראו EP, Ziyara. בעבור הבאים מהמגרב ומאנדלוס היה הביקור בירושלים חלק מ'המסע למבקשים אחר הידע' (אל-רחלָה פי טַלַב אל-עֵלָם) אל המשרק, ראו אל-עסלי, בית אל-מקדס פי כתב אל-רחלאת, 34.

בהנהגת המופתי חאג' אמין אל-חוסייני לסמלים לאומיים נוכח המאבק בצינונות.<sup>19</sup> לאחר מלחמת 1948 עורדה הממלכה ההאשמית הירדנית, שעשתה את העיר ל'בירתה הרוחנית', עולי רגל מוסלמים מרחבי העולם לפקוד את קודשי ירושלים מידי שנה בשנה.<sup>20</sup>

כיבוש ישראל את הגדה המערבית במלחמת 1967 קטע רצף בן מאות שנים של שליטה מוסלמית בירושלים, להוציא את ימי המנדט הבריטי, והציב את מצוות הביקור בה במרכזה של שאלה פוליטית-דתית: האם מותר לבקר בירושלים כשהיא בשלטון לא-מוסלמי? אגב ההסכמה בין המדינות הערביות שלא להכיר במדינת ישראל, אסרו כמה פוסקים מוסלמים על ערבים ומוסלמים לבקר בעיר. אל המסע התקשורתי שנועד לבלום תיירות מוסלמית לירושלים התגייסו גם הפלסטינים, שביקשו למנוע ממדינת ישראל להפגין חזקה על קודשי האסלאם בעיר.<sup>21</sup>

אולם הביקורים בירושלים לא פסקו. לצד ביקורו השנוי במחלוקת של אנואר אל-סאדאת בעיר, שנערך גם הוא למרות איסור מפורש שאסר שיח' אל-אזהר, המשיכו מוסלמים (ערבים ושאיינס ערבים) לבקר בירושלים למטרות דתיות, תיירותיות או עסקיות.<sup>22</sup> מגמה זו אף התגברה בשנות התשעים כאשר הקים יעקב נמרודי את חברת 'זיארה' לעידוד תיירות מוסלמית לישראל. החברה הוקמה ב-1991 כדי לספק שירותי תיירות למוסלמים שביקשו לבקר באתרים המקודשים לאסלאם בארץ ישראל, ובראשם מסגד אל-אקצא. בין המבקרים הראשונים בירושלים ביוזמת החברה היה השיח' הסעודי אַסְחָאק אַדְרִיס סַפּוּתָה. השיח' ביקר בעיר במאי 1992, וביקורו זכה לשבחים רבים בעיתונות הישראלית ופְתַח פְּתַח לביקורים נוספים של מוסלמים בירושלים בשנים 1993-1994.<sup>23</sup> הביקור המפורסם והמתוקשר ביותר היה ביקורה של משלחת עולי רגל מלוב במאי 1993, אירוע שזכה לכותרות ראשיות בעיתונות בישראל.<sup>24</sup> הפלסטינים בירושלים לא ראו את הביקור בעין יפה וזיכו את עולי הרגל בדרכם למסגד אל-אקצא בקבלת פנים של צעקות וגידופים.<sup>25</sup> על פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, בשנים

19 עמנואל סיון, מיתוסים פוליטיים ערביים (תל אביב: עם עובד, 1988), 113.  
 20 Kimberly Katz, *Jordanian Jerusalem: Holy Places and National Spaces* (Gainesville: University Press of Florida, 2005), 88-89, 111-114.  
 21 יצחק רייטר, מירושלים למכה ובחזרה: ההתלכדות המוסלמית סביב ירושלים (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2005), 27.  
 22 שיח' אל-אזהר עבד אל-חלים מחמוד סירב להתלוות לסאדאת, ראו 'זיארה אל-קדס: ראייה שרעיה סיאסיה', מג'לת אל-בדר אל-אלפתרוניה, 28 בפברואר, 2012.  
 23 יעקב נמרודי, מסע חיי (אור יהודה: ספרית מעריב, 2003), 648.  
 24 'Visitors from Outer Space', *The Economist*, 5 June, 1993.  
 25 נמרודי, מסע חיי, 656.

1996-1994 שישה אחוזים מהתיירים שביקרו במדינת ישראל היו ממצרים, מירדן ומלבנון, יותר מאחוז התיירים מארצות דרום אמריקה או מחבר העמים באותן השנים.<sup>26</sup> סביב המגמה הזאת התעורר פעם נוספת שיח הלכתי בין פוסקים מוסלמים על אודות ההיתר לבקר בירושלים. עם המצדדים נמנה המופתי של הממלכה הסעודית דאז השיח' עבד אל-עזיז בן באז. פסק הלכה מפתיע שלו קבע כי אפשר לכונן שלום זמני או קבוע עם מדינת ישראל ברוח חוזה חודיביה (צ'לח אל-ח'דיביה), שכן זה הביא בשעתו רווחה גדולה לאומת המאמינים. ובמסגרת שלום זה, הוא פסק, יהיה אפשר לעלות למסגד אל-אקצא כ'חובה מקודשת לכל מוסלמי'.<sup>27</sup> מן הצד השני של המתרס עמדו השיח' יוסף אל-קרצ'אוי, פיצל אל-מולוי וסעד אל-דין אל-עלמי, שפסקו כי אסור לבקר באל-אקצא כל עוד הוא 'שבו בידי האויב'.<sup>28</sup>

בעקבות אינתיפאדת אל-אקצא (2000-2005), הייתה ירידה במספר התיירים ממדינות ערב. אולם עוד כמהלכה, משנת 2003, היה אפשר לראות התאוששות בורם הבאים ממדינות ערב לירושלים. משנה זו הגיעו למדינת ישראל כ-2,600 תיירים מצריים בשנה בממוצע, מספר דומה הגיעו ממרוקו, ומירדן נרשמו כ-16,000 כניסות תיירים בשנה.<sup>29</sup> כאשר ביקר שר החוץ המצרי אחמד מאהר במסגד אל-אקצא בשנת 2003, הוא הותקף ברחבת המסגד באבנים ובמכות, והנוכחים כינו אותו בוגד ומשתף פעולה.<sup>30</sup> גם ביקורי תיירים מארצות מוסלמיות שאינן ערביות נמשך, ומספריהם הממוצעים בשנה היו כ-14,500 תיירים מתורכיה, כ-9,200 מאינדונזיה, כ-1,300 ממלזיה, כ-3,000 מאוזבקיסטן וכ-5,000 מקזחסטן.<sup>31</sup> משנת 2008 נרשמה עלייה מתונה של תיירים מוסלמים ממדינות שיש להן יחסים דיפלומטיים עם ישראל, ובהן הודו, ודרום אפריקה, ואפילו ממאוריטניה, שעמה מקיימת ישראל מגעים בלתי רשמיים בלבד, הגיעו תיירים.<sup>32</sup> על רקע הביקורים האלה בולטת העובדה שקולם של

26 עדינה בלום, 'תיירות', פרסומי היובל (ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, מאי 1998), 18.  
27 נמרודי, מסע חיי, 665, 901-902. התרגום במקור. ראו גם עבד אל-עזיז בן באז, 'זיאת אל-מסג'ד אל-אקצא ואל-צ'לאה פיה סנה אד'א תסיר ד'לכ', אל-מוקע אל-רסמי לסמאחת אל שיח' בן באז, 8 באוקטובר 2010. לדיון במודל חוזה חודיביה לשלום עם ישראל ראו יצחק רייטר, מלחמה, שלום ויחסים בין-לאומיים באסלאם בן זמננו: פתוות בנושא השלום עם ישראל (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2008), 58-70.  
28 רייטר, מירושלים למכה, 27. התרגום במקור.  
29 'תיירות 2010', פרסומי הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 64.  
30 'Egypt's Maher Assaulted at Al-Aqsa Mosque, in Occupied Jerusalem', *Reuters*, 22 December, 2003.  
31 'תיירות 2010', 64.  
32 Diaan Hadid, 'Muslims Revive Old Pilgrimage Route Via Jerusalem, Angering Top Clerics', *Al-Arabia News*, 21 May, 2012.

אנשי הלכה המצדדים בהמשך הביקורים כמעט שלא נשמע, ואילו קולם של אנשי ההלכה המתנגדים לביקורים שלט בשיח ההלכתי.<sup>33</sup>

במהלך 2012 נטרפו הקלפים. בפתחת אירועי 'הכנס הבין-לאומי להגנה על ירושלים', שנערך בדוחא בפברואר 2012, קרא יושב ראש הרשות הפלסטינית, מחמוד עבאס, מעל שולחן הנואמים לכל מוסלמי ולכל ערבי, לרבות ערבים נוצרים, לבקר בירושלים כדי לחזק את אנשיה ולקיים את מצוות הנביא על פי 'הדית' שלושת המסגדים.<sup>34</sup> בקריאה זו שינה עבאס בפעם הראשונה מעל במה בין-לאומית פומבית, בהיותו נציג הפלסטינים, את הגישה כלפי הביקורים בירושלים, וקרא תיגר על העמדה המקובלת שראתה בהם ביטוי לנורמליזציה (תַטְבִּיעַ) עם מדינת ישראל. קריאתו של עבאס נתמכה באותה הוועידה על ידי המופתי של ירושלים, מוחמד חוסיין, ועל ידי שר ההקדשים הפלסטיני, מחמוד אל-הבאש, בשורה של נאומים שנשאו בימים שלאחר מכן בפורומים שונים בכנס.<sup>35</sup>

דבריהם של האחרונים הודגש כי מצב העיר אינו כתמול שלשום בעקבות מאמצי ממשלת ישראל ל'ייהוד' (תְהוֹד) ירושלים. לטענתם, השלטון הישראלי רוכש ללא הרף בתים ערביים ומיישב בהם יהודים, מפריד בין הערבים הירושלמים לאחיהם בגדה המערבית על ידי 'גדר ההפרדה הגזענית', חופר תחת מסגד אל-אקצא כדי להפילו ומגביל את כניסת המוסלמים אליו. לפיכך, כדי להילחם בניסיון הישראלי לטשטש את זהותה הערבית והמוסלמית של ירושלים, ובניגוד לעבר, יש להגביר עד כמה שניתן את הנוכחות המוסלמית והערבית בעיר.<sup>36</sup> התמקדותו של מחמוד עבאס בפעולות ה'ייהוד' נועדה לגייס גם נוצרים ערבים למאבקו ולצייר את הפלסטינים כמגני קודשי שתי הדתות בעיר.

נשיא התאחדות העולמא העולמית השיח' יוסף אל-קרצ'אוי מיהר לפרסם תגובה חריפה, ובה נתן תוקף מחודש לעמדתו, האוסרת כל ביקור בירושלים על שום היותו בבחינת נורמליזציה עם ישראל. ולמרות זאת, קריאות עבאס וחבריו נפלו על אוזניים כרויות, ובשבועות שלאחריהן הגיעו לירושלים מספר לא מבוטל של מבקרים. בחודש אפריל 2012 ביקרו במסגד אל-אקצא המטיף התימני חביב עלי אל-ג'פרי בליווי

33 לדוגמה, שיח' אל אזהר דאז סיד אל-טנטאוי, שהתיר את הביקור בשנת 2001, נאלץ לחזור בו מיד אחר כך בלחץ עולמא מצריים אחרים. ראו ג'יהאן אל-חסיני, 'שיח' אל אזהר: לסת צאחב אל-דעוה לזיארת אל-קדס', אל-שרק אל-אוסט, 17 בינואר, 2001.

34 לדבריו המלאים של עבאס: 'מא'תמר אל-דפאע ען אל-קדס פי דוחא', אל-מדינה ניוז, 26 בפברואר, 2012.

35 'HE Mufti of Jerusalem', *Qatar Conference*, 26 February 2012.

36 על התחושה שחל שינוי במדיניות הישראלית מאז 2010 ראו Abdallah al-Ashaal, 'A Controversial visit', *al-Ahram Weekly*, 12 August, 2010. וגם: 'מא'תמר אל-דפאע'.

הנסיך הירדני האשם ושר הפנים הירדני מוחמד רעוד. כמה ימים אחר כך ביקר במסגד המופתי של מצרים עלי ג'מעה בליווי הנסיך הירדני ע'אזי בן מוחמד ובכירים ממשרד הַנְקָף הפלסטיני.<sup>37</sup>

הביקורים האלה זכו לתגובות חריפות. בכירי אל-אזהר, למשל, קיימו כינוס פתע, והודיעו בו כי אינם תומכים בביקורו של השיח' עלי ג'מעה בירושלים, אגודת הסופרים המצרית מיהרה לבטל את חברותו בשורותיה, ובמצרים נפתחה קבוצת פייסבוק ושמה: 'מבצע מיליארד חתימות להדחת המופתי של הרפובליקה' (תְּמֵלֵת מְלִיָּאָר תְּוֹקִיעַ לְעֻזַל מְפָתִי אֶל-ג'מעה הוריה).<sup>38</sup> חמוזה מנצור, ראש 'החזית לפעולה אסלאמית', הזרוע הפוליטית של האחים המוסלמים בירדן, הגיב אף הוא בחריפות לליווי הבכירים הירדנים את המבקרים וקרא למטיפים, לעיתונאים ולאינטלקטואלים לפרסם בציבור את הסכנות שמאחורי הפעולות האלה.<sup>39</sup>

למרות הקריאות האלה, ביקרו באותו החודש עוד כ-2,000 קופטים מצריים בכנסיית הקבר בירושלים לרגל חג הפסחא.<sup>40</sup> בחודש מאי 2012 ביקרה משלחת של אנשי דת ואנשי עסקים מבחריין בירושלים וברמאללה. בביקור, שארך שבעה ימים, נפגשו חברי המשלחת עם יושב ראש הרשות הפלסטינית עבאס והתפללו במסגד אל-אקצא, ועם שובם קראו לערבים ברחבי העולם להגיע לירושלים כדי לעודד את תושביה הפלסטינים ולחזקם.<sup>41</sup> עוד באותו החודש ביקשה קבוצה של עיתונאים סעודים מהמלך הסעודי להסיר את האזהרה מביקור בירושלים. לטענתם אישור שכזה לבקר בעיר 'שלים את תפקידה של המועצה (המועצה לשיתוף פעולה של מדינות המפרץ) בעזרתה לסוגיה הפלסטינית ויעמיק את הקשרים הרוחניים והנפשיים בין המפרץ הערבי לפלסטין'.<sup>42</sup>

ביולי 2012 טען שר ההקדשים הפלסטיני, מחמוד אל-הבאש, כי מתחילת החודש ביקרו באל-אקצא אלפי מתפללים, בעיקר מתורכיה וממלזיה. כמו כן הוא חשף כי ברשות הפלסטינית מתכוננים לביקורן של משלחות רבות, רשמיות ועממיות,

37 'Egypt's Grand Mufti Pays Surprise Visit to Jerusalem's Al-Aqsa Mosque', *Egypt Independent*, 18 April, 2012.

38 'אג'תמאע טארא למג'מע אל-בחוח' אל-אסלמיה ע'ד לרפצ' זיארת אל-קדס תחת אל-אחתלאל', אל-שורוק, 18 באפריל, 2012. וגם צבי בראל, 'חטאו של המפתי', הארץ, 23 באפריל, 2012.

39 'Egypt's Grand Mufti'.

40 'Pilgrim's Plodding Progress', *The Economist*, 28 April, 2012.

41 'אל-ספארה אל-פלסטיניה: מתצ'אמנון בחריניון ידעון לזיארת אל-קדס ואל-ארצ' אל-פלסטיניה', אל-וסט, 30 במאי, 2012.

42 יאסר באעמר, 'סעודיון יטאלבון באל-סמאח בזיארת אל-קדס', מוקע וזארת אל-אוקאף ושאוון אל-דיניה, 13 במאי, 2012.

בחודש הרמדאן, כחלק ממסע תעמולה שסימתו 'ירושלים למרות הכיבוש' (אל-קדס רע'ם אל-אח'ת'ל'אל). בין יתר האירועים של חודש הרמדאן תוכנן כינוס של דרשנים וקוראי קוראן (קראא') ממצרים ומתוניס במסגד אל-אקצא.<sup>43</sup> אירועים אלה עוררו שיח ענף ומעניין בתקשורת, בין המצדדים בביקורי הערבים והמוסלמים באל-אקצא לבין השוללים אותם. הנושא העסיק פובליציסטים ואינטלקטואלים ערבים מעל דפי עיתונים ואתרי אינטרנט, היה מושא לדיון בתכניות טלוויזיה ושימש מוקד למחקרים ולסקירות שהפיצו גופי מחקר ערביים. לכאורה, השאלות המרכזיות שנדרגו היו: האם הביקור בירושלים מותר מבחינה דתית? האם יש בו תועלת מבחינה פוליטית? והאם הוצאתו לפועל היא בגדר נורמליזציה עם ישראל? אולם ניתוח קפדני יותר מעלה כי המחלוקת בין המצדדים בביקור למתנגדים לו עמוקה יותר. כפי שאראה מיד, הפערים בין הגישות נעוצים קודם לכול בהגדרת מערכת היחסים הבסיסית שבין דת לפוליטיקה, ואחר כך בהבנת המונח המעורפל 'נורמליזציה'.

## בין דת לפוליטיקה

מצדדי הביקור בירושלים, ובראשם מחמוד עבאס ומחמוד אל-הבאש, נימקו היטב את קריאתם לבקר בירושלים והסבירו שהיא נובעת מציווי דתי מחד, ומכורח פוליטי מאידך. לטענתם, כל אחד מהנימוקים הללו עומד בפני עצמו ואין לערב ביניהם. לעומתם, שוללי הביקור בירושלים טענו כי רק דרך הפריזמה הדתית ניתן להבין את הנסיבות הפוליטיות לאשורן, ובשעה זו הנסיבות הפוליטיות מחייבות להימנע מביקור בירושלים. לכאורה, ההבדל בין שתי הגישות הוא עניין של סמנטיקה. כך, למשל, הפובליציסט הסעודי מוחמד אל-מח'תאר אל-פאל כתב כי הסוגיה הזאת פוליטית לחלוטין וכי הוויכוח הדתי סביבה הוא בבחינת 'עטיפה' (א'לת'פאף) שנועדה לסבר את אוזנו של המוסלמי.<sup>44</sup> אכן, מפתה מאוד לפרש כך את טענות הצדדים בפולמוס, אולם פרשנות כזאת מתעלמת מיחסי הכוח השוררים בין ישויות פוליטיות לסמכויות דתיות. לעומת זאת, מאמר זה טוען כי קיים שוני בין שתי התפיסות, וההבדל ביניהם מתבסס על שימוש אחר בקשרים שבין דת לפוליטיקה.

כדי להבהיר את הטענה הזאת יש להידרש תחילה לכמה גישות מחקריות הנוגעות לקשרים שבין דת לפוליטיקה בהקשר האסלאמי. על רקע זה יוצגו בהמשך במלואן טענות הצדדים בפולמוס על הזיארה. המחקר המזרחני שעסק בסוגיות סמכותו

43 'אל-הבאש: תחצ'יראת לאסתקבאל ופור ערביה ואסלאמיה תתעזם זיארת אל-קדס', וקאלת קדס נת ללאנבאא', 17 ביולי, 2012.

44 מוחמד אל-מח'תאר אל-פאל, 'זיארת אל-אקצא סיאסיה וליסת דיניה', אילאף, 6 במאי, 2012.



של מנהיג אומת המאמינים ובמקומה של השריעה בחיי החברות המוסלמיות עיצב את התובנה שבניגוד לדתות אחרות אומת המאמינים המוסלמית היא קהילה פוליטית, ודת האסלאם היא מערכת חוקים דתית המתווה סדר פוליטי (דין ודולה).<sup>45</sup> ארנסט גלנר (Gellner) טען שהאחידות הזאת היא המייחדת את הציוויליזציה האסלאמית – חברה שאין בה כנסייה המתווכת בין האל למאמינים. לטענתו, האסלאם התפתח כך משום שבהיסטוריה שלו הדת יצרה אימפריה ולא ירשה אותה, כפי שהנצרות ירשה את האימפריה הרומית.<sup>46</sup>

גישה מחקרית זו נחשבה גם לדרך שבה ההגות המוסלמית עצמה מפרשת את הקשר שבין דת לפוליטיקה, עד שאיירה לפידוס (Lapidus) העמיד אותה בסימן שאלה. לשיטתו של לפידוס, התאוריה הפוליטית המוסלמית ייצגה, למעשה, חלקים קטנים מהאומה המוסלמית ולתקופות קצרות בהיסטוריה בלבד. הוא הראה כי בעולם המוסלמי התקיימו כמה דגמים של קשרים בין דת לפוליטיקה בהתאם לאזור ולתקופה. בניגוד לקודמיו הוא קבע כי ככל שהאימפריה המוסלמית התפתחה כך התרחקו המוסדות הדתיים והפוליטיים אלו מאלו, כמו הח'ליפה והסולטאן, עד שלבסוף היו למערכות נפרדות כמעט.<sup>47</sup>

אולם גם ניתוחו של לפידוס זוכה בשנים האחרונות לביקורת, שמקורה בפרדיגמת 'המפנה הלשוני' במדעי הרוח. גישות מחקריות רבות מושתתות על התפיסה שבבואנו לחקור תופעות חברתיות יש לבחון את אופי ה'שיח' שבו התופעה נידונה או מתקיימת בחברה. השפה ומכלול המונחים שחברה משתמשת בהם מעידים על הערכים המניעים אותה והמעצבים את המציאות שסביבה. מאז ומעולם מילאה דת האסלאם תפקיד מרכזי ב'שיח' הפוליטי במרחבים המוסלמים, מה שמעיד על קשר בל ינתק בין הדת לפוליטיקה.<sup>48</sup> אדרבא, במזרח התיכון בן ימינו השיח שניתן לכנותו 'שיח אסלאמי' נפוץ גם בישויות פוליטיות שאינן מוגדרות דתיות. בהמשך אראה כי כדי להיטיב לחדור אל הלבבות ולשוות לקריאתם נופך רוחני ולא רק פוליטי מקבלים מצדדי

Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York: Oxford University Press, 1993), 4. 45

Ernest Gellner, *Muslim Society* (New York: Cambridge University Press, 1983), 4-5. 46

Ira M. Lapidus, 'State and Religion in Islamic Societies', *Past and Present* 151 47  
3-27 (1996), וגם סמי זוביידה, **אסלאם העם והמדינה** (באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון  
בנגב, 2003), 96-97.

Israel Gershoni and Ursula Wokock, 'Doing History: Modern Middle Eastern 48  
Studies Today', in *Histories of the Modern Middle East: New Directions*, Israel  
Gershoni, Hakan Erdem and Ursula Wokock (eds.), (Colorado: Lynne Rienner  
Publishers, 2002), 1-20.

הביקור בירושלים על עצמם את 'השיח האסלאמי' ומשתמשים בו. לעומתם, האופן שבו המתנגדים לביקור מנמקים את טענתם שואבת מגישתן המודרנית של תנועות האסלאם הפוליטי.

תנועות אלה, שנולדו מתוך המאמץ לדחות דגמים פוליטיים מערביים במדינות שבהן האסלאם היא דת המדינה, גורסות כי את המשחק הפוליטי יש להבין ולהניע על בסיס פרשנות דתית, או במילים אחרות: 'לאסלם' את הפוליטיקה.<sup>49</sup> סיד אמיר ארג'ומנד (Arjomand) הראה כי במסגרת הקשרים ההדוקים האלה בין דת לפוליטיקה עשויות להתקיים 'פעולה דתית' שהיא תלויה דחפים פוליטיים ו'פעולה פוליטית' תלויה עקרונות דתיים.<sup>50</sup> כך אפוא רואים את הסוגיה מייצגי האסלאם הפוליטי, השימוש שלהם בנימוקים הדתיים הוא אינו רטורי אלא עקרוני. האיסור לבקר בירושלים עשוי לנבוע ממניעים פוליטיים, אך הוא איסור הלכתי.

אחת הדרכים הנפוצות לשלב השקפות עולם פוליטיות בתוך עולם ההלכה היא פרסום פסקי הלכה פוליטיים. פסק הלכה פוליטי (פתוא) ניתן על ידי מופתי 'ממונה' או מופץ בנסיבות פוליטיות מסוימות או בסוגיות פוליטיות מיוחדות. בשיח המחקרי נהוג לראות בכלי זה אמצעי חשוב להפצת השקפות פוליטיות, להשגת השפעה פוליטית, לתעמולה ולמתן לגיטימציה דתית לאקטים פוליטיים.<sup>51</sup> כמו כן, בעזרת פסק הלכה פוליטי מבססים פוסקי הלכה את מעמדם האוטוריטטיבי לדון דיון הלכתי גם בענייני דיומא. תוכנן של פתוות פוליטיות הוא אבן בוחן חשובה בשאלה אם לראות בפוסקי הלכה פוסקים 'מטעם', היינו עושי דברו של השלטון, או פוסקי הלכה עצמאיים-אופוזיציונרים המתנגדים בפסיקותיהם לשלטון המדיני.<sup>52</sup> כפי שנראה בהמשך, במקרה שלפנינו, אל-קרצ'אוי, שנחשב פוסק עצמאי ובעל סמכות ציבורית רחבה לדון בעניינים פוליטיים, משתמש בפסיקתו הפוליטית כבקלף מנצח על מנת לאסור את הביקור בירושלים. לעומתו, המופתי הירושלמי מוחמד חוסיין נתפס כפוסק

49 זוביידה, האסלאם, 10, 92-93.

50 Said Amir Arjomand, 'Introduction', in *The Political Dimensions of Religion*, idem (ed.), (New York: State University of New York Press, 1993), 5. וגם Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 18-19. עזמי בשארה מגדיר את הגישה האחת 'דתיות פוליטית' ואת הגישה האחרת 'פוליטיקה דתית'. ראו עזמי בשארה, 'הרהורים על מתח שבין דת ופוליטיקה בהקשר המזרח תיכוני', תיאוריה וביקורת 1 (קיץ 1991): 105-140.

51 Jocelyn Hendrickson, 'Fatwas', in *The Princeton Encyclopedia of Political Islamic Thought*, Gerhard Bowring (ed.), (New Jersey: Princeton University Press, 2013), 174.

52 רייטר, מלחמה, שלום ויחסים בין-לאומיים, 12, 141.

'מטעם', ולכן פסיקתו כמעט שאינה נשמעת. על רקע התובנות האלה ניגש כעת אל גוף הפולמוס.

בקוראם לבקר בירושלים, מחמוד עבאס, מחמוד אל-הבאש ותומכיהם מציגים נימוקים דתיים חזקים, ובראשם הציווי הדתי הנובע מ'חדית' שלושת המסגדים'. מסורת מקובלת זו, הנחשבת מהימנה, נעשתה שגורה על לשונם של מצדדי הביקור, עד כי לרוב הקריאה לביקור בירושלים משתמשת בביטוי המקוצר הלקוח מתוך החדית 'הכינו את האוכפים' (שָׂד אֶל-רְחֵאל). קיומו של טקסט ברור שכזה מאפשר למצדדי הביקור לתקוף את הטוענים נגדו ולהאשימם בכפירה בדרכו של הנביא (סוּנַת אל-נַבִּי). כך קרא מחמוד עבאס בפתיחת הפסגה הערבית ב-29 במרץ 2012, בתגובה למתנגדים לביקור: 'זהרי לא קיים אזכור בקוראן או בסונה ולא היה בהיסטוריה מופתי או קאדי או איש דת אשר אסר ביקור בירושלים, ועל כן כיצד נאסר זאת כעת?'<sup>53</sup> שר ההקדשים הפלסטיני, מחמוד אל-הבאש, היה תקיף יותר בביקורתו כלפי הפתוא של אל-קרצ'אוי וטען: 'הפתוא השגויה הזאת חולקת על פשט הקוראן הקדוש ועל הסונה הקדושה של הנביא', במקום אחר הוא אף כינה את הפתוא 'חשודה' (מְרִיבָה).<sup>54</sup> כמו כן, מכיוון ש'חדית' שלושת המסגדים נחשב ציווי נבואי, קבע אל-הבאש כי אי אפשר לפרשו על פי נסיבות הזמן המשתנות, אלא יש לראות בו כשריר וקיים לעולם וכחובה כללית לאומת המוסלמים, שהרי אם היה תוקפו מיועד לזמן מסוים, 'היה מוזכר הדבר בקוראן או בחדית'.<sup>55</sup>

כדי לחזק את טענתם הדגימו מצדדי הביקור, ובעיקר עבאס ואל-הבאש, את תקפות ציווי הביקור באל-אקצא בעזרת שורה של אירועים מכוננים מתוך 'ההיסטוריה הקדושה' (*historia sacra*) של האסלאם.<sup>56</sup> ראש וראשון לאירועים האלה הוא, כמובן, ביקור הנביא מוחמד במסגד אל-אקצא במהלך 'המסע הלילי'. לטענת מצדדי הביקור, היות שאירוע זה התרחש כאשר היה מסגד אל-אקצא בשלטון ביזנטי, ניתן להסיק ממנו שהביקור בו מותר גם בהיותו נתון לשלטון זר וכופר.<sup>57</sup> יתרה מזו, ב'חדית' שלושת

53 אבראהים חמאמי, זיארת אל-קדס ואל-אקצא תחת אל-אחתלאל: תטביע אם דעם ותשגי'ע, (לונדון: מרכז אל-שאון אל-פלסטיני, 2012), 22.

54 ש.ם.

55 'אל-הבאש: פתוא אל-קרצ'אוי בתחרים זיארת אל-קדס תתואקף מע סיאסת אל-אחתלאל', אל-ערב, 28 בפברואר, 2012.

56 מושג השאוב מתוך העולם הנוצרי, הוראתו היא ההיסטוריה של הדת בראשיתה כפי שהיא מתוארת בספרי הקודש, היסטוריה זו חורגת מגדר אירועי עבר ונועדה להשפיע וללמד תובנות על חיי הקהילה הרתית ככל זמן. ראו, 'Church History/Church Historiography', *Religion Past and Present* (Brill Online, 2013).

57 'מא'תמר אל-דפאע'.

המסגדים' ציווה הנביא לבקר באתר שבימי חייו לא היה ברשות המוסלמים, שכן על פי המסורת המוסלמית ירושלים נכבשה רק בימי הח'ליפה השני, עמר בן אל-ח'טאב. מכאן שהנביא התיר את הביקור בירושלים כשהייתה בשלטון זר.<sup>58</sup> גם בביקור הנביא במכה שנה לאחר חתימת חוזה חודיביה עם אנשי קורייש, הוא ומאמיניו ביקשו לערוך את העמרה (ביקור שאינו במסגרת קיום מצוות החג') בכעבה מבלי לכבשה, מה שקרה רק שנה לאחר מכן.<sup>59</sup> בדבריו בוועידת דוחא הדגיש עבאס כי בזמן ביקור זה היו אנשי קורייש השליטים בעיר ואף הכעבה עצמה הייתה מוקפת פסלים. ואף על פי כן, מעצם ביקור הנביא ומאמיניו בכעבה לא השתמעה הכרה בחוקיות שלטונם של הכופרים במכה או בעבודת האלילים.<sup>60</sup>

עבאס ואל-הבאש גייסו אירועים היסטוריים נוספים להוכחת טענתם, ולא פעם כללו נימוקיהם אידיוקים היסטוריים. למשל, עבאס טען כי המצב הנוכחי בירושלים אינו מיוחד לעניין הביקורים, שכן 'לאורך כל חייה או ההיסטוריה שלה ירושלים [הייתה] כבושה'.<sup>61</sup> במקום אחר אמר כי 'פלסטין הייתה נתונה תחת כיבושים רבים ובזמן הצלבנים הייתה ירושלים כבושה יותר ממאה שנים ואף על פי כן אנשים באו אליה וביקרו בה'.<sup>62</sup> אל-הבאש טען נגד פסק ההלכה של אל-קרצ'אוי כי 'לא היה פוסק שפסק באופן זה [נגד הביקור] כאשר הייתה ירושלים תחת שלטון זר, לא בימי הצלבנים ולא בימי הטטארים ולא בימי האנגלים'.<sup>63</sup> כמו כן טען אל-הבאש כי ספרי שבחי ירושלים (פצ'א'ל בֵּית אל-מִקְדָּס) חוברו בתקופת שלטון הצלבנים בארץ ישראל, מה שמוכיח את הנכונות המוסלמית להימצא בירושלים גם בתקופת שלטון כופר, טענה שעל פי המחקר אינה נכונה, שכן חיבור הקבצים האלה קדם בכמה עשרות שנים לכיבוש הצלבני.<sup>64</sup> טענות דומות הצביעו על כך שביקורם של העולמא עז בן עבד אל-סלאם, אבו האמד אל-ע'זאלי ואבן תימיה בירושלים התרחשו אף הם בימי השלטון הצלבני, טענה שאף היא אינה נכונה, שכן אל-סלאם ואל-ע'זאלי שהו בעיר לפני הגעת הצלבנים,

58 אל-הבאש, 'פתנא'.

59 מוחמד ביקש לבקר בכעבה ולא לכבוש אותה (תרג' רסול אלה עאם אל-ח'דיביה יריד זיארת אל-בית, לא יריד קתאלא), וכן אמר לבני קורייש כי הוא בא כמבקר (אנמא ג'אא' זאא'רא אל-בית). אבן האשם, 230-232.

60 'מאתמר אל-דפאע'.

61 'עבאס ירד עלא אל-קרצ'אוי בשאן תחרים זיארת אל-קדס', דבאי מדיה, 31 במרס, 2012.

62 מובא אצל חמאמי, זיארת אל-קדס, 23.

63 אל-הבאש, 'פתוא'. לא ברור למי התכוון אל-הבאש בביטוי 'טטארים', אולם אם הכוונה למונגולים, הרי שאלה לא שלטו בירושלים.

64 'זיארת אל-קדס פצ'ילה דיניה וצ'וררה סיאסיה כתאב ג'דיד למחמוד הבאש', מוקע ויזארת אל-אוקאף ושאון אל-דיניה פלסטין, 18 באפריל, 2012. כפרי, 'על קדמותם', 21.

ואבן תימיה ביקר בה בזמן השלטון הממלוכי.<sup>65</sup> המופתי של ירושלים שיח' מוחמד חוסיין טען כי כפי שלאחר הכיבוש המונגולי של בגדאד קראו העולמא למוסלמים לעלות ולשחרר את העיר, גם כעת על העולמא לעשות זאת בעבור ירושלים.<sup>66</sup> בפרק שהוקדש לוויכוח סביב הביקור בירושלים בתכנית המפורסמת העמדה הנגרית (אל-אתג'אה אל-מעאפס) בערוץ אל-ג'זירה, הצביע אל-הבאש על העובדה שבשנת 1931 קיים המופתי חאג' אמין אל-חוסייני כינוס במסגד אל-אקצא. בכינוס השתתפו יותר ממאה וחמישים עולמא ממדינות מוסלמיות רבות, ובהם רשיד ריז'א, כל זאת בזמן שהמנדט הבריטי והנציב העליון שלטו בירושלים.<sup>67</sup> הניסיון להציג את תולדות הקשר שבין האומה המוסלמית לירושלים ולאל-אקצא כיסוד היסטורי רציף של מחויבות הוליד טיעון נוסף, ולפיו הביקור באל-אקצא בדור הזה הוא מימוש הזכות המוסלמית על ירושלים והדרך לוודא כי לאחר עשרות שנים של שלטון זר לא יישכח המקום המקודש מלבבות המוסלמים.<sup>68</sup>

מעבר לטיעון הדתי המצדדים בביקור בירושלים מדגישים את התועלת הפוליטית שבביקור – עידוד רוחם וחיזוקם של הפלסטינים תושבי ירושלים. נוכחות מוסלמית וערבית בירושלים תסייע 'בעמידה האיתנה' (צמוד) אל מול קשיי היום-יום בצל הכיבוש ו'תספק תמיכה לקודשי ירושלים בהתמודדות מול התכנון ליהוד את העיר ולבנות את בית המקדש השקרי על מסגד אל-אקצא המבורך הכבוש'.<sup>69</sup> כך, למשל, טען אל-הבאש כי 'ביקור המוסלמים והנוצרים [בירושלים] מציב אתגר בפני המדיניות הישראלית המבקשת להפריד את העיר, ומהווה תרומה חומרית ורוחנית לנלחמים בירושלים, כדי שלא ירגישו שהם עומדים לבדם במערכה להגנת הערביות והאסלאמיות של העיר'.<sup>70</sup> באמתלה זו הצדיק גם השיח' עלי ג'מע'ה את ביקורו באל-אקצא, ובדף הפייסבוק שלו כתב כי בביקורו ביקש: 'להביע סולידריות עם הפלסטינים של מזרח ירושלים הנתונים לכיבוש מאז 1967'.<sup>71</sup> המופתי של ירושלים, השיח' מוחמד חוסיין, הקביל את הפקרת העולם הערבי את הפלסטינים בירושלים – הם נלחמים

65 אבו חאמד מוחמד אל-ע'זאלי, הפודה מן התעיה, תרגום מערבית: חוה לצרוס יפה (תל אביב: דביר, 1965), 13; חמאמי, זיארת אל-קדס, 40; רייטר, מלחמה, שלום ויחסים בין-לאומיים, 17.

66 'מפתי אל-קדס: שד אל-רחאל אלא אל-מסג'ד אל-אקצא עבאדה וליס תטביע', אל-שוורוק, 10 במרס, 2012.

67 'זיארת אל-אקצא', אל-אתג'אה אל-מעאפס, 1 במאי 2012.

68 אל-הבאש טען כי הביקור באל-אקצא הוא 'אישור הזכות הערבית והאסלאמית בעיר הקדושה'. ראו חמאמי, זיארת אל-קדס, 22.

69 דברי אל-הבאש בכינוס בג'דה במרס 2012. מובא אצל חמאמי, זיארת אל-קדס, 22.

70 אל-הבאש, 'פתוא'.

71 'Egypt's Grand Mufti'.

לברם ב'ייהוד' העיר ונשחקים מול הכיבוש הישראלי – לאירוע המתואר בפרשת 'השולחן הערוך' בקוראן: 'הותרת ההגנה על ירושלים לאנשיה ללא עזרה חומרית או מורלית דומה לבני ישראל שאמרו למשה: "לך אתה וריבונך והילחמו לכם שניכם, ואילו אנו כאן נישאר יושבים" על שום שהמסגדים לא יכולים להיטהר בטוהר האמונה בצל הכיבוש מבלי שיהיה מי שיתפלל בהם'.<sup>72</sup>

העיקרון המעניין העומד בבסיס הנימוקים הדתיים והפוליטיים שמציגים המצדדים בביקור הוא כי יש להפריד בין הדת לפוליטיקה. כך, בספרו הביקור בירושלים: מצווה דתית וצורך פוליטי (זיארט אל-קדס: פְּצִ'יֵלָה דִינְיָה וצ'דוֹרָה סִיאָסִיָה) מחמוד אל-הבאש מדגיש את שני הפנים של הביקור – הפוליטי והדתי – ואת נפרדותם. זאת לעומת המסר המאוחד שבכותרת ספרו של אל-קרצ'אוי, ירושלים: סוגיית כל מוסלמי. אל-הבאש אמר גם כי 'מי שאינו נמצא בירושלים אינו מבין את המצב הפוליטי בה ואת המצב הדתי בה'. בביקורתו על השוללים את הביקור טען מחמוד עבאס כי 'הם ערכבו דת בחולין (דין באל-דניא) ודת בפוליטיקה ופלגנות (חזביה) באסלאם, וכך הסיטו הצדה את האמת והצדק'.<sup>73</sup> בהתבטאות אחרת קרא עבאס שלא לנהות אחר פסק ההלכה של אל-קרצ'אוי 'ולא להכניס את הדת אל הפוליטיקה!<sup>74</sup> עמדה זו הושמעה אפילו מפי אנשי דת. כך למשל, פוסק מאוניברסיטת אל-אזהר, עבד אל-ע'פאר הלאל, טען כי הציווי הדתי הנגזר מ'חדיית' שלושת המסגדים' תקף בכל מקרה, שהרי 'אנחנו מפרדים כאן בין הפוליטיקה לבין הדת, כי כיבוש מסגד אל-אקצא הוא עניין פוליטי שנצרך לאנשי הפוליטיקה, אשר יעשו במלאכה כדי לחלץ מהכיבוש את מסגד אל-אקצא האסור'.<sup>75</sup> גם האינטלקטואל המצרי אחמד אבו מטר טען שעמדתו המצדדת בביקור נובעת משיקולים פוליטיים מצד אחד ומשיקולים דתיים מצד אחר.<sup>76</sup>

ראוי אפוא לשאול: מה עומד מאחורי ההפרדה הזאת? לטענת המצדדים, ההפרדה בין שיקולים דתיים לשיקולים פוליטיים מקנה לקריאתם יושרה, שכן הם מבקשים את טובת הפלסטינים לצד דבקות בערכי האסלאם. אולם נראה כי למעשה עמדתם נובעת בעיקר מהיעדר סמכות דתית. הם אינם יכולים לקרוא לפעולה דתית

72 'מפתי אל-קדס: שד אל-רחאל'. בקטע הזה מצוטטת המקבילה בקוראן לסיפור המרגלים התנ"כי, מתוך סורת השולחן הערוך (5): 24. על פי הסיפור בקוראן נרתעו בני ישראל מלהיכנס לארץ ישראל, ועל כן ביקשו ממשה שייכנסו הוא והאל לבדו, ורק לאחר שינצחו את העמים היושבים בארץ יבואו הם.

73 תעדיל חג'ס אל-חט', אל-דא'יס לופד ערבי: "זיארתכם דעם חקיקי לצמודנא", ופא, 25 באפריל, 2012.

74 חמאמי, זיארת אל-קדס, 22.

75 אחמד עבד אל-פתאח, 'זיארת אל-מפתי לאל-אקצא בעיון רג'אל אל-דין', בואבת אל-אהראם, 18 באפריל, 2012.

76 'זיארת אל-אקצא', אל-אתג'אה אל-מעאכס.

המסתמכת על נסיבות פוליטיות. השימוש בהיסטוריה הקדושה של האסלאם מדגיש את רצונם להשתתף בשיח הדתי, אבל באותה הנשימה הם אינם נמנעים מכריכת המטרה הפוליטית, קרי תמיכה וסיוע לעם הפלסטיני, בנימוקים דתיים. אכן, לגוף שאינו דתי, כמו הרשות הפלסטינית, קל הרבה יותר להתגדר בגבולות החדית' וההיסטוריה המוסלמית מאשר לקבוע מצוות עשה בניגוד למה שמקובל בעולם המוסלמי. בעקבות זאת, מצדדי הביקור, שמניעיהם הם כמובן פוליטיים, נוהרים בצדק שלא להחזיר אותם אל תחום הנימוקים הדתיים. לא בכדי המופתי של ירושלים בעצמו נצמד אל ההיסטוריה המוסלמית ואינו מכניס את הנסיבות הפוליטיות לתמיכתו בביקור בירושלים. גם המופתי של מצרים, המצדד בביקור, נמנע מלפרסם פסק הלכה מפורש בנושא, אלא הסתפק בהסתמכות על הציווי החדית'. בהמשך נראה כי את מה שחוששים לעשות מצדדי הביקור עושים גם עושים שולליו, הם פוסקים פסקי הלכה המשלבים שילוב טבעי ביותר תפיסות פוליטיות ותפיסות דתיות. כיצד מגיבים על כך שוללי הביקור בירושלים? הם נתקלים בקושי רב להתמודד עם חדית' מפורש מפי הנביא המחזק את טענת המצדדים. לכן, הם עושים שימוש בכלים הלכתיים שונים ומגוונים המבקשים להסביר כיצד בכל זאת ניתן לאסור ציווי שכזה. אמנם השימוש בנימוקים רבים כל כך מצביע על היעדר טיעון דתי חזק, אולם הוא מעיד על היכולת לבטא בשפה דתית את ההשקפה הפוליטית העומדת מאחוריו, יסוד שחסר כל כך בנימוקי מצדדי הביקור. מתוך 'מחסן הכלים' של יסודות פסיקת ההלכה (אצול אל-פקה), משתמשים שוללי הביקור בעיקרון הקונצנזוס (אג'מאע) ובעיקרון טובת הכלל (מַצְלַחַה), ובכך 'מאסלמים' את הלך הרוח שלא לבקר בישראל מבלי להתעמק במשמעותו הדתית.

למשל, פוסק ההלכה האתם אל-עוני מאוניברסיטת אם אל-קרא במכה טען כי הביקורים בירושלים יוצרים 'סדק באג'מאע של האומה', שהרי במקורו הביקור בירושלים מותר, אולם מתוך חישובי רווח והפסד (פיקה אל-מאזנאת), בעת הזאת יש להתיישר על פי דעת הרוב השולל אותו.<sup>77</sup> בוויכוח בין המטיף הסורי עבד אל-רחמן פופי, לבין החוקר והעיתונאי המצרי אחמד אבו-מטר בתכנית הטלוויזיה העמדה הנגדית, הציג מגיש התכנית סקר שנערך בקרב צופי התכנית, ולפיו 63 אחוזים הצביעו נגד הביקורים ו-37 אחוזים הצביעו בעדם. אבו-מטר הגיב על נתונים אלו באמרו כי אג'מאע שכזה נגד הביקורים אינו קיים במציאות משום שמי שיבקש לבקר כיום

77 כפי שמובא אצל נעים תמים אל-חכים, 'ג'דל פקה בעד זיארת ג'מעא ואל-ג'פרי ללקדס ו"מעריך" תעתברהא אעתראפא ביהודית'הא', אל-שרוק, 11 במאי, 2012. הגישות השונות מצביעות גם על עמדות שונות בשאלה מי נכלל באותו אג'מאע. אצל אל-קרצ'אוי, למשל, מובאת בחשבון אפילו גישתם של הנוצרים. ראו יוסף אל-קרצ'אוי, 'תעליק פצ'ילת אל-עלאמה עלא זיארת מפתי מצר ללקדס', מוקע אל-קרצ'אוי, 21 באפריל 2012.

באל-אקצא ימצא חמישים פוסקים שיאשרו את המעשה וחמישים פוסקים שישללו אותו. טענה זו הציתה ויכוח באולפן, ובו מנה כל צד מהמתדיינים את שמות הפוסקים המתירים ואת שמות השוללים בניסיון למצוא לצד מי פוסק הרוב.

עוד באותו ויכוח טען עבד אל-רחמן כופי בשם עיקרון המצלחה כי 'חדית' שלושת המסגדים' אינו קובע חובה אלא מצביע על פרקטיקה 'מועדפת' (מפצ'ול'ה), וזו אינה עומדת בפני עצמה אלא תלויה ראשית חכמה בקביעה הלכתית כי זו אכן תביא לתוצאות חיוביות למוסלמים (מצ'ל'חה שר'ע'יה). במקרה דנן, טען כופי, הרווח מן הביקורים קטן וההפסד (מפס'דה) גדול, ועל כן אין לקיימם.<sup>78</sup> כדי להתמודד עם הטענות האלה כתב חביב אל-ג'פרי על ביקורו בירושלים כי הביקור יצא לפועל לאחר התייעצות עם עולמא חשובים ווידוא שהסוגיה היא בגדר מחלוקת הלכתית, וכי אין אג'מאע האוסר על הביקור.<sup>79</sup>

טענה נוספת של השוללים מבקשת לבטל את הכלל הישיר הנלמד מתוך 'חדית' שלושת המסגדים'. הפוסק הפלסטיני חסאם אל-דין עפאנה קבע כי סוגיית הביקור באל-אקצא איננה נלמדת כלל מהקוראן או מהסונה אלא היא בבחינת 'נאז'לה' הלכתית, כלומר מצב שבו פוסק נדרש לפסוק בסוגיית אמת אשר אין אליה התייחסות בכתובים והיא אף לא נידונה לפני כן בדיונים הלכתיים תאורטיים. קבצים של פסיקות כאלה בנושאים שונים יצרו מסד הלכתי (ע'לם אל-נאז'ל) שאפשר להסתמך עליו במקרים דומים.<sup>80</sup> במקרה שלפנינו, קבע השיח' עפאנה, יש להישמע אך ורק לעולמא הבקיאם בהלכות נואז'ל ולא לכל בעל דעה, מכיוון שעומדת לפנינו סוגיה מודרנית שלא ניתן לפותרה כלאחר יד על ידי שימוש בחדית' מהנביא.<sup>81</sup> בהמשך דבריו טען אל-עפאנה במפתיע כי גם המבקש ללמוד הלכה מתוך החדית' של הנביא ימצא כי יש מסורות הממעטות בחשיבות אל-אקצא, מה שמדגיש כי אין הביקור בו חובה (נאג'ב) אלא מעשה רצוי בלבד (סנה מס'תחפה).<sup>82</sup>

כמו המצדדים בביקור, שוללי הביקור נעזרים אף הם באירועי 'ההיסטוריה הקדושה' של האסלאם, אלא שמסקנותיהם מהיסטוריה זו שונות משהו. הם רואים במסע הלילי של הנביא ובעלייתו השמימה אירועים פלאיים שאי אפשר להסיק מהם על מצבו הפוליטי של מסגד אל-אקצא באותם ימים.<sup>83</sup> תגובות רבות נכתבו נגד הטענה

78 'זיארת אל-אקצא', אל-אתג'אה אל-מעאכס.

79 כפי שמובא אצל אל-חכים, 'ג'דל פקהי'.

80 *EP*, s.v. Nazila.

81 חסאם אל-דין עפאנה, 'ראיה שרעיה נקדיה פי פתאוא זיארת אל-מסג'ד אל-אקצא ואל-ק'רס בתאשירה אסרא'יליה', שבפת יסאלונפ אל-אסלאמיה, 20 באפריל, 2012, סעיפים 2-4.

82 שם, סעיף 6.

83 שם, סעיף 9.



בדבר ביקור מוחמד ומאמיניו במכה בשנה הראשונה לחוזה חודיביה (628), עת הייתה העיר בשלטון קורייש. האינטלקטואל הפלסטיני מְחַלֵץ יַחְיָא בְּרֻזֵק כתב כי מי שמקשיב לטענות הרשות הפלסטינית עלול לטעות ולחשוב כי מוחמד ביקש את מתנתם של בני קורייש בהיכנסו למכה, אך לא כך היה הדבר. הרי הכניסה למכה באה רק לאחר התקפת חִ'יבֵר (628), כשמוחמד הרגיש חזק דיו. מבחינה זו לא היה הביקור בכעבה אלא הצעד הראשון לקראת התקפה על קורייש 'ולא תוצאה של שיחות מרתוניות או תיווך בין-לאומי'.<sup>84</sup>

לגישה זו מצטרפים אחרים הטוענים כי אנשי קורייש פחדו ממוחמד ועדתו, שהקיפו את הכעבה וחרבות בידיהם, ועל כן נמלטו להרים ואף לקחו את פסיליהם אתם. מצב זה שונה בתכלית מהמציאות הנוכחית באל-אקצא, שבה מקבלים הישראלים, הנמשלים לאנשי קורייש, את הבאים בזרועות פתוחות.<sup>85</sup> השיח' הסורי עבד אל-מג'יד אל-ביאנוני הוסיף כי בעת ששלח מוחמד את עת'מאן בן עפאן, לימים הח'ליפה השלישי (מת בשנת 656), אל אנשי קורייש בטרם נחתם חוזה חודיביה, הציעו לו אנשי קורייש להקיף את הכעבה, אך עת'מאן כבש את יצרו ואמר כי לא יקיף את הכעבה עד שלא יראה את מוחמד אתו 'וזאת כשהבית בטווח ראייתו, וללא ספק כיסופיו אליו היו חריפים מאוד'. מכאן לומד השיח' כי אנשי קורייש ניסו להפילו בפח ולהביאו להכיר בשליטתם בכעבה, כשם שהישראלים מנסים לעשות כעת באל-אקצא, אך עת'מאן בחכמתו סירב, כפי שגם המוסלמים צריכים להמתין עד שחרורה של ירושלים כדי לבקר בה.<sup>86</sup>

טענה אחרת עושה שימוש באותו אירוע ומציירת את אנשי קורייש באור אחר. על פי הטענה הזאת היו אנשי קורייש במכה בני המקום ושליטיו הטבעיים, ועל כן, ביקש מוחמד להיכנס אל מכה כדי להדריכם אל הטוב. לעומת זאת, הישראלים השולטים באל-אקצא בעקבות כיבוש. בהקשר זה לעג העיתונאי עבראללה אל-אשעל לשר ההקדשים המצרי מחמוד חמדי זקוק ושאלו אם כאשר השתמש במשל חודיביה כדי להצדיק את הביקורים התכוון לטעון כי הישראלים, כמו קורייש, הם האוכלוסייה הטבעית של אל-אקצא.<sup>87</sup>

84 מח'לֵץ יַחְיָא בְּרֻזֵק, 'שד אל-רחאל מן תחת אחד'יה ג'נוד אל-אחתלאל', שבכת פלסטין ללחואר, אפריל 2012.

85 שם. וראו גם דבריו של בשאר זידאן: 'Should Muslims Outside Palestine Visit al-Quds While Under Occupation?', *Press TV*, 15 June 2012.

86 עבד אל-מג'יד אל-ביאנוני כפי שמוכא אצל עבד אל-סלאם אל-בסיוני, 'תאני יא שיח'?', מוקע אל-מצריון, 20 באפריל, 2012.

87 'A Controversial Visit', *Al-Ashaal*, אניס מצטפא אל-קאסם, 'אל-אקצא ללזיארה ואל-קדס ללסיאחה ואל-יוטון לדיאע הל להד'ה שד אל-רחל?', אל-קדס, 23 במאי, 2012.

חבר מועצת העם הפלסטינית לשעבר הדוקטור אניס מצטפא אל-קאסם הדגיש כי כדי להביא מבקרים אל מסגד אל-אקצא בראשית ימי האסלאם היה על המוסלמים לכבוש אותו קודם מהביזנטים ולא לבקר בו בלבד.<sup>88</sup> בעניין הקריאה המוסלמית לבקר באל-אקצא בתקופה הצלבנית, שוללי הביקור טוענים כי לא היו דברים מעולם ושעד כיבושו של צלאח אל-דין אל-איובי (1187) לא חשב איש מן העולמא לבקר שם.<sup>89</sup> במסגרת תגובה זו השוללים מעמידים את מחמוד עבאס וחבריו על טעויותיהם ההיסטוריות.<sup>90</sup> כדוגמה נגדית השוללים מאמצים את גישתו של קאדי אל-שאם מחי אל-דין בן אל-זכי (מת בשנת 1192) אשר מיאן לדרוש במסגד אל-אקצא כשהיה בשלטון צלבני, ולבסוף היה לדרוש הראשון במסגד לאחר כיבושו על ידי צלאח אל-דין.<sup>91</sup> כלומר, שוללי הביקור טוענים כי המוסלמים והערבים ביקשו מאז ומעולם להגן על ירושלים 'על ידי שחרורה ולא על ידי ביקור בה'.<sup>92</sup>

נושא הדגל בעניין שלילת הביקורים הוא השיח' יוסוף אל-קרצ'אוי. כמי שהעלה את ירושלים על סדר יומו שנים רבות לפני הפולמוס האחרון הוא משמש אילן גבוה שבו נתלים רוב שוללי הביקור שהוזכרו. דרכו לשלול את הביקורים היא תרגום האיסור המודרני על 'נורמליזציה' עם ישראל לפסק הלכה אסלאמי. בפרק 'היחס אל האויב' (אל-תעאמל מע אל-אעראא) בספרו הלכות בנות הזמן (פתאנא מעאצרה) אל-קרצ'אוי מסביר כי אחד מכלי הנשק שבהם נלחם האסלאם באויביו הוא חרם כלכלי, חברתי ותרבותי. לשיטתו, יחסים כלשהם עם האויב פירושם שיתוף פעולה עם החטא ועם התוקפנות, מה שיביא להעצמת האויב ויאפשר לו להמשיך ולהילחם באסלאם. כמו כן, אל-קרצ'אוי מסביר כי החרמת האויב צריכה להתבצע מארצות המוסלמים ולא בארצו של האויב, משום שכל מגע עמו עשוי לשבור את המחסום הנפשי בפני השפעתו ההרסנית. ראייה לכך מביא השיח' מהפסוק הראשון בסורת 'העומדות למבחן' (סורת אל-ממתחנה): 'אוי המאמינים, אל תיקחו את אויבי ואויבכם למגינים לכם, בגלותכם להם אהבה'. אהבה זו, מסביר אל-קרצ'אוי, היא מה שמכונה בפי העם נורמליזציה.<sup>93</sup>

תחת הכותרת 'המלצות' (תוציאת) בספרו ירושלים – סוגיית כל מוסלמי (אל-קדס קציית פל מסלם), שפורסם בשנת 1998, קשר אל-קרצ'אוי בין נושא הנורמליזציה לבין הביקור בירושלים בכתבו:

88 אל-קאסם, 'אל-אקצא'.

89 שם.

90 עפאנה, 'ראיה שרעיה', סעיף 10.

91 מצטפא ג'האן, 'מאזק אל-חביב אל-ג'פרי בעד זיארת אל-אקצא', מארב בוס, 11 באפריל,

2012. וגם אל-בסיוני, 'תאני'.

92 סוף דענא, 'פי מכאנת בית אל-מקדס', אל-ג'זירה נת, 6 באפריל, 2012.

93 יוסף אל-קרצ'אוי, 'אל-תעאמל מע אל-אעדאא', פתאוא מעצרה, 7 במאי, 2001.

יש לחייב את הסירוב למה שמכונה נורמליזציה עם ישראל בכל רמה פוליטית, כלכלית או חברתית, ויש לאסור כל חילופים דיפלומטיים עם ישראל, יחסים כלכליים עם ישראל או פתיחת משרדים בישראל, ואסורה הנסיעה של מוסלמי לישראל, ולו בבקשו להתפלל במסגד אל-אקצא. אלא [כשהמוסלמי יאכף את סוסיו [על מנת לצאת] למסגד אל-אקצא לאחר שחרורו משלטון היהודים].<sup>94</sup>

אולם מתי אכן יצאו המוסלמים לג'האד לשחרור ירושלים? לשיטת אל-קראצ'אוי, שלילת הנורמליזציה היא בעצמה בבחינת קיום מצוות ג'האד המתבטא בחרם (ג'האד אל-מקאטעה).<sup>95</sup> כך, למעשה, יוצק אל-קראצ'אוי משמעות דתית אל מושג הנורמליזציה ומממש את תפיסותיו הפוליטיות כפוסק הלכה. יצחק רייטר הראה כי אצל אל-קראצ'אוי חיבור זה בא לידי ביטוי פעמים רבות והדגיש כי: 'קראצ'אוי אינו מסתיר את העובדה שכל יצירתו הטקסטואלית, בין פסיקת הלכה ובין דרשות, הודעות לעיתונות או הרצאות, היא בעצם חלק ממלחמת תעמולה דתית המונעת ממטרות פוליטיות'.<sup>96</sup> הסופר והעיתונאי מוחמד פרחאנה, גם הוא משוללי הביקור, טען באופן דומה כי בסוגיית ירושלים, על שום עברה הדתי של העיר, אי אפשר להפריד בין המדיני לדתי, והוסיף כי 'הקשר הטבעי הזה בין הדתי למדיני מחייב את הימצאות שני הצדדים יחד בחישוב [...] ועל כן הזימרה בירושלים בזמן הנוכחי היא אינה שאלה דתית גרידא ואינה פוליטית גרידא'.<sup>97</sup> יצירת קשר הדוק בין הדת לפוליטיקה מחזקת את מעמדם של פוסקי ההלכה כמדריכים רוחניים וכמורי דרך בעניינים מדיניים. ואכן, לצד הקשר הגורדי שבין דת לפוליטיקה, התבטאויות רבות הנוגעות לשלילת הביקורים בירושלים מדגישות את החובה להישמע לפוסקי הלכה. כך, למשל, תאופיק מוחמד, עורך בטאון התנועה האסלאמית בישראל, קול האמת והחופש (צ'נת אל-ח'ק ואל-ח'רה), כתב כי יש הרואים בסוגיה מחלוקת דתית ויש הרואים בה מחלוקת פוליטית אלא שהפרדה זו מלאכותית משום ש'יש פוסק בעולם האסלאם שאין מחלוקת על גדולתו – השיח' אל-קראצ'אוי, אשר מאגד אל פסיקתו ההלכתית גם פסיקה פוליטית'.<sup>98</sup>

94 יוסף אל-קראצ'אוי, אל-קדס קצ'ית כל מסלם (אל-קאהרה: מכתבת והבה, 2000), 109.

95 יוסף אל-קראצ'אוי, 'אל-תעאמל'.

96 רייטר, 82.

97 עבר אל-רחמן מוחמד פרחאנה, 'אל-ח'ג'ג' אלא אל-קדס [...] קראא'ה אלה לפיאת ולמח'אטר', אל-ג'זירה נת, 2 במאי, 2012, <http://www.aljazeera.net/analysis/pages/3306d25f-0d14-466c-8e6f-b7440df1e79a> (נברק לאחרונה בתאריך 3/7/2012).

98 תאופיק מוחמד, 'אל-אקצא ירחב בכס חר וירכלכם מחתל', צות אל-ח'ק ואל-ח'רה, 19 באפריל, 2012.

בעוד שהשוללים רואים בשימוש שעושים המצדדים בדת 'עטיפה' לטענה פוליטית, הרי שהם תופסים את עמדת הפוסקים המחזקים את עמדתם כמי שיוצרים איזון נכון בין היסוד הדתי והיסוד הפוליטי. 'השאלה כאן אינה פתוא מסורתית', כתב העיתונאי הפלסטיני יאסר אל-זעתרה, 'העניין תלוי בעיקרו בהערכת עמדה פוליטית, שנעשית על ידי בעלי הידע והניסיון. אם אלו אומרים שהחסרונות עולים על היתרונות – הרי זה טבעי שיפסקו [בעניין] איסור הלכתי'.<sup>99</sup>

האינטלקטואל הפלסטיני מניר שפיק מבקר את הרשות הפלסטינית וטוען כי שלטון שאינו קורא נכון את המפה הפוליטית שלא יתיימר גם לפסוק הלכה, מפני שיש קשר ברור בין שלטון המביא ל'אסון פוליטי' לבין פסיקה המביאה ל'אסון הלכתי'.<sup>100</sup> בגלל התפיסה שבסוגיית הביקור בירושלים 'לא ניתן להפריד בין הפוליטיקה לדת משום שהן משפיעות זו על זו', כפי שטוען העיתונאי הפלסטיני בשאר וידאן, נשאבים גם חילונים, המונעים בעיקר מהתפיסה הפוליטית, אל השיח הדתי.<sup>101</sup>

מתחרתה של הרשות הפלסטינית, תנועת חמאס, פועלת על פי פסיקותיו של השיח' קרצ'אוי בעניין הביקור בירושלים. הקשרים האידאולוגים בין תנועת חמאס לבין קרצ'אוי הופגנו בביקורו השנוי במחלוקת של זה האחרון ברצועת עזה במאי 2013, אז טען השיח' כי בשעה זו עזה ראויה יותר בעיניו לביקור ממסגד אל-אקצא.<sup>102</sup> חמאס, בהיותה תנועת אסלאם פוליטי, רואה בסוגיית הביקור בירושלים, כמו בסכסוך הישראלי-ערבי עצמו, עניין דתי, ועל כן היא אינה יכולה לקבל את ההפרדה שמפרידה הרשות הפלסטינית. עם זאת, בעבור חמאס יש כאן יותר מאשר מחלוקת אידאולוגית – חמאס רואה בקריאת מחמוד עבאס הפגנת פטרונות פוליטית על מסגד אל-אקצא וצעד שנועד לבסס את מעמדו בעיני העולם הערבי והמוסלמי. על כן חמאס קוראת בריש גלי שלא לבקר בירושלים, וכך הופכת סוגיית הביקורים באל-אקצא לנקודת מחלוקת נוספת בשסע הפנים-פלסטיני.<sup>103</sup>

באופן זה השוללים את הביקור בירושלים בוחרים, למעשה, צד במאבק הפנים-פלסטיני ותומכים בחמאס. הרשות הפלסטינית מואשמת שהיא מציגה את מעמד ירושלים כסוגיה פוליטית מקומית ולא כסוגיה אסלאמית או ערבית כללית ובכך משחקת לידיה של ישראל, המרוויחה הגדולה מהפרדת הדת והפוליטיקה בעניין זה.<sup>104</sup>

99 יאסר אל-זעתרה, 'הל נתאבע אל-הבאש או ראא'ד צלאח ועפרמה צברי', אל-דסתור, 1 במאי, 2012.

100 מניר שפיק, 'חול שד אל-רחאל אלא מסג'ד אל-אקצא', אל-ג'זירה נת, 6 במרס, 2010.

101 'Should Muslims', *Press TV*.

102 'אל-קרצ'אוי פי זיארה תאריח'יה פי ע'זה', מוקע אל-ג'זירה, 7 במרס, 2013.

103 'חמאס: זיארת אל-קדס תחת אל-אחלאל תטביע', מוקע חרכת אל-מקאומה אל-אסלאמיה, 2 בפברואר, 2012.

מי יעלה בהר אדני?

יתרה מזו, רבים משוללי הביקורים מזכירים בהתבטאויותיהם את עוולות הסכמי אוסלו שהובילו לאובדן הלגיטימיות של הרשות לקרוא לפעולה פוליטית או דתית כלשהי, והפכו את השוללים למייצגים האמיתיים של הפלסטינים ולמגניה האמיתיים של פלסטין.<sup>105</sup>

בריון שהתפתח בין הקוראים לבקר בירושלים לבין המתנגדים לביקור ביקש כל אחד מהצדדים להצדיק את פרשנותו הדתית למצוות הביקור בירושלים ולהוכיח את משנתו הפוליטית. אולם הניתוח לעיל ביקש להראות כי חוסר ההסכמה בין הצדדים הוא יסודי הרבה יותר, והוא נסב סביב שאלת הקשרים בין דת לפוליטיקה. שני הצדדים, יש לומר, מונעים משיקולים פוליטיים, אבל בעבור שוללי הביקורים לא ניתן להפריד בין דת לפוליטיקה, קדושתה הדתית של ירושלים אינה מאפשרת להם להשלים עם הריבונות הישראלית הפוליטית בה, ולכן שלילת הביקורים בעיר היא איסור הלכתי. גישה זו נשענת על תפיסת תנועות 'האסלאם הפוליטי', כמו החמאס והאחים המוסלמים, הרואים בסכסוך הציוני-פלסטיני סכסוך דתי אשר במרכזו ניצבת ירושלים. גישת המצדדים בביקור, לעומת זאת, שונה בתכלית, אלו משתמשים באסלאם כחלק מהשיח שבעזרתו אפשר לפנות אל רגשות קהל היעד שלהם. בידועם כי לא יוכלו להתחרות בסמכות פסיקות ההלכה של שוללי הביקור, ובעיקר בסמכותו של אל-קרצ'אוי, הם עוזרים באסלאם אך נמנעים מלפרש בעזרתו את האירועים הפוליטיים.

### טבעה של הנורמליזציה

המונח 'נורמליזציה' הוזכר עד כה במאמר זה לא מעט כציר חשוב בוויכוח בין מצדדי הביקור לשולליו, אף ששני הצדדים מניחים כי הנורמליזציה עם מדינת ישראל אסורה. על כן, לכאורה נקודת המחלוקת סובבת סביב השאלה אם הביקור בירושלים הוא בבחינת נורמליזציה אם לאו. אולם בחינה מדוקדקת של העמדות בשאלה זו מראה כי המחלוקת

104 כך, למשל, אל-קרצ'אוי: 'אין ספק כי על המוסלמים במחוזות השונים בעולם החובה לשהר את אל-קדס ולהגן עליה, אל-קדס אינה קניינם של הפלסטינים לברם אלא היא קניינם של המוסלמים. מסגר אל-אקצא הוא רכוש כל מוסלמי, גם אם הפלסטינים ויתרו עליו או הזניחו אותו, אלה מחייב אותנו לחזקם' (יוסף אל-קרצ'אוי, 'אל-אסרא' ואל-מעראג' אל-עבר ואל-עט'את', מוקע אל-קרצ'אוי, 12 ביוני, 2012). ראו, למשל, הדעות בריון: 'אל-קדס ואל-ערב', אל-אתג'אה אל-מעאכס, 22 באוגוסט, 2012, וגם חמדי זקוק, 'זיאת אל-קדס בין אל-תאייד ואל-רפצ', אל-אהראם, 22 במאי, 2010.

105 ראו, למשל, 'Should Muslims', *Press TV*. וגם דבריו של עבד אל-רחמן כוכי: 'אנחנו לא עם ישראל, לא של 48' ולא של 67' כמו שאומרים אנשי אוסלו [...]'. ('זיאת אל-קדס', אל-אתג'אה אל מעאכס).

העמוקה יותר בין הצדדים היא באשר למשמעות המושג נורמליזציה – שוללי הביקורים מבינים אותו כצו ישיר ופשוט, ואילו המצדדים מבינים אותו כרב פנים ומשתנה. מחלוקת זו איננה תמוהה שכן הגדרת המונח נורמליזציה רחוקה מלהיות קשיחה. נורמליזציה בהקשר זה היא בעיקרה מצב שבו שתי מדינות אינן מנועות מלקיים ביניהן יחסים 'נורמליים'. הגדרה מורכבת יותר רואה גם בהסרת המכשולים מהיחסים בין שתי מדינות שהיו בעבר בסכסוך תהליך של נורמליזציה.<sup>106</sup> לרוב נורמליזציה נתפסת כתהליך חיובי המניע יחסי מסחר, תרבות ושלוש בין מדינות, אולם במקרה של יחסי ישראל ומדינות ערב נעשתה הנורמליזציה למילת גנאי,<sup>107</sup> והן שבויות במעגל קסמים שבבסיסו עומדת הבעיה הפלסטינית. כל עוד לא תיפתר הבעיה הפלסטינית, ינציח 'נרמול' היחסים בין ישראל למדינה ערבית כלשהי את מצבם העגום של הפלסטינים, יהווה הוכחה לניצחונה של ישראל, ובפועל יעכיר מחדש את היחסים עם מדינות ערב ויביא להרס היחסים הנורמלים.

