



אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

המחלקה ללימודי
המזרח התיכון

מרכז חיים הרצוג לחקר
המזרח התיכון והדיפלומטיה



ג'מאע'ה Jama'a

כתב עת בין תחומי
לחקר המזרח התיכון

כרך כ"ו • תשפ"ג 2023

ג'מאע'א
Jama'a

כרך כ"ו

תשפ"ג

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 ותלמידות מהמחלקה ללימודי המזרח התיכון
באוניברסיטת בן-גוריון בנגב



כתב עת בין־תחומי לחקר המזרח התיכון

כרך כ"ו
תשפ"ג

עורך
חגי רם

אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

המערכת:

עודד מארק, שיר מאיר, ניר ורבר ואסף רמון קליין

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:

נעמה בן זאב

תרגום התקצירים לערבית:

צאלח עלי סואעד ונביה בשיר

כתובת המערכת והמנהלה:

ג'מאעה, המחלקה ללימודי המזרח התיכון

הפקולטה למדעי הרוח והחברה

אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 8410501

ISSN 2616-986X

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בן־גוריון בנגב

עיצוב העטיפה: ספי סיני

סדר ועימוד: ספי עיצוב גרפי, באר־שבע

נדפס בישראל

תוכן העניינים

9	דבר העורך
	מאמרים
11	חגית נול מיץ ענבים תחת השמש: ייצור יין בתקופה האסלאמית הקדומה בארץ ישראל
47	דניאלה טלמון-הלר צ'לאח אל-דין: מקורות ביניים ומיתוסים מודרניים
79	ירון פרידמן נבי יושע – אתר קדוש לשיעה בארץ ישראל
105	סיון רג'ואן שטאנג גזע ומגדר במשטר הראייה הציוני המוקדם לא על הלחם לבדו: מזון, שיח חברתי והמדינה
139	עטר דוד במצרים שבין שתי מלחמות עולם, 1939-1919 על דגים וילדים – קריאה בשתי יצירות ספרות
165	סיון בלסלב מאיראן המודרנית
	מדור תרגום של ספרות מחקר
191	איריס אגמון מחשבות על היסטוריה של המשפחה חוסין בנח'ירה, אבנר גלעדי, קטרין מאיר-ז'אן וז'קלין סובלה
205	
	מדור תרגום בשיתוף עם סדרת "מכתוב"
243	אלי אושרוב אחרי מאה שנה: בהג'ת ותמימי בעברית מוחמד בהג'ת ורפיק אל-תמימי
251	
	נקודה למחשבה
269	און ברק האם לחום יש היסטוריה?
	רשימות ביקורת
283	און וינקלר משה מעוז, מוסלמים, יהודים וירושלים: דואליות, דיאלוג או גוג ומגוג
289	תמי צרפתי עודה בשאראת, דוניא

295	ירון רן, הערביסט: אליהו ששון והמאבק הציוני במרד הערבי	חיה במבג'י-ספורטס
305	נוהאד עלי ורימאא דעאס, השכלה גבוהה בקרב המיעוט הערבי בישראל: ייצוג, מיפוי, חסמים ואתגרים	יונתן מנדל
311	Mansour Nasasra, <i>The Naqab Bedouins: A Century of Politics and Resistance</i>	סראב
317	עאמר דהאמשה, מקום לדור בו ושם לו: קריאה ספרותית ותרבותית בשמות ערביים של הארץ	אבורביעה-קווידר הנרייט דהאן כלב
325	Orit Bashkin, <i>Impossible Exodus: Iraqi Jews in Israel</i>	גיא מירון
331	עלאא אל-אסוואני, מועדון המכוניות של מצרים	רלי שכטר
335	Sebastian Conrad, <i>What Is Global History?</i>	אבי רובין
347	Philip Robins, <i>Middle East Drugs Bazaar: Production, Prevention and Consumption</i>	אורי שויד
353		על המחברים
359		תקצירים בעברית
364		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	תעתיק עוסמאנית	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	תעתיק עוסמאנית	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	תעתיק עוסמאנית
א/ء	א	א	א	ر	ר	ר	ر	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	תעתיק עוסמאנית
ى	א	י	א/ي	ز	ז	ז	ز	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	תעתיק עוסמאנית
ب	ב	ב	ב	ژ	ז'	ז'	ژ	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	תעתיק עוסמאנית
پ	פ	פ	פ	س	ס	ס	س	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	תעתיק עוסמאנית
ت	ת	ת	ת	ش	ש	ש	ش	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	תעתיק עוסמאנית
ث	ת'	ס'	ס	ص	צ	ס	ص	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	תעתיק עוסמאנית
ج	ג'	ג'	ג'	ض	ז	ז	ض	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	תעתיק עוסמאנית
چ	צ'	צ'	צ'	ط	ט	ט	ط	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	תעתיק עוסמאנית
ح	ח	ה'	ח	ظ	ז'	ז'	ظ	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	תעתיק עוסמאנית
خ	ח'	ח'	ח	ع	ע	ע	ع	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	תעתיק עוסמאנית
د	ד	ד	ד	غ	ע'	ר'	ر	האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	תעתיק עוסמאנית
ذ	ד'	ז'	ז'					האות	תעתיק מערבית	תעתיק מפרסית	תעתיק עוסמאנית

דבר העורך

מחקר אקדמי של חברות זרות הוא הזדמנות ליצור גשרים ולממש את הצו ההומניסטי חוצה הגבולות של מדעי הרוח והחברה. את המשימה הזו ג'מאעה מבקש לממש מאז היווסדו; גם בעת כתיבת שורות אלה, כאשר בעזה מתחוללת מלחמה הזורעת הרס והרג מאסיבי של חפים מפשע, ישראלים ופלסטינים, שאין לדעת לאן תוביל. הנסיבות הפכפכות והרגשות סוערים, וקשה בעת הזו לבטא בבהירות ובאופן שקול את מה שמתחולל לנגד עינינו. זמנם של ניתוחים מלומדים יגיע. בינתיים מה שיש לג'מאעה להציע הוא את המאמרים והרשימות של הגיליון הנוכחי, שכל אחד ואחת מהם מגלים את משימת כתב העת שצוינה לעיל, וזאת בניגוד לדפוס הרווח של יצירת מחיצות וליכוי שנאה. גם לפני 7 באוקטובר לא שבענו נחת. בחודשים שקדמו לאסון הנורא, ממשלת ישראל הייתה עסוקה בהשלטת הפיכה משפטית־משטרית (ויתכן שהיא עדיין עסוקה בה). אם תשלים הפיכה זו את יעדיה, היא תפגע בחירויות אקדמיות בסיסיות, שבלעדיהן הוצאה לאור של ג'מאעה ושל כתבי עת אקדמיים אחרים בישראל תהיה קשה. כמו כן היא תאיץ את הידרדרות תנאי החיים של אזרחי ישראל היהודים ושל הפלסטינים, שיחס המדינה כלפיהם רצוף אותות קלון. דומני שהתעלמות שלנו, חוקרים וחוקרות של המזרח התיכון, מהאיום הנשקף מהפיכה זו, שקולה לטמינת הראש בחול ולהסתגרות בלתי מוסרית ומתקרנפת במגדל השן. המשוררת האיראנית הנודעת פרוור' פרח'זאד, שנלחמה בדיכוי החברתי, הפוליטי, והמגדרי באיראן תחת שלטון השאה, התריעה מפני התכנסות עצמית תועלתנית כזאת בשירה האלגורי "אמו של עלי אָמְרָה לוּ יוֹם אָחֵד". השיר מובא בגיליון זה בתרגום עברי עם דברי פרשנות מאלפים של סיון בלסלב. אימו של עלי דוחקת בו לסרב להצעתו של דג כסוף לבוא בעקבותיו ולהימלט מהעולם צר האופקים והחומרי שהוא חי בו:

"הוי עלי, הוי עלי המְשָׁעֵר

האינ מוֹרֵן קְפִיצִים עֲדִיף עַל שְׁלֶחַן הַטֶּהֱרָה?

...

לֶךְ לִישׁוֹן, לֶךְ לִישׁוֹן

שְׁלֵא תַעֲשֶׂה מִשְׁהוּ טֶפְשִׁי

עִם מַחְשְׁבוֹת שְׁלֵא שְׁוֹת פְּרוּטָה

לֹא תִפְתָּר בְּעִיּוֹת

הִנֵּחַ רֹאשְׁךָ עַל פְּרִית הַפְּלוּמָה, תֵּן לְעֵינֶיךָ לְהַעֲצֵם

אֲחֻזַּת חֶזֶק בְּאַפְּךָ, הַשָּׂאֵר אֶת הַדְּהִירָה לְאַחֵרִים".

בגיליון זה לא תמצאו נוסחת פלא מטעם לימודי המזרח התיכון להתמודדות עם המשברים שערערו את מציאות חיינו. עם זאת תוכלו למצוא בו, לצד שירה של פרח'זאד,

הנושא מסר פוליטי מובהק ומתאים גם לימינו, מאמרים על סוגיות שונות בלימודי המזרח התיכון, הפורעים ברובם מוסכמות מחופרות בתחום. מאמרים אלה כולם הם תוצרי מחקרים שבוצעו בשיקול דעת ובעין ביקורתית כיאה למחקר אקדמי באשר הוא. זהו התהליך שמקדמי ההפיכה המשטרית חוששים ממנו כל כך, וחותרים להכפיפו לצורכיהם הפוליטיים הצרים ואף לחסלו. בשל ריבוי המאמרים בגיליון לא אתעכב כאן על תרומתו ועל תוכנו של כל אחד ואחד מהם, ואעניק את "רשות הדיבור" למאמרים עצמם. המתעניינות מוזמנות להתרשם מתקצירי המאמרים המופיעים בסוף הגיליון.

מלבד מאמרים ורשימות ביקורת ספרים רבות אנו מביאים בגיליון זה את פרק המבוא מתוך הספר *La Famille en Islam d'après les sources arabes* (המשפחה באסלאם על פי מקורות ערביים) מאת חוסיין בנח'רה, אבנר גלעד, קתרין מאייר-ז'אן וז'קלין סובלה בתרגום לעברית. איריס אגמון הקדימה לפרק מבוא קצר על חשיבות ההיסטוריה של המשפחה בלימודי המזרח התיכון. עם פרסומו של פרק זה אנו מחדשים את מדור התרגום הוותיק, שהשקנו לפני שנים רבות, ושובו ביקשנו להציע לקוראים תרגומים של תוצרי מחקר חשובים שראו אור בשפות אחרות. השיקולים המנחים בבחירת המאמרים לתרגום הם מרכזיותם בתחום, העיסוק שלהם בגישות ובפולמוסים חשובים בימינו, ותרומתם להעמקת ההיכרות עם סוגיות חשובות בלימודי המזרח התיכון.

מדור תרגום חדשותיק זה מצטרף למדור תרגומים מערבית לעברית, המושתת על שיתוף פעולה בין כתב העת ובין סדרת "מפתוב" וחוג המתרגמים במכון ון ליר בירושלים. בגיליון זה משולב פרק מתוך הספר וילאית ביירות (פרובינציית ביירות) מאת מוחמד בהג'ת ורפיק אל-תמימי, שיראה אור בקרוב. בהג'ת ותמימי היו בני האליטה הערבית-עוסמאנית, ובמהלך מלחמת העולם הראשונה הוטלה עליהם המשימה לסייר במחוז ביירות ולדווח על מצב העניינים שם. ממצאיהם נכללו בשני כרכים שהוגשו למושל המחוז, ופורסמו בתורכית עוסמאנית ובערבית בשנים 1917 ו-1918. במבוא הקצר שהקדים לפרק, אלי אושרוב מתייחס להתקבלותו של הספר בהיסטוריוגרפיה העברית ובמיוחד לפוטנציאל המחקרי הגלום בו. לשני המדורים לעיל מצטרף גם המדור הוותיק "נקודה למחשבה", שבו מציג און ברק ממצאי מחקר מקיף שערך, העתיד להתפרסם בקרוב בספר, על ההיסטוריה של החום במזרח התיכון. לבסוף, אנו שמחים לבשר על השקת אתר האינטרנט החדש של ג'מאעה¹. האתר מאפשר גישה מהירה ונוחה לגיליונות שלמים של כתב העת ולמאמרים נפרדים שהופיעו בהם. האתר יאפשר לנו לורז מעתה פרסום מאמרים ורשימות לפני איגודם בגיליון אחד, כך שמחברות לא יאלצו להמתין זמן רב לקראת ההוצאה לאור של גיליונות שלמים. אני מבקש להודות לחברי המערכת ולמרכז הרצוג על תכנון האתר ועל הקמתו.

חגי רם

מיץ ענבים תחת השמש: ייצור יין בתקופה האסלאמית הקדומה בארץ ישראל*

הגית נול

מבוא

כותרת המאמר עשויה להתפרש כדבר והיפוכו. הנחה מקובלת היא שהאסלאם אוסר על שתיית יין, ולכן ייצורו בארץ ישראל נפסק לאחר שהערבים כבשו אזור זה והביאו עמם את האסלאם, כלומר מן המאה השביעית לספירה. תומכת בכך העדות הארכיאולוגית של גיתות יין וקנקנים לשינוע יין (אמפורות), אשר שימושם מתוארך בספרות לכל המאוחר עד המאה השמינית. מאמר זה מטיל ספק בהנחת היסוד ובטיעונים המשמשים כדי לתמוך בה. כדי לברר את החלק הראשון של ההנחה – האסלאם אוסר על שתיית יין – עלינו לחקור מהו אותו אסלאם. במילים אחרות, עלינו לבחון אילו טקסטים עוסקים באיסור, או אילו משפטים או אסכולות הטילו אותו; מתי החל האיסור; כיצד נאכף ומי היה כפוף לו – מוסלמים אדוקים, כל המוסלמים או בני כל הקהילות שתחת שלטון מוסלמי. חלקה השני של ההנחה באשר להפסקת ייצור היין נשען בעיקר על הסבר כלכלי. סיבה משוערת אחת להפסקת הייצור היא שמרבית אוכלוסיית ארץ ישראל הייתה מוסלמית או התאסלמה, ולכן לא צרכה יין.¹ סיבה משוערת שנייה היא כי שינויים פוליטיים ודיפלומטיים צמצמו את הייצוא והביאו לקטיעת הקשרים המסחריים עם מרכזים באימפריה הרומית המזרחית (להלן: האימפריה הביזנטית). אלא שידוע מעט מאוד על שיעור התושבים המוסלמים בארץ ישראל במאות הראשונות

* מאמר זה נכתב במסגרת עבודת הדוקטורט שלי באוניברסיטת המבורג (2019), שכותרתה: "Landscaping Early Islam: The History of Settlement in Central Israel during the 7th-11th Centuries through Archaeology, Terminology and Narratives" שטפן היידמן (Heidemann) ודונט והנר (Wehner). אני אסירת תודה לדניאלה טלמון-הלר על קריאת הטיזטה וההערות המועילות ולשטפני ברינקמן על הדיונים וההפניות בראשית הדרך. תודתי נתונה גם לפיטר פרקינדרן, ישו דריי, נמרוד הורביץ, סורין חרמון, עוזי ליבנר, זהר עמר, אוריאל סימונסון, אלכס וולמסלי, לקוראים האנונימיים, לחברי מערכת ג'מאעה ולעורכת הלשונית.

1 ראו לדוגמה את הביקורת של דנט על התזה הכלכלית של פירן, שבה הוא מסכים עם ההיגיון כי ייצור היין וייצואו מעזה נפסקו: Daniel C. Dennett, "Pirenne and Muhammad," *Speculum: A Journal of Medieval Studies* 23 (1948): 175

לאסלאם, על הגירת מוסלמים לארץ ישראל או על התאסלמות.² לא מן הנמנע כי מרבית האוכלוסייה שמרה על דתה הקודמת, ואם כך, נמשכו מנהגים של ייצור יין ושתייתו שהתקיימו לפני חילופי השלטון, או חילופי דת השלטון.³ גם על הפסקת היחסים עם גורמים באימפריה הביזנטית ידוע מעט. אמנם העדות הארכיאולוגית מרמזת על שינוי מן המאה התשיעית ועל מעבר של קונסטנטינופול לסחור בעיקר עם צפון אירופה,⁴ אך עדויות כתובות מעטות מצביעות על קשרים מסחריים ודיפלומטיים שהתקיימו בין שתי האימפריות.⁵

מחקרים אחדים עוסקים באיסור על צריכת אלכוהול באסלאם או בייצור ובצריכת אלכוהול בימי הביניים המוקדמים באזורים שתחת שלטון שושלות מוסלמיות ("המרחב האסלאמי"). במחקר חלוצי שפורסם ב-1982 בגרמנית, היינה מציג עדויות לייצור יין, שיוקו וצריכתו בכמה תקופות באסלאם בכרוניקות, בספרות גאוגרפית ובשירה. עבודת דוקטור של פיינס עוסקת אף היא בצריכת יין בראשית האסלאם, ובעיקר בפער בין האיסור על צריכת אלכוהול לבין העדויות לצריכתו כפי שבאו לידי ביטוי בספרות הראשונית. קואני פרסמה מחקר נוסף על אלכוהול ושכרות בעיקר בקוראן ובחדית.⁶

- 2 Thomas A. Carlson, "Contours of Conversion: The Geography of Islamization in Syria, 600-1500," *Journal of American Oriental Society* 135 (2015): 791-816; Reuven Amitai, "Islamisation in the Southern Levant after the End of the Frankish Rule: Some General Considerations and a Short Case Study," in *Islamisation: Comparative Perspectives from History*, ed. Andrew C.S. Peacock (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 156-186
- 3 זהר עמר, *גידולי ארץ ישראל בימי הביניים: תיאור ותמורות* (ירושלים: הוצאת יד בן צבי, 2000), 125; Gideon Avni, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine: An Archaeological Approach* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 206-207
- 4 Joanita Vroom, "From Xian to Birka and Back: Constantinople as a Nodal Point in Long-Distance Contacts During the Early Middle Ages," in *Riches Beyond the Horizon: Long-Distance Trade in Early Medieval Landscapes* (ca. 6th-12th Centuries), ed. Hagit Nol (Turnhout: Brepols, 2021), 149-202
- 5 Hamilton A.R. Gibb, "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate," *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958): 219-233
- 6 Peter Heine, *Weinstudien: Untersuchungen zu Anbau, Produktion und Konsum des Wein im arabisch-islamischen Mittelalter* (Weisbaden: Harrassowitz, 1982); Daniel Scott Feins, "Wine and Islam: The Dichotomy between Theory and Practice in Early Islamic History" (PhD diss., University of Edinburgh, 1997); Kathryn Kueny, *The Rhetoric of Sobriety: Wine in Early Islam* (Albany: State University of New York Press, 2001); Eliyahu Ashtor, "An Essay on the Diet of the Various Classes in the Medieval Levant," in *Biology of Man: Selections from the Annales*, eds. Robert Forster and Orest Ranum (Baltimore and London: The Johns

בעברית הקדיש עמר כמה מחקרים לגידול הגפן ולתעשיית היין בארץ ישראל בימי הביניים.⁷ בהקשר רחב יותר, מחקר אנתרופולוגי והיסטורי של צריכת חומרים מסממים וממריצים מדגים את התפקיד שהם ממלאים בתרבויות השונות מצד אחד, ואת השינויים בשיח, הנע בין הכלה להדרה של חומרים אלה לאורך ההיסטוריה, מצד שני.⁸ בעת העתיקה הייתה צריכת יין חלק אינטגרלי מתרבויות הים התיכון והמזרח התיכון, והיה לה מקום מרכזי בשתי דתות שהתפתחו באזור זה – היהדות והנצרות. לפיכך יש המציעים כי האיסור על צריכת יין מסמל "ניסיון מפורש להחיל מערכת קודים תרבותיים חדשה בניגוד ישיר לערכים המבוססים של החברות הוותיקות באזורים שנכבשו בידי האסלאם".⁹ רוב החוקרים מסכימים כי ייצור אלכוהול וצריכתו לא נפסקו בתקופת האסלאם הקדום, על אף האיסור.

בחלקו הראשון של מאמר זה אציג טיעונים מקובלים במחקר על ייצור אלכוהול, מכירתו וצריכתו במאות הראשונות להג'רה, המתבססים על טקסטים בני הזמן. אראה כי אלכוהול לא נזכר רק בקשר ליהודים ולנוצרים, כפי שנטען לפעמים, אלא גם בקשר למוסלמים. בחלק השני של המאמר אעסוק בגיתות היין במרכז הארץ. תחילה אסקור את מצב המחקר ההיסטורי על ארץ ישראל, אסביר את המתודה הארכיאולוגית, ואדון בפרדיגמה הארכיאולוגית המקשרת את הפסקת ייצור היין באזורנו עם הכיבוש הערבי והאסלאם. לאחר מכן אחלק את הגיתות לטיפוסים, אציע להן תיארוך חלופי למן המאה השביעית עד המאה העשירית לספירה, ואציע פרשנות לשימושים שנעשו בהן.

Hopkins University Press, 1975), 136-145; Michael Decker, "Settlement and Agriculture in the Levant, 6th-8th Centuries," in *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides*, eds. Antoine Borrut et al. (Paris: Brepols, 2011), 1-6

7 עמר, גידולי ארץ ישראל, 100-135; זהר עמר, "תהליכי התאסלמות ואיסלום ביהודה ושומרון בימי הביניים והשפעתם על ענף הגפן וייצור היין", מחקרי יהודה ושומרון 4 (1994): 247-261.

8 Wolfgang Schivelbusch, *Tastes of Paradise: A Social History of Spices, Stimulants, and Intoxicants* (New York: Pantheon Books, 1992); Jordan Goodman, Paul E. Lovejoy, and Andrew Sherratt, eds., *Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology* (London and New York: Routledge, 1995)

9 Andrew Sherratt, "Alcohol and Its Alternatives: Symbol and Substances in Pre-Industrial Cultures," in *Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology*, eds. Jordan Goodman, Paul E. Lovejoy, and Andrew Sherratt (London and New York: Routledge, 1995), 23

אלכוהול בטקסטים

צריכת אלכוהול וייצורו נזכרים בטקסטים רבים ומגוונים בערבית מהמאות הראשונות לאסלאם, שחברו באזורים שונים במרחב האסלאמי. סוגי האלכוהול כוללים יין עשוי מפירות (ח'מר, נביר, באד'ק, פדח', דאד'י), יין דבש (בתע), יין מבושל (טלאא, מנצף, מטבוה) ובירה מדגנים, דבש או תמרים (מזר, פקאע, ספרפה).¹⁰ חוקרים אחדים מנתחים טקסטים מן המאה התשיעית והעשירית כאילו הם מייצגים את המציאות ואת הטרמינולוגיה של המאות השביעית והשמינית,¹¹ ואילו במאמר זה טקסטים מייצגים את זמנם בלבד. המקורות המפורסמים יחסית – למשל הח'מריה (שירת היין), ספרות האדב¹² וספרי בישול – קשורים בחצר השליט או בשכבת האמידים. מקורות אלה עשויים ליצור את הרושם כי צריכת אלכוהול רווחה בקרב האמידים בלבד, אלא שמקורות אחרים – בהם חדית', מדריכי חסבה, לקסיקונים, תעודות, חיבורים היסטוריים וגאוגרפיים, ספרות השאלות והתשובות היהודית וכינויים של מלומדים – מעידים על צריכת אלכוהול בקרב חלקים נרחבים באוכלוסייה. מקורות ספרותיים כמו שירה לא בהכרח מעידים על זמנם ויש לנתחם בהירות, אולם אפשר לשער שהמקורות האחרים מעידים נאמנה על התקופה שבה נכתבו. המקורות מספקים מידע על ייצור אלכוהול, על מכירתו בשוק ועל צריכתו, יחד עם איסורים על פעולות אלה. חלק מהטקסטים מתייחסים באופן מובהק לנוצרים וליהודים, חלקם הגדול אינו מתייחס לקהילה או לדת מוגדרת, ואת חלקם אפשר לקשר למוסלמים.

על ייצור יין ואחסונו אפשר ללמוד מלקסיקונים, ממתכונים ומספרות הגאונים. הלקסיקוגרף האנדלוסי אבן סידה (מת 1066) מזכיר את מתקן המעצרה, שיתורגם באופן מילולי "מתקן מיצוי", אך אפשר לפרש גם כגת לדריכת ענבים. גם ההיסטוריון והגאוגרף אל-חמדאני (מת 945) וגם אבן סיאר אל-וראק מזכירים אותו.¹³ מתקן ייעודי אחר לסחיטת ענבים הוא העואצ'ר, שמצוין כי הופעל על ידי שלוש אבנים. אבן סידה דן בכלים שונים ששימשו בייצור אלכוהול, כגון קנקן הקאריר או הקרו, ככל הנראה כעין

10 אבן סידה, **כתאב אל-מ'צין** (בולאק: אל-מטבעה אל-קברא אל-אמיריה, 1903), 91: 92-91; Muhammad Maraqtan, "Wine Drinking and Wine Prohibition in Arabia before Islam," *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 23 (1993): 95-115; Stefanie Brinkmann, "Beer in Early Islam: A Ḥadīṭ Perspective," *The Arabist* 36 (2015): 1-32; Feins, "Wine and Islam," 64-65

11 Feins, "Wine and Islam", לדוגמה.

12 אדב הוא סוגה ספרותית שנועדה להקנות השכלה כללית, ומכילה בין השאר שירה, פרוזה ורטוריקה.

13 על אל-חמדאני ראו, Maraqtan, "Wine Drinking," 96

שוקת עשויה גזע דקל. הוא מתאר גם את תהליך טיהור המשקה על ידי סינונו והוספת לֶבֶן.¹⁴ במאה העשירית אבן סיאר מספק מתכונים אחדים להכנת משקאות אלכוהוליים (נפיד') מתמרים, מסירופ ענבים, מצימוקים, מדבש או מסוכר. בדרך כלל בושלו המשקאות בסיר או בקדרה (קדר או טנג'יר), ואז הושארו בצל לתסיסה וליישון למשך חודש עד שנה בתוך קנקן או פך (קארורה, ג'ארה, דן ועוד). ואילו במתכון "מיץ הענבים השמשי" נסחט המיץ במעצרה, נותר במתקן תחת כיפת השמיים למשך שלושה ימים ואז הועבר לפכים עם עלי גפן. במשך חמישה ימים עבר תהליך שבו סולקו הגזים או הקצף שנוצרו במהלך התסיסה (אלירע'זה), ואז הונח בשמש במשך ארבעים יום.¹⁵ הגאונים בני התקופה מציינים אף הם מגוון של יינות ובהם יין איליוסותון, "יין של מרתף" ו"יין של צימוקים".¹⁶ לאחר מילוי החביות ביין מטייחים אותן בטיט "כדי שלא יכנס הרוח בהן ויפסיד את היין".¹⁷ את כד היין סותמים בעץ, "ושופכים עליו זפת וזפתין את כל פי הכד", קושרים נייר לזפת וחותמים בכדי לוודא שלא ייפתח.¹⁸ על מכירת אלכוהול אפשר ללמוד בעיקר מחותמות ומשמות מלומדים. כינויים של מלומדים המוזכרים בספרות מרמזים על עיסוקם או על עיסוקו של אחד מאבותיהם. מן השמות עולה כי מוכרי יין נקראו נבאד', ח'מאר או שראפי. מקצועות נוספים הקשורים בתעשיית היין הם קואריירי וזקאק, יצרני כלים מקרמיקה או מעור, שיתכן ששימשו כלי קיבול ליין.¹⁹ בלוג פרסם שלושה כלים שהוטבעה עליהם בחותם מילה שמשמעותה "בירה".

- 14 אבן סידה, כתאב אל־מח'צין, 97; 86-81, 73-72: 11, Maraqtan, "Wine Drinking",
- 15 בערבית: עזיר אל־ענב אל־שמסי. Ibn Sayyar al-Warraq, *Kitab al-Tabikh*, eds. Kaj Öhrnberg and Sahban Mroueh (Helsinki: The Finnish Oriental Society, 1987), 302-310; Lilia Zaouali, *Medieval Cuisine of the Islamic World*, (Berkeley: University of California Press, 2007), 140-141; Nawal Nasrallah, trans. *Annals of the Caliphs' Kitchens: Ibn Sayyar al-Warraq's Tenth-Century Baghdadi Cookbook* (Leiden: Brill, 2010), 463-472; Nicole Hansen, "Sunshine Wine on the Nile," in *Documents and the History of the Early Islamic World*, eds. Petra Sijpesteijn and Alexander T. Schubert (Leiden: Brill, 2014), 291-303
- 16 ספר שאילתות דרב אחאי (ויניציאה: בית דניאל בומבירגי, 1546; ירושלים: מקור, תש"ל), פרשת יתרו, שאילתא נ"ד. על פירוש איליוסותון כיון מתוק במיוחד ועל סוגי יין נוספים בתלמוד ראו איתן איילון, רפאל פרנקל ועמוס קלוגר, "ייצור יין בארץ־ישראל בימי קדם: התקדמות במחקר או מהפכה בתפיסה?", קתדרה 145 (תשע"ג): 23, 31-32.
- 17 תשובות גאוני מזרח ומערב, מהדורת יואל הכהן מיללער (ברלין: י. דויטש, תרמ"ח), סימן צ"ט. ראו גם יהושע בראנד, כלי החרס בספרות התלמוד (ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשי"ג), קל"ז-קל"ח.
- 18 ספר שערי תשובה: שג"ג תשובות הגאונים, מהדורת ירוחם פישל (לייפציג: ליאפולד שונים, תרי"ח), סימן רנ"ג.
- 19 Hayyim J. Cohen, "The Economic Background and the Secular Occupations of

על שני כלים מהתקופה האומיית הוטבעו המילים **סַפְרִיָּה** ו**סַקְרָה**, ועל כלי לא מתוארך הוטבעה המילה **אֶל־מִזְר**. לטענתו של בלוג, חותמות אלה – כמו חותמות אחרות עם שמות של תבלינים ומוצרי מזון – מייצגות תרופות.²⁰ סופרים בני המאה האחת עשרה תיארו מכירת יין בשוק של בצרה במאה השמינית.²¹ גויטיין מסיק משמו של ספק היין בשוק בקהיר, המופיע במסמכי הגניזה, כי הוא היה מוסלמי, אך הוא לא מספק פרטים נוספים.²² ידוע במחקר כי צריכת היין מתוארת בשירה ובחדית', אך היא מופיעה גם במקורות אחרים. תפקיד המזווה עם צריכת אלכוהול הוא זה של הנדיים, בן הלוויה לח'ליפה. אבן סיאר, למשל, הקדיש פסקה ארוכה בספר המתכונים שלו להסבר כיצד על הנדיים לצרוך אלכוהול באופן אחראי כדי לחמוק מהשתכרות.²³ מקור נוסף הוא כתבים של רופאים בני המאה העשירית, אל־ראזי (מת 925) ואל־בלח'י (מת 934), אשר מונים את מעלותיו של המשקה האלכוהולי וגם את ההשפעה המזיקה של צריכה רבה ממנו. אל־בלח'י משתמש במושג הכללי **שֵׂרָאב** (משקה), ומסביר את השפעותיו המיטיבות בין השאר עם מצב הרוח, התעוזה, החוזק הגופני והאינטלקט. אל־ראזי טוען כי **שֵׂרָאב מַסְכֵּר**, כלומר משקה משכר, מטיב עם העיכול ועם השינה כאשר הוא נצרך במידה.²⁴ גם בשני מרשמים מאוחרים יותר שנמצאו בגניזה, מן המאות השתים עשרה או השלוש עשרה, נזכר כי ל"כמר" (ח'מר) – יין או אלכוהול – יש תכונות רפואיות.²⁵ מקצת השירה

Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century)," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13 (1970): 26-29; Maya Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World* (Leiden: Brill, 1994), 101-113, 132-136

Paul Balog, *Umayyad, 'Abbasid and Tulunid Glass Weights and Vessel Stamps*, 20 Numismatic Studies 13 (New York: The American Numismatic Society, 1976), 27-30, cat. no. 39, 173, 896

'Abd al-Jabbar Naji and Yusuf Naşir 'Ali, "The Suqs of Basrah: Commercial 21 Organization and Activity in a Medieval Islamic City," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 24 (1981): 306, note 61

Shlomo Dov Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders* (Princeton: Princeton 22 University Press, 1973), 19

Ibn Sayyar, *Kitab al-Ṭabih*, 341-342; Zaouali, *Medieval Cuisine*, 32 23

David Waines, "Abu Zayd al-Balkhi on the Nature of Forbidden Drink: A Medieval 24 Islamic Controversy," in *La alimentación en las culturas islámicas: una colección de estudios*, eds. Manuela Marín and David Waines (Madrid: Afencia Española de Cooperación Internacional, 1994), 114-121

Efraim Lev, "Medieval Egyptian Judaeo-Arabic Prescriptions (And the Edition 25 of Three Medical Prescriptions)," *Journal of the Royal Asiatic Society* 18 (2008): 449-464



איור 1: ספלון כסף נושא שירת יין, מוזיאון המטרופוליטן

המהללת שתיית יין מיוחסת למאות השישית עד השמינית, כלומר לפני האסלאם ואחריו, ומיוצגת בספרות המאוחרת,²⁶ אך חלק אחר מיוחס למאות הבאות. המשורר אבן סְכְרָה אל־הַאֲשְׁמִי (מת 995) מונה את הדברים החשובים בעת גשם ובהם כוס יין אחרי מנת בשר (וקאס טלאא בעד אל־קבאב).²⁷ אחד משיריו מופיע על ספלון עשוי כסף המצוי כיום במוזיאון המטרופוליטן בניו יורק (איור 1).²⁸ אין בשיר מושג שמשמעותו הישירה אלוהול, אלא קריאה לשתייה מכוס "מהולה", הרומזת ליין מהול, "עד שתמות ממנה מוות ללא סיבה" (חתא

תמות מנהא מותן בלא סבב).²⁹ עדות מובהקת יותר לצריכת אלוהול היא קעריית זהב השמורה במוזיאון הבריטי בלונדון, שמוטבע עליה שיר המיוחס לאבן אל־תמאר אל־ואַסְטִי (מאה עשירית).³⁰ לפני הקריאה לשתייה בטקסט זה היין מתואר כשמש שמקור זריחתה הוא ה'רדאד', ככל הנראה כעין צפחת.³¹ שני הכלים מתוארכים למאה האחת עשרה לערך.

26 למשל אצל Feins, "Wine and Islam," 182-186, 264-265

27 אבן ח'לפאן, ופִּיאַת א־אֵיִיִּאן וּנְחֵבֵאָא אֶבְנָאָא א־זִמָּאן, ערך אַחְסָאן עֶבְאָס (ביירות: דאר צֶאדֶר, William McGuckin de Slane, trans., *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* (Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1845), III, 1: 119

28 Cup with a Poem on Wine, second half 10th-11th century, Metropolitan Museum of Art, accession number 64.133.2, www.metmuseum.org/art/collection/search/451748

29 המילה מְשַׁעֲשֵׂעָה מתורגמת "מהולה" אצל Maryam Ekhtiar et al., eds., *Masterpieces from the Department of Islamic Art in The Metropolitan Museum of Art* (New York: The Metropolitan Museum of Art, 2011), 127

30 Wine Bowl, 11th-12th century, British Museum, ME OA 1938.11-12.1

31 Basil Gray, "A Seljuq Hoard from Persia," *The British Museum Quarterly* 13 (1939): 77-78, plate 33

שלא כמו השירה, המתכונים והכלים, טקסטים דתיים מן המאה התשיעית מציגים איסור ברור על צריכת אלכוהול ועונש לשותים. אחת השאלות המעסיקות חוקרים היא המועד המוקדם ביותר שבו הונהג איסור זה, שכן בקוראן הוא איננו מובהק. קואני מראה כי בקוראן המילה ח'מר מוזכרת שש פעמים, פעם אחת כ"יין שמיימי" ובשאר הפעמים כ"יין ארצי". לצדה משמש השורש ס-כ-ר במשמעות שכרות או סימום, והמילה רחיק מציינת יין טהור. לדעתה יחסו של הקוראן ליין ולהשפעותיו דו-ערכי, ופסוקים שונים חושפים מגוון עמדות באשר לצריכתו. דוגמה לעמדה שלילית היא שהיין מפלג בין אנשים ומרחיקם מאלוהים, ולכן יש להימנע ממנו בהקשרים מסוימים. יחס דומה, לטענת קואני, משתמע מכך שהנביאים בקוראן הם פכחים, ומכיוון שהם משמשים מופת מוסרי, המסר של הטקסט הוא נגד שתייה לשוכרה.³² על פי קריאה אחרת, הרואה בקוראן טקסט אחיד ונטול סתירות, הפסוקים המתנגדים לשתייה לשוכרה התגלו בשלב מאוחר ולכן מייצגים את המסר המעודכן.³³ מכל מקום הקוראן אינו מצווה ענישה על שתיית יין, והאיסור המפורש הוא לתפילה בעת שכרות (סורה 4: 43).³⁴

הטלת עונש על שכרות מיוחסת למוחמד בחדית' שמביא אל-בַּח'ארי (מת 870), אך על פי הקוראן מוחמד לא היה אחראי על ענישה. גם פיינס מציג עדויות לכאורה לאכיפת האיסור על ידי מוסדות כגון משטרה ושופטים (קאדים) בתקופת הראשדון ובתחילת התקופה האומיית, אך מתבסס על טקסטים מאוחרים שאין לקרוא כפשוטם.³⁵ למעשה, הפירושים מן המאה השביעית אינם מציינים את המונחים "משטרה" ו"קאדי" או מוסדות דומים בעלי שם אחר, ולכן יש הטוענים כי מוסדות אלה לא התקיימו לפני המאה השמינית.³⁶ מכל מקום העדות המובהקת לאיסורים היא כתיבה משפטית מן

32 Kueny, *Rhetoric of Sobriety*, 4-5, 23; Kathryn Kueny, "Wine," in *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Brill, 2006), 5:481-483

33 Philip F. Kennedy, Review of *The Rhetoric of Sobriety: Wine in Early Islam*, by Kathryn Kueny, *Journal of the Royal Asiatic Society* 12, no. 3 (2002): 366-370;

Feins, "Wine and Islam," 75-82

34 Feins, "Wine and Islam," 82, 96

35 שם, 96-97, 190-203.

36 יתכן שההסבר להיעדר המוסדות מטקסטים בני המאה השביעית נעוץ במקורם של הפירושים ביישובים מחוץ לכרך (מטרופולין), בעוד שהמוסדות התקיימו בכרך בלבד. Mathieu Tillier, "The Qadis' Justice According to Papyrological Sources (Seventh-Tenth Centuries CE)," in *Legal Documents as Sources for the History of Muslim Societies: Studies in Honour of Rudolph Peters*, eds. Maaïke van Berkel, Léon Buskens, and Petra M. Sijpesteijn (Leiden: Brill, 2017), 41-44; Mathieu Tillier, "The Umayyads and the Formation of Islamic Judgship," in *The Umayyad World*, ed. Andrew

המאה התשיעית ואילך, הכוללת הנחיות של ארבע האסכולות המשפטיות המרכזיות באסלאם להימנע מאלכוהול, הגדרת עונשים על צריכתו ואיסור על מכירתו. אולם גם טקסטים משפטיים אלה אינם אחידים, ולכל אסכולה הגדרה נבדלת של משקה אלכוהולי או יין – הח'מר.³⁷

מקור מוקדם המדגים את הניסיון לאכוף את האיסור, הוא מדריך חֶסְבָה המיוחס למאה התשיעית או העשירית, שפרסם סרג'נט.³⁸ המְחַתֶּסֶב הוא המפקח על השוק ועל המרחב הציבורי. מהות התפקיד נקשרה במסורת ובמחקר לקריאה "לצוות על הטוב ולאסור את הרע" (או את המגונה), המופיעה בכמה מקומות בקוראן (למשל סורה 110: 3). חוקרים גם השוו את התפקיד הזה למשרות מוקדמות יותר כמו האגרונומוס.³⁹ את ייסודה של משרה דומה, "אחראי על השוק", ייחסו סופרים מן המאה התשיעית ואילך לח'ליפה השני עמר אבן אל-ח'טאב (שלט 634-644).⁴⁰ אלא שהעדויות המוקדמות ביותר לתפקיד הנן טקסט מאנדלוסיה מאמצע המאה התשיעית, המתאר משרה שונה

Lucian Reinfandt, "Crime and Punishment in Early Islamic Egypt (AD 642-969): The Arabic Papyrological Evidence," in *Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Papyrology, Ann Arbor 2007*, ed. T. Gagos (Ann Arbor: University of Michigan, 2010), 633-640

Kueny, *Rhetoric of Sobriety*, 34-41; Feins, "Wine and Islam," 207-209, 268-269; 37
Febe Armanios and Boğaç Ergene, *Halal Food: A History* (New York: Oxford University Press, 2018), 89-90; Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East* (Seattle and London: University of Washington Press, 1985), 48-55

Robert Bertram Serjeant, "A Zaidi Manual of Hisbah of the 3rd Century (H)," 38
Rivista degli studi orientali 28 (1953): 1-35

39
חוה לצרוס-יפה, "מבוא", בתוך סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות: היהודים בקרב שכניהם המוסלמים, ערכה לצרוס-יפה (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשע"א), 13;
Benjamin R. Foster, "Agronomos and Muhtasib," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13 (1970): 128-144; Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 107-108; Susana Narotzky and Eduardo Manzano, "The Hisba, the Muhtasib and the Struggle over Political Power and a Moral Economy," in *Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*, eds. John Hudson and Ana Rodríguez (Leiden and Boston: Brill, 2014), 40-42

40
Ronald Paul Buckley, "The Muhtasib," *Arabica* 39 (1992): 61-63
בערבית: עאמל עלא אל-סוק. ראו 39

במקצת של "אחראי השוק",⁴¹ וחותמות זכוכית ממצרים מסוף המאה השמינית או מאמצע המאה התשיעית, המציינות את "אחראי השוק" או את המִחְתָּסֵב.⁴² ספרי החסבה הם מדריכים עבור המִחְתָּסֵב, המפרטים את תחומי אחריותו, ובהם פיקוח על ייצור מזון ובגדים, על מסחר, על ניקיון המסגד ובית המרחץ ועל שמירה על המוסר במרחב הציבורי.⁴³ האחריות הנוגעת לענייננו בכתב היד המוקדם היא למנוע מן הח'מארין למכור אלכוהול, וחשוב מכך, לאתר את מקור האספקה שלהם.⁴⁴ על המִחְתָּסֵב מוטל גם לדאוג כי בני החסות לא יכניסו לערי האסלאם כל דבר שקשור בחזיר או באלכוהול, ולהעניש במקרים שהוכנס לעיר מיץ ויוצר ממנו באלכוהול ביתי.⁴⁵ איסורים דומים על בני החסות מוזכרים בנוסחים של "חוזה עמר", טקסט שהתגבש לכל המוקדם במאה התשיעית.⁴⁶

טקסטים ביניים מספקים עדויות מעטות לאכיפת האיסור בארץ ישראל, כפי שעולה בעיקר ממחקרים משניים. כרוניקה שומרונית מהמאה הארבע עשרה למשל מייחסת אכיפה למושל מטעמו של אחמד אבן טולון (מת 884).⁴⁷ לטענת אשתור, בין המאות העשירית והשתיים עשרה הקפידו הפאטימים על סגירת הטברנות לפני

41 צאחב אל־סוק, שם.

42 Alexander H. Morton, "Hisba and Glass Stamps in Eighth- and Early Ninth-Century Egypt," in *Documents de L'Islam médiéval: Nouvelles perspectives de recherche*, ed. Yusuf Raghib (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1991), 19-42.

43 עבד אל־רחמן אבן נצר אל־שיז'י, נהאית אל־רתבה פי טלב אל־חסבה, מהדורה שנייה (ביירות: דאר אל־ת'קאפה, 1981).

44 Serjeant, "Manual of Hisbah," 23.

45 שם, 29. אני מתרגמת אמצאר "ערי האסלאם" ואינני מקבלת את התרגום השגור "ערי צבא", שכן לא מצאתי לו ביסוס בטקסטים בני התקופה. ראו את הטקסט המובהק ביותר: אבו עבד אל־קאסם אבן סלאם, כתאב אל־אמואל, ערך מוחמד ח'ליל הראס (קהיר: מכתבת אל־כליאת אל־אזהריה, 1968), 141. השו" *Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: Brill, 1993) 2nd ed., 7:146; Hugh Kennedy, "How to Found an Islamic City," in *Cities, Texts and Social Networks, 400-1500: Experiences and Perceptions of Medieval Urban Space*, eds. Caroline Goodson, Anne E. Lester, and Carol Symes (Padstow: Ashgate, 2010), 47.

46 אוריאל סימנסון, "בין היפרדות להיטמעות – חוזה עמר בהקשריו התרבותיים והחברתיים", היסטוריה 35 (תשע"ה): 31-64; Mark R. Cohen, "What Was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999): 100-157.

47 Abu l-Faḥ al-Samiri al-Danafi, *The Continuation of the Samaritan Chronicle of Abu l-Faḥ al-Samiri al-Danafi: Annotated Translation*, ed. and trans. Milka Levy-Rubin (Princeton: The Darwin Press, 2002), 38, 104.

חודש רג'ב, אך האיובים היו הראשונים לאכוף מדיניות איסור מוחלטת במאה השתים עשרה.⁴⁸ לדעת עמר מדיניות זו מאוחרת אף יותר, והחלה רק עם הממלוכים במאה הארבע עשרה.⁴⁹ אין ספק שהמיסים שהטילו שליטים על בתי עסק לשיווק אלכוהול, כגון בתי בירה במצרים במאה השתים עשרה,⁵⁰ מדגישים את יחסם הדו-ערכי של שליטים אלו לצריכת אלכוהול.

לסיכום, טקסטים מן המאה התשיעית ואילך מעידים על ייצור, שיווק וצריכה של יין. לא נראה שתעשיית היין הופסקה עם הגעת האסלאם לארץ ישראל, ואף לא מאות שנים מאוחר יותר. כפי שאראה בהמשך, מסקנה זו מקבלת חיזוק מקריאה מחודשת בגיתות באזור המחקר. בו בזמן טקסטים אחרים מלמדים על איסורים שהוטלו על צריכת יין, ייצורו ומכירתו, ועל הניסיון לאכוף איסורים אלה לפחות בהקשרים מסוימים, ולפחות מהמאה התשיעית ואילך. נראה כי מעודדי האיסור לא נהנו מהגמוניה בכל מקום ובכל זמן.

המחקר ההיסטורי והארכיאולוגי של ארץ ישראל

המרחב הגאוגרפי הכולל את מדינת ישראל, הרשות הפלסטינית וממלכת ירדן בנות ימינו התחלק בתקופות הרומית והאסלאמית הקדומה בין "ירדן" ובין "פלסטיין" (להלן ארץ ישראל). הגדרות אלה אינן מוחלטות, ולפחות מן המאה השביעית אי אפשר לדעת בוודאות היכן עבר הגבול בין המחוזות. ארץ ישראל כללה בין היתר את קיסאריה, נאבלס, אל-ירמלה, וע'זה; ירדן כללה ישובים כמו טבריא, ג'רש, ביסאן וק'נס.⁵¹ מקורות הידע העיקריים על האזור מן המאה השביעית ועד המאה העשירית כוללים תעודות בערבית וביוונית: פפירוסים, כתובות בנייה וכתובות וקף, חותמות ומטבעות; טקסטים מנהליים של הכנסייה; מקורות נרטיביים כגון טקסטים גאוגרפיים, כרוניקות בערבית וספרות מסע של צליינים נוצרים; וממצאים ארכיאולוגיים. התעודות מאפשרות הצצה למנהל של האזור ולהיבטים אחדים בתרבות של תושביו. הכרוניקות, שנכתבו לכל המוקדם כמאתיים שנים לאחר האירועים, מציגות מידע פוליטי על המאות הראשונות לאסלאם ורקע כללי על האוכלוסייה. ספרי הגאוגרפיה והמסעות, ובמיוחד ספרו של אל-מקדסי (מת אחרי 990), מספקים מידע נוסף על ערים גדולות וכן על מקורות מים, על משאבים טבעיים, על מוצרי ייצוא עיקריים באזורים השונים ועל יחידות

Ashtor, "Diet," 150 48

עמר, גידולי ארץ ישראל, 130-132; עמר, "תהליכי התאסלמות." 49

בערבית: ב'יות אל-מ'זר. 14 Brinkmann, "Beer in Early Islam," 50

ניצן עמית-פרייס, "המנהל של ג'נד אל-ארדן וג'נד פלסטיין בתקופה האומיית וראשית התקופה העבאסית על פי חותמות וממצא קטן אחר" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2007). 51

משקל מקומיות. הארכיאולוגיה מאפשרת גישה רחבה יותר גם להיסטוריה החברתית והכלכלית של האזור, ובכלל זה התפתחותם של מגוון יישובים, שינויים באזורים נרחבים כמו הנגב והגליל, מעמדם של מנזרים וגורלם של כנסיות ובתי כנסת, פיתוחים טכנולוגיים וחקלאיים, וקשרי מסחר בין יישובים ובין האזור לארצות אחרות. מן המאה האחת עשרה נוסף מקור מידע עשיר, המתייחס גם ליישובים בארץ ישראל ובירדן – מסמכי גניזת קהיר.

המחקר הארכיאולוגי מבוסס על תיעוד, ניתוח ופרשנות של תרבות חומרית, הווה אומר עצמים שנוצרו או נוצלו בידי אדם בעבר, בתוך ההקשר המרחבי והכרונולוגי שלה. הממצאים נאספים ומתועדים באמצעות חפירות ארכיאולוגיות בים וביבשה, סקרים על פני השטח, תצלומי אוויר ותצלומי לוויינים. הממצאים העיקריים כוללים ארכיטקטורה (כגון מבנים, טרסות, תעלות ותנורים), ממצאים ניידים (כגון כלי חרס, אבני צור, אריגים, מטבעות ואבני ריחיים), שיירים מהצומח ומהחי, חומרי גלם וקברנים. דוגמאות לכלים המשמשים לניתוח הממצאים הן טיפולוגיה – סיווג חפצים או מתקנים בקבוצות על פי חומר, גודל וצורה; תיארוך יחסי ומוחלט; פטרוגרפיה – זיהוי חומר הגלם של כלי חרס ואבן ושיוכו למקור; מיפוי באמצעות מערכת מידע גאוגרפי (GIS); והחשוב מכול, תיעוד הממצאים על פי הרובד שנמצאו בו (סטרטיגרפיה) ומיקומם במרחב החפירה (לוקוס או הקשר). לרוב משווים את תוצאות הניתוח ואת מסקנותיו למקבילות, כלומר לממצאים דומים מאתרים אחרים, לתאוריות חברתיות ולמודלים כלכליים, לידע היסטורי, למידע על חברות מודרניות וכיוצא בזה.

אחת המטרות העיקריות בארכיאולוגיה, לפחות במחקר בישראל, היא לזהות את התקופות שבהן פעל האתר. תיארוך האתר הוא גם אחד האתגרים הגדולים במחקר הארכיאולוגי, והוא כולל כמה שלבים. בשלב הראשון ממצאים ניידים, כגון כלי קרמיקה וזכוכית, עוברים מיון טיפולוגי על פי ראות עיניהם של החוקרים ועל בסיס מוסכמות מחקרים קודמים. חלקים של כלים אלה, כגון ידית או שפה, מאפשרים לזהות את החפץ כולו. בשלב השני החוקרים מתארכים את הטיפולוגיה הזו ומסדרים את טיפוסים הכלים ברצף כרונולוגי. ממצאים שנמצאו יחד עם מטבע שמוטבע עליו תאריך, או בתשתית קיר שיש עליו כתובת עם תאריך, יקבלו תיארוך מוחלט זמני. את הטיפוסים עורכים בהתאם לסטרטיגרפיה של האתר ומשווים לממצא מאתרים אחרים כדי להגיע לתיארוך מדויק ככל האפשר. טיפוסים כלים אחדים שיוצרו או יובאו במשך תקופה קצרה יחסית ונמצאו באתרים רבים, יהיו "מאובן מנחה", כלומר מפתח לתיארוך בכל אתר שיימצאו בו בעתיד.

התאריכים הארכיאולוגיים, רובם בטווח של מאה או מאתיים שנים, נקבעים בהתאם להיסטוריה הגאוגרפית של האזור ועל פי שמות השושלות השלטוניות. לפיכך "התקופה הרומית" משתרעת מהמאה הראשונה לפנה"ס עד אמצע המאה הרביעית

לספירה, "התקופה הביזנטית" משתרעת מאמצע המאה הרביעית עד תחילת השביעית, "התקופה האומיית" משתרעת מתחילת המאה השביעית עד אמצע המאה השמינית, "התקופה העבאסית" משתרעת מאמצע המאה השמינית עד סוף המאה התשיעית, "התקופה הטולונית" משתרעת מסוף המאה התשיעית עד המאה העשירית, ו"התקופה הפאטמית" משתרעת מהשליש האחרון של המאה העשירית עד המאה האחת עשרה. בארכיאולוגיה של התקופה הביזנטית ושל התקופות האסלאמיות אפשר לתארך את מרבית כלי הקרמיקה והזכוכית לפרק זמן של מאתיים עד שלוש מאות שנים, ולכן לעיתים קשה להבדיל בין כלים מהתקופות הביזנטית והאומיית, מהתקופות העבאסית והטולונית ואפילו בין כלים מהתקופות העבאסית והפאטמית.

השלב השלישי, לאחר יצירת טיפולוגיה ולאחר תיארוך טיפוסי הכלים, הוא תיארוך האתר שבו הם נמצאו. כיום ארכיאולוגים רבים מניחים שחפצים שימשו לייעודם המקורי למשך זמן רב מרגע ייצורם. לעיתים, כפי שאראה בהמשך, חפצים שימשו גם שימוש משני ומוחזרו. מסיבה זו החוקרים מתארכים חפצים קודם כל על פי הזמן שבו ככל הנראה יוצרו, אך גם על פי ההקשר הארכיאולוגי שהם נמצאו בו. ממצאים שנמצאו יחד בתוך הקשר ברור, בתוך בור פסולת או במילוי תחת רצפת מבנה למשל, מכונים "מכלול". לא תמיד ידוע מה השימוש שנעשה בממצאים שבמכלול, אך אנו מעריכים שהיה זה שימוש ביומני. הגדרת מכלול חשובה כאשר עוסקים במטמון של מטבעות, למשל, שיש בו ממצאים מתקופות שונות. במקרה כזה ברור כי המטבעות במטמון שימשו את בעליהם באופן כלשהו באותו הזמן, ולפיכך התיארוך נקבע רק על פי המטבע המאוחר ביותר. הקשרים נדירים יחסית שנוצרו בגלל אסון, כמו ספינה טרופה או חדר שנסתם עקב מפולת, יוצרים מכלול ודאי של ממצאים בני זמן אחד, ובדרך כלל ניתנים לתיארוך מוחלט. במקרים שבהם ההקשרים מובהקים פחות, החוקרים מתארכים את האתר שנחפר על פי חלק הארי של הממצאים, ומייחסים חשיבות פחותה לממצא חד-פעמי מוקדם יותר. בסקרים ארכיאולוגיים של פני השטח – או בכל מצב אחר שבו אין לממצא הקשר סטריגרפי או מרחבי – תיארוך האתר יהיה בטווח רחב יותר ומדויק פחות.

התיארוך של מבנים ושכבות באתר רב-תקופתי מסובך פי כמה. העקרון הסטריגרפי הוא שממצא מתאריך, כגון מטבע או חרס מזוהה, מספק את התיארוך המוקדם ביותר (terminus post quem) של הקשרים מאוחרים ממנו, ואת התיארוך המאוחר ביותר (terminus ante quem) של הקשרים מוקדמים לו. לדוגמה אפשר לתארך פסולת קרמיקה בבור לתקופה העבאסית, ואת פעולת מילוי הבור בפסולת אפשר לתארך למועד כלשהו אחרי תחילת התקופה העבאסית. אבל את חפירת הבור אי אפשר לתארך על פי הקרמיקה העבאסית, שכן ייתכן שבני תקופה מאוחרת יותר חפרו את הבור והשליכו את הקרמיקה לתוכו. מכל מקום התקופות שלפני הממצא המתאריך ואחריו

עשויות למנות עשרות ואף מאות שנים. מטבעות מן המאה הרביעית למשל נמצאו בספינה טרופה במעגן מיכאל, שממצאים אחרים ממנה מתוארכים למאות השביעית או השמינית, שלוש מאות או ארבע מאות שנים לאחר הטבעת המטבעות (תיארוך הנתמך בבדיקת פחמן-14).⁵² דוגמה אחרת היא חדר שהתמוטט במפולת בעבדת, ובו חומר אורגני המתוארך לכל המוקדם לאמצע המאה השמינית, אך הקרמיקה בו מתוארכת לכל המאוחר לתחילת המאה השביעית, לפחות מאה שנים קודם לכן.⁵³

המחקר ההיסטורי המועט שנעשה על אזור ארץ ישראל וירדן בתקופת האסלאם הקדום נטה להתמקד באחד משני כיוונים, בהתבסס על מקורות המידע שלו: היסטוריה פוליטית, שמקורותיה הם בעיקר ספרות שנכתבה מאוחר יותר,⁵⁴ או היסטוריה חברתית-כלכלית של יישובים בהתאם למידע שחשף המחקר הארכיאולוגי.⁵⁵ ככל הידוע לי, חסר מחקר המשלב באופן ביקורתי תוצאות של חפירות ארכיאולוגיות במידע מספרות בת הזמן ובניתוח כתובות בנייה. יש להניח כי גם אם ייעשה מחקר משלב כזה בעתיד, הוא יתיר שאלות רבות ללא מענה. גודל האוכלוסייה בארץ ישראל למשל אינו ידוע, וכמו כן לא ידועים גודלן ותפוצתן של הקהילות הדתיות השונות – נוצרים, מוסלמים, יהודים ושומרונים. השפות שבני הקהילות הדתיות כתבו בהן (יוונית, ערבית, עברית וארמית) אינן בהכרח השפות שבהן דיברו. אמנם הארכיאולוגיה מספקת מידע רב על טכנולוגיות מקומיות, על קשרי מסחר ואפילו על שווקים, אך חלקים ניכרים במערכת הכלכלית של ארץ ישראל עלומים.

אחת המסקנות של המחקר הארכיאולוגי וההיסטורי של ארץ ישראל במחצית השנייה של המאה העשרים הייתה כי בתקופה הביזנטית התחולל שיא התיישבות ולאחריו שקיעה מיידית או הדרגתית. מסקנה זו הפכה לפרדיגמה, שעל פיה עד המאה השביעית אפיינו את האזור גידול אוכלוסין, התיישבות בפרפריה, הרחבת יישובים

- Maayan Cohen and Deborah Cvikel, "Ma'agan Mikhael B, Israel: A Preliminary Report of a Late Byzantine-Early Islamic Period Shipwreck," *The International Hagit Nol*, "Dating **ראו גם** *Journal of Nautical Archaeology* 48 (2019): 189-207
- Early Islamic Sites through Architectural Elements: A Case Study from Central Israel," *Journal of Islamic Archaeology* 6, no. 1 (2019): 46-47
- Scott Bucking and Tali Erickson-Gini, "The Avdat in Late Antiquity Project: Report on the 2012/2016 Excavations of a Cave and Stone-Built Compound along the Southern Slope," *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology and Heritage Studies* 8, no. 1 (2020): 53
- משה גיל, **ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634-1099)**. חלק א': עיונים היסטוריים (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב ומשרד הביטחון – ההוצאה לאור, תשמ"ג).
- Avni, *The Byzantine-Islamic Transition*; Alan Walmsley, *Early Islamic Syria: An Archaeological Assessment* (Bath: Duckworth, 2007)

ושגשוג כלכלי. נראה שהפרדיגמה הופיעה לראשונה בפרסומים של חוקרים שפעלו בין שנות החמישים לשנות השמונים כמו מיכאל אבי-יונה, משה שרון וירון דן. מחקרים אלה נשענו על ארבעה סקרים ארכיאולוגיים שנערכו מתחילת המאה העשרים ועד אמצעה, המירו את תוצאות הסקרים בהערכות של גודל האוכלוסייה בארץ ישראל בתקופה זו (בין 2.8 ל-4 מיליון נפש), והשוו אותן להערכות ולמדדים של תקופות אחרות.⁵⁶ החוקרים הסבירו כי האזור נהנה מהגירה ומהשקעה כלכלית של גורמים נוצריים. מקור מתחילת המאה הרביעית לספירה – **תיאור העולם כולו** (Expositio totius mundi et gentium), המספר על מקורות ההכנסה של ערים אחדות כמו לוד – אומץ ושימש כדי לבסס את ההיגיון הכלכלי של הפרדיגמה.⁵⁷ פרדיגמה זו ממשיכה להופיע אפילו בספרים שראו אור בעשור האחרון.⁵⁸

בשנים האחרונות נשמעת ביקורת על כך שהפרדיגמה נשענה על מתודות מיושנות וחלקיות, על הערכות מוגזמות ועל הכללה של שלוש מאות שנים בתקופה אחת שלא חל בה שינוי. בחינה מחודשת של תוצאות סקרים וחפירות בישראל, כולל ממצאים מן התקופה הרומית, מעלה דפוסי יישוב משתנים בתקופות שונות ובאזורים שונים ברחבי הארץ ושינויים ניכרים מן המאה הרביעית עד המאה השביעית.⁵⁹ מחקר שניתח את החומר

56 השוואה בין הערכות אלה לבין נתונים על גודל האוכלוסייה בארץ ישראל במפקדים שנערכו במאה השש עשרה ובתחילת המאה העשרים, העלתה כי האוכלוסייה קטנה בשיעור שבין שבעה לעשרים וחמישה אחוזים מאז התקופה הביזנטית, כלומר במהלך התקופה האסלאמית. השוואה נוספת של תפרוסת הקרמיקה בין התקופה הביזנטית לבין התקופה הכנענית (1200-1550 לפנה"ס) הראתה צמיחה דמוגרפית ניכרת, פי חמישה או שישה. ראו ירון דן, **חיי העיר בארץ ישראל בשלהי העת העתיקה** (ירושלים: הוצאת יד בן-צבי, תשמ"ד), 13; יורם צפירי, "הכיבוש הערבי ותהליך דיילדולה היישובי של ארץ ישראל", **קתדרה** 32 (תשמ"ד): 69-74; Michael Avi-Yonah, "The Economics of Byzantine Palestine," *Israel Exploration Journal* 8 (1958): 39-51; Michael Avi-Yonah, *The Holy Land: From the Persian to the Arab Conquest (536 B.C to A.D. 640): A Historical Geography* (Grand Rapids: Baker Book House, 1966), 219-221.

57 למשל דן, **חיי העיר**, 19.

58 לדוגמה Avni, *The Byzantine-Islamic Transition*, 36; Jodi Magness, *The Archaeology of the Holy Land: From the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 333.

59 דורון בר, "התיישבות וכלכלה בארץ-ישראל בתקופה הרומית המאוחרת ובתקופה הביזנטית (70-641 לספירה)", **קתדרה** 107 (תשס"ג): 31-32; עוזי ליבנר, "התיישבות ודמוגרפיה בגליל המזרחי בתקופות הרומית המאוחרת והביזנטית", בתוך **אדם ליד קשת רומית: קובץ מחקרים לכבוד פרופ' יורם צפירי**, ערכה לאה דה סגני ואחרים (ירושלים: החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, תשס"ט), 14-28; חיים בן דוד, "תרומת הסקרים הארכיאולוגיים לשאלת היקף ההתיישבות בצפונה של ארץ ישראל בתקופה הביזנטית", בתוך **בין ים למדבר: על מלכים,**

הבוטני בשבטה שבנגב, לדוגמה, מצביע על פריחתו של ענף היין באתר זה באמצע המאה החמישית, ועל שקיעתו מאמצע המאה השישית, כלומר במהלך התקופה הביזנטית.⁶⁰

הפסקת ייצור היין במאה השמינית: פרדיגמה ארכיאולוגית

במחקר הארכיאולוגי הישראלי הקמתן של גיתות היין מתוארכת עד התקופה הביזנטית, ובמיוחד במאה השישית ובתחילת המאה השביעית, והפסקת פעילותן מתוארכת לכל המאוחר למאה השמינית.⁶¹ שני הנימוקים העיקריים לתיארוך הגיתות לתקופה הביזנטית הם שילוב חרסים ביזנטיים-אומיים בבניית המתקן, או מילוי המתקן בחרסים כאלה לאחר ססיים לשמש גת. על אף הקושי להבדיל בין חרסים מהמאות השישית והשביעית – במיוחד בכלי בישול וקיבול – הגיתות מתוארכות במקרים רבים לתקופה הביזנטית ולא לתקופה הביזנטית-אומית. דוגמה לכך היא הגת הצפונית של גני טל, ליד חפץ חיים, שתוארכה למאות השישית-שביעית ו"לשלהי התקופה הביזנטית" על יסוד קנקנים וסירי בישול, בהם חלק מכלי מטיפוס "קנקן עזה", ששימש גומת שיקוע.⁶² כפי שנראה בהמשך, קנקנים מטיפוס זה מתוארכים עד המאה השמינית. דוגמה מובהקת יותר היא גת בראשון לציון, ששולבו בה חרסים כבסיס לשכבת טיח וחרסים אחרים מילאו את הבורות. החופר תיארך את החרסים לסוף התקופה הביזנטית "ואף לתקופה האומית", אך את הגת תיארך לתקופה הביזנטית בלבד.⁶³

נוודים, ערים ונוזירים: מחקרים לכבודו של יוסף פטריך, ערכו אורית פלג-ברקת ואחרים (צמח):
 המכללה האקדמית כנרת, 2019, 43-35; Israel Shatzman, "Economy Conditions, Security Problems and the Deployment of the Army in Later Roman Palestine. Part I: Economy and Population," in *The Late Roman Army in the Near East from Diocletian to the Arab Conquest: Proceedings of a Colloquium Held at Potenza, Acerenza and Matera, Italy* (May 2005), eds. Ariel S. Lewin and Pietrina Pellegrini (Oxford: Archaeopress, 2007), 153-200

Daniel Fuks et al., "The Rise and Fall of Viticulture in the Late Antique Negev Highlands Reconstructed from Archaeobotanical and Ceramic Data," *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 117, no. 33 (2020): 19780-19791

המאה השישית נחשבת לתקופה "ביזנטית מאוחרת" בארץ ישראל ובירדן. אולם האימפריה הביזנטית התקיימה ברציפות עד המאה החמש עשרה, ולפיכך באזורי מחקר אחרים "ביזנטי מאוחר" מתייחס לרוב למאות השנים עשרה ואילך.

עוזי עד, "חפץ חיים (דרום-מערב)", *חדשות ארכיאולוגיות* 123 (2011), http://www.hadashot-esi.org.il/Report_Detail.aspx?id=1637&mag_id=118

אלי הדד, "ראשון לציון", *חדשות ארכיאולוגיות* 125 (2013), http://www.hadashot-esi.org.il/Report_Detail.aspx?id=4372&mag_id=120

בדרך כלל ייצור תעשייתי וייצוא של יין מתוארכים עד תחילת המאה השמינית.⁶⁴ הפסקת תעשיית היין מיוחסת להשפעה של השלטון המוסלמי ול"איסור שנכפה על מוסלמים על ידי דתם באשר לייצור ולשתיית יין".⁶⁵ החוקרים מסבירים גם כי ייצוא היין נפסק עקב תהליך שינוי איטי, הקשור בין היתר בכלכלת האזור.⁶⁶ הבסיס לתיארוך זה הוא חרסים עבאסיים שמילאו את הבורות במתקני הגיתות. בח'רבת דיראן תוארכה הפסקת השימוש בגת על פי מבנים שהוקמו מעל משטח הדריכה של הגת ושינוי המצאה בהם קרמיקה עבאסית.⁶⁷ ההיגיון הארכיאולוגי בטיעון זה הוא שהקרמיקה העבאסית יוצרה, נוצלה והושלכה במהלך תקופה קצרה – המאה השמינית. אני סבורה כי טיעון זה שגוי: קרמיקה עבאסית מתוארכת לתקופה שבין המאה השמינית למאה העשירית, ובמקרים רבים למאה האחת עשרה, ולכן מחזור החיים של הקרמיקה – גם בח'רבת דיראן – היה עשוי להימשך לאורך כל התקופה הזו.

