

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

המחלקה ללימודי
המזרח התיכון

מרכז חיים הרצוג לחקר
המזרח התיכון והדיפלומטיה



כרך כ"ה - תשפ"א 2020

ג'מאעה

جماعة

כתב עת בין תחומי
לחקר המזרח התיכון

הוצאת הספרים של
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב



ג'מאעה جماعة

כרך כ"ה

תשפ"א

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

כתב העת ג'מאעה יוצא לאור בסיוע
המחלקה ללימודי המזרח התיכון
ומרכז חיים הרצוג לחקר המזרח התיכון והדיפלומטיה
באוניברסיטת בן-גוריון בנגב

כתב העת ג'מאעה הוא כתב עת שפיט היוצא לאור באופן קבוע אחת לשנה

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"ה

תשפ"א

גיליון נושא:

יהודים, נוצרים ומיעוטים בתרבויות האסלאם

עורכים:

אורית ואקנין-יקותיאלי, חגי רם ומנשה ענזי

הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

תשפ"א

המערכת:
חן דיאור, נעם לוי, שיר מאיר, עודד מארק ונטע קלמפרט

מועצת מערכת:
הודה אבו־מוך, איריס אגמון, גדי אלגזי, יוסי אמיתי,
ג'ואל ביינין, רון ברקאי, אבנר גלעדי, יואב די־קפואה,
מוסטפא כבהא, אריז' סבאע'־ח'ורי, ראובן עמיתי, מרים פרנקל,
אמנון רז' קרקוצקין, יהודה שנהב, ראובן שניר

עריכת לשון:
לילך צ'לנוב

עריכת לשון אנגלית:
אקין אג'אי

תרגום התקצירים לערבית:
כפאח עבד אלחלים
ערפאת נעאמנה

כתובת המערכת והמנהלה:
ג'מאעה, המחלקה ללימודי המזרח התיכון
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 8410501

ISSN 2626-986X

©

כל הזכויות שמורות להוצאת הספרים של אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

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

תוכן העניינים

9		דבר העורכים
		מאמרים
	מתרגם בעל כורחו: סמיר נקאש – סופר רב־לשוני	אלמוג בהר
15	בעידן של חלוקות לאומיות	ויובל עברי
	מסורתיות, היסטוריה, תרבות ותאוריה: רעיונות	חיה במבג'י־ספורטס
37	לקריאה מחודשת בביוגרפיה של אלי כדורי ובכתביו	גיא ברכה
	סיפור יציאת מצרים: זיכרון יהודי־מצרי בחוג	
57	"הנהגה היהודית" במצרים	
	בדיון מייצר מציאות: הרומן "התמונות שעל הקיר"	סיגל גורג'י
73	והערגה לתור הזהב בעיראק	
	היסטוריה חברתית של אליטות סוחרים	אביב דרעי
	לא־מוסלמיות בסוריה העוסמאנית: על קריירות	
91	בירוקרטיות ושייכות אימפריאלית	
	"בלאד מא פיהאש יהוד, מא פיהאש תאריח":	אורית ואקנין־יקותיאל
111	חקר "היהודים שלנו" במרוקו	
	"גֶרֶשׁ נִינִי בֶן הָאֲמָה, אֲדָנִי אִישׁ מִלְחָמָה":	הלל כהן
133	היחס למוסלמים בפיוט היהודי לדורותיו	
	כתביו של האב הישועי גספר ברזאו מהרמוז:	לאונרדו כהן
	הרהורים על המושגים "דתיות" ו"אדיקות"	
153	במאה השש־עשרה	
	היידיש הפלסטינית ומשמעויותיה: שפה ותרבות	יונתן מנדל
	ערבית ביישוב האשכנזי בארץ ישראל-פלסטין	
173	במאות השמונה־עשרה והתשע־עשרה	
	צפאקציטוד – היסטוריה וזיכרון קולקטיבי כדרך	חיים סעדון
193	לבניית התפוצה של יוצאי צפאקץ	
	שליחים ציונים? השליחים הערבים בתימן בשנות	מנשה ענזי
213	החמישים של המאה העשרים	
	בין תנזימאת לאמנציפציה: שיחים מתחרים	אבירם צורף
233	על מודרניות בכתבתו של ר' יוסף חיים מבגדאד	
	החיים החברתיים של דבר לא חוקי: חשישי ויהודים	חגי רם
253	בפלשתינה המנדטורית ובמדינת ישראל	
275	קולות יהודיים ברפובליקה האסלאמית של איראן	ליאור שטרנפלד

297	"שהטעיתי אומה גדולה כזו, וכבר עבר זמני": מילנריוזם עוסמאני ו"דת האמת" בספר החזיונות לר' חיים ויטאל	אסף תמרי
		מדור פולמוסים
317	מי צריך זהות יהודית-ערבית? על פוליטיקה של זהויות, הון חברתי ואתיקה אקדמית	ראובן שניר
353	תוגת הפילולוגים וכשלי הניסיון לקבור את הזהות והתרבות היהודית-ערבית	אורית בשקין, ננסי ברג, יורם מיטל ויובל עברי
		מדור תרגומים בשיתוף עם סדרת "מפתוב"
381	על הטבלה ושחרור ברומן "סטלה מאריס"	ח'אלד פוראני
383	מאת אליאס ח'ורי מובאות מהרומן "סטלה מאריס"	
387		על המחברים
393		תקצירים בעברית
410		תקצירים בערבית
7*		תקצירים באנגלית

מאמרים, עד 10,000 מילים, יש לשלוח לכתובת הדואר האלקטרוני של המערכת
 jamaa@post.bgu.ac.il, מוקלדים בפורמט word ברווח כפול.
 הנחיות לרישום הפניות ומראי מקום אפשר לקבל במערכת, וכן ניתן לעיין בקובץ
 ההנחיות לכותבים באתר האינטרנט של ג'מאעה, בקישור הבא -
<http://in.bgu.ac.il/humsos/jamaa>
 האחריות לכתוב במאמרים המודפסים היא של מחברי המאמרים בלבד.
 לאחר שהמחבר/ת אישר/ה את נוסח המאמר הערוך, המערכת איננה מחויבת
 לכל דרישה נוספת מצדו/ה.

כתובת המערכת:

מערכת ג'מאעה

המחלקה ללימודי המזרח התיכון

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

ת.ד. 653

באר שבע 8410501

דואר אלקטרוני: jamaa@post.bgu.ac.il

ג'מאעה באינטרנט: <http://in.bgu.ac.il/humsos/jamaa>

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

כללי התעתיק לכתב העת ג'מאעה

האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	מתורכית עוסמאנית	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	מתורכית עוסמאנית	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	מתורכית עוסמאנית
א/ء	א	א	א	ר	ר	ר	ר	א	א	א	א
י	א	י	א/י/י	ז	ז	ז	ז	ב	ב	ב	ב
ב	ב	ב	ב	ז'	ז'	ז'	ז'	פ	פ	פ	פ
ב'	ב'	ב'	ב'	ס	ס	ס	ס	ת	ת	ת	ת
ג	ג	ג	ג	ש	ש	ש	ש	ת'	ס'	ס'	ס'
ג'	ג'	ג'	ג'	צ	צ	צ	צ	ג'	ג'	ג'	ג'
ד	ד	ד	ד	ז	ז	ז	ז	צ'	צ'	צ'	צ'
ד'	ד'	ד'	ד'	ט	ט	ט	ט	ח	ח	ח	ח
ה	ה	ה	ה	ז'	ז'	ז'	ז'	ח'	ח'	ח'	ח'
ו	ו	ו	ו	ע	ע	ע	ע	ד	ד	ד	ד
ו'	ו'	ו'	ו'	ר'	ר'	ר'	ר'	ד'	ד'	ד'	ד'
ז	ז	ז	ז	ע'	ע'	ע'	ע'	ז	ז	ז	ז

דבר העורכים

אורית ואקנין-יקותיאלי, הגי רם ומנשה ענזי

גיליון זה של ג'מאעה הוא פרי עבודה משותפת של חברות וחברי הפורום לחקר יהודים, נוצרים ומיעוטים בתרבויות האסלאם. הפורום הוא קבוצת מחקר של המחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, בשיתוף המחלקה להיסטוריה של עם ישראל, והוא פועל בתמיכת מרכז חיים הרצוג לחקר המזרח התיכון והדיפלומטיה באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. בקבוצה משתתפים חוקרות וחוקרים ממוסדות אקדמיים בישראל ובעולם, ופעולתה כוללת סדנאות, כנסים, הרצאות ופרסומים משותפים. מטרת הפורום היא חקר ההיסטוריה החברתית והתרבותית של קבוצות דתיות-חברתיות שחיו וחיות במרחב המוסלמי, והוא פועל מתוך נקודת מוצא הנוטעה במרחב הזה. הנחת היסוד שלו היא שלימוד היסטוריה זו מחייב הכרה בתרומת הקבוצות הייחודיות לתרבויות האסלאם, וכן שאפשר ללמוד קבוצות אלו כראוי אך ורק כחלק מההיסטוריה של האזור. הפורום מנסה אפוא לשנות את השיח המחקרי, שינוי שיש לו קשר עם הלכי רוח שהתהוו בתחום בעשור האחרון, ולהציבו כציר מרכזי לדיון. פורום החוקרים ממשיך לפעול, ואנו מזמינים חוקרות, חוקרים, תלמידי ותלמידות מחקר העוסקים בתחום להצטרף אליו ולדיונים הערים המתנהלים בו.

במפגשי הפורום ביקשנו להציע דרכי מחשבה אלטרנטיביות בתחומי ההמשגה והניתוח. הדבר ניכר, בין היתר, בהגדרת מרחב המחקר כ"תרבויות האסלאם", ולא "ארצות האסלאם", "העולם הערבי" או "העולם המוסלמי" (או הגדרות המתייחסות כמעט בלעדית לדיון ביהודים), ובהרחבת המבט לכלל הקבוצות הדתיות והחברתיות שבאותו מרחב. היתרון בהגדרה חדשה זו הוא יצירת מסגרת מושגית שבה "סיפור" הקבוצות הנכללות בו – יהודים, נוצרים ו"מיעוטים" אחרים – קשור בהיסטוריוגרפיה של העשורים האחרונים, בתפיסות שהחברה המוסלמית היא מערכת תרבותית-חברתית-מרחבית ובה מכלול של קבוצות חברתיות, אתניות, מגדריות ודתיות. מתוך הגיון פנימי זה הפורום מבקש לערער על היררכיות מאוחרות של "רוב ומיעוט", ועל מושגים מודרניים כ"הפליה" ו"זכויות אדם", ובו בזמן להעניק תשומת לב להשפעתם של המושגים האלה הן על יצירת הקטגוריות, הן על החוויות הממשיות של אנשים ונשים במרחב. מלבד הבנה מורכבת יותר של קבוצות אלו, גישה זו מאפשרת גם מבט מעמיק יותר על זיקות הגומלין הקיימות בין המרחב הזה להיסטוריות גלובליות. בחירתנו לעסוק ב"תרבויות" האסלאם ולא ב"ארצות" האסלאם נועדה גם לאפשר את הרחבת המבט. המונח השגור "ארצות" מהדהד תפיסות דיפלומטיות-

בירוקרטיות היוצרות מעין "דסקים" מדיניים המחויבים לארץ זו או אחרת, וכן תפיסות פוליטיות מודרניות שבהן מדינות הלאום ממסכות את עברן האימפריאלי – המוסלמי והקולוניאלי – שרווח באזור לאורך זמן. העיסוק באסלאם כתרבות ולא רק כמערכת דתית מאפשר להבין קבוצות יהודים, נוצרים ואחרים שהיו חלק בלתי נפרד ממנו. בתוך תרבות מוסלמית אפשר לדבר על קטגוריות כגון "יהודים מוסלמים" ו"נוצרים מוסלמים", ולהבחין בהיקף השותפויות והמתחים שהתקיימו בנסיבות תרבותיות מיוחדות. נסיבות אלו מרחיבות את הדיון הרבה מעבר ל"ערביות" המרחב, הן משום שתרבויות אלו אינן ערביות בלבד, הן משום שהמושג "ערבי" בהקשרו המודרני הוא גם הגדרת זהות לאומית של תושבי האזור ושל חוקרים גם יחד, זהות שלא התקיימה בעבר. בחירתנו ב"תרבויות" אינה מבקשת להתעלם מקיומן של מדינות לאום, אלא, כאמור, לפרוץ חלק ממגבלות החשיבה שהן מציבות. חקר הקבוצות למיניהן ולימוד ההיסטוריוגרפיה שלהן גם בתוך מסגרות אנאליטיות של ההיסטוריות העוסמאנית, האיראנית, הערבית והצפון-אפריקאית, מאפשרים חשיבה מחוץ למערך המחייב והמצמצם של הלאומיות המתודולוגית.

"מיעוט" הוא מושג נוסף שניסינו לתת עליו את הדעת. מושג זה מבטא הבנייה לאומית המושתתת על תפיסות של רוב ומיעוט במדינה המודרנית, והוא אינו רלוונטי, למשל, למדינה העוסמאנית, למדינה הפרסית או לאימפריה השריפית של מרוקו. השלכת המושג לאחור לתקופות מוקדמות בהיסטוריה לוקה באנכרוניזם שיש להימנע ממנו לנוכח משמעויותיו המגוונות בהקשרים טרום-מודרניים ומודרניים. ניתוחים תרבותיים של האסלאם כמערכת תרבותית ואימפריאלית, מאפשרים לבחון קבוצות במרחב מתוך ביקורת האופנים שבהן הובנה המושג "מיעוט" בהקשר הלאומי המודרני. הפרספקטיבה הרחבה שאנו מבקשים לאמץ מאפשרת בחינה טובה יותר של תופעות נוספות, כגון הנוסטלגיה למורשות אימפריאליות, החזרת שוב ושוב בעדויות של קבוצות במרחב (וראו דוגמאות לכך במאמרי הגיליון). הנוסטלגיה לאימפריות, או לעידן האימפריאלי, היא תוצר של משברים ושל תפיסות של משבר בתקופתנו. חשיבה רפלקסיבית על הלך הרוח הזה, ומודעות ביקורתית להרמוניזציה ולראייה האידיאלית של העבר, יוצרות הזדמנות לבחון מהי בדיוק הנוסטלגיה הזאת, כיצד היא נוצרת, ומה המונח "עֵבְרִיּוּת" (pastness) עשוי להציע לדיון.

באימוץ ההבחנות והעקרונות האלה גיליון זה מבקש קודם כול לברר סדרת סוגיות, היסטוריות, היסטוריוגרפיות ודיסציפלינריות. הוא מנסה, כאמור, ליצור חיבור הדדי ודו-כיווני בין מחקר הקבוצות הייחודיות בתרבויות האסלאם לבין המרחב הטקסטואלי, האינטלקטואלי והפיזי שבו הן פעלו ועודן פועלות. שנית, הגיליון מבקש לפרוע את ההיגיון המוסדי של פיצולים דיסציפלינריים בחקר התחום. "יהודי האסלאם", למשל, נלמדים ונחקרים בנפרד בכמה מסלולים, כמו המרחב האקדמי

"החילוני" מול המרחב הרבני, ובכמה מחלקות באוניברסיטה: לימודי המזרח התיכון, היסטוריה של עם ישראל, ספרות, אנתרופולוגיה, לשון ופולקלור, המנותקת זו מזו. ניתוק זה מפצל את הידע ופוגם בהבנתו כמכלול. למשל, חוקרים מתחומי היהדות נוטים להדגיש את ייחודו של הסיפור היהודי ואת ניתוקו מההקשר המקומי והאזורי, מצד אחד, ואת חיבורו אל העולם היהודי הרחב, מצד שני. לעומת זאת, חוקרי המזרח התיכון מדגישים את ההקשר המקומי והאזורי, אבל חשופים פחות להקשרים היהודיים הכלליים. הדבר ניכר גם בבחירת המקורות: חוקרים מלימודי היהדות נותנים עדיפות לטקסטים בעברית ובערבית יהודית, טקסטים רבניים, שו"תים, פסקי בתי דין וכדומה, ואילו חוקרי המזרח התיכון מעניקים זכות יתר לטקסטים בערבית, בפרסית, בתורכית וכיוצא באלו.

שלישית, הגיליון מבקש לפרק את ההכפפה, השטחית לעיתים, של הדיון ביחסי מוסלמים ויהודים בפרט, ובקבוצות דתיות לא מוסלמיות בכלל, להיסטוריה של הסכסוך הישראלי-פלסטיני, בין שהכפפה זו נעשית במודע בין שלא במודע. על רקע משברים חברתיים ופוליטיים באירופה, בארצות הברית ובמזרח התיכון, הכפפה זו נשזרת במגמות אקדמיות ופוליטיות שמטרתן ליצור היסטוריה בינארית של ציוויליזציה יהודית-נוצרית משותפת, כביכול, הניצבת מאז ומתמיד מול איבה מתמדת בין נוצרים, יהודים ומוסלמים במרחב. מחקרים המציגים גישה זו בחנו ובוחנו יחסים בין קבוצות אנושיות כמצב קבוע, ולכן א־היסטורי, מצב המאופיין בעוינות ובמתח תמידיים, באלימות ובניתוק. כמו כן, למרות פריחתו של הדיון ביהודי המזרח התיכון וצפון אפריקה בעת האחרונה, חלק ניכר מהמחקר נערך על רקע שאלת העל ארוכת השנים בדבר מה שקרוי "מצב היהודים תחת שלטון האסלאם", אף שלא תמיד היא נאמרת במפורש. רוחה של שאלה זו שורה על הדיון, אף אם נדמה שמחקרים חדשניים חשובים נטשו אותה בהיותה שיפוטית ונטועה בדוגמות פוליטיות. בין יתר הדברים, המאמרים המופיעים בגיליון הזה שואלים ומבררים, ישירות ובעקיפין, כיצד, אם בכלל, אפשר להתקדם מעבר לה.

רביעית, גיליון זה מבקש לערער את תמונת המחקר הנוכחית שעיצבה במידה רבה תפיסות והמשגות שיצרו תחומי דעת ואג'נדות למיניהם, למשל, הגישה האמריקאית במדעי היהדות העונה במידה רבה לצרכים האקדמיים והחברתיים הפנים-אמריקאיים של יוצריה. גישה זו משקפת הלכי רוח אקדמיים וליברליים צפון-אמריקאיים, אך שבתה לעיתים גם את ליבם של חוקרים הדוברים את לשונות המרחב וחיים בנסיבותיו המורכבות והמסוכסכות, ואגב כך הביאה לאובדן נקודות מבט ייחודיות. גם המחקר הישראלי סובל לעיתים מנקודת מבט המייצרת, הן כנקודת מוצא והן כתכלית, ידע על "המוסלמים" או "הערבים", מתוך דגש על החברה הישראלית ועל לימודי מדינת ישראל.

הגיליון הזה הוא תוצר מחקרי ראשון של הפורום. הכנת הגיליון נמשכה יותר משנתיים. היא החלה בסדנאות שבהן הציגו כל אחת ואחד מן השותפים רעיונות למחקרים שביקשו לפתח, במקום הרצאות סטנדרטיות על מחקרים מוגמרים. לאחר ההצגות דנו בנושאים המשותפים לכלל הטיטות ופיתחנו אותן כדי לזהות תופעות היסטוריות רלוונטיות החוצות את המרחב התרבותי האסלאמי. כוונתנו הייתה שהגיליון ישקף את הדיונים שערכנו בשאלות היסטוריות והיסטוריוגרפיות, שאלות העשויות לתרום לעיצוב המחקרים של כל אחת ואחד ולפתח בהם ממדים של מחקר אישי ושל פרויקט משותף. ביקשנו ליצור הזדמנות שבה ישמשו הסדנאות לא רק במה להצגת מאמרים מוגמרים, אלא גם מסגרת להתנסות בכתיבה משותפת. ביקשנו לעודד מחשבה מפרה שתציג תפיסות משותפות וייחודיות של המשתתפים בגיליון, וכן גישות מגוונות לחקר התחום העשוי לייצור תשתית למחקרים נוספים על אלו המפורסמים כאן.

בגיליון שמונה עשר מאמרים, רובם פרי עטם של חברות וחברי הפורום, והיתר מאמרים של מחברים אחרים. אף כי אנו רואים בגיליון זה צעד חשוב בדרכו של הפורום, אנו סבורים שעדיין לא מיצינו את מטרותיו. במיוחד אנו עדיין חסרים דיון משמעותי בנוצרים ובקבוצות דתיות שאינן יהודיות, חוסר שאינו עולה בקנה אחד עם חשיבותם של הנוצרים בהיסטוריה של המרחב. חוסר זה, הניכר לצערנו גם בגיליון זה, נובע מסיבות אקדמיות ופוליטיות מובנות, וגם ממגמות מחקר באקדמיה הישראלית, המתמקדות בסכסוך הישראלי-פלסטיני ובמשמעויות המודרניות של הדיון ביהודים. חשיבות הדיון בקבוצות שאינן יהודיות אינו קשור רק לשאיפה הכמותית להרחיב את המבט. אחרי ככלות הכול, הדיון הברזמני בזרמים הנוצריים למיניהם, ביהודים, ובקבוצות נוספות הוא שיאפשר לנו להעניק למרחב המזרח-תיכוני הרב-לאומי והרב-זהותי את המשמעות ההכרחית להבנת ההיסטוריות הכלולות בו. בהמשך פעילות הפורום, הנמצא כעת רק בתחילת דרכו, נבקש לעודד את חקר הנוצרים וקבוצות נוספות במרחב התרבותי המוסלמי. עוד בכוונתנו להרחיב את הדיון במיעוטים ובדיאספורות, וכן בקשר שבין ההיסטוריות של מיעוטים לבין תהליכי הדה-קולוניזציה, המודרנה ויצירת מדינות הלאום. בכל אלו אנו מבקשים להציע אלטרנטיבה ביקורתית לרבות מההיסטוריוגרפיות המקובלות ולחזק את הקשר בין דיונים אקדמיים, תרבותיים וציבוריים בנושא.

המאמרים בקובץ זה עוסקים בעת החדשה המוקדמת ובעת החדשה ומביאים מגוון נושאים המייצגים את המרחב התרבותי המוסלמי מן המפרץ הפרסי במזרח, דרך איראן, עיראק, תימן, סוריה, פלסטין-ישראל, מצרים, ותוניסיה, ועד מרוקו, שבקצה המערב. הגיליון מבקש לשבור מחיצות בין דיסציפלינריות וקריאות דיכוטומיות, ולהציע קריאות משולבות של תחומים ותפיסות. המאמרים שבקובץ, אף שכל אחד מהם עומד בפני עצמו, יוצרים יחדיו תמונה רחבה ומכלילה שהיא אחת ממטרות הפורום. מטבע

הדברים, ובמיוחד לנוכח העובדה שעבודת הפרום הייתה משותפת, כמה תמות חוזרות על עצמן בכמה מאמרים בגיליון. תמות משותפות אלו הן לב-ליבו של המהלך הרחב של קבוצת המחקר, והן שזורות "סיפורים" ייחודיים לתמות המציגות מגמות וקריאות ביקורתיות בתחום הרחב של חקר יהודים, נוצרים ומיעוטים בתרבויות האסלאם.

בשל ריבוי המאמרים בגיליון הזה לא נתעכב כאן על תרומתו ותוכנו של כל אחד ואחד מהם, ונעביר את "רשות הדיבור" למאמרים עצמם. עם זאת, כדי להקל על הקוראים, נמנה להלן את התמות הכלליות – הנפרדות והמשותפות – של מאמרי הגיליון הזה. למשל, מאמריהם של אביב דרעי, אבירם צורף ואסף תמרי עוסקים באימפריה העוסמאנית בהיותה מרחב טרום-לאומי המאפשר חשיבה מחודשת על מקום היהודים בה; מאמריהם של הלל כהן, חגי רם, מנשה ענזי וחיה במבגי-ספורטס עוסקים בדימויים ובתפיסות של יהודים את תרבות האסלאם ואת המוסלמים; ומאמריהם של אורית ואקנין-יקותיאלי, חיים סעדון, אלמוג בהר ויובל עברי, סיגל גורג'י וחיה במבגי-ספורטס שופכים אור חדש על תודעה דיאספורית בקרב יהודים במרחב המזרח-תיכוני, וגם על סוגיות של היסטוריוגרפיה וזיכרון. סוגיות של קולוניאליזם, לאומיות אימפריאלית, ולאומיות בתר-אימפריאלית בקרב יהודי המרחב נבחנות במאמריהם של חגי רם, אלמוג בהר ויובל עברי, חיים סעדון, חיה במבגי-ספורטס, ליאור שטרנפלד, מנשה ענזי וגיא ברכה; ואילו מאמריהם של יונתן מנדל, אלמוג בהר ויובל עברי, סיגל גורג'י וחיים סעדון, עוסקים ביחסי יהודים ומוסלמים בתחומי השפה, הספרות והתרבות. נוסף על כך, מאמריהם של מנשה ענזי, סיגל גורג'י, ואורית ואקנין-יקותיאלי הופכים את המבט, ועוסקים בתפיסות המוסלמים את היהודים באזורים שונים במזרח התיכון. ולבסוף, בשל הסיבות שמנינו לעיל, מאמרו של לאונרדו כהן הוא התרומה היחידה לגיליון זה העוסקת בנצרות ובנוצרים (במקרה הזה, במפרץ הפרסי).

יתר על כן, בגיליון זה של **ג'מאעה** אנו שמחים להשיק שני מדורים חדשים: הראשון הוא מדור תרגומים מערבית לעברית. מדור זה מושתת על שיתוף פעולה בין כתב העת לבין סדרת "מפתוב" וחוג המתרגמים במכון ון ליר בירושלים. המדור החדש, בעריכת יונתן מנדל, חותר להביא לקדמת הבמה המחקרית יצירות פרוזה, הגות והיסטוריה שהופיעו במקור בשפה הערבית ותורגמו בחוג המתרגמים של סדרת "מפתוב". דגם העבודה הייחודי של הסדרה מבוסס על דו-לשוניות ודו-לאומיות בתרגום. על כל טקסט עובדים מתרגם או מתרגמת ועורך או עורכת תרגום, יהודים ופלסטינים (אזרחי ישראל) גם יחד. מלבד השבחת איכות התרגום, תהליך זה מאפשר תנועה בין השפות ומונע יצירת חיץ ביניהן, ובאותה העת מונע עיסוק בלעדי של יהודים בהעברת טקסטים מערבית לעברית. בגיליון הזה משולב קטע מהרומן **סטלה מאריס** לאליאס ח'ורי (ראשון לציון: ידיעות ספרים ומכון ון ליר בירושלים, 2019), שתרגם יהודה שנהב-שהרבני ושעל עריכת התרגום שקדה הודא אבו מוך. בשל היעדר דיון מעמיק בנוצרים בגיליון הזה,

שילבנו במדור החדש מובאות מהרומן העוסקות בהטבלה נוצרית ובקשר המטפורי והפיזי בינה לבין הנכבה ולקיום הפלסטיני במדינת ישראל. ח'אלד פוראני הקדים לתרגום מבוא המתייחס למשמעות הטבילה ברומן ולהקשרים הפוליטיים הרחבים שלה. בהזדמנות זו, אנחנו מבקשים להודות לכפאח עבד אלחלים וערפאת נעאמנה מחוג המתרגמים של "מכתוב" על תרגום תקצירי מאמרי גיליון זה לערבית.

המדור השני שאנו משיקים כאן הוא מדור פולמוסים בלימודי המזרח התיכון. הפולמוס האקדמי שבו נתמקד בגיליון זה סובב סביב השאלה אם אכן קיימת כיום תרבות יהודית-ערבית בישראל, סוגיה שרלבנטית במיוחד לגיליון זה. הפולמוס התעורר בקבוצת דיון שפעלה בשנים 2018-2019 במכון כץ ללימודי יהדות מתקדמים באוניברסיטת פנסילבניה, בנושא "חיים יהודיים בהקשרים אסלאמיים"¹. במהלך דיוני הקבוצה התעוררה מחלוקת תוססת בין ראובן שניר לבין עמיתו בקבוצה. שניר כפר בקיומה של תרבות זו וטען כי זו גוועה זה מכבר, ואילו חברים אחרים בקבוצה סברו שתרבות זו עדיין חיה ובוועת. על הדיו הראשונים של פולמוס זה אפשר ללמוד מרשימה מאת ראובן שניר ומרשימת תגובה מאת חלק מחברי הקבוצה (יורם מיטל, אורית בשקין, ננסי ברג ויובל עברי), שפורסמו בעיתון הארץ.² בגיליון הזה ניאותו שניר ועמיתו המוזכרים לעיל לכתוב בהרחבה על עמדותיהם בפולמוס זה ולהציג, כל אחד ואחת במאמר נפרד, את נימוקיהם בסוגיה חשובה זו. אנו מקווים שג'מאעה ישמש גם בעתיד במה לפולמוסים נוספים בנושאי הליבה של לימודי המזרח התיכון וצפון אפריקה לטובת חוקרים ותלמידים כאחד.

אנו מקווים שגיליון זה יהיה סנונית ראשונה בדיון ער ומתחדש במקומם של יהודים, נוצרים ומוסלמים בתרבויות האסלאם, דיון שיברר את מקומם של המרחבים המשותפים לקבוצות למיניהן. שבירת הגבולות הדיסציפלינריים בין לימודי המזרח התיכון לבין לימודי הספרות וההיסטוריה היהודית, והתנועה במרחבים שבין צפון אפריקה, המזרח התיכון ודרום אסיה, יאפשרו מבט מעמיק יותר על הקבוצות השונות ועל הקשרים שביניהן, בלי למחוק את ייחודיותה של כל קבוצה.

1 <https://katz.sas.upenn.edu/fellowships/fellowship-program/themes/jews-muslims-modernity>

2 ראובן שניר, "זהות יהודית-ערבית: כבר מזמן אין דבר כזה", הארץ, 10 באפריל, 2019, <https://www.haaretz.co.il/literature/study/.premium-1.7271460>; יורם מיטל, אורית בשקין, ננסי ברג, ויובל עברי, "תרבות יהודית: יש דבר כזה", הארץ, 21 במאי, 2019, <https://www.haaretz.co.il/literature/study/.premium-1.7271460>

מתרגם בעל כורחו: סמיר נקאש – סופר רב-לשוני בעידן של חלוקות לאומיות

אלמוג בהר ויובל עברי

יצירתו הספרותית של סמיר נקאש מדובבת קולות מושתקים ולשונות מודחקות, ומנכיחה מחדש דיאלקטים שהוגלו וגורשו מן השפה הלאומית הרשמית. בכונת מכוון נעה לשון הכתיבה של נקאש מן הלשון הרשמית, הכתובה, הערבית הספרותית שבה כתב את שני ספריו הראשונים, אל רב-קוליות והטרולוסיה רב-גונית, המכילה את הלשונות המדוברות, החיות, ואת הלשונות הקהילתיות. לשונו של נקאש היא תמיד דיאלוגית, דינמית ומשתנה, מתעצבת בתנועה בזמן ובמרחב, ומתוך יחסי הגומלין החברתיים והאנושיים בהקשריהם הדתיים, התרבותיים והמעמדיים. בכך היא חושפת את הרב-קוליות שבשפה, בכל שפה, ובשפה הערבית במיוחד, שנקאש אינו מנסה, ולו לרגע, לטשטש את העובדה שהיא אינה שפה אחת, אלא טורח להנכיח זאת על ידי שימוש ברצף שבין השפה הערבית הספרותית לדיאלקטים הערביים המדוברים.¹ תנועה זו לעולם אינה בינארית, אלא היא חלק ממרקם רב-לשוני שבו מופיעים משלבי לשון מרובים (מעמדיים, דתיים וגאוגרפיים), ושפות רבות – פרסית, תורכית, הינדי, אנגלית, כורמנגי, עברית וארמית – מתערבבות ומצטלכות עם הערבית, באופן המטשטש את קווי הגבול המבחינים בין שפה לשפה, בין מילה למילה ובין לשון, קהילה וטריטוריה. אפשר להבחין בקשר שבין הפוליגלוטיות וצורות הביטוי הלשוניות של נקאש לבין הביוגרפיה שלו. נקאש נולד בבגדאד ב-1938 והגיע עם משפחתו לישראל כשהיה בן שלוש-עשרה בערך, ב-1951, למעברה בפתח תקווה. כל חייו בישראל עברו עליו

1 להרחבה על ההבחנה בין הערבית הספרותית לערבית-היהודית ובין השפה המדוברת לשפה הכתובה, וכן על הדיאלקטים של בגדאד, ראו Blanc Haim, *Communal Dialects in Baghdad* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964); Benjamin Hary, *Multiglossia in Judeo-Arabic: With an Edition, Translation and Grammatical Study of the Cairene Purim Scroll* (Leiden, New York and Köln: E. J. Brill, 1992). אלה שוחט מציגה ניתוח ביקורתי של שורת ההפרדות האלה כחלק מקריאה רחבה יותר בהיסטוריה המודרנית של כינונה של הערבית-יהודית כשפת מחקר נפרדת (שהיא אחת מלשונות היהודים) וניתוקה מההקשר הערבי הרחב. להרחבה ראו שני מאמריה: Ella Shohat, "The Invention of Judeo-Arabic: Nation, Partition and the Linguistic Imaginary", *Interventions* 192 (2017): 153-200; Ella Shohat, "The Question of Judeo-Arabic", *The Arab Studies Journal* 23 (2015): 14-76

בפתח תקווה, והאוהל, הפחון, הצריף, ואחר כך השיכון שבהם התגורר שכנו בסמיכות רבה זה לזה. אך מהשתקעות זאת בפתח תקווה הוא יצא שוב ושוב לנדודים בעולם: בהיותו בן חמש־עשרה ברח עם בן דודו, שהיה בן שבע־עשרה, ללבנון. שוטרים לבנונים תפסו אותם והם הוחזקו במעצר כמה חודשים, ואחר כך הוחזרו לישראל, וגם בה שהו בחקירות ובמעצר. כשהיה בן שמונה־עשרה היגר נקאש שוב ושהה כמה שנים באיראן, בתורכיה ובהודו, בעיר מומבאי (בומביי), שבה קהילה יהודית־עיראקית ותיקה, ובשנים האלה למד פרסית והינדי. אחרי שיבתו לישראל החל לפרסם את ספריו בערבית. ב־1971 פרסם את קובץ סיפוריו הראשון, **אֶל־חַ'טָא** (הטעות),² ובמהלך חייו פרסם בערבית חמישה קובצי סיפורים, שתי נובלות, ארבעה רומנים, ושלושה קובצי מחזות. ברבים מסיפוריו הוא שב לבגדאד, לצד סיפורים המתרחשים בהודו, בכורדיסטאן האיראנית ובישראל. סיפוריו ספוגים בריבוי רבדי לשון, באבסורד, ולעיתים אף בשיגעון. לאחר מותו בשנת 2004 התפרסם בפעם הראשונה מבחר מסיפוריו בבגדאד עצמה, בהוצאת "דאר מסופוטמיה", מאמרים על יצירתו נכתבו באוניברסיטאות בגדאד ובצרה, והוא הוכר כחלק מן הספרות העיראקית במאה העשרים.³

בספרות המחקר נקאש מזוהה כסופר שהתעקש לכתוב בלשון שאיבדה את דובריה ואת כותביה, ולמרבה הצער גם את קוראיה. הוא מוצג לא פעם כשריד של מסורת לשונית שהתפוגגה, נציג אחרון של עולם תרבותי שחרב. הוא נתפס כמי שאינו מתאים את עצמו לעולם התרבותי והספרותי החדש שבתוכו הוא פועל, שאינו משלים עם המציאות הלשונית והחברתית החדשה שנוצרה אחרי ההגירה מעיראק, ובמקום זאת בוחר לכתוב בשפה שקהל הקוראים שלה הצטמצם וכמעט שנעלם.⁴ יצירתו הספרותית מתוארת שוב ושוב כיצירה נוסטלגית, של מי שהתעקש לשמר את הדיאלקט היהודי־בגדאדי של קהילתו ומשפחתו וילדותו, למרות ההגירה והתפרקות הקהילה בעיראק ובישראל. הוא נחשב "אחרון המוהיקנים",⁵ הסופר היהודי־ערבי כותב הערבית הספרותית האחרון. זאת ועוד, יצירתו נבחנת על פי רוב בהשוואה ליצירתם

2 סמיר נקאש, **אֶל־חַ'טָא** (ירושלים: מטבעה אלמעארפ, 1971).

3 להרחבה על הביוגרפיה של נקאש ועל יצירתו, ראו ראובן שניר, **עֲרַבִּיּוּת, יְהוּדִיּוּת, צִיּוֹנוּת – מַאֲבָק הַזְּהוּיּוּת בַּסְּפִירוּת שֶׁל יְהוּדֵי עִירָאֵק** (ירושלים: מכון בן צבי, 2005); Ammiel Alcalay, *Keys to the Garden: New Israeli Writing* (San Francisco: City Lights Publishers, 1996); Nancy E. Berg, *Exile from Exile: Israeli Writers from Iraq* (Albany: SUNY Press, 1996)

4 תיאור זה של המשך הכתיבה של נקאש בערבית ושימוש בערבית יהודית־בגדאדית ובדיאלקטים נוספים, עולה בניסוחים שונים ברוב המאמרים על יצירתו, וכן בראיונות עימו. ראו Lital Levy, *Poetic Trespass: Writing between Hebrew and Arabic in Israel/Palestine* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014); Berg, *Exile from Exile*

5 ראובן שניר מכנה בכינוי הזה את סמיר נקאש ואת יצחק בר־משה. ראו שניר, **עֲרַבִּיּוּת, יְהוּדִיּוּת, צִיּוֹנוּת**, 188.

של יהודים עיראקים אחרים בני דורו.⁶ הבחירה שלו להמשיך לכתוב בערבית הוצגה בניגוד למעבר של סופרים אחרים, כמו שמעון בלס וסמי מיכאל, מכתובה בערבית לכתובה בעברית, ובכך דימתה הקהילה הפרשנית לעיתים בחירה ספרותית ולשונית בינארית בין שתי שפות, בין שתי תרבויות מנוגדות, עברית וערבית.

ביסוד הדימויים וההבחנות האלה אפשר לזהות את עוצמתו של הנרטיב הלאומי החד־לשוני, נרטיב שבבסיסו ההנחה שלשפה מבנה אחיד וגבולות מתוחמים וברורים, ההולמים לרוב גבולות גאוגרפיים, לאומיים ומדיניים. הגבולות האלה משקפים לרוב את התפיסה בדבר אופייה וגבולותיה של הספרות המודרנית בכלל, ושל הספרות הלאומית בפרט, וגם את דרכי הניסוח והפירוש של נקודות המפגש והתרגום בין ספרויות ושפות. תפיסה זו נהפכה דומיננטית עם התגבשות הספרות העברית המודרנית והספרות הערבית המודרנית, והשפיעה השפעה דרמטית על יצירתו של נקאש.

במובנים רבים יצירתו הספרותית של נקאש התפתחה כתגובת נגד לתפיסות אלו, ונוצרה בדיאלוג עימן, מתוך ניסיון לעצב חלופה לשונית וספרותית. במובנים מסוימים, הסגנון הספרותי שהוא יצר מייצג מרחב לשוני ותרבותי המתנגד לקווי התיחום הלשוניים והספרותיים שיצרו הקולוניאליזם, הלאומיות והחילון. באמצעות השפה נקאש משרטט את התנועה במרחב של הדמויות ביצירותיו, וכן מתווה מחדש את הגאוגרפיה המדומינת של היהודי־העיראקי שלפני החלוקה והרדוקציה לתוך הבינאריות הלאומית שבין ערביות לעבריות, בין עיראק לישראל, בין מזרח למערב. לא מפתיע אפוא שביצירה שלו יש עיסוק מרובה במשבר של תהליכי החלוקה, ההפרדה וההגירה, מתוך ניסיון לספר מחדש את מה שבהווה נהפך לבלתי אפשרי לדימיון, כגון קשרים יהודיים־מוסלמיים קרובים ותנועה של יהודים במרחב שבין עיראק, לכורדיסטאן, לאיראן ולתת־היבשת ההודית. תנועות אלו במרחב, בזמן ובתודעה יכולות להיות מושבות לחיים אך ורק בספרות, ונקאש עושה זאת בטשטוש גבולות הזמן ובטשטוש הגדרות טריטוריאליות, לשוניות וזהותיות.

מאמר זה מתמקד בסגנון הפואטי הרב־לשוני ביצירתו של סמיר נקאש, ורואה בו מקרה מבחן של כתיבה רב־לשונית במציאות ספרותית חד־לאומית וחד־לשונית, שבה פער חריף בין לשון הטקסט לבין ציפיות קהל הקוראים ולשונותיו. המאמר בוחן את יחסי השפות ביצירתו של נקאש בזיקה לתהליכים שהתרחשו בעידן הקולוניאלי והלאומי, ובעיקר את ההפרדה בין עברית לערבית בהיותן שפות אויבים, ואת ההפרדה המודרניסטית בין הערבית המדוברת והכתובה, שרווחה הן בלאומיות הערבית, הן בחוגים אקדמיים. המאמר שואל כיצד מאירה כתיבתו של נקאש מחדש את שורשי הפיצול המודרני, הקולוניאלי והלאומי, בין הערבית לעברית, בין ספרות ערבית

לספרות עברית, בין השפה הספרותית לשפה המדוברת, בין מסורות אסלאמיות למסורות יהודיות, ובין לשון מיעוט יהודית ללשון רוב ערבית.⁷ לצד המודל הפואטי הרב-לשוני, מאמר זה בוחן את היצירה של נקאש ביחס לסוגיית התרגום, לא רק את התרגום בין הערבית לעברית בהיותן שתי שפות מובחנות, ולא רק את התרגום בין המרחבים הספרותיים והלשוניים למיניהם, אלא תרגום כחלק בלתי נפרד מפעולת הכתיבה (והדיבור). ריבוי המשלבים הלשוניים בכתיבתו של נקאש מייצר חללי תרגום מרובים, חלקם בתוך הטקסט עצמו, בין הלשונות המדוברות והכתובות המתערבבות בתוך הטקסט ובתוך לשונם או תודעתם של הדוברים. לעיתים התרגום מתרחש במגע שבין שתי דמויות, ולפעמים בתפר שבין המחבר לטקסט ובין הטקסט לקוראים, המהדהד את הפער שבין הדיבור לכתיבה.

פואטיקה מרובת לשונות

כוחה של הספרות הוא הדמיון, האפשרות לשוב ולאסוף לשונות, מסורות, מקומות, קהילות וזיכרונות שנפרמו ופוצלו ולשזור אותם מחדש. בעבור נקאש השפה היא זירה המאפשרת דיאלוג בין קהילות ומעמדות חברתיים. כל שפה מגלמת מערכת שלמה של רבדים לשוניים וניבים, ונקאש פועל בתפרים הלשוניים האלה. המבנה הלשוני ביצירתו של נקאש הוא דוגמה מובהקת לריבוי הלשוניות שעליו דיבר הבלשן והתאורטיקן הרוסי מיכאיל באחטין, שנחשב בעיניו אחד היסודות המרכזיים של הרומן:

הריבוד הפנימי של לשון לאומית אחת לעגות חברתיות, לגחמות דיבור קבוצתיות, לז'רגונים של בעלי מקצועות, ללשונות מיוחדות לז'אנרים, ללשונות של דורות ושל גילאים, ללשונות של זרמים, של בני-סמכא, של חוגים, ללשונות של אפנות בנות חלוף, ללשונות מיוחדות לימים ואף לשעות בחיי החברה והפוליטיקה (כל יום וסמתו, כל יום ומילונו, כל יום והטעמותיו) – ריבוד פנימי זה שבכל לשון, בכל רגע מרגעי קיומו ההיסטורי – זה היסוד ההכרחי ליצירת הרומן בתור ז'אנר.⁸

כך, גם ביצירתו של נקאש הריבוד הלשוני שזור במבנה המורכב של העלילות דרך ריבוי הדוברים, ריבוי המספרים, ריבוי הקולות והתנועה בזמן ובמרחב. לכאורה,

7 על מיסוד הערבית-היהודית כשפה יהודית נפרדת, ועל היותה נושא מחקר אקדמי נפרד מן הערבית ה"כללית", כחלק מתהליך הפיצול בין היהודי לערבי ובין עברית לערבית, ראו Shohat, "The Invention of Judeo-Arabic"

8 מיכאיל באחטין, *הדיבר ברומן*, תרגום ארי אבנר (תל אביב: ספרית פועלים, 1989), 50.

נקאש שימר בראשו את בגדאד של שנות הארבעים, על הגיוון הגדול של סוגי הלשון שלה, הדיאלקטים הקהילתיים המובחנים של יהודים, נוצרים ומוסלמים, אך גם של בעלי מקצועות למיניהם, של מעמדות שונים, ושל מי שהיגרו אליה ממקומות אחרים, כגון כורדיסטאן ואיראן.⁹ הנובלות, הרומנים והסיפורים שלו ניזונים מגיוון לשוני זה, והפוליפוניה היא רכיב מכריע בעלילה עצמה ולא רק בייצוגה, ובמובן הזה הלשון היא מאפיין עיקרי של כל דמות. אפשר לומר שמפגש הלשונות הוא אידיאל בכתיבתו של סמיר נקאש, גם כאשר הפוליפוניה מייצגת אי־הבנה בין הדמויות, וגם כאשר היא מייצגת הבנה למרות השונות.¹⁰ כמו כן, לעיתים הפוליפוניה היא פנימית לדמות מסוימת, וסוגי לשון שונים יכולים לייצג אותה בהקשרים שונים – כגון ערבית־יהודית בדיאלוג בתוך הקהילה היהודית העיראקית במומבאי, הינדי ברחוב, עברית וארמית בתפילה בבית הכנסת, וערבית ספרותית בחלק מן הסיפר.¹¹

בנובלה **עבوسی ריבון העולמים** (עבوسی רב אל-עלמין), שנכתבה ב־1978, הגיבור המוסלמי, עבوسی, סטודנט לרפואה שעזב את לימודיו לאחר מות בת זוגו, יושב בבית קפה בבגדאד, אבל הוא אינו רק שותה קפה, ולא רק מעשן סיגריות, ומתחיל לשמוע קולות, או ליתר דיוק, את הקול.¹² הוא מתחיל לשוטט ברחובות, וחש שהוא עובר בין שמיים לארץ, שהוא עומד לפני רגע ההכרעה במאבק בינו לבין האלוהים, רגע שבו הוא ימרוד באל הרע, ינצח ויוכתר כאלוה.

למרבה ההפתעה, בנובלה הזאת המונולוג הפנימי של עבوسی מיוצג בערבית ספרותית, ושיחותיו עם אלוהים מתקיימות בערבית־מוסלמית־בגדאדית דווקא. האם בכך מבקש נקאש להעצים את הקרבה, את הטבעיות ואת הפמיליאריות שבשיחה שבין עבوسی לאלוהים? או שהוא מבקש לרמוז שהשיחה הזאת היא הזיה מדומיינת בתוך ראשו של עבوسی לבדו? לכאורה, היה מתבקש שהדיבור על האל, של האל ואל האל

9 ראו Levy, *Poetic Trespass*

10 וראו בפתח המסה "ילדות במצרים", שבה מבקשת ז'קלין כהנוב להציב את האידיאל הלבנטיני: "בקטנותי נדמה היה לי כי טבעי הוא הדבר שיהיו בני־אדם מבינים איש את רעהו אף שהם מדברים לשונות שונות, שיהיו מכונים בשמות שונים, דוגמת 'יווני, מוסלמי, סורי, יהודי, נוצרי, ערבי, איטלקי, תוניסי, ארמני', אלא שעם זאת גם יהיו דומים זה לזה". ז'קלין כהנוב, *ממזרח שמש* (תל אביב: יריב והדר, 1978), 11.

11 ראו למשל סמיר נקאש, **יום חבלת ואג'הצת אלדניא** (יום שתבל הרתה והפילה בו), בתוך **יום חבלת ואג'הצת אלדניא: קצין עראקיה**, ערך סמיר נקאש (ירושלים: מנשוראת אלשריק, 1980), 9-56. מהדורה עברית של הספר ראו: סמיר נקאש, **יום שתבל הרתה והפילה בו: סיפורים עיראקיים**, תרגמה רות נקאש (תל אביב: ספרית פועלים, 1985), 11-46.

12 הנובלה **עבوسی רב אל-עלמין** התפרסמה בקובץ הסיפורים: נקאש, **יום חבלת ואג'הצת אלדניא**, 107-157; נקאש, **יום שתבל הרתה והפילה בו**, 85-121.

ייוצג בנובלה בערבית הספרותית הקלאסית ביותר, הערבית של הקוראן;¹³ אבל ישנן מסורות של סיפורים עממיים העוסקים בצדיקים צופים הנמסרות בערבית מדוברת, וגם המסורת הערבית-היהודית בעת החדשה התקיימה בערבית הקרובה למדוברת; נוסף על כך, מבחינה תאולוגית האל נמצא בכל מקום, גם הקרוב ביותר, כלומר גם בפנימיותו של האדם, והוא מבין את כל השפות ומעבר לשפות, ואם כך ודאי שאפשר לדבר עימו גם בערבית מדוברת, ואף יש בכך עניין תאולוגי מיוחד.

באמצע הנובלה מגיע אל עבوسی שוּמְל, יהודי בעל לול תרנגולות, שהתרנגול הענק שלו ניסה לנקר את עינו. הוא בא אל עבوسی, הגברתן השכונתי, כדי שישפוט ביניהם ויעניש את התרנגול. עבوسی רואה בהתרחשות הזאת אות משמיים, הנה נמצא מי שמכיר בסמכותו, ועתה יזכה לעשות נס ולנצח את האל. אבל הדיאלוג בין עבوسی לשומל רצוף אי-הבנות, כיוון שבניגוד לצפוי ביחסי רוב-מיעוט, שומל אינו עובר משפה לשפה (code switching), ובמקום לעבור מהדיאלקט הערבי-יהודי-הבגדאדי לדיאלקט הערבי-מוסלמי, כפי שמצופה שיעשה כאשר הוא מדבר עם מי שאינו יהודי, הוא ממשיך לדבר אל עבوسی בערבית-יהודית-בגדאדית; ועבوسی, שאינו יכול להבין את המילים העבריות המשולבות בערבית-היהודית, מנסה לפרש או לתרגם אותן בכוחותיו שלו, אך כמובן כושל בכך.

לדוגמה, שומל משלב בערבית-היהודית שלו מילים שמקורן עברי, כגון "אַבְל", "חרם", "נְבֵל", "חכם" ו"מלאך משמיים". המילה העברית "חכם" נכנסה לערבית-היהודית, והיא מציינת רב, וברוך זו נכנסה גם לערבית הספרותית, ולכן עבوسی מבינה לעומת זאת, המילה "חרם" אומנם קרובה למילה הערבית מאותו השורש "חֶרַם", שפירושה, בין השאר, איסור דתי, אבל בהקשר הזה בערבית-היהודית היא משמשת את שומל כלשון שבועה: "חרם ייפול עליי מאלוהים",¹⁴ (ולכ אוקע אבחרם מן ענדך ללה).¹⁵ עבوسی, אינו מבין את הדברים, ואומר לעצמו בערבית ספרותית:

אני שולט בגורלו והוא מדבר אלי ברמזים – כיצד ייתכן הדבר? [...] רתחתני עליו מזעם, כפי שהרתחת הוא על התרנגול. רציתי להבין את הבעיה מאלף ועד תו [מילולית: פרט פרט, אות אות] – זוהי אחריות עצומה שאין מנוס מלמידת פרטי פרטיה. גערתני בו.¹⁶

13 ראו בהרחבה אצל שניר, ערביות, יהדות, ציונות, 221.

14 נקאש, יום שתבל הרתה והפילה בו, 100.

15 נקאש, יום חבלת ואג'הצת אלדניא, 127.

16 נקאש, יום שתבל הרתה והפילה בו, 100. ובערבית: "אنا المالك لقدرة. وهو يحدثني بالالغاز. ما هذا؟.. استشطت عليه غضبا، مثلما هو استشاط على ديكه. كنت اريد ان افهم القضية حرفا حرفا. هذه مسئولية كبرى ولا بد من الامام بحذافيرها. وصرخت به"; נקאש, יום חבלת ואג'הצת אלדניא, 128.

ואז עבوسی פונה אל שומל ואומר לו בערבית־בגדאדית־מוסלמית: "וולאק, אל תדבר אלי בלשון העופות. דבר כמו בן־אדם. מה זאת אומרת, מה זה שמו – חרם שמרם [מילולית: "אלחירם" [... אלמירם]]?"¹⁷ כלומר, הערבית־היהודית שבפיו של שומל מתורגמת באוזניו של עבوسی ללשון לא־אנושית, ללשון עופות, לשון תרנגולות, ועבوسی לועג על כך לשומל. אולם לנוכח המסורת ששלמה המלך הבין את צפצופי העופות (על פי שיר השירים רבה א, ט), וכך גם במסורת המוסלמית, אפשר ללמוד שיש בכך גם סימן לחוכמה מיוחדת, מיסטית. אם כך, הערבית־היהודית היא לשון לא אנושית – היא גם לשון חיות שאינה ראויה לדיבור אנושי, וגם לשון על־אנושית הראויה להתגלות. בהמשך הסיפור עבوسی מתחיל להשתמש בכמה מהמילים האלה בערבית־יהודית במשמעויות חדשות שהוא עצמו מעניק להן בעוד הוא חווה התגלות, משמעויות שאינן מדויקות תמיד.¹⁸

בהמשך, בלב הנובלה **עבوسی ריבון העולמים**, מתרחש נס: עבوسی עוצר להטיל את מימיו במקום קבוע ברחוב, ואז מתרחש נס בשתן (לתיאור הנס נקאש משתמש במילה "מַעְגָּזָה", המיוחסת באסלאם לנס מידי נביא), ומימיו של עבوسی כותבים על האדמה את שמו, ולאחר מכן את האותיות "رَبِّ الْعَالَمِينَ" (רב אלע), שהן התחלת כינויו של האל כפי שהוא מופיע בפסוק השני בסורת אל־פאתחה, הסורה הראשונה בקוראן, "השבח לאלהים ריבון העולמים".¹⁹ עבوسی נרעש שהנה הוא עומד להיות מוכתר לאלוה בנס המתרחש בשתן. נס זה מופיע, למעשה, כבר בכותרת הנובלה, **עבوسی ריבון העולמים**, ולכן הוא ידוע לנו הקוראים לפני שהוא נודע לגיבור הנובלה.

17 נקאש, **יום שתבל הרתה והפילה בו**, 100; ובערבית: "لَكَ لِتَحَاكِينِي بِلِسَانِ الْجَاحِ.. تَكَلَّمَ مِثْلَ لَوَادِمٍ. يَعْنِي

شَنُو هَذَا شَمْسَهُ.. الْحَيْرِم.. الْمِيرْم؟؟"; נקאש, **יום הבלת ואנ־הצת אלדניא**, 128.

18 על ניסיון של לא־יהודים בבגדאד לדבר ערבית־יהודית־בגדאדית, ראו בספר זיכרונותיו של הסופר היהודי־עיראקי נעים קטן, **להתראות, בבל**, שנכתב בצרפתית, Naïm Kattan, *Adieu, Babylon: Mémoires d'un juif d'Irak* (Montreal: Éditions La Presse, Albin Michel, 1975). מהדורה אנגלית של הספר ראו: Naïm Kattan, *Farewell, Babylon: Coming of Age in Jewish Baghdad*, trans. Sheila Fischman (London: David R. Godine Publisher, 2007). קטן מספר על שיחה שהתקיימה בבית קפה בבגדאד לפני ההגירה, חבורה של צעירים בני כל העדות הדתיות המדברת על העתיד העיראקי המשותף; לפתע, למבוכתו הרבה של קטן, חבר יהודי אחר בקבוצה מדבר בערבית־יהודית־בגדאדית על אותו עתיד עיראקי משותף. אך להפתעתו של קטן מנסים שאר החברים, שאינם יהודים, להמשיך ולדבר בדיאלקט היהודי, וגם אם אינם עושים זאת בהצלחה מלאה, הם מציעים מעין לגיטימציה של הלשון הקהילתית היהודית, שהייתה על פי רוב מושא לבדיחות בחברת הרוב בשל מבטאה המיוחד, לשיחה בין־קהילתית על העתיד הפוליטי הבין־קהילתי.

19 "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ". אורי רובין מתרגם את הפסוק במילים: "התהילה לאללה ריבון העולמים". **הקוראן**, תרגם אורי רובין (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2016).

כפי שהראה ראובן שניר,²⁰ נס זה מזכיר את המיסטיקאי הצופי אל־חֶלְאֵג' (857-922), שהוצא להורג בבגדאד אחרי שהצהיר "אֵנָא אֶל־חֶק", כלומר, ברובד הפשט, "אני האמת", אך גם במשמעות הדרש והסוד – "אני האלוהים", ומילותיו האחרונות היו דמו השותת הכותב את שם האל על האדמה שלושים ואחת פעמים, כפי שסיפר עליו אבן ח'פ'יף: "מילותיו האחרונות היו 'אחד אחד'. התקדמתי אליו והנה הדם שותת ממנו וכותב על האדמה 'אללה אללה' בשלושים ואחד מקומותיו ולאחר מכן הוא נשרף באש".²¹ אך אי אפשר להתעלם מההבדל: הנס של אל־חלֶאֵג' היה בדם, ואילו הנס של עבוסי – בשתן. נובלה זו מדגימה את העיסוק האינטנסיבי של נקאש במקורות האסלאמיים, וכן בשאלות של אמונה וכפירה, ספקנות ומיסטיקה.

המתח בין ריבוי הלשונות והתרגום נוכח גם ברומן האחרון של נקאש, שלמה הכורדי ואני והזמן (שלומו אלכרדי ואנא ואלזמן). גיבור הרומן שלמה כתאני, שלמה הכורדי, שולט בשפות רבות, אך אינו מזוהה עם שום שפה.²² הוא רוכש שפות ונע ביניהן כמו שהוא סוחר בסחורות. הוא מדבר כורמנג'י, ארמית ופרסית, לעברית, לשון התפילה והמסורת, יש משמעות מרכזית בחייו, ובמהלך מסעות המסחר שלו הוא לומד רוסית, וכן רוכש שליטה בסיסית בהינדי. אל השפה הערבית המדוברת הוא מתוודע רק לאחר בריחתו מכורדיסטאן לבגדאד בסוף מלחמת העולם הראשונה, ואילו לעברית הישראלית, ברומן הזה המתחיל ברמת גן ב־1985, אין נוכחות מובחנת בספר.

לאורך הרומן השפה מקבלת תפקיד סמלי בעיצוב העלילה, לעיתים היא שפת השלטון האימפריאלי והכוחות הלוחמים (התורכית העוסמאנית, הגרמנית, הרוסית והאנגלית), ולעיתים שפת המדינה (הפרסית והערבית), או שפת הקהילה (כורמנג'י, הארמית והערבית־היהודית בבגדאד ובפזורה הבגדאדית בהודו). השפה משנה את מעמדה ואת מקומה על פי ההקשר, הזמן והמרחב, וגם ביחס למיקום הדובר. כך, למשל, כאשר מגיע פליט יהודי־בגדאדי לבית הכנסת של שלמה בעירו סבלאח' שבכורדיסטאן במלחמת העולם הראשונה:

נאג'י פריזאת. זה היה שמו. מצאתי אותו לבוש בכגדי אישה בדווית, מוטל על יד דלת בית הכנסת, נאבק על נשימותיו האחרונות. שיערו אדמוני ונמשים על פניו, נער כבן שש־עשרה. דיברתי איתו בכל השפות שאני

20 שניר, ערביות, יהדות, ציונות, 220-221.

21 שם.

22 סמיר נקאש, שלומו אלכרדי ואנא ואלזמן: רואיה (קלן, גרמניה: מנשוראת אל־ג'מל, 2004). הרומן תורגם לעברית ויצא לאור ב־2020 במסגרת סדרת "מפתוב", וראו, סמיר נקאש, שלמה הכורדי ואני והזמן, תרגמו סמירה יוסף ורות נקאש־ויגיסר (תל אביב: ידיעות אחרונות וסדרת "מכתוב", 2020).

מתרגם בעל כורחו: סמיר נקאש – סופר רב־לשוני בעידן של חלוקות לאומיות

יודע, והוא דיבר בעגה של יהודי בגדאד. באותו הזמן לא ידעתי מילה בערבית [...]. הוא סימן לי שהוא צמא ורעב, השקייתי אותו והאכלתי אותו ממה שנמצא בארון בית הכנסת. המתפללים התאספו. יונה אגאסי התגורר תקופה בבגדאד והיטיב לדבר את שפת יהודיה. הוא תרגם לנו את דבריו של הנער הבגדאדי. אלה היו דברים מצערים, אך מאחורי המילים עלה צל של תקווה.²³

כך התרגום עצמו, בין ערבית לכורמנג'י בתמונה הזאת, ובמקומות אחרים בין הינדי לערבית במומבאי, וכן שלמה המתרגם בין הפולשים הרוסים לבין אנשי העיירה סבלאח', הוא חלק מן העלילה לאורך הרומן – תרגום בין שפות, בין אנשים, בין קהילות, ולעיתים תרגום עצמי של אדם את עצמו.

הרומן מורכב מרסיסי זיכרון, פרגמנטים של סיפורים המשולבים במאורעות הזמן והמרחב ובכליל הלשוניות העוטפות אותם. הסיפורים מתעצבים בשלל השפות ומפי שלושה מספרים: שלמה הכורדי, "אני" – חברו של שלמה הכורדי בטהראן לאחר הגירוש מבגדאד, והזמן עצמו. מתוך ריבוי הקולות והמספרים נרקמים הסיפורים, וקמים לתחייה שברי הזיכרונות והטראומות, כפי שמתאר זאת אחד המספרים ברומן, ה"אני" שאינו מזוהה בשמו:

בלילה בחדרי, חדרך לשעבר, זיכרונותיך קמים לתחייה ו"שהרזאד של סבלאח" שבה ומספרת את סיפורה כבר אלף לילה ולילה. סביב תנור הנפט "צלחא אל-דין" וצאים מאורעות העבר מקבריהם, שאון התותחים משכבר הימים מתעורר, והרובים רועמים, ועולה המולה שבה מתמזגים עם שפתך הערבית העילגת, גם הכורדית, הארמית, הפרסית, הרוסית, האזרית, התורכית, הגרמנית ואפילו האנגלית. והאהבה מתמזגת עם השנאה, והטירוף הגורף של האדם עם יישוב הדעת של הפרט ועם הברבריות האנושית. אך ריחות אבק השריפה והדם עולים על כל אלה וסותמים את אפי.²⁴

מתרגם בעל כורחו

ביצירותיו מציב נקאש טקסטים רב־לשוניים, ולעיתים קרובות נדמה כי הוא ביקש בכוונת מכוון לייצר בתוך הטקסט חללים לא מתורגמים, או בלתי ניתנים לתרגום (ולקריאה או להבנה). בכך אפשר למצוא דמיון לעמדתה של הכותבת והתאורטיקנית הפמיניסטית

23 שם, 344-345.

24 שם, 88.

גלוריה אנזלדואה (Anzaldúa) בדבר הלגיטימיות של שפת אזור הגבול הספרדית-צ'יקנית והספרדית-אנגלית, ולקריאתה לחופש שלא לתרגם ושלא להיות מתורגם:

עד שאהיה חופשייה לכתוב טקסט דו־לשוני ולעשות "code switching" בלי שאצטרך לתרגם תמיד, כל עוד אני בכל זאת צריכה לדבר אנגלית או ספרדית, אף שהייתי מעדיפה לדבר Spanglish, וכל עוד אני צריכה להתאים את עצמי לדוברי האנגלית במקום שהם יתאימו את עצמם אליי, תהיה לשוני בלתי לגיטימית.²⁵

כמו אנזלדואה, נקאש מתעקש לכתוב בשפת אזור הגבול, בשפה מעורבת ממגוון דיאלקטים ולשונות, שבתוכם מתרחש ומתרקם הסיפור. שניהם מתנגדים לניסיונות האחדה של השפה. אולם עמדתו של נקאש בשאלת התרגום מורכבת יותר. לצד ההתנגדות לכתיבה בשפה סטנדרטית ואחידה וההתעקשות על ריבוי הלשונות והדיאלקטים המקשות את קריאת הטקסט ותרגומו, נקאש שאף להנגיש את הטקסט שלו לקורא החד־לשוני והקדיש מקום נרחב להערות שוליים ולביאורים, שהם מעין חללים של תרגום עצמי.

דבריו של אוקטביו פאס יכולים להאיר את היחסים המורכבים שבין שפה, מקור ותרגום בכתיבתו של נקאש:

כל טקסט הוא ייחודי, ובו־בזמן, הוא תרגום של טקסט אחר. אין טקסט שהוא מקורי לחלוטין היות והשפה עצמה, במהותה היא תרגום: ראשית מן העולם הלא־מלולי, ושנית – כל סימן, כל משפט הוא תרגום של סימן ומשפט אחר. ברם, ניתן להפוך היקש לוגי זה מבלי לגרום לאבדן תוקפו: כל הטקסטים הם מקוריים היות וכל תרגום הוא שונה. במידה מסוימת, כל תרגום הוא המצאה, ולכן כל תרגום הוא יצירה של טקסט ייחודי [...]. תרגום כולל שינוי של המקור.²⁶

פאס ממשיך וטוען:

ללמוד לדבר משמעו ללמוד לתרגם; כשילד שואל את אמו למשמעות מילה זו או אחרת, למעשה הוא מבקש ממנה את תרגום המושג הלא־מוכר לשפתו

Gloria Anzaldúa, *Borderlands: la frontera* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1987), 38 25

אוקטביו פאס, "תרגום: ספרותי ומילולי", תרגם ערן צלגוב, דקה 3 (2008): 38. 26

שלו. במובן זה, התרגום בתוך שפה אחת אינו שונה מהותית מהתרגום בין שתי שפות שונות. ההיסטוריה של האומות כולן חוזרת על ניסיונו זה של הילד: גם השבט המרוחק ביותר צריך להתמודד, בזמן זה או אחר, עם שפתו של עם זר. ההפתעה, הזעם, האימה או התדהמה המשעשעת שאנו חשים מול צלילים בשפה שאינה מוכרת לנו, מתחלפת במהרה בתהייה וחשש אודות השפה שלנו אנו. זו מאבדת מכוחה האוניברסאלי ואנו נעשים מודעים למגוון השפות הקיימות, כל אחת בלתי מובנת וזרה לרעותה.²⁷

לצד שאלת הקריאה והפרשנות של יצירתו של נקאש, היחס הלא־יציב בין מקור לתרגום מעלה גם את הדילמה ביחס לאפשרות תרגומה. אפשר לחשוב בהקשר הזה על מילותיו של ולטר בנימין במסתו המפורסמת *משימתו של המתרגם*, שבה הוא מעלה את השאלה הפרדוקסלית: "וכלום נועד התרגום לקוראים שאינם מבינים את המקור?"²⁸ הוא מסביר כי "אם תרגום הוא מודוס, הרי שעצם האפשרות להיתרגם חייבת להיות מהותית ליצירות מסוימות",²⁹ ועם זאת, "שום תרגום לא היה אפשרי, אילו עמדה מהותו מעיקרה על השאיפה להידמות למקור".³⁰ בנימין מסביר כי "כל תרגום אינו אלא כמין דרך ארעית להתמודד בה עם זרותן של לשונות",³¹ ומצביע על מחוז החפץ שאליו מכווין התרגום: "מחוז הבטחה קדמונית שעוד לא בא בו אדם, מחוז של התפיסות הלשוניות והתממשותן המלאה".³² אולם כפי שהראה פול ריקר, עלינו להכיר בחוסר האפשרות לממש את השאיפה לתרגום מושלם וברצון לשליטה על השפה דרך דמיון שפה אוניברסלית ואחידה:

האוניברסליות המוסתרת חפצה לבטל את זיכרון הזר, ואולי גם את האהבה של השפה העצמית, מתוך שנאה לפרובינציאליזם של שפת האם. אוניברסליות שכזאת, המוחקת את ההיסטוריה של עצמה, הופכת את כולם לזרים לעצמם, לגולים של השפה, לפליטים שהתייאשו מהחיפוש אחר מקלט בשפה מארחת. בקיצור נוודים תועים.³³

27 שם, 35. מעניין שכאן פאס אינו מזכיר את המפגש בין שפות קרובות זו לזו, כמו עברית וערבית, או בין להגים של הערבית עצמה, כגון ערבית־יהודית־בגדאדית, ערבית ספרותית וערבית פלסטינית; את שאלת המוצא המשותף של שפות שונות, ואת חלוקת השפות למשפחות. 28 ולטר בנימין, "משימתו של המתרגם", בתוך ז'אק דרידה, *נפתולי בבל*, תרגמה נילי מירסקי (תל אביב: רסלינג, 2002), 127.

29 שם, 129.

30 שם, 131.

31 שם, 133.

32 שם.

33 פול ריקר, *על התרגום*, תרגם שי רוז'נסקי (תל אביב: רסלינג, 2006), 32-33.

בבסיס עבודת המתרגם ניצבת אפוא ההכרה שעבודת התרגום לא תצליח לגשר על הפער בין העצמי לאחר, או בין שפת המקור לשפת התרגום. התרגום פועל בתווך, באזור הגבול, והמתרגם מתמקם בפער שבין השפות.

מתוך כך אפשר לומר שיצירתו של סמיר נקאש נוצרה בתוך גלות פיזית ורוחנית, אבל מתוך סירובו לגלות משפתו, ושהיא מזכירה לקוראיה את גלותם שלהם משפת אימם, ואת הפער שנפער כבר במציאות עצמה, פער שהתרגום לא יוכל לגשר עליו אלא רק להנכיחו. כך עבודת התרגום נכרכת בעבודת האבל, ויצירתו של נקאש בערבית מקוננת על חייה האבודים של הקהילה היהודית בבגדאד, ועל האפשרות האבודה של חיים יהודיים בערבית במחצית השנייה של המאה העשרים.

"משימתו של המתרגם היא למצוא את ההתכוונות הנאותה כלפי הלשון שהוא מתרגם אליה, התכוונות שתעורר בה את ההד של המקור"³⁴, כותב בנימין, ומוסיף כי המניע של המתרגם הוא "הרעיון הגדול להביא למיזוגן של לשונות רבות לכלל לשון אמיתית אחת"³⁵. בנימין מצטט את הפילוסוף הגרמני רודולף פאנוויץ (Pannwitz), שכתב: "התרגומים שלנו, ואפילו המעולים שבהם, יוצאים כולם מהנחה מוטעית. הם מבקשים לגרמן את ההודית והיוונית והאנגלית, במקום ליוון ולאנגלז וגו' את הגרמנית"³⁶. בהקשר זה אפשר לחשוב על הדרך שבה סמיר נקאש משיב את הערבית היהודית והעברית אל הערבית הספרותית, שהיטהרה מהן. מאז המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה שבה הערבית הספרותית להיות גם לשון כתיבה יהודית מרכזית בעולם הערבי, ושולבה במערכת החינוך היהודית בעיראק במחצית הראשונה של המאה העשרים, ולפתע, לאחר המלחמה ב-1948 והגירת רוב קהילת יהודי עיראק לישראל, הפכה לשפה לא-לגיטימית ולא רלוונטית ליהודים. הערבית היהודית לסוגיה, בעלת ההיסטוריה של יותר מאלף שנים של יצירה ושינוי, נהפכה לאחר ההגירה ללשון ההולכת וגוועת, מנודה הן מן המרחב היהודי הכללי, הן מן המרחב הערבי הכללי. שתי השפות האלה מוצאות את עצמן שלובות זו בזו, מציבות מעין אופק של מיזוג לשונות, ביצירתו של נקאש. תרגומו של נקאש לעברית מציב בפני הקוראים והמתרגמים גם את אופציית השיבה של הערבית לסוגיה, ובהם גם הערבית היהודית, לתרבות העברית, לאחר שגם היא עברה תהליך טיהור וניתוק מהן.³⁷

34 ולטר בנימין, "משימתו של המתרגם", 135.

35 שם.

36 שם, 139.

37 לדיון חשוב על מחיקתה של התרבות הערבית-יהודית במאה העשרים ועיצובה המחודש, ראו Shohat, "The Question of Judeo-Arabic"; Shohat, "The Invention of Judeo-Arabic".

היצירה של נקאש משיבה גם את ההיסטוריה הארוכה של המגע בין הערבית לעברית. בהיסטוריה זו אפשר לדבר על מגוון מצבים והקשרים של תרגום: מצב אחד הוא תרגום ציביליזציה דרך מגע. כזה היה, למשל, המצב הכללי של הציביליזציה הערבית־יהודית ברגעי התרגום הפנימיים שלה ביחס לאסלאם. מצב אחר הוא תרגום ציביליזציה דרך משבר, כמו בזמן הרקונקיסטה (בספרדית, כיבוש מחדש) בספרד, וכן לאחר גירוש ספרד, ובמאה העשרים, בשיאי המשבר בין יהודים לערבים, בהקשר הקולוניאלי, ולאחר מכן בהקשר של הסכסוך הציוני־פלסטיני. במהלך משבר בין ציביליזציות, התרגום מופיע בתוך הקשר של אובדן השפה המשותפת, של הצורך לתקשר דרך תרגום ולשמר חלקים מן הציביליזציה הקודמת, לעיתים מתוך הזדהות עם ההקשר החדש שאליו מתרגמים, ולעיתים מתוך התפיסה שהעבר הוא אלטרנטיבה, או אפילו אידיאל. זה גם המצב בתרגום הפנימי, התרגום של הציביליזציה הערבית־יהודית עצמה להקשרים יהודיים אחרים, בין בפרובנס של המאה השלוש־עשרה, בין לאחר גירוש ספרד, בין במאה העשרים, וביתר שאת לאחר 1948 ותהליך הגירתם של רוב היהודים דוברי הערבית מארצותיהם.

הטקסט הפתיב והטקסט הקריא

המודל הפואטי והלשוני שיצר נקאש נחשב חריג גם בקרב הסופרים היהודים העיראקיים בני דורו, ואף בקרב הדור המבוגר ממנו. סופרים כמו שמעון בלס וסמי מיכאל, שהיגרו לישראל בגיל מבוגר ממנו, היו מגובשים יותר מבחינה אינטלקטואלית וספרותית, החלו לכתוב בערבית בעיראק והמשיכו לכתוב בערבית גם בעשור הראשון שלהם בישראל, אולם כעבור זמן מה החליטו לעבור לכתוב בעברית.³⁸ כותבים מהדור המבוגר ממנו שהמשיכו לכתוב בערבית בישראל, כמו שלום דרוויש ויצחק בר משה, וכן סופרים יהודים שהמשיכו לכתוב בערבית בעיראק, דוגמת אנוור שאול ומיר בצרי, כתבו בסגנון לשוני וספרותי שונה לחלוטין מנקאש.

הסופר העיראקי יצחק בר משה אף העיד בריאיון לחוקרת ננסי ברג כי בעיניו היצירה של נקאש בלתי קריאה ובלתי מהנה בשל המאמץ שהיא דורשת מן הקוראים.³⁹ מעניין לבחון את האמירה של בר משה ואמירות של אחרים ביחס לכתובה של נקאש דרך ההבחנה שהבחין רולאן בארת' (Barthes) בין "טקסט קריא" (readerly text) לבין "טקסט פתיב" (writerly text). לדידו, "הטקסט הקריא" מציג לרוב מציאות מוכרת, והוא מבוסס על קודים ועל מוסכמות תרבותיות המשותפות ליוצר ולקוראיו; "הטקסט

38 להרחבה, ראו Berg, *Exile from Exile*

39 שם, 55.

הכתיב", לעומת זאת, פורם את הקשר הזה ומתנגד לכל מסגרת של משמעות מוסכמת או אוטומטית. לטקסט הזה אין מסמנים קבועים ויציבים, אלא הוא בנוי על תנועה דיפוזית ורב-ערוצית של מסמנים ומובנים. ב'ארת' מדגיח כי "הטקסט הזה [הכתיב] הוא גלקסיה של מסמנים, לא מבנה של מסומנים; אין לו התחלה, הוא הפיך; כניסתנו אליו מתאפשרת דרך כמה כניסות, על אף אחת מהן אי אפשר להכריז בסמכותיות שהיא הכניסה הראשית".⁴⁰

אם כן, "הטקסט הכתיב" גורם לקוראים לצאת מתוך המרחב הבטוח והמוכר להם ויוצר אצלם משבר של ייצוג ביחס לעולם המתואר שמציע "הטקסט הקריא". היצירה של נקאש מאתגרת את הקוראים החד-לשוניים (הערבים והעבריים) ומאלצת אותם לצאת מתוך עולם הייצוגים המוכר להם ומתוך המרחב הלשוני שהם רגילים לו. בהקשר הזה מעניינת האבחנה של ז'אק דרידה (Derrida) כי אי אפשר לחשוב על חד-לשוניות ללא רב-לשוניות ולהפך, ולכן גם תרבות המבקשת להופיע כחד-לשונית, נושאת את סימני רב-הלשוניות:

כל תרבות מכווננת את עצמה באמצעות כפייה חד-צדדית של "מדיניות" לשונית. השליטה, כידוע, ראשיתה ביכולת לקרוא בשם, לכפות ולתקף את הכינויים הרשמיים [...] אכיפה ריבונית זו עשויה להיות פתוחה, חוקית, חמושה או ערמומית, מוסתרת באמתלות של ההומניזם ה"אוניברסלי", לעיתים באמתלה של הכנסת האורחים הנדיבה ביותר. היא תמיד מלווה או מקדימה את התרבות כצלה.⁴¹

חד-לשוניות, מסביר דרידה, נוצרת מתוך מציאות של כפייה, מתוך תשוקה לצמצם את הלשון לאחת, תשוקה להומוגניות ולהגמוניה בעת ובעונה אחת:

החד-לשוניות הכפויה בידי האחר, כאן באמצעות ריבונות שמהותה תמיד קולוניאלית, והיא נוטה, בדכאנות וללא מצרים, לצמצם את השפות אל האחד, כלומר אל ההגמוניה של ההומוגניות. ניתן לאמת זאת בכל מקום, בכל מקום שבו ההומו-הגמוניה הזאת ממשיכה לפעול בתוך התרבות, מוחקת את הקפלים ומשטחת את הטקסט.⁴²

Roland Barthes, *S/Z: An Essay*, trans. Richard Miller (New York: Hill and Wang, 1974), 5

ז'אק דרידה, החד לשוניות של האחר, תרגם משה רון (תל אביב: רסלינג, 2019), 88.

שם, 89 (ההדגשות במקור).

דרידה מתאר את החוויה שלו, החוויה של מי שנאסרה עליו הגישה "לכל שפה לא־צרפתית באלג'יריה (ערבית מקומית או ספרותית, בְּרִפְרִית, וכולי) [...] הגישה אל הצרפתית, באופן שונה, לכאורה עקיף ופרוורטי, נאסרה עליו אף היא. באופן אחר, אמנם, אבל נאסרה"⁴³. מתוך החוויה הזאת הוא מצביע על הקושי לכתוב, על הקושי ליצור ספרות, ובמיוחד, על הקושי לכתוב אוטוביוגרפיה:

[זהו] איסור שמנע ממנו בכך את הגישה אל ההזדהויות המאפשרות אוטוביוגרפיה מפויסת, "זיכרונות" במובן הקלסי. באיזו שפה לכתוב זיכרונות משעה שלא הייתה שפת אם מותרת? כיצד לתת תוקף למילים "אני זוכר" בשעה שצריך אדם להמציא הן את שפתו והן את ה"אני" שלו, להמציא אותם בעת ובעונה אחת, מעבר לנחשול האֶמְנִזִיה ששחרר האיסור הכפול?⁴⁴

דרידה, כמו ז'קלין כהנוב, שכתבה באנגלית, מייצג את היהודי יליד העולם הערבי בן המחצית הראשונה של המאה העשרים, שאימץ מילדות את הלשונות הקולוניאליות, הצרפתית והאנגלית, ולא למד ערבית ספרותית, וזיקתו לערבית־יהודית ולערבית המדוברת המקומית הייתה חלקית ונכרכה בשכבות רבות של הסתרה. במובן הזה, אף על פי שדרידה וכהנוב שייכים לאותו דור יהודי־ערבי שנקאש משתייך אליו, להבדיל ממנו להם לא היה דיאלוג עם המסורת הכתובה והמדוברת הערבית־יהודית, וגם לא עם המסורת הערבית הספרותית. עבור סמיר נקאש הייתה הערבית שפת הדיבור העיקרית, בדיאלקטים השונים שלה, היהודיים והלא־יהודיים, וכן לשון הספרות העיקרית, הן הערבית־יהודית והן הערבית הספרותית. ברגע ההיסטורי של הגירתו מעיראק לישראל היה לעברית תפקיד משולש ביחס ליהודי העולם הערבי והמוסלמי, והיא שימשה הן שפת המסורת, הן שפה לאומית והן שפה קולוניאלית. נקאש לא ויתר על השפה העברית המסורתית, שאותה למד כבר בבגדאד, אך הוא סירב לאמצה אל חיקו כשפתו הלאומית, או להכפיף את עצמו אליה כשפה קולוניאלית. לעומת זאת, השפה המסורתית של קהילתו, הערבית־יהודית־הבגדאדית, בהיותה שפת יום־יום מדוברת של קהילה חיה, נדחקה הן מן המרחב הערבי, הן מן המרחב הישראלי, הן מן המציאות הממשית, ואילו שפת הספרות שבה ביקש לעצמו חלק, הערבית הספרותית, עברה תהליך הלאמה שדחק אותה, בהיותו יהודי אזרח ישראל, אל מחוץ לגבולותיה הלגיטימיים. שלא כמו הדילמה של דרידה וכהנוב, שעסקו ביחסי הזרות והשייכות לשפה הקולוניאלית שנכתבה עליהם על חשבון מחיקת שפות המקום והקהילה שבהם הם

43 שם, 77 (ההדגשות במקור).

44 שם (ההדגשות במקור).

גדלו, ולהבדיל מהקיום הספרותי תלוי התרגום של כהנוב, שהמשיכה לכתוב באנגלית אך נקראה בעיקר בתרגום לעברית,⁴⁵ הדילמה של נקאש קשורה בשאלת האפשרות לכתוב בשפת הקהילה ובשפת המקום בעידן שבו הן כבר אינן לשונות דיבור, כתיבה וקריאה. כלומר, כאשר אין לו קהל קוראים של ממש, לא בקרב קהילתו, לא בארץ המוצא ולא בתרגום ללשון אחרת.⁴⁶ בשלב זה "נאלץ" נקאש לתרגם עצמו שוב ושוב, מערבית יהודית לערבית ספרותית, ואולי גם בכיוון ההפוך, עד שהאילוץ נהפך אמצעי אומנותי ספרותי, או "אובססיה" אישיותית. ואכן, בריאיון שערך עימו החוקר והמתרגם עמיאל אלקלעי הודה נקאש במורכבות המגולמת בשפת הכתיבה הטרוגולוסית שלו, מרובת המשלבים, ההופכת את היצירה שלו "לכמעט בלתי קריאה".⁴⁷ בכמה מספריו הוא השתמש, כאמור, באסטרטגיה של תרגום עצמי כדי להנגיש את הטקסט לקורא הערבי הממוצע, והוסיף לו הערות שוליים מרובות, שבהן תרגם את המשלבים השונים של השפה לערבית ספרותית.⁴⁸ באותו הריאיון הוא נימק את הבחירה להמשיך להשתמש בלשונות הדיבור ביצירתו: "דיאלוג בלשון מדוברת הוא אמיץ ומדויק בהרבה מאשר דיאלוג שנכתב בשפה ספרותית. זהו אחד הקשיים שהופך לעיתים את היצירה שלי לכמעט בלתי קריאה. לכן אני מוצא את עצמי נאלץ להוסיף תרגומים מתחת לדיאלוגים".⁴⁹

נקאש טען שאינו יודע איך הגיע למצב בו הוא יכול "להשתמש בשפה של כל דמות, ללא קשר למצבה החברתי",⁵⁰ והסביר שככל הנראה בהיותו ילד קלט כל מילה ששמע. למשל, לא מפתיע שכאשר ניגש נקאש לתרגם את הרומן ויקטוריה של סמי מיכאל מעברית לערבית, הוא תרגם את כל הדיאלוגים בסגנונו, כלומר, ללשון הערבית המדוברת לסוגיה ומשלביה, על פי ההקשרים הקהילתיים, הדתיים, המעמדיים, המגדריים וההשכלתיים של הדמויות.⁵¹

45 מצב זה הוביל לכך שבאנתולוגיה של מסותיה שפורסמה באנגלית בעריכת ששון סומך ודברה סטאר, לא מצאו העורכים חלק ממאמריה במקורם האנגלי, והיו צריכים להפנותם למתרגמים שיתרגמו אותם בחזרה מן התרגום העברי אל האנגלית. ראו Jacqueline Shohet Kahanof, *Mongrels or Marvels: The Levantine Writings of Jacqueline Shohet Kahanof*, eds. Deborah A. Starr and Sasson Somekh (Stanford: Stanford University Press, 2011)

46 על תופעה זו של יוצרים יהודים-ערבים ללא קהל קוראים, ראו ששון סומך, "ספרות ללא קהל: סופרים יהודים כותבי ערבית בישראל", *הכיוון מזרח* 7 (2004): 9-14.

47 Alcalay, *Keys to the Garden*, 109

48 ראו ריאיון של נקאש עם עמיאל אלקלעי, שם, 110-111; וגם אצל Levy, *Poetic Trespass*

49 Alcalay, *Keys to the Garden*, 110

50 שם, 109.

51 כאשר ראה סמי מיכאל את תרגום הרומן שלו לערבית הוא ביקש מהעורך להשיב את הדיאלוגים לערבית ספרותית כדי שהספר יהיה קריא בכל רחבי העולם הערבי, ולא רק למי שבקיא בדיאלקטים של עיראק ושל הערבית-היהודית. התרגום ראה אור בקהיר ב-1995.

במתח המגולם בספרות המודרנית בין שפת הדיבור לשפת הכתיבה נקאש מחזיר את הרובד הדיבורי של השפה, מנכיח מחדש את המאזין לצד הקורא ואת הדובר לצד הכותב. אם להשתמש במונחיו של באחטין, הוא מדגיש את חשיבותו של המבע של השפה, את הצליל של השפה, את הרובד הדיבורי החושף את הריבוי הלשוני, ובה בעת חושף את מיקומו של המאזין בתוך הטקסט:

לכן האוריינטציה שלו [של הטקסט] כלפי המאזין היא אוריינטציה כלפי אופק מושגי מסוים, כלפי העולם המסוים של המאזין; הוא מכניס יסודות חדשים לגמרי לתוך השיח שלו; בדרך זאת, למרות הכול, נקודות המבט השונות, האופקים המושגיים, שיטות ליצירה ולייצוג של מבטאים שונים, ו"שפות" חברתיות שונות באות במגע זו עם זו.⁵²

רולאן בארת', שהמשיך במובנים רבים את גישתו של באחטין בניתוח ספרותי וטקסטואלי, דיבר על המוזיקליות של הטקסט, על העקבות של הצליל ועל ההבעה של השפה בטקסט הכתוב: "הצלילים של השפה, כתיבה בקול אינה פעולה פונולוגית אלא פונטית; [...] השפה המרופדת בבשר, טקסט שבו אנו יכולים לשמוע את גרגור הגרון [...] : התנסחות של הגוף, של הלשון, ולא של המשמעות, של השפה".⁵³

המתח שבין הדיבור לכתיבה, בין הדממה לקול, הפנימי והחיצוני, ניצב בלב יצירתו של נקאש. כך, למשל, בנובלה ליל הערבה (ליל עראבא), שנכתבה בינואר 1979,⁵⁴ המספר פונה לקהל מדומיין של מאזינים ומטעין את הדיבור בכוחות מאגיים של דיבוב המתים והחייאתם. השתיקה היא סמל למוות, לקריסה של עולם הילדות ושל זיכרונות הילדות, סמל לחורבן הבית והקהילה בבגדאד, והחייאת הדיבור המודחק והמושק מפיה חיים בעולמות האלה:

ובכן, הבה ננער את עצמנו מתוך דממה זו. נפשוט אותה מעלינו. יודע אני שהשתיקה היא מסיכה. אנו שותקים, משמע אנו מפטפטים בסתר.

Mikhail M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), 282

Roland Barthes, *The Pleasure of the Text*, trans. Richard Miller (New York: Hill and Wang, 1975), 66-67

הנובלה פורסמה בתוך נקאש, *יום חבלת ואג'הצת אלדניא*, 159-226; נקאש, *יום שתבל הרתה והפילה בו*, 123-170. יש לשים לב שכותרת הסיפור במקור, בערבית, היא למעשה בערבית־יהודית. "ליל הערבה" הוא שמו של ליל הושענא רבא במסורת היהודית־עיראקית.

ומשוחחים ארוכות. מעבר לכל אשר תוכל לו לשון, עד כמה שתישא קולה. יותר ממה שאוון צמאה ולהוטה לשמוע יכולה להכיל. ופטפוטנו העצור הזה מוכר לי. הנו פושע שטני. מנסה להרדימנו או לסממנו. כל עיסוקו הוא לעקור מאתנו את קיומנו או להטילנו אל ביצת יגון. [...] אולם עדיף יותר, רעי, שנדבר בקול. שנהזה בקול. נעשה דבר מה "נשמע". נפרוץ את מעגל הקסמים של השתיקה העשוי מפטפוטנו הסודי, המורעל.⁵⁵

הדיבור פותח מחדש את הזיכרונות, מאפשר לשוב אל עולם המעשיות והסיפורים שחרב עם הלשונות שנמחקו בהגירה. המתח שבין השתיקה לדיבור מופיע בסיפורים נוספים של נקאש. למשל, בנובלה בית הסמרטוטים והנפלאות (פי מנזל אלח'רק ואלח'וארק),⁵⁶ שנכתבה בפברואר 1979, נקאש מתאר את המתח בין נחשול המילים המציף את הגוף לבין חוסר היכולת להגותם:

[...] ולשוני בתוך פי דבקה ונאלמת. נרתעה מחיזיון השכל. ראיית העין חונקת את מילותיה. כאבכך, ים גועש הסוחף בגאותו את המלים כולן. ואמיתות עוקבות זו אחר זו בנחשול המתפשט, אך הן עדיין נאחזות בתחתית השכל. שקולה אינו נשמע.⁵⁷

ברומן שלמה הכורדי ואני והזמן, השתיקה היא אמצעי להסוואת זהותו של גיבור הרומן ובמהלך שהותו בספינה בדרך להודו, הוא מסווה את עצמו מחדש ומפחד. במקרה הזה, הדיבור, המבע של השפה, המבטא, מגלם את הזהות הפרגמנטרית מרובת הפנים והשיוכים:

הם מביטים בי בעוינות ובחדשנות, ואני מסתכל עליהם בזהירות. אם אפצה את פי, העניינים עלולים להסתבך. עילג, מאנפף וכן תערובת, כורדי, יהודי, פרסי, אזרביג'אני, ובגדאדי ומפליג להודו. אני. כל אלה אני. מהגר ונווד, סוחר והרפתקן. אני בלבד, סינבאד בתחילת המאה העשרים. האמנם נאלמה לשוני, וכל השפות שאני דובר הפכו על סיפון האונייה הזאת ללא יותר מאשר צעקות חסרות פשר של קוף?⁵⁸

55 נקאש, יום שתבל הרתה והפילה בו, 123.

56 הנובלה התפרסמה בתוך נקאש, יום חבלת ואני'הצת אלדניא, 57-106; נאקש, יום שתבל הרתה והפילה בו, 49-84.

57 סמיר נקאש, יום שתבל הרתה והפילה בו, 64.

58 נקאש, שלמה הכורדי ואני והזמן, 22-23.

היעדר הדיבור, היאלותו של הגיבור, מקרבים אותו אל החייתי, הפעם אל הקוף, וכך אנו רואים כיצד השפה היא שוב ושוב סימון לא רק של תרבות, אלא של האנושיות עצמה. לעיתים נקאש משלב את המבוע והצליל של השפה בעלילה עצמה, והם מאפיינים דמויות או מקומות או משקפים שינוי, הבדל או תנועה בזמן ובמרחב. במקומות אחרים הרבדים המוזיקליים של השפה משתקפים במשלב הלשוני או הצורני בתהליך הכתיבה עצמו. במקום לשון כתובה אחידה וסטנדרטית, נקאש מתעקש להשתמש במבועים המגוונים של השפה כדי לייצג את הדוברים המרובים ואת מקומם במרחב ובזמן.

מסקנות

יצירתו של סמיר נקאש מייצגת מודל לשוני ופואטי חתרני המערבב בין שפות מדוברות לשפות ספרותיות, ומציב את הערבית בתוך הקשר גאוגרפי ותרבותי רחב, הפונה הן "מזרחה", הן "מערבה", הן "צפונה", הן "דרומה", לצד הפרסית, התורכית, העברית, הארמית, הכורדית בדיאלקט הכורמנגי, ההינדי, וכן לצד השפות הקולוניאליות.⁵⁹ מודל זה מאתגר את התבנית החד־לשונית הלאומית, המניחה זיקה חד־ערכית בין לשון לטריטוריה לאומית, לקהילה אתנית או לזהות דתית.⁶⁰ הוא גם מערער על הפרסקטיבה הלאומית הצינונית, שעליה הושתתה הספרות העברית החדשה, אבל גם על נקודת המבט הלאומית הערבית, ובמיוחד העיראקית, ועל ההפרדות שעליהן הושתתה הספרות הערבית החדשה. דווקא מתוך מקומו השולי אתגר סמיר נקאש מוסכמות יסוד בספרות הערבית החדשה.⁶¹

הפואטיקה של נקאש היא הזדמנות נדירה לקריאה מחודשת בהיסטוריה של יחסי הלשונות והספרויות הערביות והעבריות, היהודיות והמוסלמיות, העיראקית

59 על הערעור הפוליטי והתרבותי של ריבוי לשונות על ספרות לאומית ותרבות, ראו Reine Meylaerts, "Multilingualism as a Challenge for Translation Studies", in *The Routledge Handbook of Translation Studies*, eds. Carmen Millán and Francesca Bartrina (New York and London: Routledge, 2013), 537-551

60 על הזיקה בין שפה, טריטוריה ולאומיות בהקשר העברי־צינוני, ראו Hannan Hever, *Producing the Modern Hebrew Canon: Nation Building and Minority Discourse* (New York: New York University Press, 2002). ובהקשר של ספרות ערבית, ראו Suleiman, *The Arabic Language and National Identity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003)

61 ובכך הפרויקט שלו הקביל לעיתים לסופרים אחרים שפעלו משולי המערכת של הספרות הערבית החדשה, כגון הסופר הסודני אל־טיב צאלח והסופר הפלסטיני אמיל חביבי. להשוואה בין נקאש לחביבי, ראו Levy, *Poetic Trespass*.

והישראלית, מעבר להגיון החד־לשוני, ומעבר לתהליכי הפיצול וההפרדה שכפו העידן הקולוניאלי והעידן הלאומי, שמיסדו את ההבחנות בין עברית לערבית, בין יהדות לאסלאם, בין יהודים לערבים, בין לשונות דיבור ללשונות כתיבה.⁶² בפואטיקה של נקאש מגולם מודל אחר של תרגום ושל מפגש בין לשונות הכתב ללשונות הדיבור ובין ערבית לעברית, מודל שאינו מבוסס על ההיגיון החד־לשוני הלאומי. יש בה אסטרטגיות רבות של תרגום, כגון תרגום עצמי ללשון הספרותית הסטנדרטית, לצד הימנעות מתרגום במקומות מסוימים, תרגום שהוא חלק מן הנרציה (הסיפר), לעומת תרגום שהוא חלק מן העלילה ומהיחסים בין הדמויות, וכן תרגום שגוי, אי־הבנות וחוסר נכונות של הדמויות בטקסט עצמו לעבור משפה לשפה (code switching) כדי להתאים את עצמן לסביבתן בזמן הדיאלוג, אולי משל לסופר עצמו. המחבר נקאש מופיע, לכאורה, בגלוי בתוך הטקסט, בהערות שוליים ארוכות ומרובות, שבהן הוא מתרגם ומבאר את לשון הדיבור ללשון הערבית הספרותית למען הקוראים החד־לשוניים. התרגום במקרה הזה נהפך לאסטרטגיה של כתיבה, ונמצא בטקסט ה"מקור" עצמו, באופנים שונים, ואינו היצוני לו.

תרגום יצירתו של נקאש היא מלאכה מורכבת במיוחד, בעיקר משום שאי אפשר לזהות בה שפת מקור אחידה ויציבה שביחס אליה מציבים את שפת התרגום. המבנה הזה אינו מאפשר עבודת תרגום המניחה הבחנה ברורה בין שפת המקור לשפת התרגום. תרגום יצירתו של נקאש מעלה אפוא שאלות על מהות עבודת התרגום. כיצד מתרגמים? האם רצויה עבודת תרגום של מתרגם יחיד, או תרגום קולקטיבי או צוותי?⁶³ שאלות אלו נוגעות בהיתכנותו של תרגום יצירתו של סמיר נקאש לשפה העברית, ובאופן התקבלותה ופרשנותה של יצירתו במציאות הלאומית והקולוניאלית של יחס השפות והספרויות הערבית והעברית.

יצירתו של נקאש מאתגרת את התפיסה הלאומית החד־לשונית שהשפה והספרות הערבית הן מסגרת לשונית־תרבותית אחידה ומובחנת, ובמקום זאת היא מציבה אותה בתוך גאוגרפיה ומסורות ספרותיות חוצות גבולות לאומיים ולשוניים. בהקשר של הספרות העברית, תפיסה זו מערערת גם על המערך הבינארי שבו העברית והערבית הן שתי שפות נפרדות, השייכות לתרבויות ולגאוגרפיות אחרות, ונובעות ומייצגות

62 Ella Shohat, "The Invention of the Mizrahim," *Journal of Palestine Studies* 29 (1999): 5-20; Gil Z. Hochberg, *In spite of Partition: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007)

63 מודל של תרגום צוותי פותח על ידי פורום המתרגמים של "מכתוב" ויושם גם בתרגום הרומן שלמה הכורדי לסמיר נקאש שהתפרסם כאמור בסדרת "מכתוב". להרחבה ראו: <http://maktoobooks.com/about>

מתרגם בעל כורחו: סמיר נקאש – סופר רב־לשוני בעידן של חלוקות לאומיות

מסורות דתיות, ספרותיות, פואטיות ופוליטיות מובחנות, ולעיתים גם מנוגדות. ביחס להיסטוריה של התרבות והספרות הערבית־יהודית, יצירתו של נקאש מאפשרת לנו לשרטט מחדש גאוגרפיה ספרותית ותרבותית רב־לשונית מתוך עומק ההיסטוריה של היצירה היהודית־ערבית על רצפיה וקרעיה, הנוכחת גם בראשית המאה העשרים ואחת.

מסורתיות, היסטוריה, תרבות ותאוריה: רעיונות לקריאה מחודשת בביוגרפיה של אלי כדורי ובכתביו*

חיה במבג'י-ספורטס

האינטלקטואל וההיסטוריון היהודי אלי כדורי (1926-1992) היה מחשובי ההיסטוריונים של המזרח התיכון המודרני, ואחד הבולטים בחקר הלאומיות והמחשבה האירופית המודרנית באקדמיה הבריטית שאחרי מלחמת העולם השנייה. עבודותיו ההיסטוריות עסקו בהיסטוריה אינטלקטואלית ודיפלומטית של האימפריה הבריטית במזרח התיכון מהמאה התשע-עשרה ועד ההסדרים שאחרי מלחמת העולם הראשונה, וגם בהיסטוריה אינטלקטואלית ודיפלומטית של הלאומיות הערבית. עבודות אלו נכתבו בתוך הנחות יסוד, מתודולוגיות ומסורות כתיבה בריטיות האופייניות לשדות שבהם פעל - ובהם, מלבד שדה ההיסטוריה האינטלקטואלית והדיפלומטית-פוליטית, גם היסטוריה אימפריאלית - וגם בתוך הנחות היסוד בנות הזמן של המזרחנות.¹ בהכשרתו היה כדורי מדען המדינה ואף שכתביו עסקו תדיר במזרח התיכון, הם כיוונו תמיד לתובנות תאורטיות והייתה להם זיקה לסוגיות בפוליטיקה ובמחשבה המדינית המודרנית. בין בהקשרים היסטוריים מזרח-תיכוניים, בין בהקשרים תאורטיים, כדורי עסק רבות בבחינה ביקורתית של יסודות הנאורות האירופית, ובעיקר בתאוריה הליברלית, ביסודותיה של המדינה המודרנית, ברעיונות על דמוקרטיה וחוקתיות, ובראש ובראשונה בלאומיות בהקשריה האירופיים והמזרח-תיכוניים ובהקשרים אפריקניים ואסיאתיים.

במאמר זה אבקש להדגים כיצד מסורתיות, בהיותה הקשר תרבותי-היסטורי יהודי אופייני ואמצעי הסברי, מאפשרת לקרוא מחדש את הביוגרפיה של כדורי וגם כמה מעמדותיו ותפיסותיו. קריאה זו מתכתבת עם מגמות ביקורתיות בשיח האקדמי העכשווי, ובראשן ביקורת החילון והמודרניזציה. בדברים שלהלן אדגים כיצד ערער כדורי במידות ובמינונים משתנים את הגבולות, את הבינאריות ואת היחסים הפנימיים המתקיימים בשיח ובידע המודרניסטיים בין קטגוריות כמו מסורת ומודרנה,

* מאמר זה מבוסס על עבודת הדוקטור שלי: חיה במבג'י-ספורטס, "ליבי במערב ואנוכי בְּכַבֵּל מזרח ועָרֵב: עיון בהיסטוריוגרפיה המזרח-תיכונית הקאנונית של אלי כדורי" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2014).

1 כתביו רבי ההשפעה הם משנות החמישים, השישים והשבעים של המאה העשרים, ואני מכוונת בעיקר אליהם.

דת וחילוניות, דת ולאומיות, מזרח ומערב, כובש ונכבש, מטרופולין וקולוניה, יהודי וערבי, יהדות וציונות ואורינטליזם ופוסטקולוניאליזם. אדגים את מיקומו של כדורי בין הקטגוריות והניגודים האלה, ואת יכולתו להתבונן בהם מנקודות מבט שונות ומשתנות, כמי שנמצא בו בזמן "בפנים" ו"בחוץ", ומעצם המיקום הזה לערער עליהן, לפרקן ולכונן אותן מחדש. אטען כי יכולת זו הייתה תוצר של יהדותו כהקשר היסטורי ותרבותי, ותוצאתם של הקשרים היסטוריים וביוגרפיים נוספים שעיצבו אותו, ובעיקר של מסורתיות בהיותה תפיסת עולם וביטוי של מודרניות יהודית אופיינית ליהודים בחברות מזרח-תיכוניות בכלל, ובעיראק בפרט.

לטענתי, מסורתיות כביטוי של מודרניות יהודית ודגם של שמרנות מרוככת, או של חילוניות השומרת על קשר עם הדת והמסורת, קושרת את הביוגרפיה של כדורי לעמדותיו, והיא גם עמדה ייחודית לאינטלקטואל דווקא. מסורתיות כמיקום ביניים אפשרה לכדורי את היכולת להתבוננות ביקורתית, ליצירתיות ולחדשנות אינטלקטואלית שאינה מחויבת לחשיבה דיכוטומית באשר היא, ובוודאי שלא לחשיבה המתיישבת עם שיחים ודימויים שבהם מסורת מזוהה בהכרח עם כל מה שאינו מודרני ומנוגד לקדמה. בעזרת התובנות האלה אבקש להציע קריאה פרשנית מחודשת בדמותו ובעמדותיו של כדורי, לטעון כי הוא רלוונטי למגמות עכשוויות בשיח האקדמי הביקורתי ולשלבן מחדש בשיח הזה. בתוך כך אבקש לשלב גם במגמות ביקורתיות וחדשניות בתחום הידע המוכר "לימודי היהדות" (Jewish Studies) ולתרום למחקר בתחום זה. דיון מעין זה עשוי להיות נקודת מוצא למהלך פרשני נוסף, שיבקש לערער על הנטייה המצמצמת הרווחת בשיח האקדמי הרואה בכדורי "שמרן". מהלך זה יסייע לחלץ אותו מהמיקום הזה ויכוון להגדיר כמה מתפיסותיו "רדיקליות בתוך שמרנות".

מסגרת הדיון: מסורתיות כתאוריה

יעקב ידגר ונסים ליאון מגדירים, כל אחד בנפרד, את היהודים יוצאי ארצות האסלאם בישראל "מסורתיים" ועומדים על זיהויה של "מסורתיות" עם "מזרחים" ו"מזרחיות", שהם קטגוריות רווחות בשיח הסוציולוגי הפוליטי והתרבותי הישראלי.² על פי ידגר וליאון מסורתיות היא דגם אלטרנטיבי של מודרניות יהודית, מודרניות שאינה מלווה

2 השימוש במונח "מסורתיים" הוא בעקבות יעקב ידגר, המסורתיים בישראל: מודרניות ללא חילון (ירושלים ורמת גן: מכון שלום הרטמן ואוניברסיטת בר-אילן, 2010); יעקב ידגר, מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל (תל אביב: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד, 2012); נסים ליאון, "המסורתיות המזרחית כהד לקיום היהודי בעולם האסלאם", אקדמות כג (תשס"ט):

בחילוניות מלאה, אלא מנהלת דיאלוג עם המסורת ועם הדת. לדעתם מסורתיות מדגימה בכך את עמדתו היסודית של טלאל אסד, אנתרופולוג מוביל של החילוניות, בדבר הגבולות החמקניים והדיאלקטיקה שבין הדתי לחילוני.³ הדיון שמציע ידגר הוא הגותי ותאורטי בעיקרו, ובמרכזו עומדת לביקורת תזת החילון (והמודרניזציה), וגם הנרטיבים ההיסטוריים, הסוציולוגיים, המדעיים, הפילוסופיים והפוליטיים שהיא מכילה. מתוך נקודת המבט הביקורתית הזאת הוא דן במשמעויות שנושאת המסורתיות, לא רק במערך התאורטי הזה, אלא גם בהקשרים עדתיים, סוציולוגיים לאומיים ופוליטיים בישראל. בין השאר הוא מציע שמסורתיות היא אפשרות לפתרון המתח שבין דתיות וחילוניות, וניסיון אפשרי לערער את הדיכוטומיה, הבינאריות ויחסי הכוח שכופים שיח החילון והמודרניזציה.⁴

ליאון מבקש לבחון את המסורתיות של היהודים יוצאי ארצות האסלאם בישראל בכלים אנתרופולוגיים וסוציולוגיים, ומוסיף ומרחיב את ההקשרים והמקורות ההיסטוריים שאפשרו אותה. מסורתיות הייתה, לטענתו, ביטוי ו"הדהוד" יהודיים לתהליכי מודרניזציה בחברות מוסלמיות במזרח התיכון.⁵ מודרניזציה יצרה בחברות האלה, ומתוך כך גם בקרב יהודים, דתיות מרוככת, שיש שהגדירו אותה מודולרית;⁶ ואם נשתמש בנרטיב המזהה חילון עם קדמה, אפשר להגדירה גם חילוניות נזילה, מרוככת וגמישה, ואולי גם חילוניות שמרנית. מסורתיות התאפיינה ביחס שמרני כלפי היררכיות והסדרים חברתיים ותרבותיים קיימים, באמונה באל, ובמידות משתנות של אדיקות והקפדה על קיום מצוות ועל אורח חיים דתי. מסורתיות וחילוניות שמרנית היו ביטוי לאופן שבו חוו יהודים במדינות האסלאם את המודרניות, והרי המחקר עדיין עוסק בשאלת קיומו של דגם אחד אחיד ובלתי משתנה של מודרניות, ומתוך כך גם של חילוניות.⁷

טשטוש הגבולות בין הדתי לחילוני, ומתוך כך קיומה של חילוניות השומרת על קשרים עם הדת ועם המסורת ונעדרת קונפליקט עימן, לא היו תופעות בלעדיות ליהודים, אלא ביטויים של מודרניות גם בקרב אוכלוסיות הרוב המוסלמיות ובקרב

3 טלאל אסד, כינון החילוניות: נצרות, אסלאם, מודרניות, תרגם זהר כוכבי (תל אביב: רסלינג, 2010).

4 ידגר, מעבר לחילון, 16-46.

5 ליאון, "המסורתיות המזרחית", 134.

6 אבריאל בר-לבב, "החילון בקרב יהודי ארצות האסלאם", בתוך חילון וחילוניות: עיונים בין תחומיים, ערכה יוכי פישר (תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2015), 170-196.

7 שמואל נח אייזנשטדט, ריבוי המודרניות (תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2010); יוכי פישר, "מבוא: חילון וחילוניות – מצע תיאורטי ומתודולוגי", חילון וחילוניות, 11-43; ידגר, מעבר לחילון; ידגר, המסורתים בישראל.

נוצרים במזרח התיכון.⁸ ביטוייהן של תופעות אלו בקרב יהודים היו תוצאה של האינטגרציה הגבוהה שלהם בחברה הסובבת עוד מתקופות קדומות, אך גם תוצאה של הקשרים ייחודיים שיצרו תהליכי מודרניזציה בקהילות היהודיות.⁹ מסורתיות הייתה לפיכך אופציה שהתפתחה בקרב יהודים עוד בארצות מוצאם וטרם בואם לישראל, ובישראל היא השתלבה בסוציולוגיה ובפוליטיקה של היחסים החברתיים והתרבותיים. על פי ידגר וליאון המסורתיות של היהודים יוצאי מדינות האסלאם מנוגדת למגמות אופייניות בקרב יוצאי ארצות אירופה בישראל.¹⁰ גם במקרה האשכנזי המקור למגמות כמו חילוניות ודתיות נמצא לדעתם בהיסטוריה ובחוויה היהודית המודרנית באירופה, חוויה שבלטו בה שתי מגמות עיקריות: התנתקות מוחלטת מהמסורת והדת והשתלבות מלאה בחברה הסובבת, אל מול הסתגרות ושימור האדיקות הדתית. הכיוונים האלה היו תגובה לתנועות ההשכלה והרפורמה ותוצר של האנטישמיות, והצתתם כך מתיישבת עם הבינאריות המבנית שבתיאוריות החילון והמודרניזציה.¹¹ מכאן עולה כי ההיסטוריה היהודית והחוויה היהודית המודרנית באירופה היו שונות לחלוטין מבמזרח התיכון המוסלמי, תובנה המתכתבת גם עם הוויכוח הידוע בין מרק כהן (Cohen) לגרמן סטיילמן (Stillman) בעניין ההבדלים בין מצב היהודים שחיו תחת שלטון מוסלמי, לבין מצב היהודים באירופה הנוצרית עוד מימי הביניים.¹²

- 8 דוגמאות למחקרים אנתרופולוגיים המדגימים פרקטיקות שבהן דת וחילוניות פועלות בערבוביה, ראו Susan Slymovics and Sherine Hafez (eds.), *Anthropology of the Middle East and North Africa: Into the New Millennium* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2013). לדיון המדגים את מורכבות המודרניות בקרב מעמדות הביניים בעיר חלב ממהפכת התורכים הצעירים (1908) ועד מלחמת העולם השנייה, מתוך הדגשת נזילות המושג והדיאלוגים התמידיים שהוא מכיל בין דת, חילוניות, עדתיות, ומבנים חברתיים מסורתיים, ראו Keith David Watenpugh, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006); דיון תאורטי על אסלאם ומודרניות, ראו סמי זוביידה, **אסלאם העם והמדינה: רעיונות מדיניים ותנועות פוליטיות במזרח התיכון**, תרגם יוסי מילוא (באר שבע: הוצאת אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2003).
- 9 ליאון, "המסורתיות המזרחית", 135-140. ליאון עוסק גם במתחים בין יהודים למוסלמים; בר-לבב, "החילון בקרב יהודי ארצות האסלאם".
- 10 ליאון, "המסורתיות המזרחית", 130-132; ידגר, **מעבר לחילון**, 106-119. יש לציין שידגר אינו מבקר את זיהוי החילוניות עם אשכנזיות.
- 11 ידגר, **מעבר לחילון**. ראו גם שמואל פיינר, **שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה השמונה עשרה** (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"א).
- 12 מרק ר' כהן, "האסלאם והיהודים: מיתוס, מיתוס נגדי, היסטוריה", בתוך **סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות: היהודים בקרב שכניהם המוסלמים**, ערכה חוה לצרוס יפה (ירושלים: מרכז זלמן

אלי כדורי גדל והתבגר בבגדאד, בשנת 1947 נסע ללונדון ללימודים, השתקע בה וחי בה את כל חייו הבוגרים, עד מותו בשנת 1992. מצד אימו היה לכדורי ייחוס רבני, וכמה מבני משפחתה השתלבו בחוגים פוליטיים בעיראק העוסמאנית בסוף המאה התשע-עשרה ובעיראק הלאומית בראשית המאה העשרים. משפחת כדורי המורחבת ומשפחות עיראקיות יהודיות נוספות התבססו והתחזקו והיו לאליטה בתקופה העוסמאנית ובשנות הקולוניאליזם הבריטי, במיוחד לנוכח ההזדמנויות הכלכליות שיצרו האימפריאליזם והשתלבותה של עיראק בכלכלה העולמית. כמה מהמשפחות האלה, ובראשן משפחת ששון ואחד מענפיה של משפחת כדורי, פרצו את גבולות עיראק העוסמאנית אל עבר המזרח הרחוק, הקימו שם קהילות דיאספוריות ושמרו על קשרים עם בגדאד באמצעות השקעות כלכליות, פילנתרופיה וקשרי נישואין.¹³ האימפריות הכלכליות שהקימו על ידי בנקאות, מסחר בין-לאומי ויזמות, אפשרו את ביסוסן של רשתות מסחריות, חברתיות ומשפחתיות שנפרסו בין בגדאד, שנחא, כלכותה, בומביי, רנגון והונג קונג, והגיעו עד וינה, מנצ'סטר ולונדון. מעמדן של משפחות העילית הבגדאדית, גם של מי שהגיעו למזרח הרחוק, התבסס לפיכך כשילוב בין שורשים יהודיים שהיו נטועים עמוק גם בהיסטוריות היהודית-בבלית, העוסמאנית והקולוניאלית של עיראק המוסלמית והלאומית, וגם במציאות הכלכלית והתרבותית שיצר האימפריאליזם הבריטי. הייחוס, העושר והמעמד הכלכלי-חברתי עיצבו אצלן דימוי עצמי אצילי-אריסטוקרטי מדומיין וממשי כאחד, לא רק במונח היהודי-קהילתי, אלא גם במונחיה של החברה האנגלית.¹⁴ כזה היה גם דימויו העצמי של כדורי הצעיר, שבשנות התבגרותו בבגדאד היה עד להתבססותה של עיראק העצמאית שהמורשת הפוליטית, המנהלית והתרבותית הקולוניאלית הבריטית עדיין נכחה בה בעוצמה רבה.

Norman Stillman, "Myth, Counter-Myth, and Distortion", *Tikkun*; 36-21, (2010), 6 (1991): 60-64

13 משפחתו הגרעינית של אלי כדורי (שכתב את שמו בלועזית Kedourie, וכך הוא נכתב גם כאן) הייתה ענף רחוק של משפחת כדורי שהגיעה למזרח הרחוק (הם כתבו את שמם Kadoorie). המשפחה הייתה השנייה בכוחה הכלכלי אחרי משפחת ששון. משפחתו המורחבת של אלי כדורי הייתה אומנם רבת אמצעים, אך הוריו היו אמידים הרבה פחות.

14 כמה מבני משפחות ששון וכדורי שהתבססו במזרח הרחוק קיבלו תוארי אצולה בריטיים. ראו Stanley Jackson, *The Sassoons* (London: Heinemann, 1968); דיון במורכבות זהותם התרבותית ודימוים העצמי, ראו Chiara Betta, "From Orientals to Imagined Britons: Baghdadi Jews in Shanghai", *Modern Asian Studies* 37 (2003): 999-1023; Ruth Fredman Cernea, *Almost Englishmen: Baghdadi Jews in British Burma* (Lanham: Lexington Books, 2007), ix-xxv, 37-49; Maisie J. Meyer, *From the Rivers of Babylon to the Whangpoo: A Century of Sephardi Jewish Life in Shanghai* (Lanham, MD: University Press of America, 2003), 157-169

בחיי הבוגרים היה כדורי יהודי מסורתי, מאמין ושומר מצוות, אם כי לא באדיקות יתרה. הוא לא חבש כיפה, אך נהג לקדש בליל שבת. בתו הלן העידה בפניי כי אימה, סילביה, נהגה לעיתים במכוניתה אל בית הכנסת בשבתות.¹⁵ כדורי היה שמרן ביחס להיררכיות ולסדרים פוליטיים וחברתיים וביטא דגם שמרני של מודרניות, או דגם גמיש של דתיות. הוא היה מסורתי גם במובן התאורטי שאליו כיוונו ידגר וליאון, ובתפיסותיו ערער על תזות החילון והמודרניזציה, אף שבמובנים מסוימים קיבל את הנחות היסוד שלהן ואת משמעויותיהן האירופוצנטריות והאוריינטליסטיות ופעל בתוכן. הביוגרפיה שלו היא ייצוג אליטיסטי של היהודי-ערבי במשמעותו ובהקשריו התרבותיים של המושג (אך לא במשמעותו הלאומית); בתקופות שונות ובאופנים מסוימים הוא ביקש להתנער מערביותו (אף כי לימים חזר אליה), תפס עצמו כאנגלי (ובמובנים רבים גם היה כזה), ובתוך כך בנה לעצמו ייחוס אירופי-ספרדי והעדיף קיום יהודי בגולה האירופית.¹⁶

לא במזרח ולא במערב

בדברים הבאים אדגים בקצרה כיצד ערער כדורי בדמותו ובתפיסותיו על ניגודים כמו מזרח ומערב, מטרופולין וקולוניה, דת ולאומיות, דתיות וחילוניות, מסורת ומודרנה, יהדות וציונות ויהדות וערביות. אטען כי יכולתו לפרק את הדיכטומיות הבינאריות האלה ולהרכיבן מחדש נובעת מהנחות שבה התמקם בין דת לחילוניות, בין העולם "הישן" לבין המודרנה.

במבט על ומבלי להיכנס לטיעוני המפורטים אפשר להתרשם כי כדורי קיבל את הפרדיגמה האוריינטליסטית וראה ב"מזרח" וב"מערב" מהויות מובחנות שונות זו מזו ונפרדות. עם זאת, מבחינה תרבותית ואינטלקטואלית הוא עצמו נמצא הן במזרח והן במערב, התבונן עליהם בביקורתיות מנקודות מבט משתנות, ובכך גם ערער על הגבולות שביניהם. הוא כתב על "המזרח" מנקודת המבט "המערבית" של המטרופולין הקולוניאלי השליט, השתמש במושגיו ונעזר בתיעוד שלו, אך בתוך כך כתב על

15 שיחה עם הלן כדורי, לונדון, 17 בספטמבר, 2019. סילביה גורג'י-חיים (1925-2014), רעייתו של אלי כדורי, הייתה בת למשפחה יהודית בגדאדית אמידה ומיוחסת וחוקרת הלאומיות הערבית בזכות עצמה: Sylvia G. Haim (ed.), *Arab Nationalism: An Anthology* (Berkeley: University of California Press, 1962)

16 Nissim Rejwan, *The Last Jews in Baghdad: Remembering a Lost Homeland* (Austin: University of Texas Press, 2004); Elie Kedourie, Introduction to *Spain and the Jews: The Sephardi Experience 1492 and After*, ed. Elie Kedourie (London: Thames and Hudson, 1992), 8-24

המזרח גם ככן המקום המכיר אותו טוב יותר מהסוכנים האירופים ששלטו בו וכתבו את ההיסטוריה שלו, בעודו מתבונן ומבקר גם את התרבות הפוליטית של האליטות הערביות ואת תפיסותיהם של כותבים ואינטלקטואלים מוסלמים ונוצרים.¹⁷ בכתביו בחן כדורי את המדיניות, ואת דרכי הניהול והשליטה של בריטניה (כלומר של "המערב") במזרח התיכון. הוא עמד על ההטיות האידיאולוגיות-ליברליות והתרבותיות של נציגי האימפריה במזרח כאוהד הסדר האימפריאלי, בין מוסלמי-עוסמאני בין נוצרי-אירופי או בריטי, ועשה זאת בעזרת קונבנציות, מסורות כתיבה ודיסציפלינות בריטיות אופייניות.¹⁸ כדורי לא כתב על השליטה הבריטית במזרח התיכון כדי לערער עליה בשמם של הנכבשים מתוך אהדה לרעיונות בדבר שחרור לאומי, וגם לא כחלק מהדה-קולוניזציה של ההיסטוריה בעידן הפוסט-אימפריאלי. הוא כתב כאימפריאליסט המבקש לחשוף את מחדלי האימפריה הבריטית כדי ללמד לקח על מה שהשתבש באופן התנהלותה ומה שהביא בסופו של דבר לאובדן שליטתה במזרח. בביקורתו על האימפריאליזם הבריטי והאירופי עמד בהרחבה גם על ההשלכות של מורשתו, בעיקר הלאומיות, בהקשרים מזרח-תיכוניים, אסייתיים ואפריקניים. לשיטתו, הלאומיות בהקשרים האלה הייתה אמצעי התפשטות קולוניאלי שכפה שיח וסדר פוליטי חיצוניים ומלאכותיים בדמותה של מדינת הלאום. ההיגיון הלאומי לא רק שהיה זר למקומות שמחוץ לאירופה, אלא גם הוביל להרס מבנים חברתיים ותרבותיים מקומיים.¹⁹ עד כמה שהדבר נתפס, ריבוי הפרספקטיבות הזה ויכולתו של כדורי לכתוב הן "מבפנים" הן "מבחוץ", כלומר כאוהד ביקורתי של האימפריאליזם הבחון

- 17 ראו בכתבי כדורי שלהלן *Elie Kedourie, England and the Middle East: The Destruction of the Ottoman Empire 1914-1921* (London: Mansell, 1987); *In the Anglo-Arab Labyrinth: The McMahon-Husayn Correspondence and Its Interpretations, 1914-1939* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1976); "Sa'd Zaghlul and the British", in Elie Kedourie, *The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970), 82-159; "The Chatham House Version", in Kedourie, *Chatham House Version*, 351-394; *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (New York: The Humanities Press, 1966); "The Politics of Political Literature: Kawakabi, Azoury and Jung", in Elie Kedourie, *Arabic Political Memories and Other Studies* (London: Frank Cass, 1974), 107-123
- 18 Elie Kedourie, "Colonel Lawrence and His Biographers", in Elie Kedourie, *Islam in the Modern World and Other Studies* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980), 261-275
- 19 Elie Kedourie, Introduction to *Nationalism in Asia and Africa*, ed. Elie Kedourie (London: Weidenfeld and Nicolson, 1971), 1-152

אותו מתוך מנגנוניו האימפריאליים מחד גיסא, וכיליד הקולוניה מאידך גיסא, ולעיתים כמתבונן חיצוני בשניהם גם יחד, מסייעים בהגדרתו הפרדוקסלית – אימפריאליסט אנטי-קולוניאלי.

יחסו של כדורי אל המזרח ואל האליטות הפוליטיות והלאומיות הערביות היה אומנם מהותני ואוריינטליסטי, אך הוא ביקר גם את הדרכים שבהן תפסו סוכנים אימפריאליים – כגון תומאס אדוארד לורנס (Lawrence), מארק סייקס (Sykes) ורונלד סטורס (Storrs)²⁰ – את המזרח ואת נציגיו המובילים. הוא ביקר את האוריינטליזם שלהם אף על פי שהיה אוריינטליסט בעצמו, ואף שכתב על כך זמן רב לפני שנעשה המושג "אוריינטליזם" מושא לביקורת ולקטגוריה ביקורתית. טענתו העיקרית הייתה שליברליזם נאיבי ורומנטיקה עיוותו את תפיסת המציאות שלהם ביחס למזרח, עיצבו את יחסם אל האליטות הפוליטיות הערביות ואת האופן שבו ניהלו את המדיניות האימפריאלית שבמרכזה ניצבה הלאומיות הערבית. את ביקורתו כיוון גם לידע האקדמי הבריטי בחקר המזרח התיכון, וניסח אותה במידה רבה בהמשגות סעדייניות העוסקות בקשרים שבין ידע לכוח. אף על פי כן, ביקורתו הייתה שונה מזו של סעיה, וכשדיבר על הפוליטיזציה של הידע על אודות המזרח, הוא כיוון להטיה החיובית כלפי הלאומיות הערבית ולנטייתם של מחקרים אקדמיים, ובעיקר בריטיים, להצדיק את המדיניות הבריטית.²¹

לאומיות, ציונות וביקורת החילון

כדורי היה מחוקרי הלאומיות המובילים וממבקריה הבולטים בשנות השישים של המאה הקודמת. לא מפתיע שבהיותו יהודי ואימפריאליסט הקדיש נתח נכבד מעבודתו לשדה הזה.²²

20 כולם "מומחים למזרח" ששירתו בסניפי המשרד הערבי בקהיר ובח'רטום ומילאו תפקידים בכירים במנגנונים הבריטיים מהשנים שלפני מלחמת העולם הראשונה ועד מלחמת העולם השנייה. כדורי ייחס להם תפקיד מכריע בעיצוב ההסדרים הגאופוליטיים לאחר מלחמת העולם הראשונה ובכינון הלאומית הערבית. בעבודותיו הרחיב על פקידים נוספים בדרגי הביניים. בהקשר זה בולט במיוחד הדיון הביקורתי שהקדיש לדמותו ולדימויו של לורנס. כדורי מזוהה, בין השאר, עם הניסיון לפתור את המחלוקת ההיסטוריות וההיסטוריוגרפיות סביב הסכם סייקס-פיקו (1916), תכתובת מקמהון-חסיין (1915) והתנועה הלאומיות הערבית. ראו בכתביו "The Capture of Damascus, 1 October 1918", *Middle Eastern Studies* 1 (1964): 66-83; "Cairo and Khartoum on the Arab Question, 1915-18", *The Historical Journal* 7 (1964): 280-297; *In the Anglo-Arab Labyrinth* Kedourie, "Chatham House Version", 351-394

21

22 Elie Kedourie, *Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1993). כדורי לא היה חוקר הלאומיות היהודי הבולט היחיד. בין השאר אפשר לציין את ישעיהו ברלין (Berlin), לואיס

הוא היה הראשון שראה בלאומיות תופעה מודרנית חדשה לחלוטין הנעדרת יסודות בעבר קדום כלשהו, ואף השתמש בשם הפועל "המצאה" (invention) כדי לתאר את ראשיתה.²³ גם אם המשמעות שאליה כיוון בשימוש לשוני זה הייתה שונה ממושגי המצאה והדימיון של חוקרי לאומיות כגון בנדיקט אנדרסון או אריק הובסבאום, שאת עבודותיהם יש לראות, בין השאר, בהקשרים של הביקורת הפוסטמודרנית והפוסטקולוניאלית, אי אפשר לדון בהם בלי מושג המצאה של כדורי, או בלי קביעתו שהלאומיות היא תופעה מודרנית חדשה.²⁴ כדורי ראה בלאומיות רעיון ואידיאולוגיה ותוצר של הנאורות האירופית, הוא כתב את ההיסטוריה האינטלקטואלית שלה, וביקש לעמוד בדרך היסטורית ותאורטית על משמעויותיה ועל השלכותיה, שסבר שהן הרסניות. במסגרת זו הוא הראה שליברליזם ולאומיות משוקעים בדתיות וערער על יומרתם לאוניברסליות.²⁵ בכך מתיישבת ביקורתו על הלאומיות עם ביקורת החילון, ולכך נוספות, בין השאר, גם קביעותיו שמקורות הדרישה הלאומית לאחידות והומוגניות הם נוצריים, שיסודותיה האינטלקטואליים של הלאומיות טמונים ברעיונות פרוטסטנטיים-קאנטיאניים על חירות ואוטונומיית הפרט, ושהלאומיות הפכה את הפוליטיקה לאידיאולוגיה ובכך יצקה בה ממד משיחי. ממד זה התבטא בהבטחה הלאומית להשגתה של אוטופיה, מעין "ממלכת האל עלי אדמות".²⁶ בכך ערער כדורי גם על הנרטיב שבתזות החילון והמודרניזציה, ולפיו הליברליזם, ובכלל זה הלאומיות, הם גילום מובהק של הקדמה והמודרניות ותוצאה של דעיכת הדת בתהליך ההתפתחותי-ליניארי הנע בין מסורת למודרנה – כלומר, על כך שהם ביטויים של חילוניות, ולפיכך מנוגדים לדת וסותרים אותה.²⁷ ביטוי נוסף לביקורת החילון אפשר

ננימיר (Namier), הנס קוהן (Kohn), ארנסט גלנר (Gellner), אנת'וני סמית' (Smith), אריק הובסבאום (Hobsbawm) וקרל דויטש (Deutsch). רובם היו בני תקופתו, כמה מהם היו עמיתיו ב־London School of Economics, האוניברסיטה שבה למד ולימד, ועם חלקם אף התווכח.

Kedourie, *Nationalism*, 81 23

אריק ג'ון הובסבאום, **לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה**, תרגמה עידית שורר (תל אביב: רסלינג, 2006); בנדיקט אנדרסון, **קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות והתפשטותה**, תרגם דן דאור (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1999).

Elie Kedourie, "The Limitations of Liberalism", *American Scholar* 58 (1989): 265-270; Maurice Cowling, "Kedourie", *Chatham House Version* in *Religion and Public Doctrine in Modern England*, ed. Maurice Cowling (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1980), 315-338 25

Elie Kedourie, Introduction to *Nationalism in Asia and Africa*, 96-97; Kedourie, *Nationalism*, 10, 42-43 26

ידגר, **מעבר לחילון**, 16-21, 38-41. 27

למצוא בדיון שייחד כדורי ללאומיות באסיה ובאפריקה. בהקשר זה הוא הראה, בין השאר, כיצד נוסחה לאומיות באמצעות המסורת והדת, וכיצד הולאמו ונוכסו הדת והמסורת לשם האדרת האומה ולמען מטרותיהם הפוליטיות של שליטים לאומיים, בין היתר, באמצעות יציקת משמעויות פוליטיות לטקסים ולפולחנים פגאניים מסורתיים. כדורי תיאר גם את ההתנגדות האנטי־קולוניאלית שהייתה ספוגה בלהט דתי, להט שנוצל בידי שליטים למאבקים פנימיים ולהאדרה עצמית, וכיצד מנהיגים כמו ג'ומו קנייטטה (Kenyatta) או קוואמה נקרומה (Nkrumah), יצרו לעצמם הילה ומעמד דתי ואלוהי כחלק מפולחן אישיות ומביסוס מעמדם כמנהיגים לאומיים וכאבות האומה.²⁸ לאומיות מבחינת כדורי קשורה אפוא הדוקות לדת, הן במקורות השראתה הרעיוניים, הן בשימושים ובפרקטיקות שנעשו בשמה ולמענה.

בשל התנגדותו ללאומיות היה כדורי אנטי־ציוני, ואף הפריך את היומרה הציונית שזיהתה יהודים ויהדות עם הציונות. כבר בראשית שנות החמישים הוא הטיל את האשמה על התפרקות הקהילה היהודית בבגדאד על הלאומיות הערבית, אך לא פחות ממנה על הציונות ועל מדינת ישראל, טען לצירוף נסיבות שיצר שיתוף אינטרסים מצמרר ביניהן, ואף קשר זאת לבעיית הפליטים הפלסטינים.²⁹ כדורי אף טען כי הציונות היא יצירה של יהודי מזרח אירופה ותוצאה של הנסיבות ההיסטוריות הייחודיות להם בסוף המאה התשע־עשרה, ולפיכך היא זרה ליהודים במזרח התיכון ואינה משקפת את החוויה ההיסטורית שלהם.³⁰ עמדות מעין אלו היו נחשבות היום פוסטציוניות,³¹ והן מתכתבות במינוחים ובאופנים שונים עם שיחים אקדמיים עכשוויים המבקרים את הלאומיות, אם כי מנקודת מבט שונה משלו, כמו, למשל, הפרספקטיבות

- Elie Kedourie, Introduction to *Nationalism in Asia and Africa* 28
 Antiochus [Elie Kedourie], "Europe and the Middle East", *The Cambridge Journal* 29
 5 (1953): 131-159; Elie Kedourie, "Minorities", *Chatham House Version*, 286-
 Elie Kedourie, "The Break between Arabs and Jews in Iraq", in *Jews Among*; 316
Arabs: Contacts and Boundaries, eds. Mark K. Cohen and Avraham L. Udovitch
 (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1989), 21-63
 Kedourie, "Minorities", 309; Kedourie, *England and the Middle East*, 87 30
 משה בהר, "האם שאלת המזרחים רלוונטית לעתיד המזרח התיכון כולו?!", בתוך **המהפכה**
המזרחית: שלוש מסות על הציונות והמזרחים, ערכה ענבל פרלסון (ירושלים: המרכז
 לאינפורמציה אלטרנטיבית, 1999), 65-84; משה בהר, "פרשנות להיסטוריה הסוציו־פוליטית
 ה'קדם־ישראלית' וה'פנים־ישראלית' של יהודי ערב", **פוליטיקה** 14 (2005): 109-129; יהודה
 שנהב, **היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות** (תל אביב: עם עובד, 2003); יהודה שנהב,
 "היהודים־ערבים, חילופי אוכלוסין וזכות השיבה הפלסטינית", **סדק: כתב עת לנכבה שכאן** 3
 (2008): 67-79. על ביקורתו של כדורי על הציונות בהקשרים דתיים, ראו Elie Kedourie,
 "Where Arabism and Zionism Differ", *Commentary* 81 (1986): 32-36

הפוסטקולוניאלית, לימודי כפיפים וזכויות אדם, או גישות לגלובליזציה. גם אם שמר כדורי על התנגדותו לאידיאולוגיה הציונית, עם השנים הוא השלים עם קיומה של מדינת ישראל וטיפח קשרים חמים עם חוגים באקדמיה הישראלית. עם זאת, הוא העדיף את המשך הקיום היהודי בגולה, במיוחד של היהודים יוצאי מדינות האסלאם.³² כך, בניגוד לאנטי-ציונות של כמה מחברי ילדותו, שיחסם אל הלאומיות הערבית היה אמפטי יותר משלו ויחסם לישראל הציונית נותר ביקורתי, הציע כדורי דגם אנטי-ציוני אחר, אולי אנטי-ציוני אוהד ישראל.

הנטייה האינטואיטיבית הנובעת מהנחות היסוד המודרניסטיות בדבר קיומם של גבולות מובחנים ומוחלטים בין שדות ידע וקטגוריות היא לטעון שריבוי הפנים והמורכבויות שהציע כדורי מכילים סתירות ותפיסות שאינן יכולות להתקיים בעת ובעונה אחת. נטייה זו שמרנית לא פחות משום שהיא פועלת בתוך הנחות היסוד האלה. ואולם בחינת ההתבוננות הביקורתית של כדורי עשויה להעניק יתר תוקף לרלוונטיות שלו לשיח האקדמי העדכני העוסק במושגים ובקטגוריות שהוזכרו לעיל ובפירוקם. לרלוונטיות זו יש חשיבות משום שסימונו של כדורי כשמרן ותיוגו כאוריינטליסט (למשל), מנעו ומונעים מראש את העניין ואת הרצון להתבונן בתפיסותיו אל מעבר לתיוגים הפשטניים האלה, המחמיצים את תרומתו האפשרית לשיח ואף מנציחים ומשכללים בכך את הקטגוריות העומדות לביקורת. המתחים שיצרה המודרניות להיסטוריות של יהודים במזרח ובמערב, שחובה עלינו לראותם בהקשרים של אימפריאליזם, קולוניאליזם ולאומיות, הם שאפשרו דווקא לאינטלקטואל יהודי מהקולוניה (ולבני מיעוטים דתיים בכלל)³³ לאמץ נקודות מבט ביקורתיות על הבעייתיות שבקטגוריות האלה, וגם על המודרנה והנחות היסוד האירופוצנטריות שלה.

ספרד ולונדון שהיו בבגדאד

עד כה הדגמתי כיצד ערבול כדורי גבולות קטגוריאליים ובתוך כך ערער עליהם ועל תזות החילון והמודרניזציה. בדיון שלהלן אבקש להראות כי גם הביוגרפיה שלו ודימויו העצמי מדגימים טשטוש גבולות וביטויים נוספים של מסורתיות כשילוב בין מסורת למודרנה ובין דת לחילוניות, וגם את השילוב שבין מזרח למערב ובין יהדות, ערביות ואנגליות.

Kedourie, Introduction to *Spain and the Jews* 32

33 בחינת נקודת המבט הייחודית של היסטוריונים ילידי המזרח התיכון שמוצאם אינו מוסלמי (ובהם, לצד כדורי, חוקרים כמו אלברט חוראני, ג'ורג' אנטוניוס, פנטליס וטיקויטיס ופיליפ ח'יתי), על ההיסטוריה של המזרח התיכון, כלומר, על ההיסטוריה שלהם עצמם ועל האופן שבו כתבו ותפסו אותה, עדיין חסרה, ואני מקווה לעסוק בכך בעתיד.

מאז המאה התשע־עשרה עברו יהודי עיראק, כמו כלל אוכלוסיות המשרק וצפון אפריקה, תהליכי מודרניזציה מואצים. אחד ממאפייניה של הקהילה בבגדאד, כמו של קהילות יהודיות במצרים בסוריה ובצפון אפריקה, היה קיומה של רבנות פתוחה, גמישה וסובלנית לתהליכים האלה.³⁴ רבנים בולטים, כמו הרב עבדאללה סומך, הרב עזרא דנגור והרב יוסף חיים, לא ראו במודרניזציה ובהשכלה מודרנית איום או גורם שיוביל בהכרח להתבוללות. תעיד על כך העובדה שנוסף על עיסוקם הרבני עבדו כמה מהם במסחר לפרנסתם או שלחו את ילדיהם ללמוד בבתי הספר של אליאנס.³⁵ כדורי התחנך בבתי הספר היהודיים אליאנס ושמש, שהיו בעלי אוריינטציה אנגלית מובהקת ובוגריהם קיבלו תעודת בגרות בריטית שאפשרה להם לימודים גבוהים באוניברסיטאות במטרופולין. הוא סיים את לימודיו התיכוניים, שבהם רכש, בין השאר, שליטה טובה באנגלית ובצרפתית. מכבש השליחות המתרבתת האנגלית עבד היטב עליו ועל חבריו, בהם יצחק בר־משה, נעים קטן וחברו הקרוב נסים רג'ואן, שעוד בעיראק ראו את עצמם אינטלקטואלים אנגלים.³⁶ הפעילות האינטלקטואלית הייתה מרכז חייהם החברתיים, ובמפגשיהם המשותפים הם ניהלו שיחות ממושכות על פילוסופיה, על שירה ועל ספרות קלאסית, צרפתית ואנגלית, והמשיכו לדבר על פוליטיקה בת זמנם בבתי הקפה שעל גדת החידקל. חנויות הספרים בבגדאד, שרובן היו בבעלות יהודית, היו מקום מפגש אהוב במיוחד. רג'ואן ניהל את אחת מהן, החנות אל־ראביטה, והפך אותה לסלון ספרותי בוהמיני של ממש ולמקום מפגש לאינטלקטואלים מוסלמים, נוצרים וכורדים, ובהם המשווררים והאינטלקטואלים בלנד אל־חידרי, ח'לדון סאטע אל־חצרי (בנו הבכור של האינטלקטואל של הפאן־ערביות משנות השלושים סאטע אל־חצרי), עדנאן ראוף ואחרים.³⁷ רג'ואן מעיד כי כדורי נהג ללגלג על צעירים

34 ניר שוחט, סיפורה של גולה: פרקים בתולדות יהדות בבל לדורותיה (ירושלים: הוצאת האגודה לקידום המחקר והיצירה מיסודם של יוצאי עיראק בישראל, 1981); ששון סומך, בגדאד, אתמול (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004).

35 Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq: 3000 Years of History and Culture* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1985); ריבה סימון, "החינוך בקהילה היהודית בבגדאד עד שנת 1914", פעמים 36 (1988): 58; ראובן שניר, ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק (ירושלים: מכון בן צבי, 2005), 11. על המאבקים בקהילה סביב רשת אליאנס, ראו Zvi Yehuda, "Iraqi Jewry and Cultural Change in the Educational Activity of the Alliance Israélite Universelle", in *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*, ed. Harvey E. Goldberg (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 134-145

36 כל אחד מהם היה לימים לכותב בזכות עצמו, Rejwan, *The Last Jews in Baghdad*, 139-141, 161-162

37 נסים רג'ואן, "זכרונות מחנות ספרים בבגדאד", עיתון 77 34 (1982): 28-29.

בני דורם שעבורם הסתכמה התרבות האנגלית בכתבי אוסקר ויילד.³⁸ כדורי ורג'ואן שכללו את כישורי הכתיבה שלהם באנגלית בכתביבת ביקורות ספרים וסרטים שבועיות בעיתון *The Iraq Times*, והפגינו ביטחון, לפעמים ביטחון מופרז, בשיח האנגלי העדכני של ביקורת הספרות.³⁹ בזיכרונותיו כינה רג'ואן את כדורי "סנוב תרבותי" שהצהיר על עצמו שהוא כזה לאחר שסירב לאכול חמין של שבת והעדיף לאכול מתוך קופסת סרדינים "ארוחה קרה בסגנון אירופי".⁴⁰ תיאור זה מעיד כי רג'ואן ראה בכדורי מרדן בכל הנוגע למנהגים ולמסורת היהודית, אך הוא גם מעיד כי למרות מרדנותו הקפיד כדורי לשמור שבת.

כדורי התבגר בעיראק העצמאית והיה עד לתהליך שבו נהפכו הלאומיות העיראקית והפאן-ערביות בהדרגה ללאומנות שהושפעה מתפיסות פשיסטיות, ואף אנטישמיות. שיאן של השפעות אלו היה ב"פרהוד" ביוני 1941 – הפרעות שנעשו ביהודי בגדאד על רקע המשבר הפוליטי שפקד את עיראק עם הפלת משטרו הפרו-נאצי של רשיד עלי אל-כילאני. הוצאתו להורג בשנת 1948 של שפיק עדס, סוחר ואיש עסקים יהודי תושב בצרה שהואשם בבגידה, סימנה שלב נוסף בהחמרת מצבם של יהודי עיראק, שהתפתח מעידוד הגירה ועד גירוש של ממש בשנת 1951. העולם התרבותי שדמיין כדורי הצעיר (שדבר לא נותר ממנו ארבע שנים בלבד לאחר שעזב את עיראק) היה אפוא עולם אימפריאלי שנשא זיכרונות קהילתיים ומשפחתיים רחוקים מהעידן העוסמאני, וגם זיכרונות קרובים, חלקם אלימים, מהעידן הקולוניאלי הבריטי והלאומי הערבי. יהדות, בבליות, אסלאם, ערביות ואנגליות, אימפריה, אימפריאליזם ולאומיות – כל אלו עיצבו את עולמו התרבותי והחברתי עוד בבגדאד. את המעבר שלו ללונדון לצורך לימודים תפס לפיכך כתנועה בתוך המרחב האימפריאלי התרבותי והפוליטי המוכר לו ושאליו הרגיש שייך.

רג'ואן העיד כי בצעירותם בחרו הוא וכדורי להתכחש ולהתנכר במודע לתרבותם העיראקית, כלומר לערביותם, ולבחור באנגליות.⁴¹ ההתפכחות באה לשניהם לאחר שכדורי הגיע ללונדון. בעקבות חוויות דחייה אופייניות למהגרים למד כדורי עד כמה היו האנגלים שונים ממנו ומכפי שדמיין אותם. רק בלונדון הוא הבין כי לאמיתו של דבר לא היה אנגלי וכי דווקא עיראק, כלומר יהדותו הערבית, היא שעיצבה אותו ואפשרה לו להזדהות עם התרבות האנגלית, לחוש קרבה אליה ולהתהדר בה. ממרחק הזמן כתב

Nissim Rejwan, "Bookshop Days", *The Literary Review* 37 (1994): 172 38
 'The Iraq Times', קטע אוטוביוגרפי, "קשר" 17 (1995): 110-113. 39
 Rejwan, *The Last Jews in Baghdad*, 151 40
 שם, 140. על האנגליות של יהודים בעלי השכלה מודרנית ראו גם סומך, **בגדאד, אתמול**. 41

רג'ואן בזיכרונותיו כי בגדאד לא הייתה רק המקום שבו התבגר, אלא גם המקום שבו היה הקרוב ביותר להגשמה רגשית ואינטלקטואלית.⁴² לימים, לאחר שכבר היה לחוקר רב מוניטין, תיאר כדורי, אם כי בהקשר אחר, את מלכודת השליחות המתרבתת הבריטית שיצר הקולוניאליזם לפקידים ממוצא הודי שהגיעו למטרופולין, כלומר לילידים כמוהו. מלכודת זו, הוא טען, היא שגרמה להם להתנכר לתרבותם ולתפוס את עצמם כאירופים, אלא שבסופו של דבר הם נדחו והוגבלו במטרופולין ובקולוניה באמצעות תקרות זכוכית תרבותיות ובירוקרטיות. מלכודת זו, טען כדורי, הייתה תוצאת השקריות והגזענות המובנות באופייה הליברלי והלאומי של אידיאולוגיית האנגלז.⁴³ התבטלות היליד בפני האנגליות (ואולי גם התבטלותם של כדורי הצעיר עצמו ושל חברו נסים רג'ואן) נבעה אפוא, לשיטתו, מהיסודות הליברליים של הקולוניאליזם והאימפריאליזם. אומנם בצעירותו בחר כדורי באנגליות, אולם כשחקר את הקהילה היהודית בבגדאד וכתב עליה, הוא התנגד למי שטענו כי אפשרויות התגובה היהודית לתרבות אירופה היו דחיינה המוחלטת או קבלתה המלאה, כלומר הוא התנגד להיסטוריוגרפיה שנכתבה בתוך הנחות היסוד של תאוריות המודרניזציה והחילון.⁴⁴ בהיותו מסורתי ויליד יהודי-ערבי-עיראקי הוא ניסח עמדה ההולמת דווקא את ביקורת החילון כשקבע כי בין שתי האופציות הדיכטומיות האלה הייתה אפשרות נוספת, זו שיהודי בגדאד בחרו בה (וגם הוא עצמו) כששילבו את תרבות אירופה ביהדות. דהיינו, הם אימצו את האפשרות שידגר וליאון הגדירו "מסורתיות".⁴⁵ כדורי כתב: "עד היעלמותה, שמרה הקהילה על רשת מקיפה של מוסדות דתיים חינוכיים ואחרים, ואין כל ראייה שתעיד כי היה בכוונתם להתבדל, או שיהודי בגדאד נטשו את נאמנותם ליהדות".⁴⁶

42 שם, 140, 152.

43 Kedourie, *Nationalism in Asia and Africa*, 81-86. וראו את הדמיון המתבקש לדין שהציע מאוחר יותר בנדיקט אנדרסון ב"עלייה לרגל" של נתינים קולוניאליים שנדחו על ידי המטרופולין. על פי אנדרסון, חוויה זו הפכה אותם למחוללי הלאומיות בקולוניות ולמתווכיה: בנדיקט אנדרסון, *קהילות מדומיינות*, 145-173. פרשנותו של כדורי לדחייה זו הייתה, כאמור, אחרת.

44 בהקשר הזה הגיב כדורי לאמיל מרמורשטיין, מי שהיה מנהל בית הספר שמאש בבגדאד בשנות הארבעים ולימים חוקר היסטוריה, בין השאר של היהודים בארצות מוסלמיות. השניים שמרו על קשר במשך שנים רבות.

45 Elie Kedourie, "The Jews of Babylon and Baghdad", in *Elie Kedourie CBE, FBA, 1926-1992: History, Philosophy, Politics*, ed. Sylvia Kedourie (London: Frank Cass, 1998), 11-23

46 שם, 20.

בשנת 1992 יצאה לאור אנתולוגיה לציון חמש מאות שנה לגירוש יהודי ספרד ופורטוגל בעריכתו של כדורי. המבוא שכתב עסק בהיסטוריה האינטלקטואלית והתרבותית של המגורשים, שהתאפיינה בלימינאליות והכילה יסודות יהודיים ונוצריים, בעיקר בקרב הקהילות הדיאספוריות הספרדיות החדשות שקמו באמסטרדם ובמקומות אחרים שבהם הם שבו לחיות בגלוי כיהודים. ניכר שיהודים שהתנצרו מאימת האינקוויזיציה, חיו כנוצרים חדשים או כאנוסים ושבנו ליהדות מחוץ לספרד ולפורטוגל וגילמו טשטוש גבולות בין-דתיים, ריתקו את כדורי. חשובה מכך היא העובדה שהוא מצא תכונות משותפות ודמיון תרבותי רב בין היהודים האלה, שחלקם הגיע לאחר הגירוש גם אל המרחב העוסמאני, לבין היהודים שחיו בחברות מוסלמיות במזרח התיכון עוד לפני כן. מתיאוריו את המגורשים עולה כי הם התאפיינו בפתיחות אינטלקטואלית ותרבותית, בגמישות ובכושר הסתגלות שאפשרו להם לצלוח מעברים תרבותיים, להגר ולנוע בחופשיות בין המרכזים הגדולים של אירופה והאימפריה העוסמאנית, להשתלב ולהצליח בכל מקום שאליו הגיעו, ועם זאת, לשמר את יהדותם ואת אמונתם ולתת להן ביטוי פומבי. הישגיהם ומידת השתלבותם בכל מקום שבו נמצאו, ותכונתם הייחודית – הבין-לאומיות (כדורי הגדיר זאת "international connexion"), זיכו אותם ביוקרה ובהוקרה מצד שליטים מוסלמים ונוצרים.⁴⁷ את רוב הדמויות שכדורי דן בהן במסה זו אפשר להגדיר אינטלקטואלים בני אליטות ששילבו עשייה כלכלית-מסחרית או פוליטית עם למדנות יהודית, תיאור המזכיר מאוד את משפחות העילית של בגדאד. מבחינת כדורי, החכם דוד נייטו (Nieto), רבה הראשי של קהילת יהודי ספרד ופורטוגל בלונדון במאה השמונה-עשרה, ייצג את ההיסטוריה ואת המורשת המפוארת של יהודי ספרד בזמן המודרני, אך בעיקר את היותה של קהילת יוצאי ספרד בלונדון דגם מופתי לכלל קהילות יוצאי ספרד גם בהווה – כלומר בשנת 1992. כדורי כתב:

נייטו ביסס את הסגנון לכל היהדות האנגלית. שילוב ייחודי זה של השתתפות מלאה בחיי הסביבה עם שמרנות האמונה והמנהג היהודיים, נשאר מאפיין של הקהילה האנגלו-יהודית בכללותה עד היום. [...] הערכה זו מיוחסת לא רק ליהדות האנגלית, שבה הספרדים קבעו את הטון עם ראשית קיומה המודרני, אלא גם לקהילות הספרדיות בכל מקום.⁴⁸

משמעותית יותר היא העובדה שכדורי קושר את יהדות בגדאד אל ספרד ואל מורשתה, אל קהילת יוצאי ספרד בלונדון, ואל היהודים שבאימפריה העוסמאנית, כשהוא מסמן

את בגדאד כמקור המסורות והפרקטיקות הדתיות שהבדילו אותם מיהודי אשכנז. מסורות אלו אומצו על ידי יהודי חצי האי האיברי מאז הכיבוש המוסלמי, והן המסבירות מדוע יהודי מדינות ערב שאינם בהכרח צאצאי מגורשי ספרד וגורשו ממולדותיהם בשל הסכסוך הערבי-ישראלי, מצאו בית ידידותי בקרב קהילות יוצאי ספרד, כמו הקהילה בלונדון. כדורי בונה נרטיב שלפיו בגדאד היא המקור לתכונות שהוא העריך כל כך אצל צאצאי יהדות ספרד, ותכונות אלו הן שעושות את אירופה למקומם הטבעי של היהודים שנעקרו ממדינות ערב. כך, הדרך להצדקת קיומו של כדורי בגולה הלונדונית עוברת בספרד על פאר תרומתה לציביליזציה האירופית, אך מקורותיה בבגדאד. לונדון עבור כדורי היא לפיכך מקום טבעי, לא בהכרח בגלל העבר האימפריאלי בעיראק, אלא בשל היותה מקום המגלם את בגדאד כמקור ההשראה לתרבות הפאר היהודית שהתפתחה בספרד, ואולי גם לציביליזציה האירופית בכללותה.⁴⁹ אירופה המתגלמת בספרד הנוצרית, בספרד המוסלמית מימי הביניים ובלונדון המודרנית קשורה אפוא קשר הדוק ודיאלקטי לבבל בגדאד היהודית הקדומה, לבגדאד המוסלמית והערבית ולמזרח התיכון המודרני. הנרטיב של כדורי בדבר הקשר שבין בגדאד לספרד זוכה ליתר תוקף אם מביאים בחשבון את דימויים העצמי של יוצאי האליטה היהודית בגדאדית בלונדון. עיון בכתב העת של הקהילה *The Scribe* מדגים את הקשר ההדוק שהם מכנים בינם לבין ההיסטוריה של ספרד.⁵⁰ במאמר שכותרתו "1492 and All That...", שהתפרסם בגיליון מיוחד שיצא בשנת 1992 וחלקים ממנו הוקדשו ליהדות ספרד ולגירוש, מתוארים, בין השאר, כיבושה המוסלמי של ספרד ומקורותיו היהודיים לכאורה של טארק בן זיאד, המפקד הברברי-אומיי שהנהיג את הכיבוש בשנים 711-718.⁵¹ גם במאמר הזה נקשרת בבל אל ההיסטוריה של ספרד כסמל לפאר הציביליזציה האירופית שראשיתה בכיבוש המוסלמי. יתרה מזו, מהמאמר עולה כי ליהודי בגדאד היה חלק בפרק ההיסטורי הזה משום שרבים מהם היגרו אל ספרד, ארץ ההזדמנויות החדשות של המערב. הקהילות היהודיות החדשות דוברות הערבית בספרד המשיכו לראות ביהדות בבל מקור השראה הלכתי למדני ורוחני, המשך להשראה שהיוו ישיבות בבל הגדולות מימי הביניים לכלל הקהילות היהודיות. המאמר אף מקביל את הישגי היהודים במסופוטמיה המוסלמית בימי הביניים להישגי היהודים בספרד המוסלמית.

מתברר שהנרטיב הקושר את יהודי בבל לספרד אינו הבנייה חסרת בסיס שהייתה פרי דמיונם של יוצאי הקהילה בלונדון בשנת 1992. כבר במאה התשע-עשרה

49 שם, 9-10.

50 אפשר לעיין בכתב העת *The Scribe* בקישורים שלהלן: <http://www.dangoor.com/scribe>.
 51 Meyer, *From the Rivers of Babylon*, 29 ראו גם <http://www.thescribe.info>.
 "1492 and All That...", *The Scribe* 53 (April 1992): 6, <http://www.dangoor.com/TheScribe53.pdf>

יצרו הרבנים הבולטים של בגדאד אתוס ספרדי-הלכתי וראו בעצמם וביהודי בכל ספרדים. דימוי עצמי זה השתקף בכתביהם ובסגנון הפתוח של פסיקותיהם, אף שלא היה להם, או ליהודי עיראק, קשר ישיר לספרד או למגורשי ספרד.⁵² הנרטיב שהציע כדורי משתלב עם התפיסות וההבניות האלה ועם הגנאלוגיה המציעה כי בהיותם בבבלים, ובתיווך הקשר ההיסטורי שלהם לספרד, היו יהודי עיראק שותפים בעיצוב ההיסטוריה המפוארת של אירופה, והם נושאים מאפיינים תרבותיים אירופיים.⁵³ כדורי ויוצאי קהילת בגדאד בלונדון השתמשו בתור הזהב של ספרד ובייחוס ספרדי מדומיין כדי לזהות את עצמם עם תרבות אירופה; הם בנו לעצמם זהות אירופית כאנטיזה ליהדות האשכנזית, ואולי גם כאנטיזה לערביות, אך בתוך כך השתתפו, במודע או שלא במודע, בגילוי המחודש של אל-אנדלוס בהיותה אופציה לא-לאומית של חיים משותפים של יהודים ומוסלמים. כך או כך הקשר שהבנו יהודי בגדאד לספרד נוכח בדימויים העצמי וכזיכרון היסטורי רב עוצמה.

כאמור, כדורי ניהל אורח חיים מסורתי ונהג לפקוד את אחד מבתי הכנסת של קהילת יוצאי ספרד ופורטוגל בלונדון. בשיחה עם הלן כדורי היא ציינה כי עבור הוריה היה בית הכנסת הזה אופציה טבעית, יחידה ומתבקשת בשל אופייה הסבלני והפתוח של הקהילה. האלטרנטיבה, כך רמזה, הייתה בתי כנסת אשכנזיים-אורתודוקסיים.⁵⁴ דבריה מתיישבים עם האופן שבו הציג אלי כדורי את הקשר והדמיון של התרבות היהודית ספרדית לתרבותם של היהודים יוצאי המזרח התיכון, עם האתוס הספרדי של רבני בגדאד, אך גם עם מסורתיות – הדתיות המרוככת האופיינית ליוצאי ספרד ועיראק. זה המקום לציין כי מאז שייסדו אנוסים ונוצרים חדשים את הקהילה היהודית הספרדית בלונדון במאה השבע-עשרה הגדירו חברי הקהילה את עצמם "ספרדים מערביים" (Western Sephardim).⁵⁵ מושג זה כיוון ליהודים שהמירו דתם לקתוליות, גורשו או נאלצו להגר מספרד ופורטוגל והגיעו בעיקר להולנד, לאיטליה, לגרמניה,

Zvi Zohar, *Rabbinic Creativity in the Modern Middle East* (London: Bloomsbury, 2013), 43-89

מתברר כי לא היה זה המקרה היחידי שבו ביקשו יהודים בגדאדיים להדגיש את זהותם ואת מורשתם הספרדית כדי לטעון להיותם אירופים, ראו גם Betta, "From Orientals to Imagined Britons", 1013

שיחה עם הלן כדורי, לונדון, 17 בספטמבר, 2019.

55 הקהילה נוסדה בשנת 1656 לאחר שיוצאי ספרד ופורטוגל קיבלו היתר מאוליבר קרומוול (Cromwell), בפעם הראשונה מאז גירוש יהודי אנגליה במאה השלוש-עשרה, לשוב ולקיים חיים יהודיים בגלוי. Richard D. Barnett and Walter M. Schwab (eds.), *The Sephardi Heritage, Vol. II – The Western Sephardim: The History of Some of the Communities Formed in Europe, the Mediterranean and the New World After the Expulsion of 1492* (Grendon: Gibraltar Books, 1989), 5-25

לצרפת ולאנגליה בין המאה השש־עשרה למאה השמונה־עשרה, כלומר, הם נשאו באירופה. "ספרדים מזרחיים" (Eastern Sephardim), לעומת זאת, הגיעו לשטחי האימפריה העוסמאנית, בעיקר לבלקן ולמחוזותיה הערביים, במיוחד לאזורי סוריה, ארץ ישראל ומצרים. מעטים למדי הגיעו לעיראק.⁵⁶ הקטגוריות האלה משתלבות בדיון משום שהן מחזקות את ההבחנה בין יהודים יוצאי ספרד, שלימים יהיו ל"יהודי המזרח", לבין יוצאי ספרד שיהיו ל"יהודי אירופה". הקטגוריות האלה גם מקבלות משמעות נוספת לנוכח האופנים שבהם קשרו כדורי ויוצאי בגדאד את עצמם לספרד וללונדון ולנוכח האופן שבו טשטש כדורי את ההבחנות בין הקטגוריות מזרח ומערב, מסורת ומודרנה, או יהדות, ערביות ואנגליות.⁵⁷

מסקנות

אלו הן מקצת הדוגמאות והביטויים לערעורו של כדורי את תאוריות החילון והמודרניזציה, אך יותר מכך את ההנחה האפריורית העמוקה שהקטגוריות המארגנות את המחשבה המודרניסטית הן מערך קונצפטואלי מהודק ואחיד הנעדר גיואנסים ונקודות מבט ושהגבולות ביניהם מוחלטים. גם אם יש שיתקשו להגדיר את נקודת המוצא לטיעוניו "שמרנות", עמדותיו הולמות עמדות ביקורתיות בשיח האקדמי העכשווי. מסורתיות, בהיותה צורה של מודרניות המייצגת עמדת ביניים שאינה מחויבת להגדרות חד־משמעיות, מתגלה ככלי מועיל להבנת עולמו התרבותי של כדורי – יהודי שחוה מעברים תרבותיים והיה תוצר של שילוב ההקשרים והרגעים ההיסטוריים, הפוליטיים, התרבותיים והחברתיים שעיצבו אותו. מסורתיות עשויה להסביר גם כמה מתפיסותיו בהיותו אינטלקטואל שהיה ממוקם כל הזמן על הרצף שבין תפיסות יסוד כמו שמרנות וליברליזם, מזרח ומערב, דת, לאומיות וחילוניות, אימפריה ומדינת הלאום או מסורת ומודרנה, ומעצם המיקום הזה ערער עליהן ועל היותן מערכות מושגיות מאוחדות היטב, אף שהניח את קיומן ופעל בתוכם.

מסורתיות מסייעת להבין כי מקורות החשיבה של כדורי טמונים ביהדותו, שהייתה בעצמה תמהיל מורכב של בבליות, עיראקיות, אסלאם, ערביות ואנגליות, תמהיל שהיה קשור בתודעתו גם לספרד של תור הזהב, לספרד של העת החדשה המוקדמת ולאירופה. מסורתיות מתיישבת באופן מטאפורי גם עם העדיפות שכדורי נתן ל"אימפריה" כסדר

Rejwan, *Jews of Iraq*, 251 56

57 על ההיסטוריוגרפיה והקטגוריות בחקר קהילות יוצאי ספרד, ראו, למשל, Sarah Abrevaya Stein, "Sephardi and Middle Eastern Jewries Since 1492", in *Oxford Handbook of Jewish Studies*, ed. Martin Goodman (Oxford: Oxford University Press, 2002), 327-362

פוליטי רצוי, אך בעיקר לרעיון האימפריה, כלומר לרעיון ש"אימפריה" היא מסגרת-על בעלת גבולות רחבים וגמישים המכילה ומקבלת הטרוגניות תרבותית, לשונית, דתית אתנית וחברתית ומאפשרת תנועה אין-סופית בתוכן וביניהן. אימפריה היא אולי צורת קיום שהייתה אופיינית לעידן הטרום-לאומי, כלומר היא מסגרת שמרנית שעל פי תזות החילון והמודרניזציה מייצגת את המסורת, אך למרות הפרדוקס היא מתיישבת עם מסורתיות גם בהיותה פרספקטיבה ביקורתית, וכן עם מגמות מחקריות ביקורתיות נוספות, והיא ביטוי נוסף של כל מה שהוצג במאמר הזה.

סיפור יציאת מצרים: זיכרון יהודי-מצרי בחוג "הנהגה היהודית" במצרים

גיא ברכה

"חג הפסח אצל היהודים הוא היום החשוב בהיסטוריה שלהם", כתב הרופא היהודי הלאל פרחי במצרים בשנת 1923; "ולו המשיכו היהודים במצרים ליהנות ממנעמי החירות והטוב [...] היו מתמזגים בלאומיות הפרעונית ומתערבבים במנהגיהם ונהפכים חלק מהם [...] אך הרצון האלוהי סירב לקיים דבר שימנע מהיהודים את הלאומיות שלהם", כתב בערבית שנה מאוחר יותר סעד מאלכי, עורך העיתון היהודי-מצרי אַסְרַאאִיל.² שני המחברים האלה – פרחי ומאלכי – השתייכו לחוג אינטלקטואלי מצומצם בקהילה היהודית במצרים שחבריו בחרו לכתוב את משנתם בערבית, והיו חלק מתופעה נרחבת יותר של משכילים יהודים בארצות המזרח התיכון בשנים ההן. מטרת המאמר הזה היא לדון בטקסטים שכתבו פרחי ומאלכי על סיפור שיעבוד בני ישראל במצרים ועל יציאת מצרים, ובהם הציגו את האירועים האלה כאירועים היסטוריים המאפשרים לחזק את הקשר בין היהודים למצרים, ואת התפיסה שמצרים היא מולדת ולא גלות. דרך דיון זה אבחן כיצד התוו שני הכותבים האלה זהות יהודית-מצרית מודרנית.

החוג שאליו השתייכו פרחי ומאלכי היה, כאמור, חלק מתופעה שמשכילים יהודים במצרים, בסוריה, בלבנון, בפלסטין, ומאוחר יותר גם בעיראק, השתתפו בה, החל בשלהי המאה התשע-עשרה, במסגרת תנועת אל-נהדה אל-ערביה (התחייה הערבית) והכתיבה הלאומית הערבית. תופעה זו נמשכה עד הקמת מדינת ישראל ב-1948, אז היגרו רבים מהם ממולדותיהם או הפסיקו את פעילותם הספרותית. יצירתם במסגרת זו כללה תרגום ויצירה מקורית של ספרות יפה, נוסף על חיבורים בנושאים יהודיים ודתיים. הם כתבו ספרים ומאמרים ותרגמו לערבית ספרים ומאמרים מכמה שפות בנושאי הלכה יהודית, היסטוריה של עם ישראל ופרשנות המקרא, ובהם גם ספרי קודש.³

- 1 הלאל פרחי, "אל-פֶּצַח וּבְנוֹ אַסְרַאאִיל פִּי מִצְרַיִם – אֶל-חֲרוֹג' עֶבְדֵי אֶל-בַּחַר אֶל-אֶחְמֵר" (הפסח ובני ישראל במצרים – יציאת מצרים וחציית הים האדום), אֶל-מִקְטָתָהּ, מאי 1923, 429-432.
- 2 סעד מאלכי, "דִּי-פֶּרַא עֵיד אֶל-פֶּצַח" (יום השנה לחג הפסח), אַסְרַאאִיל, 18 באפריל, 1924, 1.
- 3 על הכתיבה שלהם בענייני דת בעיתון אֶל-עֵאֵלֵם אֶל-אֶסְרַאאִילִי שיצא בבירות, ראו גיא ברכה, "אֶל-עֵאֵלֵם אֶל-אֶסְרַאאִילִי – מְקוֹמוֹ בְּעוֹלָם הָעִיתוֹנוֹת הַיְהוּדִית וְהַעֲרַבִית בְּמִזְרַח הַתִּיכוֹן עַל רִקְעַת הַתְּמִירוֹת בְּקֵהִילוֹת סוּרְיָה וּלְבִנּוֹן, 1921-1948" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בראיילן, 2012), 40-42.

פיליפ סדגרוב ושמואל מורה כינו את ההשתתפות של יהודים ביצירה בשפה הערבית במסגרת הנהדה במונח "הנהדה היהודית" (Jewish Nahdah).⁴ ליטל לוי הצביעה על הקשר בין תנועת ההשכלה היהודית במזרח להשכלה היהודית האירופית ולתנועת ההשכלה הערבית המקומית.⁵ כמו כן, נכתבו כמה מחקרים על היצירה התרבותית של יהודים בשפה הערבית בעיראק, בארץ ישראל ובמצרים.⁶ רוב המחקרים האלה לא הבחינו בין הכתיבה על נושאים יהודיים לבין יצירה בנושאים כלליים. החוקרים שדנו בכתיבה בנושאים יהודיים עשו זאת בהקשר של המאבק היהודי-ערבי, הפוליטיקה הקהילתית הפנימית והיחסים בין היהודים לשלטונות או לחברת הרוב. דוגמה לכך היא הדיונים של לוי ושל גריבץ (Gribetz) בשמעון מויאל (1866-1915), אחד מחברי החוג שפעל בארץ ישראל, שתרגם את פרקי אבות לערבית ונתן לחיבור את השם אֵלִית־לְמוֹד.⁷ הן לוי הן גריבץ התמקדו ביחסיו של מויאל עם סביבתו האינטלקטואלית הלא-יהודית על רקע המאבק היהודי-ערבי, ועסקו פחות בתפיסתו הדתית המשתקפת בחיבור. נחם אילן, לעומתם, בחן את הכתיבה הדתית בערבית במחקרו על אודות המשכיל המצרי־יהודי הלאל פרחי והמצרי־קראי מראד פרג' (1867-1956). בהקשר של ההגות היהודית המודרנית הגדיר אילן את הערבית הספרותית שהם השתמשו בה "ערבית-יהודית פוסט־אסימילטורית", וראה בה המשך של היצירה בערבית־יהודית.⁸ עם זאת,

- Philip Ch. Sadgrove and Shmuel Moreh, *Jewish Contributions to Nineteenth-Century Arabic Theatre: Plays from Algeria and Syria, A Study and Texts* (Oxford: Oxford University, 1996), 17-31 4
- Lital Levy, "The Nahda and the Haskala: A Comparative Reading of 'Revival' and 'Reform'", *Middle Eastern Literatures*, 16 (2013): 300-316 5
- Lital Levy, "Jewish Writers in :1914 בנהדה עד 1914: the Arab East: Literature, History, and the Politics of Enlightenment, 1863-1914" (PhD diss., University of California, Los Angeles, 2007)
- Orit Bashkin, *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq* (Stanford: Stanford University Press, 2012) 6
- על חוג זה בעיראק, ראו *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq* (Stanford: Stanford University Press, 2012) מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק (ירושלים: מכון בן-צבי, תשס"ה). על החוג בארץ ישראל, ראו Abigail Jacobson, "Jews Writing in Arabic: Shimon Moyal, Nissim Malul and the Mixed Palestinian/Eretz Israeli Locale", in *Late Ottoman Palestine: The Period of Young Turk Rule*, eds. Yuval Ben-Bassat and Eyal Ginio (London: I.B. Tauris, 2011); Jonathan M. Gribetz, *Defining Neighbors: Religion, Race, and the Early Zionist-Arab Encounter* (Princeton: Princeton University Press, 2014)
- Levi, "Jewish Writers", 199-213; Jonathan M. Gribetz, "An Arabic-Zionist Talmud: Shimon Moyal's At-Talmud", *Jewish Social Studies* 17 (2010): 1-30 7
- נחם אילן, "הערבית-היהודית הפוסט־אסימילטורית", בתוך *מטוב יוסף: ספר היובל לכבוד יוסף טובי*, ערכו אילת אטינגר ודני בר־מעוז (חיפה: המרכז לחקר התרבות היהודית בספרד 8

הוא מיעט לעסוק בהקשרים הלאומיים והאינטלקטואליים הכלליים שבהם הם פעלו. במאמר זה אשלב בין שתי הגישות – זו הבוחנת את הממדים הדתיים וזו הדנה בממדים הלאומיים – בהקשרן המצרי.

העילית האינטלקטואלית היהודית במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים ביכרה ליצור בצרפתית. עם זאת, היה בתוכה חוג אינטלקטואלי מצומצם שבחר לכתוב בערבית. חוג זה החל להתגבש מצאתה לאור של המהדורה הערבית הראשונה של העיתון התלת-לשוני **אסראאיל** בפסח תר"פ (1920).⁹ **אסראאיל** נדפס עד 1934,¹⁰ השנה שבה ייסדו חברי החוג את הארגון "ג'מעיית אל-שבאן אל-יהוד אל-מצריין" (אגודת הצעירים היהודים המצריים), ופרסמו את דבריהם בביטאון, העיתון **אל-שמס** (השמס). באמצעות שני העיתונים האלה הם ניסו להוביל שתי מגמות לאומיות: מגמה ציונית, שבמסגרתה הם ניהלו תעמולה ציונית בקרב יהודי מצרים מעל גבי עיתונים ערביים שהתנגדו לציונות, ומגמה לאומית מצרית, שבמסגרתה הם פעלו ל"מיצור" (תמְציר) יהודי מצרים, כלומר להפיכתם למצרים, הן באזרחותם הן בתודעתם הלאומית. מאמר זה יתמקד, כאמור, בדרכים שבהן דנו מחברים בני החוג הזה בסיפור המסגרת של חג הפסח על אודות שיעבוד בני ישראל במצרים ויציאת מצרים ובמשמעויות שהקנו לו. חג הפסח, "חג ההיסטורי הגדול", כדברי יוסף חיים ירושלמי, משמר את הזיכרון היהודי הקולקטיבי ונחשב חג הגאולה הנצחי של עם ישראל. פרעה, מלך מצרים, היה משל לכל מדכא שהוא, ומצרים – לכל גלות שהיא,¹¹ והבחירה לכתוב

ובארצות האסלאם – אוניברסיטת חיפה, תשע"א), 250-265; וראו גם נחם אילן, "למי נועדה הגדת פרחי? לדמותם של יהודים במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים", *Jewish Studies, an Internet Journal (JSIJ)* 4 (2005): 35-59, <https://jewish-faculty.biu.ac.il/files/jewish-faculty/shared/JSIJ4/ilan.pdf>; נחם אילן, "מְרַאד פְּרַג כ'נביא ציוני' על פי ספרו אֶלְקָן סִיאת/הֶקְדָּ שִׁיז", בתוך **ציונות דתית: היסטוריה, רעיון, חברה**, כרך ג, ערך דב שוורץ (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ט), 7-31.

9 **אסראאיל** היה המהדורה הערבית של העיתון *Israel*, שבו הייתה מהדורה צרפתית וגם מהדורה עברית. על העיתון, ראו הגר הלל, "ישראל" בקהיר: עיתון ציוני במצרים הלאומית, 1939-1920 (תל אביב: עם עובד, תשס"ה). על המהדורה הערבית ומאפייניה, ראו שם, 58-64.

10 בדיונה בעיתון זה עמדה הגר הלל על ההבדל שבין המהדורה הצרפתית למהדורה הערבית, שהתבטא גם במעמד הסוציו-אקונומי של הכותבים והקוראים, וראו שם, 65-70. על המתח שבין השפות, ראו גם יעקב מ' לנדאו, "ריב הלשונות" בחינוך היהודי במצרים החדשה", **ספר השנה למדעי היהדות והרוח של אוניברסיטת בריאילן**, תשכ"ז ד'-ה', 220-233.

11 Yoseph Haim Yerushalmi, *Haggadah and History: A Panorama in Facsimile of Five Centuries of the Printed Haggadah from the Collections of Harvard University and the Jewish Theological Seminary of America* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1997), 15

על אודותיו בערבית ספרותית במצרים הייתה חלק מסדר היום של החוג האינטלקטואלי הנידון כאן.

במאמר אבחן שני מקרים: את מאמרו של הלאל פרחי "פסח ובני ישראל במצרים - היציאה [ממצרים] וחציית הים האדום" (אל-פֶּצַח וּבְנוּ אֶסְרָאֵיל פי מֶצְרַיִם - אל-ח'רוג' ועבור אל-בַּחַר אל-אַחְמֶר); ואת מאמרו של סעד מאלכי, "תרגום חיי אדוננו משה ע"ה ומדיניותו בתקופת שלטונו על חבש, נבואתו והנהגתו על בני ישראל" (תַּרְגֻּמָּה חַיַּאת סִיְדְנָא מוּסָא עַה [עַלִיָּה אל-סִלָּאם] וּסְיָאסְתָּה מְדַת סֶלְטָאנְתָּה פִי אַל-חַבְשׁ וּנְבוּאָתָה וְקִיאָדְתָּה לְבְנֵי אֶסְרָאֵיל).¹²

שני החיבורים נכתבו מתוך תפיסה אמונית. מטרתו העיקרית של החיבור של פרחי הייתה להוכיח לכל "המכחישים את ישיבת בני ישראל במצרים ואת יציאתם ממנה" את אמיתות האירועים המתוארים במקרא, ורוב הטקסט אכן הוקדש להוכחת הסיפור. פרחי חזר על אותן ההוכחות, וביתר פירוט, גם במסה "תולדות היהודים במצרים" (תַּאֲרִיחַ' אַל-אַסְרָאֵילִיַּין פִי מֶצְרַיִם).¹³ בגרסה הראשונה צוינה המטרה להוכיח את האירועים בהערת שוליים למשפט "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה. והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה. ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים אני יי".¹⁴ אפשר להסיק מכך כי מול עיני פרחי עמדו לא רק מי שפקפקו בסיפור המקראי, אלא גם המפקפקים בהשגחה האלוהית בכלל.