לכן, בעבור מצרים וירדן אי-החלת הנורמליזציה עם ישראל היא גלעד לאחריותן כלפי הסוגיה הפלסטינית, והיא נתפסת כמחיצה המפרידה ביניהן לבין ישראל למרות הסכמי השלום.<sup>108</sup> נשיא מצרים אנואר סאדאת (1970-1981) ביטא את הרעיון הזה כאשר הגדיר את הנורמליזציה שלב עתידי שיישאר 'יעד לדורות הבאים'.<sup>109</sup> בהיבט זה, לאחר שישאל נאלצה להבין כי הסכמי השלום לא יביאו ל'נרמול' היחסים, נעשתה הנורמליזציה עצמה יעד אסטרטגי בעבודה, יעד שבאמצעותו תוכל לקדם את מעמדה במזרח התיכון מבלי לפתור במקביל את הסוגיה הפלסטינית. מדינות ערב מבינות תפיסה זו ורואות בכל מגע עם מדינת ישראל, לרבות בביקור בה, צעד שאינו יכול לקדם את הסוגיה הפלסטינית אלא רק להסיגה.

כך אפוא כורכים שוללי הביקור בירושלים את הביקור במסגד אל-אקצא בשאלת הנורמליזציה. לטענתם, הביקורים באל-אקצא הם השלמה עם ריבונות ישראלית בירושלים ועם שליטתה בהר הבית, ועל כן הוצאתם לפועל אסורה. כלומר, בעבור המחזיקים בעמדה זו כל קשר עם ישראל מהווה נרמול יחסים אתה. סדרת

<sup>106</sup> 'Visit to Jerusalem Under Occupation: Support for Steadfastness or Normalization?', *Arab Center for Research and Policy Studies* (Doha, 2012).

<sup>107</sup> Walid Salem, 'The Anti-Normalization Discourse in the Context of Israeli-Palestinian Peace-Building', *Palestine-Israel Journal* 12 (2005): 100-109.

<sup>108</sup> Elliott Colla, 'Solidarity in the Time of Anti-Normalization', *Middle East Report* 224 (Autumn 2002): 11.

<sup>109</sup> David Sultan, *Between Cairo and Jerusalem* (Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2007), 22-23.

הפעולות שהמבקרים בירושלים צריכים לעשות, כמו קבלת אשרת כניסה ישראלית או החתמת דרכונים במעברי הגבול בחותמת ישראלית, נחשבות נרמול היחסים בפועל.<sup>110</sup> תמונותיהם של המופתי עלי ג'מעה וחביב אל-ג'פרי מלווים בשוטרים ישראלים על רחבת הר הבית, למשל, היו עדות מרשיעה במשפט הציבורי שנערך לשניים מעל דפי עיתונים ובאתרי אינטרנט ערביים. בתגובה לכך, אחת מטענותיו של המופתי עלי ג'מעה הייתה שבית המלוכה הירדני תיאם את הביקור ולכן לא היה צורך באשרה ישראלית או בחתימה בדרכון. ג'מעה אף טען כי לא ראה ולו חייל אחד בטיילו ברחבת הר בית. אמאם מסגד אל-אקצא שיח' עכרמה צברי לעג לטענה זו ואמר כי מחזה שכזה הוא בלתי אפשרי.<sup>111</sup>

באפריל 2012 פרסם 'המרכז לענייני פלסטינים' בלונדון מאמר תחת הכותרת: 'הביקור בירושלים ובאל-אקצא תחת הכיבוש-נורמליזציה או תמיכה ועידוד?' (זיארַת אל-קַדַס וְאַל-אַקצַא תַּחַת אַל-אַחְתָּלְאֵל-תְּטַבֵּיעַ אִם דַּעַם וְתַשְׁגִּיעַ), המבקש להבהיר מדוע אסור לבקר בירושלים. הפרק השלישי במאמר כונה 'ההגעה אל העיר' (אל-צול אַלָּא אַל-מְדִינָה), נועד להבהיר כי למרות ההסכמה הבין-לאומית שירושלים איננה בירת המדינה היהודית, כל דרכי ההגעה אליה נתונות למרות יהודית מוחלטת. אופן הצגת הדברים ביקש לרסק את הרומנטיקה המצטיירת מתוך הקריאה האצילית של הרשות הפלסטינית לבקר בעיר. למשל, במאמר מודגש כי לא זו בלבד שההגעה למדינת ישראל בטיסה מצריכה נחיתה בנמל התעופה בן-גוריון ומעבר דרך האדמה שנכבשה בשנת 1948, אלא גם במעבר כראמה (גשר אלנבי), שדרכו נכנסים מירדן ישירות אל שטחים שנכבשו ב-1967, שולטים כוחות הביטחון הישראליים שליטה מלאה.<sup>112</sup> עוד נאמר במאמר כי אין זה סוד שניתן לבקש לקבל ויזה ישראלית על גבי דף נפרד, ואף לבקש שלא להחתים את הדרכון בחותמת ישראלית במעבר הגבול הישראלי, אך לא זה לב העניין אלא עצם המעבר במעברים האלה הוא הכרה דה פקטו בריבונות ישראל וכניעה למרותה.<sup>113</sup>

השוללים את הביקורים בירושלים אף טוענים כי גם אם תצמח מהביקורים תועלת כלשהי לפלסטינים, הרווח של מדינת ישראל יהיה גדול יותר. חבר 'מועצת

110 חבר המרכז למחקרים אסלאמיים במצרים אחמד עומר האשם טען כי היה מגיע אף הוא לבקר אילו הייתה מונפקת לו ויזה פלסטינית ואילו היה יכול להגיע לירושלים במטוס מיוחד. ראו אחמד עאמר עבדאללה, 'אל-חביב עלי אל-ג'פרי את'אר אל-קצ'יה מן ג'דיד', אל-אהראם, 12 באפריל, 2012.

111 'ח'טיב אל-אקצא: מפתי מצר צ'לל אל-מסלמין ופד'ב עליהם', מוקע מפכרת אל-אסלאם, 19 באפריל, 2012.

112 חאמא, זיארַת אל-קַדַס, 20.

113 שם, 18.

עולמא פלסטין הגולה' הדוקטור מרוח נאצר טען כי המבקרים בירושלים נפלו בפח הישראלי שהרי נמצאו משרתים את הפרויקט של עיריית ירושלים להביא אל העיר עשרה מיליון תיירים בשנה. פרויקט שבמסגרתו, לטענת נאצר, הופכים בתי קברות מוסלמים לחניונים ועל חורבותיהם קמים בתי כנסת חדשים.<sup>114</sup>

טענה רווחת אחרת היא שבזכות ביקורים אלו תזכה ישראל לדימוי נאור של מדינה המאפשרת חופש הגעה אל אתריה הדתיים.<sup>115</sup> ייפוי (תג'מיל) שכזה לפניו של הכובש, כותב העיתונאי הירושלמי מוחמד צאדק, יאפשר לישראל בסופו של דבר להכניס יהודים להתפלל בהר הבית.<sup>116</sup> מה גם שפתיחות זו היא, כמובן, למראית עין בלבד, שהרי ישראל בוררת בקפידה את מי להכניס לשטחה ואת מי לא. כפי שכתב עבד אל-בארי עטואן, עורך העיתון אל-קדס אל-ערבי:

הישראלים לא היו מאשרים את הביקורים הללו אם היו חושבים שהדבר יביא להתנגדות לתכניותיהם לייחד את העיר ולהרוס את מסגד אל-אקצא ולבנות על חורבותיו את היכל שלמה. הקברניטים הישראלים אינם עד כדי כך טפשים, הרי ישראל היא השולטת במי שנכנס או יוצא מהאדמות הפלסטיניות הכבושות, ולרשות הפלסטינית אין שום דעה בעניין.<sup>117</sup>

בעיני שוללי הביקורים תהיה זו צביעות לבקר באל-אקצא בשעה שמאות אלפים מהפלסטינים עצמם ובהם דמויות מפתח, כמו השיח' ראא'ד צלאח ועכרמה צברי, מנועים מלהגיע לשם. מניעת כניסתם של פעילי שלום אירופים אל מדינת ישראל, טען עזמי בשארה, מוכיחה כי ישראל תאפשר כניסת מבקרים לשטחה כל עוד הדבר ישרת אותה, שהרי לא יעלה על הדעת שישראל תכניס אל שעריה מאות ואלפים של לבנונים או עיראקים מטוב לבה, אלא תברור את העשירים או את הבכירים.<sup>118</sup>

שוללי הביקור מביעים חשש גם מהתהליך העשוי להתחולל בעקבות המפגש עם מדינת ישראל הריבונית, שהרי בעיני המבקרים 'הנוכחות הישראלית בעיר נראית כמו משהו שאפשר לחיות עמו', מה שעשוי להביא לשבירת המחסום הפסיכולוגי מול הכיבוש.<sup>119</sup> כיצד היה מגיב מחמוד עבאס, שואל עבד אל-בארי עטואן, 'לו היו ערבים

114 נעים תמים אל-חכים, 'ג'דל פקהי'.

115 פרחאנה, 'אל-חגיג' אלא אל-קדס'.

116 חמאמי, זיארת אל-קדס, 32.

117 עבד אל-בארי עטואן, 'אח'טא עבאס [...] ווצאב אל-קרצ'אוי', אל-קדס אל-ערבי, 29 בפברואר, 2012.

118 חמאמי, זיארת אל-קדס, 32. הפוסק עבד אל רחמן כוכי כינה את ישראל בהיבט זה 'מקיאווליסטית'. ראו הערה 110.

119 פרחאנה, 'אל-חגיג' אלא אל-קדס'.



מוסלמים נענים לקריאתו ומגיעים לירושלים כדי לבקר במסגד אל-אקצא ולאחר מכן היו נוסעים לתל אביב ליהנות מחיי הלילה ומבזבזים מאות דולרים כפי שהם עושים בבירות המערב?<sup>120</sup>

על פי גישת השוללים, רק בשני מקרים יכולים מוסלמים לבקר בירושלים מבלי שהדבר ייחשב לנורמליזציה: הראשון, אם המבקרים הם מוסלמים פלסטינים, שהרי הם חיים ממילא תחת הכיבוש 'אנוסים מבחינת החוק להשתמש באישורים הציוניים בכניסה אל העיר ירושלים וביציאה ממנה'.<sup>121</sup> בהקשר זה השמיע הפוסק חסאם אל-דין עפאנה נימה של ביקורת כלפי הפלסטינים ואזרחי ישראל הערבים, אשר על אף שהם יכולים לבקר באל-אקצא הם אינם ממלאים יותר משתי שורות במסגד ולרוב מעדיפים 'להכין את האוכפים' (ישדנא אל-רחאל) ולנסוע לטבריה או לאילת.<sup>122</sup> המקרה השני, על פי עכרמה צברי, הם מוסלמים מארצות שיש להן יחסים דיפלומטיים סדירים עם מדינת ישראל, כגון צרפת וגרמניה.<sup>123</sup> בעבור מי שאינו שייך לאחת משתי הקטגוריות הללו עשוי הביקור להיחשב ל'נורמליזציה דתית' (אל-תטביע אל-דיני). הווה אומר, השלמה עם הנחיתות הדתית שבה נמצא האסלאם בעת שמסגד אל-אקצא כבוש בידי ישראל.<sup>124</sup> מאמירות אלו ניתן ללמוד כי שוללי הביקור מבקשים להגדיר את מושג הנורמליזציה לחומרה.

לעומתם, המצדדים בביקור מבינים את מושג הנורמליזציה כספקטרום רחב של התייחסויות למדינת ישראל, והביקור באל-אקצא אינו בתחום החמור. למשל, יש הטוענים שביקור בירושלים יכול לחזק את הכלכלה הפלסטינית באמצעות רווחי תיירות, כשם שהיה החג' מקור רווח נאה למכה ולמדינה לפני עידן הנפט.<sup>125</sup> ההנחה היא כי תיירים מוסלמים וערבים יימנעו משימוש בשירותי התיירות הישראליים ויתבססו על השירותים הפלסטיניים בלבד, וכך יהיה ביקורם בירושלים נקי מחשש נורמליזציה. ברשימה המבקשת להציג את נקודת מבטו של 'הרחוב הפלסטיני' בסוגיה כתב הפובליציסט דאוד פתאב ביומון אל-קדס כי: 'יש הכרח שהביקור יועיל לכלכלה הפלסטינית ולא לכלכלת הכיבוש, וזה יתגשם אם [המבקר] ישן ויאכל בעסקים

120 עבר אל-בארי עטואן, 'אח'טא עבאס'.

121 על פי דברי המופתי הקודם של מצרים הרוקטור נאצר פריד ואצל, המובאים אצל חמאמי, זיארת אל-קדס, 27.

122 עפאנה, 'ראיה שרעיה'.

123 עכרמה צברי וראא'ד צלאח מייצגים את הגישה הפלסטינית שאינה מקבלת את הביקורים. 'עכרמה צברי ינתקד זיארת מפתח מצר למסגד אל-אקצא', אל-ערביה נת, 10 במאי, 2012.

124 'מערכת אל-תטביע אל-דיני פי אל-אקצא', מוקע טריק אל-אסלאם, 28 באפריל, 2012; מוחמד סיף אל-דולה, "מוזאד אל-תטביע אל-דיני", אל-מצריון, 21 באפריל, 2012.

125 אל-פאל, 'זיארת אל-אקצא'.

פלסטיניים. אם באמת הביקור יתבסס על כך, יוכל הדבר לשמש כאבן בוחן בין מי שמגמתו היא נורמליזציה למי שבא על מנת לסייע לפלסטינים. ומי שבא ברוח זו, אהלאן וסהלאן.<sup>126</sup> גישה דומה הציג במילים חריפות הפובליציסט עזיז אבו-סראה במאמר ושמו 'מי באמת סובל מהחרם על ירושלים?' בדבריו הוכיח אבו-סראה את מדינות ערב על שהסיבה האמיתית שבגינה לא מגיעים הערבים לבקר בירושלים היא חוסר רצונם להתעמת עם האחריות שאינם מממשים כלפי אחיהם הפלסטינים הזקוקים להם. בסיכום דבריו הוא כתב: 'ארבעים וחמש שנים מאז כבשה ישראל את מזרח ירושלים ועדיין איני מבין כיצד החרם על העיר מועיל לעם הפלסטיני. מוסלמים ברחבי העולם מצפים לעמידה איתנה של הפלסטינים אך מותירים אותם לבדם במערכה בתוך ההקשר הערבי הרחב'.<sup>127</sup>

כדי להמחיש את ההפרדה בין ביקור באל-אקצא לבין הנורמליזציה משתמשים המצדדים בביקור במשל 'האסיר והסוהר'. במשל זה מסגד אל-אקצא וירושלים נמשלים לאסיר, ואילו השלטון הישראלי הכובש נמשל לסוהר. כך, למשל, ביקש מחמוד עבאס לתת תוקף לקריאתו בוועידת דוחא באומרו: 'מכאן אנו מדגישים כי ביקור האסיר הוא בגדר סיוע לו ולא יכולה להשתמע מכך איזושהי משמעות של נורמליזציה עם הסוהר'.<sup>128</sup> כדי לעמוד על משמעותו המלאה של משל זה יש לציין כי דימוי 'ביקור האסיר' לקוח מתוך עולם המושגים הפלסטיני, הרואה באסירים הכלואים בבתי הכלא הישראליים קורבנות של המאבק הפלסטיני ולוחמי חופש.<sup>129</sup> ביקורם של האסירים האלה, המצריך בדרך כלל חצייה של הקו הירוק אל בתי הכלא בשטח ישראל, כרוך בתלאות ובאכזבות לא מעטות, אך מיוחסת לו חשיבות עצומה המקדשת את הקשיים.<sup>130</sup>

הלקח שמשל זה מבקש ללמד רואה בביקור באל-אקצא ובעזרה לפלסטינים הירושלמים הכלואים בארצם מטרה חשובה ביותר הנמצאת מעבר לשיקולי נורמליזציה כאלה ואחרים. ברוח זו טען הדוקטור סאלם עבד אל-ג'ליל, לשעבר המשנה לשר ההקדשים המצרי, כי על הרשות הפלסטינית לארגן ולהוציא לפועל ביקורים במסגד אל-אקצא לעידוד רוחם של הפלסטינים. על פי גישתו, ביקורים אלו 'אין משמעותם הסכמה עם הצעדים הישראליים שנועדו לעשוק את אנשי ירושלים, אלא סירוב

126 דאוד פתאב, 'נט'רה האדא'ה למוצ'וע זיארת אל-קדס', אל-קדס, 29 באפריל, 2012.  
127 Aziz Abu Sarah, 'Who Actually Suffers From Boycott of Jerusalem?', +972 Magazine, 26 April 2012.

128 'מאתמר אל-דפאע'. כך קרא גם אל-הבאש ב-10 ביולי במסגד אל-שרפאת ברמאללה. חמאמי, זיארת אל-קדס, 20.

129 בעניין זה ראו רוני שקד, 'האסירים הביטחוניים: מבט מהרחוב הפלסטיני', רואים שב"ס 19 (2006): 10-12.

130 ראו ענת בר סלע, 'ביקורים אסורים', דו"ח בצלם, ספטמבר 2006.

לצעדים האלה, ותמיכה נכונה וחזקה בפלסטינים עשויה לשנות את המצב בשטח ולחייב את ישראל לנקוט מדיניות אחרת.<sup>131</sup>

דרך נוספת להתמודד עם טענת הנורמליזציה היא הדגשת הזכות המוסלמית על אל-אקצא כזכות שאינה תלויה נסיבות. ההוגה המוסלמי ומי שהיה שר ההקדשים בממשלת מובארכ, מוחמד חמדי זקווק, טוען כי הביקור במסגד אל-אקצא מהווה 'חיזוק הזכות המוסלמית על ירושלים, עמדה שאינה בגדר נורמליזציה [...] שהרין סוגיית ירושלים היא סוגיה השייכת למיליארד וחצי מוסלמים בעולם ואינה רק ערבית או פלסטינית'.<sup>132</sup> המשפטן ואיש מדעי המדינה המצרי עבדאללה אל-אשעל קשר בין הזכות המוסלמית לבין העזרה לפלסטינים ברשימה שפורסמה ביומון אל-אהראם תחת הכותרת 'נחרים את ישראל אך לא נחרים את אל-אקצא' (נְקַאטַע אַסְרַאא'יל וְלֹא נְקַאטַע אַל-אַקְצַא). אל-אשעל טען כי יש להפריד בין ירושלים שהיא בירת ישראל, שאותה יש להחרים, לבין המקומות הקדושים בעיר שבהם יש לבקר כשם שהנשיא סאדאת כשביקר בירושלים לא עשה זאת משום שהיא בירת ישראל אלא משום שהיא עיר קדושה לאסלאם'. אל-אשעל הצביע על כך כי על פי החוק הבין-לאומי זכותם של המוסלמים לבקר באתרים המקודשים להם ועל ידי כך להרחיב את יריעת המאבק על ירושלים מסוגיה פלסטינית בלבד לסוגיה ערבית ואסלאמית כללית.<sup>133</sup> הדוקטור צאלח אל-סדלאן, מנהל הלימודים הגבוהים באוניברסיטה האסלאמית של ריאד, טען טענה שונה מזו באומרו כי נורמליזציה היא דפוס יחסים המתקיים בין מדינות ולא בין אנשים פרטיים שאין בכוחם לגרום לשינוי פוליטי, ועל כן הביקור הפרטי בירושלים מותר.<sup>134</sup>

מאחורי עמדותיהם של המצדדים עומדת ההנחה שהנורמליזציה היא מושג מורכב ותלוי הקשר. למשל, אל-ג'פרי טען כי מוסלמי הלומד מפי מרצה ישראלי באוניברסיטה חוטא בחטא הנורמליזציה יותר מהמבקר באל-אקצא. אחמד אבו-מטר טען כי מי שיבקר באל-אקצא ויתאכסן רק במלונות ערביים לא יחטא בנורמליזציה כמו שחטא השיח' טנטאוי כשלחץ את ידו של שמעון פרס. שגריר תימן במצרים לשעבר עלי מחסן חמיד כתב כי הנורמליזציה היא עניין של נקודת מבט – הספינות השטות לעזה לעזרתם של הפלסטינים מתקבלות בברכה, ואם כך, מדוע הערבים אינם מקבלים כך גם את העזרה לאנשי ירושלים?<sup>135</sup>

131 חמאמי, זיארת אל-קדס, 23.

132 מוחמד חמדי זקווק, 'יחרצ' אל-מסלמין עלא זיארת אל-קדס', אל-אהראם, 11 במאי, 2010. וגם חמדי זקווק, 'זיארת אל-קדס בין אל-תאייד ואל-רפצ', אל-אהראם, 22 במאי, 2010.

133 עבדאללה אל-אשעל, 'נקאטע אסראא'יל ולא נקאטע אל-אקצא', אל-אהראם, 12 בינואר, 2012.

134 נעים תמים אל-חכים, 'ג'דל פקהי'.

135 עלי מחסן חמיד, 'זיארת אל-קדס בין אל-תחרים ואל-תחליל', אל-אהראם, 25 באוגוסט, 2010.

מקרב המצדדים, עמדת הפלסטינים שבהם בנוגע לנורמליזציה היא המורכבת ביותר, משום שהיחסים בינם לבין מדינת ישראל אינם יחסים בין מדינות אלא יחסים שבין מדינה לאוכלוסייה נכבשת. במחקרו בנושא העובדים הערבים במדינת ישראל הראה יובל פורטוגלי כיצד מתעצבות החברות הישראליות והפלסטיניות זו בהשפעתה של זו במסגרת יחסים שהוא כינה 'יחסים מוכלים'.<sup>136</sup> חיים נורמליים בצל המצב הפוליטי הנתון, כפי שתיאר פורטוגלי, הם הכרח המציאות הפלסטינית, שבעקבותיה, כפי שכתב הבלוגר עזיז אבו-סראה, 'מספר ההגדרות לנורמליזציה גדול כמספר הפלסטינים עצמם'. בעוד שעבור המצרי או הסעודי, קיום מצוות 'לא תעשה' מהווה התנגדות לנורמליזציה עם ישראל, הפלסטינים מצויים במלכוד שבו פסיביות שכזו רק תנציח את המצב הלא נורמלי שבו הם מצויים, ואקטיביות רק תגביר את האפליה שעליה הם מבקשים למחות.<sup>137</sup> על כן, המאבק הפלסטיני בנורמליזציה בשטחי הגדה המערבית מתבצע על פי תכתיבי המציאות באופנים שונים אשר יתכן ולמסתכל ממדינות ערב או אפילו מרצועת עזה יראו כלא כלום.<sup>138</sup>

בעוד שההשתתפות בוועידות ובכנסים העוסקים בהגנה על ירושלים נחשבת לפעולת התנגדות לנורמליזציה בעיני מדינות ערב, חלק מהפלסטינים לא רואים בכך עזרה בעבורם, שכן בפועל לא צומחת להם שום ישועה מכנסים אלו. לכן ביקשה הרשות הפלסטינית להציג עמדה חדשה ואקטיבית בקריאתה לביקורים בירושלים בוועידת דוחא. יתרה מזו, בעבור הפלסטינים החיים את מציאות המחסומים והתעודות יום-יום, הדיון המלומד בדבר הנורמליזציה של אשרת הכניסה או החותמת הישראלית מתפרש כלעג לרש וכאנוכיות מצד אחיהם הערבים.<sup>139</sup> שוללי הביקורים נוהגים על פי ההגדרה המחמירה ביותר של מושג הנורמליזציה ונעצרים בדרך לירושלים כבר בשלב האשרה הישראלית, בעוד שמצדם של פלסטינים רבים תפיסה זו איננה רלוונטית כלל. הפלסטינים רואים עצמם כנאבקים בנורמליזציה באופן יום-יומי. אולם מנקודת מבטן של מדינות ערב יש לקיים מאבק זה במקומם של הפלסטינים. כך פוסקי הלכה הנמנים על שוללי הביקורים מתירים לפלסטינים להתפלל באל-אקצא בהיותם מוסלמים הבאים ממדינות המקיימות יחסים דיפלומטיים עם ישראל. תפיסה זו מעידה כי פוסקים אלו אינם סבורים שהפלסטינים מתנגדים לנורמליזציה כלל.<sup>140</sup>

136 יובל פורטוגלי, יחסים מוכלים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996).

137 Aziz Abu Sarah, 'What is Normal about Normalization?' +972 Magazine, 26 137 December 2011; 'What is Normalization?' +972 Magazine, 27 December 2011.

138 Mahmoud Mi'ari, 'Attitudes of Palestinians toward Normalization with שם; 138 Israel', *Journal of Peace Research* 36, 3 (May 1999), 339-441.

139 דאוד כתאב, 'נט'רה האדא'ה'.

'Former Jerusalem Mufti slams Egypt's Grand Mufti's Visit to al-Aqsa Mosque', 140 *Al-Arabia*, 10 may, 2012.

הבדלי הגישות בהבנת הנורמליזציה מביאים כל אחד מהצדדים לראות את משל ה'אסיר והסוהר' אחרת. כפי שכתב האינטלקטואל הירושלמי מנר שפיק: 'מצחיקה ההשוואה בין מצבו של האסיר אשר על קרוביו לבקרו ובין מצב אל-אקצא. שהרי כפי שאף אחד לא יעלה בדעתו לבקר אסיר פלסטיני חוץ מקרוביו הנמצאים תחת כיבוש מתוך אונס, כך הדבר תקף גם על אל-אקצא'.<sup>141</sup> לטענת הכותב, רק המסתכל על ירושלים בעיניים פלסטיניות יכול לומר כי ביקור באל-אקצא איננו אקט של נורמליזציה, משום שהוא פועל ממילא מתוך נקודת מבט המשלימה עמה, ואילו לערבי או מוסלמי מהעולם אין טעם להכניס את ראשו הבריאה למיטת הנורמליזציה החולה.<sup>142</sup> על כן השאלה העומדת בבסיס המחלוקת בין הקוראים לביקור באל-אקצא לבין השוללים אותו איננה אם הביקור הוא אקט של נורמליזציה, אלא מה היא בכלל נורמליזציה.

## סיכום

סוגית קדושתה של ירושלים בדת האסלאם הייתה לציר מרכזי ולסמל בלתי מעורער במאבק הפלסטיני-ציוני כמעט מראשיתו. מאז 1967, ובהיעדר מהלך של הסכם עם ישראל, נוספה לתעמולה האנטי-ישראלית הגוברת גם השליטה הישראלית במסגד אל-אקצא. במשך שנים ארוכות הושמעו שוב ושוב בכנסים ומעל במות דרשנים אותן קריאות בדבר החובה המוסלמית לשחרר את העיר הקדושה מידם של היהודים. והנה, הפולמוס סביב הביקור בירושלים, שהחל להתעורר ביתר שאת לאחר קריאתו של עבאס בשנת 2012, מאפשר גיוון ורענון של השיח הפוליטי והדתי. פוסקים, אינטלקטואלים ופוליטיקאים נדרשו לבחון מחדש את עמדותיהם, לחדדן ו'לבחור צד'.

מאמר זה ביקש לראות בפולמוס הדתי-פוליטי בסוגיית ביקורי מוסלמים וערבים בירושלים מקרה בוחן למחלוקות מהותיות המפלגות את העולם הערבי והמוסלמי. מחלוקות אלו סובבות סביב הבנת הקשרים שבין דת לפוליטיקה ומציגות גישות שונות כלפי הנורמליזציה עם ישראל. בנסיבות שנוצרו נאחזו כל אחד מהמחנות, השוללים את הביקור והמצדדים בו, באופן בו הוא מבין את הסוגיות האלה.

כמו כן, מאמר זה ביקש להראות כי סוגיות סמכויותיהן של ישויות פוליטיות ואוטוריטות דתיות קובעות אף הן את תפיסת היחסים שבין דת לפוליטיקה. האם התפיסות שהוצגו במאמר זה היו נשמרות גם במקרה מבחן אחר? קשה לחזות. על כל

141 שפיק, 'חול שד אל-רחאל'.

142 למרות הנאמר לעיל חשוב להדגיש כי לא כל הפלסטינים מצדדים בביקורים, אולם גישתם כלפי הנורמליזציה מחלחלת אל טיעוניהם של מצדדים שאינם פלסטינים.

## דותן הלוי

פנים נראה כי להבדיל מעמדות טהרניות הסוברות שקיים דגם אחד של יחסים בין דת לפוליטיקה בחברות מוסלמיות, סוגיה זו מוכיחה כי אופי היחסים האלה נקבע במידה רבה בהתאם לנסיבות משתנות ואף בהתאם לשאלות הקשורות לחיי היום-יום. שני נושאים מעניינים העולים מתוך הפולמוס סביב הביקור בירושלים טעונים לטעמי מחקר עתידי: האחד הוא ההיבט הערבי-נוצרי של סוגיית הביקורים בירושלים ועמדותיהן של הכנסייה האורתודוקסית בישראל והכנסייה הקופטית במצרים בעניין זה. לשתי הכנסיות האלה גישות מעניינות – לעתים הן עומדות לימין הגישה השוללת את הביקור מתוך רעות ערבית, ולעתים הן קוראות לעולי רגל להגיע לירושלים מתוך העמדת הדת מעל הפוליטיקה. מחקר אשר יבקש להתחקות אחר דעות הנוצרים הערבים בסוגיית הביקורים בירושלים עשוי להאיר באור חדש את הפולמוס הדתי-פוליטי הזה. הנושא השני הוא השפעת הפולמוס הפנים-יהודי בנוגע לעלייה להר הבית. מעניין לבחון אם וכיצד משפיע פולמוס יהודי זה על השיח הערבי והמוסלמי בסוגיית הביקור באל-אקצא.

## קווי בונו (Cui bono): ערבים, כדורגל, מדינה

### אמיר בן פורת

#### תקציר

כמעט מהרגע שחודשה ליגת הכדורגל במדינת ישראל (1949), החלו גם מועדוני כדורגל מהמגזר הערבי להשתתף בה<sup>1</sup>. תחילה הם השתתפו בליגות הנמוכות בלבד, ובמשך השנים הם התרבו והחלו לטפס גם אל עבר הליגות הגבוהות, עד שבשנת 1997 הגיעה הפועל טייבה לליגה הלאומית (הבכירה). הכדורגל היה נוכח-מתמיד בקהילה הערבית בישראל. השאלה שמאמר זה עוסק בה היא: מה תרם הכדורגל לערבים בישראל? התשובה לשאלה זו נידונה בגוף המאמר בשלוש רמות: רמת השחקן, רמת הקהילה המקומית ורמת הקהילה הלאומית הערבית בישראל. ברמה הראשונה אפשר להבחין בבירור בתרומה של יוקרה והכנסה לשחקן הכדורגל הערבי. הכדורגל הוא מסלול מובילות עוקף גבולות אתניים-לאומיים: שחקנים ערבים עברו לשחק במועדונים יהודיים, בנבחרת ישראל, ואף במועדוני כדורגל באירופה. ברמה השנייה תרם הכדורגל למודרניזציה של הקהילה המקומית, לחיי התרבות המקומית (בעיקר לצעירים) ולגאווה מקומית וסקטוריאלית. למשל, מועדון איחוד בני סכנין היה גם לגאווה הסקטור כולו. היכן עוד מתמודדים ערבים מול יהודים בתנאים שווים ולא אחת הראשונים גוברים על האחרונים? ברמת הקהילה הערבית בישראל כולה, תרם הכדורגל להעצמת המודעות האתנית-לאומית של הערבים. המפגשים באצטדיון הכדורגל עם קהל יהודי אנטי-ערבי 'אילצו' גם את הערבים שרצו לרדד את הרכיב האתני לאומי בזהותם 'לעשות חושבים' – המודעות והמחאה היו לכלים להשגת אינטגרציה בלי תנאים מוקדמים. אין צורך עוד להזדהות כציוני כדי להרגיש קיים כאשר נבחרת המדינה עולה על הדשא.

1 בדרך כלל יעשה שימוש במונח 'ערבים' כדי לציין את הסקטור/המגזר הזה (או הקהילה הזאת) בישראל. בהמשך תעלה שאלת ההגדרה והזהות שלהם כפי שהם רואים אותן.

## קווי בוננו: ערבים, כדורגל, מדינה

'הייתה תקופה שכדי לרפא את הפצעים העמוקים שלי שיחקתי בשני צדי הדם שלי. מתוודע אליהם, שיחקתי בהיסטוריה של קיתה כנגד ההיסטוריה של עזורי'.<sup>2</sup>

'אם הם תורמים אז שישחקו'.<sup>3</sup>

### מבוא

מאז היווסדה מפקחת מדינת ישראל במישרין או בעקיפין על מסלולי המוביליות של הערבים בישראל. גם לאחר שהוסר הממשל הצבאי באמצע שנות השישים של המאה הקודמת נמנעה מן האזרחים הערבים השתתפות בתחומים מסוימים בשוק העבודה באמצעות נוהגים סלקטיביים, חלקם גלויים וחלקם סמויים. למשל, נמנע מהם לעבוד במפעלים שהמדינה הגדירה שהם ביטחוניים, וגם השירותים הממשלתיים, הפתוחים לכול, לכאורה, קימצו מאוד בגיוס ערבים לשורותיהם. עד שנות התשעים של המאה העשרים היה אפשר למנות את מספרם של הערבים בעלי קביעות במוסדות האקדמיים באצבעות כף יד אחת, אולי בשתיים. גם הפיכתה של ישראל למדינה קפיטליסטית שבה 'השוק החופשי' (שלכאורה הוא 'עיוור צבעים') מכריע, מגייס ומקצה אנשים ומשאבים על פי הביקוש וההיצע בלבד, לא הועילה להם, שכן גם הקפיטליזם, בעולם ובישראל, עדיין לא התגבר על מחסומים אתניים-לאומיים. על כן היה צריך להפעיל את המנגנון המווסת, את ההתערבות הפוליטית, ולייצר הפליה מתקנת בעבור האזרחים הערבים, שלהלכה, מבחינת כישוריהם האינטלקטואליים והמקצועיים היו צריכים 'להסדר' בכוחות עצמם. מתברר כי 'עקרון ההישג' העומד למראשות הכלכלה הנאו-ליברלית אינו תקף לגבי מגזר שהוא כחמישית מאוכלוסיית ישראל, למעט, כפי הנראה, בתחום אחד – הכדורגל. בתחום זה אפשר למצוא כיום שחקנים ערבים בקבוצות יהודיות בליגת-העל (כמעט בכל קבוצה), בליגות הנמוכות ממנה ובנבחרות הלאומיות הישראליות. מרבית האוכלוסייה היהודית בישראל רואה את ההשתתפות הזאת בעין יפה, או לפחות בשוויון נפש. גם מרבית האוכלוסייה הערבית בישראל מקבלת את השתתפותם של שחקנים ערבים בקבוצות יהודיות ובנבחרות הלאומיות כדבר ראוי. ברם, בקרב אוהדי הכדורגל היהודים צצו בשנים האחרונות, בערך בתחילת שנות התשעים, קבוצות בעלות גוון ימני קיצוני מובהק, שחרתו על דגלן את סגירת

2 יורם קניוק, ערבי טוב (תל אביב: כנרת, 1984), 44.

3 תשובתו של אוהד כדורגל יהודי לשאלה בדבר השתתפות ערבים בנבחרת הלאומית. אמיר בן פורת, הו, איזו מלחמה מענגת (חיפה: פרדס, 2007), 196.



שערי הכדורגל בפני שחקנים ערבים ואת הדרתם מן הנבחרות הלאומיות ככוונה 'לטהר' את הכדורגל ואת המדינה הציונית-יהודית מ'זרים על תנאי'.<sup>4</sup> בדיעבד, אפשר לראות בהשתלבותם של שחקנים ערבים בכדורגל הישראלי הצלחה של השחקנים עצמם ושל הכדורגל הישראלי, שפתח להם את שעריו כבר ב-1949.<sup>5</sup> גם המדינה נוטה לשאול את ההצלחה הזאת ולהציגה כעדות לפתיחות ולשוויון הנהוגים בישראל. לכאורה, עודדה המדינה באמצעות ההתאחדות לכדורגל את השתתפותם של מועדוני כדורגל ערביים בליגה הישראלית.<sup>6</sup> כשני עשורים מאוחר יותר התהדרה המדינה בשוויון ההזדמנויות המתגלם בכדורגל הישראלי: יחידים ומועדונים מן הסקטור הערבי יכולים להגיע עד לפסגתו בזכות כישורונם ומרצם, כי הרשות נתונה לכול. מנקודת מבט 'רפובליקנית', שחקני הכדורגל הערבים משתתפים בנבחרות הלאומיות בזכות כישורונם בלבד. כאמור, הם 'תורמים למדינה' ולכן הם ראויים לה. כך יטענו גם רבים מהיהודים ששאלת השתתפותם של ערבים באחד מהייצוגים הלאומיים (והבין-לאומיים) הבולטים ביותר של ישראל תופנה אליהם. מסקרים, מהעיתונות העוסקת בספורט וממחקרים עולה כי מרבית היהודים בישראל מאשרים את השתתפותם של ערבים בכדורגל הישראלי, ואף מרוצים מהתרומה שלהם לליגה ולנבחרות.<sup>7</sup> אולם מה עם הערבים? מה תרם להם הכדורגל? עם הקמת המדינה והחלשות הקרבות במלחמה חודשה גם ליגת הכדורגל. תחילה השתתפו בה רק מועדונים יהודיים שכבר השתתפו בה בעבר, אך בתוך זמן

- 4 אירועים שבהם התרחשו עימותים על רקע אתני-לאומי נרשמו כבר בשנות החמישים המאוחרות ובשנות השישים, אך מכיוון שהם התרחשו בעיקר בליגות הנמוכות הייתה חשיפתם לציבור נמוכה מאוד. למשל, בשנת 1964 התפתחה קטטה המונית במשחק בין מגדל העמק להפועל בני נצרת. האירוע הגיע לכותרות בעקבות התערבותה של המפלגה הקומוניסטית (מק"י) בקריאה לשביתה כללית במגזר הערבי. במשחקים מסוימים בין שני מועדונים ערביים היו מעשי אלימות עד כדי שפיכות דמים, ברם התארגנות מכוונת של אוהדים יהודים נגד מועדוני כדורגל ערביים וקהלם, כפי שניתן למצוא כיום, היא מעין 'חידוש' בכדורגל הישראלי. Magid Shihade, *Not Just A Soccer Game* (New York: Syracuse University Press, 2011); אמיר בן פורת, 'מוות לערבים: חרדתו של האוהד מימין', מגמות מה (דצמבר 2007), 218-242.
- 5 למעשה, להתאחדות הישראלית לכדורגל לא הייתה בררה. פיפ"א – ההתאחדות העולמית לכדורגל – מחייבת כל התאחדות לאומית החברה בה לאפשר לכולם לשחק, היינו לכל הקטגוריות החברתיות (האתניות, הדתיות וכו') במדינה המסוימת.
- 6 לצורך העניין מועדונים שערבים מנהלים אותם ונמצאים ביישובים שאוכלוסייתם ערבית נקראים כאן 'מועדונים ערביים'. כמה מועדונים 'מקלקלים את השורה', כמו מועדון הכדורגל של הפועל לוד המנוהל כיום על ידי ערבים ונמצא בלוד, עיר שיש בה מיעוט ערבי גדול. גם כמה מועדוני כדורגל ערביים ביפו ובחיפה חומקים מן ההגדרה הזאת, אך כיוון שמדובר במספר קטן של מועדונים אפשר להתעלם מ'החריגים'.
- 7 בן פורת, הו, איזו מלחמה.

קצר החלו להשתתף בה גם מועדונים ערביים, חלקם נוסדו טרם המלחמה וחלקם מיד לאחר הקמת המדינה. מועדוני הכדורגל הערביים נכנסו אל ליגת הכדורגל הישראלית מיזמתם, וכמו מועדוני כדורגל יהודיים שזה עתה נוסדו, הם עלו מלמטה, מן הליגה הנמוכה. גם קיומם של מועדונים ערביים היה קשור בשייכות לאחד ממרכזי הספורט הארציים היהודים-ציוניים. במשך השנים כמה מהם טיפסו אל הליגה הבאה ואחר כך לליגה הבאה אחריה, עד לפסגה, לליגה הבכירה.

את הכדורגל הערבי הגבילה מגבלה ייחודית לו בלבד – הממשל הצבאי שפיקח על התנהלות הכדורגל באזורים הנתונים למרותו ואף דאג להצר את צעדיו של כל מועדון 'שהפר' את כללי המשחק הפוליטי שנכפו עליו. שלא בכוונה תחילה היה הכדורגל לתחום בעל משמעות פוליטית-אתנית ולאומית כמה שכינתה אז המדינה 'המגזר הערבי'. היות שאת מעמד הכדורגל הערבי, כמו את מעמדו של הכדורגל היהודי, קבעו משתנים שעיצבו את כלל החברה הישראלית, הוא השתנה בערך באותו הקצב שבו השתנתה החברה הישראלית. הוא התרחב כמעט לכל יישוב ערבי; בהווה מעט ממנו מתמסחר; הוא מתערבב בכדורגל היהודי; שחקנים ערבים משחקים במועדונים יהודיים ושחקנים יהודים משחקים במועדונים ערביים; וערבים ויהודים משתתפים יחד בסגלי הנבחרות הלאומיות. בשורה התחתונה, הכדורגל הערבי היה לחלק בלתי נפרד מהוויית הכדורגל בישראל ומן ההווייה האישית והקולקטיבית של הערבים במדינה.

טרם נכתב מחקר העוסק בתרומה של הכדורגל לקהילה הערבית בישראל: מה הרוויחה הקהילה כולה? ומה הרוויחו גורמים מסוימים בה, כמו השחקנים, המועדונים ועוד, מעצם ההשתתפות בליגת הכדורגל, פרט למשחק עצמו? מעט מאוד נכתב על תרומתו של הכדורגל למעבר של החברה הערבית בישראל מהיותה קבוצה אתנית ('מגזר') להיותה קהילה בעלת תודעה לאומית. הספרות העוסקת בכדורגל במקומות אחרים בעולם (ראו להלן) מצביעה על הזיקה החזקה שבין המשחק לגיבוש תודעה לאומית ומסגרת לאומית. אולם חוקרים מעטים עסקו בנושא זה מעבר למקום מסוים או למועדון מסוים.<sup>8</sup> למעט כמה עבודות סמינריוניות, אין בנמצא מחקר היסטורי על הכדורגל הערבי בישראל בכלל, ועל תרומתו לקבוצות מסוימות בקהילה הערבית ולקהילה הזאת בכללה במשך השנים בפרט. כדי לבחון את תרומת הכדורגל לשחקנים,

8 ראו למשל, תמיר שורק, 'הכדורגל הפלסטינאי בישראל: לאומיות שנאלמה', בתוך תרבות הגוף והספורט בישראל במאה ה-20, חיים קאופמן וחגי חריף (עורכים), (ירושלים: יד בן צבי, 2002), 433-452; תמיר שורק, 'זהויות במשחק (ירושלים: מאגנס, 2006). מועדון הכדורגל בני סכנין הונצח בכמה סרטים העוסקים, בין השאר, בזהות של האוהדים ותושבי המקום, למשל, סרטו של רם לוי 'סכנין חיי' (2005) וסרטו של סוהא עראף 'בני סכנין-סרט מלחמה' (2006). כמה חוקרים ערבים עוסקים גם בכדורגל, אך למיטב ידיעת המחבר, אין מי שמרחיב את היריעה מעבר למחקר על מועדון מסוים ועל אוהדיו. כאמור, מחקר מקיף על תרומת הכדורגל לערבים אין כרגע בנמצא.

קווי בונו (Cui bono): ערבים, כדורגל, מדינה

למועדון ולאזהדים ולקהילה הערבית בישראל בחרתי שני צירים: הציר ההיסטורי (מראשית המדינה ועד היום) והציר הסוציולוגי (ראו להלן).

מלבד ספרות מחקרית, מאמר זה נסמך על ראיונות שערכתי עם שחקני כדורגל ערבים, עם אוהדי כדורגל ערבים בשעת המשחקים ולאחריהם, עם מנהלי מועדונים, עם עיתונאי ספורט ערבים ועם ערבים העוסקים בספורט של 'המגזר', ממחצית שנות התשעים של המאה הקודמת ועד היום. כמו כן, עקבתי אחר ראיונות עם שחקנים ערבים ועם אוהדים ערבים שהופיעו בעיתונות הספורט בעברית, או שתורגמו לעברית מערבית ואחר תכנית הספורט בערבית (בתרגום לעברית) 'רִיאָדָה אֶל-ח'מִיסָה' ונכחתי במשחקים של מועדוני כדורגל ערביים. אף שחקר זה מתמקד ב'תחום ההזדמנויות' שהלך והתעצב בחברה הישראלית והקרין על הקהילה הערבית, קרי, עניינו במבנה ובפרמטרים המרכזיים שלו, יש בו גם עיסוק עקיף או ישיר (קצר אמנם) בסובייקט עצמו, כלומר בשאלה מה חושבים הערבים על הזיקה בין הכדורגל שלהם למצבם החברתי והפוליטי בישראל.

## תחום ההזדמנויות

נקודת המוצא של תיאור הזיקות שבין כדורגל לערבים ולמדינה היא שגורמי-על פוליטיים, כלכליים, תרבותיים ואידיאולוגיים, המכונסים יחדיו בנקודת זמן מסוימת, מציבים מגבלות, או לחלופין דרגות חופש, לאופני ההתנהגות של האוכלוסייה הערבית בישראל.<sup>9</sup> האופן שבו מתארגנים היחסים שבין הפוליטיקה לכלכלה ולאידיאולוגיה קובע את תוכן המגבלות שיוטלו על יחידים ועל קבוצות בתחום ההזדמנויות המסוים. היחסים בין פוליטיקה לכלכלה ולאידיאולוגיה נוטים בדרך כלל להיות היררכיים, אחת מהן דומיננטית ומשפיעה על האחרות, ולמעשה היא שקובעת ומעצבת את האוטונומיה היחסית של הגורמים האחרים.<sup>10</sup> למשל, בנקודת זמן שבה לערכאה הפוליטית מעמד דומיננטי, היא הקובעת את הקריטריונים שעל פיהם יוקצו משאבים כלכליים ואחרים

9 הגורמים האלה מציבים, כמובן, גם דרגות חופש למה שמכונה 'הסקטור היהודי'. כך קיומו של סקטור ערבי-פלסטיני בישראל הוא מגבלה או דרגת חופש על אופני ההתנהגות של הסקטור היהודי. השליטה הישראלית בשטחים שנכבשו בשנת 1967 היא עדות מרה לכך שדרגות החופש של השליט נקבעות גם על ידי הנשלט.

10 ראו Louis Althusser, *For Marx* (London: New Left Books, 1977). אלתוסר מסמן שלוש ערכאות מרכזיות בכל מערכת חברתית-מדינית: פוליטיקה, כלכלה, ואידיאולוגיה (תרבות), והן מקיימות ביניהן יחסים היררכיים: אחת מן הערכאות היא דומיננטית ביחס לאחרות. אף שלערכאה הכלכלית יש מעמד של 'קובע בחשבון האחרון', ואלתוסר הולך בעקבות מרקס ועל כן מייחס חשיבות רבה במיוחד לערכאה הכלכלית, בתחום הזדמנות היסטורי מסוים אפשר שהפוליטיקה תהיה הערכאה הדומיננטית ביחס לאחרות, ועל כן היא הקובעת את האוטונומיה

ואת סדר העדיפות לחלוקתם. כלומר, כאשר הערכאה הפוליטית דומיננטית יהיה הכדורגל ארגון תלוי בפוליטיקה והמדינה או ארגוני ביניים המקבלים ממנה אישור ומשאבים ייתמכו בו, ואילו כאשר הערכאה הכלכלית דומיננטית, יתמסחר הכדורגל (למעט הכדורגל החובבני), היינו הליגות העליונות תתמסחרנה, בדרך כלל באין בררה. הכדורגל אינו אוטונומי, הוא אינו יוצר את עצמו ואינו מתפתח ומקבל צורה מתוך עצמו, אלא תלוי בסביבתו, ומה שקורה בסביבה הזאת משפיע על התנאים ועל כיוון ההתפתחות של הכדורגל כארגון, למשל, מבחינת בעלותו וניהולו של מועדון כדורגל, בשעה שכללי המשחק עצמם נקבעים אך ורק על ידי ההתאחדות העולמית לכדורגל (פיפ"א). בכל מקום בעולם משחקים על פי אותם הכללים, אך למקום המסוים יש השפעה רבה על אופני התנהלותו של הכדורגל, למשל, על תהליך התמסחרותו. השאלה המונחת ביסוד הדיון שלפנינו היא, כאמור, מה עשה הכדורגל למעמד הערבים בישראל במשך כל שנות המדינה על רקע המתיחות בין יהודים לערבים בישראל, שעוצמתה עלתה וירדה ועלתה וחוזר חלילה, ולנוכח העובדה שבמשך כל השנים היהודים שולטים כמעט ללא עוררין בכל אחת מן הערכאות המרכזיות בחברה הישראלית וקובעים את דרגות החופש של הערבים בישראל כיחידים וקולקטיבי. כפי שניתן לצפות, התשובה לשאלה זו אינה נגזרת אך ורק ממעשי היהודים ומפעולות המדינה הנשלטת על ידם. הערבים בישראל לא היו סבילים. לאחר שעיקלו את תוצאות מלחמת 1948 ולאחר שהפכו לשותפים מלאים בליגה הישראלית, הפך – כפי שנטען במאמר – הכדורגל שלהם באמצעות מועדוניו לבסיס שגם עליו התעצבה זהותם הקולקטיבית מתוך משא ומתן ועימות עם המדינה היהודית-ציונית. למשחק הכדורגל נודעת משמעות רבת משקל במסגרת שאלות של אתניות, לאומיות ולעיצובה של זהות לאומית.<sup>11</sup> אולם משחק הכדורגל, כמו שאר ענפי הספורט,

היחסית שלהן. רוצה לומר, הפוליטיקה מגבילה את האופן שבו מתנהגת הכלכלה ואת יכולתה להשפיע על פרטים ועל קולקטיבים. דרך העבודה המחקרית הנגזרת מהאמור עד כה היא שראש לכל יש לאתר 'תחום הזדמנות היסטורי' ולבחון את היחסים שבין הערכאות המרכזיות בתחום הזה. כל מי שאמון על מחקר חברתי יסיק מכך שהגישה הזאת היא גישה מבנית (סטרוקטוראלי) המניחה כי כדי להבין את התנהגותם של פרטים וקולקטיבים יש להתייחס קודם כול למבנה המסוים. למשל, בישראל בשנות החמישים והשישים של המאה העשרים (תחום הזדמנות היסטורי) הייתה הפוליטיקה דומיננטית ביחס לערכאות האחרות. פירושו של דבר הוא שהפוליטיקה (המוסדות, המפלגות וכו') הכתיבה את דרגות החופש של הכלכלה. אמיר בן פורת, 'מרקס, הנוסח המתוקן, בינתיים', תיאוריה וביקורת 28 (אביב 2006), 43-66.

11 אמיר בן פורת, כדורגל ולאומיות (תל אביב: רסלינג, 2003); Jeremy MacClancy, 'Sport, Identity and Ethnicity', in *Identity and Ethnicity*, Jeremy MacClancy (ed.) (Oxford: Berg Publishers, 1996), 1-20; David Goldblat, *The Ball is Round: A Global History of Football* (London: Penguin Books, 2006)

נשען על עקרון ההישגיות במובנו המודרני, וכאשר כל שאר התנאים שווים (למשל, כאשר הפוליטיקה אינה מתערבת בתוצאות המשחקים), סיכווי של מועדון כדורגל המזוהה עם קהילת מיעוטים מסוימת לזכות באלופות או בגביע המדינה תלויים ראש לכול 'ברגלי השחקנים'.<sup>12</sup> מאז שנוצר, במחצית המאה התשע-עשרה, משחק הכדורגל מושתת על שני עקרונות: עקרון ההישגיות ועקרון אי-הוודאות באשר לתוצאות המשחק, למעט במשטרים אוטוריטאריים ודיקטטוריים המעוותים בכוונה תחילה את שני העקרונות הללו כדי להשתמש בכדורגל לצרכים מסוימים מאוד, שאין להם קשר הכרחי למשחק עצמו.

באשר למיעוטים, הכדורגל משמש אותם לאחת משתי מטרות: הכדורגל יכול להיות מנגנון אינטגרציה, או מנגנון של מחאה וקונפליקט.<sup>13</sup> למשל, הישגי מועדון הכדורגל ברצלונה ('בארסה') תרמו לגידור הקהילתי של הקטלנים, ואילו בסקוטלנד, הצלחתו של מועדון הכדורגל סלטיק, המזוהה עם המיעוט הקתולי, קשורה דווקא ברצון של המיעוט הזה להשתלב בחברה הסקוטית.<sup>14</sup>

ומכאן עולות השאלות האלה: האם 'הכדורגל הערבי' בישראל תורם לשילוב הערבים במדינת ישראל, כיחידים או כקולקטיב, או שהוא משמש מנגנון למחאה וקונפליקט, למשל, בדרישה להפוך את ישראל למדינת כל אזרחיה? או אולי הכדורגל הוא עוד דרך לשכנע את המדינה להכיר באוטונומיה הרחבה באופן יחסי של הערבים בישראל, ובכך הוא מסייע להעלאת התודעה האתנית-לאומית שלהם?

ייתכן שאפשר להצביע על מצב ביניים שבו הכדורגל מאפשר ליהודים ולערבים לנהל שיתוף פעולה אינסטרומנטלי, למשל, מועדוני כדורגל ערביים משתתפים בליגה הישראלית; שחקנים ערבים משחקים במועדונים יהודיים ולהפך; ושחקנים ערבים משתתפים בנבחרות הלאומיות, שבעבור היהודים מייצגות את המדינה היהודית ציונית ובעבור הערבים את המדינה האזרחית, או את הכדורגל של המדינה 'סתם'.<sup>15</sup> התשובה

12 זכייתו של מועדון הכדורגל בני סכנין בגביע המדינה בשנת 2004 היא דוגמה ליכולתה של קהילת מיעוטים 'להשתוות' ולנצח בשדה המשחק. כך גם עלייתה של הפועל טייבה לליגה הלאומית (הבכירה) בשנת 1997, עלייה שבזמן הוא הייתה אירוע חריג בכדורגל הישראלי.

13 אמיר בן פורת, 'ישראל שפה קשה', עיונים בתקומת ישראל 20 (2010), 144-168.

14 G.P.T Finn, 'Racism, Religion and Social Prejudice: Irish Catholic Clubs, Soccer and Scottish Society – The Historical Roots of Prejudice', *The International Journal of the History of Sport* 8 (1991), 72-95, 370-397.

15 בן פורת, הו, איזו מלחמה. תופעה כזאת מתרחשת בסקוטלנד כבר שנים רבות. למרות המתח בין הקתולים (המיוצגים על ידי מועדון הכדורגל סלטיק) לבין הפרוטסטנטים (המיוצגים על ידי מועדון הכדורגל ריינג'רס – שירד מגדולתו בשנים האחרונות וירד לליגה הנמוכה) האומה הסקוטית עומדת מאחורי הנבחרת הלאומית שלה, למעט קבוצות קטנות של קיצונים מן המחנה הפרוטסטנטי שאינן מוכנות לשיתוף שחקנים קתולים בנבחרת הסקוטית.

לשאלה אם הכדורגל מביא לאינטגרציה או מזין את הקונפליקט נמצאת בהיסטוריה של החברה המסוימת.

## הגדרת מצב

מי שמבקש להגדיר את מצבם של הערבים במדינת ישראל עשוי שלא למצוא את ידיו ואת רגליו בערמה הגדולה והמוסכסכת של כותבים מתחומי ידע שונים. פוליטיקאים, סופרים, מזרחנים, סוציולוגים, מדעני מדינה, עיתונאים ואחרים מכנים את המיעוט הערבי בישראל בשלל שמות: 'הסקטור הערבי', 'ערביי ישראל', 'ישראלים פלסטינים', 'פלסטינים ישראלים', 'המיעוט הערבי' ועוד.<sup>16</sup> סקרים בעבר ובהווה מלמדים כי גם בקרב המיעוט עצמו שוררת מבוכה כאשר להגדרתו. אף שרבים מהם עברו תהליך 'ישראליות' (או נמצאים בעיצומו), – תהליך שפירושו הפשוט הוא רצונם להמשיך את חייהם במסגרת המדינה הישראלית – אין הם חשים שמעמדם שווה למעמדם של ישראלים יהודים.<sup>17</sup> יתרה מזאת, כמו רוב היהודים בישראל שקבוצת התייחסות האולטימטיבית שלהם היא העם היהודי ולא דווקא מדינת ישראל, גם רבים מן הערבים בישראל מרגישים שקבוצת התייחסות שלהם היא העם הפלסטיני, ואף מעבר לזה, הערבים במזרח התיכון.<sup>18</sup>

16 למשל, ראו סמי סמוחה, 'יחסי ערבים-יהודים בישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית', בתוך מגמות בחברה הישראלית, אפרים יער וזאב שביט (עורכים), (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2001), 231-363; מרד יחסי ערבים-יהודים בישראל 2012, (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2013). כמו כן: איאן לוסטיק, ערבים במדינה יהודית: שליטת ישראל במיעוט לאומי (חיפה: מפרש, 1985); יצחק רייטר וראובן אהרוני, עולמם הפוליטי של ערביי ישראל (בית ברל: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל, 1993); דני רבינוביץ', 'נוסטלגיה מזרחית: איך הפכו הפלסטינאים ל"ערביי ישראל"', תיאוריה וביקורת 4 (סתיו 1993), 141-150; סברי ג'ייס, הערבים בישראל (נצרת: אל-אתח'אד, 1966), מצביע על 'בעית הגדרה' של הערבים בישראל בקרב חוקרים מדיסציפלינות שונות, שרובם אגב מתייחסים באהדה לנשוא השם שלגביו קיימת מבוכה כי האופן שבו מוגדרים הערבים בישראל אינו סתמי: 'הפואטיקה של הייצוג קשורה לפוליטיקה של הייצוג' (רבינוביץ', 'נוסטלגיה', 143). ערמת הספרות על הערבים בישראל מבחינות שונות הולכת וגדלה, והבחינה בפריטים מסוימים מתוכה נעשתה לפי צרכיו של מאמר זה.

17 למשל, ראו סמוחה, 'יחסי ערבים-יהודים'; שורק, זהויות במשחק; יואב פלד, 'זרים באוטופיה: מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל', תיאוריה וביקורת 3 (חורף 1993), 12-35; רייטר ואהרוני, עולמם הפוליטי; דני רבינוביץ', 'סיכון, רציונאליות ואמון: יחסים בין פלשתינים לישראלים בנצרת עלית', בתוך ישראל: אנתרופולוגיה מקומית, אורית אבוהב ואחרים (עורכים), (תל אביב: צ'דיקובר, 1998), 321-353; 'Some Observations', Yochanan Peres and Nira Yuval-Davies, *Human Relations* 22 (1969), 219-233. on the National Identity of the Israeli Arabs',

18 למשל, ראו ינון אברהם, 'תאופיק ז'אד: אנחנו כאן הרוב', בתוך הערבים בישראל: רציפות ותמורה, אהרון ליש (עורך), (ירושלים: מאגנס, 1981), 213-240.

שארית הפלסטינים שנותרו במדינת ישראל לאחר סיום מלחמת 1948 ('מלחמת העצמאות' בעבור היהודים ו'הנכבה' בעבור הערבים), מכונים במאמר זה כפי שנהגו מוסדות המדינה לכנותם, ולא בכדי – 'ערביי ישראל' או 'המגזר הערבי' (ולעתים, 'המיעוטים'). הערבים לא נשאלו איך הם רוצים להיקרא. בשנים שלאחר מפתחם לא היה להם קול, והמדינה דיברה בשמם בהנחה שבמשך הזמן הם יפנימו את מצבם ויסכימו-יסקימו להיות מיעוט של 'ערבים ישראלים'. בשונה ממדינות אחרות שבהן הייתה התנגדות מצד המדינה או מצד קבוצת הרוב להגדרה נפרדת של מיעוטים מסוימים,<sup>19</sup> ישראל, ויש להוסיף, הציונית-יהודית, חפצה מאוד לסמן את הגבול בין היהודים לערבים, ואף לסמן את הערבים כעדה דתית שאין לה ייחוד לאומי ספציפי משלה. באמצעות מנגנוניה דאגה המדינה שמיעוט זה יהיה מובדל מהרוב היהודי ושיויך לעולם הערבי בלי ציון כתובת מדויקת. היינו להלכה הם יכולים להצטרף (הצטרפות פיזית) לכל קהילה ערבית בעולם. בזמנו הם לא כונו פלסטינים, והגדרתם השתנתה בהתאם לרוח הזמן.

ואכן, בשנות החמישים ובראשית השישים השלימה רוב החברה הערבית, לכאורה, עם המצב הזה, שהיו לו גם כמה תרומות מעשיות, כגון אזרחותם הישראלית. בשנים שאחר כך, עם התעוררות תודעתם הלאומית, החלו הערבים לכנות את עצמם 'פלסטינים' (או 'פלסטינים-ישראלים') וגם חלק מהאוכלוסייה היהודית קיבל את ההגדרה הזאת, אף שיש לה הקשר לאומי מופגן. גופי המדינה לא קיבלו את ההגדרה הזאת עד כה. הגדרת מצבם של ערביי ישראל לא התקבעה אחת ולתמיד בנקודת זמן מסוימת. מדובר בתהליך שכיוונו, קצבו ותכניו הושפעו מאירועים ומתהליכים שהתרחשו בחברה הישראלית, במדינה ובמזרח התיכון. על כן אפשר להניח כי מה שעשה הכדורגל לערבים קשור הדוק למה שעשתה להם המדינה ולדרכי התגובה שלהם מאז מאי 1948 ועד היום.

מכיוון שהכדורגל הישראלי לא גילה עצמאות, וההחלטות בעניינו נקבעו בדרך כלל מחוצה לו על ידי גורמים פוליטיים ואחרים שעיצבו את מוסדות המדינה,<sup>20</sup> מובן שגם מה שקרה לכדורגל הערבי בישראל נבע מהתרחשויות חיצוניות לו בחברה הישראלית מאז ועד היום.

19 רבינוביץ', 'נוסטלגיה'.

20 בן פורת, כדורגל ולאומיות. עד שהתקבל שחקן ערבי לסגל הנבחרת הלאומית היה הכדורגל יהודי-ציוני בלבד, ומאז הכדורגל הוא הייצוג הישראלי המובהק ביותר (שכן משתתפים בו גם שחקנים שאינם יהודים אך יש להם אזרחות ישראלית). בנבחרת הלאומית של ישראל השתתפו כמה וכמה שחקנים ערבים. בשנים האחרונות יש בסגל הנבחרת שחקן ערבי אחד לפחות. בסגל הפותח של הנבחרת הלאומית הצעירות משתתפים לפרקים כחמישה שחקנים ממוצא ערבי.

ההנחה המקובלת היום על כל העוסקים בדבר היא שהערבים בישראל הם מיעוט משמעותי, שעם תושבי ירושלים המזרחית שיעורו הוא כחמישית מכלל תושבי מדינת ישראל. קהילה זו מובחנת בכמה מדדים – דתי, לאומי ואתני. קבוצות ימין מסוימות בישראל, שיש להן ביטוי קולני ביציעי האצטדיונים לכדורגל ומבקשות להדיר את הערבים עד כדי הרחקתם מגבולות המדינה, מחזקות את המסמנים הללו.<sup>21</sup> ללאומיות אתנית יש, כידוע, משמעויות מרחיקת לכת,<sup>22</sup> ולעתים היא מתחמקת משליטה ומציבה אתגר כלפי המדינה.

'ערביי ישראל' לא נותרה קטגוריה סמלית, היה לה ביטוי מוחשי. בראשית ימי המדינה חיו ערבים רבים תחת ממשל צבאי, הם חיו (ועדיין חיים) ביישובים הומוגניים היוצרים הפרדה פיזית בין המגזר הערבי ליהודים במדינת ישראל, וכך נוצרה גם הזיקה בין כדורגל למקום בעל משמעות אתנית.<sup>23</sup>

במשך השנים, בסיועה של מדיניות 'מזוגנת' של המדינה, שינה מיעוט זה את הגדרתו מ'ערביי ישראל' או 'המגזר הערבי', ל'פלסטינים-ישראלים' או 'פלסטינים', ובכך פרץ את גבולות המקום שהועד לו. אולם גבולות הקהילה לא נפרצו. למשל, מועדון הכדורגל איחוד בני סכנין מייצג את הערבים בישראל.<sup>24</sup> מקטגוריה הם נהפכו לקולקטיב-קהילה שיש לו קול משלו.<sup>25</sup> מחמת קוצר היריעה לא ידונו התהליכים האלה כאן, אלא בהקשר לנושא המאמר.

ב'תחומי ההזדמנויות ההיסטוריים' שבגבולותיהם עוצבו החברה הישראלית והמדינה הישראלית מראשיתן ועד להווה (ובהמשך יסומנו שניים וחצי תחומים כאלה), הלך והתעצם המעבר של הערבים מהיותם קטגוריה אתנית להיותם קהילה לאומית, והערבים בישראל נעשו גם הם קולקטיב-קהילה פעיל המודע לעצמו ולסביבתו.<sup>26</sup>

21 בן פורת, הו, איזו מלחמה; בן פורת, 'מוות לערבים'.

22 על לאומיות ואתניות ומשמעותן ראו Anthony D. Smith, *The Ethnic Origin of Nations* (Oxford and Cambridge: Basil Blackwell, 1994); Thomas H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism* (London: Pluto Press, 2010).

23 בשנות החמישים המוקדמות פעל בחיפה מועדון כדורגל של ערבים 'אחוות נוצרים'. שחקניו השתייכו לקהילה הערבית בחיפה. שנים רבות אחר כך הפך מועדון הכדורגל של הפועל לוד למועדון שמנהליו ערבים. גם ביפו קמו מועדוני כדורגל של הקהילה הערבית. היינו גם במקומות שבהם ערבים ויהודים חיו יחד – זה לצד זה – נשמרה בדרך כלל ההפרדה האתנית מבחינת זהותו של המועדון המסוים. במשך הזמן נחצו גבולות: שחקנים ערבים החלו לשחק במועדונים יהודיים, ולהפך.

24 בן פורת, הו, איזו מלחמה. ראו להלן 'מה חושב הסובייקט'.

25 למשל שורק, זהויות במשחק; דני רבינוביץ' וה'אולה אבו בקר, הדור הזקוף (ירושלים: כתר, 2002).

26 על הצורה החברתית-תרבותית הזאת, ראו Christian Bromberger, 'Allez l'O.M.! Forza Juve!: La Passion Pour le Football a Marseille et a Turin', in *The Passion and the*



המעבר הזה היה ונשאר בעייתי ומתוח מבחינתם של שני ה'מגזרים' בישראל, היהודים והערבים, והוא מתבטא באופנים שבהם מגדירים הערבים את עצמם ואת מעמדם בישראל אל מול ההגדרה שמכתיבה להם המדינה. המעבר הזה, כפי שיתואר להלן, מציב מגבלות מסוימות על הכדורגל הערבי בישראל: על השחקנים, על המועדונים, על קהל האוהדים וגם על כלל הערבים בישראל.

כפי שנטען למעלה, נקודת המוצא היא שאת מעמדם של הערבים בישראל קבעו 'גורמי-על', כלומר מה שהתרחש בערכאות הראשיות של החברה הישראלית, הפוליטיקה, הכלכלה, והאידיאולוגיה. כלומר, מעמדם של הערבים נקבע על ידי הקונטקסט (המבנה). היחסים בין גורמי-העל קובעים את 'דרגות החופש' של ערבים כיחידים ושל ההתארגנויות הקולקטיביות שלהם, ולכל זה השלכה ישירה על הכדורגל. הכדורגל בישראל בכלל, והכדורגל המשויך לערבים בפרט, נהנה בראשית שנות המדינה מאוטונומיה מצומצמת משום ש'המדינה' (קרי הפוליטיקה),<sup>27</sup> היא שקבעה את מרחב פעולתו. וכאשר נעשתה הערכאה הכלכלית דומיננטית בישראל והכדורגל התמסחר, ובו בזמן נחלשו מאוד המרכזים הארציים, נפתחו מחסומים רבים. יותר ויותר שחקנים ערבים עברו לשחק במועדונים יהודיים ולהפך. אולם יש לציין כי לכדורגל עצמו יש גם השפעה משלו, אם כי השפעה יחסית, ומשום כך מועדון כדורגל ערבי יכול להגיע להישגים בזכות עצמו ולהקריין על סביבתו, בעיקר לאחר התפרקות המרכזים הארציים שפיקחו עליהם. הימצאותם של מועדונים ערביים בליגת-העל, וזכייתה של סכנין בגביע המדינה (2004) הן עדויות להשפעה זו. בו בזמן עשוי הכדורגל להיות אינסטרומנטלי לדברים אחרים, למשל, לגיבוש מודעות אתנית-לאומית.<sup>28</sup>

## מה היה הכדורגל יכול לעשות לערבים בישראל?

לכאורה, השפעת הכדורגל על הערבים בישראל היא אותה ההשפעה שיש לכדורגל על מיעוטים אחרים במקומות אחרים, אם כי אולי בהיקפים ובמינונים מצומצמים יותר, משום שהפוליטיקה בישראל נשלטת כמעט בלא עוררין על ידי הרוב היהודי. אולם, בפועל, הציבור הערבי בישראל עבר תמורות מאז 1948, בעיקר בעקבות אירועים שאינם תלויים בו. עד 1967 היה הציבור הערבי בישראל מבודד מהציבור הערבי במדינות השכנות, ובכלל זה מפלסטינים במחנות הפליטים, אולם אחרי 1967 נפגש

*Fashion: Football Fandom in the New Europe*, Steve Redhead (ed.), (Aldershot, England: Ashgate Publishing Co., 1993)

27 המדינה, באמצעות גופים פוליטיים מובהקים מתווכים: אגודות הספורט הפועל, מכבי ובית"ר.

28 אמיר בן פורת, ממשחק לסחורה: הכדורגל הישראלי, 1948-1999 (באר שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון, 2002); בן פורת, 'ישראל שפה קשה'.