למעשה, השלכת כלים כפסולת היא רק שלב אחד במחזור החיים של כל חפץ, והיא עצמה תהליך מורכב.⁶⁸ ראשית, כלים שימשו במשך תקופה ממושכת ובסדרה ארוכה של שימושים חוזרים. כפי שראינו בדוגמה מגני טל, חלקו התחתון של קנקן נוצל לשימוש משני. לאחר שסיימו את תפקידם המקורי והמשני, נפוץ מחזור של כלים, בעיקר בטיח, כחומר מליטה ובדשן.⁶⁹ מגוון טיפוסי הכלים שמילאו את המתקנים המושבתים, או ששולבו בשכבות הטיח, וכן בליית החרסים, מרמזים על שלב מתקדם במחזור החיים של הקרמיקה. באשר לתיארוך, במקרים ששולבה במתקן קרמיקה בינונית-אומית

64 איתן איילון, "סופה של תעשיית היין הקדומה במישור החוף המרכזי", בתוך חקרי ארץ: עיונים בתולדות ארץ-ישראל, מוגשים לכבוד פרופ' יהודה פליקס, ערכו זאב ספראי, איוון פרידמן ויהושע שוורץ (רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 1997), 149-166.

65 Etan Ayalon, "A Byzantine Wine Press at Kfar Ya'abez," in *Oil and Wine Presses in Israel from the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods*, eds. Etan Ayalon, Rafael Frankel, and Amos Kloner (Oxford: Archaeopress, 2009), 161-162. ראו גם Fuks et al., "The Rise and Fall," 19787.

66 ראו למשל Fuks et al., "The Rise and Fall," 19787; Avni, *The Byzantine-Islamic Transition*; Itamar Taxel and Alexander Fantalkin, "Egyptian Coarse Ware in Early Islamic Palestine: Between Commerce and Migration," *al-Masāq* 23, no. 2 (2011): 77-97.

67 Israel Roll and Etan Ayalon, "Two Large Wine Presses in the Red Soil Regions of Israel," *Palestine Exploration Quarterly* 113 (1981): 111-125.

68 Michael B. Schiffer, *Formation Processes of the Archaeological Record* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1987); Itamar Taxel, *Fragile Biography: The Life Cycle of Ceramics and Refuse Disposal Patterns in Late Antique and Early Medieval Palestine* (Leuven: Peeters, 2018).

Taxel, *Fragile Biography*, 129-131. 69

בלבד, מקורה במאה השביעית או אחריה. כלומר גיתות אלה לא נבנו בהכרח בתקופה הביזנטית, אלא מהתקופה הביזנטית-אומיית ואילך. ראשית, משום שהכלים היו יכולים לשמש בייצורם המקורי עשרות שנים לאחר ייצורם, ולשמש שימוש משני או משולש לצורכי בנייה עשרות שנים נוספות לאחר מכן. שנית, איננו יכולים לדעת מי מילא את המתקן פסולת – תושבי האתר שחיו בזמן שבו נוצרו כלי הקרמיקה, או בני תקופה מאוחרת יותר. לפיכך מילוי הגת בקרמיקה שמקורה בתקופה שמן המאה השמינית ועד המאה העשירית, מעיד על הפסקת השימוש במתקן לאחר המאה השמינית. יתכן שהגת שימשה עד המאה העשירית, ואולי אף מאוחר יותר.

עדות ארכיאולוגית נוספת המשמשת את הטוענים כי ייצור וייצוא של יין נפסקו במאה השביעית, היא תפוצתם המשתנה של "קנקני עזה". קנקנים אלה מאופיינים במבנה מאורך וחרוטי דמוי גזר ובחלוקתו של מייחרק הם שויכו לטיפוס רומי מאוחר (LR) מספר 70.4 הקנקנים זוהו עם המושג "גזיטיון", המופיע בפפירוסים, שידוע כי מקורו בעזה וכי שימש לייצוא יין, שמן ותכולות אחרות.⁷¹ בתחילה הם תוארכו עד המאה השביעית, אך בהמשך נמתח תיארוך זה עד המאה השמינית.⁷² עם השנים הראו

Grzegorz Majcherek, "Gazan Amphorae: Typology Reconsidered," in *Hellenistic and Roman Pottery in the Eastern Mediterranean – Advances in Scientific Studies*, eds. Henryk Meyza and Jolanta Mlynarczyk (Warsaw: Research Center for Mediterranean Archaeology, 1995), 163-178

Majcherek, "Gazan Amphorae"; Philip Mayerson, "The Gaza 'Wine' Jar (Gazition) and the 'Lost' Ashkelon Jar (Askalônion)," *Israel Exploration Journal* 42 (1992): 76-80; Michael Decker, "Water into Wine: Trade and Technology in Late Antiquity," in *Technology in Transition, A.D. 300-650*, eds. Luke Lavan, Enrico Zanini, and Alexander Sarantis (Leiden and Boston: Brill, 2007), 69; Yumna Masarwa, "Transforming the Mediterranean from a Highway into a Frontier: The Coastal Cities of Palestine during the Byzantine and Early Islamic Periods," in *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides*, ed. Antoine Borrut (Turnhout: Brepols, 2011), 149-165; Itamar Taxel and Anat Cohen-Weinberger, "A Newly-Identified Type of Late Antique Palestinian Amphora: Production, Evolution and Use of the Mediterranean Globular Amphora," *Journal of Mediterranean Archaeology* 32 (2019): 4

Alan Walmsley, "Production, Exchange and Regional Trade in the Islamic East Mediterranean: Old Structure, New Systems?," in *The Long Eighth Century*, eds. Inge Lyse Hansen and Chris Wickham (Leiden: Brill, 2000), 326-327; Katia Cytryn-Silverman, "The Ceramic Evidence," in *Ramla: Final Report on the Excavations North of the White Mosque*, ed. Oren Gutfeld (Jerusalem: Hebrew University, 2010), 102-103

מחקרים כי אזור הייצור של הקנקנים היה נרחב יותר והשתרע על שפלת החוף בין יבנה לעזה.⁷³ מציאת קנקני עזה באתרים במצרים – למשל באלכסנדריה, המרוחקת מעל ארבע מאות ק"מ מעזה – וכנראה שאף באירופה ובתימן, התפרשה כעדות לסחר נרחב.⁷⁴ אולם תכולת הקנקנים אינה ידועה, ואילו הייתה נבחנת, היא הייתה עשויה להעיד רק על השימוש האחרון בכלי. לא ברור גם האם הקנקנים יוצרו לצורך ייעודי, כלומר לתכולה שיוצרה אף היא בשפלה, או שיוצרו למגוון שימושים, למשל כמידת נפח סטנדרטית.⁷⁵

מן המאה השמינית הצטמצמה הפצתם של קנקני עזה, ועד המאה התשיעית הגיעה לקצה. ההסבר הפשוט לכך הוא כי המסחר בתכולת הקנקנים, כלומר בעיקר ביין, נפסק. אולם וולמסלי מציע כי קנקני עזה הוחלפו בנאדות עור, כלומר בחומר מתכלה שאינו מותיר שרידים ארכיאולוגיים. לפיכך היעלמות קנקני עזה לא בהכרח מעידה על הפסקת המסחר בתכולתם.⁷⁶ לחלופין, יתכן שקנקנים אלה הוחלפו בכלים מטיפוסים אחרים. מחקר שנערך בערמות האשפה הקדומות של שלושה אתרים בנגב, מראה כי במהלך המאה השישית חל שינוי במכלולים הקרמיים בהם, וקנקני עזה הוחלפו בקנקנים מטיפוס אחר – דמויי שק, בעלי מבנה רחב וצוואר קצר. החוקרים מייחסים לכל אחד מטיפוסי הקנקנים שימוש אחר: קנקני עזה שימשו מכלים לשינוע ביבשה ובים, וקנקני שק שימשו לאחסון. החוקרים רואים בשינוי הקרמי – שחל כאמור במהלך התקופה הביזנטית, לפני כיבוש האסלאם – תמורה ביעדי הייצור ובכלכלה של האתרים: עד המאה השישית הכלכלה התבססה על ייצוא יין, ולאחר המאה השישית הפכה לכלכלה מקומית.⁷⁷ אף על פי כן יש צורך במחקרים נוספים שיקבעו את תפוצת קנקני השק בהתאם לתיארוכם המעודכן, לפני שתתקבל הפרשנות על השימוש בהם.

73 אלי ינאי, "יבנה", *חדשות ארכיאולוגיות* 126 (2014),

http://www.hadashot-esi.org.il/Report_Detail.aspx?id=13677&mag_id=121

74 Masarwa, "Transforming the Mediterranean"; Fuks et al., "The Rise and Fall"; Grzegorz Majcherek, "Alexandria's Long-Distance Trade in Late Antiquity – the Amphorae Evidence," in *Transport Amphorae and Trade in the Eastern Mediterranean*, eds. Jonas Eiring and John Lund (Århus: Aarhus University Press, 2004), 229-237; Alan Walmsley, "Economic Developments and the Nature of Settlement in the Towns and Countryside of Syria-Palestine, ca. 565-800," *Dumbarton Oaks Papers* 61 (2007): 328-329

75 Yuval Gadot and Yotam Tepper, "A Late Byzantine Pottery Workshop at Khirbet Baraqa," *Tel Aviv* 30 (2003): 151

76 Walmsley, "Economic Developments"

77 Fuks et al., "The Rise and Fall"

לא מן הנמנע שקנקני השק שימשו מכלים לשינוע על אף המבנה שלהם, שמקשה על נשיאה ביבשה ואינו יעיל לסידור בערמות במסחר ימי. ממצאי הספינה הטרופה במעגן מיכאל, ככל הנראה מן המאה השמינית, כוללים שלושים ושמונה קנקנים משלושה טיפוסים שונים, בהם קנקן מטיפוס רומי מאוחר מספר 5, גם הוא בעל צוואר קצר בהרבה מזה של קנקן עזה.⁷⁸ להבדלים הניכרים בצורתם של הקנקנים עשויים להיות הסברים שונים, לא רק הסבר פונקציונלי, כגון שינוי בתכולה, שינוי באמצעי השינוע, שינוי במנהל ובשיטות המדידה וכולי. דוגמה לקנקן שיתכן ששימש לייצוא, ואולי החליף את קנקני עזה, הוא קנקן "נבי סמואל". זהו קנקן מטיפוס זיר מאזור בית שמש, המתוארך לתקופה שמהמאה השביעית ועד המאה התשיעית או העשירית.⁷⁹ קנקנים אחדים מטיפוס זה נמצאו במצרים,⁸⁰ ועל כן הקשר שלהם למסחר מתקבל על הדעת. תכולתם של קנקנים אלה אינה ידועה, אך חוקרים סוברים כי הם נועדו להובלת יין ושמן זית.⁸¹ אם אמנם היו אלה קנקני נבי סמואל שהחליפו את קנקני עזה במסחר למרחקים, ולא נאדות עור; ואם קנקני עזה שנמצאו במחוזות מרוחקים מתוארכים בוודאות לתקופה הביזנטית,⁸² כי אז ברור שתפוצת קנקני נבי סמואל בתקופה האסלאמית הקדומה מצומצמת בהרבה מזו של קודמיהם. לסיכום, העדות הארכיאולוגית לא מלמדת על הפסקת ייצור יין במאה השמינית. את הפסקת פעילות הגיתות אפשר לתארך אחרי המאה השמינית, ויתכן שאף מאות רבות אחריה. שינויים שחלו בקנקנים בני התקופה, ובנגב לפחות מן המאה השישית, לא בהכרח גרמו משינוי בתכולת הקנקנים או משינוי בשימוש בהם לייצוא. יתכן שהיקף

78 "Ma'agan Mikhael B", Cohen and Cvikel. על פי הקרמיקה ובדיקות פחמן: 14 מתוארכים הקנקנים למאות השביעית עד השמינית, אך כיתוב בדיו בערבית על הקנקן תומך בתיארוך למאה השמינית.

79 ניצן עמית-פרייס, ענת כהן-וינברגר ובני הר-אבן, "ידיות קנקנים נושאות טביעות ותורמתן להבנת מערך המנהל במרחב הכפרי באזור ירושלים בתקופה האסלאמית הקדומה", **חידושים בארכיאולוגיה של ירושלים וסביבותיה: קובץ מחקרים** 11 (תשע"ח): 74-90.

80 Alison L. Gascoigne and Gillian Pyke, "Nebi Samwil-Type Jars in Medieval Egypt: Characterisation of an Imported Ceramic Vessel," in *Under the Potter's Tree: Studies on Ancient Egypt Presented to Janine Bourriau on the Occasion of her 70th Birthday*, eds. David Aston et al. (Leuven: Peeters, 2011), 417-431.

81 Itamar Taxel and Nitzan Amitai-Preiss, "Marked and Inscribed Pottery Vessels of the Late Byzantine and Early Islamic Periods," in *Ramat Rahel III: Final Publication of Aharoni's Excavations at Ramat Rahel (1954, 1959-1962)*, eds. Oded Lipschits, Yuval Gadot, and Liora Freud (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016), 2: 553-566.

82 חשוב להבדיל בין חרסים בודדים באתרים מרוחקים, שהיו יכולים להגיע ממכלים בודדים בשימוש משני, ובין מספר רב של חרסים ותפוצה עקבית, שעשויים להעיד על מסחר ייעודי.

ייצוא היין מארץ ישראל פחת במאות השביעית או השמינית, ואם כך סביר שתעשיית היין הצטמצמה, אך יש צורך במחקרים נוספים על זה שנעשה בנגב, שיבחנו מכלולים קרמיים שלמים עם תיארוך מעודכן.

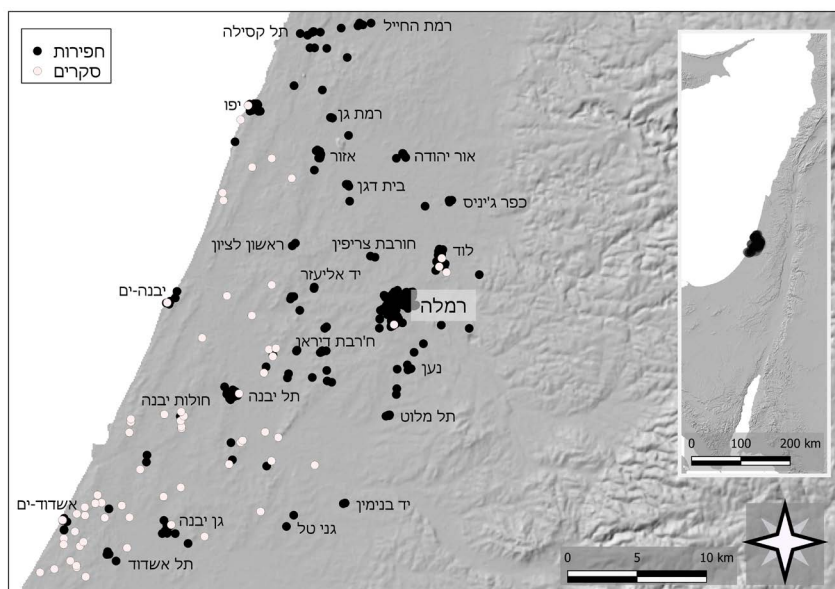
הגיתות במרכז ישראל

בעבודת הדוקטור שלי חקרתי את המרחב שבין הערים המודרניות אשדוד, תל אביב-יפו, לוד ורמלה בכדי לעמוד על דפוסי היישוב בו בתקופה האסלאמית הקדומה. האזור כולל לפחות חמישים אתרים ארכיאולוגיים עם ממצאים שתוארכו לתקופה האסלאמית הקדומה, בין המאה השביעית למאה האחת עשרה. חלקו הארכיאולוגי של המחקר כלל ניתוח חדש של מרבית הממצאים מאתרים אלה, תיארוך האתרים, ניתוח של הכלכלה ושל הקשרים ביניהם. אזור המחקר שימש מקרה בוחן מיקרו-היסטורי למרחב של ארץ ישראל או סוריה הגדולה, אף שהוא לא בהכרח מייצג. מחקרים ממוקדים עתידיים יאפשרו להשוות בין אזורים שונים ולהקיש ממצאים דומים על המרחב כולו.

המושג "נקודת ציון" משמש אותי כדי להתייחס באופן ניטרלי ומצומצם לאתר סקר או לאזור חפירה, בדרך כלל ברדיוס של שלושה עד מאה מטרים. אזור המחקר כולל יותר מ-360 נקודות ציון מחפירות וסקרים שפורסמו עד שנת 2014, מתוכן יותר מ-120 בתחומי רמלה, מצליח וישרש (איור 2).⁸³ רבות מנקודות הציון סמוכות זו לזו. רצף של נקודות ציון סמוכות, עד טווח של חמש מאות מטרים זו מזו, נקבע במחקר כאתר, כיישוב או כתחום פעילות ייחודית. קביעה זו חשובה להמשך המאמר, שבו אציג את התפקיד שאני מציעה לייחס לטיפוסי גיתות שונים. לטענתי תפקודיהן היו תלויים גם בקשר בין הגת ובין רכיבים אחרים באתר.

83 דו"ח חפירה מקיף שפורסם בשנת 2015 על גיתות ליד מפעלי "נשר" ברמלה לא נכלל בניתוח ובפרשנות הממצאים, אך אתייחס אליו במאמר: Vladimir Wolff Avrutis, *Wine Presses at the Ramla-Nesher Quarry: A Thousand Years of Winemaking* (Jerusalem: The Zinman Institute of Archaeology, 2015)

חגית נול

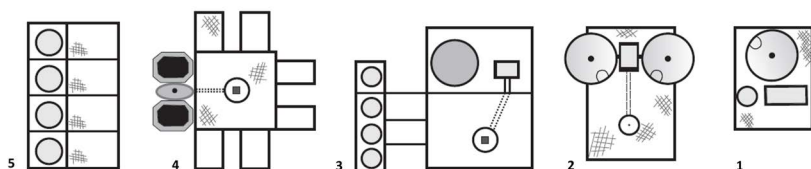


איור 2: נקודות הציון באזור המחקר, לפי חפירות וסקרים

אזור המחקר שופע שרידים אדריכליים, בהם מתקנים בנויים רבים. ניתוח מרכיבי המתקנים והקשר שלהם עם ממצאים אחרים מלמד על התמורות שחלו בהם, ועל השינוי באתרים ובאזור כולו. לצורכי המחקר חולקו כל המתקנים באזור לטיפוסים על פי מבנה, גודל, טכניקות קירוי וריצוף ועל פי מאפיינים פיזיים נוספים, כגון שיירי אפר. כדי לאפשר פרשנויות רחבות ככל האפשר, נמנעתי בשלב הראשון מזיהוי השימוש במתקנים, מאיתור מקבילות במחקר וממתן שם פרשני.⁸⁴ מתקנים עם מכלים – בורות או בריכות – מרוצפים בפסיפס לבן או בטיח הוגדרו בשלב הראשון "מתקני מכלים מורכבים". איור 3 מציג חמישה מתוך ששת טיפוסים המתקנים שזיהיתי במחקר. רוב החוקרים רואים במתקנים אלו גיתות. מתקן מכלים מהטיפוס הראשון מורכב ממשטח פסיפס, מכל עגול יחיד מרוצף פסיפס לבן בעל מדרגה וגומה, ומכלים נוספים במגוון גדלים. טיפוס זה נמצא ברמת גן, בראשון לציון (מתקן מערבי, איור 4) ובגני טל (מתקן

84 Ian Hodder and Scott Hutson, *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 167-190

מיץ ענבים תחת השמש: ייצור יין בתקופה האסלאמית הקדומה בארץ ישראל



איור 3: חמישה טיפוסים של מתקן מכלים מורכב באזור המחקר. ציור: חגית נול ורון הרן

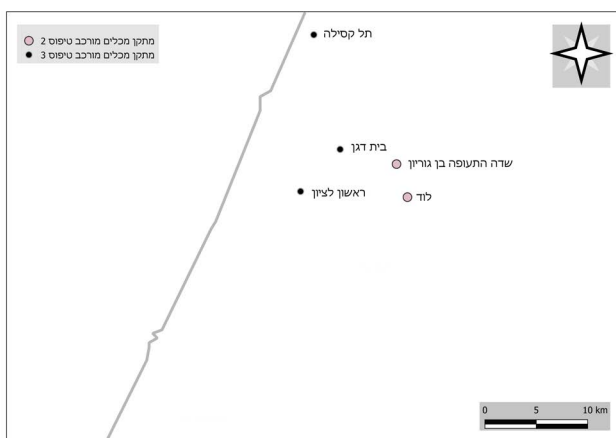


איור 4: מתקן מכלים מהטיפוס הראשון בראשון לציון, באדיבות רשות העתיקות

דרומי).⁸⁵ מתקן מכלים מהטיפוס השני כולל משטח פסיפס, שני מכלים עגולים מרוצפים פסיפס לבן עם גומה, מכל קטן או שניים בין המכלים העגולים, אבן מעוגלת עם בור במרכזה, הממוקמת במרכז המשטח, ונקז תחתיה מהאבן עד המכלים הקטנים. טיפוס

85 הדד, "ראשון לציון", איור 6; עוזי עד, "רמת גן", חדשות ארכיאולוגיות 123 (2011), http://www.hadashot-esi.org.il/Report_Detail.aspx?id=1677&mag_id=118; יואב ארבל, "חפץ חיים", חדשות ארכיאולוגיות 123 (2011), http://www.hadashot-esi.org.il/report_detail.aspx?id=1790&mag_id=118

זה נמצא בלוד ובנמל התעופה בן-גוריון (טָהָר אל-ח'רבה).⁸⁶ מתקן מכלים מהטיפוס השלישי דומה לקודם, אך יש בו מכל עגול יחיד. טיפוס זה נמצא בבית דגן, בתל קסילה (מתקן צפוני) ובראשון לציון (מתקנים מזרחיים א' ו-ב').⁸⁷ בשלושה מארבעת המתקנים מהטיפוס השלישי יש תוספת מאוחרת, אך לא זהה. הטיפוסים השני והשלישי הם היחידים שאפשר לייחס לאזור גאוגרפי מסוים (איור 5).



איור 5: מפת התפוצה של מתקני מכלים מהטיפוס השני והשלישי

מתקן מכלים מהטיפוס הרביעי מזכיר את שני הטיפוסים שקדמו לו עם האבן והנקז, אך זהו מתקן גדול ומורכב בהרבה. הוא כולל משטחים או תאים רבים סביב המשטח המרכזי ושני מכלים עגולים, רבועים או משושים. טיפוס זה נמצא בישראל במקבצים אחדים בנגב הצפוני, בדרום השפלה ובאזור חיפה.⁸⁸ באזור המחקר זוהה הטיפוס בח'רבת דיראן,

86 דניאל ויינברגר, "ט'הר אל-ח'רבה", *חדשות ארכיאולוגיות* 116 (2004), http://www.hadashot-esi.org.il/Report_Detail.aspx?id=23&mag_id=108; דניאל ויינברגר, "לוד, אזור התעשייה הצפוני", *חדשות ארכיאולוגיות* 123 (2011), http://www.hadashot-esi.org.il/Report_Detail.aspx?id=1843&mag_id=118

87 מרטין פילשטוקר ואריה קפטייטקין, "בית דגן", *חדשות ארכיאולוגיות* ק"ח (1998): 84-85; Etan Ayalon, "Roman and Byzantine Wine Presses at Tell Qasile," in *Oil and Wine Presses in Israel from the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods*, eds. Etan Ayalon, Rafael Frankel, and Amos Kloner (Oxford: Archaeopress, 2009), 195-202; Eran Shavit, "A Complex of Two Wine Presses in Rishon Le-Zion," *ibid.*, 239-242

88 דינה אבשלום-גורני, נמרוד גצוב ורפאל פרנקל, "גת מורכבת במשמר העמק: עדות לשיא התפתחותה של תעשיית היין בישראל", *עתיקות* 58 (תשס"ח): 58-61, איור 8.



איור 6: מתקן מכלים מהטיפוס הרביעי בגני טל, באדיבות רשות העתיקות

בגני טל (מתקן צפוני, איור 6), ובגרסה כלשהי בתל קסילה (מתקן דרומי).⁸⁹ מתקן מכלים מהטיפוס החמישי, הטיפוס האחרון בסדרה, שונה מהאחרים. המתקן מורכב מסדרה של תאים מלבניים בגודל 6 מ"ר בערך, מרוצפים פסיפס לבן, שנוקזו למכלים רבועים או מעוגלים. טיפוס זה נמצא בנען (איור 7), ביפו ובמצליח.⁹⁰ גם החלק שנוסף למתקן מהטיפוס השלישי שנמצא בבית דגן הוא מהטיפוס החמישי.⁹¹ את המתקן ביפו פירשו החוקרים כמתקן למיצוי נוזלים ולא גת יין. באתרים אחדים, כגון תל קסילה וראשון לציון, מופיעים יותר מטיפוס אחד, אך הטיפוסים השני והחמישי בלעדיים באתריהם.

89 עד, "חפץ חיים", איור 3; Ayalon, "Tell Qasile"; דייגו ברקן, "רחובות (דרום), ח' דיראן", **חדשות ארכיאולוגיות** 126 (2014), http://www.hadashot-esi.org.il/report_detail.aspx?id=10589&mag_id=121

90 חגית טורגה, "ח' א-נענה", **חדשות ארכיאולוגיות** 122 (2010), http://www.hadashot-esi.org.il/Report_Detail.aspx?id=1455&mag_id=117; אמיר גורולוני וג'ני מרכוס, "רמלה (דרום)", **חדשות ארכיאולוגיות** 122 (2010), http://www.hadashot-esi.org.il/report_detail.aspx?id=1335&mag_id=117; יואב ארבל וליאור ראוכברגר, "יפו, מתחם מגן אברהם", **חדשות ארכיאולוגיות** 127 (2015), http://www.hadashot-esi.org.il/report_detail.aspx?id=23799

91 פיילשטוקר וקפיטיקין, "בית דגן", איור 117. לא ניתן לפרסם מחדש את תוכנית האתר.

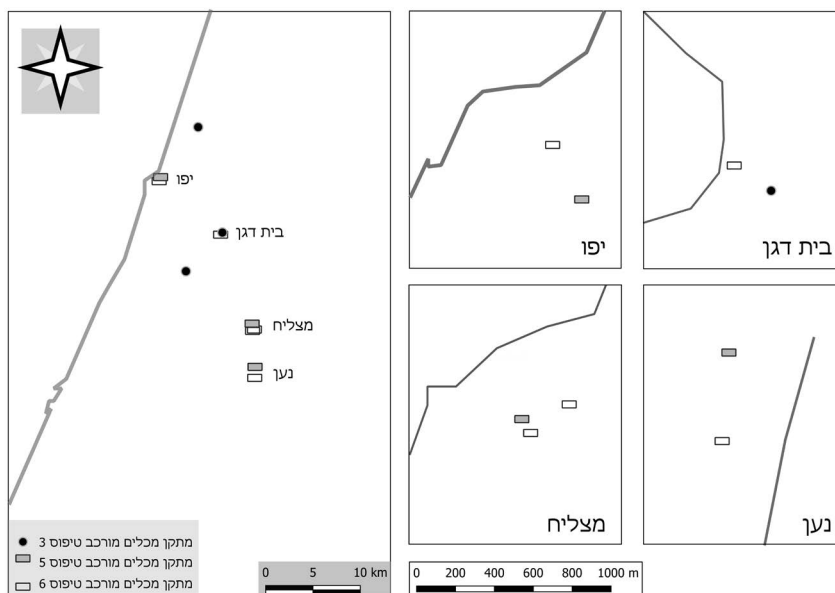
חגית נול



איור 7: מתקן מכלים מהטיפוס החמישי בנען. צילום: חגית טורגה, באדיבות רשות העתיקות



איור 8: מתקן מכלים מהטיפוס השישי במצליח. צילום: אמיר גורזלזני, באדיבות רשות העתיקות



איור 9: סמיכות של מתקני מכלים מהטיפוסים השלישי, החמישי והשישי

מתקן המכלים מהטיפוס השישי נבדל מהאחרים בפרשנות שהוא מקבל. זוהי סדרה של מכלים רבועים, מטוּיחים, שונים זה מזה בגודלם ובעומקם, חלקם מחוברים ביניהם בצניור. מתקנים מהטיפוס זה נמצאו במצליח בשתי נקודות ציון (איור 8), בבית דגן, ביפו ובנען.⁹² השימושים השכיחים שיוחסו למתקן הם צביעת בדים או עיבוד עורות.⁹³ אלא שהעדוּת המועטה מטקסטים מוקדמים, שנכתבו בין המאה הראשונה

92 יואב ארבל, "יפו, מתחם שוק הפשפשים", *חדשות ארכיאולוגיות* 120 (2008), http://www.hadashot-esi.org.il/report_detail.aspx?id=900&mag_id=114 (שלא פורסמה), אצל אמיר גורזלזני ואריילה יקואל, "בית דגן", *חדשות ארכיאולוגיות* 125 (2013), http://www.hadashot-esi.org.il/Report_Detail.aspx?id=5419&mag_id=120, אמיר גורזלזני, "רמלה (דרום)", *חדשות ארכיאולוגיות* 121 (2009), http://www.hadashot-esi.org.il/Report_Detail.aspx?id=1254&mag_id=115, Oren Tal and Itamar Taxel, 42-39: (2008) 3 *פרסומי הפירות יישומיות* (2008), 100-103 (Tel Aviv: Tel Aviv University, 2008).

93 למשל עופר שיאון, "שרידי יישוב מהתקופה האסלאמית הקדומה ברמלה", *עתיקות* 46 (תשס"ז): 71; שמעון גת, "עיר מוסלמית משגשגת – כלכלתה של רמלה בימי הביניים", *קתדרה* 123 (תשס"ז): 48-47.

למאה השתים עשרה, מתארת כי צביעת בדים נעשתה תמיד במכלים ניידים עם מים חמים, או במכלים שהוצבו מעל אש.⁹⁴ במחקר זיהיתי מתאם מלא בין נוכחותו של הטיפוס השישי ונוכחות מתקן מכלים מהטיפוס החמישי. בבית דגן המתקן הנוסף הוא מהטיפוס השלישי עם תוספת דומה לטיפוס החמישי. המרחק בין שני הטיפוסים בארבעת האתרים לא עולה על 450 מטרים (איור 9). בהמשך המאמר אציע שמתאם זה אינו מקרי, ושייתכן שמתקן המכלים מהטיפוס השישי שימש בתעשיית התירוש.

תיארוך הגיתות

תיארוך פעילויות באתר מן התקופה הביזנטית או האסלאמית נעשה בדרך כלל על פי ממצאים מתארכים כמו מטבעות, מאובנים מנחים מקרמיקה או מזכוכית וממצא בוטני מפוחם שנבדק בבדיקות פחמן-14. אולם רבים מהממצאים הניידים שימשו במשך עשרות שנים ואף יותר, ולאחר שימושם הראשוני נלקחו לעיתים לשימוש משני במקום אחר.⁹⁵ במילים אחרות, ממצאים אלה אינם יכולים לספק תיארוך וודאי. אחד הפתרונות לקושי בתיארוך אתרים הוא שימוש באדריכלות ככלי מתארך משלים משום שמבנים ומתקנים נותרים במקומם. נוסף על כך, רבים מהם עברו שינויים מהירים יחסית, בדומה לקרמיקה ולזכוכית, כך שרכיבים בהם יכולים להיהפך בעצמם למאובנים מנחים. בשיטת עבודה זו הצבתי רכיבים אדריכליים, הכוללים טכניקות בנייה וטיפוסים מסוימים של מתקנים, ברצף כרונולוגי מן המאה השביעית עד המאה האחת עשרה. את הרצף הכרונולוגי שחזרתי על בסיס הסטרטיגרפיה מחפירות רבות באזור המחקר.⁹⁶ רכיבים אחדים, כגון ריצוף בפסיפס לבן או שימוש בחומר מליטה, לא נשאו מאפיינים כרונולוגיים בתהליך בדיקה זה, ויש להניח ששימשו לאורך כל התקופה. לעומת זאת העידו רכיבים אחרים על שימוש מובהק במאה מסוימת, או על הופעה ממאה מסוימת, ואותם היה אפשר לתארך באופן יחסי. בשלב הבא תיארכתי את הרכיבים האדריכליים באופן מוחלט על פי ממצא נייד, על פי קשר סטרטיגרפי ברור באתרים אחדים, ובהשוואה לתיארוך מבריתת הקשתות ברמלה, שבה מופיעים חלק מהרכיבים.

94 אמיר גורזלוגי, "תעשייה ותכנון עירוני בעיר רמלה וסביבתה: כלכלה וטכנולוגיה בארץ-ישראל בתקופה האסלאמית הקדומה (634-1099 לסה"נ)" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2014), 108. ראו למשל אל-שיז'ר, **נהאית אל-ירתבה**, 72; Earle Radcliffe, "The Stockholm Papyrus: An English Translation with Brief Notes," *Journal of Chemical Education* 4 (1926): 979-1002; Robert J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 2nd ed. (Leiden: Brill, 1964), 4: 116, 132

95 למשל 129-131 Taxel, *Fragile Biography*,

96 Nol, "Dating"

את הכלי שאני מציעה לתיארוך על פי שרידים אדריכליים מסוימים ועל פי מאובנים מנחים, יש לבחון באזורים נוספים בסוריה הגדולה. לעת עתה כלי זה משמש אותנו כדי לתארך את הגיתות ואת האתרים הסמוכים להן באזור המחקר.

טבלה 1 סוקרת את כל הרכיבים האדריכליים האופייניים לתקופות קצרות שיכולתי לזהות באזור המחקר, את התיארוך היחסי שלהם (שלב א' עד ה') ואת תיארוכם המוחלט (בין שנת 601 לשנת 1040 לספירה). הרכיבים כוללים בין השאר טכניקה של שילוב חרסים בטיח, המתוארכת לשיטתנו מהמאה התשיעית עד אמצע המאה העשירית; רצפות פסיפס צבעוני, שאפשר לתארך עד המאה השביעית, ומאוחר יותר מן המאה האחת עשרה; ובנייה בדֶּבֶשׁ – חומר מליטה מעורב בחצץ, המאפיינת את התקופה שמסוף המאה התשיעית ועד המאה האחת עשרה. בהמשך אראה אילו מן המרכיבים אפשר לזהות במתקני המכלים המורכבים באזור המחקר.

טבלה 1: תיארוך רכיבים אדריכליים מאזור המחקר

רכיב אדריכלי/ שלב (שנים)	שלב א (700-601)	שלב ב (800-701)	שלב ג (880-801)	שלב ד (960-881)	שלב ה (1040-961)
פסיפס צבעוני או נושא כתובת	V				
ריצוף באבנים שטוחות מלבניות		?	V	V	
רובד חרסים בין שכבות טיח				V	
חרסים משולבים בטיח			V	V	
קמרונות בצורת חבית				V	V
דֶּבֶשׁ				V	V
קנקנים שלמים משוקעים ברצפה			V	V	V

כל מתקן מכלים תוארך במדויק ככל האפשר לפי רכיביו האדריכליים ורכיבים בנקודות הציון שלו (טבלה 2). את שלב הבניה של מתקני המכלים מהטיפוס השני, שנמצאו בלוד ובסביבתה, אפשר לתארך למאה השביעית על פי תיארוכן המוקדם של נקודות הציון שהמתקנים הללו נמצאו בהן, ועל פי התיארוך המאוחר יותר של תיקונים שנעשו בהם. הטיפוסים הראשון, הרביעי והחמישי מיוחסים לשלב ד', מסוף המאה התשיעית עד אמצע המאה העשירית. יוצא דופן הוא המתקן בנען, שאינו מתוארך, והוא מאוחר בהכרח מנקודת הציון, שתוארכה לשלבים א'-ג'. מתקן מכלים מהטיפוס השלישי הוא טיפוס מעבר, בעיקר על סמך התוספות בו. לפיכך אפשר לתארך את בנייתו למאות השמינית או התשיעית (שלב ג' או ד').

טבלה 2: רכיבים אדריכליים המסייעים בתיארוך, שנמצאו במתקני המכלים או בנקודות הציון שלהם

טיפוס	מתקן באתר	רכיבים לתיארוך במתקן	השלב שאליו תוארך המתקן	רכיבים נוספים לתיארוך באותה נקודת הציון	תיארוך נוסף לנקודת הציון
1	רמת גן	רובד חרסים	ד'		
	ראשון לציון (מערב)	רובד חרסים, דָּבֶשׁ	ד'		
	גני טל (דרום)			קנקן משוקע	ג'-ה'
2	נמל התעופה בן-גוריון	חרסים בטיח (שלב מאוחר)	ג'-ד' (שלב מאוחר)	פסיפס	א'
	לוד			פסיפס	א'
3	בית דגן	דָּבֶשׁ	ד'-ה'	אבני ריצוף	ד'
	תל קסילה (צפון)			אבני ריצוף, דָּבֶשׁ	ד'
	ראשון לציון (מזרח, א')	דָּבֶשׁ, רובד חרסים	ד'		
	ראשון לציון (מזרח, ב')	חרסים בטיח	ג'-ד'		
4	תל קסילה (דרום)			אבני ריצוף, דָּבֶשׁ	ד'
	ח'רבת דיראן	קמרון חביתי	ד'-ה'	אבני ריצוף?	ד'
	גני טל (צפון)	דָּבֶשׁ, קנקן משוקע	ד'		

5	נען			פסיפס, קנקן משוקע, אבני ריצוף	א'-ג'
	מצליח	דָּבֶשׁ	ד'-ה'	אבני ריצוף, קמרון חביתי?	ד'

מניחות הממצאים לעיל עולה כי רק מתקן מכלים מהטיפוס השני מתוארך לתקופה הביזנטית-אומיית (שלב א'). המתקנים מהטיפוס הראשון, הרביעי והחמישי נבנו בסוף המאה התשיעית או במאה העשירית (שלב ד'). התיארוך של מתקן המכלים מהטיפוס הרביעי מפתיע במיוחד כי במחקר מקובל לתארוך אותו לתקופה הביזנטית. אולם בחינה מחודשת של הממצא בשני אתרים שלא נסקרו במחקר שלי מראה כי גם בהם טיפוס זה איננו ביזנטי דווקא. הדוגמה הראשונה היא בעבת. מתקן מהטיפוס הרביעי תוארך לתקופה הביזנטית,⁹⁷ אך חרצני ענבים רבים שנמצאו באתר הם מן המאה השמינית או התשיעית, ומאפשרים לתארוך את המתקן לתקופה זו, לפחות תיאורטית.⁹⁸ הדוגמה השנייה היא ארבעה מתקנים מהטיפוס הרביעי שנמצאו ליד מפעלי "נשר", ותוארו לתקופה הביזנטית. רוב הממצאים הקרמיים והמטבעות באתר תוארו למאות החמישית עד השמינית, כלומר הם עשויים להיות מן התקופה הביזנטית וגם מאוחרים ממנה. יתר על כן, בתשתית של אחד המתקנים (F-497) נמצא מטבע מן המאה השביעית, ולפיכך תיארוכו בוודאות מאוחר יותר משסברו.⁹⁹ המתקנים ב"נשר" נבנו ברובם בדֶּבֶשׁ, שיטת בנייה שאני מתארכת לסוף המאה התשיעית. מחקר מחודש באתרים שזוהה בהם הטיפוס הרביעי עשוי להציג ממצא אסלאמי קדום ולספק תיארוך מעודכן למתקנים.

תיארוך הגיתות על פי רכיביהן האדריכליים מלמד כי פריסת הגיתות השתנתה במשך הזמן, ומרמז על התרחבות אזורי גידול הגפן. במאה השביעית באזור המחקר נמצאו גיתות בסביבת לוד בלבד. במאות השמינית והתשיעית נוספו גיתות ממערב לאזור זה, בין ראשון לציון ובית דגן לבין תל קסילה. דרומה משם, בח'רבת דיראן (ליד רחובות), נענע ובגני טל נמצאו גיתות ומתקני מיצוי רק בסוף המאה התשיעית. גורמים רבים היו עשויים לתרום להתרחבות גידול הגפן במאות התשיעית והעשירית לספירה: תוספת מקורות מים טבעיים או מלאכותיים, שינויים חברתיים וצורכי שוק משתנים, ביקוש גובר לחקלאות מניבה לצורכי מיסוי או גורמים אחרים. ראוי להקדיש מחקר נוסף לבירור גורמים אלה.

97 אבשלום גורני, פרנקל וגצוב, "גת מורכבת", 61; גבי מזור, "גתות בנגב", קדמוניות י"ד (תשמ"א): 51-60.

98 Bucking and Erickson-Gini, "The Avdat in Late Antiquity Project"

99 Avrutis, *Wine Presses*, 28-54

השימוש בגיתות

הייעוד של מתקני המכלים, כמו ייעודן של עדויות ארכיאולוגיות אחרות, אינו מובן מאליו. אם אמנם שימשו כגיתות, עולה השאלה מה הסיבה לקיומם במקביל של שלושה טיפוסים באותם האזורים, ואפילו באותו האתר – גני טל. כדי לענות על שאלה זו יש להשוות את כל הרכיבים בטיפוסים אלה, להקיש מהעדויות ההיסטוריות ומהעדויות האתנו-ארכיאולוגיות בחברות מודרניות, ולנתח את הממצא בתוך ההקשר המרחבי שלו. כזכור, כל המתודות הללו מספקות סברות בלבד באשר לייעודם של המתקנים.

ארבע תכונות עיקריות מבדילות בין שלושת הטיפוסים המאוחרים ועשויות להצביע על שימושים שונים. התכונה הראשונה היא מספר המשטחים או התאים החיצוניים: רק מתקני מכלים מהטיפוס הרביעי והחמישי הם בעלי תאים רבים. תכונה שנייה היא מספר המכלים הגדולים: במתקן המכלים מהטיפוס הראשון יש מכל רחב בודד (כמו בטיפוס השלישי). במתקן המכלים מהטיפוס הרביעי יש שני מכלים רחבים (כמו בטיפוס השני), ובמתקן מהטיפוס החמישי יש מכלים צרים רבים יותר. התכונה השלישית היא קיומו של מכל קטן עם גומה וניקוז, שנמצא בכל הטיפוסים מלבד החמישי. התכונה האחרונה היא קיומה של האבן עם הבור, שניתן לראות במתקן המכלים מהטיפוס הרביעי (וכן בטיפוסים השני והשלישי), אך היא לא נמצאת במתקנים מהטיפוס הראשון והחמישי. מהשוואה זו עולה כי הטיפוס החמישי, הנמצא ביפו ובמצליח, שונה מהותית מכל האחרים כי הוא חסר מכל קטן, אבן ומכלים רחבים.

חוקרים זיהו שימוש במתקנים דומים לטיפוס החמישי בלבנט מסוף המאה התשע עשרה ואילך. דוגמה לשימוש במתקן כזה תועדה ברמת הגולן בשנות השישים: הענבים הובאו לשני משטחים עליונים, ומשם הועברו לשלושה תאים לדריכה ברגליים. מתאים אלו נוקז המיץ לתאים נמוכים יותר שהיו בהם גומות לשיקוע המוצקים. לאחר מכן נסחטו הזגים באחד התאים כחבית מחוררת שאבנים וקרשים הונחו על פתחה, ונלחצו באמצעות קורה מחוברת לאבני משקולת. לאחר מכן הועבר התיירוש לקדרות נחושת ובושל לסירוף (דָבֶס). לבסוף הועבר הסירוף לבורות סמוכים לקירור, ומהם לאחסון. שאריות הסירוף מהקדרות ומהבורות הועברו לשקי בד ונסחטו פעם נוספת.¹⁰⁰

החוקרים מסכימים על תפקידם של רוב המרכיבים. ראשית, לריבוי התאים בטיפוסים הרביעי והחמישי אפשר להציע כמה הסברים: ביצוע של כמה פעולות בו-זמנית, למשל הנחת ענבים בשמש במכל אחד ודריכתם במכל אחר; הצורך לקלוט

100 דן אורמן, "בית גתות לייצור דבש ענבים בגולן", *טבע וארץ* ט"ז (תשל"ד): 173-176. ראו גם Gustaf Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, (1935; repr., Tübingen: Universität Tübingen, 2013), 4: 355-356, fig. 96

יכול גדול של בעל אדמות יחיד; או דריכה בו־זמנית של יכול מועט מבעלי אדמות אחדים.¹⁰¹ אם שירת המתקן כמה מגדלים, כמתואר באפשרות האחרונה, הוא היה עשוי להיות חלק מעסק פרטי שהשכיר את התאים, או מתקן שיתופי שנוהל בידי קהילה. שנית, המכלים הרחבים ברוב הטיפוסים מפורשים כבורות איגום, שבהם נעשתה ככל הנראה גם התסיסה הראשונית. המכלים הקטנים שבתחתיתם גומה שימשו בורות שיקוע. תהליך השיקוע מיועד לזקק את המיץ ממוצקים, אך הוא אורך זמן ובמהלכו עשוי המיץ להתחיל לתסוס. היעדר מכלים קטנים וגומות מהטיפוס החמישי מרמז שמתקן זה שימש לדריכת ענבים ולמיצויים, אך לא לייצור יין, כפי שנעשה במתקן המתועד ברמת הגולן. בשאר הטיפוסים יכלה להתקיים תסיסה, ועל פי היגיון זה שאר הטיפוסים הם גיתות יין.

שלישית, רוב החוקרים מסכימים כי האבן עם הבור במשטח המרכזי נועדה למכבש בורג שסחט את שאריות הזגים בגת, ומכאן שהבור שימש לקיבוע הבורג.¹⁰² גם אורמן סבור כי הבור ("תפוח") שימש לסחיתת הזגים, אך הציע כי הסחיטה נעשתה ידנית בעזרת אבנים מתאימות.¹⁰³ העדות האתנו־ארכיאולוגית מרמת הגולן – שם נסחטו הזגים במתקן שאינו מותיר שרידים ארכיאולוגיים – עשויה להסביר את היעדרה של האבן המשמשת לסחיטה בטיפוס הראשון. בהתאם לפרשנות זו הטיפוס הראשון היה מתקן פשוט יותר מהאחרים, ולכן האבן נעדרת ממנו. אולם הימצאותם של מרכיבים אחרים במתקן מרמזת על סיבה אחרת לכך שהאבן לא נמצאה בו, סיבה הקשורה ביעוד שלו. המיץ שנסחט מהזגים ומהכתושת בשלב האחרון הוא באיכות נמוכה יותר ומצריך שיקוע ממושך. כך בייצור יין מודרני, וכך עולה גם מטקסט מן המאה הרביעית.¹⁰⁴ בהתאם להסבר זה, במתקנים מהטיפוס הראשון חסרה האבן המשמשת לסחיטה מפני שנעשה בזגים שימוש רווחי יותר. פרשנות חלופית קרובה לשימוש שנעשה כיום בזג ענבים ליישון יין אדום.¹⁰⁵ בהתאם לכך ייתכן שהמסחטה מילאה

101 אבשלום־גורני, פרנקל וגצוב, "גת מורכבת", 64; איילון, פרנקל וקלונר, "ייצור יין בארץ־ישראל", 31.

102 Yehoshua Dray, "The Wine Making Process in the Improved Byzantine Wine Press," in *Olive Oil and Wine Production in Eastern Mediterranean during Antiquity*, eds. Adnan Diler, Kaan Şenol, and Ümit Aydinoglu (Izmir: Ege Üniversitesi Yayinlari, 2015), 191-198.

103 אורמן, "בית גתות".

104 Roger B. Boulton et al., *Principles and Practices of Winemaking* (Gaithersburg: Aspen, 1998), 91; Andrew Dalby, trans., *Geoponika: Farm Work. A Modern Translation of the Roman and Byzantine Farming Handbook* (Totnes: Prospect Books, 2011), 156.

105 Boulton et al., *Winemaking*, 212, 222.

שני תפקידים: סחיטת מיץ וזיקוק הזגים. אם מתקן המכלים מהטיפוס הראשון שימש לייצור יין לבן, לא היה צורך בזגים ולא נדרשה מסחטה.

כאמור, המקבילות המודרניות של המתקן מהטיפוס החמישי שימשו לייצור תירוש, שיועד להכנת סירופ דבס. הטיפוס השישי, שנמצא בדיוק באותם האתרים (איור 9), דומה למתקן הבורות ברמת הגולן שבו קורר הסירופ לאחר בישולו. באזור המחקר המתקנים משני הטיפוסים אינם נמצאים בסמיכות כמו במתקנים המודרניים, אך הם קרובים יחסית. לפיכך אפשר להסיק כי הטיפוס החמישי שימש לייצור תירוש, ויתכן שחלק מהתירוש בושל להכנת סירופ. המשפטן מאלף אבן אֶנֶס מהמאה השמינית מזכיר את התוצר של תהליך זה, תירוש ענבים מבושל, בקשר לארץ ישראל, ויתכן שהוא מוזכר גם באחת מתעודות ניצנה.¹⁰⁶ פרשנות אחרת מתבססת על מתכונים של משקאות אלוהוליים בני התקופה, שרובם הותססו ויושנו בקנקנים. מכאן שהמיץ שיוצר בטיפוס החמישי היה עשוי לתסוס ולהפוך ליין בהמשך. משימתו של המַחַתֶּסֶב למנוע מבני החסות להכניס תירוש לעיר (מַצֵּר) ולהכין יין בבתיים לא בהכרח מעידה על כך שיהודים ונוצרים ייצרו יין או שהמַחַתֶּסֶב מנע זאת בעדם. אולם עדות זו מרמזת על כך שיין יוצר באופן פרטי, אולי אפילו בהסתר. מציאות אפשרית זו מתיישבת עם העדויות האחרות.

את אופן הייצור המתואר במתקן מהטיפוס החמישי, וכן את מיקומו באתרים מרכזיים וגדולים יחסית, אפשר לפרש כפיקוח של סמכות כלשהי על פעילותו כדי שלא תתפתח בו תסיסה. הזמן שבו פותח מתקן זה תואם לאיסורים המוקדמים הידועים לנו מתחילת המאה התשיעית, וכן לנרטיב של אכיפת האיסור על ידי הטולונים בסוף המאה התשיעית. מכאן שהפיתוח הטכנולוגי עשוי לרמז על תמורות חברתיות ופוליטיות, כגון הקפדה רבה יותר על קיום האיסורים באסלאם, או אכיפת האיסורים בישובים מרכזיים, אך יש צורך בעדויות נוספות כדי לאשש זאת.

סיכום

מחקר זה מציע כי במאות התשיעית והעשירית, לאחר מאתיים או שלוש מאות שנים של שלטון מוסלמי, נבנו גיתות חדשות בארץ ישראל, ומבני גיתות השתכללו והשתנו. טענה זו אינה מתיישבת עם האיסור על שתיית אלוהול המופיע בטקסטים משפטיים מן המאה התשיעית ואילך, ולא עם המציאות שטקסטים אלה מבטאים לכאורה. נוסף על כך, טענתי מנוגדת לנרטיבים היסטוריים של חוקרים מודרניים, שמתבססים על טקסטים מתקופות שונות ומאזורים שונים, ואשר מתארים מציאות חד-ממדית

106 זהר עמר, "ה'דבס' בארץ ישראל בימי הביניים", מחקרי יהודה ושומרון 5 (1995): 241-248.

וּאֵי־הִיסְטוֹרִית. לַמַּעֲשֶׂה, הַסְּפָרוֹת עֲצָמָה מַצְבִּיעָה עַל פֶּעַר בֵּין הַמִּצְיָאוֹת הַהִיסְטוֹרִית הַמּוֹרֵכֶת וְהַדִּינָמִית לְבֵין הָאִידִיָּאל הַמִּשְׁפָּטִי וְהַתְּפִיסוֹת הָאֵי־הִיסְטוֹרִיּוֹת. מִגּוּוֹן טַקְסִטִּים עוֹסְקִים בִּיִּיצוֹר אֶלְכוֹהוֹל, שִׁיּוּקוֹ וְצִרְיָתוֹ בַּתְּקוּפָה הָאֶסְלָאם הַקְדוּם וּמֵאוּחֵר יוֹתֵר. נֹסֵף עַל כֵּךְ נִרְאֶה כִּי אֲכִיפָה גּוֹרֶפֶת שֶׁל הָאִיסוֹר בָּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל הַחֲלָה רַק בִּמְאֵה הַשְּׁתִּים עֶשְׂרֵה אוֹ אֲפִילוֹ בִּמְאֵה הָאַרְבַּע עֶשְׂרֵה. הָאֶרְכִּיאוֹלוֹגִיָּה תוֹמַכֶּת בַּפְּרָשְׁנוֹת הַחֲלוּפִית הַזֹּאת וּמִצִּיגָה פְּרָקְטִיקוֹת מִגּוּוֹנוֹת הַקְּשׁוּרוֹת בֵּינָן, שֶׁרַק שֶׁבְּרִיר מֵהֵן תּוֹעֵד בַּכְּתָב.

בַּחֲיִנַּת הַגִּיתוֹת בְּמִרְכּוֹ יִשְׂרָאֵל מִצִּיגָה בְּבִירוֹר תַּעֲשִׂיית יֵין מְפּוֹתַחַת, הַעֲשׂוּיָה לַהֲעִיד עַל יִיצוֹר בַּכְּמוּיּוֹת גְּדוּלוֹת שְׁעוֹדֵד אֶת הַפִּיתוּחַ. מַחְקֵר זֶה לֹא בָחַן אִם הִיִּיצוֹר יוֹעֵד לְכַלְכֵּלָה הַמְּקוּמִית אוֹ לִיִּיצוֹא, וְלֹא בִּיקֵּשׁ לַתֹּאֵר מַגְמָה שֶׁל "עֲלִיָּה" אוֹ שֶׁל "שְׁקִיעָה" בִּיִּיצוֹר בַּהֲשׁוּאָה לַתְּקוּפּוֹת אַחֲרוֹת. הַמִּידַע הַקִּיִּים אֵינּוּ מֵאִפְשֵׁר לָנוּ לַדַּעַת מִי הַפְּעִיל אֶת הַגִּיתוֹת בְּאִזּוֹר הַמַּחְקֵר וּמִי נִהְנֶה מִתּוֹצֵרְתָן – מוֹסְלָמִים אוֹ אַחֲרִים. אוֹלֵם הָעֵדוֹת הָאֶרְכִּיאוֹלוֹגִית מְאִזּוֹר הַמַּחְקֵר תּוֹרֵמֶת כְּמָה פִּיסוֹת מִידַע חֲשׁוּבוֹת. רֹאשִׁית, הַפְּרִיסָה הַגְּאוֹגְרָפִית שֶׁל הַגִּיתוֹת מְלַמֶּדֶת כִּי עֲנָף יִיצוֹר הַיֵּין בְּאִזּוֹר הַמַּחְקֵר הִתְרַחֵב עִם הַזְּמָן. שְׁנִית, רִכִּיבֵי הַמַּתְקָנִים וְהַתְּפִקִּידִים שֶׁמִּילָאוּ בַּתְּהַלִּיךְ מַצְבִּיעִים עַל כֵּךְ שֶׁבְּאִזּוֹר יוֹצְרוּ מוֹצְרֵי תִירוֹשׁ מִגּוּוֹנִים. פְּרָשְׁנוֹת זֹאת מְקַבֵּלֶת תְּמִיכָה מֵעֵדוֹת הַגְּאוֹנִים עַל מִגּוּוֹן סוּגֵי יֵין שֶׁהָיוּ בְּנִמְצָא בַּתְּקוּפָתָם. הַסִּיפּוֹר הַמַּעֲנִיֵּין בְּיוֹתֵר שֶׁמִּתְקַבֵּל מִפְּרָשְׁנוֹת הַמִּמְצָא הוּא זֶה שֶׁל מַתְקֵן הַמְּכַלִּים מֵהַטִּיפּוֹס הַחֲמִישִׁי, הַמִּתּוֹאֲרֵךְ לְסוּף הַמְּאֵה הַתְּשִׁיעִית, שִׁיּוֹעֵד כִּנְרָאָה לִיִּיצוֹר תִּירוֹשׁ לֹא מוֹתָס. יִתְכַּן שִׁיִּיצוּרוֹ שֶׁל תִּירוֹשׁ בַּתְּקוּפָה זֹאת הוֹשִׁפֵּעַ מֵאֲכִיפַת הָאִיסוֹר עַל הַחֲזָקָת יֵין בְּעָרִים גְּדוּלוֹת, כִּפִּי שְׁעוּלָה גַּם מִמְּקוֹרוֹת כְּתוּבִים בְּנֵי הַתְּקוּפָה, וְיִתְכַּן שֶׁהוּא הוֹשִׁפֵּעַ מִצּוֹרְכֵי שׁוּק חֲדָשִׁים שֶׁל קְהִילָה מוֹסְלָמִית.

צלאח אל־דין: מקורות ביניים ומיתוסים מודרניים*

דניאלה טלמון־הלר

צלאח אל־דין, איש צבא ממוצא כורדי, זכה לתהילת עולם והפך למוסלמי המפורסם ביותר אחרי הנביא מוחמד בעקבות הניצחון שנחל בקיץ 1187 על צבאה של ממלכת ירושלים הצלבנית בקרני חטין. בסתיו של אותה שנה השיב את ירושלים לשלטונם של המוסלמים לאחר כתשעים שנים שבהן התנוססו צלבים מעל כיפת הסלע ומסגד אל־אקצא. סילוקם של הצלבנים הסתבר כזמני בלבד – מסע הצלב השלישי, שיצא מאירופה בפיקודם של הקיסר פרידריך ברברוסה והמלכים פיליפ אוגוסטוס השני וריצ'רד לב הארי ב־1190, איים על הישגיו של צלאח אל־דין. הוא נאלץ לחזור לשדות הקרב, ניהל משא ומתן ממושך וספג כמה מפלות צבאיות ודיפלומטיות צורבות, שבעקבותיהן זכו הצלבנים לעוד כמאה שנות שלטון על רצועת החוף שבין ביירות ליפו. במדינה רחבת הידיים שנשארה תחת שלטונו, ושכללה את מצרים, סוריה וחלק מצפון עיראק, לא עלה בידו של צלאח אל־דין לייסד שלטון מרכזי חזק. במותו הותרו אחריו קופה ריקה לגמרי וקונפדרציה משפחתית של נסיכויות שלא תמיד הצליחו להתלכד תחת סולטנות אחת.

אולם הכישלונות לא דבקו בדימויו. צלאח אל־דין עוצב בזיכרון הקולקטיבי של קבוצות שונות כגיבור מיתולוגי, ועד היום הוא מעניק השראה לאידיאולוגיות מגוונות: פן־ערביות ופן־אסלאם, לאומיות סורית, מצרית, עיראקית, כורדית ופלסטינית, אנטי־אימפריאליזם ואנטי־קולוניאליזם, ביקורת המערב ומאבק בציונות, ולצד זאת גם "השתלבות במרחב" מבית מדרשו של השמאל בישראל. בכנס שנערך בדמשק לציין 800 שנים לקרב קרני חטין, תואר צלאח אל־דין כ"התגלמותה של רוח האומה בגיבור אחד". ב־1992 הוצב מול חומות דמשק פסלו המפורסם ביותר – רכוב על סוס על גבי סלע שעליו חרותות המילים "שחרור ירושלים" בכמה שפות, לצדו שניים מחייליו

* גרסה מוקדמת וקצרה של מאמר זה התפרסמה תחת הכותרת "צלאח אל־דין: ממזרח, ממערב, ומכאן", בסדנה להיסטוריה חברתית, הארץ, 7 בפברואר 2019, <https://www.haaretz.co.il/>, בלוג blogs.sadna/BLOG-1.6909814. תודתי לעורכי הסדנה ליאת קוזמא, אבנר וישניצר ואון ברק על הערותיהם. תודתי נתונה גם לדותן הלוי, הלל כהן, ראובן עמיתי וב"ז קדר, שקראו טיוטות מאוחרות של מאמרי זה, על הערות, תיקונים והפניות רבות למקורות מועילים. המאמר מבוסס על מחקר שנערך בתמיכת הקרן הלאומית למדעים (מענקים 1676/09, 878/15).

ותחתיו אויביו המובסים.¹ כעשר שנים מאוחר יותר הוצב פסל אחר שלו ב"גן האחוזה" של מנזר לטרון. כאן נראה הסולטאן בחברתם של רש"י והנזיר ברנאר מקלרבו מעל הפסוק "איש באמונתו יחיה", ודמותו היא מופת להומניזם ולסובלנות בין-דתית. בגן מוזיאון מגדל דוד בירושלים עומד פסל נוסף של הסולטאן, רכוב וחמוש, מול אביר פרנקי. צמד הפסלים הוזמן ב-1988 מן הפסל הבריטי פיליפ ג'קסון לרגל פתיחת המוזיאון, שעוסק בתולדות העיר.

במאמר זה בכוונתי לסקור את פניה השונים של דמותו של צלאח אל-דין בימי הביניים וכיום, במזרח התיכון ובאירופה, בקרב ערבים ויהודים, ישראלים ופלסטינים. תוך כדי כך ברצוני לדון בהבניית מיתוסים, בזיכרון ובהשקחה, וגם להרהר בחשיבותו של החיפוש אחר עובדות היסטוריות בעידן הפוסטמודרני.

"מיתוס הוא סיפור אידיאלי שאינו מציג שאלות, ובאמצעותו חברה מספרת על עצמה – מאין היא באה ולאן היא הולכת", מסבירים אוהנה וויסטרין במבוא לספרם **מיתוס וזיכרון**, ומוסיפים:

קיים יחס דיאלקטי בין המיתוס לבין ההווה ההיסטורי, כאשר כל אחד מהם מעצב את האחר בדמותו: צורכי ההווה מביאים לשכתוב המיתוס, והמיתוס מצדו מעצב את תפיסות ההווה; המיתוס מעניק משמעות להווה, אך בה בעת הוא מתעצב, בדיעבד, לפי צורכי אותו הווה. במלים אחרות, המיתוס הוא אירוע מאירועי העבר, שנבחר על מנת לשמש את צורכי ההווה.

אם כן, המיתוס משמש את ההווה על ידי מתן פשר למציאות וגם על ידי גיוס לפעולה: הוא מסביר לקהילה כיצד יש לנהוג לנוכח המציאות ומספק לה מודלים לחיקוי.² כהיסטוריונית החוקרת את אירועי העבר, ומתעניינת גם באופן שבו העבר נזכר בהווה, אבקש לתהות על קנקנם של מיתוסים הקשורים לצלאח אל-דין, לחשוף את ההיגיון הפנימי שלהם, לנתח את צמיחתם בהקשרם ההיסטורי, לעמוד על סוד חיוניותם וכוחם לגייס לפעולה, ולברר כיצד הם מבנים את המציאות.

1 Stefan Heidemann, "Memory and Ideology: Images of Saladin in Syria and in Iraq," in *Visual Culture in the Modern Middle East: Rhetoric of the Image*, eds. Christiane Gruber and Sune Haugbolle (Bloomington: Indiana University Press, 2013), 69-72

2 דוד אוהנה ורוברט ס. ויסטרין, **מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית** (ירושלים: ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 1996), 12-15. ראו גם Haggai Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran: The Use of the Friday Congregational Sermon* (Washington, DC: American University Press, 1994), 6-10

צלחא אל־דין בהיסטוריוגרפיה הערבית הביניימית

צלחא אל־דין הפך לאגדה כבר בחייו. אבן ג'ביר, נוסע אנדלוסי שביקר במצרים ב־1183, מזכיר אותו למעלה מעשרים פעמים ביומן המסע שלו, אף שלא נפגשו. ברי שהוקסם ממה ששמע על אישיותו ועל מנהיגותו, שהתבססה על צדק וחמלה.³ ויליאם מצור (מת 1186), ההיסטוריון הפרנקי החשוב ביותר של ממלכת ירושלים הראשונה ומדינאי שהיה מעורב מאוד בחייה הפוליטיים, תיאר אותו כלוחם חריף שכל מנהיג מלידה ואדם נדיב "יתר על המידה". הוא גם העריך שעל הפרנקים לעשות כל מאמץ על מנת להתנגד לאויב השאפתן הזה, המתקדם מניצחון מזהיר אחד למשנהו.⁴ הכרוניקה המיוחסת לארנול, אדם שחזה במפלה הצלבנית בקרני חטין ב־1187, מעלה על נס את נדיבותו של הסולטאן המנצח: הוא היה נדיב עד כדי כך שפדה את עניי ירושלים הפרנקים בכספו והרשה לרבים מהם לעזוב את העיר. ארנול מתאר גם את המאבק המר בין צבאותיהם של מנהיג מסע הצלב השלישי ריצ'רד לב הארי ושל צלחא אל־דין, וגם את המחוות שעשה צלחא אל־דין שעה שניהלו השניים משא ומתן ב־1192. הוא שלח ליריבו החולה אפרסקים וקרח, למשל.⁵ בביוגרפיה שכתב בהאא אל־דין אבן שדאד, מזכירו האישי של צלחא אל־דין בשנותיו האחרונות, הוא מתאר את הסולטאן

3 למשל, Ibn Jubayr, *Rihla*, eds. W. Wright & M.J. De Goeje (Leiden: Brill, 1907), 33; trans. in Ronald J.C. Broadhurst, *The Travels of Ibn Jubayr* (London: Jonathan Cape, 1952), 32; Jonathan Phillips, "The Travels of Ibn Jubayr and His View of Saladin," in *Cultural Encounters during the Crusades*, eds. Kurt Villads Jensen, Kirsi Salonen and Helle Vogt (Odense: University Press of Southern Denmark, 2013), 79-82

4 Carole Hillenbrand, "The Evolution of the Saladin Legend in the West," in *Regards croisés sur le Moyen Âge arabe: Mélanges à la mémoire de Louis Pouzet s.j. (1928-2002)*, eds. Anne-Marie Eddé and Emma Gannagé (Beirut: Dar El-Machreq, 2005), 2; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, trans. Emily Atwater Babcock and A.C. Krey (New York: Columbia University Press, 1943), 2: 358-359

5 Hillenbrand, "Evolution," 3. על המשא ומתן בין השניים ראו נח וולפסון, "איגוף ימי ב־1192: ריצ'רד לב הארי נוחת ביפו ומביס את צלחא אל־דין," *מערכות* 405 (2006): 14-27. על שלום יפו, שאפשר את הקמתה של ממלכת ירושלים השנייה, ראו יהושע פראוור, *תולדות ממלכת הצלבנים* (ירושלים: מוסד ביאליק, 1963), ב: 90-92. לדיון בזהותו של ארנול ובתיארוך כתבי היד המיוחסים לו ראו Peter W. Edbury, "Ernoul, Eracles, and the Collapse of the Kingdom of Jerusalem," in *The French of Outremer: Communities and Communications in the Crusading Mediterranean*, eds. Laura Morreale and Nicholas Paul (New York: Fordham University Press, 2018)

זמן קצר לאחר מותו כמוסלמי אדוק, לוחם אמיץ, מפקד כריזמטי ונחוש ואדם רחום באופן יוצא דופן. סיפור נוגע ללב במיוחד שבהאא אל-דין מספר על נדיבותו של צלאח אל-דין הוא המעשה באישה הפרנקית שמוסלמים גנבו את תינוקה. האם המתייפחת חוצה את כל הקווים ומגיעה עד לסולטאן, וכשמתברר לו שהתינוק נמכר, צלאח אל-דין פודה אותו מידי הקונה, מחזירו לידיה כשעיניו דומעות, ומצווה ללוות את השניים חזרה למחנה הפרנקי.⁶ הנדיבות של צלאח אל-דין עולה שוב ושוב גם בחיבור של עמאד אל-אצפהאני, שבדומה לבהאא אל-דין אבן שדאד כיהן כמזכיר קרוב לסולטאן. עמאד אל-דין פרסם את עלילותיו לצדו של הסולטאן בנימה אישית יוצאת דופן כשש שנים לאחר מותו של פטרונו, שסימל עבורו את קצו של העידן ההרואי בסוריה.⁷ גם בכתיבי היסטוריונים ערבים אחרים בני זמנו צלאח אל-דין מופיע כדמות מופת, לעיתים בהקבלה לח'ליפה השני עומר אבן אל-ח'טאב. ההיסטוריון הדמשקאי בן המאה השלוש עשרה אבו שאמה כותב כי צלאח אל-דין, כמו עומר אבן אל-ח'טאב בזמנו, שקד על עשיית הצדק, על הג'האד, על האחידות המוסלמית ועל תפארת האסלאם.⁸ מחברים אחרים דימו אותו לנביא מוחמד, לשלמה (הנביא הקוראני סלימאן) וליוסף הצדיק, שאת שמו נשא.⁹ הכרוניקות הערביות שנכתבו בתקופה האיובית והממלוכית מונות מוסדות ומבנים שונים שהוקמו ביוזמתו של צלאח אל-דין: ביצורים, מדרסות ללימוד המשפט המוסלמי

- 6 בהאא אל-דין אבן שדאד, *אלינואדר אל-סלטאניה ואל-מהאסן אל-יוספיה*, ערך אחמד איבש (דמשק: אל-אזאאל, 2003), 94-55, 276-275; בתרגום לאנגלית: Baha al-Din Ibn Shaddad, *The Rare and Excellent History of Saladin*, trans. D.S. Richards Yaacov Lev, (Aldershot: Ashgate, 2001), 18-38, 147-148. על אבן שדאד כהגיוגרף ראו, *Saladin in Egypt* (Leiden: Brill, 1999), 34. שהיה ביקורתי הרבה יותר מבהאא אל-דין כלפי הסולטאן, כותב שהיה נדיב וידע לשלוט בכעסו, למחול על כבודו ולסלוח במקום להעניש. הוא מדגים זאת בתיאור תקרית בין הסולטאן לבין אחד ממפקדיו שהחציף פנים. ראו *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kamil fi'l-Ta'rikh. Part 2: The Years 541-589/1146-1193: The Age of Nur al-Din and Saladin*, trans. D.S. Richards (Aldershot: Ashgate, 2007), 401.
- 7 Nasser Rabbat, "My Life with Saladin: The Memoirs of 'Imad al-Din al-Katib al-Isfahani," *Edebiyat: Journal of Middle Eastern Literatures* 7, no. 2 (July 1997): 87-267.
- 8 אבו שאמה, *כתאב אל-רוצתין פי אח'באר אל-דולתין*, ערך מ' ח' מ' אחמד (קהיר: דאר אל-כתב אל-מצריה, 1998), 1: 6-5. ראו גם Daniella Talmon-Heller, "Historical Motifs in the Writing of Muslim Authors of the Crusading Era," in *The Crusader World*, ed. Adrian Boas (Abingdon: Routledge, 2015), 378-390.
- 9 על הקבלות בין צלאח אל-דין לבין יוסף ושלמה כפי שהם מופיעים בקוראן ובסיפורי הנביאים (קצץ אל-אנביאא), ראו Anne-Marie Eddé, *Saladin*, trans. Jane M. Todd (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011), 156-160.