נחם אילן טען שקהל היעד של הטקסט של פרחי היו יהודים חילוניים שהתרחקו מהמסורת ומהאמונה, ואת פרחי ראה "כמחנך הרואה עצמו כמגן המסורת, מתמודד עם שאלות פוטנציאליות שקוראיו יכולים להעלות, ובעצם מתווך בין המסורת לבין המודרניות".¹⁵ ייתכן שהבאת ההוכחות גם במאמר שכתב בעיתון לא יהודי, אַל-מִקְטָטָה (וראו להלן), מעיד כי ערעורים כאלה על המסורת היהודית היו גם בקרב משכילים לא יהודים במצרים.

סעד מאלכי, לעומתו, לא בא להוכיח את אמיתות סיפור פסח, אלא קרא לקוראיו ללמוד את הלקח ההיסטורי מהסיפור. בהקדמה ל"תרגום חיי משה",¹⁶ הוא כתב כי

12 סעד מאלכי, "תרגום חיי אדוננו משה ע"ה [עליו השלום] ומדיניותו בתקופת שלטונו על חבש, נבואתו והנהגתו על בני ישראל", אַסְרָאֵיל, 10 באוגוסט, 1923, 1. הקיצור ע"ה אינו נפוץ בערבית ומשמש רק למילה הראשונה "עליה", ואחריו צריך לבוא "אל-סלאם". בכותרת המאמר הביא מאלכי רק את הקיצור כדי להתאים לראשי תיבות ע"ה במקור העברי.

13 ההוכחות הובאו בחלקים השני והשלישי של המאמר פרחי, "תולדות היהודים במצרים", אַסְרָאֵיל, 9 ביוני, 1933, 2; 16 ביוני, 1933, 2.

14 הלאל פרחי, מִגְ'מֻעַת פֶּאֲרַחִי (מצר: מְטַבְעַת רֻבְרָתוּ מוּסְקוּפְתָּשׁ, 1922), 20.

15 אילן, "הגדת פרחי", 44.

16 מאלכי, "תרגום חיי אדוננו משה", 1.

הלקח הוא שאלוהים מגן על בני ישראל ומציל אותם. הוא טען כי האירועים סביב שיעבוד בני ישראל במצרים ויציאת מצרים היו חלק מהתוכנית לקיים את ההבטחה האלוהית לאברהם ולעשותו "לגוי גדול", כפי שנכתב בספר בראשית (י"ב, 2). טיעון זה הוצג ביתר פירוט במאמר מערכת שפרסם לרגל חג הפסח בשנה שלאחר מכן (תרפ"ד, במאמר הזה הסביר שיעקב ובניו השתקעו במצרים משום שאילו "המשיכה המשפחה לנדוד בין פלסטין לסוריה לא היה מתאפשר דבר [ההבטחה] והגשמתה הייתה הופכת לקשה מאוד". כמו כן הוא הסביר ששיעבוד מצרים היה אמצעי למניעת התבוללותם של בני ישראל בארץ הגילוס:

ולו המשיכו היהודים במצרים ליהנות ממנעמי החירות והטוב, לא היה מתאפשר [קיום ההבטחה האלוהית], היוצרות היו מתהפכות ו[היהודים] היו מתמזגים בלאומיות הפרעונית [אל־קִנְיָה אל־פְּרַעֲוִיָּה] ומתערבבים במנהגייהם ונהפכים חלק מהם. שכן מצרים היא מדינה חזקה, בעלת כוח ועוצמה, ואילו מספר היהודים קטן, ומנהג הקטן לחקות את הגדול והחזק.¹⁷

ועוד כתב:

לו התרחש העניין, כפי שאמרנו, שהיהודים היו אובדים בין המצרים, הייתה הלאומיות שלהם אחד מהחלומות המתוקים. אך הרצון האלוהי סירב לקיים דבר שימנע מהיהודים את הלאומיות שלהם, ונתן בלב המצרים לייסר את היהודים ולרדוף אותם.¹⁸

אם כן, הן פרחי הן מאלכי כתבו מתוך תפיסה דתית אמונית וניסו להתאים את המסורות היהודיות לקהל הקוראים החילוני יותר ולהביאן בהקשרים לאומיים, מצריים ויהודיים.

פסח ובני ישראל במצרים (אל־פֶּצַח וּפְנֵי אֶסְרָאֲאִיל פִּי מִצְרָיִם)

הלאל פרחי (1868-1940) היה אחד היוצרים הפוריים בחוג המשכילים היהודיים במצרים.¹⁹ כאמור, הוא כתב בערבית ותרגם לשפה זו טקסטים דתיים, ובין תרגומיו

17 סעד מאלכי, "ד' פֶּרְא עֵיד אֶל־פֶּצַח" (יום השנה לחג הפסח), אסראאיל, 18 באפריל, 1924, 1.
18 שם.

19 פרחי נולד בדמשק למשפחת פרחי המוכרת. בגיל 21 למד רפואה בקולג' הסורי הפרוטסטנטי בבירות (לימים האוניברסיטה האמריקאית בבירות), ולאחר מכן התמחה בלונדון. בשל מצבו הבריאותי עבר פרחי למצרים, ושם שימש רופא ממשלתי במחוז אסאון ובמנהלת הרכבות.

היו גם סידור התפילה, מחזור ליום הכיפורים ולראש השנה וההגדה של פסח. כמו כן, הוא חרוז את תרי"ג מצוות במשקל ר-ג'-ז, אחד ממשקלי השירה הערבית הקלאסית.²⁰ את המאמר "פסח ובני ישראל במצרים" הוא פרסם בפעם הראשונה בירחון המדעי המצרי הפופולרי **אלימקטתף**, במאי 1923, ולאחר מכן הוציאו לאור בשלוש גרסאות נוספות. האחת התפרסמה באותו החודש בעיתון **אליעאלם אליאסראאילי** בביירות, שהיה מקבילם של העיתונים המצריים **אסראאיל** ו**אלישמס** בסוריה ולבנון. גרסה מקוצרת של המאמר התפרסמה בעיתון **אסראאיל** לרגל חג הפסח בשנה שלאחר מכן, 1924, וב-1937 התפרסמה הגרסה השלישית ב**אלישמס**.²¹ כמו כן הופיעו חלקים מהמאמר במסה ארוכה פרי עטו של פרחי שהתפרסמה בעיתון **אסראאיל** ב-38 חלקים ושמה "תקציר - תולדות היהודים במצרים".²²

המאמר "פסח ובני ישראל במצרים" מבוסס על מהדורה של תרגום של פרחי להגדה של פסח. תרגום זה הופיע עם תרגומים נוספים של פרחי לספרים יהודיים אחרים בחיבור **מג'מויעת פארחי** (אסופת פרחי) ובעברית **אגודת הפרחים**.²³ תרגום זה כלל הערות פרשניות ארוכות, שחלקן נרשם בהערות שוליים וחלקן בהערות סיום שהתפרסו על פני שלושה עמודים. על הערות השוליים והסיום האלה ביסס פרחי את המאמר. ההערות לא הובאו לפי הסדר המקורי שבו הופיעו בהגדה, אך תוכנן כמעט שלא השתנה.²⁴ פרחי פתח את המאמר על חג הפסח ב**אלימקטתף** במילים האלה: "חג הפסח אצל היהודים הוא היום החשוב בהיסטוריה שלהם, שכן הוא תזכורת ליום הראשון להפיכתם לאומה ולהשגת החירות המלאה לאחר העבדות בשבי ובעליבות במשך 210 שנה במצרים בתקופת הפרעונים".²⁵

פרחי השתמש במושגים "אומה" (אָמָה) ו"החירות המלאה" (אל-חֶרִיָה אל-תאמָה) שהיו לחלק מהטרמינולוגיה ההיסטוריוגרפית במצרים בשנים שלאחר מלחמת העולם

- 20 הלאל פרחי, **אליאָרְגִ'וּזָה אליפאָרְחִיָה** (אלקאהרה: מְטַבְּעַת רִוְבְּרָתוּ מוֹסְקוֹפֶתֶשׁ, 1914). על מפעלו הספרותי של פרחי, ראו אילן, "הגדת פרחי", 37-40.
- 21 פרחי, "פסח ויציאת מצרים", **אלימקטתף**, מאי, 1923, 429-432; **אליעאלם אליאסראאילי**, 8 במרץ, 1923, 1; **אסראאיל**, 18 באפריל, 1924, 2; **אלישמס**, 25 במרץ, 1937, 2.
- 22 הלאל פרחי, "מָחְ'תַצֵר - תַאָרִיח' אל-אַסְרָאאִילִין פִי מַצְרַ", **אסראאיל**, 20 במאי, 1933, 29 בדצמבר, 1933.
- 23 פרחי, **מג'מויעת פארחי**. אסופה זו כללה, מלבד ההגדה, גם תרגום לפרקי אבות (פְתָאב חֶכְם אל-אַנְרִמִין), תרגום של פתגמי חז"ל (חֶכְם מְנַתְחִיָה) ותרגום ספר האזהרות מאת ר' שלמה אבן גבירול (אל-אַזְהָרוֹת). על המהדורות להגדה, ראו אילן, "הגדת פרחי", 36.
- 24 המאמר מתחיל מהערת השוליים שבעמ' 31 בהגדה, ממשיך בהערה שבעמ' 20-23, עובר להערת סיום שבעמ' 56 ולבסוף חוזר להמשך ההערה בעמ' 20.
- 25 פרחי, "פסח ויציאת מצרים", **אלימקטתף**, מאי, 1923, 429; **אליעאלם אליאסראאילי**, 8 במרץ, 1923, 1; **אסראאיל**, 18 באפריל, 1924, 2; **אלישמס**, 25 במרץ, 1937, 2.

הראשונה ונפילת האימפריה העוסמאנית. יואב דיקפואה, בעקבות סמי זובידה, רואה בטרמינולוגיה זו חלק מתפיסת העולם שיצרה שושלתו של מוחמד עלי, בעיקר מאז הכרתו של פואד הראשון למלך מצרים ב־1922, כדי לשלב את שושלת המלוכה, הזרה במקורה, בזיכרון הלאומי המצרי המתהווה.²⁶

סביר להניח כי השימוש במושגים האלה, שנה בלבד לאחר שמצרים קיבלה את עצמאותה, היה מכוון, ונועד למקם בתודעתם של הקוראים המצרים בני התקופה את חג הפסח בהקשר לאומי המתחבר למאבק לעצמאות. בתרגום ההגדה של פרחי – שהיה כאמור הגרסה המוקדמת של המאמר – לא הופיע המשפט שצוטט לעיל במקום מרכזי, אלא בהערה להסבר הביטוי "פסח [...]" על שום מה". ההחלטה להעמיד את המשפט בתחילת המאמר הזה, שפורסם כאמור שנה לאחר קבלת העצמאות ב־1922, מחזקת את ההנחה הזאת. לא מן הנמנע שהצירוף "החירות המלאה" רומז לעצמאות החלקית שהעניקו הבריטים למצרים.

מלבד הרמז למציאות הפוליטית במצרים בזמנו, הזכיר פרחי במפורש ממצאים ארכיאולוגיים וחיבורים אגיפטולוגיים מערביים על אודות יציאת מצרים ועשה בהם שימוש נרחב. לדוגמה, הוא כתב:

בין דפי הפפירוס במוזיאון לעתיקות באנגליה נמצא ספר מאת אחד הפקידים המפקחים על המהגרים בגבולות אגם תמסאח. זהו דו"ח תזכיר המאשר לכמה מהגרים מאדום להיכנס לשטחי מנפתאח [מרנפתח] בַּתְּכוּ ולהתיישב בארץ פרעה כדי לכלכל את מקניהם.²⁷

לאחר מכן הוסיף פרחי כי "סביר שהמהגרים האלה הבאים מאדום היו יעקב ובניו".²⁸ כמו כן, פרחי זיהה את הפרעונים הקשורים לסיפור המקראי. לשיטתו, "פרעה אשר לא ידע את יוסף" היה "רעמסס השני בן סיוסטרס בן סיתי הראשון מן השושלת התשע־עשרה", ופרעה שבתקופתו הייתה יציאת מצרים, היה בנו, מרנפתאח. בגרסה למאמר ב**אלי־שמש** (1937) הוסיף פרחי טבלה ובה רשם את כל הפרעונים שנזכרו בתנ"ך ואת זיהויים.

26 ראו Sami Zubaida, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East* (London and New York: Routledge, 1989), 145-146; יואב דיקפואה, "התהוותה של ההיסטוריוגרפיה המצרית המודרנית בתקופת המונרכיה", **המזרח החדש** מ"ה (תשס"ה): 25-27.

27 הלאל פרחי, "פסח ויציאת מצרים", **אלי־מקטתף**, מאי, 1923, 430-431; **אלי־עאלם אלי־אסראאילי**, 8 במרץ, 1923, 1; **אסראאיל**, 18 באפריל, 1924, 2; **אלי־שמש**, 25 במרץ, 1937, 2.

28 שם. התרגום מתוך אילן, "הגדת פרחי", 56.

האגיפטולוגיה הייתה אחת הדיסציפלינות המודרניות שסייעו בגיבוש יסודות הלאומיות המצרית. היא שימשה ליצירת זיכרון מצרי משותף של תקופת זוהר פרעונית,²⁹ ופרחי השתמש בה כדי לשלב את חג הפסח בגרסה הפרעונית של הלאומיות המצרית. ביטוי מובהק לכך היה הכללת הממצאים מקברו של תות ענח' אמון במאמרו. קבר זה התגלה ב־4 בנובמבר 1922, וכבר באותה שנה הזכיר פרחי את האירוע בהגדה באגודת הפרחים שכתב, מה שהעיד על החשיבות שייחס לו. כותבים רבים, יהודים ולא יהודים, תהו לאחר גילוי הקבר אם מדובר בפרעה מימי משה.³⁰ במקור, בהגדה שתרגם, הוזכר גילוי הקבר בהערת סיום למשפט "על אחת כמה וכמה טובה כפולה ומכופלת למקום עלינו". פרחי הזכיר זאת כדי לצאת נגד הזיהוי הזה ולטעון, בעקבות האגיפטולוג הצרפתי ויקטור לורֶט (Loret), כי פרעה של משה הוא מרנפתח, "ואינו כפי שנפוץ תות ענח' אמון".³¹ במאמר, שנכתב כאמור לאחר תרגום ההגדה, הוזכר גילוי הקבר בפסקה אחרת, שעסקה בפירוט ברעמסס השני. פרחי לא הזכיר במאמר את הזיהוי המוטעה של תות ענח' אמון עם פרעה של ימי משה, וגילוי הקבר היה בשבילו רק אמצעי עזר לתיארוך זמנו של מרנפתח.³² וכך הוא כותב:

ו[בני ישראל] יצאו ממצרים בהנהגת הנביא משה בתקופת מרנפתח ב־1300 לפסה"נ, והמלך מרנפתח הראשון נקרא פרעה של משה, וזה היה 170 שנה לפני תקופת תות ענח' אמון, שהיה מהשושלת השמונה-עשרה, ובעת האחרונה נחשף קברו בעמק המלכים בלוקסור.³³

- Donald M. Reid, *Contesting Antiquity in Egypt: Archaeologies, Museums, and the Struggle for Identities from World War I to Nasser* (Cairo and New York: The American University in Cairo Press, 2015); Michael Wood, "The Use of the Pharaonic Past in Modern Egyptian Nationalism", *Journal of the American Research Center in Egypt* 35 (1998): 179-196; Israel Gershoni and James P. Jankowski, *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930* (New York: Oxford University Press, 1987), 168-169
- 30 ראו לדוגמה: אמיל זידאן, "תות ענח' אמון וְהַלְ הֵן פְּרַעוֹן מוֹסֵא?" (תות ענח' אמון – האם הוא הפרעה של משה?), **אליהאל**, 1 במרץ, 1923, 576-571; "Exode?", *La Revue Sioniste*, 1 Mars, 1923, 752-753 הֵן אֶל-פְּרַעוֹן אֶל-מֶדְפוֹר פִּי סֵפֶר אֶל-חֲרוֹגֵי?" (תות ענח' אמון – האם הוא פרעה שנזכר בספר שמות?) **אליעאלם אליאסראאילי**, 8 במרץ, 1923, 1-2.
- 31 פרחי, **מג'מועת פארחי**, 56, הערה לעמ' 30.
- 32 הפסקה שבה נזכר גילוי הקבר הופיעה במקור בהגדה בעמ' 18, בהערת שוליים לפסוק "ותעל שועתם אל האלהים מן העבודה" (שמות ב', 23).
- 33 פרחי, "פסח ויציאת מצרים", **אלימקטתה**, מאי, 1923, 430-431; **אליעאלם אליאסראאילי**, 8 במרץ, 1923, 1; **אסראאיל**, 18 באפריל, 1924, 2; **אלישמס**, 25 במרץ, 1937, 2.

הזכרת תות ענח' אמון וגילוי קברו לא הייתה הכרחית לטקסט, שכן היא קוטעת את רצף הקריאה, ופרחי היה יכול להסתפק בעדכון התיארוך בלי לציין את חשיפת הקבר. אולם עצם הציון מעיד כי היה חשוב לו להוסיף את גילוי הקבר למאמר, ככל הנראה בשל החשיבות הלאומית שהייתה לתגלית במצרים. המלך פואד עצמו חנך את הקבר בטקס חגיגי, ואף הונפקו בולים לרגל המעמד.³⁴ כלומר, ציון גילוי הקבר במאמר העוסק בפסח אפשר לפרחי לשלב את הזיכרון היהודי הלאומי עם הזיכרון המצרי הלאומי וליצור בסיס משותף ליהודים ולשאר הקהילות במצרים.

נוסף על השימוש בהיסטוריה הפרעונית הדגיש פרחי את הגאוגרפיה של סיפור חג הפסח. פרחי הקפיד לזהות את המקומות שנזכרו בסיפור המקראי. הוא לא היסס לצאת נגד המסורות המקומיות של יהודי מצרים והעדיף את הזיהוי המדעי שהתפרסם בתקופתו. יתר על כן, הוא לא הסתפק בציון שמות המקומות, אלא אף תיאר בפירוט היכן הם נמצאים. כך, לדוגמה, הוא תיאר את מיקומה של גושן:

בקרב היהודים במצרים רווח שגושן היא גיזה. אך הדבר אינו נכון. החוקרים מסכימים כי גושן היא גסם בשפה המצרית העתיקה, והיא [נמצאת] בדלתא, בגבולות בלביס בינה לבין זקאזיק, במרחק כ־40 ק"מ מבלביס. העיר החשובה ביותר בה, דהיינו בירתה, הייתה באסבתי, והיא כיום צפט אל-חנה, ליד תל רטאבה, שבה הייתה העיר רעמסס.³⁵

מוטיב זה בלט גם בגרסאות המאמר שפורסמו בעיתונים היהודיים, **אסראיל ואל־שמס**. במסה שלו על תולדות היהודים במצרים (1933), הרחיב פרחי את התיאורים אף יותר.³⁶ זיהוי המקומות סייע לו להוכיח, לדבריו, את האמיתות ההיסטורית של יציאת מצרים. עם זאת, בגרסה שפורסמה ב**אליעאלם אליאסראאילי**, שנועדה לקוראים מסוריה ומלבנון, קוצצו מאוד התיאורים הגאוגרפיים. ייתכן שהדבר קרה משום שגם לעיסוק בגאוגרפיה של יציאת מצרים הייתה מטרה לאומית, וסביר להניח כי פרחי, או עורך **אליעאלם אליאסראאילי**, סלים אליהו מן, העריכו כי העניין אינו רלוונטי לקוראים שאינם בני מצרים.³⁷

34 על השימוש של גורמים שונים במערכת הפוליטית המצרית בגילוי קבר תות ענח' אמון, ראו Reid, *Contesting Antiquity*, 51-80; 109-135

35 פרחי, "פסח ויציאת מצרים", **אלימקטת**, מאי, 1923, 430; **אליעאלם אליאסראאילי**, 8 במרץ, 1923, 1; **אסראאיל**, 18 באפריל, 1924, 2; **אלישמס**, 25 במרץ, 1937, 2.

36 ראו את דיונו בארץ גושן, בחלק השלישי של המאמר: פרחי, "תולדות היהודים במצרים", **אסראאיל**, 16 ביוני, 1933, 2.

37 עורך העיתון, סלים אליהו מן, רכש כבוד רב לפרחי, וקשה להאמין שהיה מקצץ במאמר על דעת עצמו.

העיסוק בגאוגרפיה יצר זיקות גומלין בין חג הפסח ויציאת מצרים, לבין הפרויקט הלאומי המצרי של חקר הגאוגרפיה של מצרים. הפרויקט החל בימיו של הח'דיו אסמאעיל פאשא, והתפתח בתקופת פואד, באמצעות "החברה הגאוגרפית המלכותית" (Société Royale de Géographie).³⁸

פרחי נקט שלוש דרכים כדי לקשור בין סיפור הפסח לבין בניית הלאומיות המצרית: שימוש בטרמינולוגיות לאומיות, פנייה לעבר הפרעוני וקישור לזיכרון הגאוגרפי של מצרים. כאמור, בשנת 1937 פרסם פרחי גרסה חדשה של "פסח ובני ישראל במצרים" בעיתון **אלי-שמס**. הפעם בלטו שני היבטים שלא הופיעו במהדורות הקודמות: האחד, הזיכרון המתמשך בתודעת בני ישראל, גם לאחר יציאת מצרים, שמצרים היא מולדת, והשני, מצבם הטוב של יהודים במצרים המודרנית לעומת תקופת השעבוד במצרים.

להיטותו של פרחי להוכיח את ההיבט הראשון הביאה אותו, כך נראה, לשנות את משמעות הטקסט המקראי: "יציאת בני ישראל [ממצרים] והתיישבותם בפלסטין לא קטעה את קשריהם איתה [עם מצרים] וחלקם שבו אליה בהנהגת יוחנן בן קרח [יוחאנאן אבן קריח] בשנת 588 לפסה"נ והתיישבו שם עד לזמננו אנו".³⁹ בספר ירמיהו המעבר של יוחנן בן קרח ואנשיו למצרים הוא אירוע שלילי ומנוגד לדבר ה', ואילו פרחי הציגו כשיבה אל המולדת.⁴⁰ כהוכחה נוספת להמשך הקשר החיובי בין מצרים לבני ישראל גם כשחיו בארץ ישראל, ציטט פרחי גם פסוק מדברי הימים א ד', 18, העוסק בנישואי מרד (מִירְד) עם בתיה בת פרעה, שאת זמנו הוא תיארך לשנת 1053 לפסה"נ.

אם כן, בשנת 1937 בחר פרחי להוסיף לגרסה החדשה של מאמרו סימוכין לקשר האמיץ בין היהודים למצרים, שלטענתו לא פסק עם יציאת מצרים, אלא נמשך גם לאורך הדורות שלאחריה. אפשר לשער שהחלטתו הייתה קשורה, בין היתר, להתפתחויות פוליטיות ותרבותיות שאירעו במצרים בדיק בשנים ההן. כחצי שנה קודם לפרסום המאמר ב**אלי-שמס** חתמה מצרים על החוזה האנגלו-מצרי, שקבע רשמית את עצמאותה (המסויגת). לאחר העצמאות עלתה ביתר שאת שאלת שייכותם של יהודי מצרים, שלרובם לא הייתה נתינות מצרית, לארץ מולדתם. כמו כן, עם פרוץ המרד הערבי בארץ ישראל ב-1936 צידד הרוב המצרי בצד הפלסטיני, שנאבק ביהודים. כלומר, פרחי בחר

38 האגודה נוסדה ב-1875 בתקופת הח'דיו אסמאעיל פאשא, והמלך פואד ארגן אותה מחדש והרחיב את פעילותה. ראו Donald M. Reid, "The Egyptian Geographical Society: From Foreign Laymen's Society to Indigenous Professional Association", *Poetics Today* 14 (1993): 539-572

39 **אלי-שמס**, 25 במרץ, 1937, 2.

40 ראו ירמיהו מ"ב, 1-מ"ג, 13.

41 לא פרק ה' כפי שנכתב במאמר.

להדגיש את חיבורה ההיסטורי של הקהילה היהודית למצרים כדי להתמודד עם אתגרים חברתיים ופוליטיים שאימו לפגוע בקשר שבין הקהילה לחברה המצרית בזמנו. פרחי לא היה הראשון בחוג האינטלקטואלי שהיה חבר בו ושכתב על הקשר המתמשך בין היהודים למצרים. העורך הראשון של **אסראאיל**, מראד פרג', כתב בגיליון הראשון של העיתון מאמר ושמו "היהודים במצרים" (אל־יהוד פי מֶצֶר). פרג', יהודי קראי ואחד המשכילים המרכזיים בנהדה היהודית, עסק גם הוא בתרגום כתבי קודש ובחיבור כתבי דת בערבית.⁴² במאמר זה הוא סקר את קדמות ישראל במצרים והדגיש כי בני ישראל ראו במצרים את מולדתם, וכי "לא היו מהגרים ממנה לולא רדף ושעבד אותם פרעה". הוא הוסיף כי גם לאחר הגירתם לא שכחו את ארץ מולדתם, אלא "זכרו את טובה ואת יבול אדמתה, הקישואים שלה, פוליה, עדשיה ובצליה".⁴³ הטקסט של פרג' מתכתב בבירור עם תלונות בני ישראל בפני משה כפי שתוארו בספר במדבר י"א, 5: "זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חֲנָם את הקִשְׁאִים ואת האבִטָּחִים ואת החֲצִיר ואת הבצלים ואת השומים". אולם, כמו פרחי, גם פרג' שינה את המשמעות השלילית של התלונות במקור המקראי והציג אותן כסמל לזיקת בני ישראל למצרים.⁴⁴ בהקשר שבו נכתבו דבריו של פרג' ב־1920, נראה שמטרתו הייתה קירוב בין הקהילה הקראית לקהילה היהודית הרבנית דווקא. בעבורו לא נועד חיזוק הזהות הלאומית המצרית רק להידוק הקשר של היהודים עם חברת הרוב המוסלמית המצרית, אלא גם לחיבור בין שתי הקהילות היהודיות על בסיס המצריות המשותפת לשתייהן.⁴⁵

סביר להניח כי פרחי, אף שהכיר היטב את כתיבתו של פרג', לא כיוון ב־1937 למטרותיו של קודמו. עם זאת, הדמיון באמצעים הספרותיים שנקטו השניים כדי לבסס את הזיכרון המצרי המשותף גדול, ומכאן אפשר להניח כי היה מדובר בשיח רווח בחוג שאליו השתייכו.

ההיבט השני שהדגיש פרחי בשנת 1937, נוסף על ציון הזיקה המתמשכת של היהודים למצרים, היה מצבם הטוב של יהודים במצרים בתקופתו הוא, לעומת תקופת השעבוד במצרים. כך הוא כתב בסוף המאמר:

42 על מראד פרג' נכתבה ספרות רבה. ראו, למשל, Levy, "Jewish writers", 175-197; Sasson, "Participation of Egyptian Jews in Modern Arabic Culture and the Case of Murad Farag", in *The Jews of Egypt: A Mediterranean Society in Modern Times*, ed. Shimon Shamir (Boulder, Colo.: Westview Press, 1987), 130-140; פרג' כ'נביא ציוני", 7-31.

43 מראד פרג', "היהודים במצרים", **אסראאיל**, 2 באפריל, 1920, 4.

44 שם.

45 על פעולותיו לחיזוק הזיקה בין שתי הקהילות ראו בספרו של פרג', **אל־יִגְרָאאִיין ואל־יִבְרָאאִיין** (אלקאהרה: מִטְבַּעַת אל־רַע'אָאָב, 1918); צבי זהר, "בין ניכור לאחווה: נישואים בין קראים לרבניים על פי חכמי ישראל במצרים במאה העשרים", **פעמים** 32 (תשמ"ז), 21-39.

ואסיים לבסוף שעלינו, אחיי, שלא לשכוח את אחינו השרויים ברדיפות כבודות בארצות השונות שאינן מחזיקות בחירות המלאה, אשר אנו נהנים ממנה והשבח לאל בצילו והשגחתו של הוד מלכותו מלכנו האהוב ושריו הנכבדים ושליטינו הישרים.⁴⁶

מעניין שגם ההיבט הזה היה, ככל הנראה, טופוס ספרותי שכיח בקרב המשכילים היהודים שכתבו בערבית. מראד פרג' סיים את הדיון בפסח במאמרו על היהודים במשפט: "ואין זה פלא שחזרו [בני ישראל] אליה [למצרים] לאחר אלפיים שנה לאחר שהסתלקו מלכיהם והיטהרה [מצרים] מטומאת העושק הזה והחליף אלה את הקושי בהקלה", ובהמשך פירט את היחסים הטובים בין היהודים למוסלמים ולקופטים.⁴⁷ הנוסחה "חזרו לאחר אלפיים שנה", מהדהדת את התיאור הציוני של הקמת הבית הלאומי בארץ ישראל, ולאורה דומה שבחירת המילים של פרג' לא הייתה מקרית. התבטאותו הפכה את מצרים לארץ הטובה והמובטחת שאליה חזרו היהודים, ולמעשה שרטטה קו הפוך מיציאת מצרים. כלומר, הן פרחי והן קודמו פרג' השתמשו בטקסטים דתיים יהודיים כדי להדגיש את הקשר המתמשך של היהודים למצרים, איש־איש וסיבותיו.

בחלק הבא אציג את המאמר של מאלכי "תרגום חיי אדוננו משה", ואבחין בדרכים נוספות היוצרות את הקשר התודעתי שבין היהודי, הלאומי־יהודי והלאומי־המצרי.

תרגום חיי אדוננו משה

מקרה הבוחן השני שבו אדון הוא תרגום קטעים מתוך ספר דברי הימים של משה רבינו ע"ה ופטירתו ופטירת אהרן הכהן, שחיבר ר' אברהם אזולאי במאה השש־עשרה, המבוסס על מדרשים יהודיים.⁴⁸ המתרגם היה סעד מאלכי (1898-1988), והתרגום פורסם בעיתון אסראאיל בשלושה חלקים תחת הכותרת, "תרגום חיי אדוננו משה

46 אלי־שמס, 25 במרץ, 1937, 2 (ההדגשה שלי).

47 פרג', "היהודים במצרים", אסראאיל, 2 באפריל, 1920, 4.

48 אגדות על משה הופיעו כבר אצל יוסף בן מתתיהו, שחי בתקופת חורבן בית המקדש, בספרו קדמוניות היהודים, כרך א', תרגם אברהם שליט (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ד), 58-63; ובמדרשי חז"ל למיניהם. החיבור המוקדם ביותר שקיבץ את האגדות האלה היה, ככל הנראה, מדרש דברי הימים של משה רבינו הימי־ביניים, שהיה התשתית לחיבורו של אזולאי. ראו אביגדור שנאן, "דברי הימים של משה רבינו: לשאלת זמנו, מקורותיו וטיבו של סיפור עברי מימי הביניים", הספרות 24 (1977): 100-116.

ע"ה ומדיניותו בתקופת שלטונו על חבש, נבואתו והנהגתו על בני ישראל"⁴⁹. כמו כן, אדון במאמר מערכת שפרסם מאלכי לרגל חג הפסח בשנת תרפ"ד (1924), ושמו "יום השנה לחג הפסח" (ד'קרא עיד אל-פֶּצַח)⁵⁰. מאלכי היה העורך של **אסראאיל** מ-1923 ועד סגירתו ב-1934, ולאחר מכן ערך את העיתון **אלי-שמס**, עד שגם הוא נסגר בידי בשלטונות ב-1948.⁵¹ בנקודת הזמן שבו פורסם התרגום (1923), הייתה לזיהוי של כוש עם אתיופיה (חבש) משמעות אקטואלית, ודרך דמותו של משה הוא יצר חיבור בין ההיסטוריה של מצרים הפרעונית, ההיסטוריה של אתיופיה וההיסטוריה של עם ישראל.

שנת פרסום החיבור הייתה השנה שבה החלו להירקם יחסים דיפלומטיים בין מצרים, שלא מכבר זכתה בעצמאות, לבין אתיופיה, בהנהגתו של ראס תֶּפְרִי (לימים הקיסר היֵּלֵה סֶלְאֶסִי), אז המשנה למלכה. במסגרת התקרבות זו ביקרה במצרים שורה של אישים מהנהגת אתיופיה, ובהם מִנְגֵן אֶסְפָּאו, אשתו של ראס תֶּפְרִי, שנפגשה עם ראש הכנסייה הקופטית. שנה לאחר מכן ערך ראס תפרי עצמו ביקור רשמי במצרים, ובסוף השנה מונה ציר אתיופי בקהיר.⁵² בתקופה זו ביססה אתיופיה את מעמדה בזירה הבין לאומית, ובסוף אותה השנה היא התקבלה לחבר הלאומים. לא מן הנמנע שדמותו של ראס תפרי עמדה לנגד עיניו של מאלכי בתיאורו את משה, בעיקר לנוכח קווי הדמיון בין השניים. על פי המדרש, משה נישא לאלמנתו של מלך אתיופיה שנהרג ושלט לצידה. גם תפרי שלט באתיופיה לצד מלכה שהייתה אלמנתו של המלך הקודם, אם כי שלא כמו משה, הוא לא נישא לה.

הקשר אחר שבו הציג מאלכי את דמותו של משה ואת סיפור יציאת מצרים היה ההקשר הציוני. במבוא לתרגום הוא הקביל בין הישועה שעשה ה' לבני ישראל, שהתגלמה ביציאת מצרים, לבין הגאולה בת זמנו שהתגלמה בהצהרת בלפור. על פי

49 מאלכי, "תרגום חיי משה", **אסראאיל**, 10 באוגוסט, 1923, 2-1; 21 באוגוסט, 1-2; 28 באוגוסט, 2-1. בכותרת של החלק הראשון נכתב בטעות גִּ'ש (צבא) במקום תֶּפֶש.

50 מאלכי, "ד'קרא עיד אל-פֶּצַח", **אסראאיל**, 19 באפריל, 1924, 1.

51 מאלכי נולד בקהיר למשפחה ממעמד בינוני. הוא היה איש חינוך ואף ניהל את בית הספר "גריין" בקהיר. לאחר הצהרת בלפור הוא החל לכתוב בעיתונים המצריים **אלי-אֶרְאם** ו**אלי-מֶקְטֶם** כתבות בעד הציונות. בו בזמן הוא היה חבר במפלגת הנֶּפֶד והשתתף בהפגנות בעד עצמאות מצרים לאחר מלחמת העולם הראשונה.

52 על יחסי מצרים-אתיופיה בתקופה זו, ראו: Haggai Erlich, *The Cross and the River: Ethiopia, Egypt, and the Nile* (Boulder, Colo.: L. Rienner, 2002), 79-101. ייתכן שגם לעליית המודעות בעולם היהודי לקהילת ביתא ישראל היה קשר לפרסום. בשנה זו נבנה בית ספר ראשון לקהילה באדיס אבבה, לאחר גיוס כספים בקהילות השונות. על בניית בית הספר, ראו יצחק גרינפלד, "תאמרת עמנואל – מבשר התחייה של יהודי אתיופיה", **פעמים** 22 (תשמ"ה): 59-74. קריאה לתרום ספרים לבית הספר התפרסמה בביטאון של הפדרציה הציונית במצרים, 17, *La Revue Sioniste*, 15 Avril, 1923.

תיאורו, כל ההיסטוריה היהודית מכוונת למלא אחר הבטחת ה' לאברהם לעשותו לגוי גדול. תקופת השעבוד במצרים, מלחמת העולם הראשונה, משה והצהרת בלפור, נועדו כולם למימוש ההבטחה הזאת.

הצגת יציאת מצרים כביטוי להבטחה האלוהית הופיעה גם במאמר מערכת שכתב מאלכי לרגל חג הפסח 1924. במאמר הזה הוא לא היסס להעמיד את הלאומיות היהודית אל מול הלאומיות הפרעונית, שלא הופיעה ב"תרגום חיי משה". עם זאת, בניגוד לפרחי, מאלכי לא התכתב עם ההיסטוריוגרפיה הפרעונית. אף על פי שהעלילה של סיפור חיי משה מתרחשת במצרים הפרעונית, הדיון בה נעשה על פי המסורת האסלאמית דווקא. ב"תרגום חיי אדוננו משה" הדגיש מאלכי את הקווים המקבילים בין הסיפור היהודי לבין המסורת האסלאמית על משה, ובעיקר המסורת המופיעה בקצין אל-אנביאא (סיפורי הנביאים), שחיבר אבן כת'יר במאה הארבע-עשרה.⁵³ אף על פי שהתרגום מבוסס על הסיפור היהודי, לא היסס מאלכי לסטות ממנו לטובת מסורת מוסלמית. לדוגמה, בקצין אל-אנביאא נכתב כי "אסיה בת פרעה" משתה את משה מהנהר. השם אסיה לקוח מן המסורת האסלאמית, ואינו מופיע במדרש היהודי, אך על פי קצין אל-אנביאא, זה שמה של אשת פרעה, והיא, ולא בת פרעה, משתה את משה מהיאור. שילוב השם האסלאמי עם השייך המשפחתי היהודי יצר סינתזה בין המסורות, ולמעשה הפך את התרגום לסיפור יהודי-מוסלמי חדש.

אפשר להציע כמה הסברים לבחירה של מאלכי להציב את הזיכרון המשותף בשדה הדתי, ולא להציגו כזיכרון משותף של העבר הפרעוני. סיבה אחת עשויה להיות שמאלכי, שלא כמו פרחי, לא התמצא בתגליות הפרעוניות החדשות, ולא היה בקיא בסוגה של כתיבת ההיסטוריה החדשה. יתר על כן, רוב כתיבתו של מאלכי הוקדש לוויכוחים עם עיתונאים המתנגדים לצינונות מעל דפי אסראאיל. המתנגדים החריפים ביותר בשנות העשרים היו מקרב המהגרים מסוריה ולבנון (שואם מְצַר), ואחת האסטרטגיות של מאלכי הייתה לתקוף אותם על דתם ולהציג אותם כזרים, ובה בעת לגבש למולם חזית מוסלמית-יהודית לאומית מצרית.⁵⁴ הסינתזה בין המסורת הדתית המוסלמית למסורת היהודית סייעה לו להראות את הקרבה בין שתי הדתות.

ייתכן שהדרך שמאלכי בחר בה נועדה ליצור בסיס תרבותי משותף ליהודים ולמוסלמים, הן בארץ ישראל, הן במצרים. פרחי יצר את הזיקה על בסיס הזיכרון ההיסטורי של המולדת הפרעונית, ואילו מאלכי עסק בעיקר בבסיס התרבותי המשותף עם חברת הרוב המוסלמית המצרית.

53 עמאד אל-דין אבו אל-פדא אַסְמַאעִיל בן כת'יר, קצין אל-אנביא, מהדורת מְצַטְפָּא עֵבֶד אל-
 וְאֶחָד, (מְפָה: מִקְתָּבַת אל־טַאֲלִב לְג'אֲמַעִי, 1988), 9.

54 הלל, "ישראל" בקהיר, 138.

הדגם האחרון שימש גם את מראד פרג'. כמו מאלכי, גם הוא הרבה להזכיר את המאבק בין היהודים לערבים. בתחילת שנות העשרים הוא חיבר שירים בערבית העוסקים במאורעות הדמים בין ערבים ליהודים ב־1920 וב־1921 בפלסטין־ארץ ישראל, וקרא להבנה בין הצדדים. בשירים אלו הוא שילב מוטיבים דתיים יהודיים ומוסלמיים, כגון ציטוטים מהמקרא ומהקוראן.⁵⁵

מסקנות

היצירות שנסקרו לעיל מלמדות על תפיסת עולמם ועל מטרותיהם של חברי זרם הנהדה היהודית במצרים. על המטרה הדתית של כתיבתם הם הצהירו בגלוי. פרחי כתב כי מטרתו להוכיח לספקנים שיציאת מצרים אכן התרחשה, ומאלכי קרא לקוראיו ללמוד את הלקח ההיסטורי מסיפור יציאת מצרים – האל מגן על בני ישראל, ומהלך ההיסטוריה מכוון לקיום הבטחתו לאברהם אבינו. מטרה חשובה לא פחות הייתה לשלב בין השייכות היהודית, הדתית והלאומית, לבין ההזדהות הלאומית המצרית. על מטרה זו הם לא הצהירו במפורש, אך נקטו מגוון אמצעים בתיאור המאורעות כדי להשיגה. פרחי הביא את סיפור חג הפסח בהקשר ההיסטורי של מצרים העתיקה, שהיה בין מרכיבי הלאומיות המצרית, ועשה זאת בעזרת דיון בממצאים ארכיאולוגיים, בגאוגרפיה היסטורית ובתיארוך מפורט של סיפור ישראל במצרים על פי שושלות הפרעונים, כפי שהיה נהוג במחקר האגיפטולוגי. לעומתו, מאלכי, וכן פרג', העדיפו לבסס את הקשר במרחב התרבותי האסלאמי־יהודי המשותף, באמצעות שילוב מסורות יהודיות ואסלאמיות בסיפור חייו של משה. כדי לבסס את הקשר בין עם ישראל למצרים לא היססו המשכילים האלה לשנות את המשמעות המקובלת של פסוקי המקרא ולהקנות להם משמעות חדשה.

השימוש בכלים אלו מלמד על עולמם התרבותי של היוצרים בנהדה היהודית במצרים, שכלל את היצירה התרבותית הערבית, ממצאים ארכיאולוגיים, הקוראן והמסורות האסלאמיות, וגם את התנ"ך. השימוש באמצעים האלה לא היה אסטרטגי גרידא, אלא נבע גם מתפיסת העולם של חוג הנהדה היהודית במצרים, לפיה שתי הזהויות הלאומיות, היהודית והמצרית, אינן סותרות, אלא משתלבות זו בזו. תפיסה זו נבעה מפרשנותם לסיסמה הלאומית שרווחה במצרים ובמזרח בתקופה היא – "הדת לאל והמולדת לכולם" (אל־דין לְאֵלֵהָ ואל־יִטֵן לְלִגְמֵיֵע). הם ראו בסיסמה הזאת אפשרות לשלב את הדת היהודית – על הפרשנות הלאומית שהם נתנו לה – בתוך זהות לאומית יהודית־מצרית אחת.

55 ראו אילן, "מראד פרג' כ'נביא ציוני'", 13-17.

בדיון יוצר מציאות: הרומן "התמונות שעל הקיר" והערגה לתור הזהב בעיראק

סיגל גורג'י

- (ש): מדוע אתה כותב על היהודים ומגן עליהם?
(ת): מה שעורר את התעניינותי בנושא הזה [יהודי עיראק] הוא שסבתי נהגה לספר לי סיפורים, כשהייתי בן שבע, על היהודים ותפקידם, ואיך היו שוחרי שלום וישרים בעסקיהם. סיפורים אלו המשיכו לחיות בזיכרוני. כשהגעתי לשלב מוקדם של מודעות, התחלתי לחפש את הספרים ואת המקורות על ההיסטוריה של יהודי עיראק. הבטחתי לעצמי שאכתוב ואפרסם על אודותם אחרי שהנושא היה אסור יותר מחצי מאה [...] (ש): האם איימו עליך?
(ת): יש מי שמאשים את כל מי שמתעניין בכתיבה על יהודי עיראק בהיותו ציוני ובהאשמות דומות. נחשפתי להטרדות רבות על כתיבתי, והסיבה היא שהתחנכנו על תרבות מפלגת הבעת', כלומר שכל מי שעוסק בנושא שנוגע ליהודים נחשב ציוני או ישראלי [...]
(ש): האם אינך חושש שהאיומים שאתה נתון להם יתממשו?
(ת): התרגלתי לראוג, אני ומשפחתי. אי אפשר לומר שזה קל, אך בה בעת אני מרגיש שלווה נפש משום שאני כותב את האמת שנעלמה למשך עשורים ועיוותה את תמונת יהודי עיראק במשטרים הקודמים, אבל אחרי 2003 היה מרחב של חופש לכתוב על יהודי עיראק ולהתקשר איתם.¹

השיחה הזאת היא חלק מריאיון שערכה העיתונאית שירין אחמד עם האינטלקטואל מאזן לטיף, בעליו של בית ההוצאה לאור "מסופוטמיה" בבגדאד ב-2018. לטיף הוא דמות ידועה בעיראק, הוא חבר בהתאחדות המו"לים ובאגודת הסופרים העיראקים והשתתף בארגון כנסים וימי עיון. לטיף פרסם מאמרים רבים בעיתונות הכתובה והאלקטרונית על אודות יהודי עיראק, ובית ההוצאה שבבעלותו הוציא לאור ספרים רבים שכתבו יהודים עיראקים, וכן תרגומים של מחקרים שנכתבו בישראל על אודות יהודי עיראק. בריאיון סיפר לטיף על משיכתו ללימוד תולדות העדה היהודית המקומית

1 שירין אחמד, "מאזן לטיף: אעיש קלקן בסבב אהתמאמי באל-תאריח' אל-יהודי אל-עראקי", אל-עאלם, 25 בספטמבר, 2018, <http://www.alaalem.com/?aa=news&id22=49478>

ועל פועלו לתיעוד ההיסטוריה שלהם ויצירתם, בהיותם עדה בעלת שורשים עתיקים בעיראק. כנבואה שהתגשמה, שנה וארבעה חודשים לאחר הריאיון (בתחילת פברואר 2020) נחטף מאזן לטיף, ועד היום לא ברור מה עלה בגורלו.² אף על פי כן, דומה שבעיראק, שבה היה איסור לדון, לחקור או ללמד על היהודים שחיו בה, מתקיים כיום שיח חדש וגלוי על אודותיהם. בכוונתי לנתח כמה היבטים של השיח הזה, בעיקר על בסיס דיון בתרגום לערבית של הרומן שכתבה הסופרת הישראלית ממוצא עיראקי, ציונית פתאל-קופרווסר, **התמונות שעל הקיר**, שיצא לאור בעיראק בבית ההוצאה של מאזן לטיף ביולי 2017. מטרת המאמר היא אפוא לבחון את המשמעויות של תרגום **התמונות שעל הקיר** לדיון העכשווי בעיראק ביהודיה, ולדון בקשרים שבין מוסלמים ליהודים עיראקים, במולדתם ומחוצה לה, בהקשר של ספרות ומחקרה.

המאמר יתחיל בהצגת **התמונות שעל הקיר**. לאחר מכן אתאר את התגובות לו בעיראק, ואת מכלול הקשרים המיוחד שנוצר בין הסופרת לקהל הקוראים במדינה זו. בהמשך אציג את התגברות העניין בעיראק ביהודי ארצם מתחילת המאה העשרים ואחת, ואבחן מגוון דעות בנושא. אסכם בדיון בקשר שבין התקבלות הרומן של ציונית פתאל-קופרווסר, לבין התפתחותו של שיח מפויס בין מוסלמים ליהודים עיראקיים.

"התמונות שעל הקיר"

הסופרת ציונית פתאל-קופרווסר נולדה בפתח תקווה להורים שהיגרו לישראל מעיראק בשנת 1951. רומן הביכורים שלה, **התמונות שעל הקיר**, יצא לאור בשנת 2015.³ הרומן נכתב בעברית, והמחברת רואה בעצמה סופרת ישראלית הכותבת יצירה ישראלית. פתאל-קופרווסר העידה כי הספר נכתב בשל החסך והשבר שחשה בעקבות פטירתם הפתאומית של הוריה. שאלות על מחוזות הילדות והבגרות של הוריה צפו ועלו בה. בהיעדר תשובות, היא ניסתה "לחזור" לעיראק בעזרת מחקר שנמשך שלוש שנים, שבמהלכו היא קראה ספרי מחקר, פרוזה וזיכרונות, גבתה עדויות מאנשים שחיו בה, וצפתה באלפי תצלומים ותצלומי אוויר כדי "להביא את עצמה" לשם. במחקרה, שנבע מצורך אישי, היא גילתה את השפע ואת העושר הרוחני והתרבותי היהודי שהיה

2 זיד סאלם, "15 יומן עלא אח'טטאפ אל-כאחב אל-עראקי מאזן לטיף", **אל-ערבי אל-ג'דיד**, 15 בפברואר, <https://www.alaraby.co.uk/15-%D9%8A%D9%88%9%85,2020>, %D8%A7%D9%8B%D8%B9%D9%84%D9%89%D8%A7%D8%AE%D8%AA%D8%B7%D8%A7%D9%81%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%A7%D8%AA%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%82%D9%8A-%D9%85%D8%A7%D8%B2%D9%86%D9%84%D8%B7%D9%8A%D9%81

3 ציונית פתאל-קופרווסר, **התמונות שעל הקיר** (קריית גת: קוראים, 2015).

בעיראק, שנפקד מחייה הישראליים. מסעה עורר בה כעס על הניכור, על הבורות ועל השכחת הסיפור של יהודי עיראק. על רקע זה בחרה פתאל-קופרווסר לתעד את ההיסטוריה של יהודים אלו במחצית הראשונה של המאה העשרים דרך הספרות, למען ילדיה ולמען הדורות הבאים.⁴

הרומן התמונות שעל הקיר מתאר את היהודים ברובע היהודי בבגדאד. הוא מתמקד בשתי תמות מרכזיות: הדרת נשים ונוכחותם של יהודים בעיראק במחצית הראשונה של המאה העשרים. פתאל-קופרווסר בחרה להעמיד את הנשים במרכז יצירתה, ובכך היא מעניקה להן קול ובמה בחברה שבה נאלמו ונעלמו. הנשים הודרו מהמרחב הציבורי-פוליטי-גברי בעיראק של אותם הימים ונתבקשו לשהות במרחב הפרטי-ביתי, הקול היחיד שנדרשו להשמיע היה הקול האימהי.⁵ העלילה מתרחשת ברובה בתוך הבית, והסיפור הפוליטי בספר נעטף ומסופר דרך סיפוריה של נוריה, הדמות המרכזית, המתמודדת עם כבלי המסורת.

העלילה מתחילה בשנת 1925, בתקופה שפתאל-קופרווסר רואה בה "תור הזהב" של היהודים בעיראק. שנים טובות אלו נמשכו עד חדירת התעמולה הנאצית בשנות השלושים, תעמולה ששיאה היה בפרהוד של חג השבועות בשנת תש"א (1941).⁶ הסיפור מסתיים בשנת 1951, עם העזיבה ההמונית של יהודי עיראק לישראל. לצלאת אל-כבירי, בית הכנסת הגדול בבגדאד, חלק חשוב בסיפור, בסמלו את הקשר העמוק, בן 2,500 השנים, של יהודי עיראק למולדתם. בבית הכנסת הזה התפללו אלפי מתפללים, ובשבתות מיוחדות נהג הרב יוסף חיים, המתואר בספר, לשאת בו דרשות, כאבותיו

4 ציונית פתאל-קופרווסר, "שורשים וזהות: מסע שורשים ספרותי לבגדאד היהודית בעקבות הספר התמונות שעל הקיר", הרצאה בכנס "יהודי בבל: תרבות וחברה בעת החדשה", אוניברסיטת בר-אילן ומרכז מורשת יהדות בבל, 20-21 במאי, 2019; ריאיון של המחברת עם ציונית פתאל-קופרווסר, מרכז מורשת יהדות בבל, אור יהודה, 5 בדצמבר, 2019.

5 בהקשר הזה הרומן אינו שונה בתכניו מיצירותיהן של סופרות העוסקות במעמד האישה בחברה הערבית, כמו הסופרת המצרית נואל אל-סעדאוי, הסופרת הסורית היפאא' ביטאר, הסופרת הכויתית לילא אל-ע'ת'מאן ואחרות.

6 בשיח של יהודי עיראק המשתקף מתוך ספרי זיכרונותיהם, נתפס הפרהוד בכמה אופנים. יש שראו בו נקודת מפנה ושברו של חלום היהודים בעיראק להיות שווים במולדתם. ראו למשל, ראובן שניר, ערביות, יהדות, ציונות - מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק (ירושלים: מכון בן צבי, 2005); שמואל מורה וצבי יהודה, שנאת יהודים ופרעות בעיראק (אור יהודה: מרכז מורשת יהדות בבל, המכון לחקר יהדות בבל, 1992); Hayyim J. Cohen, "The Anti-Jewish", *Middle Eastern Studies* 3 (1966): 2-17. Farhud in Baghdad, 1941. לעומת זאת, יש שלא ראו בו נקודת מפנה, ובהם למשל, Orit Bashkin, *New Babylonians: A History of*, וכן ששון סומך, *Jews in Modern Iraq* (Stanford: Stanford University Press, 2012); ובגדאד אתמול (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004).

לפניו. בשבתות האלה לא נשאו דרשנים אחרים דרשות, והיהודים נהגו ללכת כולם לבית הכנסת הגדול ולשמוע את הרב:⁷

את צריכה להתעטף בחרדת קודש כשאת עומדת מול בית הכנסת הגדול הזה. אבות־אבותינו, שהגיעו לכאן עם גולי בבל והמלך יהויכין לפני אלפיים וחמש מאות שנה, בנו את בית הכנסת הזה מעפרו ומאבניו של בית המקדש הראשון. המקום הזה קדוש, כי פה בחרה השכינה את המשכן החדש שלה, כשנבוכדנאצר מלך בבל הגלה את רוב היהודים מירושלים בחזרה אל מקום הולדתו של אברהם אבינו, הלוא היא בבל האהובה שלנו.⁸

על פי הרומן, בכניסה לבית הכנסת מונחת אבן שהביא הרב יוסף חיים עצמו מארץ ישראל כמה עשרות שנים קודם לכן. האבן הייתה קדושה בעיני באי בית הכנסת, והם האמינו שבזכותה, ובזכות הרב יוסף חיים, יזכו לבנים ולאריכות ימים.⁹ בסיומו של הרומן, נוריה, הדמות המרכזית, הולכת ומחפשת את האבן, אך אינה מוצאת אותה, והחיפוש הנכזב שלה מסמל את סופה של הקהילה:

היא חיפשה את האבן, שהביא הרב יוסף חיים מארץ ישראל ונקבעה בפתח בית הכנסת לפני למעלה משמונים שנה, אך מכיוון שלא הצליחה למצוא אותה, החישה את צעדיה משם כדי להרחיק מעליה את אוירת הנכאים.¹⁰

נוריה היא אישה חזקה שהעזה למרוד במוסכמות החברתיות. היא מתיידדת עם זמרת מפורסמת ושמה זיזי, והן נעשות חברות נפש. זיזי מגלה לנוריה שגם היא יהודייה, ושהיא מסתירה את יהדותה. זיזי, ששמה המקורי הוא שמחה, גורשה ממשפחתה על רקע כבוד המשפחה. גיסה אנס אותה, אולם איש לא האמין לסיפורה, וכך, למרות היותה הקורבן, היא מנוודה ממשפחתה. אחרי שגורשה מביתה נפלה זיזי לידיה של סרסורית, אך מלחין מוסלמי שהתרגש משירתה החליט להצילה באמצעות נישואין.¹¹ מהספר עולה כי נשים שאינן נכנעות לגורלן ומבקשות להיאבק במוסכמות החברתיות, הן שמצליחות לממש את עצמן. גם אחותה של נוריה ואחייניתה אוזרות

7 אברהם בן יעקב, הרב יוסף חיים מבגדאד: תולדות חייו ורשימת כתביו (אור יהודה: מרכז מורשת יהדות בבל, תשמ"ד), כד-כה.

8 פתאל־קופרוסר, התמונות שעל הקיר, 13.

9 שם.

10 שם, 299.

11 שם, 42-46.

אומץ לקראת סוף הרומן ומחליטות להיאבק בגורלן ובמוסכמות הקהילה. הן בורחות לישראל ושם נעשות עצמאיות ומצליחות למצוא את אושרן. הצלחתן של הנשים שעלו לישראל מסמלת שחרור מכבלי המסורת ואימוץ של נורמות ומנהגים חדשים שיטיבו, בין היתר, עם נשים, בבחינת גאולה מהמנהגים הקדומים והפטריוארכליים.

לנוריה נולדו שלושה בנים, ושלושתם מתו בנסיבות טראגיות: הבכור, מאיר, היה תלמיד מצטיין שהתקבל ללימודי משפטים, ומת מ"מתיחת שריר הלב",¹² אך אימו האמינה שמת בשל כישוף שהטילו עליו דודותיו, ששינה את מהלך חייו והוביל למותו. הבן השני, חיים, ראה בעצמו פטריוט עיראקי והתנדב לצבא, אך חווה שבר גדול כשהתנפץ חלומו להיות שווה במולדתו: "חשבתי שאין הבדל בין יהודים למוסלמים ובין כורדים לערבים ושכולנו בני עיראק... בני הפרת והחידקל... גיליתי שאנחנו היהודים לעולם... לעולם לא נהיה שווים להם... כי תמיד הם יסתכלו עלינו מלמעלה... על מי ששונה מהם".¹³ חיים חזר מהצבא חולה בשחפת, מחלה שהביאה למותו. הבן השלישי, יוסף, נועד להיות חכם גדול בתורה, אך בסופו של דבר מצא אף הוא את מותו. כך איבדה נוריה בשנה אחת שלושה בנים. שנה לאחר מותם הרתה נוריה וילדה בן רביעי, נחום. כשגדל הצטרף נחום למחתרת הציונית, ובסיומו של הרומן הוא והוריו עולים יחדיו לישראל.

בניה של נוריה מייצגים אפוא זהויות שונות של יהודי עיראק לפני הפרהוד, זהויות המספרות על השינויים שחלו בחיי הקהילה במאה העשרים. התמורות החברתיות מתוארות באמצעות ההבדלים הבין-דוריים, ובעיקר בדמותו של הבן חיים, המייצג את השינוי: משכיל הרואה בעצמו עיראקי גאה, אך משנה את עמדתו כשהוא מבין שעיראק שלאחר עליית הלאומיות הערבית כבר אינה עוד אותה עיראק:

הוא כעס על טיפשותו ועקשנותו, שהובילו אותו ללכת שבי אחרי תפיסת המולדת העיראקית. הטבח באשורים והלחימה בכורדים טשטשו את ההבנות הברורות שעמן התנדב לצבא. עכשיו כבר לא היה בטוח מיהו העם העיראקי ולמי יש זכות על המולדת העיראקית. האם יום אחד יפגעו הערבים הלאומיים גם ביהודים, שנמצאים בעיראק כבר למעלה מאלפיים וחמש מאות שנה? האם כצאצאיו של אברהם אבינו מקורם של היהודים בעיראק – או שהציונים צדקו, והמולדת היחידה של היהודים היא ארץ ישראל?¹⁴

12 שם, 134.

13 שם, 160.

14 שם, 178.

השינוי בעמדתו של חיים משקף שינוי חברתי ופוליטי רחב יותר: תמיכתו של המלך פייצל בהשתלבותם של היהודים קסמה להם, והם ראו את עצמם עיראקים לכל דבר. אולם בתקופת בנו, המלך ע'אזי (1933-1939), הלכה וגברה השפעת הפאן-ערביות, שבה כבר לא היה מקום ליהודים. על רקע זה מתארת פתאל-קופרווסר את תחושותיה של נוריה: "במהלך שיטוטיה ברחובות העיר היא חשה בעוינות הגוברת כלפי יהודים שהיו בסביבתה, שספגו קללות ויריקות מעוברים ושבים. ואפילו פניו הצעירות של המלך ע'אזי, שתמונתו נתלו במקום תמונות אביו, הביטו אליה בזעם".¹⁵

הבנים האחרים מגלמים תפיסות אחרות בחברה היהודית: מאיר מייצג את הדמות המנותקת, את מי שלא אכפת לו מהשינויים שעיראק עוברת וממוקד בעצמו בלבד, ואילו יוסף מייצג את המתח בין הדתיות לבין מגמות החילון בחברה היהודית, ודרכו מזכירה את הדרך שהרבנים המכילים בעיראק נקטו בה.¹⁶ הבן הרביעי, שנולד בשנת 1935, מביא את השקפת עולמם של הצעירים שפנו לתנועה הציונית; בתחילה היה נחום תלוש מהווייתו היהודית והסתובב בחברת צעירים מוסלמים, אך לאחר שבגר ונחשף לספרות ציונית שינה את דרכו והצטרף לתנועה הציונית.¹⁷

הדמויות המייצגות את מי שהאמינו שיוכלו להמשיך לחיות בעיראק כאזרחים שווים, נחלו אפוא מפח נפש ואכזבה, וכך גם מי שביקשו להתנער מכבלי המסורת. העלילה מרמזת שעל רקע האירועים בעיראק משנות השלושים הייתה העלייה לישראל הפתרון הנכון עבור יהודי עיראק. הם האמינו שבזכותה יוכלו לממש את חלום החירות והשוויון ולאמץ נורמות ומנהגים חברתיים חדשים שיטיבו גם עם הנשים. הסיפור מסתיים, כאמור, בעזיבת נחום, הבן שנותר בחיים והצטרף לתנועה הציונית, והוריו את עיראק לישראל, ואם כן, הרומן משקף את הנרטיב הציוני.¹⁸

15 שם, 152.

16 ידוע שהרבנים בעיראק היו רבנים מכילים, בעיקר הרב עבדאללה סומך והרב יוסף חיים. ראו נסים ליאון, "ממסורת עדתית קטנה למסורת עדתית גדולה: הסיפור הדתי של יהודי עיראק בישראל", ישראל: כתב עת לחקר הציונית ומדינת ישראל היסטוריה תרבות וחברה 17 (2010): 225; צבי זוהר, "יחסו של הרב עבדאללה סומך לתמורות המאה ה-20 כמשתקף ביצירתו ההלכתית", פעמים 36 (1988): 89-107; אברהם בן יעקב, אוצר השירים, החיבורים והדרשות וסיפורי המעשיות של הרב יוסף חיים ז"ל (ירושלים: מכון הכתב, 1994), 267-268.

17 אחרי הפרהוד ניסתה נוריה לחשוב מה הייתה דעת שלושת ילדיה שמתו על התנועה הציונית ועל התנועה הקומוניסטית. היא הייתה בטוחה שבנה חיים, שהיה מעורב יותר מהאחרים בחיים הפוליטיים בעיראק, היה מצטרף לאחת התנועות, ואף היה מוביל אותה, אך היא לא ידעה להצביע לאיזו מהן. פתאל-קופרווסר, התמונות שעל הקיר, 281.

18 לדעת אסתר מאיר-גליצנשטיין הרומן מסופר מנקודת מבט עיראקית, לא ישראלית, ומדינת ישראל אינה גיבורת הסיפור. לכן, מהבחינה הזאת, הוא אינו סיפור ציוני, אלא סיפור יהודי העוסק בגלות. אסתר מאיר-גליצנשטיין, הרצאה לרגל השקת הספר התמונות שעל הקיר, מרכז

התקבלות "התמונות שעל הקיר" בעיראק

בעקבות כתבה בערבית באתר משרד החוץ הישראלי סמוך למועד פרסום הספר בעברית, פנו עיראקים מוסלמים לדף הפייסבוק של פתאל-קופרווסר וכתבו לה סיפורים ששמעו מהוריהם ומהסבתות ומהסבים שלהם על יחסי השכנות הטובה שהייתה להם עם היהודים. הם הביעו הכרה בעוול ההיסטורי שנעשה ליהודי עיראק, לרבות הנרטיב בספרי ההיסטוריה, שבהם הוצגו היהודים כאויבי האומה העיראקית. הכותבים הזכירו את הסובלנות שהייתה כלפי מיעוטים, וציינו כי היהודים תרמו לפיתוחה של ארץ מולדתם. מבחינתם "האור כבה על בגדאד ביום שהיהודים גורשו ממנה ומאז הוטלה קללה על עיראק".¹⁹

פתאל-קופרווסר מעידה כי היא לא העלתה על דעתה שבעקבות הרומן שכתבה תרכוש חברים עיראקים ותעמוד בקשרים יום-יומיים איתם. היא מציינת שלנוכח ההתנגדות לנורמליזציה (בערבית, תְּטָבִיע) עם ישראל, היה לה מוזר לראות שעיראקים מוכנים להתכתב איתה, ולהביע עמדה המלמדת גם על הכרה בעוול שנעשה ליהודים בעיראק:

הבנתי ששעה שאני "חזרתי" לבגדאד מתוך געגועים להוריי והרצון להשלים את הפרק החסר בחיי הוריי, הם, חבריי החדשים, שנאחזים בעיראק ולא עוזבים אותה, נותנים פרשנות לאומית עיראקית לספר שלי. הם רוצים להחזיר את עיראק לתור הזהב שלה בשנות העשרים של המאה הקודמת, בתקופת המלך פייסל הראשון – שבה בני כל הדתות והעדות חיו בעיראק השלמה.²⁰

המתרגם המצרי עמר זכריא תרגם לערבית את הרומן התמונות שעל הקיר וקרא לו אל-צור עלא אל-חאא'ט.²¹ הרומן פורסם בהוצאת מסופוטמיה שבבעיראק בשנת

מורשת יהדות בבל, 11 במאי, 2015. הסופרת עצמה מציינת שהסיפור שלה אינו ציוני. לדבריה היא כתבה את הספר לא כמי שהגיעה מישראל מהמאה העשרים ואחת ומתבוננת מבחוץ ובעין ביקורתית על החברה היהודית בבגדאד, אלא כמי שחיה בתוך אותה הקהילה. אולם מכיוון שיהודי עיראק היגרו לישראל בסופו של דבר, היא לא יכלה לכתוב סוף אחר. ריאיון עם ציונית פתאל-קופרווסר, 24 במאי, 2020.

19 פתאל-קופרווסר, "שורשים וזהות", 6; סמדר פרי, "הציונית שכובשת את בגדד", ידיעות אחרונות, 4 ביוני, 2017, <https://www.yediot.co.il/articles/0,7340,L-4971276,00.html>

20 פתאל-קופרווסר, "שורשים וזהות", 6.

21 עמר זכריא הוא אינטלקטואל מצרי, מתרגם וחוקר ישראל. הוא תרגם ספרי עיון וספרות יפה מעברית לערבית.

2017. ²² הרומן היה לרב מכר, ²³ והוצג בירידי הספרים הבינ-לאומיים שנערכו בכגדאד בחסות ממשלת עיראק במרץ 2018 ובאפריל 2019. ²⁴ בה בעת הוא הוצג בירידי שנערכו בארבייל, ובספטמבר 2019 – גם בירידי הספרים הבינ-לאומי בירדן. ²⁵

פרסום הספר בערבית הוביל לגל של כתבות ומאמרים בעיתונות העיראקית, ובעקבותיו יצרה הסופרת קשרים עם אינטלקטואלים, סופרים, משוררים וחוקרים עיראקים, ובהם ג'באר ג'מאל אל-דין, ראש המחלקה למדעי המדינה באוניברסיטת כופה; הסופר עלי בדר; מאזן לטיף, האינטלקטואל והמוציא לאור שהוזכר לעיל, ואחרים. ²⁶ החוקרים והסופרים העומדים בקשר עם פתאל-קופרווסר רואים בה בת ארצם אף שלא נולדה בעיראק, ואף כינו אותה "נסיכת הפרת והחידקל". ²⁷ הרומן נתפס בעיני קוראים עיראקים כמקור מהימן התורם לתפיסתם שמולדתם היא מקום שבו אי אפשר להפריד את המיעוטים מהמרקם הכללי. באמצעות הרומן הם נחשפו לתרבותם ולמנהגיהם של היהודים שהיו חלק מהפסיפס התרבותי במרחב הערבי העיראקי. ²⁸

- 22 מאזן לטיף יצר קשר עם הסופרת דרך פייסבוק והציע לה לפרסם את הספר בהוצאה עיראקית, ולא במצרים כפי שתכננה, משום שהרומן הוא עיראקי ולא מצרי; מאזן לטיף, התכתבות וואטסאפ עם המחברת, 24 באוגוסט, 2019; נדב שרגאי, "על נהרות בבל", ישראל היום, 31 ביולי, 2017, <https://www.israelhayom.co.il/article/494211>
- 23 מאזן לטיף, התכתבות וואטסאפ עם המחברת, 24 באוגוסט, 2019.
- 24 רשימת הספרים שנכתבו בידי יהודים ממוצא עיראקי והמחקרים על אודות יהודי עיראק שכתבו חוקרים ישראלים, הוצגו בירידי במרץ 2018, ואפשר למצוא אותה בדף הפייסבוק של משרד החוץ בערבית, 8 באפריל, 2018, <https://www.facebook.com/IsraelArabic/posts/1675093259194742>. על ספריהם של ישראלים בירידי הספרים בעיראק, ראו "לאול מרה – נתאג' אסראאלי פי מערצ אל-כתאב אל-דולי פי בע'דאד", אל-מנאר, 1 באפריל, 2018, <https://www.manar.com/page-39390-ar.html>
- 25 מאזן לטיף, התכתבות וואטסאפ עם המחברת, 22 באוקטובר, 2019.
- 26 אלפי עיראקים עוקבים אחרי דף הפייסבוק של פתאל-קופרווסר, ובהם סופרים, משוררים, אנשי אקדמיה ועיתונאים, והיא נמצאת איתם בקשר רצוף. בהם גם האתף אל-ת'לג', חמיד ג'אסם, מיסון אל-בדרי, איה מנצור, ונג'ם וואלי החי בגרמניה.
- 27 "רואיה אסראאליה נקלהא ללערביה מתרג'ם מצרי עלא רפוף אל-מכתבה אל-עראקיה", אל-מע'רד, 23 באוגוסט, 2017; סמדר פרי, "הציונית שכובשת את בגדאד".
- 28 ברומן התמונות שעל הקיר אפשר למצוא מילים, מימרות וביטויים המאפיינים את הלהג של יהודי בגדאד, כמו סַתְפָּאנָא (כוסות ששימשו לשתיית תה), פְּסִלָּאן (עצלן), צ'אִיח'אנָה (בית קפה), פִּחְם אֶסְוִד (פחם שחור); כינוי גנאי לאנשים שעורם כהה מדי ושאינם יפים במראה), פִּל וְאֶחְד וְגִסְמָתוֹ (כל אחד וגורלו), פִּבְשָּׁפָּאן (חדר עילי), פּוּצ'ה (מסטה), שֶׁאֲמִי עֵלָא עֶאֱמִי (בלגון), וכן קללות ועלבונות, כמו אֲנִפְקֶסֶת אֶל-עֵין (שהעין תימעד), אֶבִּיל (עלוב), רְמָאָה (חסרת ערך כמו האפר), וְכִינוּיִם, כגון אֶבּוֹ אֶל-צֶרֶג (בעל המאפה המתוק), אֶם פִּלּוֹ (כינוי למי שיודעת את כל הרכילויות), פִּתָּאח פֶּאֶל (מגידי עתידות) ומאכלים, כגון סִילָאן (דבש תמרים) קִימֶר (מאכל חלבי משמנת מתוקה וחלב), פֶּאֶהִי (בצק עלים מטוגן או אפוי) ומְדְגָגָה (תמרים ואגוזים טחונים).

בד בבד, בזכות בקיאותה בשפה הערבית, החלה פתאל־קופרווסר לפרסם מאמרים פרי עטה בעיתונות הערבית.²⁹ ברשימותיה היא מתעדת את הזיכרונות של בני הדור הראשון שנולדו וחיו בעיראק; היא מראיינת אותם ומפרסמת את זיכרונותיהם עבור קהל הקוראים העיראקי. כתיבתה בטורים האלה נובעת, לדבריה, מרצונם של הקוראים לשמוע זיכרונות של יהודים שחיו בארץ הנהריים. קוראים רבים משתפים את הסופרת, באמצעות שיחות והודעות "מסנג'ר" פרטיות, בסיפורים ששמעו מסבותיהם וסביבהם על אודות יהודי עיראק, ומביעים עניין בזיכרונותיהם של היהודים.³⁰ המחברת מתארת את התהליך במילים האלה:

אני מתמקדת רק בתיעוד הסיפורים של מבוגרים מבני הקהילה היהודית העיראקית בארץ על החיים שלהם בעיראק עד לעזיבתם. אני מעבדת את העדות שלהם, מכניסה אותה לתוך המסגרת ההיסטורית ומפרסמת אותה כסיפור לקורא הישראלי ולקורא הערבי. בכך אני משמרת את סיפורם של אותו דור שחי בעיראק לפני שילכו לעולמם. רוב המרואיינים רואים בפרהוד את החוויה החשובה ביותר שעיצבה את חייהם. אני רואה בפרסום הסיפור של אנשים אלה יחד עם התמונות שלהם בעיתונות העיראקית גם סוג של סגירת מעגל עבורם. הדמעות שנקשרות בעיניהם כשאני מראה להם את הכתבות ואת תגובות הקוראים מעיראק מרגשות אותי ומעודדות אותי להמשיך בפרויקט זה.³¹

השיח על יהודי עיראק במולדתם מאז תחילת המאה העשרים ואחת

התקבלות הספר של פתאל־קופרווסר בעיראק, והתקשורת הישירה בינה לבין קוראיה, אכן יוצאות דופן בהיקפן, אך כבר היו כמותן קודם לכן. דינמיקה זו היא המשכו של תהליך ששמואל מורה המנחה (1932-2016) היה מעורב בו, והחל כעשור מוקדם יותר.³² בשנת 2006 נעתר מורה לבקשתו של עבד אל־קאדר אל־ג'נאבי, עורך העיתון האלקטרוני

29 פתאל־קופרווסר היא בעלת טור בעיתון אל־עראקיה, עיתון שבועי שיוצא לאור באוסטרליה ומופץ גם באינטרנט. כמו כן, יש לה טור בעיתון היומי אל־עאלם המודפס בבגדאד.

30 אחמד, "מאזן לטיף"; ציונית פתאל־קופרווסר, "מסע שורשים ספרותי לבגדאד היהודית במחצית הראשונה של המאה העשרים", הארץ, 4 בדצמבר, 2018, <https://www.haaretz.co.il/literature/prose/premium-1.6718390>

31 ציונית פתאל־קופרווסר, ריאיון טלפוני עם המחברת, 26 באפריל, 2020.

32 שמואל מורה (1932-2017), חתן פרס ישראל בחקר המזרחנות לשנת 1999, היה פרופסור אמריטוס בחוג לשפה וספרות ערבית באוניברסיטה העברית בירושלים. מורה היה היסטוריון וחוקר שירה, ספרות, תיאטרון ותרבות. ספריו ומחקריו נלמדים באוניברסיטאות בארץ ובחו"ל.

היומי בשפה הערבית אילאף³³, לפרסם בעיתונו פרקים מזיכרונותיו. בתחילה סירב מורה לכתוב, בטענה שאינו רוצה לפתוח את הפצע שחשב שהגלד³⁴ אולם לבסוף נעתר להפצרות הרבות. זיכרונותיו של מורה השפיעו על רגשות קוראים ערבים, בעיקר עיראקים, ודפי העיתון האלקטרוני התמלאו בתגובות, שהיו ברובן נרגשות ונלהבות. כך נפתח מעין דיאלוג בין הכותב היהודי הישראלי ממוצא עיראקי, לבין קוראים דוברי ערבית. פרסומיו באילאף הביאו גם להידוק קשריו של מורה עם חוקרים ועם אנשי רוח מהעולם הערבי בכלל, ומעיראק בפרט. שניים ממעריציו העיראקים הם העיתונאי והמו"ל מאזן לטיף והמשורר והפרופסור ג'באר ג'מאל אל-דין מאוניברסיטת כופה, המגדיר את עצמו בנו הרוחני של מורה, ועם היודע דבר מותו של מורה כתב "קצידה" לזכרו.³⁵ מורה עצמו סיפר בשעתו שלא תיאר לעצמו שיזכה לאהדה גדולה מהקוראים העיראקים, לגילויי רגשות סולידריות ולהתחלה של קשרים תרבותיים.³⁶ גשר זה שמורה החל בבנייתו נמשך היום באמצעות פתאלי-קופרווסר, וכן בעזרת חוקרים ואינטלקטואלים ישראלים נוספים.³⁷

גם המקרה של מורה אינו עומד בפני עצמו, וגם הוא נבנה על בסיס תהליכים קודמים. ההיסטוריון רונן זיידל תיאר את העניין הגובר ביהודי עיראק החיים בישראל

- הוא היגר מעיראק לישראל בשנת 1951, ובשנת 1980 ייסד את אגודת האקדמאים יוצאי עיראק בישראל, שמטרתה לתמוך, לעודד ולהוציא לאור את יצירותיהם של יוצאי עיראק, וכן מחקרים על אודות יהדות עיראק, ובכך לשמר את הזיכרון ההיסטורי שלהם.
- 33 העיתון אילאף החל לצאת לאור בלונדון ב-21 במאי, 2001. העיתון רואה את עצמו כלי תקשורת עצמאי שאינו שייך לשום זרם, אינו מייצג מפלגה ואינו עומד לצד מדינה אחת מול האחרת, ועל כן האוריינטציה שלו היא גלובלית. לדברי המוציא לאור, עות'מאן אל-עמיר, מטרת העיתון היא לפתוח עבור הקוראים הערבים צוהר לעולם ולשמש גשר אליו, מתוך פנייה לערבים להניח בצד את רגשות התסכול, הזעם והעוינות ולשפוט את הכתוב באמצעות שימוש במחשבה ובשכל הישר. ראו את דברי עות'מאן אל-עמיר, "רסאלת אל-נאשר", אילאף, 21 במאי, 2001, <https://elaph.com/publishermessage.html>
- 34 שמואל מורה, בע'דאד הביבתי: יהוד אלעראק ד'כראיאת ושג'ון (חיפה: מכתבת כל שיא', 2012), 354.
- 35 ראו גם את קובץ השירים שכתב ג'באר ג'מאל אל-דין המוקדש ברובו למשפחת מורה: ג'באר ג'מאל אל-דין, קצאיד מן שער אלי'אח'א' אל'אנסאני ואל'ויטני (דמשק ובגדאד: מסופוטמיה, 2012).
- 36 שמואל מורה נהג לחזור ולציין זאת בשיחות שקיימתי איתו באותם הימים.
- 37 ובהם יוסי יונה (פילוסוף של החינוך מאוניברסיטת בן-גוריון בנגב), רונן זיידל (היסטוריון של עיראק באוניברסיטת חיפה), עידן בריר (חוקר עיראק וכורדיסטאן בפורום לחשיבה אזורתית), ג'קי חוגי (עיתונאי ממוצא עיראקי), דוד בסון (יו"ר אגודת האקדמאים יוצאי עיראק בישראל) ולינדה עבד אלעזיז מנוחין (עלתה לישראל בשנת 1971. מנוחין היא אשת תקשורת, יועצת למדיה דיגיטלית בערבית במשרד החוץ, הדמות המרכזית בסרט התיעודי "צל בבגדד" משנת 2013. בסרט עבד אלעזיז מנוחין מנסה להתחקות אחר עקבות אביה שנעלם בעיראק בשנות השבעים).

כבר כמה שנים לפני הופעת הטור של מורה.³⁸ הוא הבחין בהופעתן של דמויות מרכזיות יהודיות בכמה רומנים שכתבו סופרים עיראקים מובילים, תופעה שלא נודעה לפני כן. הסופרים האלה מכונים לעיתים "דור שנות התשעים" (ג'יל אל־תסעינאת), המנסה לבחון את בסיס התרבות הלאומית העיראקית.³⁹ הם התעצבו על רקע המלחמות, הדיקטטורה והבידוד משאר העולם. האווירה שאפפה אותם היא אווירת אובדן (צ'יעה) וחיפוש דרך מפלט, ולכן פנו לחפש אידיאולוגיה חדשה ושונה מקודמותיה.⁴⁰ אף שמדובר ברומנים ספורים, תופעה זו מלמדת על שינוי בקרב האינטלקטואלים, בעיקר אחרי 2003. אינטלקטואלים אלו מבקשים לגבש זהות עיראקית פלורליסטית, שונה מהזהות ההומוגנית שניסה הממסד לייצר.⁴¹ נראה שהם מבקשים להתריע כי כפי שהיהודים נמחקו מה"פסיפס" העיראקי בעבר, עדויות נוספות בעיראק עלולות להימחק כעת. בני הדור החדש, כך נראה, מבקשים ללמוד על המיעוט היהודי שחי בעיראק כדי להבין טוב יותר את ההיסטוריה של האזור, במיוחד לנוכח העובדה שהפרק על אודות היהודים הושכח מן ההיסטוריוגרפיה המקובלת. מאז נפילת צדאם חוסין ומשטרו בשנת 2003, אפשר לזהות ביטויים לנוסטלגיה לעיראק שבין שתי מלחמות העולם, עיראק שבה חיו קהילות דתיות ואתניות שונות זו לצד זו ותרמו לפיתוח מולדתן. אינטלקטואלים אלו מאמינים שבהחזרת המיעוט היהודי (וגם מיעוטים אחרים) לספרי ההיסטוריה של עיראק, "יחזירו עטרה ליושנה", וארצם תוכל לשוב להיות פלורליסטית כפי שהייתה, לשיטתם, בשנות העשרים של המאה עשרים.

בשנים האחרונות ניכרת אצל חוקרים ואינטלקטואלים עיראקים התעניינות גוברת והולכת ביצירות שכתבו יהודים שהיגרו מעיראק לישראל (כגון אלי עמיר, סמי מיכאל ושמעון בלס). התעניינותם אינה מוגבלת לספרות, אלא מפנה תשומת לב גם למחקרים שנכתבו בישראל על אודות עיראק, ולמחקרים שכתבו יהודים ממוצא עיראקי. מחקרה של אסתר מאיר־גליצנשטיין על יוצאי עיראק בישראל, ספרו של אלמוג בהר צ'חלה וחזקאל, ספרו של הסופר היהודי העיראקי סלים אל־בצון (סלים בסון) על המשורר העיראקי מוחמד מהדי אל־ג'ואהרי, הם דוגמאות ספורות בלבד.⁴²

- Ronen Zeidel, "Writing about the 'Other': Israel in Recent Iraqi Novels", *Arabica* 38
60 (2013): 779
- Ronen Zeidel, "On the Last Jews in Iraq and Iraqi National Identity: A Look at Two
Recent Iraqi Novels", *Journal of Modern Jewish Studies* 17 (2018): 209
- Zeidel, "Writing about the 'Other'", 780 40
- Zeidel, "On the Last Jews", 208 41
- ספרו של סלים אלבסון אף יצא בהוצאת משרד התרבות העיראקי: מלהם אלמלאאכה, "אל־
צחפי אל־יהודי אל־בצון ואל־שاعر אל־ערבי אל־ג'ואהרי [...] נמוד'ג' ל־לתלאקה אל־חצאיי", 42

בתוך אווירת ההתעניינות הזאת נוצר ביקוש לתרגומים של יצירותיהם של כותבים ישראלים, כדי להנגישם לקוראים ולחוקרים עיראקים. בהקשר הזה ראוי לציין ספר שערך ופרסם מאזן לטיף בשנת 2017, ובו קיבץ ראיונות עם חוקרים וסופרים יהודים יוצאי עיראק, וכן עם סופרים שנולדו בישראל להורים יוצאי עיראק.⁴³ מומחית מובילה אחרת בתחום היא ח'אלדה חאתם עלואן, חוקרת ספרות מהמכללה לאומנויות היפות בבגדאד. עלואן חוקרת את יצירותיהם של סופרים יהודים עיראקים, כמו סמי מיכאל, אלי עמיר, אלמוג בהר וציונית פתאל-קופרווסר.⁴⁴ עלואן ציינה כי שני גורמים דחפו אותה לעסוק ביצירתם של יהודים עיראקים; הגורם הראשון הוא עניינה בספרות – במיוחד בספרות שתורגמה לערבית, פרי עטם של סופרים יהודים ששורשיהם בעיראק ועוסקים בעברם המשפחתי – והגורם השני הוא נפילת משטרו של צדאם חוסיין.⁴⁵

עלואן מבחינה בין שני דורות של כותבים יהודים יוצאי עיראק: סופרים שנולדו בעיראק וכמה מהם אף כתבו בערבית, כמו סמיר נקאש, שמעון בלס, משה בר חיים, אלי עמיר וסמי מיכאל, שאותם היא מכנה "בני הדור הראשון", ו"בני הדור השני", שהם סופרים יהודים שנולדו בישראל להורים שהיגרו מעיראק, וכותבים בשפה העברית, כמו אלמוג בהר וציונית פתאל-קופרווסר. לדבריה, יצירותיהם של בני שני הדורות הן מעין שפת דיאלוג בין החברה העיראקית לחברה הישראלית. מצד אחד, הם גאים בשורשיהם העיראקיים ומייצגים את התרבות הערבית המזרחית בתוך החברה הישראלית המערבית, ומצד שני, כתיבתם בעברית מדגישה את זהותם הישראלית. היא מגדירה את יצירותיהם "רומן עברי עיראקי", ולדעתה, כתיבתם מפוררת את הזהות ההומוגנית (הויה אחאדיה) שהממסד הישראלי ניסה לקבע. היא טוענת שיצירותיהם

אליקנטרה, 28 במאי, 2013, <http://bit.ly/2XvP94W>, ספרים אלו ואחרים הוצגו ביריד הספרים בבגדאד בשנת 2018.

43 מאזן לטיף (עורך), יהוד עיראקין – אדבאא' תג'רי פי ערוקהם מיאה אל-ראפדין (יהודי עיראק – סופרים אשר מי הפרת והחידקל זורמים בעורקיהם) (בע'גדאד: דאר מיזובותאמיא, 2017).

44 בחודש מאי 2017 היא הציגה מחקר על הרומן התמונות שעל הקיר בכנס אקדמי בין-לאומי שנערך באוניברסיטת אל-מסתצריה בבגדאד, ושנתיים אחר כך הרצתה שוב על יצירתה של פתאל-קופרווסר בכנס בין-לאומי באוניברסיטה החופשית של בריסל. כותרת הרצאתה בכנס האחרון הייתה, "The Other's Language: Jewish Authors Writing in Arabic, Palestinian Authors Writing in Hebrew" על הרצאתה זו ראו <http://dll.ulb.ac.be/wp-content/uploads/2019/04/the-others-language-program.pdf>

45 ח'אלדה חאתם עלואן, "אל-כתאבה בלע'תי ואל-תפכיר בלע'ת אל-אא'חר – מקארנה פי ת'מאת אל-מחכי אל-בע'דאדי לדא אל-רואאין אל-עראקין אל-יהוד אל-ג'דד", הרצאה בכנס בין-לאומי באוניברסיטה החופשית של בריסל (החוקרת לא הגיעה לכנס וביקשה שיקריאו את הרצאתה). על הכנס ראו הערה 44.

משקפות מגמה פוסט-ציונית שתוביל בבוא העת לתוכניות משותפות, כמו כנסים וימי עיון, שיעודדו את המחקר ואת שיתוף הפעולה האנושי בין עמי האזור.⁴⁶ עלואן מציינת כי הקהל העיראקי "חטף" (תלקף) את ספרה של פתאל-קופרווסר, מכיוון שהוא רואה בה אחת מכותבות הזיכרון העיראקי, אף שלא נולדה בעיראק וגם לא ביקרה בה מימיה. פתאל-קופרווסר הצליחה לתאר את החברה העיראקית, ואת היהודים שבתוכה, כאילו היא עצמה חיה בשכונותיה והייתה עדה לקורותיה. הרומן שלה נוגע בזיכרון ובנוסטלגיה, בוחן את נושא ההפליה על רקע מין ודת בעיראק,⁴⁷ ומשכיל לתאר את הקיפוח של נשים עיראקיות בחברה הפטריארכלית על כל עדותיה. בה בעת תיארה פתאל-קופרווסר את הווי החיים היהודי העיראקי וחשפה את הקוראים להיסטוריה, לאירועים ולאמונות שבקרב. מכלול זה מגלה, לדעת עלואן, ש"מה שמאחד רב על מה שמפרק" (מא יג'מע אכת'ר ממא יפרק),⁴⁸ וייתכן שמסר זה הוא שעורר את האמפתיה של הקוראים העיראקים כלפיה.

עלואן סבורה שפתאל-קופרווסר, מנקודת מבטה המשקפת את עולמם של בני הדור השני לעזיבה, היטיבה לתאר את הגורמים שהביאו להגירתם של יהודי עיראק. עם זאת, בפרשנותה עלואן בוחרת להתעלם מישראליותה של הסופרת ולהתמקד בלאומיות ובהשתייכות עיראקית. על פי עלואן, היהודים, בהיותם חלק מהחברה העיראקית הרבגונית, מביעים געגועים עזים למולדתם, כפי שמעידה הדרך שבה בני הדור השני והשלישי שנולדו בגלות (כלומר, בישראל) – כמו הסופרת ציונית פתאל-קופרווסר וכן סופרים ומשוררים ישראלים אחרים – כותבים על מולדת האבות והסבים.⁴⁹ מבחינתה, יוצרים אלו הם עיראקים החיים בגלות, ככל גולה עיראקי אחר. במחקר שהציגה בכנס

46 חאתם עלואן, "אל-כתאבה". העניין ההולך וגובר ביהודים בהיסטוריה של עיראק בא לידי ביטוי גם בתשובתו של מאזן לטיף לשאלה שהפנית אליו. לשאלותיי מה לדעתו המקור להתעניינות בספרים על אודות יהודי עיראק המתורגמים לערבית, ומי הם הקוראים המתעניינים בספרים האלה, הוא ענה, בדומה לעלואן, שבשנים 1951-2003 הוטל בעיראק אפול תקשורת וממשלתי רשמי על יהודי עיראק, אפילו באוניברסיטאות, ומי שעסק בנושא הואשם בציונות. לאחר הפלישה האמריקנית לעיראק ב-2003 ניכרה יתר פתיחות לנושא בתוך עיראק מצד חוקרים ועיתונאים, ובאמצעי התקשורת נשמעו דיווחים ושודרו ראינות שעסקו ביהודי עיראק. מאזן הוסיף שהוא אף מסייע לתלמידי מחקר הכותבים על יהודי עיראק במציאת מקורות. המגזר הגדול ביותר של המתעניינים, לדבריו, הוא הצעירים שלא הכירו את יהודי עיראק ואינם יודעים על תפקידם בתרבות העיראקית; מאזן לטיף, התכתבות וואטסאפ עם המחברת, 22 באוקטובר, 2019.

47 ח'אלדה חאתם עלואן, "וג'ע אל-כתאבה פי רואית אל-צור עלא אל-חאא'ט ללרואא'ה תסיונית פתאל", בתוך אליסרד ואל-הויה – אעמאל מאתמר אליסרד אלית'אני 8-9 אאיר 2017, ערך באסם צאלח חמיד (בע'דאד: אל-ג'אמעה אל-מסתנצריה, 2017), 317.

48 עלואן, "אל-כתאבה".

49 עלואן, "וג'ע אל-כתאבה", 317.

בבריסל עלואן טוענת שיהודי עיראק לא יכלו להתערות ב"כור ההיתוך האשכנזי המערבי" (כפי שהיא מכנה את החברה הישראלית), שמחולליו התנכרו להיסטוריה שלהם והתנשאו עליהם. ההתנכרות באה לידי ביטוי מרגע הגעתם לישראל, כשריססו אותם בחומרי הדברה ושיכנו אותם באוהלים שלא הלמו את מעמדם, ולאחר מכן שלחו אותם לאזורים אטרקטיביים פחות, כמו אזור הנגב המדברי. כמו כן, היא מציינת שמערכת החינוך הישראלית שמה דגש על הוראת ההיסטוריה של יהודי אירופה והתנועה הציונית, ויוצרת התנגדות ושנאה לתרבות שממנה הגיעו יהודי ארצות המזרח. ניסיון זה של הממסד הישראלי לעברת (עִבְרָנָה) כל מה שיש לו קשר ליהודי המזרחי, הוליד, לדבריה, תגובת נגד מצד בני הדור השני של יהודי עיראק, שאומנם התכחשו תחילה לתרבות הוריהם, אך הניגוד שנוצר בתוך הבית בינם לבין הוריהם הביא אותם לבסוף לחפש מחדש את שורשיהם ולהתגאות בהם. עצם העובדה שביצירתם בשפה העברית הם משבצים מילים מהלהג העיראקי מלמדת שהם חיים בדו-קיום תרבותי.⁵⁰

עלואן מייצגת דור חדש של חוקרים חיים בעיראק, הדומים מבחינות מסוימות למקביליהם בני הדור השני והשלישי של יוצאי עיראק בישראל. הישראלים התחנכו בבתי הספר בישראל, שבהם חלק הארי של ההוראה התרכז ביהודי אירופה ובציונות. כלומר, הן בישראל הן בעיראק הופעל מכבש השכחה על ההיסטוריה של יהודי עיראק. המפעל הציוני, כמו המפעל הלאומי העיראקי, מחק את ההיסטוריה של יהודי עיראק באמצעות מערכת החינוך. דור החוקרים הצעיר בעיראק מבקש להתחקות אחר עברה של מולדתו, שהיהודים היו ונתרו חלק בלתי נפרד מהפסיפס התרבותי שלה. כך גם בני הדור השני והשלישי של יוצאי עיראק בישראל, כמו, למשל, הסופר אלמוג בהר והסופרת ציונית פתאל-קופרווסר. כל אחד ואחת מהם ביקשו להתחקות אחר שורשיו או שורשיה ההיסטוריים, להחיות את עברה ותרבותה של הקהילה שממנה הגיעו הוריהם, ולתעד אותה מתוך הזיכרונות והסיפורים ששמעו מקרובים וממכרים.⁵¹

השיח שהתפתח בין פתאל-קופרווסר לבין אינטלקטואלים עיראקים, כפי שהוצג לעיל, מחולל שינוי בראיית האחר. לבד מידיעת השפה, שהיא הכלי הראשוני לקיומו של דיאלוג, בלי היכרותה של הסופרת את התרבות העיראקית ובלא פעילותה הענפה במוסדות הקהילה היהודית בישראל, דיאלוג כזה אינו יכול להתקיים. מספרם של העיראקים המקיימים קשרים עם אינטלקטואלים ישראלים הולך וגדל בשנים האחרונות, אם כי הוא עדיין קטן מאוד ביחס לכלל האוכלוסייה בארצם. למרות זאת,

50 עלואן, "אל-כתאבה".

51 בהקשר הזה, בעת האחרונה נפתחו בישראל חוגים חדשים ללימוד השפה הערבית היהודית העיראקית, וכן אתרי פייסבוק של קבוצות של יוצאי עיראק בישראל ומזרחים אחרים המבקשים לשמר ולשחזר זיכרונות, מתכונים, פתגמים ונושאי תרבות שונים שאפיינו את בני עדתם.

הקשר קיבל תהודה רבה משום שהאינטלקטואלים האלה מתראיינים בתקשורת, כותבים ומפרסמים את מאמריהם ואת דעותיהם בעיתונות הכתובה, באתרי האינטרנט וברשתות החברתיות.

עם זאת, גורמים מסוימים אינם מעוניינים בהידוק יחסים בין אינטלקטואלים ישראלים לבין העיראקים, ורואים בתרגום ספרים מעברית לערבית ניסיון חדירה בוטה של ישראל לעולם הערבי.⁵² "אל-ע'דיר", ערוץ תקשורת עיראקי במימון איראני, מזכיר דו"ח של "מכון וושינגטון למדיניות המזרח הקרוב" (The Washington Institute for Near East Policy) הגורס כי למשרד החוץ הישראלי תוכנית לחדור לארצות ערב באמצעות עמודי פייסבוק הפונים לקהל הערבי; למשל, דרך העמוד "ישראל מדברת ערבית" (אסראאיל תתכלם באל-ערביה), שבשנת 2017 היו לו מעל מיליון וחצי עוקבים דוברי ערבית, והעמוד "ישראל בלהג העיראקי" (אסראאיל באל-להג'ה אל-עראקיה), שמנה באותה השנה מעל 400,000 עוקבים.⁵³ על פי הדו"ח, "אחת מצורות החדירה הציוניות היא יריד הספרים הבין-לאומי בעיראק, שבו הוצגו ספרים מתורגמים מאנגלית ומעברית, ובהם ספרה של ציונית פתאל-קופרווסר התמונות שעל הקיר".⁵⁴ אף על פי כן, מרבית האתרים והכתבות בעיתונות האלקטרונית העיראקית מגלים עמדה חיובית כלפי פתאל-קופרווסר וספרה, בפרט, וכלפי סיפורים ומאמרים על אודות יהודי עיראק, בכלל.

על רקע זה נשאלת השאלה: מדוע עיראקים מגיבים בחיוב לספר כמו הרומן של פתאל-קופרווסר, שיכול להיחשב ציוני? הסופר שמש אל-דין אל-אלוסי,⁵⁵ מציין שבהקשר הזה אפשר להבחין בשלוש קבוצות בעיראק: אחת, מי שמזדהים עם הרומן של פתאל-קופרווסר, שנייה, מי שפוחדים להביע דעה, ושלישית, מי שמתנגדים לרומן. לטענתו, הרומן הזה, כמו הרומן מפריח היונים שכתב אלי עמיר, מציג את עיראק כפי שהייתה בעבר, על מגוון דעותיה ונטיותיה, וכך גם היום יש מוסלמים האוהבים את היהודים ומי שאינם אוהבים אותם.⁵⁶

52 "חטט צהיוניה לאח'תראק אל-עראק ען טריק מואקע אל-תואצל", אל-ע'דיר, 24 בספטמבר, <https://www.alghadeer.tv/news/detail/81405/>, 2018

53 היום יש לעמוד "אסראאיל תתכלם באל-ערביה", שנפתח לפני תשע שנים, מעל 2,200,000 עוקבים, ולעמוד "אסראאיל באל-להג'ה אל-עראקיה", שנפתח לפני כשנתיים, מעל 360,000 עוקבים. רוב העוקבים העיראקים של הדפים האלה מגלים עמדות חיוביות כלפי ישראל.

54 "חטט צהיוניה".

55 שמש אל-דין אל-אלוסי הוא סטודנט עיראקי הכותב עבודת מחקר באוניברסיטה החופשית של בריסל ומלמד בה את השפה הערבית.

56 שמש אל-דין אל-אלוסי, התכתבות וואטסאפ עם המחברת, 19 במאי, 2020.

עמדתו של מאזן לטיף באותו עניין עולה מתשובתו לשאלה כיצד יגיב אם יקבל הזמנה לבקר בישראל:

אינני זקוק להזמנה מישראל. כשמאזן לטיף כותב את ההיסטוריה של יהודי עיראק ומתעד אותה, הוא לא עושה זאת כדי לתעד את ישראל, אלא כדי לתעד את הארץ שיהודי עיראק היו חלק גדול ממנה. מדוע כשאנו כותבים על יהודי עיראק יש מי שחושבים שאנחנו מתעדים בשביל ישראל? יהודי עיראק גדולים מישראל. כשאני כותב אני לא חושב על ישראל או על הזמנה ממנה, אין לה צורך במאזן לטיף.⁵⁷

כלומר, עבורו הציונות וישראל אינם רלוונטיים להתעניינות הגוברת ביהודי עיראק. דומה שבעיראק לא רואים ברומן של פתאל־קופרווסר יצירה ציונית, אלא עניין עיראקי המבהיר, בין היתר, את האירועים שהובילו לעזיבת היהודים. כלומר, יש עניין בקשר העמוק של היהודים לתרבות הערבית, ולא לציונות, והמוקד הוא המורשת העיראקית שביצירתם. עצם העובדה שיוצרים ישראלים בעלי שורשים עיראקים כותבים על עיראק ומשלבים מילים מהלהג העיראקי, מלמדת בעיניהם שהיוצרים האלה עדיין מחזיקים בתרבות העיראקית של הוריהם, ולכן הם עיראקים, כמו שהם גם ישראלים. עלואן טוענת כי השימוש במילים מהעיראקית בתוך העברית ביצירותיהם של אלמוג בהר וציונית פתאל־קופרווסר, מלמד על הבניית זהות השואבת מתוך הזיכרון של המורשת התרבותית, ובכך הוא משלב בין החברה העיראקית לחברה ישראלית. תופעה זאת, לפי עלואן, תשמש גורם בסיסי בהשתלבות הישראלים עם עמי האזור בכלל, ולא רק עם עיראק.⁵⁸ כאמור, אם כך, יצירתה של פתאל־קופרווסר נחשבת בעיניה יצירה פוסט־ציונית המפרקת את ההומוגניות של היצירות הציוניות הישראליות שזכו בתמיכת מוסדות השלטון.

מסקנות: שיח מפויס בין מוסלמים ליהודים עיראקיים

התגובות לתמונות שעל הקיר מלמדות על שיח חדש בתוך החברה העיראקית, שיח המבקש ללמוד ולהכיר את המיעוט היהודי שחי בה ורובו עזב בשנות החמישים של המאה העשרים. בין היתר, שיח זה מתנהל, ככל הנראה, מתוך ערגה לימים הטובים שידעה עיראק, ומתוך הכרה בעוול שנעשה ליהודיה. במחקרו המקיף על יהודי עיראק, כתב ראובן שניר על הכתיבה הספרותית ועל הקשר שבין בדיון למציאות:

57 אחמד, "מאזן לטיף".

58 עלואן, "אל־כתאבה".

הכתיבה הספרותית היא בדיונית כמוצהר, אך היא גם איננה מתרחשת בחלל ריק אלא במרחב אינטלקטואלי, חברתי, תרבותי והיסטוריוגרפי מסוים. לפיכך, כל יצירה ספרותית – שיר, סיפור קצר, רומן או מחזה – תורמת, במודע או שלא במודע, לביסוסו או הפרכתו של הנרטיב התרבותי וההיסטוריוגרפי שבמסגרתו היא פועלת. בה בעת, כשהיצירה עוסקת באופן כלשהו בהתרחשויות שאירעו במציאות, בהווה או בעבר, היא הופכת לתעודה היסטורית ומצטרפת לתעודות ההיסטוריות האחרות, השונות זו מזו באופיין.⁵⁹

דברים אלו בכוחם להסביר את תשוקתם של העיראקים לקרוא את הרומן התמונות ששל הקיר ולנכס אותו אליהם. מבחינתם הרומן הוא תעודה היסטורית מעיראק במחצית הראשונה של המאה העשרים ומצבת זיכרון ליהודים שחיו בה והיו חלק בלתי נפרד ממארגה החברתי.

הערגה ל"תור הזהב" של עיראק, שמייחסים לו קיום יחד של קהילות זו לצד זו, מתחזקת על רקע הכאוס הפוליטי במדינה בימינו והניסיונות להתבססות איראנית בתוכה. הקריאה ברומן מעוררת בקרב הקוראים העיראקים געגועים לתקופה שלא חיו בה, והם מעוניינים ללמוד אודותיה ולהחיותה. לכן העיראקים העומדים בקשר עם פתאל-קופרווסר מגדירים אותה עיראקית, ואף הוסיפו אותה לרשימת הסופרות של עיראק החדשה (מ' 1921 ועד היום).⁶⁰ ייתכן אף שהקשר עם הסופרת והכתרתה בסמלים לאומיים כ"נסיכת הפרת והחידקל", הם סוג של "תרפיה" במרחב שמנסה להתמודד עם היעדרה של קהילה שלמה מתוכו. הם מגדירים אותה עיראקית ובבליית, אף על פי שהיא מציגה את עצמה בראיונות בתקשורת כיהודייה ישראלית בעלת שורשים עיראקיים.

היום אפשר לעקוף מגבלות של תקשורת עם חברות מרוחקות באמצעות הטכנולוגיה, והעיראקים הכותבים בגלוי בדף הפייסבוק של הסופרת, או כותבים על אודותיה, רואים בה, כאמור, עיראקית, אף שלא נולדה בעיראק. דבריו של האמאם העיראקי ע'ית' אל-תמימי הגולה בלונדון ממחישים זאת:

ציונית פתאל אישה עיראקית יהודית. אביה ואימה גורשו בטרם נולדה. היא נולדה בישראל – לא מתוך בחירה שלה, משום שהממשלה העיראקית גירשה [את הוריה] ושללה את אזרחותם. [אני מקבל] ברצון רב [עלא

59 שניר, ערביות, 409.

60 פתאל-קופרווסר, "שורשים וזהות", 8.

[ראסי] את ציונית פתאל וכל עיראקי יהודי, ואני גאה בו, בין שהוא ישראלי, בריטי, איראני או הודי. החשוב הוא שהוא יהודי עיראקי.⁶¹

כפי שציינתי, הסופרת לא העלתה על דעתה שפרסום הרומן יוביל אותה לפתח קשרים עם עיראקים ולכתוב בעיתונות העיראקית. השיח שהתפתח בינה לבין אינטלקטואלים עיראקים מחולל שינוי בראיית האחר בשני הצדדים ומפרק סטראוטיפים. אומנם התנאי הראשון לשיח הוא ידיעת השפה, אך שפה לבדה אין בה כדי ליצור קשרים אמיתיים של חברות וכבוד הדדי. סוד הצלחתה של הסופרת לטפח קשר הדדי אינטנסיבי טמון בבקיאותה העמוקה בתרבות העיראקית. ולא זו בלבד, אלא שתורמת לכך גם פעילותה הענפה לבניית גשרים מחקריים וספרותיים, המתבטאת בכתיבתה בעיתונות ובתחזוקת עמוד הפייסבוק שלה, שדרכו מתקיים, למעשה, המגע שלה עם העיראקים ודרכו היא משיבה לכל מי שפונה אליה. כפי שהוצג לעיל, העיראקים מצידם אינם עוסקים בישראליותה של הסופרת, אלא רואים בצורך של יוצרים יהודים ממוצא עיראקי לשמר את מורשתם התרבותית של הוריהם, ראייה להיותם עיראקים לא פחות מהיותם ישראלים. היוצרים האלה משלימים בעבורם את החלק החסר בהיסטוריה של מולדתם, ובהקשר הזה הציונות אינה רלוונטית.

61 ע'ית' אל-תמימי, סרטון באתר מהר ללאנבאא', 7 באוקטובר, 2019, <https://ar.mehrnews.com/news/1898374>. דבריו של אל-תמימי בסרטון הם תגובה לתצלום משותף שלו עם הסופרת כשהם יושבים על ספסל בלונדון. התמונה עוררה מחאה מצד המתנגדים לנורמליזציה, והם האשימו אותו בסיוע למוסד. ראו "ע'ית' אל-תמימי יקע פי שבאכ אל-מוסאד פמן הו ע'ית' אל-תמימי", אצאא'את, 6 באוקטובר, 2019, <http://bit.ly/35xyHpA>.

היסטוריה חברתית של אליטות סוחרים לא־מוסלמיות בסוריה העוסמאנית: על קריירות בירוקרטיות ושייכות אימפריאלית*

אביב דרעי

בעשורים האחרונים החל המחקר על אימפריות להעמיק בשאלות הנוגעות לאופני השליטה שאפשרו להן להכיל ולנהל את מגוון האוכלוסיות שחיו בקרבן, וכן לאסטרטגיות ההשתלבות וההשתייכות (imperial belonging) שפיתחו האוכלוסיות האלה ברמת השיח וברמת הפרקטיקה החברתית והפוליטית.¹ בדרך זו מבקשים חוקרות וחוקרים לאתגר את התפיסות הלאומיות שרווחו בספרות, ולפיהן אוכלוסיות אלו ביקשו להתנתק מהאימפריה במהלך עשוריה האחרונים, כחלק מתהליך שסופו הבלתי נמנע, כביכול, היה נפילתה והחלפתה במדינות לאום. מתוך ביקורת זו הצביעו מחקרים שעסקו ביהודים ובנוצרים במרחב העוסמאני על מעורבותם העמוקה בחברה המקומית לאורך כל שנות קיומה של האימפריה, לרבות בשנותיה האחרונות (ואף לאחר נפילתה). תשומת לב רבה ניתנה לשאלות הנוגעות להזדהותן של קבוצות לא מוסלמיות עם המדינה העוסמאנית ועם פרויקט הרפורמות (תנזימאת) שיזמה באמצע המאה התשע־עשרה. מחקרים אלו הראו כי יהודים ונוצרים השתתפו השתתפות פעילה בשיח הרפורמה, והשתלבו במרחב האזרחי־פוליטי העוסמאני בעשורים שקדמו למלחמת העולם הראשונה.² חלק חשוב בהתפתחויות ההיסטוריוגרפיות האלה התאפשר בזכות השימוש ההולך ונרחב במקורות ארכיוניים עוסמאניים, כפי שנעשה גם במאמר הזה.

* המאמר מבוסס על הרצאה שניתנה בסדנת המחקר “Beyond Circulation: The Intellectual and the Material in the History of the Arab Nahda” ביוני 2018. אני מודה למשתתפי הסדנה על המשוב ועל הדיון שהתקיים בעקבות ההרצאה, אשר תרמו לעיצוב הרעיונות המופיעים במאמר זה. מחקר זה נתמך על ידי קרן פוזן (Posen Society of Fellows).

1 ראו בעיקר Jane Burbank and Frederick Cooper, *Empires in World History: Power and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2010)

2 מדובר בספרות ענפה. על סוריה ופלסטין ראו, לדוגמה, Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001); Thomas Philipp and Christoph Schumann (eds.), *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon* (Würzburg: Ergon-

למרות התרומה החשובה של ספרות המחקר שתוארה לעיל, נדמה שאיננו יודעים מספיק על מעורבותם ותפקידיהם של לא־מוסלמים במדינה ובמוסדותיה בסוריה העוסמאנית. שירות במשרה ציבורית היה קריטריון מובהק לשייכות לאימפריה בתרבות הפוליטית העוסמאנית. במקום אחר הראיתי כיצד שירות ציבורי – במיוחד אם ניתנו עבורו עיטורי כבוד (נְשָאן) – לצד תשלום מיסים ומעורבות בעסקי חכירות המס (אֶלְתָאם), היו קריטריונים לקביעת נתינותן העוסמאנית של האליטות הכלכליות הלא־מוסלמיות בשלהי המאה התשע־עשרה. כך עולה מניתוח מקרים שבהם סוחרים מקומיים שטענו לנתינות זרה וקיוו להמשיך וליהנות מיתרונות החסות והנתינות הכפולה, הוגדרו כבעלי מעמד "מוטל בספק" באמצעות הקטגוריה החדשה תְּבַעֵה־יִמְשֻׁפֹּכָה, קטגוריה שאפשרה לממשלה לנהוג בהם כנתינים עוסמאנים דה־פקטו.³ אחת הטענות המרכזיות שלי קשורה לתפיסת הנתינות העוסמאנית בתקופה שלאחר חקיקת חוק האזרחות של 1869, שביקשה להגדיר מחדש את גבולות ההשתייכות לאימפריה על ידי הסדרת מקרים של מי שלא נמנו על קבוצת הרוב הדומיננטית (גברים מוסלמים סונים). לפי טענה זו, אף שהחוק החדש הדגיש קריטריונים כמו מוצא משפחתי ומקום מגורים, גם בשלהי המאה נתפסה הנתינות העוסמאנית במונחים הישנים של נאמנות ומחויבות פסקלית לסולטאן, והגדרתה מחדש נועדה להסדיר את גישתם של הנתינים העוסמאנים ושל הזרים למשאבי האימפריה.

במאמר שלפנינו אבחן את המיקום החברתי של משפחות שנמנו עם האליטה הכלכלית של פרובינציית דמשק (החל משנת 1865, סוריה) ואת השתלבותן באדמיניסטרציה המקומית. אתמקד בסוחרים־בנקאים היהודים לבית פרחי ששימשו בתפקידים חשובים במנהל ובכלכלת האזור משלהי המאה השמונה־עשרה ועד ראשית המאה העשרים. אדון במיוחד בדור המאוחר של בני פרחי, מי שגדלו בתקופה שלאחר פשיטת הרגל של האימפריה ב־1875, שהייתה נקודת מפנה משמעותית עבור הסוחרים

Verlag, 2004); Michelle U. Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine* (Stanford: Stanford University Press, 2011); Yuval Ben-Bassat and Eyal Ginio (eds.), *Late Ottoman Palestine: The Period of Young Turk Rule* (London: I.B. Tauris, 2011); Abigail Jacobson, *From Empire to Empire: Jerusalem between Ottoman and British Rule* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2011); Salim Tamari, "Issa al Issa's Unorthodox Orthodoxy: Banned in Jerusalem, Permitted in Jaffa", *Jerusalem Quarterly* 59 (2014): 16-36; Angelos Dalachanis and Vincent Lemire (eds.), *Ordinary Jerusalem, 1840-1940: Opening Archives, Revisiting a Global City* (Leiden: Brill, 2018)

Aviv Derri, "Imperial Creditors, 'Doubtful' Nationalities and Financial Obligations in Late Ottoman Syria: Rethinking Ottoman Subjecthood and Consular Protection", *International History Review*, <https://doi.org/10.1080/07075332.2020.1774796> (2020)

המקומיים שהיו גם מלווי הכספים של הממשלה. מחקר מסוג זה, החושף חלקים מן ההיסטוריה החברתית של בנקאי האימפריה בפרובינציות, חשוב במיוחד לנוכח העובדה שמרבית הספרות על אודות פשיטת הרגל עוסקת בהשלכותיה ובמשמעויותיה במרכז האימפריה ובכל הנוגע לריבונותה ולניהול משאביה של המדינה העוסמאנית במסגרת הפוליטיקה הגבוהה ויחסי החוץ שלה עם ממשלות אירופה.⁴

נהוג לחשוב שבתקופה זו, שבה האליטות הפיננסיות היהודיות והנוצריות איבדו מהונן ומכוחן, הן גם חדלו לשמש בתפקידים חשובים בפרובינציה ובעיר. אכן, חלקים גדולים מן האליטה הכלכלית של דמשק עזבו את העיר במפנה המאה העשרים לביירות ולקהיר, או חצו את גבולות האימפריה לאירופה, ובעיקר ליבשת אמריקה. אולם, לא רק שרבים הוסיפו לעסוק במסחר ובפיננסים, אלא שבקרב משפחות מקומיות שנתרו בעיר, או עזבוה מאוחר יותר, ובמיוחד במשפחת פרחי, התפתח מסלול קריירה באדמיניסטרציה של הפרובינציה, במחוזות ובתתי-המחוזות, ובכלל זה במרחבים הכפריים החשובים ביותר בכלכלת האזור, לרבות החורן (בדרום סוריה של היום). רוב המשורות שהם השתלבו בהן היו בתחומי ניהול הכספים, המיסוי והקרקעות. נראה שהיה מדובר בעיסוק שנשען על מומחיות ייחודית, על קשרים מקומיים, ועל היכרות וניסיון שמשפחות אלו צברו לאורך זמן. התפקידים שבהם החזיקו ריכזו סמכויות נרחבות והיו מרכזיים לניהול היום יומי של הפרובינציה וכלכלתה החקלאית, במיוחד לאחר חוק הקרקעות של 1858, שקבע כי מעמדם המשפטי של פקידי האוצר והמיסוי יהיה של בעלים בפועל של זכות השימוש (בתורכית, תֶּסְרָף) באדמות מדינה (מירי).⁵

- 4 למחקרים עדכניים בנושא, ראו Christopher Clay, *Gold for the Sultan: Western Bankers and Ottoman Finance, 1856-1881* (London: I.B. Tauris, 2000); Edhem Eldem, "Ottoman Financial Integration with Europe: Foreign Loans, the Ottoman Bank and the Ottoman Public Debt", *European Review* 13 (2005): 431-445; Şevket Pamuk, "From Debasement to External Borrowing: Changing Forms of Deficit Finance in the Ottoman Empire, 1750-1914", in *Monetary and Fiscal Policies in South-East Europe: Historical and Comparative Perspective*, eds. Roumen Avramov and Şevket Pamuk (Sofia: Bulgarian National Bank, 2006), 7-22; Murat Birdal, *The Political Economy of Ottoman Public Debt: Insolvency and European Financial Control in the Late Nineteenth Century* (London: I.B. Tauris, 2010); Ali Coşkun Tunçer, *Sovereign Debt and International Financial Control: The Middle East and the Balkans, 1870-1914* (Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2015)
- 5 מעמד שנקרא סֶאֶהֶבִּי ארז. ראו Martha Mundy and Richard Saumarez Smith, *Governing Property, Making the Modern State: Law, Administration and Production in Ottoman Syria* (London: I.B. Tauris, 2007), 47-48

היסטוריה חברתית של אליטות ביניים מסוג זה מזמינה אותנו לעמוד על המיקום החברתי הייחודי של משפחות סוחרים יהודיות ונוצריות שהיו חלק בלתי נפרד מהאליטה העוסמאנית המקומית,⁶ ועם זאת, נותרו על פי רוב בשוליה, במידה רבה בשל האילוצים המבניים שהגבילו את גישתם של לא־מוסלמים אל מרכזי הכוח במדינה העוסמאנית. אטען כי בני האליטה הזאת הצליחו לשמר את מעמדם, לפחות בחלקו, גם לנוכח השינויים והתפוכות של המחצית השנייה של המאה התשע־עשרה, באמצעות השתלבות הולכת ומעמיקה במנהל הכספים של האימפריה. השתלבות זו התאפשרה במידה רבה בזכות היחסים הקרובים שהם טיפחו עם האליטה השלטונית, בהיותם משרתי הנאמנים והמועילים של הסולטאן, לצד המומחיות הייחודית שפיתחו בתחומי הכספים, וכן בזכות מעורבותן של הקבוצות האלה ברשתות מסחר ואשראי אזוריות ואף בין־לאומיות. הכלים והתכונות האלה ייחדו את הסוחרים העוסמאנים הלא־מוסלמים, הן אל מול השלטונות שנסעו על שירותיהם הפיננסיים, הן ביחסיהם העסקיים עם סוחרים וקונסולים אירופיים שהתעניינו בהשקעות באדמות האזור בתקופה זו.

להלן אציע ניתוח של כמה "ביוגרפיות מנהליות" של מי שהשתייכו לאליטה הפיננסית הלא־מוסלמית של דמשק, בעזרת רשומות הפקידים (סג'לי־אֶחְוּאל דפתרלרי) מתיקי משרד הפנים העוסמאני (דאֶלְיָה) שבארכיונים האימפריאליים באסטנבול. כפי שאראה, בני משפחות הסוחרים־בנקאים המקומיות הצליחו להגיע למשרות בכירות למדי, בעיקר בתחומי ניהול הכספים, ולכל הפחות באשר למשפחת פרחי, הם הוצבו באזורים החקלאיים הפוריים של דמשק שבהם התרכז חלק ניכר מפעילותם העסקית של סוחריה. דרך התמקדות בשני דורות של פקידים במשפחה אחת, עד לעשורים הראשונים של המאה העשרים, אצביע על התפתחות מסלול קריירה ייחודי שהתאפשר בזכות הרחבת המערכת הבריורקרטית בתקופה זו בקרב בני אליטה זו כאסטרטגיה שהם פיתחו כדי לשמר את כוחם, בהתאם לתנאים ולצרכים המשתנים של האימפריה. מעבר לתרומה המתודולוגית של מחקר המבוסס על מקורות אלו,⁷ מסגרת הניתוח המוצעת כאן מאפשרת לבחון את השתייכותן של האליטות האלה לאימפריה בכמה רמות, ולא רק ברמה החוקית־משפטית או הסמלית־זהותית, שייכות שהתעצבה במסלולים חברתיים אופייניים, שהיו בעצמם

6 ניתוח זה נשען על המסגרת וההמשגה שהציע אהוד טולידאנו ביחס לבתי (households) האליטות הפרובינציאליות כאליטות עוסמאניות־מקומיות, בייחוד בפרובינציות הערביות. Ehud R. Toledano, "The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1900): A Framework for Research", in *Middle Eastern Politics and Ideas*, eds. Ilan Pappé and Moshe Maoz (London: I.B. Tauris, 1997), 145-162; Ehud R. Toledano, "The Arabic-Speaking World in the Ottoman Period: A Socio-Political Analysis", in *The Ottoman World*, ed. Christine Woodhead (London: Routledge, 2012), 453-466

7 ראו להלן, בחלק "רשומות פקידים כמקור להיסטוריה חברתית".

תוצר של אפשרויות לניעות חברתית וגישה למוקדי כוח. ולבסוף אדגים כיצד מאפשר הניתוח הזה להנהיר סוגיות מרכזיות הנוגעות למקומם של לא-מוסלמים בהיסטוריה של סוריה/פלסטין מנקודת מבט אימפריאלית. הסוגיה שאתמקד בה נוגעת לשיתופי פעולה עסקיים בין יהודים מקומיים, כמו עבדו פרחי, איש המנהל הפרובינציאלי, לבין משקיעים אירופים שרכשו אדמות באזור דרום סוריה לשם הקמת מושבות חקלאיות. בה בעת דיון זה תורם נדבך נוסף לביקורת על סיפור הקולוניזציה הציוני.

הפקידות האימפריאלית כמסלול קריירה

את ההשתלבות המשמעותית של בני האליטה הלא-מוסלמית במנהל הפרובינציאלי יש להבין על רקע מאמציו של הסולטאן עבדולהמיט השני, שהחלו עם עלייתו לכס השלטון בשנת 1878, להרחיב את הבירוקרטיה האימפריאלית ולפתח פקידות משכילה, יעילה ונאמנה. הוא ראה בכך מפתח לניהול ראוי של המערכת השלטונית בכלל, ושל המערכת הפיסקלית בפרט, שבאמצעותו יהיה אפשר לתקן את נזקי המשבר הכלכלי החריף שאליו נקלעה המדינה העוסמאנית, ולמנוע אובדן נוסף של משאביה והפקעתם בידי מדינות זרות, כפי שקרה במצרים באותן שנים. נוסף על הרחבת המערך המנהלי האימפריאלי, שכללה גם קידום מסגרות חינוך והכשרה לפקידים,⁸ החל בתקופתו של עבדולהמיט רישום סדיר, אחיד ורשמי של פקידים בשירותו הציוני, שנקרא סג'לי א'ואל.⁹ ברמה המקומית נשענה המערכת המוסדית הזאת על הבסיס שהניח חוק הפרובינציות (ולאית נאמנאמ'סי) המתוקן מ-1871, שנועד לאפשר את השתלבותן של אוכלוסיות רבות ומגוונות יותר במנהל ובפוליטיקה המקומיים, ובכך להבטיח את נאמנותן. ואכן, בעשורים שלאחר מכן התרחב מנגנון הפקידות ברמת המחוזות ותתי-המחוזות של סוריה, לרבות בתחומי המיסוי והקרקעות.¹⁰

- 8 מלבד בתי הספר המקצועיים להכשרת פקידי מנהל שהורחבו בתקופתו של עבדולהמיט, המִקְתָבִי סְלְטָאני והמִקְלִיָּה, נפתח בהוראתו של הסולטאן בית הספר האימפריאלי לשבטים (עשירית מִקְתָבִי המֵאִיִן), שנועד להכשיר את בני האליטות של השבטים הערביים והכורדיים מאנטוליה ומהפרובינציות הערביות לתפקידים בשירות המדינה, ראו Eugene Rogan, "Aşiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes (1892-1907)", *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996): 83-107
- 9 Deniz T. Kılınçoğlu, "The Political Economy of Ottoman Modernity: Ottoman Economic Thought during the Reign of Abdülhamid II (1876-1909)" (PhD diss., Princeton University, 2012), 216-226; Carter Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 227-228, 252
- 10 כאמור, מאמר זה מתמקד בסוחרים יהודים שהשתלבו בבירוקרטיה האימפריאלית בשנים שלאחר פשיטת הרגל, אך יש לציין כי הרפורמות המדינתיות בתחום המנהל שאפשרו את

הרקע וההון החברתי היו, ככל הנראה, קריטריונים חשובים לקבלת משרות בפקידות הכלכלית המקומית. בדומה לפקידות האימפריאלית באסתנבול,¹¹ גם בדמשק היו בני האליטות המקומיות מי שאישו בדרך כלל את המשרות במנהל,¹² וייתכן כי מסלול קריירה כזה היה בעל יתרונות רבים מלבד גובה השכר החדשי, במיוחד עבור לא־מוסלמים.¹³ סביר להניח שבמיוחד למי שעסקו בהלוואות כספים לממשלה בתקופה שקדמה לפשיטת הרגל, יכלה קריירה באדמיניסטרציה בעשורים המאוחרים של המאה לשמש מקור ארוך טווח נוסף לצבירת כוח, להשתתפות בקבלת החלטות, וכן לגישה בלתי אמצעית למשאבים ולמידע על ענייני המדינה. היתרונות האלה היו חשובים ושימושיים ביותר בשביל מי שלא רק הגיעו מהרקע החברתי המתאים, אלא גם הוכיחו שהם עובדים נאמנים ובעלי כישרון בשלבים הראשונים של הקריירה המנהלית, שעל פי רוב כללו תקופת התמחות של כשנה וחצי או שנתיים, שבמהלכה לא קיבלו שכר כלל.

כניסתן של קבוצות שונות לשירות הציבורי, החלו זמן רב לפני תקופתו של עבדולהמיט. כך, למשל, עמרי פז הראה כי בעשורים שבין 1840 ל-1880 שימשה קריירה במטרה הפרובינציאלית מסלול של גיעות חברתית עבור גברים חסרי אמצעים וחסרי השכלה, וראו Omri Paz, "Civil-Servant Aspirants: Ottoman Social Mobility in the Second Half of the Nineteenth Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 60 (2017): 381-419

Carter Findley, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 296-305 11

מחקרים הראו כי באליטות האלה היו גם קבוצות חדשות (מוסלמיות ולא־מוסלמיות) שנהנו מניעות חברתית משמעותית בזכות כניסתן למנהל, לצד המשפחות המוסלמיות המבוססות (אֶיֶיאן) ששלטו בפוליטיקה ובכלכלה המקומית מאז המאה השמונה־עשרה. ראו Ruth Roded, "Ottoman Service as a Vehicle for the Rise of New Upstarts among the Urban Elite Families of Syria in the Last Decades of Ottoman Rule", *Asian and African Studies* 17 (1983): 63-94; Corinne Blake, "Training Arab-Ottoman Bureaucrats: Syrian Graduates of the *Mülkiye Mektebi*, 1890-1920" (PhD diss., Princeton University, 1991)

זה היה אופייה של הפקידות הציבורית באירופה בתקופה הזו: את שורותיה של הבירוקרטיה אכלסו לרוב האליטות הגבוהות והבינוניות, לאחר שעברו מסלול הכשרה מסוים שהיה חלק מתהליך החברות האופייני, וצברו את ההון החברתי "המתאים". לרוב משרה כזאת לא נועדה מלכתחילה להבטיח שכר גבוה במיוחד למחזיקים בה. ראו, למשל, Allen Sinel, "The Socialization of the Russian Bureaucratic Elite, 1811-1917: Life at the Tsarskoe Selo Lyceum and the School of Jurisprudence", *Russian History* 3 (1976): 1-31; Steven Turner, "The *Bildungsbürgertum* and the Learned Professions in Prussia, 1770-1830: The Origins of a Class", *Histoire sociale/Social History* 8 (1980): 105-135 13

בשליש האחרון של המאה התשע־עשרה הלכה וגברה מעורבותם של לא־מוסלמים במנהל שבפרובינציות בכלל, ובסוריה בפרט, והם שימשו בתפקידים ציבוריים מגוונים: מתוך ארבעת המדורים (ביחיד, קסם) הראשיים של המנהל הפרובינציאלי – פנים (דא־חֶלִייה), כספים (מאליה), משפטי־דתי (א־מורִי־שְׁרֵעִיה ודעוה) וחינוך (מעא־רִפִּי־עֻמוֹמִיה) – היו לא־מוסלמים שהחזיקו במשרות בכירות במחלקות הפנים (למשל, בתפקיד חבר במועצה המנהלית של הפרובינציה או המחוז, או בתפקיד מזכיר ראשי של מחוז או של תת־מחוז) ובבתי הדין הנזאמיים, אך לעיתים קרובות יותר נמצאו נוצרים ויהודים במדור הכספים.¹⁴ בדרך כלל הוסיפו משפחות הסוחרים הגדולות לעסוק במסחר ובפיננסים, לצד השתלבותם במנהל. הדבר היה נכון בעיקר למי שהחזיקו במשרות בכירות, כמו מְנַהֵל האוצר (סַנְדִיק אַמִינִי) ומְנַהֵל מחלקת הכספים (מאל־מְדִירִי), שהבטיחו להם גישה להון נזיל, שהיה בסיס לעיסוקם המתמשך בהלוואות כספים.¹⁵

עוד על נוכחותם רחבת ההיקף של לא־מוסלמים במנהל המחוזות אפשר ללמוד מן הרשומה של חביב שאתילא אפנדי, בן למשפחת סוחרים נוצרית ויליד 1857, ששימש מְנַהֵל מחלקת הכספים בכמה תתי־מחוזות של פרובינציית ביירות, כגון חיפה וצידון. על מינויו של חביב שאתילא לתפקיד בכיר בתת־המחוז צפת נטען ברשומה זו כי הדבר "שובר את ליבם של התושבים המוסלמים תושבי צפת" (קֻזָאגָה אהאלי־י־אסלאמיהנין אנפסאר קְלֻבּוֹ), אשר מהווים רוב מכריע מאוכלוסיית העיר, ובכל זאת הנוצרים בה תופסים את כל המשרות, פרט לזו של המזכיר הראשי ונציגו.¹⁶ בחלקים הבאים אבחן כמה ביוגרפיות של פקידים מהמשפחות הלא־מוסלמיות של דמשק, אך קודם לכן יש לדון בקצרה באופיין של הרשומות הביוגרפיות האלה ובהיותן אמצעי תיעוד חשוב של משרד הפנים העוסמאני בתקופה ההיא ומקור היסטורי חשוב עבורנו.

14 ירון הראל, ב"ספינות של אש" למערב: תמורות ביהדות סוריה בתקופת הרפורמות העות'מאניות 1880-1840 (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2003), 155-159; Mesrob Krikorian, *Armenians in the Service of the Ottoman Empire, 1860-1908* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), 96-98; Philip S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983), 45-46

15 Eugene Rogan, "Moneylending and Capital Flows from Nablus, Damascus, and Jerusalem to Qada al-Salt in the Last Decades of Ottoman Rule", in *The Syrian Land in the 18th and 19th Century: The Common and the Specific in the Historical Experience*, ed. Thomas Philipp (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992), 249-250

16 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (henceforth BOA), DH.SAİD.d 100/120

רשומות פקידיים כמקור להיסטוריה חברתית

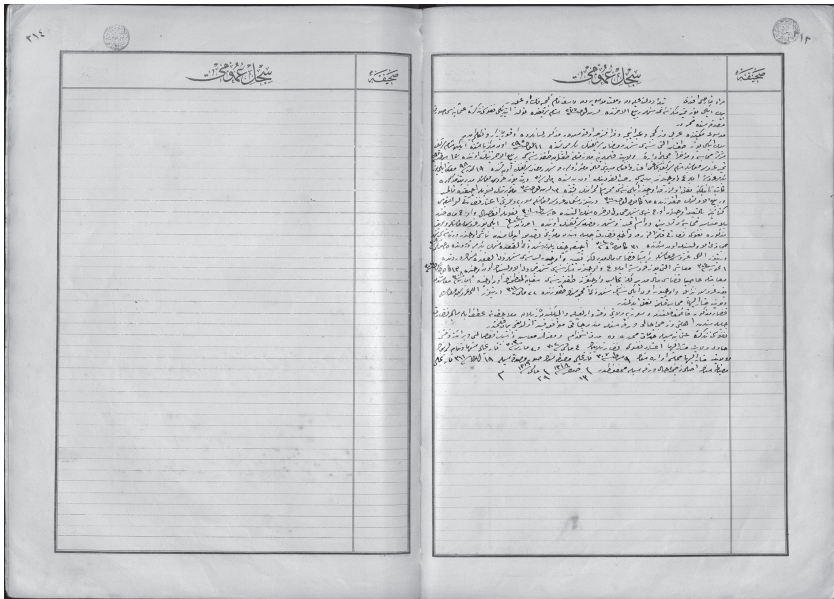
ניהול הרשומות של פקידי המנהל האימפריאלי החל עם הכרתו של הסולטאן עבדולהמיט, והוסדר בחקיקה בפעם הראשונה בשנת 1879 (ובפעם השנייה, בתיקונים, ב-1887). פרט לתיעוד הדרגות הבכירות ביותר בממשל, כגון אלו של שרים ונשיאי מועצות ובתי דין, רשומות הפקידיים נשמרו במחלקות המשרדים שאליהם השתייכו בכל פרובינציה. מאתיים ואחד הכרכים שנשמרו באוסף משרד הפנים בארכיון העוסמאני מכילים את פרטיהם הביוגרפיים של עשרות אלפי בעלי משרות שנרשמו לאורך ארבעה עשורים, בשנים 1879-1909.¹⁷ התבנית האופיינית למסמכים האלה מבוססת על שאלון שמילא העובד בעצמו (ועבר ביקורת של הממונים עליו), ובו נרשמו פרטיו האישיים, כגון שם האב, מקום הלידה ושנת הלידה, וכן רקע הנוגע להשכלתו ולמיומנותיו המקצועיות, לרבות תחומי התמחותו והשפות שבהן שלט, בציון יכולות הדיבור, הקריאה והכתיבה בכל שפה.¹⁸ בדרך כלל מופיעים במסמך שמותיהם הפרטיים בלבד של העובד ושל אביו, להוציא מקרים שבהם מדובר במשפחה מוכרת ומבוססת, אז מצוין גם שם המשפחה – וכך גם ברישומים הקיימים עבור בני פרחי ששימשו פקידיים. כמו כן, אם לאביו של הפקיד הייתה קריירה ציבורית, מצוין גם התפקיד ששימש בו האב. מאחר שהרשומות נועדו הן לשם תיעוד כללי, הן לשימוש הוועדות הממנות לתפקידים השונים, כלול בהן תיעוד מפורט של עברו התעסוקתי של הפקיד, ובכלל זה התאריכים המדויקים שבהם שימש בכל משרה, גובה שכרו (כולל העלאות או הפחתות, אם היו) ושינויים אחרים בתנאי העבודה. אם קיבל העובד מדליות ועיטורים על שירות מצטיין, מופיעה פסקה נפרדת ובה פירוט התאריכים, סוג העיטורים ודרגתם. חלק מהעיטורים ניתנו מהסולטאן, לצד פרס או תגמול – העלאה בשכר או גמול אחר – מממשלות אחרות. נוצרים ויהודים שהחזיקו במשרות בכירות בתחומי הכספים או יחסי החוץ קיבלו עיטורים כאלה ממדינות כמו אוסטריה, יוון,

17 חשוב לציין כי הניהול המסודר של הרשומות אומנם החל ב-1879 אך הרשומות עצמן כוללות פרטים ביוגרפיים המתייחסים לשנים מוקדמות יותר בחייהם ובתעסוקתם של הפקידיים, ובכך מאפשרות לבחון מגמות של שינוי כפי שאני מציעה כאן.

18 Findley, *Bureaucratic Reform*, 270-279; Gülden Sarıyıldız, *Sicill-i Ahvâl Komisyonu'nun Kuruluşu ve İşlevi, 1879-1909* (İstanbul: Der Yayınları, 2004); Jun Akiba, "The Practice of Writing Curricula Vitae among the Lower Government Employees in the Late Ottoman Empire: Workers at the *Şeyhülislâm's* Office", *European Journal of Turkish Studies* 6 (2007), <https://doi.org/10.4000/ejts.1503>; Mübahat Kütükoğlu, "Sicill-i Ahval Defterleri'ni Tamamlayan Arşiv Kayıtları", *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 12 (1998): 141-157

היסטוריה חברתית של אליטות סוחרים לא-מוסלמיות בסוריה העוסמאנית

איטליה, גרמניה ואיראן. בתחתית המסמך מובאות הערות מיוחדות והסברים לשינויים בשכר, וכן למינויו או הרחקתו של העובד מתפקיד מסוים. אם לא התעוררו בעיות במהלך שירותו הציבורי של הפקיד, מופיע נוסח קבוע המציין כי אושרו עדויותיהם של מושל סוריה וראש המחוז הרלוונטי (לאזור שבו שירת העובד) על אודות שירותו המסור והנאמן וכישוריו המצוינים (ראו תמונה 1).¹⁹



תמונה 1: קורות חיים, לדוגמה, מראד פרחי אפנדי (BOA, DH.SAİD.d 94/108)

ברשומות הפקידים ילידי דמשק, שבהן שמות משפחה כמו פריג', נחאס, זיאת ואַסְפּר (או אַסְבּר) הנוצרים, וכן פרחי, עַדַס ורומאנו היהודים, אפשר לזהות מסלול קריירה אופייני למי שככל הנראה יועדו להשתלב במנהל הפיסקלי המקומי.²⁰ נראה שרבים

19 לדוגמה, BOA, DH.SAİD.d 104/114

20 רבים מבני משפחות הסוחרים שניהלו קריירה במנהל הפרובינציאלי החזיקו באותו זמן במשרות שונות בקונסוליות הזרות בדמשק, בדרך כלל בתפקיד דרגומן (מעין נציג מקומי לעניינים משפטיים, כלכליים ואחרים). כך, למשל, ג'רג'י נחאס ששימש בתפקידים שונים במנהל הכספים של דמשק במשך שנים ארוכות, היה גם דרגומן בקונסוליה האוסטרו-הונגרית במשך כשלושה עשורים. Salname-yi Vilâyet-i Suriye, vols. 4-32 (Damascus: Matba'a-i... Vilayet-i Suriye, 1289/1872-1318/1900). בני משפחת פרחי החזיקו במשרת דרגומן בכמה קונסוליות לאורך התקופה המדוברת, ובהן הדנית, האוסטרו-הונגרית והאמריקאית.

מבני המשפחות האלה קיבלו הכשרה מתאימה כבר במסגרת לימודיהם בבית הספר,²¹ הכשרה שכללה לימודי השפות התורכית, הערבית, הצרפתית (ולעיתים היוונית) וכן אריתמטיקה (עלם־י חסאב). לאחר מכן הם השתלבו, כבר בגיל צעיר, כמעין שוליות או מתמחים במחלקות ובמשרדים הממשלתיים. התחנה הראשונה במסלולם המנהלי הייתה בדרך כלל משרדי החשב של הפרובינציה (מְהַאסְפֵה קְלָמִי). שנות ההתמחות נועדו לא רק לרכישת כלים וידע שיכינו אותם לתפקיד המיועד, אלא גם שימשו שלב חשוב של חברות ובניית רשתות פטרונות. קריירה כזאת החלה בדרך כלל כשהיו בני 18 או 19, אך יש מקרים לא מעטים של נוצרים שהתחילו לעבוד (בשכר או בלי שכר) כבר כשהיו בני 12 או 13. למשל, ג'בראן אספר, ששירת במשרות בכירות רבות בפרובינציה, החל את מסלול הקריירה הפקידותית שלו כשמלאו לו 13. לפי התיעוד שירת אספר, יליד 1838, במנהל האימפריאלי חמישים שנה לפחות. בתחילה היה מנהל מחלקת הכספים או מנהל האוצר בכמה תתי־מחוזות בחורן, ולאחר מכן התמנה לחשב (מְהַאסְבֵּגִי) מחוז החורן, תפקיד בכיר שזיכה אותו בשכר גבוה. בהמשך הקריירה שלו שימש אספר במשך שנים ארוכות חבר המועצה האדמיניסטרטיבית של הפרובינציה (מְגֻלְס אֲדָאָרָה) והחזיק במשרת מנהל האוצר של דמשק ארבע פעמים במשך כחמש עשרה שנה – הוא מונה מחדש בכל ארבע שנים לאחר שנתיים בתפקיד הזה ושנתיים בתפקיד אחר.²² מכיוון ששירות בתפקידים הציבוריים האלה הוגבל לשנתיים, עולה מן הביוגרפיות דפוס של מעבר בין תתי־מחוזות באותו התפקיד, בדרך כלל תפקיד מנהל מחלקת הכספים או מנהל האוצר, או מינוי חוזר לאותן שתי משרות בכירות לסירוגין. מעניין לציין כי בניגוד לרשומות הפקידים מאסתנבול, שבהן לא צוין השיוך הדתי־קהילתי של העובד, כלומר אם היה יהודי או נוצרי,²³ נראה שבסוריה פרט זה מופיע כמעט תמיד, כפי שאכן דרשו התקנות הרשמיות בעניין רשומות הפקידים. סביר להניח כי דרישה זו נבעה מאותו הגיון שקבע (לפחות להלכה) שאחד התנאים לכניסה לשירות הציבורי הוא נתינות עוסמאנית – פרט שנכלל בקורות החיים של לא־מוסלמים בלבד, לצד ציון מקום הלידה והמגורים של העובד בשטחי האימפריה (במקרה שלפנינו, בדמשק), וכן העובדה שפרטיו האישיים מתועדים במפקד האוכלוסין (נְפּוּס). את ההבדלים האלה יש להבין בהקשר הרחב יותר של המדיניות העוסמאנית בנוגע

21 רובם למדו בבתי הספר של הקהילה שאליה השתייכו, אך היו מעטים שהגיעו לבית ספר המְלִפִּיה להכשרת פקידים באסתנבול, כמו ניסים ואליהו עדס, בני דודים שהשלימו לימודיהם שם ב־1898. ראו Blake, "Training Arab-Ottoman Bureaucrats", 28-29, 83-84, 297

BOA, DH.SAİD.d 135/201 22

23 פינדלי מציין כי משום כך הוא נאלץ למיין את עובדי המדינה באסתנבול לפי שיוך דתי על פי שמותיהם הפרטיים והשפות שבהן שלטו, למרות חוסר הדיוק הבסיסי שבשיטה זו; Findley,

Ottoman Civil Officialdom, 90-91

ללא-מוסלמים בני חסות זרה, ושל ניסיונות ההשתלטות הגוברים של ממשלות וחברות פרטיות אירופיות על משאביה הכלכליים של האימפריה לאורך המאה התשע-עשרה. מציאות זו הדאיגה את העוסמאנים במיוחד ביחס לסוריה. הקריטריונים שציינתי לעיל לסימון נתינים עוסמאנים לא-מוסלמים הלכו והתבססו בעיקר בשנות השישים והשבעים של המאה, במסגרת מאמצי החקיקה העוסמאנית שנועדו להגדיר מחדש את החברות במסגרת הפוליטית העוסמאנית ואת התנאים לגישה של נתינים עוסמאנים וזרים למשאבי האימפריה (אדמות והכנסות ממס המעשר על תוצרת חקלאית).²⁴

בזכות אופיין המפורט והסדור של רשומות הפקידים, מדובר במקור החושף בפנינו פרטים ביוגרפיים של בני האליטה המקומית הבינונית והנמוכה, שלרוב נעדרת ממסמכי המדינה הרשמיים שנשמרו במרכז האימפריה. ספרי השנה (סֶאֶלְנֶאֶמָה) של הפרובינציות הם מקור חשוב ונגיש לחוקרים, אך הוא מספק לנו תמונת מצב חלקית ומדויקת פחות על הפקידות המקומית, שכן מלבד שמות העובדים במשרות המנהליות, אין בהם פרטים אחרים עליהם בעבר או בהווה. בנוגע לפקידות הלא-מוסלמית נוסף קושי בסיסי יותר: לעיתים קרובות מציינים ספרי השנה את העובד בשמו הפרטי בלבד (לצד התואר אפנדי), מה שמקשה עוד יותר לזהות במדויק את מי שלא השתייכו למשפחות המוסלמיות המרכזיות והידועות.²⁵ משום כך, כדי לזהות מסלולים חברתיים אופייניים או אפשריים באותה התקופה ולנתחם, יש ערך רב באיסוף ביוגרפיות מרשומות הפקידים ובהצלבתן, שכן מחקר כזה יכול לספק מבט רחבי על קבוצות חברתיות שלא השתייכו לאליטה הפוליטית הגבוהה ביותר.²⁶ אני מבקשת להציע ניתוח

24 Derri, "Imperial Creditors"

25 באשר למשפחות המוסלמיות המרכזיות, חוקרים וחוקרות הצליחו, בעזרת שילוב ספרי השנה עם מקורות נוספים, כמו כרוניקות ומילונים ביוגרפיים, לתאר בפירוט מסלולי חיים וקריירה, כחלק ממבט על פרוסופוגרפי על האליטה הגבוהה של דמשק, וראו לדוגמה Linda Schatkowski Schilcher, *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries* (Stuttgart: Franz Steiner, 1985); Stefan Weber, *Damascus: Ottoman Modernity and Urban Transformation, 1808-1918*, Vol. 1 (Aarhus: Aarhus University Press, 2009), 51-65 (middle) שהציעה עבור משפחות מוסלמיות ונוצריות מביירות זקס בסקירות הביוגרפיות הקצרות Fruma Zachs, *The Making of a Syrian Identity: Intellectuals and Merchants in Nineteenth-Century Beirut* (Leiden: Brill, 2005), 219-244

26 ראו, למשל, מחקר המבוסס על רשומות הפקידים, אך מתמקד באליטה הגבוהה של נושאי משרות בעלי התואר פאשא: Olivier Bouquet, *Les Pachas du Sultan: Essai sur les Agents Supérieurs de l'État Ottoman, 1839-1909* (Leuven: Peeters, 2007) מחקריו של ג'ון אקיבה (Akiba) עוסקים אומנם בסקטור המשפטי-דתי (עֶלְמִיָה) ולא המנהלי (מֶלְפִיָה), אך הם משמשים דוגמה חשובה לניתוח חברתי מקיף של רשומות נושאי המשרות,

קצר של מקור זה כחלק מניסיון לזהות דפוסים של המשכיות ושינוי במיקום החברתי ובאסטרטגיות של האליטות המקומיות הלא-מוסלמיות, דרך התמקדות במשפחה עוסמאנית-מקומית אחת, משפחת פרחי.²⁷

בני משפחת פרחי בשירות הפרובינציה

למרות העמדה המרכזית שתפסו בני פרחי בפרובינציית דמשק (סוריה) בכלל, ובקהילה היהודית בפרט, מחקרים מעטים למדי עסקו בהם. מחקרים אלו נסמכו בעיקר על מקורות יהודיים, כגון תכתובות בין רבנים ואישי ציבור וקובצי שו"ת, לצד ספרות נוסעים אירופית, ואף כרוניקות ערביות.²⁸ מרבית הספרות הזאת עסקה בקורותיה

שבאמצעותו נבחנו מסלולי הכשרה וקריירה של שופטים שרעיים בדרגים הנמוכים בשלהי התקופה העוסמאנית, ראו Akiba, "The Practice of Writing Curricula Vitae"; או גם המחקר המיקרו-היסטורי של איריס אגמון, המתחקה אחר הביוגרפיה החברתית של שופט שרעי ומתבסס על אותו הקורפוס: Iris Agmon, "Social Biography of a Late Ottoman: Shari'a Judge", *New Perspectives on Turkey* 30 (2004): 83-113

27 ניתוח זה שואב השראה מהמחקרים שפורסמו בקובץ בעריכת דיוויד סביאן (Sabean) ואחרים בנושא משפחות טרנס-אזוריות וטרנס-לאומיות: David W. Sabean et al. (eds.), *Transregional and Transnational Families in Europe and beyond: Experiences since the Middle Ages* (New York: Berghahn Books, 2011); וכן מספרה של כריסטין פיליו העוקב אחר הביוגרפיה החברתית של סטפנוס ווגורידס, בן לאחת המשפחות היווניות האורתודוקסיות מרובע פנר (Fener) באסתנבול, ששירתו במנהל האימפריאלי במאות השמונה עשרה והתשע-עשרה: Christine M. Philliou, *Biography of an Empire: Governing Ottomans in an Age of Revolution* (Berkeley: University of California Press, 2011)

28 תומס פיליפ, "בית פרחי והתמורות במעמד של יהודי סוריה וארץ ישראל, 1750-1860", קתדרה 34 (1985): 97-114; נתן שור, "מותו של חיים פרחי כפי שהוא משתקף בספרות הנוסעים", קתדרה 39 (1986): 179-190; אליאב שוחטמן, "הירצחו של ה'שר' חיים פרחי בעכו ופרשת עזבונו", אסופות 1 (1991): קסא-רי; אליאב שוחטמן, "מקורות חדשים לפרשת עזבונו של ה'שר' חיים פרחי", אסופות יא (1997), רפא-שח; Julie Bouchain, *Juden in Syrien: Aufstieg und Niedergang der Familie Farhi von 1740 bis 1995* (Hamburg: LIT, 1996). ראו גם ספרה של מקולי-לואיס על בתי המשפחות היהודיות הגדולות של דמשק, המבוסס ברובו על מחקר ארכאולוגי: Elizabeth Macaulay-Lewis, *Bayt Farhi and the Sephardic Palaces of Ottoman Damascus in the Late 18th and 19th Centuries* (Boston: American Schools of Oriental Research, 2018). אומנם מחקריו של הראל אינם מתמקדים במשפחת פרחי, אך הם מציעים מבט כולל על מקומן ועל תפקידיהן של משפחות האליטה היהודיות בסוריה בהקשר הקהילתי, לצד הקשרים מקומיים נוספים, שנחקרו בעבר בנפרד. ראו, בעיקר, הראל, ב"ספינות של אש" למערב; ירון הראל, בין תככים למהפכה: מינוי רבנים ראשיים והדחתם בקהילות בגדאד, דמשק וחלב, 1744-1914 (ירושלים: מכון בן-צבי, 2007).

המוקדמים יותר של המשפחה סביב מפנה המאה התשע־עשרה, ובמיוחד בדמותו של "המַעֵלם" חיים פרחי, ששימש איש הכספים (סְרַאף באשי) של המושלים מבית אל־עַזם, עד הוצאתו להורג על ידם בשנת 1819. אולם מן המקורות העוסמאניים עולה כי בני המשפחה הוסיפו לשרת את הפרובינציה גם בעשורים האחרונים לקיומה של האימפריה, בפעילותם הכלכלית וכפקידים במנהל הכספים.

בין הפקידים לבית פרחי המתועדים בסדרת הביוגרפיות המנהליות נמצאים שני אחים, מוסא וסלים, שנולדו סביב אמצע המאה התשע־עשרה והחלו להשתלב בעסקי המסחר והפיננסים של המשפחה טרם פשיטת הרגל האימפריאלית. מוסא וסלים היו בנוי של מנחם אפנדי, ששימש בתפקיד מנהל האוצר של קוניטרה, תת־מחוז (קִיָּא) באזור החורן. ברשומות הנוגעות לכל אחד מהם מופיעים הפרטים האלה: מוסא פרחי אפנדי נולד בדמשק בשנת 1845 ולמד בצעירותו בבית הספר היהודי המקומי. מצוין כי הוא שולט בשפות תורכית, ערבית וצרפתית ברמת קרוא וכתוב. כשהיה בן 44 החל את שירותו הציבורי הרשמי בתפקיד מנהל האוצר (סְנֵדִיק אמיני) של תת־המחוז סְלֵט, וכשמונה שנים אחר כך מונה למשרה בכירה עוד יותר – מנהל האוצר במחוז (סנג'ק) לטקיה בנלאית ביירות.²⁹ אחיו הצעיר, סלים פרחי אפנדי, נולד בדמשק בשנת 1856. שלא כמו אחיו, סלים למד בבתי הספר הממשלתיים המקומיים (רֶשְׁדִּיה וְבִיאן) וקיבל תעודת גמר המעידה על השלמת לימודיו ב"מדעים בסיסיים ומתקדמים שונים". כמו כן, מצוין כי הוא קורא וכותב תורכית. גם סלים נכנס למנהל בגיל מאוחר למדי, כשהיה בן 29. הוא שימש מנהל האוצר בכמה תתי־מחוזות בדמשק וקודם לתפקיד מנהל מחלקת הכספים (מאל מְדִירִי) בתת־המחוז ראשיא, בשכר גבוה למדי – שש מאות גרוש לחודש. כמה שנים לאחר מכן, מסיבה שאינה מצוינת במסמך, הורד שכרו במאה גרוש, והוא עבר לשרת באותם תפקידים במחוז חמא.³⁰ את קורות החיים של שני הפקידים האלה חותמת הסיומת הקבועה המציינת את שירותם הנאמן והמסור, לפי עדויותיהם של בכירי הפרובינציה והמשרדים הרלוונטיים.

כדאי להציב את הביוגרפיות המנהליות האלה לצד הביוגרפיות של בני משפחה צעירים יותר, שנולדו בשנות השישים של המאה התשע־עשרה, כדי להמחיש את הנטייה ההולכת וגוברת של בני הדור הצעיר יותר, הדור שגדל למציאות שלאחר פשיטת הרגל האימפריאלית ב־1875, לבחור במסלול קריירה בפקידות הפיסקלית הממשלתית כעיסוקם העיקרי. בעקבות המשבר הכלכלי, משפחות הסוחרים־בנקאים היהודיות והנוצריות המקומיות, שהשקיעו את מרבית הונן בחוב הציבורי של הפרובינציה בהיותן ספקיות האשראי המרכזיות שלה, חוו פגיעה קשה בעסקיהן, ונכסיהן איבדו

BOA, DH.SAİD.d 98/96 29

BOA, DH.SAİD.d 86/45 30

מערכם בתוך פרק זמן קצר. נדמה שבתקופת השגשוג החקלאי הגדול של אמצע המאה ביזרו בני משפחת פרחי, שאיש מהם כבר לא החזיק ממילא בתפקיד הרם של סֵרֶאף באשי, את השקעותיהם בין מסחר, הלוואות כספים וחכירת מס. ייתכן שמשום כך הם ניוזקו פחות בעת המשבר האימפריאלי בהשוואה למשפחות שהשקיעו חלקים גדולים מהונן בהלוואות כספים לממשלה. מאותה סיבה סביר להניח כי בני המשפחה הצליחו "להמציא את עצמם מחדש" ולבסס את עמדתם למרות המשבר, הפעם דרך קריירה בירוקרטית בתחומים שבהם שלטו זה מכבר, תחומי הכספים והמיסוי.

מְרֵאד פרחי אפנדי, בנו של יאסף (יוסף), נולד בדמשק בשנת 1861. באשר להשכלתו וכישורי השפה שלו, מצוין בקורות חייו המנהליים כי הוא למד תורכית, ערבית, עברית וצרפתית בבית הספר היהודי המקומי, וכי הוא קורא, כותב ומדבר בכל השפות האלה. את הקריירה הפקידותית שלו החל מְרֵאד כשהיה בן 18, במשרת מתמחה (מְלֶאזֶם) ללא שכר במשרדי החשב של דמשק העיר, ולאחר מכן של הפרובינציה, משרות שבהן שירת כשנתיים וחצי. משם המשיך לתפקידים בשכר, גם הם במנהל הכספים המקומי: תחילה שימש בכמה תפקידים במנהלת מיסי המעשר על היבול ומיסי הצאן (אעשאר וארְנֶאם מְדוּרִייתִי) של מחוז דמשק, ומשם קודם לתפקיד מקביל במשרד מיסי המעשר (אעשאר נְזֶארתי) של הפרובינציה כולה, בהיותו בן 24 בלבד. לאחר כמה חודשים שבהם לא הועסק בדרך מסודרת (לא קיבל שכר או לא הועסק כלל), מסיבות שאינן מצוינות במסמך, מונה למשרה הבכירה של מנהל מחלקת הכספים של תת-המחוז ראשיא בשכר גבוה למדי – שש מאות גרוש, וכשלוש שנים לאחר מכן המשיך לאותו תפקיד בתת-המחוז חֶסְבִיא.³¹

מעניין לראות כי על פי רוב המשרות שהחזיקו בני פרחי במנהל הכספים של הפרובינציה התרכזו באזורים החקלאיים הפוריים ביותר שלה, היכן שאפשר למקם גם חלק ניכר מהפעילות העסקית של משפחות הסוחרים המקומיות. מדובר באזור החורן, וכן בתת-המחוז ראשיא וחֶסְבִיא, שבחלקו הדרומי של עמק הבקאע, אזורים שהיו בעלי חשיבות רבה בעסקי חכירות המס ובמסחר האזורי לאורך ההיסטוריה של דמשק.³² כך עולה מן הביוגרפיה המנהלית של עבדו פרחי אפנדי.³³

עבדו פרחי נולד בדמשק בשנת 1866. הוא השלים את לימודיו בבית הספר היהודי בדמשק, לימודים שכללו בין השאר, ערבית, תורכית ואריתמטיקה. עוד נאמר

BOA, DH.SAİD.d 94/108 31

Abdul Rahim Abu Husayn, *The View from Istanbul: Ottoman Lebanon and the Druze Emirate in the Ottoman Chancery Documents, 1546-1711* (London: Center for Lebanese Studies in association with I.B. Tauris, 2004), 123-124; Fawwaz Traboulsi, *A History of Modern Lebanon* (London: Pluto Press, 2007), 19-21

BOA, DH.SAİD.d 104/114 33

כי הוא שולט בשפות הערבית והתורכית ברמת דיבור וכתובה. כמו בני דורו האחרים לבית פרחי, עבדו החל את הקריירה הפקידותית שלו בטרם מלאו לו 19, במשרת מתמחה ללא שכר במועצה המנהלית של הפרובינציה. עבדו פרחי פיתח קריירה פקידותית מרשימה, שכללה שירות בכמה משרות בכירות למדי, והתקדמותו מתפקיד לתפקיד (או לכמה תפקידים בו בזמן) הייתה מהירה, וכך גם העלייה בשכרו החודשי. משרתו הראשונה בשכר הייתה מזכיר ראשי (תחיראת כאתבי) של תת-המחוז דומא בהיותו בן 21. ממנה המשיך לתפקידי המזכיר הראשי ומנהל האוצר של חֶסְבִּיא, וכן של תתי-מחוז אחרים בחורן, ובהם דרעא, בֶסֶר אל-חריר וג'בל חורן, ובדרך כלל החזיק במשרות האלה בעת ובעונה אחת. בשנת 1899, בהיותו בן 33, הורה צו סולטני להעלות את שכרו באותה משרה מארבע מאות גרוש לשש מאות גרוש. לאחר כעשור של שירות בפקידות הציבורית הגיע עבדו למשרה הרמה – מְנַהֵל מחלקת הכספים של תתי-המחוזות, בשכר חודשי גבוה למדי – 720 גרוש. התיעוד האחרון שיש לנו במסמך זה בנוגע לתעסוקתו הוא מינויו לתפקיד המזכיר הראשי של מחוז החורן כולו. בסך הכול הועסק עבדו במנהל הציבורי המקומי כעשרים שנה, במרביתן היה מנהל האוצר והכספים של כמה תתי-מחוז בחורן.

עבדו פרחי הוא דמות מעניינת במיוחד, בעיקר לאור העובדה שבעשור האחרון לחייו שימש הנציג המקומי של "החברה היהודית להתיישבות" (Jewish Colonization Association, יק"א), שלהשקעותיה באדמות האזור נודעה חשיבות רבה בסיפור הקולוניזציה הציוני. בחלק הבא אשתמש במסגרת הניתוח שהצעתי כאן כדי לבחון בקצרה את שאלת מקומם של יהודים בני האליטה הכלכלית המקומית בהיסטוריה של האזור מנקודת מבט עוסמאנית, דרך המקרה של יק"א ועבדו פרחי.

פקידים אימפריאליים, מודרניזציה עוסמאנית והתיישבות חקלאית

יק"א נוסדה בלונדון בשנת 1891 על ידי הברון מוריס הירש ושותפיו מהאליטה הכלכלית היהודית בעיר. עיקר פועלה של החברה התרכז ברכישת אדמות לשם הקמת מושבות חקלאיות יצרניות ליהודים ממזרח אירופה, בעיקר בארגנטינה. במקומות אחרים בעולם, כמו קנדה, מקסיקו, פולין ובאימפריה העוסמאנית (באנטוליה ובסוריה) היה היקף השקעותיה מצומצם יותר.³⁴ ההערכות בנוגע להיקף האדמות שהחזיקה יק"א בסוריה העוסמאנית בראשית המאה העשרים נעות בין 70,000 ל-120,000 דונמים.³⁵

Theodore Norman, *An Outstretched Arm: A History of the Jewish Colonization Association* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), 21

35 יאיר זלטנרייך, "פעולותיה של חברת פיק"א לשימור נחלותיה בסוריה ובלבנון", קתדרה 127 (2008): 67, הערה 3.

במחקרים שהסתמכו על מקורות ארכיוניים ציוניים ואירופיים ונכתבו מנקודת מבט ציונית, נידונה מעורבותה של יק"א בפלסטיין-ארץ ישראל בהקשר של השאיפות, ואף הפנטזיות, הציוניות (והנוצריות־משיחיות) לבסס התיישבות יהודית בגולן. כן נידון ההקשר הפוליטי המידי של נכונותם ויכולתם של ראשי החברה ונציגיה לקדם את מפעל הקולוניזציה בשטחי האימפריה העוסמאנית לנוכח האתגרים הכלכליים והסביבתיים, הקושי של המתיישבים היהודים לעבוד עבודה פיזית וההתנגדות העקבית מצד השלטונות ומצד התושבים המקומיים.³⁶ ברוח זו, גם מעורבותם של יהודים ילידי הארץ בקידום יוזמות כלכליות לרכישת אדמות ולהקמת חוות חקלאיות באותה התקופה מתוארת במסגרת מחויבותם לפרויקט הציוני להקים יישוב יהודי אוטונומי ונפרד בשטחי הארץ.

עם זאת, הנטייה במחקרים מסוג זה לקרוא לאחור את ההיסטוריה של התבססות הפרויקט הציוני בפלסטיין-ארץ ישראל, וההתעלמות ממקורות עוסמאניים וערביים, הביאו להיעדרו הבולט של ההקשר העוסמאני המקומי, שבו נהגו יוזמות כלכליות כאלה במחצית השנייה של המאה התשע־עשרה ובראשית המאה העשרים.³⁷ תהליכים חשובים שהתרחשו באימפריה בתקופה זו היו, בין השאר, המאמצים שהחלה האימפריה להפנות ליישום רפורמה חקלאית רחבת היקף, ובמסגרתה פיתוח ושכלול החקלאות והטכנולוגיה הקשורה בה, השקעה בחינוך ובהכשרה חקלאית, עידוד העבודה החקלאית באמצעות הקמת מנגנונים למתן אשראי ייעודי ויצירת התנאים המשפטיים והפיסקליים שסייעו להגדיל את היקף הקרקעות המעובדות. לכך יש להוסיף את התפשטותו בקרב האליטות העוסמאניות של שיח מודרניסטי על פרודוקטיביזציה

36 צבי אילן, הכמיהה להתיישבות יהודית בעבר־הירדן, 1947-1871 (ירושלים: מכון בן-צבי, 1984); יעקב גולדשטיין ובת־שבע שטרן, "פיק"א - ארגונה ומטרותיה", קתדרה 59 (1991): 103-125; זלטנרייך, "פעולותיה של חברת פיק"א"; Norman, *An Outstretched Arm*. בספרו הנזכר לעיל דן צבי אילן בתוכניתו של לורנס אוליפנט (Oliphant) להקים את "ארץ הגלעד" כהתיישבות יהודית אוטונומית ממזרח לירדן, וכן בפנטזיות של מתיישבים ציונים ביחס להתיישבות יהודית בחורן, אזור שנחשב רחוק, מסוכן ופראי, וההתיישבות בו - מעשה נועז ובעל ערך רוחני יוצא דופן.

37 רביזה חשובה מוצעת במחקריו של יובל בן-בסט אשר בוחנים את מעורבותם של יהודים מקומיים (שאינם ציונים-אירופים) בחיים הכלכליים בפלסטיין בהקשר האימפריאלי-מקומי באמצעות מקורות עוסמאניים ואחרים. ראו Yuval Ben-Bassat, "Reconsidering the Role of a Maghrebi Family in the Yishuv in Late Ottoman Palestine: The Case of the Moyal Family", *Journal of Modern Jewish Studies* (2020): 1-19; Yuval Ben-Bassat, "The Challenges Facing the First Aliyah Sephardic Ottoman Colonists", *Journal of Israeli History* 35 (2016): 3-15

ופיתוח חקלאי ומדעי, בהיותם המפתח לקדמה ולשיפור כלכלי, תרבותי ורוחני.³⁸ כפי שהראו לאחרונה מחקרים שביקרו את הכתיבה הלאומית ביחס לתקופה העוסמאנית המאוחרת, המחויבות לפרויקט המודרניזציה בתוך המסגרת העוסמאנית האימפריאלית ולמען גשגוגה והצלחתה חצתה גבולות אתניים ודתיים-קהילתיים.³⁹ תהליכים אלו התרחשו באימפריה כולה ובאו לידי ביטוי במיוחד באזורים חקלאיים פוריים כמו החורן, שנהפכו אטרקטיביים ביותר למשקיעים מקומיים וזרים. על רקע זה יש להבין את מעורבותם של יהודים ילידי האזור בקידום התיישבות חקלאית (במסגרת "יק"א או שלא במסגרתה). לעיתים קרובות היו אלו אגרונומים ומומחים אחרים שהוכשרו במוסדות החינוך וההשכלה הגבוהה של האימפריה, או, כמו במקרה של עבדו פרחי, בעלי משרות במנהל הפיסקלי של הפרובינציה.

38 Tevfik Güran, "Tanzimat Döneminde Tarım Politikası (1839-1876)", in *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, eds. Osman Okyar and Halil İnalçık (Ankara: Meteksan, 1980), 271-277; Donald Quataert, "Agriculture", in *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Vol. 2, eds. Halil İnalçık and Donald Quataert (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994); Elizabeth Williams, "Cultivating Empires: Environment, Expertise, and Scientific Agriculture in Late Ottoman and French Mandate Syria" (PhD diss., Georgetown University, 2015); Sertaç Dokuzlu, "The Agricultural Credit System in the Ottoman Empire between 1863 and 1888", *Rural History* 28 (2017): 177-188. ואכן בתקופת עבדולהמיט גדל מאוד הייצוא החקלאי מהאימפריה, וראו Donald Quataert, "Ottoman Reform and Agriculture in Anatolia, 1876-1908" (PhD diss., University of California, Los Angeles, 1973), 347-362

39 ראו, למשל, Fruma Zachs, *Syrian Identity*, 67-77; Contributions of Beirut Merchants to the Nahḍa", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55 (2012): 153-182; Campos, *Ottoman Brothers*; Samuel Dolbee and Shay Hazkani, "'Impossible Is Not Ottoman': Menashe Meirovitch, 'Isa al-'Isa, and Imperial Citizenship in Palestine", *International Journal of Middle East Studies* 47 (2015): 241-262; Avner Wishnitzer, "Kerosene Nights: Light and Enlightenment in Late Ottoman Jerusalem", *Past & Present* (forthcoming 2020). כמו כן, המאמרים בקובץ *Ordinary Jerusalem* (2018). הכתיבה הלאומית ביחס לאימפריה העוסמאנית דרך המונח "אזרחות עירונית" (Citadinité). מונח זה מתייחס לזהות המשותפת של תושבי ירושלים אשר התעצבה ביחס למרחב העירוני ומתוך אינטראקציה בין קבוצות חברתיות שונות. מאמרו של לואי פישימן באותו קובץ מדגיש את המגבלות של האזרחות המשותפת ומצביע על כינון של הפרדות בין קהילות בירושלים בסוף התקופה העוסמאנית וכן על עימותים ופערים בתוכן וביניהן. ראו Louis Fishman, "The Limitations of Citadinité in Late Ottoman Jerusalem", in *Ordinary Jerusalem*, 510-529

בהיסטוריוגרפיה הציונית מוזכר שמו של עבדו פרחי (לרוב רק בדרך אגב) כמנהל האדמות של יק"א באזור החורן.⁴⁰ הוא שימש הנציג המקומי של החברה (ופיל) ממקום מושבו בג'לין שבמחוז חורן, היכן שחוות, ואף כפרים שלמים, נרשמו בטאבו על שם אחד משותפיו של הברון הירש, סלומון ריינאך (Reinach), מזיפה הכוח של החברה. בתור נציגו של ריינאך, שישב בפרז, היה פרחי אחראי לניהול הכפרים והאחוזות החקלאיות בחורן, ובכלל זה לניהול השוטף של ההוצאות והמיסים ולגביית דמי החכירה וחלקה של החברה ביבולים החקלאיים (חמישית לאחר תשלום מס המעשר לממשלה). כמו כן, פרחי עסק בייצוג החברה בהליכים משפטיים בערכאות מקומיות, שכללו בעיקר סכסוכים מול האיכרים שעיבדו אותן או שתבעו בעלות עליהן. מדובר בכפרים שיועדו במקור למתיישבים יהודים, ואכן ב-1896 אוכלסו בעיקר על ידי משפחות יהודיות בולגריות ורומניות (כלומר, נתינים עוסמאנים לשעבר), אך נזנחו במהרה בשל מחלות שתקפו את המתישבים ובשל התנגדות תושבי האזור. עבודתו של פרחי הייתה דרושה אפוא לשם ניהול האדמות האלה, שהוחכרו לאיכרים ערבים מקומיים ועובדו על ידם מראשית המאה העשרים.

שימוש במקורות עוסמאניים בכלל, וברשומות הפקידים העומדות במרכז מאמר זה בפרט, מאפשר לבחון את מעורבותם של בני האליטה היהודית המקומית ביוזמות כגון אלו בהקשר ההיסטורי הרחב. במקום הקריאה לאחר המאפיינת את הנרטיב הציוני, שבמסגרתו תואר עבדו פרחי כמי ש"כל מעייניו היו נתונים לביסוס ההיאחזות היהודית במקום",⁴¹ אפשר להסביר את הימצאותו בתפקיד נציג החברה כאחד מהעיסוקים הכלכליים שאפיינו את בני האליטה העוסמאנית באותה התקופה. מינוי זה התאפשר בזכות הידע, הקשרים וההיכרות הייחודיים שלו עם תחום האדמות והכספים באזור החורן, מומחיות שצבר לאורך הקריירה שלו במנהל העוסמאני, שממנו פרש מעט קודם לכן. למעשה, אף שהנוכחות של חברות פיננסיות אירופיות בסוריה העוסמאנית הלכה וגברה החל מסוף המאה התשע-עשרה, כבר עשורים קודם לכן ביקשו קונסולים וסוחרים זרים לחדור אל שוק האשראי החקלאי של דמשק באמצעות רכישת כפרים בסביבתה, ולשם כך נשענו על שיתוף פעולה עם משפחות הסוחרים היהודיות והנוצריות המקומיות, שהחלו לבסס את עמדתן בכלכלת האשראי בסביבות אמצע המאה על רקע הגידול המואץ בייצור חקלאי באזור.⁴² בתפקידים דומים שימשו גם בני

40 זלטנרייך, "פעולותיה של חברת פיק"א", 82; אילן, הכמיהה להתיישבות, 260-261.

41 שם, 261.

42 על הפעילות הפיננסית של משפחות הסוחרים-בנקאים מול תושבי הכפרים ומול ממשלת הפרובינציה לאורך המאה התשע-עשרה, כחלק ממבנה הכלכלה הפוליטית של האזור, הרחבתי בעבודת הדוקטור שלי: Aviv Derri, "Bonds of Obligation: Empire, Non-Muslim Bankers, and Peasants in Late Ottoman Damascus" (PhD diss., New York University, forthcoming)

משפחת פרחי, ובהם עבדו, שלזכותו עמדו המעמד והמוניטין שביססו הדורות הקודמים במשפחה כסראפים בשירות האימפריה (ולעיתים קרובות גם בתפקידיהם בשירות הקונסוליות האירופיות המקומיות), וכסוחרים ומלווי כספים שפעילותם התרכזה באזורים החקלאיים של דמשק, ומאוחר יותר, כאנשי מנהל עוסמאנים בתחומים שנגעו ישירות לאדמות האלה. סביר להניח כי בדומה ליתר בני האליטה הכלכלית-פקידותית שאליה השתייך, ובמסגרת השיח שרווח באותה תקופה ראה עבדו בפעילותו עבור יק"א חלק מהפרויקט המודרניזטורי של האימפריה, שהיה אמור לקדם את כלכלתה, ובה בעת לסייע בקידום נתיניה וקבוצות המיעוט שבה, דרך עבודה חקלאית.

מסקנות

מאמר זה תורם לדיון המתרחב בשאלת שייכותם של לא-מוסלמים לאימפריה העוסמאנית, יחסיהם עימה ותפיסתם העצמית ביחס אליה בעשורים האחרונים לקיומה. בחנתי את הסוגיות האלה ביחס לבני האליטה הכלכלית של דמשק דרך פרספקטיבה המתמקדת במיקומם החברתי, באפשרויות שעמדו לפניהם מבחינת גישה לעמדות כוח, בבחירות שבחרו במסגרת האפשרויות האלה ובאסטרטגיות שפיתחו בתגובה לשינויים שסביבם. באמצעות רשומות הפקידים מאוסף משרד הפנים העוסמאני שבארכיון האימפריאלי באסטנבול, בחנתי את השתלבותם של בני האליטה הזאת במשרות רשמיות במנהל הפרובינציאלי. דרך התמקדות בכמה ביוגרפיות של פקידים ממשפחת סוחרים יהודים אחת לאורך שני דורות ביקשתי להצביע על דפוסים של המשכיות ושינוי באסטרטגיות החברתיות של האליטה שאליה השתייכו. אסטרטגיות אלו נשענו על עמדת כוח משמעותית המבוססת על גישה למשאבים, למומחיות, לקשרים ולהון חברתי שנרכשו במשך דורות של שירות עבור האימפריה, ובאותה העת הן השתנו והותאמו למציאות החדשה שלאחר פשיטת הרגל ב-1875 ולצרכים החדשים של האימפריה.

החל מהשליש האחרון של המאה השמונה-עשרה שימשו בני משפחת פרחי אנשי כספים בכירים שפעילותם הייתה חיונית לתפקוד השוטף של הפרובינציה, המנהל, הצבא והמסחר. מניתוח הביוגרפיות המנהליות של בני המשפחה עולה כי לעומת הדורות שקדמו להם התפתח בקרב בני פרחי שהגיעו לגילאי הבגרות בראשית העשור של 1880 מסלול קריירה באדמיניסטרציה המקומית, שהתחיל בהיותם בני 18-19 ונמשך כמה עשורים, שלאורכם הם התקדמו בסולם התפקידים והשכר. המשרות שאליהן הם הגיעו התרכזו בתחומי הכספים והאדמות, וכללו ניהול האוצר ומחלקות הכספים של אזורים מנהליים שלמים, בעיקר באזורים מייצרי הדגן של החורן והבקאע. בכך התיקו דורות מאוחרים אלו של המשפחה את מרכז פעולתם ממסחר,

הלוואות כספים וחכירות מס, לקריירה בירוקרטית, אם כי לפי העדויות הקיימות נראה שהם המשיכו לעסוק גם במסחר ובפיננסים באותו זמן.