הציבור הערבי בישראל פגישה ישירה עם הפלסטינים בגדה המערבית וברצועת עזה. יתר על כן, חלק מן הפלסטינים נהפכו, לפחות מבחינה רשמית, גם הם ישראלים, אם כי אזרחותם עמדה ועומדת בסימן שאלה מצד הרוב היהודי. כפי שנראה, למפגש של מועדונים ערביים עם מועדונים יהודיים, כמו למפגש עם ציבור ערבי אחר, היה תפקיד בהתעצמותה של תודעה קהילתית-לאומית בקרב כל אחד מן הצדדים, ובשוליה המתרחבים היא הציתה עימותים באצטדיוני הכדורגל.

אפריורי אפשר להצביע על כמה תרומות אפשריות של הכדורגל לערבים בישראל: תרומה ראשונה, תרומה לפרט, כלומר ניעות אישית במונחים סוציו-אקונומיים בתוך הקהילה הערבית ומחוצה לה. מן הסיבות שצוינו למעלה, יש להניח כי ברמה האישית, הממד הכלכלי ישתפר יותר מן הממד החברתי. קרי, אפשר לצפות למצב של 'ניעות בלתי מאוזנת' שבה תחול הטבה משמעותית בממד הכלכלי אך לא תהיה הטבה רבה בממד החברתי.

בהקשר זה כדאי לבחון במונחים כלכליים כמה שווה הניעות של שחקן ערבי ביחס לזו של שחקן יהודי,<sup>29</sup> ובהשוואה לזו של אזרח ערבי שאינו שחקן כדורגל. ניעותם של שחקנים ערבים (כמו של שחקנים יהודים) היום חוצה גבולות ומתרחשת במסגרת הליגה הישראלית (מעבר ממועדון בליגה נמוכה למועדון בליגת-העל) ובמעבר לכדורגל האירופי, שרבים מן השחקנים הישראלים לוטשים אליו עיניים, כי שם נמצא 'הכסף הגדול' של הכדורגל העולמי.

תרומה שנייה, היא תרומה למועדון ולקהילה המקומית. כאן נבחנת תרומתו של הכדורגל במונחי מאמץ והצלחת העלייה של מועדון (על אזהריו) מליגה נמוכה לגבוהה יותר. עד ראשית שנות התשעים של המאה הקודמת לא היה מועדון ערבי בליגה הבכירה. הגעתם של מועדוני כדורגל ערביים בזכות הישגיהם אל הליגה הבכירה שינתה את מעמדם ואת יוקרתם של המועדונים האלה ותרמה גם ליישובים שאליהם משתייכים המועדונים. ועוד, מסיבות שתובהרנה להלן, נהפכו המועדונים לנשאים של מודרניות ביישובים הערביים, והצעירים במקומות היישוב השונים נהנו יותר מאחרים מן הפירות.

תרומה שלישית, היא התרומה לקהילה הערבית בישראל כולה. נשאלת השאלה אם הכדורגל תרם לשילובה של הקהילה הערבית בחברה הישראלית, או עיבה את הגבולות בין 'המגזרים' דווקא. ואולי השכיל הכדורגל למזג ולפשר בין שני הקצוות הללו? בהקשר זה שואל את עצמו היחיד הערבי ועמו כלל הקהילה הערבית: מה עשה הכדורגל לטובתנו? האם הוא מנגנון משמעותי לשילוב אזרחי מלא בחברה הישראלית,

29 מחקר שבדק את התגמולים החומריים הניתנים לשחקנים שחורים בליגת הכדורגל האנגלית, מצא כי לאחר שנים של קיפוח החל להיווצר שוויון בין שחקנים שחורים ללבנים. Simon Kuper and Stefan Szymanski, *Soccernomics* (New York: Nation Books, 2009).

קווי בונו (Cui bono): ערבים, כדורגל, מדינה

או האם הוא מאפשר לנו, כטענתו של שורק, להתקיים 'כמובלעת של ישראליות, שבה הם [אנחנו] יכולים "לשחק" את תפקיד האזרחים שווי זכויות',<sup>30</sup> ולהיות למעין 'ישראלים-אזרחים קטועים'? האם האפשרות להיות לפטריוטים ישראלים למשך תשעים דקות באמצעות תמיכה בנבחרות הלאומיות ממתנת סממנים של מחאה וקונפליקט? האם עימות עם המדינה וחיזוק הסולידריות על בסיס אתני-לאומי יתפתחו לדרישה להרחבת האוטונומיה היחסית של הקהילה, ולתביעה להכרה פוליטית שתאשר את המעבר ממעמד של 'זרים על תנאי' למעמד של 'אזרחים אבסולוטיים' במדינת כל אזרחיה?

ותרומה אחרונה, מקיפה יותר מאחרות, נוגעת ליכולתם של מועדוני הכדורגל לשמש סוכני מודרניזציה בקהילות שבהן הם נטועים. 'מאז שנות החמישים', טוען שורק:

סימל הכדורגל עבור האזרחים הערבים בישראל ייצוג חי של מודרניות. ענף הספורט המלהיב, שמוצאו מאירופה, המעלה על נס את הכישרון, את הביצוע ואת התחרות בין שווים, והמייצר מקורות חדשים של סולידריות [...] כך מיוצר בשנות החמישים והשישים המשולש האוסציאטיבי כדורגל-מודרניות-מדינה, אשר השלכותיו מורגשות ביציעי הכדורגל במאה העשרים ואחת.<sup>31</sup>

כפי הנראה, עם התפשטותו של המשחק ביישובים הערביים ייבא הכדורגל סממנים של מודרניות, כמו עצמאות לצעירים אל מול שליטת ה'זקנים', דפוס התנהגות של תחרות על בסיס הישגיות, מסלול ניעות חדש ועוד. בכדורגל, כפי שמעיד המחקר, טמונות חשיבה מודרנית ופרקטיקה של מודרניות, והן לא פסחו על הכדורגל הערבי.<sup>32</sup> בשנות התשעים, כאשר חוותה מדינת ישראל תהליך מתעצם של קפיטליזם, היה הכדורגל לאחד מן הסוכנים של תהליך זה בקהילה הערבית-פלסטינית בישראל. בדיעבד תרם הכדורגל יותר מתרומה אחת לערבים בישראל, וכפי שיובהר להלן, תרומתו של הכדורגל הייתה תלויה בשינויים שחלו ביחס בין הערכאות הפוליטית, הכלכלית והתרבותית בישראל.

מכיוון שהמדינה היא הקובעת את מידת האוטונומיה של הערבים, וכיוון שבמדינה שלט, ועדיין שולט, הרוב היהודי, מן הראוי לבחון את התרומות של הכדורגל לערבים גם על פי אינטרס המדינה. שתי פרקטיקות מלוות את הדיאלוג בין

30 שורק, זהויות במשחק, 17.

31 שם, 3-32.

32 למשל, ראו Richard Giulianotti, *Football: A Sociology of the Social Game* (Cambridge: Polity Press, 1999).

המדינה לערבים בששת העשורים האחרונים – הגמוניה ודומיננטיות – והן מופעלות באמצעות מנגנונים מסוימים.<sup>33</sup>

קיומו של מיעוט ערבי בישראל הניע את המדינה להתאמץ ולשכנע את הערבים לקבל, במובן הגראמשיאני, את ההגמוניה הציונית-יהודית. למשל, לשכנע אותו להצביע למפלגות יהודיות ציוניות בבחירות לכנסת, או לכל הפחות להשלים עם הדומיננטיות הציונית ולקבל את מרות המדינה ואת מעמדם כמיעוט אזרחי הנהנה מאוטונומיה תרבותית-דתית יחסית. לשם כך עמדו ועומדים לרשות המדינה מנגנונים לקביעת דרגות החופש של נתיניה הערבים ברמות שונות של הסכמה.

הממשל הצבאי היה מנגנון פיקוח ישיר שחדר אל חיי היום-יום של הערבים והגדיר בשבילם את מרחב ההסכמה המוטל עליהם. לאחר ביטולו המשיכו להתקיים מנגנונים אחרים, שבין השאר תפקדו כמנגנוני פיקוח ותגמול, כמו ההסדרות הכללית של העובדים באמצעות המחלקה הערבית שלה.<sup>34</sup> בו בזמן הוסרו כמה מן המחיצות שהפרידו בין האזרח והקהילה הערביים לבין מוסדות המדינה, ומוסדות אלו, באמצעות שליטתם בחלוקת משאבים מסוימים, היו למעשה גם גורמי פיקוח.

ישובים ערבים שהמדינה חפצה ביקרם זכו לסיוע (כגון, חיבור לרשת החשמל והקמת מתקני ספורט), ואילו ישובים שגילו סימנים של מחאה היו צריכים להסתדר ללא סיוע ממשלתי. במשך הזמן, יש לציין, ניכר שיפור ברמת החיים של המגזר הערבי כולו, אלא שמאז ומתמיד קופח המגזר הזה בהשוואה למגזר היהודי.<sup>35</sup>

גם הכדורגל הערבי סבל ממחסור, שבחלקו נבע בוודאי מחלוקה בלתי שוויונית של משאבים מצד רשויות המדינה.<sup>36</sup> אולם מחסור זה כשלעצמו לא היה הגורם העיקרי שהשפיע על קצב התפתחות הכדורגל במגזר הערבי. 'גורמי-העל' הם שקידמו את הכדורגל הערבי או בלמו את התקדמותו. בהמשך המאמר נפרט את תרומת הכדורגל

33 על ההגמוניה ועל הדומיננטיות כשתי פרקטיקות של שליטה ראו בן פורת, ממשחק לסחורה; Althusser, *For Marx*.

34 ראו שרה אוסצקי-לזר ואסעד גאנם, אוטונומיה לערבים בישראל: דיון בראשיתו (גבעת חביבה: המכון ללימודים ערביים, 1990).

35 ראו דוחות שונים שפורסמו בשנים האחרונות בדבר הפער שבין היהודים לערבים, כגון מדד השוויון בין האזרחים היהודים והערבים בישראל (ירושלים, חיפה: עמותת 'סיכוי', 2008).

36 ההסדרות הקצתה בעבר משאבים מסוימים לקידום הספורט במגזר הערבי, אך, כפי הנראה, איכות המתקנים ומספרם במגזר הזה לא הייתה עניין להתגאות בו. כאשר עלתה קבוצת הפועל טייבה לליגה הלאומית לא היה לה אצטדיון כדורגל ראוי. מועדון הכדורגל איחוד בני סכנין נזקק לתרומה של הוועד האולימפי של קטאר כדי להשלים את בניית האצטדיון, שנקרא אצטדיון דוחה, על שם בירתה של קטאר. אגב, גם כמה אצטדיוני כדורגל של מועדונים יהודיים נבנו או הושלמו בסיועם של גורמי חוץ – תורם יהודי או קבוצה של תורמים יהודים שהעניקו להם תרומת מומן מכובדת.

קווי בונו (Cui bono): ערבים, כדורגל, מדינה

בשלוש הרמות שצוינו למעלה בהקשר הדוק לתחומי ההזדמנויות ההיסטוריות או לתחומי התיקוף האלה: העשורים הראשונים אחרי הקמת המדינה, שנות השבעים והשמונים של המאה העשרים ושנות התשעים ואילך.

## מצב של גידור

על הכדורגל בקהילה הערבית בישראל בתחום ההזדמנות ההיסטורית הראשון (מ-1948 ועד ביטול הממשל הצבאי ב-1966) יש להתבונן בזיקה לכמה גורמים שעיצבו את חיי הישראלים בכלל, ואת חיי הערבים בפרט, באותה העת. ראשית, יש לציין את הדומיננטיות של הערכאה הפוליטית בחברה הישראלית. הערכאה הפוליטית היא שקבעה את האוטונומיה היחסית של הערכאות האחרות, הכלכלית והתרבותית, והיא שקבעה את אמות המידה שעל פיהן יוקצו המשאבים למגזרים השונים בישראל. הערכאה הפוליטית החילה באוקטובר 1948 ממשל צבאי על הערבים בישראל.<sup>37</sup> סמכותו של הממשל הייתה אולטימטיבית. למשל, כדי לצאת מכפריהם נדרשו התושבים הערבים לקבל היתר תנועה מהממשל הצבאי. המדינה ניהלה מדיניות 'מצמצמת', בלשון המעטה, כלפי הערבים שנשארו בישראל לאחר 1948, והיא התגלמה בהפקעת אדמות באמצעות 'חוק נכסי נפקדים' ובהדרתם של כ-75,000 איש באמצעות הגדרתם 'נפקדים-נוכחים', מחד גיסא, ומאידך גיסא, ביצירת תלות חד-צדדית של הכלכלה הערבית בכלכלה היהודית.<sup>38</sup>

המדינה הפכה את הערבים ל'סקטור' כאשר יצרה חיץ חד-כיווני בינו לבין הסקטור היהודי והמדינה עצמה. הסמכויות שהוקנו לממשל הצבאי על סמך 'תקנות ההגנה' אפשרו לו למנוע ממשרדי הממשלה מגע ישיר עם האוכלוסייה הערבית, ובעצם הפך את הערבים לנתינים של המדינה בתיווך הממשל הצבאי. כפי שנראה, הייתה לכך השפעה רבה על דרכו של הכדורגל ביישובים הערביים בישראל. שני סוגי מוסדות פלסטיניים המשיכו להתקיים עם סיום מלחמת 1948 כדי לשרת כ-156,000 תושבים: מוסדות הדת ושאריותיו של מוסד הכדורגל שכונו

37 הכלי המשפטי שעליו התבסס הממשל הצבאי היו 'תקנות ההגנה (שעת חירום)' שחוקק בתקופת הממשל הבריטי בישראל. להלכה, הוטל הממשל הצבאי על שלושה אזורים גיאוגרפים ועל כל מי ששכנו בהם. למעשה, הוא חל רק על האוכלוסייה הערבית בשטחים האלה.

38 Eila T. Zureik, *Palestinians in Israel: A Study of Internal Colonialism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979); Sabri Jiryis, 'The Legal Structure for the Expropriation and Absorption of Arab Lands in Israel', *Journal of Palestine Studies* 2 (1973), 82-104; עוזי בנזימן ועטאללה מנצור, דיירי משנה: הערבים בישראל והמדיניות כלפיהם (ירושלים: כתר, 1992); לוסיטיק, ערבים במדינה יהודית.

הערבים בפלשתינה-א"י עוד בשנות הארבעים של המאה העשרים. כמה מועדונים, 'אחוות נוצרים' ו'מועדון האורתודוקסים', הצטרפו בראשית שנות החמישים לליגה הנמוכה (ליגה ב'). לליגה הזאת הצטרף גם מועדון הכדורגל ברית פועלי א"י נצרת. אולם רוב מועדוני הכדורגל הערביים לא זכו להשתתף במשחקים רבים באותן השנים. בראשית קיומה של מדינת ישראל הכתיבה הזיקה הפוליטית של מועדוני הכדורגל של אגודות הספורט הפועל, מכבי ובית"ר את סדר היום, ובפועל הם השביתו את הליגה.<sup>39</sup> רק בספטמבר 1951 שבה לפעול ליגת הכדורגל של 'התאחדות הכדורגל הישראלית'. מעבר לכך, תחרויות מיוחדות (טורנירים) שארגנו בשנים האלה מרכזי הספורט של מכבי והפועל וגם ההתאחדות לכדורגל חסו תחת הזיכרון לחללי המלחמה, ונערכו גם תחרויות במסגרת הצבא (גביע הרמטכ"ל, למשל). בכל אלו לא שותפו מועדוני כדורגל ערביים.

כמו בכל מקום אחר בעולם, גם ביישובים הערביים בישראל היה לכדורגל מעין 'מנוע צמיחה עצמי': התושבים התוודעו למשחק הזה עוד בטרם הקמת המדינה, הקימו ליגה משלהם, וכאמור, כמה מועדוני כדורגל ערביים שרדו לאחר המלחמה. בשנות החמישים והשישים חלה צמיחה מהירה של מועדוני כדורגל ביישובים הערביים. אגודות הספורט הפועל, מכבי ובית"ר היו מעוניינות להקים מועדוני כדורגל ביישובים הערביים, מהטעם הפשוט שמעמדם וכוחם בהתאחדות לכדורגל נגזרו ממספר מועדוני הכדורגל שבחסותם.<sup>40</sup>

אולם היה לכך גם מניע פוליטי נוסף שהוטל על אגודות הספורט, שכן הספורט בכלל, והכדורגל בפרט, שימשו את המדינה כמנגנונים לפיקוח על חיי היום-יום. מועדוני כדורגל של מי שנחשבו 'לעושי צרות' נחסמו על ידי המושל הצבאי המקומי (למשל, בהגבלת תנועתם של שחקנים ואוהדים מיישוב ליישוב), ואילו הצייתנים תוגמלו בסיוע חומרי או פרוצדורלי מסוים. כמו כן, התקיים פיקוח באמצעות ההתאחדות לכדורגל, שאת מוסדותיה איישו נציגי האגודות האלה, שקיימו זיקה חזקה לאחת מהמפלגות הפוליטיות הגדולות.

39 בשנת 1951, לאחר שהאגודות לא הגיעו להסכמה ביניהן, קיימה הפועל סדרת משחקים לקבוצותיה בלבד ושמה 'גביע יובל 30 שנה להסתדרות'. אגודת מכבי קיימה גם היא סדרת משחקים לקבוצותיה ושמה 'יד לעשרה' – לזכר עשרת חללי מחלקת הכדורגל של מכבי שנפלו במלחמת העצמאות.

40 הסכם 'הפיפטי-פיפטי' שחילק את הייצוג במוסדות הכדורגל בין הפועל למכבי, בלם כביכול את התיאבון של האגודות באשר להקמת מועדונים חדשים. הסכם זה החזיק מעמד זמן קצר בלבד, בין 1951 ל-1955. לאחר מכן נקבע כוחה היחסי של כל אגודה במוסדות ההתאחדות על פי מספר המועדונים שלה (ועל פי שקלול לפי שיוכם לליגות השונות).

אף על פי שבשנים הראשונות היו האגודות האלה חלוקות ביניהן עד כדי שיבוש משחקי הליגות לכדורגל, לכולן הייתה זיקה למפלגות יהודיות-ציוניות, והן ראו את עצמן כשלוחות שלהן ושל המדינה. היחס שלהם לכדורגל הערבי היה יחס אינסטרומנטלי. כך, על תחום ההזדמנות ההיסטורי של שנות החמישים והשישים במדינת ישראל ניתן לומר כי 'הכול פוליטיקה', וכי הכדורגל לא היה יוצא מן הכלל בהקשר זה, הן באשר למועדונים יהודיים, הן באשר למועדונים ערביים. ברם למועדונים הערביים לא היה ארגון גג משלהם, יישוביהם היו דלים וחסרים במשאבים, והם היו תלויים בארגונים יהודיים שדרשו מהם להתיישר עם תביעות פוליטיות מסוימות. בשנות החמישים הראשונות היה הכדורגל ביישובים הערביים דל. תמורה משמעותית בכדורגל הערבי חלה בשלהי שנת 1958, כאשר החליטה ההסתדרות לקבל לשורותיה חברים ערביים.<sup>41</sup> מכאן ואילך החלה פעילות רבת היקף במגזר הערבי, ופיקחו עליה שני ארגונים: המחלקה הערבית של ההסתדרות (שנוהלה בידי יהודים) ומרכז הפועל (שהיה ארגון עצמאי סמוך להסתדרות הכללית, אך לא כפוף לה). בסיוע ההסתדרות הוקמו בתוך זמן קצר מועדוני כדורגל של הפועל בכמה מקומות: נצרת, כפר כנא, טירה, כפר קאסם, טייבה, עכו, כפר יאסיף, תרשיחא, מג'ד אל-כרום, מעיליא, טרה סנטה יפו ושפרעם, והיד הייתה עוד נטויה. אגודת מכבי ראתה כי טוב והחלה גם היא בהקמתם של מועדוני כדורגל ביישובים ערביים, כמו מכבי פְּרִיָדִיס. ומכבי מעיליא. בכמה יישובים שהיו בהם כבר מועדונים של הפועל ושל מכבי נוספו אחר כך גם מועדונים של אגודת בית"ר.<sup>42</sup> במשך השנים הלך וגדל מספרם של המועדונים, עדות למעמדו העולה של הכדורגל בקהילה הערבית בישראל, ובשנות השישים החלו המועדונים הערבים להוות שיעור נכבד מהמועדונים בליגות הנמוכות. כמו הכדורגל היהודי, בשנים האלה היה גם הכדורגל הערבי חובבני על פי הכללים שנקבעו על ידי ההתאחדות לכדורגל בישראל: השחקנים לא קיבלו תגמולים חומריים, וגם מנהלי המועדונים מילאו את תפקידם ללא תמורה חומרית. מי שקיבלו שכר על עבודתם היו המאמן ואנשי צוות מסוימים, כגון איש המשק של המועדון.<sup>43</sup> לכאורה, היה הכדורגל מכשיר של בידור, הנאה ומפגש, ומדי שבת, בנוכחות קהל מקומי ולעתים גם בנוכחות אורחים, התקיימו ביישובים הערביים מפגשי תחרות בין מועדוני כדורגל ערביים, ואף בין מועדונים ערביים ליהודיים, על פי לוח הליגה שקבעה ההתאחדות לכדורגל.

41 עוד קודם לכן החלה ההסתדרות להכשיר מדריכי ספורט ביישובים הערביים כדי להופכם לסוכניה ביישובים האלה.

42 שורק, זהויות במשחק; בן פורת, ממשחק לסחורה.

43 על החובבנות בכדורגל הישראלי והסטיות ממנה ראו בן פורת, ממשחק לסחורה.

למעשה, כבר אז היה אפשר לזהות כמה מן התרומות של הכדורגל לשילוב הערבים בחברה הישראלית וגם להבחין בניצנים של מחאה אתנית-לאומית. 'הקבוצות הערביות שקמו והצטרפו להתאחדות ביטאו את השניות הקיימת בניסיונות של מיעוט לאומי לקנות לו עמדה בתוך המוסדות המזוהים עם המדינה'.<sup>44</sup> כמו מועדוני מיעוט אחרים בעולם, כמו סלטיק גלזגו, הייתה ליגת הכדורגל מכשיר משלב בעבור הערבים בישראל. ייחודה של ליגת הכדורגל היה בכך שהיא לא תבעה מהמשתתפים בה הצהרת נאמנות לערכים היהודים-ציוניים שאימצה המדינה. למעשה, לא הייתה לערבים בררה: על פי הכללים שקבעה פיפ"א, בכל מדינה יכולה להתקיים רק התאחדות כדורגל אחת, ועליה להיות בלתי תלויה במוסדות המדינה. ניסיונות של יזמים ערבים לקיים 'ליגה משלהם' נדחו על ידי הממשל הצבאי, אך הם גם לא היו פופולריים בקרב הערבים עצמם, משום שבכך הם היו מדירים את עצמם מהכדורגל הישראלי, ובו בזמן מן הכדורגל העולמי, שאמנם היה עדיין רחוק מן העין (אז עוד לא הייתה טלוויזיה בישראל), אך כבר עורר תשומת לב גם ביישובים הערביים. מועדוני הכדורגל גילו מידה מסוימת של פונקציונליות בעבור הנשלטים והשליטים: 'מחד גיסא הם היו מוקד להזדהות פוטנציאלית למיעוט הערבי בישראל, ומאידך גיסא הם ביטאו הכרה ושיתוף פעולה עם הממסד בימים שבהם הממשל הצבאי עדיין הכתיב את אורחות חייהם של האזרחים הערבים'.<sup>45</sup>

מועדוני הכדורגל הערביים השתתפו בליגות הנמוכות בישראל, ובמסגרת לוח המשחקים העונתי נפגשו גם עם מועדוני כדורגל יהודיים. כבר בשנות השישים המוקדמות נרשמו כמה תקריות בין אוהדי מועדונים ערביים לבין אוהדי מועדונים יהודיים, ויש להניח כי ליסוד הלאומי הייתה יד בהצתתן של תקריות כאלה. אולם בדרך כלל ההשתתפות של מועדונים ערביים בכדורגל הישראלי הייתה השתתפות אמיתית, ממוקדת ותכליתית: הם רצו להשתתף בליגת הכדורגל הישראלית משום שרצו לשחק כדורגל במסגרת 'קהילת הכדורגל העולמית המדומיינת' ללא פוליטיקה, והייתה זו ההזדמנות הכמעט יחידה שאפשרה להם לצאת מן התחום המגודר שהם הושמו בו.

תוצאות מלחמת 1948 היו טראומתיות בעבור הערבים, ונדמה היה שלמגזר הערבי אין קול. אולם כבר בשנות החמישים בצבצו ניצנים של מודעות ומחאה, והיו מי שעמדו על תפקידו של הכדורגל בהקשר הפוליטי. בשנות השישים פעלה במשולש ליגה ערבית עצמאית בתמיכת ארגון 'אל-ארד' – תנועה פוליטית לאומית ערבית שהוקמה בשנת 1959 וקראה תיגר על ישראל כמדינה יהודית. בליגה עצמאית זו השתתפו מועדונים מטירה, מקלנסואה, מכפר קאסם ומטייבה. המדינה 'טיפלה' בארגון

44 שורק, זהויות במשחק, 35.

45 שם.



'אל-ארד' בדרך מנהלית ומשפטית, והממשל הצבאי ביטל תחרויות ועצר פעילים. המדינה הטילה פיקוח צמוד על הכדורגל במגזר הערבי באמצעות עידוד קיום אגודות ספורט ציוניות בלבד, כמו הפועל, מכבי ובית"ר.

כאמור, מספר המועדונים הלך ועלה. כמעט בכל יישוב ערבי היה מועדון כדורגל אחד לפחות הסמוך לאגודת ספורט ארצית יהודית. לכאורה, הפופולריות של המשחק גברה על כל המכשולים – כמו היהודים, גם הערבים רצו לשחק כדורגל. אלא שלהבדיל מהיהודים, מהערבים נדרש לקיים כמה תנאים זרים למשחק עצמו כדי להשתתף בו, והנסיבות של הימים ההם אילצו אותם להרכין ראש ולקבל על עצמם את התנאים הללו.

עד לביטולו של הממשל הצבאי (1966) נמצא הכדורגל במגזר הערבי ב'מצב של גידור'. היינו תלוי תלות כמעט מלאה בגדרות שהונחו סביב כלל האוכלוסייה הערבית באמצעות הממשל הצבאי. המושלים הצבאיים פיקחו על התנהלותו מקרוב, וכאשר היה נראה להם כי הוא חורג מ'תחום המושב' שנקבע לו – להשתייך לאגודות יהודיות-ציוניות<sup>46</sup> ולשחק במסגרת ליגות הכדורגל שבפיקוח ההתאחדות הישראלית – הם טיפלו בחריגות. עם זאת, יש לציין שמה שהממשל הגדיר כחריגות היה, למעשה, גילויים של זיקה בין כדורגל לניצנים של מודעות לאומית שהחלו לבצבץ כבר בתקופה ההיא. אחת התרומות של הכדורגל לערבים בישראל הייתה הזיקה הזאת, זיקה שאמנם נקטלה באיבה בתקופה ההיא, אך שבה והופיעה ביתר שאת מאוחר יותר.

הכדורגל בשנות החמישים תרם תרומה צנועה למדיי למגזר הערבי, לפרטים ולקולקטיב. ברם, בנסיבות ההן הייתה זו תרומה בעלת משמעות בעיקר לקהילה. ב-1948 איבדה הקהילה הערבית את כל נכסיה הפוליטיים וחלק נכבד מנכסיה הכלכליים, הנהגתה 'התאדתה', והמדינה באמצעות המפלגות הפוליטיות – בעיקר מפא"י – הכתיבו לה את המנהיגות שעמה המדינה מוכנה לנהל משא ומתן.<sup>47</sup> ה'נכבה' הייתה אכן קטסטרופה ברמת הקהילה וברמת הפרטים שלה.

על פי משתנים חברתיים-כלכליים ניצב המגזר הערבי בשנות החמישים והשישים המוקדמות בתחתית הסולם הישראלי דאז: החקלאות, המסורתית בעיקרה, הייתה עדיין מקור הפרנסה העיקרי ברמת המשפחה, אך מסיבות פוליטיות (למשל,

46 אין זה מקרה שבדרך כלל נקשרו החמולות החזקות-העשירות ביישובים הערבים אל מרכז הפועל דווקא. מרכז אגודה זאת היה קשור להסתדרות ולמפא"י שהנהיגו את מוסדות המדינה, ובין השאר, היו לה משאבים רבים יותר משהיו למרכזי הספורט האחרים. באמצעות הקשר לחמולות האלה מילאה הפועל גם את תפקידה כסוכן של המדינה.

47 בכנסת הראשונה כיהנו שני חברי כנסת ערבים מטעם 'הרשימה הדמוקרטית של נצרת' שהוקמה על ידי מפא"י. תופיק טובי היה אז חבר כנסת מטעם מק"י (המפלגה הקומוניסטית הישראלית), ששימשה אז כמעט הקול היחיד של הערבים בישראל.

הפקעת אדמות), הלך והתגבר שיעורו של הפרולטריון בקרב 'כוח הייצור' של המגזר, רובו ככולו גברים.<sup>48</sup> שיעור המשכילים היה נמוך מאוד. היה חסר הון לשם פיתוח כלכלי, מעבר לאדמות שנשארו בידי תושבי הכפרים ומסיבות ברורות לא היו למשאב של חליפין חופשי. וכל זאת על רקע תוצאות המלחמה – שהם היו שותפים בה – שהותירה אותם כאיבר ללא גוף, תלויים כמעט לחלוטין בחסדי השלטון.

לצעירים בכפרים אפשר הכדורגל להשתתף בפעילות שנחשבה 'מוררנית' וכמעט בלתי מזיקה לדפוסי המסורת הקיימים.<sup>49</sup> על רקע היובש התרבותי בכפרים הייתה בכך משום תרומה של ממש לצעירים – גברים בלבד. על פי אליאס ודונינג (Elias and Dunning), הכדורגל זימן לצעירים האלה 'אפשרות להתרגש',<sup>50</sup> בתקופה שבה התרגשות אמיתית בסקטור שלהם התאפשרה רק במשורה. כבר אז נרמזה גם אפשרות של ניעות אישית אל מועדונים יוקרתיים יחסית, קרי מועדונים בבעלות יהודים ובניהולם. בשלהי שנות החמישים שיחק ערבי נוצרי וישמו בולוס בולוס בהפועל חיפה. בשנות השישים המוקדמות שיחק חסן בסתוני מכבי חיפה. פה ושם נמצאו עוד כמה שחקנים ממוצא ערבי ששיחקו בקבוצות יהודיות, כמו עלי עותמן שהחל לשחק בהפועל ירושלים בשנות השישים המאוחרות.

הניעות האישית התגלמה כל כולה ביוקרה, כיוון שבשנים ההן היה הכדורגל חובבני, ולהלכה שחקנים לא קיבלו תמורה חומרית על השתתפותם.<sup>51</sup> אמנם השתתפותם של שחקנים ערבים במועדוני כדורגל יהודיים הייתה עדיין שולית ביותר, אך לצעירים הערבים שרצו לשחק ולמי שכבר שיחקו בליגת הכדורגל הישראלית הסתמן צוהר דק של עתיד כלכלי חלופי. בדיעבד, כעשור וחצי אחר כך היה הטפטוף הרפה הזה של שחקנים ערבים למועדונים יהודיים לזרם של ממש, ובו בזמן הצטרפו גם שחקני כדורגל ומאמנים יהודים למועדוני הכדורגל הערביים.

48 שיעורו של הפרולטריון הערבי בשנת 1961 היה כחמישים ושבעה אחוזים. בעלי הון, המכונים בספרות 'קפיטליסטים', חסרו כמעט לחלוטין. Amir Ben Porat, *Divided We Stand: Class Structure in Israel from 1948 to the 1980s* (Westport: Greenwood Press, 1989).

49 בליגת הכדורגל המוסלמית, למשל, ליגה הקיימת כיום בצפון הארץ, נהוגים כמה נוהגים שמקורם (לדברי המארגנים) בפרקטיקה של האסלאם. למשל, בכל משחק מכסים את הרגליים, נמנעים משימוש בלשון פוגענית (קללות), עורכים תפילה משותפת לפני המשחק ועוד. למעט קנאים קיצוניים, הרשויות הדתיות אינן מגלות התנגדות למשחק הכדורגל.

50 Norbert Elias and Eric Dunning, *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 1986).

51 לאמיתו של דבר, כבר בשנות השישים החלו שחקני כדורגל בישראל לקבל בסתר תמורה חומרית ממועדונייהם, אך הייתה בכך סטייה מפורשת מכללי החובבנות שקיבלה על עצמה ההתאחדות הישראלית לכדורגל. ההתאחדות לכדורגל ואגודות הספורט של הפועל, של מכבי ושל בית"ר העלימו עין מן התופעה הזאת, עד שהיא התפשטה ולא היה אפשר להתכחש לה. בן פורת, *משחק לסחורה*.

שילובם של מועדוני כדורגל ערביים בליגה הישראלית, לפחות מהצד הארגוני-הפורמלי שבדבר, היה כמעט ייחודי מבחינת השתתפותם של ערבים במוסד ישראלי המנוהל על ידי יהודים, וכל זה על בסיס קריטריונים הישגיים – ההצלחה בשדה המשחק. גם הממשל הצבאי לא היה יכול למנוע זאת לחלוטין. ולמעשה, כאמור, למדינה היה אינטרס שהערבים יקימו מועדוני ספורט ביישוביהם בחסות אגודות ספורט ארציות הנאמנות לפרויקט הציוני. הערבים פירשו זאת אחרת: מבחינתם הייתה ככך עדות שלמרות המשבר שעברו יש בכוחם לשקם את עצמם. מועדוני כדורגל היו לגאווה היישובים, בעיקר מועדונים שהגיעו להישגים ועלו לליגה בכירה יותר.

הזיקה המתבקשת בין כדורגל לקטגוריה חברתית-תרבותית מסוימת, כגון אתניות או לאומיות, החלה לבצבץ כבר בתקופה שהסקטור הערבי והכדורגל שלו היו עוד במצב של גידור. ההתערבות הנמרצת של הממשל הצבאי, שהביאה לביטול תחרויות או למניעת מפגשים של מועדונים שנחשבו לסוררים, לא כילתה את הרגשות הלאומיים ששבו לשכון בקרב הערבים בישראל, וגם לא מנעה את ההשלכה שהייתה לכדורגל על הרגשות האלה. עימותים מסוימים (לא רבים וכמעט שלא מתקשרים) בין אוהדי כדורגל ערבים לאוהדי כדורגל יהודים אילצו את הראשונים להתייחס לעצמם כשונים במונחים של לאומיות.<sup>52</sup>

אוהדי הפועל בני נצרת הריעו לקבוצתם שעלתה בשנת 1964 לליגה א' – הליגה השנייה במעלה בדירוג הליגות אז – ובו בזמן הריעו גם לציבור הערבי. שלא בכוונה תחילה, ולבטח שלא בכוונתן של אגודות הספורט שהמועדונים הערביים השתייכו אליהן, הפך אצטדיון הכדורגל לזירה פוליטית. הערבים בישראל גילו שיש מקום שבו הם יכולים להשמיע את קולם ואת מחאתם – אמנם עדיין מחאה מינורית – והשלטונות מתקשים למנוע זאת.

אם הכדורגל נושא עמו 'היבטים של מודרניזציה', והוא אכן נושא היבטים כאלה, קיומו ביישובים הערביים, שעדיין שלטה בהם מסורת העבר, תרם תרומה כלשהי לפחות בהיבט הזה. אין צורך להגזים, הכדורגל לא גרם לשינוי דרמטי ביישוב הערבי, אבל הוא נשא עמו תכנים מודרניים בנוסח המערב הקפיטליסטי, כמו זיקה בין מאמץ להישגיות, כללי הוגנות (fair play) אוניברסליים, תחרותיות וכיוצא באלה. בו בזמן החלה העיתונות בערבית (העיתונות מטעם ההסתדרות וגם העיתונות מטעמם של גורמים אחרים) להקדיש מדור ספורט בעיתוניה, וקול ישראל, שהיה אז בפיקוח צמוד מאוד של רשויות המדינה, החל לשדר בשנת 1963 תכנית ספורט בערבית.

52 העימותים בין קהל אוהדים יהודי לקהל אוהדים ערבי דווחו בעיתונות העברית של הימים ההם בצמצום. בארכיון של מכון וינגייט אפשר למצוא מסמכים לא רבים המתעדים את העימותים הללו ואת תגובת האוהדים הערביים, שנלוו לה נימים של גאווה מקומית ולאומית.

לא בכדי בשנים אלו ערערו מוסלמים אדוקים על קיומם של מועדוני כדורגל ביישובם. כמו במקומות אחרים (כגון, יחס הכנסייה באנגליה לכדורגל במאה התשע-עשרה), הם חששו מפני השפעתו על אורח חייהם של הצעירים (נטישת התפילות במסגד, למשל). לעומת זאת, אחדים ממנהיגי הדת עמדו על הכוח הרב הטמון במשחק הזה, ובמקום להילחם בו אימצו אותו. אולם כל זה התרחש רק כשני עשורים מאוחר יותר.

הדומיננטיות של הפוליטיקה בחברה הישראלית בשנים ההן הגדירה, למעשה, את המצב ואת היחס לערבים בישראל, שנקראו כאמור במכוון 'המגזר הערבי' או 'המיעוטים'. בכך סומן הגבול בין הערבים ליהודים במונחים אתניים, והערבים שויכו לישות ערטילאית, ל'לאום הערבי' שאליו הם יכולים להצטרף באמצעות הצטרפות לאחת ממדינות ערב. ערביי ישראל 'בחרו' להישאר, ולמעשה, הקטגוריה האתנית, שחפפה כמעט במלואה לקטגוריה הדתית (הערבים המוסלמים היו רוב מוחלט), קיבלה מעמד של מבריל-מייחד בלעדי. המעמד החברתי-כלכלי לא היה אז גורם שפילג את הערבים ואיחד אותם עם מקביליהם על פי החלוקה המעמדית של הרוב היהודי. פתיחת שערי ההסתדרות בשלהי שנות החמישים, שאליה התקבלו בדרך כלל רק שכירים, סימלה את ראשית ההכרה דה פקטו בחלוקת משנה מעמדית בתוך המגזר הערבי (אף שמניעיה היו אחרים לגמרי), מקבילה לחלוקה שכבר הייתה במגזר היהודי.<sup>53</sup> אולם הגורם האתני-לאומי נשאר דומיננטי כבעבר: תו ההיכר של גורם זה קדם לכל תו היכר אחר. התמורות שחלו בשנים הבאות הותירו חותמים בעלי משמעות של ממש בקרב הערבים בישראל, ברם, מבחינת המדינה, בסדר הזהויות הם היו תמיד וקודם לכול – ערבים.

## בין אינטגרציה למחאה

כפי שכבר נרמז כאן, מחקר ההיסטוריה של הכדורגל מצביע על זיקתו לאחד משני קטבים: הכדורגל עשוי לתרום תרומה רבת משמעות לרמת האינטגרציה של קבוצה מסוימת בחברת הרוב, למשל, לשילובם-התערום של מיעוטים מסוימים, או שהוא יכול לתרום תרומה גדולה להתפתחות קונפליקט בחברה ולהתעוררות של מחאה בעקבותיו, למשל, אם מיעוט מסוים חש קיפוח ומחפש דרך לבטא אותו. התשובה לשאלה מתי יתרחש אחד משני אלה נמצאת במשתנים המייצרים את תחום ההזדמנויות ההיסטורי המסוים.

במקום שבו יש קונפליקט בין קבוצות אתניות, מעמדיות, דתיות וכו', הדי קונפליקט מפעפעם לאצטדיון הכדורגל ולא באקראי. יש מי שדואג לכך שלקונפליקט הזה יהיה ביטוי באצטדיון עצמו בקול ובגוף: בקריאות תיגר מסוימות

ובהתכתשויות עם קהלים מסוימים המגלמים את היריב השותף לקונפליקט. מתברר כי אצטדיון הכדורגל הוא אמצעי יעיל מאוד לבטא מחאה – גם משטרים טוטליטריים, כמו משטרו של פרנקו בספרד, לא יכלו למנוע מהקהל המסוים העוין להם (למשל, הקטלנים) מלהביע את מחאתו נגדם.

לאחר ביטול הממשל הצבאי, רגע לפני מלחמת ששת הימים, ולאחר המלחמה הקצרה הזו, שתוצאותיה שינו את פני החברה הישראלית, חלה תמורה גם במצבם-מעמדם של הערבים בישראל. האוטונומיה היחסית שלהם התרחבה גם בעקבות השינויים במדיניות של הממשלה וגם משום שהערבים עצמם החלו לזקוף את קומתם,<sup>54</sup> דווקא לאחר המפלה של הצבאות הערביים שהשתתפו במלחמה. שני גורמי רקע הביאו ל'זקיפת הקומה' בעת ההיא: הראשון, החשיפה הישירה לפלסטינים בשטחים הכבושים, והשני, עלייתו להנהגה של דור הבנים. שני אלו גרמו לשינויים בדמיון הקולקטיבי של הערבים בישראל, ולמעלה מזה, הערבים-הישראלים החלו להשתתף ביתר שאת בעיצוב היסטוריה שלהם אף ששליטתם בתנאיה הייתה עדיין רופפת ביחס לזו של הרוב היהודי. בין השאר, שלא כמו בעבר, הם קבעו את תיוגם כפלסטינים לפני או אחרי המקף.

משנות השבעים ואילך התרחשו כמה תהליכים שהניעו תמורות של ממש באוכלוסייה הערבית. ארגונים פוליטיים ארציים, שלערכים בישראל הייתה זיקה רבה אליהם, כמו מפלגת רק"ח, העצימו את השפעתם. ברם, בו בזמן החלו להופיע על פני השטח ארגונים פוליטיים עצמאיים מונהגים על ידי צעירים, כמו 'בני הכפר', שאתגרו את היותה של ישראל מדינה יהודית. שיעור הסטודנטים הערבים במוסדות ההשכלה הגבוהה בישראל הלך ועלה, ועמו פוטנציאל ההנהגה והמודעות הפוליטית. 'יום האדמה', 30 במרס 1976, שהסתיים בשפיכות דמים, היה לאירוע מכונן שליכד את האוכלוסייה הערבית והזין את מודעותה הלאומית. ובו בזמן, שיעור הערבים בישראל גדל והגיע כמעט לחמישית מכלל האוכלוסייה – כלומר הם היו ל'מיעוט' שהפוטנציאל הפוליטי שלו כבר אינו כבול בידי פוליטיקאים עושי רצונה של המדינה ושיש בכוחו לאתגר אותה.

החשיפה הישירה לפלסטינים בשטחים, שגרמה תחילה למעין מבוכה אצל הערבים הישראלים, הפכה לגורם שעיצב את החוויה הלאומית שלהם, ועם זאת העצים את דילמת הזהות שלהם למעין 'מודעות כפולה': מי אנחנו? ערבים-ישראלים? פלסטינים? ישראלים? בעצם, של מי אנחנו אזרחים?<sup>55</sup> החל משנות השבעים הסקטור

54 רבינוביץ' ואבו בקר, הדור הזקוף.

55 ראו סמוחה, 'חסי ערבים-יהודים', וכן סקרים שונים שפורסמו בעיתונות הישראלית, כמו הסקר שפורסם ב'הארץ' ב-29 באפריל 2007. המסקנה העולה מהסקרים האלה היא שכפי הנראה חל שינוי בהגדרת הזהות של הערבים בישראל, והנטייה שלהם היא לשים פלסטינים

הערבי בישראל עבר תמורות ששינו את דמותו. תמורות אלו נבעו מתהליכים שקרו לכלל החברה הישראלית.<sup>56</sup>

אמנם הערכאה הפוליטית עדיין הייתה דומיננטית, אבל בשנות השבעים המאוחרות ובהמשך בשנות השמונים התחילו להתגלות סדקים בדומיננטיות הזאת, והם הלכו והתרחבו, עד שהפוליטיקה החלה לאבד מכוחה לערכאה הכלכלית. ניצני הנאו-ליברליזם כבר ניכרו לעין, ולא עבר זמן רב ו'השוק החופשי' היה למחווה הראשי של החברה הישראלית.

הכדורגל הערבי היה בתנופה. מספר המועדונים הלך וגדל, וכליגות הנמוכות עמד שיעורם על כמחצית מהמועדונים, ואף למעלה מזה.<sup>57</sup> מועדוני הכדורגל הערביים כבר לא היו בגדר נעלמים או שקופים בעיני האוכלוסייה היהודית. יותר שחקנים ערבים שיחקו במועדוני כדורגל יהודיים, ושחקנים יהודים ומאמנים יהודים הצטרפו למועדוני כדורגל ערביים. בעבור שחקנים ערבים פירושה של ההשתתפות במועדוני כדורגל יהודיים היה מוביליות כלכלית וגם יוקרה בקהילה שלהם.

בשנים ההן החלו מועדוני הכדורגל בליגה הבכירה לתגמל את השחקנים בחומר ובעין למרות האיסור של התאחדות לכדורגל, שבין השאר, ניטרה את נוהלי החובבנות שקבע הוועד האולימפי הבין-לאומי.<sup>58</sup> שחקנים ערבים שהשתתפו במועדוני כדורגל יהודיים מן הליגה הבכירה נהנו מתגמול כלכלי ומיוקרתה של הליגה הזאת. אפשר להניח שגם שחקנים יהודים שהשתתפו במועדוני כדורגל ערביים נהנו מתגמול חומרי משביע רצון יחסית. מטבע הדברים היה מועדון הכדורגל למקום מפגש הדוק למדוי בין שחקנים ערבים לשחקנים יהודים, ונוצרו אינטרסים משותפים של יחידים ושל המועדון, ואת הכול ליכדה מטרה אחת – להשיג הישגים על המגרש.

מחקרים מאוחרים מראים שלמרות המצב הפוליטי המתוח ו'הצעקני' שבין יהודים לערבים בישראל, נוצרו הבנה, הכרה והערכה בין שחקנים מהמוצאים האתניים-לאומיים השונים.<sup>59</sup> השתתפותם של שחקנים ערבים במועדונים יהודיים תרמה בעיקר

לפני או אחרי המקף. עם זאת, האוכלוסייה הערבית עדיין חלוקה בעניין הגדרת זהותה ומקומה, למרות שרבים בה מוכנים לאמץ את הישראליות, קרי להישאר אזרחים ישראלים.

56 סמוחה מציע כי אפשר שערביי ישראל הושפעו במידה לא מבוטלת מהתפשטות המחאה בחברה הישראלית בשנות השבעים. סמוחה, 'יחסי ערבים-יהודים', 233.

57 מעקב אחר מספר המועדונים הערבים בליגה הישראלית החל משנות החמישים ועד היום מלמד על עלייה ניכרת בנוכחותם במיוחד בליגות הנמוכות, שבהם משחקים בעיקר מועדונים ממקומות יישוב קטנים, כמו מושבים, שכונות עירוניות ויישובים ערביים.

58 בן פורת, ממשחק לסחורה.

59 י. אמיתי, מוקדי זהות בקבוצות כדורגל: המקרה של הפועל טייבה (באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2001). מראיונות עם שחקנים ערבים, בעלי קבוצות ומאמנים עולה כי שחקנים שהנהלה חפצה ביקרם קיבלו שכר ותוספות מעבר למה שנכתב בחוזה שלהם. לא אחת היה

קווי בונו (Cui bono): ערבים, כדורגל, מדינה

לשחקנים הערבים, וכפי הנראה גם לקהילה שממנה באו (קהל האוהדים היהודי נחשף ל'ערבים טובים ותורמים' או 'לערבים שלנו'). כמה שנים אחר כך התפתח הוויכוח הציבורי בשאלת השתתפותם של שחקנים ערבים בנבחרת ישראל, ושוב נחשף הקשר האמיץ בין כדורגל למשתנים הבולטים בחברה הישראלית בתחום הזדמנות היסטורי מסוים. השאלה הזאת לא נגעה לכדורגל בלבד אלא למעמדם של הערבים בישראל בכלל. ולמעשה היא הפיחה רוח בגחלים הלוחשות של זהות הערבים בישראל, ובו בזמן האירה את הדילמה בקרב המגזר היהודי באשר לזהות זו.

תחילת השתתפותם של שחקני כדורגל ערבים בנבחרות הלאומיות של ישראל היא נקודת ציון רבת משמעות. מיומה הראשון הייתה נבחרת ישראל, להלכה ולמעשה, הנבחרת שייצגה את המדינה הציונית-יהודית. אין צורך להתאמץ כדי לאשש קביעה זו. מסעה של הנבחרת לארצות הברית בשלהי 1948 היה מסע שתכליתו גיוס דעת הקהל היהודית והאמריקנית למען המדינה היהודית החדשה. משחקי הנבחרת בשנות החמישים היו אפופים ברטוריקה לאומית. המשחק נגד נבחרתה של ברית המועצות בשנת 1956 (במסגרת המשחקים הטרום-אולימפיים) היה לאירוע לאומי מובהק.<sup>60</sup> בנבחרת ישראל השתתפו אז יהודים כשרים 'על פי ההלכה' בלבד.

ב-23 ביולי 1976, במשחק בין נבחרת ישראל לנבחרת צרפת במסגרת משחקי טורניר הגמר האולימפי במונטריאול, לבש את מדי הנבחרת בפעם הראשונה שחקן ערבי, רפעת טורק (המכונה ג'ימי). טורק היה חבר סגל הנבחרת בשנים 1976-1986. שחקן ערבי אחר, זאהי ארמלי, היה חבר סגל הנבחרת הלאומית בשנים 1982-1986, ומאז הייתה השתתפותם של שחקנים ערבים בנבחרות הלאומיות השונות (בוגרים ונוער) לשגרה בכדורגל הישראלי. כאשר החלו שחקנים ערבים להשתתף בנבחרת הלאומית התקבל הדבר כמעט ללא עוררין, למעט מקרה אחד או שניים שזכו לתהודה ציבורית.<sup>61</sup>

השתתפותם של שחקנים ערבים בנבחרות הלאומיות שינתה את פני הנבחרות ואת דמותן. הן היו ל'נבחרת ישראל' ולא עוד לנבחרת הלאום היהודי-ציוני. אגב, תהליך זה הלך והתעצם כאשר בשנים מאוחרות יותר החלו להשתתף בנבחרת גם שחקנים 'גויים' אירופים או אפריקנים – את המדים הכחולים-לבנים לובשים כולם, את ההמנון שרים רק השחקנים היהודים. בלא כוונה תחילה (ואולי דווקא מתוך התעלמות מכוונת) הייתה נבחרת הכדורגל לדבר הכי ישראלי שיש.

נמסר התשלום במזומן ('ביד') לשחקן המסוים. אגב, נוהג זה אינו נחלת מועדונים ערביים בלבד; גם מועדונים יהודיים בליגות הנמוכות מתגמלים שחקנים בדרכים שונות מן המקובל.

60 בן פורת, כדורגל ולאומיות.

61 למשל, דברים כנגד השתתפות ערבים בנבחרת הכדורגל של ישראל שאמר שחקן הנבחרת שלמה קירט בשנות השבעים.

בעבור הערבים, השתתפות שחקנים מקהילתם הייתה עדות לכך שלמרות המדיניות המפלה מצד המדינה ישנו מסלול מוביליות, אמנם צר, אך מזמין. שלא כמו בשנות החמישים, שבהן 'שותפו' בחנים פוליטיים בקביעת הרכב הנבחרת, ההזמנה לשחק בנבחרת הכדורגל של ישראל בשנות השבעים והשמונים הסתמכה כל כולה על יכולות השחקן. מסלול המוביליות של שחקן כדורגל ערבי התגוון: בדרך כלל החל המסלול הזה במועדון יהודי מהליגה הבכירה שרכש את השחקן הערבי ממועדון ערבי, או טיפח אותו במסגרת קבוצת הנוער שלו. שחקנים ערבים 'טלנטים' הפכו למוצר מבוקש במועדונים יהודיים. המדינה נהנתה מרווח משני – השתתפות הערבים בנבחרת ישראל הוצגה כעדות לפתיחות ולשוויוניות של החברה הישראלית. ולראיה, כאשר להטו המוזות של הכדורגל באצטדיון הגדוש אוהדים נלהבים, ערבים ויהודים 'נלחמו' יחדיו לטובת הנבחרת הלאומית. שחקני כדורגל ערבים לבשו את מדי הכחול-לבן של הנבחרת, וגם אם לא שרו את ההמנון, הם היו ראויים כי 'אם הם תורמים אז שישחקו'.<sup>62</sup>

לשיתופם של שחקנים ערבים בנבחרת הלאומית הייתה כבר אז השפעה על דילמת הזהות שלהם. להלכה היו הערבים אזרחים ישראלים כמעט מיד עם הקמת המדינה וניתנה להם זכות בחירה לכנסת ולמועצות המקומיות. הם קיבלו סיוע במשאבים מן המדינה, אמנם פחות ממה שקיבל המגזר היהודי, אך המדינה ראתה בהם אזרחים. מבחינה פורמלית, הם יכלו לכנות את עצמם 'אזרחי ישראל', וכך גם נרשם בתעודות הזהות שלהם. הם היו מיעוט שרכש שתי שפות והלך והסכין עם מעמד זה במדינת ישראל.<sup>63</sup> ברם, הם היו מיעוט בתנאים היסטוריים מקשים במיוחד. קבוצת ההתייחסות הלאומית שלהם – האומה הפלסטינית – שהתגבשה בשטחים הכבושים, לא זכתה להכרה של מדינת ישראל ונחשבה יריב שיש למנוע את קיומו. החל משנות השבעים ואילך נהייתה סוגיית זהותם של ערביי ישראל מסובכת מבעבר – זהותם נעה מתוך מתח בין הכרה באזרחות ובשייכות למדינה ונטייה לקבל את הכינוי הנגזר מכך, קרי להיקרא 'ערבים-ישראלים', לבין אחיזה באזרחות, אך בשם אחר, שם שאתגר את המדינה – 'פלסטינים-ישראלים'.

בדיעבד היה יוני 1967 תחילתו של תחום הזדמנות היסטורי חדש: בנסיבות שנוצרו הפכו אירועים מסוימים מן העבר, שנדחקו וטושטשו על ידי המדינה, למשל,

62 תשובת אוהד כדורגל יהודי לשאלה 'האם יש לשתף ערבים בנבחרת הלאומית?'. בן פורת, הו, איזו מלחמה.

63 סמוחה, 'חסי ערבים-יהודים'. במשך הזמן קיבלה גם 'הישראליוזיה' הזאת פירוש מחמיר, ובקרב הערבים בישראל כמו ארגונים התובעים להגדיר את המדינה 'מדינת כל אזרחיה', בה בשעה שהחוגים הלאומניים בישראל (ולא רק הם) דורשים באומר ובחקיקה כי מדינת ישראל תוגדר 'מדינת היהודים'.



הטבח בכפר קאסם (29 באוקטובר 1956), לצמתים בהתפתחות התודעה והפעולה של הערבים בישראל. יום האדמה, במרס 1976, היה לאירוע מכונן משום שהתרחש בזמן אחר, בזמן שבו חלו, כאמור, תמורות בדמוגרפיה, בהנהגה ובתודעה של ערביי ישראל, בשעה שרבים מהם החלו לקרוא לעצמם 'פלסטינים-ישראלים'. לצבר האירועים האלה ואחרים ולתודעה שניזונה מהם הייתה, כפי הנראה, השפעה גם על הכדורגל הערבי. את המתח בין הערבים ליהודים 'באו' לאצטדיונים קבוצות אוהדים יהודים מן הימין, ומפגשים מסוימים בין מועדון ערבי למועדון יהודי נהפכו לזירת התגוששות פוליטית. משנות השבעים ואילך, משגברה חשיפתו של הכדורגל הערבי בפני הציבור הישראלי-יהודי, חלו שינויים בזיקה שבין אוהד הכדורגל הערבי למועדון שלו. יותר מאי-פעם נעשה המועדון למתווך רב משמעות בין האוהד הערבי לחברה הישראלית. המפגשים המסוקרים עם אוהדים של מועדונים יהודיים חשפו אותו בפני הציבור היהודי כאוהד כדורגל ערבי. לכאורה, היה מעמדו דומה למעמד אוהד כדורגל יהודי, ברם סדר התארים היה קריטי בעבורו: האם 'אוהד כדורגל' בא לפני 'ערבי'? האם יכול ערבי בישראל להיות אוהד כדורגל 'סתם' בלי תלות בזהותו האתנית-לאומית?<sup>64</sup> את תרומת הכדורגל לקהילה הערבית בישראל בתחום ההזדמנויות של שנות השבעים והשמונים אפשר לסכם בשני משפטים: הראשון, הוא הטווה מסלול מוביליות לשחקנים ערבים בכדורגל הכלל-ישראלי. עשור ומשהו מאוחר יותר המסלול הזה יפתח להם צוהר לכדורגל העולמי. השני, מועדון הכדורגל היה לאינסטרומנטלי בהקשר של הגדרת הזהות הקולקטיבית של הערבים בישראל והעצמתה.

בגלל הפופולריות הרבה של משחק הכדורגל בישראל גברה החשיפה שלו בתקשורת הכתובה, הנשמעת והמצולמת, ואירועים שהתרחשו בו היו לנחלת הכלל. מסיבות שחלקן צוינו קודם לכן, שלא כמו הכדורגל היהודי, שבדרך כלל לא נטה לחרוג מעבר לגבולות שהציבה לו המדינה ושמר על זהותו הציונית-יהודית, תרם הכדורגל הערבי, בין שהתכוון לכך בין שלא, תרומה של ממש לכינון הזהות המאתגרת של הערבים בישראל.<sup>65</sup> בשנים האלה הערבים בישראל כבר לא היו 'ערביי ישראל' סתם, אלא החלו לבחור לעצמם את הגדרת זהותם.

64 למרבה הצער אין מחקרים העוסקים באוהדי הכדורגל הערבים בשנים הללו, ועל כן הטענה בדבר הזיקה הבלתי ניתנת להפרדה בין מצבו של האוהד היחיד למצב הלאום שלו נגזרת מתוך הנסיבות. מחקרים מאוחרים יותר מאשרים את הזיקה הזאת. בן פורת, הו, איזו מלחמה.

65 פרנסי הכדורגל הערבי התאמצו ככל יכולתם להציג את מועדונם ככדורגל נטו. בין השאר, כדי לנסות למנוע מראש חיכוכים על רקע פוליטי בין האוהדים. קהל יהודי קנאי דאג שזה לא יקרה ושהפוליטיקה תתייצב גם במגרשי הכדורגל. אמיר בן פורת, בילאדי בילאדי: הפועל טייבה בלאומית (תל אביב: כבל, 1999).

## זה כבר אינו רק משחק

מבחינתי שיקימו לעצמם ליגה משלהם [...] בנבחרת ישראל אין להם מה לחפש [...] רק שלא ישחקו אצלנו. אנחנו קבוצה יהודית ימנית [...] אנחנו נאמנים לעקרונות שלנו ואף אחד לא יזיז אותנו משם, בשביל זה יש את הפועל ומכבי ושאר ירקות הליגה.<sup>66</sup>

כשלהי שנות השמונים החל להסתמן בקווים ברורים למדיי השינוי שיהפוך את ישראל לקפיטליסטית.<sup>67</sup> נולד תחום הזדמנות היסטורי חדש. מכמה וכמה סיבות ויתרה הפוליטיקה על הדומיננטיות שלה ואפשרה, ולמעשה עודדה, את הדומיננטיות של ה'כלכלה החופשית'. בלשון אחר, קני המידה הכלכליים, קרי 'השוק', באו במקומם של קני המידה הפוליטיים. התהליך הזה לא פסח על הכדורגל. תחום ההזדמנויות ההיסטורי הכשיר פרמטרים חדשים גם לכדורגל. בשנת 1992 הועבר ניהול מועדון מכבי חיפה לידי של יעקב שחר, איש עסקים פרטי, ובכך החלה ההפרטה של מועדוני הכדורגל הבכירים בישראל.

אולם כבר לפני 1992 חלו שינויים משמעותיים בניהול הכדורגל הישראלי. שחקנים החלו לקבל תשלומים מסודרים 'על השולחן' מן המועדונים שאליהם השתייכו; 'שוק שחקנים' התנהל בפרהסיה; ובשנת 1989 באישור ההתאחדות לכדורגל התווספו לשוק הזה שחקנים זרים. בו בזמן עלה מספר השחקנים הישראלים שהחלו לשחק בקבוצות כדורגל בחו"ל תמורת שכר גבוה בהרבה ממה ששולם אז בליגה הישראלית, ובהם גם שחקנים ממוצא ערבי.<sup>68</sup>

שחקן כדורגל ישראלי בליגת-העל היה עכשיו ב'מעמד הבינוני הגבוה' מבחינת מצבו הכלכלי. הכדורגל הישראלי היה למסלול מוביליות כלכלית יוקרתי וכדאי ביותר למי שחונן ביכולות המתאימות. עד כדי כך שהורים מן המעמד הבינוני כבר לא התביישו ועודדו את בניהם להצטרף לקבוצות הילדים והנוער של המועדונים השונים בתקווה כי כך הם יבטיחו להם עתיד עם אופק מתגמל.

השינויים שחלו בחברה הישראלית כולה לא פסחו על הערבים בישראל ועל הכדורגל שלהם. יותר מבעבר השתתפו שחקנים ערבים במועדוני כדורגל יהודיים. השתתפותם לא נבעה ממדיניות מכוונת כלשהי של תיקון הפליה, אלא מהתחדדות קני המידה ההשגיים בעקבות המהפך בבעלות הקבוצות ובניהול הכדורגל. מועדוני הכדורגל חיפשו שחקנים בעלי יכולות גבוהות בכל מקום, וכאלה נמצאו גם במגזר

66 תגובה של קורא למאמר באינטרנט 'סיפורם של ערביי ישראל בכדורגל', 23.11.2010.

67 אמיר בן פורת, כיצד נעשתה ישראל קפיטליסטית (חיפה: פרדס, 2001).

68 למשל, וואליד בדיר בווימבלדון (1999-2000), נג'ואן גרייב באסטון וילה (1999-2001).

הערבי.<sup>69</sup> למעט מועדון אחד בלבד, בית"ר ירושלים, מועדוני הכדורגל בישראל 'ליהקו' שחקנים ללא הכרל של דת, גזע, שייכות פוליטית, או כל גורם מפלה אחר. גם מספרם של שחקני כדורגל ערבים שהשתתפו בנבחרות הלאומיות עלה,<sup>70</sup> ולמעט רטינות של מעטים, התקבלה השתתפותם כדבר מובן מאליו.

לעלייתה של הפועל טייבה לליגה הלאומית ב-1996, הקבוצה הערבית הראשונה בליגה הזאת, הייתה משמעות רבה, ולא רק על תחום הכדורגל. בתוך כמה שנים שיחקו בליגה הזאת (שהפכה ל'ליגת-העל') עוד מועדוני כדורגל ערבים: אח"י נצרת ובני סכנין. בעצם נוכחותם של מועדוני כדורגל ערבים בכל מדרגי הליגה, החל בליגה הנמוכה ביותר, שבה הם יותר ממצצית המועדונים, ועד לליגת-העל, הייתה לשגרה, אבל היא עוררה מרבצם קנאים ממחנה הימין שראו בערבים הישראליים 'אזרחים על תנאי', והפכה את זירת הכדורגל גם לשדה מאבק על אזרחות, על מרחב ועל זהות. הקריאה 'מוות לערבים' מפי קהלים מסוימים של אוהדי כדורגל הייתה לתרועה שהזקיפה את מחושי התודעה של כלל הערבים בישראל.

שנות השמונים ואילך הם תור המודעות והזהות של הערבים-הפלסטינים-הישראלים. שני מהלכים מקבילים התרחשו כמעט בו בזמן: נטייה להתכנסות פוליטית שהתגלמה בהעתקת ההצבעה בבחירות ממפלגות יהודיות, כמעט כולן ציוניות, למפלגות ערביות עצמאיות, ונטייה להתערות באמצעות מעורבות רבה יותר בכלכלה הישראלית.<sup>71</sup> בקרב הערבים-הפלסטינים-הישראלים עדיין מתחוללת וגוברת דיילמת הזהות, ורבים מהם מזווגים את הפלסטיניות שלהם לישראליותם.<sup>72</sup> בשנים האלה נראה

69 על פי כמה מקורות אפשר לקבוע כי שכרם של שחקני כדורגל ישראלים בישראל שם אותם בעשירונים העליונים של השכירים בישראל. עם זאת, התפלגות השכר של שחקני הכדורגל נוטה להיות א-סימטרית מאוד, בראש הסולם נמצאים שחקנים ששכרם השנתי עולה על מיליון שקלים – ומספרם אינו רב. למעלה מרבע מהשחקנים בליגת-העל הם חיילים שעליהם חלה תקרת השתכרות של פחות מארבעת אלפים שקלים בחודש. אין נתונים מסודרים שעל פיהם אפשר לבחון אם רמת השכר של שחקנים ערבים שונה מרמת שכרם של שחקנים יהודים. רמת השכר נקבעת, בין השאר, על ידי הביקוש להתמחויות מסוימות: בשנות האלפיים היה ביקוש לקשרים ולמגנים, והם זכו לתמורה כספית גבוהה יחסית. איתן בן משה ונעם זוסמן, 'שוק העבודה של כדורגלנים בליגת העל בישראל', הרבעון הישראלי למסים לא 1(2005), 62-1.

70 ב-17 בנובמבר 2010 השתתפו חמישה שחקנים ערבים בהרכב הפותח במשחק של נבחרת ישראל הצעירה (עד גיל 21) מול נבחרתה של בלארוס, ושני שחקנים ערבים היו שחקנים מחליפים.

71 משנות השמונים אפשר לזהות מעמד בורגני-קפיטליסטי ערבי. כמו כן, מאז עולה שיעור המנהלים ובעלי המקצועות החופשיים באוכלוסייה הזאת, ועם זאת, מרביתה עדיין שייכת למעמד הנמוך בישראל. Ben Porat, *Divided*.

72 ראו סמוחה, 'יחסי ערבים-יהודים', וסקרים אחרים שנערכו בעניין זה. כפי הנראה, רכיב הזהות הפלסטינית הוא עוגן בסנידרוס הזהות של ערביי ישראל, אך אין הוא עומד לבדו. נראה

בבירור כי לערביי ישראל יש קול והם אינם חוששים להתעמת עם מדינת ישראל בסוגיות הקשורות למעמדם בה וליחסיה ויחסיהם עם הפלסטינים בשטחים הכבושים. בשנים האלה עלה גם הקול הערבי בכדורגל הישראלי. קהל האוהדים של מועדוני כדורגל ערביים אינו חושש להתעמת – גם מחוץ לביתו – עם קהלי אוהדים יהודים עוינים ולהחזין את זיקתו ללאום הפלסטיני.

כאמור, בערך מאמצע שנות השמונים ואילך החלו מגמות קפיטליסטיות לתפוס תאוצה בישראל. תהליך זה לא פסח על הכדורגל הישראלי והתגלם בהפרטה של מועדונים בכירים. התהליך הזה חל גם בכדורגל הערבי וייצר הזדמנויות רבות יותר למוביליות של השחקנים וגם של מועדוני כדורגל. להלכה, אם 'השוק החופשי' הוא המחווה האולטימטיבי אזי המוביליות של שחקנים ושל מועדונים נקבעת בעיקר על פי ערך החליפין של השחקנים ועל פי המשאבים שברשות המועדונים (וכמובן, בעיקר על פי ההישגים על הדשא).<sup>73</sup> גם אוהדי הכדורגל למדו את העקרון הזה והפנימו אותו, והיה נדמה שבכך נמסו הגבולות בין המגזרים. אולם לא כך היה.

כאשר עלתה הפועל טייבה לליגה הלאומית בעונת הכדורגל 1996/7, קיבלו אותה קבוצות אוהדים בעלי עמדה ימנית קיצונית בקריאה 'מוות לערבים'. כלומר, גם כאשר 'השוק החופשי' החל לנווט את הכדורגל הישראלי המשיכה הפוליטיקה להיות לחלק בלתי נפרד ממנו. ליתר דיוק, בשעה שבה מרבית מועדוני הכדורגל השילו מעצמם את זיקתם הפוליטית (אם כי הם המשיכו לשאת את השמות 'הפועל', 'מכבי' או 'בית"ר', משום שכך נדרש על פי הכללים הפורמליים של ההתאחדות לכדורגל), שבה הפוליטיקה למגרשים וביתר שאת דרך יחסי אוהדי כדורגל ערבים ויהודים.

כמו במקומות אחרים בעולם היה אצטדיון הכדורגל לבת קול של שסעים שהטרידו את החברה הסובבת אותו. מעמדו הרם של הכדורגל בתקשורת הגביר את בת הקול הזאת עשרות מונים, והיא איימה על הכדורגל הערבי ועל הערבים בישראל בכלל.

שבתנאים הקיימים והצפויים בעתיד הקרוב, כלומר הקמת מדינה פלסטינית, חלק נכבד ביותר של ערביי ישראל מעדיף להיות אזרחים במדינת ישראל. על הבעייתיות הכרוכה בהגדרת הזהות של הערבים בישראל ראו, למשל Nadim Rouhana, 'Accentuated Identities in Protracted Conflicts: The Collective Identity of the Palestinian Citizens in Israel', *Asian and African Studies* 27 (1993), 97-127; פלד, 'זרים באוטופיה'; סמוחה, 'יחסי ערבים-יהודים'.

73 זה המצב בכדורגל האירופי כיום: מועדוני הכדורגל המצליחים יותר מאחרים (בליגות המקומיות ובליגות האירופיות) הם המועדונים שרב הממון שברשותם. ניעות שחקנים נקבעת על פי כללי ההיצע והביקוש, בעקבות זאת הם היו למעין סחורות שיש עליהן תג של ערך חליפין. גדרות פוליטיות ותרבותיות שחסמו את המוביליות של שחקנים הוסרו, במיוחד בעקבות פסק בית הדין האירופי הנוגע ל'כלל בוסמן', שנקבע בשנת 1995.

קווי בונו (Cui bono): ערבים, כדורגל, מדינה

המפגש של אוהדי כדורגל ערבים עם קהלים השוטמים אותם גרם בתחילה למבוכה של האוהדים. אמנם לא היה בכך חידוש מבחינתם, משום שכבר היו רגילים לעימותים מילוליים ואף פיזיים עם קהלי אוהדים בליגות הנמוכות, אך הפעם הייתה לכך תהודה רבה ו'נגזר' עליהם להגיב.