ואכסניות לצופים (מיסטיקנים מוסלמים). אבן אל־את'יר (מת 1223) מתאר בקצרה את מפעליו בירושלים:

אחרי השלמת הסכם השלום [אל־הדנה עם הצלבנים ביפו] הוא יצא לירושלים ופקד על חיזוק חומותיה. הוא כלל בתחום החומה גם את כנסיית ציון, שהייתה כמטחוי שתי קשתות מחוצה לה. הוא ייסד את המדרסה, את הח'אנקה, את בית החולים ומוסדות נוספים המועילים למוסלמים, והקצה להם הקדשים [...] הוא עזב את ירושלים ויצא לדמשק ב־5 בחודש שְׁנָאֵל 588 [14 באוקטובר 1192].¹⁰

הגאוגרף אל־דמשקי, הכותב בערך בשנת 1300, מספר שצלחא אל־דין הקים אנדרטה שנודעה בשם **קַבַּת אל־נציר** (כיפת הניצחון) לציון הקרב המוצלח בקרני חטיין.¹¹ מג'יר אל־דין אל־חנבלי, שהיה כנראה ההיסטוריון הערבי הראשון שהקדיש ספר לתולדות ירושלים וחברון (בשנת 1500 בערך) זוקף לזכותו של צלחא אל־דין שורה של מפעלים חשובים, ובהם השבת מצרים לחיק הסונה, השבת ירושלים לחיק האסלאם, הסבת מוסדות ומבנים נוצריים למוסדות אסלאמיים וביצור ערים ששחרר מידי הפרנקים.¹² ראוי להזכיר שהכתיבה המוסלמית על צלחא אל־דין כוללת גם קולות אחרים שאינם אוהדים. המשורר המצרי עמארה אל־ימני, למשל, שהיה סוני שאפעי ממש כמו צלחא אל־דין, לא הסתיר את געגועיו לפאטמים, שליטי מצרים השיעים אסמאעילים שצלחא אל־דין הדיח ב־1171. אל־ימני המשיך לכתוב בשבחם ולהלל את נדיבותם גם אחרי שגורלם נחרץ, עד שהואשם בקשירת קשר להפלת שלטונו של צלחא אל־דין והוצא להורג ב־1174.¹³ אנקדוטה המציגה את צלחא אל־דין באור לא מחמיא כלל מביא

10 אבן אל־את'יר, **אל־כאמל פי אלתאריח** (ביירות: דאר צאדר, 1966), 87-86: 12, *Chronicle of Ibn al-Athīr*, 402

11 על אנדרטת הניצחון הזו ראו Zvi Gal, "Saladin's Dome of Victory at the Horns of Hattin," in *The Horns of Hattin*, ed. B.Z. Kedar (Jerusalem and London: Yad Izhak Ben-Zvi and Ashgate, 1992), 213-215; בנימין זאב קדר, "קרב קרני־חטיין: מבט אחר", **קתדרה** 61 (תשנ"ב): 112; רפאל י. לואיס, "ארכיאולוגיה של שדות קרב: שלב ההכרעה בקרב קרני חטיין כמקרה מבחן" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 2013), 232-229. וראו תרגום הטקסט של אל־דמשקי אצל אורי טל, **ארץ ישראל במקורות ערביים מימי הביניים (634-1517): אסופת תרגומים** (ירושלים: יד בן־צבי, 2014), 92.

12 מג'יר אל־דין אל־חנבלי אל־עלימי, **אליאנס אליג'ליל בתאריח/ אליקדם ואל־ח'ליל**, ערך מחמוד ע' אל־כעאבנה (חברון: דנדיס, 1999), 1: 352-350. על ביצור ירושלים וערים נוספות ששחררו מידי הפרנקים ראו שם, 1: 384-383.

13 להערכות סותרות לגבי אופייה של ההפיכה במצרים ב־1171 ראו Hannes Möhring, *Saladin*

ההיסטוריון הממלוכי אבן עבד אל-טאהר (מת 1292). מתקבל מאוד על הדעת שהיא נולדה והופצה בחוגים שיעיים. המספר טוען כי אחרי שהשתלט על מצרים, חקר צלאח אל-דין את אחד ממשרתי הארמון הפאטמי בשיטה אכזרית במיוחד כדי שהלה יגלה היכן חבויים האוצרות האגדיים של אדוניו הקודמים. למרבה הפלא יצא המשרת מן העינויים ללא פגע משום שחסיין אבן עלי, נכדו של הנביא מוחמד שמת מות קדושים בכרבלא בשנת 680, הגן עליו מכל רע. חוסיין הכיר תודה למשרת הזה משום שנשא את ראשו הכרות מאשקלון לקהיר כדי שלא ייפול בידיהם של הצלבנים שכבשו את העיר ב-1153.¹⁴

זה המקום להעיר כי הטענה שצלאח אל-דין נשכח, פחות או יותר, בעולם המוסלמי ואפילו במזרח התיכון בין המאות השלוש עשרה והתשע עשרה, וחזר לתודעה בזכות ההיסטוריוגרפיה המערבית והמחווה של הקיסר הגרמני וילהלם השני, שהניח זר על קברו המאובק בדמשק ב-1898 – היא ללא ספק מיתוס. אף שטענה זו כבר הופרכה,¹⁵ היסטוריונים מערביים בולטים של תקופת מסעי הצלב עדיין חוזרים עליה.¹⁶ למוטיבים הקשורים לדמותו של צלאח אל-דין יש גם גלגולים מודרניים. סיון עסק בהרחבה בדרכים היצירתיות שבאמצעותן השוו היסטוריונים ומסאים ערבים בני המאה העשרים בין הג'יהאד של המאה השתים עשרה למאבקים בני זמנם, ובין צלאח אל-דין לגמאל עבד אל-נאצר.¹⁷ הוא מראה כיצד הפיקו הכותבים מסר אופטימי מן

The Sultan and His Times, 1138-1193, trans. David S. Bachrach (Baltimore: John
Jonathan Phillips, *The Life and* זאת ולעומת זאת; Hopkins University Press, 2008), 97
Legend of the Sultan Saladin (New Haven: Yale University Press, 2019), 72, 85
על עמארה אל-ימני ראו שם, 89.

14 Ibn 'Abd al-Zahir, *al-Rawda al-Bahiyya fi-l-Khutat al-Mu'iziyya*, ed. Ayman Fu'ad
al-Sayyid (Cairo: *Awraq Sharqiyya*, 1996), 30-31. העברת שריד הקדושים שנחשב
לראשו של חוסיין מאשקלון לקהיר אחרי כניעת חיל המצב הפאטמי היא אירוע היסטורי
המתועד במקורות שונים. מסג'ד סידנא חוסיין, המציין את מקום קבורתו מאז, הוא אחד מאתרי
העלייה לרגל הפופולריים ביותר בקהיר. ראו תיאור נפלא שלו בספרו של נגיב מחפוז, *בית
בקהיר*, תרגם סמי מיכאל (תל אביב: ספריית פועלים והקיבוץ המאוחד, 1981), 127-128.

15 Diana Abouali, "Saladin's Legacy in the Middle East," *Crusades* 10 (2011): ראו
175-185; Jonathan Phillips, "Before the Kaiser: The Memory of Saladin and the
Crusades in the Near East from the Fifteenth to the Nineteenth Centuries," in
*Kreuzzüge des Mittelalters und der Neuzeit: Realhistorie – Geschichtskultur –
Didaktik*, ed. Felix Hinz (Hildesheim: Georg Olms AG, 2015), 67-86; Phillips,
Life and Legend (New Haven: Yale University Press, 2019), 330-338

16 ראו, למשל Möhring, *Saladin*, 102

17 Emmanuel Sivan, "Modern Arab Historiography of the Crusades," in *Interpretations
of Islam: Past and Present* (Princeton: Darwin Press, 1985), 3-44 ברשימת ביקורת

ההשוואות האלה: ההיסטוריה תחזור על עצמה; ניצחונו של צלאל אל-דין מבשר את הניצחון שעתידי הערבים לנחול על המערב ועל ישראל לכשיתאחדו תחת המנהיג הראוי.¹⁸ ההיסטוריון הבריטי ג'ונתן פיליפס סוקר גם את עבודותיהם של משוררים, מחזאים, במאים ומפיקים מצרים, סורים, עיראקים ופלסטינים המשתמשים בדמותו של צלאל אל-דין באופן דומה ומטפחים ציפייה משיחית לשובו.¹⁹

צלאל אל-דין בספרות המערבית לדורותיה

ספרים רבים המוקדשים לדמותו ההיסטורית של צלאל אל-דין מסתיימים בפרק העוסק בדימויו המאוחרים. ספרו המקיף והמהנה של פיליפס עוסק בכך בחמישה פרקים קצרים תחת כותרת משותפת: "Afterlife". בפרק הסוקר את דימויו של צלאל אל-דין במערב מן המאה השתים עשרה ועד שלהי המאה התשע עשרה, הוא עומד על המנעד הרחב של תיאוריו באירופה, שנעים בין הצגתו כנבל ואנס ממוצא נחות לבין הצגתו כאביר אציל ממוצא נוצרי וכשליט מופתי.²⁰ מרגרט ג'ב, שייחדה ספר שלם לסקירת המופעים של צלאל אל-דין בספרות המערב, מנתחת כל מוטיב בפרק נפרד: נדיבות ואצילות, מוצא נוצרי, אבירות, נטייה לדת הנוצרית, מסעות למערב, הרפתקאות אהבים ועוד. כבר בתחילתו של הספר היא מצביעה על המהירות שבה התחלפה העוינות כלפיו ביחס חיובי יותר ואפילו בהערצה.²¹

על ביוגרפיה של נאצר מתאר אותו המחבר כ"צלאל אל-דין מודרני". ראו Richard H. Nolte, "A Saladin in Life, a Kennedy in Death," *The New York Times Book Review*, August 19, 1973, <https://www.nytimes.com/1973/08/19/archives/nasser-a-biography-by-jean-lacouture-translated-by-daniel.html>. פיליפס מנתח את התמה הזו בקשר להלאמת תעלת סואץ ולעמידה מול המערב ב-1956, Phillips, *Life and Legend*, 369-370. הוא מזכיר שגם מוצטפא כמאל (אטאטורק) הושווה לצלאל אל-דין בראשית שנות העשרים (עמ' 361).

Heidemann, "Memory," 57-81; וראו Sivan, "Modern Arab Historiography" 18 Eddé, *Saladin*, 620-623. ראו גם סרטון מ-2016 של נערה מצרית מקריאה ברגש פואמה ארוכה בשם "שובו של צלאל אל-דין" הכוללת תפילה, שלטענתה נאמרת בצלאל אל-תראויה של לילות רמדאן, כי האל ישחרר את מסגד אל-אקצא כפי ששחררו צלאל אל-דין;

<https://www.youtube.com/watch?v=KAAt9mmNGj2Q>

Phillips, *Life and Legend*, 364-373, 381 19

שם, 328-313. 20

Margaret Jubb, *The Legend of Saladin in Western Literature and Historiography* 21 Uri Zvi Shachar, (New York: Edwin Mellen Press, 2000). על מוטיב האבירות ראו גם A Pious Belligerence: Dialogical Warfare and the Rhetoric of Righteousness in the Crusading Near East (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2021), 93-96

האדרת צלאח אל־דין קנתה לעצמה אחיזה איתנה בעיקר הודות לסופרים בני המאה הארבע עשרה. דנטה אליגיירי (מת 1321) מושיב אותו בחוג התופת הראשון, הלימבו, מקומם של צדיקים ש"היו בטרם הנצרות, האלוהים עבדו לא כנאות", בחברת "אנשי כבוד" כמו הומרוס, סוקרטס, אפלטון, אוקלידס, גלנוס, אלכסנדר הגדול והפילוסופים הערבים אבן סינא ואבן רֶשֶד.²² מעט מאוחר יותר בוקאצ'ו (מת 1375) מציג אותו כאציל מלומד, דובר לטינית ושפות נוספות, שניחן במידות נוצריות מובהקות. חיבורים איטלקיים אחרים מאותה תקופה מייחסים לו אם נוצרייה (בת למשפחת האצולה הצרפתית Pontieu), ספקנות דתית, חניכה לאבירות ואפילו טבילה לנצרות.²³

תרגום ללטינית של חיבורו של בהאא אל־דין אבן שדאד על צלאח אל־דין, יחד עם קטע מתוך **אליפתח אליקסי** של עמאד אל־דין אל־אצפהאני, הופיע כבר ב־1732. ב־1756, בחיבור על אודות טבען של אומות, שיבח הפילוסוף הצרפתי וולטר את התנהגותו של צלאח אל־דין אחרי כיבוש ירושלים ב־1187, כשהוא משווה אותה לאכזריותם של הצלבנים שכבשו את העיר ב־1099. לטענתו, האפיון והנדיבות שגילה צלאח אל־דין מעידים כי האמין באחוה בין בני אדם, בלא הבדל דת.²⁴ המחזאי הגרמני גוטהולד אפרים לסינג (Lessing) הכיר את עבודתו של וולטר, וסביר מאוד שהושפע ממנה. במחזה "נתן החכם" שכתב לסינג ב־1779, צלאח אל־דין שומע את משל שלוש הטבעות הקורא לסובלנות דתית מפי סוחר יהודי עשיר וחכם שחי בירושלים, ומשמיע קריאה דומה בעצמו.²⁵

על פי תיאורו של הרומנטיקן הסקוטי סר וולטר סקוט (Scott) משנת 1825, הייתה פגישתם של האבירים צלאח אל־דין וריצ'רד לב הארי מושתתת על סובלנות הדדית ועל אחווה: "לא עברה שעה ארוכה ומלכם של המוסלמים הופיע [...] הוא היה רכוב על סוס ערבי צח כחלב, שנשא אותו בארשת של בהמה גאה המכירה בערכו של רוכבה האציל [...]. הם נפגשו כאחים וכשווים במעלה".²⁶ פרידתם, בסופם של יומיים של

22 דנטה אליגיירי, **הקומדיה האלוהית**, תרגם וביאר ראובן כהן (ירושלים: מאגנס, 2014), 32, 34, 37-38. ראו התייחסות לאזכור הזה אצל אדוארד סעיד, **אוריינטליזם**, תרגמה עתליה זילבר (תל אביב: עם עובד, 2000), 66-67.

23 Voltaire, *Histoire des Croisades Essai sue les moeurs et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (Paris: Didot, 1805), 3:214-221, ובמיוחד בעמ' Möhring, *Saladin*, 91; 221. וראו סקירה וניתוח של הופעת צלאח אל־דין במשל שלוש הטבעות על גלגוליו השונים אצל איריס שגריר, **משל שלוש הטבעות ורעיון הסובלנות הדתית בימי הביניים ובראשית העת החדשה** (ירושלים: מאגנס, 2017), 97-115.

24 Möhring, *Saladin*, 91-99

25 שגריר, **משל שלוש הטבעות**, 1-6; 7-8 "Evolution," Hillenbrand,

26 ולטר סקוט, **הקמע**, תרגם יצחק לבנון (רמת גן: מסדה, 1971), 116.

פלאות, מסתיימת במילים הבאות: "מלכה האציל של אנגליה – אמר [צלחא אל־דין] – אנו נפרדים עתה ולא ניפגש לעולם [...] לא אוכל לתת לכם את ירושלים, שאתה כה מבקש להחזיק בה. העיר הזאת קדושה לנו כשם שהיא קדושה לכם".²⁷ כמה עשורים לאחר שספרו של סקוט ראה אור, פרסמו פאלמר, מרצה לערבית מאוניברסיטת קיימברידג', ועמיתו בסאנט, מרצה לספרות צרפתית, ספר על תולדות ירושלים משנת שלוש לספירה ועד זמנם הם. כותרתו הבלתי שגרתית מצרפת יחד שני "ירושלמים דגולים": הורדוס וצלחא אל־דין. הפרק המוקדש לשני מסתיים באופן המזכיר את הנובלה של סקוט:

צלחא אל־דין ידע כיצד לרכוש את אהבתם של חייליו מבלי לאבד את סמכותו. הדוגמה האישית שנתן ריסנה בהם פראות שהמלחמה משחררת לא פעם. אדיב לידיד ולאויב במידה שווה, נאמן למילתו, מתנהג באצילות לנוכח תבוסה ובאיפוק בשעת ניצחון, המוסלמי [Paynim, מילה שמשמעותה המקורית: פגאני] צלחא אל־דין ניצב בהיסטוריה כאביר למופת, ללא מורא וללא דופי, בשורה אחת עם האבירים הנוצרים המהוללים ביותר.²⁸

"מדוע צלחא אל־דין?" שואלת ההיסטוריונית קרול הילנברנד; כלומר מדוע מבין כל המנהיגים המוסלמים שהצלבים נלחמו בהם, דווקא צלחא אל־דין היה נערץ כל כך ותואר באירופה שוב ושוב כמופת לאבירות? גם נור אל־דין, קודמו של צלחא אל־דין בהובלת הג'יהאד האנטי־פרנקי, זכה בזמנו להערכה רבה מצד מוסלמים ונוצרים, ואלה גם אלה תיארוהו כלוחם אמיץ (אף שלא היו לו הישגים טריטוריאליים מרשימים), ישר ואדוק בדתו.²⁹ לטענתה, המשכנעת בעיניי, הסיבה נעוצה בכך שהצלבים בפרט,

27 שם, 130. הפגישה מעולם לא התרחשה במציאות. אחיו של צלחא אל־דין, אל־עאדל, הוא שנשא ונתן עם ריצ'רד לב הארי ונפגש עמו פעמים אחדות. תיאור מרתק של שיחות השלום, שהגיעו לא פעם למבוי סתום והתחדשו רק לאחר סבב נוסף של שפיכות דמים, מופיע אצל בהאא אל־דין, **אלינאדר**, 406–288; ובתרגום לאנגלית, Ibn Shaddad, *Rare and Excellent*, 155–233. על הפופולריות של ספרו של סקוט ראו 352, 327–328, Phillips, *Life and Legend*.
28 Edward E. Palmer and W. H. Besant, *Jerusalem – City of Herod and Saladin* (London: Bentley and Son, 1871), 416. לוויילהם השני מיוחסת התבטאות דומה ליד קברו של צלחא אל־דין ב־1898: "אביר ללא פחד וללא דופי". ראו Carole Hillenbrand, *The Crusades* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 59.
29 Phillips, *Life and Legend*, 93. החוקר הצרפתי ניקיטה אליסאף משרטט דיוקן אוהד מאוד של נור אל־דין בספר רחב יריעה, Nikita Elisséeff, *Nūr ad-Dīn : un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades* (511–569 h./1118–1174), 3 vols.

והנוצרים בכלל, התמודדו עם התבוסה הכואבת והמשפילה שהנחיל להם צלאח אל-דין על ידי ציור דמותו כיריב על-אנושי כמעט.³⁰ מאחר שבדרך כלל התייחסו במערב לאסלאם ולמוסלמים בעוינות ובהתנשאות, אין פלא שדמותו של יריב מוסלמי ראוי הוחרגה מן ה"אוריינטלי" והוכתרה לאבירות נוצרית.³¹ עם זאת חשוב לציין כי דימויו האצילי של צלאח אל-דין מבוסס על מקורות היסטוריים בני זמנו שכתבו מחברים שונים, לא כולם מאוהדיו. אלה מעידים שנמנע מנקמה על הדם המוסלמי הרב ששפכו הצלבנים כשכבשו את ירושלים ב-1099 ועל רצח למעלה מאלפיים שבויים מוסלמים בידי ריצ'רד לב הארי בעכו ב-1191, אף כי פעל כך משיקולים מעשיים לחלוטין. עוד מאשרים המקורות כי הוא קיים את כל סעיפי ההסכם שחתם עם המלך האנגלי, הניח לצליינים נוצרים לעלות לירושלים ואף ערב לביטחונם. ברי שאכן התאפיין בנדיבות בלתי רגילה ובאדיקות דתית, ומכאן שהדימוי איננו מנותק מעובדות היסטוריות.³² פיליפס מסכם בהערכה את כושר המנהיגות שלו בהתבסס על תיעוד הנוגע לאחד הפרקים המוקדמים והמוכרים פחות בקריירה שלו: ההשתלטות על מצרים וניהול ענייניה בשנים 1169-1174.³³

צלאח אל-דין בפובליציסטיקה העברית המודרנית ובמקורות יהודיים ביניים

בנרטיב הישראלי-ציוני, כפי שהוא בא לידי ביטוי בעיקר בכתובה פובליציסטית ובנאומים, צלאח אל-דין ניצח את הצלבנים ממגוון סיבות שונות ומשונות: משום שהיו במיעוט מספרי, לא השתרשו בארץ ולא עיבדו את אדמתה, היו נטע זר מבחינה תרבותית ולא השתלבו במרחב, נותרו תלויים באירופה ולא ראו בארץ ישראל מולדת, או משום שהתנוונו ונעשו רכרוכיים, מפונקים ומסוכסכים ביניהם. במפורש או במובלע טוענים המסאים והנאומים כי אם רק יעלו ארצה מספיק יהודים, אשר יקימו יישובים

(Damas: Institut français de Damas, 1967), אבל מה שלא נכתב באנגלית זוכה לתהודה

מועטה, כידוע.

Hillenbrand, "Evolution," 12-13 30

ראו סעיד, **אוריינטליזם**, 95. 31

Möhrling, *Saladin*, 93-95. באשר לחוקרים בני המאה העשרים, אהרנקרויץ הקדיש את 32

ספרו לניפוץ אגריסיבי של מה שכינה "אגדת" צלאח אל-דין, במידה רבה כנגד עבודותיהם

של סטנלי לייין-פול והמילטון גיב, שהוקסמו מגיבורם. ראו Andrew S. Ehrenkreutz, *Saladin* (Albany: State University of New York Press, 1972), esp. 1-9; H.A.R.

Gibb, *The Life of Saladin: From the Works of 'Imād ad-Dīn and Bahā' ad-Dīn* (Oxford: Clarendon, 1973 [1969]); Stanley Lane-Poole, *Saladin and the Fall of the*

Kingdom of Jerusalem (London: Greenhill Books, 2002 [1898])

Phillips, *Life and Legend*, 390-391 33

חקלאיים עבריים ויישאר מאוחדים, שום צלחא אל־דין לא יוכל למדינת ישראל. לעיתים מופיע טיעון זה בניסוח אחר: מאחר שלנו, היהודים, יש זיקת אמת לארץ ישראל ושורשים של ממש במולדתנו, ואין לנו לאן לשוב, לא ייתכן שגורלנו יהיה כגורל הצלבנים. בהקשרים כאלה נשמעת גם הטענה שההיסטוריה איננה חוזרת על עצמה, ושההקבלה בין מלחמות הדת הביניים בין צלחא אל־דין וריצ'רד לב הארי לבין מאבקן של תנועות לאומיות מודרניות בעידן של נשק אטומי, מופרכת מעיקרה.³⁴ בשיח ישראלי אחר, המזוהה בעיקר עם השמאל, נמצא את הטענה שהיהודים נמצאו בחזית משותפת עם צלחא אל־דין ועם המוסלמים דווקא, ואפילו לחמו עמם נגד הכובשים הצלבנים, שהרי מסעי הצלב פגעו הן בערבים הן ביהודים בארץ. יתר על כן, הצלבנים חוללו את פרעות תתנ"ו הנוראות וטבחו ביהודי עמק הריין עוד קודם לכן, בדרכם לארץ הקודש.³⁵ ניסוח מוקצן של תפיסה זו ברוח השיח המזרחי הרדיקלי העכשווי מצאתי באתר העוקץ, בפוסט פרי עטו של עמוס נוי:

עד השואה, מסעי הצלב היו (לצד גירוש ספרד) האסון הנורא ביותר שקרה ליהודים. [...] יהודים (וגם נוצרים ארמנים ויוונים־אורתודוקסים) הצטרפו למוסלמים מרצונם ובדביקות כדי להגן על עריהם – בצור, בעכו, בחלב, בירושלים. [...] יום כיבוש ירושלים על ידי הצלבנים – היה יום אסון וטבח ליהודים. שני כיבושי העיר על ידי המוסלמים – בפרט השני, בו סולקו הצלבנים ממנה על ידי סלאח א־דין והושבו ליהודים זכויות רבות, ובכלל זה זכות המגורים – היו יום שמחה ליהודים, שציינו וחגגו אותם בכל קהילות ישראל במזרח. עובדות אלה [...] היו חלק מהזיכרון היהודי הכללי מאות שנים. והוא נמחק תוך כמה עשורים, או לפחות עורפל, על ידי "היסטוריוגרפיה" פופולרית ישראלית (שהונעה על ידי אירופיזציה רטרואקטיבית, וכמובן על רקע סכסוך הדמים עם העולם המוסלמי).³⁶

34 ב"ז קדר, "המוטיב הצלבני בשיח הפוליטי הישראלי", אלפיים 26 (2004): 9-40; דוד אוחנה, הסדר המיתי של המודרניות (ירושלים: כרמל, 2017), 241; דוד אוחנה, "הצלב, הסהר והמגן־דוד: האנלוגיה הציונית־צלבנית בשיח הישראלי", עיונים בתקומת ישראל 11 (2001): 486-526.

35 אוחנה, הסדר המיתי, 237, 239; אוחנה, "הצלב, הסהר והמגן־דוד", 494. אוחנה מצטט את מאמרו של אהרון אמיר, "ממלכת ישראל הצלבנית" (1950), הקובע בבקורותיו כי "ישראל מקיימת מדיניות 'צלבנית' מובהקת", והיא בבחינת "ממלכה צבאית־תאוקרטית [...] ש[אין] עמה כל בשורה וכל חזון לעמי סביבתה, ואין שום מכנה משותף בינה לבין האוכלוסים הסובבים אותה".

36 עמוס נוי, "י"ז בתמוז: כשיהודים ומוסלמים לחמו יחד", העוקץ, 5 במאי 2015, <https://www.haokets.org/2015/07/05/יז-בתמוז-כשיהודים-ומוסלמים-לחמו-יחד>. עמדתו של נוי ביחס לטיהור דימוים של הצלבנים בישראל מקבלת חיזוק בסקירה קצרה של ייצוגיהם בספרות ילדים

לטעמי הטקסט של נוי, המזכיר דברים שדוד אוחנה מצטט מפי משה סנה (מ'1965) ואורי אבנרי (מ'1995),³⁷ לוקה בהגזמות, אבל יש בו כמה טענות הראויות להתייחסות רצינית. אתייחס לטענה הנוגעת ישירות לדיון כאן, אשר לפיה נתפס צלאח אל-דין בזיכרון היהודי כמעין כורש שני מאחר ששחרר את היהודים מעולם של הצלבנים והשיבם לארצם, עד שאינדוקטרינציה ישראלית מחקה זיכרון זה. עדות היסטורית מוקדמת לדימוי החיובי של הסולטאן במצרים, המזכירה מאוד את עדותו של אבן ג'ביר לעיל, מופיעה במכתב בערבית-יהודית שנשתמר בגניזת קהיר. מבורך בן נתן מספר בו לאחיו שבניכר כי הסולטאן, "ייתן לו אלוהים שלטון לעד", יושב לשמוע כל אדם המגיע אליו להתלונן על אי-צדק ובודק כל עוול.³⁸ אמנם אליהו אשתור קובע שאין עדויות חותכות להצהרה שפרסם כביכול צלאח אל-דין בזכות שיבת יהודים לירושלים, בשעה שעדות כתובה לכך שהניח לנוצרים מזרחים לגור בעיר נשתמרה, אך אין סיבה להניח שהפלה את היהודים לרעה. לראיה ב-1216, כשלושים שנה אחרי שכבש את העיר, היו בה שלוש קהילות יהודיות: "הבאים מארץ צרפת לשכון בציון [...] מן האשכולונים קהל מעולה [...] מן המערבים קהילה חשובה וטובה".³⁹ המשורר, המתרגם והנוסע הספרדי יהודה אלחריזי (מת 1225) הוא שמספר עליהן, ואף מוסר במקאמה מחורזת את עדותו של יהודי מקומי, המכנה את עצמו חבר הקיני, על תולדותיהן:

מיום לכדוה ישמעאלים, שכנוה ישראלים. אמרתי: ומדוע לא בהיותה ביד הערלים? אמר: מפני שאמרו כי הרגנו אלוהיהם, ועשינו חרפה להם. ואילו בתוכה מצאונו, אזי חיים בלעונו. כיצד ומתי אם כן חזרו למקום? – האל קנא לשמו, ויחמול על עמו. ויאמר לא טוב היות בני עשו [=הנוצרים] היכל קדשי קדשים, ובני יעקב משם גרושים. פן יאמרו הגויים בקנאה: זנח האל את בכורו בשנאה, והרים בן הגרושה למעלת הנשואה. ויער אלוהים את

יהודית ועברית משלהי המאה התשע עשרה ועד ימינו. ראו אלי אשד, "הישראלים והצלבנים (חלק ב')", **האייל הקורא** (בלוג), 3 במרץ 2003, http://www.haayal.co.il/story_1371.

37 אוחנה, "הצלב, הסהר והמגן-דוד", 506, 512.

38 אני מודה לעודד זינגר שסיפר לי על המכתב (כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים ENA NS 19.31, II. 24-25) ושולח לי את העתקתו בכתב ידו של גויטיין. וראו Oded Zinger, "She Aims to Harass Him": Jewish Women in Muslim Legal Venues in Medieval Egypt," *AJS Review* 42, no.1 (2018): 92-159.

39 Eliyahu Ashtor, "Saladin and the Jews," *Hebrew Union College Annual* 27 (1956): 305-326. גויטיין מזכיר גם יהודים תימנים שהחזיקו בית כנסת בירושלים ב-1214, ושני רופאים ורוקח ממשפחה יהודית אחת, מקורבת מאוד לסולטאנים האויבים, שהשתקעו בירושלים לזמן קצר אחרי 1187. ראו ש"ד גויטיין, "גילויים חדשים מן הגניזה", בתוך **הצלבנים בממלכתם**, ערך ב"ז קדר (ירושלים: יד בן-צבי, תשמ"ח), 110-109.

רוח מלך הישמעאלים בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות וחמשים ליצירה [1190 לספירה], ונחה עליו רוח עצה וגבורה, ויעל הוא וכל חילו ממצרים, ויצר על ירושלים, ויתננה ה' בידו. ויצו להעביר קול בכל העיר, אל כל רב וצעיר, לאמור: דברו על לב ירושלים, לבוא אליה כל הרוצה מזרע אפרים, אשר יישאר מאשור וממצרים, והנידחים בקצה השמים. ויתקבצו מכל פאה אליה, וחנו בגבוליה. ואנחנו עתה יושבים בצל השלוה הנמתקת, אם לא תהא נעתקת וניתקת...⁴⁰

אברהם גרוסמן מוצא בטקסט הזה עדות להתעוררותה של ציפייה לגאולה משיחית ולשיבה לארץ ישראל במאות השנים עשרה והשלוש עשרה, לאחר תקופה ארוכה שבה התמעט מאוד העיסוק בארץ ובחובת השיבה אליה ביצירה הספרותית היהודית לסוגיה (פרט לספרות הקראית). הוא מציג את המקאמה של אלחריזי ומקורות נוספים כראיה לכך שמפלת הצלבנים נתפסה כנס בעולם היהודי הביניים, שצלחא אל־דין נתפס כשליח ממרומים, ושהרשות שניתנה ליהודים לשוב לירושלים הוצגה כהצהרת כורש חדשה. הוא אף קושר בין ניסיון העלייה של המהר"ם מרוטנברג ועוד עשרות משפחות יהודיות מגרמניה ב־1286 להתעוררות שהחלה עם ניצחונו של צלחא אל־דין, ולתפיסת הניצחון הזה כאות מבשר טוב ביהדות אירופה דווקא.⁴¹ דברי הרמב"ן, שחי בספרד ומת בארץ ישראל בשנת 1270, משקפים תפיסה אחרת לגמרי. הוא מנסח תפיסה זו באמצעות דימוי מזעזע: "דימיתך הורתי ליולדת שמת בנה בחיקה והחלב בשדיה למכאובים ותיניק את גורי הכלבים [...] ורבה העזובה בקרב הארץ השמנה והרחבה, כי הם אינם הגונים לך, וגם את אינך ראויה להם". ובמקום אחר, בפירושו לפסוק "והשמתני אני את־הארץ ושממו עליה איביכם הישבים בה" (ויקרא 26: 32), הוא

40 מקאמה 28 (אל־מקאמה אל־קדסיה), בתוך: Paul de Lagarde, ed., *Judae Harizii Macamae* (Göttingen: Arnold Hoyer, 1883), 120-121. או בתוך יהודה אלחריזי, **תחכמוני**, מהדורת ישראל טופורובסקי (תל אביב: מחברות לספרות, 1952), שער כח, 247-248. בהמשך מופיע קטע מצוטט פחות, שבו חבר הקיני קובל באריכות על המריבות בתוך הקהילה הירושלמית הצעירה והקטנה ("החמס והרשע אשר בקרבה ואש השנאה והמחלוקת..."), ומסיים בתפילה "לכלות הקוצים מבינותינו ותשועתו עין בעין נחזה". שם, 248. ראו קטעים נוספים מתוך רשמי המסע של אלחריזי בגרסה העברית ובתרגום מן הגרסה הערבית אצל יהושע פראוור, **תולדות היהודים בממלכת הצלבנים** (ירושלים: יד בן־צבי, 2000), 89, 223-226.

41 אברהם גרוסמן, "ניצחונות צלחא אל־דין והתעוררות לעליה לארץ ישראל", בתוך **תמוזות בחברה היהודית בימי הביניים** (ירושלים: מוסד ביאליק, 2017), 19-43. ראו ניתוח מפורט של הפרשה בספרו של אורי שחר, הסבור שהסכסוכים שפרצו בקונפדרציה האיובית אחרי מותו של צלחא אל־דין הם שאפשרו את העליות של המאה השלוש עשרה, Shachar, *Pious Belligerence*, 101-108.

מסביר: "אין ארצנו מקבלת את אויביה [...] כי מאז יצאנו ממנה לא קיבלה אומה ולשון וכולם משתדלים להושיבה ואין לאל ידם".⁴² לקראת סוף המאה השלוש עשרה מציג ר' נסים ממרסיליה (מרסיי) תפיסה דומה, שלפיה כובש רודף כובש ואף אחד מהם אינו מצליח ליישב את הארץ:

ובזמן שאין ישראל עליה, אויבינו היושבים בה לא יוכלו ליישבה מיום החורבן ועד עתה [...] רומי שהגלתנו החזיקה בה זמן מה, אך לא ארוך; ואחר גברה יד הישמעאלים וניצחום והחזיקו בה עד היום הזה. שלוש פעמים הלכו בה הנוצרים ושלוש פעמים הישמעאלים מיום חורבן הבית השני עד עתה. ואף הזמן שהחזיקה בה כל אחת משתי אומות אלו לא ישבו בה לבטח, רק תמיד כל פחדים באזניהם ואימות מלחמות לישמעאלים מהנוצרים ומהישמעאלים לנוצרים [...] וכל זה סיבה להיות הארץ שממה.⁴³

גראבויס מסביר כי שלוש התקופות הנוצריות שר' נסים מונה הן הרומית, הביזנטית והצלבנית; ושלוש התקופות המוסלמיות הן הערבית (שמקובל יותר לכנותה "התקופה המוסלמית הקדומה"), האיונית והממלוכית. מסקנתו של ר' נסים היא שבתקופה השביעית עתידה הארץ להיגאל סוף סוף על ידי שיבת היהודים לארצם. בקטעים שציטטתי לא ניכרת אצלו, וגם לא אצל הרמב"ן, העדפה לשלטונם של המוסלמים בארץ ישראל. ובכל זאת במקור הידע הפופולרי ביותר כיום – אתר ויקיפדיה – שאין סיבה לחשוש בו בהטיה פוליטית כזו או אחרת בענייננו, צלח אל-דין זוכה לאזכור הבא בערך הקצר המוקדש לתאריך ב' בחשון, תחת התת-כותרת "אירועים היסטוריים": "[ב' חשון] ד'תתקמ"ח – ירושלים נכבשה על ידי צלח אל-דין, מאז הותרה הכניסה לירושלים ליהודים."⁴⁴

צלח אל-דין והתנועה הלאומית הפלסטינית

לדברי ההיסטוריון רשיד ח'אלדי, עבור הפלסטינים תקופת מסעי הצלב מייצגת את הניצחון הנכסף של התנגדות לפולש זר ולקולוניזציה.⁴⁵ הוא מראה כיצד גויסה דמותו

42 גרוסמן, "ניצחונות", 37; אריה גראבויס, "רעיון הציונות המדינית בשלהי המאה הי"ג ובראשית המאה הי"ד", בתוך ספר היובל ראובן הכט (ירושלים: קורן, 1979), 71–83, ובמיוחד עמ' 72.

43 גראבויס, "רעיון הציונות", 73–74.

44 כ-27% בחשון/https://he.wikipedia.org/wiki/חשון. תודתי לפרופ' יוסף דרורי שהביא את הדבר לתשומת לבי.

45 Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York: Columbia University Press, 1997), 13

של צלחא אל-דין למאבק נגד מכירת קרקעות ליהודים בפלסטין כבר בשנת 1910, באחד המקרים הראשונים של התנגדות לתנועה הציונית שגם אריסים כפריים לקחו בה חלק. מדובר בניסיון למנוע העברתם של כ-9000 דונם בעמק יזרעאל (מ'רג' אבן עאמר) לידי הקרן הקיימת לישראל. העסקה נעשתה בין ארתור רופין לבין אליאס סורסוק, נציג משפחה של בעלי אחוזות שישבו בביירות, והואלי של ביירות אישר אותה. סדרת כתבות ומכתב פתוח פרי עטו של שְׁפָּרִי אל-עסלי, מושל (קאמקאם) נצרת ועיתונאי, הביאה את הפרשה לידיעת הציבור הרחב, והיא נידונה גם בפרלמנט העוסמאני. אל-עסלי, שחתם על המכתב הפתוח בשם העט צלחא אל-דין אל-איובי, הגדיר את המכירה כמעשה בגידה במדינה העוסמאנית ובתושבי הכפר אל-פולה. אל-עסלי, שנטל את שמו של צלחא אל-דין, מזכיר אותו בשלושה הקשרים: מי שתפס את המבצר שחורבותיו עומדים על אדמת אל-פולה במטרה לבסס את ניצחונו על הצלבנים ולהבטיח שהגלגל לא ייסוב לאחור;⁴⁶ לציון זמן המדגיש את עומק הזיקה בין הפלאחים, העומדים בפני נישול מבתיהם בעטיה של העסקה, לבין האדמה שעליה הם יושבים "מאז ימי צלחא אל-דין";⁴⁷ ודוגמה טובה לאהבת המולדת ולנחישות הרואית להילחם עליה.⁴⁸

ניצחונו של צלחא אל-דין ב-1187 הפך לחג לאומי פלסטיני בשם "יום חטיף" ביוזמת חוגים המקורבים למפלגת אל-אסתקלאל. יום זה צוין לראשונה בחיפה ב-28 באוגוסט 1932. רשיד אל-חאג' אבראהים, ממנהיגי המפלגה, קרא לאחדות ערבית בנאום שבו העלה על נס את זכרו של צלחא אל-דין ואת ניצחונו הגדול וגינה את

46 שם, 31. מדובר במאמרים שהתפרסמו בעיתון הסורי **אל-מקתבס** ב-19 או ב-20 בדצמבר 1910. המצודה הנזכרת היא *Castrum Fabe*, או *La Fève*, שנבנתה לפני 1187 ונכבשה מידי מסדר הטמפלרים. שרידיה המועטים נמצאים כיום בשטח קיבוץ מרחביה. על המצודה ועל תולדותיה – כולל תרגום לאנגלית של תיאור כיבושה ב-1187, פרי עטו של מזכירו של צלחא אל-דין, עמאד אל-דין אל-אצפהאני – ראו Benjamin Z. Kedar and Denys Pringle, "La Fève: A Crusader Castle in the Jezreel Valley," *Israel Exploration Journal* 35 (1985): 164-179.

47 Khalidi, *Palestinian Identity*, 31, 106-111, 139. המכירה יצאה לפועל, ושלושים חברי הקואופרציה של מרחביה עלו על האדמות שנרכשו. הפרשה נזכרת גם אצל עמנואל סיון, **מיתוסים פוליטיים ערביים** (תל אביב: עם עובד, 1988), 17, ואצל יובל בן-בסט, "תקריות רחוב בפטיציות של האוכלוסייה הערבית הכפרית לאסתאנבול, 1890-1913," **קתדרה** 146 (תשע"ג): 101-116. במאמר של בן-בסט (עמ' 115) מופיעה קריקטורה שהתפרסמה בעיתון הביירותי **אל-חמארה** בשנת 1911: יהושע חנקין מפזר מטבעות זהב כדי לרכוש את אדמות עמק יזרעאל, צלחא אל-דין מזהירו להתרחק ממצודת אל-פולה, וביניהם עוברת מסילת רכבת העמק, שהונחה כמה שנים מוקדם יותר ונקשרה גם כן למשפחת סורסוק שהוזכרה לעיל.

Khalidi, *Palestinian Identity*, 128 48

הציונות.⁴⁹ העיתונאי והוגה הדעות הנודע רשיד רֶצָא (1865-1935) הקדיש לאירוע כתבה ארוכה שהתפרסמה ב**אל־מנאר** ובעיתון הפלסטיני **אל־ג'אמעה אל־ערביה**. רצא כינה את יום חטין "יום מקודש בארץ המקודשת". הוא הזהיר מפני השתלטות ציונית על הארץ, אך הבחין בין הציונים ה"זרים" זה מקרוב באו לבין היהודים המסתערים היושבים בין הערבים מימים ימימה, ואשר עמם אפשר לחיות בשלום, וקרא לאחדות לאומית של כל הפלסטינים, מוסלמים ונוצרים, כאחדות שידעו בימיו של צלאח אל־דין.⁵⁰ המועד לא התבסס בלוח השנה הפלסטיני: הוא נחוג בעיקר בחיפה ובצפת, ורק במשך חמש שנים (עד פרוץ המרד הערבי).⁵¹

בזיכרון הקולקטיבי הפלסטיני נקשרים בצלאח אל־דין חגים קדומים יותר שנחוגו ברחבי הארץ במשך עשרות ואולי מאות שנים. לעיתים מופיע צלאח אל־דין לא רק כמשחרר המולדת, אלא גם כמייסד מבני זיכרון (המכונים **מִשְׁאָהֵד**, או **מִקְאִמַּת**) וסדרה של חגיגות עממיות עונתיות (**מוֹאֶסֶם**) שנועדו להבטיח את שלטונם של המוסלמים ברחבי הארץ. חלק הארי של יתרת מאמרי יוקדש לטענה הזאת: בכוונתי לחפש את שורשיה במקורות הביניים ולהתחקות אחר הגנאלוגיה שלה ואחר הפצתה; אצביע על התפקיד החשוב שמילאו החגיגות – בייחוד חגיגות נבי מוסא – בתרבות ובפולקלור הפלסטיני, ומתום מלחמת העולם הראשונה גם בהתגבשות התנועה הלאומית ובתהליכי בניוי האומה הפלסטינית.⁵²

בספר ההיסטוריה המודרני הראשון שהוקדש לתולדות פלסטין טוענים טוטח ואל־ברע'ותי כי צלאח אל־דין דאג ליישוב הארץ מחדש אחרי ניצחונו על הצלבנים, הקים מסגדים ומבני זיכרון בכל מחוז, ומינה בתי אב ושבטים שונים למגיני התכנסויות ותהלוכות שייסד סביב האתרים הללו. באופן הזה דאג לכך שגם בדורות שיבואו אחריו ייאספו אנשי פלסטין – המוסלמים, הנוצרים ושבטי הבדואים (**אלי־קבאאֵל** בלשונם של המחברים), שהרי אלה גם אלה נפגעו ממסעי הצלב – להגנת הארץ מפני פולשים זרים, בעיקר במועדים רגישים, ובמקרה הצורך יקדמו פני מסע צלב חדש. כך נולדו עשרה **מוֹאֶסֶם**: נבי מוסא באזור יריחו, נבי צאלח מצפון לירושלים ונבי צאלח ברמלה, נבי עניר ממערב לרמאללה, עלי אבן עליים (סידנא עלי) בארסוף (אפולוניה), אבו עֶפִידה

Heidemann, "Memory," 63-64; Weldon C. Matthews, *Confronting an Empire, Constructing a Nation: Arab Nationalists and Popular Politics in Mandate Palestine* (London: I.B. Tauris, 2006), 153-155, 162; סיון, **מיתוסים פוליטיים**, 17.

אל־ג'אמעה אל־ערביה, 2 בספטמבר 1933, 1, 4; **מג'לת אל־מנאר** 32 (ספטמבר 1932/1351), 593. הטקסט זמין גם בקישור: <https://al-maktaba.org/book/6947/4208>.

Uri M. Kupferschmidt, "Islam on the Defensive: The Supreme Muslim Council's Role in Mandatory Palestine," *Asian and African Studies* 17 (1983): 189.

יהושע פורת, **צמיחת התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית, 1918-1929** (תל אביב: עם עובד, 1976), 5-6, 168.

אבן אל-ג'ראח בעבר הירדן, חוסיין אבן עלי ליד אשקלון, אל-דארום ועלי אל-מנטאר בעזה, ונבי רובין בסמוך ליפו.⁵³ הרופא הירושלמי תאופיק כנעאן, שהיה חוקר חשוב של פולקלור פלסטיני ונשיא האגודה המזרחנית הפלסטינית (Palestine Oriental Society), מציג תזה דומה לגבי מקורם של המואסם בפלסטין. אלא שהוא מדגיש כי לא צלח אל-דין יזם את האסטרטגיה הזו, כפי שסבורים בטעות, אלא הסולטאן הממלוכי ביברס בשיתוף פעולה עם אנשי הדת. להערכתו, תחילה השתתפו בחגיגות רק גברים, אך בהדרגה הצטרפו גם נשים וילדים והקנו להתכנסויות אופי עממי באמת.⁵⁴

חיים ברגר (1983-1900), מסאי שפרסם בדבר מאמרים ורשימות מסע על אורח החיים והפולקלור של תושבי הארץ, קובע ש"השולטן האדיר צלח אל-דין אל איובי, איובם המושבע של נוסעי הצלב, הניח יסודות ל'עונות' [מואסם] אלו".⁵⁵ אברהם מלול מסביר מהם מואסם בכתבה שהתפרסמה בעיתון לנוער עתידות ב-1946: "בשם מואסם, או ביחיד מוסם, שפירושו בערבית מועד, נקראים החגים העממיים הנערכים מדי שנה בשנה במקומות שונים בארץ [...] לחגיגות עממיות אלה אין למעשה יסוד דתי כלשאר החגים המוסלמיים, והן הונהגו על ידי השליט המוסלמי צלח אל-דין אלאיובי [...] כל העם החוגג הזה הדרוך וצמא לשעשועים, נועד לשמש גורם חשוב להגנת האסלאם ושלטונו מפני כל התקפה אפשרית מצד הצלבנים שהיו מתרכזים בהמוניהם בחג הפסחא בירושלים, ולא אחת התקיף המון זה את הנוצרים ביום חגם".⁵⁶

בספרו נוף מקודש קובע בנבנישתי, בדומה לכנעאן ולמלול, שפולחן קברי קדושים מעולם לא היה עניין דתי גרידא. הסולטאנים האיובים והממלוכים, ובמיוחד ביברס, "גילו" קברים כאלה או ייסדו אותם בנקודות אסטרטגיות וארגנו סביבם טקסים המוניים של עלייה לרגל. כך נקבעה חגיגת נבי מוסא בשבוע שלפני הפסחא.⁵⁷ גרבר מבליט טענה זו בספרו בפרק המוקדש ל"פרה-היסטוריה של הזהות הפלסטינית".

53 עמר צאלח ברע'ות'י וח'ליל טוטח, תאריח' פלסטין (ירושלים: מטבעת בית אל-מקדס, 1923), 201-199. במקום אחר בספרם מייחסים המחברים את בניית משהד אבו ע'בדה אבן אל-ג'ראח, אחד מחברי הנביא שהשתתפו בכיבוש פלסטין, ואשר מת במגיפה הגדולה בעמואס, לסולטאן הממלוכי ביברס (עמ' 117). הם מציינים גם שביברס בנה את אתר נבי מוסא או הרחיב אותו, וארגן את המוסם שלו או שיפר אותו (עמ' 220).

54 Taufik Canaan, *Mohammedan Saints and the Sanctuaries in Palestine* (London: Luzac, 1927), 299-300. כנעאן מודה לאחמד זאכי פאשא (1867-1934), מלומד ופוליטיקאי מצרי, על כמה מן התובנות שלו בעניין זה. לא עלה בידי לאתר את חיבורו הרלוונטי של אחמד פאשא, ואולי התכוון כנעאן לדברים שבעל פה.

55 חיים ברגר, "לתולדות העליה לנבי רובין", דבר, 24 באוגוסט 1927, 3.

56 אברהם מלול, "מואסם", עתידות 7 (1946): 72-70.

57 Meron Benvenisti, *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land since 1948* (Berkeley: University of California Press, 2000), 285

לדבריו הוא מראה לראשונה כי הצלבנים עוררו חרדה עמוקה ומתמשכת בתודעה הקולקטיבית הפלסטינית. בפלסטין לא חדלו להזכיר אותם, בין היתר במה שאפשר לכנות בשם טקסי זיכרון, או מעין "חגים לאומיים", שהמרכזי בהם הוא העלייה לרגל לנבי מוסא בדיוק שבוע לפני יום שישי הטוב של הנוצרים המזרחיים.⁵⁸ גרבר מודה שראשיתה של העלייה לרגל איננה מתועדת במקורות היסטוריים, אך טוען שההקשר הצלבני זועק, ובלתי מתקבל על הדעת שלפסטיבל המוסלמי הזה לא היה מסר אנטי-נוצרי. הוא מתבסס, בין היתר, על העובדה שמועדו של החג לא נקבע על פי לוח השנה ההג'רי אלא בסמוך לפסחא הנוצרי – תופעה אופיינית למואלד ולשאר חגים עממיים שמוסלמים במקומות שונים בעולם מציינים בכל שנה באותה עונה, בדרך כלל באביב או בקיץ.⁵⁹ גם כהן, כמו גרבר, מייחס מקום מרכזי לאתוס ההגנה על ירושלים בלאומיות הפלסטינית, וקושר אותו לדמותו ההיסטורית של צלאח אל-דין: "הכוח הסמלי המאחד של ירושלים שנבנה והוכיח עצמו במהלך מאות השנים מאז

58 Haim Gerber, *Remembering and Imagining Palestine: Identity and Nationalism from the Crusades to the Present* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008), 6-7. גרבר מסביר כי החרדה נבעה מכך שמסעי הצלב איימו על עצם קיומם של תושבי הארץ ונחרתו בזיכרונם כטראומה אישית (עמ' 67). קשה להגיע למסקנה כזו מן המקורות הביניים הערביים. הכיבוש הצלבני אמנם היה אלים, אבל שלטונם של הצלבנים היה נוח באופן יחסי. ראו Benjamin Z. Kedar, "The Subjected Muslims of the Frankish Levant," in *Muslims under Latin Rule, 1100-1300*, ed. James M. Powell (Princeton: Princeton University Press, 1990), 135-174. בתרגום עברי: ב"ז קדר, "המוסלמים הכפופים לשלטון פראנקי בחופו המזרחי של הים התיכון", בתוך מחקרים בהיסטוריה עולמית, בקורות היהודים וארץ־ישראל (ירושלים: מוסד ביאליק, 2018), 295-267.

59 Yehoshua Frenkel, "Popular Culture (Islam, Early and Middle Periods)," *Religion Compass* 2 (2008): 1-31. המוסלמים אינם נוהגים עיבור, ולכן החגים הדתיים הנחוגים על פי הלוח ההג'רי מקדימים כל שנה באחד עשר יום בקירוב. ראו דרורי, "נבי צאלח", 18. דרורי משער שהעיתוי של המואסם הוא "זיכרון של חגיגה עממית נוצרית" שנחגגה בתקופה הצלבנית או בתקופה המוסלמית המוקדמת. החוגגים שראיין בנבי צאלח לא סיפקו לו הסבר על עיתויו של החג, וגם לא על מיקומו. משה שרון דן במקום עלי אל-מנטאר ליד עזה ומזכיר כי האביב נחוג בכל תרבויות המזרח התיכון מימי קדם בשמות שונים. ראו Moshe Sharon, *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae* (Leiden: Brill, 2009), 4:120. הנובלה של יצחק שמי, *נקמת האבות* (ירושלים: ספרית מצפה, תרפ"ח/1927), הנסבה סביב העלייה לרגל לנבי מוסא, פותחת במשפט הקושר בטבעיות בין המואסם לבין האביב: "מימים ימימה חל המואסם בכפרי הרי אפרים בעצם תקופת האביב והפריחה. בעונה זו יכולים הפלאחים להפסיק את העבודה ולשאוף אויר לשבועות אחדים". בהסבר המופיע במקום אחר בספר, נאמר שאלוהים ציווה לעלות לקברו של משה בחודש מוּתו, ולבלות שם שבועה ימים (עמ' עו). אני מודה לחגי רם שהכיר לי את הספר.

שחרור ירושלים בידי צלחא אל־דין, אותה תפיסה של קהילת ייעוד שמטרתה להגן על קודשי האסלאם, הפך לאבן יסוד בלאומיות הפלסטינית.⁶⁰
דהאמשה מתאר את מקורן של העליות לרגל באופן דומה:

אחת הפעילויות הפוליטיות־תרבותיות שהנהיגו ס'לאח אל־דין ומושלים איובים נוספים (גם הממלוכים בעקבות האיובים) היתה הדגשת מרכזיותה של העליה לרגל לקברי קדושים – מקאמאת [...] אתרים שנשכחו או נהרסו שופצו ונחנכו מחדש על ידי קידוש העלייה לרגל, ואחרים יוסדו בסמוך למרכזים האסטרטגיים האלה: ירושלים וסביבתה, רמלה, עזה, עכו וערי החוף. המניעים לטיפוח פולחן הקדושים וקבריהם היו אידיאולוגיים, והמגמה היתה לרכז מספר רב ביותר של כפריים וחיילים מסביב לאתרים אלה ומסביב לנקודות אסטרטגיות לקראת כל מתקפה צלבנית בעתיד.

אך דהאמשה מייחס לקביעת **המואסם** מטרה נוספת, שהמקורות הקודמים אינם מזכירים, ומצביע על תוצאה נוספת של המהלך: "בקביעת מנהגי העלייה לרגל חתרו המצביאים המוסלמים להשריש את רגש השייכות למקום ולהעמיק את הזיקה בין האוכלוסייה ובין האדמה. מחשבה זו, אני סבור, הסתננה לשדה תרבותי נוסף המדגיש את הקשר של האדם לאדמה, הלא הוא השמות הגיאוגרפיים".⁶¹
אין זה מקרי כי טוטח וברער'ות', בנבנישתי, גרבר, כהן ודהאמשה אינם מספקים הפניות למקורות ביניים. המקורות הביניים אכן מעידים על תנופת בנייה של אתרי עלייה לרגל שהתחילה בתקופה האיובית, ועל הופעתן של חגיגות לציון ימי הולדת של קדושים בתקופה הממלוכית, אך מדובר בתופעה שאיננה מיוחדת לארץ ישראל כלל. היא מאפיינת את כל המרחב המוסלמי, שרובו לא היה נתון מעולם תחת איום הצלבנים. ברקע לתופעה זו ניצבים לא רק התחרות המוסלמית־נוצרית על שליטה במרחב או צרכים פוליטיים של שליטים מתחלפים, אלא גם התפשטות הצופיות. במקרים רבים **משאהד** ו**מואסם** צמחו "מלמטה" ולא ביוזמת השלטון.⁶²

60 הלל כהן, "הציונות והר הבית, התנועה הלאומית הפלסטינית ואל־אקצא: מבט משווה", המזרח החדש נ"ז (2018): 111-114.

61 עאמר דהאמשה, מקום לדור בו ושם לו (באר שבע: דביר ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 2017), 81-82.

62 ראו דניאלה טלמון־הלר, "הלוויה, קבורה וזיכרון בסוריה בתקופה הצלבנית והאיובית", בתוך האסלאם ועולמות השזורים בו: קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוסייפה, ערך נחם אילן (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ב), 268-276; Daphna Ephrat, "The Shaykh, the Physical Setting and the Holy Site: The Diffusion of the Qādirī Path in Late Medieval Palestine," *Journal of the Royal Asiatic Society* 19 (2009): 1-20.

המקורות הביניים אינם מצביעים על קשר בין אתרי עלייה לרגל לקדושים מוסלמים ובין אסטרטגיה שתכליתה להגן על הארץ מפני תוקפנות מצד צליינים נוצרים, למעט אולי במקרה של ארסוף, מקום קבורתו של סידנא עלי, שנודע כלוחם שאפילו הפרנקים התייחסו אליו בכבוד.⁶³ יתרה מזו, ספק אם הצליינים הנוצרים שהגיעו מאירופה אחרי נפילת ממלכת ירושלים אכן היו איום של ממש, למרות שהתקווה להשיב את השלטון הנוצרי לירושלים לא נסתתמה באירופה גם אחרי 1291, וללא ספק המשיכה להדאיג את הממלוכים. תנועתם של זרים במרחב הותנתה בליווי של ספק-מדריך ספק-מפקח מוסלמי, ולפי עדויות רבות זרים סבלו לעיתים קרובות השפלות והטרדות, ונוהרו מאוד בצעדיהם.⁶⁴

המוסם בנבי צאלח שברמלה התפתח, להערכתו של הלוי, בשלהי התקופה העוסמאנית. באותם ימים הפכה האימפריה חגיגות מקומיות מסורתיות מסוג זה, בפלסטין כמו במחוזות אחרים, לאירועים ממלכתיים שמשכו אליהם אלפי חוגגים. מנגנוני המנהל המקומי שהוקמו בעידן התנוזימאת ארגנו את האירועים ודאגו למימוןם. תזמורות צבאיות ופקידים עוסמאניים בכירים נשלחו לקחת חלק בתהלוכות שאפיינו את ימי החג הללו, לצידם של פקידים מקומיים. באופן הזה הונכח המרכז האימפריאלי בפרובינציות, והאסלאם העממי ונאמנות לסולטאן ולמדינה העוסמאנית שולבו זה בזה.⁶⁵ אתר נוסף, שעל פי רשימת המקאמאת בספרם של טוטח וברע'ות' נמנה עם האתרים שייסד צלאח אל-דין, הוא מקאם חוסיין ליד אשקלון. ראוף באשא – שכינה במשרת המַתְצַרֵף של מחוז ירושלים, שכלל גם את עזה – בנה אותו מחדש ב-1878. האתר נודע כמקום קבורת ראשו של חוסיין אבן עלי, נכדו של הנביא מוחמד ובכיר המרטירים השיעים, ותושבי האזור נהגו לפקוד אותו מדי שנה באפריל, במוסם שנמשך יומיים וחצי. ככל הידוע לי, את החגיגות תיארו לראשונה חברי משלחת הסקר של פלשתינה

63 חנה טרגן, "קבר סידנא עלי בארסוף: לתולדותיו של מקום קדוש", בתוך **מפגש הצלבנים והמוסלמים בארץ-ישראל**, ערכו ישראל רול, אורן טל ומיכאל וינטר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007), 105-124.

64 Colin Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 260-310; Ora Limor, "Jerusalem," in *Europe: A Literary History 1348-1418*, ed. David Wallace, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 217-243. וראו למשל את התיאורים מפי פברי בתוך: אלי שילר, "מסעו של הנזיר פליקס פברי לארץ הקודש (1840; 1843)", **אריאל** 120 (2014): 207-216.

65 Dotan Halevy, "Ottoman Ruins Captured: Antiquities, Preservation, and Waqf in Mandatory Palestine," *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 5 (2018): 107-108; Mahmoud Yazbak, "The Muslim Festival of Nabi Rubin in Palestine: From Religious Festival to Summer Resort," *Holy Land Studies* 10 (2011): 175

המערבית (The Survey of Western Palestine של ה-Palestine Exploration Fund), שביקרו במקום ב־1875, כלומר שלוש שנים לפני השיפוץ שזים ראוף באשא.⁶⁶ בזיכרונותיהם ובמאמריהם של הסוקרים, הבריטי קלוד קונדר והסורי נעמאן אל-קסאטלי, הם אינם מציינים שצלחא אל-דין קשור ישירות למוסם, אך הסולטאן מופיע בשני סיפורים שקסאטלי מצטט מפי כפריים שפגש בסביבות אשקלון. הללו סיפרו לו שמבנה קטן עם כיפה הנמצא ממזרח להריסות העיר הביניימית הוא קברו של השיח' מוחמד אל-מִןְצִלִי, שבזכות נס קפיצת הדרך הגיע באחת, יחד עם שני אחיו, מן השדה שחרשו באזור מוסול בצפון-עיראק למערכה שניהל צלחא אל-דין נגד הצלבנים. האחים נלחמו בגבורה לצדו של צלחא אל-דין, ומשזכו למות קדושים דאג הסולטאן לקבורתם ובנה את המקאם לזכרו של השיח'.⁶⁷ סקר ארכיאולוגי מעלה שהמבנה המוסבר בסיפור העם הזה הוא ככל הנראה ממלוכי.⁶⁸ ומה באשר למקאם חוסיין? במקרה זה מועד הקמת המבנה המקורי מתוארך בכתובת, ונסיבותיה מתוארות בכמה כרוניקות ביניימיות. המקאם הקדום הוקם בשנת 1094, כשהוויזר הפאטמי בדר אל-דין אל-ג'מאלי גילה שם, לכאורה, את ראשו של חוסיין.⁶⁹

ההיסטוריון והאתנוגרף הפלסטיני עארף אל-עארף כתב על ההיסטוריה של אשקלון וסביבותיה בתקופת כהונתו כמושל עזה מטעם הבריטים בשנים 1939-1943. אל-עארף, שהכיר גם את המקורות הביניים וגם את המסורות העממיות, כותב שבני המקום טוענים כי את המוסם של אזור אשקלון ייסד צלחא אל-דין, שקיווה למנוע מן הצליינים הנוצרים הרבים המגיעים לארץ הקודש לקראת הפסחא להשתלט עליה מחדש.⁷⁰ הוא

66 נעמאן אל-קסאטלי, *אֶל־רִוְצָה אֶל־נַעֲמָאנִיּה פִּי סִיּאחַת פִּלַּסְטִין וְאֶל־בִּלָּאד אֶל־שַׁאמִיּה* (דמשק: דאר כנעאן ל־דראסאט ואל־נשר, 2010), 148-166; C. R. Conder, "The Moslem Mukâms," 166-148, in *The Survey of Western Palestine, Special Papers on Topography, Archaeology, Manners and Customs*, ed. Walter Besant (London: Committee of the Palestine Exploration Fund, 1881), 258-273, בעיקר עמ' 264.

67 אל-קסאטלי, *אֶל־רִוְצָה*, 150-151. לפרטים נוספים, ראו Daniella Talmon-Heller, "Job (Ayyub), al-Husayn and Saladin in Late Ottoman Palestine: the Memoirs of Nu'man al-Qasatli, the Arab Scribe of the PEF Team," in *Exploring the Holy Land: 150 Years of the Palestine Exploration Fund*, eds. David Gurevich and Anat Kidron (Sheffield: Equinox, 2019), 130-131.

68 Yaakov Huster, Daniel M. Master and Michael D. Press, *Ashkelon 5: The Land behind Ashkelon* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2015), 61-68.

69 על תולדות האתר ראו Daniella Talmon-Heller, Benjamin Z. Kedar and Yitzhak Reiter, "Vicissitudes of a Sacred Relic: Construction, Destruction and Commemoration of Mashhad al-Husayn in Ascalon," *Der Islam* 93, no. 1 (2016): 182-215.

70 עארף אל-עארף, *תַּאֲרִיחַ עֶזָה* (ירושלים: מטבעת דאר אל-איתאם אל-אסלאמיה, 1943), 324-326; עארף אל-עארף, *אֶל־מַגְ'אז פִּי תַּאֲרִיחַ עַסְקָלָן* (ירושלים: בית אל־מקדס, 1943).

שמע גם שאחד משמותיו של ואדי אל-נמל שמדרום לחורבות אשקלון – המקום שבו מתכנסים החוגגים ומבלים באכילה ובשתייה, בריקודי דבקה, במחולות צופיים ובדקלום שירה פטריוטית ולאומית – הוא ואדי אל-דם, משום שנערכו בו קרבות עקובים מדם בין צלאח אל-דין לבין הצלבנים.⁷¹ בתיאורי המוסם של שנות הארבעים של המאה העשרים, המשקפים את הפיכת העלייה לרגל המסורתית לחג לאומי (המקורות משתמשים במונחים עיד קומי ומהרג'אן וטני), דמותו של צלאח אל-דין מאפילה במובהק על זו של חוסיין, שהאתר נקרא על שמו. דרשנים הלהיבו את הקהל בתיאור ניצחונותיו של צלאח אל-דין משחרר המולדת, והקהל הגיב בשירים פטריוטיים.⁷² האנתרופולוגית אובן-בולטנסקי מעריכה כי המיתוס שלפיו צלאח אל-דין ייסד את המואסם של פלסטין, נולד כחלק מפרויקט היצירה של מורשת לאומית פלסטינית משותפת למוסלמים ולנוצרים, שהשתתפו בו היסטוריונים ופולקלוריסטים פלסטינים.⁷³ אני סבורה שלא מן הנמנע שאותם היסטוריונים נשענו על מסורות בעל פה, ואולי ייחסו שורשים היסטוריים עמוקים למדיניותם של מושלים עוסמאניים אחדים שעודדו את המואסם במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, כפי שהזכרתי לעיל. מסורת בעל פה הנוגעת לחגיגה הפופולרית ביותר בקרב המוסלמים של פלסטין, זו המתקיימת מדי שנה ממש לפני הפסחא בנבי מוסא, הועלתה על הכתב ב־1909 וב־1910 במאמריהם של החוקרים הגרמנים שפואר וקאלה, שתורגמו לאחרונה לאנגלית.⁷⁴ שניהם מעידים כי שמעו במהלך ביקורם במקום שאת החגיגות קבע צלאח אל-דין. בדיון שלהלן אתמקד, אם כן, בנבי מוסא ואנסה להתחקות אחר תולדותיו ואחר חלקו של צלאח אל-דין בסיפור, או היעדרו ממנו, על סמך מקורות מוקדמים ומגוונים ככל האפשר.

49-50. על המלחמה על אשקלון ראו יהושע פראוור, "אשקלון ורצועת אשקלון במדיניות הצלבנים", *ארץ ישראל ד' (תשט"ז)*: 231-248.