העובדה שנוצרים ויהודים החזיקו במשרות רשמיות באימפריה העוסמאנית ידועה בספרות. מהו אפוא ערכו של מחקר חברתי על פקידים לא־מוסלמים מהסוג שהוצע כאן, להיסטוריה של סוריה העוסמאנית? ראשית, הזכרתי כי בניגוד למקורות רלוונטיים אחרים, רשומות הפקידים מספקות נתונים ביוגרפיים מפורטים וסדורים יותר, המאפשרים מבט חברתי מקיף יותר על קבוצות מקומיות שלא השתייכו לאליטות הגבוהות ביותר, ועל דפוסים מאפיינים במסלולי החיים והקריירה שלהן. מעבר לתרומה זו, הדגמתי כיצד הפרופיל החברתי המתגלה מתוך מקור זה מאפשר לבחון את מקומם של בני האליטה הזאת בהקשרים נוספים של פעילות כלכלית בשלהי התקופה העוסמאנית, שלעיתים קרובות כללה גם קבוצות לא־עוסמאניות. על פי ההיסטוריוגרפיה הציונית, המניע לפעילות זו של היהודים המקומיים היה מחויבותם לפרויקט הציוני הלאומי־קולוניזטורי. ואולם, הצבתה בהקשר ההיסטורי העוסמאני של התקופה מאפשרת להבין, למשל, שתפקידו של עבדו פרחי בניהול אדמותיה החקלאיות של יק"א בחורן היה אחד העיסוקים האופייניים למשפחות הסוחרים הלא־מוסלמיות, שלאורך המאה התשע־עשרה שימשו סוכנים מקומיים של קונסולים וסוחרים זרים, לצד פעילותם העסקית כמלווי כספים וחוכרי מס בכפרים שסביב דמשק. אותן משפחות השתתפו בשיח ובפרויקטים המודרניזטוריים של שלהי התקופה העוסמאנית לפיתוח החקלאות והכלכלה, לצד השתלבותם הגוברת במשרות רשמיות במנהל הפיסקלי העוסמאני.

הניתוח הקצר שהוצע כאן מלמד על המעורבות העמוקה של האליטות הפרובינציאליות הלא־מוסלמיות, שעמדו "במרכז של השוליים"⁴³, במבנים האימפריאליים ובחברה המקומית, ועל מאפייניה המשתנים לאורך זמן. המסלולים החברתיים, האפשרויות הזמינות והאסטרטגיות שפיתחו, עיצבו את האופן שבו תפסו בני האליטות האלה את עצמם ביחס לאימפריה שבה קשרו את גורלם, השקיעו את הונם ובנו את עתידם, וביחס למדינות הלאום הערביות שקמו על חורבותיה.

43 פרפרזה של הביטוי "the edge of the center" (השוליים של המרכז), המופיע אצל Philiou, *Biography of an Empire*, xvii-xxv. ביטוי זה נועד לאפיין את המיקום החברתי של האליטות הנוצריות אורתודוקסיות באסתנבול ששירתו במשרד החוץ העוסמאני. כאן חברתי לתאר את מיקומן של האליטות הלא־מוסלמיות בפרובינציה באמצעות היפוך הביטוי הזה.

"בלאד מא פיהאש יהוד, מא פיהאש תאריח": חקר "היהודים שלנו" במרוקו*

אורית ואקנין-יקותיאלי

בריאיון עם בעלי מלאכה במדינה (העיר העתיקה המוקפת חומה) של פאס ב-2006, נסבה השיחה על האבחנה שמלאכות רבות שהיו פעם בעיר אבדו עם עזיבת היהודים. בני שיחי התוכחו בשאלה אם נכון לייחס מלאכות רבות כל כך. אחד הדוברים סיכם ואמר: "בלאד מא פיהאש יהוד, מא פיהאש תאריח" (ארץ שאין בה יהודים, אין בה היסטוריה).¹ משפט קצר זה גדוש משמעויות ורגשות, מאובדן וגעגוע ועד הערכה וזיכרון. אולם כוחה של האמירה הזאת יפה גם מעבר לפאס ואומניה, והיא מהדהדת זעזוע חברתי עמוק: בין 1948 ל-1967 התרחשה במרוקו טלטלה דמוגרפית מן הגדולות בתולדותיה. בפרק זמן קצר עזבו אותה מרבית יהודיה, שמנו אז כרבע מיליון נפש, שלושה אחוזים מאוכלוסיית הארץ, וכיום חיים בה כ-2,500 יהודים בלבד.² זו לצד זו התרחשו במרוקו טראומה לאומית ו"טראומה היסטוריוגרפית" (כלומר, אירוע שלפרק זמן מסוים נמנעו כותבי היסטוריה מלעסוק בו) וחיזוקו זו את זו.³

לקהילה היהודית במרוקו היסטוריה של כאלפיים שנה. לאורך התקופה הארוכה הזאת היא חוותה את הגעת האסלאם, ואת גירוש היהודים מאנדלוסיה וחיה תחת שושלות המלכים ששלטו במדינה. הקהילות היהודיות היו פרושות על פני כל רחבי הארץ – מהמרכזים העירוניים, ועד נאות מדבר רחוקות וכפרים הרריים, ולאורך זמן הייתה הקהילה כולה חלק מן החברה המרוקאית, שותפה, ועם זאת – נבדלת.

* המאמר מוקדש לזכרו של ז'אן לוי (Jean Lévy; 1962-2020). לוי יהודי מרוקאי שהיגר ממולדתו ובהר בגרמניה כביתו החדש, היה לוחם למען סובלנות והומניזם ופעיל ברשתות הדיאספוריות של יהודי מרוקו. הוא פעל רבות לחיבור בין אנשי הקהילה בפזורותיה, ובינם לבין מרוקו. לוי נמנה עם מייסדי ארגון הידידים של המוזיאון היהודי בקזבלנקה (l'Association des Amis du Musée du Judaïsme Marocain), מוזיאון שהקים אביו, סימון לוי (ראו להלן) בשנת 1997. זכיתי לדון עם ז'אן על גרסאות מוקדמות של המאמר הזה, לפני שהלך לעולמו בטרם עת.

1 ריאיון עם בעלי מלאכה במדינה של פאס, 12 באפריל, 2006.

2 Jamaâ Baïda, "The Emigration of Moroccan Jews, 1948-1956", in *Jewish Culture and Society in North Africa*, eds. Emily Benichou Gottreich and Daniel J. Schroeter (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011), 321

3 לריבוי המשמעויות וההבניות של טראומה, ובמיוחד בהקשרים של גלות, ראו חביבה פדיה, *הליכה שמעבר לטראומה* (תל אביב: רסלינג, 2011).

כחלק מתהליכים כלכליים וחברתיים חובקי עולם שהתרחשו במאות התשע-עשרה והעשרים, עוצבה קהילה זו, כמו יתר הקהילות שסביבה, בידי המודרניות הקולוניאלית, הלאומיות והאנטי-קולוניאליות. האירועים שחווה נעשו סוערים במיוחד בשנות הארבעים והחמישים של המאה העשרים – שיאו של המאבק לעצמאות מרוקו, עצמאות שהושגה בסופו של דבר ב־1956. באותן השנים, ואגב ויכוחים פנימיים בין היהודים לבין עצמם – בעיקר בשאלה אם לעזוב או לקשור את עתידם במרוקו העצמאית – אירעה גם מלחמת 1948 והוקמה מדינת ישראל. כל אלו הביאו להגירה עצומה, שבסופה נותר במרוקו כאחוז אחד מהקהילה הישנה. היהודים היו ברובם לזיכרון, ועזיבתם טלטלה את החברה שעזבו והותירה בה חלל וסימני שאלה רבים. במילותיו של ג'אמע ביצא, היסטוריון מאוניברסיטת מוחמד החמישי ברבאט ומנהל הארכיונים של מרוקו: "עקירת היהודים כמוה כפצע מכאיב בהיסטוריה הלאומית המרוקאית"⁴.

"יהודי מרוקו" נחקרו בישראל בעיקר כ"עדה" וקבוצה שחווה שינויים והגירות, ובמחקרים אלו הייתה מרוקו הקשר בלבד לפעילות פנים-יהודית. כמעט שאין במחקר עיסוק בהשפעות האירועים האלה על אוכלוסיית הרוב שנותרה במרוקו לאחר שהיהודים עזבו, לבד מעבודותיו של עומר בום (Boum)⁵. השאלה כיצד התמודדה מרוקו, וכיצד היא ממשיכה להתמודד, עם היעלמותה של קבוצה חברתית שהוגדרה בחוקתה משנת 2011 אחד ממרכיבי "הזהות הלאומית" של המדינה,⁶ נותרה אפוא כמעט בלא מענה.

מאמר זה בוחן היבט אחד של ההתמודדות עם ההיעדר – ההיסטוריוגרפיה של היהודים במרוקו⁷ – ומטרתו לנתח את נקודת המבט של "הנעזבים", תושבי מרוקו, על יהודי ארצם, כפי שהיא באה לידי ביטוי בפרסומים אקדמיים. בחרתי בשדה האקדמי דווקא משום שמדובר בתחום שמעבר להיותו מושפע משלל שדות שיח ומשפיע עליהם, מעצם מהותו הוא ברי-תיעוד. תיאור פרקטיקות הקשורות בתיעוד, בקטלוג

4 Baïda, "Emigration", 321

5 למשל, Aomar Boum, *Memories of Absence: How Muslims Remember Jews in Morocco* (Stanford: Stanford University Press, 2013)

6 החוקה המרוקאית מציינת כבר בפתיחה כי למרוקו זהות לאומית שעוצבה מהיתוך של מרכיבים ערביים-אסלאמיים, אמוצ'יים (ברבריים) וסהרו-חסאניים, והיא ניזונה והועשרה מהשפעות אפריקאיות, אנדלוסיות, עבריות ויס-תיכוניות: Royaume du Maroc, *La constitution, édition 2011* (Série documentation juridique marocain, 2011), 2, http://www.sgg.gov.ma/Portals/0/constitution/constitution_2011_Fr.pdf

7 תופעות דומות אפשר לראות בתחומים נוספים השלובים זה בזה. בחרתי לחקור היסטוריוגרפיה דווקא, משום שהיא תוצר תרבותי המשקף שדות שיח ופעולה רבים ובה בעת היא משתתפת בעיצובם. כמו כן, אפשר לחקור אותה בחלוקה לתקופות.

ובניפוי האלה מספק תובנות לניתוח ההיסטורי וההיסטוריוגרפי. כחלק מן הניתוח שאערך, אבקש להציע הסברים לתופעה, המפתיעה לכאורה, שככל שמתרחקים ממועד היציאה הגדולה של היהודים, מספר המחקרים הנכתבים עליהם הולך ועולה. אברר מהן הנסיבות ההיסטוריות שיצרו את התופעה הזאת ואדון במקומה בהקשרים נוספים.

מאמר זה מציג חלקים משני מחקרים רחבים יותר: המחקר הראשון מנתח שדות רבים (מלבד האקדמי) בשיח האזרחי והחברתי שבהם החברה המרוקאית זוכרת את יהודיה, כמו ספרות, מוזיקה, קולנוע, מדיה חברתית, אומנויות, אדריכלות ועוד, והמחקר השני לומד את הזיכרון התרבותי ואת ההיסטוריוגרפיה של יהודי מרוקו בכל רחבי העולם.⁸ מחקרים אלו מראים, בין היתר, כי הגברת העיסוק בקהילה עם חלוף הזמן מההגירה אינה ייחודית למרוקו עצמה, אלא מתרחשת גם בדיאספורות שלה, ובמיוחד בקהילת יוצאי מרוקו הישראלית.⁹ יתר על כן, שני המחקרים גם מזהים ומנתחים "רגע היסטוריוגרפי" של התעניינות גוברת בהיסטוריה של הקהילות היהודיות המקומיות בכמה ארצות מוסלמיות, שהמקרה המרוקאי הוא חלק ממנו, ועם זאת, הוא ייחודי בהיקפו, בהיסטוריה שלו ובמאפייניו ההיסטוריוגרפיים.¹⁰

כמו בסדרת המחקרים שאתאר בהמשך, גם המאמר הזה נכתב בהקשרים פוליטיים ותרבותיים נתונים. אחד ההקשרים של כתיבתו הוא האווירה הפוליטית והציבורית בישראל ובכמה מקומות מעבר לה, המציירת אחווה יהודית-נוצרית מדומיינת – הידועה בכינוי "הציוויליזציה היהודית-נוצרית" – המניחה עוינות בין

8 Orit Ouaknine-Yekutieli, "Bled ma-fihash Yahud ma-fihash Ta'arikh: Researching and Narrating Morocco's Jewish Community", Middle East Centre Seminar at Oxford University, podcast audio, 11 August, 2015, <http://podcasts.ox.ac.uk/bled-ma-fihash-yahud-ma-fihash-taarikh-researching-and-narrating-moroccos-jewish-community>

9 להרחבה אודות אבחנה זו ולהסבר מפורט ליחס אל יוצאי מרוקו בישראל כאל "דיאספורה מרוקאית", Orit Ouaknine-Yekutieli and Yigal S. Nizri, "My Heart Is in the Maghrib: Aspects of Cultural Revival of the Moroccan Diaspora in Israel", *Hesperis Tamuda* 51 (2016): 165-194

10 בעת האחרונה ניכרת התעוררות במחקר הקהילות היהודיות בכמה ארצות מוסלמיות, ובמיוחד בעיראק, בתוניסיה ובמצרים. ראו, למשל, מאמרה של סיגל גורגי בגיליון זה, וכן: Yoram Meital, "A Thousand-Year-Old Biblical Manuscript Rediscovered in Cairo: The Future of the Egyptian Jewish Past", *Jewish Quarterly Review* 110 (2020): 216 ראו גם כנס בנושא שנערך בעת האחרונה בברלין, "Jews in Muslim Majority Countries: History and Prospects", Jewish Museum Berlin, 2017, <https://www.jmberlin.de/en/jews-in-muslim-majority-countries>

מוסלמים ליהודים, ויוצרת דה-אסלאמיזאציה של ההיסטוריה היהודית. אף שמקורותיה כבר במאה התשע-עשרה, תפיסה זו אינה משתחררת מהסכסוך הישראלי-פלסטיני, על הנרטיבים הקשורים בו, ומכפיפה אליו כמעט כל דיון ביהודים ומוסלמים. המחקר הזה חותר תחת תפיסה זו, וגם דוחה הנחות נוספות הנשמעות בשיח הציבורי בישראל. למשל, הוא דוחה את ההנחה שחוקרים מוסלמים אינם מתעניינים ביהודי ארצותיהם משום שהם עוינים אותם מראש, או את ההנחה שלחוקרים בארצות דוברות ערבית קשה לחקור יהודים מפני שהם אינם קוראים עברית, ולכן אינם מעודכנים דיים בספרות הענפה הנכתבת בעברית. נגד הנחות אלו אשים במאמר זה את מרוקו במרכז, ואבחן כיצד יהודי מרוקו ומחקרם הם עניין מרוקאי יותר משהם עניין יהודי. מבט מסוג זה מאפשר לאתגר הנחות יסוד כגון אלו שהוצגו למעלה, בין שהן ישראליות, בין פלסטיניות, נוצריות-אוונגליסטיות, או אמריקאיות-ליברליות, לא משום שנקודת המבט שאציג "אובייקטיבית" יותר, אלא מפני שהיא מאתגרת נרטיבים דומיננטיים, ומתוך הביקורת עליהם מסייעת בזיהוי נקודות מבט על יהדות מרוקו שחלקן הוסתר בשיח הלאומי-הציוני.

אפתח בתיאור אוסף הפרסומים שעליו מתבסס המחקר ובהצגת כמה מחקרים רלוונטיים. בהמשך אסקור את ההיסטוריוגרפיה על אודות יהדות מרוקו במולדתה, מקבלת העצמאות (1956) ועד 2016, ואדון בהתפתחותה בד בבד עם שינויים פוליטיים ושיחניים במרוקו ומעבר לה. המאמר יסתיים בהצגת מסקנות הניתוח ובדין במשמעויותיהן.

כותבים נוכחים על נכתבים נפקדים¹¹

לשם השגת מטרות המאמר למדתי אוסף גדול של פרסומים על יהודים שנכתב במרוקו מעצמאותה ואילך, ובדקתי מה היה מספרם בכל עשור, מי היו מחבריהם, מה היה תוכנם ולאילו סוגות הם שייכים. ניתוח זה סייע לי להבחין במגמות המאפיינות את האוסף הזה, שמעבר לתכנים שבו, כתיבתו היא גם תוצר של תהליכים חברתיים ופוליטיים, ובה בעת היא גם תורמת לעיצובם ומשקפת סוגות וגישות מחקריות בנות הזמן במדעי החברה והרוח, במרוקו ומחוצה לה.

את השאלה כיצד התמודדה מרוקו עם היעלמה של קבוצה חברתית משמעותית מתוכה אפשר לבחון ממספר רב של היבטים. מאמר קצר זה מתמקד, כאמור, בטקסטים אקדמיים בלבד – ספרים, מאמרים ועבודות דוקטור. המחקר בדק מקורות על אודות

11 כותרת זו מבוססת על שם מאמרו של יגאל שלום נזרי, "כותבים ונכתבים: מוסלמים ויהודים במגרב בקובץ מחקרים חדש", *פעמים* 131 (2012): 209-236.

היהודים שנכתבו ונדפסו במרוקו בערבית או בצרפתית, עבודות שתורגמו לערבית במרוקו (גם אם המחברים אינם מרוקאים), וכן עבודות דוקטור שנכתבו על יהדות מרוקו באוניברסיטאות המקומיות. לא כללתי באוסף טקסטים של חוקרים ממוצא מרוקאי שהיגרו מארצם וחיים כעת בצרפת, בקנדה, בישראל או בארצות הברית, ומפרסמים שם בשפות המקום. חוקרים אלו, בני הדיאספורה המרוקאית, מושפעים משדות השיח במקומותיהם החדשים, ולפיכך במחקר הרחב יותר נכללו תוצריהם בדיונים בארצות האלה.¹² מובן שהאוסף של מאות הכותרים שבחנתי אינו שלם, אלא, למעשה, מדגם. עם זאת, מדגם נרחב כל כך, שפרשנותו מביאה בחשבון גם ביטויים תרבותיים ועבודת שדה העוסקת בתפיסות של תושבות מרוקו ותושביה, מאפשר להבחין במגמות בהיסטוריוגרפיה של יהודי מרוקו, לנתח אותן ולהסיק מסקנות.

בהקשר הזה יש להזכיר מחקר קודם שבדק את ההיסטוריוגרפיה של היהודים בארצות המגרב – מחקרו של פסח שנער משנת 1980, שפורסם בשולי הוויכוח שהתנהל באותה העת בין חוקר ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם נועם סטילמן (Stillman) לבין האנתרופולוג וחוקר המשפט לורנס רוזן (Rosen), בשאלה אם במאות השנים האחרונות היהודים בארצות האסלאם סבלו, ואם כן, עד כמה.¹³ שנער מציין ש"רק בשנים האחרונות" – כלומר בסוף שנות השבעים – החל נושא היחסים בין יהודים למוסלמים במרוקו להיחקר, וכי עד אז הייתה "אדישות לנושא". לדעתו, ההסבר לכך הוא שחוקרים יהודים-אירופים של מרוקו היו פרו-אסלאמיים, ויחסי יהודים – מוסלמים לא עניינו אותם כלל; חוקרים יהודים-מרוקאים היו עסוקים בהתקרבות לתרבות הצרפתית, ולכן נמנעו מדיון ביחסים האלה; ולבסוף – ייתכן ש"יש לפרש את שתיקתם [של חוקרים מוסלמים-מרוקאים בנושא] כהמשך ליחס המסורתי-כמעט של אי-התעניינות המהול בבזו שרווח בחוגי המשכילים כלפי הדי'מי".¹⁴ כפי שאציג בהמשך, אבחנה זו של שנער, גם אם הייתה נכונה אי-פעם, בוודאי שפג תוקפה מאז. תושבי מרוקו המוסלמים כתבו על הקהילה היהודית בארצם הרבה לפני התקופה שהמחקר שלי בדק (כאמור, מעצמאות מרוקו ואילך), ורעיונות וערכים מסוימים שהובעו כבר אז מהדהדים בטקסטים מאוחרים יותר. דיונים קצרים, וגם חיבורים ארוכים, על יהודי מרוקו, נמצאים כבר בטקסטים מהתקופה הקדם-קולוניאלית. עימם נמנים, למשל, קטעים בספרו של המלומד האנדלוסי אבו עבד אל-בכרי, ויצף

12 Ouaknine-Yekutieli, "Bled ma-filhash Yahud"

13 פסח שנער, "יחסי יהודים ומוסלמים במגרב בן זמננו בראי המחקר והספרות", פעמים 4 (1980): 22-21; על הוויכוח הזה ראו גם, Shlomo Deshen, "Urban Jews in Sherifian Morocco",

Middle Eastern Studies 20 (1984): 212

14 שנער, "יחסי יהודים ומוסלמים", 8.

אפריקיא אל־שמאליה (תיאור צפון אפריקה),¹⁵ מהמאה האחת־עשרה,¹⁶ ספרים כמו **רסאלה פי אלייהוד** (מסה על היהודים) של אל־מע'ילי מהמאה השש־עשרה,¹⁷ חיבורים שכתבו יהודי מרוקו עצמם,¹⁸ ואוספים עשירים של דיווחי נוסעים בני המאה התשע־עשרה והעשרים.

נוסף על הטקסטים המרוקאיים הקדומים האלה, החל בסוף המאה התשע־עשרה הוסיפו הצרפתים קורפוס מחקרי נרחב על מרוקו ועל יהודיה. בתקופת הפרוטקטורט הצרפתי, שנמשך מ־1912 עד 1956, יצרו הצרפתים בסיס ידע עצום על החברה המרוקאית, כחלק ממנגנון השליטה הקולוניאלי. בסיס הידע הזה סיפק בזמנו את הלגיטימציה ואת ההכוונה לנוהגי הפרוטקטורט. חוקרים כרוז'ה לה־טורנו (Le Tourneau), מרסל ויקר (Vicaire), ז'ק ברק (Berque), ובצידם מספר רב של קציני מנהל צרפתי ידועים פחות שכתבו עבודות גמר במהלך הכשרתם, ליקטו מידע אתנוגרפי רב ומפורט שיצר תערוכת של ידע וסטראוטיפים. ספרות זו הייתה דו־ערכית כלפי היהודים; לעיתים היא ראתה בהם "ילידים" – חלק מן החברה המרוקאית, ולעיתים כחלק ממדיניות ה"הפרד ומשול" הצרפתית, הציגה אותם כגורם נפרד ושונה מסביבתו.

הדורות הבאים של הכותבים לא יכלו להתעלם מבסיס הידע החשוב הזה, בין שקיבלו את הנחותיו, בין שיצרו תמונת תשליל שלו, כחלק מתהליך הדה־קולוניזציה של ההיסטוריה. חשיבותם של הטקסטים האלה לחקר יהדות מרוקו רבה, מפני שהרבה מאתוס העִבְרִיּוּת (Pastness)¹⁹ ומתשתיתם של הרעיונות והמושגים בני זמננו נעוצים בעולם הידע הקולוניאלי. יתרה מזו, מאז עצמאות מרוקו ידע זה ממשיך להיות חלק מההיסטוריוגרפיה המרוקאית ומנוהגי המדינה העצמאית.

- 15 אבו עביד עבד אל־בכרי, **וצף אפריקיא אל־שמאליה** (אל־ג'זאאר, 1911).
- 16 על טקסטים קדומים יותר, ראו, למשל, סקירת מקורות אצל מרים פרנקל, "קווים לדמותה של קהילת יהודי פאס בתקופה הטרומ מווחידית (מאות ח-יא)", בתוך **יד משה**, ערכו יורם ארדר, אלינער ברקת ומאירה פוליאק (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2018), 37-54.
- 17 מוחמד בן עבד אל־כרים אל־מע'ילי, **רסאלה פי אלייהוד** (אל־רבאט: דאר אבי רקראק, 2005).
- 18 ראו, למשל, Yigal Nizri, "Judeo-Moroccan Traditions and the Age of European Expansionism in North Africa", in *The Sephardic Atlantic*, eds. Sina Rauschenbach and Jonathan Schorsch (New York: Palgrave, 2018), 333-360
- 19 אני משתמשת במונח Pastness במובן שהגדירו עמנואל ולרשטיין, משמע, אופן פעולה חברתי ופוליטי שמהותו יצירת סולידריות קבוצתית בהווה ושמידתה, על בסיס עבר שאינו משתנה לכאורה, וראו: Immanuel Wallerstein, "The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity", in *Race, Nation, Class*, eds. Etienne Balibar and Immanuel Maurice Wallerstein (London: Verso, 1991), 78

עשורים ראשונים – מהתפרקות להתרפקות

בשנים הראשונות שלאחר העצמאות – כאשר רוב הקהילה היהודית עדיין חי במרוקו – התמקדה ההיסטוריוגרפיה המרוקאית בדה-קולוניזציה של המחקר, בבירור הזהות הלאומית ובחיפוש אחר גורמים מאחדים, במקום בדיון בקבוצות מסוימות בתוך החברה. כפי שהעירו מאוחר יותר הסוציולוגים המרוקאים חסן רשיק ורחמה בורקיה, פירוק המנגנון המושגי הקולוניאלי היה לצו השעה, וכל חוקר היה חייב להכיר בו וליישם אותו.²⁰

לאורך תהליך בניית המדינה המרוקאית הפוסט-קולוניאלית לא הופנתה תשומת הלב האקדמית למדעי החברה והרוח, ועל אחת כמה וכמה לא לחקר המרכיב היהודי בחברה המרוקאית. בשנים אלו נערכו מספר מועט של מחקרים על יהודי מרוקו, והמדגם כולל עשרה פרסומים בלבד מהשנים 1956-1970. פרסומים אלו משקפים מצב שלא חזר על עצמו – מתוך עשרת הפרסומים האלה שמונה נכתבו בידי חוקרים יהודים: זגורי (אזאע'ורי), דה-נזרי (De Nesry), מלכא (מאלכא), וצרפתי (אל-סרפאתי). חוקרים אלו לא הפסיקו לחקור את הנושא לאחר מכן, אך הם המשיכו במחקרם במקומות שאליהם היגרו, ואילו חקר הקהילה במרוקו עבר לידי חוקרים מוסלמים. רוב נושאי המאמרים בשנים האלה היו רחוקים מבעיות השעה ודנו בהיסטוריה כללית של יהודי מרוקו ובענייני משפט עברי. עם זאת, מחקרים ספורים עסקו באקטואליה – בהתלבטות יהודי מרוקו בעניין ההגירה וביחס לציונות.

סיבה נוספת העשויה להסביר את מיעוט הפרסומים על אודות יהודי מרוקו בפרק הזמן הזה היא שבשנים אלו הגיעו לשיא ההגירה היהודית והפעילות שסביבה, פעילויות שנעשו בידיעת השלטונות המרוקאים, אך בהעלמת עין מצידם.²¹ סביר להניח שבאווירה כזאת הייתה הפניית המבט אל יהודי מרוקו הדבר האחרון שהן השלטונות הן היהודים רצו בו.

בשנות השבעים אירעו במרוקו אירועים סוערים, ובצידם, בצל המדינה האוטוריטרית המתגבשת, עוצבה גם דמות מדעי הרוח והחברה המרוקאים. שיאם של האירועים הפוליטיים היה בשני ניסיונות הפיכה כושלים נגד המלך חסן השני (מלך בשנים 1961-1999) בתחילת שנות השבעים. בהליך השיקום שבא אחריהם דיכא המלך

Hassan Rachik et Rahma Bourqia, "La sociologie au Maroc", *SociologieS* (2011): 20
9, <http://journals.openedition.org/sociologies/3719>

21 שמואל שגב, **מבצע יכין: עלייתם החשאית של יהודי מרוקו לישראל** (תל אביב: משרד הביטחון, 1984); מוחמד אחתמי, "יום כאנת אל-צחאפה אל-מע'רביה תנאדי במקאטעת אל-מואטנין אל יהוד", *Orientxxi*, 6 בתמוז (יולי), 2017, <https://orientxxi.info/magazine/article1940>

את המתנגדים ביד קשה (תקופה שנקראה לימים "סנואת אל-רצאצ", שנות העופרת), ובה בעת פתח במבצע בנייה מחדש של החברה המרוקאית. שיאו של המבצע היה מפגן לכידות עממי סמלי, "המצעד הירוק" (אל-מסירת אל-ח'צראא), שנערך בשנת 1975 לשם הוכחת הבעלות המרוקאית על סהרה המערבית וביסוסה. בד בבד הואצו השקעות בכמה תחומים. בתחום החינוך כוונה ההשקעה בעיקר לערוצים טכנולוגיים ולהכשרת מספר רב של מהנדסים שיוכל להוביל מודרניזציה תעשייתית. מדעי הרוח והחברה, שחקר היהודים הוא חלק מהם, לא זכו בהעדפה ממשלתית, והתפתחותם באותן השנים נקשרה בפעולה של חוקרים זרים שהגיעו לערוך מחקרים במרוקו. עם אלו נמנו חוקרים צרפתים, חלקם "קולוניאליסטים לשעבר" שהפכו לאנשי שמאל וביקרו בחריפות את הקולוניאליזם, כמו ז'ק ברק ופול פסקון (Pascon), ולצידם אנתרופולוגים אמריקאים שמצאו במרוקו כר לראשית דרכם המחקרית, כמו דייוויד הארט (Hart), קליפורד והילדרד גירץ (Geertz), לורנס רוזן, ארנסט גלנר (Gellner), קנת בראון (Brown) ודייל אייקלמן (Eickelman). כל אלו, ובמיוחד הקבוצה האמריקאית, ייצרו ידע אנתרופולוגי רב על מרוקו, ובאותו זמן קידמו את תחום הדעת שלהם. אף שמחקריהם לא עסקו במוצהר ביהודי מרוקו, היהודים שבו ועלו בהם עקב היותם מרכיב יסודי בחברה המרוקאית.

בשל האינטראקציה של חוקרים מרוקאים עם החוקרים שצינו מעלה, ובמיוחד עם הצרפתים שבהם, הייתה הסוציולוגיה המרוקאית בשנים האלה, בהיבט התאורטי, מרקסיסטית ברוחה. היא ביקשה להסביר את תפקודה של החברה מנקודת מבט המתעניינת בחשיפת מבני שליטה כלכליים וחברתיים (פאודליים, קולוניאליים ואימפריאליסטים). להבדיל מהסוציולוגיה, ההיסטוריוגרפיה המרוקאית בת הזמן הייתה בעיקרה מונרכית ופוליטית, והתמקדה בתולדות בית המלוכה ובדמויות הפטריוטיות הדגולות.²² בד בבד, בצד הזרם המרכזי הזה, החלו כמה היסטוריונים לפנות לשדות מחקר אחרים, בלתי-מאיימים מבחינה פוליטית. כעת, משהיהודים עזבו והיה אפשר להפריד הפרדה תודעתית בין יהדות מרוקו לבין הציונות, נעשה העיסוק בהיסטוריה של היהודים מרתיע פחות.

פועל יוצא נוסף של הגירת חלק הארי של יהדות מרוקו היה העברת המחקר בתחום מידי חוקרים יהודים-מרוקאים לידיהם של מוסלמים-מרוקאים. במדגם הפרסומים ישנם שלושה-עשר פריטים על יהודים שנכתבו במרוקו בשנות השבעים. מחקרים אלו הם פרי עטם של אחד-עשר מחברים, שרק אחד מהם יהודי (זעפרני). רוב המחקרים האלה עוסקים בהיסטוריה קדומה, ולכן בטוחה יותר מבחינה פוליטית: בפילוסופיה יהודית-ערבית; בהגותם של הרמב"ם ואבן-רושד ובקשר ביניהן; בספרות עברית ובשירה עברית באנדלוסיה; בתולדות יהודי מרוקו, לרבות היהודים האמזעי'ים

Pierre Vermeren, "L'historiographie des deux côtés de la Méditerranée", *Histoire@* 22 *Politique* 15 (2011): 8; Rachik et Bourqia, "La sociologie", 16

(ברברים); בדו-קיום מוסלמי - יהודי בעבר; ובשפה ובספרות היהודית המקומית. מאמר אחד בלבד עסק באקטואליה ודן בסכסוך הישראלי - פלסטיני. בין החוקרים בלט אחמד שחלאן, שפרסם את מאמריו הראשונים ב-1979, ומאז היה לאחד המומחים המובילים בחקר יהודי מרוקו. כאמור, החוקרים המרוקאים היהודים, שמקומם נפקד לפתע מן הפרסומים במרוקו, לא נעלמו, אלא כמו רוב הקהילה היהודית, היגרו למקומות שונים בעולם והמשיכו לכתוב בארצות המארחות.

לקראת סוף שנות השבעים, ובקשר ישיר להודעה מטעם בית המלוכה שיהודי מרוקו מוזמנים לחזור לארצם,²³ הוקם בצרפת גוף של יהודים יוצאי מרוקו ושמו *Identité et Dialogue* (זהות ודיאלוג). גוף זה ערך בפריז בשנת 1978 כנס רב משתתפים, ובו הציגו החוקרים היהודים שהיגרו וחוקרים מוסלמים ממרוקו סדרה של מחקרים. לבד מהישגיו המחקריים, הכנס שיקף את הקשרים בין הדור הישן של החוקרים היהודים לבין הדור החדש של החוקרים המוסלמים, ובכמה מקרים הנחו חוקרים מהקבוצה הראשונה את עבודות הדוקטור של בני הקבוצה השנייה. אפשר לראות באירוע הזה מעין טקס סימבולי של העברת מחקר היהודים במרוקו מידי החוקרים היהודים, שהמשיכו במחקריהם בתפוצות שאליהן נפוצו, לידי הקבוצה המרוקאית-מוסלמית. אירוע זה מסמל גם את ראשית התגבשותם של "איים אפיסטמולוגיים" בהיסטוריוגרפיה של יהודי מרוקו. מכאן ואילך הושפעו מחקריהם של חוקרים יהודים שהיגרו ממרוקו, שאליהם הצטרפו חוקרים מקומיים ובני הדורות הבאים להגירה, משאלות השעה בכל ארץ וארץ, מצב שאפשר להגדירו יצירת היסטוריוגרפיות דיאספוריות. למשל, בישראל הדגיש המחקר של יהודי מרוקו מאותה עת ואילך שאלות הנוגעות לצינונות ולפוליטיקת זהויות, בצרפת הופנתה תשומת לב לענייני אובדן וגעגוע, ובארצות הברית הציגו מחקרי יהדות מרוקו מבט שהתיימר לבחון אותה מנקודת מבט חיצונית נישאה וחובקת כול.²⁴ במאמריהם של החוקרים המרוקאים שפורסמו בכרכים שסיכמו את כנס "זהות ודיאלוג" (בצרפתית ואחר כך בערבית),²⁵ וכן במחקרים נוספים מאותן השנים, באה

23 מקובל לפרש את הקריאה לחזרת היהודים בהקשר של ניסיונות בית המלוכה לקבל תמיכה ממדינות המערב, ובמיוחד מארצות הברית, בעמדתו בשאלת הסהרה המערבית לנוכח הקשיים הפוליטיים והכלכליים שעוררה. פרשנות זו גורסת כי המניע לקריאה הייתה התפיסה שהדרך לארצות הברית עוברת דרך ישראל ודרך היהודים. ראו Mohammed Hatmi, *Les Juifs originaires du Maroc à l'épreuve de la préservation de leur identité et du maintien des liens avec le pays d'origine* (Rabat: Association Marocaine d'Études et de Recherches sur les Migrations [AMERM], 2016), 18

24 Ouaknine-Yekutieli, "Bled ma-fihash Yahud"

25 דברי הכנס פורסמו בצרפת בשנת 1981 (Grenoble: Édition la Pensée Sauvage, 1981) ושנה לאחר מכן תורגמו לערבית ופורסמו במרוקו, והיא חוזר: אלי-תאריח' אלי-חדית' ואל-מעאצר ליהוד אלי-מע'רב (אל-רבאט: דאר אל-סתופי, 1982).

לידי ביטוי השפעת אסכולת האנאל והגישה המרקסיסטית על העבודות האלה, והן הדגישו מחקר אזורי וגישות חברתיות-כלכליות, וביקשו להבהיר עד כמה חיוני המרכיב היהודי להבנת ההיסטוריה והחברה של מרוקו.²⁶ ביניהן אפשר למנות את עבודותיהם של אחמד אל-תופיק על יהודי דמנט, של מצטפא אל-חסאני אל-אדריסי על הקהילה היהודית של אסוירה, ושל אדרים ח'ליל על אל-סמואל אל-מע'רבי, המתמטיקאי היהודי בן המאה השתים-עשרה שהתאסלם.²⁷

בשנות השמונים המאוחרות ובשנות התשעים, בעקבות עליית התאוריה הפוסטקולוניאלית, החלו חוקרים להפנות את מבטם לקבוצות מדוכאות וכפיפות. במסגרת זו הופיעו במרוקו בפעם הראשונה מחקרים היסטוריים על נשים (למשל, של פאטמה מרניסי ושל זכיה דאוד),²⁸ על עבדים ועבדות (לדוגמה, עבודותיו של מוחמד אל-נאג'י [Ennaji]), ועל מיעוטים צפון-אפריקאיים באירופה. נקודת המבט החדשה עודדה עיסוק מחקרי גם ביהודים בהיותם קבוצה כפיפה (ד'ימים).²⁹ העיסוק בכפיפים ובקבוצות שוליים במחקר היה קשור גם בהשתנות השיח הבין-לאומי בנושא זכויות האדם. במרוקו בא הדבר לידי ביטוי בלחצים מצד ארגונים בין-לאומיים וממשלות זרות על בית המלוכה בתביעה לשחרר עצירים פוליטיים. הלחץ הביא לשחרור עצורי הפיכות הנפל נגד חסן השני שלא מתו בכלאם ואחרים, מ-1991 ואילך, ובהם גם פעיל השמאל היהודי-מרוקאי אברהם צרפתי, שנכלא בגין מאבקו למען עצמאות הסהרה המערבית.

אווירה זו האיצה מחקר ופרסומים אקדמיים על אודות יהודי מרוקו. בזה אחר זה נערכו בפקולטות למדעי הרוח של קזבלנקה, טנג'יר, תטואן, מחמדיה, רבאט, אוג'דה ואגאדיר כנסים שבתוכניהם נכללו הרצאות בנושאים יהודיים. כמה מהכנסים הסתיימו בפרסום קבצים שבהם ראו אור מחקרים חדשים על אודות היהודים. למשל, בדברי הכנס על האומניות המרוקאיות והאנדלוסיות שנערך באוניברסיטת תטואן, הופיע מאמרו הראשון של חוקר יהדות מרוקו עבד אל-עזיז שהפך. המאמר עסק בחינוך היהודי בתטואן בשנות הפרוטקטורט, והיה הראשון בסדרת פרסומים בתחום שבו כתב שהפך בשנים הבאות.³⁰

26 Jamaâ Baïda, "Academic Research on Moroccan Judaism: Historiography, Sources and Archives", *Hespèris Tamuda* 51 (2016): 145

27 כל אלו פורסמו בקובץ **הויה וחואר**.

28 Rachik et Bourqia, "La sociologie", 6-21

29 למשל, אחמד שחלאן, **צור מן אל-לקאא אל-עלמי בין אל-מסלמין ואהל אל-ד'מה פי אל-אנדלס** (אל-רבאט: מג'לה עלמיה תענא באל-תאריח' אל-ערבי ואל-פכר אל-אסלאמי, 1997).

30 עבד אל-עזיז שהפך, "אל-תעלים אל-יהודי בשמאל אל-מע'רב עלא עהד אל-חמאיה", בתוך **תטואן פי עהד אל-חמאיה, 1912-1956** (תטואן: אל-מג'לס אל-בלדי, 1992), 206-212.

בצד הכנסים החלו להתפרסם עבודות דוקטור, כמו מחקרו של סימון לוי (Lévy), שעסקה בדיאלקט היהודי-ערבי של יהודי מרוקו. לוי היה חוקר יהודי, קומוניסט, אנטי-ציוני ואנטי-אסלאמיסטי, שבניגוד לרוב בני הקהילה היהודית בחר להמשיך לחיות במרוקו. בו בזמן פורסמה עבודת הדוקטור של מוחמד פנביב, שחקר את יחסי המוסלמים והיהודים במרוקו. עבודה זו של פנביב, וכמה מאמרים שפרסם בשנים שלפני כן, היו אות פתיחה לסדרה ארוכה מאוד של טקסטים שכתב מאז, שמיצבו אותו כאחד המומחים הגדולים בתחום יהודי מרוקו.

העלייה במספר הפרסומים משנות השמונים משקפת את הפעולה המשותפת של כמה גורמים – השינוי הדיסציפלינרי במחקר ההיסטורי, ייסוד פקולטות רבות למדעי הרוח ברחבי המדינה והתייצבות המערכת השלטונית. עניין אחר שסיפק לגיטימציה לדיון בעניין היהודים היו הסכמי השלום הראשונים בין ישראל למדינות ערב מאמצע שנות השבעים, שלמרוקו היה חלק בדיפלומטיה הקשורה בהם,³¹ וכינון היחסים הדיפלומטיים בין מרוקו לישראל בשנת 1995. ההתפתחות בחזית הדיפלומטית הובילה גם לביקורים במרוקו של מרוקאים שהיגרו ממנה לישראל, ואחר כך גם לביקורים של מטיילים ישראלים אחרים, במספרים שהלכו וגברו מסוף שנות השמונים,³² והתעניינותם הגוברת של יהודי מרוקו שהיגרו ממנה ושל צאצאיהם העלתה את המודעות לעיסוק במורשת יהודי מרוקו גם במרוקו עצמה.

באווירה זו נוסדו בשנות התשעים שלושה גופים שהאיצו עוד יותר את המחקר המקומי של יהודי מרוקו: "המרכז לחקר יהדות מרוקו" (Le Centre de Recherche sur le Judaïsme Marocain), שתמך במחקר מבסיסו בצרפת; מוזיאון התרבות היהודית בקזבלנקה, שמראשיתו נוהל בידי סימון לוי; ו"הקבוצה למחקר ולימוד יהדות מרוקו" (Le Groupe de Recherche et d'Études sur le Judaïsme Marocain [GREJM]), שנוסדה בפקולטה למדעי הרוח והחברה באוניברסיטת מוחמד החמישי ברבאט, ביוזמת קבוצת חוקרים מרוקאים, ובראשם ג'מעא ביצא. מטרת קבוצת המחקר הזאת הייתה: "להעריך ולחקור את הגיוון התרבותי, ההיסטורי והלשוני של מרוקו ולערוך מחקרים על אודות יהדות מרוקו, בהיותה מרכיב חיוני במורשת המרוקאית, שטרם זכה לקבל את תשומת הלב הראויה במחקר האקדמי הלאומי".³³

חקר היהדות המקומית התפתח אפוא בראשית שנות התשעים לתחום ידע העומד בפני עצמו, מעמיד מורים ותלמידים ומחייב עיסוק בו בכל לימוד של ההיסטוריה

Hatmi, *Les Juifs*, 17 31

Andrè Levy, *Return to Casablanca: Jews, Muslims, and an Israeli Anthropologist* 32

(Chicago: University of Chicago Press, 2015), 173-195

Baïda, "Academic Research", 147 33

המרוקאית. הכתיבה בתחום כללה יצירה מקורית במספר רב של נושאים, בצד תרגום לערבית של מקורות חשובים לטובת קהל מקומי גדל והולך של חוקרים ותלמידים. למשל, בשנים האלה תרגם אחמד שחלאן לערבית את ספרו של חיים זעפרני Juifs d'Andalousie et du Maghreb (יהודי אנדלוסיה והמغرب).³⁴ התרגומים לערבית סיפקו מענה חלקי לבעיה שיצר השיערו המוגבר של מוסדות ההשכלה במרוקו בשנות התשעים,³⁵ תהליך שהפך את קהל התלמידים המרוקאים לערבופונים יותר ויותר וחסם את נגישותם למקורות בנושא היהודים בשפות אחרות.

"שינוי מתוך המשכיות" – תקופת שלטונו של מוחמד השישי³⁶

מותו של חסן השני בשנת 1999 והעברת השלטון לבנו, מוחמד השישי, הביאו לסדרה של שינויים במרוקו. בין השינויים הבולטים היו שיפורים בחוק המעמד האישי (מדונה אל-אחואל אל-שח'ציה), שנתן מקום נכבד לזכויות נשים והכיר בזכויות התרבותיות של האמוזיעים.³⁷ כן ניכר שינוי משמעותי בתחום זכויות האדם – מתנגדים פוליטיים שגורשו בעבר קיבלו אישור לחזור למולדתם; חופש רב יותר ניתן לעיתונות הכתובה; הייתה הכרה בדיכוי זכויות האדם בתקופת חסן השני, והוקמו "ועדות שוויון ופיוס" (היאת אל-אנצאף ואל-מצאלחה) שהמליצו על שורת צעדי תיקון בתחום זכויות האדם. מבחינת המחקר ההיסטורי, צעדים אלו הרחיבו את "הקווים האדומים" שהגבילו את תחומי הדיון ההיסטורי, הזיכרון והארכיונים בשנים הקודמות.³⁸

גורם נוסף שעיצב את דמותן של תחילת שנות האלפיים במרוקו ותרם בדרך עקיפה להגברת העיסוק בחקר יהודי מרוקו, היה סדרת פיגועי הטרור בקזבלנקה במאי 2003, שכוונה בחלקה נגד מטרות יהודיות. שבועיים לאחר הפיגועים נחקק צו מלכותי שהתיר מעצרים נרחבים ודיכוי של כל מי שנחשדו בשותפות בטרור. בד בבד הוחלט

34 חאיים אל-זעפראני, יהודי אל-אנדלס ואל-מע'רב, תרגם אחמד שחלאן (אל-רבאט: מרסם, 2000).

35 Vermeren, "L'historiographie", 6

36 הביטוי "שינוי מתוך המשכיות" מתאר לדעתה של ההיסטוריונית סלוח זרהוני (Zerhouni) את האסטרטגיה של המשטר במרוקו בשני העשורים האחרונים: תביעת בעלות על שדות שיח ונרטיבים חדשים כדי להתאים את עצמו למצבים עכשוויים מבלי לשנות את מבנה מערכת הכוח מיסודה; "Morocco: Reconciling Continuity and Change", in Saloua Zerhouni, *Arab Elites: Negotiating the Politics of Change*, ed. Volker Perthes (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2004), 74

37 Anna Khakee, "Democracy Aid or Autocracy Aid? Unintended Effects of Democracy Assistance in Morocco", *The Journal of North African Studies* 22 (2017): 243

38 Mohamed Kenbib, "Études et recherches sur le Juifs du Maroc: observations et réflexions générales", *Hespéris Tamuda* 51 (2016): 24

להגביר את הטיפול בבעיית העוני, מתוך הכרה שעוני הוא חממה לצמיחת טרור. מרוקו פתחה בתוכנית שיקום כלכלית-חברתית בתקציב ענק, שעסקה במגוון רב של תחומים, החל בתשתיות, דרך שירותי דת ועד חינוך.³⁹ בתחום החינוך האוניברסיטאי, לאחר העדפה בת עשרות שנים של התחומים הטכנולוגיים, ניכרה נטייה לפתח גם את הערוצים ההומניים.⁴⁰

השינויים האלה הביאו לפתיחות רבה יותר של המחקר היסטורי, שנשאר ממושטר, אך קיבל חופש ביטוי רחב יותר. בכנס שהוקדש לדיון בתפקיד ההיסטוריון שנערך כחלק מאירועי היובל לעצמאות מרוקו (2006), ציין ההיסטוריון אדריס אל-מע'ראוי כי המחקר ההיסטורי במרוקו החל לאפשר הכרה במחלוקות ובתחרויות בין זיכרונות סותרים, והוסיף שהמכשול העיקרי שנותר הוא חוסר בתקציבים להקמת מסגרות עצמאיות למחקר היסטורי.⁴¹ עם זאת, יושמה אחת ההמלצות של "ועדות השוויון והפיוס", בדחיפת ג'אמע ביצא, שהיה חבר בהן – חקיקת חוק לפתיחת ארכיון לאומי מרוקאי שיאפשר גישה חופשית לתעודות הקשורות להיסטוריה של מרוקו.

החוק נחקק ב־2007, וב־2011 מונה ביצא עצמו למנהל הראשון של הארכיונים.⁴² חידוש אחר בהקשר למחקר ההיסטורי היה ראשית הופעתו של כתב העת האקדמי למחצה **זאמאן** (Zamane, L'histoire du Maroc), היוצא לאור מ־2010 בגרסאות בשפה הערבית ובשפה הצרפתית. כתב העת הזה מנוהל בידי עיתונאים ומאפשר להיסטוריונים מקצועיים לבטא את עצמם בכל חודש בעיתונות הכללית. **זאמאן** גם פרסם גיליון מיוחד על ההיסטוריה של יהודי מרוקו (גיליון 30, בשנת 2013). התגובה לביטויים שונים של אסלאם מיליטנטי, שהציב איום גדל והולך על חצר המלוכה, האיצה הכלה של קבוצות שנחשבו מעתה "חיוניות", כמו מפלגות אסלאמיות מתונות, אמזיע'ים, נשים, יהודים והנוסח "המרוכך" של המפלגה הקומוניסטית. במקרה של היהודים הייתה הכלה זו, למעשה, הכלה של זיכרונם ומורשתם, מכיוון שהם עצמם נעדרו מן המרחב. הכלת הזיכרון התבטאה במחקר אקדמי, וכן במוצרים תרבותיים,

39 התוכנית נקראה l'Initiative nationale pour le développement humain (INDH). על אודותיה בהקשרים אלה ראו, Khakee, "Democracy", 243; וכן Jack Kalpakian, "Current Moroccan Anti-Terrorism Policy (ARI)", *Análisis del Real Instituto Elcano*, 89/2011, May 13, 2011, 2-5

40 Mohamed M. Madoui, "La sociologie marocaine: du déni à la réhabilitation", *Sociologies Pratiques* 30 (2015): 99-113

41 Salim Jay, "Des universitaires interpellés par le temps présent et les fonctions de l'historien", *Le Soir Echos*, June 18, 2012, <https://www.maghress.com/fr/lesoir/53110>

42 "Jamaâ Baïda, Historien Marocain", *École Normale Supérieur de Lyon*, October 4, 2013, <http://www.ens-lyon.fr/actualite/lecole/jamaa-baida-historien-marocain>

כמו קולנוע, שבו בפעם הראשונה מאז עצמאות מרוקו החל עיסוק גלוי ביהודים. סרטים כמו **מרוקו** (Marock, 2006), **להתראות אימהות** (Adieu mères, 2007), **ולאן אתה הולך משה?** (פין מאשי יא מושי?, 2007), יצאו לאקרנים והציגו בפני הציבור נושאים כמו חיים משותפים של מוסלמים ויהודים במרוקו בעבר ובהווה, ואתגרים שנוצרו עם עזיבת היהודים לישראל.⁴³ באותו הקשר נוצרה באוניברסיטת אל-אח'וין קבוצת הסטודנטים "מימונה", ששמה לה למטרה לחזק את הקשר בין מוסלמים ליהודים במרוקו.⁴⁴

שיחה בתוכנית רדיו מאותן השנים ממחישה את רוח התקופה: בתוכנית ברדיו המרוקאי שבמהלכה הציגו מאזינים שאלות טלפוניות לחכם דת אסלאמי שאל אחד המאזינים אם מותר לעלות לרגל לקברו של הקדוש סידי בו זע'רין, שעל פי שמועות שנפוצו היה בעצם יהודי. תשובת חכם הדת הייתה: "מי יודע? אולי גם אתה במקורך יהודי – במרוקו לעולם אינך יכול לדעת".⁴⁵ תשובה זו, מעבר למשמעה המעשי לשואל, ממחישה עד כמה "היהודי", למרות היעדרו, הוא חלק פנימי, מעין אלטר-אגו, של "המרוקאי".

על הדחף לעסוק יותר בחקר היהודים בעקבות הפיגועים העיד גם חוקר יהדות מרוקו עבד אל-עזיז שהבר. ב־2011, במבוא לתרגום לערבית של ספרו של קרלוס דה־נזרי מ־1958 *Les israélites marocains à l'heure du choix* (יהודי מרוקו בשעת בחירה), סיפר שהבר כי מה שהניע אותו במיוחד לתרגם את הספר היה הפיגוע הנפשע נגד יהודים בקזבלנקה.⁴⁶

מובן שפיגועי קזבלנקה אינם הסיבה היחידה לעלייה במספר המחקרים על אודות יהודים במרוקו בשנות האלפיים. ההכרה בייחודה של הקהילה היהודית המקומית, שכמעט שנכחדה, ובמקומה בהיסטוריה של מרוקו, הייתה חלק מתהליכים שצוינו לעיל. רלוונטית במיוחד הייתה ההכרה הרשמית בתרבות האמזיז'ית,⁴⁷ שבצידה

43 Oren Kosansky and Aomar Boum, "The 'Jewish Question' in Postcolonial Moroccan Cinema", *International Journal of Middle East Studies* 44 (2012): 421-442; Youness Abeddour, "The Representation of Moroccan Jews in Moroccan Cinema" (MA thesis, Sidi Mohamed Ben Abdellah University, 2012)

44 קבוצת "מימונה", שנוסדה ב־2007, נהפכה לאחר כמה שנים לעמותה עצמאית, והיא פעילה עד היום. ראו אתר העמותה <https://mimouna.org>

45 שידור רדיו ששמעתי במהלך עבודת שדה במרוקו בשנת 2006.

46 כארלוס די נסרי, **אליאסראאיליון אלימע'ארבה סאעת אליאח'תיאר** (Feorma Digital, Edition 2010).

47 שגם בצידה בא גל של כתיבה אקדמית, וראו Michael Peyron, "Recent Cases of Incomplete Academic Research on Morocco's Berbers", *The Journal of North African Studies* 15 (2010): 158

התקיימה גם תרבות יהודית-אמזיע'ית.⁴⁸ הקשר בין שתי התרבויות אף התרחב לפרק זמן קצר (בעיקר בשנים 2005-2012), אל התחום הציבורי, בפעילותן של כמה אגודות אמזיע'יות מקומיות בדרום מרוקו. למשל, "אגודת אפרתי לידידות ודו-קיום" (ג'מעית אפרתי ללצדאקה ואל-תעאיש), שפעלה כמה שנים בכפר איפראן שבאנטי-אטלס.⁴⁹ הקריאה לדו-קיום יהודי-אמזיע', אף שזכתה במספר תומכים לא קטן, לא חסרה גם מבקרים. הביקורת, במיוחד מטעם ארגוני יידות אמזיע'יים-פלסטיניים, טענה שלאגודות כמו "אפרתי" קשרים עם אנדרה אזולאי, היועץ היהודי של המלך; שהציונים מממנים אותן ומשדלים תושבים מקומיים לערוך ביקורים בישראל וב"יד ושם"; ושאפילו חוקרים ישראלים הודו שמדובר בניסיון ישראלי לעודד גופים אמזיע'יים בדלניים לתמוך בישראל.

העשור הראשון של המאה העשרים ואחת היה עד לפעילות מוגברת בחקר ההיסטוריה היהודית: "הקבוצה למחקר ולימוד יהדות מרוקו" (GREJM) ערכה סדנאות לחוקרים מרוקאים בנושאים הקשורים ביהודי הארץ והוציאה לאור מהדורות חדשות של טקסטים ישנים העוסקים ביהודים; המכון האמריקאי בטנג'יר ערך כנס בין-לאומי בנושא "חשיבה מחודשת על התרבות והחברה היהודית בצפון אפריקה", שהשתתפו בו, בעיקר, חוקרים בין-לאומיים, אך גם מרוקאים וישראלים.⁵⁰ פעילות זו הייתה עשויה להביא למחשבה שהדבר קשור בנרמול יחסים עם ישראל. עם זאת, רוב חוקרי התחום במרוקו מקפידים על הפרדה ברורה בין עיסוק בהיסטוריה של יהודי מרוקו, לבין שאלות הנוגעות בישראל ובציונות.

אחמד שחלאן היטיב להבהיר עמדה זו. בריאיון באתר **דיואן אל-ערב** הוא הצהיר שהוא גאה ביהודי מרוקו, ושהוא רואה בהם מרוקאים יהודים ולא קהילה עצמאית. לדעתו יהודי מרוקו אותנטיים יותר מיהודים מארצות אחרות מפני שאצלם שימור הדת, השפה והמסורות נמשך ברצף מימי הבית הראשון. לפיו, יהודי המזרח בכלל, ויהודי מרוקו בפרט, הם היהודים המקוריים, ולא יהודי אשכנז, שלתפיסתו מקורם

48 Bruce Maddy-Weitzman, "Narrating the Past, Serving the Present: The Berber Identity Movement and the Jewish Connection", in *Nationalism, Identity and Politics: Israel and the Middle East – Studies in Honor of Prof. Asher Susser*, eds. Meir Litvak and Bruce Maddy-Weitzman, (Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 2014), 103-120

49 עבודת שדה בכפר איפראן בשנת 2014, וגם "תאסיס ג'מעית אפרתי ללצדאקה ואל-תעאיש", **אסיף**, 7 באוגוסט, 2007, <https://www.maghress.com/assif/2786>

50 הכנס נערך ב-2004 ופורסם בקובץ Emily Gottreich and Daniel J. Schroeter (eds.), *Jewish Culture and Society in North Africa* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011). על הכנס ראו גם נזרי, "כותבים ונכתבים".

בהתגיירותם של הכוזרים. בה בעת ביקר אחמד שחלאן בחריפות את הלאומיות היהודית הציונית ואת יחסה לפלסטינים.⁵¹ הביקורת על הציונות מובעת גם במחקרים נוספים על יהודי מרוקו שנכתבו בשנים האחרונות. למשל, מוחמד חתמי טוען בעבודת הדוקטור שלו "קהילות יהודיות מרוקאיות והבחירה הקשה בין קריאת הציונות לבין ההימור על מרוקו העצמאית: 1947-1961", שארגונים ציוניים יצרו מנגנונים של קיטוב בין היהודים לסביבתם כדי לגרש את המספר הגדול ביותר האפשרי של יהודים לכיוון ישראל.⁵² גם אל-חאג' מוחמד אל-נאספ, שהגיש עבודת דוקטור באוניברסיטת אוג'דה, טוען כי התרבות היהודית במרוקו לעולם לא הייתה נפרדת מתרבות הרוב במרוקו. לדעתו, "הדעות שיש 'עם' יהודי עצמאי ושקיימת 'אוניות' יהודית מיוחדת', במקרה המרוקאי הן לא יותר מאגדות שהמציאה התנועה הציונית כדי לעקור את הקהילה היהודית המקומית מארצה".⁵³

למרות ההסתהיגות הפומבית של חוקרים מרוקאים מהציונות, חלק מהאירועים הקשורים בחקר יהודי מרוקו עדיין נתקלים בהתנגדויות בטענה שהם מעודדים נורמליזציה עם ישראל. למשל, חוגים ראקציונריים ניסו למנוע כנס שנערך באסווירה ב-2010, מכיוון שהשתתפו בו גם דוברים מישראל, אך ניסיונם נכשל.⁵⁴ כנס זה היה הכנס הגדול ביותר בנושא יהודי המגרב שנערך במרוקו, ולהכנתו חברו הממסד המרוקאי, מוסדות צרפתיים ואמריקאים וגופים של יהודים יוצאי מרוקו. דברי הכנס, שכותרתו הייתה "הגירות", זהות ומודרניות במגרב", פורסמו בשנת 2012 בשלושה כרכים, שהוקדשו לזכרו של סימון לוי.⁵⁵

תהליך אחר שחזק את לימודי ההיסטוריה היהודית במרוקו הוא אירועי "האביב הערבי". לאחר ההפגנות שנערכו ברחבי הממלכה ב-2011, ניסחה החצר חוקה חדשה שנועדה לשדר מסר של היענות לדרישות שעלו מהרחוב, אך למעשה ביצרה עוד יותר את מעמד בית המלוכה.⁵⁶ בין הסעיפים בחוקה החדשה הודגשה גם הרב-תרבותיות של

51 עלי אל-קאסמי, "אל-דפתור אחמד שחלאן ויהוד אל-מע'רב, אל-אסאטיר אל-צהיוניה אל-מוססה לאסראאיל", *דיואן אלי-ערב*, 2 באפריל 2011, <http://www.diwanalarab.com/spip.php?article27976>

52 מוחמד חתמי, "אל-ג'מאעאת אל-יהודיה אל-מע'רביה ואל-ח'יאר אל-צעפ בין נדאא אל-צהיוניה ורהאן אל-מע'רב אל-מסתקל: 1947-1961" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת פאס סאיס, 2007).

53 עבד אל-חכים אחמין, "בחתי' יעידו תרפיב תאריח' ועאדאת אל-יהוד אל-מע'ארבה פי עהד אל-חמאיה", *Hespress*, 23 במאי, 2013, <https://www.hespress.com/orbites/79847.html>

Baïda, "Academic Research", 149

55 Frédéric Abécassis, Karima Dirèche et Rita Aouad, *La bienvenue et l'adieu: migrants juifs et musulmans au Maghreb XVe-XXe siècle* (Paris: Karthala, 2012)

Khakee, "Democracy", 244

מרוקו, ונקבע שהאחדות הלאומית המרוקאית מחושלת מהיתוך של מרכיבים ערביים-אסלאמיים, אמזיגיים וסהרו-חסאניים, שהועשר במורשות "האפריקאית, האנדלוסית, העברית והים-תיכונית".⁵⁷ תוספת מזערית לכאורה זו הבטיחה רשמית את מחויבות הממלכה לקהילה היהודית המקומית במסמך הציבורי-מדינתי בעל הערך הגבוה ביותר, ויצרה תמריץ נוסף ללימוד העבר היהודי במרוקו. ואכן, ברוח ההצהרה הזאת עלו קריאות מיידיות להוספת לימודי השפה העברית לתוכניות הלימודים של כמה אוניברסיטאות במרוקו. קריאה בנוסח הזה התפרסמה, למשל, בעצומה שעליה חתמו משתתפי הכנס "המרכיב העברי בתרבות האנדלוסית", שנערך בפאס בשנת 2013.⁵⁸ בד בבד עם ניסוח החוקה נמשכה המחויבות של בית המלוכה ליהודים. ב-2010 אישרה החצר מבצע שיפוץ של עשרות בתי קברות יהודיים ברחבי הממלכה, ועד סיומו ב-2015 שופצו 167 בתי קברות.⁵⁹ נוסף על כך, ב-2016 נכח המלך עצמו בחנוכה מחדש של בית כנסת בקזבלנקה, ובטקס ההכרזה מחדש על המלאח (הרובע היהודי) במרקש וחדוש השמות היהודיים של הרחובות שבו.⁶⁰ קהילת היהודים יוצאי מרוקו, מצידה, מודה על פעולות המלך בשיתוף פעולה עקבי ונלהב, ונציגים רבים שלה תומכים בחצר בדרכים רבות.⁶¹ מלבד כנסים, ייסוד אגודות, הוצאה לאור של פרסומים ושידור כתבות על אודות היהודים בערוצי שידור מקומיים,⁶² כתבו מרוקאים בעשור האחרון גם מספר גדול והולך של עבודות דוקטור על יהודי מרוקו. חלק מהן משלב מחקר שדה במרוקו עם הנחייה של מנחים מאוניברסיטאות זרות, ולעיתים קרובות החוקרים נעזרים במלגות מחקר של מוסדות של יהודים יוצאי מרוקו באירופה ובארצות הברית. חלק אחר הן עבודות דוקטור הנכתבות באוניברסיטאות במרוקו בהנחיית חוקרים מקומיים.

- Royaume du Maroc, "La constitution", 2 57
"L'apport du composant hébraïque à la culture marocaine et andalouse", *Le* 58
Matin, November 30, 2013 https://lematin.ma/journal/2013/colloque_1-apport-du-composant-hebraique-a-la-culture-marocaine-et-andalouse/192204.html
Molly McCluskey, "In the Restoration of Moroccan Jewish Cemeteries, Interfaith 59
Calls for Peace", *Middle East Eye*, November 19, 2015, <https://www.middleeasteye.net/news/restoration-moroccan-jewish-cemeteries-interfaith-calls-peace>
JTA, "Moroccan King Gives Jewish Neighborhood its Name Back", *The Times of* 60
Israel, January 4 2017, <https://www.timesofisrael.com/moroccan-king-gives-jewish-neighborhood-its-name-back/>
Hatmi, *Les Juifs*, 17 61
כמו, למשל, תוכניתה של זהור רחיהל, מנהלת המוזיאון היהודי בקזבלנקה, "נאס אל-מלאח" 62
<https://medradio.ma> Med Radio (אנשי המלאח) המשודרת מסוף 2018 בערוץ הרדיו המרוקאי
(ma). בתוכנית רחיהל מראינת אנשים שונים, ומציגה בכל שבוע היבטים מגוונים של יהדות מרוקו ותרבותה.

הפרסום הנרחב החדש ביותר שנכתב במרוקו על אודות יהודייה הוא גיליון כפול של כתב העת האקדמי המרוקאי *Hesperis Tamuda*, שיצא לאור ב־2016 והוקדש כולו ליהודי מרוקו והמגרב. הגיליון הוקדש לזכרו של ההיסטוריון המרוקאיי-יהודי הקומוניסט ג'רמן עיאש (Ayache), ופורסמו בו כשלושים מאמרים, שאת מחציתם כתבו חוקרים מרוקאים. נוסף על כך פורסם באותה השנה סיכום פרויקט מחקרי של קבוצה בת שמונה תלמידי מוסמך מאוניברסיטת פאס־סאיס בהדרכת מוחמד חאתמי, בנושא "יהודים יוצאי מרוקו במבחן שימור זהותם ושמירת קשרים עם ארץ מוצאם – פולחן קדושים ועליות לרגל"⁶³. מעבר לערכו האקדמי, מחקר זה משקף את "הגנאלוגיה האקדמית" של חוקרי התחום במרוקו – חאתמי כתב בשעתו את עבודת הדוקטור שלו בהנחיית ג'אמע ביצא, שהיה בעצמו תלמידו של ההיסטוריון ג'רמן עיאש. בהיותו תלמיד של ביצא, חאתמי מעמיד כעת את דור החוקרים החדשים, המבטיחים את המשכיות התחום.

מסקנות: יהודים ו"מרוקאיות"

התפתחויות בחקר יהודי המזרח התיכון וצפון אפריקה, וחוקרים מסוימים שפעלו מתוך הדיסציפלינה של לימודי המזרח התיכון, הגבירו במודע וכחלק מסדר יומם את המגמה לשלב את לימוד "ההיסטוריה של היהודים" בלימוד התרבויות המוסלמיות. עם זאת, בדרך כלל נשאר נושא "היהודים" במרכז הדיון, ואילו המרחב של תרבויות האסלאם היה ההקשר בלבד. מאמר זה מייצג חלק ממהלך המציע לבחון את החברה המרוקאית ומתוכה להביט בנושא היהודי. מהלך כזה עשוי לשנות היבטים של ההיסטוריה המרוקאית, וגם היבטים של ההיסטוריה היהודי-מוסלמית, ולצעוד מעבר ל"הפגשה" של היהודים עם שכניהם או עם ההקשר שהם פעלו בו. במרוקו, אף על פי שרובם המוחלט של היהודים עזבו אותה לפני כשישים שנה, לא נעשתה "יהדות מרוקו" – וכפועל יוצא גם מחקרה – קטגוריה אנכרוניסטית.⁶⁴ ההיעלמות הפתאומית של היהודים הפכה אותם לדוגמה לאובדן אולטימטיבי, מעין משל לאימת המודרנה.⁶⁵ בתוך ההקשר הזה, המשלב גם נוסטלגיה וגילויי מחדש, נעשה

Hatmi, *Les Juifs* 63

הדבר נכון גם למקומות אחרים שאליהם היגרו בני הקהילה. למשל, בישראל. ראו Ouaknine- Yekutieli and Nizri, "My Heart" 64

על אובדן שהוא אחד ממאפייניה הבולטים של המודרנה וכפועל יוצא ממנה – "אימת המודרנה", ראו Orit Ouaknine-Yekutieli, "Narrating a Pending Calamity – Artisanal Crisis in the Medina of Fes (Morocco)", *International Journal of Middle East Studies* 47 (2015): 109-129 65

המחקר למוקד שימור הזיכרון היהודי – מחקר זה הוא בעת ובעונה אחת גם חלק מהאירועים ההיסטוריים, וגם ביטוי לתפיסות אקדמיות משתנות.

חקר היהדות המקומית במרוקו מקבלת העצמאות החל מתוך מדיניות שקראה לליכוד ולמחיקת כל מאפיין כיתתי. מאבקי כוח פנימיים שהתרחשו בד בבד עם המאמץ ליצירת אומה מגובשת, מנעו אז עיסוק בנושאים שנחשבו מפלגים, או מבטאים זהויות ייחודיות. עם השנים, ובהשפעת שדות שיח שונים – מקומיים ובינ-לאומיים – נוצרה במרוקו לגיטימציה לחקור ביטויים תרבותיים ייחודיים. לגיטימציה זו אפשרה, בין היתר, את חקר היהודים, שמקדמת ההיסטוריה ועד ההגירה בשנות החמישים והשישים נחשבו, כאמור, מרכיב חשוב בחברה ובתרבות במרוקו וחלק בלתי נפרד ממנה. בעשור האחרון פורח מחקר יהדות מרוקו של חוקרים מקומיים, בזכות שילוב בין גורמים רבים, ובהם השיח הקשור בחקר היהודים, יחס חצר המלוכה לנושא והקשר עם מדינות אחרות, ובמיוחד עם מדינות באירופה ועם ארצות הברית.

העלייה במספר המחקרים כעת אינה מלמדת שהאובדן והגעגוע לא היו קודם לכן, אלא ש"שפה" חדשה המשלבת בין שיח המגוון, פוליטיקת רב-התרבותיות והתפיסה העמוקה של היהודי כחלק מ"המרוקאי", התחברה לתפיסות קודמות. ה"דיבור" על יהודים נשמע במרחב המרוקאי תמיד, כמו אגדות עתיקות יומין על הקשר של יהודים לייסוד השושלת העלווית, השלטת כעת במרוקו, וכן ביטויים של "מוסלמיות" הקשורים במוצא יהודי.⁶⁶ בהיסטוריוגרפיה הנוכחית "היהודי הסמלי" הוא חלק מההתרפקות הכללית על העבר האימפריאלי ועל הסדר השריפי,⁶⁷ וגם מגויס לדימויון מחודש של זהות מרוקאית פלורליסטית. בנסיבות האלה, למרות היעדרם הכמעט מוחלט מן הארץ, נותרו היהודים מרכיב ביצירת ה"מרוקאיות" (Moroccan-ness), ונעשו נוכחים כרעיון וכנוהג שיחני, וגם אמצעי תרפויטי למחצה בעיבוד או בדני המודרנה.

השיח הקשור בחקר יהודים בא לידי ביטוי בכמה רמות. ראשית, בשיח הציבורי במרוקו יש הערכה לחלקם של היהודים בהיסטוריה של המדינה, והיא באה לידי ביטוי, למשל, במשפט שעומו פתחתי את המאמר, שנאמר באחד הראיונות שערכת: "בלאד מא פיהאש יהוד, מא פיהאש תאריח" – ארץ שאין בה יהודים, אין לה היסטוריה.⁶⁸

שנית, השיח הפוליטי המרוקאי העכשווי מכיל קבוצות שוליים, ובהן גם יהדות מרוקו. הכלה זו היא חלק מתהליך שבו אויבי עבר, לדוגמה הקומוניסטים או בדלנים

Benson Akutse Mojuetan, "Myth and Legend as Functional Instruments in Politics: 66
the Establishment of the 'Alawī Dynasty in Morocco", *The Journal of African
History* 16 (1975): 17-27

השושלת העלווית השולטת במרוקו מהמאה השבע-עשרה, כמו שתי השושלות שקדמו לה, 67
מייחסות את מוצאן לנביא מוחמד, ולפיכך נקראות שושלות שריפיות.

ריאיון עם בעלי מלאכה במדינה של פאס, 12 באפריל, 2006. וראו גם Boum, *Memories* 68

אמזיעיים, הופכים לבני ברית בהווה, ומנגד גופים שהממסד רואה בהם בעייתיים, כמו האסלאמיסטים או הסהרונים, מוחלשים או מנושלים. בתוך מערך האיזונים הזה מחקר היהודים מוגבל לזרם המרכזי הבלתי מאיים של היהדות המרוקאית ולביקורת על התנועה הציונית. בהקשר הזה לא נערכים, כמובן, מחקרים על הפעילות האנטי-ממסדית של יהודים מסוימים, כמו, למשל, על אודות מאבקו של אברהם צרפתי בזכות הבדלנות הסהרונית, שנחשב עדיין חתירה תחת השלטון. שלישית, הפתיחות לחקר היהודים קשורה במדיניות הרב-תרבותית המרוקאית, שהיא עצמה קשורה לשיח אקדמי בין-לאומי הקורא לרב-תרבותיות, ולשיח פוליטי-כלכלי בין-לאומי בדבר המוקרטיה וכלכלה נאו-ליברליות.

כל הרמות האלה פועלות יחדיו וחופפות זו את זו. האסטרטגי, האינטרסטי והרגשי-תרבותי-זהותי משולבים, מחזקים ומעניקים הגיון וסיבה זה לזה. בעת ובעונה אחת ומתוך הזיון חוזר יש במרוקו רגש מיוחד כלפי ההיסטוריה היהודית של המדינה, ויש גם ערך תועלתני בשימורו של הרגש הזה עבור שדות הכלכלה, היחסים עם המערב ועוד. כלומר, למרות הקשר הברור והמובן מאליו יותר בין מהלכים ואירועים פוליטיים לבין ייצור ידע, הם אינם גורמים ישירים או בלעדיים, אלא מקיימים דיאלוג מתמיד עם תפיסות קודמות של יהודים ושל עתיקות יהודית.

מהניתוח שלעיל עולה בבירור שיחסה של חצר המלך הוא גורם מכריע בעידוד חקר היהודים. למעשה, אין זו מדיניות חדשה. בית המלוכה המרוקאי היה תמיד נתון החסות העיקרי לקהילה היהודית המקומית, בין בפועל (למשל, התמיכה בסוחרי המלך היהודיים במאה השבע-עשרה והשמונה-עשרה), בין דרך מיתוסים שיצרו מציאות (למשל, המסורת בדבר הגנת המלך מוחמד החמישי על יהודי מרוקו מפני הנאצים במלחמת העולם השנייה).⁶⁹ החסות המלכותית לא נעלמה עם עזיבת היהודים אלא השתנתה: מחסות על חיי היום-יום של קהילה חיה ותוססת בעבר, לחסות על מחקרה של אותה הקהילה שהיגרה מעבר לים בהווה.

למרות השיח האקדמי והעממי האוהד בנושא חקר יהדות מרוקו, קיימים גם הלכי רוח וקבוצות אנטי-יהודיים או אנטי-מלוכניים, החושדים במחקר היהודים ורואים בו דרך של הארמון לקיים קשרים בלתי פורמליים עם ישראל. עם זאת, הארמון – הנמצא במשא ומתן מתמיד עם הנתינים – יכול להפוך את חקר היהודים לגיטימי. יכולת זו, הבאה לידי ביטוי גם בתחומים רבים נוספים, מאפשרת להכיל את השיח העממי, לעצב אותו, לשנותו, להדגיש לגיטימציות קיימות ולחברן להלכי רוח. במקרה הנידון כאן לא

Daniel Schroeter and Aomar Boum, "The Moroccan Monarchy and the Jews during Vichy in History and Memory", Conference on "Colonial Morocco Revisited", Centre Jacques Berque, Rabat, July 12-13, 2017 69

מדובר בכפייה פוליטית מלמעלה, אלא במגמה המשתלבת בהלך רוח כללי במרוקו, שבו יש פריחה של השיח על יהודים, בין שמדובר במצדדים בין במתנגדים.

תמיכת הארמון בתחום נעשית בהצהרה ברורה שיהדות מרוקו ומחקרה, הנעשה בעזרת טקסטים בערבית ובארכיונים מקומיים, היא מרוקאית, אין לה קשר עם ישראל, והיא מתקיימת למרות ישראל. המאמץ לחקור את היהודים מדגיש את שייכותה המוחלטת של הקהילה היהודית למרוקו בלא קשר למדינה הציונית. מכאן גם בא שיתוף הפעולה הענף בין האקדמיה המרוקאית לאקדמיה האמריקאית בנושא היהודים, ששתיהן מציגות אלטרנטיבה לקיום יהודי שלא במסגרת הציונות. בתוך סדר יום כזה הביקורת בדבר הנורמליזציה נידחת, אך הארמון שומר את האופציה לאפשר שיתוף פעולה אקדמי עם חוקרים ישראלים בנושא היהודי בתנאים מסוימים ובתקופות מסוימות.

ביחס ליהודים ניכרות חשדנות ועוינות, מצד אחד, ומצד אחר, מעריכים אותם וזוכרים בחיוב את החיים המשותפים. בתוך ההקשר הזה האקדמיה נתמכת החצר ממלאה תפקיד של יצרנית ידע וצרכנית ידע, וממתנת הלכי רוח לא סובלניים. מחקר היהודים מדגיש את הזיכרון של הקהילה היהודית כסמל לעבר אידילי, ובכך תורם ליצירת דימוי סובלני ופלורליסטי של מרוקו, המקרין הן על עניינים מבית, הן על ענייני חוץ. לתהליכים האלה קשר מורכב עם מיקומה של מרוקו בגאופוליטיקות עולמיות ואזוריות, ובקשר ישיר לכך, מחקר יהדות מרוקו קשור גם לגופים שמעבר לים, למשל, למרכזים ליהדות מרוקו בצרפת, למוזיאון השואה בארצות הברית וליוזמות אמריקאיות לתיעוד קהילות ובתי כנסת עתיקים. הקשר הזה מתבטא בקרנות, במלגות ובבניית ערוצי תקשורת בין חוקרים מרוקאים לחוקרים במערב ומעודד אותם.

העיסוק הנמרץ והמתמשך בהיסטוריה יהודית בשיח האקדמי, הפוליטי והעממי מלמד כי הזיכרון, כמו ההצגה מחדש של יהודי מרוקו, למרות היעדרם הפיזי המוחלט כמעט, הם מרכיב ב"מרוקאיות". בעשורים האחרונים חקר היהודים אכן עוזר למרוקו להציג את עצמה מול ארצות הברית, אירופה וגופי מימון בין לאומיים כמדינה סובלנית באזור בעייתי. עם זאת, לתפיסה שהיהדות המקומית היא חלק יסודי בתוך השלם המרוקאי, על כל המתחים הכרוכים בכך, יש שורשים עמוקים בזיכרון ההיסטורי ובתרבות הפוליטית המרוקאית.

הקהילה היהודית המרוקאית שעזבה את מולדתה ממשיכה להתקיים בכמה דיאספורות (בעיקר בישראל, בצרפת ובצפון אמריקה), ובכל אחת מהן נותר חלק המשקף את התנסויות המודרנה: היעדר של הקהילה היהודית הישנה במרוקו, היעדר המולדת המקורית בכל המקומות האחרים, ובכולן, ניסיונות להתמודד עם תחושות היעדר והכמיהה למציאות שנעלמה.

זכרה של הקהילה היהודית במרוקו עדיין חזק מאוד, ומעיד על געגוע לאידיאל של קיום משותף מוסלמי-יהודי, אידיאל המקבע מחדש את חשיבות היהודים לזהות

המרוקאית. כמו כן, המחקר המרוקאי הנרחב בנושא, שחלקו הגדול נכתב בערבית, משמעותי ומלא ערך, לא רק בשל תכניו, אלא גם בשל היותו ייחודי בהיקפו ובקימומו לאורך זמן בעולם המוסלמי.

בישראל, שבה מתגורר היום רוב הקהילה, נכתבת ההיסטוריוגרפיה על אודותיה בעיקר מהפרספקטיבה הלאומית הישראלית. בצד ההיסטוריוגרפיה, ובזיקה לה, אפשר להבחין בשנים האחרונות בגיבוש מחדש של זהות מרוקאית בישראל ובקשרים למרוקו מדומיינת.⁷⁰ בו בזמן, ב"איים האפיסטמולוגיים" שאינם ישראל, ההיסטוריוגרפיות בנושא יהדות מרוקו עוקפות את הנרטיב הציוני, השואף לחבר כל היבט של חיים יהודיים לישראל. איים אלו, ובראשם המרוקאי, מציעים ליהדות מרוקו דגמי קיום חלופיים לציונות.

סקירת ההיסטוריוגרפיה על אודות יהודי מרוקו חושפת שהנחת העוינות בין מוסלמים ליהודים האינהרנטית לסכסוך במזרח התיכון, אינה מחויבת המציאות בהקשר של מרוקו. יתר על כן, ההיסטוריוגרפיה העשירה שתיארת חותרת תחת מגמות הדה-אסלאמיזציה של ההיסטוריה היהודית. נאמן לתפיסה זו, מחקר זה רואה בהיסטוריוגרפיה של היהודים במרחב האסלאמי, שבמסגרתה נכתבים תולדות מרוקו ויהודיה, אתר חי, דינמי ומשתנה.

"גַּרְשׁ נִינִי בֶן הָאֲמָה, אֲדַנִּי אִישׁ מִלְחָמָה": היחס למוסלמים בפיוט היהודי לדורותיו*

הלל כהן

מאמר זה מבקש להציג את היחס לדת האסלאם ולמוסלמים כפי שהוא משתקף בפיוטים שכתבו יהודים שחיו תחת שלטון האסלאם מראשיתו ועד אמצע המאה העשרים, היינו לאורך יותר מ-1,300 שנים. המאמר בוחן את העמדות והרגשות שהובעו כלפי מוסלמים והאסלאם בפיוטים לאורך כל התקופה, ומנסה לעמוד על הזיקה בין מציאות החיים של יהודים בארצות האסלאם לבין הפיוט, וכן לבחון תמורות על פני זמן, אם היו כאלה. עניין הפיוט, שירת הקודש, הוא פנייה לאל, או שיח על אודות האל, או לימוד דברי האל (לימוד תורה) בדרך שירית. בין הפיוטים – בהגדרתם הרחבה הננקטת כאן – יש שנכתבו כדי שייאמרו בתפילת הרבים וזכו להיכלל בסידורים ובמחזורים, ויש שלא נכללו בהם; יש שראו אור בסידורים קדומים בקצת קהילות, אך לא בסידורים הנדפסים בעת האחרונה; על אלו נוספו זמירות לשבת ולחגים המושרות לרוב בחוג המשפחה; פיוטים לאירועים משפחתיים וקהילתיים, כמו ברית מילה וחתונה או הכנסת ספר תורה; שירים ופזמונים הנאמרים בהתכנסויות לשם תפילה וזמרה, כגון שירת הבקשות, תיקונים ועוד; פיוטים שנכתבו כדי להודות על ניסים שאירעו לקהילות, או כדי לבכות אסונות שאירעו בהן ועוד. מכאן עולה כי מגוון הנושאים העולים בפיוטים אלו גדול ורב, ובין החשובים שבהם נמצא את תינוי צרותיהם של ישראל, היינו צער הגלות, ושאיפה לגאולה. אכן, רוב האזכורים של היחסים בין עם ישראל לאומות העולם – ובמקרה שלנו האסלאם ומוסלמים – הם בפיוטים העוסקים בגלות ישראל ובגאולתו. הממצא העיקרי העולה מתוך סקירת הפיוטים הוא כדלהלן: עבור המשוררים והפייטנים לדורותיהם – מראשית האסלאם ועד המאה העשרים – העיסוק באסלאם ובמוסלמים לא היה מרכזי כלל, אולם כאשר הם מזכירים אותם הם נוקטים כלפיהם גישה

* מאמר זה מוקדש לזכרו של אבי מורי ר' אהרן הכהן ז"ל, שהכניסני לסוד הפיוט בעודני ילד ונגינותיו נצורות בליבי. לו בחיים חיינו היה מנכש מטעויותיי ומוסיף לתובנותיי. ויי ויי על דאבדין ולא משתכחין. אודה גם לידידי חוקרי הפיוט והגניזה, יהושע גרנט ודודן ארד, שהאירו אליי פניהם עת באתי בתחומם ולא מנעו ממני מידיעותיהם, כמו גם לידידי מאיר בוזגלו, רון דודאי ואלי ברכת, ששיתפו אותי בידיעותיהם ובמשחבותיהם. תודה מיוחדת ליהונתן ורדי שהקדיש שעות ארוכות להשבתת המאמר, וכמה מתובנותיו מבצבצות (לא במלואן, ועל אחריותי בלבד) בין שורותיו.

שלילית ביותר ומביעים זאת באופנים האלה: הדגשת המצוקות שחוו יהודים תחת שלטון האסלאם (להבדיל מכרוניקות המזכירות גם "מלכי חסד"); הדגשת עליונות היהודים על המוסלמים וקריאה לנקמת האל במוסלמים, הנעה מגירוש הגויים מהארץ, דרך הפיכתם לעבדים ומשרתים ועד השמדתם. התמונה היא חד־משמעית כמעט: כל ציוני האסלאם או המוסלמים שמצאתי הם שליליים במפגיע (פרט למקרים ספורים שאביא להלן). בשאלה מה אפשר ללמוד מממצא זה על יחסי יהודים-מוסלמים לאורך ההיסטוריה אדון בהמשך. ראוי לציין שגם מגורשי ספרד וצאצאיהם המשיכו בכתיבה ובשירה של פיוטי נקמה. אומנם בכרוניקות יהודיות אפשר למצוא תיאורים שבהם השליטים העוסמאנים באותה העת מכונים מלכי חסד, בזכות פתיחת השערים ליהודים המגורשים (הכרוניקאים היהודים אליהו קפשאל ורבי יוסף סמברי הם דוגמאות בולטות לכך),¹ אולם הפיוטים שמצאנו אינם נותנים לכך מקום כלל ועיקר. הבדל זה פותח פתח להשערה שהיחס למוסלמים בפיוט אינו נטוע בהקשר הפוליטי והחברתי ואינו מושפע השפעה של ממש ממאורעות התקופה, כלומר, דמות המוסלמי בפיוט מבטאת בראש ובראשונה עמדה תאולוגית הקשורה לתפיסת מהותם של עמים וגורלם. עם זאת, אפשר להציע כי לפיוט היו גם תפקידים במישור הרגשי והחברתי. חזונות הנקם במוסלמים היו אפיק לשחרור רגשות שליליים בעיתות של לחץ ורדיפות; ודברי הביזוי ואיחולי ההשמדה למוסלמים (שעל אודותם נקרא בהמשך) נועדו ליצור חיץ והבחנה בין יהודים למוסלמים בעיתות של קרבה חברתית.

אולם קודם להצגת תוכן הפיוטים אנו נזקקים להערה על לשון הפיוט, ומתוך כך על דרכי ציון המוסלמים בפיוט. מאפיין סגנוני חשוב של הפיוט לתקופותיו הוא ייצוג אישי ועמים, וכן ייצוג האל ולעיתים מאורעות מרכזיים, לא בשם השגור אלא בכינויים. ובלשונו של עזרא פליישר: "פייטן משתמש בכינוי כל אימת שהוא נדרש לציין מושג ידוע ומפורסם שאין הוא רוצה לציין בשמו המפורש והרגיל".² הכינויים לקוחים לרוב מלשון המקרא או המדרש ומניחים ידע מוקדם של הקוראים במקורות. כך עם ישראל, שזכה לכינויים רבים ביותר, כינוי חיבה והערכה (כמו רעה, נטע נעמנים, פלה, אימה כנדגלות ועוד רבים), וכך אומות העולם והדתות, שאינן מופיעות בשמותיהן הרגילים. את המונחים והכינויים המייצגים את האסלאם ואת המוסלמים טבעו הפייטנים הארץ־ישראלים המוקדמים מיד עם עליית האסלאם, והם נפוצו בדורות שלאחר מכן בכל קהילות ישראל שבשלטון האסלאם ונתרו בשימוש עד ימינו אלו. מאליו יובן שעצם הבחירה בכינוי מסוים מעידה על היחס לנושא. להלן

- 1 אליהו קפשאל, סדר אליהו זוטא, ערכו אריה שמואלביץ, שלמה סימונסון ומאיר בניהו (ירושלים: מכון בן צבי והאוניברסיטה העברית, תשל"ו), א: 141, 218-219, 272-273; יוסף סמברי, ספר דברי יוסף: אלף ומאה שנות תולדה יהודית בצל האסלאם, ערך שמעון שטובר (ירושלים: מכון בן צבי, תשנ"ד), 248, 252-253 (אף על פי שהדגיש את שיעבוד ישראל לישמעאל).
- 2 עזרא פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים (ירושלים: מאגנס, תשל"ה), 104.

הכינויים השגורים ביותר והסבר קצר על מקורותיהם – שלעיתים הם גלויים ממבט ראשון, ולעיתים דורשים היכרות עם מקורות ההשראה של הפייטנים.³

ישמעאל – הכינוי הנפוץ ביותר לערבים, ובהרחבה לאסלאם כולו, שמקורו בזיהוי, שהיום הוא שכיח ומקובל, בין ישמעאל וצאצאיו לבין שבטי ערב, שהיו ראשוני נושאי דת האסלאם. כפי שמציין ישראל אפעל, זיהוי זה אינו מקראי, ומקורו כנראה בימי בית שני.⁴ הכינוי ”ישמעאל” נושא מטען רב משמעות שכן הקוראים מודעים לתחרות בין ישמעאל ליצחק, לגירושו במצוות שרה, למדרשים בדבר סירובו לקבל את התורה כיוון שהיא אוסרת על גנבה;⁵ וכן את שנאמר בתלמוד הבבלי, ”ארבעה מתחרט עליהן הקב”ה שבראם: גלות, כשדים, ישמעאלים ויצר הרע” (סוכה נב ע”ב) ועוד. לא רק הפייטנים עצמם, אלא גם רבים מקוראי הפיוטים, היו ועודם מודעים היטב למטען זה. קדר, או ”קידר”, לעיתים בצירוף ”אוהלי קדר”. קדר הוא בנו השני של ישמעאל, על פי בראשית (כ”ה, 13), ואף הוא משמש לעיתים כינוי לכלל שבטי ערב. בתודעת הפייטנים והמפייטים מהדהד השימוש בכינוי הזה את דברי משורר תהלים המקונן על תוקפנותם של בני קדר לנוכח שאיפת השלום של המשורר: ”אויה לי כי גרתי משך שכנתי עם אהלי קדר [...] אני שלום וכי אדבר המה למלחמה” (תהלים ק”כ, 5-6). לדוגמה, הפייטן שמואל השלישי, מראשי ישיבת ירושלים במאה העשירית ובראשית המאה האחת-עשרה, פייט על בסיס הפסוק הזה וכתב: ”פִּגְרֵי וַגְּרֵי קֶדֶר / הֶסֶף וְשֶׁפֶף מֶשֶׁךְ”.⁶ זוהי פנייה לאל בתפילה שיהרוג וישסף את הערבים, או המוסלמים, בני משך וקדר.

בן האמה, בן הגר, בן השפחה, בן המצרייה, עבד – כינויים אלו נפוצים ביותר, ומקורם בייחוס הערבים לישמעאל, בנה של הגר המצרית, שפחת שרה. עניינם של הכינויים האלה הוא הדגשת נחיתותם הרוחנית – הנצחית והמהותית – של המוסלמים. לעיתים הם מוגנדים בפיוטים לביטוי ”בני הגבירה” – הם בני ישראל, צאצאיה של שרה. כך, לדוגמה, עמרם השוחמי, איש פאס בן המאה השש-עשרה זועק לאל על שיעבוד ישראל בידי בני ישמעאל וכותב: ”יְהִי בֶן אֵמָה; יְהִי, בֶן אֵמָה / מוֹשֵׁל בְּכֵן הַגְּבִירָה”.⁷

3 דב ירדן, ”שחורה ונאוה כל היום דוה”, בתוך ירושלים: שנתון לדברי ספרות ואמנות (2003), ג'-ד': 367-371. ירדן אומנם אינו מונה את ”ערב” בין כינויי ישמעאל, אך כינוי זה מופיע בפיוט ”שֶׁלֶף תְּרַבֵּךְ”.

4 Israel Ephra'el, “‘Ishmael’ and ‘Arab(s)’: A Transformation of Ethnological Terms”, *Journal of Near Eastern Studies* 35 (1976): 225-235. ראו במיוחד עמ' 232, הערה 36.

5 פרקי דרבי אליעזר מא; ספרי דברים, פרשת וזאת הברכה, פסקה שמו.

6 נאויה קצומטה, ”הסגנון העברי בפיוטי שמואל השלישי” (חיבור לשם קבלת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, 2003), 182.

7 עמרם השוחמי, ”יה, בן אמה מושל”, בתוך מגניי שירת הקדם, ליקט, פירש והקדים מבואות יהודה רצהבי (ירושלים: משגב ירושלים, 1991), 184-185.

פרא – על שם ישמעאל, שעליו נאמר "והוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו" (בראשית ט"ז, 12). מדרש תנחומא (כנראה מהמאה התשיעית) מסביר לנו את עניין הפרא: "כשגדל ישמעאל ישב לו בפרשת דרכים והיה מלסטם את הבריות" (תנחומא ויחי יז, ה). והנה פיוט אחד מרבים המשתמש בכינוי הזה, פיוט שכתב יוסף אלברדאני (בגדאד-צור, המאה העשירית):⁸ "כָּל בְּכוֹר בָּנִים לְקֹדֶשׁ תָּבִיא מוֹרָה / לְהַכְנִיעַ שְׁעִיר וּפְרָא / וְנִצֵּר מִשְׁרָשָׁיו יִפְרָה".⁹ הכנעת השעיר והפרא – הנצרות והאסלאם – היא הדרך המובילה לבוא המשיח, הנצר משורש בית דוד.

ערבי – כינוי זה משמש לעיתים שם כולל למוסלמים, ואף הוא מעלה זיכרון מקראי שלילי בשל הפסוקים: "מִשָּׂא בְעָרְב, בְּיַעַר בְּעָרְב תִּלְונוּ אַרְחוֹת דְּדָנִים. לְקִרְאת צִמָּא הִתִּיז מִיָּם יִשְׁבִּי אֶרֶץ תִּימָא בְּלַחְמוֹ קִדְמוּ נִדְר" (ישעיהו, כ"ג, 13-14): על פי המדרש בתלמוד הירושלמי (הקדם-אסלאמי), פסוקים אלו מתארים את גורלם של שמונים אלף פרחי הכהונה שיצאו מבית המקדש הראשון עם חורבנו "והלכו להם אצל ישמעאלים", וביקשו מים לשתייה, ואלו הביאו להם מיני מלוחים, ולאחר שאכלו וצמאו עוד יותר נתנו להם נודות נפוחים ריקים ממים – וכשקירבו הנודות לפיותיהם נכנס האוויר בריאותיהם ומתו (תענית ד, ה [כה ע"א]). אגדתא זו מוכרת מאוד, והפייטן בן המאה השביעית רבי אלעזר הקליר בפיטו "אם תאכלנה נשים" מזכירה: "אם תפשלנה שמונה מאות מגנים בערב אלוהים. אם תלהטנה רוחם במיני מלוחים ונודות נפוחים".¹⁰ ודומה כי הזיהוי שהערבים הם צאצאי ישמעאל כבר היה מקובל באותה העת על דרשנים ופייטנים כאחד. אלו הם הכינויים העיקריים; לעיתים משתמשים פייטנים בכינויים נוספים, על פי שמות בני ישמעאל או בני קטורה (היא הגר), כגון מִשְׁמַע, דוּמָה, יִקְשָׁן וּנְבִיזוֹת, מטעמי חריזה או מטעמים אחרים.

כל הכינויים שהוצגו כאן הם בעלי מטען שלילי בעוצמה כזאת או אחרת. כינויים בעלי מטען חיובי לא נמצאו. אך מה מבטאים הפיוטים, מעבר לשימוש בכינויים השליליים האלה? באילו הקשרים מוזכרים מוסלמים או דת האסלאם? מאמר זה מציג מיון ראשוני של מגוון ההתייחסויות למוסלמים שאיתרתי בפיוט במרחב המוסלמי, על ארבעת שלביו העיקריים: הפיוט המזרחי הקלאסי (לענייננו: מראשית האסלאם במאה השביעית עד אמצע המאה התשיעית, בעיקר בארץ ישראל); הפיוט המזרחי המאוחר (שנכתב בארץ ישראל, במצרים ובבבל ומשכו מהמאה התשיעית עד אמצע המאה האחת-עשרה); שירת ספרד (ששיאה במאות האחת-עשרה-שתיים עשרה, אך נמשכה

- 8 לאוסף המקיף של פיוטי אלברדאני מתוך הגניזה, ראו טובה בארי (עורכת), החזן הגדול אשר בבגדאד (ירושלים: מכון בן צבי, 2003).
- 9 שם, "אין כמוך באלהים אדני", 458.
- 10 דניאל גולדשמיט, "אם תאכלנה נשים", בתוך סדר הקינות לתשעה באב, ערך דניאל גולדשמיט (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ח), עו.

”גַּרְשׁ נִינִי בֶן הָאָמָה, אֲדַנִּי אִישׁ מִלְחָמָה”

גם אחריהן); והשירה שלאחר גירוש ספרד, עד העת החדשה. כדי לאתר את הפיוטים נדרשתי לשימוש באתר **מאגרים** של האקדמיה ללשון עברית, שבו פיוטים קדומים, ונקל לחפש בו בעזרת מילות מפתח;¹¹ במהדורות מדעיות של פיוטים – מהפייטנים הקדומים ועד המאוחרים – ושם אפשר להסתייע במפתחות שבסופן, וכן בקובצי פיוטים המשמשים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, וכאלה שהוציאו לאור הפייטנים עצמם, או בני קהילותיהם, בארץ או בחוצה לארץ.

מצוקה קיומית ועליונות דתית

מאפיינים בולטים ביותר של ספרות הפיוט לדורותיה הם הדגשת נבחרותו של עם ישראל והברית הבלתי ניתקת בינו לבין אלוהיו, ולצידן תחושת מצוקה ומועקה בשל הגלות הקשה. תחושת המצוקה של היהודים בארצות האסלאם באה לידי ביטוי עז כבר בפיוט הקלאסי, בימי הראשונים של השלטון המוסלמי. הקינה לתשעה באב, ”אוי פי אַסְרְתִּי בְּזָקִים וּבְכַבָּל”, המתארת את ייסורי הגלות החל בחורבן בית ראשון ועד מלכות ישמעאל, היא, כנראה, אחד הפיוטים הראשונים שנכתבו תחת שלטון האסלאם, ולקראת הבית החותם נכתב בה: ”אוי פי פְּרָא בְּעֵדֵי נוֹעַל / צָבְאָיו אֶפְפוּנִי בְּמַעַל מוֹעַל / קָצְרוּ חַיִּי לְהַגְעַל / רוּחִי קִפְדָּה בְּשִׁלְטוֹן יִשְׁמַעְאֵל”¹².

הפייטן מבכה את החיים תחת שלטון האסלאם – המכונה כאן, בפעם הראשונה, ”ישמעאל”, ולחלופין ”פרא”, ומכאן דבריו: ”אוי פי פְּרָא בְּעֵדֵי נוֹעַל” – אוי לי כי המוסלמים מונעים ממני את חירותי; ”צָבְאָיו אֶפְפוּנִי” – חילות הישמעאלים מקיפים אותי; ו”רוחי קפדה” – נכרתה – תחת שלטון ישמעאל.

מאותה עת ואילך לא פסקו פייטנים מלתנות את מר גורלם בארצות האסלאם, ובתוך כך להביע עליונות על המוסלמים באמצעות כינויי הבוז ”פרא” ו”בן האמה”. הנה שלמה בן סולימן אלסנג'ארי, איש המאה התשיעית, כותב ביוצר (”יוצרות” הם פיוטים הנאמרים בברכת ”יוצר אור”, קודם לקריאת שמע) לפרשת שמות: ”וְעַד [ד] מְ[תִי] נְהִיָּה לְנֶדָה / מְגַעְלִים בְּיַד בֶּן הָאָמָה”: עד מתי נחיה כטמאים שבני האמה – היינו הישמעאלים

11 האקדמיה ללשון עברית, מפעל המילון ההיסטורי ללשון עברית [להלן, מאגרים], <https://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMMain.aspx>

12 קינות לתשעה באב, מסירת כתב יד רומא, מאגרים, Rome, Biblioteca Casanatense, 69. עורכי מאגרים מייחסים את הפיוט לרבי אלעזר הקליר (570-640 לערך). אך אין על כך הסכמה, והמחלוקת אם הספיק לראות בכיבושי הערבים, אם לאו, נמשכת. וראו לעניין זה גם עזרא פליישר, ”לפתרון שאלת זמנו ומקום פעילותו של ר' אלעזר בירבי קליר”, תרביץ נד (תשמ"ה): 383-427; שולמית אליצור, סוד משלשי קודש (ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשע"ט), 697-703, ובמיוחד עמ' 700, הערה 16.

בני הגר – בזים להם.¹³ רב סעדיה גאון (מת 942) מונה אף הוא בפיוט לתענית אסתר את סבל ישראל מידי האומות לאורך הדורות, ומסיים בתפילה על דורו שלו: "שְׁכַנְתִּי עִם אֱהֲלֵי קֶדֶר וּמִשְׁכְּנֹת רְשָׁעִים / מִי יָקוּם לִי עִם מְרַעִים וְיִתְנַצֵּב עִם רָעִים // תְּכֹנֶנֶת נְסִיף הַיְדוּעִים הַפְּלֵא לְרָעִים / תְּמוּדָה שְׁשׂוֹן וְיִקָּר יִלְדֵי שְׁעָשׂוּעִים".¹⁴ רס"ג מגדיר את השלטון המוסלמי "משכנות רשעים", ומבקש את עזרת האל הניסית בענישת "הרעים" ובתמיכה בבני ישראל, ילדי שעשועיו.

פייטן קראי אנונימי תיאר באותה התקופה לערך את תחושת הגלות בעיר ירושלים, כנראה בתקופת השלטון העבאסי:

תַּחַת הַיּוֹת בֵּית יִי בְּכַבּוּדוֹ הִנֵּה הוּא בְּמָה לְבַנֵּי הָגֵר
תַּחַת בְּנֵי אֶהְרֶן מְשַׁרְתִּיו הִנֵּה עַרְלִים וְטַמְאִים נִכְנָסִים בְּתוֹכּוֹ.
תַּחַת קֶרֶבֶן וּמִזְבֵּחַ הִנֵּה בּוֹ זְנוֹת וְנִיאוּף
תַּחַת מְשַׁרְתִּים וּמִנְגְּנִים הִנֵּה בְּתוֹכּוֹ מְכַרְיָזִים חֲמֹשָׁה פְּעָמִים בְּכָל יוֹם בְּשֵׁם
פְּסָל וְנִבְיָא שְׁקָר
[...] תַּחַת מַלְכֵי בֵּית דָּוִד עֲבָדִים מְשֻׁלוֹ בְּנוּ.¹⁵

הפיוט הזה מושתת כל כולו על הנגדת ישראל וישמעאל, הדגשת עליונותם של הראשונים והדגשת היפוך טבעו של עולם בעת הגלות: הטמא מחליף את הטהור, זנות וניאוף מחליפים את עבודת הקודש של הכוהנים, עבודת שקר מחליפה את פולחן המקדש, עבדים – צאצאי בני האמה – מושלים בעיר דוד במקום מלכי בית דוד. אומנם נכון שההשפלה והכאב מקלקלים את השורה ומייצרים מבט המקצין את המציאות, בוודאי במה שנוגע לתיאור הר הבית כמקום של זנות וניאוף והצגת הפולחן המוסלמי כפולחן פסלים, אך תמונה של "עולם הפוך ראיתי" היא השוררת בעולמו של הפייטן. הכינויים לשלטון האסלאם שבהם ינקטו הפייטנים עד דורנו אנו – "ישמעאל", "קדר", "פרא", "בני האמה" – מקורם אפוא בפיוט המזרחי הקלאסי והמאוחר, כמו בפיוטיהם של רב סעדיה גאון ובני דורו, והם גם שהציגו את השלטון הזה כשלטון מדכא ואכזר. כפי שנראה, לעיתים כיוונו הכותבים למציאות ההיסטורית שבה חיו, אך לא תמיד.

13 מתוך "שוודדנו ביד שוסים", מאגריים, Cambridge University Library, T-S Collection, NS, 235.

14 רב סעדיה גאון, "אלצוני לאומי", סידור רס"ג, מהדורת ישראל דוידזון, שמחה אסף, יששכר יואל (ירושלים: מקיצי נרדמים, תשמ"ה), תכג.

15 "תחת היות בית ה'", מאגריים, The British Library, 253.

”גֵרֶשׁ נִינִי בֶן הָאָמָה, אֲדַנִּי אִישׁ מִלְחָמָה”

הקו המאפיין את הפיוטים האלה ורבים אחרים הוא הפער העצום בין תחושת העליונות והבחירה של היהודים (בני הגבירה מול בני האמה), לבין חיי היום-יום שלהם, המוצגים כרדיפה מתמדת. אולם גם אם הפיוטים אינם מתארים את המציאות ההיסטורית לאשורה, הרי שעצם החיים בקהילות מיעוט בעלות זכויות מוגבלות יש בהם כדי ליצור מצב של ”עליונים למטה ותחתונים למעלה”, או חמור מכך, לגרום לפקפוק בתפיסה הבסיסית של בחירת עם ישראל. המהלך הפייטני נועד אפוא, בין היתר, לשמר את התפיסה הזאת, ומי לנו גדול כרבי יהודה הלוי כדי להבהיר עניין זה. וכך כתב הלוי בפיוט רב החן ”יַעֲלֶת חֵן מִמְעוֹנָה רַחֲקָה”.

יַעֲלֶת חֵן מִמְעוֹנָה רַחֲקָה,
אוֹהֶבָה כּוֹעֵס – וְלָמָּה צַחֲקָה?
צַחֲקָה עַל בַּת אָדוֹם וּבְנוֹת עֶרֶב
הַמְבַקְשׁוֹת לַחֶשֶׁק דּוֹד חֲשָׁקָה!
הֵן פְּרָאִים הֵם – וְאֵיךְ יִדְמוּ אֵלַי
יַעֲלָה עַל הַצְּבִי הַתְּרַפָּקָה?
אֵי נְבוֹאָה, אֵי מְנוּרָה, אֵי אֶרֶן
הַבְּרִית, אֵי הַשְּׂכִינָה דְבִקָּה?
אֵל, מְשַׁנְּאִי, אֵל תִּכְבוּ אֶהְבָּה,
פִּי תִכְבוּהָ – וְהִיא אִשׁ נִשְׁקָה!¹⁶

”יַעֲלֶת חֵן” – כנסת ישראל. ”מִמְעוֹנָה רַחֲקָה” – גלתה ממקומה. ”אוֹהֶבָה” – הקב”ה כועס ולכן הגלה אותה, אך היא ממשיכה לשחוק ולדבוק בו. ומדוע? זהו שחוק של לעג, של עליונות, כלפי ”בַּת אָדוֹם וּבְנוֹת עֶרֶב” – הנוצרים והמוסלמים, הטוענים שבחירת עם ישראל בטלה ומבוטלה, ועתה הם הנבחרים. והרי איך אפשר להשוות בינם לבין עם ישראל, שואל ריה”ל. וכי האל ימיר את אהבתו הנצחית לישראל המעוגנת בברית מורכבת כל כך, ויבחר במוסלמים הפראים? כל ניסיון לכבות את האהבה הזאת, חותם ריה”ל, רק יגביר את אשה.

הד לאותו ויכוח בדבר הבחירה אפשר לראות אצל בן דורו הצעיר ממנו, רבי אברהם אבן עזרא (1089-1164 לערך), בפיוט ”צִמְמָה נִפְשִׁי לְאַלֵּהִים לְאֵל חַי”, שיש שנהגו לאומרו קודם לתפילת ”נשמת כל חי” בשחרית של שבת ויום טוב:

16 ישראל לוין (עורך), יהודה הלוי, שירים (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2007), 231.

זָכַר אֶהְבֵּת קְדוּמִים / וְהִחִיָּה נִרְדָּמִים
 וְקָרַב הַיָּמִים / אֲשֶׁר בֶּן יִשִׁי חָי
 רָאָה לְגִבְרַת אֲמַת / שְׁפָחָה נוֹאֲמַת
 לֹא כִּי בָנָה הֵמַת / וּבְנֵי הָחַי.¹⁷

גם אבן עזרא מתרפק על אהבת ראשונים וקורא לגאולה, שהרי זו תוכיח כי אכן לא נטש האל את עמו. הוא קורא לאל להפריך, באמצעות החשת בואו של משיח בן דוד, את טענת האסלאם ש"בן השפחה" הוא הוא "הבן החי", ושעוצמת האסלאם מוכיחה את היותו דת האמת.

ובתקופה שלאחר גלות ספרד כותב עמרם השוחמי, בן המאה השש-עשרה, מהעיר פאס:

יְהִי, בֶּן אֲמָה; יְהִי, בֶּן אֲמָה / מוֹשֵׁל בְּבֶן הַגְּבִירָה / וַיִּשֶׁת אֶת אֶרְצוֹ לְשִׁמָּה / וְלֹא
 זָכַר שְׂמֵךְ נוֹרָא
 עַד אָנָּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל / מִשְׁלוֹ בְּנֵי יִשְׁמַעֵאל / נְבִיּוֹת קִדְר וְאֶדְבָּאֵל / עַל בְּנֵי
 בְּגִבּוֹרָה [...]
 רָגְשׁוּ עָלַי כְּלָם רָגְשׁוּ / אֶחָד בְּאֶחָד יִגְשׁוּ / יַחַד עָלַי יִתְלַחְשׁוּ / לְגִזּוֹר עָלַי גִּזְרָה
 מִלְכֵי שׁוֹכֵן זְבוּל וְיִלּוּן / מִלְא פְּנֵיהֶם קִלּוֹן / וַעֲשֵׂה לָהֶם כְּעִגְלוֹן / עַל יַד אֱהוּד
 בֶּן גֵּרָא.¹⁸

הפייטן פונה לאל ומקונן על שבן האמה מושל בבן הגבירה והופך את ארצו שוממה. כפייטנים לפניו ואחריו הוא שואל על הקץ: "עד אָנָּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, מִשְׁלוֹ בְּנֵי יִשְׁמַעֵאל, נְבִיּוֹת קִדְר וְאֶדְבָּאֵל" (כולם מבני ישמעאל המופיעים במקרא) על בניו בחיריו של האל, ומתאר את יחס הגויים לישראל כמזימה משותפת לגזור עליהם גזרות. הפייטן מסיים בקריאה למלך, הקב"ה, "שׁוֹכֵן זְבוּל", באיחול נקמה המובן ליודעי דת ודין: "עֲשֵׂה לָהֶם כְּעִגְלוֹן" – הלוא הוא מלך מואב שנהרג מידי אהוד בן גרא בפגיון שהסתיר, היינו, טבח בהם! (על תאוות הנקם של הפייטנים ארחיב בהמשך).

רבי ישראל נג'ארה (1555-1628) חי במרחב הארץ-ישראלי (צפת-דמשק-עזה), מגדולי המשוררים שפיוטיהם התקבלו ככל עדות ישראל, כותב על המצוקה תחת שלטון האסלאם: "שָׂאף לֵב צַל פְּדִיּוֹן / כִּי חָרַב נוֹד דָּמוֹ מִצָּה / וְאֵת דוֹד דָּר חֲבִיּוֹן / מֵאֵז בְּקֶשׁ וְלֹא מִצָּא // אָהִי בּוֹז לְגֵאֲיוֹן / אוֹהֵב פֶּשַׁע אוֹהֵב מִצָּה".¹⁹ כלומר, הלב שואף

17 סדר תפילות למועדים טובים כמנהג ק"ק ספרדים (אמסטרדם: דפוס עטיאש, תקפ"ח), קנ"ז.
 18 עמרם השוחמי, "יה, בן אמה מושל", 184-185.
 19 ישראל חיים טביבו, אוצר השירה והמליצה (תל אביב: דביר, תרפ"ט), 208.

שהאל – הדוד המסתתר – יפדה את בניו, כי כבר כשל כוח הסבל וחרב הנדודים מיצתה את דמם, והם נתונים לבוז של הגאווותנים, בני ישמעאל, אוהבי פשע, מצה ומריבה. ובדור שלאחר מכן, במרחב אחר לחלוטין, תחת שלטון האמאם בתימן, נוקט רבי שלום שבזי (1619-1686 לערך) את הביטוי ”בן האמה” בעודו מבכה את גזרת העטרות – ההגבלות על הלבוש היהודי: ”בְּהִתְפָּזֵז גְּזֵרוֹ עַל הָעֵטְרוֹת / בְּנֵי אָמָה לְבוּזֹת אֶת זְקִנֵי // אֵל קִנְאָא וְקִנְאָא עַל עֲלוּבִים // וְיִסְיָרָהּ בְּעֵת רְצוֹן וְגוֹנִי”²⁰. בשנת התכ”ז – הלוא היא שנת 1667 – אסרו בני האמה המוסלמים על היהודים בתימן לחבוש עטרות לראשם. הפייטן רואה בגזרה רצון לבזות את היהודים, ונוקט את שיגרת הלשון המבזה כלפי המוסלמים. ההקשר ההיסטורי של הגזרה – ההתעוררות המשיחית בתימן עם הגעת הידיעות על פעולותיו של שבתאי צבי ונביאו נתן העוזי, והמהלכים התוקפניים שנקטו יהודים בתימן בפועל (ניסיון להסיר את האמאם מכיסאו, על פי מקורות מוסלמים, היינו, להחזיר את בן האמה למקומו הנחות) – אינו מתגלה כלל בפיוט עצמו.²¹ ובפיוט ”סְעֵי יוֹנָה” נוקט שבזי אותה לשון, ואף משווה את המוסלמים לשבעת העממים שנצטוו ישראל להכרית: ”זְכוֹת תוֹרָה תְּמִימָה / תִּכְפָּר עַל אֲשָׁמִים / וְהִשְׁפִּילָה בְּנֵי אָמָה / וְגַם שְׁבָעָה עַמְמִים”²². בארץ מוסלמית אחרת, בחברה בעלת מאפיינים שונים, קובל שואל גדול משוררי פרס היהודים במאה השמונה-עשרה, סימן טוב מלמד, את אותה השאלה ששאלו פייטני הדורות לפניו: ”שְׁפַחָה אֵיךְ תִּירֵשׁ גְּבֻרָתָהּ / יוֹם עָלִי מִתְּגַבְּרָה”²³. במחצית המאה התשע-עשרה מונה רבי יעקב אביחצירא (סבו של הבבא סאלי) מתאפילאלת שבמרוקו את הניסיונות הקשים שעוברים ישראל בגלות. כמו רב סעדיה גאון, שהוזכר לעיל, אף הוא מזכיר את מלכויות העבר, וגם את מלכות ישמעאל שבשלטונה הוא חי, בלי להציג את ההבדלים ביניהם: ”יָוֵן הִחְרִידֵנִי / וְאָדוֹם בְּעַדֵי גְדָר // וְעָרַב הַנִּידֵנִי / לְפָאֵת אֶהְלֵי קִנְר // קוֹדֵר הָעַמְיֵדֵנִי / לֹא תֵאָר וְלֹא הִדָּר // הֵם נִתְצוּ נְתִיבָתִי / נִינָם אָמְרוּ יָחַד // הִנֵּה אֵל יְשׁוּעָתִי / בּוֹ אֶבְטַח וְלֹא אֶפְחָד”²⁴. אביחצירא לא כתב על גורלם העתידי של העמים האלה והעמיד במרכז את הביטחון בישועת ה’. פייטנים אחרים לאורך הדורות, לעומתו, הביעו ציפייה של ממש לנקמה.

20 על כך ראו יהודה רצהבי, ”שיר משיחי מתקופת שבתאי צבי מעטו של ר' שלום שבזי”, פעמים 44 (1990): 65-71.

21 למקורות מוסלמים המזכירים את גזרת העטרות ואת ההקשר המשיחי של חידוש הגזרות על היהודים, ראו יוסף טובי, ”ידיעות על יהודי תימן בחבורים ערבים מתימן (ב)”, פעמים 65 (תשנ”ו): 33-42.

22 שלום שבזי, ספר השירים (ירושלים: הוצאת אהרן בן יוסף חסיד, תשי”ג), רמג.

23 מתוך הפיוט ”קול דודי דופק”, בתוך שירת האזהרות לחג השבועות לרב סימן טוב מלמד, ערך ראובן קשאני (ירושלים: המכון לחקר יהדות אפגניסטן, 2014), 9.

24 מאיר עטיה (מלקט ומבאר), שיר ידידות השלם (ירושלים: מכון בני יששכר, תש”ס), 69-70.

נקמה

מתוך מצוקת הגלות והציפייה לישועה, מתוך תחושת העליונות הדתית בצל הנחיתות הפוליטית, וגם מתוך החרדה שמא יתפתו עוד ועוד יהודים לקבל על עצמם את דת האסלאם בשל עוצמתה, צמחה הציפייה לנפילת האסלאם ואיתה פיוטי הנקם. ולנקמה, בפיוטי הדורות, פנים רבות. לעיתים הקריאות לנקמה מובאות בהקשר של רוע מעלליהם של המוסלמים, לעיתים – בשל עצם היותם. הנה דוגמאות מייצגות מכמה תקופות:

פיוט לחנוכה, מקולמוסו של יוחנן הכהן בן יהושע, מהמחצית השנייה של המאה השמינית קורא כך: "וְשַׁעִיר וְחוֹתְנוֹ תַעֲקֹר מִן הָעוֹלָם / וְתָשִׁיב לָהֶם כְּגִמּוּלָם / כְּמַעֲשֵׂיהֶם וְכָרַע מַעֲלָלָם / [...] / עַת תּוֹפִיעַ מְרוֹם עוֹלָם / לְשֹׁלֵם לְמוֹ כְּמַפְעָלָם / בְּכָל אֲשֶׁר פָּעְלוּ בְּעוֹלָם / וְזֶה יִשְׁתַּלֵּם וְזֶה יִכָּלֵם / וְיִהְיֶה לְדִרְאוֹן עוֹלָם / אוֹת וּמוֹפֵת לְכָל בְּאֵי עוֹלָם".²⁵

"שַׁעִיר וְחוֹתְנוֹ" הם עשוי וחותנו ישמעאל, שכן עשוי לקח לו לאישה את מחלת בת ישמעאל (בראשית כ"ח, 9). בשל רוע מעלליהם קורא הפייטן לעקירתם מן העולם.

משה הסופר בן יצחק החבר (בן המאה העשירית או האחת עשרה) מפייט בפיוט לשבת שכותרתו "אזון אנקתנו". "וּמְתַפְלְתְּנוּ אֵל תַּתְעַלְמָה / וּרְשָׁעִים מְאַרְץ הַתְּמָה / וּמְמוֹעֲצוֹתֵיהֶם יִפְלוּ וְלֹא תִהְיֶה לָהֶם תְּקוּמָה / וְלִדֵי גִזַּע בֶּן הָאָמָה // [...] אֲדוּם וְיִשְׁמַעְאֵל תְּרַבְּדָה תְּרִוּהָ מֵהֶם / כִּי הַכְּבִידוֹ עֲלִינוּ עַל קֶשֶׁה".²⁶ קריאת הנקם מנומקת כאן בעול הקשה שהכבידו הנוצרים והמוסלמים על ישראל. ראשיתה של הנקמה באובדן הרשעים, אך היא עוברת לגזע בן האמה כולו, ולרצון שחברו של האל תרווה מדמם של אדום וישמעאל.

פנחס הכהן בן יעקב מכפרא שליד טבריה (הקרוי על שם הנוקם המקראי הגדול), כותב: "פִּדְהַ עֲמָה וּמְצוֹאָתָם רַחֵץ / יִשְׁמַעְאֵלִים וְאֲדוּמִים תִּמְחֵץ / נַחֲזֶה בְּגוֹרֵל ז' הַקּוֹץ / וְתַעֲטְרְנוּ בְּרֶכֶה וְשִׁלּוּם בְּשַׁעַר הַנְּצוּץ".²⁷ התפילה כאן היא לגאולה, לפדיון, לניקיון מהטומאה המדומה לצואה. הישמעאלים והאדומים גורלם שיימחצו בידי האל – והשלום והברכה יגיעו לישראל. "הַקּוֹץ" היא משמרת הכהונה השביעית בבית המקדש, והאיחול הוא שנוכה לראות בשוב הכהנים לעבודתם דרך שער הניצוץ – השער במקדש שממנו, על פי המשנה (מידות ב, ו), יצא המלך יכניה לגלות. החזרה לשער הזה דווקא, ודרכו לבית המקדש, היא בגדר החזרת סדר העולם לקדמותו וחזרת השכינה למקומה – והדרך עוברת בריסוק הגויים.

25 מאגריים, Oxford, Bodleian Library, f.32 (2713).47

26 משה הסופר, "אזון אנקתנו", מאגריים, Cambridge, University Library, T-S Collection, H.75, 15.

27 פנחס הכהן בן יעקב מכפרא, "פיוט מקרובה לפורים", מאגריים, Cambridge, Lewis-Gibson, Liturgica II, 33. על פנחס הכהן בן יעקב מכפרא ראו שולמית אליצור, פיוטי פנחס הכהן (ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, 2004).

”גַּרְשׁ נִינִי בֶן הָאָמָה, אֲדַנִּי אִישׁ מִלְחָמָה”

הנקמה, מזכיר לנו שמואל בן הושענא, מראשי ישיבת ארץ ישראל, שחי בארץ ישראל בתקופת השלטון הפאטמי, היא בידי שמיים ולא בידי אדם: ”השְׂבָעֵתִי הַמוֹנִי מִמְרוֹד בְּפָרָא וְאָדוּם / דְּמוּ עַד עֵת אֲתָנֶם כְּסֹדִם”²⁸. זוהי קריאה לפסיביות שאינה נובעת מחשש לגורל אומות העולם, שלהם מאחל הפייטן השמדה מוחלטת נוסח אנשי סדום, אלא מחשש לגורל הקהילות היהודית אם ימרדו.
שירת ספרד ממשיכה באותו הקו ומבססת את התפיסה שגאולת ישראל מותנית במפלת ישמעאל. הנה חרוז אחד מפיוט ארוך שחיבר יצחק אבן גיאת (מת 1089), מתלמידיו של שמואל הנגיד):

צְדָקָה לְעֵין כָּל גֵּלָה / וְמַעֲלָה מַעֲלָה תַעֲלָה / אֶת רֹאשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וְכַעֲת הַפְּלֵא פְּלֵא / וּבְאֶף הַחֵל וְכֵלָה / אֶהְלִי אָדוּם וְיִשְׁמַעְאֵל²⁹.

את חזון הכיליון וההשמדה לגויים מבטא אבן גיאת גם בפיוט ליום הכיפורים: ”דִּל שַׁמַּח / וְחֵישׁ צַמַּח / מוֹשִׁיעַ וְגַם גּוֹאֵל // וְזָר תִּשְׁמֵד / וְגַם תַּעֲמִיד / הַמְּלֶאךְ מִיְכָאֵל” (ע”פ דניאל י”ב, 1, מיכאל השר הגדול).³⁰ כיצד ישמח הקב”ה את עם ישראל, העם הדל? בכך שיצמיח את המושיע וישמיד את הזרים כחלק מתהליך הגאולה.
רבי שמעון בר צמח דוראן (הרשב”צ; ספרד 1361-אלג’יר 1444) כותב: ”מְתִי בְּעֹז אֲדַרְכָּה עַל בְּמַתִּי אוֹיְבֵי / הֶגֶר מַעֲנָה תְּהִי תַחְתִּי וְנִבְאֶשֶׁת / נִדְחֵי תַכְנֵס וְאֹז גּוֹיִם יְבִיאוּן עָלַי / כְּתָף עֵצִים וְעַל כַּרְפֵּר וְדַבְשֶׁת”³¹. הגאולה איננה מסתפקת בשחרור, בהיעדר שיעבוד מלכויות, אלא מחייבת נקמה באויבים וביזוי ושיעבוד בני הגר.
שאיפת הנקמה לא פסה גם מקרב קהילות מגורשי ספרד שנקלטו באימפריה העוסמאנית. רבי ישראל נג’ארה שחי בארץ ישראל רבתי כותב בפיוטו ”יְלָאָה נְשׂוֹא”:

אֵל יוֹשֵׁב קְדָם סֶלַח, אֵל
בֵּת הַשׁוֹבָה - שׁוֹבָה
וּבְנֵי קֶדֶר וְיִשְׁמַעְאֵל
תּוֹךְ לְהִבָּה - הִבָּה [...]³²

- 28 בן יעקב מכפרא, ”פיוט מקרובה לפורים”, 112-115.
29 יצחק אבן גיאת, ”ידך תחיש לישא בפרשת כי תישא”, המסירה, מאגריים, Moscow, Russian State Library, Guenzburg, 198. וראו גם יונה דוד, שירי ר’ יצחק אבן גיאת 1038-1098 (ירושלים: עכשיו, 1987), 245.
30 טביוב, אוצר השירה והמליצה, 41-42.
31 אתי בן-סעדון (מהדירה ומבארת), שירתו של רבי שמעון בר צמח דוראן (הרשב”ץ) (ירושלים: מכון בן-צבי, תשע”ב).
32 טביוב, אוצר השירה והמליצה, 206.

ובן דורו הצעיר ממנו, המקובל רבי חיים כהן (מת 1655), איש ארם צובא (חלב שבסוריה), מתלמידיו של ר' חיים ויטאל, ביטא אף הוא שאיפה לנקמה רצחנית במוסלמים. וכך כתב בפיוט "דודי ירד לגנו", שבו נוהגים לפתוח את שירת הבקשות בשבתות החורף:

גְּדַל כְּאֲבֵי כָּל עֵת אֶזְכְּרָה / אֵיכָה שִׁפְחָה תִירֵשׁ גְּבֻרָתָהּ
וְהִיא עֲתָה מִתְנַכְרָה / בְּשִׁמְחַת עוֹלָם וְנִטְעֵי נְעֻמָּנִים.
[...]

נֶקֶם אֶלְבֵּשׁ וְשִׁלְהִבְתִּיהָ / וְאֶשְׂרֶף בֵּית הַגּוֹי וּבֵית הַמְצֻרָה
אֲשֶׁפִיר חֲצִי מִדָּם חָלָל וְשִׁבְיָהּ / וְתִהִי זֹאת נְחֻמָּתִי.³³

הפיוט מבטא כאב על התגברות בני ישמעאל, בני השפחה, על חשבון בני הגבירה; על התנכרותם של הראשונים לבני ישראל, המכונים "נְטְעֵי נְעֻמָּנִים", ובמענה מבטיח האל מפיו של הפייטן מחוזה נקמה מרהיב – אש להבת שלהבת תשרוף את בית המצרייה, כלומר, את הגר וצאצאיה, והחיצים יפלחו את גופותיהם עד לשוכרה. הרג ושרפה הם הנחמה המובטחת. רבי חיים פינטו (מרוקו, 1743-1845) התאוה אף הוא לנקמה: "יִסִיר דְאָבֶת / מִלְּבִנּוֹ אֵלֶיהֶם חִי. וּבְקִרְבָּנוּ יְדוּר // יֹאמֵר לְשִׁפְחַת זָרָה / שׁוּבֵי אֶל גְּבֻרָתָהּ וְהִתְעַנֵּי (על פי בראשית ט"ז, 9) [...] יִבְטֵל, יִשְׁבֵּת / וַיִּמַּח שָׁם אָדוֹם וְגַם בֶּן קִנְדֵר מְדוּר דוֹר".³⁴

רבי אברהם קוריאט איש מרוקו (נפטר בשנת 1806) התפייט: "רַחֵם עָלַי כִּימִי עוֹלָם / יִשְׁמְעוּ עַמִּים יִרְגָּזוּן / הַשְּׂמִיד בְּנֵי עַמִּים כְּלָם / וְתֵן בְּמִשְׁמָנֵיהֶם רְיוֹן / מִלְּכִי אֶל תְּקֻשִׁיב לְקוֹלָם / קוֹלֵי תִרְצָה בְּחַפְזוֹן", ופיוט זה מושר עד היום.³⁵ בראשית המאה העשרים תלה הרב רפאל אדרעי את גאולתם של ישראל ואת ביסוס כס ה' בעולם בנקמה בישמעאל: "טְהוֹר וְנִעְלָם, קוֹם וְעֲשֵׂה נְקָמָה, בְּבֶן הַגֵּר הָאֵמָה // אִז פֶּס יֵה יִשְׁלָם, וַיִּגְיֵלוּ צְדִיקִים".³⁶

גירוש הגויים מהארץ אף הוא צורת נקמה מקובלת בפיוט, ואף הוא רעיון מקראי שאימץ הפיוט הקדום כאחד מרכיבי הגאולה. ובלשונו של הפייטן הקדום ייני,

- 33 עטיה, שיר ידידות השלם, 48-49.
34 חיים רפאל שושנה, אעירה שחר: קובץ שירים, בקשות ופיוטים (באר שבע: ללא שם הוצאה, תשל"ט), קעד.
35 קובץ פיוטים: קטעי פיוטים משירת האלא האנדלוסיה: מתוך מאיר השחר לרבי מאיר אלעזר עטיה (ירושלים: הספרייה הספרדית – מכון בני יששכר, תשנ"ז), א.
36 רפאל אדרעי, היטיבו נגן השלם (ירושלים: ר' עמאר, תשס"ד), 346. בניגוד לדברים שבפיוט, מעניין האירוע המובא בהקדמה לספר (עמ' יג), על תחרות בין שני בתי כנסת בעירו של הרב אדרעי, מכנאס שבמרוקו, באיזה מהם הוא יהיה שליח ציבור ועל מעורבותו של הפאשא, מושל העיר, בהחלטה זו.

בן התקופה הביזנטית, בפיוט לשבת דברים: "גוֹיִם מְפַנֵּיכֶם לְגֵרֶשׁ / לְעֶקֶר וּלְקַרְקַר וּלְשֶׁרֶשׁ".³⁷ בהקשר האסלאמי-ישמעאלי הקריאה מהדהדת את דברי שרה לאברהם: "גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק" (בראשית כ"א, 10). הפייטן חדותא בן אברהם, איש המאה התשיעית, ביסס אפוא את דבריו על תפיסות קיימות כשפייט במזמור לשבת: "גֵּרֶשׁ נִינִי בֶּן הָאָמָה / אֲדָנִי אִישׁ מִלְחָמָה". הגיע העת להפיל את שרי הגויים ולפקוד את עוון מלכי הארץ עליהם – ואדני, איש מלחמה, הוא שיגרש את צאצאי האמה מן הארץ.

רבי שלום אסבעוני, כותב בתחילת המאה השמונה-עשרה במרוקו (כפיוטו "ארץ הטהורה"): "מִלְךָ רָם וְנִשְׂא / יְשִׁיב אֶת שְׁבוּתָךְ // אֶת רֹאשְׁךָ הוּא יִשְׂא / יַחֲשִׁיב נִקְמָתְךָ // יִקְבֹּץ אֶמְתְּךָ / לְתוֹכְךָ וְיִשְׁרֶשׁ // וּמִמֶּךָ יִגְרֶשׁ / כָּל בְּנֵי קְטוּרָה".³⁸ בסוף אותה המאה כתב רבי נסים בן רבי צאלח מצליח, רבה של בגדאד באותה רוח: "נִוְרָא אֶתָּה / קִבֵּץ עֲתָה / יוֹנְתָה תְּמָה / תְּמִימָה // הִשֵּׁב אוֹתָהּ / אֶל נֹתָהּ / גֵּרֶשׁ הָאָמָה / בְּחִמָּה / נֶאֱמָן".³⁹ לקיבוץ הגלויות על ידי "נאמן", הוא הקב"ה, יתלווה גירוש בני האמה.

פיוט המושר בקהילות תוניס שותף לקריאה: "גוֹיִם תִּגְרֶשׁ מֵאַרְצְךָ, וְיִשְׁכֵּן בְּתַפְאֲרַת עֲנָן. חֵי גוֹאֲלֵי / דְלָה עֲנִיָּה סוֹעֲרָה, תַּפְדָּה בְּמַהֲרָה",⁴⁰ ואף מורנו הבן איש חי, רבי יוסף חיים מבגדאד (1835-1909), בפיוטו "חננו בזכות רחל אמנו" כותב: "יַחֲשִׁיב תִּבְנָה אֶפְרַיִן / מֵאַשְׁפוֹת תְּרִים אֶבְיוֹן / אֶל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן / חֵישׁ תִּרְאִינָה עֵינֵינוּ // גֵּרֶשׁ שְׁפָחָה וְאָמָה / וְצַר הַשְּׂמֵד בְּחִמָּה / קִדְשׁ יוֹנְתָה תְּמָה / חֶסֶד הַזֶּרַח עֲלֵינוּ".⁴¹

בפיוט מוכר המושר במקצת קהילות בארץ עד היום בכמה נוסחים ומנגיד את ישראל וישמעאל, מצאנו: "יְבוֹא אוֹרָה לְיִשְׂרָאֵל יְבוֹא אַרְיָה [קללה] לְיִשְׁמַעְעָל / יְבוֹא בְּרָכָה לְיִשְׂרָאֵל יְבוֹא בְּלְבוֹל לְיִשְׁמַעְעָל / יְבוֹא גְאֻלָּה לְיִשְׂרָאֵל יְבוֹא גְלוּת לְיִשְׁמַעְעָל" וכן

37 מסירה 6, מאגרים, Cambridge, University Library, T-S Collection, H, 17. וראו גם מנחם זולאי, פיוטי ינאי: מלוקטים מתוך כתבי הגניזה ומקורות אחרים (ברלין: שוקן, תחר"ץ), רל"ו.

38 יוסף שטרית, פיוט ושירה ביהדות מרוקו: אסופת מחקרים על שירים ועל משוררים (ירושלים: האוניברסיטה העברית ומוסד ביאליק; אשקלון: המכללה האזורית, 1999), 111. בעמוד זה מבאר שטרית: "כל בני קטורה: כינוי למוסלמים ששלטו בארץ".

39 אברהם בן יעקב (מעתיק) ומאיר בניהו (עורך), שירה ופיוט של יהודי בכל בדורות האחרונים (ירושלים: מכון בן-צבי, תש"ל), 75.

40 אוריאל בוכריס (עורך), הלל זמורה: שירים ופיוטים ליוצאי תוניס ג'רבא וקהילות לוב (בני ברק: מכון הרב מצליח, תשס"ח), 3. בעמ' 4 בספר זה אפשר לקרוא על פיוטו של ר' משה בוג'נאח לעניין הכרתת בן האמה.

41 אברהם בן יעקב, אוצר השירים, החיבורים והדרשות של הרב יוסף חיים (ירושלים: מכון הכתב, 1994), 63. ועוד פיוט פרי עטו בעמ' 74: "לְגֵרֶשׁ עֶבֶד וְאָמָה / מְהִיכֵל בַּת מֶלֶךְ תְּמָה". ותודה לאב"י רם צורף על ההפניה המועילה.

הלאה, על פי סדר האל"ף-בי"ת.⁴² ולענייננו כאן נדגיש את עניין הגלות, קרי הגירוש. גם הפיוט האהוב על יהודי אפגניסטן, "אַל רַם חֶסֶין יָהּ" (מחברו זומנו אינם יודעים) קורא: "אַמַּץ בֶּן דָּוִד / וַיִּשְׁפֹּט תְּמִיד // כֹּל צָר תִּשְׁמִיד / גֶּרֶשׁ מֵעִיר יָהּ".⁴³ ודוק: במקרה זה הקריאה היא להשמדת הצוררים ולגירושם, והכוונה אינה בהכרח לכל בני ישמעאל או לכל הגויים. רבי דוד חסין, מגדולי משוררי מרוקו במאה השמונה-עשרה, אינו מבחין בין הצוררים לבין כלל אומת ישמעאל. פיוטו הקצר, בן שמונה השורות, פותח בשורה "אַנָּא בְּכַח גְּדֵלֵת דְּדָתָךְ / הִקְשֵׁב וּשְׁמַע זַעֲקָתִי", קורא בשורתו הרביעית "תִּבְשֹׁר שְׁלֹם רַב קְרֵאתֶיךָ / צִנָּה פָּרַס עַל סִכְתִּי" – היינו: פרוס סוכת שלומך – ומסתיים בשורה "וַיִּגְרֶשׁ הָאֱמָה דְּרָךְ גְּבוּלְךָ / בְּעֵזֶךָ אֲזַלְוֹתֵי". כלומר, קריאה חד-משמעית לגירוש בני האמה כולם, והיא בעבורו בשורת השלום וגילוי הכוח המשותף של עם ישראל והקב"ה.⁴⁴

במחצית המאה העשרים המשיך חזון הגירוש להיות חלק מהשיח הפיוטי. כך בפיוט הידוע "יְחִיד רַם יַעְרוֹת חוֹשֶׁף" לרבי מאיר אביחצירא (הבבא מאיר 1917-1983, בנו של הבבא סאלי) שנכתב בעת מלחמת תש"ח, הוא מתפלל: "יְסַד אַרְךָ עַל בְּלִימָה / גֶּרֶשׁ נָא אֶת בֶּן הָאֱמָה // דְּגָל יִשְׂרָאֵל הֲרִימָה". פיוט זה מופיע בקבצים רבים, ובאחד מהם מפרש אברהם יגל: "גרש הישמעאלים מארץ הקודש".⁴⁵ ומספרים שאביו של הפייטן, הבבא סאלי, אמר על הפיוט הזה: "תפילת בני עשתה רושם גדול בשמיים" – והדעת נותנת שכוונתו למפלת הכוחות הערביים במלחמת 1948 ועקירת ערביי הארץ במהלכה.⁴⁶

אזכורים חיוביים

לפני שאביא דוגמאות ספורות ליחס חיובי למוסלמים ולאסלאם אציין כי תמונת הגאולה בפיוט אומנם ספוגה בשאיפה לנקמה, אבל גם תפיסת הגאולה המגיירת – היינו התפיסה שהגאולה תביא להכרת אומות העולם באלוהי ישראל ולא בהשמדתם – נמצאת

- 42 לפיוט זה כמה גרסאות, והמובאת כאן היא מפי רב יוצא תאפילאלת; וראו יששכר בן-עמי, יהדות מרוקו: פרקים בחקר תרבותם (ירושלים: ראובן מס, תשל"ו), קמא. שם מציין בן-עמי כי שיר זה נהגו לשוררו בבית הכנסת בחג המימונה.
- 43 בן ציון יהושע רו, "אהבת ציון וציונות בקרב יהודי אפגניסטן", בתוך יובלי אהבה: קובץ זכרון ליובל הימן הי"ד, ערכו יוסף יובל טובי ואחרים (ירושלים: הוצאת משפחת הימן, תשע"ז), 4.
- 44 אפרים חזן ודוד אליהו אלבאו (עורכים), תהלה לדוד: קובץ שירתו של ר' דוד בן חסין זצ"ל (לוד: אורות יהדות המגרב; ור"ג: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ט), 69.
- 45 שמעון בהגר"י חצירא, יגל יעקב: ספר פיוטים ותוכחות לאדמו"ר רבנו יעקב אביחצירא (ירושלים: מוסדות נר יצחק, תשנ"ה), 359.
- 46 יצחק דדון, אתחלתא היא: יחסם של גדולי ספרד ואשכנז לציונות ולהקמת המדינה (ירושלים: י' דדון, תשס"ו), א: קסג-קסד.

לעיתים בפיוט.⁴⁷ דוגמה מעניינת היא הפיוט ”רָם וְנִשְׂא“ לר' ישראל נג'ארה מצפת (1555-1628), המתאר את הגואל כך: ”חָרַב נִזְקָמָת/ נָקַם בְּרִית / יִהְיֶה חוֹגֵר“, וכן: ”רוּחַ שְׁפָתָיו / יָמִית רִשָּׁע / וְצַר יִשְׁפָּף“, וכמה שורות אחר כך הוא מציג גם את החלופה המגיירת – הכרת הגויים באלוהי ישראל: ”אֵל שֶׁר וְעוֹמֵד / לְגַם עַמִּים / גּוֹיִם יִדְרֹשׁוּ“, היינו, העמים יבקשו להתקרב לאלוהי ישראל.⁴⁸ אפשר לראות בפיוט הזה הבחנה בין נקמה מרשעים לנקמה בגויים בכלל, והאחרונים יכולים להסתופף בצל אלוהי ישראל. לכך אפשר להוסיף את ההבנה ”המגיירת“ של הפיוט ”לכה דודי“ על פי קימלמן: ”יִמִּין וְשִׂמְאֵל תִּפְרָצִי“ – ההכרה באלוהי ישראל תפרוץ ימינה – אל בני ישמעאל; ושמאלה – אל בני אדם.⁴⁹ אעיר כאן שאף כי הגאולה המגיירת שונה לחלוטין מהגאולה הנוקמת, כיוון שנעדר ממנה הממד האלים והרצחני, בכל זאת יש בה דחייה מוחלטת של אמונותיהם של בני דתות אחרות, והיא דומה במידת מה לתפיסה המוסלמית שבאחרית הימים יקבל העולם כולו את האסלאם. ובמילים אחרות, השמדה אין בגאולה המגיירת, אבל ”השמדה רוחנית“ – יש בה.

ועתה לאזכורים חיוביים יותר. רבי שלמה אבן גבירול כותב ב”כתר מלכות“: ”וְלֹא יִחַסַּר כְּבוֹדָךְ בְּגִלְגֵּל עֲבָדֶי בְּלַעֲדֶיךָ, כִּי פָנַתְּ כָּלָם לְהַגִּיעַ עֲדֶיךָ“.⁵⁰ היינו, גם אומות העולם הטועים בעבודת השם מתכוונים למעשה להגיע לאלוהות, אולם לאמירה חיובית זו על כוונותיהם הטובות נוספו מיד דברי הקטנה: ”אֲבָל הֵם כַּעֲרִים / מְגַמַּת פְּנֵיהֶם דְּרָךְ הַמְּלָךְ וְתַעֲוֵי מִן הַדְּרָךְ / זֶה טָבַע בְּבֶאֱר שַׁחַת וְזֶה נָפַל אֶל פַּחַת“.⁵¹ תפיסה חיובית מובהקת ונדירה, מהעת החדשה, מופיעה בפיוטו הידוע של רבי דוד בוזגלו, ”אתם יוצאי מערב“, המתאר את המימונה במרוקו:

שְׁמָה עֲבָרִים וְעָרְבִים, יַחְדּוֹ כָּלָם מְסֻבִּים / וְאֵת לָבָם מְטִיבִים, עִם כְּלֵי שִׁיר
וּנְגִינָה
וְלִבְשֵׁה הַעֲבָרִיָּה, תִּלְבַּשֵׁת עֲרַבִיָּה / וְגִבְרָ עִם אֲדָרְעִיָּא, וְקִטְרַת מֶר וּלְבוּנָה
וְלֹא נִכַּר הַעֲבָרִי, לְפָנָי אֲחִיו הַהֲגָרִי / אִם עִירוֹנִי אוֹ כְּפָרִי, רוּחַ כָּלָם נְכוּנָה

47 על פי המונחים שהציע ישראל יובל, ”הנקם והקללה, הדם והעלילה: מעלילות קדושים לעלילות דם“, ציון נח (תשנ”ג): 33-90.
48 עטיה, שיר ידירות השלם, 64.
49 על כך בהרחבה, ראו ראובן קימלמן, ”לכה דודי“ וקבלת שבת: המשמעות המיסטית (ירושלים: מאגנס; לוס אנג'לס: כרוב, 2003), 82-133.
50 שירי הקדש לר' שלמה אבן גבירול, מהדורת דב ירדן (ירושלים: דפוס קריית נוער, תשל”א), א: 42.
51 שם.

שָׁם טְשֻטְשׁוּ הַתְּחוּמִים בֵּין יִשְׂרָאֵל לְעַמִּים / אֶלְמָלָא אֲנָשֵׁי דְמִים, אֲשֶׁר עַל
הַמְדִינָה.⁵²

הפיוט הזה מתאר אורח חיים משותף של קבלה הדדית, וטוען שהפוליטיקאים מחרחרו הריב הם הגורמים לצרות בין ישראל לעמים, ואילו "העמך", ערבים כעבריים, חיים אלו עם אלו בטוב.

שאלו עבוד (יליד חלב שעלה ארצה בתרפ"ט) שילב בקובץ הפיוטים שערך גם מפיוטיו שלו, ובהם גם את "שיר העולים" שנכתב זמן קצר אחרי הקמת המדינה. בשיר זה אין שאיפת נקמה כללית בגויים באשר הם, אלא קריאה לשלום: "אָרְךָ צִיּוֹנָה עֲלֵה נַעֲלָה / בְּנַעֲרֵינוּ וְשָׁבִינוּ בְּרִנָּה נַעֲלָה // מְאַרְבַּע רוּחוֹת בְּנִסְתָּר וּבְגִלָּה / אֲזַ פִּינוּ וּלְשׁוֹנֵנוּ שְׁחֹק יִמְלָא // [...] אִם צָרִים וְאוֹיְבִים שׁוֹאֲפִים לְשָׁלוֹם / לְחַיּוֹת בְּאַרְצֵנוּ, נָא יִקְרְבוּ הָלֵם // וְאִם תְּמִיד מְבַכְרִים לְהָלֵם / נִתְאַמֵּץ וּנְבַטֵּל לְהֵם אֶת הַחֲלוֹם".⁵³ עבוד מייצג גישה ישראלית ממלכתית, שבה ניתנת האפשרות לאויבים שמחוץ להשלים עם ישראל, ולאויבים מבית, כלומר לערבים שבארץ, לחיות בה בשלום, מתוך קבלה שארץ ישראל היא "ארצנו", ארצם של בני ישראל. אלא שכאמור, השירים האלה הם בגדר היוצא מן הכלל המעיד על הכלל.

מסקנות

סבלותיו של עם ישראל תחת שלטון האסלאם, עליונות ישראל על ישמעאל, שאיפה לנקמה וציפייה להשמדת הגויים, או למצער גירושם מארץ ישראל כחלק מתהליך הגאולה, הם מוטיבים חוזרים בפיוט היהודי לדורותיו, והם עוברים כחוט השני בפיוט למעלה מ־1,300 שנה – מהפיוט הקלאסי בארץ ישראל, לפיוטי תקופת הגאונים, למשוררי תור הזהב בספרד, למגורשי ספרד בקהילותיהם החדשות ולפיוטים בעת החדשה. עקרונות אלו משותפים ליהודים בכל העולם המוסלמי: פייטני המגרב, פייטני המרחב הפרסי והעוסמאני ופייטני תימן בעת החדשה – כולם צובעים את תמונת הגאולה שלהם בנקמה, אכזרית יותר או פחות, במוסלמים. המשכיות זו באה לידי ביטוי הן בתוכני הפיוטים, הן בלשונם.

אחידות זו יש בה מן הייחוד, בוודאי בהשוואה לסוגות ספרותיות אחרות, המציעות מגוון רב יותר של מבטים לעבר המוסלמים ועולמם. כך במדרש, החיבור נסתרות דרבי

52 למילות הפיוט ופירושו, ראו באתר הפיוט והתפילה של הספרייה הלאומית, <https://web.nli.org.il/sites/nlis/he/Song/Pages/Song.aspx?SongID=8412#2,20,15319,23>

53 שאלו עבוד, "המנון לאומי, שיר לעולים", בתוך שירי זמרה השלם, ערך חיים שאלו עבוד (ירושלים: הוצאת ש"ח עבוד, 1953), 105.

שמעון בר יוחאי ראה בכיבושי האסלאם חלק מתהליך הגאולה: ”המלך השני שיעמוד מישמעאל יהיה אוהב ישראל ויגדור פרצותיהם ופרצות היכל”.⁵⁴ מדרש הגדול (לר’ דוד עדני, המאה השלוש־עשרה) ומדרש מאור האפילה (לר’ נתנאל בן ישועה, המאה הארבע־עשרה), שניהם מדרשים שחוברו בתימן, והם מלאים בהתבטאויות כגנות האסלאם והמוסלמים, אולם, כפי שמציין אליעזר שלוסברג, יש בהם גם התבטאויות אחדות בזכותם.⁵⁵ גם הכרוניקות מציעות תמונה מורכבת יותר של שלטון האסלאם. ר’ אליהו קפשאלי, מקהילת האי כרתים, כותב בכרוניקה שלו על הסולטן העוסמאני סלים הראשון: ”והמלך שולטאן שלים [הסולטאן סלים] היה אוהב היהודים הרבה מאד כי ראה כי על ידם יכה גויים [...] צוה ונתן רשות ליהודים לפתוח הבתי כנסיות שסגר אביו שולטאן בייזט”,⁵⁶ ושם עוד דוגמאות. גם הכרוניקאים היהודים בני משפחת אבן דנאן (שתיעדו את קורות יהודי פאס מהמאה החמש־עשרה ועד המאה התשע־עשרה), המתארים את רדיפות היהודים, אינם מתעלמים מבכירתות בין שליטים מוסלמים ליהודים, משיתוף יהודים בשלטון המקומי ואף לא מהתנהלות גסה ואלימה של יהודים שהייתה הגורם לחלק מההתנכלויות ליהודים, כמו במקרה שאירע בשנת רכ”ה (1465):

ולעוונותינו שרבו חזר [שליט שהוסר מכיסאן] למלכותו וקיים שבועתו והחזיר על העיר סגן יהודי שמו הרון. ונתגאו היהודים ועברו תורות וחלפו חוקים ועשו מעשים שלא יעשו. ומכלל לקחו גויה נשואה והכוה מכות אכזריות, והיא צועקת ומתחננת ולא שמעו לקולה, והם מוסיפים ומכים בגופה, עד שנתקבצו הגוים והרגו ביהודים מכת הרג ככד [...]”⁵⁷

על הדוגמאות האלה אפשר להוסיף עוד כהנה וכהנה ביטויים של ידידות, ואף אהבה, בין יהודים למוסלמים המצויים במכתבי הגניזה, בסיפורי עם המציגים מוסלמים עושי טוב לצד מוסלמים חורשי רע, בדיונים תאולוגיים הרואים באסלאם דת שאפשר ללמוד ממנה, ואין כאן מקום להרחיב.

54 יהודה אבן שמואל, מדרשי גאולה (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי”ד), 178. בעמוד זה מובאות נוסחאות נוספות. על מקומו של ישמעאל בתהליך הגאולה בפרקי דרבי אליעזר ראו יעקב אלבוים, ”משיחיות בפרקי רבי אליעזר: אפוקליפסה ומדרש”, בתוך מחקרים במדרשי האגדה, ערך מירון ביאליק לרנר (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשנ”ו), 245-266.

55 אליעזר שלוסברג, ”הפולמוס האנטי־מוסלמי במדרשי האגדה התימניים”, מפגשים בתרבות הערבית־יהודית של ימי הביניים י”ד (תשנ”ח): 212.

56 ראו אריה שמואלביץ, ”חסי יהודים-מוסלמים בכתבי ר’ אליהו קפשאלי”, פעמים 61 (תשנ”ה): 77.

57 מאיר בניהו (איזן, חקר ותיקון), דברי הימים של פאס: גזירות ומאורעות יהודי מארוקו כפי שרשמום בני משפחת אבן דנאן לדורותיהם (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשנ”ג), 48.

מהו אפוא פשר התפיסה החד־משמעית המובעת בפיוט? מדוע אין אנו מוצאים בו ביטוי לאותם מלכי חסד, או ליחסים החברתיים הטובים בין יהודים למוסלמים? פתח לתשובה אפשר למצוא אצל חוקרי הפיוט הגדולים. במאמרו על ר' אלעזר הקליר כותב עזרא פליישר: "אין ספרות על־זמנית וא־היסטורית יותר מן הפייטנות"⁵⁸; ויוסף יהלום מלמדנו כי "הפייטן בפיוטיו לא בן דורו הוא, אלא חי בעולמם של בעלי אגדה שקדמו לו מאות בשנים"⁵⁹. רוצה לומר: אין עניינו של הפיוט בהיסטוריה, אלא במה שמעבר להיסטוריה. ובמקרה לפנינו: אין ענינם של פיוטי הגאולה במציאות החיים של יהודים ומוסלמים, אלא במאבק המטפיזי בין שרה ויצחק להגר וישמעאל ובגאולה העתידית. כיוון שכך, אין לקרוא בהם שאיפת נקם במוסלמי הממשי והמסוים בן דורם, אלא תקווה לגאולה, וציור הגאולה אינו מקושר בהכרח למוסלמים שהכירו, אלא לחזיונות המעוגנים בסמלים הבסיסיים המופיעים במקרא ובקבלה: בן האמה ובן הגבירה, גירוש ישמעאל, המאבק בין שרו של ישמעאל לשרו של ישראל וכיוצא באלה. אכן, הפגיעות שחוו יהודים מידי מוסלמים לאורך ההיסטוריה רק הוסיפו לתקוות הגאולה את חדות הנקמה (או את הכמיהה אליה).

הפיוט ככלל אינו יכול אפוא לשמש מקור להבנת יחסים בין־דתיים לאורך הדורות, ואין בו כדי ללמדנו על יחסם של היהודים למוסלמים במישור החברתי, הפוליטי או הרגשי. בכל מה שנוגע לפיוטים מהתקופה הקלאסית ועד לאחר גירוש ספרד, ישמעאל שבפיוט אינו מסמן בהכרח את המוסלם הקונקרטי, השכן או שליט הממלכה, אלא את ישמעאל המטפיזי, זה הנאבק ביצחק על אהבת האל. אומנם שאלות חשובות יותרו כאן פתוחות, והן כיצד השפיעו ומשפיעים חזיונות נקם אלו על ראיית היהודים את בני הדתות האחרות, ואם ובאיזו מידה מחלחלים הדברים גם לרובד החברתי – שאלות שדומות להן נשאלו גם ביחס לנוצרים ולמוסלמים, שכתביהם מכילים אף הם דברי זלזול ותפיסות רצחניות כלפי אחרים. דומה שאפשר להניח שאף אם שאיפת נקם ערטילאית אינה משפיעה השפעה גורפת על יחסים חברתיים, היא מסמלת, ומכוננת, חיץ בלתי נראה בין בני התרבויות השונות, הנזכרים בעת קריאת הכתבים האלה בהבדלים הבין־דתיים ומתוך כך מחזקים את תפיסת העליונות של בני כל דת על זולתם. עוד אפשר להניח שבעיות של מאבק בין־דתי או התלהבות משיחית יכולים פיוטים אלו להזין רגשות שנאה ונקם, ואולי אף להניע לפעולה.

אפשר להציע אפוא שהמהלך המרכזי שנוקט הפיוט במישור הרוחני הוא הדגשת ייחודו של עם ישראל ועליונותו, חיזוק האמונה בזמניות מצב הגלות והשרשת הציפיה לגאולה, שבה יחזרו העליונים להיות למעלה והתחתונים – הגויים, למטה.

58 פליישר, "לפתרון שאלת זמנו", 405.

59 יוסף יהלום, "על תוקפן של יצירות ספרות כמקור לבירור שאלות היסטוריות", קתדרה 11 (1979): 125.

ברמה החברתית תפקידו הראשוני של הפיוט הוא חיזוק הלכידות הקהילתית והכלל-יהודית לנוכח פיתוי העולם שבחוץ, ומתן עידוד בעיתות צרה ומצוקה. וכיוון שפיוטים אלו כיוונו לעולמות עליונים ונבעו מהם, ממילא עסקו בנצחי ולא בחולף, והתעלמו מהממדים החיוביים ביחסי מוסלמים-יהודים, להבדיל מסוגות אחרות.

כך על דרך הכלל. פיוטיו של ר' דוד בוזגלו מבטאים את יוצא הדופן, את ההתבוננות לעבר האדם הפרטי, המוסלם, הבא לשמח את רעו היהודי עם צאת חג הפסח. עניינו איננו ב”ישמעאל” או ב”אדום”, ולא במעלליה של האמה המצרית הגר, אלא בשכן המסוים הבא לבקרו, ומשום כך הוא יכול לחגוג את החיים המשותפים. אלא שבעצם החגיגה המשותפת טמונה סכנה: ”שֶׁם טִשְׁטְשׁוּ הַתְּחוּמִים בֵּין יִשְׂרָאֵל לְעַמִּים”, מפייט בוזגלו. אכן, הקשרים החברתיים התוססים בין יהודים למוסלמים במרוקו, שאותם שיבח בוזגלו, היו, כך נראה, סוגיה שבמחלוקת בחוגים רבניים שם, והיו שהעדיפו לבצר את הגבולות בין הקהילות (בין היתר בשל חשש מנישואי צעירות יהודיות עם מוסלמים, וכן מהתאסלמות) על פני חגיגת המשותף והקרוב.⁶⁰

לא יפלא אפוא שאחד הפיוטים המבטאים רגש אנטי-מוסלמי חריף ביותר הושר אף הוא בליל המימונה: ”בָּזָא אֹרְחָה לְיִשְׂרָאֵל יְבֹא אֲרִיחָה [קללה] לְיִשְׁמָעֵאל / יְבֹא בְרָכָה לְיִשְׂרָאֵל יְבֹא בְלִבּוֹל לְיִשְׁמָעֵאל / יְבֹא גְאָלָה לְיִשְׂרָאֵל יְבֹא גְלוֹת לְיִשְׁמָעֵאל”.⁶¹ תופעה זו מחזקת את הסברה שמעבר לתפקיד הבסיסי של הפיוט בחיזוק אמונתו של האדם היהודי בגולה, מעבר לעיצוב מתמשך של התודעה שהיהודי עליון על כל עמי הארץ ונמצא בגלות זמנית, מעבר לשסתום לחץ לרגשות נקם בעת צרה ליעקב, שימש לעיתים הפיוט גם חסם מפני התקרבות רבה מדי בין יהודים למוסלמים דווקא בזמנים של קרבה, ושדה השירה והפיוט שימש זירת מאבק בין מחפשי הקרבה החברתית הבין-דתית למתנגדיה.

60 Emily Gottreich, *The Mellah of Marrakesh: Jewish and Muslim Space in Morocco's Red City* (Bloomington, IN: Indiana UP, 2006), 96-98; ירון בן-נאה, ”יהודי המגרב בעין מערבית: יהודי מרוקו בשלהי המאה השמונה עשרה על פי משא בערב לשמואל רומאנילי”, **פעמים** 135 (תשע”ג): 132. במאמר זה בן-נאה מתאר מציאות של רדיפות וכותב כי ”אין תמה כי במציאות [קשה] זו הייתה המרת דת אופציה תמידית, ונראה כי נוצלה תדיר – יהודים רבים התאסלמו בבקשם להם חיים טובים יותר”. למקור עיתונאי על תופעת נישואי נשים יהודיות לאנשי ממשל מוסלמים מרצונן, ראו ”בנות ציון בבתי ההרמון”, **הצפירה**, 22 באוגוסט, 1890, 3. ראו בן-עמי, **יהדות מרוקו**, וראו נוסח דומה במחזור **קול יעקב השלם על פי פסקי מרן הראשון** 61 **מרדכי אליהו** (ירושלים: דרכי הוראה לרבנים, תשנ”ו), 762-763. יוער כאן כי יש בין חכמי ישראל המתנגדים לשירת פיוט זה בדורנו בנוסח הכוללני שלו ומציעים ”יבוא אריה [א: יום ארוך] לשונאיהם”, ולא ”לישמעאל”, ובהם הרב מאיר מאוזן; וראו ”מחצית כפיים ושכרות: שו”ת הלכתי לשמחת תורה”, **JDN**, **חדשות היהדות החרדית**, 20 באוקטובר, 2016, https://www.jdn.co.il/beit_hamidrash/754248/

מתוך כך אנו יכולים להבחין גם בהשתנות לאורך הדורות. בפיוט המזרחי הקלאסי והמאוחר, וכן בשירת ספרד, הפייטנים המזכירים את ישמעאל ואת אדום (היינו את האסלאם והנצרות) אינם מכוונים למוסלמים שבקרבתם חיו, אלא לארכיטיפ של אסלאם ונצרות, ואף שאיפת הנקמה שהם מבטאים ערטילאית היא, אולם לא כך הדבר בפיוט המאוחר, ובוודאי בפיוט במאה העשרים. כאן, כך נראה, הכוונה היא למוסלמי הנוכח, המעוגן במציאות ההיסטורית. כך הדבר בפיוטים המעטים בעלי הרוח החיובית שציטטנו, וכן בפיוטים המבטאים שאיפות נקם וגירוש. דוגמה מובהקת לכך היא הפיוט "יְחִיד רַם יְעָרוֹת חוֹשֶׁף" לרבי מאיר אביחצירא, ובו החרוז "יִסַּד אֶרֶץ עַל בְּלִימָה / גִּרָשׁ נָא אֶת בְּנֵי הָאֻמָּה // דְּגַל יִשְׂרָאֵל הָרִימָה"⁶². הפסוק מבראשית על גירוש ישמעאל שנעשה מטבע לשון פייטני, קיבל בפיוט הזה, שנכתב בד בבד עם גלי הפליטות הפלסטיניים ב-1948, משמעות מיידית הנוגעת לאירועי השעה.

כתביו של האב הישועי גספר ברזאו מהורמוז: הרהורים על המושגים "דתיות" ו"אדיקות" במאה השש-עשרה

לאונרדו כהן

ברשימותיו הראשונות מהאי הורמוז שבין מפרץ עומאן שבאוקיינוס ההודי לבין המפרץ הפרסי, בגבולות איראן היום (שהיה מוכר לפני המאה הארבע-עשרה בשם ג'רון), כתב האב הישועי גספר ברזאו כי המקום הוא "סדום השנייה"¹. הוא תיאר את האי כארץ המנוונת ביותר בעולם, מקום של חייתיות, תאוה והתפרקות מוחלטת מערכי מוסר ודרך ארץ: הנוצרים חוטאים בשל בורותם ומקיימים קשרים עם מזרים (מוסלמים), עם יהודים ועם עובדי אלילים (Gentiles). עוד טען ברזאו כי ילידי המקום הם בורים.² לפי ברזאו, פרנסיסקו חוויאר עצמו – השליח הנוצרי הקתולי הראשון להודו – רצה להגיע להורמוז בעקבות מידע על היקף החטאים באי.³ אולם נסיעתו של חוויאר ליפן מנעה ממנו לעשות כן,⁴ והוא הנחה את האב ברזאו לנסוע במקומו. בחודשים הראשונים שלו בהורמוז דיווח ברזאו כי הוא החל לאסוף מידע על המקום ועל דרך החיים בו: "נדהמת", הוא כותב, "מה שסיפרו לי נשמע בלתי נתפס, לבסוף הבנתי כי זו הארץ האבודה ביותר בעולם, ולא תהיה אבודה יותר מזאת". ברזאו טוען כי בכה בשל הדברים האלה פעמים רבות: "כל סוג של חייתיות ותאוה שאפשר למצוא בעולם נמצא כאן. הנוצרים התבוללו לגמרי עם המוסלמים, עם הטורקים, עם היהודים ועם הפגאנים, עד כדי כך שהם אינם מזהים עוד את עצמם. ויש סיבות נוספות לבכי: כמה ילדים של נוצרים הפכו למזרים [מוסלמים] במקום הזה!"⁵

- 1 Josef Wicki, ed., *Documenta Indica* (1550-1553) (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1950), 2:249
- 2 Josef Wicki, ed., *Documenta Indica* (1540-1549) (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948), 1:606, 657
- 3 פרנסיסקו חוויאר עזב את ליסבון באפריל 1541 והגיע לגואה במאי 1542.
- 4 Wicki, *Documenta Indica*, 1:598, 643. פרנסיסקו חוויאר הוא השליח הנוצרי הקתולי הידוע הראשון למזרח (O Apóstolo do oriente). הוא נולד בנברה שבספרד בשנת 1506 ויצא למיסיון במזרח בחסות הכתר הפורטוגלי. הוא הגיע להודו ומשם עבר ליפן. חוויאר נחשב חלוץ מסדר הישועים במזרח. הוא נפטר בשנת 1552 ובשנת 1619 הכריז עליו האפיפיור פאולוס החמישי קדוש בכנסייה הקתולית.
- 5 Wicki, *Documenta Indica*, 1:606

האב ברזאו השתייך למסדר הישועי, שייסד איגנציוס מליוולה זוכה להכרת האפיפיור בשנת 1540. עד מהרה היה המסדר הזה לאחד מעמודי התווך של הרפורמציה הקתולית, וקיים פעילות מיסיונרית ענפה בעולם כולו.⁶ נוסף על האב ברזאו הצטרפו מיסיונרים רבים מהמסדר הישועי למסע למזרח בחסות אימפריית הים הפורטוגלית במהלך התפשטותה של הממלכה מזרחה באותם הימים.⁷

הישועים היו מופקדים על חינוך והפצת הנצרות בקרב העמים באסיה, באפריקה ובאמריקה. פעילות המיסיון מעבר לים הייתה אחד העקרונות החשובים של המסדר ואחת ממטרותיו המרכזיות. ברזאו היה אחד החברים במעגל הקרוב ביותר לפרנסיסקו חוויאר, ומההתכתבות ביניהם אפשר ללמוד על רמה גבוהה של אמון והערכה הדדית.⁸ ברזאו הגיע מצפון הולנד. הוא נולד בשנת 1515 בעיירה גואס שבזילאנד, אי בפלנדרס, למד בלובן, ולקראת שנת 1536, בקלן, התגייס לצבאו של הקיסר קרל החמישי, קיסר האימפריה הרומית הקדושה.

השנים 1536-1538 היו ראשיתה של המלחמה האיטלקית. לאחר שפרנסואה הראשון, מלך צרפת, פלש לאיטליה וכבש את טורינו, אך לא הצליח לכבוש את מילאנו, פלש קרל החמישי לפרובאנס והחל להתקדם לעבר אקס-אן-פרובאנס. חייליו התקדמו דרך הרי האלפים לאיטליה, ולאחר מכן לכיוון צרפת, כדי להתעמת עם צבאו של פרנסואה הראשון. בנובמבר 1536, במהלך המלחמה, נערך מסעם של הישועים הראשונים מפרזי לווניציה. המזל לא האיר פנים למלך קרל, והוא נאלץ לסגת. בשלב האחרון של המלחמה הזאת – המכונה גם המערכה על פרובאנס – השתתף גם הישועי פרנסיסקו דה בורחה (לימים הגנרל השלישי של מסדר הישועים) וחברו המפורסם גרסילסו דה לה וגה,⁹ שנהרג במלחמה זו.

מאוחר יותר הסיר ברזאו את מדי החייל והחליט להצטרף למסדר הבנדיקטי במנזר של מונטסראט שבקטלוניה. עם זאת, הוא לא נשאר שם זמן רב ושב לחפש את ייעודו בעולם. את מקומו מצא לבסוף בפורטוגל, ובה הצטרף למסדר הישועים. כפי שהוא מדגיש באחד ממכתביו: "באתי לפורטוגל בלתי מסופק מהחיים הנזיריים שהיו לי במנזר של גבירנתו של מונטסראט".¹⁰

6 Guy Bedouelle, *The Reform of Catholicism, 1480-1620*, trans. James K. Farge (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2008)

7 Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750* (Stanford: Stanford University Press, 1996)

8 Eduardo Javier Alonso Romo, "Gaspar Barzeo: el hombre y sus escritos", *Archivum Historicum Societatis Iesu* 77 (2008): 64

9 גרסילסו דה לה וגה היה אחד המשוררים והיוצרים החשובים ביותר בתקופת תור הזהב של ספרד.

10 Alonso Romo, "Gaspar Barzeo", 69-70

ב־20 באפריל 1546, בהיותו בן 31, התקבל ברזאו למסדר הישועי בקוימברה. את מניעיו לבחירה זו הוא מפרט במכתב שיועד לממונה עליו במסדר:

לא הצטרפתי למסדר כדי שישרתו אותי, אלא כדי לשרת; לא באתי לחפש את עצמי, אלא את ישוע המשיח אשר נצלב, ללכת אחריו בעוני, בצניעות ובצייתנות תמידיים, כפי שהבטחתי לו. לכן אני מכריז, אני מבטיח, אני מוכן ואני מוסר את עצמי לכבודך להיות עבד עולם של חברי מסדר הישועים, מבשל, מנקה, שליח לקניות או דוור [...] באותה המידה אני מוסר את עצמי לכבודך בשם ישוע המשיח לשרת בכל משרה נמוכה [...] לטפל במצורעים, בקורבנות מגפות וכל מחלה אחרת, אפילו מידבקת; ארצה לשרת תמיד בבתי חולים ולעבוד בארצות רחוקות, בהודו, אצל הפרסטה¹¹ [אתיופיה] או בגינאה, בבגדים עלובים וקרועים, ברעב ובצמא, בקור ובחום, בגשם ובשלג ובכל קשייו של העולם הזה.¹²

ההתכתבות הזאת מספקת מידע חשוב על המניעים, הציפיות והערכים של גספר ברזאו, וכן על השקפות העולם שמבעדן יתבונן בתרבויות שיפגוש כמה שנים אחר כך במזרח. כפי שנראה להלן, הוא ידגיש תמיד את העוני, את הצניעות, את הצייתנות ואת הסגפנות בדבריו על עצמו ועל אנשים שימצא אותם שותפים לו מבחינת מעלותיהם, לפעמים גם על מי שלא הייתה להם זיקה לאמונה הנוצרית הקתולית "האמתית". רק בהיותו בן שלושים למד ברזאו את השפה הפורטוגלית, אבל מכאן ואילך היה תלוי בה ונדרש להטיף ולכתוב בשפה זו. מהגיעו לפורטוגל לא יצא עוד ברזאו מתחום הארצות שבחסותה של אימפריית הים הפורטוגלית.

אחרי שמונה חודשים במסדר, בדצמבר 1546, מינה סימון רודריגז, ממייסדי מסדר הישועים וראש המחוז הפורטוגלי שלו, את ברזאו לכומר, ובשנת 1548 הפליג ברזאו בהוראת רודריגז מליסבון להודו כדי לשרת שם במיסיון. לאחר שהייה בגואה ביקש פרנסיסקו חוויאר מברזאו כי ייסע לעיר הורמוז שבאי ג'רון כדי להטיף בה. ברזאו הגיע למקום ביוני 1549 ושהה בו עד 1551. בשלוש השנים האלה הוא ניסח מכתבים ארוכים השופכים אור על ההיסטוריה של הקהילות הדתיות בהורמוז.¹³ הוא היה דרשן

11 הכוונה היא לכומר יוחנן (Preste João), הדמות האגדית שזוהתה בתקופת ברזאו עם מלך אתיופיה.

12 מובא אצל 71, "Gaspar Barzeo", Alonso Romo.

13 ראו, לדוגמה, מאמרו של וולטר פישל, המדגיש את חשיבותם של כתביו ברזאו להבנת תולדותיהן של הקהילות היהודיות באזור באותה תקופה, Walter J. Fischel, "New Sources for the History of the Jewish Diaspora in Asia in the Sixteenth Century", *The Jewish Quarterly Review* 40 (1950): 379-399

מיומן והצליח לזכות באמונם של אזרחים וחיילים, חלקם אף סירבו לצאת לשדה הקרב בלעדיו.¹⁴ על פי הנחיות המסדר היה על המיסיונרים לשלוח מכתבים מפורטים מהשטח, בפרקי זמן מסוימים שנקבעו, ולדווח לממונים עליהם ברומא ובפורטוגל על הישגיהם ועל קשייהם.¹⁵ וכך, כמו כל ישועי אחר, חויב גם ברזאו לשלוח דיווחים בכתב על תפקודו, על הצלחותיו ועל כישלונותיו. אין ספק שהעולם שממנו בא, ההשכלה הדתית שלו ותפיסת עולמו, הביאו את ברזאו למסקנות ביקורתיות מאוד על אורח חייה של האוכלוסייה המקומית בהורמוז, המקום "המקולל" שהוא עצמו בא לתקן.

עם זאת, חרף הרושם המצטייר מהמובאות לעיל, מקריאה מעמיקה במכתביו של ברזאו עולה תמונה מורכבת של רגשותיו כלפי האוכלוסייה המקומית, תמונה הסותרת, מן הסתם, את החלוקה הדיכוטומית שלו את החברה לצדיקים (הוא וחבריו) ולחוטאים (הנוצרים, המוסלמים, היהודים והפגאנים המקומיים). כפי שציין צבי בן-דור בנית, הרעיון שבני אדם מאכלסים את העולם כולו העמיד אתגר תאלוגי משמעותי מאוד לפני הנצרות בהיותה דת אוניברסלית. כל הגילויים המדעיים הדרמטיים שהתגלו עד מחצית המאה השש-עשרה, העמידו את אירופה מול עולם שונה מאוד מזה שדומיין קודם לכן.¹⁶

בהקשר הזה, מאמר זה מבקש לבחון את העמדות שפיתח הישועי הראשון שהגיע לאי הורמוז כלפי תופעות דתיות, תופעות של שילוב מנהגים בקרב אוכלוסיות מגוונות ותופעות של ערבוב בין בני קהילות, שהעמידו בסימן שאלה את עקרונות הנצרות כפי שהוא הכיר אותה. כיצד הבין ברזאו את התופעות האלה? כיצד הבדיל בין שייכות "לאמונה הנכונה" לבין אדיקות שהיא מעלה אישית? איזה מידע אתנוגרפי הוא הותיר אחריו על המקום הזה ועל התקופה הזאת? המקורות העומדים במרכז המאמר הם מכתביו של ברזאו, שפורסמו במקור בשפה הפורטוגלית, באוסף הידוע שערכו יוסף ויקי ויון גומס, *Documenta Indica* (דוקומטה אינדיקה), ובו מכתביהם של הישועים

14 Alonso Romo, "Gaspar Barzeo", 63-92; Georg Schurhammer, *Francisco Javier y su tiempo, India 1547-1549*, trans. Felix de Areito (Navarra: Gobierno de Navarra. Compañía de Jesús – Arzobispado de Pamplona, 1992), 3:367-375, 4:484-519; Alonso de Andrade and Juan Eusebio Nieremberg, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, vol. 2 (Bilbao: Administración del Mensajero del Corazón de Jesús, 1889), 136-186

15 Friedrich Markus, "Circulating and Compiling the *Litterae Annuae*: Towards a History of the Jesuit System of Communication", *Archivum Historicum Societatis Iesu* 77 (2008): 3-39

16 Zvi Ben Dor Benite, *The Ten Lost Tribes: A World History* (New York: Oxford University Press, 2009), 130

מהודו מהשנים 1540-1597.¹⁷ בהקשר הזה חשוב לציין שהמיסיונרים הישועים, שהתפזרו במקומות רבים בעולם, מילאו בקפדנות את החובה שהטילו עליהם מנהיגי המסדר, ושלחו לעיתים קרובות מכתבים ובהם מידע מפורט על המקום ועל הפעילות המיסיונרית שעשו.¹⁸ לכן אפשר למצוא במקורות הללו מידע רב על הסיפור האישי ועל התפיסה הסובייקטיבית של המיסיונרים עצמם, וגם מידע אתנוגרפי יקר ערך ומסקרן על העולם שפגשו.