קהל האוהדים של הפועל טייבה, אך בעיקר ראשי המועדון וראש עיריית טייבה, התנהלו בגופה של דילמה שהם עצמם היו אחראים לה במידה לא קטנה: מחד גיסא, הם ראו במועדון הפועל טייבה מועדון המייצג את כלל הציבור הערבי בישראל (אם כי חלקים נכבדים מציבור זה לא סברו כך). ראש עיריית טייבה ביקש להתייחס לקבוצת הכדורגל של העיר כ'כל אל-ערב' – מייצגת את כל הערבים, ונימוקיו עמו.<sup>74</sup> מאידך גיסא, היה לו ולמנהלי המועדון עניין רב שקבוצת הכדורגל תתקבל בציבור היהודי כעוד קבוצת כדורגל 'רגילה', בין השאר, כדי למנוע את המתח המתלווה למועדונים הצבועים בצבע פוליטי מסוים. לכן הם הפצירו באוהדיהם להתאפק אל מול קריאות 'מוות לערבים'. רוב האוהדים של הפועל טייבה ספגו את הקריאות ולא הגיבו באותה מטבע, אבל היו מי שלא יכלו להתאפק והשיבו למקטרגים בקריאות 'אללה אכבר', ובגידופים כלפי ראש ממשלת ישראל, שהיה אז ממפלגת הליכוד, שקהל האוהדים האנטי-ערבים נחשב לתומכיה.<sup>75</sup>

כמה שנים אחר כך, עלייתם של אח"י נצרת ושל איחוד בני סכנין, שני מועדונים ערביים, לליגת-העל הייתה בעבור קבוצות מסוימות בקהל האוהדים היהודי כתוספת שמן למדורה. העימותים גברו, וקהל האוהדים של שני המועדונים הללו, בעיקר קהלה של בני סכנין, לא הבלגי, וכנגד הקריאות 'מוות לערבים' הגיב מדי פעם בהתקפה מילולית על המגדפים ועל המפלגות והמוסדות של המדינה שנתפסו כ'שולחיהם'. אצטדיון הכדורגל היה לשדה מאבק בין יהודים לערבים. כמו במקומות אחרים בעולם שבהם מיעוטים חשים כי הרוב מתנכל להם, היה הכדורגל ממריץ של החיפוש אחר זהות.

### קווי בונו (Cui bono): מה הוא תרם?

כאמור, הספרות העוסקת בקשר שבין כדורגל לקטגוריות חברתיות מסוימות (אתניות, דת ומעמד), מציבה את הקשר הזה על מעין רצף שבין שני קטבים: קוטב האינטגרציה וקוטב המחאה והקונפליקט. ההנחה העומדת בבסיס הקשר הזה היא שמה שמתרחש בכדורגל אינו אוטונומי, אלא תלוי בתחום ההזדמנות ההיסטורי המסוים. יתרה מזאת, ההנחה המקובלת במחקר היא שאין למשחק הזה יכולת להפוך סדרי עולם והוא אינו גורם למהפכות.

74 בן פורת, בילאדי בילאדי.

75 ש.ש.

עם זאת, הכדורגל עשוי לשמש מנגנון לאינטגרציה, או לחלופין מנגנון למחאה מצדן של קבוצות חברתיות מסוימות. אפשר גם שהמחאה שהכדורגל מסייע לה תסתיים באינטגרציה חלקית דווקא – המוחים התובעים זוכים להשתלב בסדר הקיים באמצעות השתייכות מרצון לליגת הכדורגל.<sup>76</sup>

על כן תרומת הכדורגל הישראלי לערבים בישראל נמצאת מחוץ למגרש, ביחסים שבינם לבין המדינה הנשלטת על ידי הרוב היהודי. אולם אפשר להצביע גם על תרומה מסוימת ומשמעותית שמשחק זה הפיק מעצמו. התרומה הזאת נתרמה כאמור בשלוש רמות: רמת השחקן, רמת המועדון ורמת הקהילה כולה. הקשר הבלתי נמנע שבין שלוש הרמות האלה כבר צוין למעלה.

הכדורגל הציע לשחקן הערבי מסלול מוביליות מתגמל בממון וביוקרה. למעשה, זה המסלול שהוצע לשחקן היהודי, אך משום שמסלולי המוביליות של הערבים היו מצומצמים מאלה של היהודים, היה למסלול הזה משקל מיוחד. מסלול מוביליות זה רוצף ביסודות של ניעות מודרנית: ההישגיות על המגרש היא שקבעה את הכניסה אליו ואת קצב ההתקדמות בו. ומשהופרטו מועדוני הכדורגל, היה זה מסלול חוצה גבולות פנים וחוץ: השחקנים הערבים נרכשו על ידי מועדונים יהודיים ועל ידי מועדונים בחו"ל בזכות יכולתם המוכחת על הדשא.

אולם למוביליות הזאת היה מחיר המתגלם בפרקטיקה של הזהות. האם שחקן כדורגל ערבי המשחק במועדון יהודי מכפיל את 'זרותו'? – 'זר' כערבי אתני-לאומי ו'זר' כשחקן ערבי? מתברר שלמעט מועדון בית"ר ירושלים, שנמנע מגיוס שחקנים ערבים לשורותיו מחשש לתגובה נזעמת של חלק מאוהדיו, בדרך כלל היה היחס אל שחקן כדורגל ערבי במועדון יהודי אינסטרומנטלי ומקבל, ושחקנים ערבים זכו ליחס הוגן במועדונים היהודיים: שכרם לא נפל משכרם של שחקנים יהודים באותו תפקיד ומעמדם החברתי נקבע בעיקר על סמך אישיותם והתנהגותם במועדון. גם השתתפותו של שחקן בהרכב הפותח או כמחליף לא הושפעה משיוכו האתני-לאומי.

בסיכומו של דבר, אפשרויות המוביליות שנפתחו בפני השחקן הערבי הן התרומה הרבה ביותר של הכדורגל ברמת היחיד. אולם יש להוסיף שלמרות הכול, מימוש אפשרויות המוביליות עובר דרך שאלת הזהות האתנית-לאומית. הכדורגל, כפי שכבר צוין כמה פעמים, אינו רק משחק ואינו עומד בפני עצמו, אלא הוא תלוי בסביבתו הפוליטית-תרבותית-כלכלית.

ההזדמנות של שחקנים ערבים למוביליות באמצעות משחקם במועדונים ערביים, ובעיקר במועדונים יהודיים, הולכת וגוברת בשנים האחרונות. אין מועדון כדורגל בליגת-העל (למעט בית"ר ירושלים) שאין בו שחקן ערבי אחד לפחות. גם במועדונים

76 כמו למשל, אוהדיה של סלטיק הקתולית בגלזגו (Finn, 'Racism'). עד לפני זמן לא רב גם המחאה של אוהדי בארסה הקטלנית לא הייתה בעד התנתקות מלאה מספרד.

יהודיים בליגות הנמוכות משחקים שחקנים ערבים. אפשר להעריך כי החל משנות התשעים ואילך, בעקבות התמסחרות הכדורגל הישראלי, מספר השחקנים הערבים שמסלול המוביליות שלהם כולל משחק במועדון יהודי מגיע לעשרות. אמנם זהו שיעור זעום בהשוואה לשיעור הקהילה הערבית בישראל בחברה כולה, אך זה שיעור בולט המהווה מודל לחיקוי לרבים. בעבור היחיד שהכישרון ברגליו, ההשתתפות בכדורגל היא כדאית מאוד.

כך, שחקן ערבי שנבחרת ישראל – הנבחרת עשויה להיות זרו למוביליות למועדונים בחו"ל – מנהל בדרך כלל פרקטיקה של השתתפות פעילה והימנעות מהפגנת הסכמה עם הסמלים הלאומיים המלווים את הנבחרת (שירת ההמנון). ברם, ניהול הפרקטיקה הזאת אינו מותנה ברצונו שלו בלבד. קבוצות מסוימות בקהל האוהדים היהודי 'דאגו' להזכיר לו מה הוא חייב למדינה שהסכימה להעניק לו את הזכות ללבוש את מדי הנבחרת.<sup>77</sup> גם ברמה האישית, שבה לכאורה הכול תלוי בשחקן עצמו ובמועדון המסוים, עקב היחסים המתוחים בין היהודים לערבים בישראל אין פתרון מבני למתח האתני-לאומי והשחקן הערבי נוטה לבחור באופציה של צמצום בסיס הנאמנות באמצעות העמדת המעמד המקצועי לפני זהויות אחרות: 'אני שחקן כדורגל מקצועני שאינו עוסק בפוליטיקה'.<sup>78</sup>

גם מועדוני הכדורגל הערביים הרוויחו ומרוויחים מהמצב שתואר כאן. כבר בשנות החמישים של המאה הקודמת, תחת עינו הפקוחה של הממשל הצבאי, הם היו למרכזי פעולה קהילתיים, לאופציות פוליטיות, לבסיסי זהות ולגוף שקישר בין המקום למקומות אחרים, לרבות 'מקומות' של יהודים. הפופולריות של המשחק הפכה את המועדונים למוקד משיכה לרבים מן התושבים ביישוב המסוים. גורמים מקומיים מסוימים השתמשו במועדוני כדורגל כדי לגייס תומכים וכדי לעצב זהות פוליטית ערבית עצמאית. מועדוני כדורגל היו לאושיות של זהות לוקאלית שעטתה את ההגדרות המשתנות של הערבים בישראל מ'ערביי ישראל' ל'פלסטינים-ישראלים'. אולם בו בזמן, בגלל השתתפותם של המועדונים הללו בליגת הכדורגל הישראלית, הם היו מובלעת של ישראליות שאפשרה לערבים בישראל להשתתף באחד מן האירועים התרבותיים הבולטים בלי שנדרשה מהם 'הצהרת נאמנות' פומבית, שעה שעצם השתתפותם בליגה הייתה והינה הכרה דה פקטו במוסדות המדינה. למעט שחקני

77 שחקנים ערבים שנבחרת ישראל בוחרים בפרקטיקה של מתן כבוד אילם: הם עומדים דום בזמן השמעת ההמנון הישראלי אך אינם שרים אותו. מרבית אוהדי הכדורגל הערבים בישראל וגם מי שאינם אוהדים רואים בחיוב את השתתפותם של שחקנים ערבים שנבחרת המייצגת את מדינת ישראל. 'מדינת ישראל ולא מדינת היהודים' כפי שמתבטאים אוהדים רבים. בן פורת, הו, איזו מלחמה.

78 אמיתי, מוקדי זהות.

'ליגת הכדורגל האסלאמית' ואוהדיה, רבים מהערבים בישראל מתחברים במישרין או בעקיפין למדינה באמצעות מועדוני כדורגל וזוכים למעמד מכובד ביישוביהם. האוהדים מדברים על מועדוני הכדורגל כעל 'גאוות המקום' ו'גאוות כל הערבים', המושגת באמצעות ההישגיות על המגרש.

המפגש בין מועדון כדורגל ערבי למועדון כדורגל יהודי דומה למפגשים המתוארים בספרות בין קבוצות קריקט הודיות לבין קבוצות קריקט אנגליות בתקופת השלטון הבריטי בהודו – ההודים 'נלחמו' באנגלים בכלים שהאנגלים המציאו ובמשך שנים הייתה להם בעלות עליהם ועליונות בהם ללא עוררין. היכן עוד בישראל מתמודדים ערבים ויהודים כשוים במסגרת מחייבת של כללים שלאף אחד מן הצדדים אין שליטה עליהם?

ומה אומר הסובייקט? מה חושבים אוהדי כדורגל ערבים ואנשים אחרים בקהילה הערבית על תרומתו של הכדורגל? המחקר שבדק את השאלה הזאת מצביע על שני מיני מגיבים, קרובים אך שונים במעמדם ביחס למשחק: המין הראשון הם בעלי קבוצות, מנהלי קבוצות, עסקנים ואוהדים 'חמים', והמין השני הם אנשים שאינם 'חמים' על כדורגל, אך המשחק מעורר אצלם עניין.<sup>79</sup>

לבעלים, למנהלים ולעסקנים הייתה עמדה כמעט חד-משמעית: העלייה לליגה הבכירה, ההשתתפות במשחקים מול מועדונים יהודיים ובגביע המדינה (סחנין, 2004) מקרינים על מעמדו של 'המגזר' כולו. ראש עיריית טייבה, שהיה מעורב בענייני המועדון, רצה כי הפועל טייבה תהיה 'הקבוצה של כל הערבים', היינו שכל המגזר הערבי יתבשמ מהצלחתה ויתמוך בה. ואכן, כאשר שיחקה הפועל טייבה בביתה או בקרבת קהילה ערבית אחרת (למשל, שבטי הבדואים בנגב, או ערביי יפו) התמלא המגרש המקומי בתומכי הפועל טייבה שאינם 'טייבאים'. ברם, למגינת לבו של ראש העיר, טינה שררה אז בין הערבים במשולש לבין הערבים בצפון,<sup>80</sup> וערביי הצפון לא אהבו, בלשון המעטה, את הצלחתה של הפועל טייבה.

79 בן פורת, בילאדי בילאדי; בן פורת, הו, איזו מלחמה; שורק, זהויות במשחק; Amir Ben Porat, 'Who Are We? My Club? My People? My State? The Dilemma of the Arab Soccer Fan in Israel', *International Review for the Sociology of Sport* 49 (November 2012), 175-189. נוסף על המקורות האלה: סקר שנערך בטייבה בזמן שהמועדון השתתף בליגה הלאומית, ובו התבקש מדגם של תושבים להביע את דעתו על תרומת המועדון; שיחות עם עסקני כדורגל ערבים ועם אוהדים בזמן התרחשות המשחק ומעקב אחר התבטאויות של אוהדי כדורגל ערבים בתקשורת. יש לציין כי מדובר בעסקנים ובאוהדים של מועדוני כדורגל ערבים בליגה הבכירה ובליגת המשנה בלבד.

80 משחק כדורגל בין הפועל טייבה לבני סכנין (כאשר שתי הקבוצות היו בליגה השנייה) היה רצוף בהתנגשויות מילוליות ופיזיות בין קהלי האוהדים היריבים.



גם מנהלי מועדון בני סכנין חשבו כי קבוצתם צריכה לייצג את 'המגזר' הערבי בישראל. יושב ראש המועדון מאזן גנאים התבטא לא אחת בעניין התרומה של מועדונו למקום ולקהילה הערבית בישראל. מסיבות שלא כאן המקום לפרטן לעסקני הכדורגל בקהילה הערבית היה עניין רב שהמועדונים יחזקו את גאוות המקום ויציגו לפני הקהל היהודי תמונה חיובית של הערבים בישראל.<sup>81</sup> אחדים מהם אף התבטאו בגלוי בדבר הקשר החיובי שבין הכדורגל לתודעה הקהילתית-לאומית של ערביי ישראל.

אוהדי הכדורגל הערבים מודעים לקשיים ולמכשולים העומדים בפני המועדון שלהם ובפניהם. הם נוכחו לדעת כי מבחינתו של חלק מן הציבור היהודי הם אינם אוהדי כדורגל 'סתם', אלא קודם לכל 'ערבים', והעיונות שלהם עם אוהדים יהודים עוינים מחזק אצלם את התחושה הקהילתית-לאומית. מכל מקום, רובם ככולם משתמשים במילה 'גאוה' בתשובה לשאלה מה מעורר אצלם מועדון הכדורגל. לכך מתלווה מסגרת התייחסות כפולת פנים: גאוה לוקל-פטריוטית במועדון, וגאוה הקשורה לתרומה של המועדון לקהילה הערבית בישראל כולה. אם כך, למרות כמה וכמה הסתייגויות, 'הסובייקט' חש כי הכדורגל 'עושה טוב' לו ולקהילתו.

ברמה הארצית, אהדת הכדורגל נמהלה בעיצוב התודעה של הערבים בישראל. שני גורמים פעלו בנפרד כדי להפוך את הכדורגל ממשחק לפוליטיקה של זהות, זהות היחיד, זהות של ארגונים ותנועות ושל ערבים מקומיים. הגורם הראשון היה טמון בהזדמנות שיצר הכדורגל לבטא מחאה כלפי המדינה וכלפי ההגדרה 'ערביי ישראל' – כלומר, אזרחים אך לא קולקטיב. הגורם השני נבע מן העובדה שאוהדי כדורגל ימניים חפצים בטיהור הכדורגל מערבים כחלק ממדיניות רחבה יותר של טיהור המדינה. משום שהוא אינו אוטונומי ביחס לסביבתו, נקלע משחק הכדורגל אל תוך המתח היהודי-ערבי בלית ברירה והיה למשתתף פעיל בתהליך עיצוב התודעה הלאומית של ערביי ישראל ובמעבר להגדרתם 'פלסטינים' לפני או אחרי המקף – הגדרתם 'פלסטינים-ישראלים' (או 'ישראלים-פלסטינים') היא בעצם מעין מסומן הנובע מכך שהאוטונומיה היחסית שלהם התרחבה, אף שהיא נשארה תלויה במשתנים שקובעת המדינה הציונית-יהודית. כפרפרזה על קביעתו של באומן ש'לא די להיוולד

81 עלייתה של הפועל טייבה לליגה הבכירה משכה את תשומת לבו של התקשורת המקומית, ואכן זו חשפה את הקהילה הערבית בפני הציבור הישראלי היהודי באופן שלא היה ידוע קודם לכן, באמצעות משחק הכדורגל. בו בזמן גילתה התקשורת העולמית עניין רב בהפועל טייבה – עיתונות כתובה ומצולמת הגיעה מאנגליה, מספרד, מהולנד ועוד. בעבור מדינת ישראל הייתה בכך תעמולה-הסברה שלא עלתה לה פרוטה: הגנה בישראל יש שוויון בין יהודים לערבים המתבסס על דמות השוק החופשי: 'מי שמצליח בכוחות עצמו זוכה לתגמול' ללא הבדל דת, עדה ולאום.

בורגני, אלא אדם צריך לחיות את חייו כבורגני,<sup>82</sup> אפשר לומר שהערבים בישראל נולדו לתוך זהותם, אך הם חיו אותה אגב הגדרה מחדש של 'ערביותם'. הכדורגל אפשר להם להעמיד למבחן את זהותם אל מול חלופות או השלמות. מבחן הזהות מתרחש באירועים השבים וחוזרים על עצמם בשל סדר היום של ליגת הכדורגל במשך עונת המשחקים ועונה אחר עונה. אצטדיון הכדורגל היה לזירת עימות בין יהודים לערבים. לא האוהדים הערבים יוזמים את העימות הזו, אלא אוהדי כדורגל יהודים המקבלים את האוהדים הערבים בקריאות 'מוות לערבים'. העימות הזו אילץ את הערבים לבחון את תודעתם ואת זהותם, ובעיקר את ישראליותם ולהחליט מי הם בעצם 'אנחנו'?

מבחינים מעשיים החוזרים על עצמם בנוגע לזהותם היו ונשארו משחקים בין-לאומיים של נבחרת ישראל. הנבחרת היא מיצוי של הסמלים הלאומיים: המדים, ההמנון והעידוד מיצגים בצבע ובצליל את הלאומיות הישראלית, שהיכין והבועז שלה הם ציונות ויהדות – ולכן היא מוציאה מכללה את הערבים בישראל. אולם, כאמור, החל ממחצית שנות השבעים החלו שחקנים ערבים להשתתף במשחקי נבחרות ישראל. בשנות האלפיים משחקים בה גם 'גויים', ולמעשה הנבחרות הלאומיות של ישראל מייצגות את מדינת ישראל. ערביי ישראל, ובעיקר אוהדי הכדורגל בקרבם, יכולים לתמוך בנבחרות האלה בשקט: במשך תשעים דקות הם יכולים להיות פטריוטים כי מבחינתם היא מייצגת את הישראליות הנכונה והפרגמטית.<sup>84</sup>

כפי הנראה, מראשית שנות החמישים ואילך היה משחק הכדורגל למקום שבו ניתן דרוור מסוים לתודעה האתנית-לאומית של ערביי ישראל. ביטויים לתודעה זו אפשר למצוא בהקמת מועדוני כדורגל שביטאו סמלים לאומיים ואתגרו את הממשל הצבאי. עצם העובדה שמועדוני כדורגל 'ערבים' השתתפו בליגת הכדורגל הישראלית הייתה הכרה במעמדם הנפרד-מחובר במדינת ישראל. מועדוני כדורגל ערבים שהעפילו לליגה הבכירה, וגם לליגה המשנית, חשפו לאורך זמן ויותר מכל גורם אחר את הקהילה הערבית בישראל בפני הציבור היהודי, ובו בזמן הם האירו את נקודות החיכוך (וההסכמה) ביניהם.

החשיפה הזאת התרחשה לאחר שנים שבהם הכדורגל הערבי והמגזר כולו היו נתונים לממשל צבאי, והוא שקבע, בין השאר, מה ייחשף ומה יוסתר מפני הציבור היהודי. נדמה היה כי החל מ'יום האדמה' (1976) לא נזקקו הערבים בישראל למשחק

82 זיגמונד באומן, מודרניות נזילה (ירושלים: מאגנס, 2007). באומן מגיב-מבקר את טענתו של הפילוסוף הצרפתי סארטר שאנשים נולדים לתוך זהותם.

83 בן פורת, בילאדי בילאדי; Ben Porat, 'Who Are We'.

84 כמה מן האוהדים אומרים: 'אני תומך בנבחרת של מדינת ישראל ולא בנבחרת של העם היהודי'. בן פורת, הו, איזו מלחמה.

קווי בונו (Cui bono): ערבים, כדורגל, מדינה

הכדורגל כדי להתמודד עם עיצוב זהותם ומעמדם במדינת ישראל, אולם כעשור ומחצה אחר כך, דווקא עם התמסחרות הכדורגל הישראלי, הייתה תרומתו של המשחק בעלת ערך רב לעיצוב הזהות של הערבים בישראל. כבר למדנו ממקומות אחרים בעולם כי לאומיות וכדורגל הולכים יחדיו בדרך כלל בכיוון שמתווים להם המשתנים המרכזיים בתחום ההזדמנויות ההיסטורי המסויים.

מעמדם של הערבים – יחידים וקולקטיב – בישראל אחרי שהפכה קפיטליסטית היה שונה ממעמדם לפני כן. אמנם הפוליטיקה לא משכה את ידה, אולם קריטריונים כלכליים קיבלו משנה תוקף. הדבר בולט היטב ביחס לשחקנים ערבים – משלהי המאה הקודמת ואילך ערך החליפין שלהם הוא המחווה הראשי הקובע את מעמדם בכדורגל. אולם כפי שצוין למעלה, התמסחרות הכדורגל השפיעה ומשפיעה גם על המועדון המקומי ועל הקהילה הערבית כולה.

קווי בונו? שחקני כדורגל ערבים נהנו ונהנים מקיומו של מסלול מוביליות כלכלית ושל יוקרה; מועדוני הכדורגל היו למרכזי פעולה בולטים ביישובים הערבים בישראל, הם ממלאים תפקיד של סוכני מודרניזציה ומחזקים מקומיות אתנית-לאומית. הכדורגל תרם תרומה של ממש לעיצוב התודעה הלאומית והזהות האזרחית של הערבים בישראל, אבל כמו במקומות אחרים בעולם, הוא עצמו לא גרם לשינוי דרמטי ולא עליו יקום או ייפול מעמדם של הערבים בישראל. ובכל זאת תקווה מסוימת יש בו: 'אם תרצו אין זו אגדה' אמר 'עבד השמן' מנהלה של הפועל טייבה (ולא הרצל) לשחקנים בטרם עלו למגרש.<sup>85</sup> הרצון, כפי הנראה, לא הספיק, הפועל טייבה ירדה לליגת המשנה, אך חותמו של הכדורגל בעיצוב הזהות הערבית לא ירד עמה.

## אפילוג קצר מאוד

לא יהיה נכון להסיק ממה שנכתב למעלה כי הכדורגל היה אך ורק כלי – תאורטי או מעשי – בעבור הערבים בישראל. אמנם הכדורגל תרם תרומה משמעותית ליחידים, בעיקר לשחקנים אך גם לאוהדים, ליישוב באמצעות המועדון המסויים, ולקהילה כולה, דווקא משום שהוא גרם לעימות על בסיס אתני-לאומי (או נגרר אליו). הכדורגל הערבי (וכמובן גם היהודי) נולד אל תוך העימות, והוא פעל כמצב הזה ובהשתנות עוצמותיו מדי פעם בפעם. המאמץ של הכדורגל להתרחק מן הקונפליקט ההיסטורי באמצעות העמדת פנים של 'חיי נישא' – לשחק כדורגל בליגה הישראלית כאילו אין מצב אחר – נועד לכישלון, משום שמעצם טבעו הכדורגל הוא מוסד חברתי, ואף

85 בנוכחות המחבר בחדר ההלבשה במגרשה של אום אל-פחם, ששימש מגרש הבית של הפועל טייבה לזמן מה.

## אמיר בן פורת

שכללי המשחק אינם נתונים לשינויים מקומיים (רק לפיפ"א מותר לשנות אותם), הוא ניזון מהמשתנים המעצבים את החברה הישראלית בכללה. ויש לבחון את תרומתו לא על הציר שבין אינטגרציה לקונפליקט אלא על רקע הניגוד שביניהם. ואכן, בזמן שהכדורגל תרם לשילובם של הערבים במוסדות מסוימים בחברה הישראלית, הוא תרם גם להעצמת הקונפליקט בינם לבין הרוב היהודי. כאמור, לא מתוך כוונה תחילה, אך בלית בררה. המפגש בין מועדון כדורגל ערבי (אפילו שמשחקים בו גם שחקנים יהודים) למועדון כדורגל יהודי היה בכוח למפגש בין שתי קהילות אתניות-לאומיות באותה מדינה. ייתכן שמבחינתם של הערבים, בהיותם קולקטיב, הקונפליקטים שמתלווים לכדורגל גם הם פונקציונליים, משום שהם מעוררים את המודעות האתנית-לאומית. בפרפרזה על האמרה הידועה של אריק הובסבאום 'מאחורי איחוד בני סכנין עומדת הקהילה הערבית-פלסטינית כולה'.

## ריאיון עם פרופסור ג'ואל ביינין: הקדמה

### עמרי פז

בשנים האחרונות גוברים באירופה ובצפון אמריקה הקולות להטיל חרם אקדמי על מדינת ישראל. לחוקרי המזרח התיכון בישראל יש מקום מיוחד בדיון אודות חרם זה, שכן חלקם מואשם על ידי תומכי החרם בשיתוף פעולה אקטיבי או פסיבי עם הכיבוש הישראלי ובנסיבות המאפשרות את המשכו. אי לכך, מצאתי לנכון לפנות לג'ואל ביינין (Joel Beinin) ולראיינו לגיליון הנוכחי של ג'מאעה.

ההתעניינות בביינין אינה נובעת רק בגלל הפרופיל הפוליטי הבולט שלו, אלא דווקא בשל הרלוונטיות של העשייה המחקרית שלו לתחומי פעילותו הפוליטית. כהיסטוריון חברתי, שרואה כיצד פחות ופחות סטודנטים נמשכים אל תחום מחקר חשוב זה, אני חושב שביינין יכול לשמש דוגמה לעיסוק בסוגיות בוערות, בעלות השלכות פוליטיות, דרך ההיסטוריה החברתית. היסטוריה חברתית במיטבה מאתגרת את השיח הפוליטי והציבורי, ומחייבת מחשבה מחודשת לגביהם. מחשבה חדשה זו, המתמקדת בתהליכים על פני אירועים, מערערת אצל כל אחת ואחד את עמדות המוצא. זאת משום שהיסטוריה תהליכית מייצרת תמונה נקייה פחות מזו האירועית, ובניגוד להיסטוריה אירועית, בה התוצאה מכתובה את קריאת העבר, היסטוריה תהליכית נותנת מקום לאקראיות. בגלל מעורבותו הפוליטית ובגלל אופי מחקריו, אני מאמין שהריאיון עם ביינין יעניין את קהילת הקוראים של ג'מאעה.

ג'ואל ביינין הוא פרופסור להיסטוריה של המזרח התיכון באוניברסיטת סטנפורד. תחומי העניין של ביינין רחבים מאוד ועוסקים בהיסטוריה החברתית של מצרים, של ישראל-פלסטין ושל תנועות רדיקליות ומיעוטים במזרח התיכון בעת החדשה. אבל, מעל לכל הוא מזוהה עם חקר המעמדות הנמוכים ובעיקר מעמדות הפועלים.

את מסלול לימודיו האקדמיים החל ביינין באוניברסיטת פרינסטון ממנה קיבל תואר בוגר בשנת 1970. משם פנה ביינין ללימודי מוסמך באוניברסיטת הארוורד (אותם סיים בשנת 1974), ובמסגרתם אף למד באוניברסיטה העברית (1970-1973). בשנים 1978-1982 כתב ביינין את עבודת הדוקטורט שלו באוניברסיטת אן ארבור שבמישיגן, עבודה שעסקה במעמד הפועלים במצרים בין השנים 1936-1954. עבודה זו היוותה בסיס לכתיבת ספרו הראשון – *Workers on the Nile: Nationalism, Communism*, (1987) *Islam and the Egyptian Working Class, 1882-1954* – שאותו כתב יחד עם עמיתו וחברו זאכרי לוקמן (Zachary Lockman). משנת 1983 ביינין חוקר ומלמד באוניברסיטת סטנפורד, ובשנים 2006-2008 שימש כראש המרכז ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטה האמריקאית בקהיר (AUC).

מחקריו של ביינין מתאפיינים בביקורת של הפרדיגמה האוריינטליסטית (בתוך ומחוץ לאקדמיה). את השיח הקיים, גם היום, מאתגר ביינין בעזרת מחקר היסטורי קפדני הכולל שימוש נרחב בהיסטוריה כלכלית, בעיקר כלכלה פוליטית (העוסקת ביחסי הכוח בין חברות ובתוך חברות). לשיטתו של ביינין, היסטוריה חברתית בהגדרתה שואלת שאלות שמחייבות את החוקר להתייחס לנשואי מחקרו כבני אדם, בניגוד להיסטוריה שאינה חברתית, בה אפשר לדבר על החברה האנושית ללא התייחסות ליחידים בעלי שמות, פנים וסיפורי חיים. זאת ועוד, היסטוריה חברתית חושפת את זרמי העומק של הכוח מעבר לאידיאולוגיה וסימאמות. הצלילה לפרטים, שמאפיינת את ההיסטוריה החברתית, מאפשרת לביינין לחשוף תהליכים סמויים מן העין, וכך לערער על גוף הידע הקיים ולהציע לו נרטיבים חלופיים.

למשל, מחקרו על יהדות מצרים מהווה ניסיון להציב נרטיב שונה, מנקודות מבט שאינן ציוניות. הואיל וכך, ביינין בוחן את הקהילות היהודיות בהקשרן המקומי, תוך קריאת מקורות מארכיונים מקומיים. כתיבתו מצביעה על ריבודיות חברתית ועל גיוון אידיאולוגי בתוך הקהילות, שקיימו דיאלוג מתמשך עם סביבתן המידית. על מנת לעשות כן, הוא מאתגר את הנרטיב הציוני שטוען כי תנאי היהודים תחת השלטון המוסלמי היו אומללים. הוא אף מצביע על כך שעבור רוב יהודי מצרים, כולל הציוניים שבהם, הציונות הייתה פתרון בעבור יהדות אירופה. זאת ועוד, השינוי לרעה במצב יהודי מצרים החל, כך הוא טוען, ב-1948 והגיע לשפל אחרי מבצע קדש ב-1956.

התעניינותו של ביינין בהיסטוריה חברתית החלה טרם לימודיו לדוקטורט באוניברסיטת מישיגן. לניסונו עת עבד בתעשיית הרכב האמריקאית בדטרויט לפני תחילת לימודיו, כפי שתוכלו לקרוא בריאיון, הייתה השפעה רבה על העניין שפיתח במעמד הפועלים הערבי. משהחל את לימודיו הושפע ביינין ממספר חוקרים מובילים בתחום ההיסטוריה החברתית, עליהם ניתן למנות את רונל סאני (Ronald Suny), ג'ף איליי (Geoff Eley), לואיז טילי (Louise Tilly) וצ'ארלס טילי (Charles Tilly). היסטוריונים אלה היו חלק מזרם של היסטוריה חברתית שצמח בסוף שנות השישים וכונה 'כתיבת היסטוריה מלמטה', זרם שהתעניין באופן בו חוו אנשים רגילים או פשוטים את התהליכים הגדולים בהיסטוריה. אידיאולוגית, חוקרים אלו היו בעלי זיקה פוליטית שמאלית וזכו לכינוי – 'new left social history'.

מעורבותו של ביינין חורגת מתחום האקדמיה. הוא פעיל שמאל פוליטי בארה"ב וממבקריה הבולטים של ישראל באקדמיה האמריקאית ומחוצה לה. יחד עם זאת, בגלל היכרותו האינטימית של ביינין עם ישראל, הוא אינו מחרים גופים ואישים בישראל בצורה גורפת, וזאת בניגוד לרבים מפעילי החרם על ישראל, אלא פועל לגופו של עניין, וכך פעל לכל אורך הקריירה שלו, גם לפני שקולות החרם הלכו וגברו.

## רשימת ספרים חלקית של ביינין:

*Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa* co-edited with Frédéric Vairel (Stanford University Press, 2011).

*Workers and Peasants in the Modern Middle East* (Cambridge University Press, 2001).

*The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora* (University of California Press, 1998).

הספר תורגם לעברית: פזורת יהודי מצרים: תרבות, מדיניות וגיבוש גולה חרשה (רסלינג, 2007).

*Was the Red Flag Flying There? Marxist Politics and the Arab-Israeli Conflict in Egypt and Israel, 1948-1965* (University of California Press, 1990).

*Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation* co-edited with Zachary Lockman (South End Press, 1989).

*Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882-1954* co-authored with Zachary Lockman (Princeton University Press, 1987).





## ריאיון עם ג'ואל ביינין (Joel Beinin)

### עמרי פז

שאלה: האם אתה יכול לשחזר מה הביא אותך מלכתחילה לעסוק בהיסטוריה של המזרח התיכון בכלל, ובהיסטוריה חברתית של המזרח התיכון בפרט?  
תשובה: בשנת 1965, לאחר שהשלמתי את לימודי התיכונים, שהייתי כחצי שנה בישראל בקיבוץ גל-און ובקיבוץ משמר העמק במסגרת 'סמינר למדריכים' של תנועת השומר הצעיר. במשך מחצית היום עבדנו, למדנו עברית והשתתפנו בפעילויות חינוכיות נוספות. באותה העת רמת העברית שלי כבר הייתה טובה למדי, ולכן ביקשתי ללמוד ערבית. לא הייתה זו בקשה בעייתית או חריגה באותם ימים, כאשר השומר הצעיר ומפ"ם דגלו ב'ציונות, סוציאליזם ואחוות עמים'. המורה הראשון שלי במשמר העמק היה יהודי ממוצא עיראקי (שהיה יוצא עיראק היחיד שנותר בקיבוץ מקבוצת עליית הנוער שתוארה בספרו של אלי עמיר, תרנגול כפרות) שלימד ערבית במוסד החינוכי של הקיבוץ. עם שובי לארה"ב והתחלת לימודי באוניברסיטה זנחתי את תוכניתי המקורית, ללמוד הנדסה, ותחת זאת עשיתי את התואר הראשון בלימודי המזרח הקרוב, באוניברסיטת פרינסטון.

בשנותיי הראשונות בפרינסטון, המחלקה בה למדתי נקראה 'לימודים אוריינטליים', ושם זה לא עורר כל מבוכה או הסתייגות (כעת המחלקה נקראת – לימודי המזרח הקרוב). אף אחד לא לימד שום קורס שנקרא מפורשות 'היסטוריה חברתית'. עם זאת, חלק מהמרצים שלי רחשו הערכה רבה לאישים דוגמת שלמה דב גויטיין, קלוד כאהן (Claude Cahen), מקסים רודינסון (Maxime Rodinson) ואחרים, שעבודותיהם עסקו בסוגיות זהות לאלו של היסטוריה חברתית, שבאותו הזמן החלה לצמוח בארה"ב ובאירופה. בסמוך למעברי ללימודי התואר השני באוניברסיטה העברית, גבריא אל בר נפטר, ויהושע פורת החל 'לשבור ימינה'. כך שגם בעת שלמדתי באוניברסיטה העברית לא היה עיסוק רב בהיסטוריה חברתית. למשל, בקורס של פורת על לבנון במאה ה-19 לא קראנו את עבודת התזה שלו על מרד כסרואן (עבודה שלדעתי עדיין בעלת ערך, כמשקל נגד לעבודות עכשוויות יותר העוסקות בניתוח תרבותי של אותם אירועים).

לאחר שהתגוררתי בישראל בין השנים 1970-1973, שבתי לארה"ב, והשלמתי את עבודת התזה שלי באוניברסיטת הארוורד. באותה עת התעניינתי יותר בהבנת הפוליטיקה מאשר בהיסטוריה. רק מאוחר יותר הבנתי כי תחום מדע המדינה בארה"ב היה ממוקד בחקר ארה"ב ואופיין במתודולוגיות שמרניות. בכל שנות לימודי

בהרווארד לא היה באוניברסיטה היסטוריון של המזרח התיכון המודרני, ואינני זוכר שלקחתי ולו קורס אחד שעסק בכך. המעבר שלי להיסטוריה התרחש, בסופו של דבר, כאשר עשיתי דוקטורט באוניברסיטת מישיגן.

בתקופה שבין סיום התואר השני בהארוורד לתחילת הדוקטורט במישיגן עבדתי כשנתיים במפעל מכוניות בדטרויט. הייתי מעורב פוליטית עם עובדים ערבים בתעשיית הרכב בדירבורן (Dearborn), פרבר של דטרויט שבו אוכלוסיה ערבית גדולה. כך, כשחזרתי לאקדמיה, כבר החלטתי כי אני רוצה לכתוב עבודת דוקטורט על פועלים ערבים. העניין שלי בפועלים הוביל אותי להיסטוריה חברתית, תחום שהיה חזק מאוד במישיגן. הכוונה הראשונית שלי הייתה לכתוב על התגבשות מעמד הפועלים הערבי בא"י המנדטורית. אולם מנחה הדוקטורט שלי, פרופ' ריצ'רד פ. מיטשל (Richard P. Mitchell) המנוח שכנע אותי לעבור לעסוק במצרים. מיטשל לא היה היסטוריון חברתי, אבל הוא אפשר לי ללכת בנתיב משלי. האישים המרכזיים שהשפיעו על התפתחות תפיסתי התיאורטית והמתודולוגית במישיגן היו ג'ף איליי (Geoff Eley), רונלד סאני (Ronald Suny), צ'רלס טילי (Charles Tilly) המנוח ולואיז טילי (Louise Tilly).

שאלה: היסטוריה חברתית, בכל זירת מחקר גיאוגרפית, נשלטת ברובה על ידי תפיסות שמאל פוליטי. מדוע זה המצב, והאם יכולה להיות היסטוריה חברתית ימנית? תשובה: באמצע שנות ה-60 של המאה ה-20 צמח דפוס מסוים של היסטוריה חברתית, שספרו של א.פ. תומפסון (E.P. Thompson), התהוות מעמד הפועלים האנגלי (*The Making of the English Working Class*) הוא מייצגה. המניע של מחקר זה היה השאיפה להבין היסטוריה כפי שזו נחוותה בידי אנשים פשוטים, ובמקרה זה, פועלים. עבודות דומות נכתבו על עבדים (כספרו של יוג'ין ג'נובה [Eugene Genovese]), טילי וג'ואן סקוט (Joan Scott), ועל שכבות כפיפים של החברה, על אזורים גיאוגרפיים פריפריאליים וכולי. תנועה זו כונתה לעיתים 'היסטוריה מלמטה', או, אידיאולוגית יותר, 'new left social history'.

אני מתקשה לדמיין כיצד להיסטוריון דוגמת חבר הקונגרס לשעבר, הרפובליקני ניוט גינגריץ' (Newt Gingrich), שקיבל תואר דוקטור ב-1971 (עבודתו עסקה ב'מדיניות החינוך הבלגית בקונגו, 1945-1960') יתעניין בנושאים שכאלה. אבל, הדבר אינו בלתי אפשרי מבחינה תיאורטית. ניתן לראות את ספרו של פלובר, מדאם בובארי, או את ספרו של פרוסט, בעקבות הזמן האבוד, כהיסטוריה חברתית של המאה ה-19 שנכתבה בידי כותבים ממעמד הביניים הצרפתי שלא היו מזוהים במיוחד עם השמאל.

שאלה: סוג שיתוף הפעולה שקיימת עם זאקרי לוקמן (Zachary Lockman) הינו חריג למדי בקרב היסטוריונים של המזרח התיכון. כיצד נולדה שותפות זו? מה הייתה חלוקת העבודה ביניכם, ואילו יתרונות היו לשיתוף הפעולה ביניכם?  
תשובה: נפגשנו לראשונה בשומר הצעיר, כשהיינו נערים. כלומר, חלקנו עיצבו אינטלקטואלי משותף. שנינו היגרנו לישראל ב-1970 ולאחר מכן החלטנו שלא להישאר בארץ, בעיקר מסיבות פוליטיות. אפשר לומר שהסכמנו עם תחזיתו של ישעיהו לייבוויץ' כי המשך בלתי מוגבל של הכיבוש יהפוך את ישראל למקום כעור מאוד. למרבה הצער, הוא ואנחנו צדקנו. כך שהייתה לנו השקפה דומה לגבי נושאים שונים הקשורים למזרח התיכון.

בסוף שנות ה-70 לוקמן היה דוקטורנט בהרווארד ואני הייתי דוקטורנט במשיגן. כאשר הזדמן לנו להיפגש הוא סיפר לי כי הוא שוקל לכתוב עבודת דוקטורט על ההיסטוריה של מעמד הפועלים המצרי לפני מלחמת העולם השנייה. אני חשבתי לכתוב עבודה על מעמד הפועלים המצרי בין השנים 1936-1952 (בסוף הרחבתי זאת עד ל-1954). לא קדמו לכך כל מגעים או דיונים משותפים, אולם שנינו הגענו לבסוף לעיסוק באותו נושא, אף שבצירי זמן שונים. מאחר וחלקנו תפיסות משותפות, הסכמנו בלא קושי כי לאחר שנסיים איש את עבודת הדוקטורט שלו, נעבד אותן ונאחדן לספר, שראה אור בכותרת — *Workers on the Nile*.

המיזם המשותף השני שלי, עריכת קובץ מאמרים שהתפרסם בכותרת *Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation*, נוצר בעקבות עבודתנו המשותפת כחברי מערכת בכתב העת *Middle East Report*. ספר זה היה פרויקט של המו"ל של כתב העת, Middle East Research and Information Project. שאשיר זאת לאחרים לקבוע האם שיתוף הפעולה שלנו הניב יתרונות אינטלקטואליים, אם לאו. אני נוטה לחשוב שהספר *Workers on the Nile* הוא תוצר טוב יותר מאשר כזה שכל אחד מאיתנו עשוי היה לכתוב לבדו. אבל, ייתכן ואף חשוב יותר, עבודתנו על הספר *Workers on the Nile* ועריכת הספר 'אינתפאדה' אפשרו לנו להרגיש חלק מתנועה אינטלקטואלית ופוליטית בעלת חשיבות גדולה יותר מאשר עבודתנו המחקרית לבדה.

שאלה: היסטוריה חברתית ולימודי כפיפים היוו חלק מהסיבות לדה-קונסטרוקציה של הפרדיגמה האוריינטליסטית. בראייה לאחור, מה היה משקלן של גישות אלו, אם כלל, מחוץ לאקדמיה עצמה — בין אם בצפון אמריקה, במערב אירופה, או במזרח התיכון? תשובה: מדובר בסיפור מורכב יותר. הביקורת על הפרדיגמה האוריינטליסטית החלה להתחדר החל משנות ה-60 המוקדמות ואילך. רבים ממבקריה הושפעו מתיאורית התלות, מההגות הנאו-מרקסיסטית ומההיסטוריה החברתית החדשה.

ספרו של אדוארד סעיד, אוריינטליזם, שראה אור ב-1978, העצים ביקורת זו, ואולי חשוב מכך, הנגיש אותה לאנשים רבים, שלא עסקו בלימודי המזרח התיכון. זאת, מאחר ונושא הליבה של אוריינטליזם אינו ההיסטוריה של המזרח התיכון. תחת זאת, עיסוקו המרכזי של הספר הוא בטקסטים ספרותיים והיסטוריים מערב-אירופיים – לב רשימת הקריאה הקאנונית של התרבות המערבית, מיוון העתיקה ועד למאה ה-20, שלרוב המשכילים יש ולו היכרות מסוימת עימם. ההישג של סעיד היה בכך שהוא הצליח להמחיש לחוקרים מערביים את הגזענות הנטועה במורשתנו האינטלקטואלית. זה לא היה רעיון חדש, אמנם, אך עד אז הוא טרם זכה לדיון שיטתי ביחס לעולם הערבי והמוסלמי. עם זאת, ביקורת האוריינטליזם של סעיד נתתה לדחוק לשוליים את ההיסטוריה החברתית ולהכווין את המחקר (לא רק בתחומי חקר המזרח התיכון) לעבר היסטוריה תרבותית, שלאחר מכן נודעה כלימודים פוסט-קולוניאליים.

ניתן לראות התפתחות זו דרך המסלול שעברה קבוצת לימודי הכפיים ההודית, שחבריה החלו את דרכם כהיסטוריונים חברתיים. ספרו של רנאג'יט גוהא (Ranajit Guja, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*), שפורסם ב-1983, היה טקסט מרכזי מוקדם של קבוצה זו. תחת השפעתה של גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק (Gayatri Chakravorty Spivak), ובפרט המבוא שחיברה לספר שראה אור ב-1988, *Selected Subaltern Studies*, זנחו חברי הקבוצה את ההיסטוריה החברתית לטובת לימודים פוסט-קולוניאליים. ייתכן שלא במקרה, ספיבק הייתה עמיתתו של סעיד באוניברסיטת קולומביה.

אינני סבור שלהיסטוריה חברתית ולדרכים בהם היא מבינה את המזרח התיכון הייתה השפעה רבה מחוץ לאקדמיה בצפון אמריקה, במערב אירופה או בישראל. זאת מכיוון שההבנה בעלת הניואנסים הרבים, שכל סוג של כתיבה אקדמית פוסט אוריינטליסטית מרחיבה, פשוט אינה מועילה לפוליטיקאים, מעצבי מדיניות ועיתונאים התופסים את העולם במושגים כמו 'ציר הרשע', או תפיסה שגורסת 'או שאתה איתנו או שאתה עומד עם הטרוריסטים'. המושג 'נזק משני' יכול לשמש אנשים שלא אכפת להם מחברות שהם מפציצים ובסופו של דבר הורסים. היסטוריה חברתית שואלת: מה עם הילדים? הנשים? החקלאים? הקשישים? כשקבוצות אלו נעשות אנשים אמיתיים בעבורך, קשה בהרבה להרוג אותן.

שאלה: אתה נמנה עם החוקרים הבודדים שהתגוררו הן במדינה ערבית (מצרים) והן בישראל, ואתה מכיר את שתי החברות האלו באופן אינטימי למדי. כיצד עיצבה חוויה זו את כתיבתך ואת הוראתך?

תשובה: המגורים במדינות אלו היו חוויות מעצבות עבור התפתחות השקפתי האינטלקטואלית. אך משמעותית מכך הייתה התקופה שעבדתי במפעל המכוניות בטררויט, תקופה שלימדה אותי דברים על חייהם של פועלים, על איגודי עובדים ועל

יחסים אתניים, שלא הייתי יכול ללמוד מספרים בלבד. ההתנסות בעבודה פיזית לא הייתה חדשה עבורי. עבדתי ברפת בחליבה בקיבוצים גל און ומשמר העמק, וברעיית פרות וטיפול בתרנגולי הודו בקיבוץ להב. אולם העבודה במפעל תעשייתי גדול, שבו היררכיה ניהולית-קפיטליסטית הייתה חוויה מסוג שונה בתכלית.

חוויות המגורים בישראל ובמצרים היו דומות מבחינת התועלת שהפקתי מהן. למרות שאני היסטוריון ושום דבר שחוויתי אישית בכל אחת מן המדינות אינו דומה בדיוק לעבר, במגורים במדינות אלו העבר מהדהד, בין אם בזיכרונותיהם של אנשים, בארכיטקטורה ובדרכים נוספות. להיות במקום בו אתה מכיר אנשים רבים מעניק לך הבנה של מה יכול להתרחש בהם, ומה לא.

אינני משוכנע אם העובדה שהתגוררתי במצרים או בישראל השפיעה במיוחד על ההוראה שלי. ייתכן שהעובדה שהייתי בעבר מדריך וראש קן בשומר הצעיר מילאה תפקיד משמעותי יותר בכך.

שאלה: האם, בעקבות ניסיון ההוראה שלך באוניברסיטה האמריקנית בקהיר ומכשרתך באוניברסיטה העברית, אתה יכול להצביע על נקודות דמיון בין הקמפוסים של אוניברסיטאות אלו? במידה ואכן יש נקודות דמיון, מה לדעתך יכול להפתיע סטודנטים ישראליים העשויים לפגוש סטודנטים באוניברסיטה האמריקנית בקהיר? תשובה: יש דמיון בין מוסדות כפי שיש דמיון בין כל קמפוס אוניברסיטאי, המתבטא בריכוז גבוה של אוכלוסייה צעירה שטרם החליטה על מסלול חייה. המשמעות של כך היא שבנסיבות המתאימות, קל יותר להניע סטודנטים, מאשר רבדים אחרים באוכלוסייה, להתגייס ולדרוש שינויים חברתיים. לפי שעה, הנסיבות הקיימות – הן באוניברסיטה האמריקנית בקהיר והן באוניברסיטאות בישראל, מסיבות שונות למדי – אינן מעודדות מצב שכזה.

אמנם, סטודנטים להיסטוריה של המזרח התיכון הלומדים בשני מוסדות אלו קוראים לעיתים את אותם הספרים, אך במקביל, יש גם הבדלים בין הסילבוסים. קרוב לוודאי שפרופסור באוניברסיטה האמריקנית בקהיר לא יבקש מהסטודנטים שלו לקרוא ספר של ברנרד לואיס, שעבודתו זוכה לפופולאריות רבה בישראל. פרופסור באוניברסיטה העברית, מנגד, עשוי שלא לבקש מהסטודנטים לקרוא ספר של רשיד ח'לידי (Rashid Khalidi). אינני סבור שהספרים שלי נלמדים לעיתים תכופות באוניברסיטה העברית. מנגד, ההוצאה לאור של האוניברסיטה האמריקנית בקהיר פרסמה מהדורות בכריכה רכה של שניים מספריי – *Workers on the Nile, The Dispersion of Egyptian Jewry*.

רבים מהסטודנטים באוניברסיטה האמריקנית בקהיר באים משכבות העלית או ממעמד הביניים הגבוה. הם שולטים בשפה האנגלית, ולעיתים קרובות גם בצרפתית.

הם מעורבים באופן מלא בתרבות הנוער בעולם – שלמרבית הצער, שואבת את מקורה המרכזי מארה"ב. ייתכן כי עובדות אלו עשויות להפגיע סטודנטים ישראלים.

שאלה: מדוע אתה סבור כי לחוקרים בודדים בלבד בתחום המזרח התיכון הייתה השפעה על תחומים אחרים באקדמיה? האם ניתן לשנות זאת?  
 תשובה: חוקרים רבים מתחומים אחרים, ובפרט חוקרים של ארה"ב ואירופה, עודם מושפעים מהתפיסה האוריינטליסטית של המזרח התיכון. כלומר, הם נוטים לדמיין כי 'האסלאם' הוא המפתח להבנת האזור וכי ההיסטוריה וההתליכים החברתיים שהתרחשו ומתרחשים באזור הם ייחודיים ואין להבינם באמצעות הקטגוריות המחקריות של מדעי החברה המשמשות אותם למחקריהם. כמו כן, ייתכן שהם גם נרתעים או מוקסמים מהשימוש שאנו עושים בפרסומינו בערבית, בפרסית או בתורכית. רבים מאיתנו כותבים בסגנון שאינו נגיש למי שאינם מומחים בתחום. עניין זה נכון גם לגבי חוקרים של אזורים גיאוגרפיים אחרים, אולם הוא מעצים את המכשולים עבור ההיסטוריונים של אזור זה, שמלכתחילה נתפס כ'מוזר' בעיני רבים מעמיתינו.  
 ישנם היסטוריונים של המזרח התיכון שעשו מאמצים אמיתיים להשתלב באגודה ההיסטורית האמריקנית (American Historical Association). דרך ארוכה עברה מאז התפרסם לראשונה מאמר על המזח התיכון בכתב העת *American Historical Review*, שפורסם בעקבות פרוץ מלחמת המפרץ ב-1991. כיום, רווח יותר למצוא מאמרים העוסקים במזרח התיכון ובצפון אפריקה. בדומה לכך, עד לאחרונה לא התפרסמו מאמרים על המזרח התיכון בכתב העת *Mobilization*, שהוא כתב העת המוביל בחקר תנועות חברתיות. מצב זה השתנה מאז פרוץ ההתקוממויות בעולם הערבי מ-2011. אם כך, בשני המקרים נראה שאירועים פוליטיים עכשוויים סייעו להסב את תשומת הלב של חוקרים נוספים כלפי המזרח התיכון.

שאלה: באחרונה הנחה שר החינוך של יפן את כל האוניברסיטאות הציבוריות לסגור את הפקולטות למדעי החברה, מדעי הרוח ומשפטים. בישראל נערך קיצוץ מסיבי בתקציבי הפקולטות למדעי החברה ומדעי הרוח. במקביל, ישנה דעיכה מתמדת במספר הסטודנטים הנרשמים ללימודים בתחומים אלו. כיצד עלינו להתמודד עם התפתחויות אלו? האם אפשר להפוך תחומים אלו לרלוונטיים עבור הדור הצעיר?  
 תשובה: הייתי מנסח את הנושא בצורה מעט שונה. כוחו הגדל של ההון ההופך גלובלי נוטה להעלים את כל המרחבים של חשיבה עצמאית, ביקורת וביטוי פוליטי דמוקרטי, ובה בעת, כופה אי-שוויון עצום, הדרה ואי צדק, שנשאים באופן בלתי פרופורציונלי על ידי הדור הצעיר והמשכיל (אין ספק שגם עובדי תעשייה, ובפרט אלו הנמנים על הסקטור הציבורי, וכן חקלאים קטנים, נושאים אף הם בנטל כבד ובלתי

פרופורציונלי ליחסם בחברה, אולם קבוצות אלו אינן מרכזיות לשאלה כפי שניסחת אותה). במקום להודות שזהו המצב הקיים, האליטות הפוליטיות באירופה, בצפון אמריקה ובמזרח התיכון (אינני יכול לדבר על יפן, זירה שאינה מוכרת לי היטב) אימצו את ההשקפה הגורסת כי אין כל מחסור בעבודה עבור הדור הצעיר. תחת זאת, הם טוענים כי המשכילים הצעירים אינם זוכים להכשרה מתאימה עבור המשרות הקיימות בשוק. למעשה, ההתרחבות המשמעותית ביותר בשוק העבודה במדינות אלו התרחשה בסקטור השירותים המציעים משרות בשכר נמוך – משרות שלעיתים קרובות אינן מאפשרות קיום נאות. תוך קבלת ההנחה שהצעירים אינם זוכים להכשרה מתאימה, ממשלות שונות ביצעו קיצוצים בתקציבי חינוך ככלל, ושמרו למטרה בעיקר את מדעי הרוח בפרט, ומקצת ממדעי החברה.

רוב הסטודנטים מקבלים את ההיגיון הזה ומבקשים לרכוש תארים בתחומים שהם מקווים שיספקו עבורם הכשרה שתבטיח להם משרות שיניבו להם שכר הולם. ההתנהלות שלהם הגיונית בהחלט, ואי אפשר להעלות התנגדות לכך.

כדי לנצח את המתקפה הנערכת על מדעי הרוח ומדעי החברה יש צורך בתנועות רחבות היקף שיפעלו כנגד הדומיננטיות הבלתי־דמוקרטית של ההון על החברה והפוליטיקה. אין זה עניין פשוט. נדרשות לשם כך בריתות פוליטיות וגיבוש של תפיסה אלטרנטיבית של החברה, תפיסה שתעניק קדימות לזכויותיהם של יחידים ושל קהילות במקום של ההון, על פני חשיבה ביקורתית קפיטליסטית ומפוקחת.

שאלה: מנקודת מבטך כיום, מדוע לדעתך הצליח האסלאם הפוליטי לקנות אחיזה בליבם של מיליונים על חשבון התנועות הסוציאליסטיות והקומוניסטיות? האם תוכל להצביע על הנקודה הארכימדית שהובילה לשינוי זה? נראה כי עסקת בשתי תנועות אלו בנפרד.

תשובה: אינני סבור כי ניתן לדבר על נקודות ארכימדיות בהיסטוריה. תמיד ישנם זרמי מחשבה תת־קרקעיים או תנועות קונטרה־הגמוניות, גם בתקופות בהן דגם פוליטי ותרבותי אחד זוכים לדומיננטיות מכרעת. לדוגמה, במהלך תקופת השיא של הלאומיות הערבית והסוציאליזם הערבי במצרים, בשנות ה־50 וה־60, גמאל עבד אל־נאצר נאלץ לכלוא אלפים מאנשי האחים המוסלמים משום שהוא האמין כי הם מהווים איום על משטרו. באותן שנים, רבים מהאנשים שנעשו לבסוף לחברים ב'חזית ההצלה האסלאמית' (FIS) היו חברים פעילים ב'חזית הלאומית לשחרור אלג'יריה' (FLN). אסלאמיסטים היו אחד המרכיבים ב־FLN, ולאחר מכן תבעו את מורשתה. אסלאמיסטים, ובכלל זאת האחרים המוסלמים, תמיד היו נוכחים באזור, ומעולם לא חוסלו.

עם זאת, כמובן שתבוסתן של מצרים וסוריה במלחמת 1967 היוותה נקודת מפנה עבור העולם הערבי כולו (וגם עבור ישראל). ואולם, הזרם הפוליטי שהגבי

ראשון לתבוסת 1967 היה השמאל הערבי החדש. בתחילת שנות ה-70, כשהייתי באוניברסיטה העברית, קראתי יחד עם פרופסור יהושפט הרכבי המנוח את עבודותיו של הפילוסוף הסורי של השמאל החדש, צאדק אל-עזם (Sadiq al-'Azm). הרכבי ראה באל-עזם הוגה חשוב ביותר. תנועות שמאל חדש היו פעילות במקומות רבים, ובפרט בקרב סטודנטים, הן בלבנון, מצרים, אלג'יריה, תוניסיה ומרוקו. במקרים מסוימים אף נוצרו קשרים עם מורדים ועם תנועות שביתה פראיות.

בעיקר במצרים, אך גם בתוניסיה ובמרוקו, המשטרים הזמינו את האחים המוסלמים וזרמים אסלאמיים נוספים להצטרף לזירה הפוליטית כדי להוות משקל נגד לשמאל החדש של הסטודנטים. הנאצריזם והשמאל החדש היו הזרמים הפוליטיים הדומיננטיים בקמפוסים במצרים בתחילת שנות ה-70. ב-1970, זמן קצר לאחר שהתמנה לנשיא, הזמין אנואר סאדאת את חברי תנועת האחים המוסלמים שחיו בגלות בסעודיה ובכווית לשוב למצרים. סגניו של סאדאת עודדו 'קבוצות אסלאמיות' באוניברסיטאות להקים מחנות קיץ בהם ייערכו, בין היתר, הכשרות באומנויות לחימה. חלק מאותם אסלאמיסטים שבו בסתיו לקמפוסים, חמושים בשרשרות ובאלות, ותקפו באלימות סטודנטים נאצריסטים ושמאליים. גורמי הביטחון בקמפוסים אפשרו זאת. ספרו של אחמד עבדאללה (Ahmed Abdallah), *The Student Movement and National Politics in Egypt, 1923-1973* הוא התיאור הטוב ביותר של אירועים אלו. מחבר הספר יצא לגלות למשך עשור משום שהוא מילא תפקיד ראשי בתנועות הסטודנטים של ראשית שנות ה-70. ככל הידוע לי, מסמכים ממשלתיים או חומרים אחרים העשויים לספק תמונה רחבה יותר ואולי אף שונה של אותם אירועים אינם זמינים. מצב דומה קיים גם ביחס לנושאים שונים ורבים בהיסטוריה של מצרים המודרנית.

אם כך, איננו יכולים לדבר בפשטות על כך שרעיונות אסלאמיסטיים 'קנו אחיזה בליבם של מיליונים'. האסלאמיסטים השיגו דריסת רגל באוניברסיטאות במצרים בסיועה של המדינה ותוך שימוש באלימות לשם הפחדת יריביהם. לאחר מלחמת 1973 והזינוק במחירי הנפט, סעודיה זכתה לרווחים אותם ניצלה למימון פרויקטים אסלאמיים ברחבי העולם. הסעודים (לצד ה-CIA) היו המממנים המרכזיים של הג'יהאד האנטי-סובייטי באפגניסטן, שאת השלכותיו האלימות אנו עדיין חווים.

הסיכום הקצר שהצעתי כאן מדגים את הערך הטמון בהיסטוריה חברתית. במקום להתמקד בתפיסות שמאל מול תפיסות אסלאמיסטיות, היסטוריה חברתית בוחנת את מארג היחסים בין מדינות וכוחות פוליטיים, את הקמתן של תנועות חברתיות שקמו באוניברסיטאות ואת הקשר בין הכלכלה הפוליטית של 'בום הנפט' לתנועות האסלאמיסטיות.

בתחילת שנות האלפיים חקרתי נושאים אלו וקיוויתי לכתוב ספר על כך. אולם לא הצלחתי לקבל מימון לכך. ייתכן כי לאור אירוע ה-11 בספטמבר 2001, הוועדות



האקדמיות שבחנו את בקשתי למימון התקשו להבין גישה שביקשה לבחון אקטיביזם אסלאמי באמצעות מחקר כלכלה פוליטית ותנועות חברתיות. טרוריותם היה נושא פופולרי יותר.

לבסוף זנחתי את הפרויקט על כלכלה פוליטית של תנועות אסלאמיות כאשר נסעתי ללמד באוניברסיטה האמריקנית בקהיר ב־2006, לאחר שפרסמתי מספר מאמרים שהתבססו על מחקרי בנושא. הסיבה לכך נבעה בחלקה מכך שמחויבויותי האדמיניסטרטיביות במרכזו ללימודי המזרח התיכון (Middle East Studies Center) היו תובעניות מדי מכדי לאפשר לי להתמקד בכתיבת ספר. סיבה נוספת לכך הייתה שתנועת השביתה של הפועלים המצרים החלה לצבור תנופה, ואני התחלתי לכתוב מאמרים קצרים וכתבות עיתונאיות על נושא זה. המחקר שערכתי בנושא זה היווה בהמשך את הבסיס לשני ספרים – *The Struggle for Worker Rights in Egypt*, שראה אור ב־2010, ו־*Workers and Thieves: Labor Movements and Popular Uprisings in Tunisia and Egypt*, שראה אור ב־2015.

שאלה: בשנה האחרונה היה באז גדל והולך בישראל סביב קבוצה של צעירים מזרחיים שכינו את קבוצתם 'ערס פואטיקה'. הם פועלים למען מקום הולם יותר לתרבות המזרחית בישראל, ולמעשה גורמים לצעירים אחרים להתגאות במוצאם. ספרך על יהודי מצרים וההקדמה שחיברת לספרו של נסים רג'ואן על יהודי עיראק (שפורסמו ב־1998 ו־2004, בהתאמה) הציבו דרך חדשה לקריאת ההיסטוריה של שתי הקהילות האלו כחלק מהמדינות בהן חיו. כיצד הגעת אל כתיבת הספר וההקדמה? מה משך אותך לעסוק בפרויקטים אלו?

תשובה: אחת הסיבות שאפשרו לי לחבר את ההקדמה לספרו של נסים רג'ואן, *The Last Jews in Baghdad*, שעסקה בהקשר ההיסטורי של הספר, היא העובדה כי בסוף שנות ה־80 ובתחילת שנות ה־90 התכוונתי לחבר ספר על ההיסטוריה של יהודי עיראק. בחרתי בעיראק מאחר ומרביתם המוחלטת של יהודי המדינה היו בלא ספק ילידים ועברו תהליכי ערביזציה. קהילה זו עמדה על כך שהשפה הערבית תשמש כשפת ההוראה בבתי הספר, ואפשרה ל'אליאנס' להפעיל בתי ספר בעיראק אך ורק בכפוף להתניה זו. רוב יהודי עיראק לא באו לישראל משום שהיו ציונים. רבים מבני קהילה זו היו אנטי־ציונים במופגן, ובפרט הקומוניסטים שבהם. כמו כן, בסיפורם היה ממד משמעותי לכלכלה פוליטית – פעילותם של אנשי העסקים היהודים־עיראקים, שביטוייה המשמעותיים ביותר היו הרשת העולמית של משפחת ששון. סברתי כי היסטוריה של יהודי עיראק תאפשר לבחון מדוע יהודי עיראק (ורוב רובם של יהודי המזרח התיכון) לא היו ציונים ואף התנגדו באופן פעיל לציונות. בנוסף, הפרויקט העניק הזדמנות לכתיבת היסטוריה חברתית עם דגש חזק על כלכלה פוליטית.

לאחר מלחמת המפרץ ב־1991 נעשה בלתי אפשרי עבורי לנסוע לעיראק ולערוך מחקר. באופן עקרוני, אולי הייתי יכול לחבר את הספר בהתבסס על מסמכים וראיונות בישראל ובבריטניה, ואולי גם בכומביי ובהונג־קונג, ככל שהרבר נוגע למשפחת ששון. אולם חשתי אי־נוחות לכתוב ספר על מקום שמעולם לא ראיתי. אני מחבר זאת לדברים שאמרתי קודם לכן, בנוגע לתועלת, ולו בגיבוש הבנה היסטורית, הנובעת ממגורים במקום מסוים.

לכן בסופו של דבר כתבתי על יהודי מצרים. ספרי *The Dispersion of Egyptian Jewry* כלל כמה מהטיעונים שהתכוונתי להציב ביחס ליהודי עיראק. אך מאחר והקהילה היהודית המצרית הייתה מגוונת יותר ומפוצלת יותר מבחינה תרבותית, סיפורה מורכב יותר ויש לבחון את תוקפם של הטיעונים האמורים. רבים מיהודי מצרים הגיעו למדינה במהלך המאה ה־19. הם לא היו בדיוק זרים; רבים מהם היו נתינים עוסמאניים שהגיעו מאיזמיר או מחלב. עם זאת, לחלקם אכן הייתה נתינות זרה, גם אם כף רגלם מעולם לא דרכה באיטליה, למשל. יהודי מצרים היוו חלק משמעותי פחות בהתגבשות תרבות מצרים ערבית מודרנית מזה שמילאו יהודי עיראק (אף שהראשונים בהחלט מילאו חלק בתהליך, כפי שנראה למשל דרך פועלם של מוראד פרג', דאוד חוסני ולילה מוראד). חלק מבני הקהילה לא ידעו קרוא וכתוב בערבית, ודיברו מצרית משובשת.

בסופו של דבר אורית בשקין כתבה היסטוריה של יהודי עיראק – *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq*, שראה אור ב־2012. בשקין איננה היסטוריונית חברתית, אך עדיין מדובר בספר מעולה.

שאלה: האם יש ספר שכתבת שאתה אוהב במיוחד? ואם כן, איזה ומדוע?  
**תשובה:** ספרי *The Dispersion of Egyptian Jewry* נתקל במתקפה חריפה במצרים. אחרים במצרים שבחו אותו, והוצאת הספרים המכובדת Dar El Shorouk אף פרסמה את תרגומו לערבית. גם בישראל הספר לא בדיוק זכה לתגובות חמות. היה קשה למצוא הוצאה לאור עבור המהדורה העברית. חלק מבני הקהילה הקראית בארה"ב לא אהבו את האופן בו הצגתי את קהילתם בספר. אינני חושב שאף אחד מספרי האחרים ספג ביקורות כה חריפות, ובפרט מחוץ לאקדמיה. לכן, אולי כדי לאשר כי אני מוסיף לעמוד מאחורי הטיעונים המרכזיים בספר והגישה המתודולוגית ההיברידית שנהגתי בו – היסטוריה חברתית, כלכלה פוליטית והיסטוריה תרבותית – אני חושב שמבין הספרים שכתבתי, זהו המועדף עליי.

אין ספק שזהו הספר שבו נטלתי את הסיכונים האינטלקטואליים הגדולים ביותר שלי. זאת, למשל, בקריאה שלי את הרומן המבריק של רונית מטלון, זה עם הפנים אלינו, כדרך להבין את הזיקות המתמשכות בין יהודים מצריים לארץ מוצאם או לארץ הולדתם של הוריהם. לאחר שספרי הופיע ב־2007 במהדורה עברית, בשם פזורת יהודי

מצרים, חגי רם ארגן פאנל באוניברסיטת בן-גוריון לדיון בספרי, בהשתתפותם של רונית מטלון, אנדרה לוי (מהמחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה) ובהשתתפותי. לוי ומטלון הבינו בדיוק מה ניסיתי לומר. התרגשתי במיוחד כאשר רונית מטלון הביעה את הערכתה לספרי. כמעט ובכיתי.

שאלה: אתה ידוע באמונותיך הפוליטיות החזקות. האם אתה קושר את פעילותך האקדמית והפוליטית? האם מישוהו יכול לבוא בדרישה להפרדה בין השניים, או לחשוב כי הדבר אפשרי?