71. השם ואדי אל-נמל מבוסס על הסיפור הקוראני המתעד שיחה בין המלך שלמה (סלימאן) לבין נמלה שחרדה שגייסותיו ידרסו אותה (סורה 27: 18).

72. ראו בספרו של העיתונאי העותי מחמוד אל-צאלחה, *אל-מג'דל: תאריח' וחצארה* (עזה: אל-מרכז אל-קומי לל-דראסאט, 1999), 210-211.

73. Emma Aubin-Boltanski, "Salāh al-Din, un héros à l'épreuve: Mythe et pèlerinage en Palestine," *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 60 (2005): 100.

74. Hans H. Spoer, "The Nebi Mūsa Festival," in *Palestinian Life, Customs and Practices, German Articles from the Late 19th and Early 20th Centuries*, ed. and trans. Robert Schick (Amman: University of Jordan, 2010), 183; Paul Kahle, "The Muslim Shrines in and around Jerusalem," in *ibid.*, 85.

צלחא אל-דין ונבי מוסא

ראשיתה של העלייה לרגל לקבר הנביא מוסא סמוך ליריחו לוטה בערפל. בספר גאוגרפיה שנכתב בשנת 985 בערך, מזכיר מוחמד בן אחמד אל-מקדסי בקיצור נמרץ את קברו של משה בפרק על סוריה רבתי (אל-שאם), מבלי לציין היכן הוא נמצא.⁷⁵ אל-הר'י (מת 1215/614) מציין את המקום בחיבור שנחשב למדריך הראשון למוסלמי החפץ לבקר במקומות קדושים בארצות האסלאם, כשהוא מתאר את יריחו כ"כפר, ובו קבר שיש אומרים שהוא קברו של משה (מוסא) בן עמרם".⁷⁶ ציאא אל-דין אל-מקדסי (מת 1245/643) כותב באותו זמן בערך בסוגה שאפשר לכנותה הגיוגרפיה (חיי קדושים, ובערבית **חפא'את או פראמאת אל-א'ן-ליאא**), אנקדוטה על אחד השיח'ים של "הארץ הקדושה",⁷⁷ שניחן בסגולות מיוחדות ובהן פרשנות חלומות. בדרך אגב הוא מספק עדות מוקדמת על ביקור בקברו של מוסא, ובתוך כך גם על התפיסות הדתיות והפרקטיקות של המבקרים. הוא כותב:

ידוע קבר קרוב ליריחו, הנמצאת בארץ הקדושה, שמבקרים אותו וקוראים לו קבר מוסא, ולידו יש גבעה אדומה ודרך, ושמענו עליו מכמה אנשים שראו אותו. השיח' סאלם אל-תלי אמר: "לא ראיתי תפילה הנענית מהר יותר מתפילה הנאמרת ליד הקבר ההוא".⁷⁸ השיח' עבדאללה בן יונס, הידוע בשם אל-ארמוי, אמר לנו שהוא ביקר בקבר ההוא ולן שם, וראה בחלומו מבנה כיפתי במקום ההוא וגבר שחרחר. הוא בירך אותו לשלום ושאל: "אתה הנביא מוסא שדיבר עם אלוהים?" אמר כן [...] ואותו לי בארבע אצבעות [...] ולא הבנתי מה אמר. באתי אל השיח' ד'יאל וסיפרתי

75 ראו תרגום לעברית והסברים בתוך טל, **ארץ ישראל במקורות ערביים**, 37-40. על המחלוקת המתמשכת על מקומו של קבר משה וזיהויי השונים ראו Amikam Elad, "Some Aspects of the Islamic Traditions Regarding the Site of the Grave of Moses," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1988): 1-15

76 אל-הר'י, **כתאב אל-א'שאראת אלא מערפת אל-זיאראת** (ראו תרגום לעברית אצל טל, **ארץ ישראל במקורות ערביים**, 112).

77 המונח **אל-ארץ אל-מקדסה** מתייחס בקוראן לארץ שעמו של משה צווה להיכנס אליה (סורה 5: 20-21). פרשנים נחלקו ביחס לגבולותיה. ראו שלמה דב גויטיין, "קדושתה של ארץ ישראל בחסידות המוסלמית", **ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה** 12 (1945-1946): 120-121.

78 המהדיר מעיר כאן – ברוח האסלאם הדומיננטי בימינו – שזאת אמונה נפסדת, שהרי אלוהים עונה לתפילות בכל מקום, ואין שום צורך להתפלל אליו ליד קבר או כיפה, ולא באמצעות מתווכים.

לו את כל זה,⁷⁹ ואמר: ייוולדו לך ארבעה בנים. אמרתי: כבר נשאתי אישה ואין לי ילדים ממנה. אמר: תהיה אחרת. ואכן נשאתי אישה אחרת ונולדו לי ארבעה בנים.⁸⁰

ציאא אל־דין אל־מקדסי היה בן למשפחת בנו קדאמה החנבלית. בני המשפחה היגרו מאזור שכם לדמשק בשנת 1160 בערך בעקבות הסב אחמד, שהיה ח'טיב הכפר ג'מאעיל ונרדף על ידי האדון הפרנקי שמשל בהר שכם. בנו קדאמה נודעו בתמיכתם הפעילה במאבק נגד הצלבנים, שהתבטאה בכתיבת חיבורים בשבח הג'יהאד ובשבח הארץ ויושביה המוסלמים, ואף בהצטרפות לצבאות האיוביים, בעיקר בתפקידי תועמלנים ודרשנים.⁸¹ אל־הרוי, מחבר המדריך לאתרים המוסלמיים שנזכר לעיל, היה מקורב מאוד לצלאח אל־דין ולבנו אל־טאהר אל־ע'אזי, מושל חלב, וחיבר עבורו מדריך ללוחמה.⁸² לו שיחק הביקור בנבי מוסא תפקיד כלשהו במאבק נגד הצלבנים מאז ימיו של צלאח אל־דין, אפשר היה לצפות מאל־הרוי, מציאא אל־דין ומאל־עלאי שיזכירו זאת כשהם כותבים על המקום.

העדות הראשונה למוסא בנבי מוסא, כלומר לעלייה לרגל במועד קבוע, להבדיל מביקור פרטי במועד שאינו קבוע (זיארה), נמצאת למיטב ידיעתי אצל מחבר מאוחר יותר: ההיסטוריון מְג'יר אל־דין אל־חנבלי. הלה מעיד בשנת 1500 בערך שתושבי ירושלים שמים פעמיהם אל נבי מוסא בכל שנה בתום החורף ושוהים שם ימים אחדים. לדבריו, הניסים (מַעֲזָאֵת) שאירעו במקום מוכיחים שמוסא אכן קבור שם. הוא מוסיף שאל־מלך אל־טאהר ביברס הוא שהקים את מבנה הקבר בשנת 1270/668, לאחר שקיים את מצוות החג ועבר בירושלים. באותה הזדמנות גם ציווה להרוס כוכים

79 בחיבורו ההגיוגרפי **כראמאת משיח' אל־ארץ אל־מקדסה** מתאר ציאא אל־דין אל־מקדסי את השיח' ד'יאל אבו עמר כסגפן קורא מחשבות, מגלה עתידות ומחולל נסים. ראו תרגום של כתב היד: Daniella Talmon-Heller, "Al-Hikāyāt al-Muqtabasa fi Karāmāt Mashāyikh al-Arḍ al-Muqaddasa – The Cited Tales of the Wondrous Doings of the Shaykhs of the Holy Land by Ḍiyā' al-Dīn al-Maqdisī (569/1173-643/1245): Text, Translation and Commentary," *Crusades* 1 (2002): 111-154

80 מצוטט אצל ח'ליל אבן כיכלדי אל־עלאי, **מג'מוע רסאאל אליחאפט אל־עלאי**, ערך וואל מ. זהראן (קהיר: אל־פארוק אל־חדית'ה, 2008), 1: 48. הלינה במקום קדוש בציפייה לחלום נבואי או להגנה מפני כל רע היא פרקטיקה עתיקת יומין, ונהוגה אף כיום. כמוה נהוגה גם נשיאת תפילת בקשה (**דַעְאָא**) בתקווה לתיווך של הקדוש המקומי.

81 Eddé, *Saladin*, 374-375; Stephan Leder, "Charismatic Scripturalism: The Ḥanbalī Maqdisīs of Damascus," *Der Islam* 74 (1997): 279-304

82 Joseph Meri, "al-Harawī, Ali b. Abi Bakr," in *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, ed. Joseph Meri (New York: Routledge, 2006), 1:313

שחיו בהם שלוש מאות נזירים נוצרים ממזרח לירושלים, אף שנהגו בו הכנסת אורחים, מחשש לביטחונה של העיר.⁸³

לפי שעה, אם כן, לא מצאנו במקורות שנכתבו בתקופה האיובית והממלוכית עדות לכך שצלאל אל-דין או ביברס ייסדו את מוסם נבי מוסא במטרה לשמש משקל נגד לעלייה לרגל של צליינים נוצרים לירושלים לקראת הפסחא, וכדי למנוע מהם לנסות ולכבוש אותה מחדש. יוסף סדן סובר שזיהוי קברו של משה באתר הסמוך לירושלים והבנייה בו נבעו מתחרות פנים-אסלאמית ממושכת על מוניטין ועל עולים לרגל בין דמשק ובין ירושלים, ולא מן התחרות שבין מוסלמים לבין נוצרים. הוא אינו מייחס תפקיד לצלאל אל-דין, וגם לא לפסחא: הוא סובר שמועד העלייה לרגל לקברו של משה נקבע לאביב בעקבות המסורת היהודית שלפיה מת בחודש אדר. אך גם סדן מניח שבשלב כלשהו חיכוך ותחרות בין מוסלמים לבין נוצרים, הן תושבי ירושלים הן צליינים מבחוץ, הקנו לחגיגות נבי מוסא את אופיין ואת ייחודן.⁸⁴ טרגן מזהה את התחרות עם הנוצרים בבחירתו של הסולטאן ביברס להשתמש בעמודים, כותרות ואפריזים שנבזזו מכנסיות, ובמיוחד מכנסיות בירושלים, במקום שבנה, וגם בבחירה להפגין חזקה אסלאמית על דרך ירושלים-יריחו, ששימשה צליינים נוצרים שביקשו לטבול בירדן.⁸⁵

ברי שהיה מרכיב לעומתי בחגיגות האלה בתקופה העוסמאנית, ומרכיב זה בלט בתקופות של מתיחות מיוחדת בין מוסלמים לבין נוצרים ברמה המקומית,⁸⁶ או ברמה

83 מג'יר אל-דין, **אליאנס אליג'ליל**, 1: 199-200, 2: 153; תרגום בתוך טל, **ארץ ישראל במקורות ערביים**, עמ' 299-301, 382. לתיאור המוסם במאה השש עשרה על סמך מקורות ראשוניים ראו Amnon Cohen, "An Ottoman Festival (mawsim), Resurrected," in *Mamluks and Ottoman: Studies in Honour of Michael Winter*, eds. David Wasserstein and Ami Ayalon (New York: Routledge, 2006), 34-44.

84 יוסף סדן, "מקאם נבי מוסא בין יריחו לבין דמשק – לתולדותיה של תחרות בין שני אתרי-קדש", **המזרח החדש** כ"ח (1979): 220-238; יוסף סדן, "איתור קבר משה: קדושה, פלוגתא ותחרותיות", **אריאל** 117 (1997): 182-187.

85 Hana Taragan, "Holy Place in the Making: Maqam al-Nabi Musa in the Early Muslim Period," *Aram* 18/19 (2006-2007): 623-625, 631-632. על שיפוצים והרחבות שנערכו במתחם הקבר במהלך התקופה הממלוכית והעוסמאנית ראו שמואל תמרי, "מקאם נבי מוסא שלידי יריחו", **קתדרה** 11 (1979): 153-180. מושל צידון, טריפולי ועזה עבדאללה באשא הפך את המתחם לח'אן בעל מאפיינים של רבאט ("מנזר צבאי" בלשונו של תמרי) בשנת 1819/1325.

86 Johann Bussow, *Hamidian Palestine: Politics and Society in the District of Jerusalem, 1872-1908* (Leiden: Brill, 2011), 180-83. בוסו מציין שההתארגנות לתהלוכה מירושלים לנבי מוסא לוותה לעיתים גם במריבות (רְדוּשָׁה) בין אנשי שכם לאנשי חברון. זהו, בין היתר, נושא ספרו של יצחק שמי שנזכר לעיל.

הבינלאומית.⁸⁷ להערכתו של יוסף דרורי, החג שהיה במקורו עממי ונעדר מטרות פוליטיות, נוצל במאה התשע עשרה "בידי שליטים מקומיים, שאכן חששו מהתערבות נוצרית בענייניהם ובקביעת אופי ארצם, ואז קיבל תנופה ויוזמה ממשלתית [...] וכל רקעו קשור בהתגברות לחץ המעצמות האירופיות על האימפריה התורכית בעיקר בנושא 'המקומות הקדושים'".⁸⁸

התנגדות למעורבות אירופית בירושלים וקישורה לצלבנים ולמורשת צלאח אל-דין התגלו כבר ב־1621, כאשר התברר לתושבי העיר כי השלטונות העוסמאניים מבקשים להושיב בה קונסול צרפתי. הם שלחו עצומה לסולטאן מוסטפא הראשון בשם "כל תושבי ירושלים", ומנו עמם מלומדים, צופים, נכבדים, פשוטי עם וקבוצות חברתיות נוספות. בעצומה טענו כי בעיר לא ישב קונסול זר מאז נכבשה – או שוחררה – בידי עומר אבן אל-ח'טאב וצלאח אל-דין.⁸⁹ העצומה גם מדווחת על הפגנה שנערכה בסמוך לכיפת השלשלת בהר הבית, שבה שטחו נציגי תושבי ירושלים את טענותיהם בפני הקאדי ובפני מושל המחוז והזהירו הן מפני הפגיעה בטהרת המקום הקדוש, הן מפני השתלטות מחודשת של הכופרים על העיר "כפי שאירע לא פעם בעבר". הקונסול ז'ן למפרור (Lempereaur), שהגיע לירושלים בקיץ 1621 מצויד בצו סולטני ובמכתבים מן הוויזיר הגדול ומן המופתי, נאלץ לעזוב את העיר עד מהרה.⁹⁰ ב־1701 הגישו המופתי

87 האפיפיור איים במסע צלב אחרי נפילת קונסטנטינופול לידי העוסמאנים (1453), אך גם הציע לסולטאן להתנצר ולזכות בתהילה במערב: Norman Housley, ed., *The Crusade in the Fifteenth Century* (London and New York: Routledge, 2017), 2-3. העוסמאנים הדגישו את תפקידם בהגנה על האסלאם מפני אימי הנצרות הלטינית והשיעה הצפונית, ואחרי ניצחונם על הממלוכים ב־1516, גם במתן חסות לערים הקדושות מכה ומדינה, ואף לירושלים. ראו Nikolay Antov, "Crusading in the Fifteenth Century and Its Relation to the Development of Ottoman Dynastic Legitimacy, Self-Image and the Ottoman Consolidation of Authority," in Housley, *The Crusade*, 15-33.

88 יוסף דרורי, "לקורות חגיגות נבי מוסא", **סלעית** (1972): 206. מרינג מצביע על כך שהסולטאן עבדולהמיט השני (1876-1909) הגדיר לעיתים קרובות את מדיניותו של מדינות אירופה מסע צלב נגד האימפריה. Möhring, *Saladin*, 102.

89 הם גם קובלים על כך שכתב המינוי הסולטני מאפשר לקונסול לנהוג כמנהג בעלי השררה המוסלמים, כלומר לרכוב על סוס ולשאת נשק, וזאת בניגוד לתנאים שהתנה עומר עם תושבי ירושלים הנוצרים כאשר נכנעו לפניו בשנת 636, ובניגוד לעמדת ארבע האסכולות ההלכתיות.

90 כאמל אל-עסלי, ו**ת'אאק מקדסיה תאריח'יה** (עמאן: מטבעת אל-תופיק, 1983), 1: 286-291. אל-עסלי מקדים למסמך, השמור לדבריו באוסף כתבי היד של ד"ר אסחאק אל-חסייני בירושלים, הסברים מפורטים על ההקשר ההיסטורי שבו נכתב, על תיארוכו ועל פרקי ההמשך של העימות עד ימינו אנו. אני מודה לוי-רובין על ההפניה לקובץ. בניתוח צרפתי של הפרשה עמד מושל ירושלים העוסמאני מחמט פאשא מאחורי סילוקו של הקונסול מתוך איבה אישית יוקדת, והתנגדות עממית איננה נזכרת כלל. ראו Gérard Tongas, *Les relations de la*

ונקב **אל-אשרף** של ירושלים קבילה לקאדי ולמושל העוסמאני בנסיבות דומות. גם הטענות היו דומות: הקובלים ציינו כי "מאז ימי צלחא אל-דין לא ישבו בעיר חיילים פרנקים, ורק נזירים הורשו לשבת במנזריהם". הם התריעו מפני חריגה מבריתו של עומר אבן אל-ח'טאב, והזהירו כי "אם [הצרפתים] יורשו לעשות זאת, הם יתיישבו בעיר בהדרגה וישתלטו עליה כפי שקרה בימי הצלבנים"⁹¹.
על פי העדויות של הקונסול ג'יימס פיין (Finn), ששהה בארץ בשירות משרד החוץ הבריטי בשנים 1846-1863, לעיתים ליבו המושלים העוסמאניים את ההתלהבות הדתית, ולעיתים ניסו לצננה כדי לבלום התפרצות של מהומות אלימות בין צליינים מוסלמים לנוצרים. פיין מתאר ברשימותיו את החגיגות באפריל 1854 ומעניק להן את פרשנותו:

עליות הרגל של נבי-מוסא – כביכול קברו של הנביא משה, ליד ים המלח (למערב) – כווננו לחול בעת ובעונה אחת עם עליות-לרגל של הנוצרים לקבר הקדוש, ונהירתם של מוסלמים אדוקים נועדה בלי ספק לאזן את הרושם של כה הרבה אלפי נוצרים הנמצאים בירושלים. המוסלמים באים מכל קצווי העולם המוחמדני – מהודו, מארץ הטאטארים ועד גבולות סין, מכל ארצות אסיה התיכונה, וגם ממצרים, נוביה, מארוקו, חופיה המזרחיים של אפריקה, אף מחצי האי ערב גופו ומן הגלילות התורכיים באירופה ובאסיה. הצליינים האלה – רובם הגדול קנאים מופלגים, ושרויים בסערת-נפש דתית עזה – הם ציבור מחריד ומסוכן. כל עוד נמשכה המלחמה הרוסית [מלחמת קרים, 1853-1856] היו הצליינים המוסלמים מגיעים לשיא של התלהבות וראוותנות. תמיד היתה סכנה פן יתנגשו ברחובות ובשווקים ההומים מאדם שבתוכם נדחקו בתהלוכותיהם, עם כמה צליינים נלהבים לא פחות מן הצד הנוצרי.⁹²

פיין מציין שעל רקע מלחמת קרים הגיעו עולי רגל רבים מן הרגיל. לדבריו, המוסלמים והנוצרים המקומיים תפסו את המלחמה כמאבק בין האסלאם (המיוצג על ידי

France avec l'Empire Ottoman durant la première moitié du xviii siècle (Toulouse: F. Boisseau, 1942), 85, 112-116, 121

91 מצוטט אצל כהן, "הצינונות והר הבית", 113. לסיקור נרחב של הפרשה הזו והקשר שלה לרגש הלאומי הפלסטיני ראו Khalidi, *Palestinian Identity*, 29-32

92 דרורי, "חגיגות נבי מוסא", 206; ג'יימס פיין, **עתות סופה: עלים מדפתרי הקונסוליה בירושלים**, תרגם אהרן אמיר (ירושלים: הוצאת יד יצחק בן-צבי, תש"ם), ב: 433. במקום אחר פין כותב: "תמיד היו חבריות מתברכים בלבם כאשר הסתיימו עליות-רגל אלו בלי התנגשויות בין קנאים מקרב עולי הרגל המוסלמים או הנוצרים" (שם, א: 273).

העוסמאנים, אף שנעזרו במעצמות אירופה) לבין הנצרות (המיוצגת במקרה זה על ידי רוסיה). בתארו את ההכנות למלחמה בירושלים הוא כותב: "אוֹ-אז שאלו האפנדים הערבים, מי הם הרוסים האלה שמקורב עלו לגדולה? שמענו על האנגלים, והצרפתים, והגרמנים, שהיו אויבים מכובדים לצלאח אל־דין; אך מי הם הכלבים המתים האלה שאבותיהם נשרפו – הרוסים?"⁹³ אשתו של פין, שערכה את יומנו, מייצגת את עמדתו של הצד השני כתמונת מראה כשהיא מצטטת נזיר לטיני המצהיר בבית־לחם על אהבתו לדתו ועל נכונותו להילחם ולמות למענה.⁹⁴ עדות נוספת על הצליינות בת הזמן נמצאת בזיכרונותיו של המלומד הירושלמי אברהם שלום יהודה (1877-1951), המספר על ימי ילדותו:

כשהתחילו הנוצרים הרוסים לבוא בכל שנה לחג פסחם מכל קצווי ארץ רוסיה לאלפים,⁹⁵ עד שהגיע לפעמים מספר הנוצרים החוגגים ל־30 אלף, יצאה פקודה מראוף פאשה, שהיה מושל תקיף וקנאי, לכנס לחג נבי מוסא מארבעים עד חמשים אלף פלחים מכל הכפרים, כדי להכריע את כף המשקל לצד המוסלמים נגד החוגגים הנוצרים. הוא השתמש בכל האמצעים כדי לתת פאר מיוחד לחג זה ולהרבות המוניו, עד שבשנה אחת הגיע מספרם לחמשים אלף איש. מני אז נעשה חג נבי מוסא לחג היותר נכבד והיותר חביב על ערבי ארץ־ישראל, וכל האגדה על מקום קברו של משה בדמשק חלפה ונבלעה בתהום נשיה, ומוסכם ומוחלט הוא כיום בכל העולם המוסלמי, שקבר משה הוא בקרבת יריחו ועטרת המסורה הוחזרה ליושנה.⁹⁶

93 יהושע בן־אריה, עיר בראי תקופה: ירושלים במאה התשע־עשרה (ירושלים: הוצאת יד יצחק בן־צבי, תשל"ז), 138; ראו פין, עתות סופה, א: 203-208.

94 פין, עתות סופה, א: יז.

95 גם קלוד קונדר התבונן בהשתאות בטקסים הדתיים של צליינים רוסים ב־1877, וקבע שהיו איכרים נבערים וברברים מן המעמד הנמוך ביותר שקנאותם הדתית משתווה לזו של המוסלמים. C.R. Conder, *Tent Work in Palestine: A Record of Discovery and Adventure* (London: R. Bentley, 1878), 353-354

96 אברהם שלום יהודה, "מסורה מסלמית על מקום־קברו של משה", בתוך עבר וערב (ניו יורק: עגן, תש"ז), 288. יוסף סדן מקדים את מועד "ניצחוננו" של האתר הסמוך לירושלים על מתחרהו בדמשק לשלהי המאה השבע עשרה, ומייחס למלומד הצופי הדמשקאי עבד אל־ע'ני אל־נאבלסי תפקיד מכריע בביסוס מעמדו של נבי מוסא ליד יריחו כמקום הקבורה המקורי של משה. סדן, "מקאם נבי מוסא", 35-36; סדן, "המחלוקת בסוגיית מקאם נבי מוסא בעיני המקורות המוסלמיים, חלק ב'", המזרח החדש כח (1979): 234-235. סדן מביא תקצירים של חמישים ושלושה מקורות, המוקדם מ־985 והמאוחר מ־1871, אך באף אחד מהם הוא אינו מזכיר את צלאח אל־דין (עמ' 220-238).

בשנות העשרים והשלשים של המאה העשרים ניהל את החגיגות במקום המופתי חאג' אמין אל-חסייני. ירושלים הייתה בסיס היציאה לתהלוכת נבי מוסא כבעבר, והגיעו אליה משלחות מאורגנות משכם ומחברון ועולי רגל נוספים מיפו, מרמלה, מלוד, מעזה ומבאר שבע. החגיגות הסתיימו בטקס רשמי בירושלים כשדגלי נבי מוסא הוחזרו למקומם הקבוע בבית משפחת אל-חסייני, הסמוך להר הבית.⁹⁷ צלח אל-דין נזכר באירועים האלה לעיתים קרובות. השבועון הפלסטיני **מראת אל-שרק**, למשל, דיווח ב-1930 שתושבי שכם ונכבדיה צעדו בירושלים בדרכם לנבי מוסא כשהם קוראים "להחייאת הסונה" של צלח אל-דין. הכתב מתאר משלחת גדולה, דגלים עם פסוקי קוראן, שירים לאומיים ודתיים ונאומים פוליטיים. לדבריו, כשהזכיר אחד הנואמים את צלח אל-דין מייסד המוסם, הוא עורר התלהבות רבה וגם קריאות אנטי-יהודיות, אנטי-ציוניות ואנטי-בריטיות בוטות.⁹⁸

המוסם בנבי מוסא הושבת ב-1948 כי שלטונות ירדן לא הרשו לקיימו, והתחדש ב-1986 בחסות מחלקת ההקדשים הירדנית בעקבות הבנות חשאיות בין ישראל ובין ירדן. במנשר שהופץ בהר הבית ביום השישי שלפני מועד המוסם, נקראו המתפללים לבוא לנבי מוסא ולקיים שם את תפילת יום השישי. עוד נאמר שם שהעלייה לרגל לנבי מוסא היא מורשת אסלאמית פלסטינית מיסודו של צלח אל-דין, שקבע את החגיגות כסמל לשחרור הארץ מכובש זר. מוטיב זה חוזר בחגיגות שמארגנת הרשות הפלסטינית בשנים האחרונות. אובין-בולטנסקי, שנכחה בחגיגות ב-1998 וב-2000, חישה ומצאה שעל קירות האתר נתלו מספר שווה של כרזות המציגות את דיוקנו של יאסר ערפאת ושל כרזות שבהן נראה צלח אל-דין רוכב על סוס על רקע כיפת הסלע. היא מצטטת נאום שנישא במקום בשנת 2000, שנזכרו בו בנשימה אחת צלח אל-דין – מייסד המקום – כמעוז בפני הקולוניאליזם, ביברס – שהרחיב ושיפץ אותו, חאג' אמין אל-חסייני – שהפכו למרכז לאומי, ויאסר ערפאת – שהשיבו לסדר היום הפוליטי.⁹⁹ פיליפס עומד על

97 על התפקיד שמילאו בחגיגות נבי מוסא החוסיינים בכלל, וחאג' אמין אל-חסייני בפרט, ראו Roger Friedland and Richard D. Hecht, "The Nebi Musa Pilgrimage," in *Pilgrims to the Holy Land*, eds. Bryan F. Le Beau and Menachem Mor (Omaha, Neb: Creighton University Press, 1996), 89-112; Awad Halabi, "Islamic Ritual and Palestinian Nationalism: al-Hajj Muhammad Amin al-Husayni and the Nebi Musa Festival," in *Jerusalem Interrupted*, ed. Lena Jayyusi (Northampton, MA: Olive Branch Press, 2012), 139-151; Tamir Sorek, *Palestinian Commemoration in Israel: Calendars, Monuments, and Martyrs* (Stanford: Stanford University Press, 2015), 22-23.

98 "נאבלס תחיי סנת צלח אל-דין", **מראת אל-שרק**, 12 באפריל 1930, 3.

99 Aubin-Boltanski, "Salāh al-Din," 91-97; Emma Aubin-Boltanski, *Pèlerinages et nationalisme en Palestine: prophètes, héros et ancêtres* (Paris: École des hautes études en sciences sociales, 2007), 139

מסר נוסף הגלום בזיהוי של ערפאת עם דמותו של צלאח אל־דין: הרציפות ההיסטורית של העם הפלסטיני בארצו.¹⁰⁰

אחרית דבר: מיתוסים, נרטיבים ועבודתו של ההיסטוריון

המקורות הביניים שסקרנו אינם מזכירים ייסוד **משאחד** או קביעת **מואסם** על ידי צלאח אל־דין. אמנם, כלל ידוע הוא שאין לבסס טיעון *e silentio*, כלומר על שתיקת המקורות – ובייחוד כשמדובר במקורות ביניים, שרק מקבץ אקראי מתוכם שרר את פגעי הזמן והגיע לידנו – אך בכוונתי לטעון שבמקרה זה שתיקת המקורות יכולה לשמש ראיה סבירה. קודם כל, משום שהמקורות הערביים שנכתבו בתקופה האיובית והממלוכית מייחסים לצלאח אל־דין מפעלים רבים אחרים ברחבי סוריה ומצרים, כפי שראינו לעיל. האם ייתכן שצלאח אל־דין בנה גם ציונים קדושים וייסד **זיאראת**, אך המלומדים בני המאות השתים עשרה עד הארבע עשרה העלימו זאת במתכוון בשל התנגדותם לפולחן קדושים, וכדי שלא להכתים את דמותו של המנהיג הנערץ במתן עידוד למנהגים שהשיעיה מתנגדת להם? היכרות עם חיבורים בני הזמן מלמדת שרק עולמא בודדים, הידוע בהם הוא אבן תימיה, התנגדו מכול וכול ל**זיאראת** באותה תקופה. רובם הסכימו עם המנהג ואפילו נטלו בו חלק, גם אם ביקרו פרקטיקות שהיו נהוגות בקברים בכלל ובקברים קדושים בפרט, וניסו לשרש אותן.¹⁰¹ לפיכך אני מסיקה כי אין אזכורים שצלאח אל־דין בנה קברי שיחים או ציונים קדושים, משום שאתרים כאלה לא הוקמו ביוזמתו. ברוב אתרי העלייה לרגל לא נערכו חפירות ארכיאולוגיות, אך יש עדויות אפיגרפיות חותכות למפעלי הבנייה הרבים של הסולטאן הממלוכי ביברס בנבי מוסא ובמקומות נוספים בארץ ישראל: יבנא (יבנה), צפד (צפת), אל־לד (לוד), אסדוד (אשדוד), קאקון ועין ג'אלות (מעין חרוד).¹⁰² גם המקורות ההיסטוריים הנרטיביים קושרים את שמו של ביברס לאתרים האלה.

Phillips, *Life and Legend*, 38 100

Daniella Talmon-Heller, "Graves, Relics and Sanctuaries: The Evolution of Syrian 101 Sacred Topography," *Aram* 19 (2007): 601-620, esp. 211; Daniella Talmon-Heller, "Historiography in the Service of the Muftī: Ibn Taymiyya on the Origins and Fallacies of Ziyārāt," *Islamic Law and Society* 26 (2019): 227-251

Reuven Amitai, "Some Remarks on the Inscription of Baybars at Maqam Nabi 102 Musa," in David Wasserstein and David Ayalon (eds.), *Mamluks and Ottomans*, 45-53; Anne Troadec, "Baybars and the Cultural Memory of Bilād al-Shām: The Construction of Legitimacy," *Mamlūk Studies Review* 18 (2014-2015): 133-142

על פי התיאור ביברס אף השתתף בבנייה כאחד הפועלים (בצפת, למשל). ראו שם, 143. וראו Yehoshua Frenkel, "Baybars and the Sacred Geography of Bilād al-Shām: A Chapter in the Islamization of Syria's Landscape," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25 (2001): 153-170

אם קשה לתארך מבנים באופן חד־משמעי, קשה פי כמה לקבוע את תאריך הולדתן של חגיגות עממיות כמו **המואסם**. ההיסטוריון הפלסטיני־ירדני כאמל אל־עסלי סבור שראשיתן של רוב החגיגות לאחר העידן הממלוכי, כלומר בתקופה העוסמאנית,¹⁰³ וזו גם ההתרשמות שלי. על סמך המקורות המאוחרים שנסקרו, נראה לי שגם הטענה שההתכנסויות הללו מילאו תפקיד בהגנה על הארץ מפני זרים, או נועדו למלא תפקיד כזה באמצעות גיוסם של יסודות עממיים, התפתחה בשלהי התקופה העוסמאנית.

אך האם בעידן הפוסט־מודרני יש חשיבות כלשהי לכך שנרטיב מקובל, או מיתוס מלכד ובעל כוח מניע לפעולה, איננו מבוסס על מקורות היסטוריים מוכרים והוא אנכרוניסטי בעליל? אם פלסטינים כיום מאמינים שצלחא אל־דין הקים את נבי מוסא וייסד את העלייה לרגל לאתר, וכך הם מבנים את הסיפור הלאומי שלהם ומשרטטים את מפת אתרי המורשת שלהם, האם יש חשיבות כלשהי לנרטיב המופיע בחיבורים הביניים? אותה שאלה תקפה גם ביחס ליהודים בני זמננו, הגוזרים מן הדימויים של צלחא אל־דין מסקנות פוליטיות. בין שהם קובעים שצלחא אל־דין היטיב עם היהודים במאה השתים עשרה ובין שהם מתארים אותו כלוחם מסוכן, האם יש טעם לבדוק את הנרטיבים הללו מול המקורות הביניים? בשביל החוקרת אני סבורה שיש לכך חשיבות רבה. על ההיסטוריונית לדעת אם עליה להסביר מדוע אירוע היסטורי או דמות היסטורית שחיה לפני כ־950 שנה לא נשתכחו ומה התפקיד שהם ממלאים בזיכרון הקולקטיבי בהווה, או שמא עליה להסביר מדוע הושכחו אירועים היסטוריים ודמויות היסטוריות מסוימות, ואחרים "נשתלו" בזיכרון הקולקטיבי במקומם. באופן כללי יותר, החורג מן הסיפור הקונקרטי על צלחא אל־דין, כדי להבין מנגנוני הבניה של זיכרון קולקטיבי, הכרוכים מניה וביה גם בהשכחה של אירועים היסטוריים, ראוי להתאמץ וללמוד על אודותיהם בכלים של הדיסציפלינה ההיסטורית.

ובכן, מדוע נשכחו היזמים הפאטמים והממלוכים של מפעלי בנייה מוכרים היטב בפלסטין, או הושכחו, והפרויקטים שלהם מיוחסים לצלחא אל־דין?¹⁰⁴ אני סבורה כי התשובה נעוצה בכך שהפאטמים היו שיעים אסמאעיליים. הממלוכים היו תורכים או צ'רקסים ממוצא עבדותי, והם מזוהים עם עריצות ושחיתות שנמשכו "מאות אפילות רבות".¹⁰⁵ צלחא אל־דין מזוהה כערבי וכסוני. נוסף על כך, השילוב של אדיקותו הדתית,

103 כאמל ג'מיל אל־עסלי, **מוסם אל־נבי מוסא פי פלסטין** (עמאן: אל־טבעה אל־אולא, 1990), 86–89.

104 באנציקלופדיה הפלסטינית מתוארכים הפסטיבלים של משהד חוסיין ושל נבי מוסא לתקופה הממלוכית, בתוספת הערה כי יש היסטוריונים הסבורים שמקורו של הראשון בחג פאטמי: **אל־מוסועה אל־פלסטיניה**, ערכו עבד אל־האדי האשם, אנסי סאי' ואחמד מרשלי (דמשק: היאת אל־מוסועה אל־פלסטיניה, 1984), 4: 48.

105 ראו למשל ציטוט מנאומו של גמאל עבד אל־נאצר, שבו הוא טוען כי הממלוכים השאירו אחריהם הרס וחורבן במצרים: Ehrenkreutz, *Saladin*, 233. זאת אף שניצחו את הצלבנים

אופיו הנדיב והישגיו הצבאיים – המתועדים היטב במקורות שונים שנכתבו בזמנו – מאפשר לכל אחד לעצב את דמותו לפי טעמו ובהתאם לצרכיו. אפשר להדגיש את נחישותו כלוחם ג'יהאד ומשחרר ירושלים מן הכופרים; אפשר לתארו כשליט שהצדק, הרחמים והסובלנות היו נר לרגליו; ואפשר לשלבו בנרטיבים העוסקים ברצף היישובי בארץ ישראל – יהודי או פלסטיני.¹⁰⁶

ואת המונגולים, ואף שהיו סולטאנים שנזכרו באהדה בהיסטוריוגרפיה. The David Ayalon, “President of Egypt and The Study of History – Gamal Abdul Nasser versus Ibn Khaldun,” *Jewish Observer and Middle East Review* 5/47 (1956): 17-19. ביברס, שייסד למעשה את המדינה הממלוכית, מתואר הן כגיבור מלחמה וכשליט רב פעלים, הן בדמות רודן עריץ. הן כסולטאן אידאלי. ראו Amina A. Troadec, “Baybars,” 113-147; Elbendary, “The Sultan, the Tyrant, and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zāhir Baybars,” *Mamlūk Studies Review* 5 (2001): 141-157. על היחס הדו-ערכי הזה גם במחקר ובזיכרון הקולקטיבי המודרני והדגש על הייצוג החיובי ראו, Il Kwang Sung, *Mamluks in the Modern Egyptian Mind: Changing the Memory of the Mamluks, 1919-1952* (New York: Palgrave Macmillan, 2017).

106 כפי שאמנם עשו ההיסטוריונים הפלסטינים עמר ברע'ות' וח'ליל טוטח, לפני כמעט מאה שנים, בסיכום הפרק שלהם: “הלא היה מגדולי אנשי האסלאם, שירת את הערבים באופן נשגב, והפגין תכונות אופי שבעטיין ייזכר לעד, ביניהן יחסו הטוב לצלבנים בירושלים, אף שהיו אויביו המרים; עדינותו כלפי שבויי חטין והגשת המים הקרים למלך; הכבוד שנהג באלמנות רנו [משטיון] מפקד אל-כרכ כשבאה לבקש את בנה; הקפדתו על קיום חוזה לנכח הבוגדות וההפרות החוזרות של הפרנקים, ויכולתו למחול למי שרצה להורגו [...] צלאח אל-דין לא היה מצביא בלבד, אלא אדם בעל מידות ויראת שמיים, נאמן ומסור לאסלאם ולהגנה עליו בכל לבו” (ברע'ות' וטוטח, תאריח' פלסטין, 198).

נבי יושע - אתר קדוש לשיעה בארץ ישראל

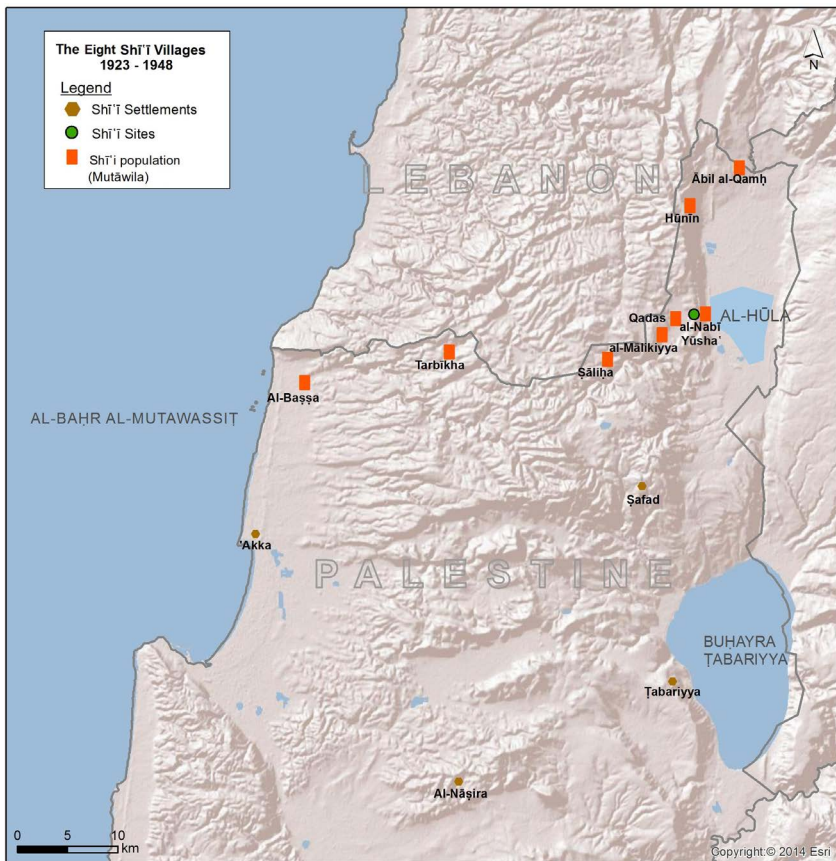
ירון פרידמן

המקומות המקודשים לאסלאם בארץ ישראל-פלסטין זוכים בשנים האחרונות להתייחסות רבה במחקר, העוסק הן באתרים המרכזיים בערי הקודש או באתרי עלייה לרגל (זיאה) והן במוקדי פולחן עממי בשולי הערים.¹ האתרים המקודשים לאסלאם הסוני בארץ ישראל-פלסטין הם מרכיב בזהות הלאומית של הפלסטינים. עד כה התבסס חקר האתרים המוסלמיים בארץ על ההנחה שמכיוון שרוב הפלסטינים הם מוסלמים סוניים ומיעוטם נוצרים, ההיסטוריה המוסלמית של ארץ ישראל-פלסטין היא היסטוריה סונית בלבד. אלא שממצאים היסטוריים שהצגתי בספרי מוכיחים כי קיימת גם היסטוריה שיעית באזורנו. אתר הקבורה השיעי של נבי יושע (הנביא יושע) ברמות נפתלי והמִן־סם (הילולה, רבים: מִן־אֶסֶם) שהתקיים בו בכל שנה, הם שריד של מה שמכונה בערבית "שיעת פלסטין", כלומר קהילה שיעית שהתקיימה בגליל במשך מאות שנים, עד 1948.

נבי יושע (כיום מצודת כ"ח) הוא אחד משבעת הכפרים השיעיים שהועברו מידי השלטון הצרפתי בלבנון וסופחו למנדט הבריטי על ארץ ישראל-פלסטין בעקבות תיקוני גבול בשנת 1923.² נבי יושע, שבו נמצא אתר קדוש לשיעים המתואלים (מִתְאֻלָּה הוא כינוי לשיעה בלבנון), וששת הכפרים הנוספים נותקו מהקהילה השיעית שהשתייכו אליה חברתית ודתית באזור ג'בֶל עֶאמֶל בדרום לבנון. תושבי הכפרים חיו בארץ ישראל-פלסטין המנדטורית עד 1948, ובעקבות המלחמה הפכו לפליטים בלבנון. המפה להלן מצביעה על מיקומם של שמונה היישובים השיעיים שהתקיימו בארץ ישראל-פלסטין עד 1948: שבעת הכפרים שנוספו ב-1923, ואל-בצה, שהיה שיעי

- * מאמר זה מבוסס בחלקו על מחקר מקיף שערכתי בין השנים 2016-2019 בנושא ההיסטוריה של השיעים בישראל. חלקים מן המאמר פורסמו בספרי Yaron Friedman, *The Shi'is in Palestine: From the Medieval Golden Age until the Present* (Leiden: Brill, 2019)
- 1 ראו לדוגמה Marshall J. Breger, Yitzhak Reiter and Leonard M. Hammer, *Holy Places in the Israeli-Palestinian Conflict: Confrontation and Co-existence* (New York: Routledge 2013); Daniella Talmon-Heller, *Sacred Place and Sacred Time in the Medieval Islamic Middle East: A Historical Perspective* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020)
- 2 הכפרים, על פי מיקומם ממזרח למערב, הם אֶאֶבֶל אל־קֶמַח, הוֹנִין, נבי יושע, קֶדֶס, מֶאֶלְכִיָּה, צֶאֱלָחָה ותרביח'א. ראו הסברים בתוך Friedman, *The Shi'is in Palestine*, 77-81, 90

בחלקו, ושנכלל בשטח המנדט כבר ב-1920. המפה ממחישה את הניתוק של שמונת היישובים השיעיים מהאזור השיעי של ג'בל עאמל בדרום לבנון. קביעת גבולות המנדט נעשתה ללא התחשבות בהרכב האוכלוסייה ובמבנה הקהילתי שלה. מנקודת מבטם של השיעים בדרום לבנון, היישובים שסופחו לשטח המנדט הבריטי היו חלק בלתי נפרד מן ההיסטוריה השיעית של ג'בל עאמל. נבי יושע, הקרוב ביותר לאגם החולה, בולט בין היישובים השיעיים מכיוון שהוא מבטא את זיקתה הדתית וההיסטורית של העדה השיעית לאזור החולה ולצפון הגליל.



שלא כמו המידע הרב על האתרים הסוניים בארץ ישראל-פלסטין, הידע המצוי בדינו על אודות נבי יושע מצומצם. שני מאמרים פורצי דרך בתחום זה פורסמו בשנים

האחרונות, האחד מאת סנדאוי והשני מאת קדרון וסנדאוי.³ מטרת מאמר זה היא להציג את הרקע ההיסטורי והדתי של אתר נבי יושע בעיקר בהסתמך על מקורות ערביים, ובמיוחד על ספרות שיעית לבנונית. בכך אבקש להשלים את המחקר שפורסם על נבי יושע עד כה ולהעמיקו. אעסוק בשאלות מדוע נבחר אתר זה – כמה קילומטרים דרומית למרכז הקהילה בג'בל עאמל – למקום קדוש לשיעה התרי עשרית (או האמאמית, הזרם המרכזי באסלאם השיעי); מהו הקשר בין דמותו של יהושע המקראי ובין השיעה, וכיצד ניכר הקשר באתר נבי יושע; כיצד התקיים המוסם של נבי יושע, והאם היה דומה להילולות העממיות של הפלסטינים עד 1948.

המידע על נבי יושע במחקר המערבי ההיסטורי והארכיאולוגי ובמקורות הפלסטיניים בערבית מצומצם למדי. המחקר הקיים על האתר מתמקד במאה העשרים, וכמעט שאין בידינו פרטים על ההיסטוריה שלו במאות הקודמות. אך מעט ידוע לנו על הרקע הדתי של האתר, למשל על עליות לרגל של שיעים מלבנון למקום. קאופמן, אשר כתב על שבעת הכפרים השיעיים בגליל, והתייחס גם ליישוב נבי יושע, התמקד באירועי 1948.⁴ המחקר המערבי המוקדם ביותר המתייחס לאתר הוא ספרו של הנוסע ויקטור גרין, שביקר בו באמצע המאה התשע עשרה. גרין לא מצא קשר בין המיקום של האתר לבין קברו המקורי של יהושע בתמנת סֶרַח (היא תמנת חֶרֶס בהר אפרים במקרא), והעריך כי בעבר היה האתר מקודש ליהדות, אף כי לא היו בידי תימוכין להשערה זו. גרין סבור כי הקבר קשור לניצחוננו של יהושע במלחמה ב"מי מרון" – מעיין בדרום לבנון או באזור החולה (יהושע יא: ה-יד).⁵ אכן, יהושע המקראי לא קבור ברמות נפתלי אשר בצפון הארץ, אלא בנחלת שבט אפרים בשומרון (שופטים ב: ח-ט). לפי המקורות המוסלמיים נמצא קברו של יהושע באזור שכם.⁶

3 ח'אלד סנדאוי, "קבר נבי יושע בגליל העליון המזרחי וזיקת יהושע בן נון לשיעה", **בין עבר לערב** 9 (2017): 150-171; ענת קדרון וח'אלד סינדאוי, "מקדושה דתית למקום לאומי: שינויים במשמעות הסימבולית של מקומות אסטרטגיים", בתוך **מחקרים חדשים של הגליל: ספר שלישי**, ערכו ציונה גרוסמרק, חיים גורן, מוסטפא עבאסי וזאביק גרינברג (הגליל העליון: המכללה האקדמית תל-חי, 2018), 320-346.

4 Asher Kaufman, "Between Palestine and Lebanon: Seven Shi'i Villages as a Case Study of Boundaries, Identities, and Conflict," *Middle East Journal* 60, no. 4 (2006): 685-706

5 Victor Guérin, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine* (Paris: Imprimerie Nationale, 1868), 262, 354
מרום המקראי ראו John Garstang, *The Foundation of Bible History: Joshua, Judges* (London: Constable & Co., 1931), 192-197

6 ראו לדוגמה עלי בן אבי בכר אל-הרוי (המאה השתים עשרה), **כתאב אל-אשאראת אלא מערפת אל-זיאראת** (ביירות: דאר אל-מטבעה אל-כאת'וליכיה, 1953), 18, 24; וכן אצל צ'לבי (בן המאה השבע עשרה): Evliya Tshelebi, *Travels in Palestine, 1648-1650* (Jerusalem: Ariel, 1980), 51

הארכיאולוג אנדרו פטרסן, שחקר את אתר נבי יושע בשנות התשעים, פרסם מאמר ובו סרטוט ומדידה של המבנה ותיאור של המאוזולאום במקום (בערבית: **מָקָאם** או **מִשְׁהַד**). לפי ממצאיו, המבנה הקיים הוא מהתקופה העוסמאנית, לכל המוקדם מהמאה השמונה עשרה. אולם בתיאור ההיסטוריה של האתר הסתפק פטרסן בהפניית הקורא לספרו של וליד ח'אלדי (לקסיקון של הכפרים הפלסטינים שחרבו במלחמת 1948).⁷ גם בספרו האחרון התייחס פטרסן לנבי יושע וטען כי מעט מאוד ידוע על ההיסטוריה של האתר, וכי אין קשר בין השיעה לדמותו של יהושע.⁸ מחקרו של הארכיאולוג אורי ברגר מרשות העתיקות בישראל חושף כקודמיו בעיקר ממצאים מתקופת המנדט הבריטי ושרידים ממלחמת 1948, אך גם כלי חרס שהובאו לנבי יושע מהכפר ראשיא אל-פח'אר, הסמוך לנבטיה בדרום לבנון. הימצאותם של הכלים מצביעה כנראה על עלייה לרגל מאזור זה.⁹

ספרות הנכבה הפלסטינית נוגעת לענייננו. כוונתי לסוגה היסטוריוגרפית המבקשת לשחזר את חייהם של הפלסטינים ואת עולמם התרבותי עד 1948, ואת האירועים שהובילו לגירושם או למנוסתם במהלך המלחמה. בתיאור של נבי יושע ספרות זו נוטה להתמקד בעיקר באירועי 1948 ובגירוש התושבים הערבים. הרקע השיעי של האתר כמעט שאינו מוזכר. יתרה מזו, נראה כי בספרות הפלסטינית קיימת מגמה לטשטש את הזהות השיעית. אל-דבאע', למשל, מציין כי תושבי נבי יושע היו "מוסלמים פלסטינים" ואינו מזכיר כלל כי הם היו שיעיים.¹⁰ גם ח'אלדי מתאר את האתר ומזכיר מוסם שהתקיים בו פעם בשנה, אולם נמנע מלציין את זהות השיעית של המקום ואינו מפרט את מאפייני ההילולה שהתקיימה בו. ח'אלדי מתמקד בתהליך גירושם ההדרגתי של בני הכפר ומתאר את פינויה של תחנת המשטרה הבריטית במקום, את פלישתו של פאוזי אל-קאוקג'י ואת ההשתלטות הערבית על האתר. לבסוף הוא מתאר את התקפת צה"ל ואת כיבוש הכפר בסיוע אווירי באוקטובר 1948.¹¹

- 7 Andrew Petersen, *A Gazetteer of Buildings in Muslim Palestine – British Academy Monographs in Archaeology* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 1: 235-238
תרשים נוסף של אתר נבי יושע ראו אצל קדרון וסינדאוי, "מקדושה דתית", 328.
- 8 Andrew Petersen, *Bones of Contention – Muslim Shrines in Palestine* (Singapore: Palgrave Macmillan, 2018), 112: "there are no particular Shi'a connections with Nabi Yusha' (Joshua)"
- 9 אורי ברגר, "אל-נבי יושע", **חדשות ארכיאולוגיות** 127 (2015), http://hadashot-esi.org.il/report_detail.aspx?id=24854&mag_id=122
- 10 מוצטפא מֶרְאד אל-דבאע', **בלאדנא פלסטיין** (ביירות: דאר אל-טליעה, 1965), 6: 227-226.
- 11 וליד אל-ח'אלדי, **כי לא ננסא: קרא פלסטיין אלתי דמרתהא אסראאיל סנת 1948** (ביירות: מאססת אל-דראסאת אל-פלסטיניה, 2001), 481. אני מסכים עם הטענה של אשר קאופמן כי טשטוש הזהות השיעית של אתר נבי יושע, וכן של שבעת הכפרים השיעיים ששכנו בגליל עד 1948,

מתמיה כי הכתובות בערבית על קירות האתר, השופכות אור על הרקע הדתי השיעי שלו, לא זכו עד כה למחקר מעמיק, מלבד אזכור קצר של כמה מהן במאמר שפרסם סנדאוי.¹² נראה כי ספרי האחרון על השיעה בארץ ישראל, שבו התייחסתי להיותו של נבי יושע אחד היישובים השיעיים בגליל, הייתה הפעם הראשונה שבה זכו כל הכתובות באתר למחקר מעמיק.¹³

הרקע הדתי: יהושע והשיעה

על פי האסלאם יהושע הוא אחד הנביאים. ידוע לנו כיום על לפחות שישה אתרי קבורה המיוחסים לנבי יושע בעולם המוסלמי: במערבה של העיר בגדאד בעיראק; בקרבת העיר אל-סלט, כעשרה ק"מ ממערב לעמאן בירדן; בעיר אסתנבול בתורכיה; בעיירה אל-מיניה שליד טריפולי בצפון לבנון; בעיירה שעת' בבקעת הלבנון; והאתר האחרון בישראל, בקרבת עמק החולה – האתר שבו אנו עוסקים. ייחודם של שני האתרים האחרונים, בלבנון ובגליל, הוא זהותם השיעית הברורה בעוד שהאתרים האחרים הם מוקדי עלייה לרגל לכלל המוסלמים, שיעים וסונים כאחד. בימי הביניים יוחסו אתרי קבורה מוסלמיים אחרים לנביא יהושע. הנוסע נאצר ח'וסרו למשל הזכיר בביקורו בטבריה בשנת 1046/438 קבר המיוחס לנבי יושע בעיר. הייתה זאת תקופת שלטונה של השושלת השיעית-אסמאעילית הפאטמית באזור.¹⁴

כאן המקום לציין כי אחת הסוגיות העיקריות המפלגות בין הסונה לשיעה היא שאלת ירושתו של הנביא מוחמד. בניגוד לדעה הרווחת באסלאם הסוני, הזרם השיעי רואה בעלי בן אבי טאלב (מת 660), בן דודו וחתנו של מוחמד, את יורשו הבלעדי של הנביא (יצי). לפי טענה זו עלי היה האימאם, כלומר מנהיג רוחני ופוליטי של האומה המוסלמית. הקשר בין יהושע לעלי אינו בגדר חידוש לחוקרי השיעה. מסורות שיעיות רבות משוות את ירושת הנביא משה ביהדות עם ירושת מוחמד נביא האסלאם: יהושע ירש את משה בהנהגה הרוחנית והפוליטית של עם ישראל. באופן דומה ירש עלי את מוחמד כמנהיגה של האומה המוסלמית. ההקבלה הזו, המתוארת בספרות של השיעה

נעשה במכוון. מטרתו להוכיח כי הכפרים הם חלק מבעיית הפליטים הפלסטינים ואינם סוגיה

לבנונית. ראו 694-700 Kaufman, "Between Palestine and Lebanon,"

12 סנדאוי, "קבר נבי יושע", 155-156. ארבע מתוך שש הכתובות מצוטטות במאמר, אך ללא הסבר של משמעותן בשיעה. סנדאוי מוסיף כי הקליגרף שרשם את שמו בתחתית הכתובת נקרא מוחמד אל-עג'מי, אך אינו מציין סימוכין לכך.

13 Friedman, *The Shi'is*, 139-147

14 נאסר ח'סרו קבאדיאני, ספר נאמה (טהראן: זואר, 1961), 30-31. סנדאוי מציין שניים מקברי נבי יושע הנזכרים כאן ומוסיף עוד שלושה: בטבריה, מזרחית למסגד אל-יסמין; בסוריה, קרוב למעארת אל-נעמאן; ובאיראן, בתח'ף פולאד שבאספהאן. סנדאוי, "קבר נבי יושע" 153-154.

התרי עשרית, מבארת את חשיבותו של יהושע־יושע מבחינה סמלית ודתית. סנדאוי סוקר כמה נקודות דמיון בין דמויותיהם של יושע ועלי, כפי שהן עולות ממקורות ביניים של השיעה התרי עשרית: את שניהם מינו הנביאים ליורשיהם, תאריכי הלידה והפטירה שלהם זהים, ולשניהם יש סיעה (שיעה) של חסידים, המשמרים את האמונה הנכונה.¹⁵

יש לציין פרט נוסף להשלמת מסקנותיו של סנדאוי, שיש לו חשיבות רבה בהקשר של נבי יושע: אמנם שמו של יהושע אינו נזכר במפורש בקוראן, אולם הוא נרמז בכינוי **פְּתָא** (נער, בחור צעיר וגם גיבור חיל) בסורה 18: 60: "משה אמר לנערו". לפי הפרשנות השיעית הנער הוא יהושע, יורשו של משה.¹⁶ המונח פתא נושא מטען מיוחד בשיעה. בקרב אחד שניהל מוחמד בשנת 624 נגד אויביו, עובדי האלילים מהעיר מכה, הוא נחל תבוסה ונפצע. בשעה שנבצר ממנו להילחם, מסר הנביא מוחמד את חרבו המכונה "ד' אל־פקאר" לידי של עלי. אירוע זה זוכה בספרות השיעית להתייחסות מיוחדת ונחשב הוכחה לכך שעלי, הנושא את חרבו המקודשת של מוחמד, הוא יורשו החוקי הבלעדי של הנביא. בעת שנמסרה החרב נשמעה בת קול מן השמיים שהצהירה: "אין חרב כד' אל־פקאר ואין גיבור חיל [פתא] כעלי בן אבי טאלב". מאז החרב ד' אל־פקאר ועליה האמרה הזו משמשת סמל וקמע בבתייהם של השיעים.¹⁷

הזיקה הדתית של השיעה לדמותו של יהושע עומדת ביסוד בחירתו של אתר נבי יושע לאתר מקודש לקהילת ג'בל עאמל. היא מתבטאת באופן מוחשי באתר עצמו, שמופיעה בו האמרה הידועה שהזוכרה לעיל, אף כי בסדר הפוך: "אין גיבור כעלי ואין חרב כד' אל־פקאר". הכתובת נמצאת בחדר המרכזי שהקבר שוכן בו, מעל **המִחְרָאב** (הגומחה המראה את כיוון התפילה למכה) בצדו השמאלי. בצדו הימני של **המחראב** מופיע הפסוק הקוראני מסורה 3: 103: "בקשו כולכם מעוז בקבל אשר הושיט אלוהים", רמז לעלי. אכן, הפרשן השיעי אל־עיאשי (מת 932) פירש את הפסוק הקוראני על חבלו של אללה כך: "עלי בן אבי טאלב עליו השלום הוא חבלו היציב של אללה".¹⁸ אם כן, הקשר השיעי לדמותו של יהושע, ובפרט באתר נבי יושע, אינו מוטל בספק. האתר נבנה באזור הגאוגרפי שבו התחוללו רוב ניצחונותיו של יהושע המקראי. מבחינת

- 15 Khalid Sindawi, "Link between Joshua Bin Nun and 'Ali Ibn Abu Ṭalib," *Ancient Near Eastern Studies* 47 (2010): 305-321
- 16 מוחמד בן מסעוד אל־עיאשי, **תפסיר אל־עיאשי** (ביירות: מאססת אל־אעלמי לל־מטבועאת, 1991), 2, 356. תרגום הפסוק מתוך **הקוראן**, תרגם אורי רובין (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2005).
- 17 ראו לדוגמה אחמד בן מוסא אל־אצפהאני, **מנאקב עלי בן אבי טאלב** (קום: דאר אל־חדית', 2003), 151. על חרב ד' אל־פקאר (מילולית: בעלת החוליות) ראו E. Mittwoch, "Dhu l-Faqar," in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (1991), 2: 233
- 18 אל־עיאשי, **תפסיר אל־עיאשי**, 217: 1.

השיעה הקבר מסמל את המשכיות הגבורה מיהושע לעלי. יתרה מזו, האתר מסמל את הקשר בין ההיסטוריה של בני ישראל במקרא ובין ההיסטוריה השיעית, שתואר במחקרים רבים.¹⁹

בלבנון, מורשת הגבורה מגולמלת בדמותו ההרואית של נאציף אל-נצאר, מנהיג הנערץ של השיעים בג'בל עאמל, אשר מרד באימפריה העוסמאנית באמצע המאה השמונה עשרה כפי שאתאר בהמשך. אל-נצאר הוא שהורה להקים את האתר המזוהה כקברו של נבי יושע. בשיר שחיבר המשורר השיעי אבראהים בן יחיא (מת 1800), בן זמנו של נאציף אל-נצאר, הוא כינה את מנהיגו הנערץ בתואר **פתא**, המיוחס גם ליהושע ולעלי. השיר נכתב בימים הקשים לאחר שמנהיגו של המרד חוסל, והמשורר מג'בל עאמל נאלץ לברוח מפני רדיפות שליט עכו אחמד אל-ג'זאר. מגלותו כתב בגעגועים את השורות הבאות: "[מי ייתן] תזכני בשיבתן של הילולות העונג/ ובחיים בין גיבור חיל צעיר [פתא] ובין צעירה.²⁰ לסיכום, אל-נצאר המאמין והלוחם קיבל את ההשראה לבניית האתר מהדמויות שהיו מושא הערצתו, יהושע ועלי.

מבנה האתר וכתובות דתיות בערבית

מהאתר שאל-נצאר ציווה לבנות, שרדו עד ימינו שני החדרים המרכזיים מתחת לשתי הכיפות של המבנה. שלא כשאר חלקי האתר, חדרים אלה נשמרו בשלמותם. שני החדרים סמוכים זה לזה, מפריד ביניהם קיר והכניסה לכל אחד מהם היא מצפון. הצילומים להלן נעשו בביקורי באתר בתאריך 2 בספטמבר 2017.

החדר הנראה בצד ימין באיור 1 ממוקם בצדו המערבי של המבנה. זהו החדר המרכזי ובו נמצא הקבר עצמו. שתי כתובות בחדר נמחקו לחלוטין, אך אפשר לשחזרן בעזרת תצלומים ישנים יותר. איור 2 משחזר את הכתובות בחדר על פי תצלומים שנעשו בשנת 2005.²¹

הקבר בחדר המערבי מכוסה בבד כחול. הכניסה לחדר היא מכיוון מצפון, ולצדי פתח הכניסה יש שני חלונות. באיור 3 אפשר לראות את הקיר הדרומי כמו בתרשים השחזור לעיל, ללא הכתובות שהתפוררו.

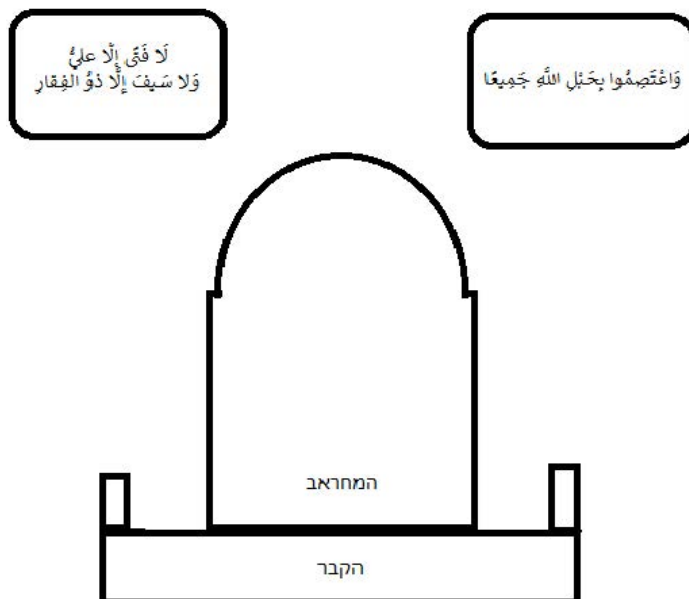
19 ראו לדוגמה מאיר מ' בר-אשר, "על מקום היהדות והיהודים בספרות הדתית של השיעה הקדומה", **פעמים** 61 (1995): 16–36.

20 מחסן אל-אמין אל-עאמלי, **אעניאן אל-שיעה** (ביירות: מטבעת אל-אנצאף, 1960), 2: 245.

21 הכתובות התפוררו עד לזמן כתיבת המאמר, אך ניתנות לשחזור מתצלום ישן של האתר שצילמה מקבולה נצאר בתאריך 7 במאי, 2005. <https://www.palestineremembered.com/Safad/al-> [Nabi-Yusha/Picture7958.jpg](https://www.palestineremembered.com/Safad/al-Nabi-Yusha/Picture7958.jpg). לתרשים מלא של האתר ראו Petersen, *A Gazetteer of Buildings in Muslim Palestine*, 236–237.



איור 1: מראה נבי יושע מצפון: שתי כיפות מעל שני החדרים המרכזיים



איור 2: כתובות בצדי המחראב בחדר המרכזי



איור 3: פנים החדר המערבי

אין לפסול את האפשרות שהאתר עדיין משמש מוקד עלייה לרגל, שכן מצאתי במקום מצעים ושרידי מזון. על קירות המבנה החיצוניים והפנימיים נראות כתובות גרפיטי טריות בערבית, הכוללות שמות פרטיים של מבקרים ושמותיהם של אהל אל-בית - בני משפחתו הקרובים של הנביא מוחמד - הזוכים לכבוד בקרב שיעים וסונים כאחד. בחדר זה נשתמרה מעל הקשת הימנית בקיר הדרומי האמרה השיעית: "עלי ו[לי] אללה" (עלי מקורבו של אללה) כפי שמראה איור 22.4

22 את האמרה "עלי מקורבו של אללה" השיעים מוסיפים לאמירת השהאדה - העדות "אין אל מלבד אללה ומוחמד שליחו" - שחובה על כל מוסלמי להזכיר בכל יום.



איור 4: הכתובת "עלי מקורבו של אללה"

בחדר השני, בצדו המזרחי של האתר, יש שלושה חלונות, שניים פונים דרומה ואחד מזרחה. גם בחדר זה יש **מחראב**, ומכאן שגם בו התקיימה תפילה. סנדאוי טוען כי החלונות הרחבים של חדר זה אפשרו למתפללים לשמוע את התפילה מהחדר הסמוך.²³ שלוש הכתובות הנראות על קיר המחראב כבר אינן שלמות, אך אפשר לשחזר את חלקן. מימין לגומחה נכתב הפסוק הקוראני "כל אשר בארץ סופו לכלות" (כל من علیها فان, סורה 55: 26). מעל הגומחה נכתב "הוי הנצחי! רחם על עבדך בר-החלוף" (یا باقی ارحم عبدك الفانی). מצדה השמאלי של הגומחה מופיעה הכתובת: "חידש את שיפוץ הקבר הזה המנוח כא[מל] ... [צר] 1364" (قد جدد تصلح [یح] هذا الم[قام] ال[...]) [الم[رحوم] כא[מל] [...] [...] [...]). המספר האחרון הוא השנה ההג'רית של השיפוץ, שנת 1944 לספירה. שלא כמו הכתובות בחדר המערבי, הכתובות לעיל אינן שיעיות טיפוסיות, אלא כלל מוסלמיות ופונות לליבו של המאמין. תפקידן להזכיר למתפלל הפוקד את הקבר את קטנותו ואת חייו החולפים כהרף, הנתונים בידי הבורא הנצחי. שורות אלה גם מזכירות לעולה הרגל שאפילו מקורבו של אללה הקבור במקום זה הוא יצור בר-חלוף, ושהפולחן במקום אינו לכבודו אלא לכבוד אללה, בוראו הנצחי.

23 סנדאוי, "קבר נבי יושע", 156.