האי הורמוז במאה השש־עשרה

ההיסטוריה של הורמוז מימי הביניים ועד ראשית העת החדשה המוקדמת קשורה קשר הדוק להיסטוריה של הסחר הימי הפרסי. במשך חמש מאות שנים, מן המאה השתיים־עשרה ועד המאה השבע־עשרה, היה האי הורמוז בסיס מרכזי של המסחר במפרץ הפרסי ובאוקיינוס ההודי. לקראת סוף המאה השלוש־עשרה, הפך האמיר רוכן אל־דין מחמוד קלהאטי את הורמוז למעצמה אזורית, וכך הכפיף לשליטתו את כל הנתיבים הימיים באזור. התרחבות טריטוריאלית זו הביאה את שליטי האי לאמץ את התואר "מלך" במקום "אמיר". אפשר לומר אפוא כי עצמאותו האמיתית של הורמוז הושגה בימי המלך רוכן אל־דין מחמוד. בסביבות שנת 1300 העביר המלך בהא אל־דין חג'ז את חצרו לאי ג'רון, ובנה אותה במרחק שמונה קילומטרים מהחוף, כדי ליצור חיץ ימי בין ממלכתו לבין הפולשים המונגולים. הוא בנה עיר ונמל שהיו לעיר הורמוז החדשה. במהלך הזמן נודעו הן הנמל הן האי באותו השם – הורמוז, ואילו עיר החוף נודעה בשם גומברון (Gombroon), ומאוחר יותר, בתקופה הצפונית באיראן, בשם בנדר־י עבאס.¹⁹ מהמאה השלוש־עשרה ועד הגעת הפורטוגזים במאה השש־עשרה הפכו מלכי הורמוז את האי למוקד עיקרי של המסחר בין הודו לאיראן: מרכז לייצוא של סחורה איראנית וסוסים ערביים ולייבוא תבלינים ועשבי תיבול מגוג'אראט ומדקאן שבחוף המערבי של הודו. מלכי הורמוז נהגו להעצים את יוקרתם במסגרת הסחר ההודי-איראני וחיצוקו את הלגיטימציה שלהם כשפרשו את חסותם על מוסדות סוניים חשובים ומימנו בנייה של מסגדים, בתי ספר דתיים ובתי חולים. עם זאת, תושבים שיעים שחיו

Josef Wicki and John Gomes, *Documenta Indica*, 18 vols. (Roma: Apud Monumenta Historica Soc. Iesu, 1948-1988) 17

Markus, "Circulating and Compiling the *Litterae Annuae*", 3-39 18

Mohammad Bagher Vosoughi, "The Kings of Hormuz: From the Beginning till the Arrival of the Portuguese", in *The Persian Gulf in History*, ed. Lawrence G. Potter (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 92-93; David Commins, *The Gulf States: A Modern History* (London and New York: I. B. Tauris, 2012), 30 19

במקום קיימו את הטקסים הייחודיים שלהם בחופשיות, וכמוהם גם הינדים מגוג'אראט, נוצרים מזרמים שונים ויהודים.²⁰

בתחילת המאה השש־עשרה מנתה האוכלוסייה העירונית בעיר הורמוז 50,000 תושבים לערך. ההיסטוריון הפורטוגלי המפורסם יואו דה בארוס (1496-1570) מציין כי בשנת 1554 היו בעיר בין 10,000 ל־12,000 משקי בית,²¹ והחייל, הדיפלומט ומגלה הארצות גרסיה דה סילבה אי פיגרואה (1550-1624) מדווח על אוכלוסייה של 40,000 איש, מהם מאתיים משקי בית פורטוגלים,²² שלוש מאות נוצרים הודים, שמונה מאות הודים פגאנים (כפאר), מאתיים יהודים ואלף ומאתיים מוסלמים.²³ אוכלוסייה הודית חייתה במפרץ הפרסי ובאזורים עירוניים עוד לפני בואם של הפורטוגלים. יש עדויות שבשנת 1507 חיו קבוצות גדולות של סוחרים גוג'ראטיים בח'ור פפאן (אחת מערי החוף של עומאן, היום בשארג'ה – אחת האמירויות שבאיחוד האמירויות הערביות).²⁴ בשל המדיניות הפרגמטית של האמירים במאות הארבע־עשרה והחמש־עשרה, היה האי הורמוז לאחד ממרכזי המסחר המפורסמים והמשגשגים ביותר באסיה. במאה החמש־עשרה, ערב הגעתם של הפורטוגלים למזרח, נהנה האי הורמוז ממעמד גבוה כל כך מבחינת עושרו עד שנהיה מוקד משיכה רב עוצמה לצי הפורטוגלי. הגעתם של אפונסו דה אלבוקרקי, בן אצולה ואדמירל פורטוגלי, והצי שלו למפרץ הפרסי הביאה לשינוי רב בכלכלה ובמדיניות הפוליטית של האי הורמוז. אימפריית הים הפורטוגלית התפשטה לאזורים נרחבים בחופי האוקיינוס ההודי, מקומות שהיו עד אז ברובם בשלטון מוסלמי. בתקופה הזאת תפס הצי הפורטוגלי כמה תחנות מרכזיות של הסחר הימי באזור. אלבוקרקי כבש את גואה בשנת 1510 ואת מלאקה ב־1511, אך כשל בניסיון להשתלט על עדן בשנת 1512. בשנת 1515 הצליח אפונסו דה אלבוקרקי לכבוש בשנית את הורמוז,²⁵ והשליטה עליו הייתה אמורה לתרום למימוש שאיפות הפורטוגלים להשיג שליטה בסחר הימי באוקיינוס ההודי.

- Commins, *The Gulf States*, 30 20
 Jean Aubin, "Le royaume d'Ormuz au début du XVIe siècle", *Mare Lusio-Indicum* 21
 2 (1972): 150
 Jeffrey S. Turley and George Bryan Souza, *The Commentaries of D. García de* 22
Silva y Figueroa on His Embassy to Shah 'Abbās I of Persia on Behalf of Philip
III, King of Spain, trans. Jeffrey S. Turley (Leiden-Boston: Brill, 2017), 282
 A Chronicle גם Turley and Souza, *The Commentaries of D. García*, 262-263 23
of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth
Centuries (London: Eyre and Spottiswoode, 1939), 2:1041
 Vosoughi, "The Kings of Hormuz", 94 24
 João Teles e Cunha, "The Portuguese Presence in the Persian Gulf", in *The Persian* 25
Gulf in History, 210

לפי ההשקפה הפורטוגלית, היה צורך לשכנע את השליטים המקומיים (בכוח או שלא בכוח) כי האינטרס שלהם הוא לאפשר לפורטוגלים לבנות מבצרים (Fortalezas) ולהכיר בזכויות הממלכה האירופית באזור. המבצרים היו אפוא סמלים לסמכותו ולעוצמתו של מלך פורטוגל, וגם לעוצמתו של הצי הצבאי הפורטוגלי, שמנעו את הצורך בכיבוש בכוח.²⁶ חשיבותו האסטרטגית והכלכלית של האי הוכרעה מיד כאשר ביססו הפורטוגלים נוכחות של ממש במפרץ הפרסי בראשית המאה השש־עשרה, במסגרת מאמצי ההתפשטות שלהם באסיה לאחר גילוי נתיב הים להודו סביב כף התקווה הטובה. אלבוקרקי, המשנה למלך הראשון של הודו וכובש הורמוז בשנת 1507, אמר: "שלושה מקומות בהודו הם מרכזו של המסחר בחלק הזה של העולם ומפתחיו העיקריים: הראשון הוא מלאקה, השני הוא עדן והשלישי הוא הורמוז, [נקודת] הכניסה והיציאה לסחר בים הפרסי. לפי דעתי, העיר הזאת, הורמוז, היא החשובה מכולם".²⁷ כפי שצוין, המרקם הדתי של הורמוז הורכב ממוסלמים, שיעים וסונים, מנוצרים, מיהודים ומהינדים. כבר בשנת 1442 ציין הכרוניקאי והמלומד הפרסי עבד אל־רזאק סמרקנדי שהיו הינדים בהורמוז. סובלנות דתית וחופש מוחלט בקיום טקסים דתיים היו עקרון יסודי במדיניות הפנים של האמירים. מלך הורמוז היה סוני, אבל שיעים רבים חיו באי. לשיעים היה חופש פולחן כבר בראשית שלטונם של האמירים בהורמוז, בלי קשר ללחץ של המלכים מבית צפוי.²⁸ גם ההינדים שבאי נהנו מחופש דתי מלא לערוך את טקסיהם.

בהורמוז התגוררו גם כמאה משפחות יהודיות, אך במאה השבע־עשרה רק אחת מהן ידעה עברית.²⁹ קבוצות של נוצרים שהשתייכו לכמה מסדרים כנסייתיים, כגון הנסטוריאנים, היעקובינים, הגאורגים והארמנים, נהנו מחופש פולחן מוחלט.³⁰ כאשר הגיעו הפורטוגלים לאי הם התרשמו מהחופש הקיים, ולכן בהסכמיהם הרשמיים עם מלך הורמוז לא ראו צורך להתעקש על חופש הדת של הנוצרים. חופש הדת באי הסביר פנים לרוב האוכלוסיות, ומצב זה משך השקעות ממקורות שונים והכניס לאי הון רב.³¹ סוחרים איראנים, ערבים, הודים ואפריקנים ניהלו בהורמוז עסקאות מסחר בסביבה שלווה, ומכאן ברור שהחיים הכלכליים והחברתיים בהורמוז במאות החמש־

John Villiers, "Introduction: Faithful Servant and Ungrateful Master: Albuquerque and the Imperial Strategy of King Manuel de Fortunate", in *Albuquerque: Caesar of the East*, eds. T. F. Earle and John Villiers (Warminster: Aris & Phillips, 1990), 9

Fischel, "New Sources", 381-382 מובא אצל 27

Vosoughi, "The Kings of Hormuz", 94 28

שם. 29

שם. 30

שם. 31

עשרה והשש־עשרה היו בעלי אופי רב־תרבותי. עיקרון חשוב ובעל משמעות בהורמוז היה כיבוד זכויותיהם של תושבים בעלי זהות דתית אחרת. השליטים עסקו בשמירת החוקים והקפידו על יחסים שלווים ועל קיום במשותף של כל הקבוצות.³²

העימות של ברזאו עם הנוצרים המקומיים

אם אכן אלו היו פני הדברים, והקיום המשותף של בני כל הדתות בהורמוז פרח, מדוע הצטייר האי בעיני ברזאו כארץ מופקרת שנעשים בה חטאים רבים? התשובה לשאלה זו נשענת על עקרונות הרפורמציה הקתולית, שהתפתחה בתקופה ההיא. אכן, אף כי הפעילות של האב ברזאו בהורמוז קדמה להקמת האינקוויזיציה בגואה (1561), התכתבויותיו ביטאו את רוחה של הרפורמציה הקתולית, שקבעה משמעת קפדנית ונוקשה הרבה יותר כלפי התנהגות הכמורה הרגולרית (הנזירים) והכמורה הסקולרית (הכמרים המשרתים בקהילה). מכתביו של ברזאו מעידים על חוסר הרמוניה ועל סכסוכים תמידיים עם הקהילה הנוצרית־הקתולית המקומית בשל חוסר משמעת, ועל חוסר שביעות הרצון שלו מהכמרים הסקולרים. בכמה מקומות מזכיר האב ברזאו את העקרונות המנחים את אמונתו והתנהגותו: ענווה קיצונית, תודעה עצמית, צייתנות, עוני ופרישות ואהבה גדולה.³³ למשל, במכתב שנשלח מהורמוז בשנת 1549 ברזאו פורש את מעלות הענווה, העוני, הצניעות והצייתנות, וטוען שהן הדרך לדעת את אלוהים ולהשיג חירות עליונה ועושר עליון.³⁴ בשל השקפת העולם הזאת התקשה ברזאו לקבל את אורח החיים ואת נורמות ההתנהגות של האוכלוסייה המקומית, ובעיקר את אורח החיים של האוכלוסייה הקתולית בהורמוז, שהייתה בעיניו מתיירנית ולא הציבה גבולות. אחת הדוגמאות שברזאו מביא היא שנוצרים רבים לא סמכו על הכמרים שלהם ולכן החליטו להתוודות אצלו.³⁵ עוד הוא כותב:

בשמו של ישו, אפשר לומר כי היו אלו האנשים הרעים ביותר שנולדו בעולם הזה: אשמים בשלוש מאות חטאים ציבוריים, חלקם נואפים עם נוצריות, אחרים עם נשים נשואות, אחרים מביאים איתם נשים מוסלמיות שאיתן הם ישנים, אחרים עם יהודיות וגם עם פגאניות, אחרים מתכחשים לדתם, אחרים גונבים, וכל זה בפומבי. היו אחרים, בני שמונים, שמעולם לא התוודו במהלך חייהם, אחרים שהכנסייה החרימה שלוש מאות פעמים, אחרים שהלכו ממקום

32 שם, 99.

33 “Humildade extrema, cognitio propria, obediencia, pobreza e castidade, e amor grande” (Wicki, *Documenta Indica*, 1:604)

34 שם, 653.

35 שם, 619.

למקום עשר שנים רק כדי להרוג את מי שהעליב אותם, ואני מעז לומר שאחדים מהמתכחשים לדתם אכלו בשר כל השנה, דבר הנחשב לדבר גס ביותר בהודו.³⁶

עמדה ביקורתית זו מופיעה בכמה מקומות בכתביו של ברזאו, ועולה הרושם כי האב הישועי ראה את עצמו כרפורמטור של הנצרות בהורמוז, שנים מועטות לפני פתיחת ועידת טרנטו (1545-1563) והפצת הרפורמציה הקתולית: "מעולם לא ראיתי אנשים אבודים כל כך", הוא כותב, "מקום שבו החטאים היו שכיחים כל כך ונעשו בלי בושה, מקום שבו שמו של ישו היה מושמץ כל כך וכנסייתו אבודה כל כך וכבודה מושפל [...]. [הנוצרים] היו מתביישים לדבר על מותו של ישו מול המוסלמים".³⁷

התופעות שברזאו מדווח עליהן מלמדות על יחס מורכב של הפורטוגלים תושבי הורמוז כלפי האסלאם, חרף הדעות הקדומות השכיחות כלפי דת זו בעולם שממנו באו. כידוע, בדצמבר 1496 הורה המלך מנואל הראשון מפורטוגל לגרש מהמדינה את כל האוכלוסייה המוסלמית, שנחשבה כופרת ועוינת מבחינת הרשויות.³⁸ עשרות שנים אחר כך דיווח גרסיה דה סילבה אי פיגרואה למלך פיליפ השלישי מספרד כי בהורמוז יש רק שלושה או ארבעה משקי בית של פורטוגלים נשואים (casados).³⁹ הכוונה במושג "אדם נשוי" הייתה רק לאדם הנשוי לאישה פורטוגלית, ובשל המחסור בנשים פורטוגליות בקהילות הפורטוגליות בהורמוז נישאו גברים רבים לנשים מקומיות מוסלמיות. ואכן, במרחב האסיאתי היו היחסים בין הפורטוגלים למוסלמים שלווים בדרך כלל, ולעיתים ניכרה אינטגרציה חלקית או מלאה של הפורטוגלים בחברות מוסלמיות. השיח הקתולי האנטי-אסלאמי הרשמי הסתיר מציאות שונה מאוד, שבה התקיימו גוון צורות של דקות באסלאם בקרב הפורטוגלים, החל מהסתייגות מהנצרות וכלה בהוקעתה.⁴⁰

ברור כי תופעה זו הדאיגה את ברזאו, וסלידתו מהדרך שבה התנהגו החיילים הפורטוגלים במקום בולטת בכתביו.⁴¹ הוא הוטרד ממצבה של הקהילה הקתולית בהורמוז, שהחיילים הפורטוגלים היו חלק ממנה, משום שלא הצליחה לשמור על מסורתיה ועל זהותה. הוא משווה את בני הקהילה ליהודים בגלות בכל, "אשר אימצו

36 שם, 620.

37 שם, 622.

38 François Soyer, *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal: King Manuel I and the End of Religious Tolerance (1496-7)* (Leiden: Brill, 2007)

39 Turley and Souza, *The Commentaries of D. García*, 262

40 Dejanirah Silva Couto, "Some Observations on Portuguese Renegades in Asia in the Sixteenth Century", in *Vasco da Gama and the Linking of Europe and Asia*, eds.

Emily Booth and Anthony Disney (New Delhi: Oxford University Press, 2000), 178

41 Wicki, *Documenta Indica*, 1:663-664

את המנהגים של הפגאנים, סירבו לחזור לירושלים והעדיפו לנטוש את אלוהים ולהישאר עם המקדשים (pagodes) של הפגאנים.⁴² עוד מוסיף ברזאו וקובל על שהנוצרים מתערבבים עם מוסלמים, עם יהודים ועם פגאנים: "כאשר הדלתות היו סגורות הם היו אוכלים ומשוחחים אלו עם אלו [...] עולה רצון לבכות, ולו בשל הגילוי שכמה ילדים נוצרים נעשו מוסלמים רק כיוון שאימהותיהם מוסלמיות".⁴³

אל מול התיאורים האלה ברזאו מציג את עצמו כאדם המעורר הערצה ואדיקות בקרב המאמינים, ולדבריו הם מעולם לא ראו דוגמה ראויה כל כך של חיים נוצריים.⁴⁴ האב הישועי מתאר בהרחבה כיצד תושבי המקום מגיבים בהתלהבות להטפותיו, וכיצד הוא מצליח לפתח אדיקות בקרב הנוצרים המקומיים. ברזאו מתגאה בהשפעתו על רגשותיהם הדתיים של אנשי הכמורה המקומית, שהחלו לצאת לרחובות בערבי שבת בשירת פיוטים ותפילות. לפי תיאורו, תהלוכות פומביות של כמרים נושאי נרות וקטורת גרמו להתפרצות של רגשות דתיים בקרב האוכלוסייה הנוצרית המקומית.⁴⁵ אחרי תיאורה של הורמוז כארץ של חוטאים, מוסיף ברזאו וכותב שהורמוז היא מקום שחסרים בו סדר והיגיון וגבולותיו פרוצים:

כאן, אם אתה נופל, איש לא ירים אותך [...] אין לך גם חדר אוכל; לעולם אינך ישן במיטה בבית, אלא על הגג; והלילות כאן חמים יותר מהלילות החמים של גינאה [...] בקווימברה אתה אוכל בזמנך, כאן אין לך דבר משלך: [בקווימברה] נמצאים האחים [של המסדר], כאן אין לך אח, אין ספרים, אין אוכל, אין שינה, אין לבוש, אין זמן, אין מיסה ואין לך חיים משלך. הכול זר לאדון העולם.⁴⁶

ברזאו רואה בנסיבות האלה הזדמנות לפיתוח מידות של שקט ושלווה. לעומת קווימברה, המצב הכאוטי בהורמוז מאפשר, לדבריו, תהליך של התבוננות: "כי אין לך איש לדבוק בו, אלא באלוהים".⁴⁷ חוסר העקביות והמשמעת, ההתבוללות והגבולות פרוצים בקרב הקהילה הקתולית, התוהו ובוהו וחוסר הסדר בניהול חיי השגרה של המקום – כל אלו הם התופעות המרכזיות שהטרידו את ברזאו, המיסיונר הישועי בהורמוז.

שם, 612.	42
שם, 657.	43
שם, 623.	44
שם, 616.	45
שם, 603.	46
שם.	47

פולמוסים דתיים

כמו אצל ישועים אחרים בני תקופתו, וגם עשרות שנים לאחר מכן, בולטת אצל ברזאו החיבה לפולמוסים בעל פה עם מנהיגי הדתות היריבות – פולמוסים שנחשבו אמצעי להפצת הנצרות. ניכר כי בעבור הישועים המוקדמים הייתה מטרתם של הפולמוסים האלה רכישת השכלה טקסטואלית במקורות הנצרות, פיתוח מסירות אמיתית כלפי האל ואדיקות עמוקה.⁴⁸ בעבורם הייתה ההשכלה נתיב אל האמונה העמוקה, אל המוסר הטוב ואל שלמות האמונה בישו. המעלות האישיות ולמידת המקורות הנוצריים נחשבו חיוניות להצלחת המיסיון.⁴⁹ שני היסודות האלה נחשבו יסודות מהותיים בפעילות המיסיונרית, אם כי בכל חברה ובכל הקשר היה אפשר להעדיף את אחד היסודות. למיסיונרים שהגיעו להודו, לדוגמה, לא היה "צורך בהשכלה רבה בספרות כדי להמיר את דתם של הפגאנים, שכן אנשים אלו הם ברברים ובורים. מיסיונרים בעלי השכלה תרבותית בינונית, אבל בעלי כוח ותכונות אישיות עילאיות מסוגלים לתת במקרה הזה שירות מופלא לאלוהים אדונו".⁵⁰ ואולם, מנקודת מבטם של המיסיונרים הישועים, חברות מסוימות נחשבו מקבילות לחברות אירופיות ולבעלות זיקה לאותו מודל ציביליזציוני. כך נתפסו, למשל, סין ויפן, וכך גם אתיופיה.⁵¹ מהמיסיונרים שכיחנו ביפן דרש איגנציוס מלווילה, מייסד מסדר הישועים, לא רק מידות טובות, כוח ובריאות גופנית, אלא גם השכלה ומיומנויות טרוריות שיעניקו להם את היכולת להתעמת עם יסודות האמונה של הכופרים ולהפריכם.⁵² במכתביו מיפן ציין פרנסיסקו חוויאר שלדעתו רק אנשים מלומדים צריכים

- Dennis Edmond Pate, "Jerónimo Nadal and the Early Development of the Society of Jesus, 1545-1573" (PhD diss., University of California, LA 1980), 26-52
- 49 לפי התפיסה האיגנציאנית הבסיסית (כלומר זו המבוססת על הגותו של איגנציוס מלווילה), יש קשר הדוק בין מעלות אנושיות והשכלה ספרותית לבין חיים מוסריים ואינטלקטואלים. התכונות האלה היו קשורות זו לזו בכתביו של איגנציוס בכמה הקשרים. בספרדית: "virtud y letras", "talento y virtud", "virtuosos y doctos", "vida buena y doctrina" המילים האלה מחברים בין יושרה מוסרית להכשרה אינטלקטואלית, וראו Julio Luis Martínez, "Virtudes", in *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, eds. José García de Castro, Pascual Cebollada, J. Carlos Cupeau, Javier Melloni, Diego M. Molina, and Rossano Zas Friz (Madrid: Mansajero – Sal Terrae, 2007), 2:1777
- Francisco Javier, *Cartas y escritos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968), 128
- 51 Luis Filipe Barreto, *Os descobrimentos e a ordem do saber* (Lisboa: Gradiva, 1989), 38
- 52 Jesús María Granero, *La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola* (Burgos: Bibliotheca Hispana Missionum, 1931), 128

להישלח למקום.⁵³ כאמור, אתיפיה נחשבה גם היא מקום שיש לשלוח אליו מיסיונרים בעלי רמה סבירה של השכלה, שכן על פי התפיסה הישועית הנצרות המקומית הייתה נצרות סכיזמטית, והיה צורך לתקן אותה על ידי "פרשנות נכונה" של כתבי הקודש.⁵⁴ באותה המידה ייעד ברזאו את הלמדנות שלו קודם כול לפולמוס עם היהודים, לאחר מכן עם המוסלמים, ורק לבסוף לפולמוס עם הפגאנים.

ואומנם, מעניינת במיוחד הדרך שבה היה ברזאו נכון להתאים את עצמו לתנאים ולנסיבות שהעמידו מולו כל אחת מהמערכות הדתיות בהורמוז. דרך זו בולטת במיוחד בהחלטתו לקבל את העקרונות, את המקומות ואת המועדים הקדושים של כל אחת מהדתות כדי לנהל פולמוס ראוי ומכובד. אף על פי שברזאו טען כי הוא נכון להתפלמס עם בני כל הדתות, ברור מכתבתו כי הפולמוס עם היהודים תפס אצלו את המקום המרכזי ביותר. במכתביו מובא מידע מפורט ביותר על אודות הפולמוסים עם היהודים, וכן דרשה שלמה שדרש בבית כנסת.⁵⁵

התיישבות יהודית באזורים העירוניים שלחופי המפרץ הפרסי קדמה להגעתו של ברזאו לאזור. בהורמוז ייצרו היהודים יין ועסקו במסחר.⁵⁶ המידע על קיומה של התיישבות יהודית בהורמוז מהמאה השש־עשרה ואילך מבוסס היטב על מקורות עבריים ואירופיים כאחד. נראה כי הקהילה היהודית בהורמוז מוזכרת בפעם הראשונה בספרות העברית במכתבים שנשלחו לרבי משה אלשיך, שד"ר (שליח דרבנן) ופוסק הלכה מצפת, בעניין ביקורו בהורמוז של יהודה גבאי, סוחר יהודי מבורסה שבאימפריה העוסמאנית, שפיתח קשרים עסקיים עם יהודים במפרץ הפרסי. הורמוז נזכרת גם בספר המוסר של הנוסע והמשורר היהודי התימני, זכריה בן סעדיה אל־צ'אהרי, שבילה שישה חודשים מלאים בהורמוז במחצית השנייה של המאה השש־עשרה והותיר דיווח מפורט על שהייתו במקום.⁵⁷ בשנים 1597-1593 דיווח גם הנוסע הפורטוגלי פדרו דה טשיירה על מאה וחמישים משקי בית של יהודים בהורמוז.⁵⁸ לדבריו של הדיפלומט הספרדי

- Javier, *Cartas y escritos*, 23, 403, 406, 410, 436, 445, 447 53
 Leonardo Cohen, *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), 77-96 54
 Wicki, *Documenta Indica*, 1:698-725 55
 Vasoughi, "The Kings of Hormuz", 93-94 56
 יחיא (זכריה) בן סעדיה בירב יעקב אלצאהרי נע"ג, *ספר המוסר*, ניקד, ערך הוסיף מבוא מרדכי ככה"ר יצהרי (בני ברק: גוש תימן - שגיב מחפוד, 2008), 47-42, 76-72, 126-122; 57
 J. Fischel, "The Region of the Persian Gulf and its Jewish Settlements in Islamic Times", in *Alexander Marx Jubilee Volume on The Occasion of His Seventieth Birthday: English Section* (New York: The Jewish Theological Seminar of America, 1950), 216-217
 Fischel, "The Region of the Persian Gulf", 217 מובא אצל 58

גרסיה דה סילבה אי פיגרוואה, היו היהודים האלה יהודים רק בשמותיהם; הם לא דיברו עברית, והיו בורים בכל הנוגע לדתם, לבד מכמה טקסים שהיו מעורבים בהם רכיבים מטקסים פגאניים ומוסלמיים. עוד הוא הוסיף כי השפה השלטת בקרבם הייתה פרסית, אם כי היו מי שדיברו ביניהם ספרדית. אבות אבותיהם של היהודים האלה, כתב גרסיה דה סילבה אי פיגרוואה, הגיעו מחלב, מטריפולי ומאסתנבול (לשעבר קונסטנטינופול).⁵⁹ השיחות והפולמוסים שניהל ברזאו עם היהודים נערכו הן במפגשים פרטיים, הן בבתי כנסת. הוא שאף לנצר את היהודים באמצעות הוכחות וטיעונים הנובעים מפרשנות המקרא,⁶⁰ ופיתח ציפייה כי אכן יצליח במשימתו.⁶¹ כאמור, הדרושיה עם היהודים הוא המפורט ביותר במכתביו של ברזאו, ומצטייר הרושם כי המכנה המשותף בין האב הישועי ליהודים העניק לו בסיס נוח למדי להפיץ את עקרונות הנצרות. ביסוסן של שתי הדתות על המורשת המשותפת של הברית הישנה אפשרה לברזאו להרחיב את טיעונו יותר משעשה בפולמוסים הקצרים עם המוסלמים, עם ההינדים ועם היוגים – הסגפנים ההינדים. מעבר לכך, כמה מהרבנים וברזאו חלקו מצע תרבותי רחב עוד יותר, משום שרבים מהרבנים בהורמוז היו ממוצא ספרדי או פורטוגלי.⁶² במקרים רבים ברזאו מסביר כי היהודים לא ידעו לפרש נכון את מסריה של הברית הישנה או את סמליה: "מדוע מופיע הדם בטקסים רבים ומהי משמעותו?" הוא שואל. כמו כן, הוא מביא בעקביות מובאות מהברית הישנה שעל פי המסורת פירשו אותם אבות הכנסייה פרשנות טיפולוגית, כלומר שהם מבשרים על בואו של ישו. הוא שב ושואל שאלות רטוריות על הפרשנות הנכונה לפסוקים שונים,⁶³ ומציין בתמציתיות את הפרשנויות שהתפתחו אצל אבות הכנסייה: יצחק הוא פרפיגורציה של ישו, ומכות מצרים הן משל לחטאי האנושות שישו המשיח בא להושיע אותנו מהם. הוא אינו מציין שם מסוים של מחבר כלשהו,⁶⁴ ועם זאת, ברור כי מקור ההסבר שלו בפרשנותם של

Turley and Souza, *The Commentaries of D. García*, 263, 282 59

Wicki, *Documenta Indica*, 1:677 60

שם, 678. 61

"הקהילה היהודית בהורמוז הורכבה מאנשים ממוצא אתני מגוון. היו בהם יהודים מגלות בבל, 62

וגם מהגרים חדשים מספרד ומפורטוגל" (Fischel, "New Sources", 382, 387).

63 לדוגמה, בראשית כב, ו: "וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת עֵצִי הָעֵלְיָה וַיִּשֶׂם עַל יִצְחָק בְּנֵוֹ וַיִּקַּח בְּיָדוֹ אֶת הָאֵשׁ וְאֶת הַמַּאֲכָלִת; וַיִּלְכְּוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו; שְׁמוֹת ז, כ: "וַיַּעֲשֶׂוּ כֵן מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן פֶּאֶשֶׁר צִנֹּה ה' וַיִּרְם בְּמִטָּה וַיִּהְיֶה אֵת הַמַּיִם אֲשֶׁר בְּיַד לְעֵינֵי פְרַעֲה וּלְעֵינֵי עַבְדָּיו; וַיִּהְפְּכוּ כָּל הַמַּיִם אֲשֶׁר בְּיַד לְדָם; שְׁמוֹת טו, כה: "וַיִּצְעַק אֶל ה' וַיֹּרְהוּ ה' עֵץ וַיִּשְׁלַף אֶל הַמַּיִם וַיִּמְתְּקוּ הַמַּיִם; שֵׁם לוֹ חֶק וּמִשְׁפָּט וְשֵׁם נִסְהוּ".

64 וראו את הפרשנויות לפסוקים האלה אצל אבות הכנסייה: יצחק לפי השקפתם הוא פרפיגורציה של ישו (אוריגנס וקלמנט מאלכסנדריה): Thomas C. Oden and Mark Sheridan, *Ancient Christian Commentary on Scripture: Genesis 12-50*, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002), 2:104-105.

אבות הכנסייה. בלי לנמק ברזאו מוסיף שהתשובות שסיפקו היהודים לשאלותיו היו מגוחכות.⁶⁵

בעקבות וולטר פישל חשוב לציין כי מפתיע להיווכח מכתביו עד כמה היה האב הישועי בקיא לא רק בספרי התורה והנביאים ובמזמורי תהילים (שאותם פירש על פי המסורת הכריסטולוגית), אלא גם במקורות רבניים, כגון המשנה, התלמוד, תרגום יונתן בן עוזיאל לתורה, פירוש רש"י ופרשנותם של רבנים נוספים מימי הביניים, שלא את כולם אפשר לזהות בשל הכתיב הפורטוגלי.⁶⁶ למקורות האלה הוא מפנה את הקוראים גם בנוסח הדרשה שנשא בבית הכנסת.⁶⁷

בנוגע לפולמוס עם המוסלמים, היקף המידע שבידינו מוגבל יותר. עם זאת, ברזאו כותב גם על הוויכוח שהוא מנהל ועל ההוכחות שהוא מספק כדי להמיר את דתם של מוסלמים בעלי משקל פוליטי בהורמוז כדי להגדיל את השפעתו במקום. הוא אף טען כי המלך נטה להתנצר, אך הוא מתנהל בזירות כיוון שהוא חושש ממהומות שמהלך כזה עלול לעורר בקרב התושבים המוסלמים המקומיים.⁶⁸ עוד דיווח ברזאו על תוצאות של ההשקעה שלו בחינוך הילדים הנוצרים והעיד כי הם לומדים להתפלל, מנהלים ויכוחים עם מוסלמים, ואף משתמשים בטענה הבסיסית כי אין ישועה ללא טבילה כדי לשכנע אותם להמיר את דתם.⁶⁹ מצטייר הרושם כי הפולמוסים התנהלו באווירה מנומסת ואף ידידותית: המוסלמים מביאים לברזאו ספר קוראן מקושט בנרות רבים, מכבדים אותו ומנשקים את ידיו ואת בגדיו.⁷⁰

מצרים ורואה בישו מי שבא להושיע את העולם מחטאים אלו: Thomas C. Oden and Joseph T. Lienhard (eds.), in collaboration with Ronnie J. Rombs, *Ancient Christian Commentary on Scripture: Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), 3:44. לטענת אמברוסיוס, "מים ללא הטפה לצלב של האלוהים לא יועילו לגאולה בעתיד. אבל לאחר שהמים יקודשו על ידי סוד הצלב המושיע, הם יתאימו לשימוש [בטקס] הטבילה וגביע הגאולה". שם, 83-84.

Wicki, *Documenta Indica*, 1:678-679 65

ברזאו מביא ציטוטים רבים של דברי חכמים בשפת המקור - ארמית ועברית - בעיקר בדרשה שנשא בבית הכנסת. בין השאר, הוא מזכיר את Rabi Hal haz, Moise Abudāch, Zimiby Sadoch, Rabi Salmon, Rabi Salamon, Rabi Fatuhel, Raby Aldahar, Rabi Baruch, Rabi Enoch, Rabi Liumdar, Rabi Adan, Rabi Elchana, Rabi Joaide, Jonatam abem Iziel. ראו Wicki, *Documenta Indica*, 1:707-711

ברזאו עצמו תיעד את הדרשה כולה, ראו שם, 698-725. 67

שם, 650. 68

שם, 675. 69

שם, 677. 70

על תוכנם של הפולמוסים עם ההינדים נותרו עדויות מועטות בלבד. נראה כי שימשה כאן אותה התפיסה שהנחתה את פרנסיסקו חוויאר, ולפיה המעלות האישיות והמידות הטובות של המיסיונר הן בעלות משקל רב בתהליכי המרת דת אצל הפגאנים בהורמוז, כמו בהודו. ברזאו ממעט להזכיר את ההינדים, ובמקומות הספורים שהוא מזכיר אותם הוא מכנה אותם פגאנים (Gentiles), ומתאר אנשים הדואגים לפרות, סוגדים להן ומאפשרים להן לשוטט ברחובות בחופשיות. הוא מוסיף כי מדובר באנשים צנועים צניעות קיצונית, שאינם אוכלים בעלי חיים אלא צמחים בלבד, ומציין כי הם דבקים באמונות טפלות רבות, ובהן הטקס ההינדי הנקרא "סאטי", שברזאו מתאר אותו בלי להזכיר את שמו – טקס שבו, לדבריו: "כאשר הבעלים מתים, שורפים את נשותיהם בעודן בחיים".⁷¹ בדבריו על ההינדים מביא ברזאו רעיון המופיע גם במקורות אחרים, רעיון שמיסיונרים אירופים הביעו בפעם הראשונה לאחר המאה השש־עשרה. במקרים רבים הנימוקים שמביאים הפרשנים המיסיונרים לטקסים או לסמלים של בני דתות אחרות, טקסים וסמלים שהם נוצרים במקורם, הם בורות ושכחה. הם רואים בסמלים האלה עקבות של הדת הנוצרית ומשערים שהיה קשר קדום בינם לבין הדוקטרינה "הנכונה". לטענתם, בניגוד לפולחן האל, שיש לו אופי היסטורי, פולחנם של אלים אחרים מאופיין בהיעדר היסטוריה; עבודה זרה קשורה בקשר בל יינתק לשכחה, ואילו אלוהים מבקש שוב ושוב זיכרון. המיסיונרים מזהים את העיוות, כביכול, שעברו הסיפורים המקראיים אצל עמים שאיתם הם יצרו קשר, עיוות שהוא לדבריהם רכיב בלתי נפרד מהשכחה. כלומר, גם עמים אלו קיבלו את הבשורה בדרך זו או אחרת, אך חלק מהמידע עוות. למשל, פרנסיסקו דה אזברדו הישועי כתב על הטיבטים ש"הם אינם מורים [מוסלמים], אלא שדווקא כלפיהם יש סלידה. הם אינם פגאנים ולא נוצרים. החוק השגוי אצלם נובע במקורו מהנצרות, אך מכיוון שהוא ניתן להם בכתב יד והם מתרגמים אותו במהלכן של מאות בשנים, הם הוציאו ממנו את מה שלא היה לטעמם והכניסו בו שקרים אין־ספור".⁷²

71 שם, 647. על אודות המנהג הזה, ראו גם Edwards Thompson, *Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1928), 36; Dorothy K. Stein, "Women to Burn: Suttee as a Normative Institution", *Signs* 4 (1978): 253-268 שהטקס מתקיים בהסכמת האישה. ראו, לדוגמה, Thompson, *Suttee*, 52-56. על ביטול המנהג במסורת ההינדית בראשית המאה התשע־עשרה, ראו Lata Mani, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India* (Berkeley: University of California Press, 1998); Klaus K. Klostermaier, *Hinduism: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2000), 129-130

72 Hugues Didier, *Os portugueses no Tibete. os primeiros relatos dos jesuítas, 1624-1635*, trans. Lourdes Júdice (Lisboa: Comissão Nac. para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000), 189

גישה דומה נוקט ברזאו כאשר הוא כותב על אמונתם של ההינדים: "יש [בה] עקבות של השילוש, שהם ירשו, כנראה, מהפילוסופים: הכוח הוא של האב, החוכמה של הבן, והחסד של רוח הקודש".⁷³

מעניין לציין כי במהלך תיאור הוויכוחים של ברזאו עם יריביו הולכת ומתפתחת אצלו גישה פרדוקסלית, הסותרת את התפיסה הבסיסית שלו שהורמוז הוא ארץ אבודה ותושביו חוטאים גדולים. מיחסו האישי אל בני שיחו עולה כי הוא לא רק מכבד תכונות אישיות ודתיות של בני דתות אחרות, אלא אפילו מהללן.

מידותיהם הטובות של בני שיחו של ברזאו

לאורך כל כתביו בולטת הערכתו הרבה של ברזאו לחלק גדול מבני שיחו, יהודים, מוסלמים ויוגים. כפי שהוזכר לעיל, מן ההתחלה ברזאו מציג את רשימת המעלות החינוכיות, לשיטתו, לעבודתו של איש דת בהורמוז ומהלל אותן. במכתב ששלח בשנת 1549 הוא מזכיר את מעלות הענווה, העוני, הצניעות והצניעות, שהן לדעתו הדרך לדעת את האל ולהשיג חירות ועושר עליונים.⁷⁴ מעלות אלו היו, למעשה, העדשה שדרכה בחן ברזאו את היוגים באי. הוא שיבח את המעלות של היוגים, ואמר שהם חיים "בהתנזרות בתוך מערות אפלות מאוד; בהרבה עוני וצניעות, אשר בלעדיהם טענו כי אי אפשר לדעת את האל".⁷⁵ אם כן, למרות "האמונות הטפלות הרבות" של היוגים,⁷⁶ ברזאו ראה בהם אנשים צנועים, והצניעות והעוני שנהגו תרמו ליחסו החיובי אליהם. ברזאו ראה בהם סגפנים עילאיים, שכמו הנוצרים, קידמו אחדות עם אלוהים בשפלות רוח. בהיותו חלוץ ישועי בהורמוז, נקט ברזאו גישה אמפטית למסורת הסגפנית ההינדית שהביאו היוגים, והוסיף: "הם רוצים לשחות איתי כל הזמן, יש להם אהבה גדולה והערכה כלפיי, והם רואים בחיים שלי חיים של יוגי".⁷⁷

73 Wicki, *Documenta Indica*, 1:629

74 שם, 653. בשל החשיבות הרבה שייחס לתכונת הצניעות, חתם ברזאו את מכתביו במילים: "משרת לא ראוי של כולם". הוא נהג להתייחס אל עצמו כאל עבד של המסדר, תולעת עשויה מחומר נחות ומגעיל, חוטא אומלל ושד. כמו כן, הוא ייחס את כל הישגיו למסדר, וסבר שהוא עצמו חסר משמעות; ראו 90, Alonso Romo, "Gaspar Barzeo",

75 אחת העדויות הישועיות המוקדמות ביותר שבידינו על חיי היוגים היא הערותיו של האב ברזאו מהורמוז על המאפיינים, התכונות והמנהגים של הסגפנים ההינדים האלה. ראו גם Wicki, *Documenta Indica*, 1:676; Leonardo Cohen, "Los primeros jesuitas frente a los renunciados en la India: descripciones y ambivalencias", *Lusitania Sacra* 25(2012): 83-100

76 Wicki, *Documenta Indica*, 1:676

77 שם.

כאמור, לברזאו היו קשרים הדוקים גם עם רבנים בהורמוז, ואף בהם הוא ראה אנשים בעלי מידות טובות. הם היו חביבים עליו והזמינו אותו לארוחות ולחגים.⁷⁸ עוד הוא הדגיש כי הם בעלי חוכמה ואדיקות דתית. על הרב יוסף הוא כתב: "הוא מגלה אהבה רבה כלפיי, הוא נפעם מהעוני ומהאדיקות של מסדרנו. הוא מראה רצון רב לשוחח איתי. הוא מגיע לעיתים קרובות לביתי ומפרש לפניי פרקים של הברית הישנה כדי להוכיח את דבריו".⁷⁹ לדעתו היה הרב שלמה הרב הבקיא ביותר בהורמוז, והוא מציין כי הוא מתפלל בבית כנסת אחר מזה שהרב יוסף מתפלל בו. "הוא מגלה כלפיי אהבה גדולה",⁸⁰ כתב ברזאו על הרב שלמה. בפסקה אחרת הוא מרחיב על יחסם של היהודים כלפיו: "היהודים מגלים כלפיי אהבה רבה כל כך עד שנראה לי שאגיע לבתי הכנסת שלהם כדי לקרוא בתורה ולהסביר להם את שגיאותיהם. נדמה לי שהם מוכנים לכך בשל ההערכה הרבה שיש להם כלפי מסדרנו".⁸¹

מעניין לראות כי לצד הביקורת הנוקשה של ברזאו על הערבוב בין הדתות, הוא מזכיר את דברי הביקורת שנמתחו עליו משום שהסכים לשבת בארוחות שיהודים היו מזמינים אותו אליהן: "המפקד, מנואל דה לימה, והעם ביקשו ממני שלא אשב לאכול איתם".⁸² בדבריו על המוסלמים משתמעת במקרים רבים גישה דומה, אמפטית וחיובית. ברזאו טוען כי עם "המוסלמים הבכירים ביותר" הוא דיבר הרבה על עוני וצניעות: "אוהבים אותי מאוד ומגלים יראת כבוד כלפיי [...] אני מופתע מאוד מכך שאין שונאים אותי. אני מרגיש בטוח ביותר בעת שאני מהלך בלילות בעיר. אני פוגש את כל המוסלמים (מזרים), והם מפנים את הדרך בעבורי".⁸³ נוסף על כך, ברזאו מהלל את המוסלמים על תכונת הסבלנות ומייחל שסגולה זו תשרור גם בקרב הנוצרים.⁸⁴ בלי ספק, הסבלנות נחשבה לאחת המעלות העליונות אצל הישועים. בלקסיקון המבוסס על כתביו של האב איגנציוס מלויולה הסבלנות קשורה הדוק למושג צניעות: הסבלנות עצמה היא הצניעות, והיא באה לידי ביטוי בקשיים שמביאים החיים השגרתיים.⁸⁵ ייחוס סבלנות קיצונית למוסלמים מעניק נקודת זכות נוספת לתושבים עצמם, מעבר לשיוך הדתי שלהם או למעמד של אמונתם. ברזאו טוען גם כי המוסלמים אוהבים מאוד לדבר

78 שם, 677.

79 שם, 626.

80 שם, 626-627.

81 שם, 627.

82 שם, 678.

83 שם, 628, 683.

84 שם, 630.

85 German Arana, "Paciencia", in *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, eds. José García de Castro et al. (Madrid: Mansajero – Sal Terrae, 2007), 2:1390

איתו על עוני. האב הישועי מדגיש שוב ושוב את המעלה הזאת, שהיא אחת המעלות העליונות בעיניו, ומציין את הקרבה בין המוסלמים המקומיים לבינו בנושא הזה.⁸⁶

מסקנות

עשרות שנים לפני הגעתו של ברזאו להורמוז החלו המיסיונרים שיצאו לעולם החדש לכתוב את הדיווחים האתנוגרפיים הראשונים. כמו הטקסט החלוצי של ברטולומה דה לאס קאסס, כומר ספרדי מהמסדר הדומיניקני, על העמים הילידים במקסיקו וב"מלכות המשנה של ספרד החדשה" ביבשת אמריקה, ברזאו מבליט בכתביו את התכונות החיוביות של מי שמבחינה טקסית ואמונית נחשבו יריביו. אכן, במאה השש־עשרה ניכרים הניסיונות הראשונים של נוצרים אירופים להעניק לגיטימציה דתית לטקסים שנערכו בעולם שהיה זר להם עד אז. זה היה דפוס חדש שבישר את ראשיתו של חקר הדת מנקודת מבט אתנוגרפית, פנומנולוגית ואנתרופולוגית.⁸⁷ כפי שטען לאס קאסס ביחס לילידים האמריקנים במקסיקו, אדיקותם הדתית ומסירות נפשם ראויות לשבח, בלי קשר לשאלת האמונה הנכונה ולאל שהם פונים אליו:

אדיקותם הגדולה היא מעשה של רצון טוב, המניע את האנשים למסור את עצמם לחלוטין לאל ולשרת אותו. זוהי המשמעות העיקרית של הדת, של הסגולה [...] כי אצל האנשים האלה היה מושג הטוב מדויק וברור כל כך, ויתרונות השמש, שהייתה בעיניהם כאלוהים, ושל האלים האחרים שהאמינו בהם, בולטים כל כך, עד שהפגינו סלידה מכל תכונה של שחצנות והוכיחו את עצמם שהם אנשים צנועים, פשוטים ואדוקים, אנשים דתיים ביותר.⁸⁸

אכן, דה לאס קסס מהלל את התכונות של הילידים האמריקנים ומעריך את הפרקטיקות הדתיות שלהם. את תכונותיהם אלו הוא מציין אחת לאחת: איוון, סדר, מתינות, צניעות, שלווה, רוגע, שתיקה, דמעות, סיגוף, אדיקות, פשטות וענווה.⁸⁹

Wicki, *Documenta Indica*, 1:683-684 86

Guy G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason* (London: Oxford University Press, 2010), 14-38 87

Bartolomé de las Casas, *Los Indios de México y Nueva España: Antología*, ed. Edmundo O'Gorman (México: Editorial Porrúa, 1982), 113-114 88

"Toda templanza, toda orden, reposo, modestia, sosiego, gravedad, silencio, lágrimas, mortificación, devoción, simplicidad y humildad" (שם, 118). 89

אפשר לראות ניסיונות דומים להבין עולמות חדשים בקרב מיסיונרים שחדרו למקומות שהיו בלתי ידועים לעולם הנוצרי עד אז, למשל, באוקיינוס ההודי ובמזרח הרחוק. כזה היה גם גספר ברזאו, וגם אצלו אפשר לזהות את ההתלבטויות שניכרו אצל אחיו במסדר שבעולם החדש. מצד אחד, אפשר להבחין בכתביו בקושי להגדיר זהויות דתיות זרות שלא תאמו לגמרי את ההגדרות הדתיות שהיו המוכרות לו; מצד שני, הוא מצליח להגדיר קהילות דתיות מסוימות שהוא נחשף אליהן מתוך עולם המושגים שלו. ניכר כי הוא התקשה במיוחד אל מול תופעת הערבוב בין האוכלוסיות, והיא עוררה אצלו בלבול וחוסר נחת.

בהקשר הזה המושג "דת" מציין נטייה אישית וכוונה אישית, שבעולם המושגים המערבי אפשר לתאר במונחים כגון "אדיקות", "יראת כבוד", "אמונה" וכו'.⁹⁰ ברזאו מעריך את המעלות הדתיות של בני שיחו, וכך הוא נוהג כלפי היהודים, ההינדים והמוסלמים כאשר פוגש אותם אישית. אולם כאשר הוא מדבר על מערכת מאורגנת, על מוסד או על קהילת מאמינים מחוץ לכנסייה, המעלות האלה מאבדות משקל ואינן זוכות אצלו ליחס ראוי.

ברזאו הניח כי כדי להצליח במפעל הפצת הנצרות בהורמוז אין צורך במילים רבות, אלא בהקפדה על התנהגות לפי עקרונות היסוד של הנצרות, כגון מוסריות וענווה, שהן קרובות מאוד לדגם שעיצבו היוגים. אפשר לומר כי ברזאו סבר שהמסירות במפגשים עם היוגים בולטת מעבר לכל ניסיון להגדיר את תוכן האמונה. כמתבונן מבחוץ הוא ראה דרך חיים שתכונותיה וסגולותיה ראויות לשבח: היוגים, הנזירים שהילכו על הארץ כשהם מכוסים באפר וניהלו חיים של עוני וצניעות, חיקו בעיניו את אורחות חייו של ישו.

אכן, מכתביו של ברזאו מציגים נקודות מבט שבימינו נראות סותרות. נראה כי מדובר בשתי דרכים חלופיות להרהר בסביבתו: מצד אחד, הקשר הרגשי והמגע האישי עם אנשים שפגש גרמו לו לפתח יחס של הערכה לסגולות אנושיות, תכונות שהוא העריך בהיותו ישועי, בלי קשר להשתייכות הדתית של בני שיחו, כמו סבלנות, צניעות, ענווה, אדיקות, מסירות, סגפנות; מצד אחר, תפיסתו התאולוגית גרמה לו לבקר את החברה חסרת הסדר והמשמעת, שאינה מכבדת גבולות או מעמד. תפיסה תאולוגית בולטת גם בתיאוריהם של אנשים אחרים שביקרו בהורמוז במאה השש-עשרה. גרסיה דה סילבה אי פִיגְרוּאָה אף מתאר כיצד יהודים, מוסלמים ופגאנים מתערבבים אלו עם אלו בטקסי קבורה, בלי להבדיל בין מקיימי הטקס למשתייכים לדת אחרת.⁹¹

Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of the Religion* (New York: Mentor Books, 1964), 51

Turley and Souza, *Commentaries of D. García*, 274 91

מעבר לכך, אפשר להתרשם כי ברזאו הוטרד במיוחד מהמתירנות של בני הקהילה הנוצרית ממוצא פורטוגלי. הוא האמין בעיקרון היסודי שאין ישועה מחוץ לכנסייה, והערבוב ויחסי הגומלין בין חברי קהילות דתיות שונות היו בעיניו שערורייה. עם זאת, ראוי לציין כי למרות כל זאת, במהלך שלושת שנותיו בהורמוז השתתף ברזאו השתתפות פעילה באינטראקציה הזאת: הוא ביקר את חבריו היהודים ואף דרש בבית הכנסת שלהם, מוסלמים הזמינו אותו לבקר במסגד החשוב ביותר בהורמוז, והוא התארח והתכבד אצל היוגים. אל מול ביקורתו כלפי ארץ החטאים שבה מתערבבים כולם עם כולם, ברזאו הדגיש שהשתתף בעצמו במפגשים האלה במרחבים שונים, אפילו במקומות הקדושים של הדתות האחרות. עדותו של ברזאו מלמדת הרבה על אורח החיים בהורמוז בתקופה ההיא, אך גם על המאפיינים הרוחניים והאינטלקטואלים של בני הדור הראשון של המיסיונרים הישועים שפגשו בפעם הראשונה בעולמות חדשים.

היידיש הפלסטינית ומשמעויותיה: שפה ותרבות ערבית ביישוב האשכנזי בארץ ישראל-פלסטיין במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה

יונתן מנדל

הקהילה היהודית בארץ במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה הייתה מיעוט ביחס לקהילות האחרות שחיו בה. בשנת 1800 היו היהודים בארץ כ-2% מכלל האוכלוסייה (5,000 מתוך 250,000), ולפי המפקד העוסמאני של שלהי תקופה זו, בשנת 1878, מנתה האוכלוסייה הכוללת בפלסטיין-ארץ ישראל 462,465 בני אדם, מהם 403,795 מוסלמים (87%), 43,659 נוצרים (10%), ו-15,011 יהודים (3%)¹. בתוך הקהילה היהודית הזאת חיו שתי עדות מרכזיות: העדה הספרדית, שהייתה הבכירה והגדולה יותר, כשני-שלישים מהיישוב היהודי, והעדה האשכנזית הקטנה יותר.² דוגמה לבכירות הספרדית הייתה העצמאות הכלכלית היחסית שלה ויכולתה להתקיים בלא צורך בסיוע חיצוני, בניגוד לעדה האשכנזית שהייתה תלויה ב"כספי החלוקה" שנאספו בעבורה באירופה. זאת ועוד, בני הקהילה הספרדית, שהיו ילידי הארץ, או הגיעו ממחוזות שונים ברחבי האימפריה העוסמאנית, זכו למעמד אזרחי גבוה יותר בהיותם נתיניה של האימפריה, ונציגיהם אף השתתפו בבחירת הרב הראשי, החכם באשי, שהיה תמיד בן העדה הספרדית. מכל מקום, בשנות השלטון העוסמאני בארץ, היה לעדה האשכנזית, שהתאפיינה בחלוקה לחסידים ופרושים, מעמד אחר מזה של העדה הספרדית, והיא לא הייתה זכאית לייצוג נפרד בפני השלטונות.³

1 Alan Dowty, *Israel/Palestine* (Cambridge: Polity Press, 2008), 13

2 לקראת סוף המאה התשע-עשרה כבר השתווה מספרם של בני העדה האשכנזית למספר בני העדה הספרדית.

3 נתן אפרתי, *העדה הספרדית בירושלים: ת"ר-תרע"ז (1840-1917)* (ירושלים: מוסד ביאליק, 1999); אביגדור לוי, "הקמת מוסד החכם באשי באימפריה העות'מאנית והתפתחותו בשנות 1835-1865", *פעמים* 55 (1993): 38-56; מנחם קרן-קרץ, "עליית כוחה של האורתודוכסיה ההונגרית בהנהגת היישוב הישן בתקופת המנדט", *מורשת ישראל* 17 (2019): 107-155; Mordecai Kosover, *Arabic Elements in Palestinian Yiddish: The Old Ashkenazic Jewish Community in Palestine, its History and its Language* (Jerusalem: R. Mass, 1966)

במחקר ההיסטורי על תקופה זו, ובמיוחד במחקר היישוב היהודי בפלסטין, שלטו בעבר כמה דימויים שהיו לאקסיומות.⁴ דימוי אחד הוא ההבחנה המקובלת בין "היישוב הישן", היינו בני היישוב היהודי בארץ בתקופה הטרומ־ציונית, ספרדים ואשכנזים כאחד, לבין "היישוב החדש", היינו בני ההגירה היהודית החדשה מאירופה, שנשאה בכנפיה את בשורת הציונות כתנועה לאומית, ואיתה את רעיונות ה"חילוניות" וה"מודרנה". דימוי אחר, כפי שידגש בהמשך, נוגע לחלוקה הפנימית בתוך היישוב היהודי בארץ בתקופה זו, לרבות היחס אל העדה הספרדית כאל קבוצה יצרנית שהייתה חלק אורגני מהמרחב הערבי, אל מול היחס אל העדה האשכנזית, שכביכול הסתגרה בדלת אמותיה, הייתה נטועה בתרבות המזרח־אירופית ובשפתה, בסוג של "שטעטל" בלב המזרח התיכון, ואף לא הייתה עצמאית מבחינה כלכלית.⁵

במאמר חשוב שפורסם בשנת 1977 חקר ישראל ברטל את שורשי הדימויים האלה, ויצא נגד התפיסה המהותנית של "חדש" מול "ישן". לפי ברטל, התפיסה הנוקשה ש"היישוב הישן" היה חברה אחת שלא השתנתה, התעלמה לחלוטין מתהליכים חברתיים ופוליטיים שהתרחשו בחברה היהודית, בעיקר מסוף המאה השמונה־עשרה ובמהלך המאה התשע־עשרה.⁶ המאמר הזה מבקש להוסיף ולאתגר תפיסות הנובעות מדימויים בלתי מעורערים של ההיסטוריה ומחלוקות קבועות מראש, דרך התמקדות בנדבך מסוים אחד הקשור ליישוב היהודי בארץ: השפה שהתגבשה בקרב האוכלוסייה האשכנזית במאות השמונה־עשרה והתשע־עשרה, "היידיש הפלסטינית", וההיכרות הגוברת של אוכלוסייה זו עם השפה ועם התרבות הערבית. למחקר זה חשיבות לנוכח המחקר המקיף בתחום שפה וחברה, לרבות מקומה המכריע של השפה בהבנת מציאות חברתית, מתוקף היותה האמצעי המרכזי שבו אנו מנהלים את חיינו החברתיים. בחינה של ההשפעות שהיו לשפה ולתרבות הערבית על הרפרטואר הלשוני של בני ובנות החברה האשכנזית, תוכל להוסיף היבט חברתי־תרבותי חשוב למחקר על היישוב היהודי בארץ בתקופה זו, הן מבחינת יחסי העדות באוכלוסייה היהודית, הן מבחינת מקומה של העדה האשכנזית בארץ והשינויים שהתחוללו בה, והן מבחינת היחסים בין היהודים לערבים. ואומנם, "שפה מבטאת מציאות תרבותית [...]. שפה אינה רק משקפת

4 בהמשך המאמר אדון במחקרים מהעשור האחרון שקידמו תפיסה מורכבת יותר של המצב ב"יישוב הישן", לרבות התייחסות והותית ל"בני הארץ".

5 למקומה של התפיסה הציונית בהעמקת הדימויים האלה, ראו Yael Chaver, "Outcasts Within: Zionist Yiddish Literature in Pre-State Palestine", *Jewish Social Studies* 7 (2001): 39-66; Stanley Diamond, "Kibbutz and Shtetl: The History of an Idea", *Social Problems* 5 (1957): 71-99; Spiro E. Melford, "The Sabras and Zionism: A Study in Personality and Ideology", *Social Problems* 5 (1957): 100-110

6 ישראל ברטל, "יישוב ישן ויישוב חדש" – הדימוי והמציאות, קתדרה 2 (1977): 3-19.

את המציאות אלא גם מעצבת אותה. היא נותנת משמעות לדברים. היא מסבירה. היא משכנעת. היא קובעת. למעשה, שפה היא בעצמה מציאות תרבותית"⁷. כפי שאציג להלן, תיאור המצב הלשוני-תרבותי בשתי הקהילות היהודיות בארץ, הספרדית והאשכנזית, היה מקובע למדי במחקר, והוא עוגן באמצעות הדימוי שלפיו הספרדים השתלבו בארץ היטב, ואילו האשכנזים נותרו בקהילה מסוגרת, קנאית ושמרנית, ששרדה בעוני בזכות סיוע מבחוץ. דימוי זה אינו משולל אמת לחלוטין. אכן מעמדם האזרחי, המשפטי והכלכלי של בני העדה הספרדית בארץ היה טוב יותר משל האשכנזים, ומבחינה לשונית, שליטתם של בני קהילה זו בשפה הערבית – בין שרכשו אותה דרך מגע עם הסביבה, בין מתוך לימוד (היותה שפה ראשונה או שפה שנייה שלהם, אחרי הלידנו) – העידה על השתלבות בחיי החברה והמסחר בארץ.⁸ אולם התפיסה הדיכוטומית שמצבה של העדה האשכנזית היה תמונת מראה של מצב העדה הספרדית בארץ, הביאה להתקבעות של כמה הנחות יסוד במחקר, ובהן ההנחה בדבר היותה קהילה ענייה וקנאית בדתה שהייתה מנותקת מהארץ ומיושביה ולא יכלה לתקשר עם המרחב שבו היא חיה בשל היצמדותה ליידיש. ראו, לדוגמה, תיאורים כגון "זוהי אוכלוסייה מזרח אירופאית דוברת יידיש";⁹ "הקהילה האשכנזית הייתה קהילה דתית-אורתודוקסית, שקיימה באדיקות את אורח החיים שהיה נהוג בקהילות המוצא באירופה, בטרם חדרו אליהן השפעות המודרניזציה";¹⁰ "בני הקהילה] היו מעטים יחסית מבחינה מספרית, וחיו סוג של חיים פסיביים ומסורתיים";¹¹ או "היום, ממשיכי

- Claire Kramsch, *Language and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 7
 3. לקריאה נוספת, Yasir Suleiman, *A War of Words: Language and Conflict in the Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)
 8 Yonatan Mendel, *The Creation of Israeli Arabic: Political and Security Considerations in the Making of Arabic Language Studies in Israel* (London: Palgrave Macmillan, 2014); Eliezer Ben-Rafael and Stephen Sharot, *Ethnicity, Religion and Class in Israeli Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Naphtali Kinberg and Rafael Talmon, "Learning of Arabic by Jews and the Use of Hebrew among Arabs in Israel", *Indian Journal of Applied Linguistics* 20 (1994): 37-54
 9 Ruth Kark and Joseph B. Glass, "The Jews in Eretz-Yisrael/Palestine: From Traditional Peripherality to Modern Centrality", in *Israel: The First Hundred Years*, Vol. 1, ed. Efraim Karsh (London: Routledge, 2000), 82
 10 אפרים יער וואב שביט, "רקע היסטורי לדיון בחברה הישראלית: האידיאולוגיה הציונית והחברה היישובית", *מגמות* א (2001): 42.
 11 Samuel C. Heilman and Menachem Friedman, "Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim)", in *Fundamentalisms Observed*, eds. Martin E. Marty and R. Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 222

[צאצאי] 'היישוב הישן' האשכנזי היו לחלק מן החרדים הקיצוניים, הדוברים יידיש, שאינם מתערבים בחברה הישראלית".¹²

לדידי, תפיסה זו בעייתית בשני מובנים. ראשית, בשל הכוללניות שלה. על השיבותה של השפה הערבית במרחב בתקופה האמורה הרי אין עוררין: השפה הערבית הייתה הן השפה הדומיננטית בארץ, הן ה"לינגואה פרנקה" של האזור. אומנם השפה בעלת המעמד הרשמי הייתה התורכית העוסמאנית, בהיותה שפת הממשל, ואומנם דוברו בארץ שפות קהילה, לרבות לדינו ויידיש, אבל שפת המסחר והכלכלה, שפת התקשורת והתחבורה, שפת המרחב הציבורי הייתה השפה הערבית; במידה רבה כפי שהשפה האנגלית היא השפה הדומיננטית בארצות הברית, וכפי שהצרפתית היא השפה הדומיננטית בצרפת, ואפילו כפי שהעברית היום היא השפה הדומיננטית בחיים הציבוריים בישראל. לפיכך, תיאורה של קהילה אנושית – קל וחומר קהילה שהיא אחוז אחד בלבד מהאוכלוסייה – שהרפרטואר הלשוני שלה אינו כולל ידיעה של השפה הדומיננטית של החיים החברתיים, הפוליטיים והתרבותיים של הארץ, הוא תיאור חסר. שנית, תפיסה זו בעייתית שכן היא אינה תרה אחר סימנים של שינוי ומגמות של השתנות. תיאור מצב סטטי או קפוא של חברה אנושית המתקיימת לצד חברה אנושית אחרת ביחסים ברורים של רוב ומיעוט, יחסים המתקיימים כביכול ללא שינוי לאורך זמן, הוא בעייתי בפני עצמו. טיעון זה עצמו הוא צר וסגור, שכן הוא אינו מבחין או מניח אפשרות של מגמות התפתחות ותמורה.

כפי שאציג כאן, מחקר המתמקד בשפה של בני העדה האשכנזית בארץ – ולדידי יותר מכל שדה אחר – יכול להתמודד עם שתי הבעיות הללו גם יחד. טענתי זו נסמכת על ההנחה שמחקר שפה טומן בחובו את היכולת לקרוא את המציאות החברתית קריאה מורכבת ולראות בה חלק מהמרחב. דרך השפה המתגבשת – אוצר מילים, מורפולוגיה ופונטיקה – אפשר ללמוד על שינויים חברתיים, על קשרים חברתיים ועל התפתחות כלכלית.¹³ לפיכך, ההתמקדות בשפה של בני העדה האשכנזית בארץ, והדגש על מקומה של הערבית בקהילה זו ועל השפעתה עליה, יוכלו לתרום נדבך חשוב נוסף למחקר על היישוב היהודי בארץ בתקופה שקדמה לעליית הציונות, וגם לפריעת סדקים בתפיסות בלתי מעוררות בדבר מקומה והשתלבותה ההדרגתית של עדה זו בארץ.

12 אלנה שמיר, לקסיקון ישראל: 1900-2000 (תל אביב: אנציקלופדיה אביב, 1999), 148.

13 ואומנם, יאסר סולימאן טוען, כי שפה ומחקר של שפה מסמנים יחסים עמוקים יותר, החורגים מנושאי שפה בלבד. לפי סולימאן, דרך מעמד השפה והדיבור על שפה אפשר לחשוף זרמי עומק של מציאות חברתית-פוליטית, שמהימנותם גדולה יותר מכתובה או מדיבור ישירים על מציאות זו. ראו Suleiman, *A War of Words*, 16, 93.

קווים לדמותה של היידיש הפלסטינית

האוכלוסייה האשכנזית בארץ, שהייתה, כאמור, מיעוט קטן גם בקרב האוכלוסייה היהודית, גדלה בהדרגה בעקבות כמה גלי הגירה, שהידועים שבהם היו של יהודים חסידים שהגיעו לארץ סביב מחצית המאה השמונה-עשרה.¹⁴ יהודים אלו התיישבו בעיקר בטבריה ובצפת, ומיעוטם בירושלים. עם עליית תנועת החסידות – באירופה ובארץ – התגברה גם התנועה שהתנגדה לחסידות, תנועה שחבריה ידועים בכינויים "מתנגדים", "ליטאים" וגם "פרושים" (חסידיו של רבי אליהו בן שלמה זלמן, הגאון מווילנה, שנודע בכינוי הגר"א – הגאון רבנו אליהו). בארץ הביאה התפתחות זו לעליית כוחם של הפרושים, שהגיעו בשלוש קבוצות עיקריות בתחילת המאה התשע-עשרה. בראש העולים, בשנת 1808, הגיע לארץ הרב ישראל משקלוב, יליד בלרוסיה. הגירה קבוצתית זו של מתנגדים הייתה תגובה להשתרשות התנועה החסידית בארץ, וסיבה זו, נוסף על המתח שכבר שרר בין התנועה החסידית (האשכנזית) לתנועת המתנגדים (האשכנזית), הביאו לבקשתם של הפרושים בטבריה, ועוד יותר בצפת, להתקרב ככל האפשר לקהילה הספרדית, שהייתה רוב בצפת, ולא ליריביהם החסידים.¹⁵ בני שתי הקהילות הדתיות האלה, החסידים והפרושים גם יחד, התגוררו בעיקר בערי הגליל, בין היתר, משום שבני העדה האשכנזית לא יכלו להתיישב בירושלים בשל החובות שחבה קבוצת רבי יהודה החסיד לבנאים הערבים בעקבות בניית בית הכנסת לעדה האשכנזית ורכישת "חצר האשכנזים" ברובע היהודי בעיר העתיקה.¹⁶ אולם נסיבות שונות בשנות השלושים של המאה התשע-עשרה – כגון כיבוש הארץ על ידי אבראהים פאשה בשנים 1831-1833, מגפות שהכו בגליל, ובעיקר רעידת האדמה האדירה שהכתה בצפון הארץ בשנת 1837 וגבתה את חייהם של אלפים רבים בצפת ובטבריה – כמו גם הסדרת חובה של העדה האשכנזית בירושלים על ידי אברהם שלום זלמן צורף, הביאו להגירה גדולה של אשכנזים מהגליל אל ירושלים. להגירה זו הייתה השפעה גדולה על היחס המספרי בין ספרדים לאשכנזים בעיר. בין השנים 1830 ל-1882 צמחה האוכלוסייה היהודית בירושלים מ-3,000 ל-15,000 נפש. בשנת 1830 היו האשכנזים כ-17% מיהודי העיר (כ-500 איש), ואילו בשנת 1883 (בשל ההגירה מהגליל, לצד המשך הגירה ממזרח אירופה) כבר היו יותר מ-50% (כ-7,500 נפש).¹⁷

14 למשל, הרב אלעזר רוקח, יליד קרקוב, הגיע עם חסידיו בשנת 1740; הרב אברהם גרשון מקיטוב, יליד גליציה, הגיע לארץ בשנת 1747; והרב מנחם מנדל מוויטבסק, יליד רוסיה הלבנה, הגיע לארץ עם שלוש מאות מתלמידיו בשנת 1777.

15 אברהם יערי, "תלמידי הגר"א והשתרשותם בארץ", *מהניים עז* (1963): 8-11.

16 יצחק בן צבי, *ארץ ישראל ויישובה בימי השלטון העות'מאני* (ירושלים: מכון בן צבי, 1955), 303.

17 Joseph B. Glass and Ruth Kark, *Sephardic Entrepreneurs in Jerusalem: The Valero Family, 1800-1948* (Jerusalem: Gefen Books, 2007), 12

ככל שחלף הזמן כך הרבו יהודים משתי התנועות האשכנזיות להתערות באוכלוסיית הרוב, והלשון היא אינדיקציה טובה לכך. למשל, בתקופה מוקדמת, בשנת 1650, תיאר רבי משה פוריית את המצב הכלכלי של הקהילה האשכנזית בירושלים כך:

קצת יהודים ספרדים יש להם דירות וחנויות בכל מקום למכור בהן כל מיני סחורות. וביניהם בעלי מלאכה הרבה. וכן אם אשכנזי בקי במלאכה, הרשות בידו לעבוד ולהתעסק במסחר. אולם אנו האשכנזים איננו יודעים את הלשונות לדבר עם כל הגויים, ולפיכך אין אנו עוסקים במסחר.¹⁸

וכך תיאר ר' גדליה מסימיאטיץ, שהיגר לארץ בעליית רבי יהודה החסיד בשנים 1700-1706, את מצבם הכלכלי של בני הקבוצה החסידית בירושלים:

ואם אלו אשר יודעים לשון עכו"ם ["לשון הגויים", ערבית] הם כך [עניים], ומה נעשה אנו אשכנזים אשר אין אנו יודעים לשונם ונהי בעיניהם כאילים אשר לא יוכל לדבר וכאיש אשר לא שומע לשונם, ואנו כגרים גרורים בין היהודים [דוברי הערבית והלדינו] וקל וחומר בין העמים [הערבים, דוברי הערבית] וכשאנו לוקחים איזה דבר מאכל מן הערבי בשוק הוא מרמז לנו באצבעו וגם אנו מרמזים לו במספר אצבעות הידיים, ונהי בעיניהם למשל ולשחוק ממש, ואיך נעשה שום משא ומתן ביניהם לפרנס את טפינו.¹⁹

אולם מתיאורו של הרב יהוסף שווארץ את הגעתם של מעט היהודים האשכנזים מהגליל לירושלים כבר בשנת 1812, בעקבות מגפה שפרצה בגליל, עולה מצב חברתי-פוליטי-כלכלי שונה במעט. לדבריו, "וכבר נשכחה שנאת הישמעאלים [הערבים], והבאים מאשכנזים עניים ומרודים. ומעתה היא והלאה באו אשכנזים לירושלים. מהם לבשו בגדי הספרדים להתנכר".²⁰ אם כן, לא רק מבחינת החזרה לירושלים, אלא גם מבחינת צורת הלבוש, עברו הקהילות האשכנזיות בירושלים תהליך של התאקלמות, או לפחות של השתלבות במנהגי הארץ – במקרה זה דרך חיקוי לבושם של היהודים הספרדים. עידו הררי חקר את לבושם ואת לשונם של היהודים האשכנזים בירושלים, והראה כיצד היו שני ההיבטים האלה קשורים זה בזה. מדבריו עולה כי בתקופה הנידונה הייתה

18 מצוטט אצל אברהם יערי (עורך). מסעות ארץ ישראל של עולים יהודים מימי הביניים ועד ראשית ימי שיבת ציון (תל אביב: גזית, 1946), 283.

19 מצוטט אצל עידו הררי, "אשכנזים ערבים? קרבה והתבדלות ב'שוב הישן' בירושלים", זמנים 135 (2016): 23.

20 יהוסף שווארץ, תבואות הארץ (ירושלים: אברהם משה לונץ, תר"ס), תעא.

קהילה זו חלק מ"בני הארץ", חלק בלתי נפרד ממרקם החיים בה, לצד שמירתה על גבולות קהילתיים, שאף הם הלכו והיטשטשו.²¹ סביר להניח שגם בערים צפת, טבריה וחברון התרחש תהליך דומה מבחינת הלבוש והלשון בקרב הקהילה האשכנזית.²² כאמור, ההיטמעות בסביבה לא הוגבלה ללבוש, אלא באה לידי ביטוי גם בהיכרות הולכת וגוברת של הקהילה האשכנזית עם השפה הערבית. למרות הסתירה לכאורה, היכרות גוברת זו התקיימה לצד דחיית הוראת השפה הערבית במוסדות החינוכיים של קהילה זו. בשנת 1845 ביקש משה מונטיפיורי לשכור מורה לערבית שילמד בקהילה האשכנזית בירושלים כדי לחזק את היכולות הכלכליות שלה, אולם הרבנים סירבו להצעתו בשל התנגדותם ללימודי חול. עם זאת, כשהסבירו למנהיגי הקהילה היהודית בבריטניה את הסיבות לשלילת ההצעה הם ציינו כי "לגבי שפת המקום [ערבית מדוברת] – הרי שילדינו מכירים שפה זו היטב, ויש גם אנשי עסקים מקריבנו הדוברים את השפה".²³

המחקר החשוב ביותר על שאלת הלשון של הקהילה האשכנזית בארץ ב"ישוב הישן", מחקר שאתגר מאוד את הנחות המוצא בנוגע לשפתה, היה ספרו של מרדכי קוסובר (Kosover) משנת 1966, *Arabic Elements in Palestinian Yiddish*.²⁴ באמצעות בחינה דקדקנית ומקיפה של ספרים, שיחונים, מילונים, יחסות תחביריות והשפעות דקדוקיות של היידיש שדוברה ב"ישוב הישן", וכן ראיונות שניסו לשחזר את היידיש הפלסטינית, הצביע קוסובר על עלייה הדרגתית בכניסתן של מילים ותצורות לשוניות ערביות ליידיש הפלסטינית, תהליך שהחל, לדבריו, במאה השבע-עשרה וצבר תאוצה במאה השמונה-עשרה ובעיקר במאה התשע-עשרה. לפי קוסובר, השורשים של תהליכים אלו היו כלכליים, עת חלחלה ההבנה בקרב ראשי הקהילה האשכנזית שחוסר שליטה בערבית מונע מהם להשתלב במקצועות רבים.²⁵

- 21 עידו הררי, "אשכנזים ערבים?", 22-33; Ido Harari, "The Arab Clothes of our Forefathers': Articulating Ashkenazi Palestinian Jewish Identity through Dress and Language", *Contemporanea* 20 (2017): 569-586
- 22 בהתכתבות עימו ציין פרופ' דוד אסף, כי הוא לא עסק במיוחד בנושא הלבוש, אך ברור לו כי היו השפעות, וכי הדבר בולט במיוחד בלבוש הפסים של חסידי "תולדות אהרן" (שבגללו הם מכונים לעיתים "זברות"), שהושפע במודע ובמפורש מהלבוש הערבי המסורתי.
- 23 שלום בארון, "מתולדות היישוב היהודי בירושלים", בתוך ספר קלוזנר: מאסף למדע ולספרות יפה, מוגש לפרופסור יוסף קלוזנר ליובל הששים, ערכו נ"ה טורטשינר, א"א קבק, א' צ'ריקובר וב' שוחטמן (תל אביב: ועד היובל, 1937), 304 (ההדגשה שלי). ראו גם Kosover, *Arabic Elements*, 111
- 24 שם.
- 25 שם, 99.

לדוגמה הוא מביא את ספר קורות העתים לישורון בארץ ישראל, מאת ר' מנחם מנדל בן אהרן מקאמיניץ, שראה אור בוויילנה בשנת תקצ"ט (1839). הספר נכתב ביידיש, ובפרק שכותרתו "דיא שפראך פון ערבית" (השפה הערבית) הוסיף המחבר הסבר קצר על שפות הארץ, ולפיו "הערבית היא השפה בה מדברים כולם". בשלב הזה מביא אהרון מקאמיניץ מעין מילון מקוצר ומתומצת של מילים וביטויים בסיסיים וחסובים בערבית:

דיא שפראך פון ערבית

להודיע צו מאכן וויסן עטוואס פון דיא שפראך וואס דער מנהג איז צו רעדן בייא דיא ישמעאלים דען זייא ריידן מיט דרייא שפראך א' דיא שפראך פון ישמעאל, ב' פארטיגאל, דיא שפראך ריידן די יהודים וואס הייסן פרענקן, ג' דיא שפראך פון ערבית דיא שפראכן ריידן אלי מענשן הן דארף לייט הן שטאט לייט אין אלי זייערי האנדלן: אונ אזוי איז דער לשון וויא זייא ציילן: אחד. תנן. תלתא. ארבע. חמשה. שיתה. שבעה. תמניא. תשעה. עשרה. אחדאש. תנאש. תלתאש. ארבעתאש. חמשתאש²⁶ [...] עשרין. אחד עשרין. תנן עשרין. וכו'. תלתין. ארבעין. חמשיין. שיתין. שבעין. תמניין. תשעין. מאה. אלף [...] ירושלים עיר קודש. חברון חבראן. שכם נאבלאט. צפת סאפאת [...] אז ער פרעגט אויף שלום זאגט מען מה שלמי. ענפרט ער שלם. אז ער פרעגט אויף דעם מקח זאגט ער פךש הדא. עפן די טהיר אפתח בבא [...]

ובתרגום לעברית:

הלשון הערבית

להודיע קצת מהלשון שנוהגים לדבר שמה בין הישמעאלים, ב'ג' לשונות נוהגים לדבר שם. א' שפת ישמעאלים [תורכית], ב' פארטוגאל [לדינו] מדברים בו יהודים הנקראים (פרינקען), ג' הוא ערבית ובלשון זה מדברים בו כולם הן בני הכפרים הן בני העיירות בכל מסחר. וזה לשון מספרם: אחד. תנן. תלתא. ארבע. חמשה. שיתה. שבעה. תמניא. תשעה. עשרה. אחדאש. תנאש. תלתאש. ארבעתאש. חמשתאש [...] עשרין. אחד עשרין. תנן עשרין. וכו'. תלתין. ארבעין. חמשיין. שיתין. שבעין. תמניין. תשעין. מאה. אלף [...] עוד קצת אכתוב מלשון ערבית הנצרך יותר: ירושלים

נקרא בלשונם עיר קודש; חברון חבראן; שכם נאבלאט; צפת סאפאת [...] השואל בשלום חברו אומר מה שלמי עונה לו שלם. והשואל על המקרא אומר כדש הדא? [...] כגון לפתוח הדלת אפתח בבא [...]»²⁷

המילון של הרב מקאמיניץ הוא מעין נקודת פתיחה לקוסובר, ואחריה הוא מביא עוד ועוד מקורות המעידים על השתלבות הערבית ביידיש, ומכאן על ההיכרות ועל היחסים הבין-קהילתיים שהלכו וצמחו.²⁸ קוסובר תיעד בשקדנות את שפת דיבורן של הקהילות האשכנזיות בירושלים, בצפת ובטבריה, ריאיינ מבוגרים מבני הקהילה שחיו במאה התשע-עשרה, וחקר טקסטים מאותה התקופה. הוא גילה כי האשכנזים נתקלו בשלוש השפות של הארץ, וכי לשפתם שלהם – שקוסובר מכנה אותה "היידיש הפלסטינאית" – חדרו מילים משלושתן, עד שאי אפשר לראות בהן מילים זרות. עם זאת, ממחקרו של קוסובר עולה כי הערבית הייתה ללא ספק השפה שהשפיעה במידה הרבה ביותר על היידיש הפלסטינית המקומית, והיא – ולא הלדינו, שרוב היהודים הספרדים בארץ דיברו בה – נהפכה לחלק מהשפה האשכנזית המקומית.

כאמור, קוסובר תיאר בספרו את היחסים בין הערבית ליידיש בקרב יהודים אשכנזים והצביע על חדירתן של מילים ערביות ליידיש בארץ. בין היתר הוא הציג דוגמאות מעולם המזון, ובהן המילים בעלות הניגון היידי פוסלח, קישואים (מן המילה הערבית "פוסא", בצירוף מוספית ההקטנה של צורת רבים "עך" המקובלת ביידיש),²⁹ ופפתלה,³⁰ שמשמעה כדורי בשר (מלשון "פפתא" בערבית). הוא ציין גם את המילה הערבית-יידיית פויס,³¹ שניגונה יידי אך היא מבוססת על המילה "פויס" בערבית המדוברת, שפירושה "טוב", "בסדר"; ואת הביטוי "אללה כרים, גוט וועט העלפן" (אלוהים גדול, שאלוהים יעזור) המערב ערבית ויידיש.³² כל אלו מעידים על קרבה, על היכרות ואף על סימביוזה לשונית ותרבותית בין הקהילות דוברות היידיש והערבית.

27 מנחם מנדל בן אהרן מקאמיניץ, קורות העתים לישורון בארץ ישראל (וילנה: 1839), כג. התרגום לעברית (כפי שהופיע במקור בקורות העיתים) מופיע בנספח אצל Kosover, *Arabic Elements*, 108

28 ראו על המילון הזה גם במאמרו של יאיר אור, "העברית ושתי צורותיה", הו: כתב עת לספרות 16 (2018): 19-24. גיליון זה של הו: הוקדש לספרות ערבית וספרות יידיש – "שתי אחיותיה של התרבות העברית המודרנית".

29 Kosover, *Arabic Elements*, 253

30 שם, 246.

31 שם, 122.

32 שם, 144.

מספרו של קוסובר אפשר ללמוד על ההשפעה העמוקה של הערבית על היידיש, לרבות השפעות פונטיות, תחביריות ולקסיקליות. אחת הסיבות לאינטגרציה שפתית זו קשורה במאפייניה הייחודיים של היידיש. כפי שגרס הבלשן מקס ויינרייך (Weinreich), היידיש היא "שפת היתוך": היא משלבת יסודות גרמאניים, סלאביים ושמיים, וכן יסודות משפות נוספות.³³ אופייה ההיסטורי הגמיש של היידיש אפשר לה לאמץ אוצר מילים ומבנים לשוניים משפות ומחברות "מארחות". למעשה, הגמישות ואפשרות ההכלה של היידיש הערבית הפלסטינית אינן צריכות להפתיע, שכן אלו הם מאפייני היידיש: בארצות הברית, לדוגמה, ספגה היידיש השפעות לשוניות רבות מהאנגלית – הן מבחינת אוצר מילים, הן מבחינת התחביר, הן מבחינת הדקדוק – עד שנהפכה ל"ינגליש" (Yinglish),³⁴ וגם בישראל, אין ספק שהיידיש העכשווית מושפעת וסופגת רבות מן העברית השלטת במרחב הציבורי והכלכלי, והיא אכן נקראת במחקר "יידיש ישראלית".³⁵ בעקבות מחקרו של קוסובר טענו חנה עמית וישראל ברטל שהשפעת הערבית על היידיש נבעה מ"תלות כמעט מוחלטת של האשכנזים בשכניהם הערבים". לדבריהם, "הפלאחים מכפרי הסביבה הביאו לחוצות ירושלים, צפת וטבריה פירות וירקות, ביצים ותבואה [...] גם התעבורה הייתה נתונה בחלקה הניכר בידי הערבים [...] ואפשר לומר ללא היסוס כי חדירת היסודות הערביים לשפת היידיש הארץ-ישראלית דמתה לחדירתם של היסודות הסלביים ליידיש המזרח אירופית".³⁶

מניית חלק מהתובנות הלשוניות העולות מספרו של קוסובר אכן עולה אופייה וייחודה זה של היידיש המקומית, וגם עומקה של השפעת הערבית על שפה זו. הערבית השפיעה על רבדים רבים של שפת היידיש, גם אם קליטת המרכיבים הערביים לווה בתשינויים בעיצורים ובשינויים פונטיים, כלומר בקליטת מילים ותצורות ערביות, אך לא בקליטת הגייתן. ראו, למשל, את הדוגמאות שלהלן, לפי חלוקה לתתי-נושאים לשוניים:

- Max Weinreich, *History of the Yiddish Language* (New Haven, CT: Yale University Press, 2008) 33
- Gene Bluestein, *English/Yinglish: Yiddish in American Life and Literature* (Athens, GA: University of Georgia Press, 1989). See also Ruchel Jarach-Sztern, *Yankee Yinglish: A Sociolinguistic Study of Yiddish English in New York's Lower East Side, From the Fifties to the Present* (Morrisville, NC: Lulu Press, 2017) 34
- חיים רבין, תחיית הלשון העברית (ירושלים: משרד החינוך והתרבות, מרכז ההסברה, 1989), 35
3. יצחק קורן, *Jews at the Crossroads* (Cranbury, NJ: Cornwall Books, 1983), 159
- 36 חנה עמית וישראל ברטל, "דווקא חברה/נית", דווקא 3 (2007): 20-22.

שמות ערביים שהפכו לפעלים ביידיש:

ח'לאק: ח'לאקען (סיפר)

ג'ראח: דזאראחען (גותח)

ח'כמ: חכעמען (התייצב בבית משפט)

כ'יפ: כאיעפען (נהנה / עשה כיה)

ד'בקה: דעבקען (רקד)

קליטת המילה הערבית אגב השמטה של העיצורים החסרים ביידיש –

עין (ע), ג'ים (ג), צאד (צ), וחאא' (ח):

ערק: אַראק (משקה אלכוהולי המבוסס על אניס)

מ'ערוף: מארוף (חסד, טובה)

מעליש: מאליש (אין דבר)

מ'עלום: מאלום (ברור)

מחכמה: מ'ח'כמה (בית משפט)

חואג'ה: ח'וואד'זה (אדוני)

ר'ח'צה: רו'ח'סה (רישיון)

כ'ויעס: כויעס (בסדר)

כ'חל: כו'ח'לע (איפור)

”הלחמות” של ערבית ויידיש:

כ'יה אנת: כ'יפ'ינתע (איך אתה?)

כ'יה אלחאל: כ'יפ'יל'ח'על (מה שלומך?)

מש לאזם: מוס'ל'ע'נעם (אין צורך)

מ'ן שאן: מישאן (בשביל)

יחיד / רבים:

כ'יאראת: כ'יארעס (פרדסים)

כ'נדוראת: כ'נדור'עס (עגבניות)

כ'צארי: כ'סאר'עס (כסף)

כ'צבאר: כ'סבר'עס (סברים)

כ'זיתון: ז'ייתונ'עס (זיתים)

כ'זבא'ן: ז'בו'נ'עס (לקוחות)

כ'בלאטאת, כ'בלאט: כ'בלאט'עס (בלטות)

מילה ערבית בתוספת סיומת התואר והמקצוע ביידיש – "ניק":
בְּקֶשֶׁשְׁנִיק (מי שנוהג לבקש בקשיש)
ח'וֹדְרֶנִיק (מוכר הירקות)
רְאָסְבֹּרְאָסְנִיק (מי שהולך ראש בראש)

ביטויים / צירופים קבועים ערביים שנכנסו ליידיש:
זוג אים יאללה אַמְשִׁי (תגיד לו שיזוז כבר)
אַרְ הָעֵט א בְּלֶדִי? (האם הוא בלדי? הכוונה לבן הקהילה האשכנזית
שנולד באחת מארבע ערי הקודש)
מישאן ח'אַטְרַכ (כשבילך)
אַיך טו דױס מישאן ח'אַטְרַכ (אני עושה את זה בשבילך)
עָס אַיז א גְרַעַיְסֶער מְשֹׁנָר (זוהי דרך ארוכה מאוד)
סוּט זַאִיין א גְרַעַיְסֶע זְעָפֶע (עומדת להיות חתונה גדולה)
עַר אַיז א גְאַנְסֶער מוּאַלִים (הוא מורה מצוין)
עַר אַיז מִיְתְרַאֲעַח (הוא נח עכשיו)
פְּרוּיִדֶה פֶּרַח' (שמחה גדולה)

מהחלוקה שהובאה כאן אפשר ללמוד על השפעתה של הערבית על כל תחומי השפה – החל מהגייה, דרך אימוץ של מילים כביטויים (תבניות סגורות) ושל פעלים, וכלה בהשפעה על דקדוק. מכאן אפשר לקבוע גם כי דוגמאותיו של קוסובר הן קצה הקרחון מבחינת העושר הלשוני היידי-ערבי שנוצר בתקופה זו, עושר שהלך והתפשט לכל מרכיבי השפה. זאת ועוד, הדוגמאות האלה מעידות על תופעה נרחבת עוד יותר, מבחינת הטיות, שימוש בהקשרים אחרים, הלחמות נוספות של מילים בערבית וביידיש ועוד, כמו השפעת האנגלית על היידיש האמריקנית שהוזכרה קודם. חשוב לציין כי אל מול ההשפעות האלה של הערבית על היידיש חיפש קוסובר גם השפעות של הלדינו – שפת היהודים הספרדים – על היידיש. מעניין לגלות כי הוא מצא רק שלושים וחמישה ביטויים ביידיש שהושאלו מלדינו, תופעה שלפי וולך "ניתן לגזור [ממנה] שלאשכנזים היו יחסי גומלין קרובים יותר עם הערבים מאשר עם הספרדים, וגם שהמפגש האשכנזי-ערבי היה תדיר ומגוון, והוא כלל היבטים עסקיים, פוליטיים ומנהלתיים, כמו גם חיי יום-יום".³⁷

37 Yair Wallach, "Jerusalem between Segregation and Integration: Reading Urban Space through the Eyes of Justice Gad Frumkin", in *Modernity, Minority, and the Public Sphere: Jews and Christians in the Middle East*, eds. Sasha R. Goldstein-Sabbah and Heleen L. Murre-van den Berg, (Leiden: Brill, 2016), 212

שלא כמו וולך, אינני חושב כי יש להסיק מההשפעות השונות על היידיש דבר בנוגע להיררכיה של יחסי גומלין, אלא רק ללמוד מהן על מרכזיותה של הערבית בארץ עבור יהודים וערבים כאחד, ללא קשר למוצא האתני או העדתי, וגם על מרכזיותה של הערביות, שהייתה סמן זהות שאפיין את כל הקהילות בארץ. בהקשר הזה אציין כי נקודת המוצא של מנחם קליין, היא שבעיר כמו ירושלים לא היו קהילות קודש מסוגרות ומופרדות, אלא שהיא הייתה "קריה רב-לשונית ורב-תרבותית".³⁸ יתר על כן, יש לדבר על תחושת השתייכות של "בני הארץ"; השתייכות למסגרת-על מזרחית-ערבית שהתקיימה בארץ לפני שהוצבו בה שתי האופציות הלאומיות הבינאריות והמנוגדות. לדברי קליין, "זהות ערבית-יהודית זו לא התקיימה רק בקרב יהודים מזרחים, אלא גם בקרב קהילות אשכנזיות, אירופאיות, לא-ציוניות, מבוססות וגדולות, שחיו לצד יהודים מזרחים. אלה גם אלה הביעו את הזהות היהודית-ערבית בחיי היומיום שלהם, וזאת בניגוד למצב ההפרדה שקידמה הציונות".³⁹ תובנה זו של קליין מהדהדת גם בכמה מחקרים אחרים מהעשור האחרון שעסקו בהשתייכות על-עדתית שקשרה בין יהודים (מעדות שונות – בעיקר יהודים ספרדים, אולם גם אשכנזים) וערבים במרחב הערבי בתקופת השלטון העוסמאני, בעיקר בשלהי המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים.⁴⁰

לצד מחקרים אלו עסק הסוציולוג יהודה שנהב בבעייתיותה של התפיסה הרואה ב"מזרחיות" ניגוד של "אשכנזיות". לדבריו, תפיסה זו מחמיצה את אפשרות קיומה של מסגרת יהודית-ערבית פוליטית-טריטוריאלית שבמרכזה ההקשר השפתי-פוליטי-תרבותי.⁴¹ בהמשך לכך, מעניין לגלות תובנה שפתית ותרבותית גם בדבריו של הסופר הפלסטיני המנוח סלמאן נאטור. אומנם דברים אלו עוסקים בחיי היהודים בישראל היום, אולם הם מתמקדים בשאלה גדולה והיסטורית יותר: האפשרות לקדם הזדהות יהודית תלוית שפה שדרכה יוכלו היהודים בישראל להיות "תושבי קבע" ולא "תושבים זמניים". לדברי נאטור:

- 38 מנחם קליין, קשורים: הסיפור של בני הארץ (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2015), 41.
- 39 Menachem Klein, "Arab Jew in Palestine", *Israel Studies* 19 (2014): 136. ראו גם Abigail Jacobson and Moshe Naor, *Oriental Neighbors: Middle Eastern Jews and Arabs in Mandatory Palestine* (Waltham: Brandeis University Press, 2016), 142.
- 40 Michelle U. Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians and Jews in Early 20th-Century Palestine* (Stanford: Stanford University Press, 2011); Jacobson and Naor, *Oriental Neighbors*; Salim Tamari, *Mountain against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture* (Berkeley: University of California Press, 2009).
- עמוס נוי, עדים או מומחים: יהודים משכילים בני ירושלים והמזרח בתחילת המאה העשרים (תל אביב: רסלינג, 2017).
- 41 Yehouda Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion and Ethnicity* (Stanford: Stanford University Press, 2006), 11-12, 83.

הפשע הגדול ביותר שבוצע כלפי היהודים המזרחים, וגם כלפי היהודים בכלל – לרבות היהודים האשכנזים – הוא קטיעת הקשר שלהם עם הערבים ועם הערבית [...] אם מישוהו אי פעם ירצה באמת להציע פרויקט לשלום יהיה עליו להשיב על שאלה אחת. לא על ההשתלבות של ישראל באזור, כי מדינות הרי משתנות, מדינות באות והולכות; יהיה עליו לשאול את עצמו על ההשתלבות של האדם היהודי באזור. זו השאלה המרכזית. ואילו הייתי יהודי, לא משנה אם מזרחי או אשכנזי, הייתי שואל עצמי את השאלה השורשית הזאת: מה משמעות קיומי כאן? איך אני רוצה לחיות במקום הזה?⁴²

מיידיש ערבית לערבית אשכנזית

חוקר השפה ברנרד ספולסקי טען שבמהלך המאה התשע-עשרה נותרה היידיש שפתם העיקרית של האשכנזים, אולם אי אפשר להתעלם מהצורך שנוצר בקרב בני קהילה זו בידיעת ערבית, "לצרכים בין-קהילתיים"⁴³. תהליך זה התעצם, כאמור, במהלך המאה התשע-עשרה. טלו לדוגמה את מרים וינשטוק שנוולדה בירושלים בשנות השלושים של המאה הקודמת, בת לחסידות לעלוב (דרום פולין) ולחסידות צ'ורטקוב (אוקראינה). בספרה **אַט אַזוי** היא מספרת על הסבים והסבתות שלה, ועל השפות שדוברו בבית: "הכרנו את השפה הערבית דרך חדיג'ה הכובסת, יוסוף פועל הניקיון, מוכרי החודרא [ירקות], ועוד. אבל המקור העיקרי לידיעת הערבית היה הסבתות שלנו, ששלטו בערבית המדוברת והנחילו לנו אותה בדרך גרוטסקית ומיוחדת, משפטי כלאיים מוזרים, כיד ההומור הטובה עליהן"⁴⁴. כמו וינשטוק, גם זאב גלילי, יליד צפת, 1936, מדגיש את ידיעת הערבית בקרב דור הסבים והסבתות. הוא נזכר כי בילדותו "דיברו סבא וסבתא עם ילדיהם עברית. בינם לבין עצמם [הם] דיברו או יידיש, או ערבית, או שילוב של יידיש-ערבית. ואילו אנחנו כילדים גדלנו יודעים את שלוש השפות"⁴⁵.

42 סלמאן נאטור, "על מזרחים ואובדן השפה הערבית בישראל", דברים שנשא בכנס שנוהל בשפה הערבית: "אנא מן אל-יהוד: על יהודים, מזרחיות והשפה הערבית בישראל" (אוניברסיטת תל אביב, 14 בינואר, 2016). אפשר לצפות בדברים בקישור <https://www.youtube.com/watch?v=3GP0IIfx54&list=PLHgwT2MoGd82QjFf9bT5geYpShJMIWaN2&v=3GP0IIfx54>

43 Bernard Spolsky, "Language in Israel: Policy, Practice and Ideology", in *Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics*, eds. James E. Alatis and Tan Ai-Hui (Washington, DC: Georgetown University Press, 1999), 165

44 מרים וינשטוק, **אַט אַזוי** (ירושלים: הוצאת המודיע, 2008), 79 (ההדגשה שלי).

45 זאב גלילי, "איך השפיעה השפה הערבית על היידיש ועל העברית", **היגיון בשיגעון: הטור המקוון של זאב גלילי**, 3 בספטמבר, 2015, <http://www.zeevgalili.com/2015/09/477> (ההדגשה שלי).

זאת ועוד, לפי ישעיהו פרס, מחנך וחוקר ארץ ישראל, הייתה הערבית בתקופה הזאת – סוף המאה התשע־עשרה – לא רק שפה שבה דיברו האשכנזים עם שכניהם הערבים, ולא רק שפה שהשפיעה על היידיש וחדרה אליה, אלא גם שפה ששימשה לתקשורת בין קהילות היהודים עצמן. לדבריו:

היהודים ילידי הארץ והעולים מארצות המזרח ומאפריקה הצפונית דיברו בעיקר שפניולית וערבית, והאשכנזים דיברו אידית במבטאיה השונים, שהביאום מארצות מוצאם. השפה העברית שמשה רק שפת ביניים ליחידי סגולה של העדות השונות, בו בזמן שאנשי הרחוב מהעדות השונות דברו ביניהם לרוב ערבית.⁴⁶

ההיסטוריון מרדכי אליאב מחזק אמירה זו. בדבריו על הקושי הכללי של האשכנזים בארץ ללמוד ערבית בהשוואה לספרדים בתקופה המוקדמת, הוא טוען כי במהלך המאות השמונה־עשרה והתשע־עשרה "עלה בידם לרכוש לעצמם את יסודות הלשון הערבית, ששימשה תחילה גם כשפת־קשר בין הספרדים והאשכנזים".⁴⁷ עידו הררי עסק בדרך שבה השתקפה הערבית של חלק מהאשכנזים בעיניהם של יהודים דוברי ערבית רהוטה, בעיקר יהודים ספרדים מירושלים. הללו הזכירו לעיתים את "הערבית המשובשת" של האשכנזים. אף על פי כן, טוען הררי:

הערבית המשובשת של יהודי היישוב הישן האשכנזי – או, על כל פנים, של רבים מהם – יכולה אכן לשמש מושא ללעג על ידי טהרנים לשוניים, בדומה ליחס שזוכה לו העברית החרדית בישראל של ימינו או שזכתה לו היידיש בגרמניה בתחילת המאה הקודמת [...] אולם במקום לדבר על ערבית משובשת, דומה שנכון יותר לדבר על ערבית אשכנזית, שדווקא צורתה זו מעידה על הפנמתה על ידי דובריה האשכנזים.⁴⁸

בעקבות הררי חשוב להדגיש כי אי אפשר לומר שהאשכנזים בני "היישוב הישן" בארץ שלטו בערבית כמו בשפה ראשונה, או שהיו בעלי יכולות אורייניות גבוהות בשפה הערבית, או שדיברו אותה טוב יותר מהיהודים הספרדים. עם זאת, יש אמת בטענה

46 ישעיהו פרס, אלה תולדות בית הספר להאציל לבית למל בירושלים (ירושלים: דפוס ארץ ישראל, 1936), 31 (ההדגשה שלי).

47 מרדכי אליאב, "יחסים בין־עדתיים בישוב היהודי בארץ־ישראל במאה ה־י"ט", פעמים 11 (1982): 122 (ההדגשה שלי).

48 הררי, "אשכנזים ערבים?", 31 (ההדגשה שלי).

שהערבית, בהיותה שפת המרחב הציבורי, המסחר, התחבורה והכלכלה, הייתה חלק מהרפרטואר הלשוני של תושבי הארץ, לרבות היהודים האשכנזים בני "היישוב הישן". ולמעשה, ככל שקהילה הייתה ותיקה יותר, כך הייתה כניסתה של הערבית אליה ולתרבותה עמוקה יותר.

יצחק מלמד חקר את חסידות קרלין (שנוסדה במאה השמונה-עשרה) בעיירה קרלין שבבלרוסיה, ומראשיתה התקיים גרעין חסידי שלה בארץ (עוד לפני עליית תלמידי הבעל שם טוב, אבי החסידות). בהתכתבות עימי טען מלמד שלמרות הערך החברתי-פוליטי-היסטורי הרב שהוא טומן בחובו להבנת התקופה, הקשר בין ערבית ליידיש בקרב הקהילה האשכנזית ב"יישוב הישן" לא נחקר דיו. מלמד ציין כי מבחינה מוזיקלית, עד עצם היום הזה, אשכנזים בחצרות חסידיות בירושלים משתמשים בלחנים ערביים לשירים יהודיים, תופעה שהיא ללא ספק תוצר של התקופה הנחקרת במאמר זה. לדבריו, השיר המפורסם ביותר הוא השיר "חד גדיא" בערבית, המושר עד היום בפי חסידי קרלין: "ואחד ג'די, ואחד ג'די, אֶלְדִי אֶשְׁתָּרָא לִי אַבּוּי בְּמִצְרַיִתִין, וְאַנְתְּ אֶלְקָטָה וְאַכְלַת אֶלְגִ'דִי, אֶלְגִ'דִי אֶלְדִי אֶשְׁתָּרָא לִי אַבּוּי בְּמִצְרַיִתִין, וְאַחַד גִ'דִי, וְאַחַד גִ'דִי" וכן הלאה. בשיחה עם יהושע לויפר, חסיד סלונים, חסידות ותיקה שמקורה בטבריה, הוא סיפר על נוסח אשכנזי בשפה הערבית של השיר "אחד מי יודע": "ואחד מן יִדְרִין? ואחד מן יִדְרִין? ואחד מן יִדְרִין? ואחד מן יִדְרִין! ואחד אֶלְלָה חֵ'אֶלְקָנָא, אֶלְלָה הוּ אֶלְלָה הוּ, אֶלָּא הוּ" (אחד מי יודע? אחד מי יודע? אחד מי יודע? אחד מי יודע! אחד הוא אלוהים בוראנו, אלוהים הוא, אלוהים הוא, ואין מלבדו). לפי לויפר, הניגון הזה מושר בחסידות בוסטון, ששורשיה בחסידות לעלוב.⁴⁹ סימוכין לדבריו מצאתי בהקלטה של הרבי מבוסטון באתר הספרייה הלאומית.⁵⁰

שני ניגונים יהודיים אלו יכולים להעיד על מרכזיות הערבית בארץ, אולם במקרה זה הם מעידים בעיקר על יחסי הגומלין שהתקיימו בין הקהילה האשכנזית לקהילה הספרדית בירושלים, או בין קהילות יהודיות דוברות ערבית בארץ. בשני הניגונים אין ידוע מה "המקור". עם זאת, אין סיבה להניח שהניגונים המסוימים האלה עברו מהקהילה הערבית-פלסטינית לקהילה האשכנזית, אלא מהקהילה הספרדית, או מקהילה יהודית דוברת ערבית (למשל, בגליל) לקהילות האשכנזיות. אפשר לומר אפוא שהמילים והלחן שהניגון שימר הם מעין "קופסה שחורה" של היחסים הבין-עדתיים שהתקיימו בזמנו בארץ.

לויפר סיפר עוד כי בקהילת לעלוב יש ניגונים, או לחנים, שמקובל "שהגיוע מהערבים". לדבריו, אחד הסיפורים קשור בניגון הנקרא "ניגון לעלוב". לפי המסורת

49 ריאיון עם יהושע לויפר, 27 בפברואר, 2020.

50 "אחד מן ידרי", הקלטה אתנוגרפית, הספרייה הלאומית, <https://www.nli.org.il/he/items/>

NNL_MUSIC_AL000224777/NLI

בחסידות, מקורו של הניגון הזה במפגש בין הרבי דוד מלעלוב, האדמו"ר המייסד של החצר החסידית, לבין נער ערבי. לפי האגדה, הרב שמע את הניגון מפי הנער, והוא נשמע לו קדוש – מעין ניגון שהגיע מתקופה מוקדמת של חיי היהודים בירושלים. הרב שילם לנער מטבע כסף, ובו ברגע שכח הנער את הניגון. בכך, לפי האגדה, "גאל הרב את הניגון".⁵¹ אף על פי שאפשר לזהות בסיפור הזה יסוד של החלפה, בין הלחן החסידי ללחן הערבי, מעין "משחק סכום אפס", ולא רק יחסי שכנות, גם הוא מעיד על השפעות תרבותיות שאי אפשר להתעלם מהן. זאת ועוד, לויפר סיפר כי השפעה מניגונים ערביים יש גם על ניגונים אחרים מלבד "ניגון לעלוב". לדבריו, "מלבד זה יש אצלנו עוד לחנים בלי מילים שמצביעים עליהם בחסידות ככאלו שמגיעים מהערבים או מהדרוזים. מדובר בניגונים שמושרים בליל שבת, בסעודה שלישית, אם זה עם האדמו"ר או בלעדיו".⁵²

בריאיון שקיימתי עם אברהם אביש שור, רב בחסידות קרלין-סטולין, החצר הגדולה בחסידות קרלין, עלו ביתר שאת יחסי הגומלין בין היידיש והערבית, ומכאן גם יחסי הגומלין שבין הקהילה האשכנזית בתקופת "היישוב הישן" לבין התרבות הערבית והתושבים הערבים של הארץ. לדבריו, יש ניגונים ערביים רבים בחסידות, או ניגונים ערביים בלשון יהודית, והוא אף סיפק כמה דוגמאות: "יש ניגון שקוראים לו 'פֿלו הָדא מֶן שאַן צדיק' (כל זה קרה לו מפני שהוא צדיק), שהוא ניגון ששרו ועדיין שרים בקרב החסידים, בעיקר בשמחת בית השואבה. שרים אותו בסגנון שירה מזרחית, ואחד החסידים אומר 'פֿלו הָדא מֶן שאַן צדיק', וכולם עונים: 'הָדא הָדא מֶן שאַן צדיק'".⁵³ ניגון דומה, בשינוי קל, מושמע בחתונות, והמרכז שלו הוא המשפט "פֿלו הָדא מֶן שאַן חתן".⁵⁴

לדבריו, שיר נוסף מאותו הסוג הוא "מוסא יא פֿלים אללה", המושר באותו הסגנון. מדובר במעבר מעניין של מסורת ערבית אל הרפרטואר החסידי, שכן הכינוי "פֿלים אללה" (זה שאלוהים דיבר איתו) הוא כינוי של הנביא מוסא־משה במסורת המוסלמית. כמו כן ציין הרב שור ניגונים חסידיים הנקראים "אנא פֿחופֿכ, אינֶת ביחופֿני" (אני אוהב אותך, אתה אוהב אותי),⁵⁵ "רוֹנֶה עלינא יא שבאפ" (ענו לנו יא צעירים), וגם "סֶלְסִי שאַיִף סִיָּנא" (לראות את אדוננו). הרב שור ציין כי השירים האלה מושרים בהזדמנויות שונות, מתוך התלהבות והתרגשות, "כדי לשמוח, כדי לדבר עם האלוהים, כדי לדבר

51 ריאיון עם יהושע לויפר.

52 שם.

53 המילה "צדיק" מוטעמת במלעיל, לפי הגייה אשכנזית.

54 המילה "חתן" מוטעמת במלעיל, לפי הגייה אשכנזית.

55 בערבית מדוברת אמור להיות: "אנא פֿחפֿפ, אינֶת פֿתֿחפֿני". הציטוט כאן מובא על פי ההגייה של אברהם אביש שור.

עם משה⁵⁶. לדבריו, פעמים רבות השירים האלה מלווים בריקוד דבקה. כשביקשתי שיסביר מעט יותר הוא אמר: "אין הרבה מה להסביר, אנחנו רוקדים דבקה. בעיקר בשמחת חתונה. כשאומרים דבקה אז כולם מגיעים יחד לריקוד, ואחריו נפרדים. אחד הוא מנהל הריקוד, והוא נותן את הקצב והטון. יש בו בדרך כלל כעשרה רקדנים"⁵⁷. בשיחתי עם הרב שור עלה כי גם בשירי השבת של החסידות השתמשו לחנים ערביים. הוא לא ידע לנקוב במספר, אבל, הוא הדגיש, היו כמה פעמים ש"שמעתי ברדיו של ערבים ניגונים קלאסיים, ופתאום הבנתי מהיכן הגיע הניגון הזה אלינו". הוא סיפר שהמשפחה שלו הגיעה לארץ מאוקראינה בשנת 1847, וגרה עד שנת תרפ"ט (1929) ברחוב הגיא בעיר העתיקה בירושלים. לדבריו, "בתקופה הזו נקלטו כנראה הרבה ניגונים, אפילו כמה ניגונים שנדמה לי שהם מארשים [שירי לכת] תורכיים [כלומר, עוסמאניים], והם המשיכו לנגן אותם, וזה עבר מאב לבן, והיום גם הנכדים שלי מכירים אותם". לדבריו, הוא לא יופתע אם מציאות שפתית דומה תתגלה בחסידויות אחרות, אולם רק באלו שיש להם "שושלת מוצקה בארץ בתקופה המוקדמת בארץ ישראל"⁵⁸. הרב שור המשיך וטען כי חלק מהניגונים קשורים לאירועים מסוימים בחיי הארץ. לדוגמה, הילולת רבי שמעון בר יוחאי, הנקראת גם החגיגות במירון, שהן חגיגות המתקיימות על פי המסורת בל"ג בעומר. לדבריו, "יש ענף שלם של 'ניגוני מירון' והוא מאוד מזרח-תיכוני. אני מאמין שהשירים הללו נקלטו בגלל השתתפות של הדרוזים בריקודים שהתקיימו על ההר. הדרוזים היו רוקדים איתנו, מתוך כבוד להילולה. אבל במשך השנים זה התבטל". גזרה שווה נוגעת לטקס הח'לאקה – התספורת הראשונה לילדים שמלאו להם שלוש שנים – שם הטקס נהגה בהגייה אשכנזית, והוא שיבוש של המילה הערבית "ח'לאק", שמשמעה בערבית ספר. שם זה נקלט בידיש בעקבות החגיגות האלה.

לשאלתי על חדירת הערבית אל היידיש ענה הרב שור שההשפעה הזאת ברורה עד מאוד, כפי שאפשר ללמוד מחדירת העברית אל היידיש בימינו.

לעיתים אני אדבר עם הילדים שלי ביידיש, וכשיש מילה שהם לא מבינים אני אגיד להם אותה בעברית, והם מייד יבינו [...] ואותו דבר כשאני נוסע לארצות הברית, והרבה מילים מהיידיש שלהם אני לא מבין [...] הייחודיות של היידיש היא שהיא מסתגלת. שבכל מקום היא סופגת את המילים של הרוב.⁵⁹

56 ריאיון עם הרב אברהם אביש שור, 25 ביולי, 2019.

57 שם.

58 שם. גם בשיחתי עם לויפר הוזכרו "מארשים תורכיים", שבחלקם מופיעה המילה "קורפורל" (רב טוראי) המעידה, כמובן, על ההקשר הצבאי של הלחנים האלה.

59 ריאיון עם הרב שור.

הרב שור טוען שלמרות הזמן שחלף, גם היום אפשר לשמוע הדהוד של הערבית מתוך היידיש הירושלמית, בעיקר בקרב קהילות ותיקות, ובקרב הדור המבוגר. לדבריו:

אתה יכול עדיין לשמוע בחסידות קרלין שאומרים ח'וש על בקתה,⁶⁰ מגארה על מרתף,⁶¹ תאפּוּרָה על חצר,⁶² דג'יג'אנה על כלי גדול עשוי זכוכית,⁶³ סינייה על מגש,⁶⁴ הקאפּטון הוא גם פריט לבוש מוכר,⁶⁵ ז'ובה הוא פריט לבוש שלובשים על הכתפיים במעין רישול,⁶⁶ סיִדְרִיה הוא וסט,⁶⁷ והמילה זתונס משמעה זיתים.⁶⁸

הרב שור ציין שההשפעות הערביות על היידיש ניכרות גם בהיבטים תרבותיים אחרים, כגון בתחום המזון. לדבריו, "הקוגל הירושלמי הוא לא רגיל. הוא לא מתוק כמו במקור. הוא חריף. הוא עם פלפל. אותו דבר גם הגפילטע פיש. זה בירושלמי, של החסידויות הוותיקות, הוא עם פלפל".⁶⁹ גם חסיד סלונים שהוזכר קודם, יהושע לויפר, סיפר על סלט המכונה "אַרְבִּישֶׁע" – סלט עגבניות עם הרבה פלפל חריף וקצת בצל – המוגש בסעודה שלישית.⁷⁰ גם הרב שלום מאיר ולך ידע להזכיר מאכל ושמיו "שירעס", המבוסס על עגבניות, פלפל חריף ושום, שככל הנראה הגיע גם הוא מהתרבות הערבית למטבח האשכנזי.⁷¹

מסקנות

הקשרי שפה, כפי שטוען מאמר זה, יכולים ללמד על מציאות היסטורית, חברתית ופוליטית, בדרך עדינה וייחודית, שלעיתים אינה מתאפשרת מנקודות המבט האחרות. במאמר הזה הדגשתי כמה היבטים הקשורים לכישורי השפה בכלל, וליידיש הפלסטינית בפרט, בקרב בני "היישוב הישן" בארץ במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה.

- | | |
|----|--|
| 60 | בערבית ספרותית חֵןש הוא חצר. |
| 61 | בערבית ספרותית מַע'ארה היא כוך או מערה. |
| 62 | בערבית ספרותית תאפּוּרָה היא גינה או ערוגה. |
| 63 | ייתכן שמדובר במילה שמקורה בתורכית. |
| 64 | בערבית ספרותית צִינִיָה הוא מגש. |
| 65 | בערבית קֶפּטָאן. |
| 66 | בערבית גִ'בָּה. |
| 67 | בערבית צִדְרִיָה היא אפודה או חזייה. |
| 68 | בערבית זִתּוֹן. |
| 69 | ריאיון עם הרב אברהם אביש שור. |
| 70 | ריאיון עם יהושע לויפר. |
| 71 | ריאיון עם הרב שלום מאיר ולך, 10 בפברואר, 2020. |

התמקדות ביסודות לשוניים תרבותיים מעלה על פני השטח היבטים המעידים שהעדה האשכנזית הייתה בעיצומו של תהליך השתלבות והתאקלמות. הקשרים חברתיים ותרבותיים אחרים, ממזון ועד לבוש, מצטרפים לתובנות בנוגע לשפה הערבית בכלל, וליידיש הפלסטינית בפרט, ומציירים תמונה מורכבת של היישוב האשכנזי, שהושפע מתרבות הרוב, ולא היה מנותק מהמקום שבו הוא חי ומהתרבויות שבו.

במאמר זה שפכתי אור על שתי שפות, היידיש והערבית, ועל השפעותיה של האחרונה על הראשונה. המאמר הראה כיצד תרמה "גמישותה" של היידיש, כלומר היותה מושפעת מתרבות המקום שבו היא נמצאת, להיקף ההשפעת הערבית עליה. זאת ועוד, דרך היבטים כמו מוזיקה, חיי יום-יום ותרבות, הציע המאמר תמונה מורכבת של החיים בארץ: למרות החלוקה לקהילות ולעדות, הייתה השפעה ערבית כללית על האוכלוסייה כולה, והתקיים מארג חיים שלם שהיה משותף ל"בני הארץ" כולם. ייתכן שנסיונות אלו של השתלבות הן שאיימו כל כך על התנועה הציונית: היידיש ייצגה סכנה – היא ייצגה את יהדות הגולה ואת היהודי האשכנזי שאינו מזוהה עם הציונות ואינו בן "היישוב החדש". הערבית ייצגה סכנה אחרת – היא הייתה שפת האויב הערבי, ושפת יהודי המזרח המייצגים "אחר" נוסף של התנועה הציונית הלאומית והנהגתה האירופית. ואולם, לאור דיוני לעיל, אני מבקש לטעון ששתי שפות אלו איימו על התנועה הציונית לאו דווקא בשל זרותן, אויבותן או גלותיותן, אלא בגלל ההפך הגמור דווקא: בשל היותן מאפיין של יהודים וערבים שחיו בארץ בלא הפרדה ובלא מתיחות לאומית ובלא "משחק סכום אפס" של חד-שפתיות עברית הבאה על חשבון רב-שפתיות. היידיש המקומית והערבית ייצגו את בני הארץ, והיו מטאפורה ליחסים חברתיים, פוליטיים ותרבותיים שהתאפשרו בה. אם כן, מבחינות רבות הן הערבית הן היידיש הפלסטינית היו האחר המוחלט של השפה העברית המודרנית ושל המחשבה היהודית הציונית בארץ במאה העשרים. לפיכך גם היחס אליהן, יחס של דחייה כלפי היידיש, ויחס מורכב של דחייה ומשיכה גם יחד כלפי הערבית, נועד למחוק את האפשרויות הקיום יחד שהשתקפו והתעצבו דרכן.⁷²

מאמר זה ביקש להעלות אל פני השטח את הקולות – תרתי משמע – שכבר אינם נשמעים, או שכבר איננו שמים לב אליהם. היידיש הפלסטינית שתוארה כאן והוצבה אל מול מקורות נוספים, והכישורים השפתיים הערביים האחרים של האוכלוסייה האשכנזית בתקופה הטרומ-ציונית, הם אפוא ניסיון להאיר מציאות חברתית דרך תובנות שפתיות. מלבד זאת, הם גם הצעה לחשיכה על אופק אחר, המתחיל בשפה ומסתיים במציאות חברתית-פוליטית אחרת בארץ.

72 זכורה אמירתו של דוד בן-גוריון על היידיש שהיא שפה "זרה וצורמת". לקריאה נוספת על דחיית היידיש, ראו Yael Chaver, *What Must be Forgotten: The Survival of Yiddish in* (Syracuse: Syracuse University Press, 2004). על הדחייה והמשיכה של הערבית, ראו: Mendel, *The Creation of Israeli Arabic*, 11-40.

צפאקציטוד – היסטוריה וזיכרון קולקטיבי בדרך לבניית התפוצה של יוצאי צפאקץ*

חיים סעדון

צפאקצוריה (Sfaxorie): אופוריה האוחזת בבוני העיר צפאקץ לשעבר בשעה שהוא נזכר בזמנים הטובים [...], צפאקציומה (Sfaxiome): "אמת צפאקצית ראשונית ובלתי ניתנת להוכחה. לדוגמה, 'לעולם לא נשכח [את צפאקץ]'". כך הגדיר רנה בלאיש (Bellaiche), בהומור דק, את מהות הקשר, הזיקות והיחסים שנוצרו בין יוצאי העיר צפאקץ שבתוניסיה לבין עברם ב"לקסיקון הקצר של בני צפאקץ לשעבר".¹

מאמר זה בוחן את התחושות האלה, וגם את הזיכרון והגעגוע של בני התפוצה הצפאקצית, יהודים, מוסלמים ונוצרים, לחיים בעירם צפאקץ בתקופה הקולוניאלית (1881-1956). בני העיר, כמו בלאיש שצוטט למעלה, העריכו כי לא מדובר רק במגורים באותו מקום ובאותו זמן, אלא בגישה ייחודית לחיים שפיתחו באותו המקום, גישה שהם כינו "צפאקציטוד" – שילוב בין שם העיר Sfax ל-attitude (גישה).² לדעתם, גישה זו המשיכה לעצב את מחשבתם ואת חייהם גם אחרי שעזבו את העיר, בדיאספורה בתקופה הפוסטקולוניאלית.

כדי לעמוד על מהותה של התופעה ועל ייחודה אתאר בפתח המאמר את העיר צפאקץ שבתוניסיה ואת מאפייניה. לאחר מכן, בחלק השני, אציג את מרסל מחמוד רגי

* מאמר זה הוא פתיח למחקר שאני כותב על הקהילה היהודית בצפאקץ בתקופה הקולוניאלית ולאחריה. המחקר מנסה להתמקד במיקרוקוסמוס אחד, העיר צפאקץ, בהיותה מפתח להבנת תהליכים שעברו על החברות בצפון אפריקה בתקופה הקולוניאלית. המחקר מבוסס על חומר ארכיוני רב, על עדויות ועל זיכרונות. היקף החומר שנחשף הוא רב, ובמאמר זה נפנה את תשומת לב למקור ייחודי שנראה כי אין דומה לו.

1 René Bellaiche, "Petit lexique de l'ancien Sfaxien", *La Diaspora Sfaxienne* 22, (1988): 145

2 בשלב זה של המחקר אינני יכול לקבוע מתי בדיוק נוצרה תפיסה זו ועל ידי מי, אך אין ספק שהאדי בוראווי (Bourauoui) הוא ממבטאיה החשובים. היקף הפרסומים והזיכרונות שכתבו יוצאי העיר גדול במיוחד. ביטויים ראשונים לתפיסה ייחודית של יוצאי העיר אפשר למצוא בשיר "Safaqassou" שיצא לאור ב-1969 בגיליון השלישי של השנתון של יוצאי העיר, *La Diaspora Sfaxienne*

(Reggui), מי שאפשר לייחס לו את מיסוד רעיון הדיאספורה הצפאקצית. רגי, שאפשר להגדירו "מתווך זהויות", יצר כלי מרכזי לגיבוש יוצאי הקהילה – שנתון מודפס שתיאר את ההיסטוריה של העיר ואת אנשיה, ובו בזמן בנה את התפוצה של יוצאי צפאקץ. השנתון הזה יידון בחלק השלישי של המאמר. בחלק הרביעי והאחרון אבחן היבטים וביטויים של הצפאקציטוד ואדון בהיותו הרעיון המעצב של דיאספורת יוצאי צפאקץ. טענתי היא שהצפאקציטוד היה הדרך לליכוד הקהילה, לאיחוד יוצאיה ומכשיר לבניית הדיאספורה שלה. לפיכך, מתוך לימוד המקרה של צפאקץ, יבחן המאמר כיצד נוצרת תפוצה של עיר ומהם מאפייניה. ויליאם ספרן (Safran), מחשובי החוקרים של מושג ה"דיאספורה", אפיין דיאספורה בשישה היבטים: (1) קיומו של מרכז שממנו היגרו חברי התפוצה לשני אזורים או יותר; (2) שמירה על זיכרון קולקטיבי, על חזון או על מיתוס של המולדת המקורית (של מיקומה הפיזי, של ההיסטוריה שלה ושל הישגיה); (3) הנחה של המהגרים שהם אינם מקובלים לגמרי במקום החדש, ולכן הם מנוכרים לו במידה מסוימת לכל הפחות; (4) אמונה שהמרכז שממנו היגרו הוא ביתם האמיתי, האידיאלי והמקום שאליו הם או צאצאיהם יחזרו כאשר יתקיימו התנאים המתאימים; (5) מחויבות למולדתם המקורית, לביטחונה ולשגשוגה; (6) קיום קשרים בין בני התפוצה במקום החדש, קשרים המגדירים תודעה אתנו-קהילתית וסולידריות.³

אף שבמקרה של צפאקץ והדיאספורה שלה אי אפשר להצביע על כל המאפיינים האלה, נראה שרובם אכן התקיימו. צפאקץ היא מוקד התייחסות מוחשי וממשי, ויוצאיה הרגישו הדדיות, שייכות ורצון לשמור על קשרים ביניהם על בסיס העבר בהיותו מרכיב משותף בזהותם.

הטענה שאפתח להלן היא שהיו שלושה שלבים בגיבושה של הדיאספורה של יוצאי צפאקץ: השלב הראשון – החיים בצפאקץ בתקופה הקולוניאלית (1881-1956), התקופה שבה נוצקו דפוסי היחסים בין הקבוצות שאכלסו את העיר (היהודית, המוסלמית והנוצרית) וברבות הימים עיצבו את הדיאספורה שלה. השלב השני – שלב ההגירה, מ-1956 ועד 1967, שבו נותקו הקבוצות מעירן. תקופה זו התאפיינה בהתאקלמות ביעדי ההגירה. בשלב השלישי התגבשו המהגרים לכלל דיאספורה, והוא התממש עם הופעת הגיליון הראשון של שנתון הקבוצה, *La Diaspora Sfaxienne*, בשנת 1967, ביוזמתו של מרסל רגי, שבנה בהדרגה את רעיון הדיאספורה הצפאקצית. הדיאספורה שגיבש הייתה בעיקרה וירטואלית, תודעתית ולא פיזית. כלומר, יוצאי הקהילה לא גרו באזורים מוגדרים ולא נפגשו במקומות קבועים, והקשרים ביניהם התקיימו דרך הצפאקציטוד והשנתון של רגי.

3 William Safran, "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return", *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1 (1991): 83-84 וראו גם Eleni Sideri, "The Diaspora of the Term Diaspora: A Working-Paper of a Definition", *Transtext(e)s Transcultures Journal of Global Cultural Studies* 4 (2008): 32-47

העיר צפאק – כור ההיתוך של הזהויות

צפאק היא עיר הנמל השנייה בחשיבותה בתוניסיה לאחר עיר הבירה תוניס. מיקומה במרכזה של תוניסיה הקנה לה חשיבות כלכלית, תרבותית וחברתית רבה.⁴ בהיותה עיר נמל היא הייתה פתוחה להשפעות מן העולם המוסלמי שממזרח לה וממערבה, ומן העולם הנוצרי שמצפון. צפאק נוסדה במחצית השנייה של המאה התשיעית לסה"נ על חורבות עיר רומית. בימי הביניים ובראשית העת החדשה הייתה לה חשיבות מקומית, והיא החלה לפרוח ולמלא תפקיד מרכזי במדינה התוניסאית מתחילת המאה השמונה-עשרה, בראשית שלטונה של השושלת החוסיינית (1705-1956). בתקופה זו, ככל הנראה, הובאו לעיר יהודים מג'רבה כדי להקים מחדש את הקהילה היהודית, לאחר שהקהילה היהודית שחיתה בה חרבה בגזרות המוחדון, שושלת מורית ברברית אסלאמית שנוסדה במאה השתיים-עשרה,⁵ כפי שאירע בקהילות רבות אחרות בצפון אפריקה.

מתחילת הקולוניאליזם הצרפתי בתוניסיה ב־1881 נקשרה ההיסטוריה של העיר בפיתוח שני ענפי כלכלה: מחצבי הפוספטים בעיר גפצה שעל גבול אלג'יריה, ומטעי זיתים שניטעו בשפלת החוף שצפאק נמצאת במרכזה (אזור הידוע בשם "הסאהל התוניסאי"). שינוע המחצבים לאירופה חייב הקמת מסילת ברזל מגפצה ופיתוח נמלה של צפאק. בצד מטעי הזיתים הוקמו בתי בד רבים באזור, ויצוא שמן הזית תרם אף הוא לפיתוח הנמל. סביב שני ענפים אלו התפתחו מגוון מקצועות, שכל תושבי העיר היו קשורים בהם. בתקופה הקולוניאלית חיו ופעלו בעיר שלוש קבוצות אוכלוסייה: מוסלמים מקומיים, יהודים מקומיים, וגם יהודים בעלי אזרחות אירופית,

4 על העיר צפאק נכתבו מחקרים כלליים וממוקדים. חלק מהספרים הם מהדורות אלבומיות, אך יש בהם מידע רב ומעניין. להלן רשימה חלקית של מחקרים על העיר: Anouar Achich, *Sfax...ma mémoire* (La Hencha: Presses TEC, 1989); Claude Azria, *Les nuages de beau temps: Sfax, 1943* (Paris: l'écritoire, 2004); Asma Baklouti, "Les quartiers périurbains du Grand Sfax: formation, fonctionnement et aménagement" (PhD diss., Université de Tunis, 2004); Ridha Ben Amor, "Habitat et ségrégation urbaine à Sfax" (PhD diss., Université Paris V, 1987); Nicole Massé-Muzi, *Mémoires en images Sfax* (Saint Cyr sur Loire: Éditions Alan Sutton, 2002) ראו גם חיים סעדון, "ההעפלה מספקס לפני הקמת המדינה", בתוך ההעפלה, מאסף לתולדות ההצלה, הבריחה, ההעפלה ושארית הפליטה, ערכה אניטה שפירא (תל אביב: עם עובד, 1990), 334-348, 428-433; "ספאק", בתוך פנקס הקהילות – לוב, תוניסיה, ערכה עירית אברמסקי-בליי (ירושלים: יד ושם, תשנ"ז), 452-466.

5 מנחם בן-ששון, "לזהותם היהודית של אנוסים: עיון בהשתמדות בתקופת האלמואיחדון", פעמים 42 (תש"ן): 16-37.

ונוצרים – צרפתים בעיקר, אך גם איטלקים ומלטזים. בשנת 1830 נמנו בעיר כ־20,000 תושבים, מהם כמאה משפחות יהודיות. ב־1946, שנת השיא בהתפתחות הדמוגרפית של הצרפתים והיהודים, חיו בה כ־55,000 תושבים – 75% מוסלמים, 17% אירופאים ו־8% יהודים.⁶

האוכלוסייה המוסלמית בעיר הייתה מורכבת משני יסודות שהתמזגו זה בזה: היסוד האמזיזי (הברברי), שחי בה עוד לפני הכיבוש הערבי במאה השביעית, והיסוד הערבי, שנעשה ליסוד הדומיננטי והטמיע בתוכו את האמזיזי.⁷ האסלאם והתרבות הערבית דחו את כוחם, את מעמדם ואת תרבותם של האמזיזים, ועם זאת, לאורך הדורות המשיכו להגיע אמזיזים אל "העיר הגדולה" מדרום הארץ. בתחילת המאה השמונה עשרה הייתה האוכלוסייה המקומית ערבית בעיקרה, קרי מוסלמית באמונתה הדתית, דוברת ויוצרת תרבות בשפה הערבית ורואה בעצמה חלק מהעולם הערבי. הקהילה היהודית בעיר כללה יהודים שחיו בה מתקופה קדומה ביותר, ובימי הביניים היו נוכחותם והשפעתם רבות ביותר. בגזרות המיוחדות במאה השנים עשרה נכחדו יהודי העיר, ואין לנו ידיעות של ממש על נוכחותם בה עד המאה השמונה עשרה. את המסורת על חידוש היישוב היהודי בצפאקץ לאחר גזרות המיוחדות, מסר, כאילו בדרך אגב, הרב כלפון משה הכהן (1874-1950) מג'רבה. אגב עיסוק בעניין הלכתי שבו התבקש לקבוע אם הלכה שנוקטים רבני צפאקץ אכן תקפה, כתב הרב: "מראשית כל לא היו נכנסים לה היהודים כלל והתחלת היישוב מאחינו היהודים שם היה באופן זה כי גוי אחד מגדולי העיר היה רוצה להשיא בתו ולעשות לה נדוניתה תכשיטי זהב וכסף כאות נפשה והשתדל להוליך יהודי צורף אחד מפה אי ג'רבא לעיר צפאקץ".⁸

- 6 מידע מדויק זה ידוע בזכות מפקדי האוכלוסייה שערכו הצרפתים משנת 1921, ובהם מידע דמוגרפי כלכלי רב ערך על התפתחותן של הקבוצות האלה. בין "האחרים" היה משקל מיוחד לקבוצת האוכלוסייה שמקורה ביוון, Tunis, Recensement du 1er novembre 1946, population juive tunisienne uniquement.
- 7 ראו בעניין זה, אנדרי שוראקי, קורות היהודים בצפון אפריקה (תל אביב: עם עובד, 1975), 61-68; וכן חיים זאב הירשברג, תולדות היהודים בצפון אפריקה, כרך ב' (ירושלים: מוסד ביאליק, 1965), 59-67.
- 8 כלפון משה הכהן, שואל ונשאל, חלק ג' (ג'רבה: דפוס בעז חדאד, תשכ"א), סימן ר"ה (יורה דעה), נ"ז. הרב כלפון משה הכהן חי ופעל בג'רבה ונחשב לגדול רבני ג'רבה במאה העשרים. חייו, הגותו ומכלול יצירתו נחקרו בכמה עבודות מחקר. ראו, למשל, ירון נעים, "הרב כלפון משה הכהן – בין שמרנות למודרנה" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר־אילן, תשס"ט); צבי זוהר, "אשרור דתי של הציונות כתנועה לאומית חילונית: פרק במשנתו של הרב כלפון משה הכהן", ישראל 2 (תשס"ב-תשס"ג): 107-126.

היהודים הוזמנו אפוא לעיר בשל שליטתם הבלעדית במקצוע הצורפות. מסורת אחרת מספרת כי היהודים שהגיעו לעיר התנו את התיישבותם באפשרות לקיים חיים יהודיים קהילתיים במסגרת אוטונומית. על פי מסורת זו, המיוחסת למאה השמונה-עשרה, פנה מושל העיר, הקאיד, לארבע משפחות יהודיות מג'רבה והציע להן להתיישב במקום ולהקים את הקהילה מחדש. עם הזמן הצטרפו למשפחות אלו משפחות נוספות, ומספר היהודים גדל מאוד. הנוסע בן המאה התשע-עשרה בנימין השני מדווח כי בשנת 1853 חיו בעיר כ-150 משפחות יהודיות.

קבוצת האוכלוסייה השלישית הייתה אירופאים, ובהם איטלקים, מלזים, יוונים וצרפתים.⁹ מהמאה השמונה-עשרה נהנו האירופאים מזכויות יתר, ותרומתם לפיתוח כלכלת העיר הייתה גדולה. לקראת הכיבוש הצרפתי הלך וגדל חלקם של הצרפתים בקבוצה, אך עיקר כוחם בא לידי ביטוי לאחר כינון הפרוטקטורט (משטר החסות) בשנת 1881. השלטון הצרפתי ונוכחות המתיישבים הצרפתים שינו את מערך יחסי הכוחות בעיר. הם שקבעו את מערכת השליטה ההיררכית הקולוניאלית, שלפיה הם היו בעלי הכוח השלטוני (המנהלי והצבאי), הכתיבו את התרבות העדיפה והחזיקו בידם את הכוח הכלכלי. בה בעת, על פי החלוקה המנהלית שקבעו הצרפתים, קיבלה העיר מעמד בכורה בכל מה שקשור לדרום המדינה.

השלטון הצרפתי הביא לשינוי גם במרחב האורבני. ממדיה של העיר הלכו וגדלו עקב הגידול הדמוגרפי, הצמיחה הכלכלית ודפוסי השליטה הקולוניאלית. כמו בכל מקום שבו שלטו הצרפתים, גם בצפאק נבנו אזורים חדשים שהתגוררו בהם מתיישבים מצרפת. הייתה זו "העיר החדשה" (*la ville nouvelle*) שנבנתה מחוץ ל"מדינה" – העיר המוסלמית הישנה, שבה חיו התושבים המקומיים. בעיר החדשה גרו בעיקר אירופאים, אך גם קבוצות אוכלוסייה אחרות, כמו העילית המקומית הכלכלית, החברתית, התרבותית והפוליטית.

המרחבים האורבניים היו כלי הקיבול של ההבדלים האתניים, הדתיים, המעמדיים, הכלכליים והתרבותיים. הם אפשרו את הבידול (סגרגציה) ואת ההיררכיה המאפיינת שליטה קולוניאלית. עם זאת, המציאות הקולוניאלית אפשרה גם מעבר בין המרחבים. כך היה אפשר למצוא בעיר החדשה יהודים רבים, וגם מוסלמים, אם כי, ככל הנראה, בהיקף קטן למדי. המיוחד והמרתק במקרה של צפאק הוא שהפרדה הקולוניאלית לא באה לידי ביטוי בזיכרון התקופה. מעיון בגיליונות השנתון של יוצאי הקהילה עולה שהזיכרון שהתגבש לאחר הגירת האירופאים והיהודים מהעיר מדבר על קשר ואחוזה בין הקבוצות. כלומר, למרות הנטייה המקובלת של השיח הפוסטקולוניאלי להציג

Choukri M'Barek, *Les Européens de la ville de Sfax (1829-1939)* (Chambéry: 9
Université de Savoie, 2001)

את התקופה הקולוניאלית כפרק זמן בעייתי ומשברי, הנוסטלגיה אל העבר המשותף בדיאספורה מציגה תמונה חיובית דווקא של פרק הזמן הזה. בצד התמונה הנוסטלגית, אין לשכוח כי בתקופה הקולוניאלית שרר בעיר מתח שנבע מההתנגשות בין רצון הצרפתים לשמר את הפריבילגיות שלהם בהיותם כובשים, לבין שאיפת התנועה הלאומית התוניסאית, "הדסתור", לעצמאות תוניסיה. ליהודים היה חלק שולי במאבק הזה, ועיקר פעילותם הפוליטית הייתה פנים־יהודית. לכל אחת מהקבוצות בעיר הייתה אפוא זהות ייחודית המבוססת על מוצא, על דת ועל שאיפות פוליטיות. לכל קבוצה היו כלי ביטוי משלה, אופנים לעצב ולשמר את זהותה, ובכולן התנהלו ויכוחים פנימיים רבים בדבר אופייה. אתר בולט החושף את הפעולות האלה היה העיתונות המקומית. בצפאקץ הקולוניאלית ראו אור בתקופות שונות ולפרקי זמן שונים, שלושים ושמונה עיתונים בשפה הצרפתית, והם משקפים את המגמות החברתיות והפוליטיות של שלוש הקבוצות האתניות בעיר.¹⁰ העיתון *La Dépêche Sfaxienne*, שראה אור בשנים 1895-1942, הוא מהחשובים שבהם. משום שיצא לאור לאורך תקופה ארוכה עיון בעיתון הזה מאפשר מעקב אחר האירועים שהתרחשו בעיר. העיתון הביא גם דעות בענייני דיומא והוא משקף את דפוסי השיח של תושבי העיר לקבוצותיהם. העיתונים גם מעידים כי כותביהם חשבו את צפאקץ לבירת האזור, וכי הם סברו שהם מייצגים את כל מרכז תוניסיה ודרומה.¹¹ חוץ מהשתייכותם של רבים מהעיתונים לקבוצות הדתיות־חברתיות, הם היו קשורים גם בתנועות פוליטיות, כפי שהיה מקובל בצרפת בת הזמן. המתיישבים הצרפתים בתוניסיה העתיקו לקולוניה דפוסי פעילות ומסורות פוליטיות מצרפת, והמוסלמים והיהודים אימצו את המסגרות ואת דרכי הפעילות של השיח הפוליטי הצרפתי. מבחינה אידיאולוגית עיקרו של השיח העיתונאי בצפאקץ היה מודרני וחילוני, אם כי יש שהוא נשען על מסורות ועל תפיסות דתיות מהעבר. השיח הפוליטי הניכר בעיתונים ניתק קשרים ויצר מתחים בין הקבוצות בעיר. מתחים אלו הלכו והתרכבו והוקצנו עם השנים, ולקראת עצמאות תוניסיה הגיעו עד כדי ניתוק ועוינות. עם זאת, היו גם ביטויים של קרבה ושותפות. למשל, הפעילות במפלגות הקומוניסטית והסוציאליסטית הייתה משותפת לצרפתים, למוסלמים וליהודים.¹²

10 מחקר העיתונות הערבית שראתה אור בתוניסיה מחייב עיון נפרד. עיתונות זו מבטאת, ללא ספק, תת־זהויות בתוך החברה הערבית בעיר.

11 למשל, *L'Éclairer de Sfax; La Gazette de Sfax, du Sud et de L'Extreme Sud Tunisien*

12 על שיח הזהויות בצפאקץ כמעט שלא נכתב דבר. אחד המאמרים בנושא עוסק בקשר בין יהודים למוסלמים: Abdelwahed Mokni, "Les relations judéo-musulmanes à Sfax à l'époque coloniale (1881-1956)", in *Juifs et musulmans en Tunisie: fraternité et déchirements*, ed. Sonia Fellous (Paris: Somogy, 2003), 245-258, 471-475

גם בתחום התרבות - המוזיקה, התיאטרון, הספרות ועוד - היו שיתופי פעולה בין הקבוצות. למשל, בצפאקץ פעלה תזמורת ושמה *l'Harmonie sfaxienne*, וניגנו בה צרפתים ויהודים זה לצד זה. על פעילותה אפשר ללמוד מעדויות בעל פה, אך גם מאזכורים בעיתונות המקומית. בצפאקץ, כמו בערים אחרות, הוקמו בתי תיאטרון שהעלו הצגות שהשתתפו בהן שחקנים משלוש הקבוצות.¹³ כמו כן התקיימו בעיר חוגים ללמוד ועיון בנושאים מגוונים שהוזמנו אליהם מרצים אורחים. יחסי גומלין בין הקבוצות התרחשו גם בתחום הכלכלי. בתחום זה עומעמה ההיררכיה הקולוניאלית והמגע החברתי בין הקבוצות היה הכרחי. הפעילות הכלכלית התנהלה במרחבים אורבניים מסוימים: הנמל, הבנק, לשכות המסחר, השווקים, הרכבת בין גפצה לצפאקץ ועוד,¹⁴ וכלליה היו שונים מהכללים בתחומי התרבות והחברה. מעבר לכך, חברי כל הקבוצות הקדישו תשומת לב ניכרת לבעיות השעה שהעסיקו את כל תושבי העיר: פיתוחה של העיר, המצב הכלכלי, הנמל, הפעילות התרבותית, מדיניות המפקחים האזרחיים של העיר מטעם השלטון הצרפתי (*Les contrôleurs civils*) ועוד. כלומר, העיר צפאקץ הקולוניאלית התאפיינה במגוון יחסי גומלין בין הקבוצות שאכלסו אותה, החל במתיחויות וכלה בשיתופי פעולה שבהם הייתה ההבנה בין תושבי העיר רבה למדי.

ההגירה ויצירת הדיאספורה של יוצאי צפאקץ

תפוצת יוצאי צפאקץ החלה להיווצר עם תחילת ההגירה מן העיר. חלוצי ההגירה היו היהודים,¹⁵ והגורמים העיקריים להגירתם היו תהליך העצמאות של תוניסיה, היחלשותו

13 על הפעילות התיאטרלית כתב חוקר תוניסאי מחקר חשוב, ובו גם כמה עמודים על צפאקץ, וראו Moncef Charfeddine, *Deux siècles de théâtre en Tunisie* (Tunis: Ibn Charaf, 2001), 91-96

14 סלילת קו הרכבת בין גפצה, עיר הגבול בין תוניסיה לבין אלג'יריה, שבה נתגלו מחצבי פוספטים עשירים במיוחד, תרמה לפיתוח הנמל וסיפקה תעסוקה רבה בשתי הערים. Noureddine Dougui, *Histoire d'une grande entreprise coloniale: La Compagnie des phosphates et des chemins de fer de Gafsa: 1887-1930* (Tunis: Pub. Fac. Lettres de la Manouba, 1995)

15 אין לנו מידע על הפיזור הגאוגרפי של יוצאי צפאקץ בערים וביישובים במדינת ישראל או בצרפת. ההערכה היא כי מספר המהגרים הצרפתים מצפאקץ לצרפת היה כ־8,000 (נתון זה כולל גם יהודים שקיבלו אזרחות צרפתית וגם איטלקים שבחרו לגור בצרפת), כ־2,000 יהודים היגרו לישראל, ועוד כאלף יוצאי העיר ממוצא איטלקי ומלטזי היגרו לאיטליה. הערכה זו מבוססת על פנקס כתובות של חברי האגודה של התפוצה הצפאקצית, שכמובן אינו מייצג את כל יוצאי צפאקץ בעולם.

של השלטון הקולוניאלי וכינונה של מדינת ישראל. בשנים 1946-1956 היגרו מהעיר כאלף יהודים, מרביתם למדינת ישראל. בשנת 1946 נמנו בעיר 4,223 יהודים, ואילו בשנת 1956 ירד מספרם ל-3,168. עיקר ההגירה וסיום הנוכחות היהודית התרחשו בין 1956 ל-1973, אך אז התפצלו יעדי ההגירה בין מדינת ישראל לבין צרפת. לא ברור מה היה מספר היהודים שהיגרו לכל אחד מהיעדים, אך ההערכה המקובלת היא שכמחצית מהאוכלוסייה היהודית בתוניסיה כולה היגרה למדינת ישראל, והיתר בעיקר לצרפת.¹⁶ אשר לצרפתים, הם היגרו בעיקר לצרפת לאחר עצמאות תוניסיה ב-1956 ולאחר שהשלטון המנהלי, האזרחי והצבאי חזר לידי התוניסאים. במחצית שנות השבעים של המאה העשרים חזרה צפאקץ להיות עיר מוסלמית באופייה, באוכלוסייתה ובהרכבה הדתי, כפי שהייתה לפני הכיבוש הצרפתי. תהליך זה לא היה ייחודי לצפאקץ, אלא אפיין את תהליך הגירת היהודים והאירופאים מתוניסיה כולה לאחר קבלת העצמאות. הגירה בעצמה אינה בונה תפוצה. כאמור, אחד המרכיבים החשובים בבניית דיאספורה הוא מה שספרן כינה זיכרון קולקטיבי, חזון או מיתוס של המקום ממנו היגרו, בצינו כי הזיכרון הקולקטיבי מאגד את יוצאי אותה הקהילה לכלל דיאספורה. זיכרון קולקטיבי יכול להיווצר אם נוצרים מנגנונים המסייעים לשמירה עליו. במקרה של צפאקץ מנגנון זה נוצר בעקבות פעולתו של האדם שבחרתי לכנות "מתווך זהויות", מרסל מחמוד רגי. בחלק הבא אבחן את פעולתו, את המנגנונים שהקים ואמצעים נוספים שסייעו לבניית הזיכרון הקולקטיבי ולשימורו.

מרסל מחמוד רגי – מתווך זהויות

מרסל מחמוד רגי היה הדמות החשובה ביותר בעיצוב דפוסי הזיכרון הקולקטיבי של יוצאי צפאקץ, ובשל מהלך חייו ופעולותיו שאתאר להלן בחרתי לכנותו "מתווך זהויות". מרסל רגי נולד ב-1906 בגאלמה (קאלמה, בערבית) שבמחוז קונסטנטין שבמזרח אלג'יריה, להורים מוסלמים שהיגרו לשם מתוניסיה, ככל הנראה בסוף המאה התשע-עשרה. ההגירה של הוריו לא הייתה תופעה יוצאת דופן. משפחות תוניסאיות רבות ביקשו למצוא עתיד כלכלי טוב יותר באלג'יריה, שהשלטון הצרפתי כבר התבסס בה. את לימודיו העל-יסודיים עשה רגי בתוניסיה (אם כי משפחתו המשיכה לחיות באלג'יריה). הוא למד בעיר תוניס עם ז'אן אמרוש (Amrouche),¹⁷ שהיה בן למשפחה

16 ראו חיים סעדון, "העלייה מתוניסיה בתקופת מאבקה לעצמאות", פעמים 39 (1989): 103-125.

17 ז'אן אמרוש (1906-1962) היה בן להורים שהתחתנו במסדרים נוצריים בקביליה (אזור במזרח אלג'יריה). בילדותו (1910) היגר עם משפחתו לתוניסיה, היה תלמיד מצטיין בקולג' עלאוי בתוניס, שם, כנראה, למד עם מרסל מוחמד רגי. ב-1924 למד בבית הספר להכשרת מורים ויצא לעיר סוס שבמרכז תוניסיה כדי לעסוק בהוראה. הוא נחשב למשורר חשוב ופרסם ספרי שירה גם בתוניסיה.

מוסלמית שהתנצרה, ולימים היה למשורר אלג'ירי מפורסם. הפגישה ביניהם שינתה את חייו. כמו אמרוש, גם רגי בחר להתנצר. הוא היגר לצרפת במחצית שנות העשרים של המאה העשרים, ושם התחבר לחוגי סופרים ופעילים פוליטיים סוציאליסטיים. בשנת 1934, בהיותו בן עשרים ותשע, שב רגי לתוניסיה כדי לעסוק בהוראה בצפאק. שלוש-עשרה השנים שפעל בצפאק (1934-1947), בהוראה, במפלגה הסוציאליסטית הצרפתית ובפעילות אנטי-קולוניאלית, עיצבו את עולמו הרוחני והפוליטי. הוא לימד בבית הספר לבנים בעיר (L'École primaire supérieure des garçons), וכפי שהם העידו בשנים שאחר כך, הייתה השפעתו על תלמידיו מהפנטת.¹⁸

גאלמה, עיר הולדתו של רגי, נחרטה עמוק מאוד בזיכרונו, כמו בזיכרונו של כל בניה, בשל הטבח שערכו הצרפתים בעיר ובסביבתה ב-8 במאי 1945, יום כניעת גרמניה הנאצית.¹⁹ יום סיום מלחמת העולם השנייה היה אפוא יום אסונם של תושבי צפון-מזרח אלג'יריה ושל גאלמה. בין עשרות האלפים שנרצחו, היו גם שני אחיו של מרסל רגי ואחותו. בעקבות האירוע רגי החליט להקדיש זמן למחקר הטבח הנורא. הוא לא פרסם את המחקר, אלא הפקידו בידי ידידו משכבר הימים ז'אן אמרוש. אמרוש נפטר בפריז ב-1962, ולימים מצא פייר, בנו של אמרוש, את כתב היד בעיזבונו של אביו, ופרסם אותו בשנת 2008.

הטבח, הרצח של בני משפחתו והתחקיר שערך רגי התרחשו זמן קצר לפני החלטתו לעזוב את תוניסיה בפעם השנייה. מענין לתהות אם הייתה לטבח בגאלמה השפעה על החלטתו להגר, ובאיזו מידה הוא עיצב את אישיותו ואת פעולתו של רגי בשנים שלאחר מכן. יש שהיו בוחרים לפנות לדרך של מאבק לאומי אקטיבי, ואולי אלים, בעקבות אסון כבד שכזה, אולם רגי פנה לכיוון אחר לחלוטין. אירוע טראומתי כזה היה יכול להיות גם בסיס לעיצוב תפיסות פוסטקולוניאלית ולפעילות הדוחה את הקולוניאליזם מכול וכול, אך, כאמור, לא זה היה דפוס הפעולה שפיתח רגי בתקופה הקולוניאלית ולאחריה.

בשנת 1947 עזב מרסל רגי את צפאק וחזר לצרפת. הוא הגיע לאורליאן, ושם ביסס את פעילותו. בעקבות השיבה הגדולה של צרפתים מתוניסיה, לאחר שזו קיבלה את עצמאותה, ובמיוחד משנת 1960 ואילך, ארגן רגי בעירו מפגשים של מורים ותלמידים יוצאי העיר צפאק שחיו בצרפת. כמה שנים אחר כך, בשנת 1967, הוא החליט לייסד את השנתון *La Diaspora Sfaxienne*²⁰ - האמצעי שדרכו מימש את חזונו והטיף לרעיונותיו.

18 ביטויים לכך אפשר למצוא בגיליונות השנתון של התפוצה.

19 Marcel Reggui et Pierre Amrouche, *Les massacres de Guelma: Algérie, Mai 1945: une enquête inédite sur la furie des milices coloniales*, préf. Jean-Pierre Peyroulou (Paris: La Découverte, 2008)

20 התרגום המילולי של שם השנתון הוא "פזורת צפאק", אך דומני כי הוא אינו מבטא לעומקו את הקשר המיוחד שבין תושבי העיר בעבר לבין העיר, ואת עומק הקשרים שנוצרו ביניהם

בחרתי לכנות את מרסל רגי "מתווך זהויות" משום שחי בשני עולמות דתיים, האסלאם והנצרות, ובשתי תרבויות, הצרפתית והתוניסאית, ובמציאות זו, שבה עם תלמידיו נמנו גם יהודים רבים, הוא פעל לאחווה, לרעות, ולשוויון בין כל הקבוצות. התיווך שיזם גישר בין תרבויות ובין קבוצות חברתיות ודתות שלכאורה עיינו זו את זו. יכולתו לגשר באה לו בזכות היכרותו הטובה את עולמות התרבות והתוכן שביניהם הוא ביקש לתווך, ובזכות היותו מקובל על כל הצדדים.

פעילותו של מרסל רגי, ושל השנתון שייסד, מעניקים לנו מבט פוסטקולוניאלי (כלומר מפרק הזמן שהחל לאחר שהסתיימה נוכחות הצרפתים והיהודים בעיר) על השיח הבין-אתני והבין-תרבותי בעיר צפאקץ שבתוניסיה בתקופה הקולוניאלית, שנמשך גם בדיאספורה. המציאות הקולוניאלית בצפאקץ הייתה הבסיס שאפשר לשלוש הקבוצות האתניות, התרבותיות והדתיות לחיות זו עם זו וזו לצד זו. לאחר הדה-קולוניזציה שינה השיח המקורי בעיר, שכלל את מגוון סוגי היחסים שבין עוינות לידידות, את פניו, ובהנחייתו של רגי היה לגורם המאחד של יוצאי צפאקץ, ואמצעי לבניית זיכרון קולקטיבי של יוצאי הקהילה, שהוא יסוד חשוב בבנייתה של דיאספורה.

גיבוש התודעה הדיאספורית של יוצאי צפאקץ

לאחר התקופה הקולוניאלית, כאשר רוב התושבים הלא-מוסלמים של העיר היגרו ממנה, היה השנתון *La Diaspora Sfaxienne* המוקד העיקרי והמרכזי של הקשר ביניהם. עצם איסוף הזיכרונות האישיים ופרסומם הפך אותם לזיכרונות קולקטיביים, ובכך תרם ליצירת הדיאספורה של יוצאי צפאקץ. הגיליון הראשון של השנתון ראה אור בשנת 1967 והאחרון בשנת 2010. ייסודו היה בן שני שלבים: השלב הראשון החל בשנת 1960, כאשר חברים, כנראה תלמידי הקולג' לבנים בצפאקץ, נפגשו בפריז והגו את הרעיון. כנראה היו אלו לא יותר ממפגשי חברים, ואין לנו עדויות על תוכן המפגשים, על המארגנים ועל הנוכחים בהם. בשלב השני, לקראת 1967, הוחלט לייסד את השנתון, והוא קיבל את השם *La Diaspora Sfaxienne*.²¹ שמו של השנתון הדגיש שני מרכיבים: האחד, הקשר לעיר צפאקץ, והשני, החיים בדיאספורה. קרי, צפאקץ היא המרכז, והשותפים כולם הם בני העיר הזאת. כלומר, אין זה ביטאונם של המתישבים הצרפתים, של היהודים יוצאי העיר, או של תושביה המוסלמיים, אלא הוא מאחד את

במהלך השנים. ייתכן שהתרגום "גולת צפאקץ" ("גולה" כפי שהיא נתפסת אצל רבים מבנות ובני העם היהודי) מתאים יותר במקרה הזה.

21 ברשותי אוסף כמעט מלא של גיליונות השנתון. בהמשך המחקר על העיר ועל השנתון ומשמעותו אני מקווה להשלים את האוסף.

כל מי שיש להם זיכרונות מהעיר, מתרבותה, מדפוסי הזהות שהתפתחו בה, ובעיקר את בוגרי בית הספר של רג'י. עצם בחירת המילה "דיאספורה" לשם השנתון המחישה את רצונם של השותפים להיות לא רק קיבוץ אקראי של אנשים המספרים כל אחד את זיכרונותיו מהעיר ומעברה, אלא גם אמצעי ליצירת קבוצה פעילה חדשה – הדיאספורה של יוצאי העיר.

בשנים 1967-2010 הופיעו ארבעים ושבעה גיליונות של השנתון, והם יוצרים יחדיו קורפוס של יותר מ-8,000 עמודים. בשנתון מידע על פעילות האגודה הנושאת את אותו השם, זיכרונות ומחקרים על הקבוצות השונות בצפאק ועל חייהם בקהילות החדשות שאליהם היגרו. השנתון היה גורם מרכזי וחשוב ביותר בהבניית דפוסי הזיכרון החברתי וההיסטורי של יוצאי צפאק, וגם אמצעי להעברת מסרים ביניהם. ייחודו בהרכב הכותבים (צרפתים, יהודים ומוסלמים), ברציפות ההופעה (יותר מארבעה עשורים), ובמסרים שהעביר לקוראיו. למיטב ידיעתי לפי שעה אין לשנתון מקבילה בין כתבי העת של התפוצות הקהילתיות האחרות של יוצאי צפון אפריקה הצרפתית בתקופה הקולוניאלית. הצפאקציטוד, כלומר האופן שבו תיארו המהגרים מצפאק את גישתם לחיים ואת הזיקה שלהם לעיר, מבטא את הייחודיות שאציג בהמשך.

השנתון והזיכרון הקולקטיבי שבא בו לידי ביטוי לוו גם בפעולות ממשיות. בכל שנה נערך מפגש או טיול של חברי הקבוצה, ופעם אף נערך ביקור בצפאק. לאחר כל מפגש פורסמו תמונות וזיכרונות מהמפגש, וכן פרוטוקולים מהשיבות. למפגשים הגיעו כל בני המשפחה, ובכלל זה הילדים – בני הדור השני להגירה. בשנתון פורסם מידע על חברי הקבוצה, כמו פטירות, לידות, ואירועים מיוחדים. כל אלו גיבשו את המהגרים מהעיר והיו בסיס ליצירה פעילה של הדיאספורה שלה.

השנתון היה בלא ספק הגורם המרכזי בגיבוש הדיאספורה הצפאקצית, אך בצידו היו גם אמצעים ספרותיים ואחרים שסייעו בבנייתה. התקופה הקולוניאלית בצפון אפריקה הניבה שלל יצירות ספרותיות שנכתבו הן כאשר חיו היוצרים בצפון אפריקה, הן לאחר הגירת היהודים והצרפתים ממנה.²² שני סופרים חשובים ילידי העיר צפאק

22 את היקפה של היצירה הזאת ותכניה חקר ג'י דוגה (Dugas), שנחשב בר הסמך החשוב ביותר בנושא הספרות הקולוניאלית במגרב. ראו, למשל, Guy Dugas, *Littérature judéo-maghrébine d'expression française; étude comparative* (Montpellier: Université Paul Valéry, 1990); Guy Dugas (ed.), *Littérature maghrébine d'expression française: de l'écrit à l'image* (Meknès: L'Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, 1987); Guy Dugas, "'Francophonie', 'Acculturation', 'Littératures nationales et dominées': Retour sur quelques concepts mal définis", in *Convergences et divergences dans les littératures francophones* (actes du colloque 8-9 février 1991), ed. Paul Aron (Paris: L'Harmattan, 1992), 15-21

שכתיבתם מציגה את שיח הזהויות הקולוניאלי והפוסטקולוניאלי ומדגימה אותו הם קלוד קייט (Kayat) והאדי בוראווי (Bouraoui).

קלוד קייט הוא יהודי שעלה לישראל ולאחר מכן היגר לשוודיה, ושם הוא כותב את ספריו. המפורסם שבהם הוא *מוחמד כהן*,²³ המספר על ילד שנולד לאם יהודייה ולאב מוסלמי תוניסאי, שאחת מהפשרות ביניהם הייתה לקרוא לו מוחמד כהן. זהו רומן אוטוביוגרפי, אולי הרומן הטוב ביותר שנכתב על משבר הזהויות בצפון אפריקה מאז ספרו של אלבר ממי *נציב המלח*.²⁴ קייט נחשב יוצר פורה מאוד, וכתב שני רומנים על צפאקץ: *מוחמד כהן ובית הכנסת של צפאקץ*.²⁵ המחבר השני, האדי בוראווי, הוא מוסלמי החי בקנדה ונחשב לסופר יוצא צפאקץ החשוב ביותר כיום.²⁶ הוא כותב בצרפתית, בערבית ובאנגלית. השניים, מלבד היותם חברים, תרמו מפרי יצירתם לשנתון *La Diaspora Sfaxienne* ובכך השיאו תרומה מיוחדת ליצירת הזיכרון הקולקטיבי על אודות העיר צפאקץ ועל מגוונה האנושי.²⁷

- 23 קלוד קייט, *מוחמד כהן*, תרגמה מרה איילון (תל אביב: מעריב, 2007). הספר נכתב במקור בצרפתית, וראו Claude Kayat, *Mohammed Cohen* (Paris: Le Seuil, 1981). בשנת 1982 זכה הספר בפרס prix Afrique méditerranéenne.
- 24 אלבר ממי, *נציב המלח*, תרגם צבי ארד (תל אביב: עם עובד, 1980). הספר פורסם בפעם הראשונה בשנת 1953 בתוניסיה, כאשר רוב הקהילה היהודית עדיין חיה בה, אך כבר היה ברור לאלבר ממי, כמו לרבים אחרים, כי סיומו של המשטר הקולוניאלי הצרפתי הוא רק שאלה של זמן.
- 25 ספריו האחרים של קלוד קייט הם: *Les Cyprès de Tibériade* (Paris: La Table Ronde, 1987); *Le Rêve d'Esther* (Paris: La Table Ronde, 1989); *La Synagogue de Sfax* (Paris: Punctum, 2007); *Le Café de Mme Ben Djamil* (Paris: Editions Léo Scheer, Haim Saadoun, "The Literary legacy of Claude Kayat: מאמרי: 2015. "Historical Perspective", in *North-South, Colonial Culturing France (XIX-XX Centuries)*, eds. Colette Zytnecki and C. Bordes-Benayoun (Toulouse: Edition Privat, 2004), 133-139
- 26 האדי בוראווי נולד בצפאקץ ב-1932. הוא משורר ונובליסט. מ-1966 למד בקנדה, ובעת האחרונה חזר לצפאקץ. הוא פרסם יותר מעשרים ספרי שירה, מעל עשרה רומנים ועוד כעשרה קובצי מאמרים. ספר השירה החשוב לענייננו הוא Hédi André Bouraoui, *Sfaxitude* (York: CMC Éditions, 2004). לא הצלחתי להשיג את הספר עצמו, ונעזרתי בשיר אחד המפורסם במרשתת.
- 27 סופרים אחרים יוצאי צפאקץ הם ד"ר ג'ורג' חייט (נולד 1923), רופא ידוע שחי ופעל בעיר בשנים 1952-1961 והיגר לצרפת ב-1962, והסופרת שושנה בוקובזה, שנולדה בצפאקץ ב-1959 והיגרה לצרפת עם משפחתה בשנת 1963. היא ניסתה לחיות בישראל כמה שנים (1976-1980), אך שבה לחיות בצרפת. היא יוצרת בצרפת ופרסמה יותר מעשרה רומנים. חייט כתב שני ספרי זיכרונות, ובוקובזה כתבה בעיקר רומנים.

תודעת הגלות של יוצאי צפאק מעוצבת בשנים האחרונות גם באמצעות המרשתת. חברי *La Diaspora Sfaxienne* פתחו אתר העוסק בצפאק ובאגודה שהקימו.²⁸ באתר אפשר למצוא מידע על ההיסטוריה של העיר ופרטים על בית העלמין הנוצרי. בכל אחד מהדפים האלה חומר רב ועשיר.²⁹ הלוגו של האתר מעורר עניין מיוחד: על הגלובוס שבמרכזו מצוירת בהגדלה מפת תוניסיה, ובמרכזה, באותיות גדולות, כתוב שמה של העיר צפאק. עבור חברי הקבוצה צפאק היא אפוא מרכז העולם. חברי האגודה מבהירים באתר כי בעיניהם המונח "דיאספורה" מציין "התארגנות הומוגנית, זהות תרבותית חזקה שחוותה גולה", ומסבירים כי "האגודה מבוססת על חברות וסובלנות, היא אפוליטית ודוחה כל סוג של גזענות".³⁰

האתר של *La Diaspora Sfaxienne* אינו מקור המידע היחיד המוקדש לזיכרון העיר הקולוניאלית וקהילתיה. בצידו אפשר למצוא גם מחקר על אודות העיר שפרסמו שני חוקרים צרפתיים שנולדו בה,³¹ דף פייסבוק ובו תצלומים, ציורים, סרטונים וזיכרונות של בני שלוש הקבוצות שאכלסו את צפאק,³² ובסיס נתונים דיגיטלי של בית העלמין הנוצרי.³³ פרויקט דומה לבסיס הנתונים הזה הוא מפעל שיקום והצלה בבית העלמין היהודי של העיר שהובילו שני יהודים יוצאי תוניסיה.³⁴ הנה כי כן, יוצאי צפאק, שבשנים הראשונות שלאחר ההגירה נשא כל אחד מהם את זיכרונו האישי, יצרו, תחילה בזכות פועלו של מרסל רגי, ולאחר מכן הודות לפעולתם של רבים נוספים, רשת קשר פעילה ורב-ממדית שהפיחה חיים בגוף הדיאספורי הקולקטיבי. עם זאת, מה שמייחד אותם, על פי עדות חברי אגודת הדיאספורה של צפאק, הוא גישה מיוחדת לחיים – הצפאקציטוד.

- 28 <https://www.ladiasporasfaxienne.com/index.php>
- 29 החומר באתר כולל אוסף של מאות גלויות שעל גביהן תצלומים מהעיר; תיאור היסטורי של התפתחות העיר; אוסף של 29 מפות של העיר מתקופות שונות ועוד.
- 30 <https://www.ladiasporasfaxienne.com/index.php/lassociation/historique>
- 31 זהו ספר אלקטרוני המתאר את העיר ואת התפתחותה. הספר עשיר במידע ובאיורים, ומסתמך, בין היתר, על השנתון.
- 32 <https://www.facebook.com/groups/sfaxnostalgie/photos>
- 33 <http://www.edusfax.com/cemetery/categories.html>. באתר רשומים כל הקברים בבית העלמין ופרטים מזהים אם יש. במנוע החיפוש אפשר לאתר בקלות יחסית שמות נוספים.
- 34 מרק פלוס, גנטיקאי בגמלאות המקדיש את חייו לנושא זה, וברנרד הלאלי, האספן החשוב ביותר של מקורות וחפצים הקשורים ביהדות תוניסיה. השניים רשמו את כל הכתובות שעל המצבות הניתנות לזיהוי, והכניסו אותם לקובץ אקסל.

הצפאקציטוד

כאמור, יוצאי העיר צפאקץ פיתחו לעצמם אתוס היוצר קשר וזיקה מיוחדים בין תושבי העיר לשעבר לבין עצמם, ומגבש את הזיכרון הקולקטיבי המלכד את הדיאספורה שלהם. כל אלו באים לידי ביטוי במושג "צפאקציטוד", שאפשר להגדירו – הגישה המיוחדת לחיים וההתנהגות של בני פזורת צפאקץ. הצפאקציטוד תואר בדרכים רבות בשנתון של יוצאי העיר, למשל בקטע שלהלן שכתב האדי בוראווי. טקסט זה וטקסטים דומים לו משקפים את דרך התיאור של דפוס ההתנהגות הצפאקציטודי, שנבנה מעצם תיאורו ונהפך לאבן יסוד בזיכרון הקולקטיבי של חברי הקבוצה:

ההתנהגות הצפאקצית ("צפאקציטוד") בפעולה³⁵

הוזמנתי להרצות בבית הספר התיכון ע"ש מרשל לאן ובספרייה של לְקָטוֹר, במחוז ז'ר [דרום מערב צרפת], וקיבלו את פניי, בתחנת הרכבת של אֶז'ן, ז'וֹזֵט אבריווט, ילידת צפאקץ, ובעלה ז'אן דוֹמֶק [שהיה תלמיד כיתה ט' כאשר כבר הייתי בכיתה י"ב באותו בית ספר]. הזוג הידידותי הזה העמיד לרשותי דירה שלמה והזין אותי במאכלי האזור, וזה הזכיר לי את ימי בחרותי באותה עיר קטנה בדרום-מערב שקיבלתי בה חינוך סולידי, בסיס להמשך מסלול חיי. מיד עם הגעתי נסענו לבקר אצל הוריה של ז'וזט, מר אנדרה אבריווט [בן 95],³⁶ שנולד בצפאקץ, וגב' פולין אבריווט [בת 89], שנולדה בשם לרייה בלקטור. שני בני צפאקץ אלו, המוכרים היטב, בעליהם לשעבר של "הקפה של תוניס", במרכז העיר, מתגוררים כיום בלקטור. הם צפו בטלוויזיה ונמנמו כאשר הגענו אליהם בהפתעה. בעודנו נכנסים לסלון, הם קמו ונישקו אותי כאילו הייתי הבן האובד החוזר לחיק המשפחה. קשה לתאר את התרגשותם, את שמחתם, את אושרם לנוכח המפגש החוזר הזה. לאחר שהסבנו לשולחן ולפנינו כוסות פֶסְטִיס [משקה בטעם אניס] וצלוחיות קמיה [מנות פתיחה], פתחנו בשיחה נלהבת סביב עירנו הטובה, שנמשכה למעלה משעתיים וחצי. התקשינו להיפרד! מר

35 287-289 (2009): *La Diaspora Sfaxienne* 43, תרגם והעיר הערות (בסוגרים מרובעים), אבנר להב.

36 אנדרה אבריווט (1913-2013) נולד בצפאקץ, כלומר הוא דור ראשון של מתיישבים צרפתיים שנולדו בעיר. הוא לחם בצבא צרפת החופשית במערכה הצבאית בתוניסיה במלחמת העולם השנייה, ואחר כך באיטליה. הוריו היו, ככל הנראה, מראשוני הצרפתים שהיגרו לצפאקץ. הוריו נולדו בעיר ז'ר (Gers), ואנדרה התיישב שם לאחר שעזב את צפאקץ.

צפאקציטוד – היסטוריה וזיכרון קולקטיבי כדרך לבניית התפוצה של יוצאי צפאקץ

אבריווט לא דיבר אך ורק על הזמנים הטובים ההם, על ידידיו, יהודים, נוצרים, מוסלמים, אלא גם על תולדות טינה [Thyna], אתר ארכאולוגי הנמצא שנים עשר ק"מ מדרום לצפאקץ], על ההוצאה לאור של l'Or du Temps [זהב הזמן], תוניס 1996. דיברתי על "תעלת סקיפיו", שהפרידה בין אפריקה הצפונית, המוכרת, לבין אפריקה הדרומית שלא הייתה מוכרת אז. העתקתו של אותו אתר מרהיב לתוך פארק, והעברת הפסיפס למוזיאון הבארדו [Bardo], המוזיאון הלאומי של הבארדו הנמצא בתוניס, בפרבר הנקרא בארדו] [...] הו, היינו נוסטלגיים אך לא באמת! העבר עדיין חי בנו והחלומות של בחרותנו אינם עוזבים אותנו. הם חקוקים בנו ככדוריות אדומות המשקות את סיבי הרגשות: הלב משמר את אוצרות הזיכרון העולים ומבצבצים בכל פעם ששני בני צפאקץ נפגשים!³⁷

לכאורה זהו תיאור פגישה נוסטלגית בין חברי ילדות. התיאור אינו חוסך פרטים מהקוראים, אך אין הוא מעיק, שכן הוא מיועד לציבור קוראים מוגדר ביותר, מי שחיו בעיר, וכל ציון של פרט כזה או אחר הוא זרז לשיח נוסטלגי. הכותב מודע לכך וטוען כי בקרב יוצאי העיר יש משהו מעבר לרגיל ולנורמלי: "ככדוריות אדומות המשקות את סיבי הרגשות". התיאור מחבר בין ההיסטוריה העתיקה של העיר, לחיים שגיבורי הטקסט חוו ולמפגשיהם סביב בית הקפה. יתרה מכך, הוא מזכיר את שלוש הקבוצות שהרכיבו את העיר, שבני כולן נמנו עם ידידיו של בעל בית הקפה – יהודים, נוצרים ומוסלמים. הקטע משקף אפוא את יסודות הזיכרון הקולקטיבי ואת הבנייתו המתרחשים הן באירוע שגרתי וסתמי, לכאורה, של בני אותה הקהילה, הן בסיפורו לאחר מכן בשנתון.

כפי שכבר הוזכר, מחבר אחר, רנה בלאיש, חיבר "לקסיקון קצר של בני צפאקץ לשעבר"³⁸ ובו הוא מתאר בהומור דק את מהות הקשר שנוצר בין יוצאי העיר לבין עברם ואת היחסים ביניהם. תחושה כגון זו שהתעוררה בפגישה שלעיל עם בעל בית הקפה המפורסם של צפאקץ בלאיש מכנה "צפאקצוריה (Sfaxorie): אופוריה האוחזת בבן צפאקץ לשעבר בשעה שהוא נזכר בזמנים הטובים". כך הוא מגדיר גם מונחים כמו "צפאקציומה (Sfaxiome): אמת צפאקצית ראשונית ובלתי ניתנת להוכחה. לדוגמה, 'לעולם לא נשכח [את צפאקץ]'. אכן, צפאקציומה זו אינה ניתנת להוכחה, כל עוד קיימים ארכאוי-צפאקצים שעד שיוכח ההפך, עלולים לשכוח". בלאיש ממשיך וממציא

37 התיאור הארוך הזה, שאת מקצתו הבאתי, מסתיים במילים "זהו הצפאקציטוד".

38 Bellaïche, "Petit lexique", 145; לא מצאתי פרטים על רנה בלאיש. לא ברור אם בהכנת המילון התכוון לפרשנות שיכול להציע היום היסטוריון לדברים שנכתבו.

משחקי מילים הנשענים על הלקסיקון הרפואי, כמו "צפקאצומניה" (Sfaxomanie), שהיא "אהבה מוגזמת, אובססיבית לצפאקץ", וגם –

צפאקצוזה (Sfaxose): נזיריזם אובססיבי שכיחה מאוד אצל הארכאור-צפאקצי. בצורתה המתונה, היא מתאפיינת בנטייה "לצמצם את הכול" לצפאקץ. הטוב והרע: הטוב שאבד עם צפאקץ והרע שגבר עם אובדן צפאקץ. בצורתה האקוטית, היא יכולה להגיע עד כדי הזיה כאשר נדמה לסובייקט שהוא נמצא בצפאקץ והוא מתנהג כאילו היה שם באמת. הצפאקצוזה החמורה יכולה לחייב אשפוז.

הזיקה המיוחדת לעיר באה לידי ביטוי גם ביצירות אחרות, למשל, במעין המנון לדיאספורה של צפאקץ:

השיר של "דיאספורת צפאקץ"³⁹

אָנוּ בְּנֵי הַפְּזוּרָה לְשִׁבְיִים מְמַרְחָקִים
חִיִּינוּ בְּתוֹנִיָּסָה, אֶהְבְּנוּ אוֹתָהּ
הָיָה לָנוּ שֵׁם הוֹרֵינוּ, יְדִידֵינוּ
וּבְלִבְנוּ תְּמִיד פּוֹעֵם אוֹתוֹ לְהֵט,
שֶׁכֵּן שְׁמֵרְנוּ עַל נַפְשׁ צְעִירָה וְגֵאָה
נְאֻמִּים תְּמִיד לְעֶרְכֵי הוֹרֵינוּ
וְאִם מִיִּשְׁהוּ יַעֲזוּ לְפִקְפֹק
מִתִּינוּ יִהְיוּ כָּאֵן כְּדֵי לְהִזְכִּיר לוֹ!
רְעֵמוּ תוֹפִיִּים, לְחַיֵּי אֶהְבוֹתֵינוּ,
לְמַעַן הָאָרֶץ, לְמַעַן יְדִידֵינוּ, לְמַעַן בְּנֵי צְפֹאקֶץ
אָנוּ בְּנֵי הַפְּזוּרָה!

המנון הוא אמצעי לליכוד, לאיחוד ולהגדרה של קבוצת אנשים, והוא טקסט רשמי מוסכם ומקובל, מעין סמל המבטא את רוחה של הקבוצה. ההמנון הוא שיר שביצעו באירועים ובהזדמנויות מיוחדות תורם להזדהות הקבוצה עם הערכים שהוא מבטא. הוא קבוע, מילותיו מוכרות לחברים או לאזרחים, וציטוטים ממנו משמשים בנאומים רשמיים.