תשובה: אינני חושב שאני יוצא דופן בהיותי חוקר בעל השקפות פוליטיות חזקות. רשימה של חוקרים כאלו בתחום המזרח התיכון היא ארוכה למדי וכוללת אנשים מכל קצוות הקשת הפוליטית: מקסים רודינסון, קלוד כאהן, ז'אק ברק (Jacque Breque), בנג'מין סטורה (Benjamin Stora), פרד האלידיי (Fred Halliday), ברנרד לוואיס, פואד עג'מי (Fouad Ajami), מרטין קרמר (Martin Kramer) ואיתמר רבינוביץ', אם לציין אחדים בלבד. מקובל כי חוקרי מזרח תיכון בישראל מייעצים למשרד החוץ, משרתים במודיעין הצבאי, מקיימים קורסים עבור הצבא וכדומה. סוג פעילות שכזה נתפס לרוב בישראל כ'שירות לאומי' ולא כדבר 'פוליטי'. פלסטינים רבים, וכן אחרים, רואים את המצב בצורה שונה. כך שעצם השאלה 'מה מהווה פעילות פוליטית' פתוחה לפרשנות. כשהייתי באוניברסיטה העברית, המרצים שלי נהגו לעיתים קרובות לומר כי למרות שהם 'בצד' הישראלי (וכמוכן, ישנן עמדות שונות בישראל) בסכסוך עם הערבים (המונח 'פלסטינים' עוד לא התקבל), הם סבורים כי עבודתם המחקרית היא 'אובייקטיבית'. מעולם לא קיבלתי טענה זו, ומעולם לא הסכמתי עם טענה שניתן להיות אובייקטיבי. אובייקטיביות מרמזת כי החוקר או החוקרת יכולים להתעלות מעל הנורמות התרבותיות והפוליטיות ומעל מבני השיח של החברה בה הוא או היא פועלים. השימוש במושג זה אף רומז לכך שיש מי שמסוגל לשפוט מה הינו או אינו 'אובייקטיבי'. מי יהיה אותו שופט? אלוהים?

כן יותר ומועיל יותר למחקר להצהיר בצורה מפורשת: אלו נקודות המוצא שלי בהבנת בעיה היסטורית אמורה. אלו העדויות שאני מביא לתמיכה בנרטיב ההיסטורי שבניתי. אלו הסיבות שבגינן אני סבור כי הפרשנות שלי לעדויות אלו הינה בעלת תוקף, או שופכת אור על היבטים של הנושא שלא זכו להתייחסות בעבר, פורשו באופן שגוי, או שהסבר שלי מתעלה מעל הסברים אחרים.

ההחלטה שלי להישאר באקדמיה לאחר שעזבתי את ישראל הונעה מהרצון שלי ללמוד כיצד להתמודד עם החברה הערבית בתנאיה שלה, כלומר, לא כפלסטינים תחת כיבוש. לעשות כן מוביל לרוב להבנה שונה מאשר זו שניתן לגבש בזמן שגרים בירושלים, תל אביב, או חיפה, וכותבים על עיראק תחת שלטון סדאם חסין. התיידדתי

עם חוקרים ואינטלקטואלים מצרים רבים; אחרים ביקרו אותי בחריפות, ולטעמי, שלא בהוגנות. למדתי רבות במהלך התהליך. אני מקווה שגם עמיתי המצריים למדו מכך.

שאלה: לאור היכרותך עם המחלקות למזרח תיכון בישראל, האם אתה יכול לזהות תכונות משותפות לחוקרים ישראלים?

תשובה: לחוקרי מזרח תיכון ישראלים יש לרוב הכשרה טובה מאוד בערבית – טובה בהרבה מזו של אמריקנים רבים. הסיבה לכך היא שהם מתחילים בלימודי השפה בגיל צעיר; אפשר שהם עושים בה שימוש במודיעין הצבאי; יש להם הזדמנויות רבות לראות ולשמוע סרטים, טלוויזיה ורדיו בערבית; ויש להם גישה קלה ורחבה יותר למגוון אמצעי תקשורת בערבית. האינטרנט משנה את מציאות זו, במובן מסוים. מחקרים ישראלים רבים מתאפיינים בעיסוק בהסברים טקסטואליים. לעיתים זה נעשה בצורה טובה מאוד. אך לעיתים ישנה גם נטייה לאמפיריציזם צר. כמובן, ישנם חוקרים ישראלים רבים שאינם נופלים לתיאור זה. זו הכללה רחבה מאוד, ואולי הכללת יתר.

שאלה: מה דעתך על תנועת BDS, בפרט בנוגע לאקדמאים ישראלים?

תשובה: ככלל, אני תומך ב־BDS. אין בישראל בסיס חברתי מספק שיאפשר את סיום הסכסוך וביצוע שינויים דמוקרטיים אחרים הנחוצים להגשמת שלום ודר־קיום עם הפלסטינים ומעגל השכנים הערבי הרחב יותר. דרוש שלחץ יגיע מגורמים בינלאומיים. ה־BDS היא טקטיקה לא אלימה שתורמת ליצירת לחץ זה. זו אינה צריכה להיות הטקטיקה היחידה. התנועה קיבלה פרופורציות חריגות משום שלפלסטינים אין מנהיגות פוליטית מאוחדת שתציע אסטרטגיה בר־תקווה. יש מידה של היסטוריה בנוגע ל־BDS בקרב ישראלים רבים: טענות כי ה־BDS עושה דה־לגיטימציה של ישראל באופן בלתי שוויוני, כאילו שאף מדינה או חברה אחרת לא היוו מטרה של קמפינים דומים. למעשה, הכיבוש והמהלכים הפוליטיים והצבאיים הנחוצים לשימורו הם שצימקו את הלגיטימציה של ישראל בזירה הבינלאומית. מגוחכת עוד יותר היא הטענה כי ה־BDS מונעת מאנטישמיות או שהיא כשלעצמה תנועה אנטישמית. אכן ישנם אנטישמים התומכים ב־BDS. בהתייחסו רק לארה"ב, אינני מכיר ולו קמפיין בווד שבו הם היו שחקנים משמעותיים. קמפינים רבים של ה־BDS מובלים בידי יהודים, שאינם, בניגוד לטענות המושמעות לעיתים, מונעים משנאה עצמית. הארגון Jewish Voice for Peace הוא דוגמה מובילה לכך. ישנם יהודים רבים החברים או אף המשמשים בתפקידים בכירים בארגון Students for Justice in Palestine. מאחר ואני מקיים ריאיון זה, ברור שאני מאפשר מקרים חריגים, כאשר אני סבור כי אלו מוצדקים.

שאלה: האם יש נתיב חדש בהיסטוריה של המזרח התיכון שמעניין אותך במיוחד?  
ואם כן, מדוע?

תשובה: הגישות של היסטוריה סביבתית (למשל, עבודותיהם של אלן מיכאיל [Alan Mikhail] וטובי ג'ונס [Toby Jones]) וניתוח מרחבי מתחילות להשפיע על לימודי המזרח התיכון. גם היסטוריה גלובאלית הולכת ונעשית חשובה יותר – ומציעה דרכים לבחון כיצד המזרח התיכון אינו אזור מבודד אלא אזור המחובר לשאר חלקי העולם. אני עובד עם קבוצה על פרויקט של ספר שכותרתו הטנטטיבית היא *Global Historical Atlas of Oil*. פרויקט זה, המצוי בשלביו הראשונים ביותר, משלב כלכלה פוליטית, היסטוריה סביבתית והיסטוריה מרחבית עם פרספקטיבה גלובאלית.

שאלה: האם יש מחקר שקראת באחרונה שהשפיע עליך במיוחד?  
תשובה: ספרו של סוון בקרט (Sven Beckert), *Empire of Cotton: A Global History*. המזרח התיכון אינו נושא מרכזי בספר. אף שלכותנה מקום מרכזי בהיסטוריה המודרנית של מצרים, סיפור זה הוא חלק קטן יחסית מהסיפור הגלובאלי. למעשה, המדינות בדרום ארה"ב בהן הייתה עבדות היו בלי ספק המקור החשוב ביותר לכותנה גולמית, שהיוותה בתורה את הבסיס למהפכה התעשייתית. זהו ספר מופתי: עשיר ביותר מבחינה אמפירית, מבוסס על מחקר מקיף, ורחב היקף ביותר מבחינה כרונולוגית וגיאוגרפית.

תרגום מאנגלית: בן זרחי



## נקודה למחשבה

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





## שוטרים וגנבים באימפריה העוסמאנית: התפתחות אכיפת החוק והמדינה העוסמאנית, מאות 16-20

עמרי פז

### מבוא

היסטוריונים מחפשים יחידות ניתוח בסיסיות שיש להן יכולת הסברית לתהליכים הגדולים, הן ברמת המקרו והן ברמת המיקרו. בנקודה למחשבה זו ארצה להראות שפשעה היא יחידת ניתוח יעילה לבחינת שתי תמות מרכזיות בהיסטוריוגרפיה עוסמאנית: הראשונה, בחינת הבניית המדינה המודרנית, והשנייה, תיאור וניתוח תהליכי המעבר למודרנה (passage to modernity) שעברו על האימפריה העוסמאנית. תהליכים אלו נמשכו על פני תקופות זמן ארוכות מאוד. הראשון נמשך מן המאה השש-עשרה ועד למאה העשרים. השני נמשך מאמצע המאה השמונה-עשרה ועד למאה העשרים. על כן, גבולות מאמר זה מבחינת זמן הם מהמאה השש-עשרה עד למאה העשרים. גיאוגרפית, המאמר לא יתמקד במרחב מסוים, אלא יעמוד על קשרי המרכז האימפריאלי והפריפריה בטריטוריות העוסמאניות.

על פניו, הבחירה לעסוק כאן ביחידות זמן ארוכות, מנקודת מבט אימפריאלית, חוטאת לכתיבה ההיסטורית האופיינית בחמשת העשורים האחרונים, הבוחנת סוגיות בזמן ובמרחב מצומצמים יותר. אלא, שלאחרונה, אחת המגמות החדשות בכתיבת היסטוריה הינה היסטוריה גלובלית. למעשה, הגישה הגלובלית מבקשת לאתגר את התפיסה שרואה ביחידה גיאופוליטית ככזו העומדת בפני עצמה, וכך להצביע על כך שגלובליזציה אינה תופעה חדשה. במקרה שלפנינו הבחירה ביחידת זמן ארוכה ובראייה אימפריאלית נובעת, בין היתר, מן התחושה שהאימפריה העוסמאנית, כיחידה אורגנית ו/או מאגדת, הולכת ומאבדת מכוחה.

למעשה, כבר למעלה מעשור עובר חקר האימפריה העוסמאנית אטומיזציה, תהליך הבא לידי ביטוי בהתרוקנות המונח 'עוסמאניסט' (מומחה לאימפריה העוסמאנית) מתוכן.<sup>1</sup>

1 תהליך זה קיבל ביטוי בדיון חשוב שנערך לאחרונה על בימת כתב העת *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association (JOTSA)* בין וירג'יניה אכסן (Aksan) לבין אהוד טולידאנו, ממנו עולה הקושי להיות מומחה המסוגל להיות מעורכן בכל ההתפתחויות (תמטית, מרחבית ועל פני המאות השונות) בחקר האימפריה העוסמאנית. Virginia H. Aksan.

בחינת הבניית המדינה והמעבר למודרנה דרך פשיעה מאפשרת לראות שוב תהליכים אימפריאליים, וכד בכו, להבחין בהקשרים הגלובליים שכל כך אפיינו אותה מראשיתה. ומעל לכל, פשיעה מאפשרת להכניס את האדם – כסוכן בעל נוכחות – אל השיח של מדינה וחברה, כמו גם אל שיח המודרנה.

על מנת לעמוד על היתרונות בבחינת שני התהליכים דרך 'פשיעה', אבחן ראשית את כוחה של 'פשיעה' כחידת ניתוח בסיסית, ואת השימוש שנעשה בה מאז החלו היסטוריונים בשנות השישים של המאה העשרים לעבוד עם יחידת ניתוח זו. לאחר מכן, אתאר בקצרה את ההיסטוריוגרפיה של 'הפשיעה' במרחב העוסמאני. לבסוף, אנסה לתאר את תהליכי הבניית המדינה העוסמאנית ואת תהליכי המודרניזציה דרך 'פשיעה' כחידת ניתוח. בנקודה זו, אפנה לבחון את השימוש שעשו היסטוריונים חברתיים ב'פשיעה' כחידת ניתוח בסיסית.

## ההיסטוריוגרפיה של הפשיעה

ההיסטוריוגרפיה של פשע, פשיעה ודין פלילי חדשה באופן יחסי. היא החלה בראשית שנות השבעים בבריטניה, כענף של היסטוריה חברתית. עד אז נושאים אלה לא נחשבו ראויים למחקר היסטורי אקדמי.<sup>2</sup> ואולם, בשנות השישים חל מפנה בהיסטוריה החברתית: בחינת תהליכים 'ארוכי טווח' (*longue durée*) ובנתונים סטטיסטיים, שאפיינו את אסכולת האנאל (*L'École des Annales*) משנות העשרים של המאה העשרים, נזנחו לטובת היסטוריה חברתית חדשה (*new social history*), שכונתה

'What's Up in Ottoman Studies?', *JOTSA* 1 (1-2) (2014), 3-21; Ehud R. Toledano, A Comment on Virginia H. Aksan's 'What's Up in Ottoman Studies?', *JOTSA* 2 (1) (2015), 215-218.

Xavier Rousseaux, 'From Medieval Cities to Nation States, 1350-1850: The Historiography of Crime and Criminal Justice in Europe', in *Crime History and Histories of Crime: Studies in the Historiography of Crime and Criminal Justice in Modern History*, eds., Clive Emsley and Louis A. Knafila (Westport CT: Greenwood Press, 1996): 4-5; Clive Emsley and Louis A. Knafila eds., *Crime History and Histories of Crime: Studies in the Historiography of Crime and Criminal Justice in Modern History* (Westport CT: Greenwood Press, 1996), 67; David Jones, *Crime, Protest, Community and Police in Nineteenth-Century Britain* (London: Routledge, 1982), 1; Joanna Innes and John Styles, 'The Crime Wave: Recent Writing on Crime and Criminal Justice in Eighteenth-Century England', *The Journal of British Studies* 25 (4) (1986), 380-435.

'היסטוריה מלמטה'. היסטוריה זו ביקשה להנכיח את נשואי המחקר של ההיסטוריה החברתית – בני אדם 'פשוטים' – שעד אז כלל לא קיבלו קול בהיסטוריה החברתית. כתיבה זו צמחה על רקע נטייה של מדעי החברה בארה"ב לעסוק בזכויות אדם בכלל ושל קבוצות שוליים (אפרו-אמריקאים, נשים, בעלי מוגבלויות וכדומה) בפרט. לכן, מפנה זה הוביל לעיסוק בסוג חדש של שאלות היסטוריות. משאלות הקשורות בקונסטרוקציות גדולות, ובמסד נתונים כמותי, היסטוריונים פנו לעסוק בקבוצות שוליים. כך החלו היסטוריונים לעסוק גם במושגים ובפשיעה. הספר המזוהה יותר מכל עם גל כתיבה זה, הוא: *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, שחובר בידי חמישה מחברים, ובהם א. פ. תומפסון (E. P. Thompson).

גישתם של היסטוריונים אלו הייתה נאו-מרקסיסטית, וככזו הם נטו לראות בפשיעה, אולי כל סוג פשיעה, התנגדות של המוחלשים לשכבות ההגמוניות. המחקרים הראשונים בשנות השבעים וראשית השמונים יצרו זיקה בין קפיטליזם לפשיעה. במרכז השיח עמדו יחסי המעמדות והקשר בין תהליכי תיעוש ועיור מחד ובין עלייה ברמת הפשיעה וחומרת הענישה מאידך.<sup>3</sup> זו הסיבה שדגש רב ניתן לעבירות רכוש במחקרים אלו. תרומתם העיקרית של מחקרים אלה טמונה בהבנה שפשיעה, או סטייה חברתית, או הפרה של נורמות חברתיות הן תוצאה של הבנייה שמשקפת אינטרסים או מערכות ערכים של קבוצות הגמוניות, ולא של מערכות ערכים מוחלטות.

במקביל להתפתחותה של ההיסטוריה החברתית חל מפנה בחקר המשפט, שהייתה לו השפעה רבה על ההיסטוריה של הפשיעה. עד שנות השישים, החוק נתפס כאוטונומי, וככזה שהתפתח באופן פנימי מתוך הגיון עצמי, או מדינמיקה פנימית לפחות. לכן, הוא היה נחלתם הכמעט בלעדית של אנשי הפקולטות למשפטים, ו/או של היסטוריונים שחקרו את החוק דרך ספרות עיונית.<sup>4</sup> עם זאת, בשנות השישים החלו חוקרים לבחון את החוק בהקשרים חברתיים.

המונח 'לימודים סוציו-לאליים',<sup>5</sup> נטבע ככותרת לחקר החוק דרך דיסציפלינות מתחום מדעי החברה (סוציולוגיה של החוק, אנתרופולוגיה של החוק, היסטוריה

3 ראה לרוגמה: Douglas Hay, 'Property, Authority and the Criminal Law', in: Hay, Linebaugh et al (eds.), *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England* (New York and Middlesex: Penguin, 1977); V. G. A. Gatrell, Bruce Lenman and Geoffrey Parker (eds.), *Crime and the Law: The Social History of Crime in Western Europe since 1500* (London: Europa Publication Limited, 1980).

4 Martin J. Wiener, *Reconstructing the Criminal: Culture, Law, and Policy in England, 1830-1914* (Cambridge: Cambridge University Press 1990), 4-6.

5 M. Freeman, 'Law and Sociology', *Law and Sociology: Current Legal Issues* 8 (2005), 2.

משפטית).<sup>6</sup> מחקרים אלו מתאפיינים בגישה אקלקטית, הן מתודולוגית והן תיאורטית,<sup>7</sup> ונעדרים פרידגמה מרכזית.<sup>8</sup>

יחד עם זאת, למחקרים סוציו-לגאליים מכנה משותף – הם בוחנים את החוק כביטוי ליחסי כוח בחברה. לכן, הם בוחנים כיצד יושם החוק, או כפי שגישה זו מכונה Law in Action, בניגוד לשיח המשפטי המושתת על פורמליזם משפטי ומכונה 'החוק בספרים' (Law in the Books).<sup>9</sup> במשתמע, חוק מובן על ידי סוציו-לגאליסטיים כאמצעי נוסף למשטור חברתי.<sup>10</sup>

למעשה, מחקרים סוציו-לגאליים מתאפיינים בתפיסות שמאל פוליטיות ובגישה ביקורתית לחוק.<sup>11</sup> בעשותם כן, מבקשים חוקרים אלה לערער על הלמדנות הרואה בחוק ובמשפט עולם סגור, העומד בפני עצמו, והפתוח רק למשפטנים.<sup>12</sup> ובאמת, משפטנים, עורכי דין ושופטים נוטים להתעלם ממחקרים אלו.<sup>13</sup> בעבור מי שכותב מחקרים סוציו-לגאליים, שחקנים רבים נוטלים חלק בפרשנות החוק ויישומו, ובכך משפיעים על החוק עצמו, בהם גם עבריינים, קורבנות ושוטרים. תפיסה זו מחייבת ערנות של חוקרים למגוון רחב של מקורות משפטיים, לערכים תרבותיים, למנעד רחב של פרטים בחברה, ובעיקר לפער שבין החוק הכתוב לפרשנות וליישומו במציאות – פער שמתקיים בכל החברות בעבר ובהווה.<sup>14</sup>

מאמצע שנות השמונים נחלשה המגמה הפשטנית שראתה בחוק ובענישה חלק ממאבק מעמדי.<sup>15</sup> במקביל מוקד המחקר נע מחקר הפשיעה לעבר חקר יישום החוק

- B. Z. Tamanaha, *Realistic Socio-Legal Theory: Pragmatism and a Social Theory of Law* (Oxford, 1997), 2, 11-25. 6
- R. Cotterrell, 'Subverting Orthodoxy, Making Law Central: A View of Sociological Studies', *Journal of Law and Society* 29, 4 (2002), 633; P. Hillyard, 'Invoking Indignation: Reflections on Future Directions of Socio-legal Studies', *Journal of Law and Society* 29, 4 (2002), 645-646. 7
- L. Friedman, 'The Law Society Movement', *Stanford Law Review* 38 (1986), 763, 779. 8
- R. Cotterrell, 'Why Must Legal Ideas Be Interpreted Sociologically', *Journal of Law and Society* 25, 2 (1998): 171-192; idem, *Subverting Orthodoxy*, 632-644. 9
- Freeman, 'Law and Sociology', 1-2. 10
- Tamanaha, *Realistic Socio-Legal Theory*, 2. 11
- Cotterrell, 'Subverting Orthodoxy', 633. 12
- Tamanaha, *Realistic Socio-Legal Theory*, 2. 13
- Iris Agmon, 'Review of Peirce, Leslie, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*', H-Turk, H-Net Reviews, <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=13539> [updated September 2007]. 14
- J. M. Beattie, *Crime and the Courts in England 1660-1800* (Oxford: Clarendon, 1986), 455-470, 513-538; Jones, *Crime, Protest, Community*; Innes and Styles, 'The Crime Wave', 173-210. 15

הפילי על ידי מוסדות השיטור, השיפוט והענישה. מספר סיבות הובילו לשינוי זה – החשובה בהן נכרכה בירידת קרנה של ההיסטוריה הפוזיטיביסטית. מחקרים אלו התמקדו בשיח של המוסדות ובקריאה של המסמכים בהקשרם. במונח זה המחקר הושפע מאוד מן האנתרופולוגיה התרבותית בכלל, ומן 'התיאור הגדוש' של קליפורד גירץ (Clifford Geertz) בפרט.<sup>16</sup> במסגרת תפנית זו פיתחו היסטוריונים מודעות למגבלות שיש למסמכים העומדים לרשותם. הם הפכו מודעים לכתיבה הסלקטיבית של בית המשפט עליו נסמכו מאוד בעבר. או אז החל עיסוק בדרך היווצרות המקורות וכתיבתם.<sup>17</sup>

בהיסטוריוגרפיה הצרפתית, לעומת זאת, כמעט ולא נערכו מחקרים על פשיעה עד שנות השמונים, ואלו היו ברובם המכריע כמותיים. בראשית הדרך המגמה הייתה כתיבת היסטוריה מלמטה, בדומה למסורת הבריטית, אבל בשנות התשעים מרכז הכובד עבר לחקר הפונקציה של מוסדות הדין הפילי. מרגע שהבינו היסטוריונים את מורכבות הטקסט והדיכוי החבוי בו החלה התעניינות בממד הפוליטי שלו.

ניתן לטעון, שהשינוי שחל הוביל למערך אחר של שאלות, שבחנו, בין היתר, את מקומן של נורמות חברתיות ואת תפקיד המוסדות המשפטיים במשחק החברתי-פוליטי. מטרת המחקרים הייתה להבין כיצד משמרים סמכות וכיצד קבוצה שומרת על ההגמוניה אל מול קבוצות אחרות.<sup>18</sup> במקביל, העיסוק במשטרה ובכתי הכלא נשלט, רובו ככולו, על ידי תפיסות פוקיאניות.<sup>19</sup> כדאי לציין כי כאשר היסטוריונים בריטים ואמריקאים עסקו בפשיעה בצרפת הם עשו זאת במסורת הכתיבה הבריטית שהווכחה לעיל.

כיום יש מגמות רבות בחזית המחקר ההיסטורי, ויחד עם זאת יש עדיין הרבה מה לעשות בתחום זה. המגמה הכללית הבולטת בשיח העכשווי עליה ניתן להצביע מציעה שילוב תפיסות בקרימינולוגיה, עבודה סוציאלית, ושאר סוגות שיח הרלוונטיות לנושא. אם ננסה להגדיר את גבולות השיח, הרי שהוא מקיף את המאות החמש-עשרה

16 Clifford Geertz, 'Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture', in *The Interpretation of Culture*, ed., Clifford Geertz (New York: Basic Books, 1973): 3-30.

17 ראה לדוגמה:

Carlo Ginzburg, 'The Inquisitor as an Anthropologist', in *Clues, Myths and the Historical Methods*, edited by Carlo Ginzburg, (Baltimore: John Hopkins University Press, 1992) 156-165.

18 René Lévy, 'Crime, the Judicial System, and Punishment in Modern France', in Clive Emsley and Louis A. Knafla (eds.), *Crime History and History of Crime: Studies in the Historiography of Crime and Criminal Justice in Modern History* (Westport CT: Greenwood Press, 1996), 92-95.

19 שם.

עד העשרים. תקופה זו ניתן לחלק לשתי תקופות: הטרומ-מודרנית (המאות החמש-עשרה ועד השמונה-עשרה) והמודרנית (סוף המאה השמונה-עשרה והמאה התשע-עשרה). יתר על כן, רוב המחקרים העוסקים בהיסטוריה מודרנית נכתבו על בריטניה וצרפת. החלוקה מעידה על מרכזיות התפתחות המדינה ומערכות המשפט במחקר מן הטעם הפשוט שרובו נסמך, כמעט לחלוטין, על ארכיוני המדינה (נקודה אליה אשוב בדיון על המדינה העוסמאנית).

עד לסוף שנות התשעים הדיון ההיסטוריוגרפי בפשע ופשיעה היה אירופר-צנטרי בעיקרו וכמעט ולא כלל דיון בחברות מזרח תיכוניות, אסייתיות, דרום אמריקאיות ואפריקאיות. אבל, מאז, ובעיקר בשנות האלפיים, הולכת וגוברת הכתיבה בנושא. הדיון שלנו יתמקד, מן הסתם, בחברות המזרח תיכוניות. בנקודה זו, ראוי לשאול מה הופך פשיעה ליחידת ניתוח בעלת כוח הסברי. זאת, בזמן שהיסטוריונים עדיין דנים בשאלה מה כולל חקר 'פשיעה'. אמנם, רוב החוקרים זנחו מזמן את ההגדרות המשפטיות של המונח, ואלו שכן עושים זאת אולי יעדיפו את המונח 'עבירה'. אלא שהמונח 'פשיעה' נפוץ מדי מכדי שניתן יהיה להתעלם ממנו.<sup>20</sup> אם בעבר קטגוריה זו

20 לדיון כללי במונח 'פשיעה' ראו בעבודות הבאות: Clive Emsley and Louis A. Knafla eds., *Crime History and Histories of Crime: Studies in the Historiography of Crime and Criminal Justice in Modern History* (Westport CT: Greenwood Press, 1996); Edward Muir and Guido Ruggiero eds., *History from Crime* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1994); George, Rudé, *Criminal and Victim: Crime and Society in Early Nineteenth-Century England* (Oxford: Clarendon Press, 1985); David Taylor, *Crime, Policing and Punishment in England, 1750-1914* (London: Macmillan Press, 1998); Christopher Walderp and Donald G. Nieman, eds., *Local Matters: Race, Crime, and Justice in the Nineteenth-Century South* (Athens: University of Georgia Press, 2001); Louis A. Knafla ed., *Violent Crime in North America* (Westport: Greenwood Publishing Group, 2003); Peter King, *Crime, Justice, and Discretion in England 1740-1820* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Dana Y. Rabin, *Identity, Crime, and Legal Responsibility in Eighteenth-Century England* (London: Palgrave Macmillan, 2004); Barry Godfrey, Clive Emsley, Greame Dunstall eds., *Comparative Histories of Crime* (Devon: William Publishing, 2003); Barry S. Godfrey, Paul Lawrence, Chris A. Williams eds., *History and Crime* (London: Sage Publications, 2008).  
Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2005); Ruth A. Miller, *Legislating Authority: Sin and Crime in the Ottoman Empire and Turkey* (New York: Routledge, 2005).

נתפסה כאובייקטיבית, הרי שהיום היא מובנת כהבנייה חברתית, כתולדה של משא ומתן מתמיד על גבולות הנורמה. לכן, כל הכתיבה על החוק הפלילי ועל מדיניות האכיפה והענישה נדונים בממד סובייקטיבי, או מוטב לומר – במימד תרבותי.<sup>21</sup> למשל, יש פשעים המכונים 'חברתיים': בבריטניה של המאה התשע-עשרה השכבות הנמוכות התייחסו בסלחנות להברחות, ציד בלתי חוקי, או השגת גבול, משום שאלו כללו אי שיתוף פעולה עם השלטון מחד, ולא הביאו לפגיעה בבעלי האדמות עצמם, מאידך. לכן, מי שביצע מעשים אלו לא נתפס כפושע, על אף שהחוק ראה בו עבריין.<sup>22</sup> ניאוף במדינת ישראל היום אינו עבירה על פי החוק, אך בחברות מוסלמיות רבות, הנואף או הנואפת היו יכולים למצוא את עצמם מוצאים להורג בעבור אותו המעשה.<sup>23</sup>

ברמה היותר קונספטואלית, פשיעה היא רגע בו תרבות נכשלת במונחיה שלה. רגע בו מערכות – ברמת המיקרו – מאתגרות את כוחן וערכיהן של מערכות המאקרו של אותה תרבות.<sup>24</sup> ההיסטוריון חושף באמצעות 'הפרעה' זו אידיאולוגיות וערכים של חברת עבר, שפעמים רבות מוסווים על ידי השיח ההגמוני ששולט בתיקי המשטרה ובית המשפט. בדרך זו ההיסטוריון יכול לחשוף את התרבות והאידיאולוגיה של השכבות המוחלשות, אלו שלא כתבו את ההיסטוריה של עצמן. בנוסף, נחשפים בכך גבולות האידיאולוגיה ההגמונית, שכל הזמן מאתגרים וגם מכוננים מחדש. אלא, שאם נחזור לעניין מאמר זה – הבניית המדינה ומעבר של חברה למודרנה – הרי ש'פשיעה' יכולה לשמש יחידת ניתוח בסיסית טובה מכיוון שזו צומת בו נפגשים מערכות המדינה (משטרה, בתי משפט ומוסדות ענישה) ברמות שונות (מקומיות ואימפריאליות) עם אנשים ונשים רגילים (קורבנות ופושעים).<sup>25</sup>

משום כך, צומת זה מחווה היטב הן מהי תפיסת המדינה, כפי שתפסו מתווי המדיניות, הפקידים הבכירים והזוטרים, והן הנתונים; וכן חושף את השינויים ברמה האידיאולוגית והפרקטית שחייבו תהליכי המעבר למודרנה. כעת אעבור לבחון שתי התפתחויות אלה בהיסטוריה העוסמאנית.

- Martin J. Weiner, *Reconstructing the Criminal: Culture, Law, and Policy in England, 1830-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990): 6-7. 21  
 David Jones, *Crime, Protest, Community and Police in Nineteenth-Century Britain* (London: Routledge, 1982): 15-16; J. M. Beattie, *Crime and the Courts*, 7. 22  
 Peters, *Crime and Punishment*, 32. 23  
 Edward Muir and Guido Ruggiero, *History from Crime* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1994), viii. 24  
 David Jones, *Crime, Protest, Community*, 19. 25

## פשיעה, הבניית מדינה ומודרנה עוסמאניים

התמונה שארצה להציג כאן נולדה עם בניית סמינריון שלימדתי לפני כשנתיים במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב שכותרתו 'שוטרים וגנבים באימפריה העוסמאנית'. במהלך הכנת הקורס התחילו לצוץ השאלות והתמות שעומדות לדיון כאן, ואשר על חלקן אני עדיין עובד. אתמקד תחילה בשאלות שקשורות בהיסטוריוגרפיה.

ראשית הדיון ההיסטורי בפשיעה, פושעים ודין פלילי במדינה העוסמאנית החל בשנות השלושים של המאה העשרים ונמשך עד לשנות השישים של מאה זו. עיקר עניינם של מחקרים אלו היה החוק הפורמאלי. מכיוון שהארכיונים העוסמאנים טרם היו פתוחים בפני החוקרים, הם נסמכו על מקורות נרטיביים בלבד, ועל כן דיונם צומצם למילה הכתובה של החוק.<sup>26</sup>

פתיחת הארכיונים העוסמאניים בסוף שנות החמישים הובילה לפרסומן של עבודות ראשונות שנסמכו על מסמכי ארכיון באמצע שנות השישים, כאשר במקביל המשיכו להתפרסם עבודות שנסמכו על מקורות נרטיביים. חוקרים כמו בר (Baer), שו (Shaw) ואינלצ'יק (Inalcik) עברו מבחינת המילה הכתובה של החוק לחקר יישומו.<sup>27</sup> מחקריהם עסקו אמנם בהיסטוריה חברתית, ולכן התמקדו בפרקטיקות, אבל גישת המחקר שלהם לא הייתה 'סוציולוגאלית'. מחקרים אלה היוו שלב חשוב בתהליך התפתחות ההיסטוריה החברתית יותר מאשר התפתחות היסטוריה משפטית. בשלב זה המחקר התמקד ברמה האימפריאלית, ללא חקר הפרובינציאליות. הדגש ניתן לעבודות הגופים המחקריים ולאופן הכפפת המערכת הפרובינציאלית לשלטון המרכזי.<sup>28</sup>

26 Hamilton Gibb, Sir, and Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, 2 vols. (London, 1950, 1957); Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* Hıfzı Veled, 'Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat', ראו גם: (Montreal, 1964) in: *Tanzimat I Yüzüncü Yıldönümü Münasebetile* (İstanbul, 1940), 139-209; Ahmed Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl* (Ankara, 1963); Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, V. L., Menage, ed. (Oxford, 1973).

27 Gabriel Baer, 'Tanzimat in Egypt-The Penal Code', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London* 26 (1) (1963), 29-49; Stanford J. Shaw, 'The Central Legislative Councils in the Nineteenth Century Ottoman Reform Movement Before 1876', *IJMES* 1 (1970), 51-84; Halil Inalcik, *Application of the Tanzimat and Its Social Effects* (Lisse, 1976).

28 ראו גם: Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*.



תחילת העבודה בארכיון מסמנת את אחת מן ההתפתחויות החשובות בהיסטוריוגרפיה העוסמאנית והמזרח תיכונית. פתיחת הארכיונים הובילה למפנה בכתיבה ההיסטורית: הכתיבה הנרטיבית ברובה<sup>29</sup> פינתה את מקומה למחקרים בעלי העדפה בולטת לניתוח סטרוקטוראלי, שהושפע ממדעי החברה בכלל, ומהסוציולוגיה בפרט.<sup>30</sup> המעבר מהיסטוריה נרטיבית להיסטוריה סטרוקטוראלית הביא להדגשת 'המדינה' ומוסדותיה תוך ויתור על סיפורי חיים של פרטים, של עוסמאניות ועוסמאנים תושבות ותושבי האימפריה.<sup>31</sup> מפנה זה הוביל להבחנה בין כתיבת היסטוריה עוסמאנית, שיישרה קו עם כתיבת היסטוריה חברתית של אירופה וצפון אמריקה, לבין כתיבת היסטוריה מזרח תיכונית, שהייתה ברובה פוליטית ונטועה בשיח האוריינטליסטי. משהחלו היסטוריונים לעבוד עם טקסטים של פרקטיקה משפטית-חברתית, כשהבולטים שבהם הם רישומי בתי הדין השרעיים העוסמאניים (סג'ל), בתורכית עוסמאנית-*sicill* ובערבית-*sijill*, במחצית הראשונה של שנות השבעים, חל מפנה נוסף בחקר הפשיעה (ונושאים חברתיים אחרים) באימפריה העוסמאנית. מכיוון שרישומי בתי הדין השרעיים נכתבו ונשמרו במחוזות ובפרובינציות השונים של האימפריה, בחנו מחקרים אלה את יישום החוק מנקודת המבט הפריפריאלית, מן הפרובינציות. בנוסף, לראשונה עסקו המחקרים בדין הפלילי עצמו, תוך בחינת עבודת סוכני מדינה שונים האחראים ליישום, כמו הקאדי, המושל וראש המשטרה.<sup>32</sup> כלומר, לראשונה נבחנו פרקטיקות בהקשרים סוציו-לגאליים.<sup>33</sup> ראוי לציין כי רוב

- 29 על מאפייניה של ההיסטוריה הנרטיבית ראה: Lawrence Stone, 'The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History', *Past and Present* 85 (November 1979), 3-4.
- 30 Terrence J. McDonald, 'What We Talk About When We Talk About History: The Conversations of History and Sociology', in: Terrence J. McDonald, ed., *The Historic Turn in the Human Sciences* (Ann Arbor, 1999), 92.
- 31 Lawrence Stone, *The Revival of Narrative*, 8-11.
- 32 Ronald C. Jennings, 'Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th Century Ottoman Kayseri', *Studia Islamica* 48 (1978), 133-172; idem, 'Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th Century Ottoman Kayseri', *Studia Islamica* 50 (1979), 151-184; Abdul Karim Rafeq, 'The Law-court Registers and Their Importance for a Socio-economic and Urban Study of Ottoman Syria', *L'espace Social de la Ville Arabe*, (1979), 51-58; Haim Gerber, 'Sharia, Kanun and Custom in the Ottoman Law: The Court Records of 17th Century Bursa', *International Journal of Turkish Studies* 2 (1) (1981), 131-147.
- 33 J. E. Mandaville, 'The Ottoman Court Records of Syria and Jordan', *Journal of American Oriental Society* 86 (1966), 311-319.
- Ehud R. Toledano, 'The Legislative Process in the Ottoman Empire in the Early Tanzimat Period: A Footnote', *International Journal of Turkish Studies* 1 (1980), 99-106.

מחקרי הסג'ל עוסקים בהיסטוריה חברתית (משפחה, נשים, ילדים, כלכלה מקומית, ירושות, הלוואות וכדומה), וכמעט ואינם עוסקים במשפט הפלילי, שקיים בסג'ל, אבל במשורה. אם לא די בכך, המקורות אפשרו בפעם הראשונה לנסות ולחלץ קולות של נתינים מחוץ למעגל האליטה.<sup>34</sup> כתיבה זו נמשכה עד למחצית שנות השמונים. במחצית שנות השמונים הושפעו חוקרי סג'ל מן האנתרופולוגיה החברתית.<sup>35</sup> שתי התפתחויות שלא היו תלויות האחת בשנייה הובילו למגמה זו. הראשונה הייתה פרסומם של מספר מחקרים אנתרופולוגיים שעסקו בחוק ובמערכת המשפט בחברות מוסלמיות בנות זמננו במהלך שנות השמונים.<sup>36</sup> שניים מן החוקרים, איקלמן (Eickelman) ורוזן (Rosen) היו תלמידיו של גירץ, והשימוש שהם עשו במתודולוגיה הגירציאנית בבית המשפט קרצה מאוד להיסטוריונים. במקביל, חוקרי סג'ל (ובעיקר מי שעסקו בפשיעה) הושפעו מאוד מן המחקר המיקרו-היסטורי. השפעה זו תרמה למפנה לעבר האנתרופולוגיה, שכן מיקרו-היסטוריה מיישמת שיטות עבודה אנתרופולוגיות.<sup>37</sup> בעוד שהאנתרופולוגים שעסקו בחברות ההווה העניקו לחוקרים יכולת לדמיין טוב יותר את בית הדין ובעיקר את היכולת לנסות ולהבין את נשוא המחקר במונחי הוא, הרי שעבודות מיקרו-היסטוריות סיפקו כלים מתודולוגיים לעבודה עם הטקסטים ופענוחם, כלים שלא היו בנמצא עד אז. תפנית זו הובילה חוקרים לשים דגש על הפרט ועל מערכות היחסים של יחידים בתוך קבוצות השיוך השונות שלהם,<sup>38</sup> ולחזור לכתוב היסטוריה נרטיבית.<sup>39</sup> בשלב זה

- 34 ררור זאבי, 'רישומי בית הדין השרעי העות'מאני – מקור להיסטוריה חברתית במזרח התיכון – הערכה מחדש', המזרח החדש מא (2000), 13. על מגבלות רישומי בתי הדין השרעיים ומה שפירס מכנה 'שפה מוסדית', ראה: Peirce, *Morality Tales*, 101-106.
- 35 Iris Agmon, *Family and Court: Legal Culture and Modernity in Late Ottoman Palestine* (New York, 2006), 40-41; Ehud R. Toledano, 'What Ottoman History and Ottomanist Historiography Are, or, Rather, Are Not', *Middle Eastern Studies* 38 (3) (2002), 201.
- 36 Brinkley Messick, 'The Mufti, the Text, and the World: Legal Interpretation in Yemen', *Man* 21 (1986), 102-119; Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society* (Cambridge, 1989); Dale F. Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable* (Princeton, 1985).
- 37 Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992); Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Gurre* (Harmondsworth: Penguin Books, 1985).
- 38 Ginzburg, *The Cheese and the Worms*; Zemon Davis, *The Return of Martin Gurre*.
- 39 על ההבדל בין הנרטיב הישן לנרטיב החדש, ראו: Lawrence Stone, *The Revival of Narrative*, 18-19.

החלו להיכתב ולהתפרסם מחקרים העוסקים בפרקטיקה של מערכת אכיפת החוק – על שלבי הטיפול השונים בפושע – שהופרו על-ידי ההתפתחויות המתודולוגיות של ההיסטוריה החדשה, זו שעסקה במבנים הגדולים. מחקרים אלה מתאפיינים בניסיון להציג תיק משפטי אחד או מספר מצומצם של תיקים היכולים ללמדנו משהו על החברה והפושע בתוכה.<sup>40</sup>

משנות האלפיים ניכר 'מבול' של כתיבה בחקר הפשיעה במרחב העוסמאני, המתמקדת ברובה במאה התשע-עשרה המאוחרת, החל מסוף התנוזמאת (שנות השמונים של המאה התשע-עשרה). כתיבה זו מתאפיינת בשימוש מושכל בריבוי התעודות שהמדינה הביורוקרטית הותירה מאחוריה, ובהתמקדות המוסדות החדשים שנוצרו בשנים אלו, ובעיקר המשטרה ובתי הסוהר. לצד זאת, כולטת הכתיבה הגוברת על המאה השמונה-עשרה. מאה זו, שבמשך שנים לא זכתה בתשומת לב ההיסטוריונים, מסתמנת כ'דבר החם הבא' בלימודים עוסמאניים, ונראה, כפי שאני מראה במקום אחר,<sup>41</sup> כי פרקטיקות רבות בתחום אכיפת החוק המודרנית, נולדו במאה זו.<sup>42</sup>

- Mehmet Bayrak, *Eşkıyalık ve Eşkîya Türküleri* (Ankara, 1985); Sabri Yetkin, *Ege'de Eşkıyala* (İstanbul, 2003); Ehud R. Toledano, 'Law, Practice, and Social Reality: A Theft Case in Cairo, 1854', *Asian and African Studies* 17 (1983), 153-173; Suraiya Faroqhi, *The Life and Death of Outlaws in Çorum*, 145-161; Eyal Ginio, 'The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selanik (Salonica) During the Eighteenth Century', *Turcica* 30 (1998): 185-209; Rudolph Peters, 'Prison and Marginality in Nineteenth-Century Egypt', in: Eugene Rogan, ed., *Outside In: On the Margins of the Modern Middle East* (London, New York, 2002), 31-52.
- Omri Paz, 'Documenting Justice: New Recording Practices and the Establishment of an Activist Criminal Court System in the Ottoman Provinces (1840-late 1860s)', *Islamic Law & Society* 21 (2014): 81-113.
- Avi Rubin, *Ottoman Nizamiye Courts: לקריאה סוציו-לגאלית של מערכת המשפט, ראה: Law and Modernity* (New York: Palgrave Macmillan, 2011); idem, 'Civil Disputes Between the State and Individuals in the Ottoman Nizamiye Courts', *Islamic Law and Society* 19 (2012): 257-274; idem, 'From Legal Representation to Advocacy: Attorneys and Clients in the Ottoman Nuzamiye Courts', *International Journal of Middle East Studies* 44 (2012): 111-127; idem, 'British Perceptions of Ottoman Judicial Reform in the Late Nineteenth Century: Some Preliminary Insights', *Law and Social Inquiry* 37 (2012): 991-1012; idem, 'The Trial of the Prosecutor Hamdi Bey: Inside and Out of the Ottoman Nizamiye Court', *Journal of Social History* 45 (2011): 757-779; idem, 'Ottoman Judicial Change in the Age of Modernity: A Reappraisal', *History Compass* 6 (2008); Ebru Aykut Türker, 'Alternative Claims on Justice and Law: Rural Arson and Poison Murder in the 19th Century Ottoman Empire' (unpublished PhD dissertation, Boğaziçi University, 2011);

מעבר לצורך לעמוד על התפתחות השיח המחקרי בתחום, סקירה היסטוריוגרפית זו נועדה להצביע, ראשית, על קשר הדוק בין תפיסת המדינה וסוג אכיפת החוק שזו קיימה; ושנית, על טיב וכמות התעודות שהמדינה יצרה בנושא. לא בכדי מתמקד רוב

Milen V. Petrov, 'Everyday Forms of Compliance: Subaltern Commentaries on Ottoman Reform, 1864-1868', *Comparative Studies in Society and History* 46:4 (2004): 730-759; Sedat Bingöl, *Hırsova Kaza Deavı Meclisi Tutanakları (Nizamiye Mahkemeleri Tutanaklarından Bir Örnek)* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon merkezi, 2002); Martha Mundy and Richard Saumarez Smith, *Governing Property, Making the Modern State: Law, Administration and Production in Ottoman Syria* (London: I. B Tauris, 2007)

לקריאה על משטרה, ראו: Nadir Özbek, 'Policing the Countryside: Gendarmes of the Late 19th-Century Ottoman Empire (1876-1908)', *IJMES* 40 (2008): 47-67; Noemi Levy, Nadir Özbek, and Alexandre Toumarkine, eds. *Jandarma ve Polis: Fransa ve Osmanlı Tarih Yazımına Çapraz Bakışlar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009); Ferdan Ergut, *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği* (İstanbul: İletişim yayımları, 2004); idem, 'Policing the Poor in the Late Ottoman Empire', *Middle Eastern Studies* 38:2 (2002): 149-164; Noémi Levy, 'Savoirs et Savoir-Faire dans la police ottomane au tournant des XIXe et XXesiècles', in *Métiers de Police: Etre policier en Europe, XVIIIe-XXesiècle*, eds. Jean-Marc Berlier et al. (Rennes Cedex: Presses Universitaires De Rennes, 2008): 261-274; idem, *Ordre et désordres dans l'Istanbul ottomane (1879-1909)*, (Paris: Karthala, 2013); idem, 'Building Professional and Political Communities: The Value of Honor in the Self Representation of Ottoman Police During the Second Constitutional Period', *EJTS* 18, (2014); Ali, Sönmez, *Zaptiye Teşkilatı'nın kuruluşu ve Gelişimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2005).

לקריאה על מוסדות ענישה ראו: Gültekin Yıldız, *Mapusane: Osmanlı Hapishanelerinin Kuruluş Serüveni 1839-1908* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012); Kent Schull, *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014); idem, 'Identity in the Ottoman Prison Surveys of 1912 and 1914', *IJMES* 41: 3 (2009), 365-367

לקריאה על פשיעה ותחושת ביטחון, ראו: Nadir Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002); idem, 'Osmanlı İmparatorluğu'nda İç Güvenlik, Siyaset ve Devlet, 1876-1909', *Türklük Araştırmaları Dergisi* 16 (2004): 59-95; idem, "'Beggars' and 'Vagrants' in State Policy and Public Discourse During the Late Ottoman Empire: 1876-1914", *Middle Eastern Studies* 45:5 (2009): 783-801; Noémi Lévy and Alexandra Toumarkine, eds. *Osmanlı'da Asayiş, Suç ve Ceza: 18-20. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007); Roger A. Deal, *Crimes of*

המחקר העכשווי במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, שהרי על התקופה שעד לסוף המאה השמונה-עשרה אין אלא תיעוד דל, וזה הקיים 'רזה' מאוד. כעת אפנה להסביר את הקשר שבין תהליכי הבניית מדינה ומודרניזציה לאכיפת חוק.

### על שוטרים וגנבים באימפריה העוסמאנית

היסטורית, השושלת העוסמאנית נבדלת בכך שהייתה בין הבודדות שהחלו את דרכן בראשית העת החדשה המוקדמת ושרדו עד למאה העשרים. עם זאת, מתקופת הנסיכות מצוי ברשותנו תיעוד דל מאוד בתחום הפשיעה ואכיפת החוק (וזאת עד למחצית השנייה של המאה החמש-עשרה או ראשית המאה השש-עשרה). התיעוד הקיים מתקופה זו כולל בעיקר חוקים, צווים ומינויים.

המעבר מנסיכות לאימפריה לווה בכמה תהליכים משפטיים. מיסוד מערכת העלמיה (*ilmiye*), שהכשירה, מינתה וביקרה את עבודת העלמא, ויצירת היררכיה משפטית, גם אם מוגבלת, במינוי עלמא לתפקיד קאדי, החל כבר בראשית המאה החמש-עשרה.<sup>43</sup> אחד התהליכים הראשונים שחולל מבנה ארגוני זה היה יצירת קובצי החוקים (*kanunnameler*), החל במחצית המאה החמש-עשרה. לשני התהליכים היה תפקיד חשוב ביצירת האחדה משפטית במחוזות השונים של האימפריה המתפתחת. אוריאל הד הצביע על המאפיינים של קובצי חוקים אלו. קובצי חוקים אלו נכתבו אד הוק, בתגובה לקובלנות שהגיעו מן המחוזות השונים. החידוש הגדול של קובצי החוקים היה במתן מענה משפטי לסוגיות שבהן לשריעה לא היה מענה. אומנם לא כאן המקום לדון בהרחבה במשפט השרעי, אבל עיקר עניינו של משפט זה הוא בעניינים פרטיים בין יחידים. בתהליך הדרגתי, שנמשך עד לאמצע המאה החמש-עשרה, יצרו קובצי החוקים מיזוג בין מסורות משפטיות שונות (שרעית, מדינית ומקומית).

*Honor, Drunken Brawls, and Murder: Violence in Istanbul under Abdülhamid II.* (İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2010).

Zarinebaf, Fariba, 'Maitien de l'ordre et contrôle social à Istanbul au XVIII siècle', in *Metiers de police: Être policier en Europe, XVIII-XX siècle*, eds. Jean-Marc Berlier et al. (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008), 87-96; idem, *Crime and Punishment in Istanbul, 1700-1800* (Berkeley: University of California Press, 2010); Betül Başaran, *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century. Between Crisis and Order* (Leiden: Brill, 2014).

על היררכיה משפטית עוסמאנית במאות החמש-עשרה והשש-עשרה, ראו: Martin Shapiro, 'Islam and Appeal', *California Law Review* 68 (1980): 350-352; David S. Powers, 'On Judicial Review in Islamic Law', *Law and Society Review* 26:2 (1992): 324

בתחום הפלילי, קבצים אלו היו משמעותיים משום שהם ניסו לייצר האחדה בתחומי הענישה, גם אם זו הייתה חוץ-שרעית. אין לנו יכולת להבין מה יושם מקובצי החוקים ועד כמה, אבל הם יכולים לספק לנו אמת מידה להבנה מה נחשב לענישה הולמת. פעמים רבות הגישה העוסמאנית הייתה פרגמטית והעדיפה ענישה פחותה, שיש בצידה גם קנס כספי, על פני ענישה גופנית חמורה, וזאת בתמורה לרף ראיות נמוך יותר. המחשבה המשפטית השרעית יצרה רף ראיות שקשה לעמוד בו, אבל מי שהורשע נענש בדרך כלל קשות. אחד העונשים שהפכו מקובלים במאה השש-עשרה היה עונש שירות כחותר בספינות הצי העוסמאני. ואכן, המילה 'משוטאי' הפכה למילה נרדפת למאסר עם עבודת פרך.<sup>44</sup>

בד בבד עם תהליך הסטנדרטיזציה המשפטית הוקמה מערכת בתי דין שרעיים. אל לנו לבלבל בין בתי הדין השרעיים הקיימים היום במדינת ישראל, ועניינם דיני אישות של מוסלמים, לבין בתי הדין השרעיים. ראשית, הם נקראו בתי דין מקומיים, וענייניהם היו רחבים מאוד. המילה 'שרעי' שימשה כמובן חוקי, ואלו היו בתי המשפט של המדינה העוסמאנית. תיעוד עבודתם של הקאדים נעשה ברישומי בתי הדין, או-הסג'ל. לסלי פירס (Pierce) עמדה על ההבדל המהותי בין הסג'ל – שהיה אחד החידושים העוסמאנים החשובים ביותר – לבין התיעוד המשפטי שהיה קיים בתקופה הממלוכית וראשית התקופה העוסמאנית. בעוד שהסג'ל היה רכוש בית הדין השרעי, הרי שלפני הקמת בתי הדין, התיעוד היה שייך לקאדי, ולכן בתום כהונתו הקאדי לקח עימו את הניירת בה חפץ. בתוך כך, פירס מצביעה על הזיקה שבין הקמת בתי הדין השרעיים ובין יצירת קורפוס הסג'ל.

הסג'ל העוסמאני נותר בבית הדין והפך לארכיון מקומי. ארכיון זה כלל גם את הצווים וקובצי החוקים שנשלחו מן המרכז האימפריאלי, וכלל גם אישורי עסקאות למיניהן. הקאדים, שמונו לתקופות מוגבלות בכל מחוז, פיתחו ראייה אימפריאלית והובילו לפסיקות שהיו פחות תלויות מקום. הקמת בתי הדין ומינוי הקאדים היו לכלי משמעותי בהפיכתם של המחוזות השונים לעוסמאנים.<sup>45</sup> תהליך ההאחדה המשפטית מעיד על הקשר שבין תפיסת המדינה והבנייתה ובין אכיפת החוק.

כפי שכבר טענתי, למעשה אין לנו חומר רב בתחום הפשיעה מתקופה זו. אומנם קובצי החוקים מספקים לנו את העבירות הקיימות בחוק ואת העונשים הראויים למי שהורשע בעבירות אלה. אבל, בפועל, ברישומי בתי הדין כמעט ואין תיעוד של מקרים

44 הקבלה של ראיות פחותות לשם הרשעה שבצידה עונש קשה פחות, ובעיקר חתירה באוניות הצי, אפיינה מדינות רבות באירופה של התקופה, ראו: John H. Langbein, *Torture and the Law of Proof: Europe and England in the Ancien Régime* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977).

פליליים. לכן, הידע שלנו על פרקטיקות השיפוט ואכיפת החוק, כמו גם על הפושעים והפשיעה, מועט.<sup>46</sup> מיעוט המקרים הפליליים בסג'ל מהווה תעלומה שעוסמאניסטים מתקשים להשיב עליה. בפסקאות הבאות אנסה לספק הסבר (ולו ראשוני) לתעלומה זו. מירג'אן דמשקה (Damaška) עמד על הקשר שבין אופי המדינה למערכת החוק שהיא מפתחת. בבחינתו את התפתחות מערכות החוק באירופה, הבחין האחרון בין שני סוגי מדינה: רה־אקטיבית ואקטיביסטית. מדינה רה־אקטיבית נוטה שלא להתערב בחיי נתיניה שלא לצורך. כלומר, כל עוד יכולים הנתינים לנהל את ענייניהם בעצמם, המדינה אינה מבקשת להפוך לצד באינטראקציה ביניהם. המדינה מתערבת בענייני הנתינים רק כאשר אלו מזמינים אותה להתערב. בתחום המשפטי, כסוך בין שני נתינים הוא עניינם הפרטי לרוב, ויש באפשרותם לפתור את ענייניהם שלא דרך בית המשפט.<sup>47</sup>

המדינה העוסמאנית הייתה רה־אקטיבית במהותה, וכמוה גם מערכת המשפט שלה.<sup>48</sup> מאחר ואף מדינה אינה רה־אקטיבית או אקטיביסטית לחלוטין, עלינו לחשוב על ציר בו מדינה יכולה להיות ממוקמת קרוב יותר לאחד הקטבים. במקרה העוסמאני מצביעים מספר מאפיינים של מערכת המשפט על אופייה הרה־אקטיבי. המאפיין הבולט במערכות משפט רה־אקטיביות הוא קיומה של ערכאה משפטית אחת, בה מתרחש ההליך המשפטי מראשיתו ועד סופו בישיבה אחת (בדרך כלל). במערכת מסוג זה, אין הליך טרום משפט, וכל איסוף הראיות ושמיעת העדויות נעשה לראשונה בבית המשפט. יתר על כן, איסוף הראיות והעדים אינו מתפקיד המדינה, או מי מטעמה, אלא תפקיד הצדדים עצמם, המתלונן והנאשם, וזאת משום שהתביעה נמצאת בידיים פרטיות.<sup>49</sup>

ובאמת, מערכת בתי הדין השרעיים העוסמאנים הייתה ללא מבנה היררכי של ערכאות.<sup>50</sup> אומנם, מבחינה אדמיניסטרטיבית היו הקאדים כפופים למערכת היררכית,

- 45 Peirce, *Morality Tales*, 98-102. כמובן שהיו עוד אמצעים להפיכתו של מקום לעוסמאני. העיקרי שבהם היה השימוש ב'פוליטיקה של הבתים' (household politics) עליה עמד אהוד טולידאנו, ראו: Toledano, 'The Emergence of Ottoman Local Elites'.
- 46 Suraiya Faroqhi, 'The Life and Death of Outlaws in Çorum', in *Coping With the State: Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire 1550-1720*, ed. Suraiya Faroqhi (Istanbul: The Isis Press, 1995), 145-161.
- 47 Mirjan R. Damaška, *The Faces of Justice and State Authority: A Comparative Approach to the Legal Process* (New Haven: Yale University Press, 1986).
- 48 Paz, 'Documenting Justice'.
- 49 Damaška, *The Faces of Justice*, 57.
- 50 Ronald C. Jennings, 'Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th Century Ottoman Kayseri', *Studia Islamica* 48 (1978): 155-161; Peirce, *Morality Tales*, 124.

אך בתי הדין עצמם לא היו כפופים למבנה היררכי. כלומר, זו הייתה מערכת בת ערכאה אחת, וההליך המשפטי נערך, על פי רוב, בישיבה אחת, מראשיתו ועד סופו. כמו כן, לא היה במערכת המשפט העוסמאנית, בין המאות החמש-עשרה והתשע-עשרה, הליך קדם משפטי של איסוף ראיות ועדויות. תיאורטית, סוכני מדינה היו חייבים להביא בפני בית המשפט רק נאשמים החשודים בביצוע עבירות המכונות 'עבירות כנגד האל' (חק אלה).<sup>51</sup> כל יתר העבירות נחשבו, שוב לפחות תיאורטית, 'עבירות כנגד הפרט' (חקאדמי), קרי עבירות כנגד היחיד (בין אם פיזית ובין אם מילולית) ו/או כנגד רכושו. במקרים מסוג זה, מי שאמור לתבוע את העבריין הוא הקורבן או יורשיו החוקיים.<sup>52</sup>

בית המשפט לא היה המקום היחיד בו יכלו עוסמאנים לפתור סכסוך עם אדם אחר. מכיוון שפנייה לבית הדין הייתה כרוכה בתשלום, שלרבים מהנתונים והנתונות העוסמאנים לא הייתה דרך לשלמו; ומכיוון שרוב האוכלוסייה שחיה במרחב הכפרי, הייתה צריכה להגיע לעיר הקרובה כדי להביא את עניינה בפני שופט, רבים בחרו להגיע לפשרה ופיצוי כלכלי בתוך הקהילה, בהליך שכונה סלח. הליך זה יכול היה להתבצע בכמה וכמה פורומים (מול אמאם השכונה, מח'תאר הכפר, ראש הגילדה המקצועית, או מועצת השבט). במקביל, אוכלוסיות שלמות היו פטורות מלעמוד למשפט בבתי הדין השרעיים, ביניהן: חיילים, פקידי מדינה, חברי גילדות, נכבדים, ונתונים זרים.<sup>53</sup>

כבר ציינת למעלה שבמערכת המשפט העוסמאנית לא התקיים הליך ערעור מובנה, דבר אופייני למערכות משפט רה-אקטיביות בהן הערעור מתקיים רק במידה ונמצא פגם חמור בהליך המשפטי עצמו. כלומר, הערעור בוחן את עבודת השופט, ולא את המקרה. באימפריה העוסמאנית, עד לרפורמות המשפטיות של התנוזימאת (משנות השלושים ועד לשנות השמונים של המאה התשע-עשרה), לא ניתן היה להפוך החלטה

51 עבירות חק אלה כוללות: גניבה, שוד דרכים, שתיית יין, קיום יחסי מין אסורים, והאשמת שב בקיום יחסי מין אסורים. בעבור עבירות אלה הקוראן מציין עונשי חובה המכונים סיג (חד).

52 Peirce, *Morality Tales*, 89.

53 בפועל, רוב העבירות, כולל אלו של גניבה או קיום יחסי מין אסורים, הובאו לידיעת בית המשפט על ידי אנשים פרטיים.

53 Eyal Ginio, 'The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selanik (Salonica) During the Eighteenth Century', *Turcica* 30 (1998): 192, 206-208; Boğaç A. Ergene, 'Social Identity and Patterns of Interaction in the Sharia Court of Kastamonu (1740-44)', *Islamic Law and Society* 15 (2008): 42-48; Işık Tamdoğan, 'Sulh and the 18th Century Ottoman Courts of Uskudar and Adana', *Islamic Law and Society* 15 (2008): 55-83.



של שופט על פיה, למרות שבמקרים נדירים נדונו קובלנות על פסיקת שופטים על ידי הרשות המבצעת הבכירה.<sup>54</sup>

ניתן לזהות במערכת משפט זו מאפיינים רה־אקטיביים נוספים: העדפה של העדות הדבורה על פני המסמך הכתוב; חובת ההוכחה על המתלונן; וההעדפה הברורה של בית המשפט לשמש כבורר ולהגיע ליישוב הסכסוך בין המתלונן לנאשם. הדוגמה הבולטת ביותר הינה במקרי רצח בכוונה תחילה המצדיקים הוצאה להורג כגמול (*kisas*). במקרים אלו, יורשיו החוקיים של הנרצח זכאים היו לממש את זכותם לגמול, או אז הנאשם היה מוצא להורג, אל מול בחירה למחול לרוצח (*afv*) ובתמורה לקבל ממנו כסף כפיצוי על אובדן החיים (בערבית־דיה, בתורכית עוסמאנית־*diyet*). עד לאמצע המאה התשע־עשרה סכום הפיצויים נקבע במשא ומתן בין הצדדים, על סמך קווים מנחים. ראוי לציין, עם זאת, כי למערכת המשפט העוסמאנית היו כמה מאפיינים אקטיביסטיים, שבררך כלל לא נמצאים במערכות משפט רה־אקטיביות, לדוגמה: העובדה שהשופט היה בעל השכלה משפטית, או קיומם של פרוטוקולים של הדיונים המשפטיים (הסג'ל).

בתקופות אלה גם מערכת אכיפת החוק הייתה רה־אקטיבית. למעשה, השלטון השתדל להתערב כמה שפחות בענייני הנתינים. כל עוד הסדר הציבורי נשמר והמיסים משולמים, המדינה העוסמאנית לא התערבה. המקרים בהם התערבו גורמי אכיפת החוק היו ספורים. הם כללו מלחמה בכנופיות שודדי דרכים באזורים בהם החיים הסדירים נפגעו; ובמקרים בהם אמור להינתן עונש, המשפט נערך בנוכחות המושל שאנשיו היו אלו שהוציאו את העונש לפועל. מדובר היה במשפטים של עבירות חק אללה. מי שקיים את המשפט היה הקאדי, אלא שהמשפט התקיים בלשכת המושל.

אחת הדוגמאות לאופייה הרה־אקטיבי של אכיפת החוק היא פעולת הקסאמה. פעולה זו יושמה במקרה שנמצאה ברחוב גופת אדם, שלא מת מוות טבעי, ולא נמצא חשוד לביצוע העבירה. המושל היה דורש מן השכונה להמציא חשוד, אבל היה ופרנסי השכונה לא יכלו להמציא חשוד, חמישים גברים מן השכונה בה נמצאה הגופה נדרשו להישבע שאין הם יודעים מיהו הרוצח ועל השכונה היה לשלם קולקטיבית את

54 Peirce, *Morality Tales*, 124. על האופי הרה־אקטיבי של מערכת המשפט העוסמאני, ראו: Martin Shapiro, 'Islam and Appeal', *California Law Review* 68 (1980): 350-352; David S. Powers, 'On Judicial Review in Islamic Law', *Law and Society Review* 26:2 (1992): 324; Eyal Ginio, 'Coping with the State's Agents "from Below": Petitions, Legal Appeal, and the Sultan's Justice in Ottoman Legal Practice', in *Popular Protest and Political Participation in the Ottoman Empire – Studies in Honor of Suraiya Faroqhi*, eds. Eleni M. Gara, Erdem Kabadayi, and Christoph K. Neumann (Istanbul: Istanbul Bilgi Universitesi Yayinlari, 2011), 45

דמי הדמים ליורשיו החוקיים של המת. אם לא היו יורשים חוקיים, דמי הדמים היו משולמים למדינה.<sup>55</sup>

המדיניות הרה־אקטיבית הוסיפה להתקיים לכל אורך המאות השש־עשרה ובעיקר השבע־עשרה, שהתאפיינה בכיזור של מערכת המנהל האימפריאלי. אך במאה השמונה־עשרה אנחנו עדים לשינויים ראשונים בתפיסה הרה־אקטיבית, שבאו לידי ביטוי בשני מישורים: הראשון, באופן ניהול הבירה האימפריאלית, והשני, בהתערבות מאסיבית של מושלים אל תוך ההליך הפלילי, מתוך ניסיון להפוך לשחקנים דומיננטיים יותר בכל תחומי החיים של התושבים.

בירת האימפריה העוסמאנית הפכה עם ראשית המאה השמונה־עשרה למטרופולין גדול שהורכב באחוזים ניכרים ממהגרים. מכיוון שכך, רבים מאנשי העיר היו לא מוכרים. פירוש הדבר היה, שהפיקוח העירוני לא יכול היה להתבסס עוד על היכרות. אם בעבר תושבי שכונות הכירו האחד את השני ולכן יכלו לפקח האחד על השני ולסמן את הזר (*garip*) כפוטנציאל לסכנה, הרי שכעת אזורים שלמים של העיר היו מאוכלסים במהגרים. לצד התפתחות זו, בעשורים הראשונים של מאה זו חוותה הבירה שלוש מרידות ב־1703, מרידת פטרונה ח'ליל ב־1730 ומרידת השווקים ב־1740. לצד ההגירה, הובילו המרידות לשינוי שיטת אכיפת החוק בעיר, ולקראת הרבע האחרון של המאה העיר נוהלה על ידי הממשל האימפריאלי. תהליכים דומים התרחשו במקביל במטרופולינים אחרים דוגמת לונדון, פריז ווינה.<sup>56</sup>

לענייננו כאן, כמו מטרופולינים אחרים, החל הממשל המרכזי לבחון שיטות פיקוח חדשות, שכללו בין השאר כוחות שיטור חדשים (אם כי עדיין לא משטרה במובן המודרני) והפקדת השיפוט בענייני פלילים על גופים הכפופים ישירות לשלטון המרכזי. על כל אלה נוספו אמצעי פיקוח חדשים על מי שהיגרו אל העיר מבחוץ. בניית שדרות רחבות שפילסו דרך בין הסמטאות הצרות החלה למעשה רק בשנות השלושים המאוחרות של המאה התשע־עשרה.<sup>57</sup>

55 Peters, *Crime*, 72-73; *EP*, s.v. *Kasāma* (Pedersen J; Linant de Bellefonds Y); E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat (Leiden: E.J. Brill, 1978), Vol. 4, 687-690; Mehmet Zeki Pakalın, 'Kasāme', *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951) Cilt. 7, 205.

56 Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul*; Başaran, *Selim III, social control and policing in Istanbul*.

57 זינפ צ'ליק (Çelik) כתבה על שינוי פני העיר במאה ה־19, והתייחסה בספרה לשיטור ומשטור העיר, ראו: Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1993).

בעולם כולו וגם בחקר המזרח התיכון, מתקיים דיון בין היסטוריונים באשר לשאלת תיקוף תחילת המודרנה. אם בוחנים את השינויים בהליך הפילי על פי החלוקה לרה-אקטיבי/אקטיבי, הרי ששינויים שהונחו מלמעלה-למטה היו רלוונטיים לבירת האימפריה בלבד, ולמעשה לא כללו את הרוב המוחלט של האימפריה, שכלל כמה ערים גדולות מאוד ובהן קהיר, חלב ודמשק.

בגרף של יחסי מרכז-פריפריה, או מרכז-ביזור, המבטאים את יחסי השלטון המרכזי וניהול הפרובינציות, המאה השמונה-עשרה נחשבת לתקופה בה הביזור היה רב יחסית. מחקרים העוסקים בפוליטיקה של הבתים (household politics) מראים זאת בצורה יפה, בעיקר נוכח העובדה שבשלב זה, בפרובינציות רבות 'בית' אחד הפך דומיננטי ושלט בפועל על אזור שלם. זאת בניגוד למאה השבע-עשרה, בה מספר בתים ניהלו מלחמות על הזכות לקבל תפקיד מהשלטון המרכזי. סיפורו של דאהר אל-עמר יכול להוות דוגמה מקומית להתפתחות זו.<sup>58</sup>

אלא שאם בוחנים את אופן ניהול אכיפת החוק מקבלים תמונה שעלולה לבלבל את המתבונן. בתקופה זו רואים שיותר ויותר מושלים, בין אם ממונים מן המרכז ובין אם ראשי בתים שפלטו לעצמם דרך לעמדת מושל, לא קיבלו את התפיסה המשפטית הרה-אקטיבית, שאפינה את החוק והמשפט העוסמאניים.

מספר חוקרים של המאה השמונה-עשרה, ובהם אייל ג'ינאו וג'יימס בולדווין (Baldwin) מצביעים על כך שבמאה זו מושלים לא קיבלו את העובדה שעבירות

58 על הפוליטיקה של הבתים, ראו: Rifa'at Abou El-Haj, 'The Ottoman Vezir and the Pasha Households 1683-1703: A Preliminary Report', *Journal of American Oriental Society* 94 (1974): 438-447; Metin Kunt, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650* (New York: Columbia University Press, 1983); Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs* (New York: Cambridge University Press, 1997); Toledano, 'The Emergence of Ottoman Local Elites (1700-1800): A Framework for Research', in *Middle Eastern Politics and Ideas: A History From Within* eds., Ilan Pape and Moshe Maoz (London and New York: Tauris Academic Carter V. Findley, 'Political Culture and the Great Households', in: *The Cambridge History of Turkey*, Vol. 3, ed., Suraiya N. Faroqhi (Cambridge: Cambridge University Press, 2006): 65-80. דרוור זאבי מראה כיצד התנהלה הפוליטיקה של הבתים במאה ה-17, וכללה מאבק בין כמה בתים על הבכורה, ראה: דרוור זאבי, המאה העות'מאנית: מחוז ירושלים במאה השבע-עשרה (ירושלים: יד בן צבי, 1997). אוריאל הד ואמנון כהן, ראה: אוריאל הייט, דאהרא לעמר שליט הגליל במאה הי"ח — פרשת חייו ופעולותיו (ירושלים: ראובן מס, 1976); Amnon Cohen, *Palestine in the 18th Century: Patterns of Government and Administration* (Jerusalem: Magnes Press, 1973).