איור 5: פנים החדר המזרחי

זהותו של האחראי לשיפוץ, כנראה נכבד שיעי מלבנון, אינה ידועה. על פי השנה המצוינת בכתובת, השיפוץ נערך כארבע שנים בלבד לפני עקירת היישוב, ואחרי שהתורם כבר הלך לעולמו. בסיור שערכתי באתר, מצאתי בקרבת המבנה שרידי מצבות. על שתיים מהן נחרט שם הכפר מיס אל-ג'בל בדרום לבנון, ועל פי הכתובות שנותרו עליהן, מי שנקברו שם הלכו לעולמם בשנים 1355 ו-1356 להג'רה (1936 ו-1937 לספירה). מלבד העובדה שהאתר היה פעיל בשנים אלה, המצבות מלמדות גם כי שיעים מכפרי ג'בל עאמל ביקשו להיקבר בנבי יושע, מתוך אמונה שבכך יזכו לברכתו של הקדוש בעולם הבא. הספרות השיעית הלבנונית מזכירה מכובדים שביקשו להיקבר בנבי יושע במאה התשע עשרה, בהם צאצאים ממשפחת אל-נצאר.²⁴

24 אל-אמין מזכיר מכובדת שנקברה בנבי יושע, זינב אשת חמד אל-מחמוד, נכדו של מחמוד אל-נצאר שהיה אחיו של נאציף אל-נצאר. היא נקברה בנבי יושע בשנת 1263/1846. ראו חסן אל-אמין, **ג'בל עאמל אל-סיף ואל-קלם** (ביירות: דאר אל-אמיר, 2003), 503-504. חמד (או אחמד) בכ, נכד אחר של מחמוד אל-נצאר, נקבר בנבי יושע בשנת 1269/1852. ראו חסן פאזי אל-ריס, **אל-קרא אל-ג'נוביה אל-סבע: דראסה ות'אאקיה שאמלה** (ביירות: מאססת אל-ופאא, 1985), 39. אל-ריס מציין כי במלחמת 1948 גלו תושבי נבי יושע למיס אל-ג'בל. ראו שם, 126.

מוסם נבי יושע – ההילולה השיעית לכבוד יהושע

למנהג המוסם יש מקום חשוב בתרבות הפלסטינית ובמנהגים שהתקיימו בקרב הפלסטינים עד מלחמת 1948, אך ההילולה של נבי יושע כמעט שלא זכתה להתייחסות במחקר. יתכן שחוקרי התרבות הפלסטינית נמנעו מלחקור את המוסם של נבי יושע בשל זהותו, וכי הוא הושמט ממחקרים על השיעה בלבנון משום שנחגג בארץ ישראל-פלסטין, דרומית לקהילת ג'בל עאמל השיעית.

העלייה לרגל לקבר התקיימה במשך כל השנה. היא התגברה בחודש רמדאן, החודש התשיעי בלוח המוסלמי, כאשר שיעים מג'בל עאמל ביקשו בקשות אישיות לברכה (פֶּרְכָּה), המאפיינות את העלייה לרגל לקברים בדתות שונות. נשים וגברים שיעיים נהגו לעלות להר שעליו נמצא נבי יושע, 380 מטר מעל פני הים, אחרי מסע של כמה קילומטרים מכפריהם בדרום לבנון, כדי לבקש ברכת פריז, פרנסה לאדם במצוקה, רפואה לחולה או אריכות ימים. כאמור, יש סימנים כי מבקרים ממשיכים לפקוד את האתר, ואפשר לשער כי אף שבימינו לא מתאפשרת עלייה לרגל של שיעים לאתר, פוקדים אותו ערבים תושבי האזור המבקשים לזכות בברכתו של הקדוש.²⁵

יש להניח כי הזיכרון לנבי יושע התקיימה במועדים הקדושים לשיעה – בימי האבל על מותם של האימאמים, בעיקר ביום לציון מותו של השהיד חוסיין, נכדו של הנביא מוחמד שנרצח בכרבאל בשנת 680, בעשרה בחודש מֶחְרֵם (הראשון בלוח השנה המוסלמי). בשונה מן הזיכרון, שהתקיימה כמה פעמים בשנה, המוסם של נבי יושע היה אירוע שהתקיים פעם אחת בשנה בתאריך קבוע. למוסם השיעי היו לא מעט מאפיינים המזכירים הילולות של הפלסטינים המשתייכים לזרם הסוני, אך היו גם אלמנטים שיעיים ייחודיים.

המוסם של נבי יושע התקיים באמצע חודש שעבאן (החודש השמיני בלוח המוסלמי), תאריך רב-חשיבות בשיעה. חמישה עשר בשעבאן הוא יום הולדתו של מוחמד בן חסן אל-מהדי, האימאם השנים עשר, שלפי האמונה השיעית נעלם בסאמְרָא ב־874 ועתיד לשוב כמשיח בקץ הימים. גם בסונה תפילת הלילה שבין 14 ל־15 בשעבאן היא אירוע חשוב. אולם יש באסלאם הסוני מחלוקות וקיימת הסתייגות של חכמי ההלכה ממנהגי הלילה הזה, שכן הם נחשבים מנהגים עממיים או מסורת שהפיצו מיסטיקנים צופים, ואינם מקובלים כסונה של הנביא מוחמד.²⁶ לעומת זאת אמצע שעבאן נחשב בשיעה

25 סנדאוי טוען כי יש שיעים במדינת ישראל העולים לרגל לאתר, בעיקר נשים שיעיות הנשואות לגברים סונים, אולם הוא אינו מביא לכך סימוכין. סנדאוי, "קבר נבי יושע", 336.

26 על המחלוקת בקרב חלק מהאסכולות ההלכתיות הסוניות באשר לליל אמצע שעבאן, שהטקסים בו נחשבים בְּדֻעָה (חידוש מגונה) מבחינה הלכתית, ראו Vardit Rispler-Chaim, "The 20th Century Treatment of an Old Bid'a: Laylat Al-Niṣf min Sha'ban," *Der Islam* 72,

התרי עשרית יום חג מיוחד, המקובל כמסורת דתית נפוצה בקרב קהילות שיעיות רבות. את הטקסים שמקיימים בשיעה התרי עשרית בלילה החגיגי של אמצע חודש שעבאן (לילת אל־נֶצֶף מן שעבאן), ניסח לפני כשלוש מאות שנה חכם ההלכה השיעי הלבנוני מוחמד בן חסן אל־חר אל־עאמלי (מת 1693) בספרו **וּסְאָאֵל אֶל־שִׁיעָה** (אמצעי השיעה).

לפי אל־חר אל־עאמלי, התפילה בליל אמצע שעבאן היא מצווה שרצוי לקיימה (מִסְתַּחֵב) ונחשבת מנהג שהנביא מוחמד נהג לקיימו. לפי מסורות המיוחסות לאימאם החמישי מוחמד אל־באקר (מת 733), יש לתפילה בלילה זה מעלות רבות. יתרה מזאת, ליל אמצע שעבאן נחשב הלילה החשוב ביותר באסלאם אחרי לילת אל־קדר (ליל הגורל, החל בסוף חודש רמדאן). בשני הלילות יש למאמינים הזדמנות לכפר על עוונותיהם. האימאם אל־באקר הסביר כי הנביא מוחמד נהג להתפלל במשך כל הלילה הזה, וכך צריכים לנהוג כל המוסלמים. מספר ההשתחויות (יחידות התפילה, בערבית: **רִפְעָאֵת**) המומלצות בלילה זה אחרי תפילת הערב (**אל־עֶשְׂאָא**) ועד אור הבוקר הוא לפחות שתיים או ארבע, ולכל היותר מאה. חכמי ההלכה השיעים נחלקו במספר הברכות שיש לומר בערב זה, אך כולם הסכימו כי יש לחזור שוב ושוב על קריאתם של פרקי קוראן, בהם **הַפָּאֲתִיחָה** (פרק הפתיחה ונוסח התפילה הקבוע), על **תַּכְבִּיר** (אמירת אללה אכבר), על **תִּמְד** (אמירת אל־חמד ללה, השבח לאל), וכן יש לבקש מחילה על החטאים. על פי המסורות, מומלץ מאוד למאמינים לבקש בקשות מיוחדות בלילה זה, שכן מובטחת בו היענות רבה לתפילות. אל־חר אל־עאמלי מצטט מסורת שלפיה יצר אללה את ליל אמצע שעבאן כהזדמנות לכפרה, נוסף על ליל הגורל, במיוחד עבור חסידיהם של חמשת בני **אהל אל־בית**. החמישייה הקדושה בשיעה כוללת את הנביא מוחמד, בתו פאטמה, בעלה וחותנו של הנביא עלי בן אבי טאלב ושני בניהם חסן וחסיין.²⁷

ההיסטוריון השיעי הלבנוני מחסן אל־אמין אל־עאמלי (מת 1952) מתאר את **הַמוּסַם** שהתקיים בכל שנה באמצע חודש שעבאן בנבי יושע:

על המאוזולאום של יהושע בן נון יורשו של משה מעל החולה יש כיפה גבוהה. אלפי עולי רגל מאנשי ג'בל עאמל נהגו להיפגש בו בהילולות של העליות לרגל, בעיקר באמצע חודש שעבאן. באירועים אלה היו מרכיבים בריקודי דבקה, במחזאות כפיים של נשים וגברים, בירי רובים, כנגינה על מַגִּין וְשֶׁבַב [סוגי חלילים] ובשעשועים למיניהם. חלק היו עסוקים

82-97: (1995): no. 1. על הטענה כי מקור ה**בדעה** בשיעה, וכי המנהג חדר לסונה בתקופת

השלטון הפאטמי, ראו שם, 84-85; וכן Friedman, *The Shi'is*, 51-52

27 מוחמד בן אל־חסן אל־חר אל־עאמלי, **וּסְאָאֵל אֶל־שִׁיעָה אֵלָא תַחְצִיל מִסְאָאֵל אֶל־שִׁיעָה** (ביירות):

דאר אחיאא אל־תראת' אל־ערבי, (1991), 5: 237-241.

בעבודת האל, שכללה ברכות, עלייה לרגל, תפילה ואזכור שמו של אללה יתעלה. זה היה לפני שסיפחו אותו [את המאוזולאום] לפלסטין ואחר כך זה נפסק.²⁸

יצוין כי למוסם של נבי יושע ניתן מקום שולי בספרות השיעית, והדבר מלמד כי ההיסטוריונים השיעים נרתעו ממנו. הסיבה לכך היא כנראה שהיסטוריונים ואנשי דת רואים בהילולה בקבר הנביא מנהג עממי, ולא חובה דתית כמו התפילה באמצע שעבאן. השיח' סלימאן טאהר אל-עאמלי (מת 1960) אף העביר ביקורת על המוסם של נבי יושע בתקופתו:

אשר לטענה שנמצא בו [באתר] קברו של יהושע (עליו השלום), הרי היא מוכרת בג'בל עאמל, ו[האתר] הוא חלק מאתרי העלייה לרגל המכובדים שבו. מעלים אליו קורבנות נדר ורבים עולים אליו בימי העליות לרגל המוכרים בשיעה. אולם ההלכה נרתעת מתופעה זו והאסכולה [השיעית הג'עפרית] דוחה אותה. העליות לרגל בקרב אותה קבוצת אנשים אינן אלא הילולות של שעשוע ומשחק ואוסף מעשי שחיתות מוסרית ומעשים מגונים. הן מקור לקטטות ולמריבות בין המשתתפים בה [בהילולה] מן הכפרים השונים בג'בל עאמל. רק מעטים מהנרתעים [ממעשים אלה], מאנשי הדת ומהמשכילים הולכים אליו [לנבי יושע] בהילולות הללו.²⁹

על אף הביקורת, גם סלימאן טאהר מודה כי במוסם היה שילוב של פעילות דתית וחילונית.

מעניין להשוות את המוסם של נבי יושע עם מואסם אחרים שהתקיימו בחברה הפלסטינית. במקורות הלבנוניים אין מידע על מועד תחילתו של המוסם של נבי יושע, אך נראה כי הוא נמשך לכל היותר כשלוש מאות שנה, מאז בנייתו של האתר. נראה כי המואסם העיקריים בארץ ישראל-פלסטין – של נבי מוסא (הנביא משה) ליד יריחו ושל נבי רובין (ראובן בן יעקב) דרומית ליפו – קדומים הרבה יותר. שניהם החלו עוד במאה השנים עשרה. המקורות המוסלמיים מלמדים כי הם התקיימו מתקופת השושלות הסוניות האיובית (המאות השנים עשרה והשלוש עשרה) והממלוכית (המאות הארבע עשרה עד השש עשרה). במואסם הפלסטיניים שהיו נהוגים עד 1948,

28 מחסן אל-אמין אל-עאמלי, ח'טט ג'בל עאמל (ביירות: אל-דאר אל-עאלמיה לל-טבאעה ואל-נשר ואל-תוויע, 1983), 178.

29 סלימאן טאהר אל-עאמלי, מעג'ם קרא ג'בל עאמל (ביירות: דאר אל-תעארף לל-מטבועאת, 2006), 2: 376.

היו מקובלים, לצד התפילות והתכנים הדתיים, גם מנהגים עממיים. שילוב דומה התקיים כאמור גם בנבי יושע. אתרי העלייה לרגל נמסרו לאחריותו של משפחות שהיו ממונות על תחזוקת המקום ועל האירוח. האחריות על אתר נבי יושע הופקדה בידי משפחת אל-ע'ול, שהתיישבה במקום, ואילו האתרים של נבי רובין ונבי מוסא היה באחריותו של משפחות פלסטיניות נכבדות – משפחת אל-פארוקי מרמלה בנבי רובין, ומשפחת ע'דיה ואחר כך אל-חוסייני מירושלים בנבי מוסא. ככלל המואסם היו בילוי משפחתי יותר משהיו אירוע דתי. בנבי רובין לדוגמה התקיימו במאה העשרים מרוצי סוסים, מופעים אומנותיים, הקרנות סרטי קולנוע ותחרויות שיט. גם בנבי מוסא היו אירועים של מוסיקה ושירה, ריקודי דבקה, יצירה אומנותית ותחרויות סוסים. גם המבנים של האתרים הפלסטיניים דומים לזה של נבי יושע. בכולם יש חדר מרכזי עם כיפה מעל קברו של הקדוש, לצדו בית תפילה וחדרי אירוח למבקרים. בשלושת האתרים הללו היה מטבח שנועד להאכיל את העולים לרגל, וסמוך לשלושתם היה בית קברות שנקברו בו מי שביקשו להתברך בקדוש המקומי. המואסם בנבי רובין ובנבי מוסא נבדלו מזה של נבי יושע בתאריכי התרחשותם. נבי יושע נקבע כאמור לפי הלוח המוסלמי באמצע שעבאן, ואילו המואסם הפלסטיניים נקבעו כחגיגות אביב בתאריכים קבועים בלוח השנה הנוצרי, מעט לפני הפסחא, אולי במטרה להתחרות עם חגיגות האביב הנוצריות.³⁰

ראוי להתייחס גם למוסם שהתקיים באתר שנקרא "משהד אל-חוסייין" או "משהד אל-ראס" (המאוזולאום של הראש) באשקלון (מג'דל). המוסם של ראש חוסייין היה מצומצם יותר מהמוואסם הפלסטיניים האחרים שנוכרו, אך דמה להם במבנה האתר ובאירועים שהתקיימו בו. משהד אל-חוסייין הוקם לקראת סוף המאה האחת עשרה, מוקדם יותר מהאתרים בנבי רובין ובנבי מוסא. הבנייה של האתר השיעי-אסמאעילי לכבוד ראשו של חוסייין בן עלי – נכדו של הנביא מוחמד והשהיד של קרב כרבלא – נעשתה בסוף תקופת שלטונה של השושלת הפאטמית בארץ ישראל. לפי מסורת מקומית שטיפחו הפאטמים, ראשו של חוסייין הוברח

30 על שני המואסם הפלסטיניים ראו מחמוד יזבק, "זיארה, מואסם ומקאם בנבי רובין", עת'מול 216 (2011): 7-6; Mahmoud Yazbak, "The Muslim Festival of Nabi Rubin in Palestine: from Religious Festival to Summer Resort," *Holy Land Studies* 10, no. 2 (2011): 169-198; Roger Friedland and Richard D. Hecht, "The Pilgrimage to Nabi Musa and the Origins of Palestinian Nationalism," in *Pilgrims & Travelers to the Holy Land*, eds. Bryan F. Le Beau and Menachem Mor (Omaha, NE: Creighton University Press, 1996), 93-110; Salim Tamari, *Mountain against the Sea* (Berkeley: University of California Press, 2009), 27-31; Amnon Cohen, "Al-Nabi Musa – an Ottoman Festival (mawsim) Resurrected?" in *Mamluks and Ottomans: Studies in Honour of Michael Winter*, eds. A. Ayalon and D. J. Wasserstein (London: Routledge, 2006), 34-42

לאשקלון אחרי שהובא לחצר הח'ליף האומיי בדמשק בעקבות טבח כרבלא. משם הוברח הראש לאשקלון ונטמן בסתר. הפאטמים מצאוהו בדרך נס והקימו את האתר לכבודו. לאחר התקופה הצלבנית הפכו השליטים האיובים והממלוכים את האתר למוקד עלייה לרגל לאוכלוסייה המקומית הסונית. המוסם של ראש חוסיין התקיים לפני הפסחא, כמו שאר המואסם הפלסטיניים, ועולי רגל הגיעו אליו מכל היישובים באזור הדרום.³¹

בעוד שהמואסם הפלסטיניים נוצלו לפעילות פוליטית של לאומנים פלסטינים,³² אין בידינו מידע על פעילות בעלת אופי פוליטי בנבי יושע. אולם יהיה הגיוני להניח כי משתתפיו הביעו במהלך המוסם סולידריות עם התנועה הלאומית הפלסטינית, כפי שנהגו לבנונים אחרים. אירועי המואסם, סוניים ושיעיים, נזקקו לחסות כלכלית וביטחונית. ידוע כי באירועים הסוניים התקבלו הכנסות מעולי רגל ומתמיכה של הוקף, ונראה כי מקורות המימון של הטקסים בנבי יושע היו דומים. ידוע כי במאה העשרים העניק הוקף השיעי בלבנון חסות לאתר.³³ את המואסם הסוניים בארץ ישראל-פלסטין אבטחו חיילים עוסמאנים (יניצ'רים), אבל אבטחת המוסם של נבי יושע לפני שלטון המנדט הבריטי (1923) לוטה בערפל. מאז נספח נבי יושע לתחומי המנדט הבריטי בארץ ישראל-פלסטין, נמסרה אבטחת עולי הרגל במסעם מדרום לבנון ועד לאתר נבי יושע לאחריותה של משטרת המנדט בהסכם "הידידות הטובה" (להלן).

הסתייגותו של סולימאן טאהר מהמוסם של נבי יושע מלמדת כי ההילולה השנתית עברה תהליכים דומים למואסם הפלסטיניים, בהם תהליכי חילון, שצרמו במיוחד את אנשי הדת השיעים השמרנים של ג'בל עאמל. אף על פי שאין בידינו מידע מפורט על תהליך החילון של ההילולה בנבי יושע, יש להניח כי הוא היה מתון יותר מזה שהתרחש במואסם הפלסטיניים. זאת משום שבמחצית הראשונה של המאה העשרים עדיין הייתה העדה השיעית כפרית ושבטית ברובה. העדה השיעית המתואלית הייתה נחשלת, ענייה ושמרנית יותר מהחברה הפלסטינית, ותהליכי עיור חלו בה בעיקר משנות השישים והשבעים של המאה העשרים. על

31 על אתר משהד חוסיין וההיסטוריה של הטקסים בו ראו Daniella Talmon-Heller, "Job al-Husayn and Saladin in Late Ottoman Palestine: the Memoirs of Nu'man al-Qasatli, the Arab Scribe of the PEF Team," in *Exploring the Holy Land: 150 Years of the Palestine Exploration Fund*, eds. David Gurevich and Anat Kidron (Sheffield: Equinox, 2019), 124-151; Talmon-Heller, *Sacred Place*, 42-54; Friedman, *The Shi'is*, 32-36

32 Yazbak, "The Muslim Festival," 183-185

33 חסן עלייה, *אליחדוד אל-דוליה בין לבנאן ופלסטין ואנעכאסאתהא* (ביירות: דאר אל-עלם לל-מלאין, 2006), 58, 60.

כן גם המודעות הפוליטית של השיעים בלבנון התפתחה מאוחר יותר מזו של הפלסטינים.³⁴ תמרי כותב כי תופעות של חילון המוסם הפלסטיני בלטו בעיקר בנבי רובין, מכיוון שרוב העולים לרגל לאתר זה היו עירונים מיפו, לוד ורמלה.³⁵

רקע היסטורי: הברית השיעית-סונית

נבי יושע נחשב בעיני השיעים בלבנון יישוב דרומי בג'בל עאמל והמאוחר ביותר שנוסד בגליל. בתיאור הקמת האתר ויישובו התבססתי בעיקר על שניים מחשובי ההיסטוריונים השיעים של ג'בל עאמל במחצית הראשונה של המאה העשרים, מוחמד ג'אבר אַאל צפא (מת 1945) ומחסן אל-אמין אל-עאמלי (מת 1952). התייחסתי גם לשני חוקרים לבנונים בני זמננו, אל-ריס, שכתב על "שבעת הכפרים הדרומיים", וחמאדה, שכתב ספר מקיף על ההיסטוריה של השיעה בלבנון.³⁶

הספרות המתעדת את ההיסטוריה של ג'בל עאמל התפתחה בזיקה לתחייה הרוחנית (נְהִידָה) של חכמי הדת השיעים בדרום לבנון. מרווין מיטיבה לעמוד במחקרה על הקשר בין תחיית הלאומיות הערבית ובין התחייה התרבותית שחוללו אנשי דת צעירים בג'בל עאמל בסוף המאה התשע עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים. שינויים אלה החלו בעקבות רפורמות התנוימאת באימפריה העוסמאנית ופתיחתם, לראשונה באזור זה, של מוסדות לימוד חילוניים לילדי דרום לבנון. בזכות הרפורמות התגבשה שכבה של אנשי דת שיעים (מְגִ'תֶהֲדוּן), ששילבו השכלה דתית וחילונית: הם למדו בבתיהם של אנשי הדת הסמכותיים בג'בל עאמל, במוסדות השיעיים הרשמיים כגון האוניברסיטה הדתית של נג'ף בעיראק, וכן במוסדות חינוך חילוניים. צעירים אלה הקימו אגודות ושיתפו פעולה בהתמדה עם עמיתיהם בנג'ף ובדמשק במטרה להילחם בבורות. אחד מביטוייה של הנהדה בג'בל עאמל היה הופעתם של עיתונים וביטאונים שיעיים, בראשם אל-ערפאן, ושל בתי הדפוס השיעיים הראשונים. אַאל צפא ומחסן אל-אמין הם מנציגיה הבולטים של אותה תחייה תרבותית שיעית, והם מילאו תפקיד מרכזי בשימור המורשת השיעית באזור דרום לבנון. כתיבת ההיסטוריה של האזור בהקשר הכלל-ערבי והאסלאמי

34 על תהליכי השינוי החברתיים והתרבותיים בקרב השיעים בלבנון ראו, למשל, Roschanack
Shaery-Eisenlohr, *Shi'ite Lebanon: Transnational Religion and the Making of National Identities* (New York: Columbia University Press, 2008)

35 Tamari, *Mountain against the Sea*, 27-31

36 מוחמד ג'אבר אַאל צפא, **תאריך' ג'בל עאמל** (ביירות: מטאבע דאר מעג'ם מתן אל-לע'ה, ללא תאריך); אל-אמין אל-עאמלי, **ח'טט ג'בל עאמל**; אל-ריס, **אליקרא אל-ג'נוביה**; סעדון חמאדה, **תאריך' אלישיעה פי לבנאן** (ביירות: דאר אל-כיאל, 2008).

הייתה מרכיב חשוב בגיבוש זהותה הדתית של תנועת התחייה השיעית בדרום לבנון.³⁷

על פי ההיסטוריונים השיעים של ג'בל עאמל, בסוף המאה השבע עשרה ובראשית המאה השמונה עשרה סבל אזור לבנון מחוסר יציבות. הדרוזים לבית מען, שהאמירות שלהם חלשה על לבנון ועל צפון ארץ ישראל, סייעו לשלטון העוסמאני לשלוט על האוכלוסייה המקומית ולגבות מיסים. בסוף המאה השבע עשרה ניסו הדרוזים להשיג עצמאות ודוכאו, מהלך שהביא לשקיעתה של אמירות מען. היעדר הסמכות הדרוזית פגע באחיזתה של האימפריה העוסמאנית באזור.³⁸

לְרִיב השלטוני באזורי לבנון וארץ ישראל פלסטיני באותה תקופה נוספה הסתבכות של האימפריה העוסמאנית במלחמה ממושכת נגד רוסיה. מצב זה אפשר לשליטים מקומיים באזור למרוד ולבסס שלטון אוטונומי. שתי משפחות עלו לגדולה בתקופה זו: משפחת זידאן בארץ ישראל, תחת הנהגתו של טאהר אל-עמר (1689-1775), ומשפחת נצאר בדרום לבנון תחת הנהגתו של נאציף אל-נצאר (1713-1780). משפחת זידאן הייתה סונית, ואילו משפחת נצאר הייתה שיעית מתואלית. שתי המשפחות הרחיבו את תחומי שליטתן בהדרגה באמצע המאה השמונה עשרה. נאציף, ששלט ממצודת תבנין (כיום בדרום לבנון), איחד את המשפחות השיעיות תחת שליטתו, חיזק את צבאו, ביצר את היישובים השיעיים והרחיב את שליטתו דרומה לכיוון הגליל העליון. ההתרחבות של היישוב השיעי בתקופתו הביאה להתנגשות עם טאהר אל-עמר, שהתנגד להשתלטותו של נאציף על יישובים בגליל. כמה קרבות שהתנהלו בין שני המנהיגים בגליל העליון לא הביאו להכרעה. בשנת 1751, אחרי קרב בכפר תרביח'א בגליל, שאף הוא הסתיים ללא הכרעה, הגיעו הצדדים להסכמה. שיתוף הפעולה בין בני נצאר ובני זידאן יצר כוח אזורי שהביא לאוטונומיה ולפריחה כלכלית שנמשכו כעשרים שנה. תקופה זו הייתה פרשה יוצאת דופן של ברית שיעית-סונית והיא ללא ספק חריגה בהיסטוריה המוסלמית. השיעים היו כפופים אדמיניסטרטיביים לטאהר אל-עמר, אך לא שילמו מיסים לשלטון העוסמאני ונהנו מהכנסות יפות מייצוא הכותנה והטבק שלהם מנמל עכו.³⁹

37 Sabrina Mervin, *Un réformisme chiite: Ulémas et lettrés du Gabal 'Amil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'empire ottoman à l'indépendance du Liban* (Paris/Beirut/Damas: Karthala/Cermoc/Ifead, 2000), 109-228, 413-416

38 על מרד פח'ר אל-דין אל-מעני ודיכוי ראו Kais Firro, *A History of the Druzes* (Leiden: Brill, 1992), 31-32; ובערבית: חידר אחמד אל-שהאבי, *תאריח' אל-אמיר חידר אחמד אל-שהאבי: אל-ע'ר אל-חסאן פי תואריח' חואדת' אל-אזמאן* (ביירות: דאר אל-ג'יל, 1993), 3: 988, 995.

39 על התרחבות היישוב השיעי דרומה, בעיקר לכיוון החולה, ראו אל-שהאבי, *תאריח'*, 4: 1084. על ההתנגשות בין נצאר וזידאן ועל ההתפייסות ביניהם ראו Friedman, *The Shi'is in Palestine*, 69-72

נאציף אל־נצאר והקמת נבי יושע

בזכות הקשר המיוחד בין המשפחות, הסכים טאהר אל־עמר להעלים עין מתהליך ההתפשטות של השיעים דרומה לכפרי הגליל. ההתפשטות הגיעה לשיאה עם ההתיישבות השיעית בנבי יושע, בשולי החולה. הרקע להתיישבות זו הוא מסע העונשין שיוזם מושל דמשק עות'מאן פאשא. הוא תכנן להתקיף את ג'בל עאמל מאזור אגם החולה, שם חנו כוחותיו בשנת 1771. הספרות השיעית מתארת את מה שמכונה "מַעֲרַפַת אל־חולה" (קרב החולה) או "מַעֲרַפַת אל־פְּהֶרָה" (קרב הימה) כמעין נס משמיים, שהציל את כל תושבי ג'בל עאמל מאסון. צבאו של מושל דמשק כלל כשלושים אלף לוחמים, ואליהם הצטרפו לוחמים בדואים נוספים. מולם ניצבו רק כחמש מאות פרשים שיעים מג'בל עאמל בהנהגתו של נאציף אל־נצאר. אליהם הצטרף כוח מסייע ששלח טאהר אל־עמר, שמספר לוחמיו אינו ידוע. בדרכו לאגם החולה חנה נאציף באתר קברו של נבי יושע, שהיה שומם ונטוש. מוחמד ג'אבר אַאל צפא תאר את האירוע כך:

השיח' נאציף חנה עם לוחמיו באזור נבי יושע, השוכן דרומית־מזרחית לג'בל עאמל. זקני השיעה ערכו סבב התייעצויות והגו תוכנית התקפה. הם התחננו בפני אללה שיעניק להם את הניצחון על האויב המרושע. קברו של נבי יושע היה מבנה צנוע והשיח' נאציף נדר נדר שיכנה קבר מפואר אם ינצח את האויב. אחר כך טאטא את הקבר עם מצנפתו מתוך הכנעה ורצון להתברך. כאשר השיג את הניצחון בנה אותו בצורתו הנוכחית והקים מעל הקבר כיפה גבוהה.⁴⁰

תיאור דומה מובא גם בספר ההיסטוריה של אל־אמין אל־עאמלי, המוסיף פרטים על אודות האתר. לפי תיאורו, נאציף בנה גם מסגד ממערב לקבר, חדרים לאירוח עולי הרגל וחומה מסביב למקאם. בני משפחה שיעית מדרום לבנון בשם אל־ע'יל קיבלו את התפקיד הדתי של שומרי הקבר, המופקדים על תחזוקתו ועל אירוח העולים בזמן הזיכרון.⁴¹

ההיסטוריון השיעי המודרני מוחמד תקי אל־פקיה מוסיף כי המתקפה של הפרשים השיעים נערכה בלילה כדי להפתיע את צבאו של מושל דמשק. לפי מסורת עממית, בדרך למתקפה חזו נאציף ואנשיו בצבי שחלף לפתע על פניהם, והאמינו כי זהו סימן

40 אאל צפא, תאריח' ג'בל עאמל, 122-123.

41 אל־אמין אל־עאמלי, ח'טט ג'בל עאמל, 272-273.

שנענתה תפילתם לנבי יושע כי יסייע לניצחון במלחמה. אכן ניצחונם היה מוחץ. חייליו של עות'מאן נסו על נפשם ורבים מהם טבעו במי החולה.⁴² המשורר השיעי בן התקופה אברהם בן יחיא אל-עאמלי (מת 1800) ציין את מועד השלמת בנייתו של מקאם נבי יושע במילות השיר הבאות:

אתר קבורה מכובד ראה אור היום / של מנהיג בני נצאר הנתמך בניצחון
על כן תהנה מהגנתו [של הנביא] כשאתה מבקש עבור זה אשר בנה
[נאציף] / מאללה אריכות ימים עם שכר רב ואמור עם ברכת השלום
בעודך מציין את התאריך [של חנוכת האתר] / שלום אללה עליך, השוכן
בקבר! 1187 [1773 לספירה].⁴³

בתי השיר מרמזים הן לנס שאירע לפי האמונה המקומית לנאציף אל-נצאר, והן לברכה שמעניק המקום לכל מי שעולה אליו לרגל. הבנייה החלה לאחר קרב החולה ב-1771, ונמשכה כשנתיים-שלוש על פי מועד הסיום הנזכר בשיר. סנדאוי טוען כי בניית מתחם הקבר של נבי יושע קשורה גם למותו של מושל מצרים מוחמד בכ אבו אל-ד'הב (מת 1775), שגם הוא שאף להשתלט על ג'בל עאמל אך מת במפתיע, ואל-נצאר תפס את מותו כנס.⁴⁴ הארץ שקטה אחרי הקרב, אולם לא לזמן רב. כארבע שנים אחרי קרב החולה התפנה הצבא העוסמאני מהמלחמה נגד רוסיה לדיכוי המרד.

הנכבה השיעית ושימור היישוב

ירח הדבש הסוני-שיעי הקצר הסתיים ב-1775 עם מסעו של הצי העוסמאני לחופי עכו, חיסולו של טאהר אל-עמר ומינויו של אחמד אל-ג'זאר (1720-1804) למושל עכו במקומו. התקופה שבאה אחרי האוטונומיה הזמנית הייתה קשה מאוד לשיעים, והיסטוריונים שיעים בלבנון מכנים אותה **נִכְבָּה** (אסון). מדיניותו של אל-ג'זאר כלפי השיעים המתואלים הייתה שונה בתכלית מזו של טאהר אל-עמר. אל-ג'זאר ערך שני מסעות עונשין בגליל ובדרום לבנון ב-1776 ושוב ב-1780, שבמהלכם חיסל את נאציף אל-נצאר, טבח בשיעים בג'בל עאמל והעלה רבים מספריהם באש.⁴⁵ המאוזולאום

- 42 מוחמד תקי אל-פקיה, **ג'בל עאמל פי אל-תאריח'** (ביירות: דאר אל-אצואא, 1986), 206-216, 404-412. ראו גם אל-אמין, **ג'בל עאמל אל-סיף ואל-קלם**, 192-195.
- 43 מחסן אל-אמין אל-עאמלי, **ח'טט ג'בל עאמל**, 373. סנדאוי מציע תרגום דומה לבתי השיר, אך אינו מזכיר את ההקשר של קרב החולה. סנדאוי, "קבר נבי יושע", 157.
- 44 סנדאוי, "קבר נבי יושע", 156.
- 45 אל-שהאבי, **תאריח'**, 3: 1021-1022; אל-אמין, **ח'טט ג'בל עאמל**, 192. ראו גם מוחמד כרד עלי,

של נבי יושע ויישובם של בני אל-ע'ול במקום שרדו את רדיפותיו של אל-ג'זאר. רוב ההיסטוריונים הלבנונים מסכימים כי קברו של נאציף אל-נצאר נמצאת בעיירה יארוון, שם חיסלו אותו לוחמיו של אל-ג'זאר ב-1780. ראוי להזכיר את טענתו של ההיסטוריון הלבנוני המודרני חמאדה, אף שהיא מקובלת פחות, כי קברו האמיתי של אל-נצאר הוא בנבי יושע.⁴⁶

מן המקורות המעטים על ההיסטוריה של האתר במאה התשע עשרה עולה כי הוא המשיך להיות מוקד עלייה לרגל, ונראה כי במשך הזמן פקדו אותו גם מבקרים מקהילות אחרות בגליל. החוקר האמריקני קרטיס כתב בראשית המאה העשרים כי בני כל הדתות עולים לרגל לקבר נבי יושע, להוציא דרוזים ונוצרים פרוטסטנטים.⁴⁷ הארכיאולוג האמריקני פאטון תיאר שתי עליות לרגל המתקיימות במהלך השנה לאתר נבי יושע, וכי בני דתות שונות באזור, להוציא הדרוזים, עולים לרגל לאתר, אך לא פירט מעבר לכך.⁴⁸ קדרון וסנדאוי מתארים את שימור המבנה ושיפוצו במאה התשע עשרה. ב-1852 נקבר באתר נבי יושע נכבד שיעי מג'בל עאמל בשם חאמד ביי אבן אבו חמד מחמוד אל-נצאר, שכונה 'שיח' אל-משאח'. הוא נקבר במבנה סמוך לקבר נבי יושע ממזרח. כעבור שנתיים בנה מנהיג נוסף מג'בל עאמל, נכדו של אחיו של חאמד ביי, כיפה גדולה מעל קבר נבי יושע וכיפה קטנה יותר מעל קברו של אחי סבו.⁴⁹ אל-ריס מאשר כי היישוב השיעי בנבי יושע התקיים ברציפות משנת 1771 עד 1948. ייחודו של ספרו בשילוב של מקורות היסטוריים עם עדויות שאסף המחבר מפיהם של פליטים שיעים בלבנון, כשלושים ושבע שנים אחרי נטישת כפריהם בגליל. לפי אל-ריס, עד 1948 התגוררה במקום משפחת אל-ע'ול ונותרה אחראית לשירותם של עולי הרגל.⁵⁰

ח'טט אל-שאם (דמשק: מכתבת אל-נורי, ללא תאריך), 2: 286-301. מצבם הקשה של השיעים מתואר גם בספרו של הנוסע הצרפתי וולניי: Constantin François de Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie* (Paris: Courcier, 1807), 1: 361, 481-483

46 סעדון חמאדה, **תאריח' אל-שיעה**, 1: 500. לטענת חמאדה היו טקסי האבל על מות אל-נצאר מוגזמים, ולכן החליטו חכמי ג'בל עאמל השיעים להצניע את זכרו. קברו בנבי יושע היה מפואר מדי, וכדי שהשיעים יתמקדו באבל על האימאמים קדושי השיעה, ובראשם חוסיין בן עלי, היה צורך להפסיק את מנהגי האבלות לזכר אל-נצאר בנבי יושע, ולבנות אתר צנוע בהרבה ביארוון. על הדעה כי אל-נצאר אכן נקבר ביארוון, המקובלת על רוב השיעים, ראו בספרות השיעית הביוגרפית, לדוגמה אל-אמין אל-עאמלי, **אעיאן אל-שיעה**, 49: 119.

47 Samuel Ives Curtiss, "Researches in Syria and Palestine Conducted in the Summer of 1903," *Biblical World* 23, no. 2 (1904): 101

48 Lewis Bayles Paton, "Survivals of Primitive Religion in Modern Palestine," *The Annual of the American School of Oriental Research in Jerusalem* 1 (1919-20): 60

49 קדרון וסנדאוי, "מקדושה דתית", 328-329.

50 אל-ריס, **אליקרא אל-ג'נוביה**, 39-40. כותרת הספר מלמדת כי השיעים בלבנון אינם רואים בכפרים אלה יישובים פלסטיניים אלא לבנוניים.

נבי יושע בין לבנון לארץ ישראל-פלסטין

אחרי מלחמת העולם הראשונה חולק האזור שהיה בעבר תחת שליטת האימפריה העוסמאנית, בין המעצמות המנצחות. ב־1920 הוחלט על יסוד הסכם סייקס־פיקו כי ארץ ישראל-פלסטין תהיה תחת שליטת המנדט הבריטי, ואילו סוריה ולבנון תחת שליטתה של צרפת. בשינויי גבולות בין שתי המעצמות ב־1923 נע קו הגבול בין שני אזורי המנדט כמה קילומטרים צפונה. כתוצאה מכך עברו נבי יושע ושישה כפרים שיעיים נוספים לשליטת המנדט הבריטי. הסכם "הידידות הטובה" בין צרפת לבריטניה הבטיח את המשך מנהג המוסם של אמצע שעבאן בנבי יושע וגם את המשך הזיארה, שהותרה למשך ארבעה ימים בסוף חודש רמדאן. על פי הסכם זה קיבלו השיעים העולים לרגל מלבנון היתר לעבור את הגבול בליווי שוטרים של המנדט הבריטי. להלן תרגומם של סעיפים 6 ו־7 בהסכם, הנוגעים לענייננו:

סעיף 6. המתחם הקדוש של נבי יושע ואדמותיו נשארים נכסי וקף ובשום אופן לא יועברו לשליטת ממשלת פלסטין-ארץ ישראל או סוריה ללא הסכמת סמכות מוסמכת מטעם הממונה על נכסי הוקף באזור. אם יהיה צורך בהעברת נכסי וקף אחרים באזור, הדבר יתנהל על פי אותו הנוהל. סעיף 7. העולים לרגל לאתר קדוש זה בטקס השנתי בסוף רמדאן לא יזדקקו לנהלי דרכון או אישורי מעבר. בזמן העלייה לרגל, הנמשכת ארבעה ימים, תוכל ממשלת לבנון הגדולה, בהסכמת הרשויות המקומיות של שני הממשלים, לשלוח לנבי יושע כוח משטרתו לשמירה על הסדר תוך שיתוף פעולה עם משטרת פלסטין-ארץ ישראל.⁵¹

נבי יושע היה היישוב הקטן ביותר בין הכפרים השיעיים בגליל מכיוון שהתגוררה בו רק משפחה אחת, משפחת אל-ע'ול. לפי מפקד האוכלוסין הבריטי, בשנת 1931 חיו בו רק חמישים ושניים איש, ובאומדן האחרון של ממשלת המנדט, שנעשה ב־1945, המספר עלה לשבעים.⁵² בשנים אלה היו ביישוב שנים עשר מבנים ושטחו הבנוי היה שישה

51 ההסכם המקורי, בצרפתית ובאנגלית, מצוטט עם הסברים בספר עלויה, אליהוד אל-דוליה, 58, 60.

52 E. Mills, *The Census of Palestine 1931: Population of Villages, Towns and Administrative Areas* (Jerusalem: Greek Convent and Goldberg Presses, 1932), 109; Sami Hadawi, *Village Statistics, 1945: A Classification of Land and Area Ownership in Palestine* (Beirut: Palestine Liberation Organization Research Center, 1970), 40-41, 70

עשר דונם.⁵³ נבי יושע היה היישוב המרוחק ביותר מג'בל עאמל והאחרון שהקימו השיעים בגליל. על כן הוא מסמל את שיאו של תהליך התרחבות ההתיישבות השיעית דרומה לארץ ישראל-פלסטין. תהליך זה היה איטי והחל במאה הארבע עשרה, כנראה בשל ריבוי טבעי באזור ג'בל עאמל והצורך להגדיל את השטחים החקלאיים. תהליך ההתרחבות נבלם כאמור לקראת סוף המאה השמונה עשרה במסעות הדיכוי שערך שליט הגליל אל-ג'זאר. נראה כי במאות התשע עשרה והעשרים התאושש היישוב השיעי, וחשיבותו הדתית של אתר נבי יושע נשתמרה לאורך כל התקופה.⁵⁴

במשך 177 שנה היה נבי יושע האתר השיעי החשוב ביותר בארץ ישראל-פלסטין. נוסף על כך היה זה האתר הדתי השיעי היחיד שהוקם באזור בתקופה העוסמאנית. לאורך ההיסטוריה ניכרו שתי תקופות של שגשוג ופריחה של התיישבות שיעית בארץ ישראל. לדעת, אתר נבי יושע מסמל תקופה קצרה של יציבות ביטחונית ופריחה כלכלית כתוצאה מברית נדירה בין סונים ובין שיעים בגליל באמצע המאה השמונה עשרה. האתר נבנה כשבע מאות שנה לאחר הקמתו של משהד אל-ראס באשקלון, האתר השיעי המסמל את שיא פריחתו של היישוב השיעי בארץ ישראל תחת השלטון הפאטמי במאות העשירית והאחת עשרה.⁵⁵

קדרון וסנדאוי ייחסו ליישובים השיעיים בגליל פסיביות מבחינה לאומית משום שלא נטלו חלק במרד הערבי (1936-1939). אכן, לפי דוחות שירות הידיעות של ההגנה (ש"י), הצטרפו רק שני בני אל-ע'ול למרד.⁵⁶

מלחמה ונטישת האתר

בספרו של ח'אלידי מתוארת השתלטות צה"ל על נבי יושע ב-1948 תיאור צבאי גרידא, בשונה מתיאורים קשים של הרג ושל גירוש בכפייה מכפרים פלסטיניים אחרים, בהם גם חלק מהכפרים השיעיים בגליל. ח'אלידי כותב על קרבות בין כוחות ערביים לצה"ל, שהוכרעו בסיוע אווירי.⁵⁷ לפי מוריס, היו אלה קצינים בצבא הסורי שהורו לתושבי

53 אל-דבאע', בלאדנא פלסטין, 6: 266-267.

54 החל מהמאה הארבע עשרה מתלוננים היסטוריונים סונים על נוכחותם הגוברת של שיעים באזור הגליל, ובעיקר ליד צפת. על ההתיישבות השיעית בגליל בין המאות הארבע עשרה והשמונה עשרה ראו Friedman, *The Shi'is in Palestine*, 66-81.

55 על היישוב השיעי בארץ ישראל, שפרח בתקופה הפאטמית ונעלם עם הפלישה הצלבנית, ראו שם, 6, 55, 126, 128.

56 קדרון וסנדאוי, "מקדושה דתית", 331-332.

57 אל-ח'אלדי, כי לא ננסא, 481.

היישוב לפנותו ב־14 במאי, בעיצומה של המלחמה.⁵⁸ אל־ריס מתאר את המלחמה שהתחוללה באזור נבי יושע על פי עדותו של אחד המשתתפים בקרבות, שיעי מכפר קדס בשם אחמד דרבאג'. דרבאג' האשים את הלוחמים שבאו מסוריה כי נטשו את בני הכפרים השיעיים ובגדו בהם. לטענת דרבאג', עיקר הלחימה התנהל במחנה הצבאי שפינו הבריטים סמוך לאתר נבי יושע, ולא באתר הקבר עצמו. הבריטים פינו את המחנה באפריל 1948, והשיעים, שכוחותיהם לא הספיקו להגנה על האזור, ביקשו סיוע מ"צבא ההצלה" בפקודו של פאוזי אל־קאוקג' (1880–1977), שיצא מסוריה. הכוחות הישראליים, שלדברי אל־ריס כללו כמה חיילים, רכב משוריין ושלוש משאיות, התקיפו ממזרח – מכיוון החולה. את הלוחמים בני הכפרים השיעיים, בעיקר מהכפרים קדס ומאלכיה, הנהיג מפקד שיעי בשם עבד אל־חסיין בזי. הם הצליחו להדוף שתי התקפות ישראליות. אולם לפי עדותו של דרבאג', שחררו חייליו של קאוקג' את הכפרים השיעים מהלחימה בטענה שאין צורך בהם, ושהעניינים מצויים תחת שליטתו של "צבא ההצלה". על אף הביטחון שהפגינו, כוחותיו של קאוקג' נטשו את המקום ולא מנעו את השתלטות צה"ל על האזור.⁵⁹

אל־ריס, שאינו איש דת, בוחר שלא להתייחס כלל בספרו לסוגיית רגישותו הדתית של האתר. עד 1948 היה אתר נבי יושע תחת אחריותו של מוסד הוקף השיעי הלבנוני, ואחרי המלחמה הוא עבר לאחריותה של רשות מקרקעי ישראל.⁶⁰ קדרון וסנדאוי שופכים אור על המשמעות החדשה שיצקה התנועה הציונית לאתר. הם מסבירים מדוע לא הפך נבי יושע למוקד קדושה יהודי, בשונה מאתרי קברים אחרים של אישים משותפים ליהדות ולאסלאם, אשר זכו להכרה כזאת אחרי 1948: מכיוון שבמקרא צוין במפורש כי יהושע נקבר בשומרון, לא ביקשו רשויות הדת והציונות הדתית לנכס את האתר ליהדות.⁶¹ מכיוון שנבי יושע הוא אתר שיעי באופיו, והרוב המכריע של האוכלוסייה המוסלמית בישראל סוני, נותר האתר הדתי נטוש מאז 1948. מדינת ישראל יצרה אתר לאומי־ציוני בסמוך לנבי יושע, כחלופה לקדושה הדתית. בתחנת המשטרה הבריטית הקרובה לנבי יושע הוקמו אתר הנצחה ומוזיאון מצודת כ"ח לזכרם של 28 הנופלים של צה"ל בקרבות לכיבוש הנקודה האסטרטגית.⁶²

Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947–1949* 58
(Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 326 n203

אל־ריס, **אליקרא אל־ג'נוביה**, 95–99.

עלויה, **אליחדוד אל־דוליה**, 58, 60.

אתרי קברים מקודשים רבים שהיו משותפים לכמה דתות, בעיקר ליהדות ולאסלאם, הוסבו למקומות קדושים ליהדות בלבד אחרי 1948. חלק מהאתרים המשותפים נהרסו, ננטשו או הפכו לנכסי נפקדים ונמכרו לבעלות פרטית. ראו Yazbak, "The Muslim Festival," 194–195.

קדרון וסנדאוי, "מקדושה דתית", 331–338. על ניסיונות קלושים של בודדים להעניק משמעות יהודית לאתר ראו שם, 337.

בשנת 2009 ניסו לשפץ את המבנה פעילים מ"ארגון אל-אקצא של הוקף והמורשת", השייך לתנועה האסלאמית בישראל. לצורך כך גייסו הפעילים מתנדבים מהכפרים באזור עכו והגיעו עם חומרי בניין לאתר, אך משטרת ישראל ומשמר הגבול דרשו מהם להתפנות מהמקום ולהפסיק מייד את העבודות בטענה כי ארגון אל-אקצא פועל באתר ללא אישור. לעומת זאת טען הארגון כי פעילים יהודים ניסו להפוך את האתר לבית כנסת. נראה כי מדינת ישראל מעדיפה לשמור על הסטטוס-קוו הנוכחי ולהשאיר את המקום עזוב. כך מעוניינות הרשויות בישראל למנוע שתי התפתחויות בלתי רצויות: יש חשש לעורר סכסוך בעל אופי דתי בשאלת זהותו של האתר. נוסף על כך, הרשויות מעדיפות למנוע תביעות טריטוריאליות על יסוד דתי והיסטורי של העדה השיעית ונציגיה בלבנון, כולל חזבאללה.⁶³

סיכום

המבנה שמאמר זה עסק ברקע ההיסטורי שלו עדיין עומד על תילו. הממצאים האחרונים שהעלו הארכיאולוגים פטרסן וברגר מאשרים כי **המשהד** של נבי יושע נבנה בתקופה העוסמאנית, במאה השמונה עשרה לכל המוקדם, והם לא מצאו ממצאים מתקופות קדומות יותר. היעדר ממצאים מוקדמים עומד בסתירה לתיאורים במקורות השיעיים הלבנוניים, הטוענים כי לפני שבנה נאציף אל-נצאר את האתר המפואר, נמצא בו רק קבר צנוע ולא היה בו יישוב. אפשר ששרידים מוקדמים יותר נהרסו בעבודות בניית האתר הנוכחי, או שהם נמצאים מתחתיו. אין ספק כי כדי לברר מה קדם למבנה השיעי של נבי יושע נדרש מחקר היסטורי וארכיאולוגי נוסף.

שאלות נוספות הנוגעות לנבי יושע נותרו ללא מענה. כיצד התקיימו טקסי **המוסם** בנבי יושע וכיצד הגיעו עולי הרגל מכפרי דרום לבנון לאתר לפני תקופת המנדט, מן המאה השמונה עשרה ועד תחילת המאה העשרים? כיצד מומנה ההילולה ואילו סידורי אבטחה ננקטו בה? כמה שיעים הגיעו לחגוג את **המוסם** בכל שנה? האם לאומיים ערבים ניצלו את **המוסם** של נבי יושע לפעילות פוליטית, כפי שהיה מקובל ב**מואסם** הפלסטיניים? מה עלה בגורלם של כלל הפליטים השיעים מהיישובים בגליל אחרי 1948, ובגורלם של בני משפחת אל-ע'ול מנבי יושע בפרט? האם היגרו ללבנון או שחלקם נותר בישראל? האם צאצאיהם של הפליטים מהיישובים השיעיים בגליל, ובהם צאצאי הפליטים מנבי יושע, רואים את עצמם לבנונים בלבד, או שהם מזדהים

63 מזכ"ל חזבאללה חסן נצראללה מעלה מדי פעם את התביעה להשבתם של שבעת הכפרים השיעים בגליל ללבנון. ראו לדוגמה באתר הרשת **אל-מנאר**, 2 במאי, 2019, <http://almanar.com.lb/5189571>

עם הפליטים הפלסטינים הדורשים את זכות השיבה? מיהו התורם ששיפץ את הקבר ב-1944, ושהכתובת הנושאת את שמו התפוררה? האם היו באתר אלמנטים מקודשים נוספים, כגון עצים קדושים? האם בימינו פוקדים את מתחם הקבר עולי רגל שאינם שיעים? כדי לענות על שאלות אלה נדרש מחקר נוסף.

נבי יושע מדגים תהליכים טיפוסיים שעוברים על אתרי קודש במזרח התיכון. מסורות דתיות ואירועים היסטוריים מצטברים עם השנים ומתקשרים למקום מסוים, שהופך למוקד משיכה לעולי רגל, עד לשלב שבו מתגבש מוסם במועדים קבועים. במאה העשרים הפך המוסם גם למוקד פעילות חברתית חילונית. עם זאת אפשר להניח כי בשל אופייה השמרני של העדה השיעית בדרום לבנון, במוסם של נבי יושע נשמר במידה רבה הצביון הדתי עד 1948, וכי המאפיינים החילוניים והפוליטיים היו מצומצמים בהשוואה להילולות מקבילות שהתקיימו בחברה הפלסטינית. לטענתי יש לראות בנבי יושע לא רק אחד מאתרי העלייה לרגל של העדה המתואלית של דרום לבנון, אלא גם תופעה ייחודית מבחינה היסטורית וגאוגרפית. נבי יושע חרג מהטריטוריה של השיעה בג'בל עאמל ונבנה במאה השמונה עשרה עמוק יותר בשטח הגליל, קרוב לאגם חולה, בהסכמתו של שליט האזור הסוני טאהר אל-עמר. כך הפך נבי יושע לחלק מן ההיסטוריה השיעית הרצופה בפלסטין מאז התיישבותם של בני עאמלה בגליל במאה התשיעית ועד 1948.⁶⁴ התופעה של אתר קודש שיעי באזור שרובו סוני מעלה שאלות רחבות על הקשר בין גבולות גאוגרפיים ובין זהויות דתיות.

מן הבחינה הדתית, אתר נבי יושע משקף את גיבושה של זהות שיעית, הרואה בעצמה ממשיכה ישירה של מסורת הנביאים ביהדות. מיקומו של האתר בארץ ישראל-פלסטין מדגיש את ההיבט הזה בזהות השיעית, וקושר גאוגרפית בין יהושע ובין ההיסטוריה השיעית של ג'בל עאמל. רצף גיבורי החייל (פתִּיאוֹ) במסורת השיעית מתגלם באתר המקודש של נבי יושע, החל מהנביא מתקופת בני ישראל במקרא, דרך עלי בן אבי טאלב – הגיבור השיעי הנחשב יורשו של הנביא מוחמד, וכלה בנאציף אל-נצאר – הגיבור המקומי של המתואלים במאה השמונה עשרה.

64 Friedman, *The Shi'is in Palestine*, 6-7. על היעלמותה של הקהילה השיעית בארץ ישראל במאות השתיים עשרה והשלוש עשרה ראו שם, 56-65.

גזע ומגדר במשטר הראייה הציוני המוקדם

סיון רג'ואן שטאנג

הקדמה

במאמר זה אבקש לשרטט את קווי המתאר של משטר הראייה הציוני בתקופת היישוב מבעד לפרספקטיבה כפולה, מגדרית וגזעית.¹ המאמר מתבסס על הגישה הביקורתית במדעי החברה. גישה זו אתגרה את המחקר הפונקציונליסטי שהתייחס לאידיאולוגיה הציונית של תנועת העבודה כייצוג אובייקטיבי של המציאות, ותיאר את המודרניזציה שנלוותה לאידיאולוגיה זו כתהליך מיטיב. תחת זאת המאמר מאמץ את התפיסה שהציונות היא תנועה המחויבת למטרות קולוניאליסטיות, אתנו-לאומיות ודמוקרטיות.² על יסוד נקודת מוצא זו, אבקש לשרטט את קווי המתאר של משטר הראייה הציוני בתקופת היישוב, וזאת מבעד לפרספקטיבה מגדרית וגזעית. הניתוח שאציג משלב פמיניזם הצטלבותי (intersectional feminism), לימודי תרבות חזותית ולימודי גזע ביקורתיים.³ לטענתי הארגונים והמוסדות הציוניים ייבאו פרקטיקות קולוניאליות – בוטניקה, תערוכה וצילום – ערכו בהן התאמות ועשו בהן שימוש מסיבי כדי לקדם התיישבות בפלסטין. בכך הם כוננו משטר ראייה שהצפין חלוקת תפקידים מגדרית

- 1 מאמר זה מתייחס לתצלומים היסטוריים של נשים וגברים. שמות המצולמים לא תועדו. המחברת עשתה מאמצים לזהותם, אך הצליחה בכך באופן חלקי ותודה על קבלת כל מידע שיוכל לסייע בזיהוי.
- 2 מאמר זה הוא פיתוח של חלקים ממאמר שכתבתי לספרו של האמן ליאור גריידי. ראו סיון רג'ואן שטאנג, "זרים בביתן", בתוך **פועל טבעי**, מאת ליאור גריידי (תל אביב: שטרנל, 2019), 16-45. על המפנה הביקורתי במדעי החברה ואפיון הציונות כתנועת מתיישבים קולוניאלית ראו יואב פלד וגרשון שפיר, **מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת** (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2005), 10-11.
- 3 על חקר התרבות החזותית ראו סיון רג'ואן שטאנג ונועה חזן (עורכות), **תרבות חזותית בישראל** (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2017), 8-11; מחקר פמיניסטי הצטלבותי מדגיש את חיוניות העיסוק בהצטלבות בין מיקומי שוליים מתוך הנחה שצורות שונות של דיכוי – מגדרי, גזעי, מעמדי או אחר – שלובות זו בזו ומשפיעות זו על זו. ראו: Kimberlé Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics," *University of Chicago Legal Forum* 1, no. 8 (1989): 139-167. על לימודי גזע ביקורתיים ראו יהודה שנהב ויוסי יונה, "גזענות מהי?", בתוך **גזענות בישראל**, ערכו יהודה שנהב ויוסי יונה (תל אביב: ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2008), 13-46.

מוגזעת, פנים-לאומית, בין אשכנזים ובין מזרחים.⁴ את המונח "משטר ראייה" (scopic regime) טבע חוקר הקולנוע מץ ופיתח חוקר התרבות החזותית ג'יי. המונח מבטא את הרעיון שפעולת הראייה האנושית אינה אוניברסלית, מולדת וקבועה באופייה; היא מתווכת על ידי כוחות פוליטיים ומושפעת מגאוגרפיה, מתרבות, מטכנולוגיה ומגורמים נוספים. לפיכך אפשר לאתר משטרי ראייה שונים שהתקיימו לאורך ההיסטוריה, ואף משטרי ראייה שהתקיימו בריזמנית בתקופה היסטורית אחת.⁵

חלוקת התפקידים הפנים-לאומית שהבנה משטר הראייה הציוני התבססה על דימוי מגדרי מוגזע. בצילום הנשים המזרחיות הודגשו מסמנים של אחרות גזעית – עבר פרימיטיבי, עבודת כפיים ועמל הישרדות. דימוי מגדרי מוגזע זה הפך דגם להגזעה של גברים מזרחים גם כן, ולמעשה שימש להגזעתה של יהדות המזרח כולה. הדימוי המגדרי המוגזע של מזרחים שיקף את השיח ההומניסטי שהתפתח לאחר הנאורות, ואת השיח הגזעי הפסבדו-מדעי של ראשי הציונות בכלל, שבו יש מדרג של התפתחות אבולוציונית אנושית. מזרחים הוצגו בשיחים אלה בעמדה מוחלשת באמצעות מערך הצמידים הבינארי גברי-נשי, מודרני-מסורתי, הווה ציוני-עבר ילידי ופעולה פוליטית-עמל הישרדות. כך הייתה המחשה חזותית של תכונות הנחשבות נשיות, רכיב בהגזעה של מזרחים. היא שימשה, ומשמשת גם כיום, כדי לבסס את הגנאלוגיה הלאומית הציונית, שבה סומנה יהדות המזרח כתלותית, לעומת הציונית האשכנזית, שהוצגה כישות גברית מגוננת ומצילה.⁶

דיון זה מצטרף למחקרים העוסקים באופנים שבהם מגדר משמש את המבט הקולוניאלי לצורך הגזעה – תהליך של הבניה חברתית, המתבסס על תפיסות גזעיות כמו נחיתות או עליונות של קבוצה כלשהי, שמקורן ביולוגי, תרבותי או חברתי. תהליך זה מייצר מסמנים לקבוצות האנושיות, ומציג מסמנים אלה כאילו הם תכונות טבעיות ובלתי ניתנת לשינוי.⁷ פעמים רבות ייחסו כוחות קולוניאליים לקבוצות ילידיות תכונות

4 בתקופת היישוב התייחס המושג "אשכנזים" ליהודי גרמניה. במאמר אני משתמשת במושג זה ביחס לכל יהדות אירופה.

5 Christian Metz, "The Imaginary Signifier," *Screen* 16, no. 2 (1975): 14-76; Martin Jay, "Scopic Regimes of Modernity," in *Vision and Visuality*, ed. Hal Foster (Seattle: Bay Press, 1988), 3-23

6 על גנאלוגיה זו במוזיאונים הלאומיים בישראל ראו נועה חזן, "רב-תרבותיות במוזיאון", **תיאוריה וביקורת** 49 (2017): 39-66. על השיח ההומניסטי הפסבדו-מדעי בתצוגות אתנוגרפיות ראו Daniel Sherman and Irit Rogoff, "Introduction: Framework for Critical Analysis," in *Museum Culture: Histories, Discourses, Spectacles*, eds. Daniel Sherman and Irit Rogoff (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1994), xvii

7 Robert Miles, *Racism* (London: Routledge, 1989); Tamara L. Hunt and Micheline R. Lessard, (eds.), *Women and the Colonial Gaze* (New York: New York University Press, 2002), 1; שנהב ויונה, "גזענות מהי?", 13-46.

הנחשבות נשיות, כדי להתמודד עם מאפיינים שנתפסו מאיימים, לא מוכרים או בלתי רצויים מנקודת המבט הקולוניאלית. משטר הראייה הציוני פעל באופן דומה. בחירתי בקטגוריות האנליטיות של גזע כדי לחקור את משטר הראייה הציוני המוקדם אינה מקרית. בעקבות מלחמת העולם השנייה הצטמצם הדיון בקטגוריה של גזע בישראל הן בשיח האקדמי והן בציבור הרחב. זאת, כפי שמציינים שנהב ויונה, משום שהמושג זוהה עם האידיאולוגיה הנאצית ועם תיאוריות ביולוגיות של גזע שהפכו בלתי לגיטימיות. הממסד הישראלי התעלם מהשיח הגזעי הער של ראשי הציונות במחצית הראשונה של המאה העשרים, והכחיש את הדיכוי הגזעי שהתקיים בהיסטוריה של התנועה הציונית.⁸ עם זאת, המחקר המקיף החלוצי של אלה שוחט, מחקרה של סמדר לביא בשנות התשעים של המאה העשרים ומחקרים נוספים מתחילת שנות האלפיים נדרשו לקטגוריה "גזע" בהקשר היהודי-ישראלי. שנהב ויונה הבהירו כי קטגוריה זו אומצה לאחר עשורים שבהם הסוציולוגיה הישראלית הכחישה אותה, והעדיפה להשתמש במונחים "עדה", "מעמד" או "אתניות".⁹ במושגיו של בליבר, השימוש במונחים אלה מאפיין "גזענות חדשה" או "גזענות ללא גזע" – פרקטיקה חברתית המחליפה את התיאורים הביולוגיים המדרגים קבוצות על פי מאפיינים חברתיים ותרבותיים. בסוציולוגיה האמריקנית נוצרה הבחנה דומה בין "גזע" לבין "אתניות", כשהמונח האחרון שימש לנרמול פרקטיקות של "גזענות חדשה" או של "גזענות ללא גזע", המסוות תפיסות בדבר הבדלים ביולוגיים באמצעות שיח על הבדלים תרבותיים.¹⁰ גזע ומגדר הפכו לקטגוריות מרכזיות בחקר הלאומיות מאמצע שנות התשעים של המאה העשרים.¹¹ מחקרים על לאומיות מפרספקטיבה מגדרית וגזעית הראו כיצד

8 שנהב ויונה, "גזענות מהי?";

9 אלה שוחט, *הקולנוע הישראלי: היסטוריה ואידיאולוגיה* (תל אביב: ברירות, 1991); אלה שוחט, "פמיניזם מזרחי: פוליטיקה של ג'נדר, גזע ורב-תרבותיות", *מצד שני* 5-6 (1996): 29-33; אלה שוחט, *זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית* (תל אביב: בימת קדם לספרות, 2001); סמדר לביא, "סתירת פיות רב-כיוונית: ספרות העולם השלישי בישראל והבניית הגזע/מין של הציונות" (הרצאה מטעם מרכז אדוה, בית הסופר בתל אביב, 1994); סמדר לביא וטד סוידנברג, "בין ובתוך גבולות התרבות", *תיאוריה וביקורת* 7 (1995): 76-88; אהרון יצחקי, *המסכה: מבוא לאסטרטגיה האתנית של המשטר במדינת ישראל* (תל אביב: הוצאת המחבר, 2003).

10 James B. McKee, *Sociology and the Race Problem* (Urbana: University of Illinois Press, 1993); Martin Barker, *Biology and the New Racism* (New York: Greenwood, 1981); Etienne Balibar, "Is there a 'Neo-Racism'?", in *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, eds. Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein (London: Verso, 1991), 17-29; Faye V. Harrison, "Introduction: Expanding the Discourse on 'Race'", *American Anthropologist* 100, no. 3 (September 1998): 609-631

11 ראו למשל Anne McClintock, Aamir Mufti, and Ella Shohat, (eds.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997)

מאז המאה התשע עשרה עוצבה המצאתן של גנאלוגיות לאומיות בהתאם לקטגוריות מגדריות מוגזעות, וכיצד תהליכי הגזעה באמצעות מסמנים מגדריים התבטאו לעיתים גם ביצירת הבחנות בתוך הקולקטיב הלאומי עצמו.¹² חוקרות מזרחיות ופלסטיניות הראו כיצד הציונות, כמו תנועות לאומיות אחרות, הושתתה לא רק על כינון אחריות מגדריות, כפי שחשפו פמיניסטיות ליברליות, אלא גם על כינון אחריות גזעיות, מחוץ לקולקטיב הציוני ובתוכו. הן דחו את הקטגוריות "דת" ו"אתניות" בדיון במזרחים משום שלטענתן, קטגוריות אלה מסוות את ההיבט הקולוניאלי-התיישבותי בציונות, ואת היותה כוח של "העולם הראשון", הרואה קבוצות מ"העולם השלישי" כאחרות על בסיס גזעי (racially based Others). באידיאולוגיה הציונית יוחסה אחרות גזעית לקבוצות מחוץ לקולקטיב ובתוכו: פלסטינים ומזרחים.¹³

בחלקו הראשון של המאמר אראה כיצד ייבאו הארגונים והמוסדות הציוניים פרקטיקות קולוניאליות, ערכו בהן התאמות והשתמשו בהן כדי לקדם התיישבות בפלסטין. בכך הם כוננו משטר ראייה שהצפין חלוקת תפקידים מגדרית מוגזעת, פנים-לאומית, בין אשכנזים ובין מזרחים. אסביר כיצד תיווך משטר ראייה זה את המרחב הילידי המקומי – חיות, צמחים ויהודים ילידי האזור – וכיצד המבט הקולוניאלי שאימצה התנועה הציונית, המחיש חזותית את מה שהובסבאום כינה "המצאת המסורת הלאומית", או את הגנאלוגיה הציונית של התיישבות יהודית בפלסטין.

בחלקו השני של המאמר אראה כיצד הגבולות המוגזעים של חלוקת התפקידים הפנים-לאומית הפכו מובהקים עוד יותר כאשר עוצבו באמצעות סיווג נוסף, מגדרי. באמצעות הגישה של פמיניזם הצטלבותי אנתח את הבניית הצומת של מגדר וגזע בצילום ציוני לפני 1948. אראה כיצד שימש הדימוי המגדרי המוגזע של נשים מזרחיות דגם גם להגזעתם של גברים מזרחים, ולפיכך להגזעתו של הציבור המזרחי בכלל, ובתוך כך הפך לנדבך בהמצאתה של הגנאלוגיה הלאומית הציונית. את הטענה הזאת אדגים באמצעות ניתוח תצלומים מוקדמים של סדנאות בצלאל – מוסד שהתבסס על חלוקת

12 Nira Yuval-Davis, *Gender and Nation* (London: Sage Publications, 1997); Ruth Roach Pierson, "Nations: Gendered, Racialized, Crossed with Empire," in *Gendered Nations: Nationalisms and Gender Order in the Long Nineteenth Century*, eds. Ida Blom, Karen Hagemann, and Catherine Hall (Oxford, NY: Berg, 2000), 41-61; Silke Wenk, "Gendered Representations of the Nation's Past and Future," in *ibid*, 63-77

13 Nahla Abdo, *Women in Israel: Race, Gender and Citizenship* (London and New York: Zed Books, 2011), 2; Ella Shohat, *Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation* (Austin: University of Texas Press, 1989); Smadar Lavie, "Blow-Ups in the Borderzones: Third World Israeli Authors' Gropings for Home," *New Formations* 18 (1992): 84-106

תפקידים מגדרית מוגזעת בין אשכנזים למזרחים, המגדירה את שדה האומנות הישראלי עד ימינו, כפי שהראתה חִינסקי.¹⁴ בניתוח תצלומים אלה אשתמש בהבחנות שיצרה חנה ארנדט בין "עמל" ל"עבודה" ול"פעולה", ואדגים את התיווך החזותי המוטה שכונן משטר הראייה הציוני. אראה כיצד נשים מזרחיות הוצגו בצורה שמקשרת אותן בעיקר עם עמל, עם עבודת כפיים. לעומת זאת הוצגו פעולותיהן של נשים אשכנזיות באופן המקשר אותן עם עבודה ועם פעולה פוליטית.¹⁵ אראה כיצד גברים מזרחים הוצגו בצורה המייחסת להם תכונות נשיות, וזאת בניגוד לצילום הרווח של גברים אשכנזים, שהתבסס על מסמנים היפר-גבריים והרואיים.