39 השיר המשוכתב פורסם בשנתון, 93 (1997): 31 *La Diaspora Sfaxienne*, ופעם נוספת בשנתון 43 ב'2009. תרגום אבנר להב, שאף הוסיף מהערותיו החשובות.

ההמנון של הדיאספורה הצפאקצית שאב את השראתו מהשיר הצבאי "אנו האפריקאים", שחיבר קצין צבא צרפתי ב־1941, במהלך מלחמת העולם השנייה, על בסיס שיר לכת ממלחמת העולם הראשונה (1915). שנכתב עבור לוחמים מרוקנים בצבא הצרפתי. עד מהרה אימצו את השיר כל היחידות הלוחמות בצבא הצרפתי שלחמו בהן לוחמים מצפון אפריקה, והוא היה להמנון רשמי. במלחמת אלג'יריה (1954-1961) שרו אותו בהפגנות בנייה הצרפתים של אלג'יריה, ובמיוחד תומכי "אלג'יריה הצרפתית", כביטוי לנאמנותם למולדת הצרפתית. השיר המקורי נועד לאחד את בני המושבות בהזדהות עם מטרותיה של צרפת ולדרבנם להיות נכונים להקריב את חייהם למען. כך, גם בני הפזורה של צפאקץ בחרו להציג בהמנונם את הקשר ואת הנאמנות לתוניסיה, לעירם ולחבריהם כקשר על מחייב. השיר משלב נוסטלגיה, שהיא המכנה המשותף לבני הפזורה, ומחויבות לעתיד, והקשר לצפאקץ מייחד אותם מקיבוצים אחרים שחיו בצפון אפריקה הקולוניאלית.⁴⁰

ביטוי לרוח ההמנון אפשר למצוא גם בדברי הפתיחה בדף הבית של אתר האינטרנט של חברי פזורת צפאקץ: "האתר הזה פונה לכל בני צפאקץ, מכל מוצא ומכל אמונה, שכן בתוניסיה שבה נולדנו, ובייחוד בצפאקץ, חיינו תמיד בידידות מושלמת. אנחנו מפוזרים זה זמן רב בכל קצות תבל, אך בזכות הכלי המופלא הזה ששמו אינטרנט, הגבולות מתבטלים".⁴¹ כמו ההמנון, הפתיח מדגיש את חובת הנאמנות למקום שבו נולדו חברי הקבוצה ולמקום שבו נוצרה הידידות.

גם הסופר האדי בוראווי, יליד העיר, חיבר שיר געגוע לעיר ולתושביה:⁴²

הוֹ אַתָּה, עִיר לְיָדֵי
אֲנִי נוֹשָׂא אוֹתָךְ בִּי
מִחֶלֶה חֲשׂוֹכֵת מְרַפָּא
אֲנִי מְסַרֵב לְרַפָּא אוֹתָךְ
כְּדֵי לְהַשִּׁיב אוֹתָךְ לְקוֹלְךָ
שְׁחַר חֶדְשׁ
הַגָּאוּהָ
שֶׁל הַשִּׁישׁ הַמִּיפָּה
אֶת הַבְּתִים וְאֶת הַנְּפֹשׁוֹת

40 אינני מכיר עוד דוגמאות לקשרים בין יוצאי קהילות מצפון אפריקה שהתמידו לאורך שנים רבות כל כך.

41 תרגום אבנר להב.

42 השיר Ô Toi Ville Natal פורסם בקובץ השירים (York, Canada: *Sfaxitude* University, 2016), 10-11. ספר השירים הזה כולו הוא ביטוי עמוק למושג צפאקציטוד.

הו אַתָּה, עֵיר לִידְתִּי

אַתָּה פְּקֻחִית בְּמִקְחָ וּמִמְכָּר

תּוֹשְׁבֵי גְרָרְבָה

הֵם הַיְחִידִים הַמְסֻגָּלִים לְגִבּוֹר עֲלֶיךָ

וְעוֹד בְּקִשִּׁי

מִחוּץ לְגִבּוֹלוֹתֶיךָ

אֵךְ בְּנֵיךָ חוֹזְרִים

מִכָּל קְצוֹת הָרְפוּבְלִיקָה

כְּדֵי לְמַצֵּא אֶת קְנִיּוֹתֶיהֶם

לְמִשְׁמַע קְרִיאוֹתֶיךָ

הֵם יוֹדְעִים מֵרֵאשִׁית

שְׂאִין מְנַצְחִים אוֹתְךָ

בְּמִקְחָ וּמִמְכָּר!

בשיר שני חלקים. בראשון מציין המשורר שעיר הולדתו היא כמחלה חשוכת מרפא שאין החולה מבקש להירפא ממנה, ובשני הוא משבח את יכולתם המסחרית של תושבי העיר, שאולי רק תושבי העיר גרבה עולים עליהם בהצלחתם. אם כן, המחבר שוזר בתוך הגעגוע רמזות למציאות ההיסטורית, החברתית והכלכלית, ובכלל זה למאבק בין שתי הערים החשובות בדרום תוניסיה.

מכל האמור לעיל מתחוויר האתוס הייחודי שיוצאי העיר צפאקץ פיתחו לעצמם, ובא לידי ביטוי במושג צפאקציטוד. לבד מהיבטיו הסאטיריים של הצפאקציטוד, שבאו לידי ביטוי בלקסיקון של בלאיש, למונח גם קונוטציות כבודות ראש בהרבה. למשל, המונח צפאקציטוד עצמו מזכיר תנועות חברתיות ביקורתיות מן העבר, כמו הנגריטוד (Négritude), שהייתה תנועה תרבותית-אינטלקטואלית אנטי-קולוניאלית שצמחה בשנים שבין מלחמות העולם. ברור שצפאקציטוד אינו "תנועה" שוות ערך לנגריטוד, אלא הלך רוח, דפוס התנהגות, וגעגוע דיאספורי למציאות עירונית שהתקיימה ברגע היסטורי שאיננו עוד.

אחד מייחודיו של הצפאקציטוד הוא שיתוף הפעולה ותחושת שותפות הגורל בין מוסלמים ליהודים ולנוצרים, שהחל במולדת משותפת ומושלך לתוך היצירה העכשווית של הדיאספורה. השנתון והאמצעים האחרים שתוארו לעיל מסייעים ליוצאי צפאקץ להפוך לפזורה דינמית, להבדיל מאוסף אנשים שגדלו במקרה בעיר מסוימת ועקרו ממנה. לא מדובר רק בנוסטלגיה, אלא גם בתחושת שליחות מתמשכת. יוצרי הדיאספורה הצפאקצית סוברים כי תפיסתם את דרך החיים שלהם בעבר וגיבושם בהווה עשויים להיות דוגמה לאחרים וליצור עולם טוב יותר. בדיון במושג "נוסטלגיה" כותבים חברי האגודה שהחיים בצפאקץ חסרים להם, ויותר מכול חסרה להם

”הסימביוזה של ההבדלים. אנו משתוקקים לחברות, לאחווה בין עמים ודתות [...] לנו הצפאקצים יש מה לומר לעולם, מסר להעביר אליו: בני האדם נוצרו כדי לחיות יחדיו. אנו יודעים זאת, חיינו זאת כך!”⁴³. האדי בוראווי הסביר באחד משיריו את משמעות הסימביוזה שחוו בעיר בעבר: ”תרבות היא הדרך של הסובלנות. וסובלנות היא הצעד הראשון לקבלה מלאה של השוני. אבל בורות יכולה להיות רק מקור לאלימות, ואלימות היא הרס המרקם החברתי”⁴⁴.

מסקנות

יש תפוצות שקל לזהותן. למשל, האיטלקים בארצות הברית, החלבים בארגנטינה, הארמנים ברחבי העולם ועוד. לכל דיאספורה יש מאפיינים ברורים של ”מרכז זיכרון” שממנו היגרו בני הגולה או הוריהם, וזיכרון קולקטיבי מגבש. לרוב הדיאספורה היא של מהגרים בני אותו המוצא ואותה הדת. המקרה של יוצאי צפאק שונה משום שמדובר בדיאספורה של קבוצות ממוצא שונה ומכמה דתות. הבסיס ליצירתה היה קהילת המוצא בתקופה מוגדרת מאוד, צפאק בתקופה הקולוניאלית. שיח הזהויות שנוצר בעיר לפני ההגירה נבנה ונוצר בתוך מציאות חיים מיוחדת, שבה חיו שלוש קבוצות אתניות ודתיות זו בצד זו וקיימו יחסי גומלין ביניהן. לאחר ההגירה וההתאקלמות בארצות חדשות הצליח מרסל רגי לקשר בין יוצאי הקהילה ולאחדם לכלל דיאספורה שיש לה הכלים לשמור על הזיכרון הקולקטיבי ולגבש אותו. בתקופה הקולוניאלית התקיים הקשר בין הקבוצות בצפאק במרחב אורבני ותרבותי מוגדר וברור. לא כן לאחר הגירת הצרפתים והיהודים מהעיר. הקשר החדש היה לשיח זיכרון שנוצר בכלי ביטוי חדשים, השנתון של הדיאספורה והרשתות החברתיות החדשות, ועבר דרכם. שיח הזיכרון נעדר תיחום טריטוריאלי ונושאו השתנו לחלוטין בהשוואה לעניינים שהעסיקו את תושבי צפאק בעירם. השיח הפוליטי המקומי על המולדת כמעט שנעלם ואיבד ממשמעותו, אך את מקומו תפס שיח הנוסטלגיה והזיכרון. מרחב הזמן השתנה גם הוא. מאז כינון השלטון הקולוניאלי הצרפתי בתוניסיה (1881) התגבשו הקבוצות החברתיות בארץ זו והתפתחו דפוסי שיח ביניהן בתוך

43 “Yê hasra! (La nostalgie est PLUS ce qu’elle était)”, *Canalblog*, September 1, 2011, <http://rebellus.canalblog.com/archives/2011/09/01/21913368.html>

44 Hédi Bouraoui, *Vers et l'envers* (Toronto: ECW presse, 1980) שכתבה על המשורר: “Hédi Bouraoui, célébré à Sfax: Quatre devoirs dont il faut s’acquitter envers le chantre du “transculturalisme”, *Leaders* February 19, 2017, <https://www.leaders.com.tn/article/21699-hedi-bouraoui-celebre-a-sfax-quatre-devoir-a-l-egard-d-un-emerite>

ההיררכיה הקולוניאלית. אלו היו השנים שבהן התעצבו דפוסי היחסים הבין-קהילתיים בתוך קהילת המקור בצפאקץ. במהלכן אפשר להבחין במעין "מחזור חיים" של קהילה עירונית בתקופה הקולוניאלית: היווסדות הקהילה עם הגירה של קבוצות חדשות לעיר, התבססות הקהילה ופריחתה, ולאחר מכן הפרדה מהעיר. חוויית הקיום הפיזי במקום אחד, צפאקץ, בתקופה הקולוניאלית, התחלפה בחוויה של קיום וירטואלי, שהתרחש בראש ובראשונה באמצעות שנתון התפוצה של יוצאי צפאקץ.

העיר צפאקץ ממשיכה, כמובן, להתקיים, אלא שמאז ההגירה הגדולה ממנה השתנה הרכבה החברתי וחזר להיות כפי שהיה ערב הכיבוש הקולוניאלי הצרפתי. לאחר ההגירה יצרה כל קבוצה חברתית שיצאה מן העיר תפיסת זמן משלה: "הזמן היהודי" התמקד, על פי יעד ההגירה, באופני ההשתלבות בארץ החדשה ובפיתוח דפוסי זהות מקומיים ייחודיים;⁴⁵ "הזמן הצרפתי" הוקדש להשתלבות מחדש במולדת הישנה; ו"הזמן המוסלמי" התמקד בבניית המדינה התוניסאית העצמאית, מתוך ניסיון למחוק את מורשת העבר של השליטה הקולוניאלית. יש ומושגי הזמן האלה התמזגו זה בזה, ויש שיצרו מתח בין הקבוצות.

מערכת יחסים בין שלוש קבוצות אתניות ודתיות שחיו בצוותא בעיר אחת בתקופה הקולוניאלית, כמו זו שהתקיימה בצפאקץ, התקיימה גם בערים אחרות בצפון אפריקה, אולם דפוס ההתנהגות שכונה צפאקציטוד ייחודי לעיר הזאת. רוח העיר נישאת על עמודיו של *La Diaspora Sfaxienne*, שהיה מקור ללימוד ההיסטוריה ובמה לפיתוחה של הדיאספורה בעת ובעונה אחת. אין ספק שמאמר זה הוא רק פתיח למחקר רחב יותר על בניית דיאספורה ועל השיח הקולוניאלי, שילך ויבנה עם הזמן, כטבעם של מחקרים.

45 בעניין קליטתם של יהודים, בעיקר מדרום תוניסיה, במדינת ישראל, ראו משה שוקד ושלמה דשן (עורכים), *דור התמורה, שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון-אפריקה* (ירושלים: מכון בן-צבי, תשל"ז). זה היה הניסיון הראשון של שני אנתרופולוגים לבחון את דפוסי הקליטה של יהודים מדרום תוניסיה ומרוקו בארץ. דשן הראה כיצד ממשכים יוצאי ג'רבה בארץ לשמר חלק מדפוסי הקיום שלהם בעבר, ובמושגים שהגדיר ויליאם ספרן, הם יוצרים זיכרון קולקטיבי. אבחנות אחרות על כלל קליטת יוצאי תוניסיה בארץ וגם בעולם אפשר למצוא אצל חיים סעדון, "הרהורים על קליטת יהודי תוניסיה", בתוך *עדות – עדות לישראל: גלות, עליות, קליטה, תרומה ומיזוג*, ערכו אבשלום מזרחי ואהרן בן דוד (נתניה: האגודה לטיפוח חברה ותרבות, תיעוד ומחקר, 2001), 619-659.

שליחים ציונים? השליחים הערבים בתימן בשנות החמישים של המאה העשרים*

מנשה ענזי

בשנת 1962 יצאו את תימן כמאתיים יהודים, ולאחר מסע ארוך הגיעו לישראל. על מה שחוו בדרך שרו:

מֵאנַע אֶל-עוֹדֵי בְּעַד אֶל-יְהוּדֵי
יְגִי לְנֶא טְאִירָאֵת מִן אֶל-סְעוּדִי.

מאנע אל-עודי [הולך] בעקבות היהודי
יביא לנו מטוסים מן הסעודי.¹

מן השיר הזה ומעדויות אחרות עולה כי מאנע אל-עודי ושליחים ערבים נוספים היו מעורבים בארגון יציאת היהודים מתימן האמאמית בשנות החמישים ובתחילת שנות השישים של המאה העשרים. המרחב המכונה היום הרפובליקה התימנית התחלק לאחר מלחמת העולם הראשונה לשתי יחידות מדיניות נפרדות: יחידה אחת, מדינה עצמאית במרכז תימן ובצפונה, בהנהגתם של האמאם יחיא חמיד אל-דין (1918-1948), ובנו אחמד חמיד אל-דין (1948-1962); ויחידה שנייה, אזור חסות בדרום תימן בשלטון בריטי, ובמרכזו עיר הנמל עדן. מטרת המבצע שיתואר במאמר זה הייתה להעביר את היהודים מתימן האמאמית לעדן, שהייתה, כאמור, בשליטה בריטית, ומשם היה אפשר להטיסם במטוסים, ובמקרים מסוימים להשיטם באוניות, למדינת ישראל. תחילתו של ארגון יציאת היהודים מתימן האמאמית לאזור הבריטי בעזרת שליחים ערבים הייתה בשנת 1951, כאשר סייע אחמד עלי אל-לחגי' בהעברת יהודים במעבר הגבול בין תימן האמאמית לבין האזור הבריטי.² בעקבות זאת הוחלט כי רצוי להעסיק

* מחקר זה נתמך בתחילתו בידי קרן שערי תימן בראשות ד"ר מיכל דחוח-הלוי, והמחלקה להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת בראשית פרופ' ירון הראל, אך עיקרו נעשה בתמיכת הקרן הישראלית למדע, ומרכז דעת המקום, מענק I-CORE 1798/12, ותודתי נתונה להם על תמיכתם בחומר וברוח. אני מודה לתום פוגל, ולמערכת של ג'מאעה על הערותיהם, שהטיבו עם המאמר. שמעתי את השיר מפי סעדיה ויונה דחוח-הלוי בראשון לציון.

1 אהרן בן-דוד, בית האבן: הליכות יהודי צפון תימן (קריית עקרון: אהבת תימן, תשס"ח), 368;
2 Reuben Ahroni, *Jewish Emigration from the Yemen 1951-98: Carpet without Magic* (Richmond, VA: Psychology Press, 2001), 3

שליחים ערבים מקומיים, תושבי תימן האמאמית, בארגון הנסיעה כולה. השליחים ביקרו בקהילות בתוך תימן האמאמית, שכנעו את היהודים לצאת ואת השלטונות המוסלמים לאפשר את היציאה, וליוו את השיירות עד הגעתן לעדן. משם יצאו היהודים למדינת ישראל בדרך האוויר ובדרך הים, במימון הסוכנות היהודית והג'וינט (ארגון הסיוע היהודי אמריקני) ובתמיכתם. על עבודתם קיבלו השליחים הערבים שכר מאנשי הסוכנות.

את החלק העיקרי של המאמר אני מבקש להקדיש לתיאור פעילות השליחים הערבים ולניתוחה: אשאל למניעי השליחים ואתאר את האירועים המרכזיים עד שנת 1962. פרשייה היסטורית נדירה זו מעלה שאלות רחבות יותר, שבהן אבקש לדון: מדוע היה צורך בפעילים ערבים שיארגנו את עלייתם מתימן לישראל של מאות יהודים בשנות החמישים? ומה היו תוצאותיה של פעילות באי הכוח הערבים? במילים אחרות, אני מבקש לבדוק לשם מה גויסו השליחים הערבים, ומה מלמדת הפרשייה הזאת על היחסים בין יהודים לערבים בהקשר המיוחד הזה בתימן.

רוב יהודי תימן עלו לישראל במבצע "על כנפי נשרים" בשנים 1948-1950, והמחקר ההיסטורי התמקד בחקר עלייה זו.³ עלייה זו אף הובילה את החוקרים לראות בחייהם של יהודי תימן דוגמה מייצגת לחיי היהודים בארצות האסלאם – קהילה שסבלה מאוד משכניהם המוסלמים, וכשהתאפשר לה עלתה לישראל כאיש אחד.⁴ נרטיב זה השתלב יפה ב"תפיסה הבכיינית" שביקר סאלו בארון.⁵ אולם ממחקרי מתברר כי בתימן האמאמית נשארו בשנות החמישים כאלפיים יהודים, ורבים מהם יצאו ממנה לישראל בקבוצות קטנות בעשור שאחר כך. לצידם נשארה גם קהילת סוחרים יהודים בת כאלף איש בעדן, שנותרה בשליטה בריטית עד שנת 1967. התעוררות התנועות האנטי־קולוניאליות באזור הגבירה את הלחץ על הבריטים ועל היהודים, שקשרו את גורלם במידה רבה עם השלטון הבריטי. במהלך שנות החמישים והשישים עזבו יהודי עדן את עירם, חלקם ללונדון וחלקם לישראל, ועם סיום השליטה הבריטית בשנת 1967, עזבו אחרוני יהודי עדן את המקום. תהליך איטי זה של יציאת היהודים מתימן האמאמית והבריטית מערער במעט את התפיסה הציונית החד־משמעית של יהודי תימן.

3 ראו, למשל, Tuedor Parfitt, *The Road to Redemption: The Jews of the Yemen, 1900-1950* (Leiden: Brill, 1996)

4 ביקורת על "נרטיב הסבל והייסורים" בתימן הביעה בת־ציון עראקי קלורמן, "ההיסטוריוגרפיה של יהודי תימן וגיוסה להבניית הזהות הלאומית", בתוך **להמציא אומה: אנתולוגיה**, ערכו יוסי דהאן והגרי וסרמן (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2006), 290-330.

5 סאלו בארון, "גטו ואמנציפציה – האם עלינו לשנות את ההשקפה המסורתית?"; בתוך **ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית**, ערכו רוברט ליברלס ויום טוב עסיס (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ו), 51-61.

בשנת 1962 נותק הקשר עם הקהילה היהודית בתימן האמאמית על רקע מערבולת אירועים בתימן, שכללה מלחמת אזרחים סוערת והובילה לנפילת השלטון האמאמי ולהקמת רפובליקה בצפון תימן בשנת 1970. רק בשנות התשעים חודש הקשר עם יהודי תימן, ורובם יצאו את תימן בשני העשורים שאחר כך, והגיעו לארצות הברית, לאנגליה ולישראל.⁶

ראובן אהרוני כתב מחקר חשוב על ההגירה של יהודים מתימן האמאמית בשנות החמישים והשישים של המאה הקודמת, אך הוא מציג את התהליכים המרכזיים בלבד ואינו מעמיק בניתוחם.⁷ זאת ועוד, המחקר שלו מתבסס במידה רבה על הארכיון של רובין גילברט ומקס לפידוס (מרדכי לפידות) שהועמד לרשות החוקר. אומנם זהו אוסף חשוב של שני פעילים ציונים מרכזיים באותן השנים, אך הוא אינו מספר את הסיפור במלואו, ומציג בעיקר את הצד של פעילי העלייה בעדן. במאמר זה אני מבקש להעמיק בהבנת עלייה זו, ולהתמקד בסיפור השליחים הערבים דווקא. לשם כך אעשה שימוש במקורות מגוונים שיציגו את נקודות המבט של כל הצדדים שהיו מעורבים בפרויקט: אנשי הסוכנות היהודית, הפעילים היהודים התימנים בעדן ובישראל, השליחים הערבים והעולים עצמם. מתברר כי זמן קצר לאחר הגעת העולים לישראל ביקר אותם יוסף ציוני (סיאני), עוזרו של שלמה דב גויטיין בפרויקט "בואי תימן", פרויקט שעליו שקד גויטיין במשך כשמונה שנים, ובו רואינו מאות מעולי תימן ונאספו חומרים רבים.⁸ לצד ראיונות אלו נשמרו מכתבים ועדויות של העולים באוספים פרטיים, והם מוסיפים מידע רב. דומני שהצלבת המקורות ובחינתם לעומק תאפשר הבנה עמוקה יותר של פעילות השליחים הערבים.

הקהילה היהודית בתימן בשנות החמישים

כאמור, בשנות החמישים והשישים של המאה הקודמת נשארה בתימן קהילת יהודים קטנה. מי שנשארו עשו זאת מכמה סיבות: רבים מהם חיו חיים נוחים וטובים בתימן

6 על סוגיה זו, ראו דני בר-מעוז, האמת הנעדרת: שארית הפליטה בתימן, 1962-2017 (רחובות: עמותת אעלה בתמר, תשע"ח).

7 Ahroni, *Jewish Emigration*, 1-82

8 "הארכיון התימני של פרופ' גויטיין" שמור במכון בן-צבי. העדויות שבו כתובות בערבית יהודית בעשרות מחברות. על האוסף ראו, Isaac Hollander, *Jews and Muslims in Lower Yemen: A Study in Protection and Restraint, 1918-1949* (Leiden and Boston: Brill, 2005); מנשה ענזי, "יהודי צנעא בעידן של תמורות, דיון היסטורי במרחב הציבורי: מהכיבוש העת'מאני ועד עלייתם לישראל 1872-1950" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ב); ובעת האחרונה, תום פוגל, "המחקר התימני של ש"ד גויטיין" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ף).

מבחינה כלכלית, וגם יחסיהם עם החברה הסובבת היו טובים. למשל, משה דחוח הלוי, שכבר היגר לישראל, כתב על קרוב משפחתו שהוא סירב לצאת מתימן מפני שהוא "חושב שהעשרות [העשירות] שלו יעזור לו" בתימן.⁹ מנגד היו שמועות וידיעות על המצב הקשה בישראל בכלל, ועל מצבם הקשה של עולי תימן בפרט. אחרים רצו לעזוב את תימן, אבל חובות כספיים או קשיי הדרך מנעו מהם לעלות לישראל.¹⁰

אף על פי כן, נראה שהסיבה העיקרית לעיכוב העלייה הייתה בעיות בארגון הלוגיסטי והמעשי של יציאת היהודים מתימן. כפי שהראתה אסתר מאיר-גליצנשטיין, כישלונן של מבצע "על כנפי נשרים", בוודאי בשלב הראשון, היה קשור במידה רבה בהחלטה של מארגני המבצע לטפל בעולים רק לאחר הגעתם לשטחי הפרוטקטורט הבריטי בדרום תימן.¹¹ עד קו הגבול הזה נדרש מיהודי תימן להסתדר בדרך לבדם, בניגוד למבצעי העלייה מרוב ארצות אירופה והמזרח התיכון, שבהם שליחי העלייה ארגנו את מבצע העלייה לכל אורכו. בעקבות זאת התעוררו קשיים רבים, חלקם כלכליים, ובהם אובדן רוב רכושם של העולים. משה בן זכריה מהעיר רדאי שבדרום תימן מספר, לדוגמה, כי יצא מעירו ובכיסו 5,000 ריאל. בדרכו התעכב זמן רב בעיר תעז, ויצא משם ובכיסו רק 500 ריאל.¹² נוסף על כך, אלפי יהודים מתו בדרך. נראה כי היו יהודים בתימן שחששו מקשיים אלו, ולכן העדיפו לדחות את עלייתם ואף לבטלה. בשנים הבאות הלכו הקשיים הארגוניים והתעצמו. מיעוט הקהילות שנתרו בתימן האמאמית והמרחקים הגדולים ביניהם ובינן לעדן, הקשו על ארגון הנשואים.¹³ לאחר עזיבת מרבית היהודים כבר לא הייתה מסגרת או קהילת ראשה, כמו קהילת יהודי צנעא, שתאימה ופיקחה על המתרחש במקומות השונים וייסדה את זרם היוצאים. זאת ועוד, רבים מהיהודים שמרו בקפדנות על מורשתם ועל חיהם היהודיים (תיאור), אך באותה העת היו יהודים שהשתלבו באוכלוסייה המקומית בשל היחלשות קשרי הקהילות, או מתוך בחירה. כפי שהראיתי במקום אחר, בשנות החמישים המוקדמות בחרו כמאתיים יהודים להתאסלם, כלומר כעשרה אחוזים מבני הקהילה הקטנה בתימן האמאמית נטשו

9 מכתב משה דחוח הלוי לקרובי משפחתו בתימן, 11 בפברואר, 1962, השמור באוסף משה דחוח הלוי בתל אביב (הניקוד שלי). על המילה "עשרות", ראו יהודה רצהבי, **אוצר לשון הקדש שלבני תימן** (תל אביב: הוצאת המחבר, 1978), 218.

10 על הסיבות לבחירתם של אותם יהודים להישאר בתימן, ראו מנשה ענזי, "פעילות משה ויוסף דחוח הלוי ליציאת יהודי תימן בשנת 1962", **תהודה** 36 (2019): 87-91.

11 אסתר מאיר-גליצנשטיין, **יציאת יהודי תימן: מבצע כושל ומיתוס מכונן** (תל אביב: רסלינג, 2012).

12 עדות משה בן זכריה בפני מנחם קפליוק, אוסף קפליוק השמור אצלי.

13 על ניסיונות של יהודים יוצאי תימן בישראל לארגן את העלייה בשנת 1962, ראו ענזי, "פעילות משה ויוסף דחוח הלוי", 87-100.

שליחים ציונים? השליחים הערבים בתימן בשנות החמישים של המאה העשרים

אותה.¹⁴ השמועות על ההתאסלמות הובילו את יוצאי תימן בישראל לנסות ולקדם במהירות את פרויקט יציאת היהודים מתימן האמאמית. ואולם לנוכח המציאות המורכבת היה ברור לכול כי התנעה מחודשת של יציאת היהודים תדרוש מבצע ממוסד ומאורגן שיתבסס על כוחות מקצועיים ומגויסים למשימה.

בתחילה פעלו בתחום נציגי הקהילה היהודית בעדן, שליחים מזדמנים של הסוכנות היהודית משטחה של עדן ופעילים מקומיים בקהילה היהודית המצומקת של תימן האמאמית. אולם הקשרים עם היהודים, שחיו תחת שלטון האמאם אחמד חמיד אל-דין היו מוגבלים בגלל המרחקים הגדולים והמתיחות הפוליטית ששררה בתימן.¹⁵ משום כך, ומתוך הבנה כי יש לפגוש את אנשי הקהילות היהודיות הקטנות פנים אל פנים, להבין את צורכיהם ולשכנע אותם לעלות לישראל, נזקקו אנשי הסוכנות לשליחים ערבים מקומיים שיבקרו בקהילות המרוחקות.

מעיון בתעודות עולה כי שתי חברות עדניות מרכזיות פעלו בתחום – חברת ההסעות של אל-רבִּיִדִי, שהיה לה סניף בעדן וסניף בצנעא, וחברת ההסעות של צאלח מפתאח. הראשונה הייתה חברת הסעות ערבית עדנית, שבראשה עמד השיח' חמוד מוחמד אל-רבידי, והיא פעלה בשנים 1953-1957. לאחר הפסקת פעילותה בראשית שנת 1958 לערך, יצרו אנשי הקהילה בעדן קשר עם חברת הסעות אחרת בהנהלת צאלח מפתאח שישב בעדן ועם נציגו התימני אחמד אל-קצוץ.¹⁶ הסוכנות היהודית חתמה על הסכמים עם מנהלי החברות, והם העסיקו סוכנים תימנים מקומיים בתימן האמאמית להבאת יהודי תימן לעדן ומשם לישראל עד 1962. להלן אדון בקצרה בשתי החברות האלה.

חברת ההסעות של אל-רבידי

בשנת 1953 התקשרה חברת ההסעות של השיח' אל-רבידי, שעם עוזריו נמנו אחמד בן אחמד אל-קריטי ועלי מאַנַע אל-עַנְדִי, שהוזכר בשיר שבפתח המאמר, עם הוועד המיוחד של יהודי עדן, שבו היו חברים מנהיגי הקהילה, ובראשם סלים בנין ומאיר

14 Menashe Anzi, "Agunot and Converts to Islam: Jews and Muslims in Yemen from 1950 to 1962", *PaRDeS: Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien* 22 (2016): 135-149

15 על תימן האמאמית בתקופה זו, ראו Paul Dresch, *A History of Modern Yemen* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), 58-88

16 שליח נוסף שעסק בארגון עלייה של יהודים ממרכז תימן באותה העת היה אחמד צאלח אל-סידי, וראו Menashe Anzi, "Yemen, Ethiopia, Eritrea and Israel: Jewish Immigration 1962", *Chroniques du manuscrit au Yémen* 1 (2017-2018): 126, 128

אהרוני.¹⁷ גיוס הסייענים הערבים התבסס גם על היכרות אישית. אחמד אל־קריטי מספר בריאיון שנערך בשנת 2006, כי בראשית שנות החמישים שהה בעדן לצורכי מסחר. בביקורו בשוק ניגשו אליו שני אנשים לבושים "בחליפות ועניבות", והתברר שהם סוחרים יהודים שהכיר בעבר בצנעא. לאחר ההיכרות המחודשת הוא נפגש עם אנשי הסוכנות היהודית בעדן, והוצע לו לעזור בהבאת יהודי תימן האמאמית לעדן. אל־קריטי הצטרף לחברת ההסעות של אל־רבידי, והיה אחד מנציגיה הבכירים בתימן האמאמית.¹⁸

בסוף 1953 יצא חמוד אל־רבידי עצמו למח'אדר וארגן שיירה של עולים, ובנואר 1954 הגיעו לעדן שלושים ושמונה יהודים. בראשית פברואר עלתה קבוצה זו לישראל במטוס של חברת התעופה אל־על.¹⁹ באותו הזמן לערך, בדצמבר 1953, יצא אחמד אל־קריטי למסע בין הקהילות היהודיות במרכז תימן, במטרה לשכנע לנסוע לעדן. ואכן, לאחר כמה חודשים הצליח לשכנע את יהודי מְחֻוּת וסביבתה שבמערב תימן לנסוע בשיירה לעדן.²⁰ בעקבות זאת ביקר שליח הסוכנות נפתלי ברג'ורא בעדן בפברואר 1954, אצל השיח' אל־רבידי, וסיכם עימו על חידוש הפעילות מיד, עוד לפני חתימת חוזה. עוד סוכם בפגישה זו כי כדי לזרז את עזיבת היהודים יגבו השליחים הערבים חובות שחבו מוסלמים ליהודים, וכך לא תהיה סיבה ליהודים להישאר במקום. מן הסיכום מתברר כי אל־רבידי העסיק שישה סוכנים, שני נהגים ושני סוכני משנה, מה שאפשר לו לנהל את המבצע הלוגיסטי המורכב.²¹ בעקבות הפגישה, ב־10 בפברואר 1954, נחתם הסכם בין הסוכנים הערבים לבין הוועד היהודי בעדן, שארגן את מבצע היציאה. על פי ההסכם התחייבו הסוכנים הערבים להסיע את היהודים בביטחון מאזור מחוית עד עדן, תמורת תשלום מכובד, לפי המרחק לעדן וקשיי הדרך.²²

- 17 חברה זו עבדה בסוף שנות הארבעים עם האמאם אחמד שישב בתעז. ראו יחיאל חבשוש, **משפחת חבשוש** (תל אביב: דפוס אופסט האומנים, 1985), א: 472. על פעילותם כבר בשנת 1953 ראו במסמכים שונים באצ"מ [הארכיון הציוני המרכזי], S1 4252, כדוגמת מכתב מהוועד של הקהילה היהודית בעדן לסוכנות היהודית, 29 באוקטובר, 1953.
- 18 נביל סיף אל־כמים, "מהנרדס תרחיל יהוד אל־ימן עם 1949 אלא אסראאיל יכשיף ען 'בסאט אל־ריח'", **אלראיה אלקטריה**, 18 בדצמבר, 2006.
- 19 ראו ארכיון הספרייה הלאומית, אוסף ברג'ורא, 1867 4⁰, סדרה 3, תיק 4: מכתב מקשטן, מחלקת העלייה של הסוכנות אל ועד הקהילה בעדן, 11 בפברואר, 1954.
- 20 מכתב מאת אחמד אל־קריטי אל מאיר אהרוני וסלים בנין, 3 ברמדאן, 1373 (6 במאי, 1954). המכתב מופיע באצ"מ, S1 4256, ובקיצורים קלים בדפי עליה 28 (1954), 42-44. המקור בערבית לא נשמר, אלא רק התרגום לעברית שהוכן בידי יהודה רצהבי.
- 21 ראו ארכיון הספרייה הלאומית, אוסף ברג'ורא, 1867 4⁰, סדרה 3, תיק 4.
- 22 אצ"מ, S1 4252, הסכם בין שיח' אל־רבידי לבין סלים בנין ומאיר אהרוני.

במהלך אותה השנה נפגשו אל־רבידי ושליחיו כמה פעמים עם הקהילות היהודיות בתימן האמאמית. בכל פעם שקבוצה מסוימת השתכנעה לעזוב את תימן מסר אל־רבידי לחברי הוועד בעדן ולאנשי הסוכנות הערכה של מספר האנשים המתכננים לצאת את הארץ. בעקבות זאת, נחתם הסכם שכלל את פירוט העבודה ואת התשלום, שהשתנה ממקרה למקרה, לפי המרחק מעדן. לאחר החתימה על ההסכם יצאה השיירה, בהנהגתו של אחמד אל־קריטי, בדרכה לעדן. במקרה אחד, באוקטובר 1956, כאשר הביא אחמד אל־קריטי לעדן יהודים בלא הסכם, כעסו עליו חברי הוועד היהודי העדני.²³

ואכן, במהלך 1954 הגיעו לעדן כמה וכמה שיירות בליווי השליחים הערבים. המהגרים שוכנו בתחילה בבתיים בתוך העיר עדן, אך לאחר שגדל מספרם הם שוכנו במחנה ביר פדל, סמוך לעיר, ולאחר שהתאספה קבוצה גדולה היא המריאה בטיסה ישירה לישראל. יצוין כי בשנת 1955 הייתה הפסקה בעלייה מסיבות לא ברורות, אך במהלך שנת 1956 חזרה חברת ההסעות של אל־רבידי להסיע יהודים מתימן לעדן. באותה שנה נחתמו כמה הסכמים עם אל־רבידי ושליחיו, אך בפועל הגיעו מתימן לעדן רק תשעה יהודים.²⁴

בשנת 1957 לא יצאו יהודים מתימן האמאמית כלל. כמה סיבות גרמו למצב הזה. באותה העת נוצרו קשיים תחבורתיים בתוך תימן, משום שהתחבורה בתימן גויסה להעברת משלוחי נשק סובייטיים. נוסף על כך, בשנים 1956-1957 ירדו גשמים רבים בתימן, שהרסו את הדרכים והקשו על מעבר אנשים וכלי רכב מתימן לעדן.²⁵ עוד מתברר כי תשעת היהודים שהגיעו מתימן לעדן בשנת 1956 לא הצליחו לצאת מתימן לישראל. הם נשארו בעדן זמן רב, וחלקם התייאשו וחזרו לבתיהם בתימן האמאמית. מקרה זה גרם לדה־מורליזציה בקרב היהודים שנותרו בתימן ועיכב את יציאתם. מקס לפידוס, שהיה שליח הסוכנות בעדן באותה העת, ניסה לארגן אונייה שתיקח את היהודים מתימן, אך עניין זה לא יצא אל הפועל מסיבות שונות.²⁶ כמו כן, בסוף שנה זו נעכרו היחסים בין עובדיו של אל־רבידי, ובעיקר בין אל־קריטי לבין אל־רבידי עצמו.²⁷ נוסף על כך, נראה שחברת ההסעות של אל־רבידי לא הצליחה לפעול בקרב הקהילות של צפון תימן. כך, בדיווח של יהודי עדן לסוכנות נמסר כי אל־קריטי לא הסכים להביא

23 אצ"מ, S1 4256, מכתב מוועד הקהילה בעדן למחלקת העלייה בסוכנות, 18 באוקטובר, 1956.

24 הסכם אחד נחתם באוגוסט 1956, ראו אצ"מ, S1 4256.

25 Ahroni, *Jewish Emigration*, 37-38

26 שם, 39-41.

27 ראו, למשל, אצ"מ, S1 4256, מכתב מיהודי עדן לאנשי הסוכנות, 18 באוקטובר, 1956. המכתב

מתאר מאבקים קשים בין אל־רבידי לאל־קריטי. אל־קריטי טען כי קופחה פרנסתו, והוא אף פנה לאמאם אחמד בעניין.

יהודים מצעדה הרחוקה שבצפון תימן תמורת 60 ריאל לנפש. לדעתו, בשל המרחק וקשיי הדרך הייתה הצדקה לתשלום גבוה יותר.²⁸

חברת ההסעות של מפתאח

לנוכח ההאטה בפעילות העלייה, פנו יהודי עדן לאמאם וביקשו אישור לשלוח "אחד מאיתנו", כלומר יהודי, לפגוש את היהודים בתימן. האישור ניתן, אך השליח, שיצא מעדן, שלמה עמיסי, לא הצליח לארגן את יציאת היהודים, וחזר כלעומת שבא.²⁹ בעקבות כך חזרו חברי הוועד העדני והסוכנות ופנו לחברת הסעה ערבית, וב-28 באוגוסט 1958 נחתם חוזה עם צאלח מפתאח והחברה שלו. בהסכם נקבע שעוזרו של מפתאח, אחמד אל-קצוץ, יסיע שיירה של שלושים ושניים יהודים ורכושם במשאיותיו מצעדה לעדן. החברה התחייבה להגן על היהודים ורכושם, ולהחזיר להם את הרכוש שהפקידו בידיהם, לרבות הכסף והזהב, בעדן. על פי ההסכם, רק לאחר מכן יקבלו השליחים את שכרם מידי הסוכנות.³⁰ בסופו של דבר, בפברואר 1959 הגיעו עשרים ושישה אנשים מן הקבוצה לעדן. מסע זה היה הראשון בסדרה של כמה מבצעים מוצלחים, שבהם הגיעו לעדן בשנים 1959-1961 כמאה וחמישים יהודים בכמה שיירות מן הצפון הרחוק בהדרכתו של צאלח מפתאח ועוזריו. היהודים שוכנו במחנות זמניים, ומשם עלו לישראל.

בשל התגברות הסכסוך בין השלטון הקולוניאלי הבריטי בעדן לבין המחותרות האנטי-קולוניאליות בשנים האלה, סירבו הבריטים לאפשר טיסות ישירות בין תימן לישראל.³¹ טיסה אחת יצאה בפברואר 1958 דרך ניקוסיה לישראל, ובהמשך הוטסו היהודים לישראל דרך ג'יבוטי. בשנת 1962 הגיעו לעדן שלוש שיירות ובהן כמאתיים ושלושים יהודים. הם הוטסו בכמה מבצעים סודיים לאסמרה, בירת אריתריאה, ומשם הוסעו לעיר הנמל מצוע ושטו באוניות לנמל אילת.³²

הסיבות להעסקת שליחים ערבים

הבחירה של אנשי הסוכנות היהודית בשליחים ערבים, והסכמתם של החברות הערביות להתגייס למשימה נדמות במבט ראשון תמוהות, שכן השלטון בתימן בהנהגתו של

- 28 אצ"מ, S1 4256, מכתב מיום 25 ביולי, 1954.
 29 ראו, למשל, אצ"מ, S1 4256, 8 בדצמבר, 1957.
 30 אצ"מ, S6 6189, מכתב מטעם ועד הקהילה העדנית לסוכנות, "עלייה מתימן 1958", 2 בספטמבר, 1958. למכתב צורף ההסכם בערבית ותרגומו לאנגלית.
 31 על המצב בעדן בתקופה זו, ראו Dresch, *A History of Modern Yemen*, 35-40.
 32 על מבצע זה, ראו Anzi, "Yemen, Ethiopia, Eritrea and Israel".

האמאם יחיא אסר על יהודים לצאת את תימן, והעניש את היוצאים ואת המסייעים להם.³³ גם אם נקבל את הקביעה שבנו של האמאם יחיא, האמאם אחמד, שינה את המדיניות הרשמית ואפשר ליהודים לעזוב את תימן בשנים 1949-1950, ההסכמה בשתיקה, או ההסכמה הרשמית, של האמאם אחמד וראשי השלטון בתימן למעורבות מעשית של שליחים ערבים במבצע נראית בכל זאת מפתיעה ביותר. מדובר בשליחים ערבים במבצע עלייה ציוני, או אם תרצו – שליחים ערבים ציונים.

ההסבר הפשוט והעיקרי להתגייסות מהצד הערבי הוא הרווח הכספי. השליחים הרוויחו סכומים גבוהים מאוד על כל יהודי שהביאו לעדן. מעקב אחרי ההתכתבויות בין ראשי הסוכנות והג'וינט מלמד כי ככל שעבר הזמן דרשו השליחים סכומים גבוהים יותר ויותר. בתחילה הם קיבלו כמה עשרות ריאלים לכל נפש, אך בהמשך הגיעו המחירים ל־150-200 ריאל לכל אדם, שהיו סכומי כסף נכבדים. אומנם היו לשליחים הוצאות רבות, כמו שכירת כלי רכב, תשלום מיסים, הוצאות מחייה ונסיעה וכדומה, אבל נראה כי גם בניכוי ההוצאות האלה נשאר בידי השליחים סכום כסף נכבד.

מצד הסוכנות היהודית מתברר כי לא הייתה לה בררה אלא להסכים להפעלתם של שליחים ערבים. שליחים יהודים מקומיים בתימן לא הצליחו לשכנע יהודים לעזוב את מדינתם, ושליחים יהודים מחוץ לתימן קיבלו אשרות כניסה רק לזמן מוגבל. כאמור לעיל, שלמה עמיסי נכנס לתימן, אך לאחר זמן קצר נעצר וגורש. לכן הציעו יהודים עדנים, שהכירו היטב את האוכלוסייה המקומית, להעסיק שליחים ערבים, בהנחה שהם יוכלו לנהל את מעבר היהודים מתימן לעדן.³⁴

אפשר להצביע על הסברים נוספים לבחירה זו, הסברים הקשורים למסגרת הפוליטית בתימן ולקשרי היהודים עימה. ראשי הקהילה היהודית בעדן הבינו שיש ליצור קשר ישיר גם עם ראשי השלטון המקומי, ובכלל זה עם ראשי השבטים בכל אזור, ולא להסתפק בהסכמה עקרונית של השלטון המרכזי בתימן האמאמית. היכרותם של השליחים הערבים עם נבכי הפוליטיקה התימנית המקומית היא שאפשרה את הצלחת משימתם. דומה שזהו ההסבר להעסקה של כמה חברות ערביות: החברה של אל-רבידי, שעובדיה הכירו היטב את מרכז תימן ואת העיירות שמצפון לצנעא ופעלו שם, והחברה של מפתאח שהכירה היטב את האזורים בצפון תימן: צעדה ובנותיה, ופעלה באזורים אלו. הריאיון עם אל-קריטי מאושש השערה זו. לדבריו, הוא לא הצליח לפעול בצפון תימן משום שלא היו לו קשרים טובים עם ראשי השלטון, לעומת מפתאח, שהיה מקורב מאוד לראשי השלטון שם.³⁵

33 ראו, למשל, Parfitt, *The Road to Redemption*, 77-80, 136

34 אני מודה לתום פוגל על כיוון המחשבה הזו.

35 ראו אל-כמים, "מהנדס תרחיל יהוד אל-ימן".

יתרה מזו, באותה העת שלט האמאם אחמד ביד רמה בתימן ודיכא את המרידות נגדו,³⁶ ולא סביר שפעילות ציונית מסוג זה, כמו כל פעילות אחרת בתחומי שלטונו, לא הגיעה לאוזניו או שהוא התעלם ממנה. בריאיון עם אחמד אל-קריטי הוא טען במפורש שהסכים לצאת למבצע זה רק לאחר שקיבל את אישורו של האמאם, שאף שלח מלווים חמושים ללוות אותו בדרכים. היה אפשר להניח כי אל-קריטי תירץ את מעשיו "הציוניים" בדיעבד, ושכל המבצע היה למעשה גירוש של היהודים מתימן בתמיכת השלטון האמאמי בתימן. אולם יש עדויות התומכות בטענות אל-קריטי שהאמאם אחמד אכן אפשר, ואף עודד, את יציאת היהודים, והדברים מופיעים גם במסמכים של פעילים יהודים. למשל, מרקוס דנציגר, המהנדס היהודי של האמאם, כתב ב-24 ביולי 1951: "מר שמיט [הכוונה לשמידט] היקר [...] אנכי יכול לבשר לך שהמלך עמאם [כלומר האמאם] נתן אישור שהמכוניות של המושל יעבירו את היהודים".³⁷ וכך כתב גם שלמה שמידט עצמו, נציג הסוכנות בעדן: "אין מלך תימן מונע בשום אופן את יציאתם של כל היהודים [...] להיפך מתקבל הרושם, [כ]אילו הוא עושה הכל ע"מ שיצאו".³⁸

מכיוון שהעמדה המסורתית של השלטון בתימן הייתה לאסור על היהודים לצאת את תימן, כיצד אפשר להסביר את ההיענות הזאת של האמאם? כדאי להתעכב על סוגיה זו, שכן היא עשויה לשפוך אור חדש גם על העלייה הגדולה מתימן בשנים 1948-1950. כאמור, אחת החידות הגדולות היא מדוע אפשר האמאם אחמד ליהודים לעזוב את תימן בשנת 1949, לאחר שאביו יחיא אכף במשך עשרות שנים את איסור היציאה ואת העונשים שהוטלו על היוצאים. כמה תשובות אפשריות ניתנו לכך במחקר, רובן השערות,³⁹ ואני מבקש להציע הסבר אפשרי נוסף. מתוך בחינת העלייה המאוחרת בשנות החמישים והשישים אני מתרשם, כאמור, שהאמאם אחמד עודד את יציאת היהודים גם בזמן העלייה הגדולה המוקדמת יותר. כלומר, לדעתי, העלייה הגדולה, וגם מבצעי העלייה הקטנים שבאו לאחר מכן, קיבלו את אישורו של האמאם אחמד, לא רק בגלל לחץ של ממשלת ישראל וארגונים יהודיים, כפי שמשערים כמה חוקרים, אלא גם מתוך רצונו שלו לפעול לעזיבת היהודים את תימן.

ואומנם, על פי המחקר, במשך מאות בשנים התקיימה מחלוקת חריפה בתימן בשאלת הימצאותם של יהודים בה. חכמי הלכה מוסלמים בתימן נחלקו בשאלה אם

Dresch, *A History of Modern Yemen*, 38-40 36
 ארכיון הספרייה הלאומית, אוסף בריג'ורא, 1867 4⁰, סדרה 3, תיק 6, דנציגר לשמיט [שמידט]. 37
 27 ביולי, 1951. אני מודה לידידתי ד"ר סוזי גרוס על תרגום המכתב מיידיש.
 ראו אצ"מ, S30 4681, מכתב למחלקת העלייה, 2 בינואר, 1951. 38
 Parfitt, *The Road to Redemption*, 203-205 39; שלום מנצורה, עליית מרבד הקסמים: תיאור

החדית' המספר על הוראת מוחמד כי לא יחיו ד'מים בחצי האי ערב, כוונתו רק לחג'אז, כלומר, לצפון ערב, או שמא גם לדרום, לאזור תימן.⁴⁰ לא היה זה ויכוח תאורטי, אלא דיון מעשי, שגרר אחריו בכמה מקרים צעדים מעשיים בניסיון לגרש את היהודים מתימן.⁴¹ נראה כי האמאם אחמד היה מן הסוברים כי אדמת תימן קדושה, כשאר חלקי חצי האי ערב, ולכן אין להתיר ליהודים, בוודאי אם הם חוטאים, לחיות במקום. ואכן מתברר כי בשנות החמישים פעלו לא מעט מהיהודים שנשארו בתימן בניגוד לחוקי הדת המוסלמים. כמה מיהודים אלו חטאו במכירת אלכוהול למוסלמים, ולכן הודיעו המושלים ליהודים שבמעשיהם הם מטמאים את הארץ, ועליהם להתאסלם או לעזוב את תימן מיד. כך, מושל חג'ה אל-סיד עבד אל-מליכ אבן עבד אל-כרים מן שאהרה הוציא צו כי יהודים המוכרים עֲרָקִי למוסלמים יש לגרשם, ואף הורה: "אעזמו תטהר אלארץ מן אלכ'מר" [עזבו וכך תטהר הארץ מן היין].⁴² נראה אפוא כי תמיכתו של האמאם אחמד בפעילות של אל-קריטי משקפת את התפיסה הדתית הזאת. ברור שהסברים אלו אינם מבטלים זה את זה, ומניעים כלכליים ופוליטיים, ומניעים "דתיים-אידיאולוגיים" מחזקים זה את זה.

הערכת עבודתם של השליחים הערבים

האם אכן הצליחו השליחים הערבים במשימתם, כלומר, אפשרו יציאה בטוחה של היהודים מתימן? תוצאותיה של פעילות ארגונית זו מעורבות. מצד אחד, יהודים רבים, למעלה מ-1,500 איש (על פי ההערכות) אכן יצאו את תימן ועדן בתקופה זו. מן המסמכים והעדויות עולה שאלמלא הסיוע של החברות הערביות האלה, רוב היהודים לא היו מגיעים לעדן ומהגרים למדינת ישראל. אבל, כאמור, מטרת השליחים הייתה לעודד יציאה בטוחה של היהודים, כלומר הולכה בטוחה עם רכושם בלא נזקים ובלא פגיעה בנוסעים. יתרה מזו, החשש הגדול של יוצאי הקהילה בישראל ושל אנשי

העלייה הגדולה של יהודי תימן, ערך משה גברא (בני ברק: המכון לחקר חכמי תימן, תשס"ג), 64-76.
40 על דיון זה ראו, למשל, אחמד בן יחיא בן אל-מרתצ'א, אליבחר אל-ז'ה'אר: אליג'אמע למד'אהב עלמאא אל-אמצאר (צנעא: דאר אל-חכמה אל-ימניה, 1988), 5: 460-459.
41 Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad* 115-121 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003); יוסף טובי, "הנסיונות לגרש את היהודים מתימן במאה ה'ח", בתוך לראש יוסף: מחקרים בחכמת ישראל תשורת הוקרה לרב יוסף קאפח, ערך יוסף טובי (ירושלים: הוצאת אפיקים, תשנ"ה), 475-459.

42 ארכיון מכון בן-צבי, עדות הארון צ'חיאני, אוסף גויטיין, תיק 14, מחברת 91. הציטוטים כאן ובהמשך הם כפי שמופיעים במקורות על פי המקובל בערבית יהודית תימנית, ולכן חורגים מכללי התעתיק המקובלים בכתב העת.

הסוכנות היהודית היה מטמיעה והתאסלמות של היהודים בתימן. האם עמדו השליחים ביעדים האלה?

כאמור, העדויות בעניין סותרות, או למצער אינן עולות בקנה אחד. לדברי סאלם כובאני מעולי צפון תימן, צאלח מפתאח, שפעל, כאמור, בצפון תימן בשנים 1958-1962, הוא "מן חסידי אומות העולם". מפתאח הבטיח למתלבטים היהודים במסע כי "ישלים להם כל צרכיהם צידה לדרך וכל דבר". וכובאני מסיים את מכתבו במילים: "ס' [דר] ויאמר ה' אל אברם לך לך וגו' מן מדינת צעדה בואצטת אלחאג' צאלח מפתאח אללה יחפצ'ה [באמצעות אלחאג' צאלח מפתאח, אלוהים ישמור אותו]"⁴³. גם הרב צאלח עמ'סי, יהודי תימני שהיה איש קשר בין הסוכנות היהודית לקהילה היהודית בתוך תימן ולשליחים הערבים, סיפר לי בריאיון כי צאלח מפתאח היה איש הגון ביותר ודאג לשלומם לרווחתם ולרכושם של הנוסעים היהודים.⁴⁴ ואכן פעילותו של מפתאח הביאה לתוצאות מעודדות ולהגירה של מאות יהודים.

מצד שני, העדויות על אחמד אל-קריטי, נציגו הבכיר של שיח' אל-רבידי, חיוביות פחות. ראשית, החשבון שהגיש אל-קריטי לאנשי הסוכנות לאחר השלמת כל אחד מהמבצעים חרג תמיד מן הסכום שנקבע מראש. להגנתו טען אל-קריטי כי היו קשיים רבים, ומדרך הטבע גם עיכובים לא צפויים. אנשי הסוכנות, לעומת זאת, טענו שאל-קריטי ועובדים אחרים של אל-רבידי ניפחו את החשבונות בכוונת מכוון. למשל, במכתבו של אל-קריטי ממאי 1954 הוא מסביר את הקשיים, ומסיים את מכתבו ואומר: "על עמלי, נסיעתי, גרותי בכרך, ההטרדות המרובות שהטריוני היהודים והאנשים בכל התחנות והדרכים, לא אנקוב שכר ולא אתנה תנאי. אני מניח הכל לרשותכם ולאחריותכם. אני עמלתי וטרחתי הרבה".⁴⁵ שליח הסוכנות ששהה באותה עת בעדן, נפתלי בן מנחם, העיר על מכתב זה: "הכותב מבליט בהפרזה שירותו והוצאותיו ואינו נוקב בפירוש מה הסכום שהוציא בכל מקרה ומקרה. גם בקביעת המרחקים והדרכים שעשה בתפקידו הכפיל והשליש".⁴⁶

מעבר לכך, ההיסטוריון ראובן אהרוני טוען כי השליחים הערבים, בעיקר אל-קריטי וחבריו, כשלו בהבאת יהודים לעדן.⁴⁷ את דבריו הוא מבסס על מכתבים של כמה

43 מכתב מסאלם כובאני לבני משפחתו בישראל, אוסף יהודה ויס, ראשון לציון. תודתי נתונה לו ולאחי איתאל ענזי, שיצר את הקשר בינינו. הכותב מזכיר את פרשת השבוע שנקראה בבית הכנסת באותה השבת, פרשת לך לך, ובכך רומז גם לזיקה שבין מסעם של יהודי תימן באותה העת למדינת ישראל, לבין מסעו של אברהם אבינו לארץ כנען.

44 ריאיון עם הרב צאלח עמ'סי, ראשון לציון, ספטמבר, 2018.

45 ראו אצ"מ, S1 4256, תרגום מכתב מאחמד אל-קריטי למאיר אהרוני וסלים בנין.

46 שם.

47 Ahroni, *Jewish Emigration*, 12

מפעילי העלייה בעדן שחששו שהשליחים הערבים לא פעלו כנדרש. כך, למשל, מקס לפידוס, שליח הסוכנות שנסע לעדן בשנת 1957, הזהיר את היהודים המקומיים שאין לסמוך על השליחים הערבים, ואף רובין גילברט, מנהל בית הספר היהודי בעדן, חשש מכך. באותה השנה עלו ספקות רבות ביחס לאל־קריטי, שאינו מביא יהודים וכי זמן רב לא קיבלו מכתבים ממנו.⁴⁸

לעומת זאת, שליחי הסוכנות שביקרו בשנת 1954 בעדן כתבו בדיווחיהם כי טענות העולים החדשים נגד אל־קריטי אינן נכונות.⁴⁹ נפתלי בן מנחם כתב, למשל, כי אין להאשים את אל־רבידי ועובדיו בקשיי הדרך, ושלא הייתה לשליחים כל אפשרות ללחוץ על העולים. לעומת זאת, בן מנחם ראה דווקא את העולים החדשים באור שלילי, ותלה בהם את האשם בעיכובי הדרך.⁵⁰

נראה כי יש להבחין בין השליחים על פי אזור וזמן הפעילות שלהם, וכן על פי הרקע האישי של כל אחד מהם. היות שאל־קריטי היה השליח הראשון, טבעי שהוא נתקל בקשיים לוגיסטיים רבים, מה שהוביל לתרעומת גדולה נגדו. לעומת זאת, מאוחר יותר נוצרו דרכי פעולה מסודרות שהקלו על השליחים הערבים להתמודד עם קשיי הדרך. לדוגמה, במהלך פעולותיו הראשונות של אל־קריטי התברר שיש קושי בהבאת מספר רב של אנשים בבת אחת. כך, למשל, עם יציאת היהודים ממחויית לדרך בראשית 1954 התברר כי מדובר בקבוצה גדולה של כשלוש מאות יהודים. היהודים בעדן חששו שלא יהיה מקום לשכן את כולם, ושהבריטים לא יאשרו לפליטים יהודים רבים כל כך להיכנס לעדן. במכתב הציע הוועד העדני לעכב חלק מן היהודים בלחג' לזמן מה.⁵¹ קושי נוסף היה במעבר בשטחו של סולטאן לַחַג', הסולטאן אל־חבישי, בדרך מתימן האמאמית לאזור החסות הבריטי. נראה שבתחילה לא שיתף אל־חבישי פעולה, ואף נכתב כי הוא משתמש ב"איזמים ועשרות רבות של סקינאים" כדי לסחוט ריאל כופר מכל נפש.⁵² אחר כך כבר נלמד הלקח, ואנשי הסוכנות נהגו לבקר את אל־חבישי ולהביא לו "מתנות".

יתר על כן, את פעילותו של אל־קריטי יש לחלק לשתי תקופות: פעילותו הנמרצת בשנת 1954 הובילה לצאתם של מאות יהודים מתימן, ואילו פעילותו בשנת

48 שם, 47-51.

49 חיים צדוק, מִיְהַמִּיצֵר: אגרות, תעודות ומכתבים (תל אביב: אפיקים, 1989), 230.

50 אצ"מ, S1 4256, מכתב בן מנחם לסוכנות, ככל הנראה, מיוני 1954. גם רוזנצוויג דיווח לסוכנות כי "התרשמותי מרובידי היא לא רעה"; וראו אצ"מ, S1 4256, 27 בספטמבר, 1954.

51 ראו אצ"מ, S6 6187, 12 במרץ, 1954, מכתב מיו"ר ועד הקהילה היהודית בעדן למחלקת העליה בסוכנות היהודית.

52 ראו שם, 27 בספטמבר, 1954. גם אל־קריטי מספר כי בדרך נאלץ לשלם מיסים לסולטאן של לחג' ולסולטאן של צ'אלע, וראו אל־כמים, "מהנדס תרחיל יהוד אל־ימן".

1957 נכשלה. זאת ועוד, פעילותו של אל־קריטי בשנת 1954 לוותה בלחץ בלתי פוסק על היהודים המקומיים לעזוב את תימן, אגב שימוש בהבטחות כספיות נדיבות, מצד אחד, ובאמצעי ענישה ומאסר, מצד שני. כאמור, ללחץ זה היו תוצאות. עם זאת, רוב הטענות על יחס נוקשה כלפי יהודים, על מאסרם בידי השליחים ועל החרמת רכושם היו בעיקר בשנת 1954, זמן פעילותו של אחמד אל־קריטי במרכז תימן.

מתברר גם כי במקרים לא מעטים התלוננו העולים שחלק מכספם נלקח בידי שוודים בדרך ואת שאר הכסף לקחו חברות ההסעות הערביות. יהודים שהגיעו לישראל מדרום תימן במאי 1954 טענו כי השליחים הערבים סחטו את היוצאים ולקחו את כספם,⁵³ ובמקרה אחר סופר כי נתנו את כספם לשמירה לאחד השליחים הערבים, יהודי שהתאסלם, ולאחר שהגיעו לעדן נעלם הכסף.⁵⁴

במקרים מסוימים הוביל לחצם של השליחים הערבים בראשות אל־קריטי על היהודים לצאת מתימן להחלטה הפוכה של היהודים, כלומר, להחלטה להישאר בתימן, ואפילו להתאסלם. בכמה מקרים שידלו השליחים את מושלי המקומות כי יחייבו את היהודים לעזוב או להתאסלם, והתוצאה הייתה שבכמה מקרים בחרו היהודים להתאסלם. ב־14 במאי 1954, כתב חיים צדוק לשלמה זלמן שרגאי ממחלקת העלייה בסוכנות: "מייחסים תופעה זו לאופן הטפול של השליחים הערבים". צאלח עמיסי, יהודי תימני שחי בעדן, כתב לחיים צדוק בשבט תשי"ד (ראשית 1954): "אבקשך [...] להודיע לוועד העדני לבל ישלחו שליחים אל תימן לצער את אחינו, ולאסור אותם בבית הסוהר שיעלו בעל כרחם".⁵⁵ גם מארי ישועה בן סעיד מהאצרי מקרית אלמדאיר, בלאד צ'ולימה, סיפר כי למקומו באו שליחי העלייה הערבים, וכי יצא צו מאת המושל, ובו נקבע כי על היהודים לעזוב את המקום או להתאסלם. במקרה אחר גרמו הלחץ של אל־קריטי על קהילת יהודי אנס לעזוב את תימן, מצד אחד, ורצונם של היהודים להישאר במקום, שנתמך בידי המוסלמים המקומיים, מצד שני, לבחירת היהודים להתאסלם ולא להגר.⁵⁶ סיבה נוספת להתנהגותו התקיפה של אל־קריטי קשורה להשקפת עולמו השלילית על היהודים. הריאיון עם אל־קריטי, שנערך כשישים שנה לאחר האירועים, מבהיר כי עמדתו ביחס ליהודים הייתה שלילית ביותר, וכי הוא היה גאה בסיועו ל"גירוש היהודים מתימן".⁵⁷ ייתכן שהשקפה זו נבעה גם ממוצאו של אל־קריטי. אל־קריטי היה בן צנעא,

53 חיים צדוק, **משא תימן: 1946-1951** (תל אביב: אגודת אעלה בתמר, 1985), 227-228.

54 עדות מארי ישועה מהאצרי, ארכיון מכון בן־צבי, אוסף גויטיין, תיק 14, מחברת 95.

55 צדוק, **משא תימן**, 229.

56 ארכיון מכון בן־צבי, אוסף גויטיין, תיק 14, מחברת 95, עדות מארי ישועה מהאצרי. גם אל־קריטי סיפר על התנגדות יהודי אנס לצאת, ועל התאסלמותם. ראו אל־כמים, "מהנדס תרחיל יהוד אל־ימן".

57 אל־כמים, "מהנדס תרחיל יהוד אל־ימן".

ומשפחתו הייתה מסוכסכת עם יהודים על רקע עניינים מסחריים שנים רבות.⁵⁸ לעומת זאת, צאלח מפתאח פעל בצפון תימן, באזורים השבטיים, שבהם היו יחסים טובים בדרך כלל בין יהודים למוסלמים, ולכן יחסו ליהודים העולים היה טוב.⁵⁹ ואכן, השוואה בין חמוד אל־רבידי, מנהל חברת ההסעות, לבין שליחו המרכזי, אחמד אל־קריטי, מעידה שיחסם של העובדים בחברה כלפי היהודים היה תלוי בתכונות האישיות ובהשקפת עולמם של העובדים. כאמור, חמוד אל־רבידי עצמו יצא למסע הראשון למח'אדר בחורף 1953 והביא משם לעדן שלושים ושמונה יהודים. המבצע לא היה פשוט, והוא התלונן על היהודים שהקשו עליו את ארגון השיירה. אנשי קהילת עדן כתבו ש"קובל מאוד השיך רובידי על הרבה מהתימנים שלדבריו הקשו מאוד על עבודתו [...] אחרי שהוא מצליח לאסוף אותם מכמה מקומות, ולרכז אותם בנקודה אחת, נעלמים לפתא [כך במקור] כמה מהם, והוא נאלץ שוב להתרוצץ ימים אחריהם".⁶⁰ למרות זאת, הם מסרו כי "התימנים הגיעו בדרך כלל במצב טוב מבחינת הבריאות והביעו את רגשי תודותם לשיך רובידי על הטפול הטוב במשך כל הזמן".⁶¹ כלומר, לטענתי, שליחותו של אל־קריטי בשנת 1954 הצליחה, למרות התנגדות חלק מהיהודים לעזוב את תימן. הוא הצליח להוביל לעדן יהודים רבים, לרבות "סרבנים", אך ה"עידוד" היה אגרסיבי וגבה מחירים כלכליים וחברתיים. אפשר להוכיח טענה זאת מתוך עיון במקורות המייצגים את רוב השחקנים בסיפור: העולים עצמם, השליחים הערבים ואנשי הסוכנות, ולכן עולה מהם תמונה מלאה למדי.

אל־קריטי מספר במכתב כי יצא מעדן בסוף 1953. בדרכו עבר בכחמש קהילות יהודיות במרכז תימן, שבהן חיו כמאתיים וחמישים נפש. השליח הפציר בהם לנסוע לעדן, והם הבטיחו שכך יעשו. בעקבות זאת, בפברואר 1954 מסר מעסיקו של אל־קריטי, השיח' אל־רבידי, לשליח הסוכנות נפתלי בר־גיורא כי שמונה מאות יהודים מעוניינים ויכולים לצאת. עוד מסר כי כמה יהודים יושבים בכלא וכי עשרים יהודים כבר התאסלמו.⁶² אל־קריטי שילם לעניים כסף כדי שיוכלו לשכור בהמות שילוו אותם בדרכם, ובכל זאת הם דחו אותו זמן רב.⁶³ בסופו של דבר התגלגל הוויכוח ביניהם לבית

58 ראו חבשוש, משפחת חבשוש, א: 307-311.

59 בת ציון עראקי קלורמן, יהודי תימן: היסטוריה, חברה ותרבות (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2004), 2, 42-50.

60 אצ"מ, S1 4255, מכתב של אנשי הקהילה העדנית אל מחלקת העלייה בסוכנות, 13 בינואר, 1954.

61 שם.

62 ראו ארכיון הספרייה הלאומית, אוסף בר־גיורא, 1867, 4⁰, סדרה 3, תיק 4.

63 אצ"מ, S1 4256, אחמד אל־קריטי אל מאיר אהרוני וסלים בנין, 3 ברמדאן, 1373 (6 במאי, 1954). המכתב מופיע בקיצורים קלים בדפי עליה 28 (1954), 44-42.

המשפט המקומי, ורק אחרי ארבעה חדשים יצאו חלקם לכיוון עדן בליווי אל-קריטי. היהודים נאלצו לשלם מיסים רבים בדרכם, אך הסוכנים הערבים שמרו עליהם בדרך כדי שאיש לא יפגע בהם.⁶⁴ לדברי אל-קריטי היהודים בטחו בו, והוא שמר עבורם על כספם, ואף לא סיפר על כך לאנשי הסוכנות, כדי שלא ידרשו מן היהודים לשלם על הטיסה.⁶⁵

בפירוט החשבונות של אל-קריטי על השיירה שבה הגיעו 152 יהודים מאזור מחוית הוא מתאר את התשלומים הרבים ששולמו עבור היהודים, כגון רכישת תרופות וטיפול רפואי בעיר הנמל חֶדְיָה, תשלום בנקודות מכס ועוד.⁶⁶ מתברר כי עבודתו של השליח הייתה כרוכה במאמצים גופניים, חברתיים ובירוקרטיים סבוכים בתוך תימן. כאמור, מדבריו של אל-קריטי משתמע כי היהודים בקהילות בתימן התעכבו ביציאתם, וזו הייתה הסיבה להתארכות המבצע ולהתייקרותו. נראה כי יש צדק מסוים בדבריו. עדויות של העולים עצמם מאפשרות לנו להשלים את התמונה ולשמוע על המסע בשנת 1954 מנקודת מבטם.

הארון ונעמה צְחִיאִי מְבִי עָנָאם עלו לישראל בחורף של סוף שנת 1954. מעדותם מתברר כי השליחים הערבים אכן נתקלו בקשיים בעידוד היהודים לצאת מתימן. כך, בסוף שנת 1953 הגיעו אל-קריטי ועוזרו אבן עבדאללה קאסם לעיירה בני עואם והתארחו בבית יוסף עמראן. לאחר הארוחה הציע אל-קריטי להגיש עזרה כספית לכל המבקשים לצאת מתימן לעדן ומשם לעלות לישראל. לאחר קבלת שמות המעווינים לצאת ופירוט בעיותיהם הכספיות, העביר אל-קריטי עשרות ריאליים לנזקקים עבור הנסיעה. מתברר כי לפחות במקרה אחד ניצל האדם שקיבל את הכסף כדי להתחתן ולא עלה לישראל. כדי ללחוץ על היהודים, השאיר אל-קריטי חיילים "בְּקָא" אצל היהודים, כלומר הוטל עונש על היהודים לארח חיילים למשך זמן מה.

הלחצים והעונשים שהפעיל אל-קריטי השפיעו, ולאחר כארבעה חדשים, לאחר חג הפסח 1954, יצאו חלק מיהודי בני עואם לצנעא. היהודים חששו מאובדן הכסף בדרך, ולכן נתנו לאל-קריטי 150 ריאל שישמור עליהם. בעדן אל-קריטי החזיר להם רק 114 ריאל, וגם כסף שניתן לנהג בדרך נעלם.⁶⁷

לפי עדות הזוג צְחִיאִי, אל-קריטי אף פנה ליהודי צְוִלִימָה בהצעה שיצאו לעדן, אך הם סירבו לקבלה. לאחר מכן הלך אל-קריטי לפגוש את יהודי ע'רבאן ואמר להם: "אנא שאקי מעאכם ושליח מן המנהלים תדכ'לו אלארץ. הי ארץ הקדש", כלומר: "אני

64 דפי עליה 28 (1954), 42-44.

65 ראו אל-כמים, "מהנדס תרחיל יהוד אל-ימן".

66 ראו אצ"מ, S1 4253, 5 באפריל, 1954, החשבונית שהגיש השיח' אל-רבידי על העברת יהודים ממחויית לעדן.

67 ארכיון מכוון בן-צבי, אוסף גויטיין, תיק 14, מחברת 95. עדות מארי ישועה מהאצרי.

עובד עימכם ואני שליח 'מהמנהלים' [של הסוכנות] כדי שתכנסו לארץ ישראל, היא ארץ הקודש". הוא אף הוסיף "אתחמדו אללה. ידו לכם זלט ומואתר מג'אנאן" – "הודו לאל, אני נותן לכם כסף והסעה במכוניות בחינם". אך טענותיו לא התקבלו, והיהודים אף אמרו לו כי ילכו להתלונן עליו אצל השלטונות. בתגובה פנה אל־קריטי לשיח' של האזור, שיח' נאצר מִבְּח'וֹת אֶלְאֶמְר, ו"אדא לה משחה", כלומר נתן לו שוחד, והשיח' הכריח את היהודים לעזוב את המקום.

מריאיון עם יצחק מנצור מע'רבאן עולה תמונה דומה. לדבריו, בע'רבאן, שבמרחק קצר מח'מר, הייתה קהילה יהודית גדולה בת מאות אנשים. בני העיירה לא עלו בזמן העלייה הגדולה, ובגלל עושרם של היהודים היו להם יחסים טובים מאוד עם השכנים ועם השלטונות באזור. בשנת 1954 הגיעו אליהם שליחים ערבים מהסוכנות וחילקו כסף לנזקקים, כדי שיוכלו לצאת. בסופו של דבר, יצאו כולם בשיירה של משאיות שארגנו השליחים הערבים, ובהם אל־קריטי. יהודי אחד מהאזור, מאלע'זלה, היה מקורב למוסלמים וסירב לצאת מתימן. יותר מכך, הוא ניסה לשכנע את היהודים להישאר בתימן, וכשלא שעו לעצתו הלשין עליהם והאשימם בהאשמות שווא כי הם חייבים כסף לשלטון בצנעא. מנצור וגיסו נכלאו ביישובם, אך הצליחו לברוח ולהצטרף לשיירה. הם נתפסו בשנית בידי אנשי השלטון והושמו בכלא בתעז. לאחר שלושה ימים שילמו שוחד והשתחררו.⁶⁸ השיירה הגיעה לעדן, ויומיים לאחר מכן עלו לישראל במטוס. חלק גדול מהזהב שמנצור אגר נשדד בדרך, והיתרה שהצליח להביא לארץ נלקחה בידי רשויות המכס בשדה התעופה לוד.⁶⁹

מארי ישועה בן סעיד מהאצרי מספר כי יצא צו ממושל (נאיב) חג'ה למושל צולימה אלסיד עבדאללה אבו נַיב, ובו נקבע כי על היהודים לעזוב את המקום או להתאסלם. יהודים ממדארי, מצולימה ומע'רבאן הושמו בכלא, ובבתיהם ישבו חיילים שאכלו על חשבונם כשבועיים. המושל קיבל שוחד מאל־קריטי, ולכן רצה שיעזבו, ואילו השופט, החאכם סיד מוחמד בן אחסן סירב לשוחד. בעקבות תלונות היהודים ניתנה הוראה מהמושל שהיהודים צריכים לעלות לישראל או לחתום כי הם נשארים במקום בתנאי "שלא יזכירו את ירושלים", כלומר ינתקו כל קשר עם ישראל, ולא ימכרו יין למוסלמים. בעקבות זאת עזבו היהודים את המקום.⁷⁰

נראה כי היהודים המקומיים סירבו לצאת גם משום שלא האמינו לשליחים הערבים, ובמיוחד לא האמינו לאל־קריטי. המכתבים שהביא אל־קריטי ממאיר אהרוני העדני לא שכנעו אותם, והם "כ'אפו וחששו אולי במרמה ג'א והם ישתו ימכרו

68 עוד על יציאת היהודים מע'רבאן בשנות החמישים אפשר ללמוד מספרה של נעמי אחימור, **ילדה טובה, ילדה רעה** (תל אביב: טוטם ספרים, 2013).

69 ריאיון עם יצחק מנצור ובנו אברהם (אבי) מנצור, הרצליה, אפריל 2016.

70 ארכיון מכוון בן־צבי, אוסף גויטיין, תיק 14, מחברת 95, עדות מארי ישועה מהאצרי.

אותם לנוצרים", כלומר הם חששו שהמכתבים מאהרונזי מזויפים, ושמטרת השליחים הערבים היא למכור אותם לנוצרים. אותם יהודים סיפרו כי לא הגיעו אליהם מכתבים מהעולים הראשונים, וגם לא מכתבים בדפוס ממשלת ישראל.⁷¹ גם אבן יחיאל לוי מקרית אל־חֶלֶה וסאלם מנצור מקרית אל־ואַקְפָּה אל־נַצֵּע מספרים כי בתחילה מיאנו היהודים המקומיים לעלות, אלא אם כן יקבלו מכתבים מיהודים שכבר התיישבו בישראל וידעו שמצבם טוב. אחרים לא רצו לעלות בגלל ההוצאות המרובות הכרוכות בדרך. לבסוף, בא אל־קריטי והביא מכתבים מ"המנהלים בעדן", שהבטיחו כי כל אחד יקבל כסף להוצאות הדרך, ואל־קריטי גם הבטיח להסיעם במשאיות. בסופו של דבר השפיע הלחץ, והיהודים יצאו לדרך, אף שרבים לא רצו לעשות זאת.⁷²

היהודים מצולימה, ע'רבאן ובני עואם התאחדו לשיירה אחת, ובליוי אל־קריטי ועובדיו נסעו לעדן. לדברי העולים בכיסיהם של יהודי צולימה היו 50 ריאל, והם פחדו מהחיפוש (אל־פֶרְקֶשָה). בדרך. לכן הציע להם יוסף עמראן, מאנשי בני עואם, לתת את הכסף למלווה המוסלמי, יהודי שהתאסלם ושמו עבדאללה אל־מְוֹפֶק. עבדאללה זה החביא את הכסף, והם המשיכו בנסיעה. אולם כאשר הגיעו למחנה הפליטים בביר אלפדל ליד עדן, הם לא קיבלו בחזרה את הכסף.

תיאורים אלו מלמדים כי אל־קריטי הפעיל לחץ רב על היהודים לעזוב את המקום, ולמרות התנגדות רבות לעזיבה נכנעו רבים ללחץ ועזבו את מקומם, ואילו אחרים נשאר והתאסלמו. המסע עצמו היה קשה, ארוך ויקר, והנוסעים היהודים הגיעו לעדן רצוצים ומרוששים.

מסקנות

בעקבות התערעורת הקהילה המקומית, ואף מקרי התאסלמות רבים, נוצר לחץ בישראל לזרז את יציאת היהודים מתימן. המכשול המרכזי שעמד בפני העולים היה ארגוני, כלומר, כיצד לנהל ולארגן את דרכי הנסיעה של היהודים ממקומותיהם המרוחקים לעדן. לפיכך, בחרו אנשי הסוכנות והוועד העדני, בסופו של דבר, לנהל את פרויקט העלייה באמצעות שליחים ערבים. החלטה זו נבעה מההבנה שלא תותר גישה לתימן למי שאינו מקומי, ושכדי לנהל את יציאת היהודים יש צורך בהיכרות עם המערכת השלטונית המקומית והארצית בתימן, עם נתיבי התחבורה וכדומה.

הסכמת השליחים הערבים לסייע ליציאת היהודים קשורה בראש ובראשונה בתשלום הגבוה שהוצע להם. כמו כן טענתו שראשי השלטון בתימן, בעיקר האמאם

71 ש.ם.

72 ארכיון מכון בן־צבי, אוסף גויטיין, תיק 14, מחברת 91.

אחמד, עודדו את היהודים לעזוב את תימן בעיקר מסיבות דתיות, והעליתי את ההשערה, המחייבת דיון מעמיק נוסף, שהגורם לכך היה פסיקה הלכתית שמפאת קדושתו של הצי האי ערב, כולל תימן, אין מקום ליהודים בארץ זו. עם זאת, הראיתי שהיהודים שנשארו בתימן בשנות החמישים חיו חיים נוחים ושלווים, יחסיהם עם הרוב המוסלמי היו טובים, וחלק מהם סירבו לעזוב את תימן.

בדיקת תוצאות המבצע מלמדת כי למרות קשיים לא מעטים הצליח מבצע העלייה באמצעות חברות ההסעה הערביות ויהודים רבים עזבו את תימן במסגרתו, אולם היו לכך מחירים, הן בפגיעות ביהודים, הן בפגיעה ברכוש, הן בהחלטת חלק מן היהודים להישאר בתימן ולהתאסלם. נראה כי הלחץ הכבד של השליחים הערבים אכן נתן את אותותיו ורבים ניאותו לעזוב את תימן, ועם זאת, לחץ מופרז ויחס שלילי, בעיקר מצד אחמד אל-קריטי, הוביל להתעקשות של יהודים להישאר בתימן ולהתאסלמות של אחדים מהם. ולבסוף, אני סבור שיש לראות במקרה התימני מקרה בוחן שדרכו אפשר לחשוב מחדש על ההבחנה הבינארית המקובלת שבין הציונות לבין מדיניותם של השלטונות בארצות ערב. מחקרים עדכניים סודקים את התמונה שהייתה מקובלת עד כה בדבר האיבה המוחלטת ששררה בין התנועה הציונית לבין מדינות ערב. נראה כי לצד ריחוק ואיבה, התקיים שיתוף פעולה פרדוקסלי, אך סביר בהחלט, בין התנועה הציונית לבין השלטונות המוסלמים שאפשר את יציאת היהודים מן הארצות האלה ואף עודד אותה. עבור הציונים הייתה זו תרומה חשובה להקמת מדינת ישראל ולגידולה, ועבור המוסלמים הייתה יציאת היהודים הזדמנות להלאים את רכוש היהודים, להרחיב את השטחים הפנויים במדינה, ולסלק גורמים בעייתיים מבחינה פוליטית ודתית. הדברים עולים בקנה אחד עם טענתו של משה בהר שהתנועות הלאומיות הערביות והציונית שיתפו פעולה, כל אחת מסיבותיה היא. לדבריו: "למרות הסכסוך החריף ביניהן, הגיעו שתי התנועות הלאומיות – משתי עמדות מנוגדות לחלוטין – לשיתוף פעולה סביר ביותר בכל מה שנוגע לעקירתם ולהדרתם של יהודי ערב מארצות מולדתם"⁷³. למשל, שהיה משא ומתן על קיזוז פליטים פלסטינים עם פליטים יהודים מעיראק, באמצעות מתווכים, ושמן הצד העיראקי היו מעורבים בדיונים ראשי המדינה, כמו ראש ממשלת עיראק נורי אל-סעיד.⁷⁴ נראה אפוא שגם בתימן נוצר מצב שבו גם ראשי השלטון בתימן וגם מדינת ישראל היו מעוניינים ביציאת כל היהודים מתימן, ולכן התאפשר שיתוף פעולה ביניהם, אם כי שיתוף פעולה עקיף, דרך הסוכנות היהודית והקהילה היהודית בעדן.

73 משה בהר, "פרשנות להיסטוריה הסוציו-פוליטית 'הקדם-ישראלית' וה'פנים-ישראלית' של יהודי ערב", פוליטיקה 14 (2005): 124.

74 ראו, למשל, משה גת, קהילה יהודית במשבר: יציאת עיראק, 1951-1948 (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ט).

בין תנזימאת לאמנציפציה: שיחים מתחרים על מודרניות בכתיבתו של ר' יוסף היים מבגדאד

אבירם צורף

בחיבורו *Enlightenment in the Colony* טען אמיר מופתי (Mufti) שכדי להתחיל לבחון את המבנים התרבותיים והפוליטיים שעמדו בבסיס הגדרתן של קבוצות כ"מיעוטים" בהקשרים קולוניאליים ופוסט-קולוניאליים (ובמיוחד את מעמדם של המוסלמים בהודו), יש לבחון את עליית שאלת מקומם של היהודים במסגרת המדינות האירופיות המודרניות במאה השמונה-עשרה. מופתי גרס כי הדגם האמנציפטורי-אסימילטורי שהיה בסיס להכלתם של היהודים במרחב הציבורי החילוני-ליברלי במדינות הלאום המודרניות שיקף שלב מוקדם בתהליך שכינה "כינון כמיעוט" (Minorization). לדידו עליית "שאלת" היהודים וכינונם כ"מיעוט" הייתה ביטוי מובהק למה שהוא הגדיר "משבר מושג האזרחות הליברלי". דמותו של היהודי והקיום הקולקטיבי של תורה ומצוות, שהוקעו במדינות הלאום משום שגילמו "מדינה בתוך מדינה", ערערו על הטענות לאוניברסליות של הסדר הליברלי ושל הדגם האמנציפטורי, וביטאו את הכשל האינהרנטי של מדינת הלאום המודרנית, ששאיפותיה היו נתונות לריכוזיות, לאטומיזציה של האזרח ולניתוקו ממסגרות השתייכות קולקטיביות אחרות.¹ כפי שהראה אמנון רוז-קרקוצקין, בהקשר הזה עלתה הגדרתה של היהדות כ"דת", הגדרה ששללה, למעשה, את הקיום הקולקטיבי של תורה ומצוות כהוויה פוליטית ודחקה אותו אל גבולותיו של המרחב הפרטי. התנאי להשתלבות היהודים במדינת הלאום המודרנית, להיותם אזרחים בה, היה שיהדותם תוגדר "דת", ולא "לאום", משום שהגדרה זו איננה קוראת תגר על מוחלטות ההשתייכות הלאומית הקיימת.²

1 Aamir R. Mufti, *Enlightenment in the Colony: The Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 37-90

2 אמנון רוז-קרקוצקין, "חילון והאמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהדות", בתוך חילון וחילוניות: עיונים בדת-חומיים, ערכה יוכי פישר (תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2015), 122. לניתוח כולל של דחיקת ה"דת" למרחב הפרטי כבסיס לכינון מעמדה של מדינת הלאום, ראו William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (New York: Oxford University Press, 2009), אסד, כינון החילוניות: נצרות, אסלאם, מודרניות, תרגם זהר כוכבי (תל אביב: רסלינג, 2010); Gil Anidjar, "Secularism", *Critical Inquiry* 33 (2006): 52-77

לצד הדגם האמנציפטורי האירופי עלה במהלך המאה התשע־עשרה באימפריה העוסמאנית דגם של שוויון אזרחי, שהיה חלק מן הרפורמות האימפריאליות שהוגדרו דרך המושג הכולל "תנזימאת". הרפורמות האלה, שכללו תמורות ארגוניות ומנהליות רחבות, היו חלק מן המגמה לעצב מחדש את המדינה העוסמאנית בדומה למדינות הריכוזיות האירופיות המודרניות. הרפורמות הובילו לחיזוק כוחו של המרכז האימפריאלי באסתנבול, להעמקת השליטה והפיקוח על הנעשה בפרובינציות ולבירוקרטיזציה של הממסד האימפריאלי. כחלק ממגמה זו, וכניסיון להעמיק את הזדהותם של כלל אזרחי האימפריה עם מוקד ההשתייכות האזרחי העוסמאני, הושווה מעמדם של האזרחים הלא מוסלמים לזה של המוסלמים.³ מהלך זה לא השתקף בשלילה של ההשתייכות הקהילתית המובחנת של הקבוצות הלא מוסלמיות, ואף חיזק את מעמד ה"מֻלְתִּים", הקהילות הדתיות באימפריה, ואת היותן יישויות פוליטיות.⁴

השינוי במעמדן של הקהילות הדתיות בא לידי ביטוי, כפי שטען דימיטריוס סטמטופולוס (Stamatopoulos), בארגונו המחודש של המלטים, בהכרה במלטים חדשים ובעליית כוחן של שכבות חברתיות חדשות בתוך המלטים עצמם.⁵ לפני הרפורמות הוכלו הקהילות באימפריה העוסמאנית במסגרת הקהילה הפוליטית האחת, והיו מובחנות, מוגנות ולא שוות – כהגדרתה של קארן ברקי (Barkey) – ואילו אחרי הרפורמות העניקה השוואת מעמדם של אזרחי האימפריה הלא מוסלמים הקשר חדש למסגרת של המלטים.⁶ התגבשותן של המדינות הריכוזיות האירופיות התאפיינה, כאמור, בשלילה ההשתייכות הקולקטיבית המובחנת באמצעות השימוש במושג "דת", כחלק

3 Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), 65-72

4 בנימין בראודה טען כי שיטת המלטים כמסגרת מנהלית לא התקיימה לפני המאה התשע־עשרה, וכי כל מערכת היחסים בין האימפריה לבין הקבוצות שהיא שלטה עליהן התבססו על הסכמים א־דְהוּק, שהיו שונים מקבוצה לקבוצה וממקום למקום על פי צרכיהן. כנגד עמדה זו יצאה קארן ברקי, וטענה כי קביעה זו מחמיצה את האפשרות להתבונן במדיניות הכוללת שגיבשה האימפריה מראשית דרכה ביחס לקבוצות שבתוכה ככלי לשימור יציבותה. Benjamin Braude, "Foundation Myths of the Millet System", in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis (New York: Holmes & Meier, 1982), 69-88; Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008), 116

5 Dimitrios Stamatopoulos, "From Millets to Minorities in the 19th Century Ottoman Empire: An Ambiguous Modernization", in *Citizenship in Historical Perspective*, eds. Steven G. Ellis et al. (Pisa: Pisa University Press, 2006), 253-273

6 Barkey, *Empire of Difference*, 120

משלילת המבנה הקורפורטיבי הימי-ביניימי שהתבסס על הפריבילגיות שמהן נהנו הקבוצות השונות. בהקשר העוסמאני, לעומת זאת, שימושה של האדמיניסטרציה במונח "דת" היה מעומעם בהרבה, והמלת שיקף למעשה יישות שכפי שטען ונגליס קחריוטיס (Kechriotis), הייתה לא רק דתית אלא גם פוליטית.⁷ הפריבילגיות שהוענקו למלטים היו, כפי שהראה מסיוקי ואנו (Ueno), בסיס למשא ומתן שבמסגרתו תבעו נציגיהם סמכויות שחרגו מהמסגרת המצומצמת של ה"דת".⁸

במחקרו על התגבשות הפוליטיקה הבלדנית בהר הלבנון במהלך המאה התשע-עשרה טען אוסאמה מקדיסי (Makdisi) כי האזור הפך לאתר טעון שבו התגוששו הבנות ופרשנויות מגוונות של הרפורמות האימפריאליות.⁹ הכוחות האירופיים פרשו את חסותם על קבוצות מקומיות, נוצריות, או כאלה שהם הגדירו "לא לחלוטין" מוסלמיות וראו בהן קורבנותיו של שלטון מוסלמי עריץ, והובילו שיח שזיהה את הרפורמות עם מודרניזציה שהובנה במונחים דתיים מובהקים, כתהליך המוביל מן האסלאם הנחשל אל הנצרות האירופית המתקדמת.¹⁰ השיח העוסמאני ראה ברפורמות מרכיב בניסיון להגן על לכידות האימפריה ועל היותה יחידה אחת ולשמור על נאמנותן של האוכלוסיות השונות במרחב אל המרכז האימפריאלי באסתנבול. השיחים האלה הובילו, אליבא דמקדיסי, לפרשנויות מגוונות של הקבוצות המקומיות את מקומן במסגרת הפוליטית ובמאזן הכוחות שהתגבש באזור. שיחים אלו, טען, הם שהיוו בסיס לפוליטיקה שהתגבשה על בסיס של בלדנות דתית והובילו להתנגשויות האלימות בין מארונים לדרוזים ב-1860.¹¹ לצד זאת, טען מקדיסי, שהקיטוב החריף והאלים שבא לידי ביטוי באירועי 1860 לא הוביל לעלייתן של תביעות לעצמאות לאומית ולהפרדות מהמסגרת האימפריאלית ברחבי המשרק העוסמאני, כמו התביעות שעלו בבלקן העוסמאני. בפרובינציות הערביות - בעיקר במעגלי האינטלקטואלים של הנהדה (התחיה או הרנסנס)

- Vangelis Kechriotis, "The Modernization of the Empire and the Community 'Privileges': Greek Orthodox Responses to the Young Turk Policies", in *The State and the Subaltern: Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, ed. Touraj Atabaki (London and New York: I.B. Tauris, 2007), 54-58 7
- Masayuki Ueno, "Religious in Form, Political in Content? Privileges of Ottoman Non-Muslims in the Nineteenth Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59 (2016): 408-441 8
- Ussama Samir Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000), 7-8 9
- שם, 8-10. 10
- שם, 10-12. 11

הערבית – התגבשה מחשבה שלא הדגישה את המגמות הריכוזיות של הרפורמות, אלא דווקא את ההיבט השוויוני שלהן, ואת הפוטנציאל שהיה גלום בהן לגיבושה של מסגרת פוליטית משותפת לקבוצות השונות, המושתתת על מוקד ההשתייכות העוסמאני.¹² כמו מקדיסי, בדינו בעיראק העוסמאנית הראה נביל אל־תכריתי (Al-Tikriti) שהמסגרת העוסמאנית של המלח, שהבטיחה את האוטונומיה של הקבוצות אגב התערבות מינימלית של המרכז האימפריאלי בהתנהלות הקולקטיבית, הובילה לכך שבמחוזות של בגדאד, בצרה ומוצל התנהלו קהילות – ערבים, כורדים, תורכומאנים, סונים, שיעים, יהודים, אשורים וארמנים – יחד וראו את עצמן קשורות למסגרת אזרחית אחת – זו של האימפריה המשתרעת מבצרה ועד בוסניה. משום שאוטונומיה זו אורגנה על בסיס קהילתי שלא חפף כל חלוקה גאוגרפית, הוגבלה האפשרות להתגבשותה של פוליטיקה לאומית בדלנית.¹³

גם במחוזות האלה אפשר לזהות שיחים שונים והבנות אחרות של התנזימאת ושל השוויון האזרחי שהובטח במסגרתו, וגם התנגדויות למדיניות האימפריאלית, שאף הן קשורות להיותה של עיראק מרחב של מפגש. בעיראק – כמו בשיח המודרניזציה שקידמו הכוחות האירופים בהר הלבנון – אפשר לראות בדומיננטיות המסחרית הבריטית ובפעילות המיסיונרית של "החברה הלונדונית להפצת נצרות בין היהודים" את מקדמיו של שיח אירופי על מודרניזציה שביקש להתחרות בשיח העוסמאני.¹⁴ המרחב העיראקי אף היה מרחב מפגש בין האדמיניסטרציה העוסמאנית לבין השיעים, שנתפסו כמי שעשויים לסכן את שליטתה של האימפריה במרחב הזה, משום שנחשבו לשותפיה של איראן הקאג'ארית.¹⁵ מרחב מפגש זה בא לידי ביטוי אף במגמות השונות שהתגבשו

12 Ussama Makdisi, *Age of Coexistence: The Ecumenical Frame and the Making of the Modern Arab World* (Oakland, CA: University of California Press, 2019), 75-110

13 Nabil Al-Tikriti, "Ottoman Iraq", *The Journal of the Historical Society* 7 (2007): 208

14 על הזיקות בין אינטרסים מסחריים אימפריאליים ובין החברה הלונדונית והשיח המילנריסטי שקידמה, ראו Eitan Bar-Yosef, *The Holy Land in English Culture, 1799-1917: Palestine and the Question of Orientalism* (New York: Oxford University Press, 2015), 185-199; Reeva S. Simon, "The Case of the Curse: The London Society for Promoting Christianity amongst the Jews and the Jews of Baghdad", in *Altruism and Imperialism: The Western Religious and Cultural Missionary Enterprise in the Middle East*, eds. Reeva S. Simon and Eleanor Harvey Tejirian (New York: Columbia University Press, 2002), 45-66

15 Selim Deringil, "The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda", *Die Welt des Islams* 30 (1990): 45-62

בתוך הקהילה היהודית הבגדאדית בשנים האלה. כפי שטענה אורית בשקין, השינוי במעמדם של היהודים במדינה העוסמאנית בעקבות הרפורמות הוטמע בשיח של יהודי בגדאד ובתביעות שהשמיעו והושתתו על עובדת היותם אזרחיה של המדינה.¹⁶ יצחק אבישור, אורית בשקין וליטל לוי הצביעו על התגבשותם של בתי הדפוס ושל הספרות והעיתונות היהודית המודפסת, הן בבגדאד, הן בקהילות הבת הבגדאדיות בהודו, ועל הזיקות ביניהן לבין הנהגה הערבית, ההשכלה היהודית-אירופית והספרות הקולוניאלית.¹⁷ לצד זאת, התגברותה של הדומיננטיות הבריטית ברשתות הסחר במפרץ הפרסי ובאוקיינוס ההודי הובילה לשינויים במוקדי ההשתייכות של סוחרים יהודיים בגדאדיים, ובמהלך המאה התשע-עשרה הם נשענו יותר ויותר על החסות הבריטית, ואימצו את מערך התפיסות והפרקטיקות של חברת הסוחרים הקולוניאלית.¹⁸

בדבריי להלן אבקש לבחון את מרחב המפגש הזה מתוך עיון בכתיבי של מי שנחשב אחד מגדולי החכמים בקהילה היהודית בבגדאד, ובאימפריה העוסמאנית בכלל, במאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים – ר' יוסף חיים, הידוע יותר בכינויו הבן איש חי, על שם ספרו הידוע ביותר (1834-1909, להלן, הרי"ח). הרי"ח אומנם לא שימש בתפקיד רשמי בקהילה היהודית הבגדאדית, אך השפעתו בהיותו פוסק, דרשן, מקובל ומנהיג קהילה חרגה מעבר לתחומי קהילתו, הן לקהילות יוצאי בגדאד בהודו, בסינגפור, בבורמה ובסין, הן לקהילות היהודיות האחרות ברחבי האימפריה העוסמאנית. הדרשות שנשא בכל שבת בבית הכנסת צלאת אל-צעירי בבגדאד תוארו בעיתונות היהודית

16 Orit Bashkin, "Religious Hatred Shall Disappear from the Land": Iraqi Jews as Ottoman Subjects, 1864-1913", *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* 4 (2010): 305-323

17 יצחק אבישור, "שידוד מערכות ספרותיות ותמורות לשוניות בקרב יהודי עיראק בעת החדשה (1750-1950)", *מקדם ומים* 1 (תשנ"ה): 235-254; Orit Bashkin, "Why Did Baghdadi Jews Stop Writing to Their Brethren in Mainz? Some Comments about the Reading Practices of Iraqi Jews in the Nineteenth Century", in *History of Printing and Publishing in the Languages and Countries of the Middle East*, ed. Philip Sadgrove (Oxford: Oxford University Press, 2004), 95-111; ערבים והיסטוריוגרפיה של הספרות העברית: גאוגרפיה ספרותית חדשה", *מכאן יב (תשע"ג)*: 210-227.

18 Gökhan Cetinsaya, *Ottoman Administration in Iraq, 1890-1908* (London and New York: Routledge, 2006), 127-146; Joan G. Roland, *The Jewish Communities of India: Identity in a Colonial Era* (New Brunswick and London: Routledge, 1998), 15-28; Sarah Abrevaya Stein, "Protected Persons? The Baghdadi Jewish Diaspora, the British State, and the Persistence of Empire", *The American Historical Review* 116 (2011): 80-108

בבגדאד ובכלכתה כאחד מהאירועים המרכזיים בהוויה הקהילתית הבגדאדית, והיו אבן שואבת לרבים.¹⁹ במאמר אבקש להצביע על האופנים השונים שבהם תיאר הרי"ח את שני דגמי המודרניות, על רקע התבטאויות של דמויות אחרות ביהדות בגדאד בשאלה זו. אטען כי הרי"ח אומנם שלל את המודל האמנציפטורי האירופי וזיהה בתוכו נימה של הצעה לגאולה שיש לדחות בשתי ידיים, אולם הוא אימץ את המודל המודרני העוסמאני של התנזימאת – אף כי באופן מסויג – והציב אותו במסגרת שהעניקה לו משמעות כשלב מוקדם ומסויג של גאולה, או של "התמעטות הקליפה".

דבריו של הרי"ח שבהם אעסוק כאן התפרסמו בחיבוריו שנדפסו לאחר 1897. נקודת הזמן הזאת חשובה מאחר שבחיבורים האלה באה לידי ביטוי התפיסה שגיבש בעקבות התרוששות והתנתקותו מפעילות במסגרת רשתות הסחר הקולוניאליות. ב-1879, בהיותו פקיד הסוכנות של משפחת ששון בבגדאד – אחת ממשפחות ההון היהודיות שהשתלבו ברשתות הסחר הבריטיות – פעל הרי"ח לייצוא תבואה נגד האיסור העוסמאני על כך, שנבע מהאמרת מחירי התבואה באותה התקופה, ואף זכה לביקורת חריפה על כך מצד עניי העיר.²⁰ בשנים האלה פרצו בבגדאד מחאות עממיות נגד פעילותם של סוחרים שהיו מקושרים לרשתות הסחר הבריטיות, ויציאתם של עניי הקהילה היהודית נגד הרי"ח הייתה חלק מהאירועים האלה.²¹ בעקבות מחאתם של עניי העיר וירידתו מנכסיו בתחילת שנות השמונים התנתק הרי"ח מרשתות הסחר הקולוניאליות ואף נמנע מלדרוש כמה שנים.

חיבוריו של הרי"ח מ-1897 הם, למעשה, החיבורים הראשונים שפרסם מאז 1879, ובהם אפשר להבחין בפעם הראשונה בפער שזיהה בין שתי גישות ביחס

19 על הרי"ח, ראו רבקה קדוש, "סיפורי ר' יוסף חיים בהקשר יצירתו הדרשנית: היבטים פואטיים, אידאיים וחברתיים" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ה); דוד רוטמן, "נפלאים מעשיך לרב יוסף חיים מבגדאד: הקובץ והקשריו הספרותיים וההיסטוריים", **פעמים** 109 (תשס"ז): 59-93; Jonatan Meir, "Toward the Popularization of Kabbalah: R. Yosef Hayyim of Baghdad and the Kabbalists of Jerusalem", *Modern Judaism* 33 (2013): 148-172; מיכאל גרוס, **בן יהודע: עינים בפירושי הרב יוסף חיים לאגדות התלמוד** (אלון שבות: תבונות, 2019); אבירם צורף, "ובעוד אשר נראה בקצת מעשיו כאחד הרבנים הפולאניים הנה גם מדת גיגער נזרקה בו": ר' יוסף חיים וביקורת שיח החילון", **זהויות** 9 (תשע"ט): 89-112.

20 ירון הראל, **בין תככים למהפכה: מינוי רבנים ראשיים והדחתם בקהילות בגדאד, דמשק וחלב, 1744-1914** (ירושלים: מכון בן-צבי, 2007), 84-113.

21 Hala Fattah, *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the Gulf, 1745-1900* (New York: New York University Press, 1997), 152-153; Şevket Pamuk, *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913: Trade, Investment, and Production* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987), 13-15

למודרניזציה. כלומר, הפניה של הרי"ח אל התנוזימאת כמודל אחר של מודרניות הייתה חלק מההתנתקותו מהאוריינטציה הבריטית של בעלי ההון היהודים הבגדאדים ושל קהילות הבת הבגדאדיות במזרח הרחוק.

אם מקבלים את העמדה המזהה בעלייתו של עבדולהמיט השני לשלטון ב-1876 את קץ תקופת התנוזימאת ואת עליית העוסמאניות האסלאמית, הדיון בכתיבתו של הרי"ח משנים אלו, כחלק מהדיון על האזרחות שהתגבש בתקופת התנוזימאת, עשוי להראות תמוה במבט ראשון. עם זאת, כפי שהראתה ג'וליה פיליפס כהן (Phillips Cohen), גישות שונות לאזרחות ולהשתייכות למדינה העוסמאנית שהתגבשו בתקופת התנוזימאת (1839-1876), לא ננטשו בתקופתו של עבדולהמיט השני והוסיפו להתקיים לצד האזרחות שהתגבשה ובמתח עימה, מתוך הדגשת הזהות האסלאמית של האימפריה.²² תובנה זו מאפשרת להמשיך ולדון בשיחים המתחרים על התנוזימאת ועל האזרחות העוסמאנית גם בשנים שלאחר 1876 וגם בהקשר הבגדאדי שבו פעל הרי"ח.²³ ראוי להדגיש כי אין בכונותי לנסות ולשרטט תמונה אידילית של קיום אוטונומי במסגרת האימפריה – ניסיון כזה עשוי להוביל להתעלמות מן הקבוצות שלא נהנו ממעמד של מלח, כמו השיעים, שהמדיניות העוסמאנית כלפיהם ביקשה לראות בהם חלק אינטגרלי מן האוכלוסיה הסונית העוסמאנית, ובכך להקטין את האיום שנסקף מצידם ללגיטימיות האסלאמית של האימפריה שטענה לכתר הח'ליפות. מדיניות זו, כפי שהראה סלים דרינגיל (Deringil), כללה גם מאפיינים מובהקים של פעילות חינוכית-דתית ממוסדת שכונתה לעיתים "מיסיון", בדומה למדיניות ההאחדה האמנציפטורית.²⁴ במאמר זה אנסה להבין כיצד יצרו ההשתייכות האזרחית העוסמאנית וההכרה במלח, כפי שהתהוו בהקשר העיראקי, בסיס לתפיסה האלטרנטיבית של הרי"ח את הקיום היהודי במסגרת המדינה המודרנית – תפיסה שהייתה מנוגדת לדגם האמנציפטורי מחד גיסא ולדגם מדינת הלאום המאפיינ את ההיסטוריוגרפיה הציונית, מאידך גיסא.²⁵

22 Julia Phillips Cohen, "Between Civic and Islamic Ottomanism: Jewish Imperial Citizenship in the Hamidian Era", *International Journal of Middle East Studies* 44 (2012): 237-255

23 בשנים האלה נחשבה האוטונומיה של השבטים במחוזות עיראק לבעלת חשיבות רבה יותר מבחינת המרכז האימפריאלי, ראו Ebubekir Ceylan, "Carrot or Stick? Ottoman Tribal Policy in Baghdad, 1831-1876", *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* 3 (2009): 170

24 Deringil, "Struggle against Shiism", 51, 54

25 בכך מצטרף מאמר זה למגמה רחבה יותר המצביעה על תביעות לקיום יהודי קולקטיבי אוטונומי במסגרת האימפריות הרב-לאומיות. ראו למשל: דימיטרי שומסקי, "יהודה לייב פינסקר, אוטו/אמנציפציה, ואימפריה רב-לאומית", בתוך הציונות והאימפריות, ערך יהודה

תנזימאת כאמנציפציה – הרב עבדאללה סומך ור' שלמה בכור חוצין

אורית בשקין הראתה שיהודים עיראקים הגיבו בהתלהבות על רפורמות התנזימאת, וזיהו בהתחדשות האימפריאלית מתכון ליצירת יחסים מסוג חדש בין יהודים ללא-יהודים, ולקידום שוויון וביטחון. בשקין טוענת שהרב עבדאללה סומך (1813-1889, להלן, הרע"ס), מורו של הר"ח, ר' שלמה בכור חוצין (1843-1892, להלן, רשב"ח) והר"ח עצמו נתנו ביטוי לקבלה הנלהבת של הרפורמות,²⁶ ובוחנת כיצד ביטאה תגובתם לתנזימאת את התגבשות תודעתם העצמית כאזרחים עוסמאניים. אני מעוניין להמשיך בדיון הזה ולבחון איזה שיח על הרפורמות הם קידמו ולאיזה עולם מושגים הם שייכו אותו. כפי שאציע להלן, הרע"ס ורשב"ח ראו בתנזימאת המשך של המודל האירופי של האמנציפציה, ואילו הר"ח ראה בהם שני מודלים שונים.

בתשובה העוסקת בשאלת השימוש בתאורת גז בשבת בבתי הכנסת ובחשש מפני שרפות טען הרע"ס כי בניגוד להיתרים מוקדמים יותר לומר לגוי לכבות את הנרות הדולקים בבית הכנסת בשבת, שניתנו על רקע החשש שיהודים יואשמו באחריות לשרפות, "בזה הזמן ב"ה נתמתקו הגלויות, ובפרט בערי אירופא, וגם בתורכי, ולא יעשו לנו עלילות בשביל הדליקה, ואין פוצה פה ומצפצף לומר שהיהודים עשו הדליקה כדי להזיק לגויים, וכמעט שהיו לעם אחד."²⁷ כלומר, הרפורמות העוסמאניות שאינן מוזכרות בשמן המפורש בתשובה – התנזימאת – נתפסות כסניף פריפריאלי של המודרניזציה האירופית. תפיסתו האירופוצנטרית של הרע"ס את המודרניות קשורה אולי למעורבות הרבה שלו בחוגי אליאנס, שאל בית הספר שלהם שלח את נכדו, ולקשר שלו לאישים כמו הגאוגרף והמזרחן היהודי-בוארי יעקב אוברמאייר.²⁸ אצל רשב"ח הדברים מובהקים עוד יותר. ברשימה שפרסם מעל דפי עיתון המגיד, ובה תיאר את מצבם הקשה של יהודי ארביל שבכורדיסטאן, ששבעה מהם נהרגו במשך שנתיים ושסבלו מגנבות חוזרות ונשנות מצד שכניהם, הוא טען כי –

שנהב (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשע"ו), 82-110; אביגיל יעקובסון, "פרקטיקות של נתינות ונאמנות לאימפריה: תנועת ההתעת'מנות כמקרה בוחן", בתוך *הצינונות והאימפריה*, 182-159.

Bashkin, "Religious Hatred", 309-316 26

הרב עבדאללה סומך, *שו"ת זבחי צדק החדשות*, חלק ג' (ירושלים: תשמ"א [1885]), רלב. וראו Bashkin, "Religious Hatred", 310; צבי זוהר, "יחסו של הרב עבדאללה סומך לתמורות המאה ה'ט' כמשתקף ביצירתו ההלכתית", *פעמים* 36 (תשמ"ח): 98-99.

Bashkin, "Religious Hatred", 310. כך, למשל, שיבח אוברמאייר בחיבורו את הרע"ס, ש"אוהב את הציוויליזאטיאן החדשה קורא במכתבי העתים לישראל שולח את צאצאיו אל בית הספר חברת כ"ח פה ובן בנו הנהו בפאריס בבית מדרש המלמדים אשר לחברת כ"ח" (יעקב אוברמאייר, "בגדאד", *המגיד*, 9 בפברואר, 1876, 48). על אוברמאייר, ראו Bashkin, "Why Did Baghdadi Jews", 97-103

בין תנוזימאת לאמנציפיצה: שיחים מתחרים על מודרניות בכתיבתו של ר' יוסף חיים

ועל הראשונים אנשי פרס אין להתפלאות כ"כ [כל כך] כי מי לא ידע בכל אלה שאנשי פרס [...] היושבים בחושך אשר לא ראו מעולם אור הדעת וההשכלה והבינה לא זרחה בארצם רק על האחרונים המה אנשי קורדיסטאן היושבים תחת ממשלה ישרה ופעלת חסד ואור הדעת והבינה החל להתנוצץ ולהאיר במחשכי לבבות יושבי ממשלתה [...] יש להתפלאות הפלא ופלא איך בממשלה כזאת יעשה מעשים רעים כאלה [...] ומה גם מלכנו הישר הצדיק שלבו טוב לישראל ואינו מבדיל בין עם לעם ובין לאום ולאום כמו שמצאנו [...] שערך מכתב יקר לכל שרי ממשלתו שכל בעלי דתות השונות המתגוררים תחת ממשלתו יחיו בשלום ובמישור ובשלוה והמושלמני לא יצור את ישראל והישראלי לא יצור את המושלמני [...] ושנאת הדת תעבור מן הארץ.²⁹

בניתוחה את הקטע הזה טענה בשקין שרשב"ח ראה בתנוזימאת מעמד המוענק לו כאזרח המדינה העוסמאנית, שעל בסיסו זכותו לתבוע ממנה ההגנה על ביטחונו ועל ביטחון קבוצת ההשתייכות שלו, שהיא מחויבות בסיסית של מדינה מודרנית לאזרחיה. בכך מעידים דבריו על מידת האמון שרחש לתהליכי המודרניזציה האימפריאליים.³⁰ אני מבקש להציע כי השיח האוריינטליסטי של רשב"ח – שיח שעמדה עליו ליטל לוי, ויש להציבו בהקשר הרחב יותר של שיח האוריינטליזם העוסמאני שעליו הצביע מקדיסי – מילא תפקיד בשיח האזרחות והמודרניזציה שלו, ואפיונו חשוב להבנת הקטגוריות שדרכן תפס רשב"ח את התנוזימאת.³¹ רשב"ח ביסס את ציפיותיו האזרחיות על הניגוד בין איראן

29 שלמה בכור חוצין, "אזיען", המגיד, 22 בינואר, 1868, 27. עליו ראו לב חקק, איגרות הרב שלמה בכור חוצין (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2005), 104-13.

30 Bashkin, "Religious Hatred", 312. גם על רקע העמדה החיובית הכוללת של יהודי האימפריה העוסמאנית כלפי השלטון האימפריאלי למן פתיחת שעריה של האימפריה לפני היהודים שגורשו מספרד ב-1492, הלשון שבה משתמש רשב"ח ודבריו על צווי התנוזימאת ועל עקרון השוויון בין אזרחיה המוסלמים והלא מוסלמים של האימפריה, מלמדת שאי אפשר לראות בה המשכיות הגישה היהודית המסורתית כלפי האימפריה בלבד, אלא מדובר כאן בדיון קונקרטי ברפורמות. לניתוח השוואתי של שתי עמדות יהודיות עוסמאניות כלפי מדיניות האימפריה בשתי תקופות שונות, ראו Katherine E. Fleming, "South Balkan Rabbinic Readings of Ottoman Rise and Decline: Eliyahu Kapsali of Crete and Yehuda Alkalai of Zemlin", in *Greece and the Balkans: Identities, Perceptions and Cultural Encounters since the Enlightenment*, ed. Dimitris Tziouvas (Burlington, VT: Ashgate, 2003): 101-113

31 Lital Levy, "Jewish Writers in the Arab East: Literature, History and Politics of Enlightenment, 1863-1914" (PhD diss., University of California, Berkeley, 2007), 339-352; Ussama Makdisi, "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review* 107 (2002): 768-796

הקאג'ארית, הנחשלת לכאורה, שאנשיה מתוארים כמי ש"לא ראו מעולם אור הדעת וההשכלה", לבין האימפריה העוסמאנית, ש"אור הדעת והבינה החל להתנוצץ במחשכי לבבות יושבי ממשלתה". מערך המושגים שלו מושתת על ההנגדה בין חושך לאור ועל זיהוי האור עם הדעת וההשכלה, ומלמד אפוא על אימוץ שיח הנאורות האירופי, בעיקר כפי שהוא בא לידי ביטוי בבמה שבה פרסם את מאמריו, המגיד. הנגדה בין חושך לאור ריוחה אף בקרב הבירוקרטים העוסמאנים, שזיהו בידע המדעי האירופי המודרני את בסיס הלגיטימציה שלהם, והצביעו על הקשר בינו לבין מודל האזרחות הטובה.³² כמו אצל הרע"ס, גם אצל רשב"ח התנזימאת הוא המשך של האמנציפציה ושל הנאורות. בדברים האלה אימץ רשב"ח את השיח שרווח במרכז האימפריאלי עצמו ביחס לשיעים, ובעיקר ביחס למנהיגות השיעית בעיראק. האליטות העוסמאניות סברו שמנהיגות זו מעוניינת בשימור הבערות של הציבור הרחב, שכן היא מאפשרת להם לשלוט בהם. לעומת זאת, חינוך והשכלה היו בעיני העוסמאנים בסיס להבטחת נאמנותן של האוכלוסיות השיעיות בעיראק למרכז האימפריאלי. במובן זה פעל רשב"ח כאזרח המדינה העוסמאנית ואישש את הדימוי העצמי העוסמאני הנאור – דימוי שהיווה בסיס למדיניות ההאחדה שכוונה אל האוכלוסיה המוסלמית השיעית במרחב. בכך גם באה לידי ביטוי הפרייוליגיה שלו בהיותו יהודי, שבמסגרת התנזימאת נהנה מהשתייכות לקבוצה בעלת מעמד של מלח. לצד זאת, כפי שהראה דרינגיל, תביעות דומות הועלו אף מצד השיעים בעצמם, מתוך תודעה עצמית של היותם אזרחים עוסמאנים.³³

אמנציפציה, אוניברסליות ומילנריזם בכתבי הרי"ח

שלא כמו אצל רע"ס ורשב"ח, אצל הרי"ח הדיון באמנציפציה ובתנזימאת הוא נפרד, הוא העריך אותם אחרת, ומכאן שראה בהם שני דגמים אחרים. כך, בדרשה הדנה במפגש המחודש של יעקב ועשו (בראשית ל"ג, 1-17) הסביר הרי"ח את סירובו של יעקב להצעתו של עשו ללוות אותו בדרכו בהבאת דבריו של ר' יקותיאל יהודה טייטלבוים (1808-1883), רבה של העיר סיגט ואחת הדמויות המרכזיות במעגלי האורתודוקסיה הרדיקלית ההונגרית. בדבריו על דרשת חז"ל על פרעה ומצרים שהעבידו את בני ישראל "בפרך", הקוראת את המילה "בפרך" כ"בפה רך",³⁴ הסביר טייטלבוים כי –

M. Alper Yalcinkaya, *Learned Patriots: Debating Science, State, and Society in the Nineteenth-Century Ottoman Empire* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015), 42-97

Deringil, "Struggle against Shiism", 58

34 "ייעבידו מצרים את בני ישראל בפרך – רבי אלעזר אמר: בפה רך, רבי שמואל בר נחמני אמר: בפריכה" (תלמוד בבלי, סוטה, יא ע"ב).

בין תנוזימאת לאמנציפיציה: שיחים מתחרים על מודרניות בכתיבתו של ר' יוסף חיים

הענין הוא ע"ד [על דרך] שעינינו רואות עתה חדשות בארץ שאוה"ע [אומות העולם] קראו דרור בארץ ונתנו חירות ליהודים לקנות בתים שדות וכרמים ולהיות שרים, ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בגוייהם להיות מושלים בקרב תבל כמוהם ובגלל זה יפתום בפיהם ויסיתו את עמי הארץ קלי הדעת אשר צץ בהם מינות ואפיקרסות להדמות להם בפה ולשון ושם וכתב [...] וילכו בדרכיהם ויתערבו ביניהם וילמדו מעשיהם ובזה ממש היתה עצת פרעה וכו'.³⁵

על פי טייטלבוים, המהפך במעמדם של היהודים בעקבות האמנציפיציה נעשה מתוך ניסיון - שלא היה בכפייה, כפי שהתנסו היהודים בעבר, אלא באמצעות פיתוי בדיבור - לגרום להם ש"ישנו את שמם ולשונם ומלבושיהם וילכו בדרכיהם ויתערבו ביניהם". בניגוד לתביעות המוקדמות מהיהודים שימירו את דתם, שהיו כרוכות בשימוש בכוח, כאן קריאת הדרור ומתן החירויות - האמנציפיציה - היא שמהווה בסיס לשלילת המובחנות הקולקטיבית היהודית, שלילה המתבטאת באימוץ ההביטוס הכללי (הנוצרי בהקשר זה), ולבסוף ב"התערבות" בתוכם. בעקבות דבריו של טייטלבוים, טען הרי"ח כי כוחם יפה אף להסביר את תמונת המפגש של יעקב ועשו, ואת האופן שבו "נהפך עשו לאיש אחר לבקש החברה עם יעקב [...]":

והוא כי תחלה רצה עשו לבא על יעקב בחרב כדי לאבדו ח"ו [חס וחלילה] וסוף עתה בא להיפך כי זה היה דוגמה לזרעו אדום דבתחילה היו באים על ישראל בחרב שלופה להעבירם על דת בתוקף ויד רמה שאם לא ישמעו להם יהרגום [...] אך באחרית הימים נשתנה דעת קליפת אדום בדבר זה ובאו עליהם בפה רך וברצוי וחברה שנתנו להם חירות והשוואה אחת עמהם בשררה ומקנה וקנין ונחלת ארץ כדי שעי"כ [שעל ידי כך] ילמדו ממעשיהם ויעזבו תורה ומצוות. ובעוה"ר [ובעוונותינו הרבים] זאת העצה עלתה בידם במקצת וזאת היא העצה שעלתה בלב עשו באחרונה שעזב החרב והמלחמה עם יעקב ודבר להפך נסעה ונלכה בעוה"ז [בעולם הזה] בחברה ושיתוף ובהשוואה אחת ואלכה נגדך לעזרתך ולשמור אותך. וכל זה [...] שחשב שכזה יוכל לו לקלקל דרכיו ח"ו ואז יגבר עליו ויהיה לו תקומה בעולם.³⁶

35 יקותיאל יהודה טייטלבוים, ספר ייטב לב, חלק ב: שמות (סיגעט: תרל"ה), ח ע"ב.

36 ר' יוסף חיים, ספר בן איש חי: דרושים (ירושלים: תשל"ז), לח.

הרי"ח מעביר את הדיון מפרעה – דמות שאין כל מסורת המייחסת לה נמשל היסטורי ברור – לעשו, דמות שבהקשר היהודי מורה על מושא היסטורי מובהק וברור – הנצרות האירופית.³⁷ בכך הופך הרי"ח את דבריו של טייטלבוים מדברים שכוחם יפה לכל שליט על היהודים, לדברים העוסקים דווקא בהתנהלות הנוצרית-אירופית. הרי"ח אף מפורש יותר מטייטלבוים וטוען שה"חירות והשוואה אחת עמהם" ניתנו ליהודים כדי "שעי"כ ללמדו ממעשיהם ויעזבו תורה ומצוות", ואף מעיד ש"זאת העצה עלתה בידם במקצת". כלומר, הרי"ח מצביע על זיקה בלתי ניתנת להתרה בין החירות והשויון המובטחים מתוקף המודל האמנציפטורי, לבין עזיבת התורה והמצוות, ומכאן גם לביטול המובחנות הקולקטיבית היהודית. דבריו של הרי"ח בהקשר הזה אינם רק ייבוא של עמדה יהודית אורתודוקסית אירופית מנותקת מכל הקשר. אדרבה, הדגש שמדגיש הרי"ח שכוחם של הדברים יפה לדיון בעשו-אדום דווקא מלמד על ההקשר שבו הציב אותם. נראה כי את דבריו של הרי"ח, ובמיוחד את התיאור האגבי של הצלחות ההתנהלות הנוצרית להוביל יהודים לעזיבת התורה והמצוות, יש לבחון בהקשר של פעילותם של אנשי מיסיון ברחבי האימפריה העוסמאנית – פעילות שאף הובילה להתנצרותם של כמה יהודים. בהקשר הבגדאדי היו הכוחות שהובילו את הפעילות הזאת מיסיונרים שפעלו במסגרת "החברה הלונדונית להפצת נצרות בין היהודים", שפעילותם נעשתה על רקע הדומיננטיות המסחרית הבריטית ברשתות הסחר הקולוניאליות במפרץ הפרסי ובאוקיינוס ההודי, והתגבשותה של שכבת סוחרים עיראקים, ובהם יהודים רבים שפעלו בחסות בריטית. כדי להבין את ההקשר של עמדתו הביקורתית של הרי"ח, אני מבקש לסטות מעט מהדיון ולשרטט בקווים כלליים את פעילותה של חברת המיסיון הלונדונית בקרב יהודי בגדאד.

הערה על פעילות החברה הלונדונית בבגדאד

את ראשית הפעילות של החברה הלונדונית בבגדאד ניתן לציין בהגעתו אל העיר של הכומר ג'וזף וולף, יהודי מומר ואיש החברה, ב-1824. בבגדאד נפגש וולף עם ראש הגולה ועם ר' משה חיים, סבו של הרי"ח, שאחז בכס הרבנות עד מותו ב-1839.³⁸ על פי התיאורים ניהל הסב שיחות עם וולף ולא גילה כל התנגדות לפעילותו בקרב היהודים,

37 ישראל יעקב יובל, שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים (תל אביב: עם עובד, 2000), 25-34.

38 *Journal of Rev. Joseph Wolf*, *The Jewish Expositor* 10 (1825): 229; אברהם בן-יעקב, יהודי בבל מסוף תקופת הגאונים ועד ימינו, 1960-1038 (ירושלים: קריית ספר, 1979), קכה-קכח.

ועל פי עדותו של וולף כמה יהודים שהשתכנעו מדבריו הגיעו לחדרו בקונסוליה הבריטית בבגדאד כדי לקרוא בתרגומי הברית החדשה.³⁹ כפי שהראתה ריבה סימון (Simon), מסעו של וולף במזרח התיכון ופעילותו לאחר מכן הביאו את החברה למסד את פעילותה, בעיקר באזור סוריה ופלסטיין־ארץ ישראל. אנשי החברה ציפו שהנציגות הממלכתית הבריטית ברחבי האימפריה העוסמאנית תגן על זכויותיה של החברה ותשפיע על השלטון העוסמאני להעניק לגיטימציה לפעולות המיסיון. ככלל השתלבו פעולותיה של החברה באינטרסים הפוליטיים והכלכליים הבריטיים, והנציגים הבריטים באימפריה אכן פעלו ליצור בסיס לפעילותה בקרב יהודים אזרחי המדינה העוסמאנית. בכך הם ביקשו לחזק את התדמית של בריטניה שהיא מגנת המיעוטים הלא מוסלמיים באימפריה, ובהם היהודים.⁴⁰ חיזוק זה היה חלק מהתחרות עם כוחות אירופיים אחרים על הדומיננטיות במרחב העוסמאני, ובתוכם האימפריה הרוסית, שהציגה את עצמה כפטרונית של הקהילות היווניות־אורתודוקסיות, וצרפת, שתפסה את עצמה כמגנת הקהילות היווניות־קתוליות. בהקשר הזה הגיעו לבגדאד הכמרים מורי ויקאר והנרי אהרון שטרן ב־1844 והחלו בפעילות המיסיון. על פי עדותם, יהודים רבים פקדו את הבית שבו ישבו, ניהלו דיונים ופנו להדרכה בסוגיית הנצרות, ואף פנו אליהם בבקשה שילמדו אותם אנגלית. בקשה זו ביטאה את החשיבות הרבה שייחסו יהודים שהיו שותפים ברשתות הסחר הימיות ליצירת הקשרים עם הבריטים, שהיו הכוח המרכזי ברשתות האלה. החרפת פעילות המיסיון נתקלה בהתנגדות חריפה מצד ההנהגה הרבנית הבגדאדית, וב־1846 הוכרז חרם על מי מן היהודים שייכנס אל בית המיסיון.

הכמרים, שסברו שהקונסוליה הבריטית מגנה עליהם, פנו לשלטונות בבקשה שיפעלו נגד החרם, שעל פי תפיסתם הפר את זכויותיהם של מי שביקרו בבית המיסיון בהיותם אזרחיה של האימפריה. לעומת זאת, הקהילה היהודית, שנהנתה ממעמד המלך העוסמאני, הגישה פטיציה למושל העוסמאני של בגדאד, נגיב פאשא, ובה קבלה על שהמיסיונרים מפיצים ספרים שתוכנם ושפתם פוגעים בתורה, בתלמוד ובספרות הרבנית ומתקיפים אותם. בכיסוס השונה של תביעות שני הצדדים ובמושאי פנייתם מגולם המתח בין שני דגמי המודרניזציה – בין חופש הפעולה של המיסיון שהוגדר על בסיס חירותם של פרטים, לבין המסגרת העוסמאנית שביקשה להגן על האוטונומיה הקהילתית של הקבוצות השונות שבה. בסופו של דבר נאלץ הנציג הבריטי בבגדאד,

W. T. Gidney, *The History of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews, From 1809 to 1908* (London: London Society for Promoting Christianity amongst the Jews, 1908), 108-109; "Journal of Rev. Joseph Wolf", 229
Simon, "The Case of the Curse", 45-66 40

הנרי רולינסון, שלא לפעול נגד הכרעת השלטונות העוסמאניים לטובת הקהילה היהודית – מה שהיה עלול לסכן את הבריתות הפוליטיות שהבטיחו את השליטה הבריטית ברשתות הסחר במפרץ הפרסי ובאוקיינוס ההודי.⁴¹ בעקבות זאת, נאלצו ויקאר ושטרן להפסיק את פעילותם בבגדאד ולעבור לאיראן.⁴²

פעילות המיסיון התחדשה ב־1847, ומאז ועד 1858 אף יש עדות להתנצרותם של חמישה יהודים בגדאדים בבית המיסיון, ולאדם אחד שעבר לבומביי כדי להתנצר.⁴³ בשנים אלו הותקן גם בית דפוס שבו הודפסו והופצו ספרים ועלונים של החברה באנגלית, בעברית ובערבית. ב־1866, לאחר שלוש המרות דת נוספות, החליטה החברה הלונדונית, בעקבות הישגים דלים למדי ביחס לציפיות, להפסיק את פעילותה, בתקווה שבגדאד והערם בסביבותיה יוסיפו להיות יעד לביקורים מזדמנים של אנשי החברה. הכומר י"ה ברוהל, שהתפלא מן הצעד, טען כי אף שפעילות המיסיון לא הביאה להמרות רבות, מספר הספרים והעלונים שהופצו בקרב יהודי בגדאד לימדה אותם את "ההיסטוריה האמיתית של המושיע".⁴⁴ ב־1883 תועד ביקור נוסף של אחד מאנשי החברה בבגדאד.

מיסיון, מילניזם ומשיחיות מסויגת

הזיקה שסימן הרי"ח בדבריו, בין החירות והשוויון (במיוחד בהקשרי קניין ובעלות על קרקעות) לבין עזיבת התורה והמצוות, עשויה לשקף את ההקשר של מגמת ההתפשטות האימפריאלית הבריטית אל שטחי האימפריה, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בחוזה האנגלו-עוסמאני מ־1838. במסגרת זו השתלבה ההגמוניה הכלכלית הבריטית שהובילה שיח של קדמה כלכלית המבוססת על עקרונות של סחר חופשי וזכות לקניין, בפעולת המיסיון.⁴⁵ חשיבותו של ההקשר הזה מקבלת משנה תוקף לנוכח דבריו של הרי"ח החותמים את הדרשה ומדגישים את הנימה המשיחית של הצעתו של עשו, ואת דחייתו הגורפת של יעקב:

אך יעקב אע"ה [אבינו עליו השלום] הרגיש בנזק הדבר הזה ואמר לו [...] ידעתי לא מאהבה וטוב לב אתה רוצה בכך אלא כונתך כדי להתגבר על זרעי ולשלוט במ ע"י קלקול מעשיהם אשר יתקלקלו מחברת זרעך דאז ידפקום המקטרגים [...] על כן אין לי חפץ בזאת העצה של החיבור אשר

41 שם.

42 *Gidney, History of the London Society*, 258

43 שם, 260-259, 302-300.

44 שם, 385.

45 *Pamuk, The Ottoman Empire*, 10-15

בין תנוזימאת לאמנציפיצה: שיחים מתחרים על מודרניות בכתיבתו של ר' יוסף חיים

דברת [...] אלא יעבור נא אדוני לפני עבדו שתשלוט בפ"ע [בפני עצמך] בלתי התערובות זרעי ואני אתנהלה לאטי לרגל המלאכה היא מלאכת הבירור של נ"ק [ניצוצות קדושה]. ולרגל הילדים הם הנשמות שבאוצר גוף עד שיוולדו ויבואו כולם [...]

ההצעה של עשו – שנועדה להבטיח את התגברות זרעו, זרע אדום, על זרע יעקב דרך קלקול מעשיהם של האחרונים, ולמעשה איימה איום כמו אפוקליפטי של התגברות הקליפה – מתפרשת כניסיון לדחיקת הקץ. תגובתו של יעקב, לעומת זאת, מתפרשת כהענקת הבכורה להתנהלות "לאטי", השוללת את השלטון, את החירות ואת השוויון שמציעה הנצרות האירופית, ומעדיפה על פניהן את עבודת התיקון המתמשכת של בירור ניצוצות הקדושה. בניגוד לחירות, המוצגת כגאולה, מציג הרי"ח את שלילת הקץ, הנובעת מכך שמלאכת הבירורים עוד לא הסתיימה, ומכך שלא כל הנשמות שבאוצר כבר נולדו ובאו בעולם. יעקב מוותר על השליטה המוצעת לו ומעניק אותה בשלמותה לעשו, מתוך הגנה על מובחנותו ומובחנות זרעו שלו – "שתשלוט בפ"ע בלתי התערובות זרעי" – מתוך ההבנה שקץ זה איננו אלא הגשמה במסווה של התגברות הקליפה. אם כן, המפגש בין יעקב לעשו מתואר כאן כעימות בין שתי גישות, זו המציעה גאולה וקדמה בדמות של "חירות והשוואה אחת" ומתן שררה, לבין זו הדוחה את תחושת הקץ החריפה ומבכרת את מלאכת התיקון המתנהלת לאיטה. היבט זה של העימות משקף אף הוא ממד נוסף של המפגש עם נציגייה של הנצרות האירופית במרחב העוסמאני – מפגש בין מקדמי שיח הרואה במודרניזציה מעבר מחושך לאור וגאולה ומבוסס על שאיפה להאחדה ולאוניברסליות, לבין שיח מודרניזציה המשמר מסגרות השתייכות קהילתיות קיימות ושולל את הניסיון למוטט אותן.

התנוזימאת וגילוי החוכמות

הרי"ח דן בתנוזימאת בנפרד מן הדיון בדגם האמנציפיטורי, וראה בו דגם אחר, שלהבנתו מדובר בו ברגע של גאולה מסויגת המאפשרת מהלכים של גילוי גופי ידע כמוסים. למשל, בתשובה לשאלה המופיעה בחיבורו אמרי בינה (1908), שבה תהה השואל על התאחרות גילוי החוכמות שאיפשרו את המצאת אוניות הקיטור והטלגרף, למרות חוכמתו של שלמה המלך ש"היתה גדולה וגבוהה על כל בעלי חכמות הנמצאים בעולם [...]", תלה הרי"ח את גילוי החוכמות ברפורמות האימפריאליות:

נראה ודאי היה יכול שלמה הע"ה [המלך עליו השלום] להשיג כל אלו החכמות של אניה של אש ושל תילגראף מרובי החכמה אך לא רצה לעשותם ולהשתמש בהם כי הוא ידע ברוה"ק [ברוח הקודש] התלאות

אשר ימצאון לישראל מן אויביהם [...] הצוררים אותם ותמיד באים עליהם מארץ מרחקים ללחום עמהם [...] בארצות החיים, אך מחמת הרחק מקום ירושלים מן מקומות ערי המלוכה של אויביהם נעשה לישראל ריוח והצלה במלחמה, ותמיד נמצא אצלם שארית הפליטה, אבל אם היו קלים רודפיהם [...] לבא אליהם באניות של אש שבהם מתקרב הדרך [...] אז תכף יביאום ממקום ממשלתם וילחמו בם [...] ועוד היו מתיעצים זה עם זה בתילגראף והיו ממצייאים הכנות לתגבורת שלהם ולהצלחתם [...] על כן הסתיר שלמה הע"ה חכמות אלו [...] וחסד גדול עשה השי"ת [השם יתברך] עם ישראל ועם שאר בני אדם שגם בדורות האחרונים לא נתן לב לחכמי הטבע להרגיש ולהתבונן בחכמות אלו אלא עד שנים האחרונות הקרובות לנו שאז כרתו המלכים ברית בתקנות שעשו בעבור תיקון העולם שקורין זה בשם תנצימאת דעי"כ [דעל ידי כך] יצא מן חכמות אלו [...] טובה ותועלת בכמה דברים לאנשי העולם ובפרט לישראל החלושים אשר הם גרים גרורים בארצות מלכי האדמה יר"ה [=ירוש הודם], ונמצא גילוי חכמות אלו בדורות האחרונים נעשה יפה לעולם והוא דבר בעתו מה טוב.⁴⁶

הרי"ח בוחן בדברים אלו את המצאת אוניות הקיטור והטלגרף מנקודת המבט היהודית המסומנת על ידו כפרובינציאלית ומסומלת בריחוק הגאוגרפי מן המרכזים האימפריאליים. מנקודת מבט זו הרי"ח מבקש להצביע על אפשרויות השימוש המאיימות והאלימות בחידושים הטכנולוגיים האלה. הרי"ח מצביע בפירוט רב על ההשלכות המסוכנות שעשויות להיות לטכנולוגיות האלה על ייעול הכוח הצבאי של הממשלות במטרופולינים ועל מחיקת היתרון היחיד שממנו נהנו היהודים – הריחוק והפרובינציאליות שלהם.⁴⁷ יתרון זה נשמר, אליבא דרי"ח, בזכות איחור גילוי החוכמות האלה. לדבריו, רפורמות התנזימאת, שהוא מכנה "תקנות שעשו בעבור תיקון העולם", הן הבסיס לשיכוך האיום שנבע מאובדן היתרון הפרובינציאלי, ומכך שהן היו התנאי ההכרחי לגילוי החוכמות.

נקודת המבט הפרובינציאלית, יותר משהיא משקפת את מצבם של יהודים ככלל, משקפת את נקודת מבטו של הרי"ח בהיותו יהודי מבגדאד – עיר שהיתה פרובינציה מזרחית של אימפריה שמרכזה באסתנבול ופריפריה של רשתות הסחר הקולוניאליות

46 ר' יוסף חיים, ספר אמרי בינה (ירושלים: תרס"ח), קא ע"ב-קב ע"א.

47 עמדה חשדנית זו דומה לעמדה שהשמיעו אינטלקטואלים מחוגי העוסמאנים הצעירים. הם ביקרו את דגם המודרניות האירופוצנטרי שקידמו הביורוקרטים העוסמאנים ואת היעדרו של כל ידע אסלאמי ממסגרת תרבותית זו. בהקשר הזה אף הועלו במפורש השימושים האלימים בטכנולוגיות החדשות, ראו Yalcinkaya, *Learned Patriots*, 98-123, 107.

בין תנוזימאת לאמנציפיציה: שיחים מתחרים על מודרניות בכתיבתו של ר' יוסף חיים

שערי המטרופולין שלהן היו במערב אירופה. אימוץ נקודת המבט הזאת, לצד הניתוח המפורט של השימושים הצבאיים המסוכנים באוניות הקיטור ובטלגרף, מלמד על היכרותו את השימושים האלה, ובעקבות זאת על התלהבותו המסוייגת מן הטכנולוגיות החדשות, במיוחד על רקע ההתלהבות הרבה יותר בכתיב רע"ס ורשב"ה, למשל. התפיסה שהתנוזימאת הוא רגע היסטורי בעל משמעות עולה במקום נוסף, בפרשנותו לדיון התלמודי על רגע התקדשות שנת היובל. דיון זה מציג את הפער בין כניסתה של השנה בראש השנה, לבין רגע התקיעה בשופר המכריז על כניסתו הממשית של היובל ביום הכיפורים, ורואה בו ביטוי לשני שלבים בתהליך שחרור העבדים ביובל. כך, בין ראש השנה ליום הכיפורים נוצר מצב ביניים, שבו "לא היו עבדים נפטרין לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהם, אלא אוכלין ושותין ושמיחין ועטרותיהן בראשיהן".⁴⁸ בפירושו מביא הרי"ח את התנוזימאת כדוגמה למצב הזה:

וכיוצא בזה יהיה לעתיד בגאולה העתידה להיות כב"א [במהרה בימינו אמן], דכמה שנים קודם הגאולה יהיה חירות לישראל (תנצי'מאת) חזקה בכמה דברים שיהיה להם מעלה וכבוד כאלו הם בני מלכים, וגם לא יהיו נגאלין לגמרי וכשיבא מלך המשיח [...] יהיה חירות ממש ויהיו ישראל מלכים וישבו לארצם ולמולדתם היא ארץ ישראל.⁴⁹

הרי"ח ראה בתנוזימאת שלב הביניים. בעקבות הפרשנות שהשלב המטרים את כניסת שנת היובל לתוקפה הוא שלב ביניים שבו אף שהעבדים עוד לא שבים לבתיהם, הם כבר אינם משועבדים לאדוניהם, הרי"ח מתאר גם את הגאולה כתהליך בן שני שלבים, האחד שאין בו שעבוד אך גם אין בו חירות שלמה ומוחלטת, והשני הוא היציאה לחירות עצמה. השלב המקדים את הגאולה העתידית – השלב שבו אין שעבוד אך גם עוד אין בו שיבה לארץ ישראל – מסומן באמצעות המילה התנוזימאת. כל זאת כאשר רגע חיתומה של הגאולה נותר עלום, והוא משמר את ההמתנה לביאת מלך המשיח. לדבריו, הרפורמות האימפריאליות הן "חירות חזקה [...] שיהיה להם מעלה וכבוד כאלו הם בני מלכים" – כלומר, שלב מבשר, מעין חיקוי חיוור של רגע הגאולה עצמו. הוא "כאילו" הקץ, אך לא לגמרי.⁵⁰

48 תלמוד בבלי, ראש השנה, ח ע"ב.

49 ר' יוסף חיים, ספר בניהו, חלק א (ירושלים: תרס"ה), מו ע"א.

50 מעניין לבחון את הזיקות בין תמונת המשיחיות של הרי"ח לבין תפיסת הגאולה השיעית, במיוחד כפי שזו נוסחה בעיראק העוסמאנית באותה התקופה, ועל רקע שותפותם של חלק מן המג'תהדים בעיראק העוסמאנית לעמדה הביקורתית כלפי המהלכים של הממלכה הקאג'ארית, הן בתקופת משבר מרד הטבק ב-1891-1892, הן בשותפותם לאימוץ דפוס הממשל החוקתי באיראן ב-1906. המהלכים האלה משקפים את עיקרון הפעולה השיעי התריסרי המסורתי,

תמונת הגאולה המסויגת, המבשרת את הגאולה השלמה אך אינה זהה לה, המוצגת כ"תנזימאת", עומדת בניגוד לתיאור השלילי של הגאולה הנוצרית האמנציפטורית, המובנת כאפוקליפסה. תמונת הגאולה של התנזימאת משתלבת בתמונת הגאולה המעוכבת של מלאכת התיקון, שיעקב מבכר על פני הגאולה האמנציפטורית, לכאורה. הגאולה שמציע עשו היא ניסיון של הקליפה להוסיף לעצמה כוח באמצעות תפיסה של "נשמות" ושל "ילדים" מזרע יעקב – של יחידים. תיאור זה מהדהד את השפה שבה השתמשו אנשי המיסיון לתיאור פעולתם, כמו, למשל, השימוש של וולף בפסוק "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית י"ב, 5, בתרגום האנגלי, souls), או התיאור של האוכלוסיה היהודית בבגדאד כמי שמונה "16,000 נשמות" (ולא "אנשים").⁵¹ לעומת זאת, התנזימאת משקף "חירות לישראל", ומוכן כמסגרת המשמרת את מוקד ההשתייכות הקולקטיבי – החירות היא חירות לקהילה, וחבריה הם כאילו "בני מלכים". הבדל זה מלמד על הפער בין שיח האזרחות הליברלי, שכאמור ראה במסגרות ההשתייכות הקולקטיביות הקיימות תריס בפני הגשמת האוניברסליות שלו, לבין השיח על האזרחות שהתגבש במשך העוסמאני.⁵² הזיהוי בין השלב המסוים הזה בגאולה לתנזימאת, והעמדתו בנפרד משלב השיבה לארץ ישראל, שהיא חלק מהגאולה השלמה, מקבלים משמעות נוספת לנוכח ההקשר של פעילות המיסיון של החברה הלונדונית ופעילותה של התנועה הציונית שהכיר הרי"ח מתוך העיתונים שקרא, אך התעלם ממנה. שיבת היהודים לארץ ישראל הייתה רכיב מרכזי בתפיסה המילנירסטית הנוצרית שאנשי החברה הלונדונית היו שותפים לה, ולכן הייתה בסיס לסיוע שניתן לתנועה הציונית מצד החוגים המילנירסטים האלה. ההבנה ההיסטורית של הרי"ח שמערכת התנזימאת היא גאולה שאינה שלמה, ושאי-שלמותה מגולמת אף בדחיית אפשרות השיבה לארץ ישראל בהווה, מגלמת בתוכה גם כן את דחיית האופציה הנוצרית.⁵³

הדוחה את הניסיון למימוש פוליטי מלא של כוחם של העולמא, ומאפשר את התמרון הפוליטי בתוך המסגרות המדיניות הסוניות, מתוך שימור עמדה אמביוולנטית כלפיהן. לצד זאת, הם אף מלמדים על העיצוב המחודש של פרדיגמה זו לאור התמורות הפוליטיות באימפריה העוסמאנית ובממלכה הקאג'ארית. על עמדת המג'תהדים בעיראק ראו Cetinsaya, *Ottoman Administration*, 99-126 על תפיסת הגאולה השיעית המסורתית וביטוייה במאה התשע-עשרה Michael M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2003), 12-31 חגי רם, לקרוא איראן בישראל: העצמי והאחר, דת ומודרניות (תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2006), 107-116.

Gidney, *The History of the London Society*, 107-108, 257 51

Makdisi, *Age of Coexistence*, 88-110 52

על המקום שתפס רעיון שיבת היהודים לארץ הקודש במחשבה המילנירסטית האנגלית, ועל הזיקה שבין רעיון זה למדיניות האימפריאלית הבריטית, ראו Bar-Yosef, *Holy Land*, 182-246 53

תמונת הגאולה הלא שלמה עולה במקום נוסף, אם כי לא במפורש, בדינו של הרי"ח בשאלת גילוי הסודות הקבליים. הרי"ח סבר ש"כל איש ישראל" חייב "לגשת אל הקודש"⁵⁴. הרי"ח משתמש בביטוי המקובל המורה על הגבלת הגישה אל הקודש, אך הופך את משמעותו ומציב אותו בבסיס התביעה מכל איש ישראל לגשת אל סודות התורה. מהלך זה משקף את עמדתו מרחיקת הלכת הרואה בסודות התורה (הנתפסים בדרך כלל כידע איזוטרי המיועד לחוגים מלומדים) תורה המונחת בקרן זווית שכל הרוצה ליטול יבוא ויטול. כפי שהראה אורי ספראי, במהלך המאה השש-עשרה סברו רבים מהמקובלים, ובהם גם האר"י עצמו ור' חיים ויטאל (רח"ו) תלמידו, שזמנם הוא זמן הגאולה ושפרסומם של סודות התורה הוא אחד הביטויים לכך. עם זאת, לעומת מקובלים כר' משה קורדובירו, שראה ביצירתו הספרותית בסיס להנגשת הידע הקבלי וליצירת האפשרות ללימוד עצמי של סודות התורה, אצל רח"ו השתלבה התפיסה שהוא חי בזמן הגאולה בשימור מסגרת היררכית של ידע ובהקפדה על העברתו רק למי שראויים לו דרך הסמכות הפרשנית הבלעדית של האר"י.⁵⁵ הרי"ח התמודד עם שאלת פתיחתו של הידע הקבלי באמצעות העמדתה על אופיו של הרגע ההיסטורי שבו הוא עצמו נמצא:

[...] ואל תאמר א"כ [אם כן] מעתה טוב שלא ללמוד מאחר דרבינו האר"י [...] אפילו לתלמידיו הזהירים [...], דע כי אזהרת רבינו [...] היתה [...] הואיל והזמן ההוא היה עדיין בו תגבורת של קליפה יש לחוש פן יכשלו ויבואו לידי טעות ח"ו [חס וחלילה] [...] אמנם בזה"ז [בזמן הזה] [...] באו כל דברי רבינו [...] מסודרים יפה יפה כפי שמועות האמתיות [...] וגם עוד שנתמעטה הקליפה בזה"ז [בזמן הזה] ויש סיעתא דשמיא לאדם הלומד לש"ש [לשם שמים] שלא יכשל [...] הנה ודאי שאין כאן שום חשש בלימוד ואין לו לאדם לפטור עצמו מן הלימוד הקדוש הזה [...].⁵⁶

הרי"ח הבחין בין זמנו של האר"י, שבו עדיין הייתה "תגבורת של קליפה", לבין זמנו שלו שבו "נתמעטה הקליפה". לטענתו, הנגשת הידע של סודות התורה אפשרית נוכח איכות זו של הרגע. כפי שהוא ראה בזמנו שלו, "הזמן הזה" – תקופת התנוזימאת – שלב ביניים המבשר את הגאולה השלמה ומכשיר את גילוי החוכמות הטכנולוגיות, כך הוא ראה בו גם רגע משיחי מונמך, שאינו גאולה שלמה אלא התמעטות הקליפה המאפשרת להנגיש את סודות התורה לרבים.

54 ר' יוסף חיים, ספר דעת ותבונה (ירושלים: תרע"א), ב ע"א.

55 אורי ספראי, "עבודה שלב" בקבלת המאה השש-עשרה" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2016), 101-107.

56 ר' יוסף חיים, ספר דעת ותבונה, ה ע"ב-ו ע"א.

אצל הרי"ח מתקיימות אפוא, זו בצד זו, שתי תמונות זמן: של התמעטות הקליפה ושל התגברות הקליפה; של מלאכת התיקון, הרגע המקדים של התקיעה ביובל, ושל הקץ המגולה. שתי תמונות הזמן האלה מבטאות, למעשה, שני דגמים של מודרניות, אירופית ועוסמאנית. הראשון מתאפיין בשאיפה להאחדה ולאוניברסליות ובתודעה של אחרית הימים, והשני אומנם נתפס כזמן חדש, אך מאופיין בהגנה על מוקדי ההשתייכות הקהילתיים הקיימים ובתודעה של תיקון מתמשך.

מסקנות

במאמר זה ביקשתי להצביע על שיח המודרניזציה שניהל הרי"ח ולהראות כיצד הבין את הדגמים השונים של המודרניות – הדגם העוסמאני ולעומתו הדגם האירופי. להבדיל מאחרים, שראו ברפורמות האימפריאליות העוסמאניות המשך של המודרניות האירופית, הרי"ח זיהה בהן חלופה לדגם הזה. בדגם הזה הוא ראה ניסיון להאחדה ולאוניברסליות השולל את מובחנותם הקולקטיבית של היהודים, ניסיון התופס את עצמו במושגים של גאולה ומשיחיות ופונה אל היהודים כאינדיבידואלים נפרדים, כנשמות לתגבורת הקליפה. להבדיל מהדגם האירופי, בתנויאת הוא ראה אפשרות אחרת של מודרניות, מודרניות שהוא תפס במושגים של גאולה מסויגת, שלב הקודם לגאולה עצמה, התמעטות הקליפה המאפשרת את גילוי החוכמות הטכנולוגיות וסודות התורה והנגשתם לציבור רחב. תפיסות שונות אלו של המודרניות התגבשו על רקע פעילות המיסיון של החברה הלונדונית בקרב יהודי בגדאד – פעילות שנהנתה מחסות הדרגים הדיפלומטים הבריטים וערערה על האוטונומיה הקהילתית של המלח היהודי העוסמאני. זירת הדיון של הרי"ח מאפשרת לזהות את השיחים המתחרים על המודרניזציה במרחב העוסמאני מתוך המרחב הבגדאדי ה"שקט" יותר, מרחב שהיה זירה של מפגש בין קבוצות שונות שהוביל להבנות מגוונות של "מודרניות". אם נשוב לראשית המאמר, אפשר אולי לחשוב על השיח הזה כבסיס למחשבה על המסגרת העוסמאנית שיצרה בסיס למחשבה פוליטית שונה מהמחשבה הפוליטית האמנציפטורית. כפי שתיאר זאת שלום בארון במאמרו המכונן "גטו ואמנציפציה" (1928), שבו ניתח את המודל האמנציפטורי וביקר אותו, ייתכן שמחשבה זו משקפת את תביעתן של קבוצות באימפריה ל"שיווי משקל בין מלוא זכויותיהם כאזרחים וזכויות המיעוט המיוחדות, שהם רואים כנחוץ לשם הגנת האורגניזם הלאומי החי מפני הרס והתבוללות בקרב הרוב".⁵⁷

57 סאלו בארון, "גטו ואמנציפציה – האם עלינו לשנות את ההשקפה המסורתית?", בתוך ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית, ערכו רוברט ליברלס ויום טוב עסיס (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ו), 61.

החיים החברתיים של דבר לא חוקי: חשיש ויהודים בפלשתינה המנדטורית ובמדינת ישראל*

חגי רם

מאמר דעה בזכות הלגליזציה של עישון קנביס להנאה אישית שהתפרסם לפני כחמש שנים בהארץ כינה את אזרחיה היהודים של ישראל "אומה של סטלנים". תחת הכותרת "מה שבאמת מאחד את הימין, השמאל והמרכז בישראל", המאמר מציג את הטיעון כדלקמן:

החיבה לג'וינטים משותפת לכלל האוכלוסייה בישראל. נוער גבעות ורדיקלים תל אביבים, צעירים ומבוגרים, חברי כנסת ואנשים פשוטים, בורגנים ועניים, דתיים וחילונים, בריאים וחולים, כולם אוהבים ג'וינטים. גראס וחשיש הם המכנה המשותף הגדול ביותר של החברה הישראלית [...]. הגראס לא יכול להיות עוד יותר נפוץ בישראל. אין מספיק ריאות.¹

ברור שתיאור זה מנפח את המציאות. עם זאת, סקר שערכה הרשות למאבק באלימות, סמים ואלכוהול ב־2017 נתן משנה תוקף לרושם הכללי ואישש אותו בנתונים מספריים. בסקר נמצאה עלייה חדה בשכיחות צריכת הקנביס בישראל. לא פחות מ־27 אחוזים מהאוכלוסייה הבוגרת (יהודים ולא יהודים) דיווחו על שימוש בקנביס בשנה שחלפה, בהשוואה ל־8.9 אחוזים בלבד ב־2009.² השוואה לסקרים שנערכו בארצות אחרות מראה שישארל מובילה, ככל הנראה, בצריכת קנביס בקרב הבוגרים, בשיעור גבוה הרבה יותר מאיסלנד (18%) ומארצות הברית (16%) המדורגות מיד אחריה.³ נוסף על כך, במהלך אותן השנים בקירוב גדל מספר הרישיונות לקנביס

* גרסה מוקדמת של מאמר זה הופיעה ב־*British Journal of Middle Eastern Studies*.
1 רוגל אלפר, "לעלות בעשן עם ינון מגל", הארץ, 17 באפריל, 2015.
2 יוסי הראל־פיש ויעקב אזרחי, השימוש בחומרים פסיכואקטיביים בקרב האוכלוסייה הבוגרת בישראל: סקר אפידמיולוגי ארצי לשנת 2016 (ירושלים: הרשות הלאומית למלחמה בסמים ובאלכוהול, 2017).
3 Yardena Schwartz, "The Holy Land of Medical Marijuana", *U.S. News & World Report*, April 11, 2017, <https://www.usnews.com/news/best-countries/articles/2017-04-11/israel-is-a-global-leader-in-marijuana-research>

רפואי שניתנו בישראל פי שלושים, מפחות מ־2,000 ב־2009, ל־28,000 ב־2017,⁵ ו־60,000 ב־2020.⁶

חשוב לזכור שחיבתם של היהודים בארץ לסם המשכר היא תופעה חדשה למדי. לפני 1948, עם העלייה בעישון חשיש בקרב בני מעמד הפועלים העירוני באוכלוסייה הערבית-פלסטינית, נטו ותיקי היישוב (ספרדים ואשכנזים), כמו גם מהגרים מזרח אירופאים, להימנע משימוש בחומר. יתר על כן, בעשרים השנים הראשונות למדינת ישראל נשאר עישון החשיש מוגבל לבני העולם התחתון והמעמד הנמוך, ברובם הגדול בני הדור הראשון והשני להגירה מהמרחב המוסלמי.

בעזרת בחינת השיח הציבורי היהודי לפני 1948 ואחריה – לרבות יצירות ספרותיות, פרשנויות בעיתונים ומסמכים רשמיים – מאמר זה בוחן את הגורמים שמאחורי דפוסי צריכת הקנביס ואי־צריכתו בקרב יהודי הארץ באותן השנים. בחלק הראשון אראה כי היישוב היהודי בתקופת המנדט נמנע מצריכת חשיש מתוך חשש לאמץ סמל והרגל "אוריינטלי", כשם שבארצות הברית באותה העת רווח היחס אל החשיש כאל חומר מקסיקני "זר" שיש להימנע ממנו.⁷ ידע קולוניאלי על הקנביס נטה לתת תוקף לחרדות האלה. בשילוב פנטזיות אוריינטליסטיות, הידע הזה צייר את החשיש כסם בזוי של אנשי המזרח. המוניטין שיצא לחשיש היה שהוא הרגל ערבי מגונה העלול להטמיע את המפעל הציבורי בלבנט, ולכן בעשורים הראשונים לצינונת נטו יהודים להתרחק מעישון חשיש.

בחלקו השני של המאמר אבחן את גישותיהם של יהודים כלפי החשיש בשני העשורים הראשונים לעצמאות ישראל, ואראה כיצד הן הדהדו את התפיסות בנוגע לסם בשנים שקדמו ל־1948. תפיסות אלו תורגמו למציאות המדינית והדמוגרפית החדשה של התרוקנות הארץ מרוב תושביה הפלסטינים בנכבה, מחד גיסא, ואכלוסה בעולים מזרחים, מאידך גיסא. כמה מהיהודים האלה צרכו חשיש במקומות שמהם היגרו, והביאו עימם את ההרגל. אחרים, הן בדור הראשון, הן בדור השני להגירה, לא היו "סטלנים", אך רכשו את ההרגל בארץ בעקבות הפלייתם הגזעית ודחיקתם לשולי

4 פלורה ק' דבידוביץ', השימוש בקנאביס למטרות רפואיות בישראל וההתוויות המוכרות של קנאביס למטרות רפואיות במדינות שונות (ירושלים: מרכז המחקר והמידע של הכנסת, 2015).

5 דיון בוועדת העבודה, הרווחה והבריאות של הכנסת, 9 בינואר, 2017, http://main.knesset.gov.il/Activity/committees/Labor/News/Pages/first_090117.aspx

6 דני בר־און, "שישים אלף מעשנים ברישיון: ישראל הפכה למעצמת קנביס, ומומחים רבים מודאגים", הארץ, 8 באפריל, 2020, <https://www.haaretz.co.il/magazine/premium-MAGAZINE-1.8744648>

7 Marcus Boon, *The Road of Excess: A History of Writers on Drugs* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), 151-169

החברה. כך הפך הסם ל"בעיה" יהודית, אף שקודם לכן נחשב "בעיה" ערבית בעיקרה. אף שמספר המעשנים היהודים בשנות החמישים והשישים לא עלה על אלפים ספורים, אישש ההרגל את חרדות ההתמזרחות של המעמד האשכנזי השליט, ובה בעת הוא החריף את ההדרה וההפללה של המזרחים בחברה בישראל.⁸

"הרעלה מזרחית [...] יכולה רק להגביר את הקיים": חשיש ויהודים בתקופת המנדט

דומה שצריכת החשיש בפלסטין של שלהי התקופה העוסמאנית הייתה זניחה בהיקפה. אומנם בהחלט מתקבל על הדעת שמקובל היה לעשן חשיש שלא בהפרזה, אולם מצב העניינים הזה החל להשתנות עם נקיטת אמצעים גלובליים חסרי תקדים לפיקוח על האופיום (וסמים אחרים הנגזרים ממנו, כמו מורפיום והרואין) לפני השנים שבין מלחמות העולם ובמהלכן, ולפיקוח על קנביס בעקבות אמנת האופיום השנייה של חבר הלאומים ב-1925.⁹ בכל הנוגע למזרח התיכון, מעבר למהלכים נוספים שמגבולות מקום אינן מאפשרות לי לפרט כאן, הגבילו משטרי האיסור הגלובליים את השימוש בסמים ואת המסחר בהם, שהלכו והתעצמו באותן השנים, וגם את נתיב הברחות החשיש מיוון למצרים – ארץ שלה, ככל הנראה, אחת ההיסטוריות הארוכות ביותר של צריכת חשיש במזרח התיכון הערבי.¹⁰

כפי שאני מראה במקומות אחרים,¹¹ כדי לפצות על שיבוש הספקת החשיש מיוון, פנו צרכני חשיש מצריים לספקים מסוריה ומלבנון, וכך נהפכה פלסטין לחוליה מרכזית בשרשרת הספקת הסם בתקופת המנדט. התוצאה הייתה עלייה ניכרת בצריכתו בקרב תושבי הארץ הערבים בני מעמד הפועלים העירוני – עדות נוספת לטענה שבענייני שימוש בסמים יש לעיתים תפקיד חשוב לסמיכות ולזמינות. בשנות השלושים התעבה ענן החשיש שמעל יאפא (יפו), חיפה, אל-קודס (ירושלים), עכא (עכו), נבלוס (שכם), טבריה, רמלה ואל-ליד (לוד) – ואפילו מעל תל אביב, העיר העברית הראשונה. האתרים

8 אף כי המונח "מזרחים" כוללני ואינו מביא בחשבון את ההבדלים הרבים בין האוכלוסיות, במאמר זה אני משתמש בו כקטגוריה הכוללת את יהודי המזרח התיכון וצפון אפריקה.
9 James Mills, *Cannabis Britannica: Empire, Trade, and Prohibition, 1800-1928* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2003), 152-187
10 Liat Kozma, "Cannabis Prohibition in Egypt, 1880-1939: From Local Ban to League of Nations Diplomacy", *Middle Eastern Studies* 47 (2011): 443-460
11 אני בוחן את הסוגיות האלה בפירוט בספרי *Intoxicating Zion: A Social History of Hashish in Mandatory Palestine and Israel* (Stanford: Stanford University Press, 2020)

שבהם עושן הסם – מאורות חשיש מאולתרות, בתי קפה ובתי זונות – הלכו והתרבו בערים אלו, והיה אפשר לראות רבים מהלכים ברחובות מסוחרים מהשפעתו. לשלטון המנדט לא היו התשתית הארגונית, היכולת הכלכלית, ובעיקר לא כוח הרצון, לאכוף את האיסור על הסחר בחשיש ועל השימוש בו.

יהודי הארץ – שמספרם עלה מ־56,000 ל־650,000 בתקופת המנדט – ובעיקר המהגרים ממזרח אירופה, בלטו במיוחד בהסתייגותם מעישון סמים. הסיבה הראשונה, ואולי העיקרית, לכך הייתה ערכי הציונות – ערפול חושים לא התיישב עם חלוציות נזירית ועבודה עברית. כאמור, הסלידה הציונית מהסם גברה גם לנוכח החשש מהיטמעות יתר באוריינט – "יתר", כיוון שהגישות הציוניות למזרח התיכון לא היו חפות ממתחים וסתירות פנימיות. לצד דחיית האוריינט, הציונים בתקופה שקדמה לעצמאות נמשכו למזרח בחבלי קסם. ריתקה אותם, למשל, דמותו של הבדואי, הלוחם האציל, והם ביקשו לחקותו, ואף דימו לעצמם שחיי הפלאחים הם צוהר לתקופת המקרא. בקיצור, עד 1948, ואף בשנים הראשונות לקיומה של מדינת ישראל, ראו ציונים רבים באוריינט לא רק טריטוריה עוינת, אלא גם מרחב אוטופי עתיר אפשרויות לחידוש ימי היהודים כקדם.¹²

כך היה גם בעניינים ארציים, כמו העדפות קולניריות. כפי שהיטיבה להראות דפנה הירש, המתיישבים היהודיים גילו את החומוס בסוף תקופת המנדט והחלו לצרוך אותו כיוון שנחשב חלק מהמטבח הערבי ויוחסה לו ההשפעה של חיזוק "קשר אותנטי לארץ".¹³ מאוחר יותר, מאז סוף שנות החמישים, "הלאימו" יהודים ישראלים את החומוס, וזהותו הערבית דוכאה, תהליך שבו תיווכו המהגרים המזרחים.¹⁴ ואולם, כשהיה מדובר בעישון חשיש היה יחסם של יהודי הארץ אחר בתכלית. כפי שאראה להלן, עישון חשיש נתפס כמהלך קיצוני של חציית גבולות בין יהודים לערבים, צעד רחוק מדי בדרך להתמזרחות, העלול לחשוף אותם לסכנה החברתית של הפיכה לערבים. ההיסטוריון עפרי אילני הראה בעת האחרונה שבימי המנדט נחשבה "הידבקות" של יהודים בכלל, ושל ציונים אשכנזים בפרט, בנגע הסדומיות תסמין חמור במיוחד של רפיון אידיאולוגי ושל "ההשפעה המזיקה" של הסביבה הערבית.¹⁵ שני

Gil Eyal, *The Disenchantment of the Orient: Expertise in Arab Affairs and the Israeli State* (Stanford: Stanford University Press, 2006) 12

Dafna Hirsch, "'Hummus Is Best When it Is Fresh and Made by Arabs': The Gourmetization of Hummus in Israel and the Return of the Repressed Arab", *American Ethnologist* 38 (2011): 619 13

שם, 622-621. 14

עפרי אילני, "נגע נפוץ במזרח: תיאורים של הומוסקסואליות בעיתונות העברית של תקופת המנדט", *זמנים* 131 (2015): 8-21. 15

לסדומיות, עישון החשיש בימי המנדט נחשב מאפיין של "נחשלות" ו"ברבריות", שזוהו עם מציאות החיים של הערבים במזרח התיכון, ואף חשף את הגוף היהודי לפיתויים המסוכנים של מרחב עוין. זו הסיבה שמקומות כמו מאורות חשיש, בתי קפה ובתי זונות שבהם היו ערבים ויהודים יכולים להתרועע ולהתהולל בצוותא ולהעביר מיד ליד סיגריה או נרגילה של חשיש, נחשבו בעיני היהודים איום לאומי-פוליטי ממדרגה ראשונה. לא במקרה מקומות אלו גם סומנו כמקומות מתועבים למפגשים מיניים, ויתר על כן – הומוסקסואליים.¹⁶ שתי התופעות נחשבו תועבה מזרחית שיש להתרחק ממנה כמו מאש. אפשר להדגים זאת על נקלה דרך ספרות הבלשים (או הפשע) שיצאה לאור בעברית בתקופת המנדט. סוגה זו נולדה, למעשה, בארץ בשנות השלושים והארבעים, הנחשבות לתור הזהב שלה בעולם.¹⁷ כמו מקבילותיה במקומות אחרים, הפופולריות של סוגה זו בקרב היהודים בארץ נגזרה מחרדות גוברות מפני צורות חדשות של פעילות פלילית בעידן של בין המלחמות,¹⁸ והיא סיפקה דרמטיזציה קיצונית של פעילויות פליליות אמיתיות שהתרחשו בארץ, פעילויות שההיסטוריוגרפיה הציונית נטתה להדחיק לקרן זווית. בהשאלה מהקשר אחר אפשר לומר אפוא כי ספרות בלשים הייתה "דרך אמינה להגברת האוריינות העבריינית [criminal literacy]" של יהודי המנדט.¹⁹ חוברות הבלשים פורסמו במהלך השלב המכונן של התגבשות היישוב ועל רקע החרפת הסכסוך עם הפלסטינים, ואם כך, עלילותיהן שיקפו גם את האתוס הלאומי הציוני. חוברות וספרים אלו הכתיבו את סוג ההתנהגות שאפשר לצפות לה מנקודת מבט ציונית, וגם את הסוג שלא היה אפשר להשלים איתו. כפי שנראה, בסוגה ספרותית זו השתייך עישון החשיש בכירור לסוג השני.

המאבק ברשתות מבריחים ערבים ואירופים שפעלו לאורך הציר לבנון-פלסטיין-מצרים הוא הרקע לעלילתן של שתי סדרות בלשים – האחת בכיכובו של דוד תדהר ("הבלש העברי הראשון"), והשנייה בכיכובו של גד מגן ("הבלש הארצישראלי"). ה"רעים" בשתי רשתות המבריחים האלה היו פלסטינים, וגם עבריינים אירופים וערבים מלבנון, מסוריה וממצרים.²⁰ באחד הסיפורים גינה מגן את מנהיג הכנופייה בזו הלשון:

- 16 שם, 114.
 17 Martin Edwards, *The Golden Age of Murder: The Mystery of the Writers Who Invented the Modern Detective Story* (London: HarperCollins, 2015)
 18 Paul Knepper, *International Crime in the Twentieth Century: The League of Nations Era, 1919-1939* (London: Palgrave, 2011)
 19 Pablo Piccato, *A History of Infamy: Crime, Truth, and Justice in Mexico* (Oakland, CA: University of California Press, 2017), 194
 20 סדרת דוד תדהר יצאה לאור ב־1931-1932, וסדרת גד מגן ב־1946-1947. הטקסטים בסדרה השנייה נטו הרבה פחות להבנה עם הפלסטינים ועם ערבים אחרים. אפשר אולי להבין את

אתם פושעים מסוכנים וחסרי־מצפון, המוכנים להמיט שואה על אלפי אנשים, ובלבד שתוכלו לעסוק במסחרכם הבזוי. ומוכן מאליו שאין אתם נרתעים בפני שום מעשה פשע אם נדמה לכם שהוא עלול לסייע לכם. אצלכם הכסף הוא העיקר, ושום דם ודמעות לא יניעוכם ממעשיכם. אתם מושחתים ומשחיתים את הרבים.²¹

כך, על פי ההיגיון הציוני, מבריחי החשיש הם ערבים חסרי מצפון, תאבי בצע ורצחניים, שזהותם הקולקטיבית – "לאומנות קיצונית" – כרוכה לבלתי הפרד ברעל שבו הם סוחרים. ומה בדבר מעשני החשיש בארץ ישראל המנדטורית? מה אפשר ללמוד עליהם מספרות הפשע הציונית? הם לא תוארו כערבים חסרי הרחמים שכל רצונם לשחוט יהודים, אולם הם בהחלט צוירו כנבזים ועלובי נפש, ומכלול קיומם היה עטוף באחרות ערבית קיצונית. לדוגמה, במרדפו אחר רשת אירופית־ערבית להברחת חשיש מצא עצמו הבלש דוד תדהר במאורת סמים בעיר התחתית של חיפה. הוא הגיע לשם בלוויית נער ערבי שהוביל אותו דרך תוהו ובוהו של סמטאות "ערביות" צרות ומתפתלות.²² עם הגיעו לדלת המאורה נקש הנער המלווה בדלת נקישה סודית, ולשמעה נפתחה המאורה ו"בלעה בתוך לועה את תדהר". עם כניסתו נתקל תדהר ב"ערבי זקן בעל זקן שחור, אשר בדק אותו במבט חודר לאור המנורה הכהה".²³ המקום שהתגלה לעיניו מטונף ובלתי מזמין: "תדהר עבר במסדרון צר ומעופש ונכנס לתוך חדר רחב ידיים. בחדר שררה אפולוליות ואי אפשר היה להבחין בו כלום". כשעיניו התרגלו לאפלה ראה הבלש את מצבו מעורר הרחמים של קהל הלקוחות:

בצדי החצר, על יד הכתלים – ישבו או שכבו, אנשים שונים; אחדים עשנו את הנרגילות ואחרים שכבו כבר בלי נוע כמתים. שפתותיהם מלמלו מלים והברות מקוטעות בלי שום קשר ועל פניהם רחפה בת־צחוק טפשית [...]

השינוי המצער הזה לנוכח העובדה שבמהלך חמש־עשרה השנה שחלפו בין פרסום שתי הסדרות הצטמצמו מאוד מרחבי הקיום היהודי־ערבי המשותף בארץ. על כן יריביו הערבים של מגן נראים מרושעים יותר, ערמומיים יותר ומפלצתיים יותר מיריביו של תדהר. מבחינה זו, מאבקו של מגן ברשת להברחת חשיש נעשה לחלק בלתי נפרד מהמאבק הציוני לעצמאות בשלהי תקופת המנדט. מאבקו של תדהר ברשתות המבריחות סמים למצרים דרך פלסטין מתואר אצל שלמה גלפר, הצלבים הכחולים: מעלילות מבריחי החשיש (תל אביב: הבלש, 1932); מאבקו של מגן מופיע בשלוש חוברות מהסדרה: עלילות גד מגן: חשיש ורצח; עלילות גד מגן: שליחו של עבדול מעטי; ועלילות גד מגן: גד נחליץ מצרה (תל אביב: המאה העשרים, 1947).

21 גד נחליץ מצרה, 4.

22 גלפר, הצלבים הכחולים, 25–26.

23 שם.

מדי פעם בפעם נכנסו אורחים חדשים, שהזמינו גם מהם מקומות [...] כעבור שתיים – ישנו כל האורחים שנה עמוקה. בחלל החדר רחפו מלים וצעקות־חשאי חטופות שיצאו מתוך גרונות הישנים. האוויר היה מעופש [...] ²⁴

כדי להרחיק עוד את היהודים מעישון משותף עם ערבים, נשען השיח הציבורי הציוני על הידע הקולוניאלי של העידן שבין המלחמות כדי לטעון כי קנביס הוא חומר אוריינטלי טיפוס, וכי סוגי השיכרון המסוימים לו תואמים גזעית ל"מנטליות" של הערבים, ולה בלבד. למשל, ועדת המשנה של חבר הלאומים לעניין הקנביס (Sub-Committee on Cannabis), שפעלה בשנים 1934-1939, הייתה אחד מהפורומים שבהם הופק ידע קולוניאלי על הסם המשכר והופץ בין מרכזי האימפריות, ואף היא הגיעה למסקנות דומות. ד"ר ז'יל בוקה (Bouquet), המפקח על בתי מרקחת בבתי חולים בתוניסיה, שהיה חבר בוועדת משנה זו, גרס: "איסורים חוזרים ונשנים מפי אממים, צווים ועונשים של אמירים וסולטאנים – והכול לשווא. החשיש ניצח ועודו מנצח, כיוון שדווקא בגלל המנטליות המיוחדת שלהם היו המוסלמים ועודם חסידים מושבעים של הסם".²⁵ הוא טען גם שבקרב בני המזרח הקנביס מעורר את התשוקה המינית וגורם להתפרצויות אלימות, מצד אחד, ולחידלון ונחוחות להשפעה, מצד שני. מסקנתו הייתה שהאירופים בצפון אפריקה שהשתעשעו בקנביס לא חוו את ההשפעות המסוימות האלה, כיוון ששיכרון הקנביס הוא "שאלה של קליטות גזעית" (a question of racial susceptibility) או "שאלה של רגישות שבגזע" (a question of race receptiveness).²⁶ השיח הציוני בתקופת המנדט אימץ את הרעיונות האלה והתאים אותם לנסיבות המקומיות. המחשה טובה לכך מובאת בפרשנות שהתפרסמה ב-1938 בעיתון **דבר**.²⁷ הטקסט פורסם בעיצומו של המרד הערבי הגדול (1936-1939). אף כי הוא נחשב ל"התקוממות האנטי-קולוניאלית המשמעותית ביותר במזרח הערבי בתקופה שבין

24 שם, 26. לתיאורים דומים, ראו "עישון חשיש ורצח אבירי לכבוד ראובן הנביא", עיתון מיוחד, 26 בספטמבר, 1934; מנחם קפליוק, "ביקור לילה במחנה רובין", **דבר**, 26 בנובמבר, 1934.

25 League of Nations Archives (LNA), Subcommittee on Cannabis, O.C./Cannabis/3, Present state of documentation concerning cannabis and the problems to which it gives rise, April 12, 1939, 5

26 LNA, Opium Advisory Committee, O.C. 1542, preliminary notes on the chief aspects of the problem of Indian Hemp and the Laws relating thereto in force in certain countries, 11; LNA, Subcommittee on Cannabis, O.C./Cannabis/3, Present state of documentation

27 ד' זיסמן, "הכנופיות בארץ והחשיש", **דבר**, 30 במרס, 1938.