הנוגעות לזכויות היחיד (חקארמי) לא היו תחת פיקוחם. הם גם לא קיבלו את העובדה, שלפחות באופן תיאורטי, עברייני יכול היה לקנות את החופש שלו בתמורה לפיצוי קורבן העבירה או יורשיו החוקיים.<sup>59</sup>

הדרך בה פעלו מושלים כדי להתערב במשפטים כאלו הייתה להכריז על העברייני כפושע מועד. מי שהוכרז ככזה יכול היה להישפט על ידי המושל ולהיות מוצא להורג, וזאת כחלק מתפקידו של המושל להגן על הקהילה. כמו בעבירות המפירות את זכויות האל (חק אללה), גם עבריינים אלו נשפטו על ידי הקאדי בלשכת המושל ובנוכחות האחרון. בדרך כלל פורום משפטי זה לא הותיר אחריו רישום, בניגוד לבית הדין השרעי. בולדווין, למשל, מצא רישומים של הפורום המשפטי של מושל קהיר, ואף שרישומים כאלה נדירים מאוד, הם מהווים הוכחה לקיום הפורום ולדרך עבודתו, בה הקאדי – ולא המושל עצמו (שרק נכח בהליך) – הוא השופט. רישומי בית משפט מאפיינים, כפי שציינתי, מערכות משפט אקטיביסטיות, ולכן אין זה מפליא שעל פי רוב לא נותרו רישומים מפורומים משפטיים אלו.

המעבר ממדיניות רה-אקטיבית לאקטיבית בפרובינציות נולד ממוטיבציות שונות לחלוטין מאלו שבבירה. נוכח העובדה שמדובר בתקופת ביזור, בה האחריות על המושל הייתה רבה יותר, מושלים לא היו מוכנים שבאזורי שליטתם יתנהלו דברים שלא על ידם. במקביל, ראשי בתים היו אנשים אמביציוזיים וריכוזיים מאוד באופן ניהולם. כך נוצר מצב בו בפרובינציות אנחנו עדים לתהליך של מימוש תפיסות אקטיביסטיות במסגרת מערכת המשפט הרה-אקטיבית.

מכיוון שמושלים יכלו, לפחות תיאורטית, לא לכבד הסכם מחילה ובקשת פיצוי כספי בין עברייני לקורבן עבירה, חלק מן האוכלוסייה בחר שלא להביא את ענייניו אל מול בית המשפט. במקום זאת, בחרו הצדדים להגיע להסכמה בפורומים משפטיים אחרים, שיכבדו את ההסכם בין הצדדים. עלינו להבין שבעבור רבים מקורבנות העבירה, הפיצוי הכספי היווה קרש הצלה כלכלי, בעיקר אם הקורבן איבד את יכולת הפרנסה, או אם אב המשפחה נרצח והותיר אחריו אישה וילדים.

כוונת המושלים הייתה להעצים את התערבותם בחיי הנתינים תחת אחריותם, אבל בפועל הובילה ההתערבות של המושלים לתוצאה הפוכה. בסוציולוגיה וקרימינולוגיה המושג 'The dark figure' מתייחס לכמות מקרי הפשיעה הלא מדווחים או שלא נתגלו על ידי רשויות האכיפה.<sup>60</sup> פעולת המושלים הובילה לכך שפחות ופחות מקרי פשיעה

59 Ginio, 'Administration'; James Baldwin, 'The Pasha's Diwan: Litigation and Politics in late 17th /Early 18th-Century Cairo', In *New Approaches to Modern Egyptian Legal History*, eds. Khaled Fahmy and Amr Shalakany (Cairo: American University in Cairo Press, Forthcoming).

60 Mike Mauire, *Crime Statistics*, 161-162; Knafila, *Structure, Conjuncture*, 34-36.

הובאו לידיעת הרשויות. ובאמת, הצצה לרישומי בתי הדין מעלה שאלה לגבי ההיקף הקטן של פשעים שמופיעים שם. זו אולי אחת הבעיות הקשות איתה נאלץ הממשל להתמודד במהלך התנוימאת.

החל מסוף המאה השמונה-עשרה, או ראשית המאה התשע-עשרה הארוכה (כפי שהיסטוריונים מכנים את התקופה משלטון סלים ה-3 ועד לכניעת האימפריה העוסמאנית בסוף מלחמת העולם הראשונה ב-1918),<sup>61</sup> בחרו מקבלי ההחלטות העוסמאנים במודע להפוך את המדינה העוסמאנית למדינה אקטיביסטית. המודל שעמד לנגד עיניהם הוא המודל הצרפתי. לכאורה, קל יותר היה לעוסמאנים לאמץ את המודל הבריטי שהתאים להלך הרוח הרה-אקטיבי שלה, אולם מכיוון שכוונת מתווי המדיניות הייתה למרכז את השלטון ולהכפיף את הפרובינציות לשלטון המרכזי, כמו גם להנכיח את המדינה בכל אספקט מחיי הנתינים, לא היה כל היגיון לפעול על פי המודל העוסמאני הקיים או לנסות ולשלב בו תפיסות בריטיות. במאמר מוסגר אציין שמערכות משפט רה-אקטיביות ידועות ככאלו המעודדות דווקא ביזור.

בפועל, המעבר משיטות שיטור, משפט וענישה רה-אקטיביות לאקטיביסטיות דרך למעלה מארבעה עשורים, החל מ-1840 ועד לראשית שנות השמונים של אותה מאה. בעבר היה נהוג לצייר מהלך זה כמעבר ממשפט 'דתי' למשפט 'חילוני'.<sup>62</sup> כיום ישנם עדיין מי שמחזיקים בתפיסה זו, אלא שהיא הופרכה על ידי סוציו-לגליסטים. מכל מקום, במהלך עשורים אלו ניכרו שני תהליכים בולטים: ראשית, המשך השימוש במשפט השרעי, ושנית, הסדרת אופי הניהול האקטיבי כפי שהתעצב על ידי המושלים בסוף המאה השמונה-עשרה. המטרה של תהליכים אלו הייתה למרכז את ההליך הפלילי ולהופכו לאקטיביסטי.<sup>63</sup>

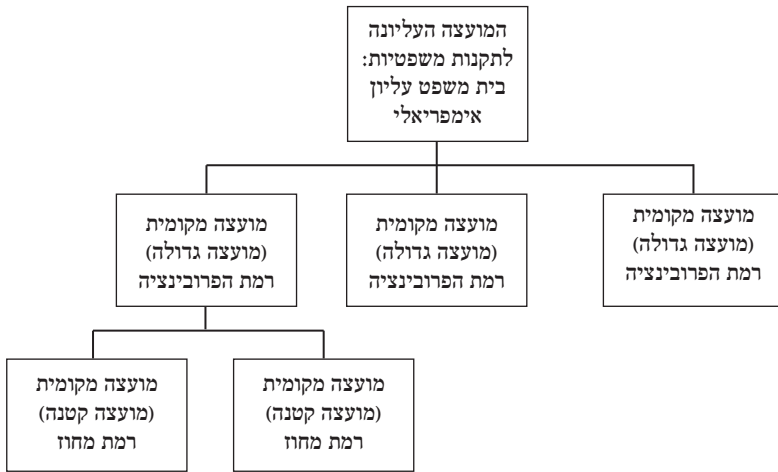
כיצד זה קרה בפועל? משפורסם הקוד הפלילי הראשון של התנוימאת ב-1840 הוחלט להטיל את יישומו על המועצות המקומיות בפרובינציות. עיקר עניינן של

61 על המאה ה-19 הארוכה בהיסטוריוגרפיה העוסמאנית, ראה: Faruk Tabak, 'Local Merchants in Peripheral Areas of the Empire: The Fertile Crescent During the Long Nineteenth Century', *Review* XI/2 (1988): 179-214; Reşat Kasaba, 'A Time and Place for the Nonstate: Social Change in the Ottoman Empire During the 'Long Nineteenth Century'', in *State Power and Social Change*, eds., J. Migdal et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994): 207-230; Ehud R. Toledano, 'Social and Economic Change in the 'Long Nineteenth Century'', in *The Cambridge History of Egypt*, vol. 2, ed., W. M. Waly (Cambridge: Cambridge University Press, 1998): 252-284.

62 Avi Rubin, 'Ottoman Judicial Changes in the Age of Modernity: A Reappraisal', *History Compass* 6 (2008): 3-4.

63 Paz, 'Documenting Justice'.

מועצות אלו היה ניהול הפרובינציות בצורה יעילה יותר. מבנה מועצות אלו נגזר ממבנה מועצות המושלים במאה השמונה-עשרה. השינוי הגדול היה בכך שכעת קיומן היה חובה ושעל חבריהן נמנו גם נציגי הקהילות שחיו באותה פרובינציה, כולל לא-מוסלמים נוצרים ויהודים. בנוסף, נוצרה היררכיה בין המועצות המקומיות. מועצות מחוזיות היו כפופות למועצה הפרובינציאלית של הפרובינציה אליה היו שייכים. המועצות הפרובינציאליות היו כפופות למועצה העליונה לתקנות משפטיות.



מבנה מערכת המשפט בפרובינציות, 1840-1866

מהלך זה נועד לגייס את המושלים לתהליך המרכזי, שכן מרכזו פירושו של דבר פחות כוח בידי המושלים ויותר פיקוח על עבודתם מצד השלטון המרכזי. לכן, על מנת שמהלך זה יצלח, הסדיר השלטון המרכזי את אופי עבודת המושלים האקטיביסטיים. אחת השאלות שנשאלת היא מדוע המועצה המקומית קיבלה לידיה את יישום החוק הפלילי החדש, ולא הקאדי בבית הדין השרעי? ובכן, כפי שכבר נטען, מערכת בתי הדין השרעיים הייתה רה-אקטיבית בהגדרה, ולכן היא לא התאימה ליישום חוקים שאט-אט הפכו אקטיביסטים. מטרת המחוקקים הייתה לבטל את ההפרדה בין עבירות כנגד חק אלה ובין עבירות חקאדמי, ולהפוך את שתיהן לעניינה של המדינה. המודל שעמד לנגד עיני מקבלי ההחלטות היה הפורום המשפטי של המושל, כפי שעבד ושפט לאורך המאה השמונה-עשרה. המשפטים התנהלו מעתה במועצה המקומית, מול חבריה שכללו את המושל, הקאדי, מופתי, פקירי מנהל בכירים, קציני משטרה ונציגי הקהילות השונות. מי שניהל את המשפט היה הקאדי, אבל ההרשעה התקבלה ברוב קולות חברי המועצה.

הממשל המרכזי שם לו למטרה להביא לעליה במספר הפשעים שמובאים לידיעת השלטונות כחלק מהשאיפה להוביל למרכזו השליטה על חיי הנתינים בפרובינציה. הדרך לעשות זאת כללה שני אלמנטים. ראשית, הפנייה לבית המשפט לא עלתה כסף, בניגוד לפנייה לבית הדין השרעי. שנית, ההבטחה כי בכל מצב של הרשעה קורבן העבירה יזכה לראות ענישה אפקטיבית של העבריין לצד פיצוי ודאי שלו. כלומר, בניגוד לעבר, הרשעה וענישה לא רק שלא ביטלו את הסכם הפיצויים, אלא שכעת המדינה היא זו שווידאה כי הקורבן יקבל פיצוי כספי. אם אין די בכך, הרי שנקבע תעריף פיצוי קבוע, שהיה שווה ערך למלוא הסכום הנקוב בשריעה. כלומר, בניגוד לעבר, בו הקורבן עשוי היה להסתפק בסכום זעום ובלבד שיקבל פיצוי כלשהו, הרי שכעת הסכום עמד על המקסימום. על מנת לאפשר תשלום השכילה המדינה לחלק את התשלום לשלושה תשלומים לאורך שלוש שנים, בכדי להבטיח את יכולת העבריין ומשפחתו לעמוד בתשלום.

בתוך כחמש שנים מראשית עבודת בתי המשפט הפליליים במועצות המקומיות חלה עלייה תלולה במספר התיקים שהובאו בפני בתי המשפט, המעידה על האמון שהציבור רכש למערכת החדשה, שהתייצבה לצד הקורבן. שימור הזכויות השרעיות של הקורבן או יורשיו הם שאפשרו מהלך זה. ראוי להזכיר כי יש הרואים בשילוב בין פרוצדורה אקטיביסטית ובין משפט שרעי שעטנז לא ראוי, שזכה לכינוי 'Dual System'.<sup>64</sup> תפיסה זו גורסת שהמערכת שנוצרה הייתה לא שרעית ולא מודרנית. חוקרים אלה מחזיקים בתפיסה טהרנית של מהי מערכת משפט שרעית ומהי מערכת משפט מודרנית.

אחרי 1840 פורסמו עוד שני קודים פליליים. ב-1851 פורסם קוד פלילי נוסף, בו באה לידי ביטוי התפיסה שהן עבירות חקאדמי והן עבירות חק אללה נשפטו על ידי אותה המערכת, ובנוסף ניתן מענה לכל הבעיות איתן התמודדו השופטים (בעיקר חברי המועצה העליונה לתקנות משפטיות). הקוד של 1858 נועד בעיקר להגדיר עבירות באופן מודרני וזאת על מנת לאפשר הרשעות. עלינו להבין שההיגיון המשפטי השרעי מציב רף הוכחות גבוה כדי להבטיח שאדם חף מפשע לא יורשע. מערכת משפט מודרנית לא יכולה להתנהל לפי רף ראיות זה. בנוסף, מעט מאוד עבירות הוגדרו על ידי השריעה, דבר שהקשה על עבודת השופטים. נוכח זאת, הקוד של 1858 כבר מסווג עבירות, מגדיר את המעשה, וקובע טווח ענישה לכל עבירה.

64 Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2005); Ruth A. Miller, *Legislating Authority: Sin and Crime in the Ottoman Empire and Turkey* (New York: Routledge, 2005), chapters 1, 5. לביקורת הגישה הרואלית, ראו: 59-56. Rubin, *Ottoman Nizamiye Courts*.

העלייה במספר התיקים המשפטיים שהובאו בפני המועצות המקומיות בשנות הארבעים של המאה התשע-עשרה הובילה למצב בו תיקים רבים היו תקועים למשך חודשים לפני שטופלו. מצב זה הוביל את המועצה העליונה לתקנות משפטיות (Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye) ומי שעמדה בראש מערכת המשפט הפלילי, להטיל על המשטרה שאך זה הוקמה, לקחת חלק בהליך הפלילי. בעשור זה אף הוקמה המשטרה העוסמאנית, על פי מודל הז'נדרמריה הצרפתית. כלומר, היה זה גוף צבאי למחצה (בדומה למשמר הגבול בישראל), שמטרתו לחזק את השליטה של הממשל בפרובינציות (ולא לעסוק בפלילים).

אבל, במחצית השנייה של שנות הארבעים ציוותה המועצה העליונה לתקנות משפטיות על השוטרים לגבות עדויות מעדים ולהעלותן על כתב ולהגישן לבית המשפט. כמו כן, הוטל עליה להמציא חשודים ולחקור אותם לפני הבאתם לבית המשפט. בפועל, נוצר בפעם הראשונה הליך טרום משפט, וחלק מן החומר שהובא לעיון השופטים היה חומר כתוב. ההליך המשפטי השרעי החל משתנה בפועל וקיבל מימדים אקטיביסטיים.

במקביל, במחצית השנייה של עשור זה התמעטו מאוד ההוצאות להורג והענישה הגופנית, ואת מקומם תפסה ענישה חדשה – מאסר עם עבודות פרך. עם השנים תקופות המאסר התארכו והענישה הפכה לוודאית, כלומר, נאשם יכול היה לדעת מהו העונש הצפוי לו בגין העבירה בה הוא מואשם.

החל מסוף שנות השישים ועד לראשית שנות השמונים של המאה התשע-עשרה החל השלב האחרון בתהליך המרכזי. בשנים אלו הוקמה מערכת המשפט הניזאמית שתפסה את מקום המועצות המקומיות. מערכת משפט זו כללה גם בתי משפט פליליים ואזרחיים – וזהו החידוש הגדול שלה – עליה עמד אבי רובין בספרו.<sup>65</sup> בסופו של תהליך הקמת מערכת בתי משפט זו, שנמשך כחמש-עשרה שנה, הוסדר הליך פלילי חדש ומודרני. בשנת 1879 התפרסמו קוד הפרוצדורה הפלילית וקוד הפרוצדורה האזרחית, וכן חוק בתי המשפט הניזאמיים. באותה השנה המשטרה פוצלה לשני גופים: ז'נדרמריה (שעסקה במרחב הכפרי ולבשה אופי צבאי למחצה) ומשטרה אזרחית (שפעלה בערים ועניינה היה מניעת ופיענוח פשיעה). בכך הגיע לסיומו המעבר מרה-אקטיביזם לאקטיביזם כדי להתאים לתפיסת המדינה כפי שראו זאת ראשיה. המדינה העוסמאנית משנות השמונים של המאה התשע-עשרה ועד לסופה הייתה מדינה שונה

65 Avi Rubin, *Ottoman Nizamiye Courts*. עבודתו של רובין במערכת המשפט הניזאמית והתמקדותו במשפט אזרחי פורצת דרך. ניתן היה לחשוב שיהיו הרבה עבודות על מערכת משפט מאוחרת זו, אבל בפועל אין הרבה כתיבה עליה. ההבנה שכניסת המדינה לתחום האזרחי הייתה אקורד סיום לתהליך מרכזי היחסים בין הפרט למדינה ובין המדינה לפרט, הופכים עבודה זו למרכזית בהבנת המעבר של המדינה המודרנית למודרנה.



מזו שקדמה לה. כחלק מהליך זה, הזכויות השרעיות של הקורבן חדלו להיות חלק מההליך הפלילי וחזרו להיות עניין פרטי בין העבריין לקורבן העבירה.

## מסקנות

בטור זה ביקשתי להראות ש'פשיעה' כיחידת ניתוח בסיסית מוסיפה נדבך חשוב למאמץ של חוקרים לברר את התהליכים הפנימיים שהיו כרוכים במעבר המדינה העוסמאנית למודרניות, לצד קטגוריות נוספות. המבט ממעוף הציפור שהוצע כאן נועד לאפשר לנו להבין כיצד יחסי מדינה-חברה הושפעו מן האופן בו מקבלי ההחלטות העוסמאנים תפסו את תפקיד המדינה. הבניית המדינה העוסמאנית – מדינה שהייתה בין הבודדות ששרדו לאורך זמן כה ארוך – נמשכה עד לסופה, וזאת על מנת לענות על האתגרים השונים.

השיח על הבניית המדינה נערך בדרך כלל את הגורם האנושי.<sup>66</sup> כך, נשאר השיח ברמת המסגרת המוסדית אל מול המסה האנושית. בחינה של תהליך הבניית המדינה דרך פשיעה מחייב להכניס חזרה לתמונה בני אדם וסיפורי חיים, שהרי גם 'המדינה' כסובייקט מפורקת לגורמים אנושיים, וכפי שראינו, תהליכי מרכז וביזור חושפים מתחים בין הדרגים השונים של מקבלי ההחלטות. בנוסף, נגלה ההיגיון הפנימי לממשל העוסמאני ולאופן ניהול המדינה העוסמאנית. וכך, למשל, ניסיונות המרכז בסוף המאה השמונה-עשרה נבעו ממניעים שונים בכירה ובפרובינציות.

אחת התמות העיקריות במעבר של החברה העוסמאנית למודרנה היא רעיון ה'התמערבות'. על פי רעיון זה, תהליכי המודרנה באימפריה העוסמאנית היו בסך הכול חיקוי, לא מוצלח, של המערב. מאחורי חיקוי זה, שזכה לכינוי התמערבות, עמדה ההנחה שהחיקוי היה של סממנים חיצוניים בלבד ולא כלל את הרעיונות שעמדו מאחוריה. תמה זו כבר אינה תקפה בקרב היסטוריונים של האימפריה העוסמאנית, אבל עדיין חיה ובוועטת בקרב מי שאינם מומחים להיסטוריה עוסמאנית של המאה התשע-עשרה. בחינה של המעבר למודרנה דרך פשיעה חושף דווקא את השימוש שעשו מתווי המדיניות בכלים עוסמאניים ומוסלמיים כדי להוביל את תהליכים אלו. כלומר, הם מאתגרים את הנחת היסוד שתהליכי המודרניזציה היו בראש ובראשונה תהליכי חיקוי של מדינות המערב. אם לא די בכך, הרי שהבחירה במודל הצרפתי על פני המודל הבריטי לניהול המדינה המודרנית נראית כמו בחירה מושכלת של הדגם

Rifa'at Abou-El-Haj, *The Formation of the Modern State: The Ottoman Empire 1666 Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Ankara: IMGE Kitabevi, 2000); Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994).

הצרפתי, שתאם לצורכי הממשל המרכזי. זאת למרות שהמודל הבריטי היה קרוב יותר בתפיסותיו למודל העוסמאני הטרנס-מודרני.

לבסוף, הקטגוריה 'פשיעה' מאפשרת לחוקר לבצע השוואות לתהליכים מקבילים במקומות אחרים בעולם. התמונה שמתקבלת היא שהקשיים והדילמות איתן התמודד הממשל העוסמאני היו דומים ביסודם לשאלות בהן דנו אימפריות אחרות באותה העת. השוואה מסוג זה תסייע להנגיש את ההיסטוריה המזרח תיכונית והמוסלמית למי שאינם עוסקים בחברות אלה. חלק מהנגשה זו כוללת הצפת תהליכים בעייתיים של המדינה העוסמאנית, וזאת בניגוד לתמונה הוורודה מדי שציירו חוקרים לפני כמה עשורים, תמונה שבעיקרה הייתה לעומתית אל מול השיח המזרחני.

## רשימות ביקורת



שאול ברטל, דרך ג'האד בפלסטין (ירושלים: כרמל, 2012), 299 עמודים.

המחקר על המזרח התיכון בישראל עבר ככרת דרך ארוכה מאז היה נתון ל'רודנות הפרטיקולרית של הנרטיב הלאומי הישראלי', ציין פרופ' רוג'ר אוון בריאיון עם עמרי פז, שהתפרסם בג'מאעה, כרך כ' (2012). ואולם, אוון טען שאף שמחקר זה 'נעשה בשם הטענה לאובייקטיביות אקדמית', חלק ממנו 'נותר אידיאולוגי מאוד'. נראה שהספר שלפנינו משתייך כמעט במודע לקטגוריה הזאת. המחקר שאול ברטל, רס"ן במילואים ששימש במערכת הביטחון שנים רבות, מבהיר כבר בתחילת דבריו שהוא יתמקד 'בתפיסת עולמם של קנאי האסלאם "שלנו"',<sup>1</sup> ושאינו זה קל, כישראלי וכיהודי, לקרוא את דבריהם 'בשל היגיון פנימי ושכנוע עמוק בצדקת דרכם'. הקושי אינו נובע, חלילה, מן הבעייתיות הנובעת ממה שמכונה 'עיוורון המעורבות', העלול לפגוע ביכולתו של החוקר לנטרל את הערכתו את החומר, את הבנתו ואת אופן הצגתו ממטענו הרגשי והתרבותי, אלא מן הקושי לעכל את המשטמה המובעת בכתיבהם ובהצהרותיהם של אותם אסלאמיסטים. יתר על כן, ברטל מונע מן התפיסה 'דע את האויב' – הוא מציג את 'תפיסתם של אויבי היהודים',<sup>2</sup> ומניח שהקורא הישראלי 'ישמח ללמוד על עמדותיהם של אויביו'.<sup>3</sup>

המחקר קובל על שנערכו מעט מחקרים פרטניים על התנועות האסלאמיות הפועלות בפלסטין ועל שעיקר העניין הוא בחמאס, ועם זאת, 'מעטים המחקרים המציגים ארגונים אלה כמקשה אחת'. גם אם הספר אינו מתיימר להיות מחקר מקיף על כל ארגון, כפי שהוא קובע, הוא מבקש למלא משהו מן החסר הזה – מצד אחד, לספק 'הצצה נדירה לעולמם המרתק של קנאי האסלאם', ומצד אחר, לבחון את השווה ואת השונה בין הזרמים למיניהם. לשם כך הוא מתבסס בעיקר על תרגומים של טקסטים – ספרונים, חוברות וכרוזים – המייצגים את מגוון התנועות הנידונות, מבהיר מושגים לקורא ההדיוט ומוסיף רקע ופרשנות.

בספר שבעה פרקים, והוא מחולק לשני חלקים. החלק הראשון דן בכל אחת מן התנועות: החמאס ופלגי האחים המוסלמים הפעילים גם בקרב ערביי ישראל – הג'האד האסלאמי, אל-ג'מאעה אל-אסלאמיה וחזב אל-תחריר. הפרק הראשון מיוחד לצוותא של השייח' עבדאללה עזאם על 'מעלות השהיד ומות הקדושים', המהווים מכנה משותף לכל הארגונים. החלק השני עוסק בשתי סוגיות: האחת, העמדה כלפי משא ומתן והסכם עם ישראל; והשנייה, המאבק על מסגד אל-אקצא.

1 שאול ברטל, דרך ג'האד בפלסטין (ירושלים: כרמל, 2012), 12.

2 שם, 13.

3 שם, 15.

הג'האד בכלל, והג'האד בפלסטין בפרט, אינם נושאים חדשים, וחוקרים רבים דנו בהם – היסטוריונים של המזרח התיכון, אנשי מדעי המדינה ומומחים לטרור. בישראל הם עוררו עניין עם הופעתן של תנועות אסלאמיסטיות, כמו החמאס, הג'האד האסלאמי והחזבאללה, ומשהתבררה מרכזיותם של ישראל ושל היהודים בהשקפת עולמן. בעולם, ובמערב במיוחד, התעורר העניין בג'האד בעקבות התקפות ה־11 בספטמבר 2001, הצהרותיו של אוסאמה בן לאדן ופעילות ארגון הגג שלו – החזית האסלאמית העולמית לג'האד נגד היהודים והצלבנים (אל־ג'בהה אל־אסלאמייה אל־עאלמיה לג'האד אל־יהוד ואל־צליביין). הניסיון להתחקות על תפיסת הג'האד המריץ את המחקר על הגדרת המושג, משמעותו וחשיבותו בהתפתחות האסלאם ובהתפשטותו, ובתוך כך נחשפו מגוון גישות למושג ומחלוקות בפרשנותו.

תפיסת הג'האד ומימוש נטועים בהלכה ובמסורת הלחימה האסלאמית, אבל פרשנותו בעת החדשה היא במידה רבה תגובה למפגש עם המודרנה ועם תרבות המערב. כפי שמסביר מאיר ליטבק, מבחינה אטימולוגית המונח ג'האד מציין השגת מטרה מסוימת, והוא מופיע בקוראן בשתי משמעויות זו לצד זו: 'השגת שלמות מוסרית ודתית של המאמין הבודד או ג'האד רוחני, וכן מאבק לוחמני או מלחמת קודש כדי להגשים את ההגמוניה של האסלאם'.<sup>4</sup> דוקטרינת הג'האד התגבשה במאות הראשונות של האסלאם, אך הדיון בשאלות הקשורות בו – שאלת ההקרכה העצמית, או המוות, במלחמת הקודש (שהאדה), יעד הג'האד והגורם האחראי על הכרתו – ממשיך להעסיק פוסקי הלכה ומשפטנים מוסלמים. אם כן, מושג הג'האד, כמו התנועות האסלאמיסטיות עצמן, הוא דינמי ומשתנה בתגובה לנסיבות ולצרכים משתנים.

האחים המוסלמים הפכו את הג'האד על שתי משמעויותיו המסורתיות – הרוחנית והלוחמנית – לשני יסודות מרכזיים באידיאולוגיה של התנועה. במחצית השנייה של המאה העשרים חלו שינויים מהותיים באופיו של הג'האד, הן במישור התאורטי הן במישור המעשי. במישור התאורטי חל השינוי בהשראתו של סיד קטב, שהפנה את חציו של הג'האד פנימה כלפי שליטים מוסלמים כופרים – האויב הקרוב, ואילו במישור המעשי הוא נוצר בעקבות התחזקותן של התנועות האסלאמיות בזירה הפוליטית והחברתית הערבית אחרי מלחמת ששת הימים ב־1967. השילוב של שתי התפתחויות אלו הוביל לשתי תופעות: (א) להקצנתן של התנועות האסלאמיות ולצמיחתן של תנועות חדשות שפנו לדרך האלימות והטרור החל משנות השבעים

4 מאיר ליטבק, 'מבוא: תפיסת הג'האד – המשכיות ותמורה', בתוך הג'האד: שורשים אידיאולוגיים, יוסף קוסטינר (עורך), (תל אביב: מרכז משה דיין, אוניברסיטת תל אביב, 2012), 11.

הג'מאעה אל-אסלאמייה והג'האד האסלאמי במצרים, חזבאללה, חמאס, חזית הצלה האסלאמית ועוד); (ב) להופעתו של הג'האד העולמי על רקע המלחמה נגד הסובייטים באפגניסטאן. הג'האד העולמי הפך את מצוות הג'האד לחובה אישית המוטלת על כל מוסלמי באשר הוא, וכיוון את מרכז הכובד שלו אל האויב הזר, המערבי.

משהו מן הדברים האלה על הג'האד אפשר ללקט לאורך הספר שלפנינו, מתוך דברי ההסבר של ברטל השוורים בקטעי התרגום, אך הוא אינו טורח לעסוק בהגדרות המושג ג'האד ובמשמעויותיו ולהציג לפני הקוראים מבוא היסטורי שיטתי וממצה בעניין. למעשה, ברטל מבודד את נושא הג'האד נגד היהודים בפלסטין מהקשרו ההיסטורי הכללי, וקובע שהראשון שהשתמש בו היה עז אל-דין אל-קסאם בשנות השלושים של המאה העשרים. מעבר לכך שהפרטים על פעילותו מקדימים את הפרטים הביוגרפיים עליו, לא נעשה כל ניסיון להסביר מה היה הרקע לפעילותו, מדוע הוא החל לפעול, מה היו מניעיו, מה הוא רצה להשיג בכך, אם פעילותו הייתה חלק מתפיסת עולם מגובשת ואם הושפע מתנועת האחים המוסלמים שהוקמה קודם לכן. שאלות אלו נותרות ללא מענה. וכך הקורא מגיע אל הפרק הראשון ואל קטע התרגום הראשון בלי להיות מצויד במבט-על כולל ומקיף, והערות השוליים הארוכות והפרטניות עשויות רק להוסיף למבוכתו.

שאלו ברטל מצוי היטב בנבכי התנועות האסלאמיסטיות הפלסטיניות ושליטתו בשפה הערבית היא נכס שכל חוקר ישראלי היה מתברך בה. ואכן, עיקר כוחו של הספר בעבור סטודנטים וחוקרים הוא בקטעי המקור המתורגמים שבו. ועם זאת, רבים בהם השגיאות, אי-הדיוקים ואי-העקיבות בתעתיק, ויתר על כן, התרגום נטול ההקשר ההיסטורי, והעיסוק בטקסט אחרי הבאתו, או בהערת שוליים, מקשה מאוד על הקורא ויוצר לא פעם בלבול בין הטקסט המתורגם להערות המחבר. כבר בפרק הראשון, הפותח בתרגום שני מאמרים – האחד, 'צוואתו של גיבור על', והשני, 'הקשר בין המוות ובין קיום הצוואה', מתבקש פתיח שיבהיר במה מדובר – מי כתב את הטקסט, מתי, היכן ומה הרקע לפרסומו. תחת הכותרת 'רקע' המחבר מתאר את עטיפת הספרון ש'קנאי הג'האד האסלאמי בפלסטין' מפיצים, ובהדרגה מתברר ששני המאמרים הם חלק מספרון אחד, את האחד מהם כתב ד"ר עמר סלימאן אל-אשקר, המופיע גם בשם אל-אשכר, ואת האחר – עבדאללה יוסף עזאם.

בפעם הראשונה שעזאם מוזכר בספר לומדים עליו שמוצאו מכפר במחוז ג'נין, שהוא ידוע כשייח' הג'האד ושהוא 'מהווה מושא להערצה בקרב מוסלמים רבים חדורי להט ואידיאולוגיה הנושאים את שמו על שפתיהם בטרם ילכו לגן העדן עם שבעים ושתיים הבתולות'.<sup>5</sup> בהערת שוליים המחבר מזכיר סרטון על חוליית 'תא המבורג', המתאר את הפיגוע במגדלי התאומים, בלי להסביר את סיבת האסוציאציה. שני עמודים אחר כך אנחנו למדים שעזאם היה 'מורו הרוחני של אוסאמה בן לאדן והמדריך

הרוחני של ארגון אל-קעידה'. מעבר ל'זוטות' שעריכה והגהה הגונות היו אמורות לטפל בהן, כמו 'אוסאמה' – פעם בוי"ו (אוסמה) ופעם בלי וי"ו (אסמה), ו'אל-קעידה' במקום אל-קאעדה, התקדמות הדרגתית בספר מגלה עליו פרטים נוספים. כך, למשל, מתבררים לא רק שמו המלא ותאריך לידתו, אלא גם שהוא מהוגי הדעות החשובים של האסלאם הפונדמנטליסטי.<sup>6</sup> על עזאם ועל חשיבותו לפיתוח התפיסות של הג'האד העולמי נכתב לא מעט, ואמנם ברטל מצביע על שלושה מן העקרונות המרכזיים בתורתו ומוסיף שהוא הושפע 'מדמותו של סיד קטב, הוגה הדעות של האחים המוסלמים במצרים', אך הוא אינו מסביר מה שאב עזאם מקטב וכמה הוא נבדל ממנו. ושוב רשלנות בתעתיק או בהגהה, והפעם בשם ספרו של עזאם ובאתר פרסומו: עמלאק אל-פכר אל-אסלאמי, שהתפרסם במרכז אל-שהיד עזאם אל-אעלאמי מופיע כעמלאק אלפכר אלא לאסלאמי, שהתפרסם ב'מרכז אלשהיד אלעלאמי'.<sup>7</sup>

בסוף תרגום הצוואה התצרף על אישיותו של עזאם מתמלא בפרטים נוספים. כך אנו למדים שהוא זכה עם שני בניו 'להגשים את שאיפתו למות כשהיד', ו'שהשפעתו על הג'האד העולמי ככלל והג'האד הפלסטיני כפרט היא עצומה'.<sup>8</sup> משפט זה מופיע שוב בעמוד הבא, וגם כינויו של עזאם, 'שייח' הג'האד', זוכה להבהרה נוספת, אבל לא לפני שברטל קופץ בצניניות קלה אל 'התלמיד המצטיין' ש"משום מה" [...] הלך בעקבות רבו' וחוסל על ידי חיילי קומנדו אמריקנים ב-2 במאי 2011. הפרט האסוציאטיבי הזה, שאין כל צידוק להבאתו והוא רק מסרב לאת הקריאה, הוביל לדברי ההספד של אסמאעיל הניה, ראש ממשלת החמאס, על בן לאדן, הקשור יותר לכותרת תת-הפרק 'משנת עזאם במבחן המעשה הפלסטיני'. רק אז, סוף-סוף, מגיע המחבר לייחודו של עזאם בהיותו מי שהפך את החובה לג'האד נגד הכופרים, ובמיוחד בפלסטין, לחובה אישית (פרצ' עין), והביא לאימוצה של גישה זו על ידי התנועות האסלאמיסטיות בפלסטין, ובכלל זה על ידי התנועה האסלאמית בישראל. ושוב, למרבה הצער, הציטוטים הארוכים במקום ניתוח מקיף, והדילוג מעניין לעניין ללא רצף כרונולוגי, יוצרים תיאור דל ופשטני של תורתו הרחבה והמגובשת של עזאם ופוגעים בתרומתו הפוטנציאלית של הספר.

הנימה הצינית, הקורצת לקורא הישראלי – כמו 'סיפור חייו "הטרגי" של השהיד',<sup>9</sup> 'הצער באובדנו של הבן "היקר"', או הקביעה ש'דרך זו של קידוש המוות על פני החיים נעלמת מעיניהם של רבים' וההטפה לשופט ריצ'רד גולדסטון, בלא כל קשר לדיון, ש'משום מה טחו עיניו מראות את "נפלאות החמאס" ושאר ארגוני הג'האד

6 שם, 33.

7 שם, 34, הערה 29.

8 שם, 46.

9 שם, 51.

10 שם, 52.



הפלסטיניים'<sup>10</sup>, אינן מוסיפות כהוא זה להבנת הטקסט, ורק מאששות שוב ושוב את עמדת המוצא של הכותב ואת הטייתו כחוקר. גם אם הערכותיו באשר לאיבתם ולמשטמתם של הארגונים הפלסטיניים לישראל וליהודים נכונות, כתיבה מסוג זה מערערת על אמינותו, בוודאי בעיני אנשי אקדמיה, שאין ספק שגם אליהם הוא מכוון את ספרו.

חסרונות אלו מאפיינים את הספר לכל אורכו. בפרק הדין בחמאס ובשאיפותיה של התנועה להנהיג את העם הפלסטיני, המחבר מתעלם מהיותה תנועה לאומית, למרות תפיסותיה האסלאמיסטיות. הוא מתחיל פסקה במעצרו של השייח' אחמד יאסין ופעילים אחרים, ורק אחר כך מציין שהם החלו לפעול בעקבות פעילותה של תנועת הג'האד האסלאמי, שהציבה אתגר לאחים המוסלמים בפלסטין. מי הוא יאסין? כיצד נעשה מנהיג התנועה? נראה שאין זה מעניינו של הקורא, אבל בהחלט מן הראוי שיידע שיאסין 'נהרג' במאס 2004 בעת שיצא ממסגר, וכך 'זכה' אף הוא, כמו עזאם וכן לאדן, למות עם בני משפחתו,<sup>11</sup> אך הס מלהזכיר כיצד נהרג ומי הרג אותו. לעומת זאת, הוצאתם להורג של אנשי פת"ח ושל משתפי פעולה עם ישראל ברצועת עזה לאחר השתלטות החמאס על הרצועה ביוני 2007, מתוארת בפירוט פלסטי.

לאחר ההשתלטות של החמאס על הרצועה נוצרו שתי ישויות פוליטיות נפרדות ועוונות זו לזו, קובע המחבר בצדק. הוא היה יכול להסתפק בכך, אך הוא מוסיף ומגדיר אותן פתחסטאן וחמאסטאן. הוא תוהה אם השתלטות זו לא כוונה מלכתחילה לחבל באפשרות של השגת הסכם עם ישראל, ומגייס את אמרתו של אבא אבן, שר החוץ, 'כי הפלסטינים מעולם לא החמיצו הזדמנות להחמיץ הזדמנות'.<sup>12</sup> הדברים המובאים כהקדמה לקטעי התרגום על החמאס אינם מצליחים לשרטט את תפיסותיה הכלליות של התנועה ואת התפתחותן. למשל, שאלת ההשתתפות או אי-ההשתתפות של חמאס בבחירות הראשונות לרשות הפלסטינית ב-1996 ואחר כך ב-2006, לא הייתה רק שאלה טקטית של סיכויי הזכייה בהן, כפי שהמחבר מציג אותה. השאלה הייתה שאלה עקרונית, והיא העסיקה את כל התנועות האסלאמיסטיות בארצותיהן, משום שהייתה טמונה בה הכרה במדינה ובשיטה הקיימת, הלא-לגיטימית בעיני החמאס, ועל אחת כמה וכמה הכרה ברשות הפלסטינית, שהוקמה בחסות ישראלית.

המסמך המתורגם של החמאס אכן מציג את העמדות המרכזיות של התנועה, והוא עדיין מופיע באתר הבית שלה, אך גם הארגון הזה בעל האידיאולוגיה הקשיחה הוא ארגון פרגמטי, והיה מעניין לרדן ביישום הדברים בפועל, ואפילו במבחן היחס לישראל וליהודים. קריאתו של ברטל היא קריאה מילולית של טקסטים, שהיא קריאה לגיטימית להבנת אידיאולוגיה בסיסית מכוונת, אבל בהיותו תנועה שואפת חיים, גם

11 שם, 61.

12 שם, 63.

החמאס הוכיח יכולת הישרדות וגמישות, במיוחד מול ישראל, גם אם לא שינה את עקרונותיו. המעבר לדיון על התנועה האסלאמית בישראל במסגרת הדיון על פלגי האחים המוסלמים בפלסטין הוא חד ואינו מוסבר כהלכה. היה אפשר להבין מכותרת תת-הפרק שיידונו בו יחסי הגומלין בין החמאס לבין התנועה האסלאמית בישראל, אך במקום זאת מובאים בו ציטוטים מדבריו של עבדאללה עזאם על התנועה, פרטים על עימותיה עם השלטונות הישראליים, והתפלמסות עם טיעוניה ועם הצהרותיו האנטישמיות של העומד בראש אחד מפלגיה, השייח' ראאד צלאח.

גם בחלקו השני של הספר, כשהמחבר דן בנושא המשא ומתן בראייה אסלאמית מבלי להבהיר מדוע הוא עושה זאת ומדוע הדיון הזה הוא חלק מן הדיון בג'האד, הוא נאחז במסמך שנכתב, ככל הנראה, אחרי ועידת מדריד. מעבר לכך ששוב בולטת כאן עריכתו הבעייתית של הספר, שאינה מקדימה דברי מבוא למסמך המתורגם, המחבר מדלג על הוויכוח שניטש בקרב מנהיגי החמאס בנושא 'ההודנה' גם באמצע שנות התשעים, כעקבות דברי השייח' יאסין, ושוב עם זכייתה של חמאס בבחירות 2006. אמנם אין משמעותה של הודנה הסכם שלום, ואכן החמאס לא נסוג מעמדתו הנחרצת נגד ישראל, אך הבאת הדברים הייתה מוסיפה נדבך נוסף לדיון. תחת זאת, המחבר מביע את הפתעתו מתכניתו המדינית של הרמטכ"ל ויו"ר קדימה לשעבר שאול מופז, שכללה הידרברות עם חמאס.<sup>13</sup>

הספר איננו מציג תזוה חדשה, ונראה שמטרתו העיקרית היא להוכיח 'בשם אומרם' עד כמה עוינים קנאי האסלאם, כפי שהמחבר מכנה את כל התנועות האסלאמיסטיות, ועד כמה הם דבקים ברעיון הג'האד בפלסטין. יתר על כן, התמיכה בהם רחבה ועומדת על כ-70 אחוזים מתושבי השטחים, הוא מציין באחרית דבר.<sup>14</sup> אין ספק שהעיסוק בנושאים רגישים הקשורים בסכסוך הישראלי-פלסטיני, כמו הנושא שלפנינו, ובנושאים רגישים אחרים, כמו האנטישמיות והיחס לשואה, מעמידים במבחן כל חוקר ישראלי, ועליו לנסות להתעלות מעל רגשותיו ולהיכנס לנעליו של מושא המחקר, שפל ככל שיהיה. בספר שלפנינו, באין ספור מקומות, ברטל גולש מתיאור הדברים כהווייתם לפרשנות מנקודת מבט ישראלית ממלכתית, ואף לווכחנות ההופכת את הספר למעין פולמוס פוליטי.

עם זאת, אין ספק שספר זה יהיה נכס לכל העוסקים בתפיסות עולמן של התנועות האסלאמיסטיות, ובמיוחד למי שאינם בקיאים בשפה הערבית. ברטל מספק תרגום אמין למקורות חשובים רבים שכתבו מנהיגיהן של התנועות, והם משקפים נאמנה את תורתן ואת השקפת עולמן, ובכך הוא מנגיש את המקורות לחוקרים ולסטודנטים, בין שהם בקיאים בשפה הערבית ובין אם לאו.

אסתי וובמן

13 שם, 236.

14 שם, 270.

רון פונדק, ערוץ חשאי: אוסלו – הסיפור המלא (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2013), עמ' 424.

## תהליך אוסלו – דגם של יזמות שלום פרטית

ד"ר רון פונדק ז"ל היה 'יזם שלום פרטי' בשירות יישוב הסכסוך הישראלי-פלסטיני.<sup>1</sup> קדמו לו ישראלים אחרים שהעלו חרס בפעילותם אך זרעו רעיונות לכינון שלום. פונדק, עם מורו-חברו ד"ר יאיר הירשפלד, הניעו תהליך מדיני שהוביל להכרה היסטורית בין ישראל לאש"ף ולהצהרת עקרונות שנועדה להניח בסיס ליישוב הסכסוך. דבקתו של פונדק בהכרה לפתור את הסכסוך בין העמים בדרך מדינית ואמונתו באפשרות להשכין שלום השתקפו במסירותו ובפעילותו הנמרצת לקידומו, ובהיותו אזרח פרטי הוא ראה בכך שליחות עליונה.

הידע האקדמי ההיסטורי הרחב שרכשו פונדק והירשפלד על אודות הסכסוך ויכולת הנגישות שפיתחו אל גורמי הנהגה פלסטיניים העניקו להם מעין לגיטימציה מוסרית להתערב ולהשפיע על מדיניות החוץ של ישראל בנקודת זמן שנראתה בעיניהם 'רגע היסטורי'. גורמים רבים מתחו ביקורת על פעילותם כ'שגרירים מטעם עצמם', ושאלות הועלו סביב סמכותם לייצג את ישראל ולעסוק בנושאים רגישים הקשורים למדיניותה. גם פונדק מודה כי 'רק ההצלחה של המהלך, בסופו של דבר, איפשרה את הלגיטימציה בדיעבד. באותה מידה היה אפשר לזרוק אותנו מכל המדרגות על מהלך שעליו לא קיבלנו רשות'.<sup>2</sup>

החל משלהי 1992 ועד אוגוסט 1993 קיימו פונדק והירשפלד מגעים חשאיים עם גורמי הנהגה רשמיים מטעם אש"ף בעת ובעונה אחת עם המשא ומתן שהתנהל באותה עת בווינגטון בין ישראל לבין משלחת ירדנית-פלסטינית שהיו בה נציגים מקרב מנהיגות השטחים. זמן קצר לאחר שהחלו במגעים אלו, ערכנו פונדק והירשפלד את סגן שר החוץ יוסי ביילין, וכעבור חודשים ספורים, לאחר התקדמות שחלה בשיחות, עורכנו בכך שר החוץ שמעון פרס, ומאוחר יותר גם ראש הממשלה יצחק רבין.<sup>3</sup>

1 'יזם שלום פרטי' הוא מונח שטבע מר ליאור להרס מהאוניברסיטה העברית בירושלים במסגרת עבודת המוסמך שלו. המונח מתאר תופעה שבה אזרח פרטי מנהל שיחות עם נציגי הצד השני בסכסוך במטרה לקדם תהליך מדיני. ראו ליאור להרס, 'יזמי שלום פרטיים בתהליכי יישוב סכסוכים' (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2009).

2 רון פונדק, ערוץ חשאי: אוסלו – הסיפור המלא (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2013), עמ' 20.

3 על פי יוסי ביילין, העקרונות לפתיחת הערוץ החשאי באוסלו סוכמו בינו לבין סגן שר החוץ הנורווגי, יאן אגלנד, בעת ביקורו בישראל בספטמבר 1992, זמן קצר לאחר מינויו של ביילין לסגן שר החוץ. הסיכום נעשה בפגישה סודית, שאליה הוזמן ירדו, ד"ר יאיר הירשפלד. כ-4 בדצמבר, בעת שהות בלונדון, סיכם הירשפלד כי בן השיח באוסלו יהיה איש אש"ף אחד

## אפרים לביא

ההתפתחויות היו מהירות מן הצפוי. במאי 1993 הוחלט על הפיכת ערוץ השיחות החשאיות באוסלו לערוץ משא ומתן רשמי אך לא פומבי, ושוּלבו בו נציגים ישראלים רשמיים. באוגוסט 1993 הגיעו נציגי הצדדים להסכמה על נוסח הצהרת עקרונות (Declaration of Principles, DOP). במגעים של הרגע האחרון הוחלפו בין ישראל לבין אש"ף מכתבי הכרה הדדית, והצהרת העקרונות נחתמה ב-13 בספטמבר 1993 בבית הלבן, במעמד מנהיגי הצדדים.

היה זה מעין תהליך 'פונדקאות' שנמשך תשעה ירחים, ובסיומו הועבר ה'ילוד' להוריו המיועדים, ישראל ואש"ף. ההתחלה הייתה מבטיחה. פונדק מעיד כי המסרים שהוא והירשפלד שמעו מאבו עלא בשמם של יאסר ערפאת ומחמוד עבאס בתחילת המפגשים, היו מהפכניים: הנהגת אש"ף חפצה בשלום ומתנגדת לטרור, מסתפקת במדינה בגבולות 1967 ובחלוקת ירושלים, מגלה פרגמטיות בנושא זכות השיבה ומעוניינת בשיתוף פעולה כלכלי הדוק. פונדק מתאר בדפי הספר, בלשון קולחת, את פרטי הפרטים של תהליך 'ההיריון' החשאי, הקשה והמרתק הזה, שהיה כרוך בסיבוכים, ופעמים רבות חישוב להסתיים בהפלה. ההגעה להסכם ולהכרה הדדית בין הצדדים ביטאה את הצלחת יוזמת השלום הפרטית, ולדברי פונדק, היה זה 'הסכם היסטורי בין התנועה הלאומית הציונית לתנועה הלאומית הפלסטינית'.<sup>4</sup>

ברם, שני העשורים שבאו לאחר החתימה החגיגית על הצהרת העקרונות העידו כי שני הצדדים, כל אחד בדרכו, התנכרו לתהליך אוסלו מראשיתו: חשדנות, מניפולציות ומעשי חבלה אפיינו את יחסם של ישראל ושל הפלסטינים לתהליך לכל אורכו. גם פונדק והירשפלד, שמילאו תפקיד מכריע בתהליך הפונדקאי בערוץ החשאי של אוסלו, זכו ליחס מתנכר מצד ההנהגה הישראלית, והיא אף לא טרחה להזמין אותם לטקס החתימה על הצהרת העקרונות בבית הלבן. פונדק אינו מסתיר את אכזבתו מיחס זה, כאילו תרומתם לא הוכרה: 'אנחנו, שהתחלנו במהלך, הובלנו אותו בעצמנו כמחצית הדרך והשתתפנו בניסוח כל מילה וסעיף, עומדים בשורת הנבדקים וחוששים שמא נשאר בחוץ ובכניסה לבית הלבן'.<sup>5</sup>

קריע (אבו עלא), והשיחות אכן נפתחו באוסלו, כאשר ד"ר רון פונדק הצטרף אל הירשפלד. ראו יוסי ביילין, 'הצלחות אוסלו', הארץ, 17 בספטמבר 2013 <http://www.haaretz.co.il/2013/09/17/opinions/premium-1.2121460>; בלקסיקון המונחים של הכנסת מוסבר כי המגעים עם נציגי אש"ף החלו ביוזמת הנורווגים, שפנו בעניין זה לח"כ יוסי ביילין כשנה לפני שמונה לסגן שר החוץ. לאחר כניסתו לתפקיד אישר ביילין את קיום המפגשים, בשלב ראשון כמגעים בלתי רשמיים, <http://main.knesset.gov.il/About/Lexicon/Pages/oslo.aspx>.

4 פונדק, אוסלו, 13.

5 שם, 379.

## תופעת יזמי השלום הפרטיים

הירשפלד הוציא לאור את זיכרונותיו סמוך מאוד להתרחשויות, בשנת 2000,<sup>6</sup> ואילו פונדק עשה כן כעבור עשרים שנה, בהתבסס על יומן מפורט שנכתב בזמן אמת. בשניהם ניכר ניסיון להשיב לתהליך אוסלו חיות ולקדם הסדר מדיני ליישוב הסכסוך הישראלי-פלסטיני. ספרי הזיכרונות שלהם, לצד הרצאות, ראיונות ומאמרים רבים שפרסמו לאורך השנים, מהווים מקור בלתי נדלה להכרת התופעה של יזמי שלום פרטיים. תופעה זו, שבה אזרחים פרטיים מנהלים ביוזמתם ערוץ שיחות חשאי עם נציגי הצד השני בסכסוך במטרה לקדם תהליך מדיני, מוכרת בהיסטוריה העולמית והאזורית.<sup>7</sup> אזרחים אלו פועלים בלי אישור ובלי סמכות רשמית, כמעין דיפלומטים פרטיים, מתוך כוונה כנה לסייע לעמם ולמדינתם להיחלץ מסכסוך מתמשך בשעה שההנהגה המוסמכת והדיפלומטיה הרשמית מגלות קוצר יד.

הסכסוך הישראלי-ערבי, שהתאפיין במשך עשרות שנים בהחרמה הדרית, הביא להתפתחות ערוצים חלופיים שיזמו אנשים פרטיים, כמו אייבי נתן ונחום גולדמן. כך גם בסכסוך עם הפלסטינים: במהלך השנים שבהן ראו ההנהגה והציבור בישראל באש"ף ארגון טרור שאין להכיר בו אלא לנהל נגדו מלחמה מתמדת, יזמו פעילי שלום פרטיים ערוצי הירברות עם מנהיגים פלסטינים. היוזמות העיקריות היו אלו של אורי אבנרי (בשנות השבעים והשמונים של המאה העשרים), שניסה לקדם הידברות בין ישראל לאש"ף וקיים מפגשים עם יו"ר אש"ף ועם נציגים רשמיים של הארגון, ובהם סעיד חמאמי ועיצאם סרטאוי.<sup>8</sup> יוזמת שלום פרטית אחרת הייתה של משה עמירב, חבר הליכוד, ופייסל חוסייני בשנת 1987, יוזמה שהתבססה על רעיון כינון שתי מדינות לשני העמים.

6 יאיר הירשפלד, אוסלו: נוסחה לשלום (תל אביב: מרכז יצחק רבין לחקר ישראל, עם עובד, 2000).

7 תופעה זו התפתחה במחצית השנייה של המאה העשרים, כאשר ארגונים בין-לאומיים, גורמים לא-ממשלתיים ואזרחיים פרטיים קיימו פעילות דיפלומטית בנפרד ממשרדי החוץ של המדינות. ראו להרס, שם.

8 בעת האחרונה גילה אורי אבנרי כי במחצית הראשונה של שנות השבעים ביקש אריאל שרון להסתייע בקשריו עם אש"ף וביקש ממנו להעביר לאש"ף מסר שלפיו ישראל תתמוך בהשתלטות הפלסטינים על ירדן כדי שיקימו להם שם מדינה. שרון הסביר לאבנרי שאת הגדה המערבית יחלקו ישראל ומדינת פלסטין ביניהן. אבנרי סיפר שהוא העביר את המסר לערפאת, אך זה רחה את ההצעה. ראו ריאיון עם אורי אבנרי בתכנית 'ערב חדש' בהנחיית דן מרגלית, הטלוויזיה הישראלית, ערוץ 1, 13 בינואר 2014. על מפגשיו של אבנרי עם אנשי אש"ף ראו בספרו אורי אבנרי, אויבי, אחי (תל אביב: הוצאת ביתן, 1989).

## אפרים לביא

בראייה היסטורית, כשלון היוזמות הקודמות העניק משנה חשיבות לתוצאותיו של הערוץ החשאי שניהלו פונדק והירשפלד. ההסבר להצלחת הערוץ, לפי פונדק, הייתה 'רוח אוסלו': 'תחושה זו של מעין צוות משימה ישראלי-פלסטיני שייעודו להגיע לפתרון הגון ומשותף הייתה אחד הדבקים החשובים שחיברו בינינו [...] הם אלה שסייעו לנו להתגבר על מכשולים שנראו בתחילה בלתי עבירים'.<sup>9</sup> פונדק האמין כי ניתן לגשר על פערים בעמדות הצדדים, ושפתרון של שלום בין שני העמים אפשרי, אם הנושאים ונותנים יביטו לעתיד ולא לעבר ויגלו רצון טוב, הוגנות ושפה משותפת, כפי שקרה בערוץ החשאי.

### הערוץ החשאי באוסלו במבחן הזמן

לד"ר פונדק היו רקע צבאי-מודיעיני וניסיון קצר כעיתונאי. בהשכלתו האקדמית היה פונדק היסטוריון שהתמחה בממלכת ירדן. נטייתו לעשייה פעילה והיכרותו עם ד"ר הירשפלד ועם ד"ר יוסי ביילין הובילו אותו למעורבות במאמצים לקידום הסדר ישראלי-פלסטיני. הוא הקדיש את זמנו ומרצו לפעילות זו, וקיים אותה לאורך זמן בהתנדבות ובמסירות לב ראויות להערכה רבה. בין דפי הספר הוא שוזר הסברים בדבר המניע שהביא אותו ואת הירשפלד לפתיחת הערוץ החשאי עם נציגי אש"ף, מעלה על נס את שבירת הפרדיגמה שהובילה לדיאלוג ישיר בין ישראל לאש"ף ולהתנעת תהליך אוסלו וקובע שהתהליך נועד להביא לסיום הסכסוך הישראלי-ערבי, שליבתו הסכסוך בין הציונות לבין הלאומיות הפלסטינית.

בחלקו האחרון של הספר, באפילוג, פונדק מנתח את הסיבות ליישום הכושל של תהליך אוסלו. מסקנתו היא ששלושת המנהיגים, יאסר ערפאת, יצחק רבין ושמעון פרס, נטעו את הזרעים לכישלון אוסלו: ערפאת רצה בפתרון של שתי מדינות, אבל לא עשה את השינוי המנטלי הדרוש במעבר מעידן של מאבק צבאי לעידן של דיפלומטיה ומדינאות, ואילו רבין ופרס התנגדו לכינון מדינה פלסטינית בשטחי הגדה המערבית ורצועת עזה – הם לא השכילו לייצר אסטרטגיה וחזון שלאורם ינוהל המשא ומתן על הסדר קבע. קביעות אלו עומדות, לכאורה, בניגוד לדבריו של פונדק בתחילת ספרו, בדבר הבשלות המדינית ההיסטורית בקרב שני הצדדים,<sup>10</sup> ובדבר זיהויים, של פונדק ושל הירשפלד, את הרגע ההיסטורי הנכון: 'את אוסלו התחלנו להוביל מתוך תחושה שאותו רגע מיוחד של בשלות נמצא ממש לפנינו [...] סביר להניח שבהיותנו, הירשפלד ואני, היסטוריונים בהכשרתנו, וכאלה העסוקים בניחות תהליכים מדיניים לאורך פרקי זמן היסטוריים, יכולנו לזהות ביתר קלות את רגע הבשלות'.<sup>11</sup>

9 פונדק, אוסלו, 93.

10 שם, 17-18, 69-82.

11 שם, 73.

יש מקום אפוא לבחון ממרחק הזמן את המניעים לפתיחת הערוץ החשאי באוסלו, את משמעות הדיאלוג הישיר עם נציגי אש"ף ואת איכות ההחלטות שקיבלו מנהיגי הצדדים שעה שנכנסו לתהליך אוסלו.

### המניע לפתיחת הערוץ החשאי

בפגישות שקיימו פונדק והירשפלד עם אישים מהמנהיגות הפלסטינית המקומית בשטחים שהשתתפו באותה עת בשיחות עם ישראל בווינגטון הם התרשמו שבינם לבין אש"ף-תוניס מתקיימים יחסי מרות וכפיפות הכובלים את ידיהם בקבלת החלטות במשא ומתן עם ישראל. ולכן, בעיקר משום שהמשלחת הפלסטינית מהשטחים נעדרה סמכות ייצוג ונדרשה לפנות לאש"ף כמקור סמכות, נראו בעיניהם השיחות שהתקיימו בווינגטון חסרות סיכוי. פונדק והירשפלד הגיעו להבנה שהדרך היחידה לקדם את התהליך המדיני היא שיחות ישירות בין ישראל לבין אש"ף, שכן רק אש"ף מייצג את העם הפלסטיני ויכול לעשות את הוויתורים הנדרשים כדי להגיע להסדר מדיני. לפי פונדק, מצב דברים זה הוא שהניע אותם לפתוח את הערוץ החשאי באוסלו עם נציגי אש"ף. המהלך נעשה בתיאום עם סגן שר החוץ יוסי ביילין, והמטרה הייתה לסייע בקידום השיחות בווינגטון.

ניתוח יחסי הגומלין בין המנהיגות המקומית לבין הנהגת אש"ף-תוניס באותה תקופה עשוי ללמד על מציאות אחרת. העובדה שהמשלחת מהשטחים נעדרה סמכות ייצוג לא הייתה מכשול בהתקדמות השיחות בווינגטון, שכן ההחלטות במשא ומתן עם ישראל התקבלו בתיאום מלא עם הנהגת אש"ף בתוניס. ההנהגה בתוניס לא חששה שהמנהיגות המקומית מהשטחים תחרוג מעקרונות העמדה המדינית הפלסטינית כפי שנקבעו בכינוס המועצה הלאומית הפלסטינית בנובמבר 1988. דווקא ההתקדמות בשיחות בווינגטון והאפשרות המעשית להקמת ממשל עצמי ולעריכת בחירות בגדה המערבית וברצועת עזה הן שהדאיגו את אש"ף והגבירו בקרבם את החשש מערעור מעמדו כמייצג הלגיטימי היחיד של הפלסטינים.<sup>12</sup>

חשש זה מצד הנהגת אש"ף היה מוצדק, שכן תכלית השיחות בווינגטון הייתה לכונן אוטונומיה על טהרת מנהיגות פלסטינית מקומית נבחרת, וזו הייתה נחושה להשלים את התהליך המדיני ולמנוע מאש"ף להכשיל את השיחות. נחישותה נשענה על ההתקדמות בשיחות עם ישראל ועל ההכרה בכוחה ובמעמדה המתחזק בזירה

12 כך, למשל, בסבב השיחות השביעי, ב-21-29 באוקטובר 1992 (כשנה לאחר ועידת מרדית ותחילת השיחות הרוצדיות), דווח על התקדמות מעשית. השיחות התקיימו בקבוצות קטנות שדנו בסוגיות מהותיות ונידונו נושאים מרכזיים בדבר התפיסה של הסדרי ביניים לשלטון עצמי (ISGA).

## אפרים לביא

הבין-לאומית, וכן על ציפייתה של האוכלוסייה בשטחים לשים קץ לכיבוש. כאשר ירד מעמדה של הנהגת אש"ף בזירה הבין-לאומית, הוזמנו חברי המנהיגות המקומית לפגישות ולשיחות עם מנהיגי מדינות במערב, למורת רוחו של אש"ף. בעקבות מצב עניינים זה, ניסתה הנהגת אש"ף להבליט את כפיפותה של מנהיגות השטחים אליה, בין היתר, על ידי זימון תכופ של חבריה לשיחות התייעצות בתונים. הנה כי כן, חששה הגובר והולך של הנהגת אש"ף מפני הצלחת השיחות בווינגטון והעלייה בכוחה של המנהיגות המקומית הניעו אותה לקדם בכרכה אפשרות לפתוח ערוץ הידברות ישיר עם ישראל, לצד הניסיונות שעשתה למצוא נתיבים לחידוש הדיאלוג עם ארצות הברית. בערוץ אוסלו הובילה הנהגת אש"ף בחשאי את הרעיון 'עזה ויריחו תחילה', תוך עקיפת מוסדות הארגון ואילוץ חברי המשלחת הפלסטינית לשיחות בווינגטון 'ליישר קו' עמה בדיעבד. פתיחת הערוץ החשאי עם ישראל נועדה אפוא, יותר מכול, לחלץ את אש"ף משוליותו המסתמנת, ולא להציל את שיחות ווינגטון ממבוי סתום.

### משמעות הדיאלוג הישיר עם נציגי אש"ף

בשלב המגעים הרשמיים והבלתי רשמיים בערוץ אוסלו לא הייתה התנגשות רעיונית בין המטרות המדיניות שהציבו רבין ופרס בניהול השיחות בווינגטון, לבין תוכן השיחות שקיימו פונדק והירשפלד בערוץ הזה. הערוץ החשאי נועד לאפשר דיון ישיר עם נציגי אש"ף כדי להכריע בכמה סוגיות מחלוקת ולאפשר לצדדים להגיע להצהרת עקרונות מוסכמת. הרעיון לקדם הכרה הדדית בין ישראל לבין אש"ף לא עמד בבסיס ההחלטה לפתוח את הערוץ החשאי באוסלו, והנושא לא נידון במשך תשעת חודשי המשא ומתן שהתקיימו במסגרתו. גם הנורבגים בהיותם המארחים ונותני החסות לערוץ החשאי לא פעלו מתוך הנחה שזו מטרתו. ההנהגה הישראלית הייתה לכודה אז בקונצנזוס הלאומי הציבורי הרחב בישראל בדבר חוסר הנכונות להכיר באש"ף ולהקים מדינה נוספת בין הנהר לבין הים, והשחקנים המקומיים, האזוריים והבין-לאומיים לא העלו בדעתם שאפשרות כזאת היא ריאלית.

שני הצדדים, הישראלי והפלסטיני, האמינו שהנהגת הצד השני נעזרת מיוזמתה בשני האקדמאים, פונדק והירשפלד, כדי לתווך ביניהם ולגשר על פערים קיימים בשיחות שהתקיימו בווינגטון במטרה להגיע להסכם. לאחר שהתבררה אמינותם וזיקתם של השניים לממסד הישראלי, גילתה הנהגת אש"ף רצון עז לשתף פעולה בניהול משא ומתן בערוץ חשאי כדי לקדם גיבוש הצהרת עקרונות. בצד הישראלי המצב היה דומה: אמנם ראש הממשלה רבין ושר החוץ פרס הסכימו להסתייע בערוץ החשאי ואף להפוך אותו משלב מסוים לרשמי כדי להגיע להסכם, אך בשום שלב הם לא נדרשו להכרה באש"ף, ומכל מקום, התנגדותם הבסיסית לכך נותרה בעינה.



פונדק והירשפלד הכירו בכך שהם אינם דיפלומטים רשמיים ונהגו באחריות במגיעיהם עם נציגי אש"ף. הם לא דנו עם בני שיחם בנושאים אסטרטגיים, כמו הכרה באש"ף, ולא התחייבו בשם המדינה. פונדק מודה כי המטרה של הדיאלוג עם נציגי אש"ף הייתה מוגבלת: 'מה שברור בדיעבד הוא ששני הצדדים, גם המשלחת הפלסטינית וגם אנחנו, ראינו בפעילות בנורכגיה מכשיר לקידום המשא ומתן הרשמי שהתנהל בווינגטון; ועדיין לא השכלנו להבין, או שמא סירבנו להאמין, לאפשרות שהערון החשאי והצנוע הזה מתפתח למשא ומתן העיקרי והרשמי בין אש"ף לממשלת ישראל'.<sup>13</sup>

ניתוח זה מסביר את ההתרועעות שהתקיימה בבית הלבן סמוך לחתימה על הצהרת העקרונות, סביב זהות הנציגות הפלסטינית שתחתום על ההסכם. בעוד הנהגת אש"ף עמדה על כך שהארגון יוכר על ידי ישראל כנציג הלגיטימי היחיד של העם הפלסטיני, ולפיכך היא תהיה הגורם היחיד המוסמך לחתום על ההסכם, ציפה ראש ממשלת ישראל יצחק רבין שעל ההסכם תחתום המשלחת הפלסטינית שקיימה שיחות עם ישראל בווינגטון.<sup>14</sup> הנהגת אש"ף מצדה היססה וחששה מהרעיון לחתום על הצהרת העקרונות ולהכיר בישראל ללא התחייבות ישראלית דומה להכרה במדינה פלסטינית.

## יעד אוסלו: סיום הסכסוך בין הציונות לבין הלאומיות הפלסטינית

בחינת טיב ההחלטות שקיבלו ההנהגות של ישראל ושל אש"ף בכניסה לתהליך אוסלו מעידה שלשתי ההנהגות לא הייתה אסטרטגיה להגיע ליעד זה. הן נעדרו תפיסה שלמה וקוהרנטית שהגדירה את יעד־העל של התהליך ואת דרכי הפעולה הנחוצות כדי להגיע ליעד, לרבות קבלת הכרעות לאומיות היסטוריות הנדרשות לשם כך.<sup>15</sup>

הבחירה של אש"ף בתהליך אוסלו נעשתה בלית בררה. החשיבה המדינית של הנהגת הארגון נשענה על נוסחה שמרכיביה הם זכות השיבה וזכות ההגדרה העצמית, היכולות להתממש רק בפלסטין השלמה. בנסיבות הזמן התפתחה בקרבה ההכרה שהשבת כל המולדת היא יעד בלתי אפשרי בהווה, והיא תורגמה לנכונות להסדר מדיני שיבטיח כינון מדינה ריבונית בחלק מהמולדת, בגבולות 1967, אבל ישאיר את 'תיק 1948' פתוח לעתיד, למאבק של הדורות הבאים. עם זאת, להנהגת אש"ף היה ברור

13 פונדק, אוסלו, 132.

14 שם, 372-373.

15 ראו אפרים לביא והנרי פישמן, 'ההחלטות האסטרטגיות בתהליך המדיני בין ישראל לפלסטינים כחסמים ליישוב הסכסוך, בתוך חסמים לשלום בסכסוך הישראלי-פלסטיני, יעקב ברסימן-טוב (עורך), (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2010), 356-388.

## אפרים לביא

שהסכם שיש בו ויתור על חלקי מולדת, אי-השבה של הפליטים לבתיהם והתחייבות לסיום הסכסוך, יערער בהכרח את הנרטיב הלאומי הפלסטיני, שהוא היסוד המגדיר את העם הפלסטיני.