מחקר זה מבקש לפתח את חקר הפוליטיקה החזותית של הציונות המוקדמת, נושא שעד כה זכה לתשומת לב מחקרית מועטה יחסית. חשיבותו של מחקר זה היא בהארת מרכזיותה של התרבות החזותית הציונית, שהתגבשה במהלך המחצית הראשונה של המאה העשרים, בכינון הקהילה הלאומית המדומיינת ובהמצאת המסורת שלה. כמה מחקרים קודמים עסקו בסוגיות קרובות. ברקוביץ' בחן תעמולה חזותית בכרזות, בבולים ובגלויות שהופקו עבור הקונגרסים הציוניים. גדג' ניתח מסרים חזותיים שהופיעו בעיתונות נוער מצרית, והראה כיצד הם חתרו להשפיע על תודעת הנוער היהודי כדי לגרום לנוער לראות בציונות מרכיב חיוני בזהותם. חזן בחנה תצלומי ארכיון של ארגון הדסה, שצולמו בפלסטין והופצו בארצות הברית, וחשפה את התחביר החזותי של הגזע המאפיין אותם. בהמשך המאמר אתייחס אל עבודותיהם של חִינסקי, שהצביעה על היסודות המוטים של שדה האמנות בישראל, של סלע, שהמשיגה את הצילום הציוני ואת הארכיון הציוני הקולוניאלי, ושל גז, שבחן את השפעות האוריינטליזם על הצילום הטרום-ישראלי.¹⁶

14 שרה חִינסקי, "דוקמות התחרה מבצלאל", **תיאוריה וביקורת** 11 (1997): 177-205.

15 חשוב לציין כי ברוב המקרים הצלמים והמוסדות שעשו שימוש בתמונות, לא תיעדו את שמותיהן של הנשים המזרחיות המצולמות. בעבודה על המאמר הצלחתי לאתר רק חלק מן השמות של המצולמות והמצולמים.

16 Michael Berkowitz, *Zionist Culture and West European Jewry before the First World War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 119-164; David Guedj, "Double Tendance: The Photographic Message in the Egyptian Jewish Youth Magazine *L'Illustration Juive*, 1929-1931," *Images* 12, no. 1 (2019): 56-59; Noa Hazan, "The Visual Colonial Archive of Hadassah: The Formation of Race and Class in Palestine" (paper presented at the American Jewish Historical Society Biennial Conference, Philadelphia, 2018); חִינסקי, "דוקמות התחרה"; רונה סלע, **צילום בפלסטין-ארץ ישראל בשנות השלושים והארבעים** (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001); דור גז, **אוריינטליזם טרום-ישראלי** (תל אביב: רסלינג, 2015).

בוטניקה, תערוכה וציולם: משטר ראייה ציוני מוגזע בתקופת היישוב

בוטניקה

קשרים בוטניים בין מזרח למערב התבססו כבר במסעות הקולוניאליים, כאשר נוסעים נחשפו לצומח בארצות שהגיעו אליהן, ומצאו בו משאב חשוב לצבירת כוח והון. בוטניקה קולוניאלית התפתחה לפרקטיקה מדעית וכלכלית ושירתה אינטרסים קולוניאליים מסוף המאה השבע עשרה. חברת הודו המזרחית ההולנדית, למשל, ייבאה בשיא פעילותה שישה מיליון קילוגרם של פלפל שחור להולנד מדי שנה.¹⁷ במאות השמונה עשרה והתשע עשרה התפתחו מדעי המיון – סיסטמטיקה, טקסונומיה, נומנקלטורה וקלסיפיקציה – ששימשו במחקרים שעסקו בגזע ובבוטניקה, ותמכו בהתפשטות הכלכלית והפוליטית של הקולוניאליזם והאימפריאליזם.¹⁸ מחקרים בטקסונומיה של צמחים, של בעלי חיים ושל גזעים אנושיים שירתו אינטרסים קולוניאליים ואימפריאליים כמו הצדקת העבדות, ושימשו מנגנונים להבניה של אידיאולוגיות לאומיות ולכינון של מדינות לאום מודרניות.¹⁹

הנהגת היישוב הציוני יישמה פרקטיקות של בוטניקה קולוניאלית, שהתאמו לחזון הציוני. יתרה מזו, המחקר הבוטני הציוני שימש גם כדי להצדיק חזון זה.²⁰ בוטניקה העסיקה את המנהיגות הציונית, כפי שהעסיקה תנועות קולוניאליות אחרות, בגלל עניין כלכלי במרחב הצומח הילידי. עם זאת העסיקו את הציונות גם היבטיה הסמליים. לצד הכיבוש הממשי של הקרקע הפלסטינית, הכיבוש הסמלי הושג באמצעות הפיכת צמחים לסמלים לאומיים, חיבור ספרי בוטניקה לאומיים ומתן שמות עבריים לצמחים,

Londa Schiebinger and Claudia Swan (eds.), *Colonial Botany: Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005), 2-4

Londa Schiebinger, *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 5

Ibid., 7-8, 10; Nicolas Bancel, Thomas David, and Dominic Thomas, "Introduction," in *The Invention of Race: Scientific and Popular Representations of Race from Linnaeus to the Ethnic Shows*, eds. Nicolas Bancel, Thomas David, and Dominic Thomas (New York: Routledge, 2014), 1-2; Milton Meltzer, *Slavery: A World History* (Cambridge, MA: DaCapo Press, 1993)

על גיוס המדע והציור הבוטני למטרות הציונות ראו שרה אורן, "חקר צמחי ארץ ישראל במקורות היהודיים כמרכיב בזהות הלאומית העברית: פועלה ושיטתה של משפחת הראובני" (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2011); אריאל הירשפלד, "בוטניקה של התגלות", בתוך *שירת העשבים: ציורי שמואל חרובי ל"אוצר צמחי ישראל" מאת אפרים וחנה הראובני*, ערכה תמר מנור פרידמן (ירושלים: מוזיאון ישראל, 2006), 30.

וכן לאתרים ולבעלי חיים, אגב מחיקת שמותיהם הערביים.²¹ זה היה הרקע לפעולתה של קבוצת "הציונות הבוטנית" בהנהגת אוטו ורבורג.²² בתעמולה החזותית הציונית היו התפוז והתמר צמחים אקזוטיים "שבית גידולם הוא ארץ התנ"ך", ובה בעת שימשו משאבים כלכליים.²³ ההתיישבות היהודית השתלטה בהדרגה על ענף התפוזים הפלסטיני ביפו, שבשיאו ייצא כחמישה מיליון תפוזים בשנה, ופרנס פועלים מרחבי המזרח התיכון ומצפון אפריקה. הרעיון שעץ התמר רווח בנוף הארץ-ישראלית התנכ"י, ועל כן יש להשיבו לארץ, היה מפעל חייו של בן ציון ישראלי, חבר קבוצת כנרת. בתמיכת המשרד הארץ-ישראלי הוא הבריח אלפי חוטרים מעיראק, מאיראן וממצרים, שהתמר היה אוצר לאומי שלהן.²⁴ גיוס מדע הבוטניקה למטרות לאומיות קיבל ביטוי ייחודי באסכולת "הבוטניקה התלמודית" של אפרים וחנה הראובני.²⁵ מחקריהם שילבו תובנות בלשניות, מקראיות ופולקלוריסטיות במטרה לקשור את הצמחייה הפלסטינית לתרבות היהודית כפי שפירשו את תיאורה בתנ"ך. הבוטניקה התלמודית הציונית נשענה על מחקרו עצום הממדים של עמנואל לב *Die Flora der Juden* (צמחי היהודים), שסיווג את הצמחים המוזכרים במקורות היהודיים על פי הטקסונומיה של קארל לינאוס, אבי הבוטניקה המודרנית. אף על פי שלא קישר את ממצאיו לגאוגרפיה קונקרטית, מחקרו של לב שימש את בני הזוג הראובני לאינטרסים ציוניים כמו זיהוי הצומח המקומי וסיוע ללוחמי הפלמ"ח בלימודי שדאות.²⁶ עם הקמת פארק נאות קדומים ביער בן שמן בשנת 1965, הוגשם גם חזון "גן הנביאים וחכמי התלמוד" שלהם. במובן זה מימשה הבוטניקה התלמודית הציונית את חזונו של לינאוס, שסבר כי תפקידה של הבוטניקה המודרנית הוא לשרת את המדינה, ובמקרה זה את תהליכי התהוותה.

- 21 שם, 19. על בוטניקה וזואולוגיה בפרויקט הציוני ראו מיכל חכם, "התנן של 'הרצליה': חדרי טבע ואמנות בגימנסיה", בתוך *ימי הגימנסיה: הגימנסיה העברית 'הרצליה', 1905-1959*, ערך גיא רז (תל אביב: מוזיאון ארץ-ישראל, 2013), 56-57; אליק מישורי, *שורו הביטו וראו: איקונות וסמלים חזותיים ציוניים בתרבות הישראלית* (תל אביב: עם עובד, 2000), 261.
- 22 ראו Dana von Suffrin, "The Possibility of a Productive Palestine: Otto Warburg and Botanical Zionism," *Israel Studies* 26, no. 2 (2021): 173-197.
- 23 דברי הקריין בסרטון פרסומת צרפתי, המופיע בסרטו של אייל סיוון, *ג'אפה - סיפורו של מותג* (טראבלסי הפקות, 2009).
- 24 שמואל סטולר, *שיבת התמר לארץ ישראל: מסעות בנצינו בעיראק, איראן ומצרים* (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"ז).
- 25 אורן, "חקר צמחי ארץ ישראל". ראו גם שרה'לה אורן, "על תרבות ולאומיות ושאר רוח בצמחים", בתוך *המגדירים: מגדירי החי והצומח בראי האמנות העכשווית בישראל*, ערך חיים מאור (באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2016), 21.
- 26 על הקשר בין הראובני ובין הפלמ"ח ראו דן בן אמוץ וחיים חפר, *ילקוט הכוזבים* (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1956), 63.

אל חוקרי הבוטניקה חברו גם אומני "בצלאל, בית מדרש לאמנות ולמלאכות אמנות", שהקונגרס הציוני השביעי הכריז על הקמתו ב־1905, והגדיר את מטרתו: "מציאת ביטוי חזותי לעצמאות הרוחנית הלאומית הנכספת". האומן בוריס שץ, שקיבל מהקונגרס את המנדט לייסוד בצלאל, היה מגויס כולו לטובת הפרויקט הציוני. שץ ראה בסגנונות הריאליזם והנטורליזם אמצעים אידיאליים להמחשת הרעיונות הלאומיים, בהם גם הקשר בין העם לאדמתו.²⁷ לפיכך בסדנאות בבצלאל בתחילת המאה העשרים הוצגו מיומנויות רישום נטורליסטי כערך חברתי לאומי.²⁸ התלמידים נדרשו לצייר תחילה את הצמח באופן נטורליסטי, ולאחר מכן להפשיטו לדגם תוך פירוקו לתבניות הגאומטריות הסכמטיות המרכיבות אותו.²⁹ בוריס שץ התפעם מהמפעל הציוני הבוטני וכתב: "כמו שעבודתכם המדעית מלמדת אנשים, כן תלמד רבים עבודתכם מן הצד האמנותי ותועיל לפתח את החיבה לעולם הצומח וטוב הטעם בקהל, דבר הדרוש לנו פה כל־כך".³⁰ סדרת ציורי הצמחים שיצר שמואל חרובי, בוגר בצלאל, לאנציקלופדיה הבוטנית של הראובני **אוצר צמחי ארץ ישראל**, המחישה את הבוטניקה התלמודית באמצעות הסגנון האקדמי הנטורליסטי, שהעניק לה דימוי רציונלי ומודרני. מכאן עולה גם כי מושג "הטעם הטוב" של שץ נשען על היררכיה בין טעם טוב, רציונלי ומודרני, שיוחס לאומנות המערב, לבין הטעם הרע של "הקהל" "פה", כלומר במרחב הילידי.

תערוכה

מקורם של המוסדות התרבותיים "תערוכה" ו"מוזיאון" במשמעותם המוכרת כיום הוא בחדרי הפלאות בתקופת הרנסנס, שהיו חלק ממערך רחב של מוסדות וכלים שכוונו את הסדר העולמי החדש, הגועז־קולוניאלי, של עידן מגלי הארצות. חללי תצוגה פרטיים אלה היו חלק מתרבות קולוניאלית שהתפתחה בקרב מעמדות הביניים והאצולה. תכולת החדרים העידה על הכוח ועל ההון של בעליהם: חפצים שימושיים, צמחים, מינרלים, פוחלצים ורישומים בוטניים. על פי אגמבן סימנו חדרי הפלאות מעבר מימי הביניים לעת החדשה, שבה חולנו פרקטיקות של תצוגה והחלו לשמש להבניית יחסים חדשים בין

27 בהיסטוריוגרפיה של האומנות הישראלית קיימת הסכמה על כך שהאומנות בתקופת היישוב, ובכלל זה בצלאל, הייתה מגויסת לעשייה הלאומית. ראו גרסיאלה טרכטנברג, **בין לאומיות לאומנות: כינון שדה האומנות הישראלי בתקופת היישוב ובראשית שנות המדינה** (ירושלים: מאגנס, 2005), 2-5; יגאל צלמונה, **בוריס שץ** (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1985).

28 חכם, "התנין", 61.

29 תמר מנור פרידמן, עורכת, **שירת העשבים: ציורי שמואל חרובי ל"אוצר צמחי ארץ ישראל" מאת אפרים וחנה הראובני** (ירושלים: מוזיאון ישראל, 2006), 13.

30 מצוטט שם, 11.

ידע לייצוג ולכוח.³¹ הפריטים שנאספו לתוך חדרי הפלאות נותקו מההקשרים המקוריים שבהם ייצרו אותם, צפו בהם והשתמשו בהם. הם סווגו והוצגו לצפייה במערב כמסמנים של אחרות אוריינטלית מצד אחד, וכמשאבים של כוח, ידע וקדמה מערבית מצד אחר. היחס בין המיקרוקוסמוס שנוצר בחדר הפלאות לבין המיקרוקוסמוס (העולם עצמו) נתפס כטבעי. באופן זה המחישו חדרי הפלאות את כוחו של הקולוניאליזם ליצור סדר עולמי חדש.³²

שלב חשוב בהתפתחות מוסד המוזיאון היה התערובות העולמיות של המאה התשע עשרה. תערובות אלה התבססו על שיטות תצוגה חדשות, ששימשו לתיווך של סדרים גזעיים-לאומיים ולהמחשה חזותית שלהם. במאה התשע עשרה התפתח הידע והשתכללו שיטות הייצוג של תקופת הרנסנס כאשר הרעיונות של תנועת הרומנטיקה והדיסציפלינות המדעיות שימשו כלים פוליטיים בשירותה של הלאומיות. התערובות העולמיות היו מרכיב מרכזי בתהליך זה. הפיקו אותן גופי ממשל ותעשייה בארצות הברית ובאירופה, והוצגו בהן אובייקטים שהובאו מאמריקה הצפונית והדרומית, מאסיה, מאפריקה ומהמזרח התיכון. האובייקטים המוצגים סווגו על פי היגיון חדש, ולמעשה שימשו כלי להמחשה חזותית של רעיון פוליטי חסר תקדים לעיני עשרות מיליוני מבקרים. המהות של הרעיון הזה הייתה כי יש הגמוניה גלובלית, אימפריאלית, מסחרית ותרבותית באירופה, ויש אתרים המזוהים כמשאבי טבע שלה – הקולוניות. לפי בנט התערובות העולמיות שירתו את המפעלים הלאומיים של המאה התשע עשרה מתוך כך שפותחו בהן שיטות תצוגה חדשות, שתכליתן הייתה להראות שהתגבשותם של עמי אירופה לכדי לאומים היא השלב הגבוה ביותר באבולוציה האנושית.³³ מיטשל הדגיש את השפעתן של התערובות העולמיות על יחסי הכוח הגזעיים הגלובליים, ואת הפיכתן לאמצעי לכינון לאומיות מודרנית.³⁴ התערובות הציגו את "סדר העולם כתערוכה", המותחת קו גבול גזעי מדומיין בין מזרח למערב. בעקבות אדוארד סעיד טען מיטשל כי התערובות העולמיות מילאו תפקיד בהמצאה מחדש של המזרח, מכיוון שהפכו אותו למוצג הנתון למבט המערבי. בכך העניקו התערובות לצופים ולצופות במערב תחושה שהם שולטים במרחב האוריינטלי, ושיש להם בעלות על הידע על אודותיו.³⁵ התערובות

- Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, trans. Georgia Albert (Stanford: 31
Stanford University Press, 1999), 28-40
- Oliver Impey and Arthur MacGregor, "Introduction," in *The Origins of Museums: 32*
The Cabinet of Curiosities in Sixteenth and Seventeenth-Century Europe, eds.
Oliver Impey and Arthur MacGregor (Oxford: Clarendon Press, 1985), 1-5
- Tony Bennett, "The Exhibitionary Complex," *New Formations* 4 (1988): 73-102 33
- טימותי מיטשל, "אוריינטליזם וסדר העולם כתערוכה," *ג'מאעה* 5 (1999): 100-73. 34
- שם. 35

אפוא הדריכו את הקהל המערבי במרחב של דמיון פוליטי גזעי, שהתבסס על תפיסה אפיסטמולוגית הרואה במזרחי יליד ומשאב, ובאירופי יוצר ובן תרבות.

בתערוכות העולמיות הוצגו גם ממצאים בוטניים.³⁶ הפרקטיקות הבוטניות (סיווג, שיום, רישום, תיאור, איסוף וייבוא מהקולוניות לאירופה), שבתקופת הרנסנס שירתו סדרים קולוניאליים, התפתחו ושירתו גם הבנייה של סדרים לאומיים: הבניית זהות, הוכחת שייכות לטריטוריה, הכרזת בעלות עליה ופיתוח שיטות (לשוניות, חזותיות, חומריות ומרחביות) לסימון הבעלות הזאת.³⁷ טיולים רגליים כדי ללמוד על צמחים ולאתרם וסיורים מדעיים לחקירת סביבה אורגנית שימשו לטיפוח יחסים רגשיים ושכלתניים גם יחד בין הלאום לאדמתו, והמחשות חזותיות של בעלות על המרחב היו כלים מרכזיים בכינונה.

התנועה הציונית החלה להפיק תערוכות בהשראת התפתחותן של שיטות התצוגה המערביות, ועל רקע הופעת סיווגים לאומיים בשדה האומנות במאה התשע עשרה, בהם הקטגוריה "אומנות יהודית", במטרה להמחיש את הגנאלוגיה המומצאת שלה.³⁸ המכנה המשותף לתערוכות אלה היה תרומתן לביסוס משטר ראייה ציוני, שסימן את הופעתה של תרבות המזוהה עם הקדמה, המיוחסת למודרניות המערבית. תרבות זו נתפסה כמנוגדת לכל מה שזוהה עם הטבע הילידי – צמחים, חיות, אבנים, אנשים ונשים.³⁹

בתחילה הוצגה ההתיישבות הציונית כקולוניה בביתן הבריטי. אולם הארגונים הציוניים חתרו לייצוג עצמאי והניעו מהלך, שהגיע לשיאו בתערוכה העולמית בניו יורק ב-1939, שבה הופיע לראשונה "ביתן פלסטין היהודית".⁴⁰ ההתיישבות הציונית הפיקה גם תערוכות קטנות יותר בשטחה, כמו אלה שהתקיימו בשנת 1912: בחוות

J. C. Arthur, "Botany at the World's Fair," *Botanical Gazette* 18, no. 9 (September 1893): 357-364 36

Schiebinger and Swan, *Colonial Botany*, 3-4 37

על הופעת הקטגוריה "אומנות יהודית" והתהוות האומנות הציונית ראו Dalia Manor, *Art in Zion: The Genesis of Modern National Art in Jewish Palestine* (London: Routledge, 2005) 38

על המושג "תרבות" והתפתחותו במודרניות ראו Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1976), 90-92. ויליאמס מראה כיצד שימושים מודרניים במילה יצרו הבחנות בין תרבות גבוהה לנמוכה ובין תרבות פרימיטיבית לנאורה. ראו גם Smadar Lavie and Ted Swedenburg, "Between and Among the Boundaries of Culture: Bridging Text and Lived Experience in the Third Timespace," *Cultural Studies* 10, no. 1 (1996): 154-197 39

Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "Performing the State: The Jewish Palestine Pavilion at the New York World's Fair, 1939/40," in *The Art of Being Jewish in Modern Times*, eds. Barbara Kirshenblatt-Gimblett and Jonathan Karp (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), 98-115 40

כנרת "הוצגו יכולי שדה, מיני ירקות ומספוא, בהמות מגידול בית, עופות שונים [...] בסג'רה נאספו לתערוכה אבנים, צמחים ובעלי חיים מהסביבה. מדור מיוחד באוסף יוחד לשרידים היסטוריים".⁴¹ גם מוזיאון בצלאל, שהקים בוריס שץ בשנת 1906, הצטרף לפעולה ברוח זו. אוספיו כללו תחילה מוצגים מן החי ומהצומח המקומיים; בהמשך נוספו פריטים אתנוגרפיים שהפכו את המוזיאון לפרויקט לאומי, והוא שימש הוכחה "לחיינו בארץ ישראל בעבר הרחוק".⁴² במונחיה של סטולר, מוזיאון זה היה למעשה ארכיון קולוניאלי, שסיפק מקורות לעיצובם של חפצי האומנות שהופקו בבצלאל בהשראת דימויים, שיוחסו לקיום היהודי בתקופת התנ"ך.⁴³ בשנת 1912 הוקם גם ביתן יפו למכירת סחורות בצלאל סמוך לשער יפו בירושלים. הביתן כלל אולם תצוגה, ותיירים ונוסעים שעברו בעיר העתיקה יכלו לרכוש בו ממוצרי בצלאל (תצלומים 1-2).⁴⁴ כפי שניתן לראות בתצלום 2, אופי התצוגה הלא-ליניארי מזכיר את מבנה חדרי הפלאות, ובכך הבנתה התצוגה את היחס בין הידע ובין הכוח הקולוניאלי הציוני, ואשררה יחס זה. בין השנים 1909-1912 התקיימו תערוכות של מוצרי בצלאל באירופה, באפריקה, בארצות הברית ובמזרח התיכון כדי לגייס כספים עבור המוסד.⁴⁵ בשנת 1916 פתחו חנה ואפרים הראובני מוזיאון בוטני של צמחי התנ"ך בביתם שבשכונת הבוכרים בירושלים. המוזיאון הועבר לאוניברסיטה העברית עם ייסודה בשנת 1925 (תצלום 3). בשנת 1919 הוקם מוזיאון הטבע הראשון, שהוצגו בו "דוגמאות מאדמת הארץ: הקרקע והעפר בתיבות עם מכסי זכוכית ובצנצנות [...] מערכת של שישים מיני עצים וצמחים הנזכרים בשמותיהם בתנ"ך", וכן "ציורים מקוריים הנועדים לתיאור מדעי של פירות הארץ".⁴⁶ אוספי המוזיאון של הזוג הראובני הוצגו בתערוכות "יריד המזרח" – ירידי מסחר בינלאומיים שהתקיימו בתל אביב בשנות השלושים (תצלום 4). מספר המבקרים בתערוכות הללו הגיע לשיא בשנת 1934, אז ביקרו ביריד כשישים אלף איש. אדריכל היריד אריה אלחנני עיצב את סמלו האוריינטליסטי, גמל בעל כנפיים שכונה "הגמל המעופף" (תצלום 6), והאדריכל ריכארד קאופמן תיכנן את

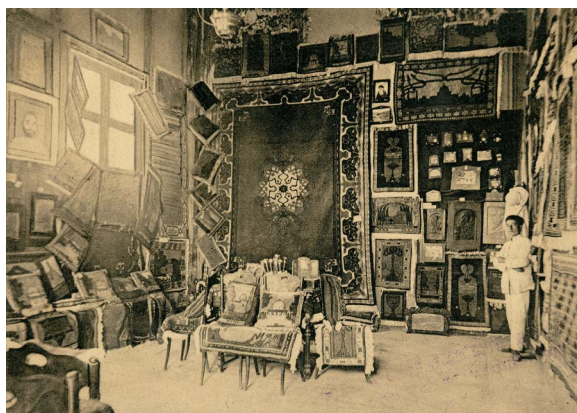
- 41 מצוטט אצל בועז נוימן, **תשוקת החלוצים** (תל אביב: עם עובד, 2009), 118-119.
- 42 Mordechai Narkis, "The 'Bezalel' National Museum," *The Palestine Weekly*, August 1, 1930: 9.
- 43 על הארכיון הקולוניאלי ראו אן סטולר, "ארכיונים קולוניאליים ואמנות הממשל" ג'מאעה 23 (2017): 141-168. על היות המוזיאון של שץ חלק מהתפתחותם של מדעי היהדות, ועל התצוגות שנלוו אליהם, ראו דליה מנור, "אמנות, לאומיות ויחסי ציבור: המיתוס של בצלאל", **עיונים בתקומת ישראל** 18 (2008): 417-441.
- 44 נורית שילה-כהן, עורכת, **בצלאל של שץ 1906-1929** (ירושלים: מוזיאון ישראל, 1982), 300.
- 45 שם, 302-316.
- 46 "תערוכת חמר לבית אסף חקלאי בארץ ישראל", **קונטרס – ביטאונה של התאחדות ציונית סוציאלית של פועלי א"י "אחדות העבודה"** (כ"ט סיון, תרע"ט): 39-41.

סיון רג'ואן שטאנג

תצלום 1: צלם יעקב בן דב,
 "ביתן בצלאל הסמוך לשער
 יפו", 1912, אוסף יד יצחק
 בן־צבי



תצלום 2: צלם לא ידוע,
 "התערוכה הראשונה של
 בצלאל ביפו", הארכיון
 הציוני המרכזי



תצלום 3: צלם לא ידוע,
 חנה ואפרים הראובני
 במוזיאון לצמחי התנ"ך
 והספרות התלמודית,
 האוניברסיטה העברית,
 ירושלים. ראשית שנות
 השלושים, ארכיון פארק
 נאות קדומים





תצלום 5: צלם לא ידוע, "ארמון תוצרת הארץ",
המבנה המרכזי של יריד המזרח, 1934,
PikiWiki Israel

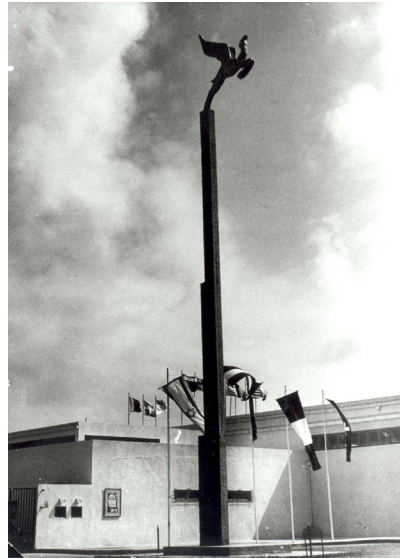


תצלום 4: צלם לא ידוע, חנה ואפרים
הראובני לצד ארון תצוגה מהמוזיאון לצמחי
התנ"ך והספרות התלמודית, יריד המזרח,
תל אביב. ראשית שנות השלושים, ארכיון
פארק נאות קדומים

המבנה המרכזי של היריד, "ארמון תוצרת הארץ", שעוצב כספינה שחזיתה פונה לכיוון מזרח, וגם הוא שאב השראה מן המסורת האוריינטליסטית (תצלום 5). תערוכות שהוצגו בתקופת היישוב תרמו להמחשת הגנאלוגיה הציונית באמצעות תצוגה זואולוגית, ארכיאולוגית ובוטנית, וגם אתנוגרפית.⁴⁷ באירועי "יריד המזרח" במאי 1936 התקיימו "נשף ריקודי התנ"ך והקדם" ו"יום בעלי החיים" שכלל תהלוכת סוסים, חמורים, בקר וצאן. נוסף על כך צוין "יום האישה העברית" ביוזמת ויצ"ו, מועצת הפועלות של ההסתדרות והמרכז למען תוצרת הארץ. בכרזת האירוע, תחת הכותרת "נאומים", הופיעו שמותיהן של נשות הציבור האשכנזיות הנרייטה סאלד, שרה קפלן ואסתר זמורה. לצד הכותרת "קונצרט" צוינו שמות המבצעות האשכנזיות והכלים או המדיום – פסנתר, צ'לו ומחול. רק ההצגה של המשתתפת האחרונה ברשימה, "ברכה

47 מישורי הראה כיצד שימשו חיות וצמחים באסתטיקה הציונית. מישורי, שורי, 270-271, 274.

צפירה, שירי קדם", סיווגה את המדיום בזמן – בעבר. סיווג זה סימל את תפקידה של צפירה בעיני ההגמוניה האשכנזית. השיח הגזעני-אוריינטליסטי שאפיין את הביקורת האשכנזית על הופעתה, מבהיר את התפקיד הזה. על אומנות הנאום, המקושרת לרציונליות ולשליטה, הופקדו הנשים האשכנזיות; ואילו הופעותיה האיקוניות והתיאטרליות של צפירה, שכללו תאורה ססגונית ולבוש יהודי-תימני מסורתי, תוארו כך: "העליזות הפראית, התאוה החופשית, והחומר הפרימיטיבי שבשירי הבדדים הרועים, האצילות עמוקת היוחסין והצניעות הלבבית היהודית שבשירי ספרה, בייחוד התפילות – כל אלה מצאו להם בזמרת צפירה התימנית מסבירה ומפרשת נאמנה".⁴⁸ התכונות שייחסה הביקורת לצפירה תאמו את המאמץ הציוני להמציא



תצלום 6: צלם לא ידוע, "הגמל המעופף" – סמל יריד המזרח, PikiWiki Israel

מסורת לאומית בפלסטין. לפי הביקורת, צפירה גילמה אידיאל מעורפל של קיבוץ גלויות; היא גילמה עדות לקיומו של גזע יהודי קדמוני, שנותר בשלב פרימורדיאלי, ואף סיפקה גישה בלתי אמצעית אליו.⁴⁹ גם קהלים יהודיים בארצות הברית ובאירופה – שספגו אידיאולוגיה ציונית ברוח השיבה אל המזרח, בעיקר מתוך האומנות שנוצרה בבצלאל – ראו בצפירה התגשמות של אידיאולוגיה זו והוכחה לעומק התרבותי שלה. כך הדהדה הסמליות שלה גם מחוץ לגבולות ארץ ישראל.⁵⁰ הצגתה של צפירה בירידי המזרח כאישה יהודייה, יוצאת תימן וילידת הארץ הייתה שונה מהצגתם של ילידים בתערוכות העולמיות של התקופה, וגם התפקיד שמילאה היה שונה משלהם. צפירה לא זוהתה עם אחרות גמורה של הפרויקט הלאומי, אלא עם עדות חיה לקיום יהודי פרימיטיבי, שכמו קפא בזמן; בה בעת היא קושרה עם הלאומיות הציונית, שהוצגה כישות מתקדמת מבחינה אבולוציונית.⁵¹ בחלק השני של המאמר אראה כי עיקרון זה של אבולוציה פנימית הנחה את הצילום הציוני המוקדם של נשים מזרחיות.

48 יהואש הירשברג, "ברכה צפירה ותהליך השינוי במוזיקה בישראל", **פעמים** 19 (1984): 35.

49 שם, 37.

50 שם, 33.

51 על הצגת ילידים בתערוכות העולמיות ראו, למשל, מיטשל, "אוריינטליזם", 78.

תשוקתם של הציונים האשכנזים להתיישב על אדמת פלסטין התבססה על תפיסות אירופיות רומנטיות של עבר לאומי ושל היכולת להחיות, והושפעה מרעיונות אוריינטליסטיים באשר לקסם של המזרח ולאקזוטיקה שלו.⁵² תשוקה כזו, שרוולדו כינה "נוסטלגיה אימפריאליסטית", מבטאת יחסי שליטה והכפפה בין־גזעיים, המוסווים במראית עין של תמימות.⁵³ במובן זה אימצה הציונות את פני יאנוס (הפנים הכפולים) של הלאומיות המודרנית, המביטה קדימה אל עתיד של קדמה ומודרניות, אך בו בזמן זקוקה לעבר הקדום, הילידי, של חבריה. לעיתים היא ממציאה את העבר הזה כדי לתת לעצמה תוקף.⁵⁴

ציילום

התפשטות הטכנולוגיה של הציילום לא פסחה על פלסטין.⁵⁵ בשדה הציילום שהתפתח בפלסטין בראשית המאה העשרים בערך, פעלו מיסיונרים, תיירים ונוסעים מערביים לצד צלמים וצלמות מהקהילה הארמנית, מהיישוב היהודי הישן, מהקהילה הפלסטינית ומהיישוב החדש. עבודות הציילום שיצרו שיקפו תפיסות שונות של המרחב המקומי.⁵⁶ סלע הראתה כי תפקידו של הציילום בתעמולה הציונית הובנה בד בבד עם מאמצי הממסד לבסס את מפעל ההתיישבות הלאומי. "ציילום ציוני" על פי סלע הוא הציילום

52 בר יוסף הראה כיצד האינטרסים האימפריאליים הבריטיים באסיה ובמזרח התיכון במאה התשע עשרה השפיעו על התפתחות דימוי אוריינטליסטי מורכב של ארץ הקודש, ששימש להצדקתם של אינטרסים אלה, בתרבות הפרוטסטנטית הפופולרית (הכתובה והחזונית). Eitan Bar Yosef, *The Holy Land in English Culture, 1799-1917* (Oxford: Clarendon Press, 2005) דמיון האוריינט באומנות המערב ראו Linda Nochlin, "The Imaginary Orient," *Art in America* 71, no. 5 (1983): 118-131

53 Renato Rosaldo, "Imperialist Nostalgia," *Representations* 26 (1989): 107-122; Tom Nairn, "The Modern Janos," in *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism* (London: New Left Books, 1977)

54 הובסבאום הניח את הבסיס למחשבה על הצורך של הלאומיות המודרנית בהמצאת מסורת. ראו Eric Hobsbawm, "Inventing Traditions," in *The Invention of Tradition*, eds. Eric Hobsbawm and Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1-15. על המצאת המסורת בהקשר הציוני ראו יוסי דהאן והנרי וסרמן (עורכים), *להמציא אומה* (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2006); יפה ברלוביץ, *להמציא ארץ, להמציא עם* (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996).

55 Nissan N. Perez, *Focus East: Early Photography in the Near East, 1839-1885* (New York: Abrams Publishers, 1988)

56 על צלמות נשים בתקופה זו ראו רונה סלע, "צלמות במרחב הפרטי, צלמות במרחב הציבורי," בתוך *נשים יוצרות בישראל, 1970-1920*, ערכה רות מרקוס (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2008), 138-99.

שנוצר מראשית ההתיישבות הציונית ועד מלחמת יום הכיפורים.⁵⁷ זירת הצילום הציוני הייתה גברית באופן מובהק, ואגפי התעמולה של המוסדות הציוניים מיסדו אותה על יסוד התדמית של האחר האוריינטלי. התדמית הזאת עוצבה בצילום האירופי במאה התשע עשרה ושוקקה בעולם המערבי הקולוניאלי. מחלקות הצילום של המוסדות והארגונים הציוניים שלטו בתכני הצילום, בבחירת הצלמים ובמיון התצלומים, ששימשו למעשה להרכבתם של "ארכיונים קולוניאליים" ציוניים.⁵⁸ תוכנם של ארכיונים אלה הוצג לצופה המערבי כמאגר של עובדות אובייקטיביות; בפועל רשמו הארכיונים את קווי המתאר הראשוניים של אלימות ממסדית סמלית: אלימות ממוסכת, שקשה לזהותה כיוון שהיא מוצגת בלי הרף כעובדת טבע (naturalization).⁵⁹ מאז המצאת הצילום קיבלה התרבות החזותית תפקיד מרכזי בכינון של הזירה הפוליטית ובהבנייתה.⁶⁰ צילום הביא לשיאה את היכולת להפוך רעיון פוליטי מופשט לדימוי הנראה לעין. הוא שימש כלי מרכזי בכינון תפיסות וסדרים קולוניאליים, אימפריאליים, לאומיים וגזעיים, ובמקרה של הציונות האשכנזית שימש לביסוס מערכות פוליטיות ולייצובן ובהמשך לכינון מדינה ריבונית והגמוניה תרבותית, כלכלית וחברתית.⁶¹ צילום, כמו בוטניקה, היה פרקטיקה שיובאה מאירופה אל המזרח התיכון ושירתה צרכים קולוניאליים.⁶² צלמים אירופיים פעלו בתקופת ההתפשטות הקולוניאלית

- 57 סלע, **צילום**.
 58 סטולר, "ארכיונים". על הארכיון הקולוניאלי הציוני והילידים הפלסטיניים ראו סלע, **צילום**, 149-160. לדיון בכוחו של הצילום להשליט שלטון קולוניאלי ראו "Anthropology and Colonial Endeavour," special issue, *The History of Photography* 21, no. 1 (1997).
 59 את המושג "אלימות סימבולית" טבע פייר בורדייה. Pierre Bourdieu, *Masculine Domination*, trans. Richard Nice (Stanford: Stanford University Press, 2001).
 60 Nicholas Mirzoeff, "For Critical Visuality Studies," in *The Visual Culture Reader*, ed. Nicholas Mirzoeff (London and New York: Routledge, 2013), xxx-xxxviii.
 61 שם.
 62 על ההיסטוריה של הצילום בפלסטין מאז המצאת הצילום ראו אלי שילר, **נופי בראשית של ארץ ישראל: צילומי א"י הראשונים** (ירושלים: אריאל, 1989); סלע, **צילום**; Yeshayahu Nir, *The Bible and the Image: The History of Photography in the Holy Land, 1893-1899* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986); Perez, *Focus East*; Vivienne Silver-Brody, *Documentors of the Dream Pioneer: Jewish Photographers in the Land of Israel, 1890-1933* (Jerusalem: Magnes Press, 1998); Issam Nassar, "Familial Snapshots: Representing Palestine in the Work of the First Local Photographers," *History & Memory* 18, no. 2 (2006): 139-155; Paul E. Chevedden, *The Photographic Heritage of the Middle East: An Exhibition of Early Photographs of Egypt, Palestine, Syria, Turkey, Greece & Iran, 1849-1893* (Malibu: Undena Publications, 1981).

בשליחות הדת והאימפריה גם יחד. הם הציגו את תצלומיהם לעיני תושבי אירופה, ש"שמחו להיווכח במו עיניהם כי קיים עולם בלתי מפותח (אותו כינו 'פרימיטיבי' או 'מפגר', ודיברו על 'גזעים מפגרים') הניתן לכיבוש וששכרו בצדו".⁶³ הצלמים הציגו את התצלומים כהוכחה לקיומם של עמים, ארצות, ונופים שלא היו מוכרים לעין האירופית.⁶⁴ את פלסטין, שהייתה מוכרת לקהל אירופי רק כמושג מופשט, הם צילמו בהתאם לסטריאוטיפ האוריינטליסטי של "ארץ הקודש".⁶⁵ נוכלין הייתה החוקרת הראשונה שבחנה את תובנותיו של סעיד בתולדות האומנות, וטענה כי היצירות האוריינטליסטיות ראו בתרבויות הילידיות מוצר, ובצרכן המערבי ראו את בעליו, ובתוך כך פיתחו את האפיסטמולוגיה הממקמת את המבט המערבי בעמדת שליטה ועליונות.⁶⁶

מסוף המאה התשע עשרה תפס הצילום את מקומם של ההדפס, הציור והתחרית במסורת התיעוד הבוטני המדעי.⁶⁷ בתחילת המאה העשרים השתמשו חוקרים ואומנים אשכנזים בפרקטיקות של צילום בוטני וב"צילום גזעי" (racial photography) במרחב הפלסטיני.⁶⁸ צילום גזעי יובא מגרמניה לפלסטין ויישומו תרם לשיח הגזע הציוני שרווח בזמנו, ולמאמץ הציוני להתבסס במרחב הפלסטיני ולהשיג בעלות עליו.⁶⁹ המשותף לשני סוגי הצילום הללו הוא שאיפתם לתעד "דיוקן מובהק" של הצמח או של האדם – ולא מופע יחידאי שלו – ובכך ללכוד את מהותו העל-זמנית.⁷⁰

מנהיגים ציונים אשכנזים ששהו בפלסטין החלו להשתמש במצלמות לצרכים פוליטיים.⁷¹ הם עיצבו את סיפורו של המקום שהגיעו אליו מנקודת מבטם הסובייקטיבית, באמצעי שנחשב אובייקטיבי, וכך תרמו להבנייתו של משטר הראייה הציוני. צילום אפשר למסגר סיווגים גזעיים פנים-ציוניים, לסמנם ולהציגם לראווה גם מחוץ לזירה המקומית, וכך להגדיל את ההשפעה הפוליטית של משטר ראייה ציוני-אירופי בפלסטין המזרח-תיכונית. צילומים של שיטות העבודה המדעיות-אומנותיות בסדנאות בצלאל,

63 ישעיהו ניר, **בירושלים ובארץ-ישראל: בעקבות צלמים ראשונים** (תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, 1986), 9-10.

64 שם.

65 סלע, **צילום**, 20.

66 Linda Nochlin, *The Politics of Vision: Essays on Nineteenth Century Art and Society* (New York: Harper & Row, 1989), 39

67 הירשפלד, "בוטניקה", 20-21.

68 Amos Morris-Reich, *Race and Photography: Racial Photography as Scientific Evidence, 1876-1980* (Chicago: University of Chicago Press, 2016), 188, 221

69 Morris-Reich, *Race*, 187-223

70 הירשפלד, "בוטניקה", 23-27; Morris-Reich, *Race*, 191-221

71 Morris-Reich, *Race*, 187-222



תצלום 7: צלם יעקב
בן דב, "שיעור רישום
בבצלאל בהנחיית אבל
פן", 1912, אוסף מוזיאון
ישראל



תצלום 8: צלם לא ידוע,
"תלמידים בשיעור
לרישום", 1909, אוסף
מוזיאון ישראל

למשל של רישום נטורליסטי של אנשים ושל צמחים, חיזקו את ההשפעה הפוליטית של משטר הראייה הציוני.

כשבוריס שץ וצלמים נוספים צילמו את אומני בצלאל מציירים דיוקנאות של נשים ושל גברים מזרחיים, הם קידמו למעשה את המאמץ להציג לקהל המערבי את הסדר המגדרי והגזעי הפנים-ציוני. כפי שאמרו שץ ואחרים, הם פעלו לגייס את תמיכת הקהל במערב, גם את תמיכתו הכלכלית (תצלומים 7-8).⁷² מכאן שהרישומים והציורים סימנו סדר תרבותי, ובה בעת סימנו התצלומים את ההקשר הגזעי-הפוליטי של הסדר הזה.



תצלום 9: צלם לא ידוע, "שיעור בפרספקטיבה", 1907, אוסף מוזיאון ישראל

התצלומים הוסיפו על הציור והרישום את דמותו של הצייר היוצר, הסובייקט המארגן את הסדר הפוליטי, שהציור הוא תוצר שלו. תצלומים כאלה צולמו בתקופה שדיונים ביחס לגזע יהודי היו שגרתיים, ורבים ממנהיגי התנועה הציונית השתתפו בהם. ביסודן של התפיסות הציוניות החילוניות עמד ההיגיון של תפיסות גזעיות, הטוענות לקשר ישיר בין מוצא לקרבת דם, לתרבות ולטריטוריה.⁷³ סימנים גזעיים שעוצבו בצילום ציוני בתקופה זו סימנו קשר אינהרנטי בין תכונות נראות לעין ובין תכונות בלתי נראות שהשיח הגזעי הציוני ייחס להן.

73 יפעת וייס, "זהות ומהותנות: גזע, גזענות והיהודים במפנה המאות ה-19 וה-20", **תיאוריה וביקורת** 21 (2002): 133-161. בלום טוען כי עד אמצע שנות השלושים של המאה העשרים תפיסותיהם של ארתור רופין ושל ראשי ההנהגה הנאצית בנוגע ל"בעיה היהודית" היו חופפות. איתן בלום, "למקורותיה הגרמניים של התרבות העברית", **מטעם** 11 (ינואר 2005): 71-93. לדיון נוסף בשותפותם של מדענים יהודיים בקידום תורת הגזע באירופה ראו, John M. Efron, *Defenders of the Race: Jewish Doctors and Race Science in Fin-De-Siècle Europe* (New Haven: Yale University Press, 1994); Mitchell B. Hart, "Racial Science, Social Science, and the Politics of Jewish Assimilation," *Isis* 90, no. 2 (1999): 268-297.

צילום מוגזע וממוגדר של ההווה הציוני בפלסטין

חלוקת תפקידים פנים-לאומית מוגזעת

על פי סלע, התמה המרכזית בצילום הציוני הייתה "אפיון הילידים הפלסטינים כפרימיטיבים" כדי לעצב את "הזהות המתקדמת של היהודי בארצו".⁷⁴ אני מבקשת לפתח את הדיון הזה בהקשר של היחסים בין הקבוצות האשכנזית והמזרחית, וזאת בזיקה ללימודי גזע ומגדר ביקורתיים. בחלק זה של המאמר אני מבקשת להראות כיצד צילום ציוני של מזרחים ומזרחיות שימש נדבך נוסף במשטר הראייה הציוני, שעיצב בשיטתיות מרחב של דמיון פוליטי, שבו הוצבו המצולמים המזרחיים תחת המסמן הגזעי של עבר נצחי.⁷⁵ פביאן הראה כי מבט מעין אנתרופולוגי כמו זה מדרג קבוצות אנושיות באמצעות חלוקות בזמן. האחר הפסיכי והנחשל מתקיים בזמן שאינו מושפע מההתקדמות על ציר הזמן, שמייחס לעצמו המערב.⁷⁶ דימוי ארכאי זה צמצם את הקיום המזרחי לכדי חיזיון גזעי סמלי. הגזעתו של הגוף המזרחי והסוותה, והוצגה בארכיון הציוני הקולוניאלי לא רק כמהות טבעית, אלא גם כהתגלמותו של הטבע עצמו, המנוגד לתרבות המתבוננת בו.

תצלומים 7-9 ממחישים חזותית את חלוקת התפקידים המוגזעת בזמן ובמרחב ומנרמלים אותה. הדמויות האשכנזיות והמזרחיות בתצלומים מעוררות הקשרים תרבותיים מנוגדים והיררכיים – מערביות, רציונליות, פעולה וחילון לעומת מזרחיות, פאסיביות ומסורתיות. האידיאולוגיה הציונית מוסווית, אך היא מארגנת את סדר הופעתם של האובייקטים בתצלום כקומפוזיציה תמימה או טבעית. ארגון זה ניכר למשל ברישומים הבוטניים התלויים על קירות סדנת הציור בתצלום 9, ובשיעורי האומנות עצמם, המסמנים אומנות ובוטניקה כדיסציפלינות ציוניות; בהפרדה בין המודל לקבוצת הסטודנטים, המהדהדת את הסיווגים הגזעיים הפנים-יהודיים בסוציולוגיה של ארתור רופין; ובצילום התיעודי עצמו, כדיסציפלינה ציונית שפותחה בעבודותיהם של צלמים כמו יעקב בן-דב וליאן קאן. תצלומים מעין אלה מדגימים את טענתו של בטשן כי המצאת הצילום הביאה עידן אפיסטמולוגי חדש, שבו תצלומים שהופקו במזרח והוצגו באירופה ובאמריקה, נתפסו על ידי קהל הצופים המערבי כייצוגים אובייקטיביים של המזרח.

74 סלע, צילום, 25.

75 על העבר כמסמן גזעי ראו Balibar, "Is there a 'Neo-Racism'?"

76 Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 2002). ראו גם יאלי השש, "כולנו יהודים: על 'זבל לבן', מזרחים ושוליות מרובה בתוך ההגמוניה", *תיאוריה וביקורת* 48 (2017): 257-258; הרווי גולדברג, "שוכני המערות של טריפוליטניה: מרומנטיקה לאתנוגרפיה ותולדות עם ישראל", *פעמים* 131 (2012): 9-31.

התצלומים חיזקו את תוקפן של אידיאולוגיות קולוניאליסטיות ואימפריאליסטיות בקרב צופים שמעולם לא ביקרו בעצמם במקומות המצולמים.⁷⁷

בתצלומים 7-8 נראים "מודלים אורגניים", כפי שכינה אותם בוריס שץ, מדגמנים בשיעורי בצלאל.⁷⁸ התצלומים האלה ממחישים את חלוקת התפקידים המוגזעת באמצעות הניגוד בזמן בין הביגוד המערבי המודרני – התופס את רוב הפריים, והמזוהה במערב עם ההווה ועם העתיד – לבין הביגוד המזרחי תיכוני המסורתי – הממוקם בשולי הפריים, והמזוהה במערב עם העבר. חלוקת התפקידים במרחב מסומנת באמצעות מיקום המודל הפסיבי והסמלי כיוצא מן הכלל מול קבוצת הסטודנטים הדומיננטית והאקטיבית, הניצבת מולו. "מושבת בצלאל", שהקים בוריס שץ בבן שמן, חיזקה את ההפרדה המרחבית: "הפועלים האידיאולוגיים" – אומני בצלאל האשכנזים – מוקמו בירושלים, ואילו "הפועלים הטבעיים" – יוצאי תימן – מוקמו במושבה הרחוקה.⁷⁹ את האחרונים צילם ליאו קאן לפרויקט תיעודי שיצר בתמיכת הקרן הקיימת, ושפורסם בגרמניה. תצלומים של יוצאי תימן בחוות כנרת (לדוגמה תצלום 14), "הבליטו את הדלות והפער החברתי (...) לא החמיאו למוסדות הציונים ולא נכללו בקובץ".⁸⁰ דימוי זה של יוצאי תימן עמד בניגוד לדימוי העשיר והשופע שאפיין תצלומים של תוצרי עמלם (תצלום 2). מערך המסמנים הכולל הזה מארגן לא רק יחס היררכי בין קדמה, המזוהה במודרניות עם ההווה והעתיד, לבין מסורת, המזוהה עם העבר, אלא גם מבחיר למי הסמכות והכוח להעניק משמעות, מיהו הצד המגדיר ומיהו המוגדר.

הגזעת הזמן והמרחב הציוניים ניכרת גם בתצלומים נעדרי נוכחות אנושית. בתצלום 1 למשל נראית גלזיה, שעל צידה האחד הודפס תצלום של "ביתן בצלאל", ששכן בשנים 1917-1912 בסמוך לשער יפו. הביתן ממוקם במרכז התצלום, וברקע נראה מגדל דוד. הדמיון הארכיטקטוני קושר בין המבנים כאשר מיקומו המרכזי של הביתן בחזית הצילום מסמן את ההווה, ומיקומו המשני של המגדל ברקע מסמן את העבר. באופן זה התצלום ממחיש את הרעיון של רצף אבולוציוני ליניארי, טלאולוגי ומדומיין של ישות דתית

77 Geoffrey Batchen, "Desiring Production Itself: Notes on the Invention of Photography," in *Cartographies: Poststructuralism and the Mapping of Bodies and Spaces*, eds. Rosalyn Diprose and Robyn Ferrell (Sydney: Allen and Unwin, Roland Barthes, "The *ראו* הצילום של טבעית, 1991), 13-26
Photographic Message," in *Image, Music, Text*, ed. and trans. Stephen Heath (New York: Hill, 1977), 15-31

78 שילה־כהן, *בצלאל*, 151.

79 על הפרדה זו והשלכותיה הדכאניות ראו גדעון עפרת, "מושבת הפועלים בבן שמן, 1913-1910", *קתדרה* 20 (1981): 123-164.

80 שילר, *נופי בראשית*, 165. על פרויקט הצילום של קאהן ראו גם Silver-Brody, *Documentors of the Dream*, 164-175

קדמונית, שהתפתחה לכדי ישות לאומית מודרנית.⁸¹ הביתן, כפי ששמו מרמז, מקיים זיקה לפרקטיקות של תצוגה שפותחו בתערוכות העולמיות. ביתני התערוכות עוצבו כהעתקים היפר ריאליסטיים של סביבות חיים בקולוניות, הציגו פריטים אתנוגרפיים ילידיים ואף מוצגים חיים, ומוקמו בהקשר חדש, שבו סימנו עמים ילידיים צורת קיום פרימיטיבית, שבניגוד לעמי אירופה לא התפתחה לכדי לאום. ביתן יפו תוכנן כהעתק שהוצב סמוך למקור (מגדל דוד), וההבחנות הגזעיות הן בין קבוצות מאותו העם. עם זאת הביתן מציע לצופה המערבי – הן זה הנוכח במקום והן הצופה בגלויה – חיזיון ריאליסטי המאשר יחסי תלות הכרחיים בין המרחב, המזוהה עם יהדות ילידית עתיקה יומין, ובין מתיישביו היהודים האירופיים.⁸² הגלויה הקולוניאלית, כפי שכתב אלולה, מבוססת על רטוריקה של הסוואה. היא מעבירה פנטזיה קולוניאלית מצולמת אל קהל צופים, שנמצא הרחק מן המרחב שהיא מייצגת. בהגיעה אל יעדה, החיזיון המוגזע שהגלויה נושאת נתפס כמציאות, ולא כתוצר של הטכנולוגיה ששימשה לייצור שלה.⁸³ מנקודת מבט זו, גלויות ציוניות כמו זו של ביתן יפו היו אחד האמצעים לביסוס משטר הראייה הציוני.⁸⁴

חלוקת תפקידים פנים-לאומית מגדרית מוגזעת

חלוקת התפקידים הגזעית שביסס משטר הראייה הציוני נעשתה מובהקת יותר כאשר הוטל עליה סיווג נוסף, מגדרי. ניתוח הבניית הצומת של גזע ומגדר בצילום התקופתי יאפשר לי לחדד את אופיו של משטר הראייה הנדון. אראה כיצד הופעתן של נשים מזרחיות בצילום ציוני בתקופת היישוב גילמה דימוי מגדרי מוגזע, וכיצד פרקטיקות של הגזעה באמצעות ייחוס תכונות שנחשבו נשיות, הציבו נשים אלה תחת מסמנים של אבולוציה אנושית ולאומית פרימיטיבית. כמו כן אראה כיצד דימוי זה הפך לדגם להגזעתם של גברים מזרחים, ולפיכך למאפיין חזותי של יהדות המזרח כולה. מהלך זה יאפשר לי לבסס את טענתי כי משטר הראייה הציוני התקופתי קידם לא רק חלוקת תפקידים מוגזעת בין הקולקטיב הציוני לבין הילידים הפלסטינים, אלא גם חלוקת תפקידים פנים-לאומית מוגזעת בין אשכנזים למזרחים.

- 81 על היות המוזיאון כלי לכינון לאומיות ראו Bennett, *The Exhibitionary Complex*, 89
- 82 נירית שלו-כליפא, עורכת, *המושל הראשון, סר רונלד סטורס מושל ירושלים, 1926-1918* (תל אביב: מוזיאון ארץ ישראל, 2011), 35-36.
- 83 Malek Alloula, *The Colonial Harem* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986)
- 84 גלויות ציוניות נוספות ראו בתוך *מדברים גלויות מארץ ישראל*, אצר יעקב גרוס (אשדות יעקב מאוחד: מוזיאון בית אורי ורמי נחושטן, 2007).

צילום ציוני של נשים מזרחיות בתקופת היישוב שיקף את התפקיד הכפול של מזרחים בעיני הממסד הציוני: מצד אחד הם נחשבו גורם מאחה – "יהודים אוריינטלים", ילידי האזור, דמויות שהשתמרה בהן אותנטיות של קיום קדמוני, תגלית ארכיאולוגית או אתנוגרפית, שקיומה הוצג כעדות חיה לעבר עברית⁸⁵. מסמן זה אפשר לממסד הציוני להכשיר את שאיפותיו באשר למרחב המזרח-תיכוני שביקש לכבוש. מצד אחר היו המזרחים גורם מבדל – יהודים שנתפסו דומים לערבים בתכונות כגון פרימיטיביות, ילידיות, קרבה לקרקע ולטבע וריחוק מן הנאורות ומן הקדמה האירופית. בהתאם לכך היה "התימני" "הפועל הילידי שלנו", או בכינוי שכיח יותר "פועל טבעי", והוא נתפס מנוגד ל"פועל האידאולוגי" האשכנזי.⁸⁶

התפיסה האשכנזית הדואלית, הרואה במזרחים גורם מאחה ומבדל, מגולמת בצילום הציוני באמצעות מה שאני מכנה חזיונות של "עמל אנושי" ושל "נוסטלגיה אימפריאליסטית ציונית". חזיונות הנוסטלגיה האימפריאליסטית, המאפיינים צילום ציוני של נשים מזרחיות, אינם קשורים למה שרוולדו כינה ה"כמיהה אל צורות החיים שסוכני הקולוניאליזם שינו או הרסו במכוון", אלא לפנטזיה של צורת חיים מדומיינת, כמיהה נוסטלגית-רומנטית אל תמימות ילידית של "ארץ האבות" התנ"כית.⁸⁷ כמיהה כזאת אפיינה את השיח ההגמוני על מופעיה התיאטראליים של ברכה צפירה, שנדונו לעיל.

חזיון של נוסטלגיה אימפריאליסטית ציונית מגולם בשני תצלומים שצילם יעקב בן דב, מייסד המחלקה לצילום בבצלאל, בשניהם מופיעה נערה אחת בעלת חזות מזרחית. שמה לא תועד בכותרות התצלומים ולא בכתיבה ההיסטורית על בצלאל. בתצלום 7 נראית הנערה יושבת על כיסא מוגבה מול קבוצת תלמידים ותלמידות בסדנה בבצלאל. לבושה משווה לה חזות מזרחית. בעוד שבספרות המחקר מופיעים שמות המרצה והתלמידים בתצלום, המקור היחיד המתייחס לזהותה של המודל, מציין כי שמה "מזל הצוענייה".⁸⁸ אכן, ידוע כי בתקופה זו חיה בירושלים קהילת צוענים, אך מזל הוא שם יהודי-מזרחי. אם כן, כינוי זה חושף את ההנחה המובלעת כי תפקיד המודל מנקודת מבט

85 גרעון עפרת, "הדיוקן התימני: בין הופעה למופע", בתוך **בכרמי תימן**, ערך הלל ברזל (תל אביב: אעלה בתמר, 2011), 406-401, Yael Guliati, "The Yemenite Model in Israeli Culture and Arts," *Israel Studies* 6, no. 3 (2001): 26-54

86 על פועלים טבעיים ואידאולוגיים ראו ניצה דרויאן, **באין מרבד קסמים: ההתיישבות התימנית בארץ-ישראל, תרמ"ב-תרע"ד** (ירושלים: הוצאת יד יצחק בן צבי, 1981), 134, Gershon Shafir, "The Meeting of Eastern Europe and Yemen: 'Idealistic Workers' and 'Natural Workers' in Early Zionist Settlement in Palestine," *Ethnic and Racial Studies* 13, no. 2 (1990): 172-197

87 Rosaldo, "Imperialist Nostalgia," 107-110

88 שילה-כהן, **בצלאל**, 360.

ציונית מסתכם בחזותה המזרחית, הטרומ'מורנית. הסצנה הנראית בתצלום 7 מופיעה גם בסרט התעמולה חיי היהודים בארץ ישראל, שכלל צילומים בסדנאות בצלאל.⁸⁹ גם בסרט זה, שזכה להצלחה ברחבי העולם, לא נכלל שמה של המצולמת. תופעת מחיקת שמותיהם של מצולמים ומצולמות מזרחים המשיכה להתקיים בשדה הצילום הציוני והישראלי גם בדורות הבאים.⁹⁰

בעקבות תחקיר מקיף של עופרה סתת מילוא, נכדתה של הנערה הנראית בתצלום של בן דב, בשנת 2020 נחשפו שמה וזהותה: מזל ענטר. ביוזמת סתת מילוא קיים מכון יד יצחק בן צבי אירוע שהוקדש לענטר לרגל יום האישה הבינלאומי ב־6 במרץ 2020. בעלון החגיגי הופיע מידע על ענטר וכן תצלום נוסף שלה, ממציא המחקר של סתת מילוא, אולם לא צוינו מקורותיהם. כך חזר על עצמו המהלך של ניכוס ממסדי הן של הדימוי והן של כינון הידע עליו.

לדברי סתת מילוא, בעת שצולמה הייתה מזל ענטר בשנות העשרה המוקדמות לחייה. היא נולדה בירושלים למשפחה יוצאת חלב שבסוריה.

היא הייתה מגיעה ברגל לבצלאל משכונת שמעון הצדיק, בה גדלה. בוריס שץ חיבב אותה מאד. הוא קרא לה "קטנטונת". היא היתה מספרת לי בערגה על הימים ההם, על המלבושים שהלבישו אותה בבצלאל לצורך הצילום והסדנאות. אלה לא היו הבגדים שלה. היא גם יצרה שם בגד, סרוג במסרגה אחת.⁹¹

דבריה של סתת מילוא מלמדים כי חזותה של ענטר והשיוך הגזעי שלה מיקמו אותה בעמדה שולית הן בבצלאל והן במחקר על מוסד זה. על רקע יחסי הכוח ביישוב היהודי, התפקיד החברתי שניתן לענטר הוגדר על ידי המאמץ הבצלאלי ל"המצאת המסורת הלאומית" הציונית. עם זאת, על אף שהצילום והמחקר לא הותירו זכר לזהותה, ענטר לא הייתה דמות שותקת ונטולת סוכנות. למעשה היא חצתה גבולות מגדריים וגזעיים כאשר נכנסה בשערי בצלאל לא כבעלת מלאכה, כמו נערות מזרחיות אחרות שעבדו כפועלות בסדנאות, אלא כאישיות לעצמה. תצלום נוסף של ענטר השמור באוסף התצלומים המשפחתי של סתת מילוא (תצלום 12), מעיד על כך: ענטר נראית בו לבושה בבגד מסורתי ואוחזת בכד. תצלום זה מגלם את מה שבארת תיאר כעיקרון דואלי של הצילום:

89 את הסרט יום נוח סוקולובסקי והפיקה חברת "במזרח" מאודסה. גרסה משוחזרת של הסרט מלווה בקריינות של יהורם גאון.

90 ראו יעל גלעת, "כי מציון יצא יופי ואמנות מירושלים", עת'מול: עיתון לתולדות ארץ ישראל 186 (מרץ 2006): 11-13; רפי שובלי, "לכל תימני יש שם", העיסק, 3 באוגוסט 2012, <https://www.haokets.org/2012/08/03/לכל-תימני-יש-שם/>.

91 עפרה סתת מילוא, שיחה עם המחברת, 14 ביוני 2023.

"סטודיום" ו"פונקטום".⁹² סטודיום הוא ממד המזמן קריאה, הנובעת מהכרת הקודים הפוליטיים, המוסריים והתרבותיים הגלומים בצילום. פונקטום הוא ממד המזמן קריאה של הקודים האפקטיביים (affect) של הדמות המצולמת. על פי הניתוח של בארת ענטר מגלמת נוסטלגיה אימפריאליסטית ציונית במיטבה. אך הקומפוזיציה המרכזית, מבטה, הפונה ישירות למצלמה, ומבע פניה המחויך – כל אלה מסמנים אקטיביות, וגאווה. על כן תצלום זה של ענטר מדגים סוכנות נשית מזרחית, שהסטודיום נכשל בהכרעתה.

בתצלומים ובסרט שבהם מופיעה מזל ענטר, היחס בינה לבין התלמידות והתלמידים בבצלאל נשען על הקודים המגדריים של מסורת ציור המודל, שהתגבשו ברנסנס ונותרו בבסיס התרבות החזותית של המאה העשרים. ברג'ר הדגים בעבודתו המכוננת כיצד התפתחה במסורת זו סוגה ייחודית של ציורי עירום שהתמקדו בגוף הנשי, ושיקפו את יחסי הכוח ואת חלוקת התפקידים המגדרית באותה תקופה. גופן החשוף של נשים שימש כמשאב, כטבע הנגלה למבטו של צייר האוחז במכחול התרבות, ולמעשה מתווך את נראותן מבעד להיגיון פטריארכלי. חלוקת תפקידים זו העניקה למבט הגברי מעמד מטפיזי של כוח משגיח וידעני, שביכולתו למפות את הגוף הנשי ולמקמו כסימן במפת עולם החי, הצומח והדומם.⁹³ הופעתה של ענטר בתצלום עונה לקודים אלה אף על פי שהיא לבושה. בשדה הצילום הציוני שלטו כאמור גברים, והם אימצו את ההיררכיה המגדרית של מסורת ציור המודל. נוסף על כך, ההיררכיה המגדרית הוגזעה באמצעות הניגוד בין ילידיות ומסורת לבין תרבות וחילוניות. בניתוח התצלומים הבאים ארחיב את התייחסותי לצורת ההגזעה הזו.

נוסטלגיה אימפריאליסטית ציונית מאפיינת גם את התצלום שבו נראית ציפורה צברי בלבוש מסורתי של נשים יהודיות יוצאות תימן, מוקפת בפריטים אתנוגרפיים ולצידה כד חרס גדול, הפרס שזכתה בו על תחפושתה בתחרות "אסתר המלכה העבריה" בפורים 1928 (תצלום 13).⁹⁴ התצלום הושפע מהסוגה המכונה "אודליסק" (Odalisque), כינוי לשפחות ההרמון, שרווחה בציור ובצילום האוריינטליסטי. בסוגה זו הוצבו סביב הגוף הנשי פריטים יקרי ערך, והוא הוצג כמו עוד אחד מפריטים אלה. בעניין זה חשוב להזכיר את ביקורתו של ברג'ר, שטען כי חקר האומנות התעלם מהקשר בין מבט לבין בעלות. הוא תיאר את האופן שבו פטרוני האומנות ראו בציירים סוכנים, המאפשרים

92 רולאן בארת, **מחשבות על הצילום**, תרגם דוד ניב (ירושלים: כתר, 1991), 30-31.

93 John Berger, *Ways of Seeing* (Penguin Books, 1972)

94 על ציפורה צברי בתחפושת "אסתר המלכה העבריה" ראו חיזיקי שהם, **מרדכי רוכב על סוס: חגיגות פורים בתל-אביב (1936-1908) ובנייתה של אומה חדשה** (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2013). על ניכוס הלבוש של נשים יהודיות יוצאות תימן למטרות ציוניות ראו מור קושניר, "כשתימנייה מתחפשת לתימנייה", העוקץ, 22 במרץ 2016, <https://www.haokets.org/2016/03/22/כשתימנייה-מתחפשת-לתימנייה/>.

להם להציג באמצעים פשוטים ובצורה ריאליסטית מיקרוקוסמוס המעיד על עוצמתם. עוצמה זו נבעה מבעלות על כל מה שנחשב יפה ונחשק בעולם – נשים וחפצים. בצילום האוריינטליסטי תופס הכוח הקולוניאלי את מקום הפטרון, וההיררכיה המגדרית מוגזעת. כאמור, התצלום של צברי משעתק קודים אלה. עם זאת נעדרת ממנו המינניות (סקסיזם) הבוטה שרווחה בצילום האוריינטליסטי, כיוון שההשפלה הכרוכה בחשיפת הגוף הנשי לא הלמה את תפקידן הממסדי של הנשים המזרחיות.⁹⁵ אם כן, הנוסטלגיה האימפריאליסטית הציונית מובנית בהופעתן של צברי ושל ענטר באמצעות מסמנים של כפיפות מגדרית, אקזוטיקה תרבותית, עבר ילידי ופיגור אבולוציוני, המקושרים לנשיות, ואילו הציונות אינה מסומנת, ותופסת את עמדת הפטרון הרואה ואינו נראה, המקושר לגבריות.