המלחמות",²⁸ מטרתו העיקרית של המחבר הייתה לגנות את המרד על ידי רדוקציה של הגורמים והמניעים לו לגורם גורף אחד: "שכרות או הרעלה מזרחית, הרעלה בת דורות והמונית בעזרת סמים מזרחיים [חשיש ואופיום]"²⁹. כדי לבסס את טיעונו מתחיל הכותב למנות את השפעות "ארס" החשיש. אחת משלוש ההשפעות העיקריות שהוא מונה היא שהסם "מוליד הרגשות אירוטיות חזקות ובכלל מגביר את יצר המין ופעולת המין". והוא ממשיך וכותב:

האשה המזרחית היתה אנוסה תמיד להלחם על חלקה בבעלה-אדונה, על נטיתו אליה, על שביעת רצונו ממנה. [על כן הייתה מגישה לו את] "משקאות האהבה", "עשבי האהבה" שהיסוד שבהם היו סטימולנטים [חומרים מעוררים] אירוטיים [חשיש] [...] הנשים האלה יודעות לספר על כל מיני מעשי שטן אתן [בעזרת הסמים האלה] [...] פעולתו זו [של החשיש] פותחת לפני הנהנה ממנו שערי גן עדן לאין קץ וגבול.³⁰

השפעה נוספת של החשיש שמציין הכותב היא טירוף אליים: "הוא מוליד התרגוזה המגיעה בנקל לאגרסיביות אכזרית ואמיצה. איש החשיש מגיע בנקל לרתיחה או רציחה מתוך קרירות לב מפליאה", כיוון שהסם "מהמם את מוח האדם ומחליש או משמיד אצלו את הכרת המציאות ועל כן גם הכרת המעצורים הטבעיים והסוציאליים".³¹ ולבסוף, החשיש מגביר את ה"סוגיטיביליות", ולכן "השיכור הכרוני של החשיש והסמים הדומים לו נעשה לאיש נטול כל רצון וכל כוח רצון. הוא נעשה כלי שרת עיוור בידי כל מי שרוצה בזה. מין הדין הוא" – מסכם המחבר – "שהאיש ילך אחרי כל מי שרוצה להוביל אותו ולקבל כל שמספרים לו או דורשים ממנו".³²

28 Ted Swedenburg, *Memories of Revolt: The 1936-1939 Rebellion and the Palestinian National Past* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), xix

29 זיסמן, "הכנופיות בארץ" (ההדגשות במקור).

30 שם.

31 שם. בשנים שבין המלחמות דווח בהרחבה בכל רחבי העולם שקנביס גורם לאובדן שפיות, לאלימות ולפשיעה, וראו Isaac Campos, *Home Grown: Marijuana and the Origins of Mexico's War on Drugs* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2012), 7-37. בהקשר הזה אנו מוצאים את המונחים "טירוף הג'וינט" (reefer madness) ו"עשב רצחני" (killer weed) בתעמולת מסע הצלב האמריקאי נגד הסם בשנים ההן; וראו Jerome L. Himmelstein, "From Killer Weed to Drop-Out Drug: The Changing Ideology of Marihuana", *Contemporary Crises* 7 (1983): 13-38

32 זיסמן, "הכנופיות בארץ". אפשר למצוא ביטויים עבריים נוספים מאותן שנים לזיקה לכאורה בין חשיש, לאובדן שפיות ולהיחלשות כוח הרצון, למשל, אצל דבורה אילון-סרני, "חשיש", דבר, 21 ביוני, 1942.

ראוי לציין שמיניות מוגזמת, זעם משולל הגיון ונוחות להשפעה נמנים על מאפייני ה"מנטליות" שייחס השיח האוריינטליסטי הקלאסי לערבים ומוסלמים בכלל, בלי כל קשר לחשיש, ועל כן אולי מצא הפרשן העברי לנכון להוסיף כי "הרעלה מזרחית המונית זו אינה מסוגלת כשהיא לעצמה ליצור חזיונות או מאורעות היסטוריים. היא יכולה רק להגביר את הקיים או ההולך ונוצר".³³ במילים אחרות, השפעות החשיש תאמו לאופנים שבהם כבר תפסו היהודים בארץ ישראל המנדטורית את הערבים הפלסטינים ממילא.

בנקודה זו נדרשת אתנחתא כדי לשחזר את המיתוס ההיסטורי של השיעים הניזארים, המכונים "חשישיון", שניהלו החל בשנות התשעים של המאה האחת-עשרה מאבק פעיל באויביהם הסונים, ובמיוחד בסולטאנות הסלג'וקית, אך מעת לעת גם בצלבנים. החשישיון נודעו בהתנקשויות ראוה יוצאות מגדר הרגיל – "המחרידות ביותר שנראו [עד אותה העת]"³⁴ – וכוננו גם "פדאיון", או "הנכונים למסור את נפשם". שמעם נודע בקרב הצלבנים שבלבנט ונוסעים אירופים. הם התפרסמו באירופה בזכות יומן המסע של מרקו פולו מהמאה הארבע-עשרה (שאליו אשוב בקרוב), אחר כך בתיווך שרשרת של מתווכים אירופיים, ומאוחר עוד יותר במבול של חיבורים מלומדים על הסיעה שהתפרסמו במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה באירופה, ובמיוחד בצרפת.³⁵ ב-1809 התחקה סילבסטר דה סאסי (de Sacy), הבלשן והאוריינטליסט הצרפתי המוביל בזמנו, אחר הקשר האטימולוגי בין המילה assassins (מתנקשים). לבין כינויים הערבי של הניזארים, "חשישיון" (או מחששים, אוכלי חשיש). במחקרו הוא זיהה את החשיש עם "השיקוי המשכר" הבלתי מוגדר שהזכיר מרקו פולו, וטען בתוקף כי מנהיגי הכת סיממו את חסידיהם בחשיש כדי להוליכם בכחש ולחנכם למעשי רצח פראיים. דה סאסי אימץ את תיאורו של מרקו פולו, אך הוסיף תרומה מקורית משלו בדמות "גן עדן סודי", שתענוגיו הגופניים הובטחו, כביכול, למי שימסרו את נפשם בעזרת החשיש לידי מנהיגם הנכלולי והערמומי, "הזקן מן ההר", כחלק מהאינדוקטרינציה שלהם.³⁶ קשה להפריז בחשיבות התאוריה שרקח דה סאסי: מסקנותיו על הניזארים ועל הקשר האטימולוגי של שמם לשימוש בחשיש ולניצולו לרעה "הציעו לקהילה המלומדת של

- 33 זיסמן, "הכנופיות בארץ" (ההדגשה במקור).
 34 Amin Maalouf, *The Crusades through Arab Eyes* (New York: Schocken Books, 1987), 98
 35 David A. Guba, "Antoine Isaac Silvestre de Sacy and the Myth of the Hachichins: Orientalizing Hashish in Nineteenth-Century France", *Social History of Alcohol and Drugs* 30 (2016): 50-74
 36 Farhad Daftary, "'Order of the Assassins': J. von Hammer and the Orientalist Misrepresentations of the Nizari Ismailis", *Iranian Studies* 39 (2006): 75

צרפת [והעולם] 'עובדות' ודאיות על האוריינט ועל החשיש [...] [ש]מלומדים, מדענים, וקובעי מדיניות אימצו, הפיצו והתבססו עליהן במשך מאות בשנים".³⁷
 כעת קל יותר להעריך מדוע שילב פרשן דבר במאמרו את מיתוס ה"חשישיון"
 בכלל, ואת תיאורו של מרקו פולו, בפרט. ראשית, שילוב זה "ארז" בחבילה נאה אחת
 את אזהרות המחבר לבני עמו שצריכת חשיש היא הרגל אוריינטלי פסול מקדמת דנא,
 מנהג הגורם להתקפי זעם, לנוחות להשפעה ולמיניויות מתפרצת. ראו לדוגמה את הקטע
 הבא מתוך המאמר, שדומה שנלקח במישרין מתיאורו של מרקו פולו:

לא רחוק ממבצר האורדן [המסדר], בבקעה יפה הוקמה טירה נאה ובה
 סודר גן עדן מוסלמי מסורת. את אלה שנטו להיכנס לצבא האורדן היו
 משכרים עד כדי חוסר הכרה ובמצב כזה היו מכניסים אותם לטירה. כאן
 היו מבליים עם "ההוריות" [בתולות] מספר ימים ואחרי כן היו משכרים
 אותם שוב עד דלא ידעו ומחזירים אותם לעולם [המציאות] העכור.
 בשוכם הם לא יכלו לא לספר על כל התענוגות שזכו להם וממילא עשו
 גם תעמולה בשביל הכניסה לאורדן. בשעה המתאימה היו אומרים להם
 שאם ברצונם לשוב לגן עדן ולתמיד עליהם למלא רק שליחות אחת של
 "זקן ההרים".³⁸

שנית, שילוב זה אפשר למחבר למתוח קו ישר של חוסר רצינות בין ה"חשישיון"
 לבין מורדי 1936-1939 הפלסטינים, ובכך לזהות את המרד המתמשך עם השתוללות
 של שיכורי חשיש שאין לה כל הסבר הגיוני או כל אחיזה במציאות:

מאורעות 1936 והמשכם מעידים עדות נאמנה על הקשר האמיץ שבין
 [הכנופיות הערביות ו]הסמים המשכרים והחשיש בארץ [...] אחרי כל מה
 שידוע לנו על דרכי העבודה של ה"חשישינים", אין ספק [בדבר הקשר הזה]
 [...] מזמן ידענו שחלק גדול מבני הכנופיות הפועלות בארץ באים מהארצות
 הסמוכות – עבר הירדן, סוריה, מצרים, ובזמן האחרון בודאי גם מעיראק
 [...] לא תהי גוזמא אם נגיד שאם חצי הכנופיות שבארץ הם מבני חוץ הרי
 החצי מבני חוץ אלה הם אנשי חשיש ושאר סמים משכרים דומים.³⁹

Guba, "Silvestre de Sacy", 51 37

זיסמן, "כנופיות הארץ". 38

שם. לגילוי נוסף של ביטול המרד הערבי הגדול והצגתו כהשתוללות זעם של מחששים בנוסח 39

ה"חשישיון", ראו מ' זינגר, "בשל מה חודשו המאורעות?", דבר, 5 באפריל, 1937.

הבעיה היחידה עם זיהויו של דה סאסי את הניזארים השיעים עם צריכת חשיש היא שאין לו כל שחר: זיהויו זה נשען על תעמולה סונית נגד השיעים מאותן שנים, וגם על פנטזיות של אירופים מימי הביניים ועל "הבורות הדמיונית" שלהם בנוגע לאסלאם.⁴⁰ לא היה זה תיאור של הרגלי הסמים של הסיעה, פשוטו כמשמעו, אלא ביטוי ציורי ומעליב להחריד שבו השתמשו מתנגדיהם הסונים כדי לבזותם, כדי להדגיש את המעמד החברתי הנמוך של צרכני חשיש, ובהמשך לכך כדי להציג את פשיטת הרגל המוסרית וחילול השם של הסיעה, היריבה בנפש של האסלאם, לדעתם. כפי שטוען פרנץ רוזנטל במחקרו הקלאסי על החשיש בחברה המוסלמית המדיאבלית, "הסיבה לבחירה [בחשישיון] הייתה אולי מלכתחילה האופי הירוד והבזוי שיוחס לאוכלי חשיש [בחברות מוסלמיות], ולא מסירותם של חברי הכת לסם".⁴¹

עם זאת, בעידן שבו עורר הקנביס את סקרנות המערב ואת חרדותיו ונשזר לבלתי הפרד עם הקולוניאליזם והאוריינטליזם (וגם עם ניצני המשטרים הגלובליים למאבק בסמים), התקבלה אגדת המתנקשים המסוממים כפשוטה וללא עוררין, לא רק בפלסטין, אלא גם במקומות רבים אחרים בעולם. בהיות האגדה הזאת "טקסט רב עוצמה בעל מעמד מיתי כמעט",⁴² הותאם הנרטיב להקשרים סוציו-פוליטיים שונים והוצע כלקח היסטורי מוסמך נגד השימוש בקנביס.⁴³ בימי המנדט אפשר שנרטיב זה סייע להרחיק את היהודים מהחשיש, כיוון שגילם באופן ייחודי את הרעיון שהסם הוא נחלתן הבלעדית של החברות הערביות, וגם גורם מרכזי לנחשלותן, לתחלואיהן ולאסונותיהן, כביכול.

- Daftary, "Order of the Assassins", 74 40
 Franz Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society* (Leiden: E. J. Brill, 1971), 43 41
 Bruce Lincoln, "An Early Moment in the Discourse of 'Terrorism': Reflections on a Tale from Marco Polo", *Comparative Studies in Society and History* 48 (2006): 242 42
 לדוגמה, בשנות השלושים והארבעים אימץ הארי ג' אנסלינגר (Anslinger), הנציב הראשון של הלשכה הפדרלית לסמים (FBN) בארצות הברית, בהתלהבות את המיתוס כדי לקדם תחיקה פדרלית נגד המריחואנה. למעשה, מאמרו הידוע ביותר, "מריחואנה: רוצחת הנוער", משנת 1937, עוסק במפורש בכת כדי לבסס את טיעונו בנוגע ל"עשב הקטלני" ול"טירוף המריחואנה", וראו Emily Dufton, *Grass Roots: The Rise and Fall and Rise of Marijuana in America* (New York: Basic Books, 2017), 3-4 43

**"יש כאן סכנה לאומית. סכנה לאומית איומה":
חשיש ומזרחים במדינת ישראל**

בעיצומה של מלחמת 1948 קבל עיתונאי יהודי מרה:

עד עכשיו היו לנו רק מועדונים לקלפים, ברידז' ורולאט. אלה חוסלו כמעט על ידי המשטרה. את השחיטה הבלתי-חוקית ואת השוק השחור במצרכים שונים קשה לחסל, זאת ידענו. שיהיו לנו בתל-אביב גם ספרים בחשיש – על זה לא חלמנו. במשך חודש ימים נתפסו כמה אנשים העוסקים בהברחת חשיש לתל-אביב. כמות גדולה של חשיש הוחרמה. וכל זאת בימי המלחמה כשהישוב לוחם על עצם קיומו. מה ההפתעות הצפויות לנו עוד?⁴⁴

ואומנם, ה"הפתעות" שמהן חשש הכתב לא איחרו לבוא, שעה שגל ההגירה המזרחית לארץ – שנשק לגירוש הפלסטינים – צבר תנופה אדירה בראשית שנות החמישים. רבים מהמהגרים האלה התיישבו במעברות שהוקמו בכל רחבי הארץ, בין היתר, על אדמות כפרים פלסטיניים, וכמה מהן הפכו בשנות השישים ל"עיריות פיתוח". כפי שמעיד שמן, המעברות היו אמורות להיות מקומות מגורים זמניים, אך יהודים רבים נאלצו להישאר בהן לתקופות ממושכות, משנה ועד שבע שנים. הם סבלו מתנאים סניטריים והיגייניים מחרידים, מעוני ומהזנחה, וגם מיחס מפלה ואף משפיל מצד הרשויות.⁴⁵ על רקע המצוקות האלה נהפכו המעברות עד מהרה למרכזי סחר ושימוש בסמים.⁴⁶ כך נעשה החשיש לבעיה יהודית, אף על פי שהיה, או בוודאי נחשב, בעיה ערבית בעיקרה. ב-1953 הסביר קצין משטרה יהודי את התהליך המתואר לעיל לקורא העברי במילים האלה:

התצרוכת בסמים הייתה תמיד קטנה בארצנו, אך יחד עם זה עלינו להיות ערים לעובדה שמאז העלייה ההמונית של יהודי ארצות ערב גדלה גם

44 'י שפי, "מפנקסו של ריפורטר: חשיש בתל-אביב", דבר, 26 באוגוסט, 1948.

45 Orit Bashkin, *Impossible Exodus: Iraqi Jews in Israel* (Stanford: Stanford University Press, 2017)

46 Mohammed Afifi, Mahmoud Al-Zuheiri, Violet Fasheh, and Salah El-Sousi, "Drug Abuse: Problems, Policies, and Programs in Palestine", in *Drug Problems: Cross-Cultural Policy and Program Development*, eds. Richard Isralowitz, Mohammed Afifi, and Richard Rawson (Westport, CT: Auburn House, 2002), 183-184

התצרוכת. הדבר ניתן להסברה על נקלה: כל עלייה ועלייה למדינתנו הביאה אתה את אורחי החיים, המנהגים וההרגלים של ארצות מוצאם של העולים; בתוך זה, גם את הנוהג להשתמש בסמים מסוכנים.⁴⁷

כבר כעת חיוני להדגיש כי עד לאחר מלחמת 1967 היה עישון החשיש בישראל מוגבל לכמה מאלפי בני המעמד המזרחי התחתון, ולא חצה את הגבול אל המעמד האשכנזי הבינוני.⁴⁸ לכן ציין עיתונאי שביקר במאורות חשיש בחיפה בראשית שנות החמישים בסיפוק ש"מעטים מאוד האשכנזים המעשנים חשיש ולמעשה לא נפגשתי אף באחד מהם בעת סיורי במאורות המעשנים".⁴⁹ "פרופיל משתמש" זה לא השתנה עד מחצית שנות השישים. כך, למשל, בפשיטה שערכה המשטרה ב־1963 על בית קפה בחיפה שהגיש חשיש ללקוחותיו, הדגיש כתב שהתלווה לשוטרים שהלקוחות "מתחלקים לסוגים שונים ולעדות שונות. כרבע מהם – ערבים. כארבעים אחוז הם עולים ממרוקו [...] גם בין עולי עיראק וטורקיה יש צרכנים של הסם המסוכן".⁵⁰

עם זאת, היו מטיפים רבים שלדידם ערערו המזרחים מעשני החשיש את עצם היסודות המערביים של המדינה היהודית, וקירבו אותה על הסף המסוכן של ערביות (או לבנטיניות) מוחלטת.⁵¹ המונחים העיקריים ששימשו לביטוי הפחדים האלה היו "הידבקות" ו"מגפה", משל היה השימוש בסם מחלה העלולה להתפשט על נקלה בקרב היהודים האשכנזים, שלא לומר הלבנים. מטפורות אלו גם הזכירו חרדות קמאיות מעידן האימפריאליזם המאוחר, מפני "קולוניאליזם מהופך", כלומר, מפלישה חתרנית של בני המזרח על סמיהם שתשבש את החיים במטרופולין על ידי טמטומם ושיתוקם

47 יהודה קאופמן, "סמים מסוכנים", 999 4 (מאי 1953): 15. 999 היה בטאון משטרת ישראל בשנות החמישים, ונועד לשמור על קשר עם הציבור. מקור השם במספר הטלפון של מוקד החירום באותה התקופה. וראו, נעמי לבנקרון, "בין הגלוי לנעלם: היסטוריוגרפיה של משטרת ישראל בעשור הראשון", *משטרה והיסטוריה* 1 (2019): 29.

48 ארכיון המדינה, ח"צ 2163/12, לשכת הבריאות של מחוז תל אביב למנכ"ל משרד הבריאות, סמים משכרים – מספר המכורים בישראל, אין תאריך. על פי אומדן שאמד ב־1960 קצין הקשר של משטרת ישראל באינטרפול, "צריכת החשיש במדינה מצומצמת יחסית"; ארכיון המדינה, שם, יהודה קאופמן למחלקה לארגונים בינלאומיים במשרד החוץ הישראלי, נרקומנים בישראל, 25 באוקטובר, 1960.

49 נתן דונביץ', "במאורות מעשני הסמים", 999 7 (אוגוסט 1953): 6.

50 יצחק וויט, "סוחרי סמים מכרו חשיש לנערים ממוסד ליד טבעון", *ידיעות אחרונות*, 3 בפברואר, 1963.

51 המהפך הדמוגרפי היהודי – לפני 1948 היו רוב המהגרים והוותיקים אשכנזים, ואילו לאחריה היו המזרחים רוב קטן (51.6%) – נתן תוקף קונקרטי ודרמטי לחרדות האלה.

של האזרחים.⁵² ראו, למשל, את האזהרה החמורה שהזהיר קצין משטרה ב־1956: "יש כאן סכנה לאומית. סכנה איומה. אנו עלולים להפוך [ל]מצרים שנייה".⁵³ פרשן ביומון הדתי־לאומי הצופה אומנם הרגיע את הקוראים וכתב כי "השימוש בסמים משכרים מצטמצם, אמנם, לעת עתה בחוגים של בני עדות המזרח", אך הצביע בכל זאת על כמה מקומות שבהם "החלו שכניהם של הללו ללכת בעקבותיהם". דברים אלו נכתבו על קריית שמונה, מעברה שהפכה לעיירת פיתוח ב־1953, שם "למדו יוצאי רומניה [...] את תורת עישון החשיש מבני המזרח ועתה הם כבר מומחים לכך ואף מלמדים אחרים".⁵⁴ החשש מפני לבנטיניזציה דרך ההידבקות במגפת החשיש עלה גם בוועדת הכנסת לשירותים ציבוריים במהלך דיוניה בהצעת חוק לתקן את פקודת הסמים המסוכנים המנדטורית משנת 1936, שכמו חוקים רבים אחרים, נותרה בתוקף גם לאחר 1948. החוק, שעבר בכנסת ב־1952, לא נגע כלל לחשיש. חוק זה נועד לשים קץ לתלות המדינה ביבוא חומרים נרקוטיים לשימוש רפואי על ידי ביטול סעיפים מהפקודה המנדטורית שאסרו על גידול פרג האופיום, ועל ייצור והכנה של אופיום ושל תרופות סינתטיות נוספות.⁵⁵ אולם מתנגדי החוק ביססו את טיעוניהם על "איכות" המהגרים המזרחים ועל "נטייתם הטבעית" לצרוך חשיש. למשל, חבר הכנסת בן־ציון הראל, שהיה רופא בהכשרתו, הסביר כי בדעתו להתנגד לחוק "בהתחשב עם הרכב האוכלוסיה שלנו וכל מיני העליות שבאו אלינו – מפני זה אני רואה חשש גדול". לאחר מכן הוא המשיך לדבר על חשיש, ובתוך כך חשף את חששו מפני ערביזציה או לבנטיניזציה של ישראל בעקבות התפשטות נגע העישון:

ביחס לחשיש, אני חושב, שיש צורך לאחוז באמצעים שלא יהיה גידול בארץ. הארצות כמו תורכיה ולבנון, המתקיימות על גידול הסמים האלה, למעשה הן הורגות מאות אלפי אנשים מאוכלוסייתן. ולדעתי איננו צריכים להיות שותפים להן. ולפיכך, אני בדעה שעלינו לאחוז בכל חומרת האיסור של גידול החשיש. אני מבקש לעמוד על־כך בכל תוקף כי [אם נאפשר גידולי קנביס] המורל בישוב ירד.⁵⁶

- Marty Roth, "Victorian Highs: Detection, Drugs, and Empire", in *High Anxieties: Cultural Studies in Addiction*, eds. Janet Farrell Brodie and Marc Redfield (Berkeley: University of California Press, 2002), 85-93 52
- מצוטט אצל יצחק וויט, "הממשלה מחלקת סמים מסוכנים לכל נרקומן – ללא בדיקה", *ידיעות אחרונות*, 29 ביוני, 1956. 53
- ב' אדלר, "המלחמה בסמים משכרים", *הצופה*, 8 בנובמבר, 1954. 54
- יהושע כספי, *סמים מסוכנים: מדיניות, פיקוח, אכיפה ומשפט* (חיפה: תמר, 1996), 131. 55
- הכנסת, פרוטוקול מס' 26 משיבת ועדת השירותים הציבוריים. סדר היום: (א) חוק לתיקון פקודת הסמים המסוכנים; (ב) בעיית המעברות, 22 ביולי, 1952, 8-9. 56

אתרי עישון חשיש, שבהם יכלו לבלות בצוותא מזרחים ואשכנזים, יהודים וערבים, סומנו במיוחד כאיום על ההומוגניות או האירוצנטריות של המפעל הלאומי. אתרים אלו נמצאו בדרך כלל בעריה ה"מעורבות" של ישראל. הם היו "מרחבי גבול דו-לאומיים שבהם חיו ערבים ויהודים יחדיו",⁵⁷ ולכן גילמו את סכנת ה"התבוללות" והעצימו אותה. המחשבות של יפו הן דוגמה מובהקת לכך. הן רוכזו במזה שכונה "השטח הגדול" – חלק מיפו העתיקה שקיבל את שמו, ככל הנראה, בקיץ 1936, בתחילת המרד הגדול, כשהבריטים הרסו כמה מאות מבתי הן לשם ענישה והרתעה, כיוון שסיפקו מפלט למיידים אבנים ולצלפים, הן לשם פריצת דרך אל סמטאות העיר העתיקה כדי לאפשר פעילות דיכוי ומשטור.⁵⁸ הרס האזור הזה חודש במהלך 1948 ולאחריה: בניינים עתיקים בני מאות שנים פוצצו ומהגרים יהודים מארצות הבלקן וצפון אפריקה שוכנו בבניינים שנותרו.⁵⁹ בשנות החמישים המוקדמות נהנה "השטח הגדול" ממוניטין מפוקפק, ונחשב האלטר-אגו או החצר האחורית של תל אביב המעטירה: "זה היה מקום של מפגשים מיניים מזדמנים, קסבה של פשע, מאורות סמים, והימורים [...] [ו] בית לפנטיזיות אוריינטליסטיות ושדים אתניים שיצרו מקום של זיהום וסלידה, המהווה את האנטיזה היהודית של תל אביב, העיר הלבנה".⁶⁰

ב-1964-1965 הושלם שיקומו של "השטח הגדול", כדברי כתב מהתקופה: "הפרוצות פינו את המקום לגלריות מבריקות ומועדוני לילה זוהרים. אפילו רחוב 60 [שנודע כמרחב סחר הסמים באזור] שינה שמו ל'רחוב קדם'. אין ספק כי עם חיסול מאורות החשיש ברחוב זה יפתח גם עבורו דף חדש".⁶¹ אולם עד שהתממשה תחזית זו יצק השיח הציבורי המרכזי את מרחבי עישון החשיש באזור בדמותה של אחרות רדיקלית. פוקדי המאורות תוארו כ"ארחי פרחי קרועים ומזוהמים", וכ"דמויות המבחילות ביותר [...] שראיתי מימי", "תרכובת של מחלות ממאירות, ניוון ועולם תחתון", "טרף לפשפשים וכנים",⁶² וכשצרכו את הסם הם תוארו כ"הזויים בהקיץ – עיניים מפולבלות, אישונים מורחבים, מבט מטומטם, דיבור עייף ומתמשך".⁶³

- Daniel Monterescu, "The Bridled Bride of Palestine: Orientalism, Zionism, and the Troubled Urban Imagination", *Identities* 16 (2009): 647 57
- Tom Segev, *One Palestine, Complete: Jews and Arabs under the British Mandate* (New York: Macmillan, 2000), 399 58
- שרון רוטברד, *עיר לבנה, עיר שחורה* (תל אביב: בבל, 2005), 208. 59
- Daniel Monterescu and Haim Hazan, *Twilight Nationalism: Politics of Existence at Life's End* (Stanford: Stanford University Press, 2018), 191 60
- דני רביב, "מרחוב 60 ביפו עד רחוב דיזנגוף", *ידיעות אחרונות*, 8 במאי, 1964. 61
- תקוה וינשטוק, "ירדנו ליפו לעשן חשיש", *מעריב*, 7 במאי, 1952; יוחנן לוי, "במאורות מעשני חשיש בתחומי תל אביב", *ידיעות אחרונות*, 18 בפברואר, 1955. 62
- אהרן להב, "סיוור שגרתי בעולם התחתון", *דבר* 8 בפברואר, 1963; "גם למתמכרים לסם – תקווה", *מעריב*, 24 באוקטובר, 1963. 63

פנים המאורות היפואיות תואר אף הוא כמוזוהם, מצחין, מדכא ובמצב של התפוררות כללית: "בתי הקפה מלוכלכים מאוד, שוכנים בבתים עתיקים בני קומה אחת המטים ליפול"; "המקום היה שחור וריק, ללא כל ריהוט. לאורך הקירות היו כמה סמרטוטים וכמה ארגזים שבורים"; "מדרגות מעוקלות ומסריחות. דלת מעץ ישן, מחוזקת בפסי ברזל מחליד"; "החדר מפויח וקודר"; "הנורה החשמלית המטונפת מבליחה מעט אור והמון צללים כבדים, תשושים, חולניים"; המחששות מצויות "בבתים קלופי־הטיח, שפתחיהם מפקקים לעומתך, מזכירים חיוך של זקנות ללא שיניים"; "הצחנה עולה מכל פינה"; "ריח זבל הבהמות מחליא ממש"; "ריח של פחי אשפה מצחינים"⁶⁴.

לבסוף, חזרה ונשנתה התזכורת, ביקורתית ומלגלגת כאחת, שמחששות אלו הן גם מובלעות ערביות בליבו של מרחב מערבי. העיצוב והצלילים היו ערבים לכל דבר: באחד המקומות, "מעל הקיר חייך המלך פארוק", ובמקום אחר היה אפשר לראות "טלוויזיה והיא כולה נאצר, כולה ארס". במחששה אחרת ביפו היו מגישים את "הקפה השחור [...] ביחד עם הל ריחני, כפי שנהוג הדבר אצל הערבים", ופוקדי מחששה אחרת באזור "שיחקו בעצלתים – ש־ש־בש כמובן". במחששה על חוף הים "פטיפון חורק ניגן משיריה של אום קלסום [כך במקור], הזמרת המצרית המפורסמת, שקולה המפתה נמסך כאש בעורקי השומעים, הנמצאים תחת השפעת הסם"⁶⁵.

אסיים חלק זה של המאמר באפיזודה שנודעה לה אולי ההשפעה ההרסנית ביותר על הדימוי של המזרחים כ"סטלנים" מעין־ערבים בישראל של שנות החמישים והשישים. מדובר בחשיפה של גידולי קנביס במעברות ברחבי הארץ ב־1954. אין צורך לומר שהחשודים המיידים היו מזרחים: "עולים חדשים (רובם יוצאי פרס) אך [...] גם עולי תורכיה, עיראק, מרוקו"⁶⁶. היבולים, שהוגדרו מיועדים לצריכה אישית בלבד, גודלו בנגים פתוחים סמוך למקומות המגורים.⁶⁷ למרבה האירוניה, כמה מהנגים האלה היו חלק מפרויקט לאומי שיזם משרד החקלאות כדי להיאבק במצוקה הכלכלית ובהגבלות הצנע בשנים הראשונות לקיום המדינה. הרעיון היה פשוט מאוד: שמשפחות

64 ש' איטור, "במחתרת של מעשני חשיש", מעריב, 7 בספטמבר, 1955; "אלף זרועות הזהב", העולם הזה, 24 באפריל, 1957; מנחם תלמי, "במאורת האשליות האבודות", מעריב, 11 במאי, 1962; להב, "סיוור שגרתו בעולם התחתון"; זאב פלפל, "הנרקומנים", ידיעות אחרונות, 11 בינואר, 1965; צבי אלגת, "בטלה ב־60", מעריב, 25 ביוני, 1965.

65 וינסטוק, "ירדנו ליפו"; לוי, "במאורות מעשני חשיש"; פלפל, "הנרקומנים"; שלמה גבעון, "החולצות היו תפוחות מדי", מעריב, 23 במאי, 1962.

66 "גדלה סכנת הסמים המשכרים", דבר, 8 בנובמבר, 1954; משטרת ישראל, דין וחשבון שנתי, 1954 (תל אביב, 1955), 60, 76.

67 ארכיון המדינה, ח"צ 1994/9, דו"ח משטרתי על המלחמה בסמים משכרים, 1 במרס, 1955; אדלר, "המלחמה בסמים משכרים"; "גידולי חשיש נתגלו בסביבות רמלה", הצופה, 17 באוגוסט, 1954; ד"ר א' פוירשטיין, "חשיש – תוצרת ישראל", חיי השעה, 9 בספטמבר, 1954.

גדלו את תוצרתן בגנים פרטיים כדי לפצות על המחסור בתוצרת חקלאית.⁶⁸ בה בעת, הגידולים הבתלי חוקיים במעברות רבות התאפשרו, כפי הנראה, עקב היעדר נוכחות משטרתית מספקת.⁶⁹ לכן הייתה חשיפת גידולי הקנבים במעברות מאורע יוצא מגדר הרגיל, ומשהתגלו פתחה המשטרה במבצע ארצי חסר תקדים לשרש את הנגע במעברות בכל רחבי הארץ ולעצור את המגדלים.⁷⁰ כלי התקשורת של הזרם האשכנזי המרכזי ראו בעובדה שתושבי המעברות ניצלו את גינות הירק שלהם כדי לגדל קנבים עדות ל"נחשלותם", הוכחה שמצוקותיהם נגזרות מתרבויות פרימיטיביות ולא ממדיניותה המפלה של המדינה, ושהם סירבו להיקלט בארץ והעדיפו חיי עוני על פני תרומה למשק הישראלי. מה שהרגיז את המשקיפים במיוחד היה הגילוי שמהגרים אלו, שנחשבו מלכתחילה בלתי מתאימים למימוש חזון העבודה העברית וההסתפקות במועט, הם עובדי אדמה חרוצים וחדורי מוטיבציה כשמדובר בעסקי הפשע:

הנה שמענו שירה גדולה ואמיתית לפריון גדול בחקלאות, שירת העגבניות ושירת הסלק. אבל קראתם בשבוע זה שבחלקים גדולים של מושבי הגליל ישנו גידול של חשיש, והוא רציני מאד משום שיש לו נתונים איזמים בנשמות מאות ואלפים של חלק זה של ציבורנו.⁷¹

לפרשן ביקורתי אחר הזכירה חשיפת חלקות הקנבים את ה"חשישיון" של ימי העבר, "אותה כת של חסידים-רוצחים-אימתניים מתקופת מסעי-הצלב אשר רבם-מפקדם שלחם לביצוע המצווה-העבירה תחת השפעת סם החשיש". לטענתו, המגדלים היו אשמים ב"מעשה-רצח מחריד" של ילדה שאירע במעברת חירייה, שתושביה היו מהגרים מעיראק, והוא מסכם באזהרה חמורה: "במקום שאין גדלים צמחי תרבות, גדלים עשבים שוטים"; "במקומות ששם גדל חשיש [...] גדל פרא גם נוער".⁷² כשהתגלה לבסוף הרוצח התברר כי הוא לא היה מהגר עיראקי ולא תושב המעברה.⁷³

- Bashkin, *Impossible Exodus*, 50-51; Orit Rozin, "Food, Identity and Nation- 68
Building in Israel's Formative Years", *Israel Studies Forum* 21 (2006): 52-80
על כך יש להוסיף כי משטרת ישראל תרגמה את החשש מפני העולים המזרחיים ומאובדן 69
ההגמוניה של היישוב הוותיק לדעות קדומות ולתפיסות סטראוטיפיות על אודותיהם. ראו
לבנקרון, "בין גלוי לנעלם", 36.
משטרת ישראל, דין וחשבון שנתי, 1954, 76; פוירשטיין, "חשיש – תוצרת ישראל". 70
ש' אביצמר, "חינוך הפרט להכרת האחריות", דבר, 10 בספטמבר, 1954. 71
כוכבא, "על ה'הצלחה' שבגידולי חשיש", על המשמר, 1 בספטמבר, 1954. 72
Bryan K. Roby, *The Mizrahi Era of Rebellion: Israel's Forgotten Civil Rights 73
Struggle, 1948-1966* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2015), 84

אחרית דבר

ריח מתוק של סם כבר ריחף באוויר. מהר מכל השפעה תרבותית אחרת, באו גם החומרים החדשים. אלן גינסברג הסתובב באותו זמן בגליל, בביקור הראשון שלו בארץ [ב־1961], וכתב באוקטובר על "ריגוש החשיש הראשון בארץ קדושה"⁷⁴.

כך מתארת הביוגרפיה של המשוררת "הבוהמית" יונה וולך (1944-1985) את הרקע להתנסויותיה בסמים – פיוטה, אל־אס־די, חשיש ועוד – בישראל בראשית שנות השישים. כלומר, באותה העת שבה נמתחה ביקורת קשה על מזרחים בגין עישון חשיש, החלו מספר מוגבל (אם כי גדל והולך) של אנשי ונשות "בוהמה" ישראלים (אנשי ספרות, אינטלקטואלים, מוזיקאים, זמרים, אומנים, ודמויות נוספות מעולם הבידור), גם הם להתנסות בחשיש כאקט של תרבות־נגד.

במחצית השנייה של שנות השישים, זמן לא רב אחרי שהבוהמה הישראלית החלה להתנסות בחשיש, עוררו נסיבות גלובליות, ובמיוחד סצנת הסמים הפעילה בארצות הברית בקרב בני ובנות הדור הצעיר, את סקרנותם של ישראלים אמידים, והם הוסיפו יוקרה לצריכתו גם על ידי מי שמזלם החברתי לא שפר עליהם.⁷⁵ כיבוש הגדה המערבית, רצועת עזה וסיני במלחמת 1967 הביא אף הוא להתפשטות סצנת החשיש בישראל, שכן הוא אפשר ליהודים בארץ ליצור קשרים ישירים עם מקורות הספקת החשיש, שבעבר היו מחוץ להישג ידם.⁷⁶ שילוב מגמות אלו הוביל להתפשטות משמעותית של עישון הסם בקרב יהודים ישראלים מכל שדרות החברה, ובהדרגה שם קץ לזיהוי החשיש כמנהג ערבי או מזרחי בזוי. תהליך זה, שלא היה בשום פנים ואופן לינארי, המשיך עד המאה העשרים ואחת, וראוי להיחקר בנפרד. ואולם, עד שנות השישים המאוחרות נותרה צריכת החשיש מוגבלת למזרחים ולקומץ הבוהמה הישראלית המתהווה (והאשכנזית ברובה).

74 יגאל סרנה, יונה וולך: ביוגרפיה (ירושלים: כתר, 2009), 119. השורה "ריגוש החשיש הראשון בארץ קדושה" (the thrill of the first Hashish in a holy land) מופיעה בשירו של גינסברג "Galilee Shore", ואפשר לעיין בו אצל Robert Atwan and Laura Wieder (eds.), *A Selection of Poetry in English Inspired by the Bible from Genesis through Revelation* (New York: Oxford University Press, 2000), 317-318.

75 Phyllis Palgi, "The Traditional Role and Symbolism of Hashish among Moroccan Jews in Israel and the Effect of Acculturation", in *Cannabis and Culture*, ed. Vera Rubin (The Hague: Mouton, 1975), 214-215.

76 Joseph Harrison, "Illegal Drug Use by Israeli Youth", *Addiction* 70 (1975): 336.

משום כך אני מבקש לסיים מאמר זה בהדגמת הניגוד הניכר בין היחס הפטרנליסטי (שלא לומר הגזעני) כלפי מזרחים מעשני חשיש, כפי שנידון לעיל, לבין היחס כלפי אותו המנהג כשחברי הבוהמה הישראלית המתהווה אימצו אותו. כפי שהראיתי, עישון חשיש של מזרחים (וערבים) נתפס כפגם תרבותי ואפילו גזעי, וכסימן לסטייה ולעבריינות, ואילו היחס כלפי מנהג עישון חשיש של חברות וחברי הבוהמה הישראלית, אף כי גם הוא לא היה חף מביקורת ומחשש מפני התפשטות "הנגע" בקרב הדור הצעיר,⁷⁷ התאפיין לעיתים בסלחנות רבה, ואפילו הואר באור חיובי. לאמיתו של דבר, אפשר לתאר את היחס הזה כמונחים שהגדיר הסוציולוג הווארד בֶּקר (Becker) – תהליך של "למידה על ידי עשייה" (learning by doing), תהליך שבו לאינטראקציה חברתית יש תפקיד חשוב בלמידה כיצד להשתמש בקנביס וכיצד ליהנות מהשפעותיו.⁷⁸ תיאור זה מתאים גם אם החשיש עושה ביפו – מקום שבמקרה של מזרחים מעשני חשיש תואר כמרחב ערבי נחשל. יתר על כן, עישון חשיש של אנשי הבוהמה שויך מפעם לפעם לרפרטואר תרבותי מערבי, ואילו שימוש של מזרחים בחשיש זוהה עם התרבות "המפגרת" של המזרח.

תמות אלו – דהיינו, הלימוד ההדרגתי של השפעות הסם, האוריינטציה המערבית של השימוש בו והתפיסות החיוביות של המנהג – מצטלבות היטב בכתבה שהופיעה ב־1964 בשבועון הסנסציוני והאנטי־ממסדי העולם הזה. העילה המרכזית לפרוסום הכתבה הייתה התהייה כיצד ולמה עד עתה "העשן האסור היה נחלת העולם התחתון – [עכשיו הוא כובש את הבוהמה הישראלית, וחודר אל החברה הגבוהה]."⁷⁹ הכותבת (האנונימית) עוסקת בשאלה זו, ובד בבד מתארת בכתבה את תהליך הניכתה־שלה עצמה לתוככי עולם מעשני החשיש בישראל. היא פותחת בתיאור המוחק לחלוטין את הקולות של יפו ואת נופיה:

היה זה באחד מלילות דצמבר הקרים, השעה הקרובה לחצות. הבית שלתוכו נכנסנו היה מבתיה הישנים [כלומר הערביים] של יפו, הגובלים עם הים. עוד במדרגות שמענו קולות עמומים של נגינת ג'אז, שהלכו והתבהרו עם עלייתנו.

בדירה, שבה ניגנה להקה קטנה מוזיקה בסגנון "קול ג'אז", נטל המארך "מקטרת שחורה שהייתה מונחת על הפסנתר, ומילא אותה בטבק בעל צבע חום־ירוק וצורה

Ram, *Intoxicating Zion*, Conclusion 77

Howard S. Becker, "Becoming a Marijuana User", *The American Journal of Sociology* 59 (1953): 235-242

"החששים", העולם הזה, 11 במרס, 1964. 79

משונה". הוא הציתה, שאף את עשנה עמוק לתוך ריאותיו ונשף החוצה עשן סמיך "בעל ריח חריף". "חיוך רחב התפשט על פניו". המקטרת עברה מיד ליד ולבסוף הוגשה לכותבת. בעודה חשה רגועה במובלעת מערבית של יפו, הכותבת החלה אפוא את תהליך חניכתה אל תוך עולם שיכרות הקנביס.

הכותבת נטלה את המקטרת בידיים רועדות וניסתה לעשנה, אך העשן "היה חריף מדי עבור ראותי העדינות". שיעול עז פרץ מגרונה, ו"כולם צחקו. המקטרת עברה הלאה". הכותבת לא הושפעה מהסם – "מאום לא קרה", היא מודה בדיעבד.⁸⁰ ואומנם, כפי שבקר מסביר, "ריגושים" (sensations) שהמריחאנה יוצרת אינם מהנים מעצמם או בהכרח. טעמה של חוויה כזאת הוא טעם נרכש חברתית, והוא אינו שונה במינו מהטעם הנרכש של צדפות או של מרטיני יבש".⁸¹ למזלה הטוב (או הרע), "צעיר בלונדיני ויפה-תואר" ושמו ג'ון ניגש אליה והציע לה סיגריה ממולאת בחשיש, שהיא, מטבעה, כך הסביר לה, עדינה יותר לעישון.

הוא הוציא מכיסו חפיסת סיגריות, והריק את תוכנה של אחת הסיגריות על הרצפה. את נייר-הסיגריה החלול הרטיב מעט ברוק ומילא אותו בעלים ירוקים כמו אלה שנתנו במקטרת [...] [הוא] הצית את הסיגריה.⁸²

ג'ון והכותבת עישנו את הסיגריה חליפות. "ידעתי", היא נזכרה, "שמשוה גדול צריך לקרות לי, וחייכתי לו בסקרנות". גם ג'ון היה סקרן לדעת "האם את גבוה [כך במקור]?" והיא ענתה לו: "אינני יודעת [...] אני חושבת שלא". לקוראים הכותבת מגלה בדיעבד שהיא הרגישה "סחרחורת קלה, יובש של הלשון והשפתיים, התאבנות של הידיים והרגלים [...] ודבר לא, זולת תופעות אלה".⁸³

האם תחושות אלו היו נעימות ומהנות? לפי בקר, אם המתלמד אמור להתמיד בשימוש בקנביס "הוא חייב להחליט [שהן מהנות], שאם לא כן, ההתמססלות [getting high], אף כי היא אמיתית, תהייה חוויה לא נעימה שהוא יעדיף להימנע ממנה".⁸⁴ בהקשר הזה, הכותבת מספרת כי היא נפגשה עם ידידה הבוהמי ג'ון בדירתו היפואית פעם נוספת, ובה הם שבו להתענג בג'וינט. סוף כל סוף, מה שהיה בעבר דבר לא נעים, ואולי אפילו מפחיד, הפך בעבורה לדבר מענג ונחשק; במילים אחרות, היא למדה כיצד להשתמש בקנביס. לפתע פתאום, היא נזכרת –

80 שם.

81 Becker, "Becoming a Marijuana User", 239

82 "החששים".

83 שם.

84 Becker, "Becoming a Marijuana User", 239

שמעתי את המוסיקה שנוגנה. כל מחשבתי וריכוזי הועברו אליה. ישבתי ממש בתוך התזמורת שניגנה את הסימפוניה הרביעית של בראהמס. היא נשמעה לי מוכרת, אך שונה. גווי הכלים היו עשירים ועמוקים יותר, ויכולתי לעקוב אחרי הקווים המלוודיים של הקולות השונים בבהירות מפתיעה. ישבתי מוקסמת והאזנתי משך זמן ארוך ביותר.⁸⁵

בעודה מאזינה ליוהנס ברהמס (ולא, חלילה, לאום כולת'ום), הכותבת מבחינה כי המוזיקה "בהירה ועמוקה שבעתיים", ומוסיפה:

מול עיניי העצומות הופיעו יערות ושדות מכוסי פרחים ומרחבים, מרחבי אין-קץ צבעוניים, ונסחפתי בתוך ים של אור בעל צבעים משתנים שאינם ניתנים להגדרה, ושאינם דומים לאף צבע שאני מכירה. עכשיו כבר היה ברור לי לחלוטין שאני מישהו או משהו אחר. עלו במוחי גם רעיונות שאני בעולם אחר, בעולם הבא (בכל הרצינות!) או אולי על איזה כוכב או במצולות ים.⁸⁶

בסיכומו של דבר, התחושות המסעירות שהמחברת חוותה בעקבות "הסוטול" הביאו אותה להתגלות, שכן הן העמידו בסימן שאלה את הנורמות החברתיות האופרטיביות שלפיהן החשיש הוא חומר מזיק. "כל ידיעותי על סמים היו שאובות מעיתונים, מרומנים ומסרטים, ואף פעם קודם לכן לא פגשתי בדבר במציאות", היא מודה. "ברור גם", היא ממשיכה וכותבת, "שלא היה לי כל קנה-מידה לשפוט בו את אמיתות הסיפורים והעובדות, ונאלצתי להניח שהם נכונים". ואולם כעת, היא אומרת, לאחר שעיבדה את חוויותיה הפסיכו־אקטיביות בצלילות דעת, "לא הבינתי גם מה טעם תטיל החברה איסורים חמורים על דבר, אם אין הוא באמת מזיק ורע".⁸⁷ לנוכח הדיון במאמר זה, ייתכן כי גישה מתקדמת כל כך כלפי שימוש בחשיש לא הייתה מתקבלת על דעתם של ישראלים מהזרם המרכזי אם מנהג זה היה מתרחש במרחב מזרחי או ערבי.

85 "החששים".

86 ש.ם.

87 ש.ם.

קולות יהודיים ברפובליקה האסלאמית של איראן

ליאור שטרנפלד

"המשפחה חלמה בלילה על הארץ זבת החלב והדבש, אבל רצתה להתעורר בבוקר בטהראן".¹

בזמן כתיבת שורות אלו איראן וישראל נתפסות בדעת הקהל המקומית והעולמית כאויבות מרות. איומים על השמדה הדדית, מלחמות פרוקסי, והאשמות בהפרת זכויות שיטתית נהפכו דבר שבשגרה. איראן מואשמת תכופות גם באנטישמיות מובנית הנטועה לכאורה באסלאם משחר הימים. משום כך קשה במיוחד לתפוס את פשר קיומה של החוויה היהודית במרחב האיראני-מוסלמי.² כיצד אפוא אפשר להסביר את היותה של איראן בית לקהילה היהודית הגדולה ביותר במזרח התיכון מלבד ישראל? על רקע תיאורים אלו, ועל רקע התפיסה של ישראל ומדיניותה כלפי יהודי איראן, במאמר זה אבקש לבחון מחדש את סוגיית הקיום היהודי באיראן לאחר מהפכת 1979, ולאתגר הנחות רווחות בדבר ההווה היהודית במדינה זו. במשך שנים ארוכות נטתה הספרות המחקרית לבחון את יהודי המזרח התיכון דרך פריזמה צרה של קיום תמידי כבני חסות נחותים. מחקרים אלו בחנו את ההיסטוריה היהודית כמובלעת נפרדת, מחוץ להקשר של חברת הרוב או של המיעוטים האחרים, ולכן התמונה ששיקפו הייתה תמיד עגומה למדי.³ דוגמה קלאסית לכך בהקשר האיראני הוא ספרו של חביב לוי, שנכתב במקור בפרסית בשנת 1961, ומספר את תולדות היהודים באיראן מגלות בבל ועד 1961.⁴ ספר זה שימש (ועודנו משמש) מקור מרכזי לקהילת חוקרי איראן בעולם.

1 Roya Hakakian, *Journey from the Land of No: A Girlhood Caught in Revolutionary Iran* (New York: Three Rivers Press, 2006), 52

2 Katajun Amirpur, "Iran's Policy towards Jewish Iranians and the State of Israel. Is the Present Iranian State Islamofascist?", *Die Welt Des Islams* 52 (2012): 370-399; Reza Zia-Ebrahimi, *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation* (New York: Columbia University Press, 2016), 153-161

3 על שאלת ההקשר בכתיבה ההיסטורית ראו את מאמרו הקלאסי של סאלו בארון על גטו ואמנציפציה: "Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?", *The Menorah Journal* 14 (1928): 515-526

4 חביב לוי, **תאריח"י יהודיי איראן** (תהראן: ברוכים, 1960-1956 [1339-1334]). המהדורה האנגלית של הספר כוללת את תקופת מהפכת 1979 בשינויים מעטים מאוד מהמקור. וראו Ḥabīb Levī, *Comprehensive History of the Jews of Iran: The Outset of the Diaspora* (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1999)

תולדות היהודים מסופרות בו דרך פרעות וצווים נגד יהודים ואירועים אחרים בעלי אופי אנטישמי. מלבד זאת, לפי הנרטיב של לוי, ליהודים באיראן היו הצלחות מעטות מאוד ומעט תקופות של שגשוג.

כמו מאפייני ההיסטוריוגרפיה הכללית הוותיקה של יהודים בעולם המוסלמי, חקר יהודי איראן מאופיין אף הוא בשלילת האותנטיות של קולות יהודיים שאינם עולים בקנה אחד עם נרטיבים לאומיים ציוניים, או נרטיבים המתארים קיום יהודי מורכב לצד חברת הרוב המוסלמית.⁵ אומנם בהיסטוריוגרפיה של יהודי המזרח התיכון וצפון אפריקה חלו שינויים בעת האחרונה. המחקרים החדשים בוחנים מחדש את קורות הקהילות היהודיות מנקודת מבט הרואה בהן חלק מהחברה שבה הן התקיימו ומעריכה את זיקות הגומלין המורכבות שהיו בין יהודים לאוכלוסיות הרוב.⁶ עם זאת, בשדה המחקר של איראן מתעכבת המגמה הזאת. אני מעריך כי אחת הסיבות המרכזיות להיעדר חשיבה רוויזיוניסטית בהקשר של יהודי איראן, היא הדומיננטיות של העוינות שבין ישראל לאיראן והשלכתה על ההיסטוריה ועל ההווה של יהודייה. אי לכך ממשיכה ספרות המחקר להתמקד במתיחות בין ישראל לאיראן ובאנטישמיות שעודנה קיימת בתרבות האיראנית,⁷ מבלי לעסוק בתופעות אחרות, ואף מנוגדות, שהגדירו את יחסי

- 5 דוגמאות להיסטוריוגרפיה של היהודים בעולם האסלאם, המדגישה בעיקר רדיפות, גירושים ואנטישמיות, ראו Martin Gilbert, *In Ishmael's House: A History of Jews in Muslim Lands* (New Haven, CT: Yale University Press, 2011). ספר זה תורגם גם לעברית: מרטין גילברט, *באוהלי ישמעאל: תולדות היהודים בארצות האסלאם*, תרגמה לבנה זמיר (תל אביב: כנס הפקות, 2013); שמואל טריגנו (עורך), *סוף היהדות בארצות האסלאם* (ירושלים: כרמל, 2018).
- 6 ראו, למשל, Joel Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora* (Berkeley: University of California Press, 1998); Orit Bashkin, *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq* (Stanford: Stanford University Press, 2012); Orit Bashkin, *Impossible Exodus: Iraqi Jews in Israel* (Stanford: Stanford University Press, 2017); Julia Phillips Cohen, *Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era* (New York: Oxford University Press, 2014); Michelle U. Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine* (Stanford: Stanford University Press, 2011); Alma Rachel Heckman, "Multivariable Casablanca: Vichy Law, Jewish Diversity, and the Moroccan Communist Party", *Hespéris-Tamuda* 5 (2016): 13-34; Alma Rachel Heckman, "Jewish Radicals of Morocco: Case Study for a New Historiography", *Jewish Social Studies* 23 (2018): 67-100; Aomar Boum, *Memories of Absence: How Muslims Remember Jews in Morocco* (Stanford: Stanford University Press, 2013).
- 7 Hamid Dabashi, *Iran: A People Interrupted* (New York: The New Press, 2007), 150-151

הרוב עם המיעוט היהודי באיראן. ספרות זו מוסיפה לייצר היסטוריוגרפיה שטחית, שלפיה יהודי איראן יכולים לחיות במדינתם רק כבני חסות מושתקים ומדוכאים. בעקבות גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק (Spivak), אשאל "כלום יכולים היהודים לדבר?"⁸ שכן מאז המהפכה האסלאמית הוצגו יהודי איראן במקרים רבים כמיעוט המתקיים במצב של אנוסים חדשים או של תקיה – הפרקטיקה השיעית המתירה למאמין להסתיר את אמונתו כדי להישמר מסכנת חיים.

דרך ניתוח כתביהם של מנהיגים יהודים באיראן בפרסומים רשמיים של הקהילה היהודית, וכתבים על יהודי איראן בספרות המחקר ובעיתונות הפופולרית, אנסה לחשוף קולות שנשמעו בתוך הקהילה (לצד קולות אחרים), אך לא הושמעו במחקר ובשיח הרווח על יהודי איראן. דרך קריאה במקורות חדשים, מאמר זה יקרא תגר על שלילת הסוכנות ההיסטורית מיהודי איראן, המעמידה אותם במצב מתגונן תמידי כלפי בני ובנות מולדתם המוסלמים. תחילה אבחן בקצרה את התמורות שחלו במעמד היהודים באיראן במחצית השנייה של המאה העשרים, עד מהפכת 1979, על רקע היחסים בין ישראל לאיראן. לאחר מכן אבחן את פעילותם של יהודים במהפכה, ומיד אחר כך את התאקלמותם ברפובליקה האסלאמית ואת הסתגלותם למפעל בינוי האומה של איראן הבתר־מהפכנית. לבסוף אתמקד בשתי נקודות מפנה בתקופות נשיאותם של מחמוד אחמדינז'אד (2005-2013) ושל חסן רוחאני (נבחר 2013). המקורות המרכזיים שאעשה שימוש בהם הם השבועון תמוז (התפרסם 1979-1986), שהיה הפרסום הרשמי של אגודת האינטלקטואלים היהודים האיראנים (שהיו להנהגת הקהילה משנת 1978), והעיתון אופק בינה (המתפרסם בתדירות משתנה אך ברצף משנת 1999). אלו נחשבים לפרסומים המרכזיים של הקהילה היהודית, ויש מידה לא מבוטלת של המשכיות ביניהם מבחינת צוות הכותבים, העורכים ומדיניות המערכת.

מאוהב לאויב: יהודי איראן ומערכת היחסים בין ישראל ואיראן

עד מהפכת 1979 נע מספר היהודים באיראן בין 80,000 ל-100,000. בעקבות הגירת השכבות החלשות והעניות ביותר של יהודי איראן לישראל בסוף שנות הארבעים ובראשית שנות החמישים של המאה העשרים והשתלבות היהודים שנשארו באיראן במעמד הביניים העירוני החדש, במיוחד במחצית השנייה של המאה העשרים, עברה האוכלוסייה היהודית תמורות מרחיקות לכת. מאז המהפכה בשנת 1979, שהובילה לשינויים קיצוניים באורח חייהם של כל תושבי איראן, השתנתה הדרך שבה הובנה

8 גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק, "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", בתוך קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב (תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, 2004), 135-185.

אפשרות חייהם של יהודים באיראן. עד הדחתו של השאה אפשרה הברית הקרובה בין ישראל לאיראן לרבים לחשוב שאיראן היא חברה מודרנית שקהילות יהודיות חיות בה כבכל חברה מודרנית-מערבית, אולם לאחר המהפכה האיראנית, ועם ניתוק היחסים בין איראן לישראל, נעשה הקיום היהודי באיראן לכמעט אוקסימורון.⁹

בשלושת עשורי הקרבה הדיפלומטית האינטימית עם איראן המלוכנית השתנה יחסם של ישראלים לקיומם של יהודי איראן במולדתם מן הקצה אל הקצה. בשנים הראשונות לאחר קום מדינת ישראל עמלו שליחיה (במידה משתנה של הצלחה) לרשום יהודים רבים ככל שאפשר להגירה-עלייה לישראל. רוב היהודים שהיגרו לישראל בשנים 1948-1953, היו העניים יותר, בעיקר מי שבאו מהקהילות המרוחקות גאוגרפית מן הערים הגדולות.¹⁰ זמן קצר לאחר מכן חל שינוי דרמטי במעמדם של יהודי איראן בחברה האיראנית ובהשתלבותם בה, עד כדי כך שבשנת 1961 כתב יוסף נס, מנהל מחלקת העלייה של הסוכנות היהודית באיראן, מברק לראש המחלקה לארגון בסוכנות היהודית, צבי לוריא, בזו הלשון: "עלינו לקחת בחשבון שבתנאים פוליטיים רגילים במדינה זו תעבורנה עוד שנים רבות עד שהחלק הגדול של היהודים יעלו לארץ. במובן זה אינה שונה פרס ממדינות מערביות אשר יהודיה מבכרים להישאר בגולה".¹¹ בעקבות זאת התקבלה החלטה להפסיק לאלתר את הניסיונות הפעילים לעודד עלייה. אם כן, בין 1948 ל-1961 השתנתה התפיסה – מהתפיסה שמדובר ב"העלאת/עליית הצלה", להבנה שמבחינת חוסר הנכונות של היהודים לעזוב, איראן אינה שונה ממדינות הרווחה במערב. יהודי איראן היו לאנומליה בהיסטוריה היהודית והציונית במזרח התיכון המוסלמי; הם לא חיכו לחילוץ "משלטונם האכזר של שוביהם [המוסלמים]"¹², כפי שקרה כביכול ליהודי מרבית המזרח התיכון הערבי. כשמונה-עשרה שנים לאחר השינוי הזה, כאשר התברר שמהפכת 1979 היא עובדה מוגמרת שתדיח לעד את השאה של איראן, מוחמד רזא פהלווי (1941-1979), החליט ראש ממשלת ישראל דאז, מנחם בגין, לשלוח את חבר הכנסת הצעיר יוצא איראן וראש ארגון הגג של יוצאי איראן, משה קצב, למשימת "הצלה" בקרב יהודי איראן. תגובת יהודי איראן הממה את קצב ואת שולחיו, שכן הם לא ראו צורך בהצלתם על

9 על תפיסת איראן בעיניים ישראליות, ראו חגי רם, לקרוא איראן בישראל: העצמי, האחר, דת ומודרניות (תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, 2006); Haggai Ram, *Iranophobia: The Logic of an Israeli Obsession* (Stanford: Stanford University Press, 2009)

10 על מפעליה של התנועה הציונית באיראן ויחסי ישראל ויהודי איראן בתקופה זו, ראו Lior B. Sternfeld, *Between Iran and Zion: Jewish Histories of Twentieth-Century Iran* (Stanford: Stanford University Press, 2019), 63-83

11 הארכיון הציוני המרכזי (אצ"מ), S/64/194/1106, יוסף נס אל צבי לוריא, 30 ביולי, 1961.

12 אלה שוחט, זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב־תרבותית (תל אביב: קשת המזרח, 2001), 142.

ידי מדינת ישראל גם בעת האירועים המהפכניים ההם.¹³ כלומר, גם לאחר שהאיראנים חזרו כביכול למלא את התפקיד שההיסטוריוגרפיה הציונית ייעדה להם – חברה אוריינטלית, דתית-אסלאמית, רודפת יהודים כביכול – סירבו רבים מיהודי איראן למלא את תפקיד הקורבן שדינו להיגאל באמצעות הציונות. בישראל ראו באיראן את התגלמותה של גרמניה של שנות השלושים במאה הקודמת. בדיווחיו הרבים מביקוריו באיראן האשים משה קצב את יהודי איראן ואת הממסד הישראלי שאינם יודעים לזהות כי המחזות האנטישמיים שנראו בגרמניה הנאצית ערב השואה נראים היטב גם באיראן של אחרית ימי השאה וראשית המהפכה.¹⁴

בינואר 1979, עוד בטרם חזר מנהיג המהפכה איתאללה רוחאללה ח'ומיני לאיראן, הופיעו בעיתונות הישראלית כותרות שבישרו על "חששות מהקמת מחנות ריכוז ליהודים באיראן".¹⁵ השימוש במונח "מחנות ריכוז" מעיד ששוב נכפו מונחים השייכים להיסטוריה היהודית באירופה על המציאות האיראנית, מבלי להידרש לשאלה אם הם רלוונטיים.¹⁶ בחודש פברואר 1980, כשנה לאחר חזרתו של ח'ומיני לאיראן, נערך בבית הנשיא דאז יצחק נבון דיון על יהודי איראן. במסמך הכנה לדיון כתב פרופ' אמנון נצר, היסטוריון וחוקר ספרות:

- 13 יוסף וקסמן, "ח"כ קצב יוצא למשימת הצלה באיראן", *מעריב*, 12 בדצמבר, 1978, 4. כמו כן, ראו ריאיון עם משה קצב לאחר שובו מאיראן ב-24 בדצמבר 1978, שם הוא מציין את התנגדות ועד הקהילה בטהראן לעצם ביקורו (לעומת קבלת פנים נעימה עם אנשי הקהילה): עזרא ינוב, "ציוני מלוכלך, מצצת את דמנו בקרוב נעשה ממך קציצות", *מעריב*, 24 בדצמבר, 1978, 3. ראו גם מאמר דעה שכתב משה קצב עצמו לאחר עזיבת השאה את איראן, ובו הוא מאשים את היהודים באיראן שאינם רוצים לעזוב, מאשים את מדינת ישראל ואת הממסד הציוני בהזנחת החינוך הציוני באיראן ובהעדפת היחסים הרווחיים עם השאה, אף שחזו שימיו בשלטון ספורים, ומאשים את שליחי העלייה שהסכימו לקבל את התשובה "לא" מיהודי איראן שלא היו מעוניינים בעלייה לישראל. משה קצב, "יהדות איראן – שני צידי המטבע", *מעריב*, 26 בינואר, 1979, 21, 37. ראו גם Ram, *Iranophobia*, 100, העוסק בפרשייה זו.
- 14 משה קצב, "יהדות איראן"; יוסף וקסמן, "איזמים על יהודי איראן: בכל עת דרוש היטלר שיקעקע את היהודים", *מעריב*, 25 בינואר, 1979, 2.
- 15 טובה צימוקי, "חששות מהקמת מחנות ריכוז ליהודים באיראן", *דבר*, 22 בינואר, 1979.
- 16 תופעה זו של "שואיזציה" או "אירופיזציה" של ההיסטוריה היהודית במזרח התיכון ניכרת כמעט בכל טקסט ישראלי על יהודי איראן משנות הארבעים של המאה העשרים ועד המאה העשרים ואחת. אירועים של רדיפה כונו מיד "פוגרום", ה"מְהֵלָה" (שהוא מונח ניטרלי בפרסית, ושפירושו שכונה יהודית, או רובע יהודי) הפך ל"גטו", ומנהיגים שניצבו וניצבים נגד ישראל או מדיניותה מדומים מיד להיטלר (כמו במקרה של נשיא איראן מחמוד אחמדינז'אד). ראו גם אלה שוחט, *זיכרונות אסורים*, 150-155.

רק בשלהי 1978 וראשית 1979 נוצר הרושם בישראל ובעולם שיהדות איראן נמצאת בסכנה גדולה, ואחדים אף ניבאו תחזיות קודרות שכללו הקמת מחנות השמדה ליהודי איראן. עתה, שנה אחרי המהפכה, ניצבים סימני שאלה רבים. מה טיבו של המשטר הנוכחי באיראן? מדוע למעשה לא הייתה יציאה המונית של יהודים מאיראן כאשר היו אלה חופשיים לצאת מן המדינה? מדוע רוב היוצאים (בין 20-30 אלף) העדיפו לא לעלות לישראל? מפליאה אותנו התופעה שמאות יהודים (אם לא יותר מזה) יוצאים מדי חודש מאיראן וחוזרים אליה, זאת ללא הפרעה מצד השלטונות.¹⁷

המומחים לא הצליחו להבין את התופעות חסרות ההיגיון האלה, מבחינתם – שיהודים יצאו מאיראן אך לא היגרו לישראל, ולא זו בלבד, אלא שיכלו לצאת מארצם ולשוב אליה באין מפריע ובידיעת השלטונות. תופעות אלו סתרו את ההבניה שאיראן היא מרחב מסוכן ליהודים (ולישראל), ואת הפרדיגמה האירוצנטרית שהכתיבה את ההבניה הזאת. מעתה ואילך כל מגע עם יהודי איראן או מידע עליהם עבר דרך אותם המסננים; כל הצהרה או פעולה שלהם הוסברה כניסיון לרצות את שלטונות המהפכה ולהגן על עצמם במהלך של תקיה.

העובדה שהיהודים היו חופשיים לצאת ולבוא ואף ביקרו בישראל ושבו לאיראן, הייתה מקור למבוכה נוספת. בהיעדר מבט בלתי אמצעי נוצר דמיון קולקטיבי מעוות של החיים באיראן. דמיון זה חוזק באנלוגיות היסטוריות ממקומות אחרים, כמו, למשל, מצב היהודים בברית המועצות. סרטים כמו *Not Without My Daughter* (לא בלי בתי, 1991), אף שאינו מספר על יהודים (אלא על בריחתה של אישה אמריקאית הנשואה לאיראני המוצאת את עצמה כלואה באיראן בניגוד לרצונה), עיצבו במובנים רבים את התפיסה הפופולרית של איראן לאחר המהפכה, ורבי מכר כמו *ספטמבר בשיראז* (2008),¹⁸ המגולל את סיפור בריחתה של משפחה יהודית מאיראן, אפשרו "לכלוא" את היהודים אל מעבר למסך הברזל האסלאמיסטי-אנטישמי.

יהודים בשירות המהפכה

בתקופת מלוכת בית פהלווי היו יהודים חלק מתנועות מהפכניות באיראן. הם השתתפו השתתפות פעילה בארגוני סטודנטים, במפלגת תוך הקומוניסטית ובארגוני

17 ארכיון המדינה, נ' 294/7, אמנון נצר, "יהדות איראן: קווים כללים להצעת דיון בחוג בית הנשיא", 17 בפברואר, 1980.

18 Dalia Sofer, *The Septembers of Shiraz* (New York: Ecco/Harper Collins, 2008) הרומן תורגם לעברית, וראו דליה סופר, *ספטמבר בשיראז* (תל אביב: מטר, 2008).

אינטלקטואלים יהודים, וכן בהפגנות ובפעולות עם מנהיגי המהפכה. בעבורם נועדה המהפכה לאפשר התקדמות לעבר רפובליקה איראנית (לא אסלאמית). שבה יובטח שוויון מוחלט לכל אזרחיה. כמו בקרב כלל הציבור, גם בקרב היהודים היו מידות שונות של תמיכה והזדהות עם התנועה המהפכנית, או עם השאה והשלטון, ובין הקצוות התקיים מנעד רחב של נאמנויות והזדהויות. זאת ועוד, במרס 1978, תשעה חודשים לפני שעזב השאה את איראן, ניצחו פעילים יהודים מהפכנים רדיקלים, סוציאליסטים בחלקם, ורפובליקנים, בבחירות לראשות הקהילה היהודית בטהראן.¹⁹ הפעילים התאגדו תחת השם "אגודת האינטלקטואלים היהודים האיראנים" (ג'מאעה יי רושנפכראן יי כלימיי איראן) ותקוותם הייתה שהמהפכה תקדם את חזון הרפובליקה הדמוקרטית, שתבטיח שגשוג וחופש לכלל האיראנים. את הניצחון הזה חשוב לקרוא בהקשריו הישירים; ביום הבחירות להנהגת הקהילה, בעוד השאה עדיין בשלטון, שגרירות ישראל פועלת בבירה ומטוסי אל על נחתו והמריאו מטהראן, ניצחו המהפכנים היהודים את הממסד היהודי הקודם והשמרני, שהיה מזוהה עם השאה ועם קשריו עם ישראל.

עם ניצחון המהפכה והמעבר לתקופת הרפובליקה ניסו היהודים – כמו גם הלא-יהודים – למצוא את מקומם בתוך המציאות המשתנה. בשנה הראשונה לאחר המהפכה שרר תוהו ובוהו במרחב הציבורי; בתי הדין המהפכניים בראשות מוחמד ס'אדק ח'לח'אלי הידוע לשמצה, הוציאו להורג מאות מאנשי משטר השאה, התנהלו מאבקי כוח קשים בין התנועות המהפכניות, וניכר ניסיון למחוק כל זכר למדיניות הפנים והחוץ של שלטון פהלווי. מנגד הייתה זו תקופה של חלומות אופוריים, ולפיכך היא התאפיינה בהשתתפות פוליטית רחבה ומגוונת ביותר. כמו כן, חופש העיתונות אפשר למאות פרסומים להופיע, להשפיע ולעצב את דעת הקהל. השתתפות זו והאופטימיות ביחס לאפשרויות הטמונות בייסודה של רפובליקה איראנית, היו גם מנת חלקם של המיעוטים הדתיים, ובכללם היהודים.

להנהגת הקהילות היהודיות באיראן היו כעת קשרים עם מנהיגי המהפכה, וניתן להם מקום לייצג את היהודים ואת יתר המיעוטים הדתיים בעיצוב דמותה של הרפובליקה. מנהיג הקהילה דאז, עזיז דאנשראד, בעל עבר עשיר במפלגת תונה ובפעילות פוליטית בקהילה היהודית ומחוצה לה, נבחר לייצג את היהודים ואת שאר המיעוטים הדתיים במועצת המומחים לחוקה (מג'לס ח'ברגאן יי קאנון יי אסאסי). שתפקידה היה לכתוב את החוקה החדשה של הרפובליקה ולהביאה לאישור במשאל עם.²⁰ בזמן שבישראל דיווחו

19 Sternfeld, *Between Iran and Zion*, 98

20 עזיז דאנשראד היה מנהיג מוכר הן בקרב היהודים, הן בקרב מוסלמים. בזמן שלטון השאה הוא ישב בכלא בגין פעילותו הפוליטית. הוא היה ממייסדי "אגודת האינטלקטואלים היהודים האיראנים".

שאיראן מתכננת להקים מחנות ריכוז ליהודים, ישב דאנשראד, חבר מועצת המומחים לחוקה, והעלה, בין היתר, הצעות לביטול שריון המושבים בפרלמנט למיעוטים הדתיים, מכיוון שברפובליקה החדשה הם יוכלו, לדידו, להתמודד במסגרת הרשימות הכלל-איראניות, מה שכמובן לא קרה בסופו של דבר.

דאנשראד שיתף את הציבור היהודי במתרחש בדיוני המועצה בדיווחים מעל דפי העיתון תמוז, שהיה הפרסום הרשמי של אגודת האינטלקטואלים היהודים האיראנים. העיתון דמה מאוד בתוכנו ובצורתו לעיתונים יהודיים-שמאלניים באיראן מהעשורים הקודמים, והרבה להציג את האפשרויות הטמונות בתמיכה פעילה במהפכה, ואת היות המהפכנות חלק מהמורשת היהודית. כמו כן הציג תמוז ניתוחים של הקהילות היהודיות באיראן ושל התמורות שחלו בהן בעשורים האחרונים, ושל מצב הקהילות האיראניות בישראל, וסיפק לקוראים מידע פוליטי על המתרחש בישראל בהקשרים של הסכסוך הישראלי-פלסטיני ושל מצב המזרחים מול ההגמוניה הצינית-אשכנזית. תמוז אף שימש אמצעי בידי ההנהגה הפוליטית החדשה של הרפובליקה לתקשר עם קהילות היהודים.²¹ דאנשראד הציג את עמדות האגודה, ודרכה את עמדת הקהילה היהודית בכללותה ביחס לחוקה המתגבשת:

בסעיף 50 של החוקה כתוב שזווראסטרים ויהודים יהיו מיוצגים על ידי נציג נבחר אחד [לכל עדה] ושהנוצרים יבחרו שני נציגים. הצעה זו היא תוצר של שנים של רודנות וחנק ושל היות המדינה תלויה בהזדהותם של המיעוטים הדתיים [ככאלה] ושל חברת הרוב [...] אגודת האינטלקטואלים היהודים האיראנים מאמינה כי כל איראני, מכל דת, מוצא אתני או גזע, חייב להיות בעל זכות לבחור בכל איראני ראוי מכל מוצא אתני או גזע. כלל זה יכול להיות מיושם על הבנה משותפת בין כל הקבוצות ובני כל הדתות של ארץ זו.²²

דאנשראד לא הגביל את עצמו לעיסוק ביהודים או במיעוטים האחרים, והיה פעיל מאוד בנושאים כלכליים וחברתיים ובעניין אחריות המדינה כלפי פועלים ועניים. אולם בעת

21 ראו, לדוגמה, מכתב מהנשיא עלי ח'אמנהאי לתמוז "פאסח" חג'ת אל-אסלאם ח'אמנהאי ראיסי ג'מהור בה ג'מאעהי רושנפכראני יהודיי איראן", תמוז, 19 בנובמבר, 1981 [28 אבאן, 1360], 1.

22 עזיז דאנשראד, "נזריאטי ג'מאעהי רושנפכראני יהודיי איראן דר בארהי קאנוני אסאסי ג'ומהורי אסלאמי איראן (דר זמינה חקוק אקלית-האיי מזהבי)", תמוז, 4 ביולי, 1979, 1. גם ראש הממשלה הראשון של הרפובליקה החדשה, מהדי באורגאן, וגם הנשיא הראשון של הרפובליקה אבולחסן בני-סדר דחו את ההצעה הזאת בטענה שאם יוותרו על המקומות המשוריינים להם בחוקה, יאבדו המיעוטים את הייצוג כליל.

הדיונים בסעיף 14 בחוקה – הסעיף המכיר רשמית במיעוטים הדתיים באיראן – הוכיח דאנשראד עד כמה חשוב היה בעיניו ייצוג המיעוטים בשלב הזה. בעת הדיון תהה נציג מחוז בלוצ'יסטאן במועצה, מולווי עבדולעזיז, מדוע החוקה מכירה בנצרות וביהדות כמיעוטים רשמיים אף שהן דתות המדינה של האויבות הגדולות, ארצות הברית וישראל, ובה בעת אינה מכירה הכרה דומה במוסלמים הסוניים שבתוכה. יושב הראש, איתאללה מוחמד בהשתי, הזכיר כי מיעוטים דתיים היו תמיד חלק מהחברה האיראנית, ולשם כך נתן את זכות הדיבור לדאנשראד. תגובתו של דאנשראד הייתה נסערת ורגשית. הוא הזכיר כי בהיותו יהודי איראני אין לו שום זהות לאומית אחרת: "אני נאמן למדינה, נולדתי איראני, אבותיי חיו באיראן כבר לפני 2700 שנים, ובאיראן גם אקבר". לאחר מכן דיבר על היהדות וישראל: "הממשל הישראלי אינו ממשל [יהודי] דתי, ובסיסו אינו הדת, אלא יסודותיו במדיניות הנישול השנואה על כל יהודי מאמין".²³ החוקה עברה כמה שינויים מאז אישורה במשאל עם במרס 1979, אך מקומם של היהודים בין המיעוטים המוכרים נשמר, וכך גם הייצוג שלהם במג'לס. כפי שנראה בחלק הבא, האתגר הגדול הבא שעמד לפנייהם היה להגדיר מחדש את זיקתם ליהדות ולרפובליקה האסלאמית.

התעצבות הרפובליקה האסלאמית והסתגלות היהודים אליה

כאשר הקיצו חסידי המהפכה מהחזון הרפובליקני-אוטופי והיו עדים לעלייתה של רפובליקה אסלאמית הם נאלצו לנסח מחדש את גבולות השייכות הדתית שלהם, בין שהיו מוסלמים, בין שהשתייכו למיעוטים המוכרים.²⁴ מוסלמים היו צריכים למצוא את מקומם במנעד "העמדות המקובלות" באסלאם השיעי, על פי פרשנות ההנהגה הדתית של איראן. גם במקרים האלה זוו הקצוות, ורמת ההכלה וההדרה השתנתה על פי הכוחות הפועלים והמאבקים בין זרועות השלטון, המתחים שבין הממסד הדתי לפוליטי וכדומה. לבנות ולבני המיעוטים המוכרים היו, כמובן, שורה של אתגרים להתמודד עימם גם מבחינת זיקותיהם הדתיות והפוליטיות.

23 פרוטוקולים של ועדת המומחים לחוקה, סרתי משרוחי מוזאברתי מג'לסי ברסיי נהאיי קאנווי אסאסיי ג'מהורי אסלאמי איראן, המושב השמיני, 31 במרדאד, 1358 [22 באוגוסט, 1979] (תהראן: אדארהי כל אמורפהנגי ורואבט עמומי מג'לסי שוראיי אסלאמי, 1364 [1985], 183-187.

24 מיעוטים לא מוכרים, כגון הבהאים, נידונו לשלילת כל זכות של הגדרה דתית עצמית וסיפורם הוא טרגדיה של ממש בהיסטוריה האיראנית המודרנית. Reza Afshari, "The Discourse and Practice of Human Rights Violations of Iranian Baha'is in the Islamic Republic of Iran", in *The Baha'is of Iran: Socio-Historical Studies*, eds. Dominic Parviz Brookshaw and Seena Fazel (London and New York: Routledge, 2008), 232-277

זיהויים של מיעוטים דתיים עם מדינות זרות היה מקובל במזרח התיכון במשך עשרות שנים (לפחות מהמאה התשע־עשרה, אז קיבלה רוסיה אחריות רשמית לייצוג הארמנים ובריטניה ביקשה לייצג את הנוצרים ואת היהודים). הנוצרים באיראן, על השתייכויותיהם השונות, קיבלו חסות מרוסיה הצארית, מבריטניה, מצרפת, מארצות הברית ומברית המועצות. היהודים, אף שתמיד התגאו בשורשיהם העמוקים באיראן ובכך ששפת הדיבור היחידה שלהם היא הפרסית (להבדיל מהארמנים, לדוגמה), היו מזהים, בשל נסיבות היסטוריות שלא כאן המקום לפרטן, עם בריטניה, ולאחר מכן עם ישראל. לאחר המהפכה היו המיעוטים צריכים "לצרום" את עצמם לתוך האומה האיראנית אף יותר מבעבר. הואיל ובדתם הם נבדלו מהרוב המוסלמי, הם בחרו בלאומיות האיראנית כדי למצוא נתיב ללב החברה.

בראשית שנות השמונים הגדירה ההנהגה היהודית באיראן את שייכותה הפוליטית והלאומית בשני מישורים. באחד, התרחקות מוחלטת מכל זיהוי עם ישראל, אגב הבלטת פועלם רב השנים של מנהיגי הקהילה נגד הציונות ונגד ישראל. כך נהגו גם מיעוטים אתניים או דתיים במקומות אחרים בזמני סכסוך ומשבר כדי להסיר מעל עצמם חשדות בדבר נאמנות כפולה. במישור השני, עם פרוץ מלחמת איראן-עיראק בספטמבר 1980, הפגיניו היהודים הזדהות מוחלטת עם המאמץ המלחמתי האיראני וניסו לגייס כמה שיותר מבני הקהילה לצבא האיראני.²⁵ מנהיגי הקהילה פעלו דרך בתי הכנסת ומוסדות הקהילה כדי לעודד את הצעירים להתגייס. הם הציגו את המלחמה לפני בני הקהילה לא רק כהגנה על המולדת מפני התוקפנות העיראקית ומפני התמיכה

25 אין בנמצא מספרים מוחלטים של מספר היהודים שהתגייסו לצבא בזמן מלחמת איראן-עיראק, אך הערכה נעה סביב כמה אלפים לאורך שמונה שנות המלחמה. תרומת היהודים ושאר בני ובנות המיעוטים הדתיים למלחמה נחקקה על גבי ציור קיר ענק במיקום מרכזי בטהראן, בצומת הרחובות ולי־עֶסֶר ומירדאמאד. ציור הקיר הנציח כל חלל בשפת דתו ובפרסית, ומעל הופיע ציטוט של האמאם ח'ומיני על היותם של המיעוטים הדתיים בני האומה האיראנית. נוסף על כך, בשנת 2011 פרסם משרד התרבות וההדרכה האסלאמית ספר זיכרון להקרבה של המיעוטים הדתיים במלחמת איראן-עיראק. הספר, **יאדנאמהיי הביוטנא'יי ברגוזידהיי איס'ארגר מסיחי זרתושי וכלימי** [ספר זיכרון להקרבה של בני ארצנו הנוצרים, זורואסטרים, ויהודים] (טהראן: חזאראתי פרהנג וארשאדי־אסלאמי, 1390 [2011]), העלה על נס את ההתגייסות לצבא בכלל, ובמקרה היהודי אף את התרומה יוצאת הדופן של בית החולים ספיר בטהראן לטיפול בפצועים משורות הצבא, ושל הרופאים היהודים בחזית. בספר זיכרונותיו שהתפרסם בעת האחרונה, הקדיש הארון ישאיאאי, ממיסדי אגודת האינטלקטואלים ומנהיגי הקהילה, פרק שלם לקהילה היהודית במלחמת איראן-עיראק. הוא כותב בספרו שתרומת הארמנים הייתה גדולה יותר בשל מספרם הרב ויכולתם לתרום ידע טכנולוגי ולוגיסטי, אך תרומת היהודים ניכרה בתחום הרפואי. ראו שם, 47-54; הארון ישאיאאי, **גוזארש יכ דוראן: סי סאלי זנדגיי יהודיא'יי איראני** (טהראן: נשר מאהריס, 1398 [2019]), 171-180.

של מדינות המערב בעיראק, אלא גם ככריתת ברית דמים של יהודי איראן עם הרוב המוסלמי. בתמוז, לדוגמה, התפרסם מאמר הקושר בין פעילות צעירים יהודים במהפכה לבין התגייסותם למלחמה:

לפני ואחרי 22 בִּהֶמֶן 1357 [11 בפברואר 1979, יום ניצחון המהפכה] חברו צעירים יהודים לבני ארצם [המוסלמים] במאבק נגד משטרו של השאה ובדרך זו הקריבו את עצמם למען המהפכה. לאחר ניצחון המהפכה האסלאמית והתייצבותה של הרפובליקה האסלאמית של איראן, על הצעירים היהודים לחזור לחזית ולהשתתף עם האחים והאחיות המוסלמים במלחמה הקדושה נגד עיראק.²⁶

המקום המרכזי של מורשת מלחמת איראן-עיראק במפעל בינוי האומה בעשור השני למהפכה ואילך העצים את חשיבות השתתפות היהודים במלחמה, וכפועל יוצא את השתייכותם לחברה הבת־מהפכנית. כמו כן, חברי הקהילה ומנהיגיה נקטו כמה מהלכים כדי להראות את התנגדותם לישראל או לציונות, ובהם הופעות פומביות וכתובה פובליציסטית בעיתונות יהודית וכללית. העיתון תמוז, שהיה שופרה של אגודת האינטלקטואלים, פרסם לא אחת כתבות על כישלון הציונות ועל קשירת התוקפנות והנישול של הפלסטינים והמזרחים לכישלון הרעיוני של התנועה. כך, בשנות השמונים תקפו כותבי תמוז את ישראל על סיפוח מזרח ירושלים ורמת הגולן, על מלחמת לבנון הראשונה, על יחסה המפלה למזרחים, ועל שבפעם הראשונה – בשנת 1981 – היה מספר המהגרים שיצאו מישראל גבוה ממספר המהגרים שבאו אליה. כמה מהם אף הגיעו לישראל מאיראן וחזרו אליה.²⁷

בשנת 1986 נסגר העיתון תמוז. איראן נכנסה לשנים האחרונות של מלחמתה עם עיראק, ומיד עם סיומה, ב־1988, נאלצו האיראנים להתמודד עם מות ח'ומיני (1989) ועם תהליך שיקום ארוך של הכלכלה והחברה אחרי שנות הרס וחורבן. בשנים האלה היו כמה גלי הגירה מאיראן, בעיקר של בנות ובני מעמד הביניים, ובהם גם חברי הקהילה היהודית, שעזבו בגלל המשבר הכלכלי החרیف, המלחמה רבת השנים, דיכוי החירויות ועוד. ייתכן שסיפור הגירתם מאיראן קשור ליהדותם, אך באותה מידה ייתכן שהוא סיפור מעמדי. לאחר שמונה שנות נשיאותו של אכבר האשמי רפסנג'אני (1979-1997) נבחר לנשיאות סיד מוחמד ח'אתמי מטעם מחנה הרפורמיסטים.

26 "נסל'י ג'ואן'י כלימ'י איראן בידאר שודה אסת", תמוז, 6 במאי, 1982, 1, 3.

27 ראו, בין היתר, "מהג'ר'י מעכוס או אסראאיל: טהיוניסתהא דר בן בסת'י כאמל", תמוז, 19 בנובמבר, 1981, 1, 8.

בחירתו התאפיינה בתמיכה בחברה אזרחית, בדיון בזכויות אדם ובזכויות פוליטיות, בניסיון להוביל מדיניות של דיאלוג פנימי ודיאלוג בין איראן לעולם, וגם בפריחה של עיתונות – רובה ליברלית. ברוח זו החלה הקהילה היהודית בטהראן ב-1999 לפרסם את כתב העת **אופק בינה**. **אופק בינה** ביקש לשמש במה למגוון קולות בקהילה היהודית ולקיים דיון בתחומים רחבים של דת ותרבות, לצד פוליטיקה. הוא הפך לפרסום היהודי העיקרי באיראן (לצד עיתון סטודנטים ועלונים מקומיים), המשיך את מסורת העיתונות היהודית באיראן, אך התאים עצמו לרוח התקופה. כל גיליון הודפס בצבע על נייר איכותי, החזיק עשרות עמודים (בין ארבעים לשמונים, לעומת עשרה עד ארבעה-עשר בתמוז), והציג כותבים המייצגים דורות שונים בקהילה היהודית.

אופק בינה: מרחב ציבורי יהודי בעידן הרפורמה

העיתון **אופק בינה** הוא הפרסום הרשמי של הקהילה היהודית (בשנתו הראשונה היה שמו **בינה**). במובנים רבים העיתון הוא גלגולם האינטלקטואלי של עיתונים קודמים שפרסמה הקהילה היהודית, וכמה מחברי המערכת הקבועה אף היו חברים במערכת **תמוז**, עיתונה של אגודת האינטלקטואלים. הגיליון הראשון של **אופק בינה** יצא לאור במרס-אפריל 1999 (פרוורדין 1378), ועמוד השער שלו כבר מספר הרבה על כוונות מייסדיו. שם הפרסום, **בינה**, מופיע בפרסית ובעברית. כדי לסמן את ראשיתו של כתב העת הופיעו התאריך העברי והפרסי-שמסי זה לצד זה, ובמרכז עמוד השער הופיע תצלום של מניאטורה פרסית קלאסית של סיפורי ספר בראשית, והכיתוב "בראשית" בעברית במרכזו. בתחתית העמוד נכתב: "מגזין דתי, תרבותי, וחדשותי של אגודת היהודים בטהראן" (נשריה דיני-פרהנגיי ח'ברי ארגאן-י אנג'מן-י כלימאיאן-י תהראן, וראו תמונה 1).

מקריאת המאמרים ותוכן העניינים בגיליון הבכורה ניכר כי אנשי **אופק בינה** סברו שתפקיד הפרסום הוא להעשיר את הקהילה, להרחיב אופקים ולתת כיוון. כדאי לקרוא את תהליך הפקתו של כתב העת ואת הרציונל שלו גם בהקשר הרחב של המגמות ששררו באיראן בשנת 1999, ועל רקע הפתיחות היחסית של העיתונות באיראן בתקופת נשיאות ח'אתמי. במאמר המערכת הראשון נדרש צוות הכותבים לשם שנבחר, והסביר כי פירוש המונח "בינה" בעברית הוא חוכמה ותבונה, וכי הם מקווים שזה יהיה תפקיד העיתון בחייהם של הקוראים.²⁸ משימת החינוך נוכחת ככמה מישורים: הקהילה היהודית ברפובליקה האסלאמית (אוריינות פוליטית, התארגנות קהילתית וחברתית, נושאים לאומיים), התרבות היהודית באיראן (היסטוריה, ספרות, תרבות בת זמננו, הוראת עברית), ותרבות והיסטוריה יהודית בעולם. כמובן מסוים

28 "סראר'אז", **בינה**, מרס-אפריל 1999 [פרוורדין 1378], 3.



תמונה מס' 1: שער הגיליון הראשון של בינה, מרס-אפריל 1999 (פרוורדין 1378)

הפנה אופק בינה זרקור לפרקים נשכחים בהיסטוריה היהודית, במזרח התיכון, באירופה, וגם בארצות הברית. היה זה בין היתר ניסיון להדגיש את העבר היהודי מול התכתיב הציוני, את העבר שבמידה רבה נשכח בשל תפקיד הציונות והיסטוריוגרפיה של "שלילת הגלות". לדוגמה, ההיסטוריוגרפיה הציונית רואה בתקופת הגלות תקופת בנינים שהייתה "נטולת משמעות בפני עצמה"²⁹ והיא מאיינת או מייטרת הישגים ונכסי תרבות יהודיים שנוצרו בתוך ההקשר ההיסטורי של "גלות". לפיכך, בגליונות הראשונים של אופק בינה פורסמו מאמר מבואי מרתק על הגותו של שפינוזה, מאמר על המנצח יהודי מנוחין, ומאמר על שלום עליכם מלווה בתרגום של סיפור קצר פרי עטו.³⁰ כלומר, מאמרים החוגגים את הישגיהם של אנשי תרבות ורוח יהודים שעיצבו את דמות היהודי, שאינו בהכרח ציוני, או למצער אינו מייצג בהווייתו או ביצירתו שום מחויבות לרעיונות הציונות. אומנם שפינוזה, מנוחין ושלום עליכם אינם בהכרח הקולות שהציונות השתיקה, אך היא ניתקה אותם מהקשר צמיחתם וקיומם בגולה.

29 אמנון רז-קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת 4 (1993): 23.

30 הושאנג כרמלי, "שאלום עליכם: ניסנדהיי בורג יהודי כה אז מיאן מרדם בוד ובראי אנהאא מי נושת", בינה, יוני-יולי 1999 [ח'רדאד-תיר 1378], 27-29; "נאבר'ה מוסיקי קרן, סאלי 2000 רא נדיד פאיאן ספר פאיאן נאפזיר יהודי מנוהין", בינה, מרס-אפריל 1999 [פרוורדין 1378], 9-10; אפשין תאגיאן, "יאדי אז בארוח" אספינווא", בינה, מרס-אפריל 1999 [פרוורדין 1378], 34-36.

כחלק מפרויקט הקניית אוריינות פוליטית פורסמו הן מאמרים, הן ידיעות חדשותיות, שהסבירו את מגוון האפשרויות העומדות בפני בני קהילות המיעוטים הדתיים כדי להשפיע על חייהם במערכת הפוליטית הלאומית והמקומית, וכן דיונים וראיונות על הזכויות המגינות על בני המיעוטים בחוקה ובמסגרת השיח האסלאמי על זכויות האדם.³¹ בה בעת שפך העיתון אור על היותם של היהודים חלק ממרקם החיים ומהקהילה הלאומית באיראן. למשל, התפרסמו הודעות מטעם הנהגת הקהילה לרגל חגיגות "22 בהמן" לציון עשרים שנה למהפכה, ודיווח על טקס לכבוד דהיי פג'ר, עשרת הימים שבין 1 בפברואר ל-11 בפברואר המסמנים את הימים מחזרת ח'ומיני לאיראן ועד ניצחון המהפכה וכניעת ממשלת שאפור בח'תיאר. כמו כן, דווח על זכיית הנבחרת היהודית בטורנירים של המיעוטים הדתיים בכדורגל, בכדורסל, בכדורעף ובטניס שולחן.³² כלומר, החגים הלאומיים הם גם החגים של היהודים, והטורנירים שהיו חלק מהחגיגות כללו גם את היהודים.

לצד הדיווחים על המתרחש באיראן, בקהילות היהודיות ובעולם, הציג העיתון גם חיבורים העוסקים בעניינים יהודיים החורגים משאלות היום-יום. מסות על היסטוריה ועל פוליטיקה, לדוגמה, פתחו צוהר לדיונים על השתייכות פוליטית; חיבורים על מקום היהודים בפוליטיקה האיראנית, בין המיעוטים הדתיים האחרים, ועל היחסים עם אוכלוסיית הרוב, סייעו להרחיב את ההקשרים של קיומם האוטונומי של היהודים באיראן. כמובן, גם הסוגיות המיוחדות את היהודים, כמו לאומיות איראנית, יהדות וציונות, קיבלו במה רחבה לדיון ציבורי. לאורך השנים פרסם אופק בינה מסות כמו "איראן ושאלת פלסטין", שדנה בהיסטוריה המורכבת של יחסיה של יהדות איראן עם התנועה הציונית ועם ארץ ישראל. בחיבור הזה (שהתפרסם בשני חלקים), דן הארון ישאיאאי בקדושת הארץ לשלוש הדתות המונותאיסטיות. הוא כתב על האתגרים הנובעים מקדושה זו בכל הנוגע לריבונות ולשליטה במקומות הקדושים, ועל ההיסטוריה של התנועה הציונית דרך המוסדות האימפריאליים, כמו אליאנס. עוד כתב ישאיאאי על יחסי מלוכת בית קאג'אר (1789-1925) עם המערב, ועל יחסים בין מוסלמים ליהודים באיראן בין סוף המאה התשע-עשרה לראשית המאה העשרים

31 ראו, למשל, "חוקק אקליתי-האי דיני וקמיסיון חקוקיי בשריי אסלאמי", בינה, יוני-יולי 1999 [ח'רדאד-תיר 1378], 16; "ג'מאעהיי כלימיאן איראן דר אנתח'אבאת שוראהא משארכת פעאל נמוד", בינה, מרס-אפריל 1999 [פרוורדין 1378], 12; באסמה תעאלי, "חוקק אקליתה-אי דר קאנוני אסאסי ג'מהוריית אסלאמיית איראן", בינה, דצמבר 1999-ינואר 2000 [אז'ר די 1378], 39-38.

32 "מסאבקאת דהיי פג'ר אקליתה-אי דיני", בינה, מרס-אפריל 1999 [פרוורדין 1378], 11; "מראסם דהיי פג'ר דר אט'פהאן", בינה, מרס-אפריל 1999 [פרוורדין 1378], 28; "מראסם דהיי פג'ר דר תהראן", בינה, מרס-אפריל 1999 [פרוורדין 1378], 47.

והצהרת בלפור.³³ בחלקו השני של החיבור עסק ישאיאאי, בין השאר, ביחסים של יהודי איראן עם הציונות לאחר הקמת מדינת ישראל. "מבחינה מספרית, במשך שנים רבות ועד היום, לא סיפקה הגירת יהודי איראן לפלסטין את המוסדות הציוניים".³⁴ המאמר מדגיש אפוא שלמרות המאמצים והשקעת המשאבים, ובניגוד להנחת המוצא של הנרטיב הציוני שליהודים אין אפשרות לקיום בטוח ושגשוג בשום מקום מלבד ישראל, במיוחד לא במזרח התיכון המוסלמי (ובאיראן המייצגת את האויבת המרכזית של ישראל והיהודים), לא נענו יהודי איראן בהמוניהם לקריאות לעלות לישראל.

בחיבור אחר דן אותו כותב ב"ציונות בתאוריה ובמעשה: ההבדל היסודי בין היהדות הנבואית לציונות המדינית". מאמר זה מרתק מבחינת הרגישות והעומק שבהם הוא מפרק נושא מורכב מאוד, דווקא בפרסום בכתב עת יהודי ברפובליקה האסלאמית, ונוגע באידאולוגיה הציונית ובפילוסופיה היהודית. המאמר מסביר את עליית הציונות מתוך ההקשר של רדיפות ואנטישמיות באירופה, ומציג אותה כתנועת שחרור, כמו רבות מתנועות השחרור הלאומיות בנות תקופתה. על פי ישאיאאי, אין בציונות רוע אינהרנטי (כפי שמיוחס לה במקומות אחרים באיראן) אולם הטענה היא שהשימוש שהיא עושה בדת היהודית הוא שימוש אינסטרומנטלי. קוראים מן השורה הסבורים שיהודי איראן מנסים לרצות את השלטון בדבריהם עשויים להיות מופתעים מקריאה של טקסט על ההיסטוריה הציונית מנקודת מבט חומלת, הרואה בראשית הציונות לכל הפחות תנועה לשחרור לאומי. עוד הוא טוען שהציונות לקחה סמלים יהודים והלאימה אותם. למשל, הוא עומד על ההבדל שבין היחס לירושלים ולבניין בית המקדש בחזון השכנת הצדק לכל העמים ביהדות הנבואית, לבין השימוש במרכזיות ירושלים בהגות הציונות – שימוש המפשיט את ירושלים מהמשמעויות האוניברסליות והרוחניות שהיהדות הנבואית העניקה לה.

כאמור, לצד הניסיון להבחין בין היהדות לציונות באיראן ומחוצה לה, עמלה הנהגת הקהילה על הדגשת הקשר הבלתי ניתן להתרה בין יהודי איראן לאדמת איראן ולחברה האיראנית. בתקופת נשיאותו של מוחמד ח'אתמי (1997-2005) ניתנה להם הזדמנות מצוינת לעשות כן. כאמור, ח'אתמי נבחר לנשיא מטעם תנועת הרפורמות. אפשר לומר שביותר ממובן אחד היה ח'אתמי הנשיא שסימל יותר מכול את התקופה הפוסט-ח'ומינית. מסע הבחירות שלו נסוב סביב הבטחת "שיח הציוויליזציות"

33 מאמרו של ישאיאאי מתייחס לספר בשם זה שכתב עלי אכבר ולאיתי, מי שכינה כיועץ בכיר ל"מנהיג העליון", והתפרסם זמן קצר קודם לכן, אולם חיבורו של ישאיאאי אינו בנוי כביקורת על הספר אלא כטקסט משלים, ואולי אף משמש הקדמה לספר הזה. הארון ישאיאאי, "איראן ומסאלה פלסטין קסמת יי אול", בינה, אוגוסט-ספטמבר 1999 [שהריור 1378], 20-21, 24.

34 הארון ישאיאאי, "איראן ומסאלה פלסטין קסמת יי דוום", בינה, דצמבר 1999-ינואר 2000 [אָרֶיִד 1378], 35.

גופתגויי תמדנהא), חיזוק החברה האזרחית, וגם שיח בין־דתי. באווירה זו היה קל יותר לאוכלוסייה היהודית להתחבר לליבת המדינה האיראנית החדשה. לא במקרה החל אופק בינה לצאת לאור במהלך תקופה זו, ימי פריחת העיתונות בעידן ח'אתמי. אפשר גם לטעון שהחברה והממסד האזרחי־תרבותי של איראן היו שותפים לאווירה המכילה הזאת, ושהתחושה בקרב רבים הייתה שהכלה זו כבר טבעית יותר, ואין צורך בהזכרת הוראתיו של ח'ומיני על היות היהודים בשר מבשרה של החברה האיראנית. בשנת 1999, בפסטיבל הסרטים היוקרתי "פג'ר" לציון עשרים שנה למהפכה, קיבל הארון ישאיאאי פרס מפעל חיים על פועלו בקולנוע האיראני.³⁵ הענקת הפרס היוקרתי הייתה פריצת דרך של ממש ביחסי השלטון והחברה האיראנית עם הקהילה היהודית, אולם אין בזאת כדי להציע שהאתגרים והמכשולים הוסרו כליל. לדוגמה, ביוני 1999 נעצרו שלושה־עשר יהודים משיראז באשמת ריגול לטובת ישראל. כמה מהם שוחררו מיד, ואחרים נשפטו לתקופות מאסר קצרות. האחרון מהם שוחרר בשנת 2003.³⁶ ברור שאם אכן היו ראיות לעברות ריגול היו עונשיהם חמורים בהרבה, ועם זאת, הובילה הדאגה של הקהילה באיראן בעקבות עלילת השווא למהלכים של שיתוף פעולה בין הנהגת הקהילה היהודית לבין השלטון.

ב־11 באוגוסט 2000 נפגש הנשיא ח'אתמי עם אנשי הקהילה. במפגש נכחו מנהיגי הקהילה, אנשי דת, הנציג היהודי במג'לס, סטודנטים ויהודים אחרים מהקהילה. במפגש דיבר ח'אתמי על "שיח הציויליזציות", על שותפות המאמינים באל אחד, ואף על פילוסופיה יהודית והגותו של פילון האלכסנדרוני. אולם דברים חשובים יותר אמר הנשיא לאחר הפגישה: "לצד מוסלמים ואזרחים אחרים הִגַּנתם על המולדת בזמן 'ההגנה המקודשת' [שמה של מלחמת איראן-עיראק], והיום, גם בבניית ארצנו, אנו יכולים יחדיו לעבוד בשיתוף פעולה בבניית איראן עצמאית וגאה".³⁷ יש חשיבות עצומה להכרה שהכיר הנשיא במעורבות היהודים במלחמת איראן-עיראק. מלחמה זו הייתה האירוע המעצב ביותר של דור המהפכה. הכללת היהודים בסיפור המלחמה

35 "ראיס אנג'מני כלימיאני תהראן בה ענואני בהתרין תהיהי כנדה דו דההי אח'יר סינמאי איראן", בינה, מרס-אפריל 1999 [פרוורדין 1378], 29.

36 הסברה היא שמעצרים, משפטים ושחרורם של הנאשמים היו קשורים למאבקי כוח בין הרשות השופטת והממסד הדתי השמרני לבין הנשיא הרפורמיסטי והרשות המחוקקת. בשם הפרדת הרשויות נמנע מהנשיא להתערב ישירות בהחלטת בית המשפט, אך סביר להניח שלחץ ציבורי ובין־לאומי גרם לסיום הפרשה בלא הוצאות להורג או מאסרים ממושכים. וראו "All Iranian Jews Jailed for Israel Spying Free: Kharazi", *WWRN*, April 24, 2003, <http://wwwn.org/articles/6521>

37 "דידאר נמאינדגאן ג'מאעה כלימיאן איראן בא ראיס ג'מהור", אופק בינה, יולי-ספטמבר 2000 [תיר־שהירור 1379], 3.

הייתה צעד של ממש בשילובם בסיפור הגדול יותר של המהפכה ובניית האומה שלאחריה. כמוזכר לעיל, בזמן המלחמה עודדה הנהגת הקהילה את גיוס בניה לצבא, ולאחר מכן (ראו להלן) הושקע מאמץ להראות ששותפות הגורל היא שותפות דמים. ח'אתמי נשא באחריות לציון דרך חשוב נוסף, וב־8 בפברואר 2003 היה הנשיא הראשון מאז המהפכה שערך ביקור רשמי בבית הכנסת יוסף־אבאד בטהראן.³⁸

אחמדינז'אד, הכחשת השואה ויהודי איראן

בשנת 2005, עם סיום כהונתו השנייה של ח'אתמי, נבחר מחמוד אחמדינז'אד לנשיאות איראן. זו הייתה נקודת מפנה בפוליטיקה האיראנית מבחינות רבות: לאחר שני נשיאים וארבע תקופות כהונה שנתנו תחושה שהמהפכה מתמסדת ושהאגף הרפורמיסטי ברפובליקה האסלאמית עשוי להצליח להכתיב סדר יום שייתן משקל נגד לממסד הדתי השמרני, הייתה בחירתו של אחמדינז'אד תגובה לכישלון רבות מתפיסותיה של תנועת הרפורמה. בסגנונו הלעומתי ניסה אחמדינז'אד להעמיד את איראן בחזית ההתנגדות לסדר היום המערבי (שתמציתו היא שיח אזרחי־חילוני, המשך הדחיקה לשוליים של העולם הלא־מערבי ותמיכה בישראל על חשבון הפלסטינים) ולהגמוניה האמריקאית. בין הכלים שעמדו לרשותו היה מפעל הגרעין האיראני, שבפרסומו הפומבי עשה שימוש כדי לאתגר את המערב. הוא הקים מחדש בריתות אזוריות ובין־לאומיות עם סין, עם קובה, ועם ונצואלה, בריתות סחר ודיפלומטיה שנועדו לקרוא תיגר על יסודות הסדר העולמי המערבי־ליברלי. כחלק מקריאת תיגר זו הביע אחמדינז'אד ספק באמיתות השואה, שהיא אחת מאבני היסוד של הסדר העולמי הזה. בסדרה של התבטאויות ותחרות קריקטורות בנושא השואה (2006) הפך הנשיא האיראני את הכחשת השואה (באמתלה של בחינת העובדות בלבד) לפנים של איראן ולמרכיב בולט במפגשים עם מדינאים ועיתונאים מערביים.³⁹ מאמצים אלו הגיעו לשיאם בשנת 2006, שבה נערכה בטהראן "ועידה בין־לאומית לחקר השואה: נקודות מבט מהעולם" (המאיש־י בין אלמללי בררסי הולוכאסט: צ'שם אנדאז ג'האני).⁴⁰

38 "Report of Iranian President's Visit from Yousef-Abad Synagogue, Tehran", http://www.iranjewish.com/News_e/22-1.htm

39 ראו, לדוגמה, "Ahmadinejad: Holocaust 'Opinion of Just a Few'", Kevin Whitelaw, *NPR*, 25 September, 2009, <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=113171156>

40 "Tehran Faces Backlash over Conference to Question Holocaust", *The Guardian*, 16 January, 2006, <http://www.theguardian.com/world/2006/jan/16/secondworldwariran>

אם אכן אימצו יהודי איראן את התקיה הלכה למעשה, ולפיכך הם נזהרים מלבלוט ואינם יוצאים נגד השלטון, תגובות מנהיגי יהודי איראן להתבטאויותיו ולמעשיו של אחמדינז'אד עשויות להפתיע. מוריס מעתמד, מי שהיה בזמנו נציג היהודים במג'לס, תקף את הנשיא בראיונות, במכתבים פומביים, ואפילו מעל בימת המג'לס. בריאיון ל-BBC אמר מעתמד, ש"קיום הכנס לאחר [קיום] תחרות הקריקטורות על השואה הפעיל לחץ על יהודים בכל העולם ויוצר רושם מוטעה על איראן אצל אומות וממשלות".⁴¹ בהודעתו הפומבית של מעתמד בשפה הפרסית נקט נציג המג'לס היהודי לשון חריפה אף יותר. בדברו על אחמדינז'אד ועל שורת כותבים והוגים ששולחים ידם בהכחשת שואה, אמר: "הם משתמשים בכסות אנטי-ציונית כדי להביע את דעותיהם האנטישמיות וכדי להשפיל את הערכים הדתיים והמוסריים של היהודים".⁴² גם הארון ישאיאאי, שבאותה התקופה שימש ראש הקהילה היהודית, שלח מכתב פומבי שהתפרסם בעיתונים מובילים באיראן, ותקף בחריפות את מהלכיו של הנשיא:

כיצד אפשר לשכוח שהעיקרון המוכרז של המפלגה והצבא הנאצי היה לטהר את אירופה מיהודים [ולאשר] את התאוריה הגזענית של הפאשיזם? הוא יכול לקרוא את הספר "מיין קמפף" של אדולף היטלר, או את הנאומים של גבלס והימלר. איך זה ייתכן כאשר יש ראיות רבות כל כך שאינן ניתנות לערעור לרצח היהודים במלחמת העולם השנייה? ובמקום זה לקבל [כאמת] נאומים שקריים של כמה אנשים? השואה אינה בדיה, כפי שרצח [הכורדים] על ידי צדאם [חוסייין] אינו בדיה, והרג פלסטינים ולבנונים בסברא ושתילה בידי הרוצח [אריאל] שרון אינו בדיה, והרג המוסלמים בבלקן [אינו בדיה] וכל מה שקורה בימים אלו באפגניסטן, בעיראק ובסודאן אינו בדיה [...] אתה [אחמדינז'אד] צריך לדאוג ממנהיגים נאו-נאצים באירופה השורפים בעת הזאת בתים של שחורים ופושטים על שכונות של מוסלמים מכיוון שמחר הם עשויים להניח מלכודת נוראית למוסלמים [שתהיה] כמו השואה!⁴³

41 "Iran Defends Holocaust Conference", *BBC News*, 11 December 2006, http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/6167695.stm/

42 המכתב המלא התפרסם בעיתון **אאפתאב**. קטעים ממנו התפרסמו במקורות האלה: "אנתקאד מוריס מעתמד אז אס'האראת מהמוד אהמדינז'אד", **אופק בינה**, 28 בינואר, 2006 [די 1384], 5; "נאמה אנתקאדאאמיו ראיס אנג'מני-י כלימאיני תהראן בה אהמדינז'אד", *BBC Persian*, http://www.bbc.com/persian/iran/story/2006/02/060210_mf_holocaust.shtml

השואה והכחשתה נותרו נושא לדיון לכל אורך תקופת נשיאותו של אחמדינז'אד, וגם במערכת הבחירות של 2009. בעימות בין המועמדים לנשיאות תקף מנהיג התנועה הרפורמיסטית מיר חוסיין מוסאווי את אחמדינז'אד על הכחשת השואה וטען שהיא משחירה את פני איראן בעולם ומרחיקה בעלות ברית.⁴⁴ הארון ישאיאאי עצמו המשיך לעסוק במחלוקת, ובשנת 2013 פרסם מאמר בעיתון האיראני הנפוץ שרק שכותרתו "מיתוס או מציאות" (אפסאנה יא ואקעית). כתב המאמר מזכיר שבניגוד לדבריו של אחמדינז'אד לא חסר מחקר על השואה או על הניצול שלה בידי הציונות. אולם בניגוד לדעת כמה אנשים באיראן ומחוצה לה, את השואה לא המציא הלובי היהודי באירופה או באמריקה, אלא היא תוכננה ובוצעה בידי הכוחות הפאשיסטיים ופלוגות המוות של היטלר, שמטרתם הייתה לטהר את אירופה מיהודים. הם גם לא בחלו בהריגת יהודים שהמירו את דתם, גם אם עשו זאת לפני דורות. ישאיאאי מסיים את המאמר בציון העובדה שבכל המסמכים שנמצאו לא היו הנאצים מוטרדים מהתנועה הציונית, מהקונגרס הציוני או מהצהרת בלפור, "כי הם השמידו את היהודים בגלל הגזע והאמונות הדתיות שלהם, ולא היה להם כלל אכפת מהפוליטיקה של היהודים".⁴⁵

מסקנות

ייצוגים היסטוריים אינם מוגבלים למלאכת היסטוריונים בלבד. קובצי מאמרים וספרים איראניים כמו אלו המוזכרים במאמר זה מיועדים לקהל הקוראים הרחב לא פחות, ואולי אף יותר, משהם מיועדים לקהילת הקוראים בקהילה המחקרית. נוסף על כך, מדינת ישראל משקיעה משאבים דרך קרנות ומשרדי ממשלה כדי להכתוב נרטיב שתפקידו להסביר את מדיניות הממשלה כלפי איראן ומדינות אחרות במזרח התיכון ולמקם אותה בתוך הקשר רחב של אסטרטגיה גאו-פוליטית. על פי הנרטיב הזה, היריבות עם איראן אינה רק מתיחות בין שתי מעצמות אזוריות ומאבק על השפעה, אלא עיקרה חילוף היהודים מרדיפה עתיקת יומין שרק התעצמה בעת החדשה, ובדרך זו גם הצלת העולם מגלגולה החדש של גרמניה הנאצית שהופיע כביכול באיראן. חלק מתהליך יצירת הנרטיב הזה היה שלילת ריבוי קולות שנשמעו וממשיכים להישמע באיראן, הצגת עמדת ישראל כ"קול הרשמי" היחיד של היהודים בעולם, והצגת הקולות האחרים כ"לא אותנטיים" ואפילו עוינים ליהדות ולישראל.⁴⁶

"Ahmadinejad Accused of Tainting Iran's Image in TV Debate", *CNN*, <http://www.cnn.com/2009/WORLD/meast/06/04/iran.election.debate/index.html> 44

הארון ישאיאאי, "אפסאנה יא ואקעית", שרק, 27 ביוני, 2013 [19 תיר, 1392]. 45

ראו, לדוגמה, התערוכה "לצאת מבלי לחזור: מחווה ליהודי ערב ואיראן", שהתקיימה במוזיאון ארץ ישראל, וניתוח ביקורתי של הנרטיבים המופיעים בו: ליאור שטרנפלד ומנשה ענזי, 46

בשנת 2020 איראן היא ביתה של הקהילה היהודית השנייה בגודלה במזרח התיכון (אחרי מדינת ישראל), מה שמעלה את הצורך לבחון את מצבם של יהודי איראן לא רק במילים שאמרו או כתבו אלא גם במעשים, ומעבר לתפקיד שיועד להם בשיח הדומיננטי בישראל – בכל יום מחליטים יהודי איראן להישאר באיראן ולא לעזבה לישראל או לארצות הברית, אף על פי שהם חופשיים לעשות כן.

היום, יותר מארבעים שנים לאחר המהפכה, אנו יודעים שלא הוקמו מחנות ריכוז ליהודים באיראן. אנו גם יודעים שהיהודים אינם מוגבלים בתנועתם באיראן או בעולם, אף שדובריה הרשמיים של מדינת ישראל עדיין מתייחסים לאיראן כאל "גרמניה של 1938".⁴⁷ באווירה זו סיפור שקרי שרקמה קבוצת גולים איראנים בקנדה על חיוב יהודים באיראן לעטות טלאי צהוב נהפך לחדשות ולעובדה ודאית בעיתונות הישראלית, ואף זכה לשורת תגובות וגינויים מכל שדרת המנהיגות הפוליטית.⁴⁸ כפי שמאמר זה ניסה להראות, יהודי איראן אינם מצויים במצב של תקייה. הם מדברים נגד עוולות, מנסים להיות שותפים ושומרים על עצמאות מחשבתית, הן מול הנהגת הרפובליקה האסלאמית הן מול מדינת ישראל והעולם היהודי. קצרה היריעה מלעסוק כאן בניסיונות שניסתה ישראל במאה הנוכחית "לחלצם" מאיראן, אולם תגובותיהם בכל המקרים היו זהות – הם מעוניינים להישאר יהודים ואיראנים מבלי לוותר על אף אחת מזיקותיהם.

לאחר כהונת אחמדינז'אד נבחר לנשיאות חסן רוחאני הפרגמטיסט, שנתמך בידי הרפורמיסטים. בתקופתו חוו היהודים באיראן שורה של הצלחות פוליטיות ותרבותיות. למשל, בדצמבר 2014 חנכה המדינה אנדרטה רשמית לזכר החללים היהודים במלחמת איראן-עיראק. כפי שצוין לעיל, המלחמה הייתה מרכיב עיקרי בגיבוש החוויה האיראנית הבתרמהפכנית, והכרה רשמית בחלקם ובפועלם של היהודים בחוויה הזאת מאפשרת להם להשתתף בסיפור הלאומי של הרפובליקה. נוסף על כך, סיאמכ מורה-סדק, המחוקק היהודי בפרלמנט, הצליח לגבש רוב ולהעביר הצעות חוק שהקהילה היהודית ביקשה להעביר כבר זמן רב. הצעות החוק נגעו לדיני ירושה והפסיקו את ההפליה לטובה של קרובי נפטר שהתאסלמו בעת חלוקת הירושה, כמו גם בתחום החינוך – והחוק כעת מאפשר לתלמידים יהודים בבתי ספר כלליים להיעדר מהלימודים בימי שבת. נוסף על כך, הנשיא רוחאני ושר החוץ מוחמד ג'וואד

⁴⁷ "במקרה של יהודי המזרח, חצי אמת גרועה משקר", הארץ, 23 באוקטובר, 2019, <http://www.aaetz.co.il/magazine/the-edge/premium-1.8019196>

⁴⁸ פיטר הירשברג, "בנימין נתניהו: השנה היא 1938 ואיראן היא גרמניה", הארץ, 13 בנובמבר, <http://www.aaetz.co.il/misc/1.1153613>, 2006

⁴⁸ אטילה שומפלבי, "טלאי צהוב באיראן – זרקור אדום לעולם", *Ynet*, 20 במאי, 2006, <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3252864,00.html>

זריף עשו להם נוהג לברך את הקהילה היהודית האיראנית בחשבון הטוויטר הרשמי שלהם בראש השנה, ועשו כן כמעט בכל שנה מאז נבחר רוחאני ב־2013.⁴⁹ באחד מהדיונים ברשת החברתית עסק שר החוץ בעניין הכחשת השואה של הנשיא הקודם, וכתב: "איראן מעולם לא הכחישה את השואה. האדם שנתפס כמכחיש כבר לא פה".⁵⁰ מאמר זה ביקש להראות שהזירה הציבורית של יהודי איראן מתקיימת בתוך הנסיבות הפוליטיות והתרבותיות המאתגרות במיוחד שיצרה הקמת הרפובליקה האסלאמית. אולם, גם מתוך ההתמודדות עם האתגרים האלה אנו רואים שהקהילה היהודית באיראן אינה חסרת קול. הוגים וכותבים, גם אם אינם מייצגים בפירוש את רוב הקהילה, מציעים לנו בכל זאת דרכים להבין את עצם קיומה של קהילה יהודית באיראן, למרות הצגתה החד־ממדית של איראן מבחינת יחסיה עם ישראל, ובהקשר הרחב יותר הם מאפשרים לנו להבין אחרת את החברה האיראנית ואת יחסיה עם השלטון.

Hassan Rouhani (@HassanRouhani), "As the sun is about to set here in #Tehran I wish all Jews, especially Iranian Jews, a blessed Rosh Hashanah", Twitter, September 4, 2013, <http://twitter.com/hassanrouhani/status/375278962718412800?lang=en>; Hassan Rouhani (@HassanRouhani), "May our shared Abrahamic roots deepen respect & bring peace & mutual understanding. L'Shanah Tovah. #RoshHashanah", Twitter, September 13, 2015, <http://twitter.com/hassanrouhani/status/643067027389837312?lang=en>.¹² Javad Zarif (@JZarif), "Happy Rosh Hashanah", Twitter, September 4, 2013, <http://twitter.com/jzarif/status/375617854214660097?lang=en>

Javad Zarif (@JZarif), "@sfpelosi Iran never denied it. The man who was perceived to be denying it is now gone. Happy New Year", Twitter, September 5, 2013, <http://twitter.com/jzarif/status/375617854214660097?lang=en>

"שהטעיני אומה גדולה כזו, וכבר עבר זמני": מילנריזם עוסמאני ו"דת האמת" בספר החזיונות לר' חיים ויטאל

אסף תמרי

ליל [יום] א', י"ח לתשרי, שע"ג [14 באוקטובר 1612]: חלם הפליל סעד אל דין דגל טומאת אומת כל הישמעאלים, והנה יושב לבדו במדבר שמים. וירא איש נצב לקראתו לבש סמרטוטין וקרוע בגדים ופניו מושחרות בדיו. וישאלהו הפליל, מי אתה? וישיבהו, אני מחמד נביא הישמעאלים. ויאמר לו, ואם אתה הוא הנביא, למה אתה עומד בכך? ויאמר לו, מפני שהטעיני אומה גדולה כזו, וכבר עבר זמני, שהיו אלף שנים ונתבטלה דתי שהיא הבל וריק. והנה ששה אנשים לפניו, והשנים מהם אחזו במחמד זה בימינו וזה בשמאלו ושנים אחרים אחזו בפליל [הנזכר] בימינו ושמאלו והשנים האחרים עברו לפניהם עד מקום [אחד] שם שהיה בבית כסא. ויוציאו מתוכו את איש [אחד] ויביאוהו לפני הפליל, מלוכלך כולו בצואה ופניו וידיו ורגליו. וישאל, מי הוא זה? ויענוהו, זהו עיסה בן מרים. וישאלהו, ואיך אתה בכך? ויענוהו, לפי שהטעיני אומת הנוצרים בדת שקר זה זמן רב וכבר עבר זמנו ונתבטלה דת ההבל והריק. והנה אלפים ורבות ישמאעלים באים לפניהם וישאלום, במי נאמין ובאיזו דת נחזיק?¹

אלו הן שורות הפתיחה של נרטיב בלתי שגרתי המובא כחלומו של "הפליל סעד אל דין דגל טומאת אומת כל הישמעאלים", ומצוי בין דפיו של ספר החזיונות לר' חיים ויטאל (1542-1620, להלן רח"ו), בכיר תלמידיו של האר"י (ר' יצחק לוריא, 1534-1572), מגדולי המקובלים בכל הדורות, ואחת הדמויות המזוהות ביותר עם תקופת הפריחה יוצאת הדופן של צפת במאה השש-עשרה.² אומנם בהמשכו של החלום מופיעה בביורר

1 משה מ' פיירשטיין (מהדיר), ספר החזיונות: יומנו של ר' חיים ויטאל (ירושלים: מכון בן-צבי, תשס"ו), 70-71.

2 התיאור החשוב ביותר של תקופת הפריחה של צפת הוא עודנו שניאור זלמן שכטר, "צפת במאה השש עשרה", הגליל א (תרע"ט): 6-42. כמו כן, ראו גרשם שלום, "ר' יצחק לוריא ובית מדרשו", בתוך קבלת האר"י: אוסף מאמרים, מהדיר דניאל אברמס (לוס אנג'לס: הוצאת כרוב, 2008), 203-239; Lawrence Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and*; 2003-203; *His Kabbalistic Fellowship* (Stanford: Stanford University Press, 2003); רוני ויינשטיין, שברו את הכלים: הקבלה והמודרניזם היהודית (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2011).

התשובה לשאלה ששואל המון הישמעאלים: "הכנסו בדתו האמת" של ר' עקיבא, שרח"ו, כך לפחות נרמז, מייצגה, בהיותו "ראש לכל דת היהודים". תשובה זו מייסרת את בעל החלום, הוא "מתהפך על מטתו וצועק בצער, וטראהו אמו בצער ותקיצהו משינתו". אולם בהירותה של התשובה רק פותחת שפע של תהיות על פרטי "התסריט" המוביל להכרתם של הישמעאלים (דווקא) בעליונותה של דת ישראל.

חלומו של סעד אל-דין והחזון הנועז המוצג בו יעמדו במרכז הדברים שלהלן. המאמר יוקדש לבירור כמה מהקשריו האפשריים של החלום, למעמדו בין החלומות והחזיונות המרכיבים את ספר החזיונות, ולניתוח משמעותם להבנת מרקם היחסים של רח"ו עם המרחב המוסלמי שבו חי ופעל, הן מצד הקשרים הממשיים שהיו לו עם "פליילים" – דמויות סמכות דתית מוסלמיות מקומיות – וטיבם של הקשרים האלה, הן מצד ה"דמיון הפוליטי" העולה מן החלום. דהיינו, כיצד מדומיין השינוי המיוחל ביחסי הכוח בין הדתות, מהו אופיו וכיצד הוא מומשג.

די בשורות מעטות אלו מפתחת החלום להעיד עד כמה מרכזי בו המתח הבין-דתי. אך החלום מעיד על הקרבה – אמביוולנטית ככל שתהא – לא פחות מעל המתח. אציע כי הוא מעיד על עיגון עמוק של רח"ו בהקשר המוסלמי שבתוכו פעל, בדמשק, שחלום סעד אל-דין הוא מתקופת פעילותו בה באחרית חייו, ובמובן רחב יותר, בשיח המילנרי המוסלמי שתסס בשנים ההן, ובעניין העמוק שהיה באימפריה (ומעבר לה) בשאלת "דת האמת". העניין בדת האמת, שהשורות המצוטטות לעיל מנכיחות היטב, נקשר במחקר העכשווי בתהליכי ה"סוניזציה" של האימפריה העוסמאנית ובמשמעות הקונפסיונלית שלהם, היינו בהידוק הזיקה בין דמותה הציבורית של האימפריה כאומה סונית, לבין הדתיות הפרטית של נתיניה.³ לשאיפה לדת אמת אחת, מזוהה עם השלטון, ולתגובות לאידיאל הזה, השלכות על הדיון בדבר ה"פלורליזם התרבותי" העוסמאני הנודע ועל מעמד המיעוטים הדתיים, חוץ-אסלאמיים ופנים-אסלאמיים כאחד, באימפריה. כיצד מתיישבת תפיסה זו עם אידיאל הדת האחת? וכיצד מתייחסת הפנטזיה אל המציאות החברתית המרובה? על רקע השאלות האלה, אעלה את האפשרות שהחלום הזה, לכל הפחות, משתלב בתגובות הנגד של גורמים מגוונים באימפריה למגמות האלה בקרב החוגים השלטוניים העוסמאניים, ואולי אף מעוצב בהשפעתן.

3 ראו, בעיקר, Tijana Krstic, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire* (Stanford: Stanford University Press, 2011); וכן, על התהליכים האלה, Derin Terzioğlu, "How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion", *Turcica* 44 (2012): 301-338; Guy Burak, "Faith, Law and Empire in the Ottoman 'Age of Confessionalization' (Fifteenth-Seventeenth Centuries): The case of Renewal of Faith", *Mediterranean Historical Review* 28 (2013): 1-23

ספר החזיונות בתמונת המשיחיות היהודית של המאה השש־עשרה

ספר החזיונות הוא חיבור יוצא דופן מבחינות רבות, עד כדי כך שגרשם שלום, גדול חוקרי הקבלה במאה העשרים, כינה אותו “אחת התעודות המופלאות והקוריוזיות ביותר שהגיעו לידינו”.⁴ החיבור הוא אוסף ערוך של תיאורי אירועים, חזיונות וחלומות, שחלם רח”ו ושחלמו אחרים עליו, הקשורים בראש ובראשונה בעיסוק האינטנסיבי והאמביוולנטי של רח”ו, לכל אורך חייו, במעלתו, במעלת נפשו, בחוכמתו ובהשגתו, ובעיקר בייעודו המשיחי.⁵ במסגרת ה”תיעוד” הכרונולוגי הזה, הנפרס לאורך כל שנות חייו, מתוארים מפגשים רבים, במציאות ובחלום, שלו ושל אחרים, עם כמה דמויות של מוסלמים, “פלילים” ואחרים. כפי שנראה בהמשך, חלום סעד אל-דין משתלב בהם, אך בה בעת גם בולט בחריגותו. התחושה העולה מרוב רובם של המפגשים האלה היא של תחרות בין דתית עזה. מגמתם כמעט תמיד, בדומה לחלום סעד אל-דין, היא להורות על עליונות מעמדו הרוחני של רח”ו, ועל הפוטנציאל המשיחי הגלום בו. מכאן שהם נקשרים בנקל בחזונות האסכטולוגיים הרבים שבחיבור, שבהם רח”ו הוא דמות מפתח המופיעה ברגעי הגאולה ממש, או ברגעים המובילים אליהם.⁶ החזונות האלה מתרחשים תדיר סביב הר הבית, טיהורו או בנייתו מחדש, ומופיעים בהם מוטיבים מוכרים מספרות הגאולה היהודית, כמו קיבוץ הגלויות, שיבת עשרת השבטים האבודים, יום הדין, הנקמה בגויים, כמו גם דימויי מלכות, ניצחונות צבאיים וכיוצא באלה.⁷ ישמעאלים, נוצרים, שרי צבאות הגויים, וכפי שכבר נזכרו לראות, אפילו מוחמד ועיסא (ישו) בן מרים, ממלאים בהם תפקיד חשוב.

- 4 גרשם שלום, **שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו**, כרך א (תל אביב: עם עובד, תשי”ז), 21.
- 5 על החיבור ראו, בין השאר, במבוא של משה פיירשטיין, **ספר החזיונות**, 11-44; עלי יסיף, “הסוגה העממית כשיח אישי: בין חלום למעשייה אצל ר’ חיים ויטאל”, **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי** כד-כה (2006): 127-149; דוד תמר, “חלומותיו וחזיונותיו המשיחיים של ר’ חיים ויטאל”, **שלם ד (תשמ”ד)**: 209-229; Jeffrey H. Chajes, “Accounting for the Self: Preliminary Generic-Historical Reflections on Early Modern Jewish Egodocuments”, *Jewish Quarterly Review* 95 (2005): 1-15; ובעיקר, בעת האחרונה, שפרה אסולין, “בין גדלות לקטנות ובין מחזוריות להתפתחות: הביוגרפיה המשיחית כסיפור אישי בספר החזיונות לר’ חיים ויטל”, **קבלה** 36 (תשע”ז): 31-77 (ושם סקירת ספרות מקיפה); אורי ספראי, “כוונה ויכולת בקבלת האר”י” (צפוי להתפרסם בכתב העת **ספונות**). אני מודה לר’ ספראי על שהעמיד לרשותי עותק של מאמרו טרם פרסומו.
- 6 ראו שתי דוגמאות מובהקות, פיירשטיין, **ספר החזיונות**, 72-73, 126.
- 7 על המסורות האלה, ראו יהודה אבן-שמואל, **מדרשי גאולה: פרקי האפוקליפסה היהודית מחתימת התלמוד הבבלי ועד ראשית האלף השישי**, הקדימו מבואות עודד עיר-שי והלל ניומן (ירושלים: כרמל, תשע”ז).

מעמדו של ספר החזיונות בתוך כלל הכתיבה של רח"ו רחוק מלהיות ברור. בזיכרון הדורות, וגם במחקר, רח"ו מוכר בראש ובראשונה כמנסחה העיקרי של קבלת האר"י: כמי שערך ושוב ערך, במשך עשרות בשנים, את מה ששמע ממורו, וכמי שתרומתו לעיצובה ולעצם ניסוחה של קבלה זו עולה על כל שיעור.⁸ דמותו של רח"ו בוודאי אינה מתמצה בכך. היקף כתיבתו שמעבר לקבלת האר"י וגיונה מגלים דמות בעלת סקרנות אינטלקטואלית מרשימה, שאינה מסוגרת בד' אמות של קבלה, אלא נטועה היטב בעולם האינטלקטואלי הרחב של יהדות מזרח אגן הים התיכון בתקופתו.⁹ להבדיל מרובם של כתביו ה"לא-לוריאניים", ספר החזיונות זכה לתשומת לב מחקרית רבה למדי בזכות מרכזיותו לשאלת המשיחיות בקבלת האר"י והעניין הרב שהיא מעוררת בקרב החוקרים, בעיקר מאז מה שאפשר לכנות המפנה הפרסונלי במחקר קבלת האר"י, המזוהה בראש ובראשונה עם יהודה ליבס, שראה ב"מיתוס המשיחי הפרסונלי" שלה את עיקר ה"אינטרס הדתי האמיתי" של האר"י וגוריו.¹⁰

מטבע הדברים, משיחיותם של רח"ו ושל האר"י אינה נטולת הקשר. רבות נכתב על ההתעוררות המשיחית האינטנסיבית, המגוונת והתוססת בקרב חוגים יהודיים במחצית הראשונה של המאה השש-עשרה (ועוד קודם לכן), בעיקר מקרב גולי ספרד ופורטוגל, ומקרב יהודי איטליה, ובמיוחד מקהילות האשכנזים שבה.¹¹ בה במידה שהזונה ממגמות פנימיות במצבם של היהודים בתקופה, השתלבה התופעה המשיחית היהודית במגמה רחבה ביותר, עולמית, של "תנועות מילנריות פוליטיות הקשורות זו בזו",¹² מפורטוגל

- 8 יוסף אביב, *קבלת האר"י*, א-ג (ירושלים: מכון בן צבי, תשס"ח); רונית מרוז, "גאולה בתורת האר"י" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח).
- 9 לסקירה של כתבי רח"ו, ראו אסף תמרי, "שיח הגוף בקבלת האר"י" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ו), 19-23, ושם גם דיון במקומו של רח"ו המחבר ביחס לספרות הלוריאנית ובדמותו האינטלקטואלית.
- 10 ראו, בין השאר, יהודה ליבס, "כיוונים חדשים בחקר הקבלה", *פעמים* 50 (תשנ"ב): 150-170, ובמיוחד 161-166; יהודה ליבס, "תרין אורזילין דאיילתא: דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, דברי הכנס הבינלאומי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית: *קבלת האר"י* (תשנ"ב): 113-169; מרוז, "גאולה בתורת האר"י"; *Fine, Physician of the Soul; Moshe Idel, Messianic Mystics* (New Haven, CT: Yale University Press, 2000), 164-175, ושם גם ביקורת על הדגשת יתר של המרכיב המשיחי בקבלת האר"י.
- 11 ראו אהרן זאב אשכולי, *התנועות המשיחיות בישראל* (ירושלים: מוסד ביאליק, תשט"ז), 231-417; *Idel, Messianic Mystics*, 154-182; וכן בעת האחרונה בספרו המקיף של מוטי בנמלך, *שלמה מלכו: חייו ומותו של משיח בן יוסף* (ירושלים: מכון בן צבי, תשע"ז), ושם סקירת ספרות ממצה.
- 12 Sanjay Subrahmanyam, "Turning the Stones Over: Sixteenth-Century Millenarianism from the Tagus to the Ganges", *The Indian Economic & Social History Review* 40 (2003): 131

(והעולם החדש) ועד לאימפריה המוגולית, ומעבר לה. מגמה זו, כפי שהטעים סנג'אי סוברמניאם, לא רק נתנה ביטוי לשינויים הגאו-פוליטיים מרחיקי הלכת של ראשית העת החדשה, אלא גם היה לה חלק חשוב בעיצובם.¹³

בהקשר היהודי, ביטוייה של תסיסה זו היו בראש ובראשונה בתעמולה המשיחית של דמויות מגוונות, כמו ר' אשר לעמליין ור' יוסף אבן שרגא באיטליה, ובמיוחד ר' אברהם הלוי, ”ראש בעלי האפוקליפטיקה בקבלה”, כניסוחו של שלום, מקובל יליד ספרד שפעל בעיקר בירושלים, בעשורים הראשונים של המאה השש-עשרה.¹⁴ פעילותם כללה לא רק חישובי קץ מפורטים, אלא גם תיאורים מורכבים ועשירים של התהליכים הפוליטיים שיוליכו אל הגאולה הקרובה.¹⁵ לא פחות מבכתיבה, התעוררות זו מצאה ביטוי גם במעשה ממש, בפרשת פעילותם של דוד הראובני ושלמה מולכו. כפי שהראה בעת האחרונה מוטי בנמלך במחקר מאיר עיניים, בליבה של פעילות זו היה הניסיון לקדם באמצעים פוליטיים ריאליים מלחמה בין הנצרות לאסלאם. היא הגיעה לשיאה בפגישה הנודעת של שלמה מולכו עם הקיסר קרל החמישי ברנססבורג ב-1532, שבסופו של דבר, לא רק שלא השיגה את התוצאות שמולכו ייחל להן, אלא גם הביאה למותו על המוקד. בנמלך מנתח את המגמות המשיחיות האלה כ”משיחיות היסטוריות”: תגובה עמוקה ל”שינויים פוליטיים, חברתיים, דתיים ותרבותיים חריפים”, שהיא בד בבד גם ניסיון להקנות להם משמעות.¹⁶ מולכו, לפי תיאורו, ביקש לממש משיחיות היסטורית בכך שישמש בעצמו משיח בן יוסף, ”משיח היסטורי” ש”זירת הפעילות שלו היא הארצית ולא השמימית”,¹⁷ ושעיקר ייעודו הוא לפעול למימושם של תהליכים שצריכים להתרחש ”בתוך ההיסטוריה, אשר יכשירו את הקרקע להופעתו” של משיח בן דוד, המסמן את עידן הגאולה עצמו. אף כי בנמלך מציין כי דמות זו פועלת הן להכשיר את העם לקראת ההתגלות, היינו במישור פעולת התיקון החברתי והרוחני, הן במישור ”הסדרת יחסי עם ישראל והאומות”, המישור האחרון הוא שבלב מעייניו של מולכו (ואף של בנמלך).¹⁸

תיאור זה מעלה שאלות חשובות על מעמדו של ספר החזיונות בתמונת המשיחיות היהודית בתקופה הנידונה, במיוחד על רקע הפער בין התמונה של המשיחיות

- | | |
|----|--|
| 13 | שם. |
| 14 | מלאכי בית אריה וגרשם שלום, מאמר משרא קטריין לר' אברהם בן אליעזר הלוי (ירושלים: בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, תשל”ח), 9. ראו גם סקירת הספרות העדכנית על הלוי אצל בנמלך, שלמה מלכו, 75. |
| 15 | שם, 80. |
| 16 | שם, 23. |
| 17 | שם, 203. |
| 18 | שם, 197-199. |

ההיסטורית-פוליטית שמציג בנמלך, לבין אופיו של האקטיביזם המשיחי הצפתי, הן בגילויי המתונים, הן בגילויי האקטיביזם, שבמסגרתו הפעולה ממוקדת ב"תיקון רוחני", בין בעליונים בין בתחתונים, ושמובע בו עניין מצומצם בגאופוליטיקה בת הזמן ובפירושה.¹⁹ ספר החזיונות עומד במידה ידועה בתוך שני המגמות האלה: מצד אחד, יש לו זיקה של ממש לפרויקט הלוריאני של רח"ו,²⁰ ומצד שני, הוא נבדל ממנו בהיבטים רבים וקרוב יותר לשפתם של השיח המשיחי של ראשית המאה ושל מדרשי הגאולה הקלאסיים.

אכן, השאלה על טיבה של המשיחיות בספר החזיונות חשובה לא רק להבנת ספר החזיונות עצמו, אלא גם לניסיון להעריך את המופעים המגוונים של מחשבת הגאולה היהודית בתקופה זו, כחלק ממסורת המחשבה הפוליטית היהודית, ובעיקר לנוכח היחס הדיאלקטי העמוק כלפי התופעה המשיחית במודרניות היהודית בכלל, ובהיסטוריוגרפיה הציונית בפרט.²¹ בשאלות האלה אני עוסק במאמר נפרד, המוקדש לניתוח חלומות ספר החזיונות כדמיון פוליטי,²² ולכן במסגרת המצומצמת שלפנינו נניח אותן בצד, ונשוב להתמקד ביחסיו של רח"ו עם חכמים מוסלמים, ובהשתקפות ההקשרים המשיחיים ביחסים האלה.

חשוב להעיר, כי ככל שהמשיחיות היהודית במאה השש-עשרה נותחה מתוך הקשר רחב, היה זה כמעט ללא יוצא מן הכלל מתוך ההקשר של המילנריוזם הנוצרי והמגמות התרבותיות בעולם הנוצרי בכלל. הקשר זה הוא ללא ספק רב חשיבות, ובוודאי שהוא ההקשר הרלוונטי ביותר להבנת דמויות כמו מולכו, ואפילו הלוי. אך עד כמה שידיעתי מגעת, עד כה הוזנח לחלוטין ההקשר המוסלמי של מחשבת הגאולה היהודית בתקופה זו, מלבד הערות ספורות (שהן היוצא מן הכלל המעיד על הכלל).²³ עם זאת, בשנים האחרונות ניכר מהלך מחקרי חשוב המבקש לעגן את

19 ראו לדוגמה, בעת האחרונה, ברכה זק ויועד קדרי, "כמה הערות על המשיחיות המתונה בחוגם של ר' שלמה הלוי אלקבץ ור' משה קורדובירו" (צפוי להתפרסם), וההפניות שם. אני מודה לפרופ' זק ולד"ר קדרי על שהעמידו לרשותי עותק של המאמר טרם פרסומו. כך כבר אצל Idel, *Messianic Mystics*, 163.

20 ראו אסולין, "בין גדלות לקטנות"; ספראי, "כוונה ויכולת".

21 ראו, בעיקר, אמנון רז-קרקוצקין, "ייצוגה הלאומי של הגלות: ההיסטוריוגרפיה הציונית ויהודי ימי הביניים" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ז), 219-220.

22 Assaf Tamari, "R. Hayyim Vital's Political Imagination: Localizing the Dream Messianism of Sefer ha-Hezyonot", in *Political Ramifications: Expanding Jewish Political Thought*, eds. Julie Cooper and Sam Brody (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, Forthcoming).

23 ראו דברי אידל (Idel, *Messianic Mystics*, 24) על הצורך להביא בחשבון את השיח המשיחי המוסלמי, ובעיקר את הערת יהונתן גארב על היעדר מחקר על אודות קשרים אפשריים בין

הדמיון הפנומנולוגי בין התופעה הצפתית לדתיות הצופית במרחב השאמי בהקשרו ההיסטורי. נציגו המובהקים של מהלך זה הם אבי אלקיים וחביבה פדיה, ובו מבקש מאמרי זה להשתלב.²⁴

מיהם ה”פלילים” שעימם נפגש רח”ו?

את חלומו של ”הפליל סעד אל דין” יש להבין, כאמור, על רקע עדויותיו של רח”ו בספר החזיונות על המגעים שלו ושל הסובבים אותו עם דמויות מוסלמיות דתיות, ”פלילים”, בעת שהתגורר בדמשק ובירושלים. ראוי להקדים ולומר מראש כי אין לנו להתפלא על עצם הקרבה בין יהודים למוסלמים (עם כל האמביוולנטיות המלווה אותה) העולה מהם. על מידת מעורבותם של היהודים בחיים המקומיים באימפריה העוסמאנית, ובכלל זה בצפת, בירושלים ובדמשק, שלוש הערים שבהן התגורר רח”ו במהלך חייו, כבר כתבו רבים, והיא עולה משפע של מקורות ועדויות.²⁵ מרקם חיים זה ניכר בתחומים רבים, ובכללם היחסים הבין-דתיים. לעיתים המקורות מעידים על מתיחות, ולעיתים על כבוד הדדי, כפי שעולה, למשל, מעדותו הנודעת של ר’ שלמה מיינשטרל, בן התקופה, על ”הגוים היושבים על אדמת ישראל” אשר ”אדרבה הם נוהגים קדושה גדולה בקברות התנאים הקדושים ובבתי כנסיות והם דולקים נרות על קברות הצדיקים ונודרים שמן לבתי הכנסיות”.²⁶

מיהם אפוא ה”פלילים” האלה? רח”ו אכן בוחר להשתמש בביטוי שאינו שכיח, אך נראה שהשם ”פליל” מציין בכתיבה היהודית בראשית העת החדשה בראש ובראשונה

המילנריום העוסמאני והמשיחיות הצפתית. Jonathan Garb, *Yearnings of the Soul: Psychological Thought in Modern Kabbalah* (Chicago: Chicago University Press, 2015), 26

24 ראו, למשל, אברהם אלקיים, ”העירום בצפת במאה ה”ז: בין חסידות לסטייה”, קבלה 30 (תשע”ג): 303-320; חביבה פדיה, ”הטקסט וביצוע הטקסט בשירת ר’ ישראל נג’ארה: הדרת השינה כפרקטיקה של גלות במרחב הלילה”, בתוך *הפיוט כצוהר תרבותי: כיוונים חדשים להבנת הפיוט ולהבנייתו התרבותית*, ערכה חביבה פדיה (ירושלים ובני ברק: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תשע”ג), 29-67.

25 וראו בהרחבה, ירון בן נאה, *יהודים בממלכת הסולטנים: החברה היהודית באימפריה העות’מאנית במאה השבע-עשרה* (ירושלים: מאגנס, תשס”ז); מינה רוזן, *הקהילה היהודית בירושלים במאה ה”ז* (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשמ”ה).

26 אברהם יערי (עורך), *אגרות ארץ ישראל* (תל אביב: המחלקה לענייני הנוער של הנהלת ההסתדרות הציונית, תש”ג), 199. ראו גם אלחנן ריינר, ”עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל 1099-1517” (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ”ח), 302-303.

דיין מוסלמי – קאדי.²⁷ כפי שניכר הן מן התיאורים בספר החזיונות, הן ממופעים אחרים של פלילים בספרות השו"ת, מעמדם של אלו ועצם המגעים איתם לא הסתכמו בערכאה המשפטית, כאשר יהודים נדרשו אליה.²⁸ בירושלים, לדוגמה, התנהלו חיי העיר במידה רבה סביב המוקדים הדתיים והמנהליים. כפי שהראה דרור זאבי, בבניין המועצה השרעית, ששכן סמוך להר הבית, אומנם פעל בית הדין השרעי, אולם טווח הפעולות והעיסוקים בבניין היה רחב הרבה יותר ונשא אופי על-עדתי, ולכן היה אחד ממוקדי המפגש החברתי והכלכלי העיקריים בין תושבי העיר.²⁹

ואולם, נראה שרח"ו אינו מדייק תמיד בשימוש שלו בתואר פליל, ולעיתים הוא מכנה בו סוגים אחרים של חכמי דת, עולמא, וגם מי שלא שימשו בהכרח בתפקיד קאדי. שתי דמויות דתיות נוספות הולמות במיוחד אחדים מן התיאורים בספר: דמות המופתי (הפוסק ההלכתי),³⁰ ודמות השיח' המקומי. שתי הדמויות האלה היו דמויות סמכות דתיות בקהילותיהם, שהפנייה אליהן לא הוגבלה הלכה למעשה לסוגיות דתיות. אופי מעמדן הקהילתי הולם היטב תיאור בספר החזיונות של אחד מביקוריו של רח"ו אצל פלילים בדמשק, ובו ביתו של הפליל עמוס באנשים, מקטנים ועד גדולים, ורח"ו מבקש רשות מנער קטן אחד להיכנס ולדבר עם בעל הבית.³¹

בין כך ובין כך, ברי כי רח"ו שוחח עם דמויות סמכות דתיות בחברה המוסלמית המקומית, בין שהיו חשובים באמת, בין שהוא תפס אותם ככאלה. בהקשר ה"פוליטי" הבין-דתי של המפגש נדון מיד, אך כדאי להוסיף לו הקשר משמעותי נוסף, ההקשר הרפואי. בהקשר הזה דנתי בהרחבה במקום אחר, ולכן אסתפק כאן רק בהערה: רח"ו עסק ברפואה רוב שנותיו, ואף חיבר ספר מרשמים עב כרס.³² ואכן, הסיבה לביקור אצל הפליל בדמשק הייתה שאותו "פליל [...] מכשף, [הנקרא] שיך [אב]ן איוב, בקי ברפואת הנזיקים מן השדים, ורציתי לחקור חכמתו". מתיאור המפגשים אף עולה נכונות מובהקת לרכוש ידע מהאנשים האלה. למשל, רח"ו מעיד כי פליל אחר בדמשק

27 לדיון מורחב בהיסטוריה של השימוש במונח "פליל", ראו תמרי, "שיח הגוף", 68.
 28 על ההיקף הנרחב של השימוש של יהודים בבתי הדין השרעיים במאה השש-עשרה בירושלים, ראו אמנון כהן ואלישבע סימון-פיקאלי, יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה, כלכלה וארגון קהילתי בירושלים העות'מאנית – המאה השש-עשרה (ירושלים: מכון בן-צבי, תשנ"ג).
 29 דרור זאבי, המאה העות'מאנית: מחוז ירושלים במאה השבע-עשרה (ירושלים: מכון בן-צבי, תשנ"ז), 34-35.
 30 במקרה אחד בחיבור הזיהוי הזה קרוב לוודאי: "שיך עבד אל נביא, הפליל יותר גדול שבירושלים" (ספר החזיונות, 102), הוא "שיח' עבד אל-נבי בן ג'מאעה אל-כנאני, פוסק ההלכה החנפי בירושלים הנאצלה", היינו המופתי של ירושלים, הנזכר בסג'לים אחדים (כהן וסימון-פיקאלי, יהודים בבית המשפט המוסלמי, 48, 50).
 31 פיירשטיין, ספר החזיונות, 54.
 32 וראו בהרחבה תמרי, "שיח הגוף", 26-73.

לימד אותו את חוכמת השדים, והוא אף מוסר את הידע הזה בפרוטרוט, ובלשון האופיינית לו.³³ עיקר לענייננו כי במקרים אלו ובאחרים אין תחושה של חציית גבול יוצאת דופן. גם אם האמביוולנטיות עולה לא פעם במפורש, נדמים המפגשים האלה כעניין שבשגרה.

זאת ועוד, המטען הבין-דתי של המפגשים עולה גם הוא בבירור בספר, אף אם בעיקר במפגשים מתקופת ירושלים של רח"ו.³⁴ רח"ו אף מעיד על מקרה שבו היה "מתוכח עם פליל [אחד] גדול ע"י מתורגמן וחילה פני מאד שמאז והלאה אטרח ללמוד לשון ערבי, שלא יצטרך לשמוע דברי ע"י מתורגמן והסכמתי לעשות כן".³⁵ אולם למחרת הוא קיבל מסר בחלום (של תלמיד אחר של האר"י), שבו האר"י מזהיר אותו "שלא ילמד לשון ערבי, כי מן השמים אינם חפצים שילמוד לשון זה, כי ח"ו יבא לידי סכנה בהתווכחו עמהם פה אל פה, שלא ע"י מתורגמן". אף כי המסקנה העולה מן הסיפור, ובעיקר מן החלום, היא כי עליו להיזהר ולמתן את קשריו עם חכמי דת מוסלמיים, בה בעת הוא מעיד שלמרות האמביוולנטיות, ואף תחושת הסכנה שהיו כרוכות בהם, היו הקשרים האלה חזקים למדי.³⁶

חלומו של סעד אל-דין: מוחמד, עיסא ואל-דיג'אל

על רקע זה אפשר לשוב לחלומו של "הפליל סעד אל דין דגל טומאת אומת כל הישמעאלים", ולראות באיזו מידה הוא משתלב בספר החזיונות בטבעיות, אך גם עד כמה הוא חריג בתוכו. כזכור, הפליל חולם שהוא פוגש קודם כול בנביא מוחמד, לבוש בלויים "ופניו מושחרות בדיו", ולאחר מכן ב"עיסה בן מרים", "מלזכך כולו בצואה". לשאלתו על מצבם עונה מוחמד: "מפני שהטעיתי אומה גדולה כזו, וכבר עבר זמני,

33 פירשטיין, ספר החזיונות, 57. ראו גם ירון בן-נאה, "לחש בדוק ומנוסה: אמונות ופעולות מגיות בקרב יהודי האימפריה ההעות'מאנית", פעמים 85 (תשס"א): J. H. Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), 85, 90-95

34 ניתוח מפורט של המפגשים האלה ושל מעמדו של רח"ו בירושלים לאורם, ראו תמרי, "דמיון פוליטי". כמו כן ראו אורי ספראי, "שכל זה המזמור מדבר על ביאת המשיח: דרשת ר' חיים ויטאל מירושלים" קבלה 46 (תש"פ): 169-208.

35 פירשטיין, ספר החזיונות, 102. האומנם לא ידע רח"ו ערבית, כפי שעולה מן התיאור? סביר יותר בעיניי, גם על רקע עדויות אחרות שבידינו, כי רח"ו היה מסוגל לנהל שיחה בערבית, אך הכוונה כאן ללימוד השפה ברמה המספקת לניהול ויכוח בין-דתי.

36 השוו דברי בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, 95, הקובע כי "ויכוח דתי [בין יהודים ועולמא] היה נדיר, שכן המוסלמים היו רגישים ביותר לפגיעה בכבוד דתם". כן השוו ביקור ר' יוסף קארו במתחם צופי טרם עלייתו, הנידון אצל אלקיים, "העירום בצפת", 315-320.

שהיו אלף שנים ונתבטלה דתי שהיא הבל וריק", ואילו עיסה מודה: "שהטעיתי אומת הנוצרים בדת שקר זה זמן רב וכבר עבר זמנו ונתבטלה דת ההבל והריק". שניהם, והפליל עימם, נתפסים בידי שש דמויות מסתוריות, שאפשר שרומזות למלאכים.³⁷ שיאו של החלום – שעה ש"אלפים ורבבות ישמאעלים באים לפניהם וישאלום, במי נאמין ובאיזו דת נחזיק?" וה"אנשים" מורים להם: "שאו עיניכם למרחוק וראו אומת היהודים לאלפים ורבבות, ובראשם [...] עקיבא, והכנסו בדתו האמת". כאשר מתברר להמון כי הלה "נפטר ומת", הם שבים ותובעים "תנו לנו דת", ומופנים אל תלמידו "חליפתו ותמורתו", החי עתה "בדורינו זה", ו"הוא עתה ראש לכל דת היהודים ההם אשר ראייתם". מבחינות רבות החלום משתלב היטב במגמות מרכזיות בחזון האסכטולוגי של ספר החזיונות, ובאופן שבו היחסים בין הדתות מדומיינים בו, ובעיקר בתמונה של הכרה מוסלמית, ולכאורה גם נוצרית, בעליונותה של היהדות, ובהיותו של רח"ו "ראש לכל דת היהודים", היא דת האמת.³⁸ כפי שאני מראה בהרחבה במקום אחר, ניתוח חלומותיו של רח"ו מתקופת ירושלים ומתקופת צפת, מעלה כי יחסו של ספר החזיונות אל האסלאם שונה מאוד מיחסו אל הנצרות, בעיקר מבחינת האופן שבו מדומיין בו רגע הגאולה, והר הבית משמש ציר משמעותי לניסוח ההבדל הזה.³⁹ החזון ביחס לנוצרים כולל עיונות עמוקה, ואלומות רבה המופנית אליהם, ברוח מסורת מלחמות המשיח והנקמה בגויים, שהן הכנה לרגע ההיטהרות והבנייה של המקדש: "ויך לכל הנוצרים אשר שם, ויכנס לב"ה [לבית המקדש], ויהרוג גם אותם שהיו בתוכו".⁴⁰ לעומת זאת, ככלל, אלימות כזאת נעדרת לגמרי ביחס לאסלאם, ובמקומה אנו מוצאים פנטזיה על היפוך יחסי הכוח מתוך הכרה מוסלמית פנימית בעליונות "דת היהודים" ובאמיתותה. כפי שאומר המופתי של ירושלים לרח"ו בחלומה של יהודייה בת העיר: "קח נא מידי את המפתחות האלו שהם משערי בית המקדש, כי עד עתה היינו אנו מושלים עליו ועתה שבאת אתה כבר ניתן לך ממשלת בית המקדש".⁴¹

אך בה במידה שחלום סעד אל-דין משתלב בתמונה העולה מן החיבור, הוא גם יוצא מכללה. להבדיל מרוב החלומות בספר החזיונות, בתיאור החלום הזה, החלום האחרון המופיע בחיבור, אין שום פרט על מקורו ועל אופן הגעת הידיעה עליו לרח"ו.

37 אולי כרמז לשש הכנפיים של השרפים במסורת האנגלולוגית היהודית (ישעיה ו' 2).
 38 זוהי רח"ו עם ה"ראש לכל דת היהודים" נרמז בטקסט בבירור הן בביטוי "חיים כפולים", הן באפיונו כיוורשו של ר' עקיבא. הקשרים העמוקים המתקיימים בקבלת האר"י בין נשמת ר' עקיבא לנשמת רח"ו נידונים למכביר ב"קונטרס שרש נשמת" של רח"ו, שהוא חלקו הרביעי של ספר החזיונות. ראו, למשל, פיירשטיין, ספר החזיונות, 152-159.
 39 ראו תמרי, "דמיון פוליטי".
 40 פיירשטיין, ספר החזיונות, 73.
 41 שם, 102.

גם העובדה שרח”ו אינו נזכר בו במפורש, כמו ברוב החלומות הנוגעים בו, אלא רק ברמז, בלתי אופיינית מאוד. חריג גם החלק החותם את החלום (שיידון בחלק הרביעי), ובו מתאורות בגוף שלישי תגובותיו של החולם ופעולותיו בעקבות החלום. לא פחות יוצאי דופן הם כמה מן הפרטים המרכיבים את נרטיב החלום: המון המוסלמים המחפש אחר דת להחזיק בה, דת אמת, בעקבות ביטול דתו של מוחמד, עם תום ”אלף שנים”; הופעתו של ישו והשפלת שני הנביאים, וכל זאת בתיווך הפליל בעל התואר יוצא הדופן ”דגל טומאת אומת כל הישמעאלים”. מה עשוי להיות אפוא הקשרם?

הקשר ראשון וחשוב שבו הסיפור עשוי להתבאר מצוי באחד הניסוחים הקאנוניים ביותר של המסורת האסכטולוגית היהודית, במשנה תורה לרמב”ם, המצרף יחד את ישו ומוחמד, אגב דיונו במשיחים שנתבררו כושלים.⁴² הרמב”ם סבר שהופעת הנצרות והאסלאם סוללת את הדרך לחזון המשיחי: ”וכל הדברים האלו של ישוע הנוצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו, אינן אלא ליישר דרך למלך המשיח, ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד”. בזכותם, הוא מסביר, ”כבר נתמלא העולם כולו מדברי המשיח”, גם אם באופנים מוטעים, כל דת לפי טעותה, אך [...] כשיעמוד המלך המשיח באמת, ויצליח, וירום ויינשא, מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם, ושנביאיהם ואבותיהם הטעים.”⁴³

הדמיון בין דברים אלו לתסריט המופיע בחלום ניכר, וקשה להניח שהחזון המיימוני לא הזין את עיבודו. עם זאת, אם נדקדק במהלך החלום, נראה כי הוא מתאר תהליך הפוך: לא ניצחון המשיח והצלחתו מביאים למפנה,⁴⁴ אלא ירידתם והכרתם בטעות של מוחמד וישו היא המביאה את המוסלמים – ואתם בלבד, הנוצרים נעדרים מן החלום – לחפש אחר דת אמת. אני מבקש להציע כי המפתח להבדל נעוץ במניע שנוקב בו מוחמד למצבו הירוד, ”וכבר עבר זמני, שהיו אלף שנים ונתבטלה דתי”. פרט זה ממקם את הנרטיב שלפנינו בהקשרו של המילניזם המוסלמי, וליתר דיוק בציפיות לקראת שנת 1591/1592, שנת האלף ההיג'רית.

הציפיות האלה היו מרכיב משמעותי, גם אם לא יחיד,⁴⁵ בתסיסה המשיחית רחבת ההיקף בעולם המוסלמי מאמצע המאה החמש-עשרה, לכל אורך המאה השש-עשרה,

42 משנה תורה, הלכות מלכים, יא, ד.

43 ראו, בעיקר, עמוס פונקשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית (תל אביב: עם עובד, 1991), 103-111; וכן, למשל, אביעזר רביצקי, ”כפי כח האדם: ימות המשיח במשנת הרמב”ם”, בתוך משיחיות ואסכטולוגיה: קובץ מאמרים, ערך צבי ברס (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ”ד), 191-220; על נוכחותן של עמדות כאלה בשיח היהודי העוסמאני, ראו יוסף הקר, ”ישראל בגויים בתאורו של ר' שלמה לבית הלוי משאלוניקי”, ציון לד (תשכ”ט): 67-69.

44 כפי שאנו מוצאים בחלומות אחרים בחיבור. ראו פיירשטיין, ספר החזיונות, 128-129.

45 מוקד חשוב אחר לציפיות כאלה היו אירועים אסטרונומיים, ובעיקר ”מחברת הכוכבים” הגדולה (grand conjunction), היערכות שמיימית נדירה של שבתאי וצדק, בשנות השמונים של

ואף לתוך המאה השבע-עשרה, מן המוריסקוס במערב ועד לאימפריה המוגולית במזרח.⁴⁶ באימפריה העוסמאנית הציפיות האלה מוכרות בזכות מחקריו היסודיים של קורנל פליישר, בעיקר בהקשרן האימפריאלי, כפרויקט סולטאני, ובמיוחד סביב עיצוב דמותו של סולימאן המפואר כדמות משיחית במחצית הראשונה של המאה השש-עשרה.⁴⁷ אך הן אינן מוגבלות להקשר הזה, ומאה זו ידעה שפע של מרידות קטנות וגדולות על רקע מילני, וגם דמויות, בעיקר מקרב חוגים צופיים, שראו את עצמן או שאחרים ראו בהן "מהדי" – דמות הגואל במסורת האסכטולוגית המוסלמית.⁴⁸ התסריטים האסכטולוגיים היו מגוונים, כצפוי, וכך גם טיבם של הגואל ושל הגאולה, אך על פי רוב היו משותפים להם הקישור בין עת פורענות לבין זמן הגאולה והתביעה להתחדשות דתית. נוסף על כך, כמעט בכל התסריטים הופיעו שלוש דמויות יסוד משותפות:

מפורסם ומקובל בקרב המון המוסלמים בכל הדורות, שבאחרית הימים יופיע בהכרח איש ממשפחת הנביא מוחמד, שיתמוך את הדת ויביא לנצחון הצדק; המוסלמים ינהו אחריו, והוא ישתלט על הממלכות האסלאמיות. איש זה מכונה "אל-מהדי"; בעקבותיו יופיע אל-דג'אל ויהיו שאר האותות המבשרים את התקרבות יום הדין [...] אחריו יירד משמים עיסא ויהרוג את אל-דג'אל [...] והוא יתייצב אחרי המהדי בתפילה ויקבל אותו כאימאם שלו.⁴⁹

המאה השש-עשרה. וראו Stephen P. Blake, *Time in Early Modern Islam: Calendar, Ceremony, and Chronology in the Safavid, Mughal and Ottoman Empires* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013), esp. 141-146. בהקשר היהודי ראו גם אשכולי, *התנועות המשיחיות*, 312-313.

46 ראו סקירה רחבה אצל Subrahmanyam, "Turning the Stones Over"; וכן אצל Blake, *Time in Early Modern Islam*, 141-173; Krstic, *Contested Conversions to Islam*, 75-97; Larry Poston, "The Second Coming of 'Isa: an Exploration of Islamic Premillennialism", *The Muslim World* 100 (2010): 100-116

47 ראו בעת האחרונה במאמר רחב יריעה המסכם את שנות מחקריו בסוגייה: Cornell H. Fleischer, "A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 61 (2018): 18-90

48 Krstic, *Contested Conversions to Islam*, 631; Blake, *Time in Early Modern Islam*, 81-82

49 עבד אל-רחמאן אבן ח'לדון, *אקדמות למדע ההיסטוריה ("מקדמה")*, תרגום עמנואל קופלביץ (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ז), 229-230.

אנו רואים אפוא את מרכזיות דמותו של ישו – עיסא בן מרים – באפוקליפסה המוסלמית, כפי שמתמצת אותה כאן אבן ח'לדון.⁵⁰ הדמיון (המהופך) לרצף בחלום סעד אל-דין בולט וקושר אף הוא את החלום למסורת האסכטולוגית המוסלמית, ואפשר אף להוסיף כי השימוש בחלום בשם ”עיסה בן מרים”, כינוי שאינו רווח בכתיבה היהודית, מחזק את הקישור הזה. ומה בדבר דמותו של אל-דג'אל, הרמאי, האנטיכריסט במסורת הזאת? נשוב ונזכר בתיאור הפליל החולם בראשית החלום: ”סעד אל דין דגל טומאת אומת כל הישמעאלים”. משה פיירשטיין במהדורתו כבר הציע שהמילה ”דגל” הוראתה רמאי בערבית, ואם כך, מדוע שלא נלך צעד נוסף ונזהה בו את הדמות הנוספת במשולש האסכטולוגי המוסלמי, אל-דג'אל?⁵¹

קריאה זו נעשית מעניינת אפילו יותר לנוכח האפשרות לזהות את סעד אל-דין עם הוג'א סעדודין אפנדי (1536/1537-1599), אחת הדמויות החזקות ביותר באימפריה העוסמאנית ברבע האחרון של המאה השש-עשרה, ששימש בשנות חייו האחרונות שיח' אל-אסלאם, היינו הדמות הדתית הבכירה ביותר באימפריה: ”טומאת אומת כל הישמעאלים”.⁵² זיהוי זה אינו יוצא מגדר השערה, משום שהחלום אינו מספק לנו די מידע כדי ליצור קישורים איתנים יותר. עם זאת, יש בהקשרים האלה הן כדי להאיר את החלום, הן כדי להאיר את ההקשר המקומי של רח'ו.

עצם הופעתה של דמות בכירה כל כך בחיבור אינו יוצא דופן. כך, בחלום שחלם רח'ו עצמו ב-1608 אנו מוצאים את ”מוראד באשא המשנה”, הווזיר הגדול של ה”שער הנשגב” בעשור הראשון של המאה השבע-עשרה, מגיע לרמשק, ”ויראני ויחבקני וינשקני”, ואף מעניק לרח'ו את אחד מכלי המקדש עם שפע של רמזי גאולה.⁵³ קוויג'ו מוראט פאשא אכן היה ידוע בקשריו לעיר, שכן היה מושל דמשק מעט לפני הגעתו של רח'ו אליה, וב-1607 היה בשיא ניהול המערכה בסוריה נגד המושל המורד

50 על הרקע למרכזיותו של ישו במסורת זו, ראו Tarif Khalidi, “The Role of Jesus in Intra-Muslim Polemics in the First Two Islamic Centuries”, in *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, eds. Samir Khalil Samir and Jørgen S. Nielsen (Leiden: Brill, 1994), 146-156

51 עם זאת, אפשר לראות במילה ”דגל” תרגום לעברית של המילה ”סנג'ק”, וישנו לעיתים שימוש במילה ”דגלן” בעברית במשמעות סנג'קבי, מושל המחוז העוסמאני. ראו מינה רוזן (מהדירה), *חברות ירושלים* (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשמ”א), 25.

52 Barbara Flemming, “Khodja Efendi,” *Encyclopedia of Islam*, V, 27-28. סעד אל-דין אחר היה שיח' אל-אסלאם, סעדודין צ'לבי, והוא אף עמד בקשרים נרחבים עם דמשק, אך הוא קודם בכמה עשורים לסעד אל-דין שמעניינו כאן.

53 פיירשטיין, *ספר החזיונות*, 92.

ג'אנבולאדולו עלי פאשא,⁵⁴ ויש אף אינדיקציה אחת, גם אם לא חד-משמעית, שלפיה הוא אכן ביקר בדמשק ב-1608.⁵⁵

אומנם לא ידוע שהוג'א סעדודין אפנדי היה בעל קשרים מיוחדים לדמשק, או שהיה בעל עניין מילנרי נרחב,⁵⁶ וחרף אויביו המרובים, איני יודע על עדויות על גורמים המזהים אותו עם אל-דג'אל. עם זאת, הזיהוי הזה מסתבר, לדעתי, הן משיקולים פנימיים לחלום, הן משיקולים חיצוניים רחבים. מצד המבנה הפנימי של החלום, הפליל מתפקד בבירור כאנטיפוד, ניגוד מוחלט, של רח"ו כ"ראש לכל דת היהודים", ולכן לא רק שסביר לזהות אותו עם הדמות הדתית הבכירה ביותר באסלאם, אלא גם סביר לזהותו עם אל-דג'אל, אויבו של המשיח, בשעה שמתברר שראש היהודים הוא משיח האמת.⁵⁷

"והכנסו בדתו האמת": חלום סעד אל-דין כנרטיב נגד

בהקשר הרחב יותר, טיאנה קרסטיץ' הראתה כיצד העיסוק המילנרי המוסלמי היה קשור קשר עמוק בפנטזיה על דת אוניברסלית אחת שכולם יומרו אליה בעידן הגאולה. שאלת "דת האמת" וזהותו של הגואל – במיוחד סביב דמויותיהם של מוחמד ושל ישו – עמדה במרכז העניין של דמויות מגוונות מאוד במרחב המוסלמי, מן המוריסקוס של ספרד וצפון אפריקה ועד חכמי דת מוסלמים באנטוליה, שראו בישו דמות נעלה ממוחמד, ואף הוצאו להורג בגין כך.⁵⁸ זאת ועוד, קרסטיץ' אף עמדה על הקשר העמוק שבין העיסוק המילנרי לבין תהליכי ה"סוניזציה" של האימפריה והמשמעות הקונפסיונאלית שלהם, ובמיוחד לזהות הגוברת בין השתייכות לאורתודוקסיה הסונית הממסדית לבין נאמנות פוליטית.⁵⁹ משמעו של דבר הוא כי בה במידה שהדחף המילנרי גויס לטובת הפרויקט האימפריאלי, פנה הממסד העוסמאני לדיכויים של טוענים משיחיים אחרים, מקומיים, בעיקר מקרב הצופים והשיעים.⁶⁰ כפי שהראה בעת

- William J. Griswold, *The Great Anatolian Rebellion, 1000-1020/1591-1611* 54
(Berlin: K. Schwarz, 1983), 111-146
- Çiğdem Kafescioğlu, "In The Image of Rūm": Ottoman Architectural Patronage 55
in Sixteenth-Century Aleppo and Damascus", *Muqarnas* 16 (1999): 76
- Blake, *Time in Early Modern Islam*, 71 56
- ייתכן שיש כאן אף משחק מילים "דג'אל" ו"דגל", שכן הדגל הוא מוטיב חשוב במשיחיות 57
היהודית בת הזמן, כפי שניכר, למשל, בחתימתו המפורסמת של שלמה מולכו, וגם בחלומותיו
של רח"ו. ראו, למשל, פיירשטיין, *ספר החזיונות*, 88-89, 122-124.
- Krstic, *Contested Conversions to Islam*, 75-95 58
- שם, לאורך הספר. 59
- Derin על השינויים במערכת היחסים בין האימפריה לצופים במפנה המאות, ראו גם 60
Terzioğlu, "Sufis in the Age of State Building and Confessionalization", in *The*

האחרונה ניר שפיר, ”הכפירה הפכה למושג מרכזי בעיצוב הגוף הפוליטי העוסמאני”, תהליך שאחד מביטוייו היה הופעתן (המחודשת) של הרסיוולוגיות, היינו חיבורים הממפים את מיני הכפירות (בעיקר בתוך האסלאם) ומסבירים אותן.⁶¹ על הרקע הזה, מפתה האפשרות לראות בחלום סעד אל־דין עיבוד יהודי ברוח השיח המילנרי בן הזמן, הרוחם לצרכיו נרטיב נגד אסכטולוגי, צופי או אחר, נרטיב המאשים בכפירה את הסמכות הדתית העוסמאנית העליונה, המגולמת בדמותו של אל־דג’אל, מי שאחת המסורות האסלאמיות מספרת שהאותיות כפ”ר חקוקות על מצחו.⁶²

ייחוד עיבודה של הפנטזיה האוניברסלית במופעה העוסמאני בחלום הזה ניכר היטב בהשוואה לחלום אחר בספר החזיונות, חלום מאותה התקופה, שזכה לתשומת לב מחקרית על רקע קרבתו לחזונות של שלמה מולכו.⁶³ בחלום זה מצליח רח”ו לשלוף חרב המזכירה את אקסקליבר, שהייתה נעוצה ברומא מיום שנברא העולם, וקיסר רומי מאיים להורגו. רח”ו מטיח בו: ”כלכם תועים בדתיכם [...] כי אין תורת אמת רק תורת משה לברד”, אך הקיסר מפתיעו: ”הנה, לפי שידעתי כל זה, לכן שלחתי לבקשך, לפי שידעתי כי אין נבון וחכם כמוך בחכמת האמת ורוצה אני שתודיעני סודות התורה וקצת שמות השי”ת [השם יתברך] אלהיכם, כי כבר אני מכיר האמת [...] אז הודעתיו מעט מזו החכמה”.

אף כאן שאלת דת האמת היא שאלה מרכזית, אך גם ההבדל ניכר. תמונה זו, כפי שמראה בנמלך, זהה כמעט למפגשו של מולכו עם הקיסר (לפחות כפי שרח”ו הכיר אותן),⁶⁴ היינו למקרה של ניסיון יהודי להשפיע על הקיסר, ובו החכם היהודי מודיעו

Ottoman World, ed. Christine Woodhead (London and New York: Routledge, 2012), 86-99

Nir Shafir, “How to Read Heresy in the Ottoman World”, in *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*, eds. Tijana Krstic and Derin Terzioglu (Leiden: Brill, forthcoming). ראו שם גם עדות מחלב מ־1615 להעתקה של אחת מהרסיוולוגיות האלה לתורכית יהודית, היינו לעניין יהודי בהן. אני מודה לד”ר שפיר על שהעמיד לרשותי עותק של המאמר טרם פרסומו.

W. Björkman, “Kāfir”, *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3921_islam_SIM_3775. במסגרת ההיפוכים שטקסט זה מייצר מעניין לציין כי בהקשר המילנרי האיברי מופיע הרעיון כי היהודים ממתנים לבואו של האנטיכריסט, בכתבי אלונסו דה אספינה, וראו Subrahmanyam, “Turning the Stones Over”, 154

פיירשטיין, ספר החזיונות, 90-91; משה אידל, ”שלמה מלכו כמאגיקון”, ספונות יח (תשמ”ה): 216-217; בנמלך, שלמה מלכו, 316-319; יסיף, ”הסוגה העממית”, 140-143.

64 כפי שמתאר ר’ יוסף הכהן את מטרת יציאתו של מולכו לרגנסבורג: ”ויואל שלמה לדבר אל הקיסר על דבר האמונות באר היטב”. וראו, דברי הימים למלכי צרפת ובית עותמאן התורג (אמסטרדם: דפוס שלמה בן יוסף פרופס, תצ”ג), צ”ה, עמוד ב’.

"מעט מזו החכמה", אבל מבנה הכוח – לפחות לעת עתה – נשמר. בחלום סעד אל-דין, לעומתו, ההיפוך שלם, ותלוי בחיפוש של המון הישמעאלים אחר דת אמת לנוכח האכזבה מנביאייהם ומנציגים הממסדי.