הנהגת אש"ף ראתה באוסלו 'קרש הצלה', ולכן קיבלה אותו. שיקולים של שרידות מילאו תפקיד מכריע בהחלטתה. הארגון היה שרוי באותה עת במשבר מדיני וכלכלי עמוק (בעקבות עמידתו לצדה של עיראק במלחמת המפרץ), שפגע ביכולתו לקיים את התשתית הארגונית, לשלוט בפעילים בשטחים ולנהל את המערכה נגד ארגוני האופוזיציה. ירידת קרנו של אש"ף בעיני הקהילה הבינ-לאומית באותה עת בלטה לנוכח העלייה הדרמטית בכוחה של מנהיגות השטחים, ובמיוחד לנוכח האפשרות לעריכת בחירות והקמת הממשל העצמי בלי אש"ף. לפיכך, החולשה הזמנית של אש"ף בעת כניסתו לתהליך אוסלו לא שיקפה הכרעה לאומית היסטורית ושינוי בעמדות היסוד של אש"ף כפי שנקבעו ב-1988, ולא הכרה בזכות קיומה של ישראל כמדינת העם היהודי על חלק מאדמת פלסטין.

כנגד חולשת ההחלטה הפלסטינית בכניסה לתהליך אוסלו, שנבעה מצורך הישרדותי, נבעה חולשת ההחלטה הישראלית מהעובדה שישראל לא יזמה את התהליך וממילא לא בחרה בו בדרך של ברירה בין כמה חלופות אסטרטגיות. ההנהגה בישראל הופתעה מתהליך אוסלו ואימצה אותו כמתווה להסדר מכלי לקבוע לאן פניה מועדות. זו הייתה החלטה נטולת יסוד אסטרטגי או הכרעה לאומית היסטורית, ואפשר לקבוע כי להנהגה הישראלית לא הייתה תשתית אסטרטגית-מחשבתית לקראת הסדר כלשהו. התוצאה הייתה חוסר התאמה מוחלט בין הצהרות המנהיגים על 'שלום היסטורי' ועל 'שלום של אמיצים', לבין המדיניות שנקטה בפועל. המשא ומתן על הסכמי הביניים וגם המשא ומתן על הסדר הקבע התנהלו ללא כיוון ברור של מטרות משותפות ושל אינטרסים מוגדרים.<sup>16</sup> לרוב שירת תהליך ההידברות מטרות סמויות שתכליתן עמדה בסתירה לתכלית המוצהרת והגלויה של התהליך המדיני, משום שבפועל לא הייתה הכרעה היסטורית אמיתית ולא החלטה מדינית-אסטרטגית אמיתית. מציאות זו תרמה לערעור האמון בין הצדדים, הביאה לעימות אלים וממושך ביניהם והקטינה את הסיכויים להגיע להסדר מדיני ולהשכין שלום.

16 בהסכם הביניים שנחתם בווינגטון ב-28 בספטמבר 1995 לא נקבעו מטרות או יעדי-על משותפים. הצדדים הקפידו על ניסוח שהבטיח להם גמישות מרבית לעת הסדר קבע. בנוסח ההסכם נקבע (סעיף xxxi, הוראות סיום, סעיף 6): 'שום דבר בהסכם זה לא ישפיע או יפגע בתוצאות המשא ומתן על מעמד הקבע שינוהל בהתאם להצהרת העקרונות. אף אחד מהצדדים להסכם לא ייחשב, על סמך כניסתו להסכם זה, כאילו ויתר על אחת מזכויותיו, תביעותיו הקיימות, או חזר בו מהן'.

## סיכום

כוונתם המקורית של פונדק והירשפלד (בגיבוי של סגן שר החוץ) ליזום ערוץ תקשורת חשאי עם נציגי אש"ף כדי לסייע לקידום השיחות הרשמיות שהתקיימו בווינגטון, התפתחה עד כדי קיום משא ומתן רשמי וניסוח של מתווה להסכם שלום בין ישראל לאש"ף. השניים לא העלו זאת על דעתם ולא התכוונו להגיע לכך מלכתחילה. מובן כי חופש הפעולה שלהם, בהיותם שחקנים עצמאיים מחוץ לממסד הרשמי, אפשר להם לפרוץ את הדרך בעבור הצדדים. הסכם אוסלו הביא להכרה הדדית בזכויות הפוליטיות הלגיטימיות של שני העמים להגדרה עצמית, ובכך חשיבותו ההיסטורית. הסכמי הביניים, לרבות חלוקת הגדה המערבית לשטחי A, B ו-C, ההסכם הכלכלי וההסכם הביטחוני, ממשיכים להתקיים ולהסדיר את חיי היום-יום בגדה המערבית גם היום, ובכך התקבע בתודעת שני העמים הצורך להפרדה ולחלוקת הארץ.

ברם, מידת ההשפעה של יוזמת השלום הפרטית של פונדק והירשפלד על תהליך יישוב הסכסוך הייתה מוגבלת. אפשר לקבוע שישראל ואש"ף לא קיבלו 'החלטה אסטרטגית' כאשר נכנסו לתהליך אוסלו: הם לא הגדירו יעד מוסכם (End Game) לסימו של התהליך, ולא הובילו את עמיהם להכרעות לאומיות היסטוריות ולגמישויות הנדרשות בעמדותיהם המדיניות כדי להגיע לשלום. הנהגות שני הצדדים אימצו את תהליך אוסלו מתוך חוסר בררה ולא מבחירה, ועל כן החתימה על הצהרת העקרונות בספטמבר 1993 לא שיקפה בשלות מדינית לפשרה ולהשלמה היסטורית עם הצד השני. ישראל ואש"ף לא חשו באותה עת שקיימת נכונות הדדית לויתורים, ולכן פריצת הדרך ביחסים ביניהם לא נוצלה לפתרון אמיתי של הסכסוך. כדברי פונדק, 'רוח אוסלו' שהביאה להצלחת הערוץ החשאי באוסלו, לא שרתה על הצדדים בהמשך התהליך.

הלקח המדיני מיוזמת השלום הפרטית ומתהליך אוסלו הוא שנדרשת מחויבות אמיתית של המנהיגים בכל צד להגיע להסכם מדיני, מתוך החלטה אסטרטגית ששני העמים יתמכו בה, והיא תישען על הכרה הדדית שהם בעלי זכויות ומעמד שווים. הכרחי שמקור הסמכות למשא ומתן תהיה החלטה 242 המופיעה בהצהרת העקרונות ושכבסיסה יונח העיקרון 'שטחים תמורת שלום', והכרחי גם שהיעד הסופי והמוסכם של המשא ומתן יהיה שני מדינות לשני העמים, שתתקיימנה זו לצד זו בשלום ובביטחון. הבנה של שני העמים שהם זכאים להגדרה עצמית ולשלום באותה המידה ושהסדר שלום יבטיח את זהותם הלאומית ואת קיומם – גם אם רק על חלק מהמולדת – יכולה לשמש בסיס ערכי ומוסרי שיעניק לגיטימציה למנהיגים להכריע בשאלה קשה והרת גורל זו.

אפרים לביא



סיימון סבאג-מונטיפיורי, ירושלים: הביוגרפיה, תרגום מאנגלית: גיל שמר (אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2013). בצירוף מפות, ביבליוגרפיה ואינדקס/מפתח, 491 עמ'.

ביוגרפיה עירונית היא סיפורו של מקום על מכלול מרכיביו, מתבניתו הפיזית ועד החברה השוכנת בו. לרוב תהייה זו היסטוריה של שליטי העיר, של כובשיה ושל מהרסיה, ולא של יושביה, של רחובותיה ושל מוסדותיה; אם כי אלו אינם נעדרים ממנה לחלוטין, כפי שקורה לא אחת בחקר ההיסטוריה הפוליטית. רוחב היריעה ועומקו של הממד ההיסטורי בהכרח מעצבים ביוגרפיה עירונית כחיבור לציבור הרחב. ואכן קטלוגים מציינים תריסרי ספרים על אודות ערים שבכותרתם משובצת המילה ביוגרפיה, במיוחד ערים שהן מוקד משיכה לתיירים ולצליינים. ספרו של סיימון סבאג-מונטיפיורי (שיצא לאור לראשונה באנגלית בשנת 2011) הוא אחד משורה ארוכה זו. ירושלים אינה נושא חדש על מדף הספרים. העיר המסוכסכת, הנערצת על מאמיני שלוש הדתות המונותאיסטיות, משמשת זה שנים ארוכות גיבורה של ספרים שנכתבו במגוון סוגות ספרותיות ובמנעד רחב של לשונות. היא מוצגת בהם כישות ממשית, לא מדומיינת, בעלת עבר 'אמיתי' ועתיד 'ודאי'; עיר שביקרו וחיו בה נביאייהן של שלוש הדתות, שבה ניצב מקדשו של שלמה, ואדמתה תהיה זירת ההתרחשות הראשית באחרית הימים. לפיכך הייתה ירושלים יעד לצליינים ולעולי רגל מכל קצווי תבל ומגוון רחב של תרבויות.

הספר שהוא מושא הסקירה הזאת שם לו למטרה לספר את ההיסטוריה של העיר מדוד המלך ועד דוד בן-גוריון. מטרה שאפתנית אל-נכון, ולהגשמתה יצר המחבר ספר קוהרנטי ובו תשעה חלקים, רובם ככולם נחלקים לפרקים. חלק ראשון: יהדות, פותח בדוד המלך ומסתיים בכיבוש ירושלים בידי צבאות טיטוס; חלק שני: אליה קפיטולינה הרומית; חלק שלישי: נצרות, עוסק בקורות העיר בתקופת שלטון רומי המזרחית (ביזנטיון); חלק רביעי: מכיבושי האסלאם ועד שלטון האסמאעיליה הפאטימית; חלק חמישי: ממלכת ירושלים הצלבנית, כולל גם את סיפור צלאח אל-דין אל-איובי ושושלתו; חלק שישי: הממלוכים; חלק שביעי: העוסמאנים מימי סלים הראשון (Yavuz Sultan Selim) ועד נפולאון; חלק שמיני: מתאר את קורות העיר במאה התשע-עשרה ואת התחרות בתחומה בין המעצמות האימפריאליסטיות; בחלק התשיעי אחד עשר פרקים. החלק פותח בתיאור המפגש בין הרצל לקיסר הגרמני (הקייזר) ומסתיים בכיבוש שכונות ירושלים שהיו תחת שלטון הממלכה הירדנית ההאשמית מאז 1948 ונכבשו בידי ישראל ביוני 1967.

התקופות הרבות הנסקרות בספר ומנעד הלשונות הרחב שבו דיברו יושביה וכתבו שליטיה: עברית, ארמית ללהגיה, יוונית, לטינית, ערבית, צרפתית של ימי הביניים, שפות סלבויות ואירופיות מודרניות, מציבים אתגר שמחבר יחיד יתקשה לגבור עליו.

המחבר יכול להשיג את יעדו רק בעזרת הישענות על ספרות המחקר העשירה הדנה, בין היתר, בסוגיות מקראיות, בהיסטוריה של עם ישראל, בתולדות האימפריה הרומית, הנצרות, האסלאם, העוסמאנים ובאימפריאליזם המערבי. סבאג-מונטיפיורי אכן עושה כך. כדי להעשיר ולהחיות את סקירתו המחבר עושה שימוש רחב במקורות ראשוניים שתורגמו לאנגלית. דוגמה אחת לכך היא תיאורו את שבת האור המציינת את סופו של שבוע הפסחא. השוואת הטקסט העברי עם המקור האנגלי מלמדת שהמתרגם עשה מלאכתו כדבעי.

ודאי שאין כאן מקום לביקורת דקדקנית של שלל הפרטים, השמות והאירועים המרכיבים את הסיפור. אנשי מקצוע ייגשו ישירות למקורות הראשוניים ולספרות המחקר, ואילו מי שנושאים את הספר בצקלונם בעת מסעם אל העיר או בשוטטם ברחובותיה לא יודקו להם. עם זאת אי-אפשר פטור בלא כלום.

תיאור כיבושי האסלאם בספר מאמץ, למעשה, את המיתוסים שטוו מקורות מאוחרים יחסית. ספרות המחקר שנכתבה בשפות מערביות הרבתה לעסוק, מאז המאה התשע-עשרה, במקורות האלה, והמחבר הסכין להציג סיכום קולח וערכני של ספרות זו. כאלה הם גם התיאורים של מפגשו של עומר אבן אל-ח'טאב עם סופרוניוס, הפטריארך של ירושלים. ניתן לפגוש בפסודו-תיעוד זה תלוי על לא מעט כותלי מבנים בירושלים דהאידינא, ואין זה נובע מבחירה אקראית או מחיבה יתרה לעבר. הטקסט מכיל התחייבות של הח'ליפה להגן על קודשי הכנסייה ותביעה של הפטריארך למנוע מיהודים להתגורר בעיר. הוא משמש לביסוס הלגיטימיות של טיעונים פוליטיים, אפוא. גם תפקידו של ח'אלד אבן אל-וליד בכיבוש סוריה ומסעו חוצה המדבר מסופרים כפי שהם שקעו בזיכרון הקולקטיבי האסלאמי. הם מציגים מופת של גבורה ומאמץ, וגם של הגינות ושל נכונות למשא ומתן תחת אלימות.

תרגום של טקסט עשיר, רבת-קופתי ורב-תרבותי כזה דורש מעורבות פעילה של עורך מקצועי, והיעדרו של עורך כזה ניכר בספר שלפנינו. אמנם שיבושים בתרגום שמות או בתעתיק מערבית אינם מעיבים על שטף הקריאה, אך עורך מקצועי היה מנכש שיבושים קלים אך מטרידים כמו 'בלאד אל-שאמס' שצריך להיות 'אל-שאם'. 'היג'רה' אינה בריחה אלא הגירה; עקירה מקהילת המוצא ומעבר לקהילה חדשה, תוך ניתוק הקשרים החברתיים ואף המשפחתיים. הביוגרפיות של המוהאג'רון תומכות בהסבר זה. הג'יהאד של מוחמד אינו 'מאמץ' סתמי כי אם פעילות פוליטית וצבאית שנועדה למגר את היריבים ולהכניע שבטים שפסחו על שתי הסעיפים.

צבוע בפרסית אינו 'קפטר' כי אם 'כפתאר'.<sup>1</sup> שורשה של המילה 'ביעה' אינו ב-ע-ה כי אם ב-י-ע. 'אורתוק' צריך להיות 'ארתוק'. 'קטפולטות' הן בעברית בליסטראות. החשישיון לא צרכו חשיש. הם כונו כך בפי מתנגדיהם מקרב האסמאעיליה הפאטימית שהאשימום כי בשיגיונם הם הולכים כמסוממים. 'אל-פתח אל-קסי פי אל-פתח אל-קדסי' אינו דיון בנוסח קיקרו, כי אם התיאור הרהוט והמפורט של כיבוש ירושלים.

## רשימות ביקורת

'אל-חכים באמר אללה' אינו קליגולה ערבי. יחסו ליהודים ולנוצרים מבוסס על השקפה היסטורית-משפטית, ולפיה פרק זמן ההגנה (ד'מה) הגיע לקצו לאחר ארבע מאות שנות אסלאם. גישתו זו מתוארת בבהירות רבה באגרות הדרוזיות (רסאיל אל-חכמה). איגרת מספר 3 'הידיעה אודות היהודים והנוצרים' מציגה עלילה דרמטית שהתרחשה בבית הקברות של קהיר (אל-קראפה) באפלת הלילה. קבוצה של בני החסות פגשו באמאם אל-חאכם וביקשוהו כי יבטיח את ביטחון קהילותיהם. האמאם התיר להם לבקש אף את חצי המלכות. לאחר שמיעת דבריהם ציווה עליהם לשוב בלילה הבא, ובמהלך הפגישה הזאת הוא הודיע להם כי תקופת הביטחון שהנביא מוחמד הבטיחם הגיעה לסיומה.<sup>2</sup>

עורך מדעי, או שמא עדיף מערכת, היו מזהים את בתי השיר שכתב אבו אל-ביאן שלמה בן יוסף הכהן, ובהם תיאר את פלישת התורכמאנים ואת השתלטותם על ארץ ישראל. כך היה מוגש לקורא הנוסח העברי של החריזה שנכתבה בקהיר של המאה האחת-עשרה:

וגם זכר עשותם עם / אנשי הירושלמים  
אשר הצרו להם / שתי שנים שני פעמים  
וגם שרפו הגדישים / והחריבו המקומים  
ויקצצו העצים / וירמסו הכרמים  
ויסוכבו את העיר / על ההרים הרמים  
והחריבו הקברים / והשליכו העצמים  
וגם בנו ארמונים / לחסות בהם מחמים  
והציבו מזבח / הרוג עליו הזעומים  
והאנשים והנשים / רוכבים עלי חומים  
צועקים אל אל אלים / לשכך רוב החמים  
עומדים כל הלילה / להניסה לתנומים  
והאויבים מחריבים / ומעריבים ומשכימים  
וירעו הארצות / ויחשפו האדמים  
והם עומדים על דרכים / עשות כקין זוממים  
וחותכים האוזניים / וגם האף משלימים

1 בסיפור מעאוויה והתרברבותו בעוצמתו המינית. וראו Stephen R. Humphreys, *Mu'awiya Ibn Abi Sufyan: from Arabia to Empire* (Oxford: Oneworld, Makers of the Islamic World, 2006).

2 תעודה זו פורסמה ונידונה כבר במאה התשע-עשרה, ובכלל זה בידי משה שטיינשניידר (ראו D. de Smet (ed. and trans.), *Les épîtres sacrées des Druzes* (Leuven: Peeters, 2007), 1: 143-153 (Fran.), 471-480 (Arab.)).

## יהושע פרנקל

וישללו המלכושים / להציגם עירומים  
וגם ישאגו כאריות / וככפירים נהמים  
ולא ידמו בני אדם / ולחיות הם דומים  
וגם זונות וגם זונים / ובזכרים נחמים  
וגם רעים וחטאים / ומכעיסים כסדומים  
וירוששו בני טובים / והרעיבו למונעמים  
ויצאו כל בני העיר / ובשדה הם הומים.<sup>3</sup>

במקור האנגלי שילב סבאג-מונטיפיורי שני סוגי הערות: ההערות שבסופו של כל פרק נועדו להבהיר מונחים, שמות וכדומה, וההערות שבסוף הספר מציינות את הספרות שמחקרו וכתבתו נשענים עליה. הערות אלו חסרות בטקסט העברי, אם כי מספורן מופיע בגוף הפרקים. זוהי השמטה מצערת, וההפניה אל אתרו של המחבר ברשת אינה מפצה עליה.

הערות אלו לא נועדו להמעט מערכו של הספר. מחברו השכיל ללמוד את הספרות המחקרית ולעבדה לכלל יצירה בהירה וקולחת, והתוצאה היא ספר רהוט וקריא שהציבור הרחב, ובמיוחד תיירים סקרנים, ימצא בו עניין ולא יתאכזבו מהשעות הארוכות הנדרשות כדי לצלוח את מאות העמודים.

יהושע פרנקל

Julius H. Greenstone, 'The Turkoman Defeat at Cairo by Solomon ben Joseph Ha-Kohen', *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 22/2 (1906): 161. 3



הלל כהן, תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי (ירושלים: עברית וכתר, 2013), עמודים 436.

## ראשית דבר

הלל כהן מגיעות ברכות לרגל פרסום ספרו החדש. לידתו של ספר זה היא שמחה כפולה, שכן לפנינו ספר שיש בו ייחוד ואיכויות משובחות, והוא גם עוסק בנושא שמעטים חקרו אותו לעומקו. העובדה שמאז 1930 לא נכתב ספר בעברית על נושא משמעותי כל כך בזיכרון היהודי מדהימה. אחת הסיבות לכך היא, כנראה, האמונה הנפוצה שהכול ידוע וברור ואין מה לחקור ולחדש. אולם בנושא שלכאורה הכול בו ידוע וברור, המחבר מצליח להפתיע, לחדש ולעניין מזוויות אחדות. כהן מצליח לגשר על הפער הבלתי נתפס בין מה ששנת תרפ"ט מסמלת בזיכרון ההיסטורי היהודי, לבין המקום המכובד שבו קטלגו הפלסטינים את אירועי 1929. במילים אחרות, הוא מצליח להבהיר לקוראים מאין נובעת התהום הפעורה בין הנרטיב היהודי לזה הפלסטיני.

הפלסטינים רואים באותם אירועים של קיץ 1929 התקוממות חשובה בשרשרת התנגדותם לשליטת זכויותיהם הלאומיות שהחלו מאז הצהרת בלפור ותחילת הכיבוש הבריטי. לעומת זאת, בצד היהודי אירועי תרפ"ט הם סמל לרצחנות הערבית וכעין ראייה לכך שהערבים צמאים לדם יהודי.<sup>1</sup> כהן נוטל על עצמו משימה לא קלה, ומצליח לעמוד בה בכבוד. הוא מצליח להלך בין הזיכרון להיסטוריה של שני הצדדים הנצים, ומאיר אגב כך חלקים חדשים מהתמונה שמעטים ראו לפניו. היכולות של המחבר לגלות אמפתיה גם לסיפורו של האחר ולהיות ביקורתי כלפי הנרטיב והזיכרון של השבט מסייעות לחיבור להיות שונה מכל מה שנכתב עד כה בנושא משני צדי המתרחש. כהן משחרר את עצמו מכבלי הראייה הדיכוטומית ומוביל את קורא העברית כהן ובמקצועיות 'לשים את עצמו בנעליים של האחר', הפלסטיני. בדרך זו, הוא מנגיש נקודת מבט לא מוכרת, בצורה אמפתית, ולא בדרך המקובלת של 'דע מה אומר האויב', כמקובל במחזותינו.

ואכן, יכולתו של המחבר לספר את אירועי שבוע הדמים של אוגוסט 1929, כמעט מכל זווית ונקודת מבט אפשרית, היא יוצאת מהכלל בספרות המחקר. מעטים הלכו בדרך הזו בקרב חוקרי הסכסוך היהודי-ערבי, ולא בכדי. כהן אינו מזרחן ישראלי טיפוסי, וגם אינו היסטוריון של הסכסוך המגויס למדורת השבט ולסיפורים הנשמעים מסביב למדורה על השבט האחר. העובדה שמדובר באירועים מוגבלים בהיקפם (למרות מאות ההרוגים והפצועים, הן בקרב היהודים הן בקרב הערבים) אפשרה למצלמת החוקר לעשות 'זום אין' מהרבה זוויות, אולם הסיבה המרכזית להצלחת הספר היא

1 הלל כהן, תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי (ירושלים: עברית וכתר, 2013), 12.

שמחזיק המצלמה ההיסטורית ניחן ברגישות ובחשיבה משוחררת מכבלים המונעים מרוב האנשים לראות את הצד השני של המטבע. כהן כבר רכש ניסיון בהליכתו אל נושאים שבמחלוקת, נושאים שקוטלגו מזמן בארונות הזיכרון וההיסטוריה של הסכסוך. כמו כן, הוא מרשה לעצמו להתרחק מהסיפור הלאומי, בלי לאבד את הקשר והשפה המשותפת עם השבט, או למצער עם חלקים ממנו.

בעשור האחרון של המאה העשרים התפרסמו בישראל עבודותיהם של 'ההיסטוריונים החדשים', אשר הראו לישראלים עד כמה ידיעותיהם על מלחמת 1948 ותוצאותיה היו לא מדויקות. בנרטיבים של סכסוך לאומי מתמשך ממלאים היסטוריונים וסוכני תרבות אחרים תפקיד של הבניית זהות ותודעה המגייסות את המחנה להמשך המאבק על הקיום. תולדות העבר הופכות לזירת התגוששות ומחלוקת, לא פחות מהמחלוקות על אדמה, על גבולות ועל שאר זכויות קנייניות. כל צד מגייס את סוכני התרבות שלו כדי להפיץ סיפור שלפיו 'אנחנו' הטובים והצודקים מול 'האחרים' הרעים והתוקפנים. כך מזין הסכסוך את עצמו, והנרטיבים שאנשים מספרים לעצמם על הסכסוך נהפכים לסלע מחלוקת קשה לא פחות מהמחלוקת הממשית. ספקנות וביקורת עצמית בקריאת תולדות הסכסוך הן סחורות שאין להן הרבה קונים במחוזותינו.

חוקרים הלוקחים על עצמם את תפקיד גילוי האמת, כל האמת, על העבר, נדהמים מדי פעם מחדש עד כמה הידע הנגיש בנושא מוטה ולא מדויק. ספקנות בריאה וגישה ביקורתית, שהן כלי עבודה חשובים של החוקרים, עלולות 'לסבך' את חוקרי העבר בגילויים שהציבור אינו רוצה לדעת. או אז, חוקרים אלה מוקעים על ידי בני השבט כעוכרי העם והטוב הציבורי שלו. על כן, לא קל להמשיך להחזיק בגישה הביקורתית, לנפץ מיתוסים של השבט על עברו, ובאותה עת להמשיך בפיתוח קריירה בקרב בני עמך. זיכרון העבר הוא הרי חלק מרכזי בהבניית הזהות והתודעה. העבר הוא גם הווה וגם הבסיס המוצק של עמדות פוליטיות ואחרות כלפי עתידם של האומה והשבט.

'ההיסטוריונים החדשים' שגברו לרגע על ההתנגדות של שומרי חומות השבט ותודעתו, לא הצליחו להחזיק מעמד יחד זמן רב. החבורה שזכתה למוניטין בעולם וגם בישראל בשנות התשעים, התפרקה והתפזרה לכל עבר. שניים משותפי העבר, בני מוריס ואילן פפה, הפכו ליריבים מרים. הראשון נטש את גישתו הביקורתית וחזר אל חיקה החם של הציונות הקורבנית, 'המתגוננת', והאחר אימץ את הנרטיב הפלסטיני ונטש את ישראל התוקפנית, הכובשת והמנשלת. הוויכוח בין ההיסטוריונים של הסכסוך הוא במידה רבה ויכוח פוליטי. הוא גם ויכוח על ערכים, על צדק ועל הוגנות, ולכל שבט יש מושגים, שפה וקודים תרבותיים משלו, שאינם נותנים לשפתו ולסיפורו של האחר לעבור את חומת שומרי המדורה.

אך כהן, המעיד על עצמו שהוא יהודי וציוני, החליט לנסות להבין גם את נקודת מבטו של הצד הערבי בלי לוותר על אמונתו בצדקת העמדה הציונית. והוא אכן עשה מאמץ רב להבין את האירועים ולהסביר אותם בלי 'לחלק ציונים' או להכריע מי צודק

יותר או מי התחיל במריבה. בעקבות מעשה חלוצי זה חשף עצמו כהן להתקפות, במיוחד מצד מי שרואים את עצמם שומרים על חומות הזיכרון ועל הנרטיב הציוני. אך המחבר, המודע למעשה הפוליטי שבכתיבת ספרו, כבר רכש ניסיון וחסיונות בחייו ובעבודותיו הקודמות, ונטל על עצמו סיכון מחושב.

## הספר וקהל היעד

כאמור, הספר על תרפ"ט הוא ניסיון נועז ומוצלח לחדש ולאגד בנושא טעון וידוע, לכאורה, בתולדות הסכסוך הפלסטיני-ציוני. החיבור רהוט וקולח, והוא מוביל את הקורא כמו מספר סיפורים (חכוואתי) אל פרטי הפרטים. המחבר נכנס לנעליהם של גיבורי סיפורו ומנסה להבין את מעשיהם ואת מניעיהם. כהן מצליח להאיר את אירועי קיץ 1929 מזוויות לא מוכרות. הוא מצליח לחדור אל שטחי המריבה בין שני הצדדים ולהראות שתיאור האירועים בצבעי שחור ולבן מחטיאים גם במקרה זה את גילוי 'כל האמת'. להבדיל ממחקרים אחרים על אירועי המלחמה ב-1948 אין כאן שחיטת פרות קדושות ולא קעקוע של מיתוסים מושרשים. אין כאן אפילו 'שפה שיפוטית או הטלת רפש', כלשונו של המחבר. אולם יש כאן בהחלט ניסיון מוצלח לחפור בסיפור ישן נושן שרבים וטובים כבר אספו את ממצאיו החשובים וקטלגו אותם, ובחפירה שלו כהן אכן חושף ממצאים חדשים, ומציע הסתכלות שונה מזו שהייתה מקובלת עד עתה בציבור קוראי העברית.

כהן בחר להתחיל את ספרו ביפו ובתל אביב, בשוליים של מוקדי האירועים, ולא במקום שבו התחילו התנגשויות הדמים. לאחר מכן הוא עובר לירושלים ועוקב אחר המתח שגאה בין יהודים למוסלמים במריבה על הכותל, עד להתפרצות האלימות. בשלושת הפרקים הבאים של הספר המחבר דן במוקדי האירועים הקשים – בחברון, במוצא ובצפת – ומנסה להסביר מה היו הסיבות והנסיבות שאפשרו את מעשי ההרג ביהודים שם. הפרק השישי והאחרון מציג נקודות מבט שונות של האירועים, משני צדי המתרחש הלאומי-רדי. כמו כן, הוא בוחן את המקרים של הצלת אנשים מהרג בשני המחנות. גם היחס לרוצחים ולעונש המתאים לאנשים שהשתתפו במעשי הזוועה מובא כאן כחלק מהבנת ההשלכות של האירועים.

המחבר מצהיר שאין בספרו התייחסות ל'כל' האירועים, אך הוא מביא סיכום קצר של קורבנות אותם אירועים של קיץ 1929 בסוף המבוא.<sup>2</sup> בשני מקומות, מג'דל (אשקלון) וחיפה, בולט מספרם הגדול של הערבים שנהרגו ונפצעו. ובעוד שהאירועים בחיפה מוארים בספר מכמה זוויות (רובן יהודיות), אין אנו יודעים מדוע נהרגו תשעה

פלסטינים במג'דל. הפליאה גדולה עוד יותר כשאנו נזכרים שבאותה עיירה לא נהרג אף יהודי. אמנם הספר כתוב לקוראי העברית, אך אם יתורגם ויגיע גם לקוראי הערבית יהיה קשה מעט לשכנע אותם שאין כאן הטיה מסוימת בבחירה באילו אירועים להתמקד.

קהל היעד של הספר אינו רק תלמידי היסטוריה או אקדמאים המתעניינים בתולדות העבר. לא קשה לראות שהמחבר מנסה בספרו להגיע אל קוראים חדשים, ובמידה מסוימת הוא מתאים את כתיבתו לקהל הרחב. דוגמה בולטת לכך היא הסגנון הסיפורי הקולח שאינו נותן לכללי הטיעון האקדמיים לשבש את זרם הכתיבה. כהן הוא קודם כול מספר סיפורים של אנשים בשר ודם ולא של נרטיב מופשט של סכסוך דמים, וכדי שהקורא לא יחשוד במקורות הידע של המחבר ובאמינותו, הוא בוחר להציג את המקורות בתוך הטקסט. לאנשי מדעי הרוח, האמונים על הערות השוליים המוקפדות, תראה אולי שיטתו של כהן מקצועית פחות, אך לאחר שמתרגלים לדרך שימושו של המחבר במקורות, רואים את יתרונותיה. כמו במדעי החברה, הקוראים אינם צריכים לנטוש את הטקסט כדי לבחון את המקורות. המקורות שזורים בתוך הסיפור, וכך המחבר מקל על קוראיו, ואינו נותן להערות שוליים 'לקלקל' סיפור טוב.

כהן בחר גם שלא להכביד על קהל היעד שלו במבוא פרדיגמטי או בתאוריות ומושגים מעולם חקר הסכסוכים. את כוחו ומרצו הוא השקיע בבחינה מורכבת של אירועי העבר מתוך ניסיון להבין ולייצג את סיפורם של שני העמים. מבחינה זו, מדובר בניסיון חלוצי ומאתגר, במיוחד בכל הקשור בייצוג מאוזן גם של עמדת האחר, בלי לאבד את קהל קוראי העברית. מניסיוני האישי אני יכול להעיד שכאשר ניסו, מוטי גולני ואני, לכתוב ספר המביא את סיפורם של שני העמים בנושא 'עצמאות ונכבה', גילינו עד כמה המשימה אינה קלה.<sup>3</sup> ובמקרה שלפנינו, מחבר יהודי ישראלי שאינו אנטי-ציוני לקח על עצמו את המשימה הכפולה הזאת.

המחבר עושה עבודה טובה מאוד בחקר תולדות תרפ"ט ברמת המיקרו. הוא משתדל מאוד, ואף מצליח בדרך כלל, להאיר את האירועים מזוויות חדשות. הוא חוצה את הגבול בין שני הנרטיבים הלאומיים ומשתדל להציג את טעונו כל צד מול טעונו הצד האחר. במובן מסוים, הוא לוקח על עצמו את תפקיד המגשר והמפשר בין הנרטיבים הלאומיים והדתיים משני צדי הסכסוך. מנקודת מבט יהודית, חוקר אירועי הסכסוך מקבל על עצמו סיכון גדול כאשר הוא בוחר למלא את תפקיד הסניגור של החשודים הערבים בהתקפות רצחניות על יהודים בשנת תרפ"ט. כהן מנסה לפתוח

3 מוטי גולני ועאדל מנאע, שני צדי המטבע: עצמאות ונכבה, שני נרטיבים של מלחמת 1948 ושל תוצאותיה (Dordrecht: Republic of letters & IHJR, 2011). הספר יצא במהדורה תלת-לשונית: ערבית-עברית-אנגלית.

את עיני הקוראים לראות גם את נקודת המבט של האחר, הפלסטיני המוצג בזיכרון ובהיסטוריוגרפיה של השבט רק כתוקפן ורוצח של יהודים תמימים. ובמילים אחרות, בטרגדיה המתמשכת של הסכסוך כהן מצליח להוסיף לתמונת השחור-לבן מגוון של צבעי אפור. כהן מנסה לומר שגם באירועי תרפ"ט לא היו רק 'טובים' מצד אחד ו'רעים' מצד אחר. יש בני אדם המונעים על פי אמונות וחוש של הגנה עצמית, שהצד האחר אינו רוצה או אינו מסוגל לראות.

החיבור שלפנינו כתוב כסיפור, כרצף של תיאורים של האירועים ושל הנפשות הפועלות משני צדי המתרס, כבני אדם. אין במחקר התנשאות אקדמית ולא עמדה פוליטית המשייכת מראש את הנפשות הפועלות למחנה הטובים או הרעים. המחבר מאיר את הדמויות ואת מעשיהן מזוויות שונות ומאניש גם כמה מהרוצחים שנידונו למיתה. הסיפורים על המאורעות במקומות השונים מתכתבים בינם לביין עצמם וגם עם אירועים מהעבר ומהעתיד. ניכר במחבר שהוא חשב היטב על קהל היעד של קוראיו. לא רק אל קהל של אקדמאים ומומחים הוא כותב אלא לקהל רחב הרבה יותר 'הנושם' את הסכסוך ומושפע ממנו, אם ירצה או לא ירצה. נוסף על יכולותיו של המחבר להפוך את האירועים הטרגיים של תרפ"ט לסדרה של סיפורים אנושיים שובי לב, הוא בוחר שלא להכביד על הקוראים בכתיבה יבשה. זהו חיבור קריא מאוד ומרתק, מסע אל העבר שהוא גם הווה פוליטי ואנושי.

כהן בוחר בכמה עצים מהיער של תרפ"ט ובוחר אותם מכל זווית אפשרית. עבודתו על העצים ראויה לכל שבח והערכה. הוא לוקח את הקוראים למסע מרתק באירועי 1929, בהקשר רחב אחורה וקדימה. חקר האירועים שבהם הוא בחר להתמקד מאלף, ושימושו במקורות של כל הצדדים המעורבים מאוזן. ואולם קשה להגיד דברים דומים על היער כולו. הטיפול בהקשר הרחב של אירועי תרפ"ט, והתזה המרכזית של הספר המזדקרת מכותרת המשנה: 'שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי', משכנעים פחות. כהן טוען ששנת 1929 היא 'השנה שבה השתנו ללא הכר היחסים שבין יהודים לערבים, השנה שעיצבה את תודעות שני הצדדים למשך שנים רבות'.<sup>4</sup> דומני שהמחבר הרחיק לכת בכותרת הצעקנית של ספרו. הוא כנראה חשב היטב על קהל היעד, שצריך לשווק לו את המוצר החדש. המחבר היה יכול להסתפק בתזה חלקית ולדבר על עיצוב התודעה של היישוב היהודי, אך הוא בחר במשהו גדול יותר. להלן ננסה לבחון עד כמה הייתה שנת תרפ"ט 'שנת האפס' בשני הצדדים, היהודי והפלסטיני.

## האומנם תרפ"ט היא שנת אפס מבחינת הצד היהודי?

תרפ"ט היא ללא ספק אבן דרך חשובה במסלול ההתנגשויות בין יהודים לערבים במאה השנים האחרונות. קדמו לה אירועי אביב 1920 בירושלים והאירועים ביפו במאי 1921. אחרי תרפ"ט אירעו אירועי המרד הערבי הגדול (1936-1939) ומלחמת העצמאות או הנכבה בתש"ח-1948. גם האירועים של שנות השלושים ו-1948 נצרכו בזיכרונם של יהודים וערבים בצורה שונה מאוד, כאילו לא היה מדובר באותם האירועים. אך זהו טבעו של כל סכסוך ארוך ימים בין שני עמים, כל צד מבנה לעצמו זיכרון ונרטיב היסטורי המגייסים את בני השבט להמשך המאבק על הקיום או למצער על זכויות יסוד. כך הופכים רוב האנשים בשני המחנות חרשים ועיוורים לסיפורו של הצד האחר, והתעניינותם בו היא בעיקר בבחינת 'דע את האויב'. גם החוקרים, בעלי החושים הביקורתיים בדרך כלל, מאבדים את חושיהם בהתקרבם לשדה המוקשים של הסכסוך, שהם חלק בלתי נפרד ממנו. ואולם בתמונה הכוללת שצוירה לעיל, יש מדי פעם בפעם הבזקים והפתעות.

אקדים ואומר שהניסיון להצביע על 'שנת אפס' או נקודת אפס בתולדותיהם של תהליכים תודעתיים הוא בעייתי. האם יש בכלל שנת אפס בנושאים כאלה? באירועים נקודתיים, כמו מרד או מלחמה, אפשר אולי להצביע על נקודת התחלה, אולם קשה מאוד לעשות זאת בעניין הקשור בגיבוש תודעה, בפיתוח זהות וביצירת קהילות מדומיינות משני צדי המתרס. גם אם נתעלם מהקושי הזה, חשוב לקבוע בברור מהם המאפיינים של 'שנת האפס' בסכסוך היהודי-ערבי או הפלסטיני-ציוני, שאם לא כן, אנחנו עוסקים יותר בהבעות דעה, בפרשנות ובהערכות, שמדרך הטבע נתונות במחלוקת.

וכאשר מדברים על שנת האפס בסכסוך, חשוב להראות ששני המחנות רואים את הדברים עין בעין. וכידוע, בסכסוך הערבי-יהודי יש מחלוקות רבות גם בשאלה מהי נקודת ההתחלה של היריבות הלאומית על הארץ. הציונות התגבשה והחלה לפעול עוד לפני שהייתה פלסטין יחידה מנהלית נפרדת משאר חלקי העולם הערבי, ומכאן הוויכוח המתמשך אם הסכסוך התחיל בשנת 1882 או בשנת 1908, או אולי רק בשנים 1917-1918. לא כל התנגשות אלימה במאה התשע-עשרה היא חלק מהסכסוך הלאומי שהתפתח במאה העשרים. והרי הפלסטינים עצמם אינם טוענים שהתנועה הלאומית הפלסטינית התגבשה לפני מלחמת העולם הראשונה, אלא רק בשנים 1917-1923. במילים אחרות, גם אם הספר מבסס את הטענה שת"פ היא שנת אפס של הסכסוך מבחינת היישוב היהודי, אין בכך שום הוכחה שהיא משמעותית באותה מידה גם לצד הפלסטיני.

אינני מומחה גדול לתולדות היישוב היהודי בתקופת המנדט הבריטי, ולכן אני נזהר בקביעת עמדה נחרצת לכאן או לכאן. התקפות הערבים על היהודים בירושלים, בחברון, בצפת ובמקומות אחרים במשך שבוע שלם באוגוסט 1929 היו שיא חדש באלימות של הילידים הפלסטינים נגד המהגרים והמתיישבים היהודים. מספר

ההרוגים והפצועים מחד גיסא, והעובדה שהותקפו גם שכונות של היישוב הישן, ולא רק יישובים חדשים של הציונים, מאידך גיסא, הן נקודות משמעותיות. גם למשמעות שניתנה לאלימות הפלסטינית היו השלכות על גיבוש התודעה וההתנהגות הנגזרות מההתנסויות של אותו שבוע. יישוב קטן של פחות מ-170,000 נפשות נתקל בפעם הראשונה באלימות עממית, ספונטנית, שהזכירה לרבים פוגרומים ממקומות ומזמנים אחרים. לפיכך, מבחינה זו נראה שיש למחבר על מה להסתמך בתזה שלו שתर्फ"ט הייתה שנת אפס בתולדות הסכסוך מבחינת הצד היהודי.

כדי לחזק את הטענות המרכזי בחיבורו, כהן מוביל את הקורא מדי פעם אחורה וקדימה, ומכיוון שמוקדי אירועי ההרג ביהודים היו גם בקרב היישוב הישן הלא-ציוני (חרדים ומזרחיים), המחקר מנסה להראות שקבוצות אלו הושפעו מאוד מאירועי תרפ"ט, עד כדי עיצוב תודעה חדשה גם בקרבם. אך האם ייתכן שהפערים והגבולות בין התודעה הציונית החילונית לבין התודעה הדתית המסורתית של בני היישוב הישן לא היו חדים וברורים כל כך? שאלה זו רלוונטית במיוחד בירושלים, אך אולי לא רק שם. למרות השוני בין אמונותיהם של המהגרים הציונים לאמונותיהם של בני היישוב הישן, היו להם גם אמונות דתיות-לאומיות משותפות עוד לפני 1929. הפיכת החלום של הקמת מדינה יהודית לתכנית שבריטניה הגדולה תומכת בה, קרבה בין שני המחנות. ייתכן שגם אירועי ירושלים (1920) ויפו (1921) תרמו את חלקם. זאת ועוד, גם התגבשותה של התנגדות התנועה הלאומית הפלסטינית לתכנית זו, בעיקר בערים הגדולות, השפיעה על היישוב היהודי, כפי שהציונות השפיעה על הפלסטינים.

בחניה מעמיקה של אירועי תרפ"ט מגלה שהדוגמאות שהמחבר מצא לעיצוב תודעת נקם ביישוב היהודי בעקבות אירועי 1929, אינן מייצגות בהכרח ואינן מסבירות את מעשי הטבח והגירוש בשנת 1948. נדגים זאת, אולי, בטבריה ובנפה שלה. המחבר בעצמו מצביע על מתינות המנהיגים הערבים בעיר זו, שבה חיו בני שני העמים זה לצד זה מאז המאה השמונה-עשרה, ועל יחסי השכנות הטובה.<sup>5</sup> אולם מתינותם של תושבי טבריה הערבים ואי-השתתפותם בהתקפות על יהודים ב-1929 (להבדיל מערביי צפת, ירושלים וחברון) לא מנעה את גורלם המר בשנת 1948. אדרבא, טבריה הייתה העיר הראשונה שנכבשה על פי תכנית ד', וכל תושביה גורשו ולא הורשו לשוב אל בתיהם, ובהם גם שיח' טאהר טברי, שחי כפליט בנצרת עד סוף ימיו.<sup>6</sup> לאחר הכיבוש והגירוש נבזזו בתי הערבים בעיר העתיקה בטבריה ונהרסו עד היסוד, כדי שלא יהיה לפלסטינים לאן לשוב. יתר על כן, עוד לפני כיבוש טבריה טבחו אנשי 'ההגנה' בתושבי כפר נאצר אל-דין ושרפו את בתיו. וכידוע, בטבריה ובכפרי הנפה שלה כמעט שלא נותרו פלסטינים במקומותיהם.

5 שם, 287.

6 שם.

## תרפ"ט/אל-בוראק שנת אפס מבחינת הפלסטינים?

אם הטלנו ספק לעיל באמינות הקביעה הגורפת שאירועי קיץ 1929 היו שנת האפס בסכסוך מבחינת היישוב היהודי, קל וחומר שיש לערער על קביעה זו מנקודת המבט של הפלסטינים. למעשה, המחבר אינו מתאמץ במיוחד להוכיח את טענתו בדבר ההשלכות המשמעותיות של אירועי אל-בוראק, כפי שמכונים אירועי תרפ"ט בערבית, על הפלסטינים. בתוך סדרת האירועים המוגדרים 'מרד' בימי המנדט הבריטי, אין ספק ששנת 1929 תופסת 'מקום טוב באמצע', בין האירועים בירושלים ב-1920 לבין המרד הערבי הגדול בשנים 1936-1939. לקוראי העברית שאינם מעורים בהיסטוריה הפלסטינית חסרים ההקשרים הרחבים כדי שיוכלו למקם ולשפוט את האירועים ומשמעותיותיהם. נקדים ונאמר שמנקודת מבט ערבית (ולא רק ממנה), אין ספק שהמרד הערבי בשנות השלושים היה אירוע משמעותי ביותר בתולדות הפלסטינים (עד הנכבה בשנת 1948), יותר מכל אירוע קודם, בכל קנה מידה – מספר הקורבנות, המשמעות ההיסטורית וההשלכות שהיו לו על כל הגורמים האחרים המעורבים בסכסוך: בריטים, יהודים ומדינות ערב השכנות. ובהשוואה בין אירועי תרפ"ט למרד הערבי, אין ספק שלאחרון היו השלכות משמעותיות הרבה יותר גם על מלחמת 1948.

אך במבט על הסכסוך היהודי-ערבי ולא רק הציוני-פלסטיני, ברור לכל בר דעת שתש"ח-1948 היא השנה המכרעת. המחבר בעצמו ער לכך ומכנה את המלחמה בשנת 1948 'נקודת האל-חזור'.<sup>7</sup> אם לשנת 1929 הייתה השפעה מוגבלת על יהודים לא-ציונים ביישוב היהודי, הרי שלקראת מלחמת 1948 ובעקבותיה הפכו כל יהודי המזרח לשותפים למפעל הציוני שנישל את הפלסטינים ממולדתם, מבתיהם ומאדמותיהם (גם אם לעתים שותפים בעל כורחם). גם לפני כן הם הפכו שעיר לעזאזל בארצותיהם, ולכן ספגו את מתקפות השנאה והנקם מבגדאד ועד צפון אפריקה. אולם מכיוון שלא צריך להכביר מילים על חשיבותה של שנת 1948-תש"ח, הן ליהודים הן לפלסטינים, נשוב לדון באירועי תרפ"ט בהשוואה לאירועים אחרים בתקופת המנדט הבריטי.

לפני המשך הדיון בטענה שאירועי תרפ"ט הם שנת אפס גם מבחינת הצד הפלסטיני, חשוב להעמיק מעט יותר בהתרחשויות ברחבי הארץ מראשית שנות העשרים. לאחר התסיסה שליוותה את נפילת הח'ליפות העוסמאנית והתבססות השלטון הבריטי בא"י/פלסטיין (1918-1922) השתרר שקט די מפתיע עד תרפ"ט. כיצד מסבירים את השקט ומדוע הוא הופר בשנת 1929? המחבר מחזיר אותנו אמנם לאירועי קיץ 1928, ועוקב אחרי כדור האש שהתחיל להתגלגל מסביב לשאלת הזכויות על הכותל המערבי-אל-בוראק, אך לעניות דעתי זהו הקשר צר, והוא אינו מסביר את פשר



השקט בשנים 1922-1928. ומכיוון שמדובר בנקודה מרכזית להבנת נקודת ההסתכלות הפלסטינית, נרחיב מעט את היריעה.

לאחר התבססות הסדר הקולוניאלי החדש במזרח התיכון וקבלת לגיטימציה של חבר העמים שנשלט בידי המערב, נרגעו הרוחות המרדניים בכל המזרח התיכון. לא נוכל לכתוב כאן על ההתרחשויות בשנים האלה במצרים, בעיראק, בסוריה ובמדינות אחרות, ולהלן נתמקד באירועים בקרב הפלסטינים, שבראשית שנות העשרים החלו לגבש את התארגנותם הלאומית. הבריטים שהעניקו זכויות לאומיות למיעוט היהודי הקטן בהצהרת בלפור והתעלמו מזכויותיהם של הילידים הפלסטינים על ארצם, היו למודי ניסיון רב, משלטונם בהודו, במצרים ובמקומות אחרים. גם כאן הם השתמשו בשיטת 'הפרד ומשול' ונשענו על אליטות מקומיות כדי להבטיח שקט שלטוני במציאות מורכבת ומסוכסכת. אולם משימתם בפלסטין הייתה קשה אף יותר, משום שאליטות אלו נדרשו לשתף פעולה עם הכובשים שהבטיחו את הארץ למתיישבים החדשים – הציונים.

במסגרת המדיניות הקולוניאלית הזאת פעל הרברט סמואל, הנציב העליון הראשון, כדי להבטיח את שיתוף הפעולה של בני האליטה הפלסטינית הירושלמית, שהנהיגה את התנועה הלאומית. קשר נוצר עם חאג' אמין אל-חוסייני, שנידון למאסר של עשר שנים בגין אירועי נבי מוסא בשנת 1920. הוענקה לו חנינה, ולאחר שנכונותו לשיתוף פעולה הובטחה, דאגו הבריטים למנותו למופתי הגדול של פלסטין ולהעניק לו סמכויות ותקציבים שלא היו לקודמיו בתפקיד. נוסף על כך העמיקו הבריטים את היריבות בין תומכי המופתי לבין מתנגדיו. תקצר כאן היריעה מלסקור את כל מרכיבי המדיניות הבריטית והשלכותיה על הפלסטינים בשנות העשרים. נושא זה נידון בספרות ההיסטורית מנקודות מבט שונות, והמעוניינים להעמיק בו יכולים לקרוא בספרו של רשיד ח'אלדי שתורגם לעברית.<sup>8</sup>

המדיניות הבריטית אכן הצליחה, ולאחר מינויו של חאג' אמין למופתי הגדול בשנת 1921 הושגה רגיעה. השקט נשמר לא רק בזכות מינויו של חאג' אמין והשגת שיתוף הפעולה של האליטות, אלא גם בעקבות מכלול של סיבות אחרות. בתקופה זו חזרה המנהיגות הפלסטינית המוחלשת והמסוכסכת וניסתה לשכנע את הבריטים לשנות את מדיניותם כלפי זכויותיו של העם הפלסטיני על ארצו, אך עשור של 'פוליטיקה של נכבדים' לא קידם את הפלסטינים, אלא רק גרם להם להפסד זמן יקר שבמהלכו קידמו הבריטים והציונים את הקמת הבית הלאומי היהודי ומוסדותיו. התסכול בקרב המנהיגות הפלסטינית לא תורגם למעשים של התנתקות משיתוף הפעולה עם הבריטים.

8 רשיד ח'אלדי, כלוב הברזל: סיפור מאבקם של הפלסטינים למדינה (ירושלים: הוצאת מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2010).

אדרבא, הם שקעו ביריביות פנימיות בין תומכי המופתי למתנגדיו בראשותם של בני משפחת נשאשיבי.

האכזבה מהמדיניות הבריטית והתסכול של פלסטינים מכישלון הנהגתם הובילו להתפתחותם של זרמים עממיים תת־קרקעיים שהתפרצו בשנת 1929. גם סיבות כלכליות, כמו המשבר הכלכלי העולמי והשלכותיו, וגורמים חברתיים-תרבותיים סייעו להכנת הקרקע להתפרצות האלימות. האג' אמין אל־חוסייני סייע בהרגעת השטח הפלסטיני, אך לא שלט בפעילותם של מתנגדיו, במיוחד באזורים מרוחקים מירושלים, כמו חברון וצפת. אפילו בירושלים, כאשר ערערו חוגים לאומיים יהודיים על שליטת המוסלמים באזור אל־חרם אל־שריף, לרבות באל־בוראק, היה קשה מאוד לשלוט בתבערה. ובניגוד לנטיית ההיסטוריוגרפיה הציונית לייחס למופתי את תפקיד המסית והיד המכוונת באירועי תרפ"ט, אירועים אלו ביטאו דווקא את כישלון מדיניות ההרגעה ושיתוף הפעולה שלו עם שלטונות המנדט.

לאחר האירועים ב־1929, ולאחר הזעזוע של הפלסטינים מפעילות הבריטים וממדיניות היד הקשוחה שלהם, לרבות הוצאתם להורג של השלושה, מחמד ג'מ'ג'ו, פואד אל־חג'אזי ועטא א־זיר, שנאסרו במאורעות אל־בוראק בעכו ביוני 1930, נרגעו שוב הרוחות. פרוץ המרד בשנת 1936 כבר לא היה קשור לכותל או למקומות הקדושים, אלא לשאלה הלאומית המרכזית של זכויות הפלסטינים על ארצם. גל ההגירה החדש של יהודים ('העלייה החמישית') והשלכותיה של הכפלת היישוב היהודי בתוך חמש שנים, גרמו להתפרצות נוספת של זרמים מרדניים עממיים בניגוד לדעתו של המופתי. כידוע, מי שהוביל את המרד המזוין בשנת 1935 היה עז אל־דין אל־קסאם בחיפה, ותומכיו, בעיקר בצפון הארץ. ובמישור הפוליטי וההסברתי, פעילי מפלגת אל־אסתקלאל הם שמאסו בשיתוף הפעולה עם הבריטים ובפוליטיקה של הנכבדים הירושלמים שדאגו לעצמם ולבני טיפוחיהם יותר משדאגו לבני עמם. גם לאחר מותם של אל־קסאם ואחדים מחבריו עוד קווה המופתי לעמוד בפרץ ולהרגיע את הרוחות, אך כבר היה מאוחר מדי.

כאשר התחדש המרד בשנת 1936 לא היה המופתי יכול להמשיך במשחק הפוליטי ו'לשבת על הגדר'. הוא נדרש להכריע בין עמידה לצד בני עמו לבין דאגה להמשך שיתוף הפעולה עם הבריטים. למרד הערבי היו, כאמור, השלכות עמוקות על כל הצדדים המעורבים בסכסוך היהודי-ערבי או הפלסטיני-ציוני. מלבד אירועי המרד שגרמו לאלפי קורבנות בקרב הפלסטינים ומאות בקרב היהודים והבריטים, מרד זה הוא שגיבש תודעה חדשה בקרב הפלסטינים במישורים שונים. יתרה מזאת, בשנת 1937 הוצע בפעם הראשונה לחלק את הארץ לשני חלקים: אחד בשליטת היהודים ואחד בשליטת הערבים. חשוב להזכיר גם שעל החלק הערבי רצו הבריטים להמליך את בן טיפוחם, עבדאללה. כלומר, המדיניות הבריטית העמומה מאז הצהרת בלפור הפכה למדיניות גלויה של חלוקת הארץ בין היישוב היהודי לבין שליטה של עבר הירדן.

רק במאי 1939 גילו הבריטים בפעם הראשונה נכונות לסגת ממדיניות ההתעלמות מהפלסטינים ומזכויותיהם הלאומיות על ארצם, אך לדידם של פלסטינים רבים היה זה מעט מדי ומאוחר מדי. הספר הלבן נדחה על ידי תומכי המופתי, ומשם הייתה הדרך קצרה לתכנית החלוקה ולהתנגשות הבלתי נמנעת ב-1947-1948. האם צריך להמשיך ולהסביר שאירועי תרפ"ט לא היו שנת אפס בצד הערבי? תרפ"ט היא אבן דרך חשובה על מסלול הסכסוך וההתנגשות בין שתי תודעות סותרות אשר התגבשו לפני 1929, אך אינה שנת האפס בסכסוך ביניהן. תרפ"ט לא הייתה אלא עוד התפרצות ספונטנית נגד היישוב היהודי, להבדיל מהמרד העממי בשנת 1936 שהופנה קודם כול נגד הבריטים. קשה מאוד לומר שאירועי קיץ 1929 יצרו תודעה חדשה בקרב הפלסטינים, או שהצמיחו מנהיגות אלטרנטיבית לשכבת הנכבדים הירושלמים, תומכי המופתי ומתנגדיו. לעומת זאת, אפשר בהחלט לומר זאת על שנות המרד הערבי הגדול, שהופנה, כאמור, נגד הבריטים, אך גם ערער על מנהיגותו של המופתי. לסיכומו של חלק זה נחזור ונאמר שקשה מאוד לבסס את המסקנה הגורפת ששנת 1929 'עצבה את התודעות של שני הצדדים למשך שנים רבות'. תרפ"ט לא הייתה שנת האפס של הסכסוך, לפחות מנקודת מבט פלסטינית. האירועים חידרו מסקנות מסוימות בקרב חוגים פלסטינים שהיו מתוסכלים מהפוליטיקה של הנכבדים הירושלמים, אך לא הרבה מעבר לכך. תודעות לאומיות ודתיות בשני צדי המתרס של הסכסוך גובשו עוד לפני תרפ"ט, ולמרות התרחבות האירועים האלימים לכמה מקומות בארץ במשך שבוע ימים, לא היה כאן שינוי משמעותי בדפוס ההתנגשויות האלימות שאירעו בתחילת שנות העשרים. הטענה שת"פ היא שנת האפס בסכסוך סיפקה לספר כותרת טובה לשיווק וליצירת ויכוח והתעניינות.

### מה בין תרפ"ט למאה העשרים ואחת?

במבוא שואל המחבר 'למה תרפ"ט', ועונה תשובה מפורטת בניסיון לשכנע שלאירועי אותה שנה הייתה השפעה רבה וארוכת טווח. הוא כותב 'כי לתודעת תרפ"ט הייתה השפעה לא מבוטלת על התנהלות הכוחות היהודיים במלחמת 1948 [...] וגם על ההתנהלות הישראלית בשטחים אחרי 1967, בעיקר, אבל לא רק בחברון'. המחבר חוזר על ניסיון השכנוע שאירועי תרפ"ט היו משמעותיים מאוד הן ליישוב היהודי והן לפלסטינים באחרית דבר.

כיצד מוכיחים 'השפעה לא מבוטלת על התנהלות הכוחות היהודיים במלחמת 1948?' כהן משיב על שאלה זו כך: 'ובספר נפגוש כמה מלוחמי ומפקדי צה"ל בתש"ח שחוויותיהם בתרפ"ט עיצבו את השקפת עולמם'. כהן אכן מביא כמה מקרים, ובראשם

'הניצול, הלוחם והנוקם, מרדכי מקלף' בחיפה,<sup>10</sup> וגם אורי ברנר, שבחר 'בהגנה תוקפנית'.<sup>11</sup> אולם האם כל הלוחמים והמפקדים שבחרו בדרך התוקפנית היו צריכים לעבור את החוויה של ברנר? גם אם נקבל את הטענה בדבר הקשר בין טראומת הילדות של בודדים בשנת 1929 לבין ההתנהגות התוקפנית והנקמנית שלהם בתש"ח, עדיין קשה לקבל את המסקנות הגורפות. קשה לומר שכהן שכהן משכנע בקביעות שלו, כי מול המקרים הבודדים יש מאות אירועים שאין ביניהם לבין אירועי 1929 כל קשר הנראה לעין. והרי ידוע לכול בר דעת שלאחר תרפ"ט התרחש המרד הערבי הגדול שנמשך שלוש שנים. כמו כן, ייתכן שה'אירוע' שהשפיע יותר מכול על תודעת היהודים במלחמת 1948 הוא השואה, והיא שהובילה לנחישות להקים את מדינת היהודים ולנצח במלחמה.

אחד הנושאים החשובים שחיבור זה מעלה ביושרה הוא יחסם של שני העמים לרוצחים מתוכם, שהרגו אזרחים תמימים בשם ההגנה על העם והמולדת. מכל המשתתפים הערבים באירועי תרפ"ט זוכרים הפלסטינים את שלושת עולי הגרדום בעכו ב-17 ביוני 1930. יום שלישי הוא שבו תלו האנגלים את ג'מג'ום, א-זיר וחג'אזי נהפך ליום סמלי, ולכבוד היום הזה נכתבו שירים, שרבים יודעים לזמרם עד היום. בעניין הפיכת רוצחים לגיבורים יש בספר איזון מבורך – גם מעשה הרצח של שמחה חניקיס בבני משפחת עון והסלחנות של היהודים למעשיו זוכים לחקירה ולהבלטה. כהן ניסה להראות השפעה כלשהי של תודעת תרפ"ט על התנהגות היהודים ב-1948, אך לא כך הוא באשר להתנהגות הישראלים בחברון לאחר 1967. נושא זה נשכח לגמרי לאחר הבטחת המחבר לעסוק בכך במבוא של הספר. ואכן, לאחר שסיימתי את קריאת הספר שמתי לב שלא היה זכר או אזכור כלשהו לטבח ברוך גולדשטיין בפברואר 1994. כמו כן, אין אזכור להתנהגות הממשלה והצבא לאחר הטבח, אשר במקום להעניש את קהילתו של מבצע הטבח, הענישו את קהילת הקורבנות, תושבי חברון. קהילת המתנחלים היהודים בתוך העיר חברון זוכה מאז 1994 לאבטחה ולגיבוי מוגברים, ואילו בעלי החנויות ברחוב אל-שוהדא מנועים עד ימינו מלשוב אל נכסיהם. אפשר היה להבין את המחבר, אילו הצהיר שאינו מעוניין לקשור בין אירועי תרפ"ט לבין האקטואליה בחברון הכבושה מאז 1967, אך מכיוון שבמבוא הוא הצהיר דווקא על כוונה הפוכה, הפליאה היא במקומה. ייתכן שבסופו של דבר טוב שכהן בחר שלא לעסוק בקשר האמיתי או המניפולטיבי שקושרים קיצוני המתנחלים בין התנהגותם לבין אירועי תרפ"ט, כאילו הם נוקמים את נקמתם של יהודי תרפ"ט. עם זאת, אי-התייחסות זו מחלישה את הטענה כי לאירועי 1929 הייתה השפעה כבירה על

10 שם, 283.

11 שם, 38.

התנהגות היהודים בסכסוך עם הפלסטינים במשך עשרות שנים. מכל מקום, הפער בין הבטחת המחבר במבוא להוכיח את השפעת 'תודעת תרפ"ט' על ההתנהלות הישראלית בחברון לאחר 1967 לבין אי-ההתייחסות לנושא בהמשך הספר בעינו עומד. לאחר הזעזוע הראשוני של יהודים רבים בישראל, לרבות כמה מראשי המתנחלים, ממעשיו של ברוך גולדשטיין נגד מתפללים מוסלמים במסגד, הוא הפך עד מהרה לגיבורם של רבים. חלקת הקבר שלו בקריית ארבע נהפכה למקום עלייה לרגל לא רק ליהודים ימניים סהרוריים. גם חיבור של רב ידוע בישראל נכתב על 'ברוך הגבר', ובעיני רבים הוא מת על קידוש השם והגן על 'עם ישראל'. אמנם אחדים מדוברי הימין נייערו את חוצנם ממנו, באמרם שמדובר במקרה יוצא דופן, אך האמת ההיסטורית היא שגם לפני גולדשטיין וגם אחריו הרגו רוצחים יהודים רבים פלסטינים אך ורק בגלל היותם ערבים, ורבים אחרים תכננו מעשי רצח אך לא הספיקו להוציא את זממם לפועל. אחד הרוצחים הוותיקים אשר זכה ממש לאחרונה לתהילה של גיבור ישראל מפי ראשי המדינה הוא מאיר הר ציון. 'גיבור' זה טרם נולד בתרפ"ט. לא זומן הובא לקבורה מאיר הר ציון, ומנהיגי ישראל, ובראשם נשיא המדינה וראש הממשלה, הכתירו אותו בתארים מיתולוגיים. הר ציון היה ידוע כרוצח אכזר שלא חס על ערבים תמימים, ולדידו הם היו מטרה מוצדקת לנקם ולענישה סביבתית בשנות החמישים. נוסף על רצחנותו של הר ציון הוא היה ידוע באי-שמירה על החוק ובאי-ציות לפקודות צה"ל. הוא הוביל אנשים להרפתקאות מעבר לגבול שעלו בחיי בני אדם משני הצדדים. בזמנו הסתייגו מנהיגים בישראל מאוד מפעולותיו הרצחניות ואף דרשו להעמידו לדין, אך בן גוריון ומערכת הביטחון ידעו למצוא את הדרכים להשתיק את הביקורת, והר ציון לא נתן את הדין על כל מעלליו. וכאמור, לאחר מותו הרעיפו ראשי המדינה עליו תוארי גבורה בלי להרהר בהשפעת דבריהם על שומעיהם הערבים והיהודים.

## מקורות המחקר

כהן הוא אחד החוקרים היהודים היחידים בישראל השולטים בערבית הספרותית ובערבית המדוברת. יכולת זו אפשרה לחוקר גם לדבר עם אנשים ולא רק לקרוא טקסטים בארכיונים ובספריות. כהן פעל כמו בלש וניסה להתחקות על האמת בשני המחנות היריבים. כהן מכיר לא רק את שפתם אלא גם את תרבותם של הפלסטינים, הוא מתארח בבתייהם ומרגיש בן בית גם אצל 'האחר' שהוא חוקר. כהן מנוסה גם בחצייה של הגבולות המסומנים בין קבוצות לאומיות, דתיות, תרבותיות ואחרות. חוקר כזה הוא אדם קשוב, הוא מנסה להבין את כל הצדדים, ואינו פועל כסוכן של צד אחד בסכסוך הקורא את מקורותיו של הצד האחר רק כדי לחזק את טיעוני 'האנחנו' הצודקים. וכאמור, כהן עושה זאת בחן וללא התנשאות המאפיינת חלק מהחוקרים הליברלים שאינם מרגישים נוח עם העוולות של בני עמם המתיישבים, הכובשים.

כאמור, כהן התנסה בעבר בכתיבה המיועדת לקהל רחב, ובחר בנושאים המתאימים לקהל קוראיו. בספרו ערבים טובים, למשל, הוא כתב על אנשים שעברו את הגבולות בין המחנות הנצים.<sup>12</sup> ספר זה זכה להצלחה מסחרית ותורגם גם לערבית. קוראים ערבים היו מעוניינים בעיקר בחיפוש שמות המשפחה ושמות היישובים שלהם, כדי לוודא שהם נמצאים בצדם של הטובים והגיבורים. ערבים טובים פתח תיבת פנדורה של זיכרונות משנת הנכבה הפלסטינית ומשנות הממשל הצבאי, שעודד את תופעת המלשינים ומשתפי הפעולה. ייתכן שפחות קוראים ערבים בישראל יתעניינו בספר תרפ"ט, מכיוון שהוא כמעט שלא נוגע בהם וביישוביהם. אולם ייתכן שהערכה זו מוקדמת מדי, ומכל מקום צריך לחכות ולראות אם מישוהו יתעניין בהוצאת ספר זה בערבית.

ברשימה הביבליוגרפית בסוף הספר מגוון עשיר של מקורות בשלוש השפות המרכזיות הרלוונטיות לתחום. ברשימה מקורות ראשוניים ומשניים שאפשרו למחבר לחדש בעבודת העומק שלו על שנת תרפ"ט ועל חשיבותה בשרשרת האירועים החשובים בסכסוך. אולם אין צורך בבדיקה מעמיקה כדי לגלות שיש פער גדול בין מספר המקורות בעברית למספר המקורות בערבית. ללא ספק הפער נובע בחלקו מהיקף המקורות הנגישים לחוקרים (ארכיונים, למשל). אולם בנוגע למקורות משניים, דומה שבמאמץ נוסף היה אפשר להעשיר את רשימת המקורות בערבית בעוד עשרות ספרים ומאמרים. אמנם בהשוואה למרד הערבי הגדול ולנכבה, אירועי 1929 לא נחקרו ולא נכתב עליהם הרבה, אך בהחלט המצאי גדול הרבה יותר ממה שנכלל בביבליוגרפיה. מעבר לעבודות מחקר שנכתבו על אירועי 1929, חשוב לראות את מקומם בנרטיב הלאומי הפלסטיני וביזרון הקולקטיבי.

בחינה קצרה של הכתיבה על אירועי מרד אל-בוראק בחיבוריהם של היסטוריונים חשובים ורציניים שכתבו על תקופת המנדט, מגלה שהפלסטינים אינם גאים במרד 1929. גם כאשר הם אינם מגנים את ההתקפות על היהודים בחברון וכצפת, הם אינם מתעלמים מהעובדה שהותקפו יהודים תמימים בכתיבהם. דוגמאות אחדות לכך אפשר למצוא בנקל בספרו של רשיד ח'אלדי כלוב הברזל שהוזכר לעיל, וגם בעבודותיהן של ביאן נויהר אל-חות וח'יריה קאסמיה, שתי היסטוריוניות מוערכות.<sup>13</sup> חוקרים פלסטינים אלו, כמו רבים אחרים, מפנים את האצבע המאשימה כלפי הבריטים ומדיניותם, ובכלל זה לעמדותיו ולהצהרותיו של צ'נסלור, הנציב העליון בשנים 1928-1931. במילים אחרות, בדיקה מעמיקה של הכתיבה בצד הפלסטיני מגלה גוונים שונים של הסתייגות

12 הלל כהן, ערבים טובים: המודיעין הישראלי והערבים בישראל (ירושלים: עברית וכתר, 2006).

13 ח'יריה קאסמיה כתבה פרק על תקופת המנדט באינציקלופדיה הפלסטינית (בירות, 1990), כרך ה, 163-39. ביאן נויהר אל-חות, אל-קיאדאת ואל-מואססאת אל-סיאסייה פי פלסטין, 1917-1948 (בירות 1986), 224-220.

מההתקפות על היהודים בחברון ובצפת, בלי יציאה נגד עצם זכותם של הפלסטינים למחאה ולהתנגדות. בכתיבה זו מודגש שהמחאה העממית האלימה פרצה עקב התסכול מכישלון ההנהגה הלאומית במשך עשור של מגעים עם בריטניה ועם שלטונות המנדט. יתרה מזו, כתיבה כזאת אפשר למצוא לא רק בספרות היסטורית כללית אלא גם בפרסומים נגשיים בערבית על אירועי 1929. בעת האחרונה נכתב ופורסם לפחות ספר אחד על מרד אל-בוראק.<sup>14</sup> אמנם אין הכרח לקרוא ולבחון את כל מה שנכתב על אירועי תרפ"ט מהצד הערבי, אך במקרה זה הדבר היה חיוני. לא רק רשימת המקורות בסוף הספר הייתה נראית מאוזנת יותר, אלא גם מידע חדש ונקודות מבט מגוונות היו מאירים את הראיה הערבית בפרספקטיבה של זמן. ולמרות האמור לעיל, אין הדבר מפחית מהניסיון המוצלח שעשה המחבר בספרו זה להפוך קריאה באירועים מהעבר לתרגיל בקריאה ביקורתית ומאוזנת ביחסי יהודים וערבים גם בהווה. והרי בסופו של דבר, כאן טמונה עיקר חשיבותו של הספר על תרפ"ט.