המאפיין השני של צילום ציוני של נשים מזרחיות – חיזיון של עמל אנושי – נוצר באמצעות הצגתן בפעולות הכרוכות בזיעת אפיים ובסיפוק צורכי הקיום הבסיסיים.⁹⁶ מאפיין זה מופיע בתצלום של יעקב רוזנר שנראית בו אישה בעלת חזות מזרחית, לבושה בביגוד מסורתי של נשים יהודיות מתימן, כשהיא רוכנת על אבן רחיים (תצלום 11). כמו רוב הנשים המזרחיות שצולמו בתקופה זו, גם שמה של האישה בתצלום של רוזנר לא תועד. הופעתה צנועה, בלתי מאיימת ומנותקת מזמן וממקום, ובכך היא תואמת את התפקיד שהעניקה ספרות תנועת העבודה לקהילתה. בכל זאת עולים עקבות ההיסטוריה מפרטי התצלום. הוא צולם בכפר מרמורק, שנוסד ב-1930 כדי לפתור את מצוקתם של

95 אלולה למשל הראה כי התנפצותה של הפנטזיה המינית הקולוניאלית של צלמי צרפת, שגילו כי הנשים האלג'יראיות מצניעות את גופן, לא מנעה מהם להגשים אותה בכוח. הם שילמו לנשים ממעמד נמוך תמורת צילומי סטודיו מבוזים שהציגו את גופן חשוף וזמין מינית. בצילום אוריינטליסטי של נשים מצפון אפריקה ומהמזרח התיכון בתקופת הכיבוש הצרפתי בלטו מסמנים של מינניות ופיגור טכנולוגי. דימויים אלה שימשו כדי לייחס תכונות נשיות לעמי הקולוניות, וכדי לכונן דימוי גברי ומושיע לקולוניאליזם. על הציור והצילום האוריינטליסטי ראו Alloula, *The Colonial Harem*; John M. MacKenzie, *Orientalism: History, Theory and the Arts* (Manchester: Manchester University Press, 1995); Sarah Graham Brown, *The Portrayal of Women in Photography of the Middle East 1860-1950: Images of Women* (New York: Columbia University Press, 1988); Ken Jacobson, *Odalises and Arabesques: Orientalist Photography 1839-1925* (London: Quaritch, 2007); Ali Isra, "The Harem Fantasy in Nineteenth-Century Orientalist Paintings," *Dialectical Anthropology* 39, no. 1 (2015): 33-46

96 ראו את דיונה של ארנדט במושגים "עמל", "עבודה" ו"פעולה". Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958; repr., Chicago: University of Chicago Press, 1998), 79-93 מושגים אלה בהקשר של צילום ראו Ariella Azoulay, *Civil Imagination: A Political Ontology of Photography*, trans: Louise Bethlehem (London and New York: Verso, 2012), 29-125

יוצאי תימן פליטי המושבה כנרת, שנאבקו בהדרה ובהפליה של הממסד הציוני, אך גורשו מהמושבה.⁹⁷ אף על פי שהתצלום מבקש להציג את האישה בהתאם לתפקידה הציוני כ"פועלת טבעית" העסוקה בעבודת כפיים, הוא חושף גם מאמץ למחוק מסמנים של התנגדות או של מאבק.⁹⁸ הפעולה של המצולמת והניגוד בין המרחב החשוך והנסתר ברקע התצלום לבין המרחב המואר והגלוי לעין המצלמה, שאליו היא יוצאת, ממחיש את המטאפורה הציונית של יציאה ממחשכי המזרח אל נאורותו של המערב. נוספת על כך זווית הצילום הגבוהה, המעוררת רושם של היררכיה בין פעולתה ההישרדותית, הארצית והעתיקה, לבין הפעולה הרציונלית, הפוליטית והכמו־מטפיזית של הכוח הבלתי נראה המארגן את הופעתה. אולם מבטה הטרוד של המצולמת, המופנה מהרחיים אל הצלם, מעיד שדבר בתצלום אינו טבעי. זהו תצלום מבוים: האישה אינה עובדת אלא מדגמנת; היא כפופה לניהול של אופן הצגתה ופניה מסגירות את מורת רוחה.

הקישור של הנשים המזרחיות לעמל אנושי מודגש בתצלומים שבהם הן מופיעות לצד נשים אשכנזיות. בתצלום 10 שלוש נשים אשכנזיות, תלמידות בצלאל, תופסות את עמדת הצייר. אישה בעלת חזות מזרחית בשמלה פלסטינית ניצבת לצידן בעמדת המודל. צדוק בסן, שצילם תצלום זה, השמיט גם הוא את שמה של המצולמת, כך שקשה לזהות את שיוכה החברתי. הלבוש שלה – השמלה הפלסטינית – לא בהכרח מעיד על זהותה משום שהצלמים הציונים בתקופה זו החזיקו ברשותם פרטי לבוש פלסטיניים, והלבישו בהם את המצולמים כדי לשוות להם חזות מקומית. לפיכך תצלום זה מאשר את הטענה כי בתקופה הנדונה שירתו הן פלסטינים והן מזרחים מטרה זוהה בדמיון הציוני הפוליטי: יצירת דימוי המקשר בין עבר קדמוני ובין הווה ציוני.⁹⁹ כל הנשים בתצלום 10 ניצבות בשורה, גופן מוצג לעין המצלמה, וכל אחת מהן שרויה בעיצומה של פעולה. לכאורה מעמדן של המצולמות שווה: הצלם הוא הסובייקט והן האובייקטים שלו. אולם פעולותיהן השונות של הנשים בתצלום יוצרת מבנה היררכי: האומניות האשכנזיות

97 על הדימוי של יוצאות תימן בספרות תנועת הפועלות ראו בת' שבע מרגלית שטרן, "חברות למופת: יוצאות תימן בין מגדר, מעמד ועדה בתנועת העבודה, 1945-1920", קתדרה 118 (2006): 119.

98 על המאבק בהפליה ובהדרה של יוצאי תימן, גברים ונשים, לפני ההתיישבות בכפר מרמורק ואחריה ראו דינה גרייצר, "בין בדלנות להשתלבות: התיישבות יוצאי תימן בכפר מרמורק", קתדרה 14 (1980): 121-151.

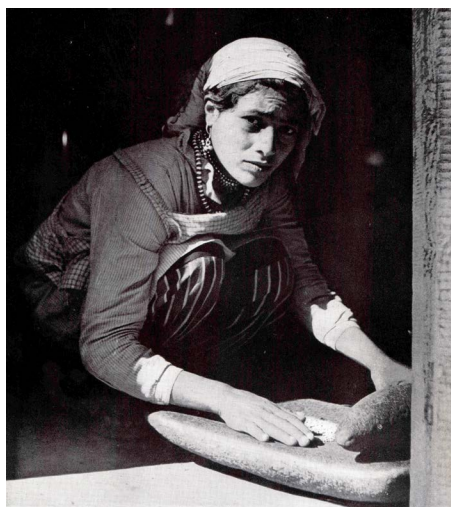
99 על היותם של הפלסטינים מייצגי התרבות היהודית הקדומה בצילום הציוני ראו סלע, צילום, 21. תפיסה זו אפיינה את ספרות העלייה הראשונה. ספרות זו השתמשה בדימוי רומנטי-אוריינטליסטי כדי להציג את הפלסטינים כ"משמרים היסטוריים", דמויות שיש בהן "כדי למסור דרישת שלום חיה ואותנטית מן העבר הרחוק ומן האבות העבריים לדורותיהם". כך היו הפלסטינים אמצעי "לחידוש הקשר השמי". ראו ברלוביץ', להמציא ארץ, 115, 117. תפיסה זו התפוגגה בהדרגה סמוך לפרוץ המאורעות האלימים ב-1929, אך המשיכה להתקיים ביחס למזרחים. שילה־כהן, בצלאל, 204.



תצלום 10: צלם צדוק בסן, "קורס ציור בבצלאל", ירושלים, הארכיון הציוני המרכזי



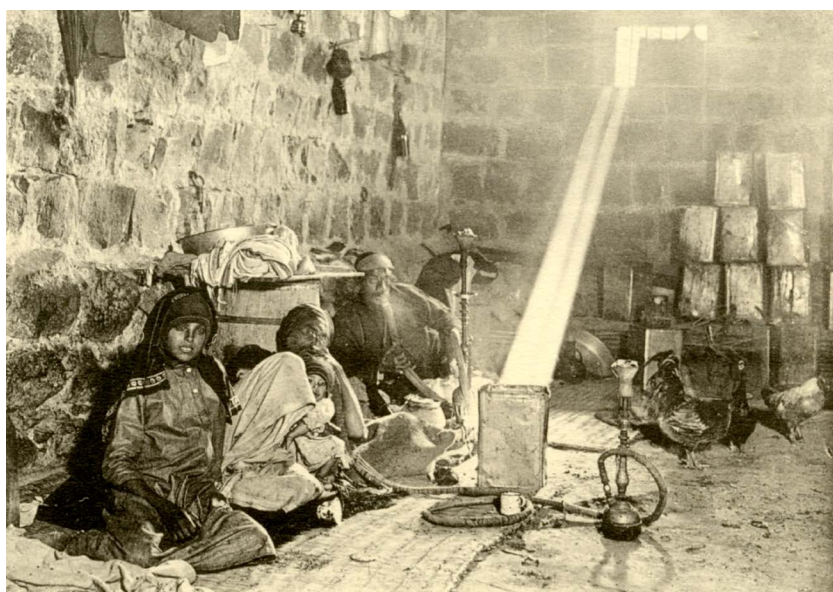
תצלום 12: צלם לא ידוע, ירושלים, 1912
(בקירוב), אוסף משפחתי של עפרה סתת
מילוא, כל הזכויות שמורות.



תצלום 11: צלם יעקב רוזנר, מרמורק, רחובות, 1940
Jakob Rosner, A Palestine Picture
Book (Schocken Books, 1947), 126



תצלום 13: צלם שמעון קוברמן, "אסתר המלכה העבריייה", תל אביב, 1928, אוסף שמעון קוברמן, מוזיאון ארץ ישראל



תצלום 14: צלם ליאו קהאן, "יהודים תימנים: מגורים", 1912, אוסף אלי שילר, ארכיון התמונות ע"ש שושנה ואשר הלוי, יד יצחק בן צבי

אינן מנותקות מסביבת העבודה שלהן, ועצם נוכחותה של המודל מייצרת את סביבת העבודה. מבטיהן מופנים אל המודל, והן עוסקות ברישום שלה. מבטה של המודל מופנה אמנם אל המצלמה – לכאורה תנוחה המסמנת סוכנות וסובייקטיביות – אך פעולתה, נשיאת סל ירק, מנותקת מסביבת העבודה שלה. כמו בתצלום של רוזנה, גם כאן פעולת המצלמת אינה ממשית ותכליתה היא הצגתה. יתר על כן, אף על פי שכל הנשים בתצלום הן אובייקטים של הצלם, לנשים הציירות ניתן מעמד של סובייקט ביחס למודל. לפיכך המודל היא אובייקט כפול, הן של הצלם והן של הציירות. לבסוף, הקונוטציות של פעולת המודל הן סיפוק צורכי הקיום הבסיסיים, ואילו הקונוטציות של פעולת הציירות הן עבודה ויצירה, הקשורות לקיומה של תרבות. מאחר שאומנות בצלאל גויסה למטרות הצינונות, ניתן לפעולת האומניות האשכנזיות לא רק ערך תרבותי, אלא גם ערך פוליטי.¹⁰⁰ מנקודת מבט זו, התצלום משקף את שאיפתן לשוויון של נשים אשכנזיות בתקופת היישוב, אך גם את עיוורונן ביחס לעליונותן הגזעית, עליונות שאפשרה להן "להיאבק במבנה הכוח הגברי, ובה בעת לשתף איתו פעולה כשהוא נותן להן כוח וזכויות יתר בזכות מוצאן העדתי ומעמדן הכלכלי".¹⁰¹ המעמד של המודל בהיררכיה החברתית והפוליטית מסומן אפוא באמצעות ניגוד היררכי, שכן הופעתה משייכת אותה למרחב הצמחי הילידי, המזוהה כאיפוליטי. בכך מטושטש גם הפוטנציאל הפוליטי שאפשר לייחס להופעתה ולפעולתה.

חזיונות של נוסטלגיה אימפריאליסטית ושל עמל אנושי מאפיינים גם צילום ציוני של גברים מזרחים בתקופת היישוב. צילום ציוני של גברים אשכנזים התבסס על התכונות ההיפר-גבריות של האימפריאליזם הסובייטי הריאליסטית, שהלמה את חזון "יהדות השרירים" הציוני. מאפיינים אלה מנוגדים לתכונות הנשיות ולאימפריאליזם רומנטי-אוריינטליסטית בצילום ציוני של גברים מזרחים.¹⁰² בוריס שץ האמין למשל כי "כאשר מתארים אישים מן התנ"ך בדמות תימני מזוקן, יש בכך משום קרבה לרוח התנ"ך".¹⁰³ ואכן, בתצלומים המעטים של סדנאות הציור והרישום בתקופה המוקדמת של בצלאל מופיעים גם גברים בעלי חזות מזרחית. בחזית של תצלום 8 נראים תלמידי בצלאל בחלוקים לבנים ארוכים וכלי ציור בידם. בעומק הפריים נראה גבר בעל חזות מזרחית,

100 על היותו של בצלאל פרויקט ציוני מגויס ראו הערה 27 לעיל.

101 ויקי שירן, "לפענח את הכוח, לברוא עולם חדש", פנים 22 (2002): 15-22. על המתח בין פמיניזם מזרחי לבין פמיניזם אשכנזי ראו הנרייט דהאן-כלב, "פמיניזם מזרחי, פוסט-קולוניאליזם וגלובליזציה", תרבות דמוקרטית 10 (2006): 135-161.

102 סלע התייחסה לדימוי הגברי האשכנזי בצילום ציוני: סלע, צילום, 101. ברומי-פרלמן כתבה על ריאליזם סובייטי בצילום ציוני של גברים אשכנזים: Edna Barrami-Perlman, "Practices of: אשכנזים", *Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture* 34, no. 2 (2015): 181-203.

103 שילה-כהן, בצלאל, 204.

שרוע על בימה מוגבהת וסביבו שטיחים. שמו לא תועד בכתיבה ההיסטורית על בצלאל. גופו החשוף למחצה פונה אל הציירים בתנוחה פרונטלית, אופקית ופאסיבית, ערוך למבטם הסוקר. זו הקומפוזיציה גם בצילום של צברי שנדון לעיל, והיא מאפיינת את סוגת האודליסק. לפי אלולה, "האודליסק הפכה למטרה של הצילום האוריינטליסטי, להאנשה של הפנטזיה הקולוניאלית".¹⁰⁴ באמצעות בימוי של הגוף הנשי וניכוס פריטים אתנוגרפיים לתפאורה תצלומי האודליסק מגלמים מהלך סימבולי של הסרת הלוט מעל ההרמון, החדר בבית המוסלמי השמור לנשים בלבד. הם מבטאים חילול של המרחב הנשי והכנעה של הכוח הגברי שחסם את הכניסה אליו. בימוי הגבר המזרחי בתצלום 8 כמודל שהופעתו מותאמת למוסכמות האודליסק, ממקם אותו בתפקיד הנשי וכך גם קושר את הופעתו עם קבלה של ההכנעה. את התכונות הנשיות ואת ההכנעה מסמנים התנוחה הפאסיבית וגם היחס בין גופו החשוף למחצה לבין מה שקבאני מכנה "החלל הלבוש היטב" – הפריטים האתנוגרפיים סביבו (שטיחים), ובתצלום הנדון גם החלוקים הארוכים של הציירים.¹⁰⁵ הכניעות התמימה למראה שמעניקה הנוסטלגיה האימפריאליסטית לגבר המזרחי, וצמצום פעילותו לעמל הכרוך בעצם הקיום הפיזי, תואמים את הדימוי שלו גם בתחומי אומנות אחרים. דוגמה לכך היא תפקיד המשרת הפשוט וקל הדעת שהעניק לו התיאטרון התקופתי. אך דימוי זה מנוגד להתפתחויות החברתיות בתקופה שבה צולם התצלום, למשל להתגבשות התוכנית לדחוק את פועלי בצלאל יוצאי תימן למושבת בצלאל בן שמן, מהלך שהוביל להתקוממותם.¹⁰⁶ הפרקטיקה של צילום גזעי, שיובאה מגרמניה ושימשה לצילום גברים מזרחים, תמכה בדירוג הפנים לאומי של משטר הראייה הציוני. על פי מוריס־רייך, ביישוב היהודי הפרקטיקות של צילום גזעי לא יושמו בזיקה לשיח על מגוון יהודי, אלא שירתו את העיצוב של מבנים ושל יחסים חברתיים חדשים ואסימטריים בקולקטיב הציוני.¹⁰⁷ פרקטיקות שונות של צילום גזעי שימשו את ארתור רופין במחקריו על הסוציולוגיה של היהודים, ואת אריך בראואר בעבודתו כצלם, ויושמו בזיקה לשיח הגזעי הציוני, שהניח את קיומו של גזע יהודי בעל היררכיה פנימית. בראואר צילם גברים יוצאי תימן מזווית קרובה ונמוכה שעיוותה את פניהם, וסינן תצלומים של גברים מזרחים בלבוש

Alloula, *The Colonial Harem*, 78 104

Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 70 105

על היחס ליוצאי תימן בבצלאל ועל פרשת בן שמן ראו צבי שילוני, הקרן הקיימת לישראל וההתיישבות הציונית, 1914-1903 (ירושלים: יד יצחק בן צבי, 1990), 272-275; עפרת, "מושבת הפועלים", 128. עפרת גם דן שם בדימוי הגבר המזרחי בתיאטרון התקופתי.

Morris-Reich, *Race*, 187-222 107

אירופי, כלומר כאלה שסותרו נוסטלגיה אימפריאליסטית.¹⁰⁸ לעומתו צילם אפרים משה ליליין גברים יוצאי תימן בהשפעת האידיאליזציה האוריינטליסטית-רומנטית, ואפיין אותם כ"נשאים יפייפים של מורשת שמית עתיקה". על פי מוריס-רייך, הלמר לרסקי היה חריג בקרב הצלמים שהשתמשו בפרקטיקות של צילום גזעי. לטענתו לרסקי ביטל היררכיה בין מזרחים לאשכנזים משום שנטרל מסמנים של צבע עור, מעמד ואתנוגרפיה באמצעות קומפוזיציות של תאורה, למשל.¹⁰⁹ אך מוריס-רייך מתעלם משני עניינים משלימים. ראשית, תצלומי הגברים של לרסקי מגלמים גם הם הגזעה באמצעות ייחוס תכונות נשיות. גברים אשכנזים ומזרחים מקבלים בעבודותיו מאפיינים אקספרסיביים, והפן הארצי של גופניהם מודגש. עם זאת, ייחוס תכונות נשיות לגברים האשכנזים אינו מערער את הצטברות העבודות שכונו את הדימוי ההרואי שלהם במשטר הראייה הציוני; וייחוס תכונות נשיות לגברים המזרחים מוסיף ומחזק את הדימוי הנשי שמשטר ראייה זה כבר העניק להם. במובן זה לרסקי אינו חורג ממוסכמות ההיררכיה הגזעית של גברים אשכנזים ומזרחים בצילום ציוני.

חזיונות של נוסטלגיה אימפריאליסטית ושל עמל אנושי מאפיינים לכאורה גם את הסוגה של צילום ציוני אוריינטליסטי של נשים וגברים אשכנזים. התחפשות לילידים פלסטינים לעין המצלמה הציונית הייתה פרקטיקה אוריינטליסטית וקולוניאלית שנקטו גם מתיישבים אשכנזים. צילומי סטודיו מבוזים של מתיישבים אשכנזים בלבוש פלסטיני ובסגנון אוריינטליסטי-רומנטי היו פרקטיקה שכיחה עד ההתפרצות האלימה ב-1929.¹¹⁰ מאפיין בולט של פרקטיקה זו הוא כישלונה: ההתחפשות מנוגדת לדימוי הנשי שליווה את יהודי מזרח אירופה במשך דורות, ושממנו ביקשו להתנער, ובה בעת היא רחוקה מהדימוי של היליד הפלסטיני ושל היהודי המזרחי.¹¹¹ כך למשל, בתצלום "גיטה סוסקין", שצילם אברהם סוסקין, כאפיה קשורה למותגי המצולמת במקום חגורה, ואחזתה האופקית בכד המים מבטלת את השימוש התכליתי בו.¹¹² כך החיקוי הכושל, שאפיין את צילומי הסטודיו המבוזים של המתיישבים האשכנזים, ביטל את הקשר שלהם לעקרונות העמל האנושי ולנוסטלגיה האימפריאליסטית. יתר על כן, ההתחפשות מול המצלמה חידדה את ההבדל בין נשים אשכנזיות לבין נשים

108 שם, 208-209, 214-218.

109 שם, 217-222.

110 סלע, צילום, 21-22.

111 על ייחוס תכונות נשיות ליהודי מזרח אירופה ראו דניאל בווארין, "נשף המסכות הקולוניאלי: ציונות מגדר, חיקוי", בתוך קולוניאליזם והמצב הקולוניאלי, ערך יהודה שנהב (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004), 368-386; Aziza Khazoom, "The Great Chain of Orientalism," *American Sociological Review* 68 (2003): 481-510

112 <https://tohumagazine.com/he/file/012-כערביה-לבושה-הגיטה>

מזרחיות: הסרת התחפושת תחזיר לאישה האשכנזייה את הפריבילגיה הגזעית של הנראות המערבית, אך הנראות הגזעית של האישה המזרחית לא תשתנה באופן ניכר עם הסרת התחפושת.¹¹³

סיכום

במאמר זה ביקשתי לבסס את הטענה שבתקופת ההתיישבות הציונית המוקדמת התמסד משטר ראייה ציוני, שהצפין חלוקת תפקידים מגדרית-מוגזעת, פנים-לאומית, של אשכנזים ושל מזרחים. בחלקו הראשון של המאמר הדגמתי כיצד השימושים המרובים שעשו מוסדות וארגונים ציוניים בפרקטיקות קולוניאליות ואימפריאליות, מדעיות ואומנותיות, בתחומי הבוטניקה, הצילום והתצוגה, פותחו והותאמו לתנועה הציונית, ויצרו בסיס לכינון של משטר ראייה ציוני. משטר ראייה זה הצפין דירוג של סיווגים גזעיים, שיש בו פערים לא רק בין מתיישבים אשכנזים לבין ילידים פלסטינים, כפי שהראו מחקרים עד כה, אלא גם בין מתיישבים אשכנזים למזרחים. בחלקו השני של המאמר הדגמתי כיצד הגבולות המוגזעים של חלוקת התפקידים הזו נתמכו באמצעות סיווג נוסף – מגדרי. באמצעות ניתוח תצלומים תקופתיים של גברים ונשים משתי הקבוצות, האשכנזים והמזרחים, הראיתי כיצד מסמנים גזעיים כמו "עבר נצחי" או מסורתיות הונגדו למודרניות ולחילוניות, ושימשו להבניית ההיררכיה הפנים-לאומית, וכיצד מסמנים מגדריים כמו עיסוק בעבודות בית, תפקיד שנתפס כנשי, חידדו ההיררכיה זו. את ההגזעה באמצעות מסמנים מגדריים הדגמתי בשני מהלכים. ראשית, ניתחתי צילום ציוני שהציג נשים מזרחיות ואשכנזיות, ושהבנה את היחסים ההיררכיים ביניהן באמצעות ייחוס תפקידים גבריים לאשכנזיות ותפקידים נשיים למזרחיות. שנית, הראיתי כיצד צילום ציוני שהציג גברים מזרחים, ייחס להם תכונות נשיות, ואילו צילום הגברים האשכנזים התאפיין בייחוס תכונות היפר-גבריות והרואיות. כך ביססתי את טענתי כי במחצית הראשונה של המאה העשרים כונן הממסד הציוני משטר ראייה, שגילם ההיררכיה גזעית ממוגדרת בתוך הקולקטיב היהודי, כאשר המזרחים, גברים ונשים, הוצבו בעמדה מוחלשת, והוצגו כתלויים בהצלחה שתביא להם הישגות הציונית.

כדי לברר האם התקיים משטר ראייה ציוני אחרי 1948, ואם כן – מה היה אופיו, נדרש מחקר נפרד. עם זאת מחקרים עכשוויים בתרבות חזותית מלמדים כי ההמחשה החזותית של הגנאלוגיה הציונית ממשיכה להתקיים עד ימינו. כך למשל, החל משנת 1948 העניקו תערוכות אתנוגרפיות במוזיאונים לאומיים בישראל מקום מרכזי לחפצים ולדימויים של נשים מזרחיות. באופן זה יצרה הרטוריקה החזותית של התצוגה קישור בין נשיות

ובין מזרחיות בכללה.¹¹⁴ על אף היומרה הרב־תרבותית, המוזיאונים הממסדיים משמרים היגיון מבני המשרת את האינטרס הלאומי הציוני.¹¹⁵ ואילו בצילומי עיתונות המאפיינים המגדריים של ההגזעה משתנים בהתאם לאינטרס הלאומי בתקופות השונות.¹¹⁶

- Noa Hazan, "Looking Back from East," in *Breaking Walls*, eds. Ktzia Alon and 114
Shula Keshet (Tel Aviv: Achoti Press, 2013), 375
115 חזן, "רב־תרבותיות במוזיאון".
Noa Hazan, "The Elasticity of the Color Line," *Cultural Dynamics* 25, no. 1 116
(2013): 49-73

לא על הלחם לבדו: מזון, שיח חברתי והמדינה במצרים שבין שתי מלחמות עולם, 1919-1939*

עטר דוד

מבוא

בדו"ח רשמי שסקר את מצב המזון במצרים בשנת 1921, המליץ פרסיבל ג'ורג' אלגוד (Elgood), מנהל מחלקת האספקה (לִגְ'נֵת אל־תְּמִוִּין) במשרד החקלאות המצרי, לסגור בהקדם האפשרי את המחלקה. משבר המזון שפקד את המזרח התיכון במהלך המלחמה נמשך גם לאחר שהסתיימה. מחלקתו של אלגוד המשיכה במדיניות אספקה וסבסוד מזון בשנים שלאחר המלחמה, ובין השאר הפעילה מאפיות ממשלתיות, מכרה קמח במחירים מסובסדים ואסרה ייצוא מוצרי מזון מקמח ומחיטה. על אף פעילותה הנמרצת של המחלקה ותרומתה לייצוב שוק המזון במצרים, טען מנהלה כי יש "לחזור למצב הסחר האידיאלי כפי שהיה לפני המלחמה".¹ תהליך הפירוק של המחלקה החל ביולי באותה השנה והסתיים בשנת 1923.²

ערב מלחמת העולם השנייה, כמעט עשרים שנה אחרי המזכר של אלגוד, השתנה לחלוטין המצב במצרים והיא נהנתה משפע יחסי של מזון. במרץ 1939 פרסם קרוצ'לי מאוניברסיטת פואד הראשון סקר מקיף על קצב ייצור המזון במצרים וקבע: "למצרים יש כיום יכולת לספק את תצרוכת המזון שלה במלואה".³ סקר אחר שביצעה ממשלת

* מאמר זה מבוסס על עבודת תזה שנכתבה בהנחייתו של רלי שכטר: Atar David "Food, Food Subsidies and *Effendi* Discourse in Egypt, 1919-1939" (MA thesis, Ben Gurion University of the Negev, 2018), https://primo.bgu.ac.il/discovery/delivery/972BGU_INST:972BGU/12218533570004361

אני מודה לרלי שכטר על התמיכה והסיוע בתהליך העבודה, וכן לדרור זאבי ולקייטי וקסברגר, שקראו טיוטות מוקדמות של חלקים ממאמר זה והעירו עליהן בתבונה.

1 "Telegram no. 35: 9th Report upon the Food Situation in Egypt," January 3, 1921, FO 371/6323, The National Archives, London (hereafter NA)

2 "Telegram no. 644: 16th Report upon the Food Situation in Egypt," July 20, 1921, FO 371/6323, NA; "Finance Committee Note to the Council of Ministers on the Budget of 1922-23," FO 371/7761, NA

3 A.E. Crouchley, "A Century of Economic Development, 1837-1937 - A Study of Population and Production in Egypt," *l'Egypte contemporaine* 183 (1939): 149

מצרים באותה השנה העלה ממצאים דומים. הסקר הצביע על עלייה מתמשכת בייצור גידולי מאכל במצרים, וכן על שיפור היחס בין כמות המזון הזמין ובין גודל האוכלוסייה.⁴ אף כי מזון נמצא בשפע, ממשלת מצרים ראתה את עצמה מחויבת לספק לאזרחיה זכויות בסיסיות ובהן מזון. לפיכך באוגוסט 1939 הקימה הממשלה את המשרד לשירותים חברתיים (וזאת אל-שאון אל-אג'תמאעיה), שבמילותיו של אחד ממייסדיו ביטא את "החובה העליונה לתעד את התנאים הסוציאליים... להעלות את רמת החיים של הפרט... ולבסוף לדאוג שצדק חברתי יהיה מנת חלקה של האוכלוסייה".⁵

מדוע ביקשה המדינה להסיר מעצמה את האחריות לאזרחיה בתקופה של מחסור יחסי במזון בתחילת שנות העשרים, ואילו בתקופת שפע יחסי בסוף שנות השלושים ראתה את עצמה מחויבת מוסרית לספק מזון לאזרחים? האם ההצהרות של שני הפקידים שהובאו לעיל מבטאות משאלת לב אישית שלהם, או שהן יכולות ללמד אותנו על תהליכי שינוי מהותיים בחברה המצרית? מאמר זה מבקש לבחון שאלות אלה על רקע התהפוכות הפוליטיות והחברתיות שעברו על מצרים בתקופה שבין שתי מלחמות העולם, שראשיתן במתן עצמאות חלקית למדינה בשנת 1922, וסופן בהירתמות – לאו דווקא מרצון – למאמץ המלחמה הבריטי נגד גרמניה הנאצית בשנת 1939. טענתי היא שהתפיסה שהתפתחה במצרים בסוף שנות השלושים באשר לזכות האזרחית למזון ולחובה המוסרית של המדינה לספק אותו, היא תוצאה של תהליכי עומק חברתיים, כלכליים ופוליטיים. מעצביו העיקריים של השינוי היו אינטלקטואלים ובני מעמד הביניים המצרי, שבחנו מחדש רעיונות כמו מדינת הלאום ומרחב ההשפעה שלה, זכויותיו וחובותיו של הפרט, מעמדה החברתי של אוכלוסיית הפלאחים וחשיבות המזון לשגשוג הפרט והחברה. הפולמוס על תפקיד המדינה בייצור מזון ובאספקתו היה חלק מדיון ציבורי רחב יותר על מערכת היחסים הרצויה בין הפרט ובין המדינה, שהתקיים במצרים באותן השנים. הרעיון שבבסיס דיון זה היה כי על המדינה מוטלת חובה מוסרית לספק לאזרחיה שירותים בסיסיים ולהעלות את רמת חייהם. הדיון החברתי על תזונה ומוסר נערך בזיקה לדיונים רחבים יותר על יחסי הכוח ועל הריבוד המעמדי במצרים ועל ההקשרים הרחבים של לאומיות וקולוניאליזם, שהעסיקו את הציבור המצרי באותן שנים.

הדיון הציבורי על הקשרים בין מדינה לחברה ולמזון תפס מקום מרכזי בשיח החברתי במצרים במאה העשרים, והוא ממשיך להשפיע באופן ניכר על המציאות המצרית עד עצם היום הזה. במחצית השנייה של המאה הקודמת התמקד הדיון בעיקר

4 Ministry of Agriculture, *Agricultural Census of Egypt, 1939* (Cairo: Government Press, 1946). הסקר האמור בוצע בשנת 1939, אך בשל המלחמה הוא התפרסם רק בשנת 1946.

5 The Royal Government of Egypt, Ministry of Social Affairs, *Social Welfare in Egypt* (Cairo, 1950), 3

במערכת סבסוד המזון המצרית – שם כולל למגוון מוסדות, תקנות וחוקים, שתכליתם לשפר את הגישה של אזרחי מצרים למוצרי מזון. בד בבד עם הגידול הניכר בהיקף פעילותה של מערכת סבסוד המזון, מאמצע שנות השישים הלכה והתפתחה ספרות מחקרית ענפה על אודותיה. סוציולוגים, מדעני מדינה, מעצבי מדיניות בארגונים בינלאומיים והיסטוריונים תיארו מערכת זו וניסו, כל אחד בדרכו, למדוד את ביצועיה ולהציע שיפורים בדרכי פעילותה. בשנות השישים והשבעים התמקדה הכתיבה בתיאור יתרונותיה וחסרונותיה של המערכת; מתחילת שנות השמונים חלחלה ההבנה כי פעילות המערכת מציבה אתגרים עצומים לכלכלה ולחברה, ואז פנו המחקרים לעסוק בהתאמת פעילותה למצב הפוליטי, הכלכלי והחברתי של מצרים.⁶ ההיתכנות הכלכלית של מערכת סבסוד המזון שנויה במחלוקת, אך כל החוקרים מסכימים כי במחצית השנייה של המאה העשרים הפגינה מצרים מחויבות מוסרית, מוסדית וכלכלית לספק לאזרחיה גישה משופרת למזון.

לצד התרחבות מערכת סבסוד המזון במחצית השנייה של המאה העשרים, הציעו חוקרים שונים כמה הסברים בנוגע למקורותיה הרעיוניים והמוסדיים. לאחר שהקצינים החופשיים תפסו את השלטון בשנת 1952, הם החלו במאמץ היסטוריוגרפי שמטרתו לנכס את הישגיה החברתיים של מצרים בלעדית למשטר החדש. דייקפואה למשל טוען כי לאחר מהפכת 1952 צומצמה חשיבות התקופה המלוכנית וההיסטוריה המודרנית של מצרים שלפני המהפכה "לכדי רצף טרנסצנדנטי של אירועים מהפכניים (1798, 1882, 1919, 1952) שבו כל אירוע הוביל באורח פלא לזה שבא בעקבותיו".⁷ ההיסטוריוגרפיה של הקצינים החופשיים הציגה תהליכים כלכליים, פוליטיים וחברתיים בתקופות מוקדמות יותר כאקראיים ומנותקים מההקשרים ההיסטוריים שבהם התקיימו. דוגמה טובה לכך נמצאת בספר שראה אור בשנת 1964, במלאת עשרים וחמש שנים לפעילות המשרד לשירותים חברתיים. השרה שכיהנה אז בראש המשרד, ד"ר חכמת אבו זיד, חילקה בפתח הספר את פעילות המשרד לשתי תקופות; בתחילה, היא טענה, פעילות המשרד הייתה "איטית וחסרת השפעה ממשית, והוא היה עסוק בפילוס כואב ומתיש של הדרך". אך לאחר המהפכה פעילות המשרד "שינתה את פניה... ואנו מביטים היום על האנשים שפעלו תחתיו ועל הישגיהם בהערצה ובכבוד".⁸ על פי תפיסה זו היו אלה הקצינים החופשיים שהניחו את התשתית הרעיונית לזכות האזרחים למזון.

6 לקריאה נוספת על מערכת סבסוד המזון המצרית: David, "Food, Food Subsidies and Effendi Discourse," 6-7.

7 Yoav Di-Capua, *Gatekeepers of the Arab Past: Historians and History Writing in Twentieth-Century Egypt* (Berkeley: University of California Press, 2009), 254.

8 ווארת אל-שאון אל-אג'תמאעיה, ווארת אל-שאון אל-אג'תמאעיה פי 25 עאמן (קהיר: אדארט אל-מעלומאת, אל-עלאקאת אל-עאמה, 1964), 2-3.

על פי גישה היסטוריוגרפית אחרת, הרעיונות החברתיים באשר למחויבות המדינה המצרית לאזרחיה צמחו מתוך המורשת הקולוניאלית שהותירו אחריהם הבריטים. לתקופת מלחמת העולם השנייה נודעת חשיבות מרכזית בעניין הזה. שו לדוגמה טוען כי מצב החירום שהוחל במהלך מלחמת העולם השנייה, הרחיב מאוד הן את סמכויות הבריטים והן את סמכויות ממשלת מצרים. סמכויות נרחבות אלה, שכללו התערבות ניכרת של המדינה בשוקי מזון, באנרגיה, בתעסוקה ובתחבורה, נותרו בתוקף אחרי המלחמה והפכו לחלק משגרת החיים היומיומית במצרים.⁹ אל-מיהי מרחיבה טענה זו, ומראה כיצד התשתית המוסדית שהניח השלטון הקולוניאלי שימשה בסיס למערכות רחבות יותר של סבסוד שירותים ומערכות העסקה ציבוריות. היא טוענת כי מערכות אלה הושפעו מהמורשת הקיינסיאנית של "המדינה המתערבת", שניכרה במנהל הקולוניאלי בזמן המלחמה ושרדה גם אחריה.¹⁰ גם ויטליס והיידמן מדגישים את השפעת המורשת הקולוניאלית של התערבות המדינה בכלכלה ובחיים האזרחיים. פעולות התערבות אלו נבעו מאינטרסים של בעלות הברית, אשר הונעו לא רק מהדאגה לזכויות אדם ולאוכלוסיות מוחלשות, אלא גם מהחשש ממהומות וממרי שיתעוררו עקב מחסור.¹¹ הגוף הממונה על גיבוש המלצות לאספקת מזון לאזור בזמן המלחמה היה "מרכז האספקה למזרח התיכון" (Middle East Supply Center), ועל פי כמה מחקרים הוא יצר את התשתית המוסדית של מערכת סבסוד המזון המצרית במחצית השנייה של המאה העשרים. באמצעות בחינה של מרכז זה ויטליס והיידמן מראים כי המורשת הקיינסיאנית נטמעה במוסדות השלטון של מצרים.

שתי גישות היסטוריוגרפיות אלה מציעות הסברים שונים למקור המחויבות של מצרים לספק לאזרחיה שירותים בסיסיים ובהם מזון. בשנים האחרונות התפתח זרם היסטוריוגרפי שלישי, המאתגר את ההסברים הללו וקורא לבחון מחדש את התקופה שבין שתי מלחמות העולם. המחקרים החדשים הראו כי במחצית השנייה של שנות השלושים התגברו בציבור המצרי הקולות שקראו למעורבות רבה יותר של המדינה בחיים האזרחיים. איקדה, למשל, הצביעה על כך שמאמצע שנות השלושים חלה עלייה חסרת תקדים בפרסום ספרים המתמקדים בבעיותיה החברתיות של מצרים, ודורשים

- 9 Eric Andrew Schewe, "State of Siege: The Development of the Security State in Egypt during the Second World War" (PhD diss., University of Michigan, 2014)
- 10 Asya El-Meehy, "Rewriting the Social Contract: The Social Fund and Egypt's Politics of Retrenchment" (PhD diss., University of Toronto, 2009), 77
- 11 Steven Heydemann and Robert Vitalis, "War, Keynesianism, and Colonialism: Explaining State-Market Relations in the Postwar Middle East," in *War, Institutions, and Social Change in the Middle East*, ed. Steven Heydemann (Berkeley: University of California Press, 2000), 105

לא על הלחם לבדו: מזון, שיח חברתי והמדינה במצרים שבין שתי מלחמות העולם

מהמדינה לפתור אותן.¹² פולארד מתארת את תהליך ההלאמה של אגודות צדקה (ג'מעיאת ח'יריה) שסיפקו מזון ושירותי בריאות לאזרחים. לדבריה, ההלאמה הואצה בשנות השלושים משום שפקידים ופוליטיקאים מצרים האמינו כי לאזרחים מגיעות זכויות מסוימות, וכי מחובתה של המדינה לספק אותן.¹³ על פי ג'ונסון, הממשלה הרחיבה את פעילותה באזורים הכפריים של מצרים במהלך שנות השלושים באמצעות בניית תשתיות ציבוריות כמו בתי ספר ומרפאות. את הפרויקט הזה קידם המשרד לשירותים חברתיים, שהוקם בשנת 1939 כדי למסד את פעילות הממשלה בכפרים בתחומי החינוך, הבריאות, הרווחה ואספקת המזון.¹⁴

מאמר זה מצטרף לגישה ההיסטוריוגרפית המדגישה את חשיבות התקופה שבין שתי מלחמות העולם לעיצוב תפיסת מחויבות המדינה המצרית. אני טוען כי הדיון החברתי על מחויבות המדינה לספק מזון לאזרחיה היה רכיב עיקרי בדיון הציבורי על תפקיד המדינה ועל זכויות האזרח. המאמר יעמוד על התמות העיקריות שנדונו בשיח על אספקת מזון לאוכלוסיית מצרים, וינתח את השינויים בתמות אלה, את מקורותיהן ואת מעצביהן. חלקו הראשון של המאמר מציג את העיסוק במזון במצרים בשנים הראשונות לאחר קבלת העצמאות. אני טוען שבשנות העשרים מצרים לא ראתה את עצמה מחויבת להתערב בשוק המזון, מפני שהמנגנונים הכלכליים והפוליטיים בה, אשר עוצבו בהשראת הליברליזם הבריטי, נטו להתערב בשווקים רק בעת משבר. ההתייחסות למזון הייתה מדעית וטכנוקרטית בעיקרה, ואוצר המילים שלה היה כלכלי ומתמטי ולא מוסרי. בחלקו השני המאמר דן בשינויים שעברה החברה המצרית בתחילת שנות השלושים, ובעליית המודעות הציבורית לבעיות החברתיות של מצרים ובהן בעיית המזון. בתקופה זו התפתחה התפיסה שהמדינה היא המכשיר הכלכלי המתאים לפתור את הבעיות הללו, הן מן הטעם השכלתני והן מן הטעם המוסרי. בחלקו השלישי המאמר בוחן את שיח המזון במחצית השנייה של שנות השלושים. בשיח זה נודעה חשיבות רבה לאוכלוסיית הפלאחים בגלל ההכרה בהיותה של אספקת מזון זכות אזרחית בסיסית, וכן משום חשיבותם של הפלאחים בייצור המזון.

Misako Ikeda, "Sociopolitical Debates in Late Parliamentary Egypt, 1944-1952" 12
(PhD diss., Harvard University, 1998). לדיון בשפה העברית על השיח החברתי במצרים בסוף שנות השלושים ראו גבריאל בר, "השקפתם של סופרים מצריים על פגיעה החברתיים של מצרים, 1938-1948" (חיבור לשם קבלת התואר מוסמך אוניברסיטה, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1975). עבודת התזה של בר פורסמה בשנת 1975, אך הוא השלים את התואר השני כבר ב-1952. אני מניח כי העבודה פורסמה וקוטלגה באוסף הספרייה הלאומית רק שנים לאחר מכן.

Lisa Pollard, "Egyptian by Association: Charitable States and Service Societies, 13
Circa 1850-1945," *International Journal of Middle East Studies* 46 (2014): 239-257

Amy J. Johnson, *Reconstructing Rural Egypt: Ahmed Hussein and the History of 14
Egyptian Development* (Syracuse: Syracuse University Press, 2004), 20-55

המדינה המצרית ושוק המזון לאחר 1922

בתחילת שנות העשרים התמודדה החברה במצרים עם ההשפעות ההרסניות של מלחמת העולם הראשונה. בשנות המלחמה שועבדה המערכת הכלכלית המצרית למאמץ הצבאי הבריטי במזרח התיכון, ומשאבים אנושיים וכלכליים הופנו לטובת הניצחון במלחמה. כמה מוסדות, שהוקמו כבר בשנת 1915, פעלו לספק את צורכי המזון של הצבא הבריטי, פעמים רבות על חשבון האוכלוסייה המקומית. ככל שהתפתחה המלחמה והמשבר העמיק, החלו ארגונים אלה להפנות משאבים גם לתמיכה באוכלוסייה המצרית, בעיקר בשל החשש הבריטי שמשבר המזון יוביל לתסיסה אזרחית. בשנים הראשונות שלאחר המלחמה נטמעו ארגונים אלו בבירוקרטיה של המדינה והמשיכו להתערב בשווקי המזון.¹⁵

פירוק מוסדות המזון שהוקמו במלחמת העולם הראשונה, שהוזכר כבר בפתח המאמר, לא היה מפתיע. בהתאם למסורת הכלכלית הליברלית שהנחתה את פעילותה של הבירוקרטיה המצרית, מוסדות אלה נועדו מראשיתם להיות אמצעי זמני בלבד כדי להתגבר על משבר המזון של שנות המלחמה. הפקידים הבכירים במוסדות, רובם בריטים, לא ראו את עצמם מחויבים מוסרית לספק מזון לאזרחים; הם ראו בעצמם בירוקרטים שתפקידם להשיב את השוק לאיזון ולאפשר לו להתנהל ללא התערבות ממשלתית. כינון העצמאות המצרית בשנת 1922 לא שינה מצב זה: הגישה הכלכלית הליברלית המשיכה לשרור במדינת הלאום הצעירה ובבירוקרטיה שנוסדה עם הקמתה.¹⁶ בתחילת שנות העשרים היו פיתוח הכלכלה והתעשייה המקומית וייצור מקומות עבודה בידי יוזמות פרטיות כמו בנק מצרים (בנק מֶצְרִי), פדרציית התעשייה המצרית (רֶאפֶּט אל-צִנֵּאעֶאֶת פי מֶצְרִי) והסינדיקט החקלאי של מצרים (אל-נִקֵּאֶבֶה אל-נִרְאֶעִיֶה אל-מֶצְרִיֶה אל-עֶאמֶה).¹⁷ בהשפעת הגישה הליברלית מיצטה המדינה

15 על שעבוד הכלכלה והחברה במצרים לצורכי האימפריה הבריטית בזמן המלחמה ראו Kyle J. Anderson, "The Egyptian Labor Corps: Workers, Peasants, and the State in World War I," *International Journal of Middle East Studies* 49, no. 1 (2017): 5-24; David, "Food, Food Subsidies and Effendi Discourse," 21-34.

16 Roger Owen, "The Attitudes of British Officials to the Development of the Egyptian Economy, 1882-1922," in *Studies in the Economic History of the Middle East*, ed. M.A. Cook (Oxford: Oxford University Press, 1970), 485-501; Bent Hansen, *The Political Economy of Poverty, Equity, and Growth: Egypt and Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 50-65.

17 Robert L. Tignor, "The Egyptian Revolution of 1919: New Directions in the Egyptian Economy," *Middle Eastern Studies* 12, no. 3 (1976): 41-67; Roger Owen,

לא על הלחם לבדו: מזון, שיח חברתי והמדינה במצרים שבין שתי מלחמות העולם

להתערב בחיים הכלכליים, ובכלל זה בשוק המזון. ראוי לציין כי כאשר התעורר משבר, למשל הצניחה הפתאומית בייצור החיטה המקומית בשנים 1925-1926, פעלה המדינה לווסת את השווקים באמצעות יבוא, אך זה נעשה באופן מוגבל ומבלי לשנות את יסודות המבנה הכלכלי.¹⁸

שיח המזון במצרים בשנות העשרים הושפע לא רק מתפיסת מקומה של המדינה בפעילות הכלכלית, אלא גם מרעיונות חברתיים באשר לחשיבות המזון לקיום הפרט ולחברה. הגישה הרואה באספקת מזון ובייצורו מנועים כלכליים ולא ביטוי לחובות מוסריות, לא הייתה ייחודית למצרים; היא רווחה במקומות שונים בעולם והושפעה מתגליות מדעיות, בעיקר כאלה הקשורות לתזונה ולהרכב המזון. כפי שמציינת קוזמא, השנים שאחרי מלחמת העולם הראשונה היו תקופה של אופטימיות גלובלית באשר לפוטנציאל הגלום במדע ובחשיבה רציונלית לשמר יציבות ולקדם אוכלוסיות מוחלשות.¹⁹ מגמה גלובלית זו באה לידי ביטוי בשיח מזון מצרי שעסק בסוגיות חברתיות וכלכליות באמצעות שימוש במונחים מתמטיים וכלכליים ולא במונחים מוסריים.

יחידת המידה הבסיסית ששימשה בדיונים על סוגיות הקשורות למזון ברחבי העולם הייתה הקלוריה. סדרת ניסויים שביצע הכימאי האמריקאי וילבור אטוואטר (Atwater) בסוף המאה התשע עשרה תרמה להפיכת התזונה למדע חישובי באופיו, שעיקר עיסוקו בהגדרת מדרג קלורי מדויק לצריכה הרצויה של הפרט. לקראת סוף המאה התשע עשרה החלו מדענים ופוליטיקאים להשתמש במונח "קלוריה" כדי להצביע על קשר בין משטר תזונתי ובין סוגיות פוליטיות וחברתיות שונות.²⁰ אטוואטר היה מחלוצי המדענים שהצביעו על דרכים להתאמת צריכת הקלוריות של הפרט ליעדים כלכליים לאומיים. האומה והפרט נקשרו יחדיו בעבותות הקלוריה: על כל פרט הוטלה החובה

"The Ideology of Economic Nationalism in Its Egyptian Context: 1919-1939," in *Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939*, ed. Marwan R. Buheiry (Beirut: Center for Arab and Middle East Studies, American University of Beirut, 1981), 1-9

Lampson to the Prime Minister, Government of South Wales (Australia), Dispatch 18
no. 201/4/34, March 21, 1934, FO 371/17985, NA

Liat Kozma, *Global Women, Colonial Ports: Prostitution in the Interwar Middle 19
East* (Albany: SUNY Press, 2017), 14

Nick Cullather, "The Foreign Policy of the Calorie," *The American Historical 20
Review* 112, no. 2 (2007): 340. המעבר לשימוש ביחידת מידה אחידה שינה מן היסוד את הדיון בשאלות הקשורות לתזונה ולאספקת מזון. במרוצת המאה השמונה עשרה התבססו המלצות תזונתיות לא רק על חישובים מדעיים, אלא גם על חוות הדעת של הצרכנים. רק משבר המזון החמור שפרץ באירופה לקראת סוף המאה הוביל מעצבי מדיניות להעדיף ראיות מדעיות מנטיות צרכניות. ראו Rebecca Earle, "The Political Economy of Nutrition in the Eighteenth Century," *Past & Present* 242, no. 1 (2019): 79-117

לשמור על דיאטה המתאימה להרגלי העבודה והמחייה שלו, ומכילה יסודות תזונתיים מגוונים; על המדינה הוטלה החובה לעצב מדיניות תזונתית המתבססת הן על הרגלי התזונה של האוכלוסייה המקומית והן על הדרישה הקלורית הכוללת. רעיונות אלה הפכו פופולריים עוד יותר בגלל משבר המזון העולמי במלחמת העולם הראשונה, ובשל הצורך של מדינות רבות לשלוט בייצור המזון ולווסת את אספקת המזון לכוחות הלוחמים ולאזרחים.²¹ אם כן, המדינה נחשבה אחראית לחישוב מדד שיאפשר להבין את הצרכים הקלוריים של אזרחיה; אך לא יוחסה למדינה אחריות לספק לאזרחיה את הדרישה הקלורית שלהם, לא מן הטעם הפונקציונלי של העלאת הפריור ולא מהטעם של אחריות מוסרית.

כאמור, הדיון הציבורי על מזון במצרים בשנות העשרים דמה מאוד לזה שהתקיים במדינות אחרות בעולם. המזון הוצג כצורך בריאותי ופיזי חיוני לקיום היומיומי של הפרט ושל החברה, והשאלות הנוגעות לאספקתו היו טכניות באופיין ונדונו במונחים כלכליים ובריאותיים. מזון נחשב מרכיב מרכזי בשמירה על אורח חיים בריא של הפרט. דוגמה לכך היא סדרת מאמרים שפורסמה בכתב העת **אֶל־מִקְתָּט** בשנים 1923-1924 תחת הכותרת "מה אנו אוכלים וכיצד אנו מעכלים". כל אחד מהמאמרים בסדרה התמקד במוצר מזון מסוים ודן ביתרונותיו הבריאותיים, בערכיו התזונתיים ובדרך שבה גוף האדם מעכל אותו. מאמר מינואר 1924, לדוגמה, עסק בלחם והתמקד בערכים התזונתיים של מוצר זה ובוויטמינים שהוא מספק לגוף האדם.²² המאמר מדגיש את דפוסי צריכת המזון של הפרט ואינו דן כלל במעורבות של החברה או של המדינה באספקה. עמדה דומה עולה מן המאמר "המזון" מאת ד"ר אדוארד ע'רוזי משנת 1925. ע'רוזי מדגיש את חשיבות המזון בשמירה על אורח חיים בריא וטוען: "זוהי חובתו האישית של כל פרט להיות הרופא הפרטי של עצמו, לאכול את מה שגורם לו להרגיש טוב ולהימנע ממה שגורם לו לחלות".²³ שני המאמרים הללו מבליטים את אחריות הפרט לדאוג לתזונתו האישית, ואינם מתייחסים למחויבות המדינה לספק לו מוצרי מזון או ביטחון תזונתי.

במבט רחב יותר, מזון נחשב אמצעי להשיג יציבות כלכלית וחברתית, ובשיח על השפעת המזון על החברה שימשו מונחים מתחום הכלכלה. ראש המחלקה הסטטיסטית במשרד הכלכלה והאחראי הראשי למפקד האוכלוסין של 1927 קרייג כתב: "גוף האדם

21 Cullather, "The Foreign Policy of the Calorie," 346-347

22 "מאד'א נַאפֶּל וּפִיף נֶהָצֵם - אֶל־ח'בו", **אֶל־מִקְתָּט** (ינואר 1924), 93-95. הוויטמינים, שהתגלו בשנות העשרים, היו מרכיב שהכניס ממד חישובי נוסף לשיקולי התזונה של הפרט ושל החברה.

Cullather, "The Foreign Policy of the Calorie," 354

23 אדוארד ע'רוזי, "אֶל־ע'ד'אא", **אֶל־מִקְתָּט** (ינואר 1925), 12.

לא על הלחם לבדו: מזון, שיח חברתי והמדינה במצרים שבין שתי מלחמות העולם

הוא מכונה... בדומה לכל מכונה, נחוצה לו אנרגיה שתאפשר את פעילותו".²⁴ קרייג טען כי בחישובים לאומיים הקשורים במזון יש להשתמש בערכים מתמטיים כמו "קלוריה", הניתנים למדידה, לחישוב ולשליטה, ומאפשרים הערכה טובה של צורכי המזון של אוכלוסייה נתונה. חישוב מספר הקלוריות הנחוץ לשמירה על פעילות כלכלית תקינה בחברה מסוימת, מאפשר ניטור על ידי מערכת המשקללת גם היצע, ביקוש וקביעת מחירים. מעניין לציין כי קרייג סבר שאין זה תפקידה של המדינה לשלוט על המערכת הזאת; הוא הציע להקים גוף בינלאומי שתפקידו יהיה לווסת את זמינות המזון ואת מחירו בעולם, שכן מדינה אינה יכולה לנהל שוק מורכב ורב-משתנים כמו שוק המזון.²⁵ שלושת המאמרים שהוזכרו כאן לא התייחסו לאספקת המזון כבעיה מצרית דחופה, ואפשר להסיק מכך כי במהלך שנות העשרים התאזן שוק המזון במצרים לאחר המשבר של שנות המלחמה.

ממשלות מצרים לא ראו את עצמן אחראיות לספק לאזרחים מזון בשנים הראשונות לאחר העצמאות. הממשל המצרי בשנים אלה הושפע עמוקות מתפיסות ליברליות בריטיות, שעל פיהן המדינה צריכה להימנע מהתערבות בשווקים, אלא במצב חירום או בעת כשל שוק ניכר. מכיוון שמשבר מעין זה לא התרחש במצרים בשנות העשרים, לא הייתה סיבה שהממשלה תייצר מנגנוני תמיכה באזרחים. המשבר הכלכלי שהחל ב-1929, וערער שווקים ברחבי העולם כולו, חולל שינוי בתפיסות אלו מתחילת שנות השלושים.

המשבר הכלכלי בתחילת שנות השלושים והשינוי במעורבות המדינה בכלכלה

שנות העשרים התאפיינו בשפע יחסי בשוק המזון, אך המשבר הכלכלי בתחילת שנות השלושים פגע קשות בכלכלת מצרים וגרם לעלייה חדה במחירי המזון. ביוני 1930 דיווח העיתון אל־מִקְטַם על עלייה של עשרים אחוזים במחירו של לחם פשוט (אל־חֶ'בֶּז אל־רַחִיץ) בהשוואה למחירו בסוף 1929.²⁶ מחירי הסוכר זינקו אף הם בעשרות אחוזים בשנים הראשונות למשבר.²⁷ ממשלות מצרים לא נותרו אדישות לעלייה במחירי המזון, הקימו מוסדות ופעלו לאסדרת המחירים כדי להתמודד עם המשבר. שר החקלאות

J. I. Craig, "The Possibility of Stabilization of Food," *l'Egypte contemporaine* 24
93-94 (1926): 253

שם. 25

"אל־חֶ'בֶּז ות'מִנָּה ומא יִצְנַע מִנָּה", אל־מִקְטַם (21 ביוני 1931). 26

Uri M. Kupferschmidt, *Henri Naus Bey: Retrieving the Biography of a Belgian Industrialist in Egypt* (Brussel: Académie royale des sciences d'outre-mer, 1999), 55-68 27

המצרי חאפז חוסיין פאשא ייסד בשנת 1931 ועדה מיוחדת שתפקידה ללמוד את הנושא, לתכנן מדיניות של הגדלת הייצור והמלאי של הסוכר ולהוציא אותה לפועל. פעילות הוועדה הובילה להסכם שחתמה הממשלה עם החברה הגדולה במצרים לייצור סוכר (Société Générale des Sucreries et de la Raffinerie d'Egypte) בפברואר 1931. בהסכם התחייבה ממשלת מצרים לממש מדיניות שתיטיב עם החברה, ובתמורה התחייבה החברה לספק את צורכי הסוכר של כל אוכלוסיית מצרים.²⁸ נוסף על כך הקימה הממשלה בחורף 1931 את הוועדה לבדיקת הפחתה במחירי המזון (לִגְ'נֶת אל-גִ'נֶת פי תַּח'פִּיץ אַת'מָאן אל-מִנְאָד אל-עִד'אָיָה) בראשות אמין יוסף ביי. גם ועדה זו הייתה מעורבת בניסוח ההסכם עם חברת הסוכר, והיא אף פתחה מחדש כמה מהמאפיות הממשלתיות שפעלו בשכונת אימבבה בקהיר בזמן מלחמת העולם הראשונה.²⁹ פעולות הממשלה לא הצליחו לשנות את מחירי המזון באופן ניכר, והם הוסיפו להאמיר בשנות המשבר והכבידו על קבוצות האוכלוסייה החלשות בחברה המצרית.³⁰ פעולות הממשלה בשנים הראשונות של המשבר הכלכלי היו ביטוי נוסף לגישה הליברלית שאפיינה את המערכת הפוליטית והכלכלית במצרים בשנות העשרים. ממשלת מצרים זיהתה משבר בשווקים, אך הפתרונות שהציעה היו נקודתיים, ולא נועדו לשנות את יסודות המערכת הכלכלית. בשנות המשבר השתנה מאוד הרכב החברה במצרים, וכן השתנו ציפיות האזרחים מהמערכת הפוליטית והיכולות הכלכליות של המדינה להוציא לפועל רפורמות רחבות. להלן אפרט את השינויים שעברה מצרים בזמן המשבר, ואדון בהרחבה בדרישות לרפורמה ביחסי המדינה ואזרחיה.

המשבר הכלכלי העולמי, ובעיקר הצניחה במחירי הכותנה, השפיעו על כל החברה המצרית: בעלי הקרקעות העשירים איבדו חלק מהכנסותיהם, בני מעמד הביניים סבלו מההאטה בפעילות הכלכלית, וגם הכנסותיהם של הפלאחים הכפריים – מעבדי האדמות שלא היו בעליהן – פחתו. ההאטה בפעילות הכלכלית לא הובילה להאטה בקצב גידול האוכלוסייה. באופן מסורתי התאפיינה מצרים בקצב גידול אוכלוסייה מהיר, והחל מראשית המאה העשרים גדלה אוכלוסייתה בשיעור של שלושה עשר אחוז כל עשר שנים. בשנת 1937 עמד מניין האזרחים המצרים על שישה עשר מיליון

28 "אל-ז'אעעה אל-מצריה פי דיסמבר, תְּקָרִיר זְוָרֶת אל-ז'אעעה", אל־מִקְטָם (4 בינואר 1931); Robert L. Tignor, *State, Private Enterprise*, אל־מִקְטָם (4 בינואר 1931); *and Economic Change in Egypt, 1918-1952* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 130-132

29 Amin Youssef Bey, *Independent Egypt* (London: Butler and Tanner, 1940), 190-196

30 ההסכם שנחתם בין ממשלת מצרים ובין חברת הסוכר העניק לחברה מעמד מונופוליסטי והיטיב עמה. הוא לא הועיל לתושבי מצרים, שנאלצו לשלם מחיר מופרז על סחורה זו, לעיתים בשיעור שהיה גבוה במאות אחוזים מהמחיר שלפני פרוץ המשבר. ראו, Kupferschmidt, *Henri Naus Bey*, 91

לא על הלחם לבדו: מזון, שיח חברתי והמדינה במצרים שבין שתי מלחמות העולם

נפש.³¹ המשבר הכלכלי החמור והגידול באוכלוסייה הדגישו את הדחיפות לפתור את בעיותיה הכלכליות חברתיות של המדינה.

שתי קבוצות עיקריות נדרשו לבעייתיה של החברה המצרית – האפנדייה והאינטלקטואלים (שרובם ככולם הגיעו מתוך האפנדייה) – וגם הן השתנו באופן ניכר בתקופה הנדונה. לאפנדייה נודע תפקיד מרכזי בחברה המצרית.³² במהלך שנות העשרים, ובעיקר לאחר מהפכת 1919 וקבלת העצמאות החלקית בשנת 1922, הצליחו רבים מבני מעמד הביניים העירוני המשכיל להשתלב בפקידות הממשלתית ובתפקידים ציבוריים אחרים. ברם, הגידול במספרם גרם לכך שבתחילת שנות השלושים רבים מהם לא הצליחו להשתלב במערכות אלה. דור חדש זה של אפנדייה, שחלק מן החוקרים מכנים "האפנדייה החדשה", החל לקרוא תיגר על הסדר הפוליטי הקיים וייסד ארגונים שנועדו להם השפעה רבה על החברה ועל הפוליטיקה במצרים.³³ בני האפנדייה החדשה בלטו במחאות הנרחבות בשנת 1935, שבהן דרשו המוני צעירים מצרים לבטל את החוקה הדרקונית של 1930 ולהחזיר לתוקפה את חוקת 1923 הליברלית (לכאורה), להסיר את הצנזורה הפוליטית הנוקשה, להרחיב את החירויות הפוליטיות ולהתחיל במשא ומתן עם בריטניה על תנאי עצמאותה של מצרים.³⁴ ואכן, ב־12 בדצמבר 1935 בוטלה חוקת 1930 והוחזרה חוקת 1923, וב־26 באוגוסט 1936 נחתם הסכם חדש עם בריטניה, שהעניק למצרים עצמאות כלכלית רחבה יותר מבעבר, בעיקר בזכות סעיף 13 שסימן – גם אם באופן הצהרתי בלבד – את סופן של זכויות היתר שניתנו לנתינים זרים במצרים במשך מאה שנה כמעט.³⁵ הקפיטולציות בוטלו סופית באמנת מונטרה (Montreux Convention) בשנת 1937.

31 Charles Issawi, *Egypt at Mid-Century: An Economic Survey* (London and New York: Oxford University Press, 1981), 55. לשם השוואה, בשנת 1887 מנתה אוכלוסיית

המדינה עשרה מיליון נפש בקירוב.

32 Lucie Ryzova, *The Age of the Effendiyya: Passages to Modernity in National-Colonial Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2014)

33 ישראל גרשוני, **אור בצל: מצרים והפאשיזם 1922-1937** (תל אביב: עם עובד, 1999), 84-105.

34 Lucie Ryzova, "Egyptianizing Modernity: the 'New Effendiya': Social and Cultural Constructions of the Middle Class in Egypt under the Monarchy," in *Re-Envisioning Egypt, 1919-1952*, eds. Arthur Goldschmidt, Amy J. Johnson, and Barak A. Salmoni (Cairo and New York: The American University in Cairo Press, 2005), 124-163

34 Haggai Erlich, *Students and University in Twentieth Century Egyptian Politics* (London: Frank Cass, 1989), 115

35 בר, "השקפתם של סופרים מצריים", 3-4. לנוסח ההסכם שנחתם בין מצרים לבריטניה בשנת 1936, ראו, Treaty of Alliance Between His Majesty, in Respect of United Kingdom, and His Majesty the King of Egypt, August 26, 1936

האווירה הפוליטית החופשית יחסית לאחר חתימת האמנה זימנה תמורות בשכבה חברתית נוספת. בעקבותיה יכלו אינטלקטואלים מצרים לצמצם מעט את העיסוק בשאלות על עצמאות ועל אזרחות ולהפנות את תשומת ליבם לבעיותיה החברתיות של מצרים.³⁶ בתנאים הללו התפתח שיח בעיקר בין אינטלקטואלים שהיו מזוהים עם זרמים ליברליים, ושחיפשו חלופות למצב הקיים. בעוד שהליברלים בשנות העשרים הושפעו מבריתניה ושאפו לצמצם את המעורבות הממשלתית בכלכלה ובחברה, הליברלים בשנות השלושים גרסו כי על הממשלה המצרית להעמיק את מעורבותה בחיים האזרחיים, ואף להרחיב את שליטתה ולכלול עוד קבוצות חברתיות תחת המטרייה הלאומית.³⁷ בקרב האפנדיה והאינטלקטואלים החלו לגבור הקולות שקראו למעורבות ממשלתית עמוקה יותר בחיים הכלכליים והחברתיים של מצרים.

אם כן, במחצית השנייה של שנות השלושים היו בעיותיה החברתיות של מצרים גלויות לעיני כל, והתביעה לטפל בהן נשמעה הן מפי מעמד הביניים והן מפי אינטלקטואלים. השינוי שניכר היה כפול: זניחת התפיסות הליברליות בדבר היכולת של כוחות השוק לתקן את המצב, והגדרה מחדש של תפקיד המדינה באסדרת החיים הכלכליים והחברתיים. ההסבר לשינוי זה טמון בתהליכים הפוליטיים העולמיים והמקומיים שאפיינו את שנות המשבר. באזורים שונים בעולם עלו בתחילת שנות השלושים משטרים פופוליסטיים שדגלו בלאומיות כלכלית ובהסתגרות מפני מדינות אחרות, והדגישו את היתרונות של שליטים יחידים וחזקים. באירופה היו אלה בעיקר המשטרים הפאשיסטיים באיטליה ובגרמניה, שקראו תיגר על הסדר הליברלי שהתגבש לאחר מלחמת העולם הראשונה, והציעו להמונים פתרונות פופוליסטיים בדמותה של מדינת הלאום החזקה.³⁸ במזרח התיכון יישם נשיא תורכיה מוסטפא כמאל (אטאטורק) רעיונות דומים והוביל מדיניות כלכלית אטטיסטית, שבמרכזה חזון הכלכלה הלאומית.³⁹

גם הפוליטיקה המצרית הושפעה מרעיונות מעין אלה. מעניין לציין כי למרות המאבקים הפוליטיים בין מפלגות ובין קבוצות חברתיות שונות, התמיכה ברעיונות של מדינה חזקה וריכוזית הייתה משותפת הן לממשלות שכיחנו באותן שנים והן לתנועות האופוזיציה שהתנגדו להן. מצד השלטון המכהן אימץ את רעיון המדינה החזקה והמתערבת אסמאעיל צֶדְקִי, ראש ממשלת מצרים בשלוש השנים הראשונות למשבר

36 בר, "השקפתם של סופרים מצריים", 3-4.

37 Roel Meijer, *The Quest for Modernity: Secular Liberal and Left-Wing Political Thought in Egypt, 1945-1958* (London and New York: Routledge Curzon, 2002), 37

38 גרשוני, **אור בצל**, 105-106.