שרי כו"ס ושרי מרא"ה באל-צלחיה: בחזרה אל המפגש המקומי

מה שמע, או קרא, רח"ו ממקורות מוסלמיים, בתיווך או שלא בתיווך, מה אימץ ומה עיבד לצרכיו, אי אפשר לקבוע בתמונת הידע הנוכחית. ייתכן תמיד כי החלום מראשיתו ועד סופו הוא רק פרי המצאתו, אבל נדמה שקשה להכחיש את עצם חותמם של ההקשרים האלה על החלום. נותר לנו לתהות אפוא היכן נחשף רח"ו לרעיונות האלה. נקדים ונאמר כי מצב המחקר על הלכי רוח מילנריים בדמשק בתקופה הנידונה מוגבל ביותר, אך אין ספק כי היו כאלה. דוגמה לכך הן הציפיות לבוא המהדי שנקשרו בדמות השיח' אויס אל-קרמאני (מת 1544) ובתלמידו דאוד אל-מרעשי, שאף הוצא להורג כחלק מהדיכוי העוסמאני האכזרי של התנועה הזאת.⁶⁵ נוסף על כך, דמשק בת הזמן הייתה מרכז תוסס של מחשבה מרובת פנים וגוונים, ועולמא, כמו גם צופים מקומיים, קיימו מגעים נרחבים עם המרכזים העוסמאניים החדשים ועם המרכזים המסורתיים, כמו קהיר.⁶⁶

אך נדמה כי אפשר להציע הקשר קונקרטי יותר למקום שבו היה רח"ו יכול להיפגש עם רעיונות אלו. מוקדם יותר הזכרנו את ביקוריו של רח"ו ושל אחרים מבני חוגו אצל פלילים בדמשק בהזדמנויות שונות, שבאחד מהם, שלפי עדות רח"ו נערך בביתו, אף לימד אותו פליל את חוכמת השדים.⁶⁷ בביקורו אצל ה"פליל [...] מכשף",⁶⁸ מיקום הביקור נמסר לנו בפירושו, וחשיבותו כאן רבה: ה"צלחאחייא" [אל-צלחיה],

Muhammad Adnan Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century* (Beirut: Librairie du Liban, 1982), 185-186

66 ראו, בעיקר, Helen Pfeifer, "Encounter after the Conquest: Scholarly Gatherings in 16th-Century Ottoman Damascus", *International Journal of Middle East Studies* 47 (2015): 219-239
 Michael Winter, "Sheikh 'Ali ibn Maymun and Syrian Sufism in the Sixteenth Century", *Israel Oriental Studies* 7 (1977): 281-308.
 בהקשר הזה אי אפשר שלא להזכיר את הגותו המילנרית המובהקת של ג'לאל אל-דין אל-סיוטי, גדול חכמי הדת של מצרים בסוף העידן הממלוכי, שהשפעתו על דמויות מרכזיות בדמשק במאה השש-עשרה, הן מקרב הממסד הדתי (כמו בדר אל-דין אל-ע'אזי, המופתי של העיר), הן מקרב הצופים (כמו השיח' מוחמד בן עראק) הייתה רבה.

67 פיירשטיין, ספר החזיונות, 57.

68 שם, 54.

אחד מרבעיה המרכזיים של דמשק (שבו נמצא היום, למשל, משכן הפרלמנט הסורי). לא רק שאחד מבתי הדין של העיר היה שם, ושרוב העולמא החנבלים והשאפעים התגוררו בו, אלא שם היה מוקד הפעילות הצופית בדמשק, והמקום שבו נמצא קברו של אבן אל-ערבי, המיסטיקן המוסלמי הימי-ביניימי, שהיה אבן שואבת לעלייה לרגל, וחשיבותו בהקשרים המעסיקים אותנו עצומה.⁶⁹

והנה, בחלק החותם את סיפור חלום סעד אל-דין, לאחר שאימו מקיצה אותו משנתו, ולאחר שהחלום חוזר על עצמו כמה פעמים, שולח הפליל “אחרי מכשפים בקיאים בחכמת שרי כו”ס ושרי מרא”ה. ויביאו שם רוחות ומלכי השדים וישאל מהם שיגידו לו מה ראה בחלומו”. אלו, לא במפתיע, מאששים את העולה מן החלום: “וירימו ידם לשמים וירמזו כי כל זה מאתו [יתברך]”. חשיבותה של סיפא זו לענייננו היא שהפרקטיקה המאגית המופיעה בחלום אינה אופיינית כלל לפרקטיקות האוקולטיסטיות המגוונות שנהגו בחוגים השלטוניים העוסמאניים, אלא זהה כמעט לגמרי לפרקטיקות שמתאר רח”ו, ושהם הידע המיוחד שהפיליים שעימם הוא בא במגע בדמשק מחזיקים בו.⁷⁰ אם כן, הנרטיב עצמו משיב את התיאור אל המקומי, אל הפרקטיקות הקונקרטיות שנהגו בדמשק במפנה המאות, ואל המפגש של רח”ו עימן. הפנטזיה על ביטול דת האסלאם ועל קבלת המון הישמעאלים את דת היהודים ואת העומד בראשה, הנטועה באופק הרחב של הדמיון הפוליטי באימפריה העוסמאנית ומעבר לה, שבה אל מקומיותה.

מסקנות

אם כן, העמידה על עושר הקשריו של חלום אסכטולוגי אחד המובא בספרו של חכם יהודי בעל יומרות משיחיות בדמשק של ראשית המאה השבע-עשרה, ומיוחס בו לבכיר אנשי הדת המוסלמיים – השיח’ אל-אסלאם של האימפריה העוסמאנית, אם השערתי נכונה – היא דוגמה יוצאת דופן לדרכו של בן המיעוט היהודי להשתלב במרקם העדין

69 Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus*, 122; אהרן ליש, “הקדש והתנחלות של דרווישים בא”י בראשית התקופה העות’מאנית”, *קתדרה* 33 (תשמ”ה): 29; Winter, 290; “Sheikh ‘Ali ibn Maymun and Syrian Sufism”, 290; על חשיבותו של אבן אל-ערבי בהקשרים המעסיקים אותנו כאן, ובכלל זה סביב הפולמוסים בענייניו, ראו Krstic, *Contested Conversions to Islam*, 94

70 על פרקטיקה זו בהקשריה היהודיים, ראו: יוסף דן, “שרי כוס ושרי בוהן”, *תרביץ*, לב (תשכ”ג): 369-359; וכן פיירשטיין, *ספר החזיונות*, 121-122. על האוקולטיזם בצמרת הפוליטית העוסמאנית, ראו Blake, *Time in Early Modern Islam*, 167-170, המסכם את עיקרי ממצאיו של פליישר, הנזכר לעיל.

של דימיון יחסי הכוח והמתחים הבין־דתיים ברגע של תנודות משמעותיות באימפריה. מתברר אפוא שהפנטזיה על היפוך יחסי הכוח המבוסס על בירור משמיים של "דת האמת", שבה הנעלה שבעולמא נאלץ לשמוע את נביאו מכריז כי הטעה את אומת האסלאם "וכבר עבר זמני", ולראות את המון המוסלמים מאמץ את היהדות, היא צומת שבו מוטמעים לתוך המסורת המשיחית היהודית החזונית, השאיפות והמתחים המילנריים של מוסלמים בני הזמן. מתגלה שהפנטזיה הזאת משקפת רגישות ויכולת הטמעה של השיח הדתי המקומי אל תוך תמונת מגבלות הכוח של קהילה שפעלה בשוליים הגאוגרפיים והפוליטיים העוסמאניים, ובחרה לדמיין את היחסים בין האסלאם ליהדות ובין מוסלמים ליהודים מתוך המרקם העדין שלהם, ומתוך עומק האמביוולנטיות הכרוכה בהם. ממש כמו מפגשי רח"ו עם ה"פלילים" בדמשק, היא מעידה עד כמה האמביוולנטיות הזאת משמעה קרבה עמוקה, לא פחות מתחרות וממאבק.

מדור פולמוסים

מי צריך זהות יהודית-ערבית? על פוליטיקה של זהויות, הון חברתי ואתיקה אקדמית

ראובן שניר

פתח דבר: "זה לא מעניין את המאזינים שלנו!"

14 בדצמבר 1984. אינני יכול לשכוח את היום הזה, שבמידה מסוימת עיצב את דרכי האקדמית. הייתי אז עורך חדשות צעיר בקול ישראל בערבית, מקום עבודה גמיש שתאם את צרכיו של דוקטורנט באוניברסיטה העברית. אף שבעבודת הדוקטור שלי עסקתי בשירה הערבית, התרבות היהודית-ערבית לא הייתה אז בראש מעייניי בלשון המעטה, ואם צדה את עיניי יצירתו של משורר יהודי כלשהו, השאלה היחידה שעניינה אותי אז הייתה – בהיותו ערבי, מהי תרומתו לתרבות הערבית. פרופ' שמואל מורה (1933-2017), מדריכי בעבודת הדוקטור, עסק במרץ באותם ימים בחשיפת היצירה הערבית של יהודי ארצות ערב בעת החדשה, בעשרות פרסומים ובהוצאה לאור של יצירות נשכחות דרך "ראבטת אל-ג'אמעין אל-יהוד אל-נאזחין מן אל-עראק" (אגודת האקדמאים יוצאי עיראק בישראל), ובלעדיו הן היו צונחות בוודאי במהרה אל תהום הנשייה.¹ בדיעבד לא זכה פרופ' מורה לקרדיט שהיה ראוי לו, ובמהרה האפילו עליו אינטלקטואלים "מזרחים", שלמרות מוצאם המשפחתי היהודי-ערבי, הכרתם את התרבות הרלוונטית הייתה מזערית. רובם לא שלטו כלל בערבית, אך הם היו חמושים בשפע התאורטי שנאצל מכתביו של אדוארד סעיד ומכתביהם של הוגים פוסטקולוניאליים נוספים מתחומי דעת אחרים שהבהיקו אז בשמי העולם האינטלקטואלי העולמי, ומטרתם העיקרית הייתה לנגח את הממסד הציוני-אשכנזי. באותו היום ישבתי בחדר החדשות עת הגיעה לשולחננו הידיעה על מותו של אנור שאול – משורר יהודי-ערבי, שנולד בשנת 1904 באל-חלה שבעיראק, והיה אחד מאותם אנשי תרבות אינציקלופדיסטיים המופיעים בכל רנסנס תרבותי המתרחש בקרב לאומים "מתעוררים". בתקופת הדמדומים שבין מורשת העבר הקופא על שמריו, שממנה מנסים להשתחרר, לבין המרקם התרבותי החדש, שאותו מנסים לבסס, נוצרים צרכים תרבותיים חדשים שמספקים אותם אנשים ברוכי כישרונות, "בעלי אלף מלאכות" (Jacks of all trades). קשה להעלות על הדעת תחום אינטלקטואלי ותרבותי שנחשב בעל משמעות בעיני העילית החילונית הערבית

1 על האגודה ראו באתר "סיפוריהם של יהודי ארצות ערב", <http://www.jmemories.co.il/>, [jewish-academics-iraq/](http://www.jewish-academics-iraq/)

העיראקית דאז, ששאל לא שלח בו את ידו. הוא היה סופר, משורר, מחזאי, שחקן, עורך, עיתונאי, מורה, מילונאי, מתרגם ומוציא לאור, והשתייך לאותו "רנסנס אצילים" עיראקי, שכלל אנשי אשכולות שכמותם אנו מוצאים, למשל, גם בתקופת הנהדה הערבית של המאה התשע-עשרה.² שאל לא היגר לישראל בתחילת שנות החמישים במסגרת מה שמכונה, בשוגג, "העלייה ההמונית" – המילה "עלייה" היא מושג חיובי טעון אידיאולוגיה, והדבר האחרון שאפשר להגיד על יהודי עיראק, בוודאי על מרביתם טרם הגירתם, הוא שהיו ציונים. שאל היגר מבגדאד רק כעשרים שנה אחר כך, וגם אז לא עשה זאת ממניעים ציוניים, אלא בעקבות הפגיעה במעמד היהודים בארץ הפרת והחידקל. הניסיון לצבוע את יהדות עיראק טרם הגירתה בצבעים ציוניים חסר בסיס היסטורי, ואם היה הדבר תלוי ביהודי עיראק עצמם, יש להניח שרובם לא היו מהגרים. ברם, בשל שיתוף פעולה נדיר בין התנועה הלאומית הערבית לבין הציונות חוסלה יהדות עיראק, וכאן נכנסה לתמונה גם הפרשה העלומה והעגומה של הפצצות שהוטלו על מוסדות יהודיים בבגדאד בתחילת שנות החמישים, פרשה שטרם נפתרה, אם כי לא פגשתי אינטלקטואלים יהודים עיראקים רבים שאינם מטילים את האחריות לפרשה הזאת על הממסד הציוני.³ כשהגיעה הידיעה על מותו של שאל באותו יום חורפי של דצמבר 1984, מיהרנו לשדר אותה, והוספנו דברים על פעילותו הספרותית בלשון הערבית ובתחומים תרבותיים אחרים. סברתי אז שחשוב שגם קול ישראל בעברית יכלול את הידיעה באחת ממדהורות החדשות, ולו בקיצור נמרץ. "מי זה בכלל?" הטיחה בי העורכת האחראית, ולאחר שהסברתי פסקה: "זה לא מעניין את המאזינים שלנו!" פרשת חייו של אנור שאל, משנות העשרים של המאה שחלפה ועד מותו בישראל שישים שנה אחר כך, אלמוני לחלוטין בתרבות הישראלית, משקפת יותר מכול את תהפוכות הזמנים, את כישלונה של האוטופיה הערבית החילונית המוסלמית-נוצרית-יהודית שנקמה בשנות העשרים של המאה החולפת בבגדאד, ובאותה עת, את הכפפת הרוב היהודי בישראל לדומיננטיות של התנועה הציונית הבזה לתרבות הערבית.⁴ מאותו היום התחלתי לעקוב אחר התרבות היהודית-ערבית והתפתחותה לאורך ההיסטוריה, מהתקופה שקדמה לאסלאם – לא היה קשה לזהות עליות ומורדות, אבל

2 Reuven Snir, *Arab-Jewish Literature: The Birth and Demise of the Arabic Short Story* (Leiden: Brill, 2019), 54-55

3 למראי מקום על פרשת הפצצות, ראו ראובן שניר, *ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק* (ירושלים: מכון בן-צבי, תשס"ה), 445-446, הערה 117. בעת האחרונה נחשפו חומרים חדשים מארכיונו של העיתונאי ברוך נאדל (1926-2014) שהופקד באוניברסיטת ייל האמריקאית, המפנים אצבע מאשימה כלפי הממסד הישראלי בפרשה הזאת. ראו חנן חבר ויהודה שנהב, "אלימות בגדאד (1950-1951), אלימות הארכיונים", *תיאוריה וביקורת* 49 (2017): 129-148.

4 שניר, *ערביות, יהדות, ציונות*, 23-77, 476-477.

כל עוד חיו יהודים בחברות ערביות לא היה צל של ספק שהפוטנציאל התרבותי הערבי התקיים בקרבם כך או אחרת: הם דיברו ערבית וקיימו יחסי גומלין עם שכניהם המוסלמים והנוצרים. השינוי הדרמטי חל בשנות הארבעים של המאה העשרים, ובעיקר לאחר הקמת מדינת ישראל והתרוקנות מדינות ערב כמעט מכל אזרחיהן היהודים. ביטוי מיידי לכך הייתה הירידה ההדרגתית במספר הסופרים והמשוררים היהודים בלשון הערבית – לא מעטים מהם המשיכו ליצור בערבית גם בישראל, אבל כמעט שלא הצטרפו אליהם יוצרים חדשים. בחלוף עשרות שנים אי אפשר להתעלם מן החול האוזל בשעון המבשר את קיצה של התרבות היהודית-ערבית, לאחר שהזהות הרלוונטית שבקה אט-אט חיים לכל חי. בשפופרת העליונה כמעט שלא נותרו גרגירים, ולא רחוק היום שהיא תתרוקן לחלוטין. הסימנים המעידים על התמורה התרבותית הדרמטית המתרחשת נגד עינינו הם חד-משמעיים, וחוקרים אינם יכולים להתעלם מהם – לעיתים קרובות אנחנו עדים לאירועים סמליים, ולמרבית הצער רובם ככולם כרוכים במוות ובסוף דרך.

שעון החול היהודי-ערבי

שלושים וחמש שנה כמעט אחרי מותו של אנור שאול, הלך לעולמו פרופ' ששון סומך (1933-2019), איש אקדמיה ואינטלקטואל, שפעל מאז הגירתו מעיראק לישראל בשנת 1951, על קו התפר שבין התרבות הערבית לתרבות העברית. שלא כשאול, שפעל רק בערבית, לאחר שנים ספורות בלבד שבהן פעל בתחום היצירה הערבית, היה סומך רוב ימיו שגריר של התרבות הערבית בתרבות העברית-ישראלית. במהרה התחיל סומך ליצור רק בעברית, ובהמשך התמקד בפעילות אקדמית בתחום הספרות הערבית, ופרסם את מחקריו בעיקר בעברית, בדרך כלל בכתבי עת ובמוספים ספרותיים עבריים, לצד פרסומים באנגלית באכסניות מדעיות בין-לאומיות ופרסומים בערבית בכתבי עת שיצאו לאור בישראל. בחייו, ובוודאי במוותו, היה סומך חוליה נוספת בתהליך היעלמותה ההדרגתית של התרבות היהודית-ערבית, אלא שלא כמו ה"אבדאל" במסורת המוסלמית, הצדיקים הקדושים הנסתרים שמוותו של כל אחד מהם מבטיח את הופעת מחליפו,⁵ לאנשים מסוגם של שאול וסומך – יהודים הפועלים בתרבות הערבית – אין תחליף, כמו שאין תחליף לעשרות האינטלקטואלים ואנשי התרבות היהודים-ערבים האחרים שהלכו לעולמם והעמיקו בלכתם את הניכור בין שתי התרבויות. רוב רובם של האישים האלה מתו בדממה מוחלטת, מבלי שהתרבות העברית-ישראלית הייתה

Encyclopaedia Islamica, online edition, s.v. "Abdāl", https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/abdal-COM_0023?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-islamica&s.q=abdal 5

מודעת לקיומם, ובהם מנשה זערור (1901-1972) ודאוד אל־כויתי (1905-1976) בשנות השבעים, צאלח אל־כויתי (1904-1986), ומראד מיכאל (1906-1986) בשנות השמונים, אסתרנה אבראהים (1914-1996, אשתו של אנור שאול), סלים אל־בצון (1920-1995) ודוד צמח (1933-1997) בשנות התשעים, יעקוב בלכול (1920-2003), יצחק בר משה (1927-2003), סמיר נקאש (1938-2004), אברהים עובדיה (1924-2006), מיר בצרי (1910-2006) ושאל חדאד (1909-2010) בעשור הראשון של מֶאֶתְנֵנו, ניר שוחט (1928-2011), מֶרָאד עבד אללה אל־עמארי (1923-2012), סלים מֶרָאד שעשוע (1926-2013), מרים אל־מלא (1927-2013), אשתו של סלים אל־בצון, נסים רג'ואן (1924-2017) ושמעון בלס (1930-2019) בעשור השני של מאתנו – רובם ככולם בוודאי אלמונים למרבית הקוראים, ויש להניח שהיחיד המוכר, גם אם היכרות מוגבלת, הוא בלס, בעיקר משום שהמיר את לשון כתיבתו הספרותית מערבית לעברית. מוכרים אולי גם האחים דאוד וצאלח אל־כויתי, אבל לא מתוך התעמקות במורשת התרבותית היהודית־ערבית, אלא הודות ליצירה המוזיקלית הפופולארית של נכדו של דאוד, היוצר דודו טסה (נולד 1977). בשני אלבומים, "דודו טסה והכויתים" (2011) ו"עלא שואטי" (2015), שילב טסה בין המוזיקה של סבו ודודו למוזיקה מודרנית. לשאלה אם יצירתו של דודו טסה היא חלק מן התרבות היהודית־ערבית, או חלק מפרפורי הגסיסה שלה, עוד נדרש בהמשך. כאמור, כמעט שלא נותרו כיום יהודים היוצרים בלשון הערבית הספרותית, אבל מה שמעיד יותר מכול על גסיסתה של התרבות היהודית־ערבית הוא שטרם צמח ולו יוצר צבר ישראלי אחד הכותב בלשון הערבית למרבה האירוניה, חודשים ספורים לפני מותו של סומך, שראה עצמו "אחרון היהודים־ערבים",⁶ התנהל מעל דפי מוסף "תרבות וספרות" של עיתון הארץ פולמוס זניח, שכמעט שלא עורר תגובות קוראים, ולמרבה הצער, מצבו הבריאותי של סומך לא אפשר לו להגיב ולהביע בו את דעתו. פולמוס זה דן בקבוצת מחקר שהתכנסה בשנה האקדמית 2018-2019 במרכז כץ ללימודי יהדות מתקדמים (Katz Center for Advanced Judaic Studies) שבפילדלפיה ועסקה ב"חיים יהודיים בהקשרים אסלאמיים מודרניים" (Jewish Life in Modern Islamic Contexts). תחילתו של הפולמוס הזה במאמר של אחד מעמיתי המחקר במרכז, כותב שורות אלו, על תלאתיו בגין הרצאה שנשא בפני חברי הקבוצה,⁷ ולא נעמה לאוזני מרבית העמיתים, והמשכו בתגובתם של ארבעה עמיתים אחרים למאמר הזה.⁸ השאלות שעמדו במרכז הפולמוס

6 נורית קנטי, "ימים הזויים: ריאיון עם פרופ' ששון סומך", *ישראל היום*, 18 ביולי, 2008, <https://www.makorishon.co.il/nrg/online/47/ART1/761/059.html>

7 ראובן שניר, "זהות יהודית־ערבית: כבר מזמן אין דבר כזה", *הארץ*, "תרבות וספרות", 10 באפריל, 2019, <https://www.haaretz.co.il/literature/study/.premium-1.7107719>

8 יורם מיטל, אורית בשקין, ננסי ברג ויובל עברי, "תרבות יהודית־ערבית: יש דבר כזה", *הארץ*, "תרבות וספרות", 21 במאי, 2019, <https://www.haaretz.co.il/literature/study/.premium-1.7271460>

הן: האם מתקיימת בישראל של היום זהות יהודית-ערבית? והאם תרבות ערבית פורחת בקרב יהודים בתחילתה של המאה העשרים ואחת? שוליותו של הפולמוס הזה בעצמה עשויה להעיד שהתרבות הערבית של היהודים הולכת ונכחדת ושהזהות היהודית-ערבית היא נחלת העבר. לא מפתיע כלל שבעשרות השיחות וההתכתבויות בינינו בעשורים האחרונים, הביע סומך במישרין את תמיכתו המוחלטת בתפיסותיי, שבאו לידי ביטוי גם במאמר דלעיל. "אכן היינו כחולמים", כתב לי עוד לפני יותר משלושים שנה, בהשקיפו על פעילותו הספרותית הנאיבית בלשון הערבית בשנות החמישים.⁹ למרבה הצער, תגובת ארבעת העמיתים למאמרי מייצגת גם את הכפפתו של השיח האינטלקטואלי והאקדמי סביב הזהות והתרבות היהודית-ערבית לפוליטיקה שחוקה של זהויות, המעצבת את השיח בנושא הנידון מאז שלהי שנות השמונים של המאה העשרים. בטרם ניגש לפולמוס עצמו ראוי לדון בקצרה בהיסטוריה של הזהות היהודית-ערבית.

הזהות היהודית-ערבית – מבט היסטורי ותאורטי

המושגים "זהות תרבותית יהודית-ערבית",¹⁰ "זהות תרבותית מזרחית",¹¹ או מושגים מקבילים כלשהם, כמעט שלא הופיעו בשיח האינטלקטואלי או האקדמי לפני המחצית השנייה של המאה העשרים. יתרה מזו, בכל פעם שדווח על יהודי שזכה למוניטין

9 מכתבו של סומך אליי, 17 באפריל, 1989. תפיסותיו של סומך בשנות החמישים באו לידי ביטוי במאמר שנשא בכותרתו את מילותיו דלעיל, "We Were Like Those Who Dream": Iraqi-Jewish Writers in Israel in the 1950s", *Prooftexts* 11 (1991): 153-173

10 בשיח האינטלקטואלי והאקדמי משמשים בערבוביה המושגים "ערבי-יהודי", "ערבי יהודי" או "יהודי-ערבי", "יהודי ערבי". במאמר הזה אעשה בדרך כלל שימוש במושג "יהודי-ערבי" (שני לוואים המסמנים זהות, כמו, למשל, בביטוי "משורר יהודי-ערבי"), שבו משמש המרכיב האתני-תרבותי מרכיב משתנה לצד המרכיב הדתי. בארץ ישראל בשלהי התקופה העוסמאנית נעשה לעיתים שימוש במושגים "יהודים ערבים", "עבריים-ערבים", או "ערבים בני דת משה", כדי לגנות את אותם צעירים ספרדים "מתבוללים" שהטיפו "לאימוץ הלשון הערבית וספרותה על חשבון העברית ולטמיעה בערבים"; יצחק בצלאל, נולדתם ציונים: הספרדים בארץ ישראל בציונות ובתחייה העברית בתקופה העות'מאנית (ירושלים: מכון בן-צבי, תשס"ח), 371-373, 388-389, 410.

11 שלא כמו המושג "יהודי-ערבי", המושג "מזרחי" הוא בעיקר תולדה של החוויה הישראלית. על כך ראו ראובן שניר, "מי צריך זהות ערבית-יהודית? על ייצוג העבר, צרכי ההווה והעתיד הגלובלי", בתוך בין עבר לערב: המגעים בין הספרות הערבית לבין הספרות היהודית בימי הביניים ובזמן החדש, כרך 6, קובץ מאמרים לכבוד פרופ' יוסף טובי לרגל פרישתו מן ההוראה, ערכו עלי חוסיין ואיילת אטינגר (חיפה: אוניברסיטת חיפה, תשע"ד), 312, הערה 3.

בכתיבת שירה בלשון הקוראן, צץ בדיעבד מלומד ערבי מוסלמי או נוצרי שהטיל ספק ביהדותו. כך קרה, למשל, לשלושת היהודים המפורסמים ביותר בהיסטוריה של הספרות היפה הערבית: אל־סמואל בן עאדיא' מן המאה השישית לסה"נ, אבראהים אבן סהל (1251-1212) איש אנדלוסיה, והמצרי יעקוב צנוע (1839-1912), מאבות התיאטרון והעיתונות ההומוריסטית הערבית. במרחב החברתי והתרבותי של המזרח התיכון, שבו פעלו דוברי ערבית, נבדלו אנשים זה מזה בדתם, וכאשר יהודי קנה לו מוניטין בשירה הערבית לאחר צמיחת האסלאם הטריד הדבר בדיעבד חוגים של מלומדים בשני מעגלים עיקריים: המעגל הראשון – של אנשי ספרות ערבית מוסלמים ונוצרים, שהתקשו לקבל התבלטות של יהודים בלשונו של הקוראן, והמעגל השני – של אנשי תרבות יהודית, ובמקרה זה מדובר רק ביהודים, שהתקשו להבין כיצד משורר יהודי בעל כשרון ספרותי מתהדר בכתיבה בערבית בלבד ואיננו משקיע את אורו גם, או רק, בלשון הקודש היהודית. אחד האישים הבולטים בעת החדשה שנחלץ לאשר את ערביותם של משוררי ערב היהודים היה המשורר המצרי הקראי מראד פרג' (1866-1956), שבחיבור שהקדיש להם דחה על הסף את הטענה שאל־סמואל היה נוצרי וניסה להפריך טענות שאבן סהל התאסלם. הוא אף כתב שיר בן שמונה בתים במתכונת הקצידה הקלאסית שבו הליון, בין השאר, שזכרם ההיסטורי הערבי האציל של היהודים נשכח:

يَا وَايْنَ سَهْلَ أَسْلَمَا	جَعَلُوا السَّمَوَاتِ نَاصِر
لِالنَّجَابَةِ فَيَهُمَا	فَكَأَنَّنا لَسُنَا بِأَه
ر مِنْ الْيَهُودِ سِوَاهُمَا	وَنَسُوا كَمَا تَدْرِي الْكَثِير

הפכו את אל־סמואל לנוצרי [וייחסו] לאבן סהל התאסלמות,
 כאילו אין אנו [היהודים] ראויים לאצילות של שניהם,
 שכחו, ואתה אכן יודע, שמלבדם יש עוד [יוצרים] יהודים רבים
 [בלשון הערבית].¹²

פרג' מנתח את ה"לאמיה" (קצידה החורזת באות למ"ד) המפורסמת של אל־סמואל, ומוכיח שמבחינה תמטית לא ייתכן שהשיר נכתב על ידי נוצרי, ומצטט, למשל, את אחד מבתייה:

12 מראד פרג', אל־שעראא' אליהוד אל־ערב (קהיר: אל־מטבעה אל־רחמאניה, 1929), 14.

تَعَيَّرْنَا أَنَا قَلِيلٌ عَدِيدُنَا فَقُلْتُ لَهَا إِنَّ الْكِرَامَ قَلِيلٌ

חרפתנו לאמור: אכן נדיבים ימעטו ואומר לה: אכן נדיבים ימעטו.¹³

פרג' אומר: "על מי אפשר להגיד שהם מעטים? בוודאי לא על הנוצרים? היהודים היו תמיד מעטים מאחרים?"¹⁴

המושג "זהות", שסביבו מתנהלים בעשורים האחרונים דינונים תאורטיים נמרצים, לא היה מוכר בעבר במשמעותו המודרנית,¹⁵ ויש אף מי שטוענים שעדיף אולי לזנוח אותו לטובת מושגים מעורפלים פחות.¹⁶ העיסוק בזהות בכלל, על כל גווניה הפוליטיים, החברתיים והתרבותיים, התעורר בד בבד עם הנטייה ליחס פלורליזם למושג "תרבות" בעקבות מלחמת העולם השנייה. כאשר הגיע האימפריאליזם האירופי לקיצו צמחה מודעות רב-תרבותית והתגברה הניעות (mobility) הגאוגרפית והחברתית, פועל יוצא של התעצמות ההגירות, מתוך רצון ובכפייה, בעיקר לארצות המערב. באותה עת הואצה גם תנועת פרטים בין מעמדות וקבוצות היררכיות, והתרחב הגיוון בתפקידים החברתיים. החברה התעשייתית, שעודדה אינדיבידואליזם ופיצול בין ערכים ועמדות מבעד לריבוי התמחויות, בישרה אומנם עוד קודם לכן על התמורות האלה, אך רק במאה העשרים צמחו מרכזי ידע שהעיסוק בנושא הזהות נעשה דומיננטי בהם, בין השאר, בעקבות הגלובליזציה המואצת, התפתחות הלימודים הפוסטקולוניאליים וצמיחת תפיסות פוסטמודרניות שחלחלו למרבית סוגי השיח האינטלקטואלי והאקדמי. מדובר בשיח אליטיסטי שבדרך כלל אין לו התפתחות מקבילה אצל מי שזהויותיהם המוכפפות (subaltern) הן מושאו של השיח הזה, כדברי רוזלינד או'הנלון (O'Hanlon), שהיטיבה לתאר זאת בדבריה על היסטוריונים מקצועיים. היסטוריונים אלו, היא טוענת, ממשיכים לעסוק באליטות מסוגים שונים ולסגור על עיסוקם זה: "לא בכך שהם מודים כי אין להם כל עניין ב'עם', אלא בטענה שהאליטות, או אלה"

13 על פי התרגום הראשון של השיר לעברית שפורסם ב-1891 במאמרו של דוד ילין (1864-1914), שבו הוא קובל על השתכחותם של משוררי ישראל הערבים וקורא להשיב עטרה ליושנה: "הנה פה המקום לאחינו משוררי זמננו לנסות כוחם לפחות בשרים האלה רוח השירה בעברית, והשיבו לתחיה, זכרון בני עליה שוכני ארץ נשייה"; דוד ילין, "מליצת ישראל על אדמת בני ישמעאל", הארץ 3-4 (תרנ"א), 48-37.

14 פרג', אלישעראא' אליהוד אל-ערב, 13.

15 *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, s.v. "Huwiyya", accessed 26 October 2020, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3011

16 Frederick Cooper and Rogers Brubaker, "Identity", in Fredrick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005) 59-90

שהשלטון בידיהם, אחרי ככלות הכול, הם מי שבכוחם לקבוע יותר מכל אחד אחר מה יקרה לעם כולו, ולפיכך הם עדיין האמצעי הטוב ביותר שדרכו נוכל להבין את השינויים שהעם חייב לעבור".¹⁷

ועוד, גישות סוציולוגיות מסוימות לידע, למדע ולאומנות, מאז שנות העשרים של המאה הקודמת, קוראות תיגר על אי-תלותן של פעילויות אלו ותוצריהן בתנאים פוליטיים, חברתיים ותרבותיים מסוימים. גישות אלו, שפותחו לתחום מחקר שזכה לכינוי "סוציולוגיה של הידע", מובילות לרלטיביזם תרבותי הכופר במציאותו של מדע כלשהו, ובוודאי במציאותה של האומנות, במנותק מהקשרים חיצוניים. הגם שיש הטוענים שהרלטיביזם התרבותי, המבקש להנכיח נקודות מבט של קבוצות שוליות, איננו חף מהתנשאות של הדוגלים בו,¹⁸ אין כעת מחלוקת שמילים אינן ניטרליות, ושייצור ידע או אומנות כפוף תמיד להקשרים ולנסיבות של מקום ושל זמן. יש אף המאתגרים את ההבחנות בין סובייקט לאובייקט ובין חברה, טבע ומדע. ולא רק זאת, מאחר שהידע המדעי נהפך בשנים האחרונות לכוח הייצור העיקרי, ונדמה שהוא כפוף יותר מתמיד למוקדי הכוח, עולה שאלת הלגיטימציה שלו: מי מחליט מהו ידע, ומי יודע מהי ההחלטה הנכונה?¹⁹ על רקע זה צומחות תובנות חדשות הנוגעות לאידיאולוגיה, לתפיסות עולם ולזהות. בשיח לימודי התרבות, הבוחנים כיצד יחידים וקולקטיבים מעצבים את זהותם ואת תודעתם העצמית, נהוג לדבר בעיקר על שני דגמים של ייצור זהות:

א. דגם פרימורדיאלי המניח קיום תוכן אוטונומי, מהותני פנימי לכל זהות, תוכן שמקורו אחד או מבנה משותף של התנסויות, או של שניהם גם יחד, מגדירים אותו. ההנחה הפילוסופית העומדת בתשתיתו של המודל הזה, אליבא דרנה דקארט (Descartes, 1650-1596), למשל, היא שהדבר היחיד שאין להטיל בו ספק הוא קיומו של העצמי, או של הסובייקט – הוא יציב ואינו תלוי בהשפעות חיצוניות. לפיכך, כל דיון בנושא זהות מסוימת כלשהי אמור לחתור לחשוף את התוכן ה"אונטטי" וה"מקורי" של אותה זהות. המאבק על ייצוגי הזהות מתאפיין אפוא בהצגת זהויות נבדלות ומובחנות זו מזו.

ב. דגם קונסטרוקטיביסטי הדוחה את קיומן של זהויות אונטיות נפרדות המתבססות על מקור אחד או על התנסויות משותפות, ורואה בזהות תגובה

17 רזלינד או'הנלון, "שיקום הסובייקט, לימודי כפיפים והיסטוריות של התנגדות בדרום אסיה הקולוניאלית", ג'מאעה יב (תשס"ד): 160.

18 על שאלת הרלטיביזם והסוציולוגיה של הידע, ראו האפילוג אצל Volker Meja and Nico Stehr (eds.), *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute* (London and New York: Routledge, 1990), 285-306

19 ז'אן-פרנסוא ליוטר, המצב הפוסטמודרני, תרגם גבריאל אש (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2002), 16-14.

לגירוי חיצוני, או אפילו רואה במודעות העצמית של הפרט תוצר של הפנמת השקפותיהם של אחרים (פרטים, קהילות או מוסדות חברתיים). שעמם הוא בא במגע, להם הוא משתייך או במסגרתם הוא פועל. דיוויד יום (Hume, 1776-1711) סיפק את התשתית הפילוסופית לכך כשראה בעצמי צרור של רשמי חושים המשתנים בכל פעם שהפרט חווה חוויה חדשה או נזכר בחוויה ישנה.²⁰ לפי המודל הזה, זהות היא אפוא סובייקטיבית, נזילה ויחסית תמיד, היא איננה יכולה להיות שלמה ומלאה ונמצאת תמיד בתהליך מתמשך של התהוות. מאחר שכל זהות נסמכת על שלילת זהות אחרת, זהות היא תמיד תוצאה זמנית, נסיבתית ולא יציבה של מערכות יחסים מבעד לסימון שוני והבדל. דגם זה שם דגש על ריבוי זהויות ונקודות שוני ולא על זהות יציבה וקבועה. עם זאת, בשל ריבוי הזהויות והיותן נזילות ולא יציבות, יש צורך להביא בחשבון היבטים נוספים, כמו גזע, מעמד ומגדר, שכן מאבק על זהות אינו יכול להתעלם מן הפוליטיקה של הייצוג.²¹ זו הייתה תרומת המחשבה הפוסטמודרנית, הגורסת שזהות היא פועל יוצא של הבנייה חברתית ותרבותית ושהיא מתגבשת בתוך מערך של יחסי כוח. מאחר שהיא משרתת את המאבק בקבוצות הדומיננטיות בחברה, הזהות משתנה על פי הנסיבות והצרכים הפוליטיים.²²

הדגם הראשון מאפשר גיחות "ארכיאולוגיות" אל העבר כדי לחשוף את התוכן ה"אותנטי" וה"מקורי" של זהות זו או אחרת, משל הייתה הזהות הנידונה צמרת עץ ששורשיו אי שם במעמקי ההיסטוריה. אלא שהמודל הזה, ככל המודלים ההיסטוריים והפילולוגיים המסורתיים שאיבדו את קסמם בחוגי האקדמיה המערבית, נדחה כעת כלאחר יד על ידי אנשי התאוריה של לימודי התרבות – איש או אשת אקדמיה שעדיין מחזיקים בו נחשבים כיום סהרוריים שטרם ראו את האור הבהק של הפוסטמודרניזם.²³ לעומת זאת, הדגם השני עומד במרכז הדיונים התאורטיים סביב הזהות, אלא שגם

20 דיוויד יום, "על הזהות האישית", בתוך דיוויד יום, **מסכת טבע האדם**, תרגם יוסף אור (ירושלים: מאגנס, תשנ"ח), 321-335.

21 Lawrence Grossberg, "Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?", in *Questions of Cultural Identity*, eds. Stuart Hall and Paul Du Gay (London: SAGE, 1996), 89-90; see also Andrew Edgar and Peter Sedgwick (eds.), *Key Concepts in Cultural Theory* (London: Routledge, 1999), 183-187

22 השו יוסי יונה ויהודה שנהב, **רבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל** (תל אביב: כבל, 2005), 95-96.

23 לתיאור ממצה של שתי הגישות בהקשר של הבניית הלאומיות היהודית-ישראלית המודרנית, ראו אורי רם, **הזמן של ה"פוסט": לאומיות והפוליטיקה של הידע בישראל** (תל אביב: רסלינג, 2006), 19-70.

חסידי מודים שתהא אשר תהא נזילותה ואי־יציבותה של זהות מסוימת כלשהי, תהליך הבנייתה עושה בהכרח שימוש בחוויות, בתפיסות ובחומרים מן המאגר הקיים ממילא בנפשו של הסובייקט, או בתשתיתו התרבותית של הקולקטיב שבו מדובר. כיום גם ברור שהגישה הראשונה "לא נתנה מספיק את דעתה להנדסת העבר", בעוד הגישה השנייה עשתה "טריוויליזציה להיסטוריה, לדת ולמסורת, וצמצמה את הלאומיות למעשה מניפולציה של אליטות".²⁴ ייתכן אף שההבחנה בין שני הדגמים היא בסופו של דבר כמותית, שהרי "הפרימורדיאליסטים מדגישים את הגבולות שההיסטוריה הממשית מציבה ל'המצאת מסורת', ואילו המודרניסטים מדגישים את הגמישות הסימבולית של ה'רפרטואר ההיסטורי'".²⁵

ארבע תפיסות, שלעיתים משיקות זו לזו ואף משולבות זו בזו, מגדירות את המרחב שבתוכו מתנהלים הדיונים בנושא הזהות:

- א. "דיפרנס" (Différance): אף שזהות נקבעת על סמך יחסי כוח בינה לבין זהויות אחרות, גבולותיה אינם יציבים ומשמעותה תמיד מושהית בהמתנה לקריאה נוספת ולפרשנות מחודשת.²⁶
- ב. פרגמנטציה (Fragmentation): כל זהות היא תמהיל של מרכיבים המפורקים ומתובנתים בכל פעם מחדש.
- ג. היברידיות (Hybridity): ריבוי של זהויות שוליות ומצבי ביניים גבוליים המתרוצצים בין זהויות מרכזיות מתחרות.
- ד. דיאספוריות (Diaspora): קישור זהות לטריטוריה וייחוס הזדהויות להיסטוריות של רשתות קוסמופוליטיות ומרחביות.

אם ננסה להחיל את מושגי הדיון התאורטי דלעיל על הזהות היהודית־ערבית, לא נתקשה לזהות מדוע נעשתה התבנית ההיברידית דווקא פופולרית – בין השאר, בשל

24 יהודה שנהב, "על הכלאה וטיהור: אוריינטליזם בשיח בעל שוליים רחבים", תיאוריה וביקורת 26 (2005): 5-11.

25 רם, הזמן של ה"פוסט", 23.

26 Différance הוא מושג שטבע הפילוסוף הצרפתי ז'אק דרידה (1930-2004), העושה שימוש במשמעותה הכפולה של המילה הצרפתית *différer*: להיות שונה ונבדל, אבל גם להשהות ולדחות. דרידה טען שבכתיבה המיליים והסימנים אינם יציבים ולעולם אינם מסמנים משמעות אחת בלבד. הם מזמנים אל מעגל ההשתמעות מילים וסימנים נוספים, וכך המשמעות תמיד מושהית מבעד לרצף אין־סופי של מסמנים נוספים. החלוקה הדיכוטומית בין "מסמן" ל"מסומן", אליבא דדרידה, אינה חד־משמעית, ומה שנחשב "אמת" בסימן, או מה שניתן לצפייה, נתון, למעשה, תמיד לפרשנות ולקריאה מחודשת, ראו Jacques Derrida, "Différance", in *Identity: A Reader*, eds. Paul du Gay, Jessica Evans and Peter Redman (London: SAGE, 2000), 87-93

"פוטנציאל האפורטוניזם הטמון בהיברידיות"²⁷, והצורך, כפי שהסופר חיים באר אומר באירוניה, להתאים ל"רוח הזמן" ו"לשיח הפוסט-קולוניאלי והפוסט-ציוני שהעולם האינטלקטואלי כולו, מברקלי ועד 'בר-אילן', הכפיף עצמו אליו"²⁸, או פשוט מפני שההיברידיות הזאת "היא מקום נעים, מקום של 'מותר'"²⁹. הזהות היהודית-ערבית נתפסת כמצב גבולי, זהות שולית העומדת בין שתי זהויות מתחרות. מן הצד האחד עומדת הזהות האתנית והתרבותית הערבית, ומן הצד השני, הזהות הדתית היהודית, שבמאה העשרים התלווה לה גם נופך לאומי דומיננטי – ההכלאה ביניהן יוצרת את הזהות ההיברידי, הממוקפת. זהות זו מתקיימת ב"מרחב שלישי", אליבא דהומי ק' באבא (Bhabha): סוג של מרחב המתקיים בנקודות המפגש ההטרוגני והצטלבות קווי הגבול, שבעת ובעונה אחת מפרידים בין זהויות שונות ומחברים אותן. בתוך מרחב אמביוולנטי זה, לצד הדיכוי והשיעבוד היוצרים קרע דיכוטומי בין שני מרחבים זהותיים מתחרים, מתעצבים יחסי כוח הדדיים של חיקוי ומשמוע מחדש:

זה אותו מרחב שלישי, שאף שאינו ניתן לייצוג בעצמו, מכונן את התנאים הדיסקורסיביים של השיג והשיח, שמבטיח שלמשמעות התרבות ולסמליה אין אחדות או קיבעון פרימורדיאליים, ושאפילו אותם סימנים יכולים להיות משויכים ומתורגמים להקשר היסטורי מחודש ולהיקרא אחרת.³⁰

מאחר שהזהות הדתית היהודית התקיימה לאורך ההיסטוריה במרחב המזרח-תיכוני לצד זהויות דתיות אחרות, בעיקר הנוצרית והמוסלמית, מעניינת ההשוואה בין הזהות היהודית-ערבית לבין הזהויות הערבית-נוצרית והערבית-מוסלמית. אי-יציבותן ונזילותן של הזהויות האלה בולטות בחתך דיאכרוני-היסטורי: מבין שלוש הזהויות ההיברידיות האלה אין ספק שהזהות הערבית-מוסלמית היא היציבה ביותר זה קרוב ל-1,400 שנים, אם כי זהות זאת היא תוצר מאוחר בהשוואה לשתי הזהויות האחרות,

27 שנהב, "על הכלאה וטיהור", 6.

28 חיים באר, לפני המקום (תל אביב: עם עובד, תשס"ז), 291.

29 תמר קפלנסקי, "אל תראוני שאני היברידי או: להיפך – תראו, תראו", הכיוון מזרח 14 (2007): 37.

30 Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994), 37. במחקרו על זהות המהגרים מצפון אפריקה בערי הפיתוח בישראל נשען אורן יפתחאל על תפיסת "המרחב השלישי" בפיתוח המושג "זהות לכודה" (trapped identity): זהותם של המהגרים האלה, המתעצבת באותו מרחב אפור של דמדומים המשתרע בין הזהות היהודית לזהות הערבית, מתאפיינת ביחסי משיכה ודחייה כלפי שתי הזהויות המתחרות, ועקב כך הם מוצאים עצמם במלכודת המנציחה את שוליותם ואינם יכולים להיחלץ ממנה. ראו Oren Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006), 212-213

עובדה היכולה בעצמה לערער את יסודותיו הקשיחים של המודל הפרימורדיאלי. למעשה, אפשר לדבר על זהות ערבית-מוסלמית רק מן המאה השביעית לסה"נ, פשוט מפני שקודם לכן לא היה בנמצא אדם שהיה ערבי ובעת ובעונה אחת גם מוסלמי. עד המאה השביעית מי שתרבותו הייתה ערבית היה יכול להיות יהודי, נוצרי, או אפילו עובד אלילים, אך לא היה יכול להיות מוסלמי.

הזיקה בין האסלאם לבין הערביות, המתבססת על התגלותו של הקוראן בערבית, רופפה את הקשר בין התרבות הערבית הקאנונית לדתות אחרות, אך לא מחקה את ערביותם של הלא-מוסלמים בחברה הערבית. יתרה מזו, בדרך כלל לא הייתה חתירה למחיקה מסוג זה כל עוד נשמרה במרחב המשותף הדומיננטיות החברתית והפוליטית של הדת החדשה, וכל עוד הפולמוס הבין-דתי לא העמיד בסכנה את עליונות הדת המוסלמית. במסגרת המגבלות האלה הייתה ערביותם של היהודים מובנת מאליה וטבעית לחלוטין. כך, למשל, הסוחר היהודי יצחק בן יהודה, המספר את קורות מסעו לסין בשלהי המאה התשיעית ובראשית המאה העשירית לסה"נ, מזכיר כלאחר יד שהפנייה אליו שם הייתה "יא ערבי" – לציון מי שיצא מן החברה הערבית לתור ארצות רחוקות. סימן ההיכר הבולט שלו היה ערביותו דווקא ולא יהדותו, שהייתה רלוונטית רק בהיותה זהות דתית משנית בתוך החברה הערבית.³¹ עם זאת, בשל הזיקה ההדוקה בין האסלאם ללשון הערבית חל תהליך הדרגתי של מונופוליזציה אסלאמית של נכסי התרבות הקאנונית בלשונו של הקוראן, שאת סגנונו הערבי הנשגב, על פי המסורת המוסלמית, אי אפשר לחקות. ואומנם, עד המחצית הראשונה של המאה העשרים נוכל להצביע, בדרך כלל, רק על פולמוס העוסק בדתם של משוררים וסופרים יהודים שכתבו בערבית. לעומת זאת, כתיבה של נוצרים בערבית, נחשבה טבעית לחלוטין, אף על פי שמצמיחת האסלאם ועד המאה התשע-עשרה חלה ירידה דרמטית במספר הסופרים הערבים המשתייכים לדת הנוצרית והנמנים על המרכז הקאנוני של הספרות הערבית. בחצי השני של המאה התשע-עשרה, וגם אז לפרק זמן מוגבל, ניכרה אומנם מעורבות מוגברת של נוצרים בתרבות הערבית מתוך הנחה שיהיה אפשר להשתית תרבות ערבית על בסיס לאומי-חילוני (אם כי הלאומיות אינה בהכרח חילונית, ובתשתיתה ההיסטורית הקדם-לאומית ארוגים בה בוודאי גם סמלים ומוטיבים דתיים).³² סיסמאות כמו "אהבת

31 בזרע בן שהריאר, ענ'אא'ב אליהנד (אבו דאבי: אל-מג'מע אל-ת'קאפי, 2000), 111.

32 "דת' היא המילה שנעשה בה שימוש במאה השש-עשרה לציון לאומיות, או בוודאי שימשה מלט למה שיעשה בהמשך לאומיות"; Anthony W. Marx, *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 25. על הזיקה ההדוקה בין לאומיות לדת, ראו גם אריק הובסבאום, *לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה* (תל אביב: רסלינג, 2006), 97-91; Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 30-54.

המולדת היא אחד [מענפי] האמונה,³³ ו"הדת לאלוהים והמולדת לכולם" שיקפו היטב את התפיסה הזאת.³⁴ לא מן הנמנע שיציבותה היחסית של הזהות הערבית-מוסלמית, לעת עתה לפחות, נובעת מהיותה הצעירה מבין השלוש. ייתכן אפוא שהדומיננטיות שלה היא זמנית ובמהרה גם היא תתפרק ותתפורר, כפי שמעידים כבר סימנים הנראים באופן, עם החילון הגובר בתרבות הערבית, אם כי לעת עתה בעיקר בחוגים של גולים ערבים בעולם המערבי.³⁵

לצד הפן ההיברידי, שהוא ללא ספק מרכזי בפולמוס סביב הזהות היהודית-ערבית, גם שלושת ההיבטים האחרים באים לידי ביטוי: העיסוק בזהות היהודית-ערבית הוא פועל יוצא של הדומיננטיות של הזהות היהודית-ערבית-ציונית, אבל העובדה שהיא מעוררת פולמוס רק בתרבות הישראלית, ולא בתרבות הערבית-מוסלמית או בתרבות הערבית-נוצרית, אומרת דרשני. עם זאת, גבולותיהן של כל הזהויות דלעיל אינן יציבים ומשמעותיהן תמיד מושהות וממתינות לקריאות נוספות ולפרשנויות מחודשות. ועוד, הזהויות דלעיל הן תמהילים של מרכיבים שתובנתו מחדש. בשל היעלמותה ההדרגתית של הזהות היהודית-ערבית ה"אותנטית",³⁶ והעובדה שכבר עתה קשה למצוא סופר יהודי ששפת אימו ערבית, המרכיב הערבי אצל אינטלקטואלים צעירים המגדירים עצמם כעת כבעלי זהות יהודית-ערבית שונה לחלוטין מהמרכיב הזה אצל בעלי אותה זהות שאישיותם התעצבה בבגדאד, למשל, לפני לא יותר משבעים שנה. כך, למשל,

33 מבוסס על מסורת אל-חסן אבן מחמד אל-צע'אני, *מוצעות אל-צע'אני* (דמשק: דאר אל-מאמן לל-תראת', 1985), 53, הנשענת על חדית' המונה יותר משישים או שבעים ענפי אמונה (שעב אימאן), כשם ספרו של אבו בכר אל-ביהקי (994-1066), *שעב אל-אימאן*, (בירות: דאר אל-עלמיה, 1990), 31-34.

34 Reuven Snir, "My Adherence to the Creed of Moses Has Not Diminished My Love for Muhammad's Nation": The Emergence and Demise of Iraqi Jewish Literary Modern Culture", *The Jewish Quarterly Review* 98 (2008): 70-71, mainly note 33

35 נושא דגל החילון בתרבות הערבית בעשורים האחרונים הוא המשורר הסורי הגולה עלי אחמד סעיד, המכונה אדוניס (נולד 1930), שהצליח מבעד ליצירתו ולכתבי העת שערך מאז שלהי שנות השישים, כמו *שער* (1957-1964), *מואקה* (1968-1993), ובשנים האחרונות *אל-אח'ר* (2011), לקבץ סביבו אינטלקטואלים, משוררים וסופרים רבים התובעים לבסס בעולם הערבי חברה חילונית ערבית. משאת נפשם היא לקיים הפרדה בין דת למדינה, ולצמצם את האמונה הדתית לחוויה פרטית המחייבת רק את המאמין עצמו. על אדוניס ותפיסותיו המהפכניות, ראו ראובן שניר, "יש שבית חדל להיות בית": יצירתו הספרותית והאינטלקטואלית של אדוניס", הקדמה ל*אדוניס, מפתח פעולות הרוח* (תל אביב: קשב לשירה, 2012), 11-101. למבחר מקורות ביבליוגרפיים, ראו שם, 102-108.

36 "אותנטית" במובן שהיא משלבת זהות דתית יהודית עם זהות תרבותית ערבית וטרם נמחלו בה ממדים אנטי-ציוניים.

הזהות היהודית-ערבית עושה שימוש במושג "ערבי", אף שכמעט כל מי שמאמץ אותה או מצדד בה בפולמוס האינטלקטואלי רואה בעברית את לשונו, ולא ניכר אצלו כמעט מאמץ משמעותי שאינו מס שפתיים להשיג בקיאות בשפה הערבית ובתרבותה.

אשר להיבט הטריטוריאלי, לאחר הגירת יהודי ארצות ערב לישראל ולארצות אחרות נעשתה שאלת זהותם התרבותית של הגולים נושא שנוי במחלוקת, על פי הטריטוריה המסוימת והמרחב התרבותי שאליהם היגרו, ובהם בנו, או ניסו לבנות, את חייהם מחדש. למשל, אף שבעיראק כמעט שלא העיב צל כלשהו על ערביותם של היהודים ועל היותה מרכיב מרכזי בזהותם, נסיבות הגירתם מאז תחילת שנות החמישים התניעו תהליך של הגדרת זהות מחדשת. סופר עיראקי-יהודי, שהיגר לישראל והגדיר בה מחדש את זהותו (כמו שלום דרויש, 1913-1997), ראה את עצמו שונה מעמיתו שהיגר לאנגליה (כמו מיר בצרי, 1911-2006), וכך ראו אותו גם אחרים, ושניהם היו שונים ממי שמצא מקלט בקנדה (כמו נעים קטאן, נולד ב-1929), בוודאי משום שכל אחד מהם אימץ שפה חדשה לשימושי היום-יומיים ולעיתים גם לצרכים ספרותיים – עברית, אנגלית או צרפתית – לעיתים לצד הערבית (דרויש ובצרי) או במקומה (קטאן). הבדלים רבים עוד יותר יש בין כל אחד ואחד מאלה לבין יהודי מצרי שהיגר, למשל, לישראל והמשיך לכתוב בערבית (כמו מוריס שמאס, 1930-2013), או לבין יהודייה מצרייה שלא הסתירה את ביקורתה הנוקבת על האסלאם ועל הערביות (כמו ז'קלין כהנוב, 1919-1979), או לבין יהודי מצרי שהיגר לארצות הברית ומעולם לא ראה בערבית לשון של תרבות עילית, וכתב את כל יצירותיו רק באנגלית (כמו אנדרי אסימן, Aciman, נולד ב-1951). על כך יש להוסיף את המצב המיוחד שבו מצא כל אחד מהם את עצמו במרחב הגאוגרפי, החברתי והפוליטי שאליו היגר.

גם אם נתבונן רק באנשי הספרות היהודים שהיגרו מעיראק לישראל, לא נוכל להצביע על זהות אחת המאחדת אותם – מפגשו של כל אחד מהם עם הזהות המדומיינת היהודית-ערבית-ציונית הוליד וריאציה שונה של זהות, המטמיעה בתוכה, ולעיתים אף מנגידה, מינונים שונים של מרכיבי זהות, כמו "עיראקיות", "ערביות", "יהודיות", "דתיות", "מסורתיות", "ציונות", "קומוניזם" וכדומה. לעיתים מרכיבי הזהות הייחודיים נוגעים למקום שממנו הגיעו היוצרים, למשל, בגדאד (כמו אצל מראד מיכאל), אל-חלה (כמו אנור שאול), או כרכוכ (כמו זכי אהרן, נולד ב-1927), ולעיתים אף מרכיבי זהות מרחביים מתוך המטרופולין של בגדאד: אין זהותו של מי שהגיע מסביבה יהודית דתית או מסורתית, מן הסמטאות העניות של העיר (כמו סמיר נקאש), דומה לזהותו של מי שהגיע ממרחב יהודי חילוני והשתייך למעמד הביניים (כמו ששון סומך).³⁷

37 השוואה ששון סומך, בגדאד, אתמול (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004), 13, 74-80, 93-98; יהודה שנהב, היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות (תל אביב: עם עובד, תשס"ג), 258-259.

גם באותה שכבה חברתית כבגדאד היו ליהודים זהויות שונות, לעיתים אפילו באותה המשפחה, כפי שאנו למדים מתיאורו של סומך את אימו שלמדה צרפתית ואנגלית, אך לא ערבית כתובה, ו"עד יום מותה לא יכלה לפענח טקסט ערבי כתוב". הידע של אביו בערבית היה "תאורטי" בעיקרו, הוא מעולם לא הביא הביתה ספר או עיתון בערבית: בבית היה "מדבר ערבית-יהודית; ברחוב - ערבית-מוסלמית; בעבודה [בנק בריטי] דיבר אנגלית עם המנהלים הבריטים וערבית מכל הסוגים עם לקוחות הבנק. הוא רשם את מסמכי הבנק באנגלית, ובשובו הביתה קרא אנגלית וצרפתית". סומך הצעיר עצמו סבל מ"פיצול אישיות", כלשונו: "אני יהודי-ערבי, שבביתו, ואפילו בבית ספרו [שמאש], מזלזלים בלשון הערבית. בבית מדברים ערבית אך לא קוראים אותה, ובבית הספר לומדים ערבית אך פוזלים לעבר האנגלית".³⁸ לא קשה לשער שמפגשו של כל אחד מבני משפחת סומך עם הזהות היהודית-ערבית-ציונית הציב אתגר בפני זהותו המקורית, הגם שתודעה זהותית קולקטיבית "עיראקית" אחידה פחות או יותר הייתה משותפת לכולם, כמו לכל יוצאי עיראק בישראל.³⁹ ולא רק זאת, זהותם של בני המשפחה נקבעה גם בשל תחושתם שב"שער העלייה" הם הפכו לסחורה עוברת לסוחר בידיהם של פקידי סוכנות: "מחינו בזעם על העובדה שבין לילה הפכנו מבני-אנוש לסחורות, שיובאו ויוצאו על ידי פקידים דוברי אידיש".⁴⁰ ועוד, גם כאשר עוסקים בפרט עצמו קשה לדבר על יציבות זהותית. למשל, לאחר הגירתו לישראל הקסימה האידיאולוגיה הקומוניסטית את ששון סומך הצעיר, ובמשך כמה שנים הטמיעה זהותו את המרכיב הזה, אף שבבגדאד היה אדיש לחלוטין לפעילות פוליטית, אם כי צעירים בני גילו היו מעורבים בפעילות מחתרתית ציונית או קומוניסטית. ואגב, אף ש"המרקסיזם הקלאסי

הערה 69. הניגוד בין המושגים "דתי" ו"מסורתי" לבין המושג "חילוני" הוא פשטני במודע, מאמץ הבחנה מערבית בין "דתיות" ל"חילוניות" ומתעלם מן העובדה שהמושגים האלה לא תמיד דיכוטומיים. בכל הקשור לזהות הנידונה במאמר הזה, לא פעם שלובה החילוניות בדת ובמסורתיות. ראו, למשל, מאיר בוזגלו, "מזרחיות, מסורת, כור היתוך: עיון פילוסופי-פוליטי", בתוך ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח, ערכו זאב הרוי ואחרים (ירושלים: משגב ירושלים, תשס"ב), 621-644, וכן ביקורתו של יהודה שנהב על האנציקלופדיה זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני (ירושלים: כתר, תשס"ז), שהתפרסמה בשני חלקים במוסף ספרים של הארץ (12 ו-19 בספטמבר, 2007). וראו גם שנהב, היהודים-הערבים, 73-120.

38 סומך, בגדאד, אתמול, 44-49.

39 סומך מספר שבישראל בתחילת שנות החמישים, כשיהודי עיראקי דיבר עם חברו על אדם שלישי, היה בן שיחו שואל: "הוא יהודי?" כשהכוונה היא אם הוא יהודי עיראקי או לא. "היהודי" בתודעתם היה מי ששייך לקהילת יהדות בבל ומדבר בדיאלקט העיראקי היהודי הייחודי; שם, 9.

40 Sasson Somekh, *Baghdad, Yesterday: The Making of an Arab Jew* (Jerusalem: Ibis, 2007), 186

אינו מקור מבטיח לתאוריה מהפכנית לתנועות שחרור לאומי"⁴¹, הקומוניזם בעיראק היה מסמן זהותי לאומי מרכזי בעיני חסידיו מבני כל הדתות, ואילו המסמנים הזהותיים האחרים היו שוליים, לא רק בעיניהם אלא גם בעיני השלטונות העיראקיים, שרדפו עד חורמה את חברי המחתרת הקומוניסטית בסוף שנות הארבעים בלי להבחין ביניהם על פי השתייכותם הדתית. גם לאחר שנים הדגיש סומך שהשלטונות העיראקים הוציאו להורג באותו יום, 14 בפברואר 1949, ארבעה מנהיגים בכירים של המחתרת, שכל אחד מהם השתייך לקבוצה דתית אחרת: יוסף סלמאן יוסף הנוצרי, שכינוי המחתרתי היה פהד (נולד ב־1901); זכי בסים המוסלמי סוני, שכונה חאזם (נולד ב־1913); חוסיין אל־שביבי המוסלמי שיעי, שכונה צארם (נולד ב־1914), ויהודה צדיק היהודי, שכונה מאג'ד (נולד ב־1914).⁴²

הזהות ההיברידית היהודית־ערבית ה"אותנטית", שהייתה ממילא נזילה ולא יציבה, מפורקת ומורכבת אפוא כעת מחדש כל אימת שהיא מעומתת עם זהויות נזילות ולא יציבות אחרות. כשמחתילים לעסוק בתודעה העצמית של היהודים שכתבו בערבית בעיראק והיגרו ממנה, קשה כאמור לדבר על זהות אחת שתהווה מטרייה משותפת לכולם. לא רק שהזהות היהודית־ערבית התנפצה לרסיסים והיא מפורקת ומוגדרת בכל פעם מחדש עד כדי העלאת ספק אם הדיון התאורטי המסורתי בנושא הזהות מספיק להכיל אותה, אלא שכל יוצר מתאפיין בזהות ייחודית המעוצבת על פי נסיבות חיצוניות. די לעקוב, למשל, אחר התמורות בזהותו של סמי מיכאל (נולד ב־1926) לאורך השנים, כפי שהן באות לידי ביטוי במעשיו, בכתביו ובהתבטאויותיו לאורך השנים: פעיל פטריטי עיראקי אנטי־ציוני צעיר ונמרץ במחתרת הקומוניסטית בעיראק; פליט נרדף שמדינת הלאום היהודית לא הייתה בעבורו מחוז חפץ רוחני או אידיאולוגי, אך דווקא אליה הגיע בכורח הנסיבות; סופר ישראלי ערבי קומוניסט בשנות החמישים; מי שהצטייר כנושא דגל המחאה העדתית ברומן הראשון שלו, **שווים ושווים יותר** (1974), או שמא כמחבר רב המכר ויקטוריה (1993), רומן שסימן את מחברו, בוודאי בחוגים מסוימים, כמי שעוטה לעיתים אצטלה ציונית; פולמוסן עם אנטון שמאס (נולד ב־1950), או להבדיל מי שנעלב מהתואר "משתכנז"; נשיא האגודה לזכויות האזרח, או סופר המקבל אט־אט הכרה ממסדית, ולאחר שזכה בלא מעט פרסים יוקרתיים ממתין להכרה האולטימטיבית בעיניו – פרס ישראל לספרות, וכך הלאה. בכל שלב ושלב מפרק מיכאל ומרכיב את זהותו על פי הנסיבות המזדמנות ועל פי מופעים משתנים, תמרונים פרפורמטיביים ומניפולציות של גילוי והסתרה

Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London: George Allen & Unwin, 1978), 5; Robert Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction* (Oxford: Blackwell, 2001), 147, 167-181

42 סומך, **בנדאד, אתמול**, 102.

המתחייבים ממשחק המסכות הפוליטי והחברתי. מיכאל מתמרן בין זהויות משתנות גם אם דומה לעיתים שהן סותרות, מתוקף השתייכותו בעבר, או בהווה, לעיתים בעת ובעונה אחת, לכמה וכמה קהילות מדומיינות. בעקבות הבחנותיו של ג'ורג'יו אגמבן (Agamben),⁴³ אפשר לומר באופן מטפורי שהוא מצטרף למתגודדים בכירות של ערים שונות, ובעצם הצטרפותו מגדיר בכל פעם את זהותו מחדש, אך זהות אחת אינה מבטלת זהויות אחרות שעטה בעבר או שהוא מגייס בכל פעם מחדש על פי הצרכים המזדמנים של ההווה. אפילו סתירות לכאורה בין זהויות שונות שמייכאל מאמץ אינן יכולות לשמש צידוק לטענה שזהות מסוימת שאימץ בנסיבות מסוימות איננה "אמיתית" או "אותנטית" ואינה משקפת נכונה את זהותו האישית. מובן שאין כל סתירה בין היותו סופר יהודי-ערבי הכותב בערבית בשנות החמישים, לבין היותו סופר ישראלי-יהודי הכותב בעברית בשנות השבעים. אין אף סתירה בין שתי זהויות סותרות לכאורה המתרוצצות במרקם הזהותי של המחבר המשתמע בתוך אותו הרומן, **מים נושקים למים** (2002): סופר יהודי-ערבי לצד סופר יהודי-ציוני-ערבי. בכל הנוגע לזהותו של הסובייקט עצמו אפשר להציע הבחנה בין שוליים למרכז: זהות מסוימת נדחפת לשוליים, אולי רק לזמן קצוב, בעוד האחרת צוברת תנופה ומתקדמת למרכז, ותמיד ישנה דינמיקה של חתירת מרכיב מסוים למרכז הזהות ונסיגה לשוליים של מרכיב אחר.

בכל הנוגע למופעי הזהות המשתנים והתמרונים הפרפורמטיביים, אפשר לדבר לא רק על פוליטיקה של זהויות, אלא גם על תחולה אפשרית של "חוק ז'דאנוב" או "אפקט ז'דאנוב", אליבא דפייר בורדייה (Bourdieu, 1930-2002), על שמו של הסטליניסט אנדרי אלכסנדרוביץ' ז'דאנוב (Zhdanov, 1896-1948), שצידד בכפיפות מוחלטת של התרבות לאינטרסים חוץ-ספרותיים: ככל שיצרן התרבות עשיר יותר בהון סגולי, עצמאי וממוקד יותר אך ורק בשוק המקצועי המוגבל, שוק שבו לקוחותיו היחידים הם מתחרים בעלי הון סגולי משמעותי שווה, כך תגבר נטייתו לגלות התנגדות ללחצי הסביבה ולהימנע מתמרונים זהותיים ופרפורמטיביים. לעומת זאת, אם יצרן התרבות הוא חסר ביטחון עצמי והערכה עצמית בתחום מומחיותו, הוא מבקש הכרה חיצונית ומעדיף לייעד את מוצריו לשוק ההפצה הרחב, וכך גם תגבר נטייתו לשתף פעולה עם כוחות חיצוניים באשר הם: מדינה, כנסייה, מפלגה, ובימינו בעיקר עיתונות, טלוויזיה, כלי תקשורת אינטרנטיים ורשתות חברתיות, ולהכפיף את זהותו המדומיינת לצורכיהם.⁴⁴

Giorgio Agamben, *The Coming Community*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 85-87

Pierre Bourdieu and Hans Haacke, *Free Exchange* (Oxford: Polity Press, 1995), 73-74

בספרו **תוגת הישראליות**, מטיב דורון רוזנבלום לזהות באירוניה את משחק המסכות והתמרונים הזהותיים שאינם לשם שמייים: החטיבה הראשונה בספרו נושאת את הכותרת "דפים מהקומדיה הישראלית", והרשימה הפותחת אותה, ובעצם את הספר כולו, "קיצור תולדות בעיית הזהות", עוסקת בניולותן של זהויות הישראלים מבעד לדמותו של בנו של אדון נעבעכדיגר, שהחליף את שמו לאיש־פלדות. כמו אביו המפא"ניק בעל המזג הרביזיוניסטי, עסקן הסתדרות המעריץ את ברל כצנלסון, חסיד נסתר של ז'בוטניסקי עם חולשה לרב קוק, גם גיבורנו מחליף זהויות, או בעצם מתרוצץ ביניהן לפי הנסיבות המזדמנות: הוא "גילה את הציונות" רק כשהתברר לו שבזכותה יוכל לזכות במשרת שליח עלייה בוויסקונסין, והבין בפעם הראשונה את חשיבות ההגשמה הציונית רק לאחר ששמע מהו גובה השכר בדולרים. כמו כן, הוא התחתן עם בפטיסטית, בתם של אוונגליסט דרומי ומלצרית ממוצא טמפלרי, חזר לישראל "בגלל געגועים לריח השדות", אבל בעצם בשל פשיטת רגל, ומיד נזעק לחדש את שורשיו היהודיים, שינה את שמו בחזרה לנעבעכדיגר, וכעת, כאשר הוא נשאל אם הוא ישראלי, יהודי או ציוני, הוא אינו מהסס להשיב: "אין כזה דבר, ישראלי. אני יהודי פרה־ציוני, המוגדר על ידי השואה". רוזנבלום מתאר בפרוטרוט את נפתוליו הזהותיים של אדון נעבעכדיגר, וחותרם את רשימתו במילים: "הוא כמו כולם בארץ. הוא לא רוצה הרבה, הוא רק רוצה להיות הכול".⁴⁵ ברשימה אחרת באותו הספר, "עם מותו של דן בן־אמוץ", הוא מחדד את אבחנתו: ה"ישראליות" עצמה, לדבריו, היא מין סוג של יתמות, וליתומים אין מה להפסיד, אין לאן לחזור, עליהם להמציא את עצמם כל פעם מחדש.⁴⁶

חשוב לזכור שטרם צמיחת הציונות, ובוודאי לפני הקמת מדינת ישראל וטרם צמיחת הפולמוס בנושא הזהות במובנה המוכר בימינו, לא עורדה המציאות החברתית־פוליטית־דתית במזרח התיכון עיסוק במה שמוגדר עכשיו "זהות יהודית־ערבית". עד אמצע המאה התשע־עשרה לא הייתה בקרב יהודי ארצות ערב המודעות שהם שונים מן הערבים הלא־יהודיים, זולת, כמובן, השוני בדת. השינוי חל בעקבות פעילות ארגון "כל ישראל חברים" (Alliance Israélite Universelle) בעולם האסלאמי בחצי השני של המאה התשע־עשרה. אומנם ארגון זה שם לנגד עיניו לפעול למען אמנציפציה וקידום מוסרי של היהודים, אך הוא לא פעל להשוואת מעמדם של היהודים בארצות האסלאם, אלא נאבק להעמקת המפריד והמבדיל ביניהם לבין שכניהם המוסלמים בחתירתו להעניק להם פריווילגיות מכוח השתייכותם הדתית. הארגון הזה ראה ביהודים קבוצה הנבדלת הבדל מהותי מאנשי המזרח הילידים, ולא רק בזיקתם הדתית, וטען שיש לחשוף את "אופיים המערבי" ולהפלות אותם לטובה בהיותם "אירופאים ככוח". אופי

45 דורון רוזנבלום, **תוגת הישראליות** (תל אביב: עם עובד, 1995), 15-17.

46 שם, 166.

הפעילות הזו היה מנוגד למאבק למען אמנציפציה באירופה, שבה הייתה החתירה לבטל את קביעת מעמדם של היהודים על פי השתייכותם הדתית.⁴⁷ המטרה הייתה אפוא להקנות ליהודים זהות מערבית, שבתחילה אומנם ערערה את הזהות הדומיננטית של הרוב הערבי-מוסלמי, אבל אחר כך שימשה בידי להצדקת מחיקת זהותם הערבית של היהודים, כמובן, רק לאחר שהעמיק הבידול בין היהודים ללא-יהודים בחברות הערביות-אסלאמיות עם צמיחת הציונות והתעצמותה.

הפולמוס סביב זהותם של יהודי ארצות ערב בחצי השני של המאה העשרים אינו נובע אפוא רק מן התנופה בלימודי התרבות ובמחקר התאורטי של הפוליטיקה של הזהויות, אלא גם מן ההתפתחויות הדרמטיות שחלו במאזן הכוחות החברתי-פוליטי באזור, בעיקר מהצטברות התבוסות שהנחילה הציונות ללאומיות הערבית ומהתבססותה של המדינה היהודית-ציונית, שהפכה לצנינים בעיני רוב כמעט מוחלט של תושבי המרחב. עם זאת, המצדדים כיום בזהות היהודית-ערבית הם כמעט כולם יהודים, מרביתם ישראלים, או ישראלים לשעבר. במסגרת עיסוקם בזהות היברידיית זו הם עוסקים בהתרחשויות העבר, אבל יעדם האמיתי הוא ההווה והעתיד. מעטים מהם מפליגים אל נבכי העבר כדי לשחזר את "ההתרחשויות האמיתיות", אם בכלל אפשר לעשות זאת, ולעיתים קרובות הסלקטיביות בבחירת החומר היסטורי מעמידה בספק את אמיתותם של החוקרים. למשל, מרבית החוקרים אינם מסתירים את סדר היום הפוליטי שלהם, מפגינים הסתייגות ברורה מהתנועה הלאומית היהודית ומנסים לאשש אג'נדה של ההווה. לעומת זאת, חוקרים ציוניים או נאו-ציוניים ממעטים להפליג אל העבר, פשוט מפני שמאז הקמת מדינת ישראל התקבע נרטיב היסטורי המשרת אותם.⁴⁸ חוקרים ערבים, מוסלמים או נוצרים, מדירים בעת האחרונה את היהודים מן התרבות הערבית כמעט לחלוטין. אין כל סיבה להניח שמניעים זרים לא מילאו תפקיד כלשהו בהדרת היהודים מן התרבות הערבית לפני המאה העשרים, אלא שאז, כמובן, לא שימשה הלאומיות, בוודאי לא היהודית, על כל גווניה, מרכיב בפולמוס הזה, ומניעיו היו אז ברובם דתיים. מה גם שכמעט שלא הייתה תהודה להדרת היהודים בשל מאזן הכוח הפוליטי הברור, שנטה לטובת המוסלמים.

47 אלי בר-חן, "למען אחי ורעי? כל ישראל חברים, אגודת אחים וחברת העזרה ליהודי גרמניה: סולידריות יהודית בעידן המידע, התיעוש, הלאומיות והקולוניאליזם" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ב), 29-48, 77-78, 294-295.

48 נאו-ציונות, בהיותה חלופה לזהות הלאומית הציונית ובת פלוגתא מרכזית של המגמה הפוסט-ציונית, היא "מגמה המדגישה את ארץ ישראל מול מדינת ישראל, את היהודיות מול הישראליות ואת ההשתייכות האתנית מול ההשתייכות האזרחית" (רם, הזמן של ה"פוסט", 67). וראו גם Uri Ram, *The Globalization of Israel: McWorld in Tel Aviv, Jihad in Jerusalem* (New York and London: Routledge, 2008), 221-227.

ועוד, זהות אמורה להיות עניין של העדפה נפשית פנימית, ולכן, כיצד אפשר לוודא שאינטלקטואל או אינטלקטואלית המתהדרים כיום בזהות יהודית-ערבית הם אכן כאלה בלי שתהיה לנו אפשרות לחדור לנבכי נפשם ולבדוק את העדפותיהם הפנימיות? עם זאת, האם כדי להגדיר זהות נחוץ בכלל מעין פיענוח של תצלום רנטגן המבוסס על חיטוט בנבכי הנפש הפרטית, או שדיינו בהצהרה של הנוגע או הנוגעת בדבר שזהותם היא כזאת וכזאת? ואם כן, האם הזהות אינה בעצם חלק בלתי נפרד מן המשחק הפרפורמטיבי הפוליטי? איש לא יפתע אם חבר מפלגה מסוימת יערוק מטעמים אלו או אחרים למפלגה יריבה, ובתוך כך יאמץ את מצעה, גם אם הוא אינו עולה בקנה אחד עם מצע מפלגת האם שלו. אם זהות נעשתה חלק ממשחק המסכות הפוליטי, מדוע נופתע אפוא מבעל זהות יהודית-ציונית ה"נוטש" את הזהות שעל ברכיה התחנך כדי לאמץ זהות יהודית-ערבית לצרכים פוליטיים או חברתיים כאלה ואחרים? בלימודי התרבות יש כעת אפילו נטייה לאתגר את התשתית התאורטית בנושא הזהות מבעד לטיעון שתופעת ההגירה, בהיותה מצב אונטולוגי ואפיסטמולוגי, מביאה לעיתים קרובות לגלישה ממצב של היעדר השתייכות למצב של עודף השתייכות.

אל-סמואל, אבן סהל וצנוע, כמו כל היוצרים היהודים שיצרו בערבית בחצי הראשון של המאה העשרים, לא הרגישו צורך, גם בשיא פעילותם, להכריז על עצמם יהודים-ערבים. הפולמוס סביב זהותם התעורר רק ברבע האחרון של המאה העשרים, והיומרה, או האופנה, של אינטלקטואלים יהודים מרקע מזרחי לאמץ זהות יהודית-ערבית פורחת בעיקר בשלושת העשורים האחרונים, בדרך כלל כדי לערער את צביונו האשכנזי-ציוני הבלעדי של הממסד הישראלי. אני מדבר על "יומרה" או "אופנה" הואיל ואני סבור שהזהות התרבותית היהודית-ערבית נמצאת בימים אלו בשלבי גסיסה: כאמור לעיל, לאחר כ-1,500 שנים של היסטוריה מתועדת, הגגרים האחרונים האוזלים בשעון החול של התרבות היהודית-ערבית מסמנים את קיצה הבלתי נמנע. אט-אט עוברים מן העולם אחרוני המוהיקנים של תרבות זו, ולא רחוק היום שבו יהודי ששפת אימו ערבית יהיה מחזה נדיר. העובדה שאין היום סופר או סופרת יהודים, שגולדו אחרי שנת 1948 ויוצרים בערבית, אומרת דרשני. ידיעת הערבית כשפת אם בקרב היהודים נעלמת בהדרגה מן העולם, ובוודאי כשפת תרבות פעילה, כפי שמראה בבירור הדו"ח על "ידיעת ערבית בקרב יהודים בישראל" (2015) שנכתב במכון ון ליר בירושלים, דו"ח שאחזור אליו בהמשך דבריי. יהודי או יהודייה השולטים כיום בערבית הם לרוב בוגרי אחת המסגרות הביטחוניות המקנות את השפה, בדרך כלל הקניה פונקציונלית בלבד, כחלק בלתי נפרד מהאסטרטגיה "דע את אויבך".

התרבות היהודית-ערבית: פריחה או פרפורי גסיסה?

בשני העשורים האחרונים זכיתי להשתתף בקבוצות מחקר במיטב המכונים היוקרתיים ללימודים מתקדמים בעולם, והיום אני משמש שופט חיצוני באחדים מהם, ולפיכך, לאחר חשיפת זהות העמיתים שנבחרו לקבוצת המחקר במרכז כץ, היה ברור לי שמדובר בהרכב לא מאוזן. דוגמה בולטת היא היעדרם המוחלט של חוקרים מוסלמים ונוצרים ערבים מן הקבוצה, לצד מיעוט העמיתים ששליטתם בערבית היא ברמת שפת אם – אחרי הכול, חיים יהודים בהקשרים אסלאמיים כלשהם מחייבים להעניק מעמד מיוחד ללשון הערבית, שפתו של הקוראן הקדוש למוסלמים. איש לא היה מעלה על דעתו להקים קבוצת מחקר על חיים מוסלמיים בהקשרים יהודיים שאינה כוללת גם חוקרים יהודים ששליטתם בעברית היא ברמת שפת אם. בהמשך אדון ביחס הבעייתי ללשון הערבית במסגרת קבוצת המחקר הזאת, תופעה שאינה בלתי מוכרת באקדמיה המערבית ככל הקשור למחקרים הנוגעים לעולם המוסלמי. אדוארד סעיד (1935-2003) היטיב לתאר זאת בביקורתו על ספרה של ג'ודית מילר,⁴⁹ עיתונאית אמריקאית ממוצא יהודי שסיקרה את המזרח התיכון עשרות שנים:

לו הייתה כותבת על כל חלק אחר בעולם הייתה מילר נחשבת לא מוסמכת בעליל. היא מספרת לנו שהיא מעורבת כבר עשרים וחמש שנה במתרחש במזרח התיכון, אבל היא ניחנת בידיעה מעטה בלבד בערבית ובפרסית. היה בלתי אפשרי להתייחס אליה ברצינות ככתבת או כמומחית לרוסיה, לצרפת, לגרמניה או לאמריקה הלטינית, אולי אפילו לסין וליפן, אם לא הייתה יודעת את השפות הרלוונטיות, אבל [כדי לדווח] על ה"אסלאם", לא נחוצה ידיעת הלשון מאחר שאנחנו עוסקים כאן במה שנחשב עיוות פסיכולוגי, ולא תרבות או דת "אמיתיות".⁵⁰

במחקר שעמד בבסיס הרצאתי במרכז כץ, הראיתי שהזהות התרבותית היהודית-ערבית נעלמה מן העולם והתרבות היהודית-ערבית הולכת ונכחדת בשל נסיבות היסטוריות ושיתוף פעולה נדיר בין שתי התנועות הלאומיות היהודית (הציונות) והערבית שמטרתו למחוק לחלוטין את הזהות הממוקפת הזאת. הזהות היהודית-ערבית והתרבות היהודית-ערבית מעולם לא שירתו את שתי התנועות הלאומיות האלה, ששאפו, כל

Judith Miller, *God Has Ninety-Nine Names: Reporting from a Militant Middle East* (New York: Simon and Schuster, 1996)

Edward Said, "Review of *God Has Ninety-Nine Names: Reporting from a Militant Middle East*, By Judith Miller", *Al Jadid* 10 (Los Angeles, 1996): 6

אחת לחוד, לבעלות בלעדית על פלסטין-ארץ ישראל ולהפרדה בין יהודים לבין ערבים מוסלמים ונוצרים. כל הנתונים הלאומיים, האתניים, החברתיים והתרבותיים מאשרים את טיעונינו: כמעט שלא נותרו יהודים בארצות ערב (איראן, שאיננה ארץ ערבית היא מקרה אחר); המהגרים היהודים מארצות אלו שהגיעו לישראל השתרשו בה, העברית היא שפתם, בוודאי שפתם של צאצאיהם; ידיעת הערבית בקרב יהודים נמצאת בירידה מתמדת, והיצירה היהודית בלשון הערבית הספרותית, ששורשיה טרם צמיחת האסלאם לפני יותר מ-1,500 שנה, נעלמה כמעט לחלוטין, וכל אשר נותר הוא שרידים של התרבות היהודית-ערבית הפופולרית. עשרות, אם לא מאות, משוררים וסופרים יהודים בערבית פעלו בחצי הראשון של המאה העשרים, בעיקר בעיראק ובמצרים, היצירה הזאת פרחת גם בישראל בשנות החמישים, אך בהמשך התמעטה ואט אט היא נכחדת לחלוטין. על כך נוסף בעת האחרונה גם חוק הלאום, שביטל את מעמד הערבית כשפה רשמית. רק מעטים, אם בכלל, מהמתנגדים הרבים לחוק קוננו על היעלמותה של הערבית כשפת יצירה יהודית.

פה ושם יש ניסיונות להחיות את הזהות והתרבות היהודית-ערבית, אבל מרביתם נובעים ממניעים פוליטיים, בעיקר מהתנגדות למסד הציוני-אשכנזי, ומפוליטיקה של זהויות מצד פעילים מזרחים. וכמוכן, אף שהערבית הייתה שפה יהודית הרבה לפני שנהפכה לשפת האסלאם חלק מכריע בציבור הישראלי רואה בה שפת האויב. אומנם יש בקרב יהודים לא מעטים אהבה למוזיקה הערבית, כפי שהיא באה לידי ביטוי במוזיקה המזרחית, בין השאר, בשל הגעגועים לנעימות ולשירים שהושמעו בבית אבא, אבל ספק אם המוזיקה הזאת מזוהה בעיניהם עם הזהות היהודית-ערבית.

הרצאתי במרכז כץ גררה מתקפה קשה מצד עמיתים במרכז, שמרביתם אינם עוסקים במחקר בנושא הספציפי הזה, אלא בנושאים אחרים הנוגעים לחיים היהודיים בהקשרים אסלאמיים. הוטח בי שאני פסימי ורואה שחורות, שיש ביטויים לזהות היהודית-ערבית ולתרבותה שאינם קשורים לתרבות הכתובה, שאני עיוור למה שקורה מסביב ואיני רואה את התמונה הכוללת, שבאזורים שונים בארץ יש נהייה משמעותית לתרבות הערבית, שקבוצות של צעירים בני ובנות הדור השני והשלישי מתהדרים בזהות יהודית-ערבית, שלימוד הערבית פורח בחוגים רבים, ושצריך לראות אור בקצה המנהרה, ואפילו נרמז שגורמים פוליטיים מניעים אותי (אף שאני מתקשה לחשוב על נטייה פוליטית כלשהי שהמחקר שהצגתי עשוי לשרת), וגם שתפקידי כאיש אקדמיה הוא לראות תמיד את ה"חיוב" ולפעול למענו. התעודדתי קצת כאשר כמה חוקרים שנכחו בהרצאה מצאו שהטיעונים שהצגתי הגיוניים דווקא.⁵¹

51 כך, למשל, פרופסור לספרות ערבית, המוסלמית היחידה שנכחה בהרצאה, כתבה לי מיד לאחריה: "ההרצאה שלך הייתה אמיצה והכרחית!" (הודעת דוא"ל, 27 במאי, 2019).

בימים שלאחר מכן בדקתי שוב ושוב את הנתונים, ורק התחזקתי בדעתי שתהליך ההיעלמות של הזהות והתרבות היהודית-ערבית הוא חד-כיווני, וככל הנראה, אין ממנו חזרה, בוודאי לא בעתיד הקרוב, גם אם פרפורי הגסיסה של התרבות הזאת עדיין מחזקים את ידיהם של קומץ של פעילים למענה ונוטעים בהם תקווה שהעתיד קורא להם. מדובר באינטלקטואלים, מרביתם צברים, צאצאיהם של יוצאי ארצות ערב, ששליטתם בערבית אינה מושלמת, אם הם שולטים בה בכלל, והם מתקשרים רק בינם לבין עצמם, כמו היו בבועה, ומשתמשים בטרמינולוגיה מיוחדת, שאפשר להחיל עליה את כללי השיח בכיתות הסגורות. הם דבקים באמונה בקיומן של זהות ותרבות יהודית-ערבית, אלא שההמונים האמורים להיות משתייכים אליהן מכחישים בתוקף את קיומן וזועמים על שרואים בהם ערבים במקום להתייחס אליהם כאל יהודים שמוצאם מעיראק, מצרים, סוריה, מרוקו וכך הלאה. נתתי ביטוי לכך במאמרי דלעיל בהארץ,⁵² והדגשתי שלהערכתי, גם אם יתרחש הבלתי צפוי ושלום כולל ישכון בינינו לבין שכנינו הערבים, ולא רק בין המשטרים, אלא גם בין העמים הרלוונטיים, וגם אם יהיה הסדר מדיני עם הפלסטינים, לא תהייה תקומה לזהות היהודית-ערבית ולתרבות הזאת הנמוגות אל מול עינינו. עיני היהודים הישראלים נשואות כבר מזמן מערבה, ובעיקר לשם. יתרה מזו, לו הייתה הזהות היהודית-ערבית נחשקת כל כך בקרב אזרחי ישראל היהודים, ולו הייתה התרבות הערבית פורחת והיו לה חסידים רבים ונלהבים, דומני שמפלגות היו עושות בהן שימוש נרחב לקראת מערכות הבחירות האחרונות לכנסת, שהרי, עינינו הרואות, כל האמצעים כשרים לגריפת קולות מן הגורן ומן היקב. מאחר שלא נחשפתי לתעמולת בחירות כלשהי העושה שימוש בזהות הזאת, פשפשתי במצעי המפלגות ולא מצאתי דבר וחצי דבר הנוגע לזהות הזאת. נזכרתי שהרב עובדיה יוסף (1920-2013) אהב מוזיקה ערבית, ואפילו פסק שמותר להאזין לה, אבל גם במצע ש"ס, מפלגה הבנויה בצלמו ובדמותו, לא מצאתי זכר לזהות או לתרבות היהודית-ערבית. העובדה שאין ולו מפלגה אחת שנושאת בגאון על דגלה את הזהות הזאת, בוודאי שלא בין המפלגות הציוניות, אבל גם לא מפלגות ערביות, אף שיש נציגי יהודי ברשימה הערבית המשותפת, מלמדת שלא מדובר כלל בפוטנציאל גורף קולות.

ארבעה מהעמיתים במרכז הגיבו כאמור למאמרי – איש מהם, על פי הבנתי ולאחר עיון במחקריהם, אינו חוקר מובהק של התרבות הערבית, ולא מצאתי ולו מאמר או ספר מדעי אחד שנכתב במקור על ידי מי מהם בערבית. מחד גיסא, מאמרם מאשר בקווים כלליים את הטענות שהעליתי בהרצאתי במרכז, במאמרי בהארץ, ובספרים ובמאמרים שפרסמתי בארבעת העשורים האחרונים. מאידך גיסא, המאמר רצוף טיעונים שגויים ומטעים, חלקם טיעוני "איש קש" קלאסיים (straw man arguments),

52 שניר, "זהות יהודית-ערבית: אין דבר כזה".

כמו, למשל, בתחילת מאמרם: "יש הגורסים שהתרבות היהודית-ערבית חדלה להתקיים עם הקמת מדינת ישראל והתרוקנות מדינות ערב מהקהילות היהודיות. ביטוי לעמדה זו ניתן ברשימה שפורסמה במוסף זה"⁵³. ההפניה היא למאמרי, אבל עיון מדוקדק בו מעלה תמיהה מניין שאבו הארבעה את המידע שבמאמרי נתתי ביטוי לעמדה דלעיל. פרסמתי שלושה ספרים ועשרות מאמרים על התרבות והזהות היהודית-ערבית ולא רק שלא טענתי זאת, אלא שטענתי את ההיפך הגמור. למשל, בספרי הראשון על הנושא הקדשתי עמודים רבים לסופרים ומשוררים שהמשיכו את יצירתם לאחר הגירתם או שכל יצירתם הייתה בישראל, כמו יצחק בר-משה וסמיר נקאש.⁵⁴ הפרק הרביעי בספרי, "עקירה והגירה",⁵⁵ עוסק כולו ביצירה בערבית של יהודים בישראל, כמו סלים שעשוע, סלים אל-כאתב, דוד צמח, ששון סומך וזכי אהרון. הפרק החמישי בספרי,⁵⁶ "המעבר לכתיבה בעברית", עוסק ביוצרים כמו שמעון בלס וסמי מיכאל שהמירו את לשון כתיבתם לעברית. בפרק השישי מופיע תת-פרק "הפעילות בישראל",⁵⁷ ובו דיון ביצירתה של דוריס זלאיט (1934-2014). נוסף על כך, פרסמתי לא מעט מאמרים העוסקים ביצירה של יהודים בערבית בישראל, וכך גם בספרי האחרון, שהוזכר לעיל (הערה 2), שבו עשרה מתוך שישה-עשר הסיפורים הנידונים, נכתבו בישראל! יתרה מזו, שתי החוקרות החתומות על התגובה למאמרי דנו בפרסומיהן במחקרים שלי העוסקים בפעילות ספרותית ערבית בישראל, האחת בשני ספריה, והאחרת אפילו נסמכה על חשיפה שלי שאת השיר הראשון שנכתב על קורבנות הטבח בכפר קאסם כתב משורר יהודי-ערבי!⁵⁸ שני המגיבים האחרים כמעט שלא עסקו במחקריהם בסוגיה המסוימת הנידונה במאמר הזה.

כך אני יכול לעבור טיעון אחרי טיעון במאמר התגובה ולהראות איך מייחסים לי הארבעה טיעונים שגויים ומטעים רק כדי להראות איך הם מפליאים להפריכם. למשל, בהמשך המאמר מופיעה הטענה שהעליתי "תיאורים א-היסטוריים שלפיהם יהודים

53 מיטל, בשקין, ברג ועברי, "תרבות יהודית-ערבית". הציטוטים שלהלן הם מתוך המאמר הזה (ההדגשות שלי).

54 ראובן שניר, *ערביות, יהדות, ציונות*, 188-246.

55 שם, 247-308.

56 שם, 309-374.

57 שם, 377-408.

58 Nancy E. Berg, *Exile from Exile – Israeli Writers from Iraq* (Albany, NY: State University of New York Press, 1996), 203; Nancy E. Berg, *More and More Equal: The Literary Works of Sami Michael* (Lanham, MD: Lexington Books, 2004), 206, 213; Orit Bashkin, "Arabic Thought in the Radical Age", in *Arabic Thought against the Authoritarian Age: Towards an Intellectual History of the Present*, eds. Jens Hanssen and Max Weiss (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2018), 80

בחברות ערביות ואסלאמיות טיפחו זהות קולקטיבית נפרדת, פעלו בתוך מרחב לשוני ותרבותי נפרד והתקיימו בגטאות כנתינים ואזרחים שהופלו לרעה באופן קבוע". מאות עמודים במחקריי הוקדשו להפרכת "תיאורים א־היסטוריים", עד כדי כך שהפכתי ליעד מותקף מועדף של מוסדות ציוניים של יוצאי עיראק בישראל. נשגב מבינתי כיצד הגיעו הארבעה למסקנות שגויות כל כך, שהרי לא רק שלא טענתי זאת במאמרי הנידון, אלא שבכול ספריי ומאמריי העוסקים בנושא עובר כחוט השני הרעיון שיהודים היו חלק בלתי נפרד מן החברות הערביות שבקרבתן חיו, ותרבותם הפופולרית הייתה ערבית לכל דבר, נוסף על כך שהיו מעורבים לעומק בתרבות הערבית הקנונית במחצית הראשונה של המאה העשרים, בעיקר בעיראק ובמצרים. הארבעה מייחסים לי טיעון איש קש נוסף, "שכל מאפייני התרבות והזהות היהודית-ערבית נעלמו". בהמשך הם מזכירים את ההמשכיות "שניכרת במנהגים, מאכלים ותוצרי תרבות פופולארית של יהודים מזרחיים, ובראשם הפיוט היהודי-ערבי שזוכה לעדנה, האולמות שממלאים תזמורת ירושלים מזרח ומערב שמבצעת את מיטב הרפרטואר של אום פולֶתום ופירוז (בניצוחו של תום כהן), והביצועים המלהיבים של זיו יחזקאל ודודו טסה". במאמרי כינתי את מה שנתר מן התרבות היהודית-ערבית בישראל "פרפורי גסיסה", והמגיבים אף היטיבו לעשות ויצרו רשימה מפורטת של הפרפורים האלה: מנהגים, מאכלים, תוצרי תרבות פופולרית, פיוט יהודי-ערבי העושה שימוש במוזיקה ערבית, נהירה לאולמות של תזמורות ולהקות בעלות צביון ערבי, רפרטואר של זמרות ערביות, שירים, דברי ספרות וסרטים. לטענתי, כל הביטויים האלה אינם אלא הדים קלושים של התרבות היהודית-ערבית שפרחה בעולם הערבי, ואפילו בישראל בעשורים הראשונים לאחר קום המדינה. פרפורים אלו אכן מהדהדים "את תרבותם העשירה של יהודים מארצות האסלאם ואת כאבי העקירה וההסתגלות לחיים בארץ", אבל בעת ובעונה אחת הם שרידים של תרבות נכחדת.

טוב עשו המגיבים שהזכירו את זיו יחזקאל (נולד ב-1985) ואת דודו טסה (נולד ב-1977) שהרי יצירתם אינה מעידה כלל על המשכיות התרבות היהודית-ערבית, כפי ששירתו בערבית של עופר לוי (נולד ב-1964) אינה המשך לתרבות הזאת, כפי ששירתו של שלומי סרנגה (נולד ב-1973) איננה המשך של התרבות היהודית-יוונית, וכפי ששירתה של עפרה חזה (1957-2000) אינה המשך של התרבות היהודית-תימנית. בזהויותיהם של כל היוצרים האלה המרכיב הדומיננטי הוא המרכיב היהודי-ישראלי-עברי גם אם בין מרכיבי זהויותיהם אפשר למצוא בשוליים גם את המרכיב התרבותי הערבי, היווני או התימני. כולם החליטו ליצור לא רק בעברית, שפת אינם, אלא בשפה אחרת ממניעים שונים ומגוונים, כמו חיפוש שורשים, נטייה אומנותית או שיקולים מסחריים גרידא. מכל מקום, בהתנהלותם היום-יומית, בתפיסה העצמית של זהותם ושל תרבותם, המרכיבים הדומיננטיים הם הלאום הישראלי, הדת היהודית, התנועה הציונית והלשון העברית. כמו כן, אוהבי שירתם אינם מזדהים עם הזהויות האלה

גם אם הם אוהבים את המוזיקה שלהם, כפי שאזרחים ישראלים אחרים אהבו מאוד בעבר, וחלקם עדיין אוהבים, את שירי להקת "החיפושיות" בלי שיתיימרו לאמץ זהות תרבותית אנגלית, או כפי שלא מעטים נהנים מאוכל יפני, סיני או הודי בלי שתהיה להם נטייה כלשהי לאמץ את התרבויות או הזהויות הרלוונטיות.

נושא הפיוט וזיקתו למוזיקה הערבית ראוי לדיון מפורט, אבל די להזכיר כאן את הרב עובדיה יוסף, שלמרות חיבתו העמוקה למוזיקה הערבית – הוא אהב במיוחד את הזמר והמלחין המצרי מוחמד עבד אל-והאב (1902-1991), שאל יצירתו נחשף עת שימש סגן הרב הראשי במצרים בשנים 1947-1950 – הוא מעולם לא ראה את עצמו ערבי. ביולי 2019 חשפו בבית המכירות הפומביות "וינרס" (Winners) מחברת אישית של הרב עובדיה, שאליה העתיק כ-350 שירים ופיוטים בערבית בכתב ידו, מחולקים לקבוצות על פי המשוררים וסוגי השירה. באחד מעמודי המחברת, שבראשו מופיע התאריך "ערב חנוכה תשכ"ג" וכותרתו "השירים שיש לנו", מופיעה רשימה של תשעים ושמונה שירים בערבית בתעתיק עברי מסודרים לפי סדר האל"ף-בי"ת.⁵⁹ הרב עובדיה ראה בלחני השירים האלה נכס צאן ברזל של המוזיקה היהודית, אבל יצא חוצץ נגד המלל הערבי של השירים וביקש לחבר להם מילים עבריות. באחת מדרשותיו אמר:

אפילו מנגינה של גויים וערבים זה הכל לקוח מאיתנו. יש להם נגנים, שהמקצוע שלהם זה שירה ויש להם מנגינות כאלה בטוב טעם ודעת. מיצווה לקחת את המנגינה, להרכיב עליה מלים קדושות שלנו ולשיר אותן [...] המנגינה לא פסולה. המילים פסולות. מוציאים את הרע ומכניסים מלים קדושות.⁶⁰

יחסו של הרב עובדיה למוזיקה הערבית ופסילת מילות השירים, לעומת ההיתר לעשות שימוש בלחנים, ממחישים את הדחייה המוחלטת של הזהות היהודית-ערבית ואת הניסיון לאמץ מהתרבות היהודית-ערבית רק את המרכיבים המתאימים לזהות ולתרבות היהודית-ישראלית-עברית.⁶¹

59 חנן גרינווד, "הצד הפיוטי של הרב עובדיה", ישראל היום, 16 ביולי, 2019, <https://www.israelhayom.co.il/article/674365>

60 "עובדיה יוסף נגד שירים בערבית", חדשות וואלה, 22 ביולי, 2002, <https://e.walla.co.il/item/257397>

61 על מורשתו של הרב עובדיה בתחום המוזיקה היהודית-ערבית, ראו Merav Rosenfeld-Hadad, "There on the Poplars [Arabs] We Hung Up [Rely On] Our Lyres [Jewish Music]": Rabbi 'Ovadyah Yosef Halachic Rulings on Arabic Music", in *Jewish-Muslim Relations in Past and Present: A Kaleidoscopic View*, ed. Josef Meri (Leiden: Brill, 2017), 172-205

המגיבים מזכירים גם את שימור המורשת ההיסטורית והתרבותית של היהודים בארצות ערב, כמו, למשל, שיקום בתי כנסת ובתי קברות יהודיים במרוקו ובמצרים. אולם, אין לכך דבר וחצי דבר עם המשכיות התרבות והזהות היהודית-ערבית. התעניינותם של כמה חוקרים ערבים בעת האחרונה בתרבות היהודית-ערבית נובעת בעיקר מנוסטלגיה ומגעגועים לזמנים אחרים, לתקופות שבהן התקיימו מסגרות חיים חילוניות בעולם הערבי וסכנת האסלאם הקיצוני טרם נראתה באופק.⁶² מכל מקום, תופעה זו בטלה בשישים לעומת ההדרה המכוונת והבוטה של יהודים מן התרבות הערבית והמחיקה השיטתית של התרבות היהודית-ערבית בהשראת הלאומיות הערבית. מנגנוני החינוך והתרבות בעולם הערבי במחצית השנייה של המאה העשרים הצליחו לשכתב את ההיסטוריה של התרבות הערבית ולמחוק ממנה כמעט כל זכר ליוצר יהודי כלשהו שתרם תרומה של ממש לחברות ולתרבויות המקומיות הרלוונטיות.⁶³ למעשה, מדובר בהסכם בלתי כתוב בין הציונות לבין הלאומיות הערבית, שותפות נדירה של אינטרסים, שיצרה מכנה משותף המעדיף בינאריות זהותית חדה, שבמסגרתה יהודי אינו יכול להיות ערבי.⁶⁴ הניסיון להציג את המתרחש בשוליה הדחויים של הספרות

62 החוקר הערבי הפורה והנמרץ ביותר בתחום הפעילות התרבותית הערבית של היהודים הוא העיראקי מאזן לטיף (נולד ב-1971). בשנים האחרונות שמר לטיף על קשרים ענפים עם אינטלקטואלים יהודים בישראל וסייע להעצמת התחושה הכוזבת שיש עניין ציבורי בעיראק בתרבות הערבית של היהודים. ב-1 בפברואר 2020 נחטף לטיף בידי אלמונים, מאז לא ידוע דבר על גורלו, ודיווחים עיתונאיים בבגדאד מציינים שהוא נחטף בשל "פעילותו הנוגעת לחשיפת החיים החברתיים וההיסטוריה של היהודים בעיראק"; "אל-ערבי אל-ג'דיד", 18 במרץ, 2020. העובדה שלא מצאתי ולו ידיעה אחת על חטיפתו בעיתונות הישראלית, מלבד ציון בודד בתוכנית הבוקר של גלי צה"ל (5 בפברואר, 2020) אומרת דרשני.

63 Reuven Snir, *Who Needs Arab-Jewish Identity? Interpellation, Exclusion, and Inessential Solidarities* (Leiden: Brill, 2015), 121-122

64 חשוב להדגיש שחתימת המוסלמים להדיר יהודים מן התרבות הערבית בוטה הרבה יותר מן העוינות הציונית לתרבות זו. כאמור, בתרבות הישראלית, ולו בשוליה, ניכרת נטייה להחיות את העבר היהודי-ערבי, ואילו כמעט שאין תופעה מקבילה בעולם הערבי. כאשר הזכיר המשורר הפלסטיני מחמוד דרויש (1941-2008) את "פצע הזהות" אצל היהודים והערבים, והבהיר ש"אין כעת ביכולתו של איש לשאת בקרבו את השניים, הערבי והיהודי, בישות אחת" (מחמוד דרויש וסמיח אל-קאסם, **אלירסאאל** [חיפה: ערבסק, 1990], 102), הוא לא התכוון כלל לזהות היהודית-ערבית הנידונה במאמר זה. יתרה מזו, מסופר על דרויש שהטיח בסופר שמעון בלס, שהציג עצמו בפניו כיהודי-ערבי, "יש לנו מספיק ערבים, תהיה יהודי!"; וראו שניר, **ערביות, יהדות, ציונות**, 350-351, הערה 177. חריג בולט הוא הסופר המצרי נגיב מחפוט (1911-2006), שבמכתב לששון סומך בשנת 1979 כתב: "שני עמינו ידעו שיתוף-פעולה יוצר במשך שנים רבות – בעת העתיקה, בימי הביניים ובעת החדשה; ואילו ימי הריב והמחלוקת היו קצרים ומעטים. להוותנו הרבינו לתעד את רגעי הריב מאה מונים יותר מכפי שתיעדנו עידינים רבים

הערבית העכשווית (כתיבה הולכת ונעלמת של יהודים בערבית) כתופעה רבת-תרבותית מתעצמת, או כשיבה לתפיסה קוסמופוליטית שאפיינה את החיים התרבותיים בערים ים-תיכוניות, כמו אלכסנדריה, מייצג סוג מסוים של נוסטלגיה המחפשת בעבר את המרפא לתחלואי ההווה, יותר משהוא מתאר מציאות ממשית.

כאן עולה השאלה אם הידע על העבר וההווה נוזל וגמיש כל כך עד שכל טיעון יכול לעשות בו שימוש, או שמא יש מגבלות כלשהן המצמצמות את האופק המדומיין. קשה לומר היום משהו על המקף שבין יהודים לערבים מבלי להיות נגוע במשוא פנים, לעיתים אף במשוא פנים בוטה. מדברים על העבר ולמעשה מנסים לקדם אינטרסים תרבותיים וחברתיים והשקפות פוליטיות בהווה, בעיקר את האינטרסים של הדוברים.⁶⁵ המגיבים למאמרי מאשרים את דבריי שהציונות שאפה "למחוק את זהותם התרבותית הערבית של העולים ממדינות ערב", עד כדי כך "שרוב בני הדור השני זנחו את הערבית, ובדור השלישי מעטים שולטים בשפה הדומיננטית במרחב שבו מתקיימת ישראל", לצד דחיקת "התרבות היהודית-ערבית לשולי הקנון התרבותי הישראלי". חבל רק שהם אינם מזכירים באותה נשימה שאחריות התנועה הלאומית הערבית למחיקה הזאת היא מכרעת – אם התנועה הזאת לא הייתה מתכחשת ליהודי ארצות ערב ולא הייתה מפקקת בערביותם, ספק גדול אם הייתה הציונות מצליחה להקים מדינה משגשגת כל כך. שלא כמו אינטלקטואלים וחוקרים ישראלים כמו ארבעת המגיבים, לסופר הלבנוני אליאס ח'ורי (נולד ב-1948) אין כל ספק שהאחריות משותפת, כפי שהדגיש במאמר הספד לשמעון בלס.⁶⁶ גם אבו מאזן, ראש הרשות הפלסטינית, אינו מהסס לקבוע שאת התנהלות המשטרים הערבים כלפי נתיניהם היהודים אי אפשר לתאר אלא "כבושה וביזיון. אנחנו הפכנו אותם לאויבים, הכרחנו אותם לעמוד נגדנו מבלי לתת להם ברירה אחרת. כפינו עליהם לבחור בין הגירה לישראל ובין מוות וכליה".⁶⁷

באשר לירידה במספר יודעי הערבית היהודים, או במילותיהם של הארבעה: "הירידה הדרסטית במספר דוברי השפה הערבית הספרותית (אל-פצחא)". ראשית, הערה שולית העשויה ללמד על בעייתיות הטיעונים של הארבעה בנושא הנידון: איש

של ידידות ושיתוף. אני חולם על יום שבו יהפוך אזור זה, בזכות שיתוף-הפעולה בינינו, למשכן שופע אור של מדע, המבורך בעקרונות שמיים נשגבים"; סומך, **בגדאד, אתמול**, 147.
65 להרחבה בנושאים אלו, ראו ראובן שניר, "בגדאד, אתמול: על היסטוריה, זהות ושירה", **פעמים** 127-125 (תשע"א): 97-156.

66 **אליקדס אל-ערבי**, 7 באוקטובר, 2019. וראו תרגום לעברית של המאמר, אליאס ח'ורי, "נולדתי עיראקי ואמות עיראקי", תרגם יהודה שנהב-שהרבני, **הארץ**, 8 בנובמבר, 2019. <https://www.haaretz.co.il/literature/premium-1.8083296>

67 נעמי נידם, "אבו מאזן: 'כשקראתי על יציאת יהודי עיראק – בכיתי'", **שיחה מקומית**, 18 בנובמבר, 2019, /אבו-מאזן-למשפחת-סופר-יהודי-בערבית-גם-פ/ mekomit.co.il/p/

אינו דובר את השפה הערבית הספרותית, שהיא אך ורק שפת כתיבה, לצד הדיאלקטים המדוברים. שנית, לא יכולה להיות מחלוקת על העובדות: בדו"ח על "ידיעת ערבית בקרב יהודים בישראל" מטעם מכון ון ליר שהזכרתי לעיל (2015), דו"ח המבוסס על סקר ראשון מסוגו, הדירוג הכללי לרמת הידע בערבית הוא כדלקמן: בקרב דור ראשון של יוצאי ארצות ערב מדובר על 25.6 אחוזים, ואילו בקרב הדור השני רק 14.0 אחוזים, ואילו רמת הידע בקרב הדור השלישי של יוצאי ארצות ערב היא רק 1.3 אחוזים.⁶⁸ ברם, גם בעניין הזה טועים ארבעת הכותבים טעות מרה. הם מייחסים לי טענה "שידיעת שפה היא מדד בלעדי להגדרה וקיום של זהות קולקטיבית". הטענה הזאת לא הופיעה בהרצאתי או במאמרי דלעיל, מה גם שבפרסומי הרלוונטיים הסברתי בפירוט שכל זהות כוללת עשרות מרכיבים, חלקם מרכזיים וחלקם שוליים, חלקם קשוחים וחלקם נזילים, ומכל מקום, מעמדם ומשקלם של המרכיבים האלה משתנים כל העת על פי הנסיבות. לעצם מעמדה של הלשון בזהות הערבית, אני אכן גורס, בעקבות הוגי דעות ערביים, שהמרכיב הלשוני הוא מרכיב מרכזי בזהות הערבית, הגם שכאמור לעיל איננו המרכיב היחיד. ציטטתי הוגים ערבים שראו בידיעת השפה הערבית המרכיב המרכזי בזהות היהודית-ערבית, כמו סאטע אל-חצרי (1880-1968), המנהל הכללי של משרד החינוך העיראקי בשנים 1923-1927, שביקש ליצור מכנה משותף לבני כל העדות בעיראק בהדגישו ש"כל אדם המשתייך לארצות הערביות ומדבר ערבית הוא ערבי".⁶⁹ על רקע הנטייה של כמה אינטלקטואלים יהודים ממשפחות שמוצאן ערבי לאמץ את הזהות היהודית-ערבית, בעיקר ממניעים פוליטיים ואידיאולוגיים, עולה שאלת היחס לאדם המציג עצמו כבעל זהות מסוימת אך אינו מתאמץ להעמיק את הזהות הזאת, ולו מאמץ סביר של הזדהות מודעת. במקרה דנן נוגע המאמץ לרכישת מרכיב הזהות הרלוונטי העיקרי, דהיינו הלשון הערבית. בכך אני מבקש ללכת בדרכו של חוקר הקבלה גרשם שלום (1897-1982) ולגזור גזרה שווה מהגדרתו את המיסטיקן – לדידו מיסטיקן אינו רק "אדם אשר זכה בהתנסות בחוויה בלתי אמצעית, וממשית בעיניו,

68 יהודה שנהב, מייסלון דלאשה, רמי אבנימלך, נסים מזרחי ויונתן מנדל, **ידיעת ערבית בקרב יהודים בישראל** (ירושלים: ון ליר, 2015), <https://www.vanleer.org.il/he/publication/>, לניתוח בהיר של הנתונים המעידים על "תהליך היסטורי נרחב של ניתוק בין היהודים לבין השפה הערבית", ראו גם יונתן מנדל, **שפה מחוץ למקומה: אוריינטליזם, מודיעין והערבית בישראל** (ירושלים: ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2020), 11-14.

69 סאטע אל-חצרי, **אל-ערובה אולאן** (בירות: דאר אל-עלם לל-מלאין, 1965), 12. על הזיקה בין לשון לזהות לאומית, ראו גם: Nadia Bou Ali, *Psychoanalysis and the Love of Arabic*; *Hall of Mirrors* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020); הובסבאום, **לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה**, 76-87, 118-124.

של האלוהי, של הממשות המוחלטת", אלא גם מי "ששואף מדעת להגיע להתנסות כזו".⁷⁰ בעקבות הגדרה זו, הצעתי בכמה פרסומים, שבכל הנוגע למרכיב הלשוני בזהות, יהודי-ערבי הוא מי ששולט בערבית, או לפחות חותר לשליטה בשפה. ששון סומך הביע את דעתו הנחרצת בנושא זה והציב שלושה תנאים חד-משמעיים לבעל זהות כזאת: נולד במשפחה יהודית-ערבית, צמח בסביבה ערבית והתחנך על ברכי התרבות הערבית הקאנונית.⁷¹ עשר שנים לפני מותו, בריאיון לאלמוג בהר, הקציין סומך את עמדתו וניסח מחדש את דעתו בנידון:

נטייתם של אינטלקטואלים מזרחים בכירים, בני הדור הצעיר ממני, לדבר על עצמם כיהודים-ערבים, נגרמת על ידי עמדה פוליטית בראש ובראשונה, כלומר מרצונם למחות בצורה חריפה כנגד תחושת האפליה שהם חשים שהופנתה כלפי המזרחים. [...] כדי להיות ערבי-יהודי על אדם לענות על ארבעה תנאים: שפת אמו צריכה להיות ערבית, באחד הדיאלקטים שלה, הוא צריך להיוולד ולגדול בקהילה יהודית ששפתה ערבית, בארץ דוברת ערבית, ושעיקר חינוכו הבסיסי יהיה דרך התרבות הערבית.⁷²

בהקשר הזה אני שמח שבתגובה על מאמרי בעיתון הארץ הוזכרו אלה שוחט ויהודה שנהב, שבלעדיהם, מן הסתם, לא היינו מתווכחים כעת על זהות או על תרבות יהודית-ערבית. שניהם חלוצי השיח בנושא הנידון, אלא שבספרי הראשון על התרבות היהודית-ערבית (2005), הבעתי תמיהה שאינטלקטואלים כמו שוחט ושנהב מדברים גבוהה-גבוהה על זהות יהודית-ערבית, אבל אינם חותרים לשלט בערבית. אינני יהיר עד כדי כך שאייחס את הדבר לעצמי, אבל יהודה שנהב הבין לעומק את חשיבות השפה במרכיב הזהותי של היהודי-ערבי, הפנים אותה, הקדיש עצמו ללימוד ערבית וקנה שליטה מצוינת בשפה, עד כדי כך שדומה שאין כעת פורה ממנו בתחום התרגום הספרותי מערבית לעברית. כמה אינטלקטואלים במקומותינו יכולים להעיד שעברו תהליך דומה, שבתרבות הישראלית העכשווית אי אפשר להגדירו אלא הרואי, דהיינו, ללמוד ערבית מתוך הכרה בחשיבותה ובהיותה נכס תרבותי ואינטלקטואלי, ולא משיקולים פרקטיים, בדרך כלל ביטחוניים? מעטים מאוד, אם בכלל. יתרה מזו, שנהב הוא העורך הראשי של סדרה חדשה וייחודית מטעם מכון ון ליר, "מפתוב" שמה,

70 גרשם שלום, פרקייסוד בהבנת הקבלה וסמליה (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ו), 9.

71 שיחה אישית עם ששון סומך, 13 בנובמבר, 2007.

72 רענן שמש פורשנר, "אני אחרון היהודים-ערבים": נפטר פרופסור ששון סומך, שיחה מקומית,

18 באוגוסט, 2018, /אחרון-היהודים-ערבים-נפטר-פרופסור-ששון/ mekomit.co.il

המנגישה לציבור היהודי-ישראלי יצירות מן התרבות והספרות הערבית בתרגום עברי. הפרויקט הוא יוזמה של מתרגמים וחוקרי השפה הערבית, יהודים ופלסטינים, והוא תוצר של חוג המתרגמים שהתגבש במכון ון ליר בירושלים בשנת 2014.⁷³ אף שאני חולק על התפיסה התרגומית העומדת בבסיס הסדרה (ואכתוב על הנושא בעתיד), יש להעריך את המאמץ האדיר המושקע בפרויקט ואת הכוונות הטובות העומדות מאחוריו. בסקר שעליו התבסס הדו"ח על "ידיעת ערבית בקרב יהודים בישראל" שהוזכר לדליל, עמד שיעור המשיבים שהעידו על עצמם שהם קוראים ספרות יפה בערבית על אחוז אחד (ואילו על פי סקר הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה – 0.1 אחוז בלבד!) ויש להניח שהרוב המכריע של המשיבים הם מי ששפת אימם היא ערבית, או שלמדו ערבית שלא לשם שמיים, כמו כותב שורות אלו, ומתוך שלא לשמה – באו לשמה. בהקשר הזה זכורה לי אפיזודה מרתקת: בתום אחת מהרצאותיי בנושא באוניברסיטת תל אביב, ניגשה אליי אחת הנוכחות והלינה בתוקף על דבריי: מדוע הדגשת שבישראל קשה למצוא מי שלומד את הלשון הערבית מלכתחילה כנכס תרבותי – בתי למדה ערבית ועשתה זאת בהנאה רבה?! אם כך, אני יודע מי היא בתך, השבתי מיד. תדהמה אחזה בה, אבל בשל המספר הזעום של יהודים שהעידו על עצמם שהם רואים בערבית נכס תרבותי, מלאכתי הייתה קלה: בתה, יעל לרר, זכתה לפרסום לאחר שייסדה את הוצאת "אנדלוס", שהתמחתה בתרגום ספרות ערבית לעברית, אך קרסה משום שלא הצליחה לשרוד מבחינה כלכלית – המחשה מטפורית לסיפורה הטרגי של הלשון הערבית בקרב יהודים בימינו. למרות הספרים המשובחים שהוצאה פרסמה בתרגום מצוי, היא לא שרדה: "קיווייתי שאצליח למצוא מספיק שותפים לאהבה שלי לתרבות ולשפה הערבית", אמרה העורכת והמו"לית, "אבל בדיעבד גיליתי שהחומות התרבותיות והמחסומים התודעתיים שהקמנו סביבנו כנראה גבוהים ועמוקים מדי. ההפרדה היא משאת הלב של הקונסנזוס היהודי בישראל, וההפרדה התרבותית כבר כאן מזמן".⁷⁴

בעניין דברי ארבעת המגיבים על קהילות מהגרים לא יהודיות מארצות ערב החיות באירופה ובארצות הברית, שגם בהן חלה ירידה דרמטית בשליטה בערבית ספרותית לטובת שפות מקומיות שרכשו, תמוה כיצד הם ששים להקבלה מסוג זה. כיצד אפשר להקביל בין מה שהתרחש בישראל, שבה הקשר הגורדי המתמשך בין דת ללאומיות מייצג, שלא כמו במקרים רבים אחרים, זיקה חריגה בין שני המרכיבים האלה, לבין מה שהתרחש בארצות אחרות. באירופה ובארצות הברית לא נמחקה הזהות המקורית של מהגרים ערבים מוסלמים ונוצרים, אלא לכשה צורה חדשה

73 ראו באתר "מכתוב", <http://maktoobooks.com>.

74 "פחות מדי קוראי עברית יקראו את הספר הזה", הארץ, 18 ביולי, 2005, <https://www.haaretz.co.il/literature/1.1028748>.

במפגש עם תרבות המקום, מאחר שהנסיבות היו אחרות לחלוטין. לעומת זאת, על קהילת המהגרים היהודים מארצות ערב לישראל הופעל מכבש רב עוצמה שספק אם הופעל על קהילת מהגרים כלשהי במאה העשרים: לא רק שחוק השבות העניק להם אוטומטית אזרחות ישראלית במדינה היהודית, והמנגנונים המדינתיים, בעיקר מערכת החינוך, נרתמו במרץ למשימת המחיקה, אלא שהשפה הערבית, כאמור מרכיב מרכזי בזהות הערבית שלהם, הוגדרה שפת האויב, והם נדרשו בתוקף להזדהות עם המטרות הציוניות שנאבקו באחר הערבי והפלסטיני.

המשפט המסכם של ארבעת החוקרים בתגובה למאמרי מחזק את התחושה שאפשר להחיל עליהם את "חוק ז'דאנוב" או "אפקט ז'דאנוב" דלעיל, והוא אופייני לתגובה בכללותה, שהרי הוא מנסה לאחוז את החבל בשני קצותיו ובאותה עת מביא לשיא את מערכת טיעוני איש הקש שנקטו:

ללא ספק, זהותם התרבותית של יהודים שהיגרו מארצות ערביות ומוסלמיות עברה טרנספורמציה משמעותית. עם זאת, הקביעה שזהותם התרבותית במקומות התיישבותם החדשים, ובראשם מדינת ישראל, מרוקנת מכל ביטוי זיקה לתרבות ערבית מבוססת על התעלמות מהמציאות ועל תפישה צרה לחקר היסטוריה ותרבות.

מעולם לא קבעתי שזהות הזאת "מרוקנת מכל ביטוי או זיקה לתרבות הערבית". ככל הזדמנות אני מקונן על דעיקתה של הזהות היהודית-ערבית, בוודאי בהגדרתה המסורתית, ועל נסיגתה ההדרגתית לשוליים של התרבות היהודית-ערבית, שלמען חשיפתה לציבור הישראלי פעלתי ללא ליאות בהוראה, בתרגומים, במחקר ובפרסומים ובפעילות נמרצת במסגרות שונות ומגוונות.

מסקנות: מנגנון פיצוי להקהייט הדיסוננס הקוגניטיבי

המניע לכתיבת המאמר הזה היה אפוא פולמוס הנוגע לזהות היהודית-ערבית, שנחשף לציבור הקוראים במאמר של אחד העמיתים במרכז כץ ללימודי יהדות מתקדמים שבפילדלפיה, כותב שורות אלו, ובתגובה פולמוסית של ארבעה עמיתים במרכז. דא עקא, נדמה לי שהצלחתי להראות שתגובתם לא רק שאינה מפריכה את הטיעון שזהות היהודית-ערבית היא נחלת העבר ושהתרבות היהודית-ערבית נכחדת בהדרגה, אלא אפילו מאשרת אותו. הארבעה סילפו את טיעוניי ולאחר מכן הפריכו את הגרסה המעוותת של הטיעונים שהעליתי. הכשל הלוגי המאפיין את מאמר התגובה מוכפל ומשולש בהסיטם את המחלוקת לגופו של בר הפלוגתא (argumentum ad hominem)

ובהדביקים תארים פוגעניים, עד כדי כך שייחסו לי את הטיעון ש"או שקיימת תרבות יהודית-ערבית כפי שהתקיימה בתור זהב כזה או אחר או שזו אינה קיימת כלל". מעולם ובשום מקום, לא בהרצאתי במרכז, לא במאמרי בהארץ, ובוודאי שלא בספריי או במאמריי, לא העליתי טיעון תמוה כל כך.

ברם, חשוב לציין דבר נוסף, לכאורה צדדי ושולי, אבל במובנים מסוימים הוא אולי החשוב באמת. הפולמוס הנידון מאיר רעות חולות באקדמיה הצוברות בעת האחרונה תאוצה גדולה, והשיח האינטלקטואלי, בעיקר בפקולטות למדעי הרוח והחברה, לא רק שאינו חוסם התפתחות זאת, אלא לעיתים אפילו מעודד אותה. מגמות אלו באות לביטוי, למשל, במקרה שבו אנו דנים, בקריאות שמחה ועידוד מביכות למאמר התגובה של הארבעה בעמודי הפייסבוק של המגיבים וחסידיהם.⁷⁵ התאכזבתי מאוד מן ההתרחשויות במרכז כץ – רק אנשים ספורים במרכז חרגו מן השורה, ובהם ראש המרכז פרופ' סטיב וייצמן, שהן במהלך הרצאתי במרכז הן בשיחה אישית הפגין עמדה עצמאית מעוררת הערכה, אף שאינו עוסק במחקר בתחום, ואף שאין בינינו רק הסכמות. ראוי להדגיש שבכנס המסכם של קבוצת המחקר לא ניתן כלל פתחון פה לעמדה שהצגתי, וכאשר הזכיר פרופ' נורמן (נעם) סטילמן במושב הפתיחה את הפולמוס הנידון, העדיפו כל משתתפי המושב להתעלם. ולא רק זאת, בקובץ מאמרים האמור לסכם את דיוני קבוצת המחקר לא מצאה העורכת, אחת המגיבות למאמרי, מקום לנקודת המבט שהצגתי, וגם אם לא הלכתי בדרך המקובלת והצעתי מאמר לקובץ, ראוי היה, מבחינה אקדמית צרופה, שתברר אצלי אם אני מוכן להציג את תפיסתי בנידון, ולו כדי לאתגר את השיח האקדמי ה"נכון". דומה כי הבעה שבה שוכנים חברי הקבוצה היהודית-ערבית מתעקשת לבצר את חומותיה. פרקטיקת ההתעלמות מן הסוג הזה מקובלת מאוד במחקר התרבות הערבית ובתחומים המשיקים לה, גם בשל שיקולים פוליטיים (בעת האחרונה נהפכה תנועת החרם על ישראל, ה-BDS, למניע מכריע), והיא נועדה, כמובן, להשתיק תפיסות שהמתעלמים אינם חפצים ביקרן.⁷⁶

במבט לאחור לא היה סיכוי לזהות היהודית-ערבית לשרוד, ובדיעבד היה ברור שהיעלמותה תנניע תהליך פוליטי, חברתי ותרבותי שבמסגרתו תיכחד גם התרבות הרלוונטית ותותר בפרפורי גסיסתה האחרונים שרידים ונוסטלגיה לימים שהיו, וככל

75 ראו למשל - Yoram Meital, May 24, 2019, <https://www.facebook.com/yoram.meital/posts/10156559917876374>, accessed October 23, 2020; Orit Bashkin, May 24, 2019, <https://www.facebook.com/orit.bashkin/posts/10158621041038916>, accessed October 23, 2020

76 Reuven Snir, "World Literature, Republics of Letters, and the Arabic Literary System: The 'Modernists' in the Defendants' Bench – A Review Article", *Mamluk Studies Review* XXII (2019): 137-192

הנראה, לא ישוכו עוד, בוודאי לא בעתיד הקרוב. צמיחת הצינונות כתנועה אירופית הבזה לתרבות הערבית, שמטרתה, על פי דבריו של חוזה המדינה, להיות "חומה בצורה של אירופה בפני הברבריות האסייתית";⁷⁷ הסכסוך הפוליטי והלאומי במזרח התיכון; הקמת מדינת ישראל כנטע תרבותי זר ומנוכר באזור; ההגירה ההמונית של יהודי מדינות ערב למדינה היהודית החדשה, כל אלו גרמו להתפוררות הקהילות היהודיות בעולם הערבי. אף הקולקטיב ה"מזרחי" בישראל, שלעיתים קרובות מוצג כאחיד והומוגני, מורכב, למעשה, מקהילות מפוררות ומפוצלות. "פריחתה" של הזהות היהודית-ערבית בשלושת העשורים האחרונים איננה אפוא אלא קרב מאסף של מתי מעט אינטלקטואלים, מרביתם פוסטמודרניים, הממשיכים לסחוט את המודלים התאורטיים של סוף המאה העשרים לצרכים שכבר אבד עליהם הכלח.⁷⁸ ארבעת העמיתים שהגיבו למאמרי אינם נמנים על האינטלקטואלים האלה, אבל ניכר במשתמע שהם משקיפים עליהם בהערכה רבה, אף שתובנותיהם על הזהות היהודית-ערבית, כפי שנתנו להן ביטוי במאמר התגובה, פשטניות, ולעיתים אפילו מהולות בתפיסות זהותיות אינסטרומנטליות של הפעילות החברתית והפוליטית,⁷⁹ ואפילו סותרות מחקרים קודמים שלהם. למשל, היחידה מארבעת המגיבים שדנה במחקריה בנושא הגידון, לא היססה להעניק לפרק הסיכום של ספרה האחרון את הכותרת החד-משמעית: *The Death of Arab Jewishness* (מותה של היהודיות הערבית).⁸⁰

מבחינות רבות, ספרו האחרון של יוסי סוכרי הנושא את השם **אמזלג**, מאפשר הצצה הן לעולמם של האינטלקטואלים האלה, הן למניעי ארבעת המגיבים. גיבור הרומן, עמנואל אמזלג, המהרהר בינו לבין עצמו ש"כמזרחי עליי להכיר את שורשי התרבותיים",⁸¹ מבין במהרה שאפילו ביקוריו במקומות מוצאם של אביו (מפנאס) ואמו (בנגזי) לא קירבו אותו אל שורשיו. גם ההספד הנרגש שאמזלג נושא מעל קברי הוריו, שבו הוא מבטיח שכפיצוי על שהתנכר להם בחייהם, יקים "בית ספר שילמדו בו על התרבות העשירה שממנה באתם", מתחוור כ"פנטזיה אוטופית" בלבד. בהמשך הסיפור לא נותר מרעיון הקמת בית הספר "אלא גיחוך מר. גוף הרעיון קרס מחוסר אמונה וחוסר ביטחון".⁸² בתום הספר נותרים הקוראים בתחושה שחיפוש השורשים אינו אלא

- Theodor Herzl, *The Jewish State: An Attempt at a Modern Solution of the Jewish Question*, trans. Sylvie D'avigdor (London: Central Office of the Zionist Organization, 1936), 30 77
- Snir, *Who Needs Arab-Jewish Identity?*, 197-218 78
- Cooper and Brubaker, "Identity", 64-65 השו 79
- Orit Bashkin, *Impossible Exodus: Iraqi Jews in Israel* (Stanford: Stanford University Press, 2017), 221-229 80
- יוסי סוכרי, **אמזלג** (תל אביב: עם עובד, 2019), 72. 81
- שם, 175-176. 82

מס שפתיים, או, לחליפין, בלשונה של אדמית פרא, הם נשארים עם "שקרים שמספרים מזרחים אינטלקטואלים לעצמם".⁸³ לסיכום, אין לי אלא לצטט, בשינויים מסוימים, את סיומת מאמרי בהארץ - כעת אני משוכנע שהדברים שלהלן חלים על ארבעת המגיבים בפרט, ועל מרבית חברי קבוצת המחקר בכלל, אפילו יותר משחלו בזמן כתיבתו:

מה מניע חוקרים מכובדים להתעקש על זהות יהודית-ערבית "חיה ובוועט" ועל "פריחה" של תרבות ערבית בקרב הציבור היהודי? האם מדובר רק במשאלות נפש של אנשי אקדמיה מנותקים או בהטיה הנובעת ממניעים פוליטיים? ואולי מדובר בעדות נוספת לחוסר הרלוונטיות של תחומים רבים במדעי הרוח והחברה באקדמיה הישראלית? ואולי התשובה היא אותו דיסוננס קוגניטיבי כרוני שממנו סובלים אנשי תרבות ואינטלקטואלים יהודים: הם רואים עצמם כאנשי תרבות ליברלים ופתוחים לתרבותו של האחר הערבי או ה"מזרחי", אבל בעצם, בתוכי תוכם, הם בזים לתרבות הזאת ולכן יצרו מנגנון פיצוי להקהות את אותו דיסוננס ולהשקיט את מצפונם. המנגנון הזה מתיר להם לדבר בעלמא על חשיבותה ולראות אותה פורחת ומשגשגת גם במקומות שאין לה זכר.

התחלתי בנימה אישית, עם מותו של אנור שאול, ואסיים בנימה דומה: ביום רביעי, 2 באוקטובר 2019, ליווינו את שמעון בלס בדרכו האחרונה בבית העלמין שבקיבוץ רגבים. מספר מלוויו מבין הפעילים למען הזהות היהודית-ערבית לא עלה על אצבעות יד אחת. יהודה שנהב נשא דברים נוגעים ללב לזכרו של בלס והציג אותו לא רק כאחרון היהודים-הערבים, אלא גם כאב הרוחני של השמאל המזרחי. שנהב, אולי היחיד מבין הפעילים למען זהות יהודית-ערבית שבכתביו, מעשיו ובחירתו הבלתי נלאית לשליטה בלשון הערבית, לא רק מדבר גבוהה-גבוהה, אלא גם עושה מעשה, ובעצם משלים מעין תהליך של מעבר (passing) אל הזהות היהודית-ערבית הדחוייה בחברה היהודית, הביע בפניי תדהמה על הנוכחות הדלילה של המלווים מבין האינטלקטואלים המזרחיים. גם בעיתונות לא סוקר כמעט מותו של בלס,⁸⁴ זולת כמה רשימות של מתי מעט הנמנים עם אותו קומץ המגיחים לעיתים מן הבועה דלעיל ומשמיעים קול כדי

83 אדמית פרא, "על קצה האמולג", אדמה, <https://adamitpe.wordpress.com/author/adamitpe/>
84 בדברי ההספד שלה ציינה המבקרת ענת שרון-בלייס בכאב את הסיקור הדליל של מותו של בלס בתקשורת הישראלית (תוכנית התרבות של גואל פינטו ברשת "כאן תרבות", 5 באוקטובר, 2019).

לתחזק את קהילתם המדומיינת. אם היה יוצר כלשהו שגילם בדמותו וביצירתו את הזהות והתרבות היהודית-ערבית בימינו היה זה שמעון בלס, והעובדה שבפרדה ממנו לא התקבצו אלפים, גם לא מאות, אפילו לא עשרות פעילים (הרוב המכריע בלוויה היו חבריה של בתו מן הקיבוץ), אומרת דרשני. כשצעדנו אחר ארונו לא הייתה כלל תחושה של מוות המבשר תחייה תרבותית חדשה. זה היה ביטוי מטפורי מובהק של סוף דרך, פרפורי גסיסה אחרונים של הזהות והתרבות היהודית-ערבית.

תוגת הפילולוגים וכשלי הניסיון לקבור את הזהות והתרבות היהודית-ערבית

אורית בשקין, ננסי ברג, יורם מיטל ויובל עברי

בתגובה למאמרו של ראובן שניר המתפרסם בגיליון זה, מאמר זה עומד על המשמעויות ועל הביטויים הרבים של הזהות והתרבות היהודית-ערבית בשיח הפוליטי, המחקרי והתרבותי בישראל ומחוצה לה. במאמר זה אנו חולקים לא רק על הניתוח של שניר ועל הגדרותיו את התרבות והזהות היהודית-ערבית בעבר, אלא גם על הנחותיו בדבר משמעותה וייצוגיה של התרבות היהודית-ערבית בהווה ובדבר חשיבותה לניסוח ולדמיון תמונת העתיד. במחלוקת בינינו שלושה רבדים: דיסציפלינרי, טמפורלי ומרחבי. ברובד הדיסציפלינרי, שניר מציב את הפילולוגיה ואת הספרות הערבית כמקור מרכזי ביותר להבנת הזהות והתרבות היהודית-ערבית, ואילו אנו מציעים גישה בין-תחומית, המשלבת מספר שדות ידע, ובעיקר ספרות השוואתית, לימודי תרבות והיסטוריה חברתית ותרבותית. ברובד הטמפורלי והמרחבי, שלא כמו שניר, אין אנו תוחמים את הדיון ואת המחקר שלנו על אודות הזהות והתרבות היהודית-ערבית במסגרת זמן או מקום מסוימים, ועל כן איננו מניחים שאפשר לדבר על "רגע" הולדת או מיתה של הזהויות והתרבויות האלה. אנחנו בוחנים את גלגוליה וייצוגיה השונים והמרוכבים של זהות זו לאורך כמה תקופות ובכמה מקומות. עמדת המוצא שלנו היא שזהות ותרבות אינן מהויות אחידות או סטטיות, אלא נמצאות בתהליך התהוות מתמדת, ושהן מתגבשות ומתפתחות בזיקה הדוקה להקשר החברתי, התרבותי והפוליטי שבתוכו הן פועלות. במילים אחרות, איננו מניחים תפיסה אחידה של זהות ותרבות יהודית-ערבית, ואיננו מתמקדים בהבנתו של שניר את הזהות או את התרבות הזאת כפי שהיא משתקפת בספרות הערבית של יהודי עיראק בעבר ובהווה, תחום שבו עומדות לו זכויות רבות, אלא מבקשים להראות כי היו וישנן חוויות יהודיות-ערביות אחרות המעשירות את משמעות המונח בעבר ובהווה. אנו טוענים שהזהות היהודית-ערבית היא זהות מודרנית, נזילה, טרנס-לאומית ולאומית בעת ובעונה אחת, שמשמעותה משתנה על פי חוויות מודרניות מגוונות. זהות זו מובעת בכתב, אך גם בתרבות אורלית פופולרית שנוצרה בתקופה המודרנית במדיומים שונים, ובראשם הקולנוע, הרדיו, הטלוויזיה, המחשב והמרשתת. זהות זו מובעת בשפה הערבית הקלאסית, אך גם בלהגים ערביים מקומיים, כמו המצרית, העיראקית, הלבנונית והמרוקאית. כמו זהויות קולקטיביות אחרות בעידן המודרני, גם הזהות היהודית-ערבית מאופיינת בתנועה מתמדת בזמן

ובמרחב. מכאן נובעים, למשל, ביטוייה של הזהות הזאת בתרבות ובספרות הנוצרות בישראל ומחוצה לה. בסוף המאמר ננסה למקם את הדיונים בזהות ערבית-יהודית במסגרת הדיונים במזרחיות החדשה, וגם בהקשר של קבוצת המחקר שבה השתתפנו ושאליה כיוון שניר את ביקורתו. קבוצה זו כללה ככוונה תחילה גם חוקרי תרבויות של יהודים בחברות רב-לשוניות דוברות לדינו, צרפתית, אנגלית, חאכיתיה, פרסית, תורכית-עוסמאנית, ארמית, ג'והורי ושפות אחרות. מחקרים השוואתיים לחברות האלה, לפי הבנתנו, יכולים להעשיר מאוד את עולמם של חוקרי יהודים דוברי ערבית.

העבר מוביל להווה: עברית וערבית – מהחלפה להתכה ולהדהוד

הגדרתו של ראובן שניר את הזהות והתרבות היהודית-ערבית נטועה בהקשר תרבותי מצומצם, שבמוקדו השפה הערבית הספרותית. לפי תפיסה זו, יהודי-ערבי הוא יהודי דובר ערבית על בוריה, השולט בשפה הערבית הקלאסית וביכולתו להתבטא בכתב בשפה זו מתוך מודעות לקהל קוראיו הערבי. היהודי-הערבי (לרוב גבר) קשור לתרבות לאומית ערבית חדשה ותורם לספרות הערבית. שניר מקשר את הזהות הזאת גם לזהויות ימי-ביניים, ובעיקר לזהות היהודית שצמחה בעיראק המודרנית. לשיטתו, ההגירה למדינת ישראל הובילה לדעיכתה ולמותה של הערביות היהודית. תפיסה זו משוקעת בשיחים הלאומיים, הערבי והציוני, ונשענת על הנחות היסוד שלהם בדבר הכפפת הספרות והתרבות לגבולותיה הריבוניים של הלאומיות, וגם בדבר היחס החד-ערכי בין שפה, לאום וטריטוריה.

אנו חולקים נחרצות על התפיסות האלה. את הזהות והתרבות היהודית-ערבית אנו מציעים לבחון כמסגרת החוצה גבולות לאומיים, לשוניים ותרבותיים, ואינה יוצרת חלוקה בינארית בין יהודים לערבים ובין ערבית לעברית. ולכן אנחנו מתמקדים לא רק ביהודים-ערבים שהגדירו את עצמם יהודים-ערבים, אלא גם בתרבויות יהודיות-ערביות וביהודים שלא הגדירו את עצמם יהודים-ערבים, אלא חיו ודיברו בערבית בחברות מקומיות. אנו, כמוכן, מכבדים את רצונם של יהודים המגדירים עצמם יהודים-ערבים כיום, גם אם אין הם שולטים בערבית קלאסית. אנו סבורים ששלושה תהליכים מרכזיים השפיעו על התגבשות זהויות ערביות, ערביות-יהודיות ומקומיות, וחוללו שינוי באופן שבו הגדירו יהודים את זהותם האישית והקולקטיבית. ראשית, תהליכים אימפריאליים. רפורמות באימפריה העוסמאנית וצמיחת זהות אימפריאלית שהדגישה את נאמנותם של היהודים לאימפריה גרמו להתקרבות בין היהודים לשכניהם. הקולוניאליזם המערבי גרם ליהודים גם להשתלב במערכות חינוך וכלכלה שנוצרו בשל השפעות אימפריאליות, צרפתיות ואנגליות בעיקר, ולשמש מתרגמים ומתווכים בין ערבים ויהודים לנציגי

האימפריות.¹ שנית, תנועת התחייה הערבית, הידועה בשמה אל־נהדה, הובילה להתקבלותן של סוגות חדשות בספרות הערבית לשיח על האסלאם כציוויליזציה ולהתפתחות תרבויות הדפוס בחברות עירוניות ובזירות ציבוריות ערביות. תהליכים אלו עוררו דיון ער בחשיבות הערביות, בשפה הערבית ובמונח "ערביות" עצמו.² שלישית, התפתחות מדינות הלאום בעשורים הראשונים של המאה העשרים יצרה מסגרות השתייכות חדשות לקהילה הלאומית המדומינת. חלק מהמסגרות הלאומיות הדגישו את הפטריוטיות (וטניה) בתחומיהן של מדינות לאום מוגדרות, ומסגרות לאומיות אחרות העלו על נס את הפאן-ערביות (קומיה), כמסגרת לאומית המאחדת את כל דוברי הערבית באשר הם. הן המסגרת הלאומית הייחודית והן הפאן-ערביות הטרנס-לאומית תרמו להתגבשות התודעה הערבית והלאומית של הקהילות היהודיות.

- Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001); Aron Rodrigue, *Jews and Muslims: Images of Sephardi and Eastern Jewries in Modern Times* (Seattle: University of Washington Press, 2003); Aron Rodrigue and Esther Benbassa, *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14th-20th Centuries* (Berkeley: University of California Press, 2000); Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990); Michelle U. Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine* (Stanford: Stanford University Press, 2011); Julia Phillips Cohen, *Becoming Ottoman: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era* (New York: Oxford University Press, 2014); Julia Phillips Cohen and Sarah Abrevaya Stein, *Sephardi Lives: A Documentary History, 1700-1950* (Stanford: Stanford University Press, 2014); Sarah Abrevaya Stein, *Saharan Jews and the Fate of French Algeria* (Chicago: University of Chicago Press, 2014) 1
- Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (London and New York: Oxford University Press, 1962); Ilham Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914* (Berkeley: University of California Press, 2013); Stephen Sheehi, *Foundations of Modern Arab Identity* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2004); Tarek El-Ariss, *Trials of Arab Modernity: Literary Affects and the New Political* (New York: Fordham University Press, 2013); Samah Selim, *Popular Fiction, Translation, and the Nahda in Egypt* (New York: Palgrave Macmillan, 2019); Shaden Tageldin, *Disarming Words: Empire and the Seductions of Translation in Egypt* (Berkeley: University of California Press, 2011); Peter Hill, *Utopia and Civilisation in the Arab Nahda* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2019) 2

הבנתנו את ההקשרים האימפריאליים, הלאומיים והקולוניאליים מובילה אותנו לחלוק על ההבחנות של שני בוגע ליהדות הערבית המזרח-תיכונית בכמה דרכים. ראשית, הזהות והתרבות היהודית ערבית צמחו בחברות רב-לשוניות. התרבות היהודית הערבית המודרנית (שלא כמו תרבותו של אל-סמאל בן עאדיא, למשל) צמחה בתוך הקשר רב-לשוני ורב-תרבותי בחברות עוסמאניות וקולוניאליות ובמדינות לאום ערביות. החברות האלה היו רב-תרבותיות, והיצירה הערבית המודרנית של הנתנים היהודים התגבשה בהקשר הזה. במילים אחרות, שני מעמיד במרכז מחקריו את הבינאריות החד-לשונית, המנגידה בין ערביות לעבריות בהיותן שני מערכי תרבות וזהות מנוגדים (תפיסה המושפעת מדפוסי שיח לאומיים ציונים וערבים), ואילו אנחנו סבורים שתרבותם הערבית של היהודים התגבשה כחלק ממארג לשוני ותרבותי רחב ובזיקה למערכי לשון וזהות מרובים.

החברה העוסמאנית בעת החדשה המוקדמת הייתה חברה רב-לשונית, והערבית, התורכית העוסמאנית והפרסית שימשו בה בערבוביה ב'אנרים שונים. ההיררכיה בין השפות ששימשו באימפריה נעשתה עניין פוליטי ראשון במעלה במאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים, משום שדוברי שפות כמו ערבית, ארמנית, כורדית ואחרים דרשו זכויות לשוניות ותרבותיות. חוקרים רבים, ובהם אהוד טולידאנו, הזהירו מפני התעלמות מהקשרים עוסמאנים בדיון בחברות ערביות.³ כפי שהראתה חברת קבוצת המחקר שלנו אנני גרין במחקריה, האינטלקטואלים העיראקים, היהודים והלא-יהודים, כתבו ופרסמו גם בתורכית עוסמאנית באסתנבול.⁴ ואכן, פרסומיהם של יהודי עיראק בערבית אחרי מהפכת "התורכים הצעירים" (1908) היו בעיקר בעיתונים דו-לשוניים – תורכית עוסמאנית בצידו האחד של הדף וערבית בצידו האחר, והם אף כתבו על חשיבותה של מהפכת התורכים הצעירים, שהייתה אירוע מכונן בתקופה זו וחזקה את המגמות הרב-לשוניות האלה. כאשר התגבשה הערביות אל מול העוסמאניות בעיראק היו יהודים שתמכו באופציה העוסמאנית ואחרים – בערביות. לכן, כאשר הופיע יהודי עיראקי כמו סלימאן ענבר בקונגרס הלאומי הערבי (ב-1913) ודיבר בשבח הערביות הוא ניסח את הערביות שלו אל מול מאמצי המדינה להפיץ את השפה התורכית העוסמאנית.⁵

- 3 אהוד טולידאנו, "לשכוח את העבר העוסמאני של מצרים", *ג'מאעה א* (1997): 67-91.
- 4 Annie Leah Greene, "Provincial, Not Peripheral: Ottoman-Iraqi Intellectuals and Cultural Networks, 1863-1914" (PhD diss., University of Chicago, 2018)
- 5 Jonathan Sciarcon, "Unfulfilled Promises: Ottomanism, the 1908 Revolution and Baghdadi Jews", *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* 3 (2009): 155-168; Orit Bashkin, "'Religious Hatred Shall Disappear from the Land', Iraqi Jews as Ottoman Subjects, 1864-1913", *International Journal for Contemporary Iraqi Studies* 4 (2010): 305-323

הקריאה מאירת העיניים בפרסומים של יהודים עיראקים שנכתבו בתורכית עוסמאנית לא נכללה במחקרים על הספרות והתרבות של יהדות עיראק שעליהם הצביע שניר. זאת ועוד, בתקופה הקולוניאלית נחשפו יהודים לשפות נוספות, ובהן צרפתית, אנגלית, ספרדית, גרמנית ואיטלקית. בצפון אפריקה, בעטיו של הקולוניאליזם, הביסה הצרפתית את הערבית ותפסה את מקומה כשפת כתיבה ולימוד. כפי שהראה אביעד מורנו, חבר קבוצת המחקר שלנו, במחקרו על טנג'יר, יהודים אחדים הטמיעו את השפות הקולוניאליות האימפריאליות בדיאלקטים מקומיים, וכך נוצרו שפות כמו החאכתייה, שקשרו את יהודי המגרב לרשתות חברתיות יהודיות וערביות בדרום אמריקה.⁶ במקרים אחרים, הערבית היא שאפשרה ליהודים מבלאד אל-שאם להיות חלק מגלי ההגירה מסוריה ומלבנון העוסמאניות אל דרום אמריקה וליצור קשר עם קהילות ערביות נוספות שם. ההקשר הרב-לשוני הזה ניכר בכתבי האינטלקטואל היהודי הכולט ביותר של תנועת הנהדה הערבית, שגם שניר מזכיר אותו, יעקוב צנוע. למרות זיהויו עם עליית הלאומיות המצרית המודרנית ועם תחייתן של השפה ושל התרבות הערבית, דמותו ויצירתו של צנוע היו רבות פנים ושייכים. השורשים האיטלקיים מצד אביו, החינוך הרב-לשוני שקיבל (איטלקי, צרפתי, ערבי) והעובדה שבתקופות משמעותיות בחייו פעל כפריו וכתב בצרפתית, בערבית ובאיטלקית, הם דוגמה מעניינת לריבוי הפנים והממדים של התרבות היהודית הערבית המודרנית. צנוע היה מחלוצי תנועת הנהדה, והעלה בכתביו את נס המצריות והמאבק האנטי-קולוניאלי, והדגיש את הצורך באחדות עוסמאנית אימפריאלית. עם זאת, הוא כתב גם בשבח הנאורות הצרפתית והתרבות המערבית. הוא היה יהודי שנהפך לאחד ממגיניה ודובריה המרכזים של התרבות האסלאמית במערב. צנוע פרסם מאמרים, יצירות ספרות, מחזות ותרגומים, במצרית מדוברת, בצרפתית ובערבית, לקהלים שונים.⁷

גם בתקופת מדינת הלאום הערבית כתבו היהודים בערבית בהקשרים רב-לשוניים. אינטלקטואלים יהודים, בוגרי בתי ספר כמו אליאנס, ליסה פרנסה וויקטוריה קולג', השתמשו בשפות הזרות שרכשו כהון סימבולי, הון שאפשר להם להפגין את

6 Aviad Moreno, "Beyond the Nation-State: A Network Analysis of Jewish Migration from Northern Morocco to Israel", *International Journal of Middle East Studies* 52 (2020): 1-21

7 Ziad Fahmy, "Francophone Egyptian Nationalists, Anti-British Discourse, and European Public Opinion, 1885-1910: The Case of Mustafa Kamil and Ya'qub Sannu'", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 28 (2008): 170-183. למחקר רויזיוניסטי בערבית על צנוע ויצירתו, ראו נג'וא עאנוס, יעקוב צנוע: ראיד אלימסרח אל-מצרי ומסרחיאתה אל-מג'הולה - דראסה אבסתמולוגייה (קהיר: אל-היאה אל-עאמה לקצור אל-ת'קאפה, 2019). הרומן סולו לשמעון בלס מבוסס על דמותו וחייו של יעקב צנוע: שמעון בלס, סולו (תל אביב: ספריית פועלים, 1998).

תרומתם הייחודית לערביות. אנור שאול, שמעון בלס, אסתר מויאל, יעקב צנוע ורבים אחרים תרגמו פרסומים במגוון נושאים מצרפתית לערבית. כפי שהראתה חברת הקבוצה שלנו אלמה הקמן, מאותה הסיבה גם קומוניסטים מרוקאים שכל פעילותם האנטי־קולוניאלית והרדיקלית הוקדשה למרוקו, ביטאו בצרפתית את מחויבותם לפרויקט המרוקאי והערבי.⁸ מאחר שבערים כמו אסטנבול, פריז, לונדון, וינה, וברלין צמחו תפוצות ערביות פעילות, יהודים שכתבו בערבית, כמו יעקוב צנוע ויחזקאל ששון, הנציג היהודי העיראקי בפרלמנט העוסמאני, ולימים שר האוצר הראשון של עיראק בתקופת השלטון הבריטי, עשו זאת במרחבים שבהם לא הייתה הערבית השפה המדוברת המרכזית, והם כתבו גם בתורכית עוסמאנית, באנגלית, בגרמנית ובצרפתית. מקור מחלוקת נוסף בינינו לבין שניר הוא הבנתנו את מקומה של התרבות הדבורה. התרבות היהודית־ערבית לא הייתה רק תרבות כתובה.⁹ כפי שהראה ההיסטוריון המרתק זיאד פהמי, לתרבות שבעל פה המנוסחת בדיאלקטים המקומיים (במחקרו של פהמי, הדיאלקט המצרי המדובר) היה תפקיד חשוב בניסוח הלאומיות המקומית המצרית, העיראקית, הסורית, המרוקאית וכו'.¹⁰ חוקרים שבדקו את יצירתם של משוררים וסופרים מוסלמים שכתבו יצירות שירה וספרות בדיאלקטים המקומיים, כמו מטפר אל־נואב, עבוד אל־כרחי, אל־שיח' אמאם, אחמד פואד נג'ם, בירם אל־תונסי ואחרים, וגם את השימוש בסיסמאות ובשירים עממים בהפגנות, הראו כיצד שיקפו הדיאלקטים האלה תרבויות עממיות ותרבויות לאומיות ערביות.¹¹

- Alma Rachel Heckman, *The Sultan's Communists, Moroccan Jews and the Politics of Belonging* (Stanford: Stanford University Press, 2020) 8
- על היצירה האורלית והכתובה בערבית־יהודית, ראו ורד מדר, "מה אמר לך המוות כאשר בא? קינות נשים מתימן בהקשרן התרבותי", *פעמים* 103 (תשס"ה): 5-55; יצחק אבישור, *שירת הנשים – שירי עם בערבית־יהודית של יהודי עיראק* (אור יהודה: מרכז מורשת יהדות בבל, תשמ"ז); יוסף שיטריט, *לשון ומאגריה לשון ומאגריה: מחקרים סוציו־פרגמטיים בערבית היהודית בצפון אפריקה ובמרכיב העברי שבה: כתבות, שירים, סיפורים ופתגמים* (ירושלים: מוסד ביאליק, 2009).
- Ziad Fahmy, *Ordinary Egyptians: Creating the Modern Nation through Popular Culture* (Stanford: Stanford University Press, 2011) 10
- Marilyn Booth, *Bayram al-Tunisi's Egypt: Social Criticism and Narrative Strategies* 11
(Exeter: Ithaca Press, 1990); Carol Bardenstein, "Stirring Words: Traditions and Subversions in the Poetry of Muzaffar al-Nawwab", *Arab Studies Quarterly* 19 (1997): 37-63; David Semah, "Modern Arabic Zajal and the Quest for Freedom", *Journal of Arabic Literature* 26 (1995): 80-92; Kamal Abdel Malek, *A Study of the Vernacular Poetry of Ahmad Fu'ad Nigm* (Leiden: Brill, 1990); Elliott Colla, "In Praise of Insult: Slogan Genres, Slogan Repertoires and Innovation", *Review of Middle East Studies* 47 (2013): 37-48

ליהודים היה חלק חשוב בתרבויות המדוברות. ראשית, רוב היהודים בארצות ערב דיברו דיאלקט מסוים של ערבית, שיצר גשרים חשובים עם שכניהם. שנית, ליהודים היה חלק בעולמות המוזיקה, הקולנוע והתיאטרון שנוצרו במדינות ערב. יעקוב צנוע נחשב למייסד התיאטרון הערבי המודרני, הזמרת הפופולרית חביבה מסיכה נהפכה לסמלה של מולדתה, תוניסיה, בזכות שיריה, ורבים רואים בה עד היום סמל לאומי, בעקבות תצלומה עטופה בדגל הלאום של תוניסיה.¹² המוזיקה היהודית הספרדית, הערבית והתורכית, שיריהם של המלחינים היהודים דאוד וצאלח אל-כויתי בעיראק, או הפופולריות של זמרות יהודיות כמו לילה מראד המצרית, הכוכבת הבלתי מעורערת של מחזות הזמר המצולמים של מצרים בין מלחמות עולם, או של הזמרת העיראקית היהודייה סלימה מראד (פאשה) – מצביעים על מקומם החשוב של יהודים בתרבות האורלית המודרנית ועל השפעות ערביות ואסלאמיות על יצירתם, כפי שלמדנו מחבר הקבוצה אדווין סרוסי.¹³ בהקשר הזה הראתה החוקרת דבורה סטאר כיצד שיקף הקולנוע המצרי, שבין יוצריו היו גם יהודים, תודעות מצריות ולאומיות. מחקריה של סטאר התמקדו בטוגו מזרחי, במאי יהודי שהושפע מהקולנוע האיטלקי והצרפתי. בסדרת סרטים מצריים שביים, בכיכובה של "גי'נג'ר רוג'רס המצרית", הלוא היא לילה מראד, שגילמה דמות של פלאחה (בנת אל-בלד, בנת אל-ריף), הוא הציג רעיונות הקשורים ללאומיות מצרית קוסמופוליטית לבנטינית.¹⁴ שלושה יהודים מצרים ממוצא אשכנזי הניחו את היסוד לז'אנר הסרט המצויר הערבי – שלושת האחים פרנקל יצרו את הדמות משמש אפנדי, מיקי מאוס המצרי, הנלחם למען מטרות לאומיות. סרטם **אל-דפאע אל-יטני** (1939) היה לשובר קופות ותרם למיסוד תדמיות לאומיות דרך מסך הקולנוע. האם היו האחים פרנקל ערבים-יהודים? מובן שלא. האם ייצג משמש אפנדי תרבות מצרית וערבית לאומית ועממית? בהחלט. האם אפשר לקשר בין יצירתם של האחים פרנקל לבין ייצוגים של אל-מצרי אפנדי (דמות מצוירת שהופיעה בקריקטורות בעיתונות הערבית הכתובה וייצגה את המצרי הממוצע)? בהחלט. האם היסטוריונים וחוקרי תרבות של מצרים הערבית והיהודים שבה צריכים להקדיש ליצירתם של האחים פרנקל תשומת לב? בוודאי.

12 יוסף טובי וצביה טובי, "מיתוזאציה של זמרת עממית: המסורות שבעל-פה ובכתב על הזמרת היהודייה התוניסאית חביבה מסיכה", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יט-כ (1997): 187-210.

13 אדווין סרוסי, "מותן של המסורות המוסיקליות של 'עדות בישראל': הגמוניה ופוליטיקה של זהויות בחינוך המוסיקלי בישראל", תז: מוסיקה, אמנויות, חברה 13 (2009): 47-51.

14 Deborah A. Starr, "In Bed Together: Coexistence in Togo Mizrahi's Alexandria Films", in *Post-Ottoman Coexistence: Sharing Space in the Shadow of Conflict*, ed. Rebecca Bryant (New York and Oxford: Berghahn Books, 2016), 129-156

כאשר אנו דנים בחברות יהודיות ערביות אנו בוחנים יהודים שחיו בקהילות דוברות ערבית ודיברו את שפתן. לא כל היהודים קראו לעצמם יהודים-ערבים. חלקם אימצו את הפטריוטיות המקומית וקראו לעצמם יהודים מצרים, יהודים לבנונים, יהודים מרוקאים וכו'. אימוץ הזהויות הפטריוטיות האלה אפשר להם להשתלב בחברות שבהן חיו, ושבהן נידונו המשמעויות של שיוכיים לאומים כמו "מצרי", "לבנוני", "פלסטיני" ו"מרוקאי" באריכות בתרבות הדפוס של אותו הזמן. החוקרת אלין שלייפר, שחקרה את יהודי עיראק וסוריה, הראתה כיצד הדגישו תהליכי גיבוש מדינת הלאום גם זהויות מקומיות, כמו זאת של יהודי צידון לעומת יהודי ביירות.¹⁵ לכן אנחנו מעדיפים לדבר על ערביות יהודית, או על חברות יהודיות-ערביות, ולא על קבוצה מצומצמת של אנשים שהגדירו את עצמם יהודים-ערבים כדי להכיל מגוון רב של זהויות ממוקפות.

גם היהודים שקראו לעצמם יהודים-ערבים הזדהו עם מגוון מטרות פוליטיות. הבינאריות המעסיקה אותנו אינה בהכרח יהודי-ערבי מול ציוני, כי אם סוגים שונים של יהודים-ערבים. כפי שהראתה אורית בשקין, במזרח התיכון הערבי של בין מלחמות העולם אימצו יהודים רבים זהות פטריוטית או ערבית. חלקם היו מלוכנים, אחרים קומוניסטים, סוציאלי-דמוקרטים, או ציונים, ולא נפקד חלקם של הא-פוליטיים. ההנגדה בין זהות יהודית-ערבית לבין זהות ציונית מצמצמת מאוד את הדיון בנושא. בעיראק, למשל, אנו שואל (המשורר והסופר הליברלי) ויוסף זלחה' (הפעיל הקומוניסט), הגדירו את עצמם יהודים-ערבים. עם זאת, הם היו חלוקים מאוד בנוגע לתפיסת הקולוניאליזם ולתפיסת השלטון בעיראק, ובהגדרתם את מהותה של מדינת הלאום.¹⁶

בהקשר הזה חשובה מאוד הכתיבה העיתונאית. במאמריו שם שניר דגש על יצירות ספרותיות שפורסמו בעיתונים יהודיים, כמו *אל-מסבאה* ו*אל-חאסד* שיצאו לאור בבגדאד. לעומת זאת, היסטוריונים רבים דנו גם במאמרים פוליטיים וחברתיים של כותבים יהודים שהתפרסמו בעיתונות הלא-יהודית. מחקרו של רמי גינת על *אל-פג'ר אל-ג'דיד* הראה כיצד רעיונות קומוניסטיים יהודיים התגבשו בעיתון המצרי הזה בערבית.¹⁷ נוסף על כך, גיא ברכה הראה שהעיתונות היהודית בלבנון הייתה בימה לגיבוש זהות יהודית חדשה ומודרנית שהתאימה למעמדות הביניים בארץ הארזים,¹⁸

Aline Schlaepfer, *Les intellectuels juifs de Bagdad: Discours et allégeances (1908-1951)* (Leiden: Brill, 2016); Aline Schlaepfer, "Between Cultural and National Nahda: Jewish Intellectuals in Baghdad and the Nation-Building Process in Iraq (1921-1932)", *Journal of Levantine Studies* 2 (2011): 59-74

Orit Bashkin, *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq* (Stanford: Stanford University Press, 2012)

Rami Ginat and Meir Noema, "Al-Fajr Al-Jadid: A Breeding Ground for the Emergence of Revolutionary Ideas in the Immediate Post-Second World War",

ומסקנות דומות עלו ממחקרה של הגר הלל על העיתונות היהודית במצרים.¹⁹ שחזור עולמם של היהודים האלה מצריך עבודה רבה. התחום המרתק שבו נבחנו הקהילות היהודיות העבריות הערביות היא ההיסטוריה החברתית. חוקרים כמו אלון תם בודקים מרחבים שבהם עבדו יחד יהודים וערבים, ובהם, למשל, בתי קולנוע ובתי קפה בבעלות יהודית, שהיו מרכז חשוב לאינטלקטואלים ופעילים ערבים.²⁰ המקורות שמהם אנו שואבים מידע על חיי היהודים בחברות ערביות מגוונים: ארכיונים, עיתונות, טקסטים ספרותיים וספרות תורנית. אנו מבקשים להבין את התפוצה של הטקסטים האלה ואת אופני התקבלותם. העיסוק במגוון מסמכים וטקסטים, כתובים ובעל פה, חושף את העושר התרבותי של חיי היהודים במדינות ערב, את תרבותם, וגם את סבלם. מעיונים בטקסטים של בתי דין נחשפת מערכת היחסים בין יהודים לבין מוסלמים ונוצרים, וגם בין יהודים בני ארצות המזרח לבין אשכנזים, ובין יהודים רבניים לקראים (ביטוי ליחסים האלה ניתן במחקריו של יורם מיטל על הקהילה היהודית במצרים).²¹ עיונים בדרו"חות המשטרה חושפים את חיי היום-יום של גברים יהודים ונשים יהודיות בערי שדה, כמו אל-מחלה אל-כברא במצרים (על כך במחקריה של ההיסטוריונית המצרית חנאן חמאד).²² ניתוחו של החוקר המרוקאי עמר בום אתרים במרשתת שבהם מוזכרים יהודים במרוקו מערער נרטיבים שכיחים בהיסטוריוגרפיה הציונית על יחסי יהודים ומוסלמים וחושף דיונים ברשתות שבאמצעותם הותוו זהויות יהודיות-ערביות ומרוקניות.²³ כל אלו מציגים לפנינו תרבות יהודית-ערבית עשירה ודינמיקה מרתקת

Middle Eastern Studies 44 (2008): 867-893; Rami Ginat, *A History of Egyptian Communism: Jews and Their Compatriots in Quest of Revolution* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2011)

18 גיא ברכה, "אלעאלם אל-אסראאילי - מקומו בעולם העיתונות היהודית והערבית במזרח התיכון על רקע התמורות בקהילות סוריה ולבנון, 1921-1948" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, 2012).

19 הגר הלל, "ישראל" בקהיר: עיתון ציוני במצרים הלאומית, 1920-1939 (תל אביב: עם עובד, 2004).

20 Alon Tam, "Cairo's Coffeehouses in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries: An Urban and Socio-Political History" (PhD diss., University of Pennsylvania, 2018)

21 Yoram Meital, "A Jew in Cairo: The Defiance of Chehata Haroun", *Middle Eastern Studies* 53 (2016): 1-15; Yoram Meital, "A Thousand-Year-Old Biblical Manuscript Rediscovered in Cairo: The Future of the Egyptian Jewish Past", *Jewish Quarterly Review* 110 (2020): 194-219

22 Hanan Hamad, *Industrial Sexuality: Gender, Urbanization, and Social Transformation in Egypt* (Austin: University of Texas, 2016)

של הבניית זהויות השומטת את הקרקע מתחת לטיעונים בינאריים על העבר היהודי במרחב המזרח-תיכוני והצפון-אפריקאי.

בניגוד לשניר, אנו סוברים שגם לאינטלקטואלים ערבים שאינם יהודים היה, ועדיין יש, חלק בטיפוח התרבות היהודית-ערבית במשרק ובמגרב. כפי שהראו החוקרים שאול סחייק, ג'ונתן גריבץ וליטל לוי, שהייתה חברה בקבוצת המחקר שלנו, אינטלקטואלים ערבים גילו עניין רב בתרבות היהודית במחוזותיהם.²⁴ במיוחד בתקופת התחייה הערבית, הנהדה, פרסמו כותבים ערבים בולטים מאמרים על חיי היהודים בעבר ובהווה. הרצון לדעת מה משמעותו של סימנם האתני והגזעי של הערבים כשמיים; התשוקה לדעת מהם מקורות הציוויליזציה האסלאמית; הרומנטיזציה של ספרד המוסלמית, שהייתה גן עדן תרבותי שבו שגשגה התרבות האסלאמית ובה חיו בהרמוניה יהודים, נוצרים ומוסלמים; והאינטרס להוכיח את אירופה, שהטיפה למוסלמים כיצד לנהוג בנוצרים, אך יחסה למיעוטים שחיו בשטחיה היה מחפיר – הובילו רבים לכתוב על נושאים יהודיים. ההיסטוריה היהודית, הקדומה והחדשה, והיהדות בהיותה דת ותרבות זכו לעיון מחודש בעיתונות הנהדה, ובהקשר הזה סוקרו כתביו של יוספוס פלביוס, השפעת העברית על הערבית וגם הפוגרומים באירופה ("סופות בנגב") ומשפטיהם של דרייפוס ושל מנדל בייליס. הביטויים לכך מגוונים – ג'רג'י זידאן הרבה לדון בהיסטוריה יהודית, פרח אנטון כתב רומן על יהודייה בעת הכיבוש המוסלמי של פלסטין הביזנטית, מחב אל-דין אל-ח'טיב כתב על תאוריות לשוניות והיסטוריות בנוגע למוצאם של השמים, שיבלי שומייל ורשיד רדא סיקרו את משפט דרייפוס כמשבר של אירופה, ושאהין מקרויס פרסם ספר על ההיסטוריה של היהודים במצרים.²⁵ כפי שהראה יובל עברי, המשורר מערוף אל-רצאפי כתב קצידה ששיקפה את התפיסה שהתרבות השמית ותרבותה של

Aomar Boum, "The Virtual Genizah: Emerging North African Jewish and Muslim Identities Online", *International Journal of Middle East Studies* 46 (2014): 597-601 23

שאול סחייק, "דמות היהודי בראי עיתונות הערבית בין השנים 1858-1908" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטה העברית בירושלים, 1991); Jonathan Marc Gribetz, *Defining Neighbors: Religion, Race, and the Early Zionist-Arab Encounter* (Princeton: Princeton University, 2014); Lital Levy, "Jewish Writers in the Arab East: Literature, History, and the Politics of Enlightenment, 1863-1914" (PhD diss., University of California, 2007); Lital Levy, "Historicizing the Concept of Arab Jews in the *Mashriq*", *Jewish Quarterly Review* 98 (2008): 452-469; Moshe Behar and Zvi Ben-Dor Benite, eds., *Modern Middle Eastern Jewish Thought: Writing on Identity, Politics and Culture, 1893-1958* (Waltham, MA: Brandeis University Press, 2013) 24

Nimrod Hurvitz, "Muhibb al-Din al-Khatib's Semitic Wave Theory and Pan-Arabism", *Middle Eastern Studies* 29 (1993): 118-134; Jonathan Marc Gribetz, 25

ספרד בימי הביניים קשרו בין ערבים ליהודים. היהדות וזיקתה לערביות לא היו נחלתם של יהודים בלבד, אלא גם של ערבים רבים.²⁶ כפי שהראה לואי פישמן, הגעתם של פליטים יהודים מרוסיה ומהבלקן לשטחי האימפריה, מחד גיסא, והסכסוך בפלסטין, מאידך גיסא, הובילו גם לפרסומים רבים על היהדות המודרנית בעיתונות העוסמאנית, והעוסמאנים, בהיותם אזרחים גלובליים, פרסמו מאמרים על עניינים יהודיים, כמו משפט דרייפוס.²⁷

העבר המוביל להווה: עברית וערבית – מהחלפה להתכה ולהדהוד

לפי הבנתנו, היחסים בין ערבית לעברית אינם רק יחסי "החלפה", כלומר החלפתה של הערבית והדיאלקטים השונים שלה (ובתוכם גם הערבית-יהודית) בשפה העברית במפנה המאה העשרים בפלסטין-ארץ ישראל וביתר שאת בישראל אחרי 1948. אנו מציעים להבחין בניואנסים וביחסים מורכבים יותר בין השפות, יחסים שבהם העברית נשמעת גם דרך הערבית, ובעיקר, הערבית מהדהדת בשפה העברית. תופעה זו אינה ייחודית למודרנה, והיא התקיימה גם בימי הביניים, בעיקר בספרד. פרשנות המקרא הושפעה מספרות התפסיר, השירה העברית השתנתה בשל המגע עם הערבית ועם שירתה, תרגומים לעברית של יצירות ערביות, כמו "כלילה ודמנה", שינו סוגות עבריות, כמו ספרות המוסר, ועצם הדיון במהות הרטוריקה וביכולתן של שפות שונות להביע רעיונות שונים הושפע מדיונים בצחות (פצחא) הערבית. כפי שהראו שורה של חוקרים, ובהם עמוס נוי, וחברי הקבוצה יובל עברי וקרן דותן, הספרות שחיברו יהודים ספרדים בפלסטין העוסמאנית והמנדטורית הדהדה את הערבית. סופרים, כמו יצחק שמי, כתבו על סופרים ערבים כמו ג'רג'י זידאן, תרגמו הגות וספרות מערבית, וקשרו קשרים עם עורכים ערבים בולטים, כמו לואיס שיח'ו בלבנון.²⁸ סלים תמרי, שניתח את

“‘Their Blood is Eastern’: Shahin Makaryus and Fin de Siècle Arab Pride in the Jewish ‘Race’”, *Middle Eastern Studies* 49 (2013): 143-161; Orit Bashkin, “My Sister Esther: Reflections on Judaism, Ottomanism, and the Empire of Egypt in the Works of Farah Antun”, in *Egypt in the Long 1890s*, eds. Marilyn Booth and Anthony Gorman (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014); Orit Bashkin, “Three Syrian Intellectuals, a French Jewish Officer, and the Question of Late Ottoman Pluralism”, *International Journal of Middle East Studies* 50 (2018): 765-768

Yuval Evri, *Translating the Arab-Jewish Tradition: From al-Andalus to Palestine/Land of Israel* (Berlin: Forum Transregionale Studien e.V., 2016) 26

Louis A. Fishman, *Jews and Palestinians in the Late Ottoman Era, 1908-1914: Claiming the Homeland* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020) 27

מאמריו וסיפוריו של שמי, מיקם אותו במרחב הספרותי והאינטלקטואלי הפלסטיני והערבי-יהודי המקומי.²⁹ כמו שניר, וגם אחרת ממנו, הלל כהן גורס שהמרחב התרבותי המשותף לכל הערבים-יהודים הדוברים את השפה הערבית וקוראים אותה חדל להתקיים בעקבות המשבר שחוללה בקהילות הספרדיות המקומיות "נקודת האפס" של שנת 1929.³⁰ ההיסטוריון מנחם קליין טוען להמשכיות של תרבות זאת בפלסטין גם בעשורים שאחרי 1929.³¹ חוקרים אחרים מראים גם הם כי המגעים הלשוניים והתרבותיים המשיכו להתקיים, גם אם לעיתים רק בחסות מערך המודיעין וההסברה הציוני. ההיסטוריון מוסטפא כבהא תיאר את התפקיד הפורמטיבי שהיה לעיתונאים ולסופרים יהודים-ערבים בכינונה של העיתונות הערבית בישראל בעשורים הראשונים לקיומה (בעיקר של העיתוננים שנוסדו וממומנו על ידי מוסדות המדינה).³² ספריו של יעקב יהושע, למשל, פורסמו בערבית אחרי 1948, ובמחקריו בעברית היה מידע חשוב שסייע להנגשת יצירותיהם של סופרים יהודים ויהודים-ערבים שעסקו בתחייה הערבית.³³ זאת ועוד, מחקריו פורצי הדרך של החוקר המצרי מסטפא חסין הראו כיצד דור שלם של חוקרים יהודים, ספרדים ואשכנזים, עיצבו את תפיסת ידיעת הארץ שלהם על פי קריאה של מקורות אסלאמיים ימי-ביניים, ובהם ספריהם של מקדסי ואבן בטוטה שעסקו בפלסטין בימי הביניים. חסין הוכיח הוכחה משכנעת כי כדי להראות את המשכיות הקיום היהודי בארץ, ללמוד את ההיסטוריה של אתרים יהודיים שהיו קדושים גם למוסלמים ולהטיב לדעת את מהותם של צמחים ופרחים, פנו החוקרים היהודים האלה לספרות המוסלמית הכתובה בערבית.³⁴

- 28 עמוס נוי, עדים או מומחים: יהודים משכילים בני ירושלים והמזרח בתחילת המאה העשרים (תל אביב: רסלינג, 2017); יובל עברי, השיבה לאנדלוס: מחלוקות על תרבות וזהות יהודית ספרדית בין ערביות לעברית (ירושלים: מאגנס, 2020); Keren Dotan, "Prophets of Secularization: Hebrew Mizrahi Writers in Eretz-Yisrael" (PhD. diss., New York University, 2016)
- 29 Salim Tamari, "Ishaq al-Shami and the Predicament of the Arab Jew in Palestine", *Jerusalem Quarterly File* 21 (2004), https://oldwebsite.palestine-studies.org/sites/default/files/jq-articles/predicament_2.pdf
- 30 הלל כהן, תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי (ירושלים: כתר, 2013); הלל כהן, "חיי ומותו של היהודי-ערבי בארץ ישראל ומחוצה לה", עיונים בתקומת ישראל 9 (2015): 171-200.
- 31 מנחם קליין, קשורים: הסיפור של בני הארץ (בני ברק: הקיבוץ המאוחד), 2015.
- 32 מוסטפא כבהא, "יהודים מזרחים בעיתונות הערבית בישראל, 1948-1967", עיונים: כתב עת רב תחומי לחקר ישראל 16 (2006): 445-461.
- 33 יעקב יהושע, אפנדי בלי שכר סופרים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד), 2016.
- 34 Mostafa Hussein, "Intertwined Landscape: The Integration of Arabo-Islamic Culture in Pre-State Palestine", *Israel Studies Review* 33 (2018): 51-65; Mostafa Hussein, "Scholarship on Islamic Archaeology between Zionism and Arab

משכילים יהודים עוסמאנים-ספרדים כתבו במגוון שפות, וכפי שהראו מחקריהם של ליטל לוי, אביגיל יעקבסון ומשה נאור, זהותם הספרדית הייתה גמישה ביותר. אסתר אזהרי-מויאל, האינטלקטואלית הספרדית שפעלה בלבנון, במצרים ובפלסטין העוסמאנית, כתבה בעיקר בערבית ובצרפתית, ואת כתביה, את נאומיה ואת תרגומיה חוקרים כיום בעיקר חוקרות וחוקרים של תנועת הנהדה הערבית ושל ראשית התנועה הפמיניסטית הערבית. אזהרי-מויאל פרסמה רומנים וסיפורים קצרים בערבית, תרגמה מחזות וסיפורים קצרים מצרפתית לערבית ונשאה נאומים על מעמד האישה הערבית ועל תנועת התחייה הערבית והעוסמאנית. בעלה, שמעון מויאל, היה שותף לתרגום התלמוד לערבית שזם האינטלקטואל הבולט של תנועת התחייה הערבית, ג'רג'י זידאן. הזוג גם ייסד וערך את השבועון *צות אל-עת'מאניה* (קול העוסמאניות), שיצא לאור בערבית ביפו ב-1913. הם כונו עברים-ערבים ולעיתים היו מזוהים עם הרעיון הציוני ועם התחייה העברית, לצד הזדהותם והשתתפותם בתנועת התחייה הערבית וברפורמצייה העוסמאנית. זאת ועוד, הסיבות לדמיון בין הוגים יהודים בעיראק, במצרים, בפלסטין ובסוריה, נבע מכך שהם הגיבו לתהליכים דומים במזרח התיכון: למהפכת התורכים הצעירים, לנהדה ולעליית מדינת הלאום.³⁵ מקום נוסף שבו העברית מהדהדת את הערבית הוא הספרות התימנית. בקבוצת המחקר שלנו היו חוקרים מעולים שהתמחו בתחום זה, ובהם קרסטין הינפלד (Hünefeld) ומרק וגנר (Wagner), שמחקריהם מתכתבים עם מושאי מחקריהם של יוסף טובי, יהודה

National Movements”, in *The Muslim Reception of European Orientalism*, eds. Susannah Heschel and Umar Ryad (Abingdon, UK: Routledge, 2019); Mostafa Hussein, “The Integration of Arabo-Islamic Culture into the Emergent Hebrew Culture in Late Ottoman Palestine”, *Jewish Quarterly Review* 109 (2019): 464-469
Abigail Jacobson and Moshe Naor, *Oriental Neighbors: Middle Eastern Jews and Arabs in Mandatory Palestine* (Waltham, MA: Brandeis University Press, 2016);
Jonathan Marc Gribetz, “An Arabic-Zionist Talmud: Shimon Moyal’s At-Talmud”, *Jewish Social Studies* 17 (2010): 1-30; Lital Levy, “Partitioned Pasts: Arab Jewish Intellectuals and the Case of Esther Azhari Moyal (1873-1948)”, in *The Making of the Arab Intellectual (1880-1960): Empire, Public Sphere, and the Colonial Coordinates of Selfhood*, ed. Dyala Hamzah (Abingdon, UK: Routledge, 2012); Esther Azhari Moyal, “Address at the American College for Girls in Beirut”, in *Modern Middle Eastern Jewish Thought: Writings on Identity, Politics, and Culture, 1893-1958*, eds. Moshe Behar and Zvi Ben-Dor Benite (Waltham, MA: Brandeis University Press, 2013), 31-37; Esther Azhari Moyal, “Our Renaissance”, in *ibid.*, 38-47; Mark Wagner, *Jews and Islamic Law in Early 20th-Century Yemen* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2015)

ניני, ומנשה ענזי.³⁶ מפרסומיהם עולה שהתרבות הערבית השפיעה על יצירותיהם של יהודי תימן בערבית. המקאמות העבריות של זכריה אל-צאהרי, שנסע ברחבי המזרח התיכון בתקופה המודרנית המוקדמת, הושפעו מספרות האדב הערבית, ובכלל זה מכתבתו של אל-ג'אחט. מרק וגנר הוסיף והראה שהשירה התימנית היהודית קשורה בטבורה לשירה הערבית בתימן, שירה שכתבו מוסלמים, למשל, לשירה צופית.³⁷ דוגמה אחרת להדהוד הערביות בעברית היא ספרים שכתבו רבנים במאה התשע-עשרה. מובן שרבנים אלו הגיבו להליכים היסטוריים בחברה המודרנית, כמו התנוימאת, הנהדה והגעת הדפוס למזרח התיכון. כפי שהראה צבי זוהר במחקריו על הרבנות הספרדית, רובם היו בעלי השקפת עולם פרגמטית ומכילה יותר משל עמיתיהם האשכנזים.³⁸ כמה מהם השתתפו במודע במאבקים משותפים עם תנועת הרפורמה האסלאמית, כמו המאבק בחינוך המסיונרי, כפי שהראה ירון הראל.³⁹ אבי-רם צורף הסביר כי רבנים יהודים בגדאדים הגיבו בכתביהם גם לאתגרי המודרנה הערבית.⁴⁰ חבר

36 מנשה ענזי, "השפעת התמורות המדיניות על יהודי צנעא בראשית המאה העשרים", בתוך **מטוב יוסף: ספר היובל לכבוד פרופ' יוסף טובי, כרך ב: יהודי תימן – תולדותיהם וארחות חייהם**, ערכו אילת אטינגר ודני ברימפוז (חיפה: המרכז לחקר התרבות היהודית בספרד ובארצות האסלאם – אוניברסיטת חיפה, 2010), 95-124.