## לסיכום

הלל כהן, שעשה לעצמו שם של מומחה לענייני משתפי פעולה ערבים עם הציונות בימי המנדט הבריטי ולאחר מכן עם מדינת ישראל ומוסדותיה, בחר הפעם לבחון את פועלם של נציגי הזרם הלאומי-דתי הלוחמני מקרב הפלסטינים. כהן הלך אל אירועי תרפ"ט, אירועים המסמלים בזיכרון היהודי רצחנות ערבית-מוסלמית גם נגד יהודים שלכאורה לא היה להם יד ורגל במפעל הציוני. כהן הראה שהתובנה הפילוסופית הידועה – 'יש להטיל ספק גם במה שאינו מוטל בספק' – היא מדריך טוב גם לחוקר תולדות הסכסוך היהודי-ערבי. נרטיב שקנה לו אחיזה של מוסכמה ואמונה בצד אחד של המתרס, הוא בדרך כלל עמדה פוליטית שאינה מספרת את כל האמת. יתרה מזאת, לעתים קרובות יש בזיכרון או בנרטיב זה ניסיון מודע או לא מודע לזכור רק את החלקים הנוחים ולהשתיק חלקים אחרים. בחינה של נקודות המבט והעובדות המסופרות בצד השני של המתרס הכרחית לכל מי שרוצים להגיע לחקר האמת ולגילוי דברים שהוסתרו והושקו.

ולבסוף, הביקורת שנאמרה לעיל בעניין המסקנות הגורפות מדי של הספר, אינה מפחיתה מחשיבותו, מחדשנותו ומבהירות ממצאיו. חשיבותו של חיבור זה אינה רק בחקר תרפ"ט כאירוע היסטורי, אלא בנקודת ההסתכלות החדשה והנדירה במחוזותינו. יש בחיבור זה נקיטת עמדה אישית, פוליטית וערכית השואפת לחנך להכרה ולהוקרה של נקודת המבט של היריב. יש כאן אמירה ברורה לקוראי העברית שבהווה, כמו

14 בסאם אל-עסלי, ת'ורת אל-בוראק (בירות 1991).

## עאדל מנאע

בעבר, האמת והצדק אינם מונחים רק בצד אחד של המתרס. העיוורון לנקודת המבט של האחר היא מתכון לדה־הומניזציה של היריב ולהמשך סכסוך הדמים. במקום ובזמן שפתרון של שלום וכבוד הדדי אינו נראה באופק, כהן מנסה להפיח את התקווה שאפשר אחרת – מכיוון שהמשך מעשי ההרג בין שני הצדדים 'אינם גזרת גורל', כפי שנכתב בשורה הלפני אחרונה.<sup>15</sup>

עאדל מנאע



Lindsey Hilsum, *Sand Storm: Libya from Gaddafi to Revolution* (London: Faber & Faber, 2012), 302 pages.

הדא אבו זיד נסעה לראות את גופתו של מעמר קד'אפי אחרי שנהרג בידי רודפיו. אביה נרצח כמה שנים קודם לכן בידי סוכניו של שליט לוב, ועכשיו היא ביקשה לראות את פניו של האיש שהמיט אסון על משפחתה. כשהגיעה לטריפולי הכניסו אותה לחדר שבו שכב השליט, פניו היו חבולים, גופו מרוסק ומדמם. היא התבוננה בו. 'בסופו של דבר לא הרגשתי כלום', היא סיפרה לי למחרת. 'הוא נראה קטן כל כך. מצאתי עצמי מהרהרת שהוא היה בסך הכול גבר, לא יותר.'

כך מתארת לינדסי הילסום באחד מפרקי הספר המרגשים (עמ' 243; כאן ובהמשך הציטוטים מהספר מובאים בתרגום שלי, צ"ב) את פגישתה של בתו של האופוזיציונר הוותיק, עלי אבו זיד, עם 'האח המפקד' אחרי שאימתו נמוגה ולוב השתחררה משלטונו. כשנתיים אחרי שיצא ספרה לאור וכשלוש שנים אחרי המהפכה התחוויר להילסום ולכשישה מיליון אזרחי לוב עד כמה גדול הפער בין שחרור לכינון מדינה, או 'בין חירות לדמוקרטיה', כלשונה של אבו זיד. בעת כתיבת שורות אלו לוב עדיין מפורקת לחלקיה, החבל המזרחי שבירתו בנגאזי הכריז על עצמאות, מיליציות אסלאמיסטיות נלחמות נגד מיליציות צבאיות הפועלות בחסות הממשלה ובמימונה, אחד ממפקדי המיליציות הצבאיות, ח'ליפה חפטר, מנהל מאבק כפול, נגד התנועות האסלאמיות ונגד הממשלה, קרבות רחוב מתנהלים בבירה טריפולי, וגם חוקה עדיין אין ולא ברור מתי תנוסח.

הנרטיב שהילסום, עיתונאית במקצועה, מציגה בפני קוראיה איננו מחדש הרבה מעבר למסגורם של קד'אפי ומשטרו שעליהם טרחו כלי התקשורת במשך שנים. אולם חשיבותו של ספרה הוא המגע הישיר, הבלתי אמצעי, עם קולות רבים שלא נשמעו עד כה. מקורותיה רבים, הן בממשל הן באופוזיציה, היא שהתה בלוב תקופה ארוכה, לעתים מתוך סיכון חיים, וכך הצליחה לשרטט בססגוניות ובשפה קולחת את דמותה של מדינה במעבר ואת דמותו של מנהיגה שהוביל אותה לאבדון.

הילסום מספרת סיפור כשאת תוכניתה היא מעדיפה במקרים רבים לייחס למקורותיה. כך, למשל, על השאלה החשובה מדוע לוב שונה ממצרים או תוניסיה אומר נזאר מהאני, גולה לובי שהתגורר באנגליה, 'במדינות הללו שררה פסוודו-דמוקרטיה, אבל לנו לא היה דבר. לא היו אצלנו הפגנות או שביתות. היינו חברה נטולת פעילות או מחאה, לכן אימצנו במהירות את נתיב המאבק המזוין' (עמ' 35). זוהי אמנם הטענה הרווחת, והיא יכולה לכאורה להסביר את ההבדלים בין מצרים ותוניסיה לבין לוב. אולם גם בתקופת שלטונו של קד'אפי הכירה לוב בקיומה של

אופוזיציה, חלקה דתית חלקה ליברלית. לא הייתה זו אופוזיציה שיכלה להגשים את עצמה בהתארגנות פוליטית מותרת, בכינון מפלגות או לכל הפחות בהבעת דעותיה בכלי תקשורת. במידה רבה הייתה זו אופוזיציה השאית, דומה לזו שרחשה בעיראק בתקופתו של סדאם חוסין, או באיראן בתקופת השאה. הילסום עצמה מספרת על אלפי העצורים הפוליטיים שנכלאו בכתי הכלא הנוראיים של המשטר בלוב ועל הגולים שתכננו ללא הצלחה להפיל את המשטר. ספק גם אם הטענה שהמשטר בתוניסיה תחת שלטונו הרודני של זין אל-עאבדין בן עלי היה משטר פסוודו-דמוקרטי הייתה מתקבלת על דעתם של המהפכנים התוניסאים. טענתה של הילסום שהשליטה המוחלטת של קד'אפי במרחב הציבורי ובשיח הציבורי מסבירה את ההבדל בין המדינות המהפכניות, מתקשה להסביר את המניפולציות הפוליטיות שקד'אפי נאלץ לנקוט כדי לשמר את שלטונו. כך, למשל, קד'אפי נשען על שבטים נאמנים, ייבא שכירי חרב ממדינות אפריקה ותמרן בין משפחות נאמנות שהיו בנות שבט, לבין משפחות ושבטים שאת נאמנותם היה צריך לרכוש בהטבות רבות. ההבנה ששלטונו אינו מובטח ושהטלת אימה לבדה אינה מספיקה חייבו את קד'אפי לנהל דיאלוג עם נציגי ציבור, גם אם דיאלוג זה רחוק מאוד מהגדרתה של דמוקרטיה דליברטיבית.

נראה כי גם ביטחונו של קד'אפי בצבאו לא היה מוחלט. כך, למשל, הוא אסר (על פי מקורותיה של הילסום) להחזיר ללוב את גופותיהם של אלפי החיילים שנהרגו בצ'אד במלחמה הארוכה שהתנהלה בשנות השבעים. רובם נקברו בשטח צ'אד משום שקד'אפי, שטיפח את נרטיב הגבורה במלחמה, לא רצה שאזרחי לוב יראו את גופות בניהם. אחרים טענו כי קד'אפי יצא למלחמה בצ'אד כדי להתיש את הצבא וכך למנוע ממנו לעשות הפיכה. גיוסם של בני הטוארג השחורים ושל אזרחים ממדינות שכנות כשכירי חרב מבהיר היטב את הפרנויה שהכתיבה את צעדיו של קד'אפי, אבל באותה עת הם גם חושפים את היקף הרחשים נגדו. אמנם את קולותיהם של מתנגדיו של קד'אפי בתוך לוב, של קצינים בכירים ושל פקידי ממשל, יכלה הילסום להציג רק אחרי סיומה של המהפכה, אבל כאן טמון ייחודו של הספר. המחקרים הרבים על תקופת כהונתו של קד'אפי נשענים בעיקר על הנרטיב השלטוני ועל דו"חות מודיעיניים זרים שהתעניינו בעיקר במעשי ההנהגה, באישיותו של ה'אח-המפקד', ביחסי החוץ של לוב, ובפרויקטים הכלכליים שפיתח. קשה היה למצוא באלה תיאורים של המתח החברתי בין הטוארג השחורים לבין אזרחי לוב, או להבין מדוע נאלצו בני הטוארג להימלט כאשר פרצה המהפכה, שכן הם נחשבו לבעלי בריתו של קד'אפי.

גם היחסים בתוך משפחת השלטון והמתח בין האחים, בניו של קד'אפי, לא היה חלק מן המידע הסטריאוטיפי שנבנה בכלי התקשורת ובחלק מן המחקרים על לוב. כך, למשל, היכו מקורביו של מוחמד, בנו של קד'אפי מאשתו הראשונה, את מקורבי מעצצם, בנו החמישי, בשל סכסוך על שליטה במפעל המילוי של חברת קוקה קולה. מוחמד וסעדי תמכו בשתי קבוצות כדורגל יריבות, ובאחד המשחקים פרצו אוהדי

קבוצתו של מוחמד למגרש והחלו להכות את שחקני קבוצתו של סעדי. בהוראת סעדי התערב הצבא והשאיר אחריו לפחות עשרים הרוגים. סיפור אחר מתייחס לשאיפתו של מעתצם להקים לעצמו מיליציה פרטית אחרי שאחיו הצעיר ח'מיס מונה לפקד על החטיבה השביעית והזמין ציוד צבאי בהיקף של 165 מיליון דולר, עסקה שאישר ראש ממשלת בריטניה טוני בלייר. לפיכך פנה מעתצם לחברת הנפט הלאומית ודרש ממנה סכום של 1.2 מיליארד דולר כדי לממן את הקמתה של המיליציה שלו. מנהל החברה פנה לקד'אפי, וזה צחק והורה לו להתעלם מן הדרישה (עמ' 160).

פרק שלם ומרתק מקדישה הילסום לתיאור מפורט של יחסי האחים ויתר בני המשפחה. הפרק מתאר, בין היתר, את שיתוף הפעולה התמוה – אך הלא מפתיע – בין סיף אל-אסלאם, הבן שהפך לפניה הייצוגיות של לוב במערב, לבין לונדון סקול אוף אקונומיקס. 'בשעה שסיף למד, מינה טוני בלייר את מנהל לונדון סקול אוף אקונומיקס, הכלכלן סר הווארד דיוויס, לשמש כנציב הכלכלי ללוב (משרה שממנה התפטר מאוחר יותר) ובהמשך הוא הצטרף למועצה המייעצת של רשות ההשקעות הלובית שייסד סיף בשנת 2006' (עמ' 174). לונדון סקול אוף אקונומיקס ביקש וקיבל מענק בסך 1.5 מיליון ליש"ט ביום שבו סיף סיים את לימודיו בשנת 2008. אמנם תיאורים אלו אינם חדשים, והם נידונו בהרחבה בתקשורת הבריטית בזמנו, אבל חשיבותם היא דווקא בהקשר שהילסום מציגה, כחלק מטיפול המיקרו שהיא מעניקה לפוליטיקה של לוב. אולם העניין שיש בתיאורים צבעוניים אלו אינו יכול לחפות על היעדרן של תובנות ומסקנות מקוריות או חדשות העשויות לשפוך אור על היסודות שהובילו לכך שבלוב דווקא, תחת שלטון קד'אפי, נוצר דגם משטרי יחיד במינו, 'אל-ג'מאהיריה'. האם זוהי גאונות פוליטית של מנהיג שהבין שרק על ידי יצירת ביזור מלאכותי של יציגות פוליטית וריכוז מוחלט של סמכויות יהיה אפשר לנהל מדינה שסועה כל כך? הילסום גורסת כי הוא היה 'דיקטטור מן הזן הישן, מגלומן חסר רחמים, אבל הוא סירב להגדיר עצמו נשיא [...] הוא היה בטוח עד הרגע האחרון שהעם הלובי עדיין אוהב אותו' (עמ' xix). ספק אם מישהו באמת יכול לדעת מה חשב קד'אפי בימיו האחרונים, אבל האם אין מקום לתמוה על עצם המאמץ שהשקיע כדי ליחד את שיטת משטרו ממשטרניהם של מנהיגים ערבים אחרים שלהם הוא בז? האם הלאומיות הלובית ותחושת השייכות למדינה התפוגגה בעקבות המהפכה שהולידה את ההתפוררות? האם מדינה שלא הכירה מוסדות פוליטיים אינה יכולה לכונן מוסדות כאלה בעקבות מהפכה? האם לוב היא רק עוד מדינה המייצגת לא רק את היעדר הדמוקרטיה, אלא בעיקר את הגישה הסטריאוטיפית, שלפיה מדינות ערב (ומדינות האסלאם) אינן יכולות, מעצם טבען, לכונן דמוקרטיה?

תשובות לשאלות אלו מחייבות מחקר השוואתי, היסטורי, חברתי ותרבותי, בוודאי בין המדינות שחוו מהפכות. יש להדגיש, מתן תשובות לשאלות אלו איננה מטרתו של הספר, אבל בתוך התיאורים המרתקים, גם אם בלתי שיטתיים בחלקם, קשה

לאחר קצות חוט שיבהירו את 'הדרך הלוכית'. באחד מנאומיו, נאום שנישא עוד לפני שהחלו הקרבות הגדולים, הזהיר קד'אפי מפני התמוטטות המדינה ומפני השתלטות הארגונים האסלאמיסטיים אם יתמוטט משטרו. אזהרות דומות השמיעו חסני מובארכ, בשאר אל-אסד, עלי עבדאללה צאלח, נשיא תימן, וזין אל-עאבדין בן עלי כאשר המרי בארצותיהם איים על שלטונם. לכאורה נבואותיהם התגשמו, בוודאי אם בוחנים את תגובות המערב לתוצאות המהפכות. מנהיגים אלו הם המנהיגים שהזינו במשך עשרות שנים את התפיסה ששמשה היטב את מדינות המערב, ולפיה מנהיג חזק, גם אם הוא דיקטטור, עדיף על פני ערב רב פוליטי שיקשה על מדינות המערב לעשות עסקים עם המדינה. ללא מנהיג תקיף לא תהיה כתובת אחראית לניהול ענייני המדינה, ודמוקרטיה, כפי שאמר אסד, צריכה להתאים עצמה לסוג המדינה שבה היא צריכה להתקיים. מדינות המערב, גם בעידן הפוסט-קולוניאלי, לא ויתרו על הנוסחה שהשליט הוא חזות הכול, ולציבור אין כל יכולת לקבוע או למנוע את החלטות השלטון.

תרומתן של תפיסות אלה לאישוש כוחם של המנהיגים הללו הייתה מהותית, הן בסוריה ובמצרים והן בלוב. גם הסנקציות שהוטלו על לוב אחרי הפיגוע במטוס פנד'אם מעל לוקרבי בשנת 1988 לא נועדו לשנות את שיטת המשטר. הן כוונו למטרה צרה ומדויקת, ומשזו הושגה, הוסרו הסנקציות וקד'אפי זכה לרהביליטציה. רק כעבור כחמש-עשרה שנים נעשה שיווק הדמוקרטיה ליעד מפורש של הממשל האמריקני, אחרי כיבושה של עיראק, עם לידתו של רעיון 'המזרח התיכון המורחב', שהיה למילת קוד הרומזת לכל מדינות האסלאם שלהן יש לשווק את הדמוקרטיה המערבית. דמוקרטיה וזכויות אדם אינן חלק מן הדיאלוג הידידותי והאינטרסנטי שהממשל האמריקני מקיים עם סעודיה. זכויות אדם במצרים הטרידו את וושינגטון בדרך כלל רק על רקע פגיעות במיעוט הקופטי, וכך גם בסוריה, שבה אפילו מספר ההרוגים האדיר, למעלה מ-200,000 בני אדם בעת כתיבת שורות אלו, לא הצליח לעורר התגייסות בין-לאומית ממשית. משום כך אין תמה שקד'אפי יכול היה לסמוך על הברית הכלכלית שנוצרה בינו לבין מדינות וחברות מערביות ולראות בה אישור לשיטת משטרו.

גם שחיתות משטרית, כפי שהיא מתוארת לפרטיה בספרה של הילסום, אינה ייחודית ללוב. שוחד, 'עמלות' נדיבות, ארמונות פאר ורדיפת הנשים, שיצקו תוכן לדימוי הסטריאוטיפי של קד'אפי, לא הפריעו למדינות המערב, לא בלוב ולא במדינות אחרות. עד כמה התייחסות זו גיבשה את עמדותיהם של מתנגדי המשטר, הגלויים והסמויים, כלפי המערב בכלל וכלפי ארצות הברית בפרט? האם הסיוע הצבאי המסיווי שהמורדים זכו לו מצד מדינות נאט"ו, סיוע שבלעדיו כנראה לא היה אפשר להכריע את המשטר, טשטש את הזעם כלפי המערב בשל יחסיו עם קד'אפי? לכך אין כמעט תשובה בספר.

גם שאלת הלאומיות הלוכית ושאלת עתידה לאחר המהפכה מעוררות תהיות רבות על רקען של תפיסות מחקר מסורתיות שעדיין גורסות שמדינות ערב, בהיותן

'יצירות מלאכותיות', אינן אלא מקבץ של שבטים שרק ממתנינים להזדמנות לפורר את המסגרת הלאומית לרכיביה. עיראק, סוריה, תימן ולוב, מספקות לכאורה שפע הוכחות לתפיסות האלה, עד כי הן משכיחות תופעות דומות שהתרחשו אחרי פירוקן של יוגוסלביה ושל צ'כוסלובקיה, ובעת האחרונה – של אוקראינה. ואולם, תפיסה זאת מאבדת מתקפותה, אם הייתה לה כזאת, כאשר הדברים אמורים במצרים או בתוניסיה, השומרות על קוהרנטיות לאומית, וגם במדינות שבהן הצליחו מיעוטים להקים לעצמם חבלים דמויי מדינות עצמאיות, כמו הכורדים בעיראק, והם אינם מוותרים על השתייכותם למדינת העל. האם אפשר לערוך אנלוגיה בין לוב לסוריה או לעיראק? האם תפסע לוב בנתיב המצרי? לבר מן הקביעה שאנלוגיה היא אמצעי מטעה ואפילו מסוכן לשימוש בניתוח פוליטי או חברתי, עצם החיפוש אחרי אנלוגיה נגוע במהותנות. הוא מעיד על המרדף אחרי 'דגם' שיסביר את הכול, מעין מטא-תיאוריה ייחודית למזרח התיכון, שתשמש מפת דרכים מדויקת להבנת העבר ולחזוי העתיד.

הצגת מאבקייה של האופוזיציה הלובית, הפוליטית והצבאית, מסתיימת בספרה של הילסום עם כישלונן של הבחירות לכונן ממשלה יציבה שתתחיל לשקם את לוב, תבנה מוסדות שלטון, תנסח חוקה שתייצג את שאיפות המהפכנים, תפתח את המרחב הציבורי ותבנה נרטיב חדש. כנדרש, הילסום נזהרת מאוד מלנבא את עתידה של המדינה, שעל פי אחת ממקורביה 'השגת החופש בה אין פירושה השגת דמוקרטיה'. האירועים האלימים ואובדן השליטה של הממשלה בשנים שחלפו מאז פורסם הספר, מעורדים למהר ולקטלג את לוב כמדינה כושלת, או נכון יותר, 'כמדינה בספק'. בראייה לאחור יצדק גם מי שיטען שהיה מוטב ללוב אילו קד'אפי היה נותר על כנו. הילסום אינה שבויה בתפיסה זו, והיא חפה מיומרתו של המשקיף מהצד המשיא עצות מלומדות. ספרה דומה לקובץ תמונות בתערוכת המהפכה בלוב, ובכך חשיבותו.

צבי בראל



Zahia Smail Salhi (ed.), *Gender and Violence in Islamic Societies: Patriarchy, Islamism and Politics in the Middle East and North Africa* (London and New York: I.B. Tauris, 2013), 294 pages.

בשלושת העשורים האחרונים כתבו היסטוריוניות ואנתרופולוגיות באנגלית מספר רב של מונוגרפיות, ואף לא מעט קובצי מאמרים, העוסקים כולם במגדר ובנשים במזרח התיכון המוסלמי,<sup>1</sup> ובהם גם חיבורים המייחדים את הדיון לאלימות כלפי נשים.<sup>2</sup> לחיבורים אלו מצטרף קובץ המאמרים שלפנינו *Gender and Violence in Islamic Societies: Patriarchy, Islamism and Politics in the Middle East and North Africa* (מגדר ואלימות בחברות מוסלמיות: פטריארכיה, אסלאמיזם ופוליטיקה במזרח התיכון ובצפון אפריקה) בעריכתה של זאהיה סמייל סלחי (Zahia Smail Salhi). בספר אחד-עשר מאמרים, שעניינם המרכזי הוא אלימות נגד נשים במרחב הזה. להבדיל ממרבית קובצי המאמרים באנגלית, את רוב המאמרים בקובץ הזה כתבו חוקרים, ובעיקר חוקרות, שמוצאם מהמזרח התיכון ומצפון אפריקה, הפועלים באוניברסיטאות ובמוסדות מחקר ברחבי המזרח התיכון, מירדן דרך תורכיה ומצרים ועד מרוקו. עם זאת, האם די בהבדל הזה כדי ליצור חידוש אינטלקטואלי או פוליטי? במילים אחרות, האם מאמרים שהם פרי עבודתם של חוקרים שמוצאם מן החברה הנחקרת והם גם פועלים בתוכה, מבטיחים נקודת מבט חדשה על ביטויי האלימות כלפי נשים או על הדרך להתמודד אתם? בביקורת זאת אבקש לדון בשאלה זו בעיקר דרך דיון בהנחות המוצא ובמסגרות ניתוח המשותפות למרבית המאמרים בקובץ.

לטענתה של סלחי, חשיבות הקובץ היא בהעלאת מודעותם של נשים וגברים לשכיחותה, לחומרתה ולפניה הרבים של האלימות המגדרית המכוונת בעיקר כלפי נשים במזרח התיכון. מודעות זו תוביל להתארגנות של נשים נגדה, וגם תגרום

1 ראו: Nilli Keddie and Beth Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven and London: Yale University, 1991); Deniz Kandiyoti, *Women, Islam, and the State* (Philadelphia: Temple University Press, 1991); Suad Joseph (ed.), *Gender and Citizenship in the Middle East* (New York: Syracuse University Press, 2000); Judith Tucker and Margaret Lee Meriwether (eds.), *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East* (Boulder, CO: Westview, 1999); Lila Abu-Lughod (ed.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001).

2 David Ghanim, *Gender and Violence in the Middle East* (Westport, Conn.: Praeger, 2009); Fatima Sadiqi and Moha Ennaji (eds.), *Gender and Violence in the Middle East* (London: Routledge, 2011).

למדינות לקבל אחריות לתופעה ולנקוט צעדים נגדה.<sup>3</sup> הספר מבקש להעלות מודעות זו באמצעות דוגמאות מכמה מדינות במרחב, המציגות את היקפה ואת ביטוייה המגוונים של אלימות זו, גם בעזרת דיון בתופעות ששכיחותן במרחב מובהקת אך העיסוק בהן הוא בבחינת טאבו.<sup>4</sup> מטרה נוספת ומובלעת של הקובץ מתבהרת מהעיסוק בקשר שבין אלימות כלפי נשים למוסדות חברתיים המשעתקים את הסדר הפטריארכלי, במאמרה של סלחי ובמאמרים אחרים. כמה מן הכותבים בספר מנתחים גם את הגורמים המכוננים את הסדר הפטריארכלי במזרח התיכון ובצפון אפריקה. על פי כותבים אלו, האלימות המגדרית היא פועל יוצא של יחסי כוחות פטריארכליים שבהם נשים אינן שוות לגברים ומוכפפות להם, והיא אף חיונית לשיערוק יחסי הכוחות האלה.<sup>5</sup> אם כך, המודעות וההתנגדות שהספר מבקש לעורר הן לא רק לביטויי האלימות כלפי נשים אלא גם נגד הסדר הפטריארכלי הניזון מן האלימות ומזין אותה. לנוכח מטרה זו, שאלה מרכזית שרשימת ביקורת זו תידרש לה היא כיצד מאפיינים המאמרים בקובץ את מערך הכוח הפטריארכלי.

כאמור, הנושא המרכזי בקובץ הוא אלימות על בסיס מגדרי. במאמרה הפותח את הקובץ נדרשת סלחי להגדרת המונח 'אלימות על בסיס מגדרי', ולפי הגדרתה אלימות בעלת בסיס מגדרי היא אלימות שבה בני קבוצת המגדר החלשה (ברוב המקרים – נשים) הם הקורבנות בשל השתייכותם לקבוצה הזאת. אלימות מגדרית עלולה להיות פיזית, נפשית, מינית או כלכלית, והיא מסכה לקורבנותיה נזקים במישורים שונים. על הגדרה זו חוזרים בקצרה, ולעתים בשינויים קלים, מרבית המאמרים בקובץ, ועליה אינני מבקשת לערער. כמו כן, אינני מבקשת לערער על אימוצם של רוב הכותבים את התפיסה המקובלת במחקר הפמיניסטי, שעל פיה ביטויי האלימות המגדרית הם רצף שתכליתו דיכוי נשים, שביטויים מגוונים של אלימות כזאת נמצאים במקומות שונים על פני הרצף הזה, ושההבדל בין מקום זה לאחר על הרצף הוא בעוצמת הנזק שנגרם לקורבן.<sup>6</sup> אולם מעבר להגדרת התופעה ולהצבתה בהקשר הפטריארכלי הדרוש להבנתה, כינון הפרויקט המחקרי של הספר סביב אלימות על בסיס מגדרי מעלה שתי שאלות

Zahia Smail Salhi (ed.), *Gender and Violence in Islamic societies: Patriarchy, Islamism and Politics in the Middle East and North Africa* (London and New York: I.B. Tauris, 2013), 2-4.

4 שם, 3.

Zahia Smail Salhi, 'Gender and Violence in the Middle East and North Africa: Negotiating with Patriarchal States and Islamism', in eadem, *ibid*, 25; David Ghanim, 'Gender-Based Violence in the Middle East and North Africa: A ubiquitous Phenomenon', in *ibid*, 47.

6 שם, 15.



נוספות. הראשונה, מה מבדיל אלימות מצורות אחרות שבהן הכוח משעתק את החלוקה המגדרית ואת אי-השוויון הפטריארכלי? והשנייה, מי מגדיר מהי אלימות: החוקר על פי הערכים והפרקטיקות שלו, או הסובייקטים בחברה הנחקרת? כפי שאראה בהמשך, דיון בשתי השאלות האלה רלוונטי לא רק לבחירת הסוגיות שהספר דן בהן, אלא גם לבחינת הדרכים שהוא מציע כדי להתמודד עם האלימות כלפי נשים.

כאמור, המאמרים בקובץ מאמצים את התפיסה המקובלת במחקר הפמיניסטי, שביטויי אלימות מגדרית הם תופעות המשעתקות את אי-השוויון. ביטויי האלימות האלה ממוקמים על רצף, והמיקום של כל ביטוי נקבע על פי עוצמת הנזק שהוא גורם. תפיסה זו מאפיינת כפרקטיקה אלימה ייצוג של נשים המתעלם מתרומתן לחיים הציבוריים, ומחשיבו כשווה לסוגי אלימות כמו רצח על כבוד המשפחה. העמדת פרקטיקות הגורמות נזקים בלתי הפיכים ופרקטיקות שיחניות תחת כותרת אחת של 'מעשה אלימות' מרדדת את משמעותם של מעשי אלימות מגדרית ושל הסדר הפטריארכלי. בעיה זו היא בעיה כבדת משקל בקובץ כגון זה, המבקש לא רק להצביע על האלימות אלא גם לחולל שינוי. בהיעדר הבחנה מהותית ופוליטית בין פרקטיקות שיחניות לבין אלימות פיזית חמורה כלפי נשים, אין גם הבחנה בין האחריות המוסרית של המדינה ושל החברה לנקוט פעולה נגד ביטויי אלימות שונים. למשל, נשאלת השאלה אם המדינה צריכה לפעול נגד השחתת אברי מין נשיים באותה רמה של דחיפות שהיא צריכה לפעול נגד תת-הייצוג של נשים בספרי הלימוד.

דוגמה לבעייתיות הזאת היא מאמרה של קלאודיה קורסי (Corsi), הבוחר את הסיבות לשיעור התעסוקה הנמוך של נשים בירדן בכלל ובמגזר הפרטי בפרט. המחברת מכנה את הבעיה 'צורה סמויה של אלימות המייצרת סגרגציה בין נשים לגברים בשוק העבודה ופערים בשכר ובהטבות'.<sup>7</sup> קורסי מצביעה על גורמים מבניים ותרבותיים המונעים העסקת נשים ומניאים אותן מלהשתלב בשוק העבודה. תהליכי ליברליזציה וגלובליזציה במשק הירדני בלחץ קרנות סיוע בין-לאומיות צמצמו את המגזר הציבורי, שבו מועסקות בעיקר נשים. בד בבד התרחב המגזר הפרטי, אולם מגזר זה מעניק פחות זכויות סוציאליות לנשים, ואף נמנע מלהעסיק אותן כדי לחסוך בהוצאות על הזכויות הסוציאליות הייחודיות לנשים. אולם קורסי טוענת כי הסיבה העיקרית לשיעור התעסוקה הנמוך של נשים בירדן הוא השיח הפטריארכלי. שיח זה מגביל את יכולתן לקבל החלטות על חייהן ורואה את ייעודן העיקרי בהיותן רעיות, אמהות ועקרות בית. המבנה המשפחתי-שבטי, ערכים אסלאמיים והמדינה תומכים בשיח זה. למרות רפורמות שערכה המדינה, כמו הרחבת ההשכלה לנשים, היא ממשיכה

7 Claudia Corsi, 'Working in Hostile Environment: Female Labour Segregation and Women Impediments to Privat Sector Opportunities in Jordan', in *ibid*, 128.

לראות בתרומתן הכלכלית של נשים תרומה משנית לזו של בעליהן ואיננה מאפשרת ייצוג ראוי של נשים במוסדות השלטון, בהנהגה הדתית ובספרי הלימוד. דוגמה בולטת אף יותר לזיהוי של שיח כפרקטיקה אלימה היא מאמרה של סורינה יאסין (Yassin), החותם את הקובץ ומתמקד אך ורק במסגרת התרבותית: ניתוח הייצוג של נשים בשפה ובשיח. במאמר שכותרתו 'מגדר ואפליה מגדרית בספרים ללימוד שפה זרה: חוסר הנראות של נשים כצורה של אלימות מגדרית' דנה יאסין באופן הייצוג של נשים בספרי הלימוד כביטוי של אלימות. היא מגיעה למסקנה זו לאחר שבחנה את הייצוג המגדרי בספרים ללימוד אנגלית באלג'יריה על פי מודל המבחין בין המערכת הלשונית לבין שימוש בשפה (השיח). ממצאה מראים שברמת המערכת הלשונית, ברוב התרגילים נעשה מאמץ להשתמש בכינויי גוף נייטרליים מבחינה מגדרית, ואין בהם שימוש במילים המבזות נשים.<sup>8</sup> אולם ברמת השיח המצב שונה: יש פחות ייצוג לנשים כסובייקטיות, והתכונות והתפקידים החברתיים המוערכים מיוצגים ברובם המכריע של המקרים על ידי גברים, וכמעט שאין ייצוג לנשים בספרה הציבורית.<sup>9</sup> על החולשה שבתפיסת כל פרקטיקה שיחנית כמעשה אלים המשעתק את אי-השוויון המגדרי ואף גורמת להדרה של נשים מתחומי פעילות מסוימים בספרה הציבורית, אפשר לעמוד דרך הביקורת של עמליה זיו על טענותיה של קת'רין מקינאן (MacKinnon) נגד הפורנוגרפיה. לטענת מקינאן, הפורנוגרפיה משעתקת את ההחפזה המינית של נשים, ולפיכך מעצבת את תפיסותיהם של גברים שנשים כפופות להם ונחותות מהם גם במישורים אחרים של החיים החברתיים.<sup>10</sup> לטענת זיו, הצגה זו של הפטריארכיה מניחה יחסים קבועים בין הכוח הגברי לשיח הפורנוגרפי ואינה מביאה בחשבון אפשרות שנשים משתמשות בשיח הזה כדי לחתור תחתיו.<sup>11</sup> כמו אצל מקינאן, האפשרות המצומצמת או חוסר האפשרות של חתירה של נשים תחת השיח ההגמוני באה לידי ביטוי בסיכומי הדיונים של קורסי ויאסין. ניתוח השיח של יאסין מוביל למבוי תסום: 'העובדה שחוסר הנראות של נשים באה לידי ביטוי ברמת השיח חושפת עד כמה עמוקים הם שורשיה של התת-מודע של מחברי הספרים – למרות מאמציהם להשתמש בכיטויים מאוזנים מבחינה מגדרית, הם נכשלו בהשגת שוויון מגדרי ברובד העמוק יותר'.<sup>12</sup> כלומר, מערכת החינוך ורכישת השכלה של נשים אינן ערוץ היכול

- Souryana Yassine, 'Gender and Language Discrimination in EFL Textbooks: Female Invisibility as a Form of Gender-Based Violence', in *ibid*, 254. 8  
 שם. 9  
 עמליה זיו, 'מחשבות מיניות: תיאוריה קווירית, פורנוגרפיה והפוליטיקה של המיניות (תל אביב: רסלינג, 2013), 166. 10  
 שם, 166-167. 11  
 Yassine, 'Gender', 259-260. 12

לייצר שיח אחר המעצים נשים. לעומתה, קורסי מציעה להכיר קודם כול בתפקיד המכריע של הנורמות החברתיות ושל הסטראוטיפים החברתיים בהדרתן של נשים. לדעתה, המדינה היא הסוכן המרכזי שיבסס את ההכרה הזאת באמצעות גריעתם של תכנים הנושאים ומשעתקים סטראוטיפים מגדריים מתכניות הלימוד, ובאמצעות מינוי של נשים לתפקידים ציבוריים במוקדי קבלת החלטות. כל אלו יחזקו את ביטחונן העצמי של נשים מצד אחד, ויחלישו את הסמכות השבטית מצד אחר,<sup>13</sup> כך המדינה התומכת בדרך כלל בסדר הפטריארכלי באמצעות מערכת המשפט ומוסדותיה תהווה מוקד הכוח המרכזי שייצר את השיח הנגדי.

אם כך, מסקנותיהן של יאסין וקורסי אינן מותרות פתח נרחב לנשים לחולל שינוי, משום שהן מזהות את כל מרכיביו של מערך הכוחות הפטריארכלי עם דיכוי ואלים. ההקבלה המלאה בין אלימות מגדרית לסדר הפטריארכלי, המציגה את הסדר הזה כמערכת המופעלת באמצעות מנגנונים אלימים ורכאניים בלבד, אינה מבארת מדוע נשים משתפות פעולה עמו ומתעלמת מגיוון בשיח הפטריארכלי, שאף על פי שהוא משעתק את כפיפותן של נשים, הוא מאפשר להן לחתור תחתיו בכליו.

השאלה מי מגדיר מהי אלימות – החוקרות והחוקרים או הנשים בחברות הנחקרות – מבנה את ההתייחסות לכל האופנים שבהם מערך הכוח הפטריארכלי משעתק את עצמו כאלימות. על פי סלחי וחוקרים אחרים שמאמריהם מופיעים בקובץ, נשים וגברים אינם רואים בחלק ניכר מביטויי האלימות כלפי נשים סטייה מההתנהגות המקובלת, ובוודאי שאינם סוברים שהם תופעות המחייבות הטלת סנקציות שליליות וענישה על מבצעייהן. אחד המאמרים היחידים בקובץ המנסה להתמודד עם הפערים בהגדרת האלימות הוא מאמרה של פאטמה זוהרה מבטווצ'ה נדג'אי (Nedjai), 'האלימות החבויה: מחקר של יחסי הכוח בעלים-נשים בחברה האלג'יראית'.<sup>14</sup> הנשים שנדג'אי ראינה לא השתמשו במושג אלימות חבויה וגם לא במושג אלימות. נדג'אי פותרת את הבעיה בנימוק שהשתייכותה לחברה ולקהילת השיח של המרואיינות מאפשרת לה לכנות את המגבלות שנכפות על נשים על ידי בני זוגן כצורה של אלימות, היות שיש בהן כפייה.<sup>15</sup>

לנוכח ממצאיה גם הנימוק של נדג'אי בעייתי, אך במאמרים אחרים בספר המודעות לפערים בתפיסות האלימות אינה קיימת כלל. כמו כן, במרבית המאמרים בספר לא ניכר מאמץ להציג את השיח המתנגד לאלימות כלפי נשים בחברה הנחקרת

Corsi, 'Working', 128-129. 13

Fatma Zohra Mebtouche Nedjai, 'The Insidious Violence: A Study of Husband-Wife Power Relations in the 'Algerian Context'', in Salhi, *Gender and Violence*, 196-217.

שם, 214. 15

הצגה מורכבת. במקום זאת, המקור המרכזי להגדרת האלימות ולחלוקתה לקטגוריות הן אמנות בין-לאומיות שיום האו"ם. אחת מכותרות המשנה במאמרה של סלחי היא: 'להביא את בייג'ינג הביתה' ('Bringing Beijing Home').<sup>16</sup> הכוונה כאן להצהרה ולתכנית הפעולה שנוסחו בוועידת הנשים העולמית שערך האו"ם בבייג'ינג ב-1995. להלכה, הצהרת בייג'ינג מכירה בהבדלים החברתיים והתרבותיים בין המדינות החברות בוועידה והחתומות על האמנה, אולם, למעשה, היא מבטאת את עיקרי המחשבה הליברלית ואת הזרם הדומיננטי במחשבה הפמיניסטית המערבית, ומטרתה המרכזית היא שוויון שיאפשר גם לנשים לממש את הפוטנציאל שלהן.

האלימות נגד נשים מוצגת כבעיה שהגדרתה והמודעות לה הושפעו מהמפגש עם השיח הפמיניסטי המערבי. מאמרן של ג'נאן אסלאן-אקמאן (Aslan-Akman) ופאטמה טוטונג'ו (Tütüncü) 'המאבק נגד אלימות גברית באמצעות חקיקה שוויונית וממשלה דתית ושמרנית: המקרה של תורכיה החילונית' עוסק במאבק הציבורי ובפעולות הממשלה נגד אלימות כלפי נשים בתורכיה משנות השמונים של המאה העשרים ועד היום.<sup>17</sup> המחברות טוענות כי שני גורמים עיקריים העלו את האלימות כלפי נשים לסדר היום הציבורי וגרמו לממשלה לנקוט צעדים משפטיים ואחרים נגדה: הגורם הראשון הוא התנועות הפמיניסטיות בתורכיה, שנוסדו בשנות השמונים של המאה העשרים, והגורם השני, והעיקרי, הוא הלחץ שיצרו התנאים שהציב השוק האירופי המשותף כתנאי לקבלתה של תורכיה לשורותיו.<sup>18</sup> גם התנועות הפמיניסטיות התורכיות וגם דרישות השוק האירופי פועלים בהשפעת התאוריות הפמיניסטיות של הגל השני של הפמיניזם (כלומר תיאוריות שנוסחו בעיקר בארצות הברית בשנות השבעים), תאוריות שהובילו לפעילות פוליטית בהיקף עולמי על בסיס מגדרי דרך ועידות וגופים של האו"ם, ומטרתן למגר את האלימות נגד נשים. אולם במאמר אין דיון במאפייניו הייחודיים של השיח על אלימות כלפי נשים בתורכיה, וגם לא ייצוג להבדלים ולמתחים בתוך התנועות הפמיניסטיות בתורכיה.

לעומתן נדג'אי, במאמר הנזכר על אלימות באלג'יריה, אינה מתעלמת מהשיח הפנימי, אולם היא עושה זאת כאשר היא מבקשת לעמוד על האופן שבו הפכה האלימות החבויה נגד נשים לנורמלית, ולשם כך היא מנתחת את השיח האסלאמי והפופולרי שמאפשר את קיומה. את עמדת האסלאם האורתודוקסי כלפי נשים ואלימות מייצגים, להבנתה, כתביו של התיאולוג, איש ההלכה והמשפט בן המאה השתים-עשרה אבן

Salhi, *Gender and Violence*, 38. 16

Canan Aslan-Akman and Fatma Tütüncü, 'The Struggle against Male Violence with an Egalitarian Jurisprudence and Religious Conservative Government: The Case of Secular Turkey', in *ibid*, 82-107. 17

שם, 90, 94. 18

אל-ג'אוזי על פי פרשנותה של לטיפה לח'דאר (Lakhdhar) בספרה *Les Femmes Au Miroir de l'Orthodoxie Islamique* ('הנשים בראי האסלאם האורתודוקסי').<sup>19</sup> לח'דאר טוענת כי אל-ג'אוזי עיגן בחיבוריו ההלכתיים את הצורך להרחיק נשים מהספרה הציבורית ולשלוט בגופן, ואת חובתן לציית לבעליהן.<sup>20</sup> ככל שיהיה מקומו של אל-ג'אוזי חשוב ומרכזי באסלאם האורתודוקסי, הצגת העמדה המוסלמית כלפי נשים בעיקר באמצעותו איננה מבטאת תמונה מורכבת ואמינה של השיח התאולוגי-הלכתי כלפי נשים. אמנם גם עמדתו של אבו חאמד אל-ע'זאלי בן המאות האחת-עשרה והשתיים-עשרה מובאת בקצרה, אולם רק בהקשר המאשר את עמדותיו של אל-ג'אוזי ואת הפרשנות של נדג'אי לעמדותיו שמהות בעלותו של הגבר על אשתו זהה לבעלותו של האדון על עבדו ושפחתו.<sup>21</sup> בכך מתעלמת נדג'אי מהיבטים אחרים בכתיבתו של אל-ע'זאלי המקנים לנשים זכויות על גופן. סקירת השיח התיאולוגי-הלכתי נגדעת במאה השתיים-עשרה ומתחדשת באמצע המאה התשע-עשרה, עם חיבורו של אבי אבן דיאף, שנוסף על היותו היסטוריון מילא תפקידים בכירים בשלטון הבייליק בתוניסיה. נדג'אי מסתפקת בטענה שאבן דיאף חזר על עמדותיו המיוזגניות והדכאניות של אל-ג'אוזי, אף שהוא נחשב לתומך ברפורמות, בלי להביא הפניה לספרו ובלי לדון במידת השפעתו על הוגים מוסלמים אחרים במאה העשרים, במיוחד באלג'יריה.<sup>22</sup> בצורה זו נדג'אי מראה כי השיח האסלאמי על מעמדן של נשים בחברה, כמו דימויים וביטויים השגורים בתרבות האורלית, שמאפיינים תכונות נשיות כמו סובלנות וסבילות (*sbar*) כרצויות,<sup>23</sup> מציגים תמונה דכאנית מונוליתית.

הצגתו של השיח הדתי והפופולרי בנוגע לנשים מהווה מסגרת לניתוח הראיונות שערכה נדג'אי עם נשים. ממצאי הראיונות מוצגים בחלקו השני של המאמר. מסקנותיה באשר להיבט הדכאני של השיח האסלאמי והפופולרי הן ההקשר שבאמצעותו היא מסבירה כיצד בעליהן של המרואיינות מציבים בפניהן תכתיבים, כמו שלא לעבוד או לעטות רעלה, תכתיבים פוגעניים לדעת נדג'אי, ומדוע נכנעות הנשים לתכתיבים אלו, או מגיעות לפשרה, מבלי לערער על הלגיטימציה של הבעל להציב דרישות, וכמובן, בלי לראות בדרישותיו מעשה של אלימות.<sup>24</sup> עם זאת, נדג'אי טוענת שההתנגדות של חלק מהמרואיינות לתביעותיו של הבעל, שלרובן איננה טבעית פחות מהציות, היא

La Tour d'Aigues: (Latifa Lakhdhar and Hichem Abdessamad, *Les Femmes Au Miroir de l'Orthodoxie Islamique*: Ed. de l'Aube, 2007).

Nedjai, 'The Insidious Violence', 199.

שם, 200.

שם.

שם, 202.

שם, 203.

תוצאה של שינויים חברתיים, ובעיקר של הגידול הניכר במספר הנשים הרוכשות השכלה ומקצוע ושל כניסתן לשוק העבודה.<sup>25</sup> נדג'אי איננה מנתחת את ההקשר התרבותי של המיקוח והתנגדות של נשים אלו, הקשר אסלאמי, פמיניסטי או אחר, המערער על הסדר הפטריארכלי ומאפשר לנשים מרחב של מיקוח והתנגדות.

הצגה מונוליתית פחות של השיח הפנימי אפשר למצוא באמר השמיני בקובץ, מאמרה של היאם סלאח א-דין אלגאואסי ('הטלת מום באיבר המין של נשים בין תרבות לדת: המקרה של מצרים').<sup>26</sup> זהו מאמר חשוב התורם להעלאת המודעות לנזק ולסבל הרב שמסכה תופעה זו למיליוני נשים בעולם. אלגאואסי מציגה נתונים של ארגון הבריאות העולמי ושל יוניצ'ף על היקפה של התופעה — 100-140 מיליון נערות ונשים — ועל פיזור הגיאוגרפי.<sup>27</sup> כמו כן, היא מציגה את ממצאיו של ארגון הבריאות העולמי באשר לארבע הקטגוריות של כריתת איברי מין של נשים, מן הקלה לחמורה, ואת ההשלכות הרפואיות והנפשיות של כל אחת מהן לטווח הקצר ולטווח הארוך.<sup>28</sup> אלגאואסי מציב עיה על כך שבעבר ביצעו את הכריתה רק נשים מבוגרות חסרות הכשרה רפואית פורמלית שהשתמשו באיברים ביתיים ובתכשירים שהופקו מצמחים, ואילו בשנים האחרונות מבצעים את הכריתה גם נשים וגברים בעלי הכשרה פורמלית ברפואה מודרנית, והם משתמשים במכשור רפואי.<sup>29</sup>

מכאן עוברת אלגאואסי לניתוח שכיחותה של התופעה במצרים, המדינה שבה היעור הגבוה ביותר של נשים העוברות כריתת איברי מין. לטענתה, כריתת האיברים נובעת ממאפייני הסדר הפטריארכלי במזרח התיכון ובצפון אפריקה, סדר שאינו מאפשר לנשים לקבוע את גורלן, ובכלל זה להחליט החלטות הקשורות בגופן. הדיון של אלגאואסי לוקה בשתי בעיות מתודולוגיות. ראשית, היא מבססת את טענתה בעניין הדיכוי הפטריארכלי והפיקוח על נשים ועל מיניותן על כתיבתה של נוואל אלסעדווי (El Saadawi), הסופרת הפמיניסטית המצרייה, שבכתיבתה העיונית והבריונית התמקדה במקומן של נשים בחברה במצרים, ועל הגדרה ואפיון הסדר הפטריארכלי במזרח התיכון של חוקרים כמו סועד ג'וזף (Joseph) והישאם שאראבי (Sharabi). אולם הכתבים האלה אינם נדרשים לייחודיות הפטריארכליות במצרים, היכולה להסביר — ולו הסבר חלקי — את שכיחותה של כריתת האיברים במדינה זו בהשוואה למדינות אחרות במזרח התיכון ובצפון אפריקה.<sup>30</sup> בעיה נוספת בהסתמכות

25 שם, 205.

26 Hiam Salahedin Elgousi, 'Female Gentail Mutilation between Culture and Religion: The Case of Egypt', in Salhi, *Gender and Violence*, 178-195.

27 שם, 187.

28 שם, 181, 183.

29 שם, 181-182.

30 שם, 186-187.

## רשימות ביקורת

על סעדאווי היא שלמרות חלוציותה בכתיבה על כריתת אברי נשים ובהעלאת הנושא לסדר היום הציבורי, אין בכתיבתה מודעות לממד ההיסטורי ולכוח המשתנה של המנגנונים הפטריארכליים. אלגאוזי גם אינה מזכירה קולות נוספים של גברים ונשים בציבור המצרי הכותבים על משמעותו החברתית של הגוף הנשי ועל מידת השליטה בו והפיקוח החברתי עליו בתוך ההקשר הדתי-הלכתי.

מעלתו העיקרית של מאמר זה היא בהצגת עמדות לא אחידות בתוך השיח הדתי וניתוח של הוויכוח הפוליטי בנושא של כריתת אברי נשים מפרספקטיבה היסטורית. לטענת אלגאוזי, העמדה המקובלת בחברות מוסלמיות היא שלכריתת אברי נשים יש תוקף הלכתי המתבסס על כמה חרית'ים, אך היא סוקרת גם עמדות מנוגדות שביטאו אנשי דת מרכזיים: שיח' מוחמד שלטות (Shaltut), שעמד בראש אל-אזהר בשנים 1958-1963, טען בספר שיצא לאור ב-1964 כי לכריתת אברי מין של נשים אין כל לגיטימציה הלכתית, מוסרית או רפואית.<sup>31</sup> גם עבודתו של מוחמד אל-אווה, אחד מחוקרי האסלאם הבולטים במצרים הפועלים כיום, מערערת את אמינותם של החרית'ים המחייבים כריתת אברי מין של נשים. אל-אווה מדגיש כי אין מקור בקוראן או תקדים משפטי היכול להקנות לפרקטיקה של כריתת אברי מין של נשים מין תוקף הלכתי.<sup>32</sup>

על רקע מחלוקת הלכתית זו מציגה אלגאוזי את הוויכוח הפוליטי במצרים – הממשלה אוסרת כריתת אברי מין נשיים, ואילו הממסד הדתי של אל-אזהאר מתנגד ברוב המקרים להטלת האיסור. עם זאת, ההנהגה הדתית אינה מאוחדת בתמיכה במעשה הזה, ואף היו לו מתנגדים מקרבה. המתנגד החשוב ביותר הוא שיח' אל-אזהאר מוחמד סייד אל-טאנטאווי (Tantawy).<sup>33</sup> לטענת אלגאוזי, הוויכוח בסוגיה התלקח סביב התכנסותה של הוועידה הבין-לאומית של האו"ם לאוכלוסייה ופיתוח בקהיר ב-1994.<sup>34</sup> עיתוי זה חשף את המניע של ממשלת מובארק לפעול נגד התופעה, ואת ההתנגדות של הממסד הדתי והתנועות האסלאמיות לאיסור הממשלתי. הממשלה המצרית ביקשה להציג תכנית לתכנון המשפחה ועל ידי כך למשוך השקעות למצרים, אולם המעורבות הבין-לאומית בתכנון המשפחה הגבירה את החשש של אנשי אל-אזהאר והתנועות האסלאמיות שהשלמה עם התערבות הממשלה בפרקטיקות תרבותיות-דתיות, ובכללן כריתת אברי מין של נשים, תהיה משום כניעה למערב ולתרבותו.<sup>35</sup> על פי ניתוח זה, המציג מגוון דעות ומשלב ממד היסטורי, מאבק פוליטי בין זרמים אידאולוגיים ורגשות אנטי-קולוניאליים מעורבים בהמשכיותה של התופעה.

31 שם, 191.

32 שם, 190-191.

33 שם, 192.

34 International Conference on Population and Development, <http://www.un.org/popin/icpd2.htm>

35 שם, 193-194.

לעומת זאת, המאמרים האחרים בקובץ כמעט מתעלמים מהוויכוח בתוך החברות במזרח התיכון ובצפון אפריקה באשר לביטויים שונים של אלימות כלפי נשים. התעלמות זו עולה בקנה אחד עם דיונה של סלחי בהיתכנותה של סוכנות (Agency) נשית בהקשר אסלאמי במאמר הפותח. לדעתה של סלחי, האסלאם האורתודוקסי והתנועות האסלאמיות, בשיתוף פעולה של המדינה, ממלאים תפקיד מכריע בשיעתוק הסדר החברתי הפטריארכלי.<sup>36</sup> על היותו של האסלאם חלק ממערך הכוחות המשעתק את אי-השוויון מסכימים חוקרים וחוקרות רבים שאי אפשר לחשוך בהם במהותנות ובאוריינטליזם. עם זאת, בעיני סלחי השפעת האסלאם על נשים היא מכרעת ודכאנית: 'ברוב המקרים נשים מוסלמיות מוגבלות בקבלת החלטות, אפילו בתחומים הנוגעים באופן ישיר לחייהן הפרטיים, כמו מוביליות, צורת הלבוש, החלטות לגבי ילדיהן, נגישות למשאבים כלכליים כולל ההכנסה שלהן, רכוש וירושה.'<sup>37</sup> לכן, לטענתה, לרוב הנשים המוסלמיות במזרח התיכון ובצפון אפריקה, החיות בהקשר תרבותי פטריארכלי-אסלאמי, ובשלושת העשורים האחרונים גם אסלאמיסטי, אין אוטונומיה. סלחי מפרשת את היעדרה של אוטונומיה כהיעדרה של סוכנות. על פי תפיסה זו, כדי לפעול צריכות נשים להשתחרר שחרור תודעתי וחברתי מכבליהם של המוסדות הפטריארכליים, ובכללם האסלאם. בכך סלחי נופלת בפח שנופלות בו חוקרות פמיניסטיות רבות: הישענות על הנחות המוצא של השיח הפוליטי הליברלי המתנה סוכנות בהתנגדות ובאוטונומיה חלקית או מלאה.<sup>38</sup>

על פי נקודת המבט של סלחי, משא ומתן שקט המקבל בהבנה חלק ממנגנוני השליטה והפיקוח על נשים שפועלים בשם האסלאם ומאתגר חלק אחר מהם, לא יניב שינוי. על פי אמת מידה זו סלחי בוחנת גם את הרעלה: 'הבחירה לעטות את הרעלה כדי לאפשר גישה חופשית לספרה הציבורית הוא לדעתנו אשליה בלבד, מאחר שבמציאות הנשים הללו נכנסות לספרה הציבורית כאשר הן נושאות את החומות של הספרה הפרטית בצורה של הרעלה, המבודדת אותן מהמבט הציבורי ומגבילה את תנועתן, במיוחד במקרה של הבורקה והצ'אדור'.<sup>39</sup> על פי גישה זו יוכלו נשים לשנות את מצבן החברתי רק באמצעות התנגדות לחיים על פי חוקי האסלאם ולנוהגים הקשורים בדת.<sup>40</sup> ממאמרה של סלחי, וגם ממאמרים אחרים בקובץ, עולה כי האסלאם על גווניו התאולוגיים והפוליטיים הוא גורם בעל השפעה טוטאלית ודכאנית על נשים החיות

Salhi, *Gender and Violence*, 28. 36

שם, 25. 37

Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* 38  
(Princeton: Princeton University Press, 2005), 10-11.

Salhi, *Gender and Violence*, 29 (התרגום שלי, ש"מ). 39

שם. 40



בחברות מוסלמיות. בכך מאמצים הכותבים נקודת מבט האופיינית לשיח המערבי על נשים מוסלמיות. לילה אבו לו'עוד (Abu Lughod) טוענת כי שיח זה התעצם מאז אירועי ה-11 בספטמבר 2001, וכי הוא משרת את מדיניות החוץ האמריקנית בחיזוק הדמוניזציה של האסלאם ובמתן מניע 'מוסרי' של 'הצלת נשים חומות' להתערבותה של ארצות הברית במדינות מוסלמיות ולהשתלטותה עליהן.<sup>41</sup> המניע הפוליטי שמאחורי המסגרת הפרשנית מתבהר בהשוואה לשיח על נשים נוצריות או יהודיות, שכן רק כאשר הדיון הוא בנשים מוסלמיות נעשה שימוש בתרבות הדתית (האסלאם) כמסגרת המרכזית לניתוח,<sup>42</sup> ואילו גורמים כלכליים ופוליטיים, כמו הגלובליזציה, כיבוש ושלטון קולוניאלי, והתנאים הייחודיים בכל מדינה זוכים לחשיבות מועטה כמסגרת הסברית.<sup>43</sup> גם בקובץ המאמרים שלפנינו מקבלים היבטים חברתיים, פוליטיים וכלכליים ייצוג שולי בהשוואה לאסלאם, לפיכך הקובץ אינו מערער על תפיסת 'האחר' האוריינטיסטי של המוסלמים, גברים ונשים כאחד.

אולם הבעיה בקובץ שלפנינו איננה רק בהעמדת האסלאם כמסגרת הפרשנית המרכזית, אלא גם בתפיסה שהוא גורם דכאני במהותו, אגב התעלמות מעמדתן האחרת של חלק ניכר מהנשים המוסלמיות. התעלמות זו, מדעתן, מקולן ומפעילותן מנומקת בכמה מקומות בקובץ בטענה שנשים אלו הן קורבן של סוציאליזציה דכאנית המונעת מהן את המודעות ליכולתן להתנגד לסדר הקיים על היבטיו והסדריו החברתיים והתרבותיים, לפיכך נשים אלו אינן סובייקטים חברתיים והן נטולות סוכנות.

אולם האם ההתעלמות מקולן ומעמדותיהן המגוונות של נשים מוסלמיות איננה גם היא פעולה של דיכוי? הגדרה של סוכנות חברתית בכלל, וסוכנות של נשים בפרט, צריכה להתבסס על המערכת הערכית והנורמטיבית המכוננת את הסובייקט ושבתוכה הוא פועל. סוכנות איננה רק התנגדות ורצון לשנות את מערך הכוחות הקיים, אלא גם פרשנות של הסדר המוסרי כפי שהוא בא לידי ביטוי בפרקטיקות למיניהן.<sup>44</sup> הבנה זו של סוכנות פותחת דרך אחרת ללמוד על נשים מוסלמיות במזרח התיכון, גם על הנשים שאינן שותפות לערכים ולהגדרות של הפמיניזם הליברלי המערבי.

לעומת זאת, הקובץ שלפנינו רואה בפטריארכיה במזרח התיכון ובצפון אפריקה, ובאסלאם במיוחד, מערך כוח שהוא אך ורק דכאני ובתוכו נשים הן אובייקטים בלבד. הכותבים אינם מבדילים בין פרקטיקות של כפייה לבין פרקטיקות המאפשרות התנגדות. הם אינם מייחסים חשיבות לפעולות שנשים בוחרות לעשות כדי לקיים את

Lila Abu Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?* (Boston: Harvard University Press, 2013), 29.

שם, 31.

שם, 33.

Mahmood, *Politics of Piety*, 29.

## שרון מפציר

המערכת הערכית והנורמטיבית שהן מזדהות עמה, ובכך הם מתעלמים מדרך הפירוש שלהן את חייהן. בתשובה לשאלה שהצבתי בתחילת הדיון, אם מוצאם וההקשר האקדמי שבו פועלים החוקרים יוצר מסגרת פרשנית המאתגרת את השיח על נשים מוסלמיות ועל אלימות מגדרית, הרי שהתשובה היא שלילית.

שרון מפציר

## על המחברים

**אמיר בן פורת** הוא מרצה לשעבר במחלקה למדעי ההתנהגות באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. מחקריו עוסקים בין היתר במחקר הכדורגל והוא פרסם מספר כתבי יד העוסקים בנושא, ביניהם בילאדי, בילאדי, המספר את עלילותיה של הפועל טייבה החל מיומה הראשון בליגה הלאומית ועד לשובה לליגה הנמוכה. כבר מספר שנים שהוא עוקב בין השאר אחר הכדורגל בסקטור הפלסטיני-ישראלי.  
benporat@bgu.ac.il

**צבי בראל** הוא מרצה בכיר במכללת ספיר ובאוניברסיטת תל אביב. הוא משמש כפרשן לענייני המזרח התיכון של עיתון הארץ. מחקריו עוסקים בשיח הציבורי במדינות ערב ובקונפליקטים פוליטיים באזור.  
pilke@netvision.net.il

**דוֹתָן הַלּוּי** הוא סטודנט לתואר שלישי במחלקה להיסטוריה באוניברסיטת קולומביה. עבודת המוסמך שלו עוסקת בעיר עזה במלחמת העולם הראשונה.  
dotanhalevy@gmail.com

**אסתר ובמן** היא ראש היחידה לחקר סובלנות ואי-סובלנות במזרח התיכון על-שם זאב ורד, וחוקרת בכירה במרכז דיין ובמכון רוט לחקר האנטישמיות באוניברסיטת תל אביב. מחקריה עוסקים בשיח הערבי, ובעיקר בתפיסות ערביות על השואה ובאנטישמיות ערבית. ספרה מאמפתיה להכחשה: תגובות לשואה בעולם הערבי, שנכתב יחד עם מאיר ליטבק, יצא לאור בספטמבר 2015 בהוצאת מאגנס ויד ושם.  
webman@post.tau.ac.il

**אפרים לביא** הוא אל"מ במילואים, מנהל מרכז תמי שטינמנץ למחקרי שלום ועמית מחקר במרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל אביב. מחקריו מתמקדים בחברה הפלסטינית ובסכסוך הישראלי-פלסטיני. ספריו האחרונים: תהליך השלום: שבע עשרה יוזמות בעשר שנים (ביחד עם הנרי פישמן, 2010); ישראל ויוזמת השלום הערבית (עורך, 2010); "פלסטיין" – המדינה שבדרך? (עורך, עם יצחק גל, 2012); לאומי ומוסר – השיח הציוני והשאלה הערבית (עורך, 2014); הנכבה בזיכרון הלאומי של ישראל (עורך, יחד עם אמל ג'מאל, 2015).  
lavieph@gmail.com

עאדל מנאע הוא היסטוריון של תולדות פלסטין והפלסטינים בתקופה העוסמאנית ובמאה העשרים. במשך שלושה עשורים הוא לימד במספר אוניברסיטאות פלסטיניות וישראליות, וכיום הוא עמית מחקר בכיר במכון ון ליר בירושלים.  
adelm@vanleer.org.il

שרון מפציר סיימה עבודת דוקטורט במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, העוסקת בנושא מגדר, מיניות ומשפחה במצרים. היא מרצה בתוכנית ללימודי נשים ומגדר באוניברסיטת חיפה.  
sharonmaf@gmail.com

עמרי פז עוסק בהיסטוריה חברתית וחברתית-משפטית של המרחב העוסמאני בעידן המודרני. מחקריו עוסקים בהבנת התפקיד שהיה לשולי החברה בעיצוב הזירות המשפטית והמשטרית, כמו גם בהבנת הקשר שבין אכיפת החוק והמשפט.  
omri.paz@gmail.com

יהושע פרנקל מלמד באוניברסיטת חיפה היסטוריה של העמים דוברי הערבית ופרסם ספרים ומאמרים רבים בנושא. על פרסומיו האחרונים נמנה הספר *The Turkic Peoples in Medieval Arabic Writings* שראה אור ב־2015 בהוצאת Routledge.  
yfrenkel@univ.haifa.ac.il

בועז שושן הוא פרופסור במחלקה להיסטוריה כללית ובמחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. ספרו *The Arabic Historical Tradition and the Early Islamic Conquests* יצא לאור לאחרונה בהוצאת Routledge.  
boazsh@bgu.ac.il

## المُلخصات العربية للمقالات

من يوميات كاتب عدل مسلم، دمشق 1480-1500

بوعز شوشان

يستند هذا المقال إلى مذكرات نجت جزئياً ألفها كاتب العدل شهاب الدين أحمد بن طوق (1430-1509) وتغطي السنوات 1480-1501. ولهذا المصدر لا يوجد مثيل في العالم الإسلامي ما قبل الحدائثة، ليس فقط من حيث الحجم (يقع الكتاب المطبوع على حوالي 2000 صفحة)، وإنما لأنه تسجيل يومي لأمر مختلف ومتنوع في دمشق ومناطق أخرى في جوارها، وخاصة لأن الكاتب أدرج بها مقتبسات طويلة وتفاصيل من مستندات وقع عليها وكانت في حوزته بصفة وظيفته، والتي تسلط الضوء بشكل غير مسبوق على المجتمع الذي عاش فيه. تركز هذه المقالة على ظاهرتين لا نعرف عنها إلا القليل والتي توضحها لنا مؤلفات ابن طوق المميزة. الظاهرة الأولى هي مسألة الطلاق والظروف المالية والشروط التي كانت مقبولة في فترة الكاتب، والأخرى هي النزاعات الشخصية والنقاشات الشرعية بين علماء المذاهب الفقهية في دمشق. تكشف تقارير بن طوق عن هذه الأمور -كما تكشف عن أمور أخرى تملأ صفحات يومياته - الكثير عن الحياة اليومية في مدينة مركزية في العالم الإسلامي عشية الاحتلال العثماني وتعد مصدرًا لـ "التاريخ اليومي" أو "التاريخ المصغر".

## ”من يصعد جبل الهيكل“: النقاش الديني-سياسي في العالم العربي حول زيارة القدس

دوتان هاليافي

هل تسمح الشريعة الإسلامية للمسلمين غير الفلسطينيين بزيارة المسجد الأقصى وهو تحت السيادة الإسرائيلية؟ في السنوات الأخيرة كثر النقاش حول هذه السؤال المبدئي في صفوف رجال الافتاء والسياسيين والمفكرين في العالم العربي في أعقاب دعوة الرئيس الفلسطيني محمود عباس الجريئة في 2012 كل عربي ومسلم للوصول إلى القدس وأداء فريضة الزيارة. تعرض هذه المقالة النقاش الذي نجم عن هذه الفضية وتشخص الأطراف المختلفة فيه وتقف على تعقيده. قضية زيارة القدس، حسب المقالة، تكشف خلافات عميقة حول مفهوم الزيارة التي تقسم العالم العربي والإسلامي. أولاً، في كل ما يتعلق في مصطلحي الدين والسياسة: فمن جهة يرفع أنصار زيارة القدس تحت السيادة الإسرائيلية الحجج الدينية التي تدعم الأهداف السياسية الفلسطينية مع انهم يؤيدون مبدأ فصل الدين عن السياسة، ولكن من جهة أخرى من يرفض الزيارة يدمجون في ادعائهم الدين والسياسة كمنظومة واحدة حسب مبادئ حركات الإسلام السياسي. ثانياً، يتجلى الخلاف في المعنى الذي يعطى ل”التطبيع” مع إسرائيل حيث يرى أنصار زيارة القدس رفض التطبيع مبدأً عملياً يقبل المرونة في حين يعتبر رافضي الزيارة ”التطبيع” مبدأ راسخاً لا يقبل لتأويل بتاتا.

## من المستفيد (Cui bono): العرب، كرة القدم والدولة

### امير بن فورات

يعود تاريخ نوادي كرة القدم في الوسط العربي في اسرائيل الى المراحل الاولى من انشاء دوري كرة القدم في الدولة (1949)، حيث انها شاركت بشكل فعال في هذا الدوري تقريبا منذ البداية. في المرحلة الاولى شاركت هذا النوادي ضمن دوري الدرجات المنخفضة، ولكن مع مرور السنين ازداد عدد هذه النوادي وبدأت بالصعود الى الدوري الاعلى، حيث انه في عام 1997 وصل هبوعيل الطيبة الى الدوري الممتاز. كرة القدم كانت حاضرة دائما في الوسط العربي في اسرائيل. السؤال الذي يطرحه هذا المقال هو: ماهي مساهمة كرة القدم للعرب في اسرائيل؟ الجواب عن هذا السؤال نوقش ضمن ثلاثة محاور: الاول يناقش مساهمة كرة القدم في الرفع من شأن اللاعب العربي ماديا ومعنويا. لقد خلقت كرة القدم مسارا يتخطى الحواجز العرقية والقومية: لاعبون عرب انتقلوا للعب في نوادي كرة قدم يهودية، في منتخب اسرائيل وحتى في نوادي كرة قدم اوروبية. اما المحور الثاني فيبحث مساهمة كرة القدم في تطوير وتحديث المجتمع العربي في اسرائيل ، ثقافيا (لا سيما الشباب) حيث اصبحت المنتخبات العربية مثل نادي اتحاد ابناء سخنين مصدر فخر في الوسط العربي كله. اين يتناقس العرب واليهود في ظروف متساوية حيث يتغلب الاولون على الاخرين في اكثر من مرة؟ اخيرا يتناول المحور الثالث مساهمة كرة القدم في تنشيط الشعور بالانتماء الاثني والقومي. اللقاء في الاستاد مع جمهور خصم يهودي يكن العداء للعرب اجبر حتى هؤلاء العرب الذين طالما قللوا من اهمية المكون العرقي والقومي لإعادة التفكير في هذا الامر فالوعي والاحتجاج شكلا ادوات اندماج دون شروط مسبقة. لا حاجة بعد الان ان تعرف نفسك كصهيوني حتى تشعر بوجودك حينما يظاً منتخب الدولة ارض الملعب.