37 Mark S. Wagner, *Like Joseph in Beauty: Yemeni Vernacular Poetry and Arab-Jewish Symbiosis* (Leiden: Brill, 2009); Kerstin Hünefeld and Menashe Anzi, "San'ā", Jerusalem, New York: Imam Yaḥyā Ḥamīd al-Dīn (1869-1948) and Yemeni-Jewish Migration from Palestine to the United States", in *The Yemeni Manuscript Tradition*, eds. David Hollenberg, Christoph Rauch, and Sabine Schmidtke (Leiden: Brill, 2015), 252-280; Adena Tanenbaum, "The Uses of Scripture in Zechariah Al-Dāhiri's Sefer Hamusar", in *Exegesis and Poetry in Medieval Karaite and Rabbanite Texts*, eds. Joachim Yeshaya and Elisabeth Hollender (Leiden: Brill, 2016), 147-184; Yosef Tobi, *The Jews of Yemen: Studies in Their History and Culture* (Leiden: Brill, 1999).

38 Zvi Zohar, *Rabbinic Creativity in the Modern Middle East* (New York: Bloomsbury Publishing, 2013).

39 Yaron Harel, "The Rabbi and the Mufti against the Priest: The Missionary Activity in Gaza at the Beginning of the Twentieth Century", in *Jews and Muslims in the Islamic World*, eds. Bernard Dov Cooperman and Zvi Zohar (Bethesda, MD: University Press of Maryland, 2013), 159-169.

40 אבי-רם צורף, "ובעוד אשר נראה בקצת מעשיו כאחד הרבנים הפולאניים הנה גם מדת גייגער נורקה בו: ר' יוסף חיים וביקורת שיח החילון", *זהויות* 9 (2019): 89-111.

הקבוצה, יגאל נזרי, אף הראה כיצד התמודדה המסורת המרוקאית היהודית עם אתגרי המודרנה, ובמיוחד עם הקולוניאליזם האירופי.⁴¹ ולבסוף, השפה הערבית היהודית, כמו העברית, הייתה כלי חשוב בדיונים בהיבטים שונים של הנהדה. אף שערכים לא קראו עיתונים ביהודית-ערבית, כמו הדובר (שיצא לאור בבגדאד), שושנה ופרח (שני עיתונים של יהודי בגדאד שהופיעו בהודו), או את עיתונות צפון אפריקה ביהודית-ערבית, עיתונים אלו הטמיעו דפוסי שיח חשובים שרווחו בחברות הערביות שבהן הם נכתבו. מקרה בוחן מעניין הוא ספרו של רבי יוסף חיים, קאנון אל-נסאא, שבו השיא הרב עצות לנשים יהודיות כיצד לנהל את אורחות חייהן. ספר זה נכתב בערבית-יהודית, בפרוזה מחורזת, סוגה המכונה סג'ע, ותורגם גם לעברית. הספר לא נקרא בידי מוסלמים, והיה פופולרי ביותר בקרב יהודיות עיראקיות שלהן נועד. אולם הוא כולל אנקדוטות וסיפורים שמקורם בספרות הערבית הקלאסית ומשקף את ההקשר המודרני שבו זכויות נשים, ובהן זכויות נשים יהודיות, נידונו בעיראק. היהודית הערבית הייתה אפוא שפה חשובה וחלק אינטגרלי מהשפה הערבית, וביטאה את תרבותה הערבית של יהדות עיראק, כפי שהראתה אלה שוחט במאמרים חשובים.⁴² החברה העיראקית בראשית המאה העשרים הייתה שמרנית ודחתה את מסריו המתקדמים של האינטלקטואל המצרי קאסם אמין. עם זאת, הדיון במהות הקדמה וביחסה לנשים התקיים בעיראק, ורבי יוסף חיים הגיב לו. תוכן הספר נכתב ביהודית-ערבית וכוון ליהודים, וההקשר היה ערבי, עוסמאני ונההדואי.

ההווה: המזרחיות החדשה, התרבות היהודית הערבית החדשה ואופקים חדשים

מאחר שאנו מגדירים את התרבות היהודית הערבית באופנים שונים משנר, ולדידנו היא תרבות כתובה ותרבות שבעל פה, תרבות מרובת פנים, שמשולבים בה מרכיבים ספרותיים, אורליים ומוזיקליים, והיא קשורה גם ללשונות ולדיאלקטים יהודיים ולא יהודיים אחרים ומשיקה גם לעברית – אנו רואים רכיבים רבים בתרבות העכשווית המקיימים דיאלוג עם התרבות הערבית היהודית הזאת ומנסים לשמר אותה.

Yigal S. Nizri, "Judeo-Moroccan Traditions and the Age of European Expansionism in North Africa", in *The Sephardic Atlantic: Colonial Histories and Postcolonial Perspectives*, eds. Sima Rauschenbach and Jonathan Schorsch (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018), 333-360

Ella Shohat, "The Question of Judeo-Arabic", *The Arab Studies Journal* 23 (2015), 14-76; Ella Shohat, "The Invention of Judeo-Arabic", *Interventions* 19 (2017): 153-200

להבדיל מהכרזתו של שניר על ראשית דעיכתה של התרבות היהודית-ערבית בנקודת השבר של 1948 ועל מותה בימינו אלה, אנו גורסים שלא רק שיש המשכיות לתרבות זאת, אלא ניכרים אף ביטויים לפריחה מחודשת שלה, המתכתבת עם מאפייניה המקוריים של תרבות יהודי ערב, נובעת ממנה ופועלת לשימורם במגוון דרכים. כאמור, התרבות היהודית-ערבית הייתה כתובה ואורלית, הושפעה משפות ומדיאלקטים מקומיים ובאה לידי ביטוי בהגות, ביצירות ספרות במוזיקה ועוד, ולכל אלו יש ביטויים משמעותיים בתרבות העכשווית, המעלים על נס את התרבות הערבית-יהודית.⁴³

ראשית נבהיר כי גם את הפוליטיקה של המזרחיות ואת השיח הפוליטי בסוגיית המזרחיות בארץ אנו מבינים מעט אחרת משניר. שניר מזכיר בעיקר חוקרים כמו יהודה שנהב, אלה שוחט ואחרים, שהיו מזוהים עם סדר יום מזרחי רדיקלי, והעלו על נס את האופציה היהודית-ערבית כמשקל נגד לציונות. מחקריהם פורצי הדרך של חוקרים אלו אכן יצרו שינוי של ממש בשיח ובמחקר על התרבות והזהות היהודית-ערבית והשפיעו על דור צעיר של חוקרים.⁴⁴ אולם, בעשור האחרון, בעידן של תחייה מזרחית בישראל, לא כל הפעילים המזרחים רואים בפוליטיקה הפרו-פלסטינית חלק בלתי נפרד ממאבקם, וכמה מהם אף כותבים על ברית אשכנזית-פלסטינית. רבים מהם מתמקדים בסוגיות הקשורות למאבק נגד פריוילגיות אשכנזיות בתחומי הקרקעות, הדיור והחינוך דווקא, ומדברים פחות על סוגיות תרבותיות. באופן פרדוקסלי, ההקשר של הדיון בפריוילגיות אשכנזיות הופך את הדיון בסוגיות תרבותיות לנוח הרבה יותר. האפשרות לספר כיצד שגשגו יוצרים יהודים בארצות מוצאם, או להלל את תרומתם למוזיקה, לספרות ולתרבות בארצות ערב, נחשב מאיים פחות בישראל ומתקבל בפתיחות שלא הייתה בעבר ואף זוכה למימון. לפיכך, שורה של ארגונים ופרויקטים, כמו דו"ח ועדת ביטון, "רדיו גיברלטר", אתר "העוקץ" ותוכניות בערוץ כאן 11, עוסקים בהרחבה בהיסטוריה ובתרבות מזרחית.⁴⁵ אף שהימין

43 על תחיית התרבות, ראו המאמר החשוב, Orit Ouaknine-Yekutieli and Yigal S. Nizri, "My Heart is in the Maghrib": Aspects of Cultural Revival of the Moroccan Diaspora in Israel", *Hesperis Tamuda* 51 (2016): 165-194

44 Ella Shohat, "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims", *Social Text* 19 (1988): 1-35; Ella Shohat, "The Invention of the Mizrahim", *Journal of Palestine Studies* 29 (1999): 5-20; Yehouda Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity* (Stanford: Stanford University Press, 2006); Yehouda Shenhav, "The Jews of Iraq, Zionist Ideology, and the Property of the Palestinian Refugees of 1948: An Anomaly of National Accounting", *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999): 605-630

45 דוח ועדת ביטון להעצמת מורשת יהדות ספרד והמזרח במערכת החינוך, מוגש לשר החינוך מר נתנלי בנט, 29 ביוני, 2016, <https://edu.gov.il/owlHeb/Tichon/RefurmotHinoch/>, Documents/bitonreport.pdf

הפוליטי מנסה לרכב על הגל הזה ולטעון שרק הימין הוא מייצגן האוטנטי של תרבויות יהודי ערב המושקקות, אנו סבורים שעל אנשי אקדמיה לחשוב כיצד לתרום לדיון התרבותי בהיסטוריה של יהודי המזרח, וכיצד לתווך בין הפריחה האקדמית של לימודי ההיסטוריה והתרבות של יהודים בחברות הערביות לבין ציבורים יהודים ופולסטינים. הנתונים שחשפו יהודה שנהב, יונתן מנדל ואחרים בדבר שיעור יודעי הערבית בארץ, והעובדה שרוב המזרחים אינם מסוגלים לקרוא ערבית ורבים מהם רואים בערבית שפה ביטחונית ושפה מתה הקשורה לעבר הרחוק של אבותיהם, מטרידים ביותר.⁴⁶ עם זאת, סימנים ברורים מעידים על שינוי חיובי. למשל, התוכנית ללימודי תרבות ערבית-יהודית, המתנהלת באוניברסיטאות תל אביב ובן-גוריון, משקפת מהלך חשוב באקדמיה. התוכנית שמה לה למטרה להחיות את לימוד התרבויות ששניר טוען שהן עומדות בפני כליה. במסגרת זו מוצעים קורסים על תרבות ויצירה של יהודים וערבים בארצות האסלאם באלף השנים האחרונות, ונערך דיון בנושאים אקטואליים: משאלות על הזהות ועל היצירה המזרחית, ועד הספרות הפולסטינית בישראל. לצד חדשנותה הדיסציפלינרית, תוכנית זו מבקשת להציע גם מערך תאורטי ומתודולוגי מקורי, שישלב תשובה רב-ערכית לשאלות מרכזיות במדעי הרוח בישראל: שאלת החילון והדיאלקטיקה של המסורת, הזיקות בין יהדות לאסלאם, ביקורת האורינטיזם והשלכותיה העכשוויות, הזיקות בין עברית לערבית ועוד. הקורסים בתוכנית כוללים היסטוריה של יהדות המזרח ושל היצירה היהודית בלשונותיה המרובות: ערבית, עברית וערבית-יהודית, וגם קורסים המתמקדים בספרות העברית של כותבים וכותבות מזרחים בישראל. מבט כולל זה יוצר רצף רב-לשוני מרתק.⁴⁷

נוסף על כך, העיסוק בהיסטוריה ובתרבות של יהודי ערב משתקף גם בספרות העברית העכשווית. סופרים רבים בארץ כותבים על קורות משפחותיהם ועל חייהם יהודים בכלל בארצות ערב. יוסי סוכרי, אלון חילו, חיים סבתו, רונית מטלון, יצחק גורמזאנו גורן, שרית ישי לוי ואחרים, משחזרים חיים יהודים מזרחיים וספרדים בעברית. העברית ברומנים של סופרים כמו אלון חילו, כמו העברית של קודמיהם הספרדים והמזרחים בישראל, וכמו ספריהם של שמעון בלס וסמי מיכאל, מדהדת את

46 יהודה שנהב, מייסלון דלאשה, רמי אבנימלך, נסים מזרחי ויונתן מנדל, **ידיעת ערבית בקרב יהודים בישראל** (ירושלים: ון-ליר, 2015), <https://www.vanleer.org.il/he/publication/>, ידיעת-ערבית-בקרב-יהודים-בישראל.

47 ראו באתרי התוכנית באוניברסיטת תל אביב ובאוניברסיטת בן-גוריון בנגב, https://humanities.tau.ac.il/literature/ar_he_culture; <https://in.bgu.ac.il/humsos/ajc/Pages/%D7%90%D7%95%D7%93%D7%95%D7%AA-%D7%94%D7%AA%D7%9B%D7%A0%D7%99%D7%AA.aspx>

הערבית במבנים דקדוקיים, ביחס להיסטוריה ערבית ובדיאלוגים מסוימים.⁴⁸ כפי שציין שניר, המסמן הבולט והמרשים ביותר של המגמה הזאת הוא אלמוג בהר, שכתבתו העברית משקפת את הכתיבה בערבית; בהר כותב גם בעברית וגם בערבית, ויצירתו בעברית מנכיחה גם את התרבות הערבית, וגם את השתקתה.⁴⁹ כפי שהראתה חברת הקבוצה ננסי ברג, לכתיבה בעברית על חברות ערביות יש גם חשיבות פוליטית רבה: היא ממסמסת את ההבדלים בין בית למולדת, בוראת את ההבדלים האלה מחדש, ויוצרת רומנים בעברית שרק קוראי ערבית הבקיאים בהיסטוריה של יהדות המזרח בהקשרים מסוימים יכולים להבין.⁵⁰

התרבות הערבית של יהודי המזרח לא נעלמה מעולם. היא שרדה בבתי קפה של המעברות, בבתי הכנסת, באירועים המשפחתיים, במוזיקה המזרחית, בקול ישראל בערבית ובמועדונים, והיא קיימת גם היום. מסורת הפיוט העשירה, הספוגה ערביות ויהודיות, נדדה ממרחבי בית הכנסת ללב ליבה של סצנת המוזיקה הישראלית.⁵¹ בד בבד אנו עדים לשיבה של יוצרים בני הדור השני והשלישי המזרחי בישראל למוזיקה עיראקית, תימנית, מצרית, מרוקאית ואנדלוסית. יוצרים כמו יאיר דלאל ודודו טסה, השר את שיריו של דודו וסבו, המלחינים היהודים העיראקים דאוד וצאלח אל-כיתי; רביד כחלני ולהקת A-WA וזמרים רבים אחרים המחדשים מסורות מוזיקליות תימניות ומתכתבים עימן. נטע אלקיים, "התזמורת האנדלוסית הישראלית אשדוד", "תזמורת ירושלים מזרח מערב" ופעילותה הברוכה של שירה אוחיון, העוסקת בחידוש המורשת המוזיקלית האנדלוסית והערבית של צפון אפריקה, ממלאים כולם תפקיד חשוב בסצנה המוזיקלית המקומית. האומניות, האומנים והתזמורות האלה משלבים בהופעותיהם גם מוזיקה מזרחית שאינה יהודית, ובכלל זה יצירות של אומנים פלסטינים, מצרים

48 אלון חילו, מות הנזיר (תל אביב: חרגול, 2004); יוסי סוכרי, אמיליה ומלח הארץ: וידוי (תל אביב: בבל, 2002); חיים סבתו, אמת מארץ תצמח (תל אביב: ידיעות ספרים, 1997); יצחק גורמזאנו גורן חיבר טרילוגיה על קורות משפחתו באלכסנדריה: קיץ אלכסנדרוני (תל אביב: עם עובד, 1978), בלאנש (תל אביב: עם עובד, 1986), חופי אלכסנדריה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2018).

49 אלמוג בהר, אנא מן אליהוד: קובץ סיפורים, 1996-2008 (תל אביב: בבל, 2008). הסיפור "אנא מן אליהוד" מתוך קובץ זה עובד לסרט עלילתי קצר (2017) ולאחרונה אף הומחו והוצג בתיאטרון יפו (2020); אלמוג בהר, צ'חלה וחזקל (ירושלים: כתר, 2010). הספר הזה תורגם לערבית, יצא לאור בהוצאה פופולרית בקהיר והתקבל בהתלהבות.

50 Nancy E. Berg, *More and More Equal: The Literary Works of Sami Michael* (Lanham, MD: Lexington Books, 2005); Nancy E. Berg, *Exile from Exile: Israeli Writers from Iraq* (Albany, NY: State University of New York, 1996); Nancy E. Berg, "Victoria's Triumph: Answering the Ethnic Question", *Israel Affairs* 3 (1996): 120-137

51 להרחבה על מסורת הפיוט וזיקתה לתרבות הערבית, ראו חביבה פדיה, שיבתו של הקול הגולה – זהות מזרחית: פואטיקה, מוזיקה ומרחב (בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2016).

ולכנונים. תזמורת "פרקת אל-נור", למשל, מחדשת את המורשת של תזמורת קול ישראל בערבית, שנגניה היו בעיקר יהודים מצרים ועיראקים. מסורות מוזיקליות אלו המשיכו להתקיים בישראל כל השנים במסגרות מתוחמות יותר, כגון מועדונים, חפלות ומסיבות משפחתיות. זמרים נפלאים, כמו זוהר ארגוב, ציון גולן, מייק קרוצ'ני, יעקב נשאווי וריימונד אבקסיס שמרו על גחלת התרבות המוזיקלית העשירה הזאת, שהשפיעה גם על יצירותיהם של זמרים פופולריים צעירים יותר, כמו אייל גולן, שמעון בוסקילה, זהבה בן, עופר לוי ושרית חדד, ומרביתם גם הקליטו שירים בערבית. גם בתוכניות מציאות (ראליטי), כמו "האקדמיה למוזיקה", בחרו כמה מהמתמודדים לשיר שירי "אודישן" בערבית. לביצועים מחודשים זכו, למשל, להיטיהם של לילית נגר וג'ו עמר, הראוי לתואר החלוץ שהלך לפני המחנה.

אם כן, למרות חוק הלאום הגזעני והמביש, השפה הערבית נשמעת גם במרחבים יהודיים וישראלים, במידה מועטה אך מעוררת הערצה. הדיאלקטים שיהודים דיברו בהם נשמרים בארץ בעיקר בזכות המדיה החברתית. אתרים רבים, כמו דף הפייסבוק "משמרים את השפה העיראקית"⁵², או "יציאת מצרים ובחזרה"⁵³, עוסקים בשחזור הדיאלקטים, המוזיקה היהודית, המנהגים והמטבח היהודי בקהילות האלה. המשתתפים בדיונים האלה אינם פילולוגים, אך הם כמהים להכיר את תרבות הוריהם וסביבתם וחוגגים את הערבית שדוברת במעברות ובשכונות שבהן הם גדלו. חוגים למרוקאית נפתחו בעקבות הסדרה "זגורי אימפריה" (2014), ודיאלקטים מרוקאים נשמעים בסדרות נוספות המשודרות ב"פריים טיים", כמו "שנות השמונים" (2013-2020). הקומיקאית הישראלית נועם שוסטר-אליאסי מעלה ברשת מערכונים בערבית פלסטינית הזוכים לתהודה רחבה; הדיאלקט הפלסטיני מושמע גם בסדרות דו-לשוניות כמו "פאודה" (2015-2020) ו"הנערים" (2019), פעמים רבות מפי שחקנים מזרחים; והסרט "מפריח היונים" (2013), המבוסס על ספרו של אלי עמיר, שזכה להצלחה עצומה, משמר את השפה העיראקית ומורשתה. היוצר והחוקר איל שגיא ביזאווי הראה כיצד תרבות עממית וקולנועית קושרת בין יהודים מצרים לבין מולדתם מצרים, בין מזרחים מקהילות שונות, ובין מזרחים לאשכנזים. סרטו "סרט ערבי" (2015) מראה כיצד יצרה הצפייה בסרט הערבי ששודר בערוץ היחיד בטלוויזיה הישראלית בימי שישי קהילת צופים נלהבים שהעריצו את תרבותה של מצרים. ואכן, בסדרות כמו "שנות השמונים" של שלום אסייג, המתארת חיי משפחה יהודית מרוקאית בטירת הכרמל, ובאתרי

52 "משמרים את השפה העיראקית", קבוצת פייסבוק, <https://www.facebook.com/groups/zahavb>

53 "יציאת מצרים ובחזרה", קבוצת פייסבוק, <https://www.facebook.com/groups/1528403684101271>

הקהילה היהודית העיראקית, מוזכר לעיתים קרובות "הסרט המצרי של יום שישי". האם היוצרים והזמרים המזרחים האלה דומים לסופרים היהודים העיראקים, או ליעקב צנוע, מראד פרג' ואסתר אזהרי-מויאל? ברור שלא. ועם זאת, הם משמרים, בתרבות העממית, מסורות שהיו בסכנת הכחדה ומסורת אורלית ערבית-יהודית מודרנית, שכפי שהראנו, יש לה היסטוריה ארוכה וגם הדהודים חזקים בהווה.

ידיעת דיאלקט יהודי-ערבי מאפשרת ליהודים מזרחים לשבור במהירות מחיצות במפגשים עם בני ארצם לשעבר, ולכך יש גם משמעויות פוליטיות. כאשר ראובן אברג'יל מדבר על זהותו הערבית-יהודית ועל ההזדהות שלו עם מאבקים ערבים ופלסטינים בערבית מרוקאית, בערבית ובצרפתית, הוא יוצר שיח חשוב עם ערבים צפון-אפריקאים דרך הרשתות החברתיות.⁵⁴ אפילו העברית משמשת כלי קישור חשוב במדיה החברתית. כאשר דיבר פעיל השמאל חיים הנגבי ז"ל על המורשת החברונית הערבית-יהודית של סבו בעברית, בניגוד לשיח של המתנחלים היהודים בחברון, כרו פלסטינים אוון באמפתיה.⁵⁵ במילים אחרות, בהקשרים האלה אין צורך בטקסטים כתובים אלא בנכונות לדבר, לשאול ולהבין. במרוקו, במצרים ובתוניסיה, שבהן יהודים נושאי דרכון ישראלי רשאים לבקר, מתקיימים קשרים בין תרבותיים אמיצים בין יהודים למוסלמים ולקופטים, למרות מאמצי החרמה נגד מיסוד היחסים עם ישראל, הן מצד השמאל הן מצד הימין הלאומי.

מאמץ ניכר לשימור תרבויות יהודיות-ערביות נעשה גם מחוץ למדינת ישראל. חלק מבני הדור השני והשלישי בקהילות של יהודים ממוצא מזרחי-תיכוני באנגליה, בצרפת, בארצות הברית ובמדינות נוספות, משמרים את המורשת התרבותית של הוריהם וסביהם. יהודים שהיגרו מעיראק בשנות השישים המאוחרות ובראשית שנות השבעים, כמו אנור שאול ומיר בצרי, שימרו את התרבות היהודית בלונדון. פעילים עיראקיים, כמו לינדה מנוחין בישראל, או אמיל כהן ודויד ונירן בסוון בלונדון, עמלים אף הם על שימור הקשרים בין יהודים, מוסלמים ונוצרים עיראקים.⁵⁶ איננו חושבים שיד מכוונת כלשהי או אידאולוגיה פוליטית אחת עומדות מאחורי ההתפתחויות האלה. חלק מהארגונים הפועלים לשימור התרבות הספרדית והמזרחית בעולם הם ציונים ורואים בתיעוד התרבות היהודית-ערבית משקל נגד לנכבה. חלק אחר, כמו היהודים

Jewish Voice for Peace, "No Man's Land", June 6, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=I0uSQA1TMbw>; Interview with Reuven Abergel, May 6, 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=suUTEcoN6R8>

55 ערן טורבינר, "חברון שבלב", 4 ביוני, 2016, https://www.youtube.com/watch?v=QdTF_RqpPec

56 ראו למשל את דף הפייסבוק, "ישראל בשפה העיראקית" המיועד לקוראים מעיראק: <https://www.facebook.com/IsraelinIraqi/>

בארגון הרדיקלי "קולות היהודים לשלום" (Jewish Voice for Peace), שהביעו עניין רב בתרבויות יהודיות ערביות בשנים האחרונות, באים מרקע אנטי-ציוני ואנטי-ישראלי.⁵⁷ אך, למעשה, אלה וגם אלה מבקשים לדעת מהי אותה תרבות יהודית-ערבית וכיצד הם יכולים לנכסה.

העניין שמגלים ערבים מוסלמים ונוצרים בתרבויות יהודיות הולך ומתחזק גם הוא בשני העשורים האחרונים. עניין זה משקף במידה רבה דור חדש של חוקרים ואינטלקטואלים ערבים המנסים לעמוד על ההיסטוריה של עמיהם בלי להרפות במאבק נגד נורמליזציה עם ישראל הרשמית. כפי שהראה חבר הקבוצה יורם מיטל, במרחב הציבורי במצרים מתרחשת פעילות מרתקת, ובכלל זה מיזמים כמו שיקום בתי כנסת והשימוש בחלק מהם לפעילות תרבות, והקמה של ספרייה למורשת יהודי מצרים בקהיר, שתכלול אלפי ספרים וכתבי יד יהודיים.⁵⁸ במרוקו פועל מוזיאון ליהדות מרוקו, עשרות בתי קברות יהודיים שוקמו, ושורה ארוכה של חוקרים כותבים על יהדות מרוקו, על ספריותיה, על עיתוניה ועל להגיה. בלבנון התגבשה קהילה חשובה העוקבת אחרי שחזורו של בית הכנסת "מגן אברהם" בביירות. חוקרים, כמו העיראקים מאזן לטיף, סעד סלום ורשיד אל חיון, המצרים נאאל אל-תוח' ומוחמד אבו אל-ע'אר, ומרוקאים כמו עומר בום, עמלים על לימוד החיים התרבותיים של יהדות ערב ועל תרגום טקסטים רלוונטיים לחיי היהדות הזאת לעברית.⁵⁹

באקדמיה המערבית, באנגלית, בצרפתית ובגרמנית, מתרחש מפנה של ממש, וחוקרי המזרח התיכון מדיסציפלינות שונות עמלים על שחזור עולמם התרבותי והחברתי של יהודים במגרב ובמזרח. מושבים וסדנאות באגודה האמריקאית ללימודי המזרח התיכון (MESA) ובאגודה ללימודי יהדות האמריקאית (AJS) מוקדשים לדיון בהיסטוריה ובתרבות יהודית במזרח התיכון ובצפון אפריקה. כעשרים ספרים ועשרות מאמרים בנושא הזה התפרסמו מראשית שנות האלפיים. בכנס השנתי של MESA

Jewish Voice for Peace, "Jews of the Middle East – Fact Sheet", <https://jewishvoiceforpeace.org/wp-content/uploads/2015/07/JVP-Jews-of-the-middle-east-fact-sheet.pdf>; Jewish Voice for Peace, "No Man's Land", June 6, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=I0uSQA1TMbw>; Reuven Abergel's US tour in 2017, https://docs.google.com/document/d/1zr7dFeh39OH8WYfuq9myRxZF XhGpRGSZyDLOj-VWa8/edit?fbclid=IwAR3P1v49qAcChfGD7tZGvJtRro4S0YRAd3Nxhk6KxXiCej2gM_bkIlkrdxQ

Meital, "A Thousand-Year-Old ראו הספרייה, ובעיקר על פרויקט הקמת הספרייה, 215-219 Biblical Manuscript"

Aomar Boum, *Memories of Absence: How Muslims Remember Jews in Morocco* 59 (Stanford: Stanford University Press, 2013)

שנערך ב־2018 בעיר סן אנטוניו התקיים מושב על לילה מראד, בלונדון – כנסים על יהודי עיראק, בניו יורק – דיונים בהיסטוריה של יהדות תימן, ובקהיר – הרצאות "זום" על שימור המורשת היהודית במצרים. למשל, החוקר בן קורבר המתמחה בדיאלוגים תוניסאיים ובספרות ערבית יהודית תוניסאית, חושף דימויים של יהודים ודיאלקטים יהודים בספרות הצפון־אפריקאית.⁶⁰ קבוצת המחקר שהתכנסה בשנים 2018-2019 במרכז הרברט כץ ללימודי יהדות מתקדמים באוניברסיטת פנסילבניה, שכותבי המאמר ושניר עצמו היו שותפים בה, שיקפה את המגמות האלה, ובמובנים מסוימים הייתה שיא שלהן. שניר מלין במאמרו בגליון זה:

בשני העשורים האחרונים זכיתי להשתתף בקבוצות מחקר במיטב המכוניס היוקרתיים ללימודים מתקדמים בעולם, והיום אני משמש שופט חיצוני באחדים מהם, ולפיכך, לאחר חשיפת זהות העמיתים שנבחרו לקבוצת המחקר במרכז כץ, היה ברור לי שמדובר בהרכב לא מאוזן. דוגמה בולטת היא היעדרם המוחלט של חוקרים מוסלמים ונוצרים ערבים מן הקבוצה, לצד מיעוט העמיתים ששליטתם בערבית היא ברמת שפת אם – אחרי הכול, חיים יהודים בהקשרים אסלאמיים כלשהם מחייבים להעניק מעמד מיוחד ללשון הערבית, שפתו של הקוראן הקדוש למוסלמים.

בקבוצת המחקר השתתפו חוקרים מאוניברסיטאות בישראל (אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, האוניברסיטה העברית בירושלים והאוניברסיטה הפתוחה), ומחוצה לה (האוניברסיטאות של פרינסטון, פנסילבניה, ברקלי, ניו יורק, שיקגו, טורונטו, והאוניברסיטה של ושינגטון בסנט לואיס). חברי הקבוצה כתבו מאמרים וספרים על זהות יהודית־ערבית ולימדו קורסים בנושא. בין העמיתים היה גם חתן פרס ישראל אדוין סרוסי, שכולנו הוקרנו, ועל הרצאתו על השפעת המוזיקה העוסמאנית על רבי ישראל נג'ארה שוחחנו ארוכות. כל העמיתים משתמשים במחקריהם בכלים מתודולוגיים ולשוניים עדכניים, המאפשרים התמודדות אפקטיבית עם מושאי מחקרם. אנו מצרים על שחוקרים ערבים לא הצטרפו לקבוצה, בין השאר מסיבות שלמכון כץ ללימודים יהודיים מתקדמים לא הייתה שליטה עליהן, ובהן מגבלות שחוקרים ממדינות ערב התמודדו איתן כדי לזכות בוויזה לארצות הברית. כמו כן, וזאת הנקודה החשובה, התמקדות קבוצת המחקר בחיי היהודים בארצות האסלאם, ולא רק בארצות ערב, הייתה חשובה לייצוג מגוון לשונות, כמו ארמית, לדינו,

Benjamin Koerber, "Al-Maqama al-Kafiyya of 'Ali Al-Murali (c. 1950): An Archive of Tunisian Cursing", *Romano Arabica, XIX Curses and Profanity in the Languages and Cultures of the Middle East and North Africa* (2019): 129-142

פרסית, תורכית עוסמאנית, עברית, חאכתיה ושפות אמזיע'יות. לא התכוונו לייצג רק את יהדות ערב, ובוודאי שלא להתמקד בעיראק או במדינה ערבית אחרת. העושר התמטי והלשוני הזה עזר לנו לחשוב על חיי היהודים בהקשרים השוואתיים, משום שחתרנו לעמוד על הדמיון והשוני בין קהילות במדינות ערביות ובפרובינציות עוסמאניות ערביות, לבין קהילותיהם של אחיהם בפרובינציות עוסמאניות לא ערביות, בתורכיה ובאיראן. כמו כן, ביקשנו לחשוב על חיים יהודיים בהשוואה לחייהם של מיעוטים אחרים – ארמנים, קופטים, אשורים, נוצרים אורתודוקסים, אמזיע'ים וכורדים. לשפה הערבית, שפת הקוראן ולשונם המדוברת של רוב תושבי המזרח התיכון וצפון אפריקה, אנו מעניקים חשיבות רבה, ולומדים אותה בהקשרים השוואתיים ובזיקה לתהליכים תרבותיים, חברתיים ופוליטיים. בהקשר המודרני אין לטעמנו עדיפות לערבית על פני שפות אחרות שבהן התבטאו וניהלו את חייהם תושבי האזור. כפי שלמדנו ממחקריה של חברת הקבוצה הדר פלדמן סמט, התנועה השבתאית, למשל, הייתה תנועה עוסמאנית שהושפעה ממגמות עוסמאניות דתיות ומהצופיות. פלדמן הראתה כיצד דור שלם של חוקרים, אפילו גרשם שלום הדגול, החמיצו היבטים שבתאיים חשובים משום שלא קראו תורכית עוסמאנית. השבתאות הייתה, כנראה, האירוע החשוב ביותר בהיסטוריה היהודית של העת החדשה המוקדמת, אבל כפי שלמדנו מפלדמן, וכן מהחוקרים ג'נג'ז שישמן, מרק בר, ומרטין ג'יקובס, הקשריה האסלאמיים והעוסמאנים חשובים ביותר.⁶¹ העניין הרב של קבוצת המחקר בקהילות ספרדיות, ביהודים בערים חשובות כמו סופיה, טטואן, סלוביניק ואיזמיר, שאת ההיסטוריה המרתקת שלה חקרה חברתנו לקבוצה דינה דנון,⁶² ואף בכפרים, חייב מחקר מעמיק בשפות רבות, ובהן שפות שאינן שפת הקוראן. הרחבת היריעה הלשונית שאפיינה את קבוצת המחקר במכון כץ הייתה הישג חשוב, וראוי שאחרים, ובהם עמיתנו שניר, ילמדו מהתובנות שעלו מגישה רב-לשונית זו.

Hadar Feldman Samet, "Cultural Trends of Urbanization in Salonica: Ottoman Poetic Genres of the Ritual Songs of the Ma'aminim", *Journal of Levantine Studies* 8 (2018): 45-58; Hadar Feldman Samet, "Allahı Zikr Edilim ('Let Us Do Zikr for Allah'): The Sabbatian Appropriation of the Sufi Practice of Zikr as a Religious Renewal", *Zutot: Perspectives on Jewish Culture* 16 (2019), 43-53; Cengiz Şişman, *The Burden of Silence: Sabbatai Sevi and the Evolution of the Ottoman-Turkish Dönmes* (New York: Oxford University Press, 2015); Marc David Baer, *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks* (Stanford: Stanford University Press, 2010); Martin Jacobs, "An Ex-Sabbatean's Remorse? Sambari's Polemics against Islam", *The Jewish Quarterly Review* 97 (2007): 347-378

Dina Danon, *The Jews of Ottoman Izmir: A Modern History* (Stanford: Stanford University Press, 2020)

ומילה על חשיבותה של הפילולוגיה: היו בקבוצתנו עמיתים שלהם רקע מחקרי פילולוגי בערבית והבנה מעמיקה בשפה הערבית ובבלשנות הערבית. בלא שליטה מלאה בשפה הערבית ובניבים מקומיים אי אפשר להבין את שירת יהודי תימן, את היחסים בין יהודים לשכניהם המוסלמים במרוקו, ואת כתיבתם של יהודי עיראק במאה התשע-עשרה. הפילולוגיה חשובה לכל העוסקים בחקר קהילות יהודי המזרח התיכון וצפון אפריקה. אולם, כפי שלימדנו אדוארד סעיד, המבקר החריף ביותר של הספרות המזרחנית, נאמנות עיוורת לפילולוגיה בלא זיקה ישירה והדוקה לחברות שבהן מדוברת השפה הערבית, אותה צייתנות יבשושית למילונאות על חשבון הכרת החברות הערביות הדוברות אותה, מובילה לתפיסות מהותניות של החברה ושל התרבות.⁶³ חקר הפילולוגיה בישראל היה, לדעתנו, לא רק כלי מחקרי ראשון במעלה, ואותו אנו מכבדים, אלא גם אמצעי שהופעל נגד מזרחים ופולסטינים, כאשר מרצים, רובם יוצאי אירופה שלא שלטו בדיאלקטים ערביים, זלזלו בתרבות האורלית של הערבים ושל המזרחים, בשפתם המדוברת ובתרבותם המודרנית. כמה מהמרצים האלה, שלא ידעו מילה בערבית מדוברת, העלו טענות פילולוגיות שגרמו להדרה מהאקדמיה של חוקרים מזרחים מצוינים, ובהם אברהם שלום יהודה, יעקב יהושע ומראד מיכאל. סמיר נקאש, הסופר העיראקי החשוב, למשל, לא שרד את התרבות הפילולוגית האקדמית הזאת ואף לגלג עליה בכתביו.⁶⁴

ולבסוף, מילה על זהות: רבים בימינו מזדהים כאיטלקים-אמריקאים, יוונים-אמריקאים, מרוקאים-צרפתיים, או אנגלו-הודים, גם אם אינם שולטים בשפת ארץ המוצא של הוריהם. אנו מאמינים כי עלינו לכבד בחירות של אנשים: בחירות פוליטיות, תרבותיות ואקדמיות. בחירתם של יוצאי מדינות ערב בארץ לראות בעצמם ספרדים, מרוקאים-ספרדים, מזרחים, יהודים-ערבים, עיראקים-ישראלים, עיראקים-כורדים, מרוקאים-ברברים, חלבים, טטואנים, לובים, טריפוליטאים ואחרים, היא שלהם. לכל בחירה כזאת היסטוריה ייחודית, שעוצבה בארצות המוצא וגם בישראל. תפקידנו, החוקרים, הוא לחקור באמפתיה את המשמעויות העולות מהבחירות האלה, וחלילה לנו לזלזל בהן ממרומי מגדלי השן. הוזהויות האלה הן תוצר של סיפורי חיים שאנו שואפים להכיר וללמוד בהקשרים שבהם נוצרו.

העתיד: כמה מסקנות

לא בכדי בחר שניר בהוגה הערבי סאטע אל-חצרי כדי לסכם את מעמדה של הערביות. "לעצם מעמדה של הלשון בזהות הערבית", כתב עמיתנו, "אני אכן גורס, בעקבות הוגי

63 אדוארד סעיד, אוריינטליזם, תרגמה עתליה זילבר (תל אביב: עם עובד, 2000).

64 להרחבה, ראו גיל אייל, הסרת הקסם מן המזרח (תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, 2005).

דעות ערביים, שהמרכיב הלשוני הוא מרכיב מרכזי בזהות הערבית, הגם שכאמור לעיל איננו המרכיב היחיד. ציטטתי הוגים ערבים שראו בידיעת השפה הערבית המרכיב המרכזי בזהות היהודית-ערבית, כמו סאטע אל-חצרי [...]". כפי שהראה סמי זוביידה, הסוציולוג החשוב (יהודי עיראקי שתרם רבות גם לחקר התרבות היהודית העיראקית, על היבטיה המוזיקליים, הקוליריים והכתובים), האינטלקטואל הערבי אל-חצרי העלה על נס את חשיבות הערביות והשפה הערבית גם כדי להדיר אחרים (שיעים ממוצא איראני וכורדים), ובכמה מפרסומיו היו גם הצהרות אנטי-יהודיות.⁶⁵ איננו רוצים ללכת בעקבות אל-חצרי, אלא בעקבות הוגים שאימצו תפיסות מכילות ולא מדירות, תפיסות המכבדות לשונות מקומיות ודיאלקטים ומוקירות את הגל המרשים של פעילות מזרחית המתרחשת בישראל בשנים האחרונות.

מאמרנו אינו ביקורת על מחקריו של שניר. ביקורתנו, שהושמעה גם בתגובה להרצאה שנשא שניר בפני עמיתי מכון כץ, התמקדה בצורך לחקור את תרבויות יהודי המזרח התיכון וארצות האסלאם בהקשרים רחבים יותר, ולא לכפות מה שאפשר לקרוא לו "מודל עיראקי", או מודל לאומי אליטיסטי, המתמקד בשפה אחת ובחברה אחת, על מגוון שפות וחברות מגוונות ועשירות אחרות. אנו מקוות ומקווים שבעקבות מאמרנו זה יצטרפו אלינו גם חוקרי מרוקו, עיראק, אלג'יר, תימן ואיראן, ויאירו את עינינו בנקודות מבט תמטיות ומתודולוגיות חדשות. רבים מאיתנו כתבו על זהויות היברידיים, מעורבות וממוקפות. תחושתנו היא ששניר לא הכיר את מרבית המחקרים והמאמרים שפרסמו חברי הקבוצה לפני שפגש אותנו במכון כץ, ואפשר שעתה קרא אותם.

המחלוקת ביננו לבין ראובן שניר עניינית. כמוהו, גם אנחנו מבכים על אובדן חברים ומורי דרך, כמו ששון סומך, סמיר נקאש ושמעון בלס. כאבנו את מותם בארץ ומחוצה לה, כתבנו על ספריהם ונשאנו דברים בימי העיון לזכרם. נמשיך להוקיר את עבודותיהם במחקרינו ולשאוב השראה מעבודותיהם וממפעלם המרשים. אנו מברכים על עלייתם של דורות חדשים הפועלים במגוון תחומי יצירה, הגות ותרבות להחיות את תרבויותיהם של יהודי המזרח התיכון, ולו תחייה חלקית. אנו מברכים גם את הדיקנים ואת מנהלי המחלקות שמינו בעת האחרונה חוקרים של חברות יהודיות בארצות האסלאם לא רק בחוגים ממדעי היהדות, כי אם גם בחוגים היסטוריה של המזרח התיכון ולימודי הספרות, וקוראים להם להמשיך במגמות אלו. אנו משבחים את המפעלים שממנפים ונתן מנדל, ובעיקר יהודה שנהב, הממשיכים את דרכם של שמעון בלס ז"ל, ששון סומך ז"ל וסמי מיכאל יבל"א, שמטרתם לייצר מרחב ספרותי ותרבותי דו-לשוני ערבי-עברי באמצעות תרגום יצירות ספרות מערבית לעברית. נסיים בקריאה

של רבים מהוגי הנהדה: "פלנתרג'ם" (הבה נתרגם) - הבה נתרגם לעברית מכל שפות המזרח התיכון, ובעיקר מערבית, כדי לאפשר לבני ובנות הזמן ולדורות הבאים להכיר את עברן העשיר של הקהילות היהודיות ששגשגו מאות שנים במזרח התיכון, ולתת תקווה לעתיד תרבותי עשיר ומפרה.

מדור תרגומים
בשיתוף עם סדרת "מפתוב"

על הטבלה ושחרור ברומן "סטלה מאריס" לאליאס ח'ורי

ח'אלד פוראני

אינני יודע אם לכך שאף אליאס ח'ורי, במודע או שלא במודע, כשכתב את הפרק השני של הרומן שלו **סטלה מאריס**, אך אני סבור שהוא מספק שם פרשנות שובת לב לפסוק הקוראני "ויצרכנו כל ח'י מן המים? הלא יאמינו?".¹ פרשנות משוערת זו נמסרת בסיפור, ולא סתם סיפור, אלא סיפור מופלא. בכך הוא מזכיר לנו במיומנות אין-סופית את הקשר ההדוק בין שתי המלאכות – הפרשנות והסיפור. הוא, כלומר אליאס ח'ורי, מאיר לנו בסיפורו את התגלויותיו של פסוק זה בחיפה ובגאוגרפיה שלה, בפלסטין על שסעיה, ובאדם ובשאלת חירותו, כאילו הוא אומר לך: הֲיִי בחיפה כדי לדעת מי הייתם ומי אתם עשויים להיות.

כשקוראים את מה שח'ורי טווה כאן על חיפה הסמוכה לים, המעופפת כיונה לבנה על פני הים, אנו מוצאים את עצמנו מול סיפור של מים, או סיפור המסופר באמצעות המים, או מוטב: סיפור מימי. סיפור מימי שדרכו אפשר לשמוע על נשמה, על גוף, על חיים, על מוות ועל התחדשות האדם. הרי מפי האוסתאד נעים אלקייסי, המורה לטבע בבית הספר אלמטראן בחיפה – "גבר בודד ומתבודד אשר בית הספר היווה את תמצית חייו, ובו בילה את מרבית זמנו"² – אנחנו למדים שהאדם עשוי מים, וכי המים הם נשמת האדם, הוא יוצא מהם עם היוולדו ויורד מגן העדן של המים אשר ברחם האם אל ארץ החיים, והמים מתייבשים ממנו עם מותו. ובין חייו למותו יש שהוא מוצא במים את טבילתו, היא חירותו, כי הרי הוא טובל במים כדי לפרוץ לעצמו דרך אל ההתחדשות והחירות, כשם שמטוה של משה עליו השלום קרע את הים למען בני ישראל. ואם גטו לוד ודמעותיו הם הטבילה הראשונה של בני פלסטין הנוצרים והמוסלמים, אשר הלכו, ועודם הולכים, בדרך הווייה דולורוזה של הנכבה, האם חיפה – מרפסת האלוהים – נועדה להציג טבילה חדשה לכל בני הארץ הזאת, אפילו לאדם הקרוי בסיפור אדם?

אולם ח'ורי, הבוחן את עצמו תמיד, אינו מסיים את "הסיפור המימי" מבלי שיבקר את עצמו. לכן אל מול הרומנטיות, ואולי הרוחניות, של האוסתאד נעים, המספר מעמיד בפנינו באירוניה את הראליות של המשורר בהווה הפוליטי שלו. הכוונה כאן

1 הקוראן, תרגם אורי רובין (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2016), 31:21.

2 אליאס ח'ורי, **סטלה מאריס**, תרגם מערבית: יהודה שנהב-שהרבני (ראשון לציון: ידיעות ספרים ומכון ון-ליר בירושלים, 2019), 26.

היא לבן החוף של עזה, המשורר מְעִין בְּסִיסוֹ, החולק על עמדתו של האוסתאד' נעים וסבור שהעולם שבו אנו חיים מביא עימו מטה דיכוי ולא חירות. כאילו הוא אומר שמי שהשתחרר אתמול היה לפרעה של היום! אלא אם כן יש מים המחדשים את בן האדם, כפי שקרה לְאָדָם בחיפה, כאשר "מתחת לגשם השוטף, נדמה היה לו שהוא הופך לאדם החדש".³

אגב ביקורת, מוטב היה אילו היה ח'ורי עצמו מצליח להשתחרר ממלכודת עלילתית שסופר בשיעור קומתו לא ראוי שייפול בה. בתשובה לשאלתו של אדם "מדוע המוסלמים אינם עוברים הטבלה";⁴ כמו הנוצרים, מנאל, אימו של אדם, מסבירה לו שהצופים ראו בדמעות ישמעאל עליו השלום את המקבילה לטבילת יוחנן (יחיא). בנוסחה זו נופל ידידנו ח'ורי בפח התפיסה המערבית הרווחת הרואה באסלאם בבואה חסרה של הנצרות, בבואה שהצופיות משלימה אותה.

כידוע, בדמיון המערבי הקונבנציונאלי הצופיות היא כל מה שאפשר "לעכל" מהאסלאם. אולם אילו היה הסופר מהרהר לעומק בפרשת המים והשחרור – מעבר לשימוש בתפיסה המוכרת שהצופיות היא "אחות" של הנצרות, תפיסה המוחקת את האסלאם – הוא היה מגלה את הקשר העמוק בין האסלאם לנצרות, ובין שלוש הדתות האברהמיות בכלל, הבא לידי ביטוי בוּצ'וּא (وُضوء), הוא הרחצה הקודמת לתפילה אצל המוסלמים, המקבילה למנהגי ההיטהרות לפני תפילה ביהדות. הלא מוסלמי או המוסלמי משתחררים מאפלת החיים או שגרתם אל אור התפילה דרך הוּצ'וּא, ועל ידי השטיפה במים מתחדשים האיברים, אלו הגלויים ואלו המוצנעים.

לסיים, אני מברך את חיפה על שמצאה באליאס ח'ורי מספר לסיפוריה. הרחק מהמתחזים והמְבִיטִים שייבשו את מי פלסטין מחיפה, הוא מגיע כדי "להטביל" את חיפה מחדש במי פלסטין, כדי שתהיה מרפסת סאליה עולים כל בני האדם.

תרגמה מערבית: הודא אבו מוך
עריכת תרגום: ורד קיסר

מובאות מאליאס ח'ורי, "סטלה מאריס", סדרת "מפתוב" (ראשון לציון: ידיעות
ספרים ומכון ון-ליר בירושלים, 2019), 26-28

תרגום מערבית: יהודה שנהב-שהרבני
עריכת תרגום: הודא אבו מוך
תרגום בית השיר: יותם בנשלום

הנער גבה הקומה, בעל השיער הבלונדיני הנוטה לערמוני, כבר ידע לאן מועדות פניו. הוא יעביר את שארית הלילה בניגון בנימין בשכונת הדר ובבוקר ילך אל המוסך של הח'וואג'ה גבריאל בוואדי אלצליב, ושם יעבוד וישתדל להמשיך בלימודיו בבית הספר אֶלְמֶטְרָאן בעיר. הוא יצא מן הבית, ומבול של מים שטף אותו. הגשם הכה בחוזקה, ונרָאָה כאילו הוא עומד לבלוע את חיפה ולגרום לה להחליק לתוך הים. כשמביטים בעיר הזאת מן הים, נדמה שרואים יונה המרפרפת בכנפיה על המים ואת ההר מחליק לתוכם. רק המשטח של הנביא אליאס בסטלה מאריס הוא הגבול המציל את העיר מטביעה.

אדם צעד בגשם החזק, והמים נספגו בגופו ובבגדיו. הוא הרגיש שהחירות שהשיג לעצמו באותו לילה סוער צריכה להיוולד מן המים, בדיוק כפי שלימד אותו האֶסְתָאד' נעים.

המורה לטבע בבית הספר אֶלְמֶטְרָאן היה תימהוני. שמו המלא היה נעים אלקייסי, והוא סיפר שהוא חִיפָאוּוי במקורו וסבא לנכד, אבל מבטאו הכפרי הסגיר את העובדה שלא דיבר אמת. נאמר, ורק אלוהים יודע, שהיה ערירי וחי בגפו בחדר קטן בוואדי אלנסנאס ושכל בני משפחתו עזבו את העיר דרך הים בזמן הגירוש הגדול, לאחר נפילת העיר בידי כוחות ההגנה ב־21 באפריל 1948.

האֶסְתָאד' נעים, שהיה בשנות החמישים לחייו, היה בעל מנהגים מוזרים. גבר בודד ומתבודד אשר בית הספר היווה את תמצית חייו, ובו בילה את מרבית זמנו. הוא לא היה עוזב אלא בשעות הערב, כאשר היה תובע זאת ממנו השַמָאס – כך נקרא בבית הספר הפּוֹמֶר הזוֹטֶר – שרצה לנעול את הדלת ולעלות על יצועו. הדבר היחיד שהיה ידוע בוודאות על האֶסְתָאד' נעים הוא העיסוק הכפייתי שלו במים, ובייחוד ידועה היתה הפילוסופיה המזורה שלו בעניין מקור המים אצל בני האדם.

העניין שלו במים היה משונה. הוא היה נוהג להיכנס אל הכיתה כשבידו בקבוק מלא מים. אחר כך היה שוכח אותו על השולחן ושוקע בהסברים מלומדים. "בן אדם עשוי ממים. החֶמֶר שבאמצעותו יצר אלה – ישתבח שמו – את האדם היה בגדר בגד עמיד בפני המים. וכאשר מתקרב האדם אל מותו, אפשר לשבור אותו כמו כלי חרס שנצלה באש החיים ואיבד את מימיו. המוות מגיע כאשר מתרוקן החֶמֶר האנושי ממימיו והופך לכלי חרס חסר נשמה".

איש מהתלמידים לא יכול היה להתווכח עם טענותיו של המורה אשר ידע הכול על פעילות האיברים בגוף האדם, כאילו היה רופא. אבל האֶסְתָּאד' נעים לא ביקר אצל רופא מעולם. אדרבה - הוא היה מטפל בתלמידיו אשר חלו במרקחת עשבי מרפא שהיה מכין בעצמו ושלא גילה לאיש את סודה. התיאוריה של האֶסְתָּאד' נעים התבססה כביכול על עובדה מדעית שהיתה תמצית הקיום האנושי. הוא הסביר ששישים אחוזים מן הגוף הבוגר עשויים ממים, ואצל תינוק שזה עתה נולד מהוויים המים שבעים וחמישה אחוזים מתכולת הגוף. ברשותו של האֶסְתָּאד' היה מידע מפורט על נפח המים בכל איברי הגוף, והמידע הזה הוביל אותו למסקנה המדהימה כי המים הם תמצית הרוח האנושית.

"המים הם הנשמה. אנחנו חיים ברחם האמהות שלנו כמו בתוך סיר מים. כאשר מתחילים צירי הלידה, המים יורדים מרחם האישה, ואנחנו אומרים: 'בקעו המים מהראש'. כך אנו בוקעים מגן העדן של המים אל האדמה. אנחנו ממשיכים לשאת את המים בתוכנו כל ימי חיינו. וכאשר מגיע הרגע, שארית המים שבתוך הרחם מתאדה, והנשמה עוזבת עם מי הגוף שלנו".

אדם צעד במים שניתכו מן השמים והרגיש שנשמתו ניתכת עליו. ברגע זה ממש הוא הוטבל להיות אדם חדש. פעם דיברה איתו אמו מנאל על ההטבלה והסבירה לו כיצד רוח הילדים נשטפת במים. וכאשר שאל אותה מדוע המוסלמים אינם עוברים הטבלה, הסבירה לו את מה שקראה בטקסט של אחד החכמים הצופים אשר דמה לאבי המשפחה ונדוע בכינוי "בעל הנון". הוא טען שהמוסלמים מוטבלים בדרכם שלהם, שכן הם החליפו את יוחנן המטביל במים באסמאעיל המטביל בדמעות.

"ואני, האם הוטבלתי?" שאל אותה.

"בוודאי. כל האנשים הוטבלו", ענתה לו.

"בדמעות או במים?" שאל.

"הדמעות היו המים של הגטו", ענתה.

אדם צעד בטבורה של חשכת המים והרגיש שהוא חוצה ביבשה את הים שנחצה לשניים על ידי המטה של משה. באותו הלילה הפך לאדם החדש. הוא זכה בנשמה חדשה והתחיל במסע הממושך לתוך עצמו. הוא צעד כשמעילו האפור והקצר תופח מן הרוח והתבונן בשמים כמשווע לעוד מים. הוא התנודד מצד לצד כמו שיכור והרגיש שאין לו עוד צורך בדמעות, משום שהוטבל בדמעות השמים; הוא הרגיש שהוא הופך לאדם חדש שדיוקנו שורטט במהלך הדרך שחצה במכונית השברולט האדומה מנצרת לחיפה.

לימים, כאשר ישב אדם בחדרו הצר בניו יורק, לאחר הגירתו לשם, ויקרא את הקְצִיָּדָה של המשורר הפלסטיני העזתי מְעִין בְּסִיסוֹ על משה, הוא יתפקע מצחוק. הוא ייזכר באותו לילה רטוב שאותו כינה "הפסחא של המים", שכן במהלכו של אותו

הלילה, מתחת לגשם השוטף, נדמה היה לו שהוא הופך לאדם החדש אשר את תווי פניו ראה בעיני רוחו במשך יותר משנה. הוא ילגלג אז לתמימות נעוריו ולכך שהשווה את עצמו למוסא הנביא, שכן על פי המשורר העזתי, מטָה משה אשר קרע את הים לשניים לא היה אלא מטאפורה לזמן הנוכחי. המשפט הזה נראה לו מטאפורה של תוכחה על כך שמטה משה הפך מכלי הצלה לחרב של ניצול ועריצות. לא היה מקום בסיפור הזה לכל הרומנטיקה של האַסְתָּאד' נעים.

אַלְלָה נָתַן לְמוֹסָא מְטָהוּ לְמַעַן יִקְרַע אֶת הַיָּם וַיִּבְרַח
אַלְלָה לֹא נָתַן לְמוֹסָא מְטָהוּ לְמַעַן יִטְלֶהוּ וַיָּבֵא.

באותו לילה חורפי בחיפה גילה אדם שהוא עבר את הטבילה במים רק כדי לברוח מסיפורו, סיפור אשר ישוב ויפגוש בערוב ימיו, לאחר שיאבד יותר ממחצית המים שלו.

על המחברים והמחברות

אלמוג בהר – מרצה בכיר בחוג לספרות באוניברסיטת תל אביב. בהר הוא ממייסדי התוכנית ללימודי תרבות ערבית-יהודית באוניברסיטת תל אביב ובאוניברסיטת בן-גוריון בנגב. מחקריו עוסקים בפיוט המאוחר, בספרות מזרחית ומגדר, בתרגומים בין עברית לערבית ובזיקתם של יוצרים יהודים למקורות אסלאמיים. מפרסומיו האחרונים: “We Can’t Understand Ourselves without the Arabic”, *Journal of Levantine Studies* 7 (2017): 131-152 אחרות: בחינה של 'הוא אחר' לשמעון בלס על רקע מכלול יצירתו, *פעמים* 137 (2014): 9-35; “Between East and West: Controversies over the Modernization of Hebrew Culture in the Works of Shaul Abdallah Yosef and Ariel Bension”, *Modern Jewish Studies* 16 (2017): 295-311 [written with Yuval Evri]

חיה במבני'ספורטס – עמיתת הוראה במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ומלמדת היסטוריה מודרנית של המזרח התיכון במחלקה ללימודים רב-תחומיים במכללת ספיר. עבודת המוסמך שלה, *קולו של מי נשמע/קולו של מי מושחק* (2001), עסקה בהבניית השיח של בעיית הפליטים הפלסטינים בממסד הישראלי בשנים 1949-1952, ועבודת הדוקטור שלה, *”ליבי במערב ואנוכי בפּבּל מזרח וערב”* (2014), עסקה בהיסטוריוגרפיה המזרח-תיכונית של אלי כדורי. בעבר עורכת *ג'מאעה*, ובין השאר, שותפה בייסוד “הפורום לחקר יהודים ונוצרים בתרבויות האסלאם” ובניהולו. מפרסומיה: “From Empire to Nation: Some Reflections on Elie Kedourie’s ‘Version’ of the Sykes-Picot Agreement and Other British Moments in the Middle East”, *Journal of Levantine Studies* 8 (2018): 59-84

ננסי ברג – פרופסור לספרות עברית והשוואתית באוניברסיטת וושינגטון בסנט לואיס, מיזורי. חקרה את יצירתם הספרותית של יהודי עיראק, ופרסומיה בנושא הם: *Exile from Exile: Israeli Writers from Iraq* (Albany: State University of New York Press, 1996); *More and More Equal: The Literary Works of Sami Michael* (Lanham, MD: Lexington Books, 2005). היא ערכה שני קבצים עם נעמי סוקולוף – *What We Talk About When We Talk About Hebrew (And What It Means to Americans)* (Seattle: University of Washington Press, 2018); *Since 1948: Israeli Literature in the Making*

הזיכרון של יהודי בגדאד את מולדתם. כמו כן, היא עורכת, עם דינה דנון, קובץ מחקרים חדש על יהודי ארצות האסלאם. (Albany: State University of New York, 2020). מחקרה החדש עוסק בדרכי

גיא ברכה – מרצה במחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו ע"ש קושיצקי באוניברסיטת בר-אילן. תחומי המחקר שלו הם היצירה בערבית ספרותית של יהודים במזרח-התיכון במאות התשע-עשרה והעשרים, וכן היסטוריה חברתית, פוליטית ותרבותית של יהודים בסוריה ובלבנון. מפרסומיו: "Digitization of Jewish Nahda Texts: 'Knowing the Enemy or Preserving a Heritage?'" *Studies in Contemporary Jewry* 31 (2020): 152-164

אורית בשקין – היסטוריונית תרבותית וחברתית, פרופסור להיסטוריה מודרנית של המזרח התיכון באוניברסיטת שיקגו. מחקרה מתמקדים בהיסטוריה של עיראק המודרנית, בהיסטוריה של יהודי עיראק, בנהדה ובקשרים שבין היסטוריה לספרות. בשקין למדה לתואר ראשון ושני באוניברסיטת תל אביב ולתואר שלישי באוניברסיטת פרינסטון. מפרסומיה: *Impossible Exodus: Iraqi Jews in Israel* (Stanford: Stanford University Press, 2017); *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq* (Stanford: Stanford University Press, 2012); *The Other Iraq: Pluralism and Culture in Hashemite Iraq* (Stanford: Stanford University Press, 2009).

סיגל גורגי – עמיתת הוראה במחלקה ללימודי המזרח התיכון ובחיבה ללימודי השפה והתרבות הערבית באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, בתחומי הספרות הערבית המודרנית, ורכזת פדגוגית של תוכנית הוראת הערבית בערבית במחלקה. חברת הנהלה באגודת האקדמאים יוצאי עיראק בישראל, העוסקת בהוצאה לאור של מחקרים, יצירות וזיכרונות של יהודי עיראק. תחומי העניין שלה בחקר הספרות הערבית, הם אקזיסטנציאליזם; סוגיות חברתיות, תרבותיות ופוליטיות; הגירה; הקול הנשי וספרותם של יהודי עיראק.

אביב דרעי – דוקטורנטית להיסטוריה ולימודי המזרח התיכון והאסלאם באוניברסיטת ניו יורק. דרעי עוסקת בהיסטוריה כלכלית, חברתית ותרבותית של האימפריה העוסמאנית, ובימים אלו היא משלימה את עבודת הדוקטור שלה בנושא בנקאות, אשראי וחוב בפרובינציית סוריה במאה התשע-עשרה. בעת האחרונה פורסם מאמרה על מעמד המשפטי של בנקאי הפרובינציה לאחר פשיטת הרגל האימפריאלית ב-1875: "Imperial Creditors, 'Doubtful' Nationalities: 1875 and Financial Obligations in Late Ottoman Syria: Rethinking Ottoman

Subjecthood and Consular Protection”, *International History Review* 42(2020), <https://doi.org/10.1080/07075332.2020.1774796>. מאמר נוסף שלה עוסק בהתארגנות פוליטית ובמוסדות ייצור ידע בקרב יהודים ילידי פלסטין העוסמאנית סביב 1948, ומתמקד בדמותו של ד"ר ישראל בן-זאב (וולפנזון), עתיד לצאת לאור בקרוב בכתב העת *International Journal of Middle East Studies*.

אורית ואקנין-יקותיאל – חוקרת את מרוקו המודרנית, מרצה במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, יו"ר מרכז חיים הרצוג לחקר המזרח התיכון והדיפלומטיה, ומרכזת את הפרויקט "יהודים ונוצרים בתרבויות האסלאם". מחקרה עוסקים בקולוניאליזם, בפוסט-קולוניאליזם, בהיסטוריה של עבודה, בקאידים הגדולים, בתקופת וישי ובמודרניות במרוקו. כמו כן, היא חוקרת את הדיאספורות המרוקאיות בארץ ובעולם, את ההיסטוריה המודרנית של יהודי מרוקו ואת ההיסטוריוגרפיה על אודותיהם. פרסומה האחרון בנושא: "Jewish Women in Intercommunal Political Movements in Colonial Morocco", *Journal of Modern Jewish studies* 18 (2019): 227-244.

הלל כהן – ירושלמי, מתעניין בהיסטוריה של יחסי יהודים-ערבים ויחסי יהודים-מוסלמים מראשית האסלאם ועד היום. מלמד היסטוריה פלסטינית וציונית באוניברסיטה העברית וכותב על נקודות מפגש בין יהודים לערבים בעולם האמיתי ובעולם המילים, ועל מקומן של ההיסטוריה והדת בעיצוב היחסים בימינו.

לאונרדו כהן – מרצה במחלקה ללימודי המזרח התיכון ובתוכנית ללימודי אפריקה, באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. מחקריו עוסקים בהיסטוריה של אתיופיה ובהיסטוריה של מסדר הישועים. בעת האחרונה יצא לאור ספרו *Narratives of Suffering, Failure, and Martyrdom: Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of History* (Lisbon: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2020).

יורם מיטל – פרופסור במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. תחומי המחקר שלו כוללים היסטוריה חברתית, תרבותית, פוליטית ומשפטית של המזרח התיכון המודרני. בשנים האחרונות הוא מתמקד בחקר הקהילות היהודיות במצרים, ומשמש יועץ היסטורי של הקהילה היהודית בקהיר. מפרסומו: *Revolutionary Justice: Special Courts and the Formation of Republican Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2017); "A Jew in Cairo: The Defiance of Chehata Haroun", *Middle Eastern Studies* 53 (2017): 183-197; "A Thousand-Year-Old Biblical Manuscript Rediscovered in Cairo: The

Future of the Egyptian Jewish Past”, *Jewish Quarterly Review* 110 (2020): 195-219.

יונתן מנדל – חבר סגל במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. תחומי מחקריו הם, בין השאר, סוציולוגיה של השפה הערבית, יחסי יהודים-ערבים בראי השפה, וכן מקומה, מעמדה והוראתה של הערבית בארץ. מנדל הוא ראש החטיבה לשפה ותרבות ערבית, וכן אחראי על התוכנית החדשה להוראת הערבית בערבית. בעת האחרונה יצא לאור ספרו **שפה מחוץ למקומה: אוריינטליזם, מודיעין והערבית בישראל** (ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2020). מנדל הוא גם עורך המשנה של סדרת “מפתוב” (מکتוב) המוקדשת לתרגום ספרות ערבית לעברית.

חיים סעדון – פרופ' במחלקה להיסטוריה, פילוסופיה ומדעי היהדות באוניברסיטה הפתוחה, מתמחה בחקר יהודי ארצות האסלאם בעת החדשה, בדגש על הפעילות החברתית והפוליטית של היהודים, יחסי יהודים ומוסלמים, צינורות, עלייה, מלחמת העולם השנייה ועיצוב הזיכרון ההיסטורי של הקהילות. מנהל מרכז התיעוד והמחקר על יהודי צפון אפריקה במלחמת העולם השנייה שבמכון בן-צבי, ועורך מייסד של הסדרה “קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים”. פרסומים אחרונים: *Les Juifs d’Afrique du Nord face à l’Allemagne nazie* (Paris: Perrin, 2018); “Jewish Leadership in North Africa: The Transformative Implication of World War II”, in *The End of 1942: A Turning Point in the War and in the Comprehension of the Final Solution?*, eds. Dina Porat and Dan Michman in Cooperation with Haim Saadoun (Jerusalem: Yad Vsaheh, 2017): 159-188; “Stages in the Jewish Historiography and Collective Memory of the Second World War in North Africa”, in *The Holocaust and North Africa*, eds. Sarah Stein and Aomar Boum (Columbia: Columbia University Press, 2018): 229-238.

יובל עברי – סוציולוג וחוקר תרבות בקינגס קולג', לונדון. תחומי המחקר שלו ממוקמים בממשק שבין סוציולוגיה, חקר ספרות ותרגום, ועבודתו מתמקדת בהיסטוריה האינטלקטואלית של פלסטין-ארץ ישראל במפנה המאה העשרים, ובמיוחד באינטלקטואלים יהודים-ספרדים. מחקרו כיום בוחן מסורות של תרגום רב-לשוני עברי-ערבי בעידן של האחדה לאומית חד-לשונית. ספרו **השיבה לאנדלוס: מחלוקות על תרבות וזהות יהודית ספרדית בין ערביות לעבריות**, יצא לאור בהוצאת מאגנס (2020).

מנשה ענזי – מרצה במחלקה להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, מוביל את קבוצת המחקר על "דיאספורות יהודיות באוקיינוס ההודי" במסגרת I-CORE "דעת המקום", ומופקד הקתדרה על שם משפחת רוזן למדעי היהדות. ממייסדי הפורום לחקר "יהודים ונוצרים בתרבויות האסלאם", וממנהליו. עוסק בתולדות היהודים בתימן, ביחסים בין יהודים למוסלמים, ביהודים באוקיינוס ההודי ובמרחב האורבני המוסלמי. ספרו **הצנעאנים: יהודים במרחב מוסלמי, 1872-1950**, יתפרסם בקרוב בהוצאת מרכז זלמן שזר.

ה'אלד פוראני – עמית מחקר בכיר וראש קבוצות דיון ומחקר במכון ון ליר בירושלים. פוראני הוא מרצה בכיר בחוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת תל אביב. עם תחומי מחקרו נמנים תיאוריה חברתית, מודרניות, שפה וספרות, תאולוגיה, חילוניות, פלסטין וההיסטוריה של האנתרופולוגיה. הוא פרסם מאמרים בכתבי עת מהשורה הראשונה. ספרו האתנוגרפי, *Silencing the Sea: Secular Rhythms in Palestinian Poetry*, ראה אור ב־2012 בהוצאת אוניברסיטת סטנפורד; וספרו *Redeeming Anthropology: A Theological Critique of a Modern Science*, הבוחר את מערכת היחסים בין אנתרופולוגיה לתאולוגיה, ראה אור ב־2019 בהוצאת אוניברסיטת אוקספורד. במחקרו פוראני מבקש לשער מה עשויה להניב ביקורת פלסטינית על מושג הריבונות המודרני. במכון ון ליר פוראני עומד בראש שתי קבוצות דיון ומחקר: האחת, "חממה ביקורתית", נועדה לספק מרחב תמיכה אינטלקטואלי ומעשי לסטודנטים פלסטינים לתארים מתקדמים במדעי הרוח והחברה באוניברסיטאות ישראליות; והאחרת, "הערבית ואתגר המחשבה", מבקשת לשחזר ולחשוף דרכים שבהן השפה הערבית יכולה לפעול ככלי להעברת חוכמה ניידת וחוצת תרבויות, ולעודד חשיבה נוקבת, למרות חשכת המצב הקולוניאלי בזמננו.

אבירם צורף – עמית בתר־דוקטורט באקדמיה ע"ש פולונסקי ללימודים מתקדמים במדעי הרוח והחברה במכון ון ליר בירושלים. עבודת הדוקטור שלו, "שותפות יהודית-ערבית כנגד שיח החילון: מחשבה דתית, פוליטיקה וספרות בכתבתו של יהושע רדלר־פלדמן (ר' בנימין, 1880-1957)", נכתבה במחלקה להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. לאחר מכן היה עמית בתר־דוקטורט ב־EUME – תוכנית מחקר בפורום ללימודים רב־אזוריים בברלין. מחקריו עוסקים בהיסטוריה של יחסי יהודים-ערבים בפלסטין־ארץ ישראל העוסמאנית והמנדטורית ובמדינת ישראל, ובהיסטוריה תרבותית ופוליטית של יהודים בעיראק העוסמאנית ובגליציה ההבסבורגית.

חגי רם – מלמד היסטוריה של המזרח התיכון במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. מתמקד בהיסטוריה החברתית של איראן, הלבנט ופלסטין-ישראל. בין ספריו האחרונים: *Intoxicating Zion: A Social History of Hashish in Mandatory Palestine and Israel* (Stanford: Stanford University Press, 2020).

ליאור שטרנפלד – מלמד במחלקה להיסטוריה ובתוכנית ללימודי יהדות באוניברסיטת המדינה של פנסילבניה. עיקר מחקרו עוסק בהיסטוריה החברתית של איראן, בהתמקדות על יהודי איראן במולדתם ובקהילות הפזורה. ספרו *Between Iran and Zion: Jewish Histories of Twentieth-Century Iran* (Stanford: Stanford University Press, 2020) יצא לאחרונה במהדורה עברית: **בין איראן לציין: יהודי איראן במאה העשרים** (תל אביב: כתב, 2020). בימים אלו הוא עוסק בחקר ההיסטוריה של קהילות יהודי איראן בארצות הברית ובישראל ובשורשי תפיסת ה"עולם השלישי" במזרח התיכון.

ראובן שניר – מלמד בחוג לשפה וספרות ערבית באוניברסיטת חיפה. הוא עוסק במחקר הספרות הערבית והתרבות הערבית-יהודית ובתרגום בין עברית, ערבית ואנגלית. בין ספריו האחרונים: *Who Needs Arab-Jewish Identity? Interpellation, Exclusion, and Inessential Solidarities* (Leiden: Brill, 2015); *Modern Arabic Literature: A Theoretical Framework* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017); *Arab-Jewish Literature: The Birth and Demise of the Arabic Short Story* (Leiden: Brill, 2019).

אסף תמרי – עמית בתר־דוקטור באקדמיה ע"ש פולונסקי ללימודים מתקדמים במדעי הרוח והחברה במכון ון־ליר בירושלים. מחקריו ממוקדים בהיסטוריה האינטלקטואלית של היהודים במזרח אגן הים התיכון בראשית העת החדשה, ביחסי הגומלין בין שיחים דתיים, מדעיים ופוליטיים בתקופה, ובהשלכותיהם על תפיסות של סובייקטיביות ופעולה. ספרו הראשון, **האל כמטופל והקליניקה של המקובל: קבלת האר"י כשיח רפואי**, עתיד לראות אור בהוצאת מאגנס ובהוצאת מכון ון־ליר.

תקצירים בעברית

מתרגם בעל כורחו:

סמיר נקאש - סופר רב־לשוני בעידן של חלוקות לאומיות

אלמוג בהר ויובל עברי

מאמר זה מתמקד בסגנון הפואטי הרב־לשוני ביצירתו של סמיר נקאש, ורואה בו מקרה מבחן של כתיבה רב־לשונית במציאות ספרותית חד־לאומית וחד־לשונית, שבה פער חריף בין לשון הטקסט לבין ציפיות קהל הקוראים ולשונותיו. המאמר בוחן את יחסי השפות ביצירתו של נקאש בזיקה לתהליכים קולוניאליים ולאומיים, ובעיקר ההפרדה בין עברית לערבית כשפות אויבים, וההפרדה המודרניסטית בין הערבית המדוברת והכתובה, שרווחה הן בלאומיות הערבית והן בחוגים אקדמיים. המאמר שואל כיצד מאירה כתיבתו של נקאש מחדש את שורשי הפיצול המודרני, הקולוניאלי והלאומי, בין הערבית לעברית, בין ספרות ערבית לספרות עברית, בין השפה הספרותית לשפה המדוברת, בין מסורות אסלאמיות למסורות יהודיות ובין לשון מיעוט יהודית ללשון רוב ערבית. לצד המודל הפואטי הרב־לשוני, מאמר זה בוחן את היצירה של נקאש ביחס לסוגיית התרגום - לא רק תרגום בין ערבית לעברית בהיותן שתי שפות מובחנות, אלא תרגום כחלק בלתי נפרד מפעולת הכתיבה והדיבור. ריבוי המשלבים הלשוניים בכתיבתו של נקאש מייצר חללי תרגום מרובים, חלקם בתוך הטקסט עצמו, בין הלשונות המדוברות והכתובות, המתערבבות בתוך הטקסט ובתוך לשונם או תודעתם של הדוברים. לעיתים התרגום מתרחש במגע שבין שתי דמויות, ולפעמים בתפר שבין המחבר לטקסט ובין הטקסט לקוראים, ומהדהד את הפער שבין הדיבור לכתיבה.

**מסורתיות, היסטוריה, תרבות ותאוריה:
רעיונות לקריאה מחודשת בביוגרפיה של אלי כדורי ובכתביו**

חיה במבג'י-ספורטס

ההיסטוריון והאינטלקטואל היהודי אלי כדורי היה חוקר מוביל של המזרח התיכון המודרני, איש מדע המדינה וחוקר לאומיות באקדמיה הבריטית שאחרי מלחמת העולם השנייה. במאמר זה אראה כי "מסורתיות" בהיותה קטגוריה תרבותית-היסטורית, ביטוי של מודרניות יהודית במזרח התיכון ופרספקטיבה אנליטית, פותחת אפשרויות לקריאה מחודשת בביוגרפיה של כדורי ובכמה מעמדותיו. אטען כי מסורתיות כמיצוב ביניים וכעמדה תאורתית, אפשרה לכדורי לפתח חשיבה ביקורתית שאינה מחויבת להמשגות ולמערכות דיכוטומיות או לחשיבה המתיישבת עם שיחים ודימויים שבהם המסורת מנוגדת למודרנה ולקדמה. מסורתיות משמשת הנחת יסוד לטענתי, שבניגוד לדימוי שכדורי היה "שמרן", עמדותיו הולמות מגמות ביקורתיות בשיח האקדמי העכשווי, ובראשן ביקורת החילון והמודרניזציה. יתרה מזו, מסורתיות אפשרה לכדורי לפרק המשגות ודיכוטומיות מודרניסטיות רווחות ולכונן אותן מחדש.

יכולת זו של כדורי לא הייתה רק תוצר של מסורתיות, אלא גם של שורת הקשרים היסטוריים שעיצבו את עולמו התרבותי והאינטלקטואלי, כגון ההיסטוריה התרבותית והחברתית של משפחות האליטה היהודיות בבגדאד, ושל משפחת כדורי המורחבת במאות התשע-עשרה והעשרים, וחויית המעברים התרבותיים והפוליטיים בין עולמות וזיכרונות אימפריאליים, עוסמאניים ובריטיים, קרובים ורחוקים, לבין הלאומיות וגילוייה הרדיקליים בעיראק בשנות השלושים והארבעים. לכך נוספה מורכבותה של התודעה היהודית העיראקית המודרנית, שהייתה תמהיל של יסודות בבליים, ערביים ספרדיים ואנגליים, ואצל כדורי היא נעה בין בגדאד הקדומה, אל-אנדלוס, ספרד הנוצרית ולונדון המודרנית.

**סיפור יציאת מצרים: זיכרון יהודי-מצרי
בחוג "הנהגה היהודית" במצרים**

גיא ברכה

מ־1920 ועד להקמתה של מדינת ישראל ב־1948 פעל במצרים חוג של משכילים יהודים שכתבו בערבית ספרותית. חוג זה היה חלק משכבה אינטלקטואלית שהתקיימה במזרח התיכון מהמחצית השנייה של המאה התשע־עשרה. משכילים אלו הושפעו מתנועת התחייה הערבית (נְהֵדָה) ומהכתיבה הלאומית בשפה הערבית לאחר מלחמת העולם הראשונה. הם יצרו תנועה שכונתה "הנהגה היהודית", דהיינו תרבות יהודית בערבית ספרותית, שאימצה, שכללה והרחיבה את אסטרטגיות הכתיבה האינטלקטואלית הערבית של תקופתם, וביטאה שילוב של לאומיות מקומית, ציונות וזהות יהודית דתית. מאמר זה יתמקד בדרך שבה הציגו בני החוג הזה את העלילה העומדת במרכז חג הפסח, סיפור השיעבוד ויציאת מצרים. יוסף חיים ירושלמי טען שחג הפסח משמר את הזיכרון היהודי הקולקטיבי ואת זיכרון הגאולה הנצחי של עם ישראל, ומסמן את מצרים כגלות. המשכילים האלה הציגו את הסיפור הזה כסיפור המוכיח את הקשר הלאומי והתרבותי בין עם ישראל למצרים, ובאותה עת מחזק את הדת היהודית ואת הרגש הציוני.

בדיון מייצר מציאות:

הרומן "התמונות שעל הקיר" והערגה ל"תור הזהב" בעיראק

סיגל גורג'י

המאמר עוסק בתגובות לתרגומו לערבית של הרומן התמונות שעל הקיר (2015) מאת ציונית פתאל קופרווסר, ובמשמעויותיו של תרגום זה לדיון העכשווי על יהודים בעיראק. עלילת הרומן מגוללת את סיפורה הטראגי של נוריה, אישה יהודייה עיראקית המורדת במנהגי החברה הפטריארכאליים בעיראק במחצית הראשונה של המאה העשרים. היא מאבדת את שלושת ילדיה באסונות שונים, והבן הרביעי, שנולד לאחר מות אחיו הגדולים, בוחר, כמו יהודים רבים אחרים בשנת 1951, להגר עם הוריו לישראל. בעקבות המהדורה בערבית של הספר, יצרו אינטלקטואלים עיראקים קשר עם הסופרת והרבו לכתוב על אודותיה בתקשורת העיראקית, וגם היא עצמה כתבה בעיתונות העיראקית. התגובות לרומן מלמדות על הופעתו של שיח חדש בחברה העיראקית המבקש ללמוד ולהכיר את המיעוט היהודי שחי בעיראק, שרובו עזב אותה בשנות החמישים של המאה העשרים. יצירתה של פתאל קופרווסר, כמו יצירותיהם של יוצרים ישראלים אחרים ממוצא עיראקי, נמכרות, נלמדות ונקראות בעיראק. המאמר מציע שהסיבה לכך היא שהן ממלאות בעבור ציבור הקוראים את הפרק החסר על יהודי עיראק, שהושכח מדפי ההיסטוריה בארצם. פתאל קופרווסר ציינה שחוויה חוויה דומה במערכת החינוך הישראלית שבה התחנכה, שכמעט שאינה מזכירה את מורשתם ותרבותם של יהודי עיראק. המאמר מסכם וקובע כי העיראקים המאמצים יצירות של יהודים ממוצא עיראקי אינם עוסקים בישראליותם, אלא רואים בהם עיראקים משום שהם משמרים את מורשתם התרבותית של הוריהם.

היסטוריה חברתית של אליטות סוחרים לא־מוסלמיות בסוריה העוסמאנית: על קריירות בירוקרטיות ושייכות אימפריאלית

אביב דרעי

מאמר זה עוסק באליטה הכלכלית הלא־מוסלמית של דמשק העוסמאנית, ובוחר את השתלבותה הגוברת במנהל הפרובינציאלי לאחר המשבר הפיננסי של האימפריה בשנות השבעים של המאה התשע־עשרה. המאמר דן בביוגרפיות של כמה מבני האליטה הזאת, מתוך עיון ברשומות הפקידים (סג'לי־אחואל דפתרלרי) מאוסף משרד הפנים העוסמאני שבארכיון האימפריה באסתנבול, ומתמקד במשפחת פרחי, משפחת סוחרים ומלווי כספים יהודים שעבדו בשירות מושלי הפרובינציה משלהי המאה השמונה־עשרה. טענתי היא שלמרות השינויים והמשברים של התקופה, הצליחו משפחות הסוחרים המקומיות לשמר את כוחן, גם אם רק בחלקו, דרך קריירות ארוכות שנים במנהל הפרובינציה, במיוחד בתחום הכספים. הסוחרים קשרו את עתידם בגורל האימפריה דרך השתלבותם במנהל, קשר שהלך והתהדק בעשוריה האחרונים. מאמר זה תורם לדיון המתרחב במחקר בשאלת שייכותן של קבוצות לא מוסלמיות לאימפריה העוסמאנית, וטוען כי תפיסותיהן העצמיות של אליטות יהודיות ונוצריות ביחס לאימפריה התעצבו מתוך מיקומן החברתי ומתוך מסלולי החיים והקריירה הזמינים והאופייניים להן. לבסוף, המאמר דן בביוגרפיה של עבדו פרחי, איש מנהל הכספים המקומי, שבערוב ימיו היה נציג יק"א בחורן. הוא מדגים באמצעותה כיצד נקודת המבט האימפריאלית המוצעת כאן מאפשרת להבין את פעילותם של יהודים מקומיים אחרת מתיאורה הרווח בנרטיב הציוני; כלומר, השתלבות משמעותית במוסדות השלטון בשיח הציבורי ובכלכלה המקומית, לצד כלל האליטות העוסמאניות של התקופה.

**"בלאד מא פיהאש יהוד, מא פיהאש תאריח":
חקר "היהודים שלנו" במרוקו**

אורית ואקנין-יקותיאל

בין 1948 ל-1967 התרחשה במרוקו טלטלה דמוגרפית מן הגדולות בתולדותיה. בפרק זמן קצר עזבו אותה מרבית יהודיה, ועזיבתם הותירה במדינה חלל וסימני שאלה רבים. עם זאת, וביחס הפוך כמעט ל"היעדרם המסנוור" של היהודים, הגיע המחקר על יהודים אלה במרוקו בעשור האחרון לשיא חסר תקדים. המאמר עוסק בהיעדר הקהילה אל מול ריבוי המחקרים עליה, ומנתח נקודות מבט של "הנעזבים", תושבי מרוקו, על יהודי ארצם, כפי שהן באות לידי ביטוי בפרסומים אקדמיים שראו אור מעצמאות מרוקו (1956) ועד היום. המאמר עוקב אחר הקשר בין חקר היהודים במרוקו לבין שינויים שחלו בשיח ובתהליכים מקומיים וגלובליים, ואחר תהליך היווצרות הלגיטימציה למחקרם של ביטויים תרבותיים ייחודיים. המאמר טוען כי מעבר לקשר הברור בין חקר היהודים במרוקו לבין מהלכים ואירועים פוליטיים, התנופה המחקרית בנושא נבנית גם על דיאלוג מתמיד עם תפיסות קודמות של יהודים, ותפיסות של עתיקות יהודית. המאמר מראה כי בהיסטוריוגרפיה המקובלת היום "היהודי" הוא סמל וחלק מהתרפקות כוללת על עברה של מרוקו, והוא משתתף בדימיון מחודש של "מרוקאיות" (Moroccan-ness) פלורליסטית. כנסיבות האלה, למרות היעדרם הכמעט מוחלט מן הארץ, נותרו היהודים מרכיב ביצירת ה"מרוקאיות", ונהפכו לרעיון, לפרקטיקה שיחנית ולאמצעי תרפויטי למחצה בעיבוד תחושות האובדן שגרמה המודרנה.

”גַּרְשׁ נִינִי בֶן הָאֲמָה, אֲדַנִּי אִישׁ מִלְחָמָה”:
היחס למוסלמים בפיוט היהודי לדורותיו

הלל כהן

מאמר זה סוקר את היחס לאסלאם ולמוסלמים כפי שהוא משתקף בפיוטים שנכתבו בקהילות יהודיות תחת שלטון האסלאם מראשיתו ועד היום, במרחבים שונים, ומצביע על המאפיינים המשותפים לפיוטים האלה: הדגשת עליונות היהדות על האסלאם, זלזול במוסלמים, התמקדות בקשיי החיים של יהודים בארצות האסלאם ושאיפות נקם, לרבות ייחולים להרג המוני. מאפיינים אלו עומדים בניגוד מה לכרוניקות שכתבו יהודים תחת שלטון האסלאם, המזכירות לעיתים ”מלכי חסד” ומתארות גם תקופות של שלווה. מכאן נובעת המסקנה שפיוטים אלו אינם משקפים בהכרח את היחסים החברתיים בין יהודים למוסלמים, או את מעמדם הפוליטי של היהודים, אף על פי שהם מושפעים מהם, אלא מייחדים את סוגת הפיוט, הנותנת קדימות ל”אמיתות נצחיות” ולתפיסות גאוליות על פני שיקוף חיי היום-יום. נוסף על כך, המאמר מציע כי לעיתים שימשו הפיוטים כלי לשימור הריחוק החברתי בין יהודים למוסלמים דווקא בעיתות של קרבה ביניהם.

**כתביו של האב הישועי גספר ברזאו מהורמוז:
הרהורים על המושגים "דתיות" ו"אדיקות" במאה השש־עשרה**

לאונרדו כהן

המאמר מציג את ההשקפות שפיתח האב הישועי הראשון שביקר באי הורמוז, גספר ברזאו (1515-1553), בנוגע למורכבות היחסים החברתיים והבינ־דתיים, בין נוצרים, יהודים ומוסלמים. ברזאו הגיע לאי הורמוז (שבמפרץ הפרסי) בהקשר של ההתפשטות הימית של האימפריה הפורטוגלית. כמו כל אב ישועי, ברזאו היה חייב לדווח לרשויות המסדר על ההישגים והכישלונות שלו כמיסיונר, דרך מכתבים רבים, שלאחר מכן הפכו לתיעוד היסטורי חשוב ומיוחד. גספר ברזאו, במקור מהולנד, ראה בהורמוז אזור של מתירנות וחוסר משמעת. הוא אפילו כותב שמעולם לא הכיר מקום חוטא כל כך כהורמוז. עם זאת, מכתביו של ברזאו חושפים תיאורים אתנוגרפיים מעניינים, וגם מידה גבוהה של אמפתיה ושיתוף פעולה בין הקהילות הדתיות השונות באי. לצד ביקורתו העמוקה, ברזאו מתאר את מעלותיהם של מנהיגים דתיים יהודים ומוסלמים, תיאור המאפשר להבין את מידת הסובלנות ושיתוף הפעולה באי בין הקהילות במאה השש־עשרה.

**היידיש הפלסטינית ומשמעויותיה:
שפה ותרבות ערבית ביישוב האשכנזי בארץ ישראל-פלסטין
במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה**

יונתן מנדל

מאמר זה מבקש להאיר שני מקרי בוחן המעידים על הקשרי שפה ותרבות ערבית שהתקיימו בחברה האשכנזית בארץ בתקופה הטרומ־ציונית. המאמר טוען כי באמצעות קשרים אלו ניתן להבין בצורה טובה יותר את מקומה של החברה האשכנזית בארץ בתקופה הנחקרת, כחלק מ"בני הארץ", וכחברה שהייתה נתונה בתהליך של השתלבות במקום. מקרה הבוחן הראשון הוא היידיש שדובר בקרב העדה האשכנזית בארץ במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה – דיאלקט ספציפי המכונה גם "יידיש פלסטינית". מקרה הבוחן השני הן השפעות של שפה ותרבות ערבית על החברה האשכנזית בארץ בתקופה הטרומ־ציונית הנחקרת (הלוא היא תקופת "היישוב הישן"), המשתקפות מניתוח של מקורות היסטוריים כמו גם של ראיונות עכשוויים המהדהדים מציאות לשונית שהתקיימה בעבר.

המאמר מציג מציאות שפתית-תרבותית שנעלמה מן העין ומן האוזן. מלבד המציאות החברתית-פוליטית שעולה מניתוח לשוני זה, אני מבקש לטעון כי אולי דווקא ההשתלבות שסימלו "היידיש הפלסטינית" והשימוש בשפה הערבית בחברה היהודית, תרמו לעויינות, או לרתיעה, של התנועה הציונית מכל אחת משתי שפות אלו – היידיש והערבית – שהפכו לימים ליריבותיה הגדולות של העברית. תנועה לאומית יהודית שביקשה לקדם פתרון שאינו מבוסס על השתלבות, אלא על הפרדה בין הערבי ליהודי ובין הערבית לעברית, תוך כיבוש האדמה, השפה והעבודה, ביקשה גם לקעקע מציאות לשונית שהייתה, למעשה, הפוכה לחלוטין ממטרותיה.

צפאקציטוד: היסטוריה וזיכרון קולקטיבי כדרך לבניית התפוצה של יוצאי צפאקץ

חיים סעדון

מאמר זה בוחן את ה"צפאקציטוד": מכלול הקשרים, הרגשות והגעגועים של יהודים, מוסלמים ונוצרים, לחיים בעירם צפאקץ שבתוניסיה בתקופה הקולוניאלית. הצפאקציטוד הוא מכלול הזהויות שנוצרו בעבר וממשיכות לעצב את מחשבתם ואת חייהם של בני העיר שהיגרו ממנה, בדיאספורה שנוצרה בתקופה הפוסט-קולוניאלית. המאמר מרחיב על אודות כמה דמויות מבני ובנות צפאקץ, ובמיוחד על מרסל מחמוד רגי (Reggui). רגי, מוסלמי שהתנצר, היה דמות מפתח בגיבוש הקהילה הדיאספורית הצפאקצית, מיום שייסד ב-1967 את השנתון *La Diaspora Sfaxienne*, שגיבש סביבו את הקהילה. המאמר מציע לראות ברגי "מתווך זהויות", בזכות פעולותיו לשמירת הקשר וחיבור בין הקבוצות השונות שיצאו מצפאקץ. המקרה הנידון במאמר מאפשר לבחון שלבים בבניית דיאספורה: החיים בצפאקץ בתקופה הקולוניאלית; ההגירה לצרפת, לישראל ולמקומות נוספים; הקשר המתמשך עם העיר; בניית אמצעי הקשר בין יוצאי הקהילה בדיאספורה; ותהליכי שימור הקשרים והתכנים של הזיכרון הקולקטיבי. מעבר לכך, המקרה של הצפאקציטוד מיוחד בתחושת הייעוד של חברים בו. תחושה זו משודרת דרך מסר אוניברסלי של אחווה וסובלנות בין בני אדם, המסתמך על ניסיון חייהם בצפאקץ ובדיאספורה הצפאקצית.

שליחים ציונים? השליחים הערבים בתימן בשנות החמישים של המאה העשרים

מנשה ענזי

לאחר העלייה הגדולה מתימן (1948-1950) נשארו בתימן האמאמית כאלפיים יהודים, שחיו חיים נוחים, ויחסיהם עם המוסלמים היו בדרך כלל טובים. עם זאת, הקשרים של יהודי העולם עם יהודי תימן, שחיו תחת שלטון האמאם אחמד המיד אל-דין (1948-1962), היו מוגבלים בשל המרחקים הגדולים ובגלל המתוחות הפוליטית בתימן. שליחי הסוכנות היהודית היו מעוניינים להעלות לישראל גם את היהודים האלה. כדי להגיע אל הקהילות היהודיות ולעודד את יציאת היהודים מתימן נזקקו אנשי הסוכנות היהודית לעזרתם של שליחים שיבקרו בקהילות המרוחקות, והדרך שנבחרה לכך הייתה העסקת חברות הסעה ערביות. השליחים הערבים ביקרו בקהילות השונות, שכנעו את היהודים ואת המוסלמים לאפשר את יציאתם ולויו את השירות עד הגעתן לעדן. המאמר מתאר את דרכי הפעולה של השליחים ומסביר את הבחירה המפתיעה בהם, בחירה שמקורה בגורמים כלכליים ודתיים, ומראה כיצד היכרותם של השליחים עם נבכי הפוליטיקה התימנית המקומית אפשרה להם להצליח במשימתם.

לטענתי, הפעלת שליחים ערבים היא מקרה בוחן דרכו אפשר ללמוד על שיתוף פעולה בין התנועה הציונית לבין השלטונות המוסלמים, שיתוף שעודד את יציאת היהודים. עבור הציונים הייתה זו תרומה משמעותית להקמת מדינת ישראל ולהגדלת אוכלוסייתה היהודית, ועבור המוסלמים אפשרה יציאת היהודים להלאים את רכוש היהודים, להרחיב את השטחים הפנויים במדינה ולסלק גורמים בעייתיים מבחינה פוליטית ודתית. המאמר עוקב אחרי שלבי העלייה מתימן ומציג את הגורמים להצלחת המבצע. לצד ההצלחה הוא בוחן את פגמי המפעל, ובהם פגיעות ביהודים וברכושם, וכן ההחלטה של חלק מן היהודים להישאר בתימן ולהתאסלם.

**בין תנזימאת לאמנציפציה:
שיחים מתחרים על מודרניות בכתיבתו של ר' יוסף חיים מבגדאד**

אבירם צורף

למן ראשית תקופת התנזימאת התגוששו במרחב המשרק העוסמאני פרשנויות ושיחים שונים ביחס להבנת משמעותן של רפורמות אלה. הכוחות האירופיים, שזכו לדריסת רגל באימפריה, ראו בעצמם מגני העדות הלא-מוסלמיות, וברפורמות ראו מעין מעבר מאסלאם נחשל לנצרות אירופית מתקדמת. לעומת זאת, השיח שקידם המרכז האימפריאלי ראה בתנזימאת מרכיב בניסיון להגן על לכידותה של האימפריה ועל היותה יחידה אחת. השיחים האלה הובילו לפרשנויות שונות בקרב הקבוצות המקומיות ביחס למקומן במסגרת הפוליטית שהתגבשה באזור. במאמר זה אבקש לבחון את הפרשנות למקום היהודים במסגרת הפוליטית בכתיבתו של ר' יוסף חיים (1834-1909), מי שמוכר כאחד מגדולי החכמים בקהילה היהודית בבגדאד בפרט, ובאימפריה העוסמאנית בכלל. במאמר אבקש להצביע על האופנים השונים שבהם הרי"ח מתאר את הפרשנויות השונות של התנזימאת, על רקע תגובותיהן של דמויות אחרות לסוגיה זו בקרב יהדות בגדאד. אטען כי אומנם הרי"ח שלל את המודל האמנציפטורי האירופי וזיהה בו נימה של גישה לגאולה שיש לדחות לחלוטין, אולם הוא אימץ אימוץ מסויג את המודל המודרניזטורי העוסמאני של התנזימאת, והציב אותו במסגרת המעניקה לו משמעות כשלב מוקדם ומסויג של גאולה יהודית.

החיים החברתיים של דבר לא חוקי: חשיש ויהודים בפלשתינה המנדטורית ובמדינת ישראל

חגי רם

בעזרת ספרות יפה, פרשנויות עיתונאיות ומסמכים רשמיים מאמר זה בוחן את השיח הציבורי היהודי על חשיש בארץ ישראל המנדטורית ובשני העשורים הראשונים לקיומה של מדינת ישראל. יהודי הארץ התנערו משימוש בחשיש בשל החשש מפני התבוללות יתר בלבנט, וראו בו עדות לנחשלות הקשורה למציאות החיים של ערביי המזרח התיכון. ידע קולוניאלי על חשיש (וגם פנטזיות אוריינטליסטיות) חיזקו את הפחדים האלה, שכן הוא סייע בהטמעת הטיעון שחשיש הוא חומר אוריינטלי המפיח רוח חיים בפתולוגיות הטמונות, כביכול, במנטליות הערבית. ידע זה המשיך להיות רווח גם אחרי הקמת מדינת ישראל והותאם למציאות החדשה: ריקון הארץ מאוכלוסייתה הערבית בנכבה, ואכלוסה מחדש ביהודים מהמרחב המוסלמי. חלק מהיהודים האלה השתמשו בחשיש בארצות מוצאם והביאו עימם את ההרגל לישראל, אחרים החלו לעשן חשיש בישראל בשל דחיקתם לשוליה החברתיים-אתניים. אף שעישון חשיש בישראל בשנות החמישים וברוב שנות השישים הוגבל לכמה אלפים מבני המעמד התחתון המזרחי, הוא הצית מחדש את חרדות מעמד הביניים מפני לבנטיניזציה ושיערוב המדינה היהודית, ובאותה העת סייע להפללת המזרחים ולדחיקתם לשולי החברה בישראל.

קולות יהודיים ברפובליקה האסלאמית של איראן

ליאור שטרנפלד

האם לנוכח המציאות החברתית, הדתית והפוליטית באיראן ויחסיה עם מדינת ישראל, יכולים יהודי איראן לדבר את אשר על ליבם, או שמא הם נמצאים במצב של "תקיה" (זהירות, הסתרות) נצחי? האם כל מה שהם מוסרים נועד אך ורק להבטיח את שלומם ומיועד לאוזני השלטונות באיראן, או אולי הם מנווטים את חייהם כיהודים ברפובליקה האסלאמית באופן מורכב יותר מכפי שאפשר לראות במבט מבחוץ? מאמר זה בוחן שאלות אלו באמצעות קריאת יחסי יהודי איראן עם שלטונות הרפובליקה האסלאמית לאורך ארבעים שנות קיומה, דרך כמה צמתים חשובים. המאמר בוחן את השיח הפנימי בתוך הקהילה היהודית בתקופת המהפכה ואת שיתופי הפעולה עם כוחות מהפכניים בקרב חברת הרוב המוסלמית, את מקומה של מלחמת איראן-עיראק בעיצוב יחסי מיעוט-רוב באיראן, את בחירת סיד מוחמד ח'אתמי לנשיאות, ואת התמורות שחלו בחברה האיראנית בעקבותיה, ואת בחירת מחמוד אחמדינג'אד אחריו, במיוחד לנוכח התבטאויותיו בנוגע לשואה. המאמר בוחן פרסומים של הקהילה היהודית, ספרי זיכרונות וראיונות של מנהיגי הקהילה בעיתונות הכללית. לבסוף, המאמר מראה שאין תחליף לבחינה מקרוב של קולות מתוך הקהילה כדי להבין את מצבם של יהודי הרפובליקה האסלאמית בתקופה של שינוי. ידיעות וניתוחים חיצוניים, הנסמכים על מקורות אופוזיציוניים בגלות יכולים לספק מידע מוגבל ומוטה. הצבה של הכתיבה על יהודים אל מול ההקשבה לקולות היהודיים מספקת תמונה אחרת בתכלית – הכתיבה על יהודים הציגה קהילה ופרטים הנתונים בסכנה תמידית בשל יהדותם וחיים בחד וסתר, ואילו כתיבתם של היהודים עצמם והשמעת קולם מראות את מורכבות החיים של מיעוט דתי.

**"שהטעיתי אומה גדולה כזו, וכבר עבר זמני":
מילנריוזם עוסמאני ו"דת האמת" בספר החזיונות לר' חיים ויטאל**

אסף תמרי

מאמר זה מוקדש לניתוח חלום אחד, יוצא דופן, המופיע בספר החזיונות – אוסף אירועים, חזיונות וחלומות, שחלם ר' חיים ויטאל (רח"ו, 1542-1620), מבכירי המקובלים בכל הדורות, שפעל בצפת, בירושלים ובדמשק, ושחלמו אחרים עליו. החלום מיוחס לדמות המכונה בו ה"פליל סעד אל דין דגל טומאת אומת כל הישמעאלים". בחלום סעד אל-דין מוצא הן את עיסא בן מרים, הן את מוחמד, מושפלים ומבוזים, מפני שהטעו את מאמיניהם ונתגלה שדתותיהם ריקות וזמנן עבר. על רקע זה המון הישמעאלים מחפש בחלום אחר "דת אמת" להחזיק בה, ומוצא אותה בדתם של ר' עקיבא ורח"ו, "ראש לכל דת היהודים". המאמר מציע הקשר לחלום, ובעיקר לפנטזיה העולה ממנו, פנטזיה של היפוך יחסי הכוח באמצעות הכרה פנימית מוסלמית ביהדות שהיא "דת האמת". זאת, הן על רקע קשריו הממשיים של רח"ו עם פלילים – דמויות סמכות דתיות מוסלמיות מקומיות, לכל אורך שנות חייו, והן על רקע השיח המילנרי המוסלמי התוסס במאה השש-עשרה, ובכלל זה הציפיות המשיחיות סביב שנת האלף ההיג'רית (1591/1592). המאמר קושר את החלום בדיון על אודות ה"קונפסיונליזציה" של האימפריה, היינו הידוק הזיקה בין דמותה הציבורית של האימפריה כאומה סוגית, לבין הדתיות הפרטית של נתיניה, והעניין העמוק בשאלת דת האמת שהייתה כרוכה בה. המאמר מציע לראות בחלום עיבוד יהודי רגיש, ברוח השיח המילנרי בן הזמן, הרוחם לצרכיו נרטיבי נגד אסכטולוגי, צופי או אחר, כדי להמשיג את שאיפתו לשינוי ואת הכרתו במרקם העדין של יחסי הכוח באימפריה.

מי צריך זהות יהודית-ערבית? על פוליטיקה של זהויות, הון חברתי ואתיקה אקדמית

ראובן שניר

המאמר עוסק במעמדה הציבורי של התרבות היהודית-ערבית בימינו בישראל ובשאלה האם היא פורחת או, לחילופין, נמוגה אוט ונעלמת. בעקבות התמורות הפוליטיות במזרח התיכון והגירת יהודי ארצות ערב לישראל, בעיקר בשנות החמישים, חלו תמורות מהותיות בזהות היהודית-ערבית ובתרבות הרלוונטית, שהמאפיין הבולט בהן הוא שלאחר יותר מ-1500 שנה, אין הלשון הערבית משמשת עוד שפה שיהודים עושים בה שימוש לצרכים יומיומיים, בוודאי לא למטרות ספרותיות. אך האם התמורות הללו מבשרות סוף דרך או שמדובר בשלב חדש המבשר המשכיות גם אם בדפוסים תרבותיים שונים? טענה מרכזית במאמר היא שחוקרים המתעקשים שהזהות היהודית-ערבית עדיין שרירה וקיימת ושהתרבות הרלוונטית פורחת, אינם פועלים כאנשי אקדמיה חסרי פניות, אלא ממניעים זרים תוך אימוץ אסטרטגיות פופוליסטיות של פוסט־אמת שלמרבה הצער מתבססות גם באקדמיה, כאשר שיח מדעי פונה אל הרגש כדי לבסס תפיסות לא מבוססות מבחינה מדעית. המאמר מתייחס גם לפולמוס בנדון במסגרת דיוני קבוצת מחקר שעסקה ב"חיים יהודיים בהקשרים אסלאמיים מודרניים", שהתכנסה בשנה האקדמית 2018-2019 במרכז כץ ללימודי יהדות מתקדמים שבפילדלפיה.

תוגת הפילולוגים וכשלי הניסיון לקבור את הזהות והתרבות היהודית-ערבית

אורית בשקין, ננסי ברג, יורם מיטל ויובל עברי

בחיבור היסטוריוגרפי זה אנו מבקשים לעמוד על המשמעויות המרובות של המונח "יהודי-ערבי" ושל הייצוגים שלו בשיח הפוליטי, המחקרי והתרבותי בישראל. מאמר זה הוא תגובה לטיעונים שהעלה ראובן שניר המתפרסמים בגיליון זה. טענתנו היא כי היו, וישנו, חוויות יהודיות-ערביות רבות המעשירות את משמעות המונח בעבר ובהווה. זאת ועוד, אנו טוענים כי הזהויות היהודיות הערביות הן בעת ובעונה אחת מודרניות, נזילות, לאומיות וטרנס-לאומיות, ומשמעותן משתנה בהקשרים חברתיים, פוליטיים ותרבותיים שונים. הזהויות האלה מובעות בכתב, אך גם בתרבות אורלית ופופולרית שנוצרה בתקופה המודרנית, והופצה באמצעות הרדיו, הטלוויזיה והקולנוע. הן מובעות בשפה הערבית הקלאסית (פצחא), אך גם בלהגים ערביים מקומיים, כמו המצרית, העיראקית, השאמית, המרוקאית (דריג'ה) וכו'. זאת ועוד, אנחנו מבקשים לחשוב על זהות יהודית-ערבית בהקשרים רב-לשוניים ואימפריאליים, בשימת דגש על חברות רב-לשוניות דוברות לדינו, צרפתית, אנגלית, פרסית, תורכית-עוסמאנית, ארמית, ושפות אחרות; ועל זהויות מגוונות, איראניות, תורכיות, אירופאיות ואחרות. בסוף המאמר אנו עומדים על הקשרים שבין העבר להווה. אנו טוענים כי הזהויות הערביות-היהודיות זוכות להדים רבים בספרות העברית, שבה שולבו ומשולבים דרך תרגומים ועיבודים לתוך הקאנון העברי ולשוליים המאתגרים את הקאנון הזה טקסטים ערביים. הדיונים על היחסים בין העברית לערבית ועל זהות ערבית-יהודית בולטים בעיצובן של זהויות מזרחיות חדשות של סופרים, אומנים ואנשי קולנוע המטפחים את התרבויות הערביות של העבר כדי לשנות את הווה. אנו מבקשים לשאוב השראה מהגותם של יוצרים מזרח-תיכוניים, מוסלמים, יהודים ונוצרים, שאימצו תפיסות מכיליות ולא מדירות, לכבד לשונות מקומיות ודיאלקטים, ולהבין את תרבויותיהם של יהודי המזרח התיכון וארצות האסלאם בהקשרים נרחבים יותר, ולא לכפות על חברות מגוונות ועשירות מה שאפשר לקרוא לו מודל לאומי אליטיסטי, המתמקד בשפה אחת.

ملخصات باللغة العربية

مترجم رغباً عنه: سمير نقاش- كاتب متعدد اللغات
في عصر من الانقسامات القومية

الموج بيهار ويوفال عبري

يركز هذا المقال على الأسلوب الأدبي متعدد اللغات في أعمال سمير نقاش (١٩٣٨-٢٠٠٤)، باعتباره حالة تسترعي الانتباه والدراسة من الكتابة متعددة اللغات في واقع أدبي أحادي القومية واللغة؛ الواقع الذي يخلق فجوة حادة بين النص وبين توقعات جمهور القراء ولغاتهم. ينظر المقال إلى العلاقات بين اللغات في أعمال سمير نقاش في سياق السيرورات الكولونيالية والقومية، لا سيما سياق الفصل بين العبرية والعربية كلغات أعداء، والفصل الحديث بين العربية المحكية والعربية المكتوبة الذي شاع بين الاواسط القومية العربية والأكاديمية. يتساءل المقال كيف تلقى كتابة نقاش الضوء من جديد على جذور هذا الفصل الحديث، الكولونيالي والقومي، بين العربية والعبرية، بين الأدب العربي والأدب العبري، بين اللغة الفصحى واللغة المحكية، بين التقاليد الإسلامية واليهودية، وبين لغة الأقلية اليهودية والأغلبية العربية.

الى جانب النموذج الأدبي متعدد اللغات، يتطرق المقال إلى أعمال نقاش أيضاً من حيث قضية الترجمة- وليس القصد فقط إلى الترجمة من العربية إلى العبرية كلغتين منفصلتين، إنما أيضاً إلى الترجمة كجزء لا يتجزأ من عملية الكتابة والحديث. يخلق تعدد السجلات اللغوية في كتابة نقاش مساحات ترجمة متعددة، بعضها داخل النص نفسه، بين اللغات المحكية والمكتوبة التي تختلط داخل النص وفي لغة المتحدثين او وعيهم. تحدث الترجمة أحياناً عند التواصل بين شخصيتين وأحياناً أخرى في منطقة التماس بين المؤلف والنص وبين النص والقراء، وتشير بدورها إلى الفجوة القائمة بين الحديث والكتابة.

التقليدية، التاريخ، الثقافة والنظرية: أفكار لإعادة قراءة السيرة الذاتية لايلي كدوري وكتاباتة

حيه بمباجي- سسبورطس

كان المؤرخ والمتقف اليهودي ايلي كدوري باحثاً هاماً للشرق الأوسط الحديث، رجل علوم سياسية وباحث بمجال القومية في الأكاديمية البريطانية ما بعد الحرب العالمية الثانية. في هذا المقال سأبين كيف نتيج "التقليدية"، كتصنيف ثقافي تاريخي وكتعبير عن الحداثة اليهودية في الشرق الأوسط وكتوجه تحليلي، نتيج المجال لإعادة قراءة السيرة الذاتية لكدوري وبعض موافقه. سوف أدعي بأن التقليدية، كموقع وسطي وكموقف نظري، سمحت لكدوري بأن يطور تفكيراً نقدياً لا يخضع للمصطلحات والمنظومات الثنائية أو لطريقة التفكير التي تتماشى مع الخطاب الذي يصور التقاليد كنفويض للحداثة والنهضة. بالاعتماد على هذه النظرة للتقليدية، سوف أدعي بأن موافق كدوري، خلافاً لتصويره ك"محافظ"، تتسجم مع توجهات نقدية في الخطاب الأكاديمي الراهن، وعلى رأسها نقد العلمنة والحداثة. عدا عن ذلك، فقد سمحت التقليدية لكدوري أن يقوم بتفكيك مصطلحات وثنائيات حديثة شائعة وتركيبها من جديد.

لم يكن توجه كدوري هذا نتاج التقليدية فقط ولكن كذلك نتاج مجموعة من السياقات التاريخية التي صاغت عالمه الثقافي والفكري، مثل التاريخ الثقافي والاجتماعي لعائلات النخبة اليهودية في بغداد ولعائلة كدوري الموسعة في القرن التاسع عشر والعشرين، وتجربة التنقل الثقافي والسياسي بين عوالم وذكريات امبريالية، عثمانية وبريطانية، قريبة وبعيدة، وبين القومية وتجلياتها الراديكالية في العراق بسنوات الثلاثين والأربعين. أضف الى ذلك الوعي اليهودي العراقي الحديث وطبيعته المركبة لمزجه الأسس البابلية، العربية، الاسبانية والانجليزية، والذي يتراوح لدى كدوري بين بغداد القديمة، الأندلس، إسبانيا المسيحية ولندن الحديثة.

قصة الخروج من مصر: الذاكرة اليهودية-المصرية في حلقة النهضة اليهودية في مصر

جاي براخا

منذ ١٩٢٠ وحتى إقامة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، نشطت في مصر حلقة من المثقفين اليهود الذين كتبوا بالعربية الفصحى. كانت هذه الحلقة جزءاً من طبقة مفكرين تواجدت في الشرق الأوسط منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر. تأثر هؤلاء المثقفين بحركة النهضة العربية وبالكتابة القومية باللغة العربية بعد الحرب العالمية الأولى. وقد أسسوا حركة سميت "النهضة اليهودية"، بمعنى ثقافة يهودية بالعربية الفصحى والتي تبنت، طورت ووسعت استراتيجيات الكتابة الفكرية العربية في عصرها، ودمجت ما بين القومية المحلية، الصهيونية والهوية اليهودية الدينية. يركز هذا المقال على الطريقة التي عرض فيها أعضاء هذه الحلقة القصة التي تقف في مركز عيد الفصح، قصة الاستعباد والخروج من مصر. ادعى يوسف حايم يروشالمي بأن عيد الفصح يحافظ على الذاكرة اليهودية الجماعية وذاكرة الخلاص الأبدي لشعب إسرائيل، بينما يصور مصر كشتات. أما هؤلاء المثقفين فقد عرضوا القصة على أنها تثبت العلاقة القومية والثقافية بين شعب إسرائيل ومصر، وبنفس الوقت تعزز الديانة اليهودية والعاطفة الصهيونية.

الخيال يخلق الواقع: رواية "الصور على الحائط" والحنين إلى "العصر الذهبي" في العراق

سيغال كرجي

يتناول المقال ردود الفعل على ترجمة رواية تسيونيت فتال-كوبرفاسر، **الصور على الحائط** (٢٠١٥)، للعربية، والدلالات التي تحملها هذه الترجمة فيما يتعلق بالنقاش الراهن حول اليهود في العراق. تحكي الرواية قصة نوريا التراجيدية، وهي امرأة يهودية عراقية تتمرد على المجتمع الأبوي في العراق في النصف الأول من القرن العشرين. تفقد البطلة أبناءها الثلاثة في حوادث مختلفة، أما ابنها الرابع الذي ولد بعد وفاة إخوته الكبار فيقرر، مثله مثل الكثير من اليهود الآخرين في عام ١٩٥١، أن يهاجر إلى إسرائيل مع أهله. في أعقاب ترجمة الرواية إلى العربية، قام مثقفون عراقيون بالتواصل مع المؤلفة، وكتبوا عنها كثيرًا في الإعلام العراقي، كما كتبت هي نفسها في الصحافة العراقية. تؤكد ردود الفعل العراقية على الرواية على ظهور خطاب جديد في المجتمع العراقي، خطاب يسعى إلى التعرف والاطلاع على الأقلية اليهودية التي عاشت في العراق وغادرت بغالبيتها في الخمسينات من القرن العشرين. يبين المقال بأن أعمال فتال-كوبرفاسر، وكذلك أعمال مبدعين إسرائيليين آخرين من ذوي الأصول العراقية، تباع وتدرس وتقرأ في العراق، ذلك لأنها، من ضمن أمور أخرى، تكمل من ناحية جمهور القراء في العراق الفصل الناقص حول يهود العراق، وهو الفصل الذي محي من سجلاتها التاريخية. وقد مرت المؤلفة بسيرة شبيهة، لا سيما أنها تلقت تعليمها في جهاز التربية الإسرائيلي حيث اتضح لها بأن ميراث وثقافة يهود العراق، ولو أنها جزء لا يتجزأ من تاريخ اليهود، لا ذكر لها تقريباً في جهاز التربية الإسرائيلي. لا ينشغل العراقيون، من جهتهم، بإسرائيلية المؤلفة إنما ينظرون إلى محاولة المبدعين اليهود ذوي الأصول العراقية للحفاظ على الميراث الثقافي لأهاليهم من خلال أعمالهم، كدليل على كونهم عراقيين ليس بدرجة أقل من كونهم إسرائيليين.

التاريخ الاجتماعي للنخب التجارية غير المسلمة في سوريا العثمانية: حول المهن البيروقراطية والانتماء الامبريالي

أفيف درعي

يركز هذا المقال على النخبة الاقتصادية غير المسلمة في دمشق العثمانية واندماجها المتسع في دوائر الحكم بعد الأزمة الاقتصادية التي مرت بها الامبراطورية في سنوات السبعين من القرن التاسع عشر. من خلال معاينة دفاتر سجل الأحوال في مجموعة وزارة الداخلية العثمانية الموجودة في أرشيف الامبراطورية في اسطنبول، يتناول المقال السير الذاتية لبعض أبناء هذه النخبة وخاصة عائلة فرحي، وهي عائلة تجار ومقرضي أموال يهود عملت بخدمة حكام الإقليم منذ أواخر القرن الثامن عشر. ادعائي هو بأن عائلات التجار المحلية، من خلال المهن التي أشغلتها لسنين طويلة في دوائر الحكم، خاصة في مجال الأموال، نجحت في الحفاظ على قوتها، حتى ولو جزئياً، على الرغم من التغييرات والأزمات التي شهدتها تلك الفترة. من خلال اندماجهم في الحكم، ربط التجار مستقبلهم بمصير الامبراطورية في عقودها الأخيرة وبصورة أقوى حتى. يساهم هذا المقال في النقاش المتسع في البحث حول مسألة انتماء المجموعات غير المسلمة للامبراطورية العثمانية، ويدعي بأن التصورات الذاتية للنخب اليهودية والمسيحية تجاه الامبراطورية تشكلت من خلال مكانتها الاجتماعية ومسارات الحياة والعمل المتاحة أمامها. نهاية، يتناول المقال سيرة عبدو فرحي، من رجال إدارة الأموال المحليين، والذي كان في نهاية حياته مندوب جمعية الاستعمار اليهودية في حوران، ويبين من خلالها كيف تسمح وجهة النظر الامبريالية المطروحة هنا بفهم المنحى الذي اتخذته اليهود المحليين بصورة مغايرة عن وصفه السائد في الرواية الصهيونية، أي في إطار اندماجهم العميق في مؤسسات الحكم، الخطاب الجماهيري والاقتصاد المحلي الى جانب بقية النخب العثمانية في تلك الفترة.

بلاد مفيهاش يهود، مفيهاش تاريخ: دراسة "يهودنا" في المغرب

اوريت فاكنين-يكوتيلي

بين الأعوام ١٩٤٨ و ١٩٦٧، حدثت في المغرب هزة ديمغرافية كانت من الأكبر في تاريخها. في غضون فترة زمنية قصيرة، تركها غالبية يهودها وخلفت مغادرتهم فراغاً في الدولة وعلامات استفهام كثيرة. مع ذلك، وبعلاقة عكسية تقريباً مع غياب اليهود الصارخ، فقد حققت الأبحاث حول هؤلاء اليهود في المغرب بالعقد الأخير رقماً قياسيماً لا سابق له. يتناول هذا المقال غياب المجتمع اليهودي مقابل كثرة الأبحاث حوله، ويحلل وجهة نظر "المتروكين"، أي سكان المغرب، حول يهود بلادهم كما تنعكس في المنشورات الأكاديمية التي صدرت منذ استقلال المغرب (١٩٥٦) وحتى اليوم. ينتبع المقال العلاقة بين دراسة اليهود في المغرب وبين التغيرات الحاصلة في الخطاب وفي السيرورات المحلية والعالمية، كما ينتبع كيف تشكلت الشرعية لدراسة حالات ثقافية كهذه. عدا عن العلاقة الواضحة بين دراسة اليهود في المغرب وبين العمليات والأحداث السياسية، يدعي المقال بأن الزخم البحثي يعتمد أيضاً على حوار متواصل مع تصورات سابقة حول اليهود وتصورات حول القَدَم اليهودي. يظهر المقال بأن "اليهودي" في التأريخ المقبول اليوم هو رمز وجزء من الحنين العام إلى ماضي المغرب، وهو يشارك في عملية تصور من جديد لـ"مغربية" (Moroccan-ness) تعددية. وعليه، على الرغم من غيابهم المطلق تقريباً من الدولة إلا أن اليهود ما زالوا مركباً في بناء الـ"مغربية"، وقد تحولوا إلى فكرة، ممارسة خطابية ووسيلة علاجية إلى حد ما في معالجة شعور الفقدان الذي تسببت به الحداثة.

اليهود في الأشعار الدينية اليهودية

هليل كوهين

يتتبع هذا المقال النظرة إلى الإسلام والمسلمين كما تتجلى في الأشعار الدينية التي كتبت في مجتمعات يهودية عاشت تحت حكم الإسلام منذ بدايته وحتى اليوم، في مساحات مختلفة، ويشير إلى الميزات المشتركة لهذه الأشعار: التأكيد على تفوق اليهودية على الإسلام، الاستهتار بالمسلمين، التركيز على صعوبات الحياة التي يواجهها اليهود في الحيز الإسلامي والتطلع إلى الانتقام، وخاصة التطلع إلى القتل الجماعي. تتعارض هذه الميزات مع السبر التي كتبها يهود تحت حكم الإسلام والتي تذكر أحياناً "ملوك منعمين" وتصف أيضاً فترات من الطمأنينة. من هنا ينبع الاستنتاج بأن هذه الأشعار لا تعكس بالضرورة العلاقات الاجتماعية بين اليهود والمسلمين أو مكانة اليهود السياسية، ولو أنها متأثرة بها، إنما تميز جانر الأشعار الدينية الذي يولي الأسبقية لـ "الحقائق الأبدية"، والتصورات الخلاصية مقارنة بوصف الحياة اليومية. إضافة إلى ذلك، يدعي المقال بأن هذه الأشعار استخدمت أحياناً كأداة للحفاظ على التباعد الاجتماعي بين اليهود والمسلمين بالذات في فترات القرب والألفة فيما بينهم.

כתابات الأب اليسوعي جاسبر برازيو من هرمز: أفكار حول "التدين" و"التعصب" في القرن السادس عشر

ليوناردو كوهن

يستعرض المقال وجهات النظر التي تشكلت لدى أول أب يسوعي يصل إلى جزيرة هرمز، جاسبر برازيو (١٥١٥-١٥٥٣)، حول العلاقات الاجتماعية والدينية المركبة بين المسيحيين، واليهود والمسلمين. وصل الأب برازيو إلى جزيرة هرمز (في الخليج الفارسي) في إطار التوسع البحري للإمبراطورية البرتغالية. ومثل كل الرهبان اليسوعيين، كان على برازيو اطلاع سلطات الرهينة على نجاحاته واخفاقاته كمبشر، وقد قام بذلك من خلال رسائل كثيرة أصبحت فيما بعد وثائق تاريخية هامة وذات خصوصية. جاسبر برازيو، الذي كان هولندي الأصل، نظر إلى هرمز كمكان متساهل وعديم الانضباط، حتى أنه كتب بأنه لم يعرف مكاناً آثماً أكثر من هرمز. مع ذلك، تكشف رسائل برازيو عن معلومات اثنوغرافية مثيرة وعن درجة عالية من التكافل والتعاون بين المجموعات الدينية المختلفة في الجزيرة. فعلى الرغم من نقده العميق إلا أنه وصف المحاسن الكثيرة لبعض الزعماء الدينيين، اليهود والمسلمين، وشهادته هذه تؤكد على مدى التسامح والتعاون الذي ساد بين المجموعات التي عاشت في الجزيرة في القرن السادس عشر.

اليديشية الفلسطينية وانعكاساتها: اللغة والثقافة العربية في اليشوف الأشكنازي في أرض إسرائيل فلسطين في القرن الثامن عشر والتاسع عشر

يوناتان مندل

يسلط المقال الضوء على حالتين دراسيتين مكملتين تبيينان العلاقات التي ربطت المجتمع الأشكنازي في البلاد في فترة ما قبل الصهيونية باللغة والثقافة العربية. يدعي المقال بأنه، بواسطة هذه العلاقات، بإمكاننا أن نفهم مكانة المجتمع الأشكنازي في البلاد في تلك الفترة بصورة أفضل - وقد كان هذا جزءاً من فسيفساء "أبناء البلاد"، وكان في أوج عملية اندماجه في الحيز. الحالة الأولى هي اليديشية التي تحدثتها الطائفة الأشكنازية في البلاد في القرن الثامن عشر والتاسع عشر - وكانت هذه لهجة خاصة تسمى أيضاً "اليديشية الفلسطينية". أما الحالة الثانية فتتعلق بتأثير اللغة والثقافة العربية على المجتمع الأشكنازي في البلاد في فترة ما قبل الصهيونية ("اليشوف القديم") كما ينعكس من خلال تحليل المصادر التاريخية والمقابلات الجديدة التي تشير إلى الواقع اللغوي الذي ساد بالماضي. يستعرض المقال واقعاً لغوياً-ثقافياً يغيب عن العين وعن الأذن. عدا عن الواقع الاجتماعي-السياسي الذي يظهر من خلال هذا التحليل اللغوي، سوف أدعي بأن الاندماج في الحيز والعلاقات بين اليهود واللغة العربية قد تكون هي بالذات التي جعلت الحركة الصهيونية تنفر بشكل كبير من كلا اللغتين - اليديشية والعربية. بمرور الأيام، أصبحت هاتين اللغتين أكبر عدوتين للعبرية، وبالاساس للحركة الصهيونية التي سعت إلى فرض حل يهودي حصري منفصل عن العربية- احتلال الأرض واللغة والعمل- ودفعت باتجاه تكريس واقع لغوي معاكس تماماً.

”الصفاقسية“ - التاريخ والذاكرة الجماعية كوسيلة لبناء جالية مهاجري صفاقس

حاييم سعدون

يركز المقال على ”الصفاقسية“، وهي مجمل العلاقات، المشاعر والاشواق التي يكنها اليهود، المسلمون والمسيحيون للحياة في مدينتهم صفاقس في تونس في الفترة الكولونيلية. ”الصفاقسية“ هي مجمل الهويات التي تشكلت بالماضي والتي ما زالت تصقل تفكير وحياء أبناء المدينة الذين هاجروا الى الشتات في فترة ما بعد الكولونيلية. يتوسع المقال في تطرقه إلى بعض الشخصيات من أبناء وبنات صفاقس، لا سيما مارسيل محمود رجي (Marcel Mahmoud Reggui). رجي، وهو مسلم اعتنق المسيحية، كان شخصية مركزية في بناء المجتمع الصفاقسي في الشتات منذ أن أسس الدليل السنوي La Diaspora Sfaxienne في العام 1967، الذي تشكل المجتمع من حوله. يقترح المقال النظر الى رجي ك”وسيط هويات“ بفضل نشاطه للحفاظ على العلاقات بين المجموعات المختلفة التي خرجت من صفاقس. الحالة التي يتناولها المقال تسمح لنا بمعاينة مراحل في عملية تشكل جالية: الحياة في صفاقس في الفترة الكولونيلية؛ الهجرة الى فرنسا، اسرائيل وأماكن أخرى؛ العلاقة المتواصلة مع المدينة؛ بناء وسائل تواصل بين المهاجرين في الشتات؛ وسيرورات الحفاظ على علاقات ومضامين الذاكرة الجماعية. إضافة إلى ذلك، تتميز حالة ”الصفاقسية“ بشعور الأعضاء بأنهم يحملون رسالة، هي رسالة كونية من الأخوة والتسامح بين البشر تعتمد على تجربة حياتهم في صفاقس والشتات الصفاقسي.

مبعوثين صهاينة؟ المبعوثين العرب في اليمن بخمسينيات القرن العشرين

منشيه عنزي

بعد الهجرة اليهودية الكبيرة من اليمن (١٩٤٨-١٩٥٠)، بقي في اليمن الإمامية حوالي ألفي يهودي. عاش هؤلاء حياة مريحة وكانت علاقتهم بالمسلمين جيدة بشكل عام. إلا أن علاقة يهود العالم بيهود اليمن الذين عاشوا تحت حكم الإمام احمد حميد الدين (١٩٤٨-١٩٦٢) قد كانت محدودة بسبب البعد الجغرافي الكبير والتوتر السياسي في اليمن.

كانت الوكالة اليهودية معنية باحضرار هؤلاء اليهود أيضاً الى إسرائيل. للوصول إلى هذه التجمعات اليهودية وتشجيع مغادرتها لليمن، كان على الوكالة اليهودية أن تستعين بمبعوثين يقومون بزيارة هذه التجمعات البعيدة، وكانت الطريقة التي تم اختيارها من أجل القيام بهذه المهمة هي استئجار شركات سفر عربية. حيث زار المبعوثون العرب التجمعات، أقنعوا اليهود والمسلمين بالسماح لهم بالخروج ورافقوا القوافل حتى وصولها إلى عدن. في معرض المقالة، سوف أتناول طرق عمل المبعوثين، وسأبين المسوغات الاقتصادية والدينية من وراء هذا الاختيار المفاجئ. كما سأبين كيف ساهم اطلاع المبعوثين على خفايا السياسة اليمنية المحلية في نجاح مهمتهم.

إدعائي بأن المبعوثين العرب يشكلون حالة دراسية ممكن أن نستدل من خلالها على التعاون بين الحركة الصهيونية وبين الأنظمة الإسلامية، وهو التعاون الذي شجع على خروج اليهود من موطنهم. من ناحية الصهاينة، كانت هذه بمثابة مساهمة جدية في اقامة دولة إسرائيل وزيادة عدد سكانها اليهود. أما من ناحية المسلمين فقد سمح خروج اليهود بتأميم ممتلكاتهم، توسيع المناطق الخالية في الدولة والتخلص من أطراف اشكالية من ناحية سياسية ودينية. سوف أتتبع في المقالة مراحل الهجرة من اليمن، واستعرض العوامل التي أدت إلى نجاح العملية. الى جانب هذا النجاح سوف نتفت الى العيوب كذلك، ومن بينها المس باليهود وممتلكاتهم، وكذلك قرار بعض اليهود البقاء في اليمن واعتناق الإسلام.

بين التنظيمات والتحرر: خطابات منافسة حول الحداثة في كتابات الحاخام يوسف حاييم من بغداد

أفي-رام تسوريف

منذ بداية فترة التنظيمات، شهد المشرق العثماني نزاعاً بين تفسيرات وخطابات مختلفة حول فهم معنى هذه الإصلاحات. القوى الأوروبية التي حظيت بموطئ قدم في الامبراطورية، نظرت الى نفسها كحامية الطوائف الغير اسلامية، ورأت في الإصلاحات نقلة معينة من الاسلام المتخلف الى المسيحية الاوروبية المتقدمة. في المقابل، فقد تعامل الخطاب الذي روج له المركز الإمبريالي مع التنظيمات كمركب في محاولة حماية وحدة الإمبراطورية وكونها وحدة واحدة. أدت هذه الخطابات الى تفسيرات مختلفة وسط المجموعات المحلية فيما يتعلق بمكانتها في الإطار السياسي الذي تشكل في المنطقة. في هذا المقال سوف أتناول تفسير مكانة اليهود في الإطار السياسي في كتابات الحاخام يوسف حاييم (١٨٣٤-١٩٠٩)، المعروف كأحد كبار الحكماء في المجتمع اليهودي في بغداد بشكل خاص وفي الامبراطورية العثمانية بشكل عام. سوف أحاول أن أشير الى الأشكال المختلفة التي يصف فيها الحاخام يوسف حاييم التفسيرات المختلفة للتنظيمات، على خلفية ردود شخصيات أخرى في الأوساط اليهودية في بغداد على القضية. سوف أدعي بأن الحاخام يوسف حاييم، ولو أنه رفض النموذج التحرري الاوروبي وشعر بأن فيه نبرة خلاصية يجب رفضها بشكل قاطع، إلا أنه تبنى بشكل متحفظ نموذج التحديث العثماني للتنظيمات ووضعه ضمن إطار يمنحه معنىً كمرحلة مبكرة ومتحفظه للخلاص اليهودي.

الحياة الاجتماعية لشيء غير قانوني: الحشيش واليهود في فلسطين الانتدابية وفي دولة إسرائيل

حجاي رام

بمساعدة مواد أدبية، تحليلات صحافية ووثائق رسمية، يعود هذا المقال إلى الخطاب الجماهيري اليهودي حول الحشيش في أرض إسرائيل الانتدابية خلال العقد الأولين من قيام دولة إسرائيل. امتنع يهود البلاد عن تعاطي الحشيش لتخوفهم من الاختلاط المفرط بالمنطقة العربية، ولاعتباره دليلاً على التخلف المرتبط بواقع حياة العرب في الشرق الأوسط. وقد عززت المعرفة الكولونيالية حول الحشيش (وكذلك التخيلات الاستثنائية) من هذه المخاوف حيث ساهمت في تكريس الادعاء بأن الحشيش هو مادة شرقية تبتث الحياة في المرضيات الكامنة في العقلية العربية. سادت هذه النظرة أيضاً بعد إقامة دولة إسرائيل وتمت ملائمتها للواقع الجديد: تفرغ البلاد من سكانها العرب في النكبة، وتوطينها من جديد بيهود من الحيز الإسلامي. بعض هؤلاء اليهود تعاطوا الحشيش في موطنهم الأصلي واحضروا هذه العادة معهم إلى البلاد. بعضهم الآخر بدؤوا يدخنون الحشيش في إسرائيل على ضوء اقصائهم إلى الهوامش الاجتماعية-الانثنية. رغم أن تدخين الحشيش في سنوات الخمسين وغالبية سنوات الستين اقتصر على بضعة آلاف من أبناء الطبقة الدنيا الشرقية، إلا أنه أشعل من جديد مخاوف الطبقة الوسطى من شرفنة الدولة اليهودية وتعريبها، وساهم في نفس الوقت في تجريم الشرقيين واقصائهم إلى هوامش المجتمع في إسرائيل.

أصوات يهودية في جمهورية ايران الإسلامية

ليؤور شتيرنفلد

إزاء الواقع الاجتماعي، الديني والسياسي في إيران وعلاقتها مع دولة إسرائيل، هل يستطيع يهود إيران التعبير عما يدور في أذهانهم بحرية؟ أم أنهم يتواجدون في حالة "تقية" (حذر، اختباء) أبدية؟ هل يسعى كل ما يعبرون عنه إلى ضمان أمنهم وهل هو موجه لأذان السلطات في إيران، أم أنهم يديرون حياتهم كيهود في الجمهورية الإسلامية بشكل مركب أكثر مما يمكننا أن نرى بنظرة من الخارج؟ تتعاطى المقالة مع هذه الأسئلة من خلال قراءة علاقات يهود إيران مع سلطات الجمهورية الإسلامية على مدى سنواتها الأربعين في عدة مفترقات هامة. ينظر المقال إلى الخطاب الداخلي في المجتمع اليهودي في فترة الثورة وسنوات حرب إيران-العراق، وردود الفعل على انتخاب سيد محمد خاتمي للرئاسة وانتخاب محمود احمدي نجاد من بعده، والتحديات التي وضعها أمام يهود إيران اثر تصريحاته حول المحرقة. يراجع المقال منشورات للمجتمع اليهودي، كتب مذكرات ومقابلات لزعماء المجتمع في الصحافة العامة. ختاماً، يبين المقال بأنه لا يوجد بديل عن معاينة أصوات من داخل المجتمع عن قرب لفهم وضع يهود الجمهورية الإسلامية في فترات التغيير. حيث توفر الأخبار والتحليلات الخارجية التي تعتمد على مصادر معارضة معلومات محدودة ومنحازة. وضع الكتابة عن اليهود مقابل الاصغاء إلى اصواتهم يكشف عن صورة مختلفة بشكل جوهري- فالكتابة عن اليهود تعرضهم كمن يواجهون خطراً دائماً جراء يهوديتهم ويعيشون في خوف وخفية، بينما كتابة اليهود والاستماع إلى أصواتهم فتعبر عن حياتهم المركبة لكونهم أقلية دينية.

”لأئني ضللت شعباً كبيراً كهذا، وقد ولّى زمني“:
 الايمان بالعصر الألفي لدى الاسماعيليون و”دين الحق“
 في كتاب الرؤى للحاخام حاييم فيטال

اساف تماري

يخصص هذا المقال لتحليل حلم واحد، غريب من نوعه، يظهر في كتاب الرؤى- وهو مجموعة أحداث، رؤى وأحلام حلمها الحاخام حاييم فيטال (باختصار ”رحو“، ١٥٤٢-١٦٢٠)، من كبار حاخامات الكيبلاه على مدى الأجيال، والذي عمل في صفه، القدس ودمشق، وحلم به آخرون. ينسب الحلم لشخصية تسمى بالكتاب ”ال”قليل“ سعد الدين دجل نجاسة كل بني اسماعيل“. في حلمه، يجد سعد الدين عيسى ابن مريم ومحمد في حالة من المهانة والمذلة لأنهم ضلّوا من آمنوا بهم واتضح بأن دياناتهم فارغة وقد ولى زمانها.

على هذه الخلفية، يبحث بنو اسماعيل بجموعهم في الحلم عن ”دين حق“ يعتقدونه، ويجدون ذلك في دين الحاخام عكيفا والحاخام حاييم فيטال، من يقف ”على رأس كل دين اليهود“. يقدم المقال سياقاً للحلم وبالاساس للفتنات التي ينطوي عليها، وهي التوق لحدوث انقلاب في موازين القوى بواسطة الاعتراف الإسلامي الداخلي بكون اليهودية ”دين الحق“. يأتي ذلك أيضاً على خلفية العلاقات الفعلية التي كانت للحاخام حاييم فيטال طوال سنين حياته مع ”قليلين“- شخصيات دينية اسلامية محلية نافذة، وأيضاً على خلفية الخطاب الألفي الإسلامي النشط في القرن السادس عشر، بما في ذلك التوقعات المسيحانية من حول سنة الألف الهجرية (١٥٩٢\١٥٩١). يربط المقال بين الحلم وبين الجدل في حينه حول توثيق العلاقات بين الصورة الجماهيرية للامبراطورية كأمة سنوية وبين الحياة الدينية الخاصة لرعاياها، والاهتمام العميق الذي انطوت عليه هذه العملية بسؤال ”دين الحق“. يقترح المقال اعتبار الحلم اعداداً يهودياً حساساً، بروح الخطاب الألفي الراهن، لرواية مضادة للأخروية، صوفية كانت أم غيرها، يجسد الطموح بالتغيير والاعتراف بالنسيج الرقيق لموازين القوى في الامبراطورية.

من يحتاج إلى هوية يهودية-عربية؟ حول سياسات الهوية، رأس المال الاجتماعي والأخلاقيات الأكاديمية في عصر ما بعد الحقيقة

رؤبين سنير

تتناول المقالة المكانة الجماهيرية للثقافة اليهودية-العربية في إسرائيل في أيامنا، وبخاصة تتمحور حول ما إذا كانت هذه الثقافة في ازدهار أم أنها، على العكس من ذلك، تتلاشى وتنفرض تدريجياً. في أعقاب التطورات السياسية في الشرق الأوسط وهجرة يهود الدول العربية إلى إسرائيل، خاصة في الخمسينيات، حصلت تغيرات جذرية في الهوية اليهودية-العربية وفي الثقافة المتصلة بها، كان أبرزها أن اللغة العربية، بعد ما يزيد عن ١٥٠٠ سنة، لم تعد لغة يستخدمها اليهود لأغراض يومية وبالتأكيد ليس لأغراض أدبية. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: هل تشير هذه التغيرات إلى نهاية طريق أم إلى مرحلة جديدة تبشر باستمرارية ولو بقوالب ثقافية مختلفة؟ تشدد المقالة على أن الباحثين الذين يصرّون على أن الهوية اليهودية-العربية ما زالت قائمة وأن الثقافة اليهودية-العربية تزدهر في أيامنا لا يتصرفون كأكاديميين حياديين ولكن تحذو بهم دوافع غير موضوعية إلى تبني إستراتيجيات شعبية تندرج ضمن ثقافة ما بعد الحقيقة. للأسف الشديد، أخذت إستراتيجيات من هذا القبيل تنسخ في العالم الأكاديمي أيضاً حيث يتوجّه الخطاب العلمي إلى العاطفة لتكريس توجهات لا تركز على العلم أصلاً. تنطرق المقالة كذلك إلى الجدل الذي دار في إطار مجموعة بحث حول "الحياة اليهودية في سياقات إسلامية عصرية"، انعقدت في السنة الأكاديمية ٢٠١٨-٢٠١٩ في مركز كاتس للدراسات اليهودية المتقدمة في جامعة بنسلفانيا.

حزن فقهاء اللغة وفشل المحاولة لدفن الهوية والثقافة اليهودية-العربية

أوريت باشكين، نانسي برج، يورام ميتال، يوفال عبري

سوف نسعى في هذه المقالة التاريخية إلى الوقوف على المعاني العديدة التي يحملها مصطلح "عربي-يهودي" وعلى تجلياته في الخطاب السياسي، البحثي والثقافي في إسرائيل. تأتي هذه المقالة رداً على الادعاءات التي طرحها رؤوفين شنيير والتي تنشر في هذا العدد. نحن ندعي بأنه كانت هناك وما زالت تجارب يهودية-عربية كثيرة تثري معنى المصطلح في الماضي والحاضر. كما ندعي بأن الهويات اليهودية - العربية هي في ذات الوقت عصرية، مرنة ومتغيرة، قومية وعابرة للقوميات، ويتغير معناها بحسب السياق الاجتماعي، السياسي والثقافي. يتم التعبير عن هذه الهويات من خلال الكتابة ولكن كذلك من خلال الثقافة الشفهية والشعبية التي أنتجت في العصر الحديث وانتشرت بواسطة الراديو، التلفاز والسينما. ويتم التعبير عن هذه باللغة العربية الفصحى وكذلك باللهجات العربية المحلية مثل المصرية، العراقية، الشامية، المغربية (الدارجة) والخ. إضافة إلى ذلك، سوف نحاول النظر إلى الهوية اليهودية-العربية في سياقات امبريالية ومتعددة اللغات، وذلك بالتركيز على المجتمعات متعددة اللغات التي تتحدث الإسبانية اليهودية (لادينو)، الفرنسية، الانجليزية، الفارسية، التركية-العثمانية، الآرامية ولغات أخرى؛ والنظر إلى هويات متنوعة، إيرانية، تركية، اوروبية وغيرها. في نهاية المقال سوف نتوقف عند العلاقات بين الماضي والحاضر. نحن ندعي بأن الهويات العربية-اليهودية تحظى بأصداء كبيرة في الأدب العبري حيث دمجت وتدمج نصوص عربية، بواسطة الترجمة والإعداد، داخل المعتمد الأدبي العبري والهوامش التي تتحدى هذا المعتمد. يبرز النقاش حول العلاقات بين العبرية والعربية وحول الهوية العربية-اليهودية في سيرورة تشكيل هويات شرقية جديدة وسط الأدباء، الفنانين والسينمائيين الذي يقومون بصقل الثقافات العربية المرتبطة بالماضي لكي يغيروا الحاضر. نحن نريد أن نستلهم الوحي من فكر مبدعين شرق أوسطيين، مسلمين، يهود ومسيحيين، ممن تبنا توجهات شاملة وغير اقصائية، وأن نحترم اللغات المحلية واللهجات، وأن نفهم ثقافات يهود الشرق الأوسط والدول الإسلامية بسياقات أوسع لا أن نفرض على مجتمعات متنوعة وغنية ما يمكن تسميته بالنموذج القومي النخبوي الذي يركز على لغة واحدة.

The Philologists' Sorrow and the Failure to Bury Arab-Jewish Identity and Culture

Orit Bashkin, Nancy Berg, Yoram Meital and Yuval Evri

In this historiographical article, we wish to explore the multiple meanings associated with the concept of the *Arab Jew*, and its representations in political, cultural, and academic discourses in Israel. This article is written as a response to the claims raised by Reuven Snir in this issue. We call attention to the multiplicity of Arab Jewish identities, which enrich our understanding of the concept in both the past and the present. We further contend that Arab Jewish identities are modern, national, transnational, and fluid, and that their meanings change according to different economic, political, and social experiences. These identities are expressed in the print media, but also in modern oral and popular cultures mediated by radio, television, and cinema. These identities are articulated in classical and modern standard Arabic (*fusha*); and in local Arabic dialects such as the Iraqi, the Shami, the Egyptian, the Moroccan (*darija*), and so on. Furthermore, we consider these identities in multilingual and imperial settings: we take note of the multicultural societies whose Jewish subjects spoke Ladino, French, English, Ottoman-Turkish, Persian, Aramaic, and other languages, as well as various Iranian, Ottoman, and European contexts. In our closing section, we analyze the relationships between the past and the present, and suggest that Arab Jewish identities are echoed in modern Hebrew literature, as translation permits the fusion of Arabic texts into the Hebrew literary canon and into its margins. The discussion about the relationships between Hebrew and Arabic, and about Arab Jewish identities, inform the formations of new Mizrahi identities, in which writers, artists, and filmmakers commemorate the Arab culture of the past in order to change the present. We wish to analyze, and are inspired by, the writings of Middle Eastern intellectuals, the Muslims, Jews, and Christians who adopted inclusive, rather than exclusive identities; to respect local languages and dialects; and to understand the cultures of Jews of Middle Eastern and Islamic lands in the widest contexts possible, rather than subjugating them to an elitist, monolingual, national model.

Who Needs Arab-Jewish Identity? On Identity Politics, Social Capital, and Academic Ethics in the Post-Truth Era

Reuven Snir

This article deals with the contemporary public status of Jewish-Arab culture, and the question of whether it is flourishing or, conversely, slowly fading and disappearing. In the wake of the political transformations in the Middle East and the emigration of Arab Jews to Israel, particularly during the 1950s, major changes occurred in Jewish-Arab identity and the relevant culture. The most prominent feature of this is that the Arabic language, a language used by Jews for more than 1500 years, is no longer a language used by Jews for daily purposes—certainly not for literary aims. But do these changes herald the end of the road, or rather a new phase foreshadowing continuity even if in different cultural patterns? The main argument of this article is that scholars who insist that Jewish-Arab identity still exists today, and that the relevant culture is still flourishing, are not impartial researchers, but rather make these claims out of foreign motives echoing post-truth populist strategies. Consequently, their interventions on the issue of Arab-Jewish identity are scientifically unsubstantiated. The article will also address a controversy around this issue which emerged from a research group dealing with “Jewish Life in Modern Islamic Contexts”, convened during 2018-2019 at the Katz Center for Advanced Judaic Studies at the University of Pennsylvania.

**“For I Have Misled Such a Great Nation,
and My Time Has Passed”: Ottoman
Millenarianism and the “True Religion”
in R. Ḥayyim Vital’s *Book of Vision***

Assaf Tamari

The article explores a peculiar dream described in *Sefer ha-Hezyonot* (The Book of Visions)—a collection of events, dreams, and visions by and about R. Ḥayyim Vital (1542-1620), one of the most prominent Kabbalists operating in Safed, Jerusalem and Damascus. This dream, attributed to a figure described as “*ha-palil* Sa‘ad al-Din *dgl*, the impurity of all the Islamic nation”, depicts the dreamer finding both Muhammad and ‘Isa, the son of Miriam, degraded for misleading their believers, and declaring their religions empty and abrogated. The dream goes on to describe the Muslim masses searching for a “true religion”, which they find in Judaism with Vital as its head. The article offers a contextualization of the dream, and of the political fantasy that it raises, both in Vital’s life-long relationship with the *pelilim*, local Muslim clerics, and in the fervent Muslim millenarian discourse of the period and its Ottoman confessional contexts. The article suggests that the dream can be seen as a sensitive Jewish adaptation of a contemporary eschatological counter-narrative, Sufi or other, harnessing this to a Jewish conceptualization of the aspiration for change in the power relations and acknowledgment of the delicate nature of inter-religious relations in the empire.

Jewish Voices in the Islamic Republic of Iran

Lior Sternfeld

Can Iranian Jews speak? Given the social, political, and religious atmosphere in Iran, and the country's high-tension relationship with Israel, what are the options for Jews to speak freely? Are they in a permanent state of *taqiyya* (dissimulation)? Are their public statements and worldviews intended to placate the regime in order to secure their presence in Iran, or can they navigate their ways as Jews living in the Islamic Republic without compromising their sense of belonging and loyalty? This article examines these questions throughout four decades of Iran's relationship with its Jewish communities. The article follows the shaping of the relationship between the Jewish minority and the general society, starting with the 1979 Islamic Revolution, through the election of reformist Sayyed Mohammad Khatami and his "great civilization" project, the subsequent election of Mahmoud Ahmadinejad to the presidency in 2005, and Iranian-Jewish responses to the latter's holocaust denial. By examining the Jewish community's publications, memoirs, interviews, and newspaper articles penned by Jewish leaders, this article interrogates the relationship between Iran and its Jewish minority. The article concludes that there is no alternative to direct inquiry of Jewish voices within Iran. By juxtaposing writings *on* and *by* Iranian Jews, the article demonstrates the fallacy of portraying a community in constant danger due to their religion. At the same time, it demonstrates the Jews' exceptionally complex realities as a religious minority in the ever-changing Islamic Republic of Iran.

The Social Life of an Illicit Thing: Hashish and Jews in Mandatory Palestine and the State of Israel

Haggai Ram

This article explores the history of, and public discourse about, Jews and hashish in Mandatory Palestine and the State of Israel. Jews in interwar Palestine tended to steer clear of the drug, considering its use a form of “backwardness” linked to the realities of living among Arabs in the Middle East. Colonial knowledge about hashish—technical, medical, social, and aesthetic—seemed to corroborate these fears, confirming that hashish was an Oriental substance that animated the supposed pathologies inhering in Arab mentalities: irrationality, insanity, criminality, inordinate (homo-)sexuality, indolence, and manipulability. This knowledge survived the transition to the State of Israel but responded, among other things, to new realities: the expulsion and flight of the Arab population during the *Nakba*, and the country’s repopulation by Jews from the Muslim world (Mizrahim). Some of these Jews had used hashish in their countries of origin, and brought the habit with them to Israel. Others began to smoke hashish in Israel as a consequence of their socio-ethnic marginalization. Although hashish smoking in Israel in the 1950s and much of the 1960s remained limited to a few thousand members of the Mizrahi underclass, it rekindled Jewish middle-class anxieties about Levantinization-cum-Arabicization. It also assisted in further marginalizing and criminalizing Mizrahim in Israeli society.

Between Tanzimat and Emancipation: Competing Discourses of Modernity in the Writings of R. Yosef Hayyim of Baghdad

Avi-ram Tzoreff

Following the institution of the Tanzimat in 1839, the Ottoman Mashriq evolved into a contact zone where different understandings, interpretations, and discourses emerged regarding these reforms. The European powers saw themselves as defenders of the non-Muslim Ottoman communities, and understood the reforms as part of a transformation from a despotic Islamic polity to a progressive European-Christian one. On the other hand, the discourse advanced by the Sublime Porte framed the reforms as an integral part of the attempt to safeguard the unification of the empire as a political unit. These varying discourses reflected the various understandings within the local communities of their own status and roles within the developing political framework. In this article, I examine this contact zone of Tanzimat discourses through discussion of the writings of one of the well-known sages of the Baghdadi Jewish community, R. Yosef Hayyim (1834-1909). I focus on the various ways in which he depicted the contested discourses of modernity, while also relating to other Baghdadi Jewish perspectives on this issue. I argue that while Hayyim rejected the European emancipatory model—identifying it as a false approach to Jewish redemption—he did adopt, though hesitantly, the Ottoman model of the Tanzimat, which he identified as an initial stage for redemption.

Zionist Apostles? The Arab Emissaries in Yemen in the 1950s

Menashe Anzi

The majority of the Yemenite Jewish community immigrated to Israel during the first half of the twentieth century. However, about 2,000 Jews remained in Imamic Yemen, subject to the rule of Imam Ahmad Hamīd al-Din (r. 1948-1962). The latter group generally maintained good relations with the Muslim majority.

My article explores efforts between 1951 and 1962 to arrange for the Jews' emigration from Imamic Yemen to British Aden, and from there to Israel. The operation was conducted in cooperation with Arab emissaries, able to move freely within Yemen. I uncover the identities of these emissaries, who acted to ensure the operation's success. I also examine the economic and religious circumstances that led to this surprising choice of Arab involvement in a Zionist operation. I argue that the emissaries' familiarity with the intricacies of local Yemenite politics facilitated the mission's success.

These operations present a vista for exploring the cooperation between the Zionist movement and the Muslim authorities, which encouraged the exodus of the Jews. For the Muslims, the exodus of the Jews made it possible to nationalize their property, to expand residential options, and to eliminate problematic political and religious elements.

Finally, the article shows that the operation was successful; indeed, many Jews did leave Yemen. But this came at a price: some of the Jews suffered losses and their properties were confiscated, while other Jews decided to remain in Yemen and convert to Islam.

Sfaxitude: History, Collective Memory, and the Diaspora of the Descendants of Sfax

Haim Saadon

This article examines *Sfaxitude*: the entirety of the connections, feelings, and longings of Jews, Muslims, and Christians for their colonial-period life in Sfax, their city of origin in Tunisia. Sfaxitude encompasses a complex of previously formed identities, which continued to shape the minds and lives of the people who migrated from Sfax and the lives they created in the post-colonial era. The article elaborates on a number of figures originating from Sfax, in particular Marcel Mahmoud Reggui. Reggui, a Muslim who converted to Christianity, has been a key figure in the formation of the Sfaxian diasporic community since his publication of the yearbook *La Diaspora Sfaxienne* in 1967, consolidating the community around it in the process. The article proposes that Reggui be seen as an “identity broker”, thanks to his actions linking the various groups that emerged from Sfax.

The case discussed in the article enables closer examination of the stages in the construction of a diaspora: life in Sfax during the colonial period; immigration to France, Israel, and other places; ongoing contact with the city; the construction of means of communication between the various diasporic outposts of the community; and the processes of preserving the links and contents of a collective memory. Beyond that, the case of Sfaxitude is special in the sense of vocation held by many of its members: a sense transmitted through a universal message of brotherhood and tolerance between human beings, underpinned by their life experiences in Sfax and the diaspora.

Palestinian Yiddish and its Ramifications: A Telling Case of Arabic Language and Culture in the Ashkenazi Pre-State Community during the Eighteenth and Nineteenth Centuries

Yonatan Mendel

This article discusses two case studies that attest to the presence of Arabic language and culture within Palestine's Ashkenazi community during the pre-Zionist period. These case studies demonstrate the extent to which members of the Ashkenazi community were part of "bnei ha-aretz" ("the people of the land"), a community that was in the process of integrating into the majoritarian local Arab culture. The first case study is of the Yiddish spoken by Ashkenazim during the eighteenth and nineteenth centuries—a particular dialect called "Palestinian Yiddish". The second case study concerns the influences of Arabic language and culture on the Ashkenazi community in the pre-Zionist period ("the Old Yishuv"). To this end, I draw on historical sources and contemporary interviews I conducted, bringing to light the linguistic realities that existed in the past, realities that have since disappeared from sight and sound.

I also claim that the crystallization of "Palestinian Yiddish" ran against the grain of the hostility, or revulsion, expressed by the Zionist movement towards Yiddish and Arabic, which in time were to become the great rivals of Hebrew. A national movement seeking to assert an exclusive Jewish presence in the country (relying on the principles of "conquest of the land", "conquest of the language", and "conquest of labor") had to distinguish itself from linguistic and cultural phenomena that represented integration and mutual Arab-Jewish life in the land.

The Writings of the Jesuit Father Gaspar Brazeo from Hormuz: Reflections on the Concepts of “Religiosity” and “Piety” in the Sixteenth Century

Leonardo Cohen

This article explores how Gaspar Barzeo (1515-1553)—the first Jesuit to reach the island of Hormuz, in the Persian Gulf—perceived the complex relations between its inhabitants, Jews, Muslims, and Christians. Barzeo arrived in Hormuz in the context of Portugal’s maritime expansion during the sixteenth century. Like all Jesuit missionaries, Barzeo was obliged to report back to the Society of Jesus’ leadership about his performance. To this end, the native Dutchman penned a trove of lengthy letters, which constitute a valuable source for historians of this era. Generally, Barzeo considered Hormuz a wantonly permissive environment, the most iniquitous place he had ever stepped foot in. Nevertheless, the emissary’s dispatches present compelling ethnographic accounts of the island, as well as providing vivid testimony to the high level of mutual tolerance and cooperation existing between the island’s different religious communities, Jews and Muslims.

**“Lord of the War, Expel the Descendants of the
Maidservant”: Attitudes to Muslims and Islam
throughout 1400 years of Jewish *Piyyut***

Hillel Cohen

This article reviews Jewish attitudes toward Islam and Muslims in *piyyutim*—Jewish holy poems—composed in various spaces and localities by Jewish communities under Islamic rule, from the seventh century to the present. It points to the common characteristics of these poems: emphasizing Judaism’s supremacy over Islam and contempt for Muslims; highlighting the suffering of Jews under Islamic rule; and prayers for revenge on the Muslims, including the extermination of them all (or of non-Jews as a whole). These characteristics stand in contrast to chronicles written by Jews under Islamic rule, which refer to periods of peace and refer to “Kings of Grace”. The conclusion is that these poets—even though influenced by the realities of life during distinct periods—do not necessarily reflect social relations between Jews and Muslims or the political status of Jews, but rather Jewish concepts of redemption. In addition, it is suggested that in certain cases, the *piyyutim* served as a tool for maintaining social distance between Jews and Muslims. The ways in which these poets influenced the attitudes of Jews toward Muslims is yet to be studied.

“Bled ma-fihash Yahud ma-fihash Ta’arikh”: Exploring “Our Jews” in Morocco

Orit Ouaknine-Yekutieli

Between 1948 and 1967, Morocco witnessed one of the largest demographic upheavals in its history. Within a short timespan most of its Jewish population left the country, leaving behind many voids and unanswered questions. However, and almost in inverse relation to the “dazzling absence” of the Jews, the study of this community in Morocco has reached an unprecedented peak over the past decade. This article addresses the condition of an absence of a community set against a growing number of studies about it, analyzing the perspectives of Moroccans on the Jews of their country as expressed in academic publications from the time of Moroccan independence (1956) to the present. The article traces the connections between the study of Jews in Morocco, and changes in local and global discourses and processes, as well as the ways in which the study of unique cultural expressions has been legitimized. It argues that beyond a clear connection between the study of Jews in Morocco and political processes and events, the research momentum on the subject is also based on a constant dialogue with previous conceptions of Jews and notions of Jewish antiquity. The article argues that “the Jew” of current historiography is a symbol: an integral part of a general nostalgia for Morocco’s past, also mobilized for reimagining a pluralistic Moroccan identity. Despite their almost complete absence from the country, Jews remain a component in the make-up of “Moroccan-ness”, becoming an ideological idea and practice, and a semi-therapeutic means for coping with the sense of loss caused by modernity.

**Bankers into Bureaucrats:
Ottoman Non-Muslim Elites in Syria/Palestine
after the Imperial Bankruptcy**

Aviv Derri

In this article, I explore the nature of the belonging of non-Muslim elites in the Ottoman Empire in its latter decades, by looking at their career options and trajectories. I explore the growing involvement of Damascene merchant-bankers in Ottoman provincial administration following the imperial bankruptcy of 1875. Drawing on the records of civil servants (*sicill-i ahvâl defterleri*), located at the Ottoman State Archive in the Istanbul Archives, I examine the “administrative biographies” of several members of the Jewish Farhi family, who served as local governors from the late eighteenth century. I argue that through lifetime careers in the empire’s fiscal administration, local merchant families managed to maintain their power—even if only partially—despite the crises of that period. For these families, this process entailed a host of new social and political roles, which tied them even closer to the state than before. Finally, I discuss the biography of Abdu Farhi, who worked as a local *wakil* for the Jewish Colonization Association in southern Syria after retiring from the provincial bureaucracy. I use Abdu’s case to rethink the place of local Jews in the changing socio-political landscape of fin-de-siècle Syria/Palestine, from an imperial perspective and away from common Zionist narratives.

Fiction Produces Reality: *The Pictures on the Wall* and the Longing for a “Golden Age” in Iraq

Sigal Goorji

This article explores the reception by Iraqis of the Arabic translation of the Hebrew novel *The Pictures on the Wall* (2015) by Tsionit Fattal Kuperwasser, and the significance of these responses to contemporary Iraqi discourse about Iraqi Jews. The novel tells the tragic story of Nuria, an Iraqi-Jewish woman who rebels against patriarchal society in the Iraq of the first half of the twentieth century. She loses three sons in various disasters; the fourth, born after the death of his brothers, chooses, like many other Jews in 1951, to emigrate with his parents to Israel. After the publication of the novel's Arabic edition, Iraqi intellectuals have made contact with the Israeli author, and have written about her and the novel in the Iraqi media, while she herself has published in Iraqi newspapers. The reception of her novel by Iraqis exemplifies the emergence of a new dialogue in Iraqi society, one that seeks to read and learn about the Jewish minority that lived in Iraq for centuries but left their country of birth during the 1950s. The article demonstrates that Kuperwasser's novel, like other novels penned by Jewish writers of Iraqi origin, is sold, taught, and read in Iraq because it fills a chapter on Iraqi-Jews that has been forgotten in Iraqi history. The author, who was educated in the Israeli education system, experienced a similar trajectory, realizing that the culture and history of Iraqi Jews is hardly taught in Israel. Iraqis, for their part, are not concerned by the fact that she is an Israeli. On the contrary, as an Israeli of Iraqi origin, they consider her novel an attempt to preserve the cultural heritage of her parents, and proof that Iraqi Jews are Iraqi as much as they are Israeli.

The Exodus from Egypt: A Jewish-Egyptian Memory in the Circle of the “Jewish *Nahdah*” in Egypt

Guy Bracha

Between 1920 and the establishment of the State of Israel in 1948, a circle of Jewish intellectuals, writing in literary Arabic, operated in Egypt. This circle was part of a wider intellectual group, spread across the Arab Middle East, influenced by the *Nahda* movement and Arabic nationalist thought in the post-WWI era. This circle of Egyptian intellectuals formed a “Jewish *Nahda*”, an expression of Jewish culture in literary Arabic, using the tools and genres of their contemporary Arab intellectuals. The main project of the group was the promotion of local Egyptian nationalism, combining this with their Zionist affiliations and Jewish religious identity.

As a case study, the article discusses the ways in which this group described the story of Passover, i.e., the bondage of the Israelites in Egypt, Moses, and the Exodus. According to Yosef Hayim Yerushalmi, Passover has played an exceptionally important role in Jewish memory. This memory is comprised of symbols of the eternal salvation of the Jewish people, and marked Egypt as the ultimate exilic space. These Jewish intellectuals tried to turn Passover into a story of national and cultural attachment between Israel and Egypt, while also emphasizing religious and Zionist affiliations. The aim of this article is to examine the various tools that they used in order to express this agenda.

Traditionalism as History, Culture and Theory: Some Reflections on the Writings and Biography of Elie Kedourie

Haya Bambji-Sasportas

The Jewish intellectual Elie Kedourie was a leading historian of the modern Middle East, and a political scientist who studied nationalism and European modern political thought in the post-WWII British academia. In this article, I demonstrate that traditionalism as a historical-cultural context, an expression of Jewish modernity in the Middle East, and as a theoretical means of explication, opens up possibilities for an innovative reading of Kedourie's biography and evolving perceptions. Traditionalism, as an "in-between" position, facilitated Kedourie's critical observations, which ran against the grain of prevailing discourses in which tradition contradicted modernity and progress. The category of traditionalism will support my contention that, in spite of his conservatism, Kedourie's ideas corresponded to salient critical academic discourses—first and foremost the critique of secularism and modernity. Traditionalism also enabled Kedourie to undermine, deconstruct, and reconstruct common modernist dichotomies and conceptualizations. This ability was also a product of a series of historical circumstances that formed his cultural and intellectual worldview. It included the social and cultural history of Baghdadi Jewish elite families; and the experience of political and cultural transitions, from the Ottoman and British imperial worlds to nation states, with their extreme manifestations in the Iraq of the 1930s and 1940s. An additional context was the complexity of modern Jewish-Iraqi self-perceptions, blending Babylonian, Arab, Spanish, and English elements. Kedourie's awareness wandered between ancient Jewish Baghdad, al-Andalus, Christian Spain, and the London of modern times.

English Abstracts

A Translator against His will: Samir Naqqash as a Multilingual Writer in an Age of National Partitions

Almog Behar and Yuval Evri

This article focuses on Samir Naqqash's multilingual poetic style. It examines this style as a case study of multilingual writing in mono-national and monolingual literary realities, where there is a sharp gap between the language of the text and the expectations and lingual habits of readers. The article explores the interrelationship between languages in Naqqash's work against the backdrop of colonial and national processes, which were dominated by linguistic and cultural partitions between Jews and Arabs, Hebrew and Arabic, and between spoken and written Arabic. It explores the extent to which Naqqash's poetic style resists these separations, rather re-illuminating the intersections between Arabic and Hebrew, between literary and spoken language, between Islamic and Jewish traditions, and of Judeo-Arabic as a minority language in relation to the Muslim majority. Alongside the multilingual poetic model, this article examines Naqqash's use of translation in his work; not only the translation between Arabic and Hebrew as two distinct languages, but translation as an integral part of writing and speaking. The multitude of linguistic registers in Naqqash's writing produces multiple spaces of translation, some within the text itself, between spoken and written languages, intermingled within the text and within the language and consciousness of the speakers. Sometimes the translation occurs in the meeting point between two characters, and sometimes in the seam between the author and the text and the reader, echoing the gap between speech and writing.

Menashe Anzi	Zionist Apostles? The Arab Emissaries in Yemen in the 1950s	213
Avi-ram Tzoreff	Between Tanzimat and Emancipation: Competing Discourses of Modernity in the Writings of R. Yosef Hayyim of Baghdad	233
Haggai Ram	The Social Life of an Illicit Thing: Hashish and Jews in Mandatory Palestine and the State of Israel	253
Lior Sternfeld	Jewish Voices in the Islamic Republic of Iran	275
Assaf Tamari	“For I Have Mised Such a Great Nation, and My Time Has Passed”: Ottoman Millenarianism and the “True Religion” in R. Ḥayyim Vital’s <i>Book of Vision</i>	297

Disputes in Scholarship

Reuven Snir	Who Needs Arab-Jewish Identity? On Identity Politics, Social Capital, and Academic Ethics in the Post-Truth Era	317
Orit Bashkin, Nancy Berg, Yoram Meital and Yuval Evry	The Philologists’ Sorrow and the Failure to Bury Arab-Jewish Identity and Culture	353

Translation of Arabic Literature, in Collaboration with “Maktoob”

Khaled Furani	On Baptism and Freedom in Elias Khoury’s <i>Stella Maris</i>	381
	Excerpts from Elias Khoury, <i>Stella Maris</i> , Trans. Yehouda Shenhav-Shaharabani (Rishon LeZion: Yedioth Books and Van Leer Institute Press, 2019)	383

Contributors	387
---------------------	-----

Hebrew Abstracts	393
-------------------------	-----

Arabic Abstracts	410
-------------------------	-----

English Abstracts	7*
--------------------------	----

CONTENTS

Editors' Note		9
Articles		
Almog Behar and Yuval Evri	A Translator against His Will: Samir Naqqash as a Multilingual Writer in an Age of National Partitions	15
Haya Bambji-Sasportas	Traditionalism as History, Culture and Theory: Some Reflections on the Writings and Biography of Elie Kedourie	37
Guy Bracha	The Exodus from Egypt: Jewish-Egyptian Memory and the Circle of the "Jewish <i>Nahdah</i> " in Egypt	57
Sigal Goorji	Fiction Produces Reality: <i>The Pictures on the Wall</i> and the Longing for a "Golden Age" in Iraq	73
Aviv Derri	Bankers into Bureaucrats: Ottoman Non-Muslim Elites in Syria/Palestine after the Imperial Bankruptcy	91
Orit Ouaknine-Yekutieli	"Bled ma-fihash Yahud ma-fihash Ta'arikh": Exploring "Our Jews" in Morocco	111
Hillel Cohen	"Lord of the War, Expel the Descendants of the Maidservant": Attitudes towards Muslims and Islam Throughout 1400 Years of Jewish <i>Piyyut</i>	133
Leonardo Cohen	The Writings of the Jesuit Father Gaspar Brazeo from Hormuz: Reflections on the Concepts of "Religiosity" and "Piety" in Sixteenth-Century Hormuz	153
Yonatan Mendel	Palestinian Yiddish and its Ramifications: A Telling Case of Arabic Language and Culture in the Ashkenazi Pre-State Community during the Eighteenth and Nineteenth Centuries	173
Haim Saadon	Sfaxitude: History, Collective Memory, and the Diaspora of the Descendants of Sfax	193

Editorial Board

Neta Clempert, Chen Dior, Noam Levi, Shir Meir, Oded Mark

Editorial Advisors

Huda Abu-Much, Iris Agmon, Gadi Algazi, Yosi Amitai,
Ron Barkai, Joel Beinin, Yoav Di-Capua, Miriam Frenkel,
Avner Giladi, Mustafa Kabha, Amnon Raz-Krakotzkin,
Areej Sabbagh-Khoury, Yehouda Shenhav, Reuven Snir

Language Editor

Lilach Tchlenov

English Language Editor

Akin Ajayi

Arabic Translation of Abstracts:

Kifah Abdul Halim
Arafat Naamneh

ISSN 2626-986X

Address for all correspondence:

Jama'a

Department of Middle East Studies

Faculty of Humanities and Social Sciences

Ben-Gurion University of the Negev

Beer Sheva, 8410501

e-mail: jamaa@post.bgu.ac.il

Jama'a online: <http://in.bgu.ac.il/humsos/jamaa>

©

All Rights Reserved

Jama'a, 2020

Typesetting: Sefi Graphics Design, Beer Sheva

Print: Ben-Gurion University Press Unit, Israel

JAMA'A جماعة

Interdisciplinary Journal of Middle East Studies

Volume 25

2020

Special Issue:

Jews, Christians and Minorities in Islamic Cultures

Editors:

Orit Ouaknine-Yekutieli, Haggai Ram, and Menashe Anzi

BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV PRESS

2020

BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
Faculty of Humanities and Social Sciences

Jama'a is sponsored by the
Department of Middle East Studies
and the
Chaim Herzog Center for Middle East Studies and Diplomacy,
Ben Gurion University of the Negev

Jama'a is a peer-reviewed journal published annually

Jama'a is edited by students at the Department of Middle East Studies,
Ben-Gurion University of the Negev

جامعة JAMA'A

Volume 25

2020



Ben-Gurion University of the Negev



The Chaim Herzog Center
for Middle East Studies & Diplomacy

The Department of
Middle East Studies

Vol. 25 - 2020

JAMA'A

جماعة

Interdisciplinary Journal for the
Study of the Middle East



Ben-Gurion University
of the Negev Press