39 Roger Owen and Şevket Pamuk, *A History of Middle East Economies in the Twentieth Century* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998), 16-20

לא על הלחם לבדו: מזון, שיח חברתי והמדינה במצרים שבין שתי מלחמות העולם

(מיוני 1930 עד ספטמבר 1933). צדקי, חסיד נלהב של התערבות ממשלתית נרחבת בכלכלה, שמילא כמה תפקידי מפתח במערכת הכלכלית המצרית לפני כהונתו כראש ממשלה, תמך בייצור מקומות עבודה, בפיתוח תעשיות חדשות ובהגברת הפיקוח על השווקים. לדוגמה בשנת 1916, בהיותו ראש הוועדה למסחר ולתעשייה (לְגִ'נַת אל־תַּגְ'ארה ואל־צִנֵּאעה), המליץ לממשלה להשקיע בפיתוח תעשייה שתחליף את החקלאות כמנוע הצמיחה הראשי של כלכלת מצרים.⁴⁰ גם בעת כהונתו בתפקיד שר האוצר של מצרים ב־1921 הצליח צדקי לשמור על מסגרת תקציבית יציבה, וכך בכך להגדיל את השקעות הממשלה באזרחים, על אף המצב הכלכלי הקשה לאחר מלחמת העולם הראשונה.⁴¹

אולם רק לאחר שנבחר לראשות הממשלה מטעם מפלגת אל־אֶתְחָאד ב־1930, הצליח צדקי ליישם בצורה נרחבת את משנתו הכלכלית, שהושתתה על רעיון המדינה המתערבת. כדי לצמצם את ההתנגדות לרפורמות פרש צדקי ממפלגתו וייסד את "מפלגת העם" (חֻזַב אל־שַׁעַב).⁴² ואכן, יישום המדיניות המתערבת היה מהיר: ממשלתו הטמיעה שינויים מרחיקי לכת באיוש משרות הפקידות, שחיוקו את לפיתת הממשלה בבירוקרטיה.⁴³ ממשלת צדקי יישמה גם את חוק התעריף החדש, שהעמיק מאוד את מעורבות המדינה בשווקים והגדיל את קופת האוצר,⁴⁴ הקימה תעשיות לאומיות ופיתחה את רשת החשמל הלאומית באזורי הספר.⁴⁵

התערבות המדינה בחיי הפרט באה לידי ביטוי לא רק בזירה הכלכלית, אלא גם בתחומים אחרים. בתקופת כהונתו הוביל צדקי כמה פעולות שצמצמו את החופש האישי של האזרחים, והרחיבו את תחומי השליטה של הממשלה. בחסות ביטול החוקה של 1923 וכינון חוקה חדשה הוא ריכז את השלטון בידי קבוצה קטנה של

- Robert Vitalis, *When Capitalists Collide: Business Conflict and the End of Empire in Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1995), 42-44 40
- Malak Badrawi, *Isma'il Sidqi, 1875-1950: Pragmatism and Vision in Twentieth Century Egypt* (Richmond and Surrey: Curzon, 1996), 25, 36-40, 51-53 41
- המפלגה החדשה לא נבדלה אידיאולוגית ממפלגת אל־אֶתְחָאד. צדקי עצמו מעיד בזיכרונותיו כי ייסוד המפלגה החדשה נכפה עליו, משום שחלק מנציגי אל־אֶתְחָאד החלו לצדד בעמדות מפלגת הופד, שהייתה האופוזיציה הפרלמנטרית החריפה ביותר לממשלת צדקי. ראו אסאמעיל צדקי, **מִדְ'פִּראַתִּי**, (קהיר: דאר אל־הלא, 1950), 45. 42
- Badrawi, *Isma'il Sidqi*, 66-72, 96-98 43
- דוגמה לכך היא התערבות המדינה בשוק החיטה: Lampson to the Prime Minister, Government of South Wales (Australia), March 21, 1934, Dispatch no. 201/4/34, FO 371/17985, NA 44
- חוסין סאריעי, "כהרבאא אל־קָטַר אל־מצרי ומשרוע אל־קָטַר", **אֶל־מַקְטַטַּף** (אפריל 1931), 386-385. 45

פקידים מקורבים, והנהיג צנזורה חסרת תקדים על אמצעי התקשורת במדינה. בתנאים הפוליטיים הללו הייתה כהונתו של צדקי בראשות הממשלה הארוכה ביותר בתקופה שבין שתי מלחמות העולם, ובמהלכה הוא הצליח ליישם את מדיניותו הכלכלית והחברתית. גם אחרי שחדל לכהן בתפקיד, המשיכו יורשיו עבד אל-פתאח יחיא, מוחמד תאופיק נסים ועלי מאהר – כולם נציגים של מפלגת אל-אתחאד – במדיניות ההתערבות הנוקשה שהחלה בימי צדקי.⁴⁶ המדיניות הנוקשה שיישם צדקי סייעה למצרים לעבור את שנות המשבר הכלכלי העולמי, אולם השגשוג היחסי של כלכלת המדינה הושג במחיר פגיעה במצבם הכלכלי של האזרחים.⁴⁷ אפשר לומר כי בשעה שתפחה קופת המדינה, התרוקנו כיסי האזרחים.

האופוזיציה הפוליטית תמכה גם היא ברעיון המדינה החזקה והמתערבת, אולם הדגישה את רווחתם של האזרחים. בהשראת הגל הלאומני העולמי החלו תנועות עממיות שהובילו בני האפנדיה החדשה להבליט רעיונות לאומיים ולקרוז להתערבות רבה יותר של המדינה בחיים הציבוריים. בין התנועות הללו בלטה "מצרים הצעירה" (מִצְרַי אל־פֶּתָאח) הלאומנית, שייסד אחמד חוסיין בשנת 1933 כאגודת סטודנטים. מצע התנועה, שפורסם ב־21 באוקטובר 1933, הדגיש לא רק את החשיבות של התערבות המדינה בכלכלה, אלא גם את המחויבות של המדינה לספק לאזרחים את כל צורכיהם.⁴⁸ מפלגת הופד, שהייתה האופוזיציה הפרלמנטרית הבולטת ביותר לממשלת אל-אתחאד, אימצה רשמית רעיונות דומים בכנס השנתי שלה, שנערך בינואר 1935. עקרונות אלה כללו את התערבות המדינה במגזרי החקלאות, החינוך והתעשייה, והמפלגה קראה למדינה להתערב לטובת שיפור חייהם של אזרחי מצרים, ובעיקר הפלאחים.⁴⁹ מכאן שבשנים 1930-1935, בעת שהעולם כולו נסחף בגל לאומני, חיו אזרחי מצרים תחת

46 יציבות משטרו של צדקי מתבררת גם מהשוואה בין תקופת כהונתו לכהונות ראשי הממשלה שבאו אחריו: צדקי כיהן בראשות הממשלה במשך 1196 ימים ברציפות. עבד אל-פתאח יחיא כיהן בתפקיד 418 ימים, מוחמד תאופיק נסים כיהן 442 ימים, ועלי מאהר החזיק בתפקיד רק 100 ימים – תקופת הכהונה הקצרה ביותר בין שתי מלחמות העולם. וראו יונאן לביב ראזק, **תאריח' אל־יוזאראת אל־מצריה, 1878-1953** (קהיר: אל־אהראם, 1975).

47 Samia Kholoussi, "Fallahin: The 'Mud Bearers' of Egypt's Liberal Age," in *Re-Envisioning Egypt, 1919-1952*, eds. Arthur Goldschmidt, Amy J. Johnson, and Barak A. Salmoni (Cairo and New York: The American University in Cairo Press, 2005), 281-282.

48 מג'די אחמד חוסיין, **מצר אל־פתאח: כפאח מתואצל מן אג'ל אל־ערובה ואל־אסלאם** (קהיר, 1988), 20-15:1.

49 Janice J. Terry, *The Wafd, 1919-1952: Cornerstone of Egyptian Political Power* (London: Third World Centre for Research and Pub., 1982), 228; עבד אל־רחמן אל־רפיעי, **פי עקב אל־ת'ורה אל־מצריה** (קהיר: מכתבת אל־נהדה אל־מצריה, 1947), 1: 195-197.

לא על הלחם לבדו: מזון, שיח חברתי והמדינה במצרים שבין שתי מלחמות העולם

שלטון ריכוזי, שהוכיח את יכולתו לחולל רפורמות מרחיקות לכת לייצוב כלכלת המדינה. עם זאת, השלטון נטה להעדיף את טובת המדינה מטובת האזרחים. הוכח כי התערבות ממשלתית נרחבת היא כלי יעיל לביצוע רפורמות חסרות תקדים, אולם היא טרם הצליחה להיטיב את מצבם של האזרחים עצמם.

אם כן, לקראת אמצע שנות השלושים נוצרו במצרים תנאים ייחודיים שעודדו את השיח בנושא הייצור והאספקה של מזון. תנאים אלו כללו משבר כלכלי ארוך שנים, ייאוש מהמערכת הפוליטית הליברלית, התפתחות רעיונות כלכליים וחברתיים בעלי גוון לאומני והיווצרותן של תנועות חברתיות חדשות, שהשפיעו על עיצוב החברה. על כל אלה נוספה תחושה של שחרור-מה מעול השליטה הבריטית והכרה בצורך של המדינה לספק פתרון תזונתי לאוכלוסייתה ההולכת ותופחת. שתי קבוצות חברתיות בלטו בפעילותן בתקופה זו: השכבה האינטלקטואלית הליברלית, ששאפה להגדיל את כוחה של הממשלה עקב כישלון האידיאולוגיה הליברלית בשנות המשבר; וחברי האפנדייה החדשה, שלא הצליחו להשתלב במערך הפקידות הממשלתי, ושאפו לייצר שינוי בתנאים הכלכליים-חברתיים במדינה. חלקו הבא של המאמר יסקור את הטיעונים ואת ההצעות שהעלו שתי קבוצות חברתיות אלה בקשר לאחריות המדינה לספק מזון במחצית השנייה של שנות השלושים.

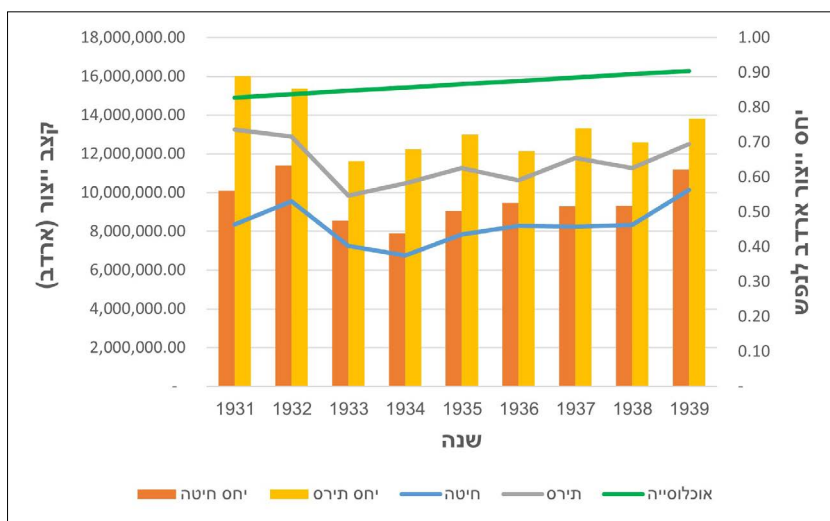
מיסוד השיח על המזון וחשיבות דמותו של הפלאח

המחצית השנייה של שנות השלושים התאפיינה בסתירה בכל הנוגע לייצור ואספקה של מזון. מצד אחד, במהלך תקופה זו לא התרגש על מצרים שום משבר מזון. בשונה מתקופות מוקדמות יותר, קצב ייצור המזון סיפק את צורכי האוכלוסייה ההולכת וגדלה. הן ממשלת מצרים והן מומחים מחוץ לממשלה (כגון קרואלי שהוזכר לעיל) היו סמוכים ובטוחים כי המדינה יכולה לספק בעצמה את צורכי המזון שלה. סקר שערכה הממשלה בשנת 1939, ושפורסם רק ב-1946 בגלל המלחמה, הצביע על עלייה עקבית בשיעורי הייצור של חיטה ותרס, שני גידולים חשובים במיוחד לייצור לחם, שהיה מרכיב מרכזי בתזונה של רוב אזרחי מצרים.⁵⁰ טבלה 1 מציגה תמצית נתונים מהסקר האמור וכן מדוחות שנתיים של הקונסוליה הבריטית במצרים. הטבלה מראה כי בדרך כלל בשנות השלושים הייתה התאמה בין קצב הייצור של שני הגידולים ובין קצב גידול

50 שני הגידולים הללו היו חומרי גלם בייצור לחם, שהיה מקור הקלוריות העיקרי של רוב תושבי מצרים. באזורים העירוניים העדיפו התושבים לחם שהמרכיב העיקרי בו היה קמח חיטה, ואילו באזורים הכפריים העדיפו לחם שהמרכיב העיקרי בו היה קמח תירס. ראו G.H Selous, *Economic Conditions in Egypt – May 1937* (Cairo: Department of Overseas Trade, May 1937), 106-107, 134-135

האוכלוסייה, וכי משנת 1933 עלה בהדרגה שיעור התוצרת החקלאית לנפש.⁵¹ אין משמעות הדבר שכל אזרחי המדינה נהנו מביטחון תזונתי במידה זוה, אלא רק שקצב ייצור המזון עלה יחד עם הגידול באוכלוסייה, ושכמות המזון הזמינה תיאורטית לכל תושב בשנת 1939 הייתה גדולה יותר מכמות המזון הזמינה בשנת 1933.

טבלה 1 - גידול אוכלוסייה, ייצור חיטה ותירס ויחס ארדב לנפש, 1931-1939⁵²



מצד אחר, סכנת המחסור במזון ריחפה תמידית מעל ראשה של החברה, על אף הנתונים הכלכליים החיוביים, ועוררה את העיסוק האינטנסיבי בשאלות על ייצור ואספקה של מזון, שיידונו בהמשך. אני סבור כי הפער בין השפע היחסי לבין תחושת המחסור במזון ולעיסוק ההולך וגובר במחסור, נבע מכמה גורמים. ראשית, סביר להניח שמעצבי השיח לא הכירו את הנתונים הכלכליים המחמיאים. סקרי המזון שהוצגו לעיל פורסמו רק בשנת 1939, אך השיח על המזון התעצב בעיקר בין השנים 1936-1938. שנית, ייתכן שהזיכרונות הרחוקים מימי מלחמת העולם הראשונה והזיכרונות הקרובים יותר מימי המשבר הכלכלי - התקופות שבהן סבלו תושבי מצרים ממחסור במזון - השפיעו על עיצוב השיח

51 יחידת המידה לתוצרת חקלאית במצרים בתקופה הנדונה הייתה אֶרְדֵּב, יחידת נפח שווה ערך לכמאה וחמישים ק"ג חיטה ולכמאה וארבעים ק"ג תירס.

52 הנתונים בטבלה מתוך Ministry of Agriculture, *Agricultural Census*; Selous, *Economic Conditions*; C. Empson, *Economic Conditions in Egypt - June 1939* (Cairo: Department of Overseas Trade, June 1939)

על אף השפע היחסי. נראה שמעצבי השיח על המזון לא בטחו ביכולתה של מצרים לספק את צורכי המזון של אוכלוסייתה. לבסוף, את העיסוק הגובר בשאלות הנוגעות במשטר תזונתי ובפיתוח חברתי – שעל הקשר ביניהם עמדו חוקרי תזונה כבר בראשית המאה – יש לבחון גם בהקשר העולמי. בשנת 1935 לדוגמה פרסם ארגון הבריאות של חבר הלאומים מדד קלורי עולמי אחיד בניסיון לשפר את מצבן הכלכלי והחברתי של חברות מסוימות באמצעות תזונה.⁵³ בבריטניה, שהשפעתה על מצרים הייתה רבה, התמקדו הדיונים על תזונה בשנים אלה בשאלות פנים-מדינתיות על מעמד, מגדר ו שליטה פוליטית,⁵⁴ אבל עסקו גם בשאלות רחבות על הקשר בין שליטה קולוניאלית ובין תזונה ורעב.⁵⁵ לפיכך לא היה שיח המזון ייחודי למצרים, אלא ביטוי מקומי של תופעה עולמית.

על אף שמעצבי השיח על המזון היו בני שכבות מבוססות בחברה המצרית, לפלאחים הייתה השפעה דרמטית עליו. החקלאים העניים במצרים לא היו שותפים פעילים בעיצוב השיח, אך בשל חשיבותם הגדלה במארג הלאומי מתחילת המאה העשרים הם תפסו מקום מרכזי בדיון בסוגיית המזון. מסוף המאה התשע עשרה, בעיקר בעקבות השתתפותם הפעילה במרד עוראבי בשנת 1881, שולבו הפלאחים בשיח הלאומי המצרי; הם הפכו ל"חלק בלתי נפרד מהאומה המצרית", אשר סימל את הקשר העל-זמני בין הייצוג הפוליטי ובין האדמה.⁵⁶ במהפכת 1919 מילאו פלאחים תפקיד פעיל ושיבשו את מערך התחבורה באזורים הכפריים,⁵⁷ ובעקבות זאת הבינו פוליטיקאים מצרים את הפוטנציאל הגלום בפלאח בהיותו סמל של האומה המצרית המתחדשת. מפלגת הופד בהנהגתו של סעד זע'לול האדירה את דמותו של הפלאח כסמל התנגדות לכובשים זרים במרוצת ההיסטוריה, וקראה לשלב את הפלאחים במפעל הלאומי המצרי המתגבש. זע'לול עצמו התגאה לא אחת במוצאו הכפרי, וברבים מנאומיו הדגיש את הזיקה שלו למעמד הפלאחים.⁵⁸ הפלאחים המצרים הפכו במובנים

- Cullather, "The Foreign Policy of the Calorie," 355-356 53
 Madeleine Mayhew, "The 1930s Nutrition Controversy," *Journal of Contemporary History* 23, no. 3 (1988): 445-464 54
 Sherene Seikaly, *Men of Capital: Scarcity and Economy in Mandate Palestine* (Stanford: Stanford University Press, 2016), 88-89 55
 Michael Ezekiel Gasper, *The Power of Representation: Publics, Peasants, and Islam in Egypt* (Stanford: Stanford University Press, 2009), 158 56
 הפלאח ראו Samah Selim, *The Novel and the Rural Imaginary in Egypt, 1880-1985* (London: Routledge, 2010)
 Ellis Goldberg, "Peasants in Revolt – Egypt 1919," *International Journal of Middle East Studies* 24, no. 2 (1992): 261-280 57
 Kholoussi, "Fallahin," 278-280, 288-289 58
 המיתוס על מוצאו הכפרי של זע'לול המשיך להתפתח אפילו אחרי מותו. בעמוד הראשון בספר הזיכרונות שחיבר חברו מוחמד אברהים

רבים למה שהובסבאום כינה "האנשה של האומה", ודמותם סייעה "להחזיר ערכים ונורמות, לקבע את מעמדם של סמלים ולהוות את החוט המקשר בין העבר להווה של הלאום".⁵⁹ הפלאחים היו אחד מעמודי התווך בכינון הלאום המצרי המתחדש. אולם לצד ייצוגים אלה התפתחה בעשור הרביעי של המאה העשרים תפיסה הקושרת את דמות הפלאח עם תחלואיה החברתיים של מצרים דווקא. הדוגמה הבולטת ביותר לתפיסה זו היא פרסום הספר **הפלאחים** מאת עירוט, המציג דמות פלאח "משותקת וחסרת כוח", שבורותו היא הסיבה העיקרית לפיגור של מצרים לעומת האומות המפותחות.⁶⁰ עירוט טוען גם כי הפלאח סובל מ"מצב גופני קשה הנובע מחסך במשאבים [...] ובנוסף מניוון מוסרי ואינטלקטואלי, הניכר בבורותו ובחוסר כבוד בסיסי, שניהם מרכיבים חיוניים בחייו של אדם".⁶¹ לא רק הפלאח הבודד יוצג באופן שלילי כזה, אלא כל אוכלוסיית הפלאחים. אל-שקרי מדגימה כיצד נתפסו הפלאחים והנשים כשתי הקבוצות העיקריות האחראיות לגידול באוכלוסייה, כלומר להרעה במצב הכלכלי. אולם הניסיונות לפקח על הפיריון של נשים כללו בעיקר פעולות לשיפור הבריאות של האם והתינוק, ואילו הרפורמות שיושמו בקרב אוכלוסיית הפלאחים – למשל התערבות המדינה במערכת החינוך בכפרים – היו תקיפות יותר, והושפעו מעיצוב דמותו של הפלאח בתודעה הלאומית המצרית.⁶² לעיתים שועתק הדימוי הנחשל של הפלאח בדיון בבעיות לאומיות רחבות יותר. כך למשל טען הסוציולוג וונדל קלילנד, ממייסדי האוניברסיטה האמריקאית בקהיר, במאמר על בעיית האוכלוסין של מצרים: "הפלאחים הם קורבנות של מעגל אכזרי שבו בורות, עוני ומחלות מהווים כולם סיבה ומסובב".⁶³

אל-ג'זירי, לדוגמה, מופיע איור של זע'לול מתוך הטיימס הבריטי, ומתחת הכיתוב "המנהיג הפלאח" (אליזעים אל-פלאח). מוחמד אבראהים אל-ג'זירי, **אאת'אר אליזעים סעד זע'לול: עהד וזאת אל-שעב** (קהיר: דאר אל-כתאב אל-מצריה, 1927).

Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions," in *The Invention of Tradition*, eds. Eric Hobsbawm and Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 1-7

Henry Habib Ayrout, *The Fellaheen*, trans. Hilary Wayment (1938; repr., Wesport: Hyperion Press, 1981), 23

Timothy Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002)

Ayrout, *The Fellaheen*, 149

Omnia S. El Shakry, *The Great Social Laboratory: Subjects of Knowledge in Colonial and Postcolonial Egypt* (Stanford: Stanford University Press, 2007), 147-148

Wendell Cleland, "Egypt's Population Problem," *L'Egypte contemporaine* 28 (1937): 85
Ikeda, "Sociopolitical Debates", 21

הניסוח של קלילנד – "בורות, עוני ומחלות" – הפך במהרה לביטוי שגור, המתאר את בעיותיה החברתיות-כלכליות של האומה המצרית כולה.⁶⁴

בתקופה שבין שתי מלחמות העולם סימל אפוא הפלאח את כישלון ההווה, ובו בזמן סימל את ההזדמנויות הטמונות בעתיד. המתח בין הייצוגים המנוגדים של הפלאח ליווה את הדיון על הנוכחות הרצויה של המדינה באזורי הכפר. הצדדים בדיון זה נחלקו בין מי שקראו להגביר את הפיקוח על הכפר, לבין מי שקראו להגדיל את ייצוג הפלאחים בזירה הפוליטית כך שיהיה נאמן לחלקם באוכלוסייה. המצדדים בהגברת הפיקוח ראו באזור הכפרי בדלתא של מצרים (ריף) ארץ פראית, שטח הפקר המנוגד לסדר ששלט בחיים העירוניים של האפנדייה; הם קראו להגדיל את מספר נציגי המדינה הרשמיים בכפרים ובמחוזות הכפריים ולחזק את מעורבות המדינה בחיי היומיום של הפלאחים. בשנת 1936 קרא כאמל הלאל להגביר את נוכחות המדינה בריף על ידי גיוס שוטרים נוספים שיפעלו בכפרים, הפעלה של מרפאות ומתקני בריאות ועידוד ממשלתי ליוזמות תעשייתיות.⁶⁵ מכל נציגי המדינה שנשלחו לכפרים נודעה חשיבות מיוחדת למורים. תפקיד המורים היה להביא את המודרניות של חיי העיר אל הכפרים המרוחקים, ולהיות "פנסים של השכלה ושל קדמה אשר יאירו את חיי הכפר".⁶⁶ לפיכך, המורים היו חשובים לא רק משום שהעניקו לפלאחים כלים מקצועיים ומעשיים, אלא משום שקידמו את חזון מצרים המתקדמת, הליברלית והפועלת לשיפור תנאי המחיה של אזרחיה, וייצגו את הלאום המתחדש כפי שתפסה אותו האפנדייה החדשה.⁶⁷ נציגי ממשל אחרים היו רופאים, שתפקידם היה לשפר את מצבם הבריאותי של הפלאחים ולאפשר להם לנהל אורח חיים בריא ויצרני יותר. על פי חוסיין כמאל, ששימש מנהל תחום בריאות הכפר במשרד החקלאות, הרופאים היו אמורים להפוך את הפלאחים ל"דור חדש של האומה – בריא יותר וחזק יותר".⁶⁸ על פי חלק ממעצבי השיח, הפלאח, שנחשב בעיני רבים פסיבי ונחשל, נזקק למדינה ולמוסדותיה כדי להיחלץ מעוניו ומבורותו. אולם יש לזכור כי בדיון הציבורי על הפלאחים ועל מקומם בחברה המצרית היו מגוון דעות, כותבים הציגו נקודות מבט שונות על הנושא ותרמו לדינמיות ולחיות של

64 ראו דוגמה לדיון מעין זה אצל Ikeda, "Sociopolitical Debates," 21-26; El Shakry, *The*

Great Social Laboratory, 147-156

65 כאמל הלאל, "אצלאלח אל-ריף ותרקית חאל אל-פלאח אל-מצרי", *אלימקתטף* (נובמבר, 1936), 452. בדרך כלל הקפיד *אלימקתטף* לציין את תפקידם המקצועי של כותבי המאמרים או את מקום עבודתם, אבל על מחבר מאמר זה צוין רק כי הוא בעל תואר דוקטור. על פי תוכנו של המאמר ועל פי המידע על כותבים אחרים שפרסמו מאמרים בעיתון באותה התקופה, סביר להניח כי הלאל כיהן במשרה באחד ממשרדי הממשלה.

66 עלי חסין אל-האכע, "מהמת אל-חכומה פי אל-תרביה", *אלימקתטף* (אפריל, 1937), 63.

67 אל-האכע, "מהמת אל-חכומה", 63.

68 חוסיין כמאל, "תעלים אל-ג'מהור אצול אל-צחה", *אלימקתטף* (1939), 559-560.

הדיון. לצד תפיסת הפלאחים כקבוצה נחשלת היו מחברים שגרסו כי לא די בהשקעה ממשלתית כדי לקדם, ונדרש ייצוג שוויוני שלהם במערכת הפוליטית. דוגמה לכך היא נאום של אבראהים דסוקי אבאטה, חבר פרלמנט מטעם מפלגת הליברלים החוקתיים בשנות העשרים והשלושים,⁶⁹ בכנס השנתי לרפורמות חברתיות (מִאֲתֶמֶר אל־אֶצְלָאח אל־אֶנְתֶּמַאעִי) ב־1936. בנאומו קרא אבאטה להעניק לפלאחים ייצוג שוויוני בפוליטיקה המצרית. לצד השקעה רחבה נדרשת של ארבעה מיליון לירות מצריות, הדגיש אבאטה כי יש צורך להקים מפלגה שתציג את הסקטור הזה, ותיקרא "מפלגת הפלאחים" (חזב אל־פלאחין).⁷⁰ שנה לאחר מכן הציע חאמד אל־סיד עזמי מהמחלקה הסטטיסטית במשרד האוצר להחיל רפורמת קרקעות מקיפה במצרים. במקום מספר מצומצם של בעלי קרקעות גדולים, שהעסיקו את הפלאחים בעבודת האדמה בלי זכויות על הקרקע או על התוצרת, הציע עזמי להגדיל את מספר בעלי הקרקעות הקטנים ולחלק את האדמה בצורה שוויונית יותר בין האזרחים תושבי הכפרים. עזמי סבר כי חלוקה מחדש של הקרקעות תעניק לפלאחים "סיכוי לשפר את מצבם האישי, מה שיוביל בהכרח לשיפור מצבה הכלכלי והחברתי של המדינה כולה".⁷¹ ראוי לציין כי הרעיונות להקים מפלגת פלאחים ולחולל רפורמת קרקעות היו מרחיקי לכת באווירה הפוליטית ששררה באותם ימים במצרים. בעלי הקרקעות הגדולים היו קבוצת לחץ פוליטית ותיקה, ורבים מהם אף כיהנו במשרות בכירות בשירות הציבורי ולא מיהרו לוותר על כוחם הפוליטי לטובת שוויון. אולם העובדה שרעיונות כאלה עלו מלמדת כי פקידי ממשל, בני מעמד הביניים ואינטלקטואלים עמדו על הקשר בין רווחתם של הפלאחים ובין עושרה של המדינה.

אם כן, מעורבות המדינה בייצור ובאספקה של מזון הייתה חלק משיח רחב, שעסק בתפקיד שעל המדינה למלא בחיים הכלכליים בכלל ובפריפריה הכפרית בפרט. בבואם לדון בסוגיות הקשורות למזון, שיקפו הדוברים והכותבים את המתח המובנה בין דמותו החיובית של הפלאח לבין דמותו השלילית.

כזכור, בסוף שנות השלושים הצליחה מצרים לייצר כמות מזון שענתה על הצרכים של כל תושביה, ואף על פי כן דוברים רבים שהשתתפו בשיח המזון, חששו כי המדינה טרם התאוששה מהשנים הקשות של המשבר הכלכלי העולמי. כותבים נחלקו באשר למקורה של בעיית המזון במצרים, שהייתה בעיה מדומה כאמור. מרית בוטרוס ע'אלי, עורך דין וסופר ידוע וכן למשפחה שכמה מבניה היו אנשי ציבור ופוליטיקאים בכירים

69 למעי אל־מטיעי, האֶלָא אל־דג'אל מן מצר (קהיר: מטאבע אל־חיא אל־מצריה לל־כתאב, 1993), 3: 18-20.

70 אבראהים דסוקי אבאטה, "אל־חיא אל־רפיה", אֶלִמְקַטִם (29 במרץ 1936), 11.

71 Hamed al-Sayed Azmi, "The Growth of Population as Related to Some Economic Aspects of Egypt's National Development," *l'Egypte contemporaine*, 28 (1937): 277

לא על הלחם לבדו: מזון, שיח חברתי והמדינה במצרים שבין שתי מלחמות העולם

במצרים,⁷² פרסם בשנת 1938 את ספרו **סיאסת אל־ע'ד** (מדיניות המחר). עד היום הספר נחשב לאחד הניתוחים המפורטים ביותר של מצרים באותה תקופה, וע'אלי טוען בו כי המקור לבעיית המזון של מצרים הוא בראש ובראשונה ביצועי הכלכלה המקומית. ע'אלי מצביע על בעיה מוכרת זה שנים רבות: הסתמכות היתר של הכלכלה המצרית על המגזר החקלאי, ובעיקר על גידול כותנה. כדי לשפר את קצב ייצור המזון, קרא ע'אלי להפנות חלק מהמשאבים המוקצים לגידול כותנה לטובת גידולי מאכל, ולהרחיב את השטחים החקלאיים המוקצים לייצור מזון. עוד טען כי על מצרים לצמצם ככל האפשר את ייבוא המזון, להגביר את הצריכה של תוצרת מקומית ולשאוף לייצר את כל צורכי המזון שלה בעצמה.⁷³

שלא כע'אלי, חלק ניכר מאנשי התקופה תלו את משבר המזון בחלוקה לא צודקת של משאבי הארץ. הסברים ברוח זאת עולים בשני ספרים חשובים שפורסמו גם הם ב-1938. את הספר הראשון, **עלא האמש אל־סיאסה: בע'ץ מסאאלנא אל־קומיה** (בשולי הפוליטיקה: כמה מבעיותינו הלאומיות) כתב חאפז עפיפי, גם הוא דמות בולטת בחיים הציבוריים במצרים. עפיפי כיהן כחבר פרלמנט הן מטעם מפלגת הופד והן מטעם מפלגת הליברלים החוקתיים, ובשנת 1938 מונה לשגריר המצרי הראשון בבריטניה.⁷⁴ הספרים של ע'אלי ושל עפיפי דומים במבנם; שניהם מציגים ניתוח חברתי המתמקד בבעיותיה של מצרים ומציעים פתרונות, אך מסקנותיהם בעניין המזון שונות. בתת הפרק שכותרתו "שיפור תזונת העם" (**תַחְסִין ע'ד־אא אל־שַעַב**), טוען עפיפי כי מקור בעיית המזון של מצרים אינו הייצור, אלא חלוקת המזון בין האזרחים. על פי עפיפי כתשעים אחוזים מהאוכלוסייה, רובם כפריים, סובלים מתת־תזונה כרונית הגורמת למחלות רבות. עפיפי מצביע על הבדל ניכר בין התזונה של עשירי מצרים, הכוללת מזונות עשירים בערכים תזונתיים כגון שמן ובשר, לבין התזונה של הכפריים, הכוללת בעיקר לחם תירס דל בערכים תזונתיים.⁷⁵ עפיפי מוסיף כי חלק מהבעיה נעוץ בכך שמצרים אינה משקיעה בחינוך הפלאחים לתזונה בריאה יותר, ובכך שמוסדות אספקת המזון לעניים (כמו תוכניות הזנה בבתי הספר ומטבחים ציבוריים) פועלים רק במרכזים העירוניים ולא באזורים הכפריים.⁷⁶

- 72 על משפחת ע'אלי ראו Arthur Goldschmidt, "The Butrus Ghali Family," *Journal of the American Research Center in Egypt* 30 (1993): 183-188
- 73 Mirrit Boutros Ghali, *The Policy of Tomorrow*, trans. Isma'il el-Faruqi (Washington: American Council of Learned Societies, 1953), 48-55
- 74 Arthur Goldschmidt, *Biographical Dictionary of Modern Egypt* (Boulder: L. Rienner, 1999), 16-17
- 75 חאפז עפיפי, **עלא האמש אל־סיאסה: בע'ץ מסאאלנא אל־קומיה** (קהיר: מטבעה דאר אל־כתב אל־מצריה, 1938), 46-48.
- 76 שם, 49.

עוד ספר הקושר את בעיית המזון לחלוקה לא הוגנת של משאבי האומה הוא קצ'ית אל־פלאח (סוגיית הפלאח) מאת עאישה עבד אל־רחמן, הידועה יותר בשם העט פנת אל־שאטא, שהתפרסמה בעיקר בזכות חיבוריה על נשות הנביא מוחמד.⁷⁷ שלא כמו פרסומים אחרים שיצאו באותן שנים ושעסקו בכל החברה המצרית, ספרה של עבד אל־רחמן מתמקד באוכלוסייה הכפרית, והוא כתב אישום יוצא דופן בחריפותו נגד יחס החברה המצרית לפלאחים. טענתה המרכזית היא שהמדיניות החקלאית שאימצה מצרים, שעיקרה ייצור חקלאי גבוה ככל האפשר, דרדרה את מצבם של הפלאחים, וגרמה להגירתם המתמשכת אל המרכזים העירוניים.⁷⁸ עבד אל־רחמן, כמו עפיפי, סבורה כי מקור הבעיה הוא בחלוקת משאבים לא הוגנת.

ראוי לציין כי לא רק אינטלקטואלים סברו שחלוקת משאבי הארץ אינה צודקת. אל עפיפי ועבד אל־רחמן הצטרף חוסיין ענאן ביי, פקיד בכיר במשרד החקלאות, בסדרת מאמרים שפרסם ב־1939 תחת הכותרת "הקשר בין הייצור החקלאי ובין הזנת העם". באחד המאמרים הדגיש ענאן ביי את ההבדל בין צריכת המזון של עשירי מצרים ובין הצריכה של העניים, והדגים זאת באמצעות הרגלי צריכת האורז: עניי מצרים אוכלים אורז מבושל עם עדשים (פושרי), ואילו עשירי המדינה ניזונים מאורז המבושל "במרק בשר או עם בשר ציפורים".⁷⁹ על פי ענאן ביי המדינה אינה יכולה להסתפק בעידוד הפלאחים לייצר כמה שיותר מזון; עליה לדאוג גם לחלוקה צודקת יותר של המשאבים על ידי מתן הזדמנויות שוות בגישה למזון.⁸⁰

בסוף שנות השלושים, בעודם חלוקים על הסיבות למשבר המזון במצרים, הסכימו רבים מן הדוברים כי הפתרון הוא התערבות רבה יותר של המדינה בשוקי המזון. כזכור, הליברלים החדשים בסוף שנות השלושים, ובהם אינטלקטואלים כגון ע'אלי ועפיפי, סברו כי על המדינה להתערב יותר בחיי היומיום ובכלכלה. רבים מן הדוברים קראו להרחיב את הסמכויות של משרדי ממשלה שונים. ע'אלי הציע למשל כי כדי לפתור את בעיית תת־התזונה, שממנה סבלו רוב אזרחי מצרים, על משרד הבריאות לאסוף מידע רב ככל האפשר על הרגלי התזונה שלהם, ולקדם את המודעות לאורח חיים בריא ולתזונה נכונה.⁸¹ עפיפי הדגיש את תפקיד משרד החינוך בפתרון הבעיה, וקרא

77 על עבד אל־רחמן ראו, לדוגמה, Roth Roded, "Bint Al-Shati's Wives of the Prophet: Feminist or Feminine?," *British Journal of Middle Eastern Studies* 33, no. 1 (2006): 51-66.

78 עאישה עבד אל־רחמן, קצ'ית אל־פלאח (קהיר: מכתבת אל־נדהה אל־מצריה, 1938), 27-42.

79 חוסיין ענאן ביי, "עלאקאת אל־אנתאג' אל־זראעי בתע'ד'את אל־שעב", *אלימקטטה* (מרץ 1939), 273.

80 שם, 268-269.

81 Ghali, *The Policy of Tomorrow*, 37-39.

להרחיב את תוכניות ההזנה בבתי הספר היסודיים, שהיו נהוגות במרכזים העירוניים, גם לאזורים הכפריים. הוא סבר כי תוכניות ההזנה יספקו לתלמידים בכפרים גישה למאכלים עתירי ערכים תזונתיים – חלב, פירות וירקות – שחסרים בתזונה היומית שלהם.⁸²

שיפור רמת החיים של הפלאחים באמצעות מזון נחשבה למדיניות שתטיב לא רק עימם, אלא עם המדינה המצרית כולה. חשוב לזכור כי הפלאחים לא היו רק פיות שיש להאכיל, אלא גם היצרנים הישירים של רוב המזון, כלומר הם היו לא רק הבעיה, אלא גם חלק חשוב מהפתרון. לפיכך התערבות רחבה ומעמיקה של המדינה בחיי היומיום נועדה לא רק לשפר את תנאי החיים של הפלאחים, אלא גם לייעל את הייצור החקלאי. שיטות הגידול וההשקיה של הפלאחים נתפסו – כמו הדימוי של הפלאחים עצמם – ארכאיות ולא יעילות. לכן הודגש גם הצורך לתת בידם כלים שיאפשרו להם לעמוד בדרישות הייצור. דוגמה לכך היא קריאתו של כאמל הלאל לרפורמה בחינוך הכפרי במטרה "ללמד את הפלאחים את דרכי הייצור הנכונות כדי להגדיל את הייצור החקלאי".⁸³ כעבור שנה, ב-1937, פרסם חאמד אל-סַיִד עזמי, פקיד במחלקה הסטטיסטית במשרד האוצר, מאמר שדן בהרחבה בפרקטיקות ההשקיה במצרים. על פי עזמי, פעמים רבות גורמת בורותו של הפלאח להרס הקרקע כתוצאה מהשקייית יתר או לחלופין בגלל חוסר השקיה. על פי עזמי חסר לפלאחים ידע חקלאי בסיסי כדי להתאים את כמות ההשקיה לסוגי הגידולים, ועל המדינה לספק להם הכשרה כדי שיהפכו לחקלאים טובים יותר.⁸⁴ בשנת 1939 קרא ענאן ביי הנזכר לעיל להתערבות ממשלתית רבה יותר בגידולים החקלאיים. לדעתו חינוך לחקלאות מודרנית, פיקוח ממשלתי על מחירי הסחורות והתערבות המדינה במחזור הזרעים (crop rotation) ייעילו לא רק לשיפור תנאי החיים של הפלאח הבודד, אלא גם יגדילו את ייצור המזון, ובכך ישפיעו על כל תושבי הארץ.⁸⁵

יצרני שיח המזון בסוף שנות השלושים נבדלו מדוברי השיח הליברלי שאפיין את הפוליטיקה ואת החברה במצרים בשנות העשרים בשני עניינים עיקריים. ראשית, בשנות העשרים נחשבה התערבות ממשלתית לבלתי רצויה, ואילו בסוף שנות השלושים, בעקבות המשבר הכלכלי בתחילת העשור והתחזקות המדינה, דרשו הכותבים התערבות ממשלתית. הבדל נוסף בין הכותבים בשתי התקופות הוא באפיון דמות האזרח המצרי האידיאלי. בזירה הליברלית בשנות העשרים תואר האזרח המצרי

82 עפיפי, **עלא האמש אל-סיאסה**, 46-49.

83 הלאל, "אצלאלח אל-ריף", 452.

84 Al-Sayed Azmi, "The Growth of Population," *l'Egypte contemporaine* 28 (1937): 273-274

85 ענאן ביי, "עלקאת אל-אנתאג' אל-זראעי", 270-271.

בדמותו של האפנדי – משכיל, עירוני ובן מעמד הביניים. בסוף שנות השלושים תוארה דמות אידיאלית נוספת של האזרח המצרי: הפלאח, אשר לצד בורותו ונחשלותו, שימר את רוחה החקלאית והיצרנית של האומה המצרית במשך מאות שנים. התפיסות המתוארות של הדוברים בשנות השלושים תרמו לחיזוק מעמדו של האזרח הפרטי, לקיבוע הרעיון של זכויות בסיסיות ולהבנה כי שגשוגה של המדינה תלוי בשגשוג הפרט. מכאן שעל המדינה לדאוג כי מלאי המזון יענה על דרישות החברה, וכי לכל אזרח תהיה גישה (ולו תיאורטית) למזון.

מסקנות

במחצית השנייה של שנות השלושים התפתח במצרים שיח ער על המחויבות המוסרית של המדינה לספק מזון לאזרחיה, אך קשה למדוד את ההשפעה של השיח על יישום מחויבות זו. אמנם בשנת 1939 הקימה ממשלת מצרים את המשרד לשירותים חברתיים, שריכוז את הסיוע שהעניקה המדינה לאזרחיה העניים ואספקת המזון בכללו. אולם מלחמת העולם השנייה, שפרצה בקיץ באותה השנה, והכרזת ממשלת מצרים על מצב חירום עם תחילת המלחמה שינו מן הייסוד את פעילות המדינה בשווקים. ממשלת מצרים הפכה לשחקן מעורב יותר בפעילות הכלכלית בהשוואה לעבר, אך פעילותה כוונה בעיקר לרתום את הכלכלה להתמודדות עם המשברים בזמן המלחמה, ופחות לשפר את מצב האזרחים.⁸⁶ ההתערבות בשוק המזון המקומי התרחבה עוד יותר בשנת 1941: לאחר חורף קשה במיוחד, שהחמיר את משבר המזון באזור כולו, השתלטו הכוחות הבריטיים על אספקת המזון באמצעות "מרכז האספקה למזרח התיכון".⁸⁷ אולם בדומה למוסדות אספקת המזון שקמו בזמן מלחמת העולם הראשונה, גם "מרכז האספקה למזרח התיכון" נועד להבטיח אספקה קבועה לצבא, ולדאוג שלא יתפתח מחסור שיעורר מהומות עממיות. לא הייתה למוסד זה מחויבות מוסרית לתושבי האזור. במחצית השנייה של שנות השלושים תפסו ייצור ואספקה של מזון מקום מרכזי בשיח הציבורי המצרי, ואינטלקטואלים ונציגים מקרב האפנדייה התייחסו אליהם בהרחבה. שלושה מאפיינים עיקריים היו לשיח זה. האחד, הוא סימל את המעבר מהתייחסות למזון כצורך גופני של הפרט בשנות העשרים לזכות בסיסית שכל אזרח זכאי לה בשנות השלושים. המאפיין השני הוא השפה המכילה: כאשר המזון והגישה אליו הוגדרו זכות אזרחית ולא צורך גופני, כל אזרחי מצרים היו זכאים לו, גם הכפריים הפלאחים שהיו רוב האוכלוסייה. הפלאחים היו סוגייה מרכזית בשיח המזון לא רק

Schewe, "State of Suege" 86

Edward M.H Lloyd, *Food and Inflation in the Middle East, 1940-1945* (Stanford: 87
Stanford University Press, 1956)

לא על הלחם לבדו: מזון, שיח חברתי והמדינה במצרים שבין שתי מלחמות העולם

מפני שהם נזקקו לסיוע מהמדינה, אלא מפני שהם היו הכוח המרכזי בייצור המזון לכלל האוכלוסייה. המאפיין השלישי הוא שאת ההכרה בכך שמזון הוא זכות אזרחית, ליוותה התפיסה שהמדינה אחראית לספק אותו לאזרחים. הדרישה כי המדינה תסדיר את שווקי המזון, תפקח עליהם ותספק די מזון לאזרחיה, נבעה משינויים עמוקים שעברו החברה, הכלכלה והפוליטיקה במצרים בתקופה שבין שתי מלחמות העולם. המפץ שגרמה מלחמת העולם השנייה עצר תהליכים ורעיונות שהתפתחו לפניה, ושיעבד את החברה והכלכלה במצרים לצורכי האימפריה הבריטית. מאמר זה הדגים זאת באמצעות המזון. לאור הדרמה הכלכלית שהתחוללה במזרח התיכון בזמן המלחמה, עולה השאלה מה התועלת בדיון בשיח המזון שהתפתח לפני המלחמה. החשיבות העיקרית בדיון זה היא הצבת אתגר לשיח ההיסטוריוגרפי על מדינת הרווחה המצרית. במקום לראות ב"מרכז האספקה למזרח התיכון" נקודת התחלה של רפורמות חברתיות במצרים, אני מציע לראות בו את אחד השלבים בבנייה האיטית של תודעה חברתית מצרית, שהחלה עוד לפני הקמתו. רעיונות חברתיים באשר לאחריות המדינה לאזרחיה לא אומצו מבחוץ ולא נישאו למצרים על כנפי השליחות המתרבתת הבריטית. התודעה החברתית העולה מדברי המעורבים בשיח על המזון ועל הזכויות הקשורות בו שוזרת את הגלובלי עם המקומי ואת הקולוניאלי עם המצרי, ומשלבת תפיסות תזונתיות עולמיות עם הביטוי הייחודי שלהן במצרים. אין פירוש הדבר שלמסורת הקולוניאלית הבריטית או למורשת המוסדית של הקצינים החופשיים לא הייתה השפעה ניכרת על עיצוב רעיונות חברתיים במצרים. אולם לטענתי התמקדות במסורות האלה והתעלמות משיח המזון בשנים שבין שתי מלחמות העולם, מהוות חסר היסטוריוגרפי השולל את תפקידם של סוכני רעיונות מקומיים בתקופה הנידונה.

על דגים וילדים – קריאה בשתי יצירות ספרות מאיראן המודרנית

סיון בלסלב

המסה שלפניכם היא דיון בשתי יצירות ספרות איראניות שתרגמתי לעברית מן המקור הפרסי. היצירות הן השיר "אימו של עלי אמרה לו יום אחד", המופיע בספר לידה אחרת מאת המשוררת פרור' פרח'זאד, וסיפור הילדים הדג השחור הקטן מאת הסופר והפולקלוריסט סמדם בהרגני.¹ שתי היצירות ראו אור באיראן בהפרש של שנים ספורות: ספרה של פרח'זאד פורסם בשנת 1964 וספרו של בהרגני בשנת 1968. על אף קווי הדמיון הבולטים ביניהן, טרם נתקלתי בניתוח העומד על הקשרים האפשריים בין היצירות. מסה זו מבקשת לפרוס בפני קוראי העברית את הקשרים הללו, הגלויים והסמויים.

בשיר "אימו של עלי אמרה לו יום אחד" מתעורר עלי הקטן באמצע הלילה מחלום על דג כסוף שמציע לו לבוא בעקבותיו, ולהימלט מהעולם צר האופקים והחומרי שבו הוא חי. בסיפור הדג השחור הקטן דג יוצא למסע הרפתקאות מחוץ לפלג הקטן שבו נולד כדי לגלות מה יש מחוץ לגבולותיו והיכן נגמר הנחל. שניהם נתקלים בכוחות המנסים להניא אותם מהיציאה למסע ולסכל את ההגעה ליעדם. שניהם בוחרים להמשיך במסע, המסתיים בסוף טרגי, שכן הם משלמים בחייהם על השאיפה להיחלם בדיכוי חברתי ופוליטי ולחיות חיים של מודעות, חירות, ויצירה.

ב-1964 הייתה פרור' פרח'זאד משוררת צעירה ומוכרת, שהקדישה ספר שירי אהבה ותשוקה למאהב המבוגר והנשוי שלה. הרומן ביניהם היה סוד ידוע בברנז'ה הספרותית-אומנותית של טהראן, והפך אותה למוקד של רכילות וביקורת אפילו יותר מהחיים הלא שגרתיים שניהלה עוד קודם לכן. הספר, שזכה להצלחה בקרב מבקרים וקוראים, היה האחרון שפרסמה בימי חייה הקצרים; ב-1967, בהיותה בת שלושים ושתיים, נהרגה פרח'זאד בתאונת דרכים. תחת הרפובליקה האסלאמית נאסרו שירה

1 תרגום השיר "אימו של עלי אמרה לו יום אחד" התפרסם לראשונה בספר: פרור' פרח'זאד, לידה אחרת, תרגמה סיון בלסלב (תל-אביב: קשב לשירה, 2012). התרגום לסיפור הדג השחור הקטן התפרסם לראשונה באופן מקוון: סמדם בהרגני, "הדג השחור הקטן", תרגמה סיון בלסלב, פרויקט הסיפור הקצר, הדג השחור-הקטן <https://www.shortstoryproject.com/he/stories>. הכותבת מבקשת להודות לשילה מוסאי ודוד ירושלמי על הסיוע בתרגום, לרפי וייכרט ולאולגה סונקין על הסיוע בעריכת התרגומים, וליליה רובנוביץ' על ההפניות למשמעויות הדג בספרות הפרסית.

לפרסום.² שנה לאחר מכן פרסם סמך בהרנגי – מורה, פולקלוריסט וסופר צעיר, בן המיעוט האזרי – סיפור ילדים הקורא לשיתוף פעולה ולהקרבה עצמית במאבק מול עריצות. הספר נהנה מפופולריות וזכה בפרסים בינלאומיים. זמן קצר לאחר הפרסום טבע הסופר בנהר אראס והוא בן עשרים ותשע.³ שניהם כתבו תחת משטר הדיכוי של השאה, וחלק מאוהדיהם ייחסו את מותם למשטרה החשאית של השאה, סאואכ. שניהם הפכו לדמויות מופת לאיראנים רבים, פרח'זאד לתנועה הפמיניסטית האיראנית, בהרנגי לחלק מן הפלגים של תנועת ההתנגדות לשאה.

חוטם גלויים וסמויים מקשרים בין השיר "אימו של עלי אמרה לו יום אחד" ובין הסיפור הדג השחור הקטן של בהרנגי. ברובד התוכני הפשוט ביותר, שניהם עוסקים בדגים ובילדים. אצל בהרנגי הדג השחור הקטן הוא דג-ילד, ומסעו אל מחוץ לפלג הוא מסע של התבגרות והתעוררות פוליטית. אצל פרח'זאד הדג קיים בחלומו של הילד עלי, כלומר עלי והדג חד הם, והדג מייצג חלק מהתודעה הילדית. בשתי היצירות נפגוש את האימהות של הדגים-הילדים, את החלל החיצון, את הים ואת המוות. אפילו הכינויים שלהם דומים – עלי הקטנטן (כוצ'יכה) והדג הקטן (כוצ'ולו). להערכתי הדמיון אינו מקרי. בהרנגי הכיר את כתיבתה של פרח'זאד ואף תרגם חלק משיריה לתורכית, שפת אימו. סביר להניח שקרא את לידה אחרת והושפע מהשיר על עלי ודג החלום שלו. לשתי היצירות מבנה של סיפור בתוך סיפור: סיפור החלום של עלי וסיפור שמספרת דגה זקנה לשנים עשר אלף ילדיה ונכדיה. סיפורי המסגרת הללו נובעים ממסורות ספרותיות ידועות בספרות הפרסית. השיר של פרח'זאד ממשיך את מסורת סיפורי החלום, ששימשו כותבים כדי להביע ביקורת פוליטית או חברתית החל מהמאה התשע עשרה. השימוש של פרח'זאד בחלום – ולא סתם חלום, אלא חלום של ילד – וכתובה בשפה הפרסית המדוברת (עניין יוצא דופן בשירתה), עוטפים את השיר בצעיפים של הקטנה והסתרה ומעמעמים את הביקורת הקשה על החברה האיראנית. הסיפור של בהרנגי נשען על מסורת הסיפור העממי, המרבה לעסוק במציאות החיים ובקשייהם באופן אלגורי. ספרו של בהרנגי שוכן באי-נוחות במדף ספרי הילדים שעליו הוצב. כמו סיפורי עם רבים אחרים הוא נתפס מיועד לילדים, ותרמה לכך הגרסה הראשונה שלו, שאיוריה בידי המאייר והגרפיקאי פרשיד מס'קאלי זכו בפרסים בפסטיבלים בינלאומיים לספרות ילדים. אלא שתכני הסיפור אינם כאלה שרוב ההורים ישמחו להקריא לילדיהם לפני השינה: הסיפור רצוף אלימות ומוות ואינו מציע סוף טוב בנוסח

Farzaneh Milani, "Farrokzād, Forūg-Zamān," *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2011, <https://iranicaonline.org/articles/farrokzad-forug-zaman>

Michael C. Hillmann, "Behrangī, Šamad," *Encyclopaedia Iranica*, 1989, <https://www.iranicaonline.org/articles/behhangi-samad-teacher>

"והם חיו באושר ועושר עד עצם היום הזה".⁴ זוהי בחירה מודעת של בהרנגי, שסבר כי ילדים צריכים להיות מודעים למציאות החיים הקשה כדי שישאפו לנסות לשנות אותה. מה שהעניק לסיפור את מקומו החשוב בזירה התרבותית באיראן לא היה הפופולריות שלו בקרב ילדים איראניים, אלא התקבלותו כטקסט מהפכני, והעובדה שארגון הגרילה השמאלי פדאיאן-י ח'לק ראה בבהרנגי שהיד של המהפכה.⁵

אף שהם אלגוריות על-זמניות, שני הטקסטים מעוגנים במציאות הקונקרטית המודרנית. בשיר של פרח'זאד שריקת השוטר, רכבת הקיטור וקול הרדיו משייכים את ההתרחשות למאה העשרים, וכיכר התותחים ומקדש שאה עבדול עזים ממקמים אותה בטהראן ובסביבתה. בזמן שיחתו של הדג השחור עם הירח, מציין הירח כי בני האדם מתכננים להטיס אליו אנשים, וכי ודאי ישיגו את המטרה הזאת בקרוב (הנחיתה של ניל ארמסטרונג על הירח התרחשה כשנה לאחר פרסומו של הסיפור, ולאחר מותו של בהרנגי). בשירה של פרח'זאד הלבנה והאם חד הן, ומזהדה בו הביטוי הפרסי "מהירח ועד הדג" (אז מאה תא מאה), המכוון לדג שעל גבו עומד השור המחזיק את העולם בקרניו, ומשמעותו "היקום כולו". גם במשמעות הקונקרטית וגם במשמעות האלגורית, המופע של הירח רומז לאופי האוניברסלי של היצירות.⁶

המסע של הילדים-הדגים מתחיל בהתעוררות לילית. עלי מזנק משנתו בחצות הלילה מתוך החלום שחלם על דג הכסף. ההתעוררות היא רגע טראומתי: הניסיון לגעת בדג החלום מלווה בגשם, בברקים ובאדמה הנבקעת תחת רגליו של הילד, שמוצא את עצמו ללא דג וללא שינה. אך עלי אינו מוותר על הדג ועל החלום, ועם עלות השחר הוא ממשיך לשבת ליד בריכת המים ולחפש אחר הדג. הדג השחור הקטן מחליט לצאת למסע לפנות בוקר, טרם זריחת השמש. מטרתו של הדג השחור הקטן ברורה מראשית הסיפור – הוא רוצה לגלות מה יש בעולם שמעבר לפלג הקטן והיכן נגמר הנחל – ואילו ההצעה של דג הכסף לעלי מתפרשת רק באמצע השיר. בתגובה לאזהרות האם, שיפורטו בהמשך, דוחקים המים בעלי לבוא ולהצטרף אל הדג, שיוכל לשאת אותו אל מעבר לגשמי, אל מעבר ל"עולם ארבעת הקירות המדוכא... מעולם של חמין ופטפוט ורישול... אל כחול השמים הטהור והצלול... אל פשטות הגלקסיה." העולם שמציע

4 בחלק מהגרסאות המתורגמות לאנגלית רוככו ההיבטים הקשים, והסיפור נעשה נוח יותר לעיכול עבור הורים מערביים. Kaveh Bassiri, "Whatever Happened to The Little Black Fish?," *Iranian Studies* 51, no. 5 (2018): 693-716

5 Brad Hanson, "The 'Westoxication' of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, Āl-e Ahmad, and Shari'ati," *International Journal of Middle East Studies* 15, no. 1 (1983): 1-23

6 Riccardo Zipoli, "Poetic Imagery," in *General Introduction to Persian Literature: History of Persian Literature*, ed. Johannes Thomas Pieter De Bruijn (London: IB Tauris, 2008), 1: 183

הדג לעלי הוא עולם אגדי של פרחי אורות וארמונות צדף, ושבּו לרוחניות אין קשר לאלוהים, או לפחות לגרסה הארצית שלו כפי שפרח'זאד רואה אותה. אלוהים של העולם הגשמי הולך בסמטאות מוקף רכלניות וסכינאים, וההתמוגגות מקריאתם של כתבי דת דומה להנאה מצפייה בהוצאה להורג. האזהרות שמשמיעה האם מפני ההליכה אחרי הדג, טוענים המים, מתאימות לאנשים שחלומותיהם מסתכמים ב"בצל, חמוצים, יוגורט וקבב". והדג מוסיף על כך: "מי שלא ראה את הים מעודו / מה הוא מבין בחייו?". עמדה ביקורתית דומה ניכרת גם בתיאורם של הדגים בפלג הקטן ושל הראשנים בבריכה בסיפורו של בהרגני. אלה גם אלה סבורים כי העולם מתמצה בפלג או בבריכה הקטנה שבהם נולדו וגדלו. הם אינם מסוגלים לדמיין את קיומו של הים, לא כל שכן את העולם שמחוץ למים. במסורת השירה המיסטית מסמל הדג את "האדם השלם" (אנסאני באמל), המשוקע כל כולו בים הידע.⁷ הבחירה בדג לגיבור או לאחד הגיבורים בשתי היצירות הללו מצביעה, אם כן, על הצמא לידע רחב כמו הים, ידע המעניק חיים כפי שהמים מאפשרים חיים לדגים.

הגורם הראשון שמנסה לסכל את היציאה למסע הוא האם. האימהות מזלזלות בחלומות הילדים, מזהירות אותם מפני ההשלכות ההרסניות של המסע בעקבות החלום, ומנסות לשכנע אותם לוותר ולחזור לסיבובים בפלג המוכר או לכרית הפלומה ולשנת הלילה. אלא שהעתיד הנשקף לעלי ולדג השחור הקטן לא מציע חלופה מושכת למסע בשביל הדור הצעיר. הדג הקטן מודיע שלא ילך בעקבות הדגים האחרים, שעם זקנתם רק מתלוננים על כך שבוזו את חייהם לריק בשחייה אנה ואנה. הוא מסרב להמשיך לחיות בעיניים עצומות ועם פקיתתן, בחלוף הזמן, לגלות שהוא נותר עיוור וחירש כשהיה. את מסלול החיים הצפוי לעלי אם ילך בתלם מציינת לו אימו: אם יניח לדג החלום הוא יוכל "לגבוה, לעשות קעקוע, ולהפוך לבריון של השכונה". הגבריות הבריונית הזו אינה קוסמת לעלי. הדג מציע לו ניחוחות של השכלה ("ריח גופו ריח מחברות חדשות, ריח אפס גדול ולצדו אחת") וחוויות של התבוננות וקשב ("מְנִיָּת כוכבים בַּמָּטָה על הגג, / טפטוף הגשם על מרצפות החצר"), המושכים את הילד כמו "ריח לדר, ריח שוקולד". התנגדותן של האימהות נובעת לא רק מזלזול או מחוסר הבנה, אלא מן הרצון לגונן על ילדיהן: אימו של הדג השחור מבקשת להגן עליו מחברת הדגים, המבקשים להעניש אותו ואולי אף להורגו; אימו של עלי חוששת שיסבול מנידוי חברתי ומשולחן הטהרה המשמש לרחצת גופות המתים, המצפים למי ששמו נכתב בספרים (ניתן להבין כי מי ששמו מופיע ברשומות המדינה צפוי לסכנת מוות), וקסמו הושחר. אם כן, סכנות המסע ברורות מראשיתו, והן חושפות את הביקורת החברתית בשתי היצירות. החברה השמרנית, הדכאנית והאלימה אינה מוכנה לקבל את הסקרנות

הילדית ואת השאיפה לצאת אל מחוץ לגבולות המוכר והמותר. ילדים המציבים מראה בפני המבוגרים, המשקפת את החומרנות, את צרות האופקים, את הוויתור ואת הקפיאה על השמרים, יושלכו אל מחוץ למעגל החברתי הקרוב אליהם ואף עלולים להפוך לקורבנות רצח. כוחן של האימהות לגונן על ילדיהן מוגבל ביותר, ולמעשה הן הופכות לסוכנות של החברה הממשטרת.

פרח'זאד ובהרנגי הכירו היטב את המחיר האישי שיש לשלם עבור חירות היצירה והמחשבה. פרח'זאד בחרה להתגרש בגיל צעיר כדי להימלט מהאווירה השמרנית בבית משפחתו של בעלה, איבדה את המשמורת על בנה היחיד, ולא התקבלה בחזרה אל בית אביה – אירועים שהובילו להתמוטטות נפשית ולאשפוז. הבחירה שלה לכתוב שירי אהבה ארוטיים ושירים העוסקים באהבה אסורה, ולפרסם תחת שמה האמיתי, הציבה אותה במרכזן של שערוריות ציבוריות והפכה אותה למטרה לגנאי. בהרנגי בחר בעבודת ההוראה באזורים הכפריים של אזרבייג'ן, שם גם אסף סיפורי עם אזריים ותרגם אותם לפרסית. נוסף על סיפורים ותרגומים הוא פרסם כמה מאמרים שביקרו קשות את מערכת החינוך באיראן ואת האמריקניזציה המוגזמת שהשתלטה עליה. בעקבות מאמרים אלה יצא לו מוניטין של מתנגד למשטר ושל כותב ביקורתי העוסק בסוגיות חברתיות, לא רק במעגל האינטלקטואלי שכלל סופרים כג'לאל אל-י אהמד, אלא גם בקרב מנגנוני השיטור של השאה.

ההבדל המשמעותי בין שני הטקסטים, הנובע גם מן הגישות וגם מן הביוגרפיות של מחבריהם, נוגע ליעד הסופי של מסע ההתבגרות והשחרור של הילדים־הדגים. בשביל הדג השחור הקטן היעד הוא שחרור קולקטיבי והצלה של הדגים כולם מרצחנותם של השקנאי ושל האנפה. כאשר בהרנגי מספר על הדגים בים, שיכולים להערים על הדייג ולמשוך את רשתותיו מטה, הוא מדגיש את חשיבות הפעולה המשותפת. עם זאת, פעולת ההקרבה של היחיד למען הכלל היא שיאו של הסיפור: הדג השחור בוחר להציל את הדגיג הקטן ולהישאר בקרביה של האנפה כדי להרגה. עוד קודם לכן, כאשר הוא מנסה להערים עליה, הוא מזהיר אותה שאם ימות, יהפוך גופו לרעיל ויהרוג את גוזליה של האנפה. הדימוי הזה של הגוף המת המזיק לאויב אף יותר מהגוף החי, מעלה במחשבה את השהיד, שבמותו משיג את מטרתו אף יותר מבחייו. אכן, הדג הקטן חושב לעצמו שאף על פי שאינו מבקש למות, גם אם ימות לא תהיה לכך חשיבות; הדבר החשוב היחיד הוא ההשפעה שתהיה לחייו ולמותו על אחרים. בסופו של הסיפור, המסר בדבר ההקרבה העצמית של הדג השחור הקטן למען החירות עובר הלאה, אל הדגה האדומה שחולמת על הים, ואולי תמשיך את המאבק. המסר של הסיפור הוא פוליטי במובהק, פרי מוחו של סופר בעל הזדהות פוליטית שמאלית מוצהרת, ולא לחינם אימצו את הסיפור ואת הסופר תנועות ההתנגדות לשאה, ובמיוחד תנועות שמאל סטודנטיאליות. הן ראו בבהרנגי שהיד שנרצח על ידי הסאואכ ומופת של אומן

מגוים.⁸ הסיפור תאם את הרעיון שרווח בתנועות הגרילה האיראניות בשנות הששים והשבעים, שפעולות הקרבה של יחידים נגד שלטון השאה עשויות לקרב את המהפכה העממית, כי הן יוכיחו להמונים הנתונים תחת דיכוי שהמשטר אינו חסין מפני פגיעה. ההמונים, כמו הדגים הזעירים, מעוניינים לצאת למסע ולהיפטר מהדיכוי בדמותו של השקנאי, אלא שבגלל פחדנותם הם מוכנים לבגוד במטרה, וחוסר הסולידריות מוביל לאובדנם.

בשיר של פרח'זאד, בשונה מן הסיפור, ההקרבה היא למען חירות אישית. הדג השחור פוגש במסעו דמויות רבות – חלקן מנסות להרוג אותו, חלקן מסייעות לו, ואחרות מתלוות אליו או נסמכות עליו לשם עזרה – ואילו אצל עלי הכול מתרחש בבית פנימה (ואולי, במובן מטפורי, בנפשו של הילד, שהדוברים בשיר מייצגים כמה פנים שלה), כאשר אימו מזהירה אותו מהמסע, והמים והדג דוחקים בו להמשיך. עלי, הדג, המים והאם הם הדמויות היחידות בשיר, והיציאה של עלי בעקבות הדג מנתקת אותו מהחברה ולא מחברת אותו אליה. הקוראים מלווים את עלי בהתחבטות בין הקולות השונים, בין החיים חסרי המשמעות לבין ההליכה אחר החלום, שפירושה מוות. גם אם הדבר לא מצוין בשיר מפורשות, המים העולים ומציפים, הבועות המרקדות על המים וגן הבריכה (הגן העליון במקור הפרסי – רמיזה לגן העדן), שעלי קוטף בו תאנה (שזיף במקור הפרסי), מחזקים את הסברה שעלי הלך בעקבות הדג וטבע. טביעה בבריכת החצר הייתה אחת התאונות השכיחות והקטלניות ביותר שאירעו לילדים באיראן בתקופה שבה התפרסם השיר, כך שסכנת המוות האורבת בבריכה ודאי לא נעלמה מעיניהם של הקוראים. רוב מאבקה ושיריה של פרח'זאד היו פוליטיים, אך לא במובן המפלגתי הגס. גם בספר הבה נאמין בראשית העונה הקרה,⁹ שהתפרסם לאחר מותה וכולל כמה משיריה הפוליטיים ביותר, אין זיהוי פוליטי מובהק אלא התנגדות לאי־שוויון, לעוול, ולשקיעתה של איראן לתוך אלימות, בורות וחומרות. היא מעולם לא הייתה מזוהה עם מפלגה או עם זרם פוליטי מסוים, אלא שכתבתה האישית, האינטימית, וכן האופן שבו חיה את חייה, היו הצהרות פוליטיות במובן הרחב שבו "האישי הוא הפוליטי". בשנות החמישים של המאה העשרים שילמה אישה באיראן, וגם מחוץ לאיראן, מחיר כבד על בחירות כמו אלה שבחרה פרח'זאד באומנותה ובחייה. קריאה של שתי היצירות זו לצד זו מזמנת לנו הצצה אל כמה אופנים שבהם מאבקים חברתיים ופוליטיים באו לידי ביטוי בספרות של איראן בשנות השישים של המאה העשרים. הביוגרפיות של הכותבים מזכירות לנו כי תחת משטרים דכאניים וחברות

8 Abbas Milani, *Eminent Persians: The Men and Women Who Made Modern Iran, 1941-1979* (Syracuse: Syracuse University Press, 2008), 2: 838-842

9 פרוע' פרח'זאד, הבה נאמין בראשית העונה הקרה, תרגמה סיון בלסלב (תל־אביב: קשב לשירה, 2014).

שמרניות נדרשה תעוזה לא מעטה כדי לחיות חיים בלתי שגרתיים, ליצור אמנות בלהט, ולהציב בפני הקוראים מראה החושפת את תחלואי החברה ומתווה דרך – מסוכנת אך אפשרית – לתקנם.

אִמּוֹ שֶׁל עָלִי אִמְרָה לֹו יוֹם אֶחָד / פְּרוֹר' פֶּרַח'זָאד

עָלִי הַקִּטְנָטָן

עָלִי הַנּוֹדְנִיק

זָנַק מִשְׁנָתוֹ בְּחִצּוֹת הַלִּילָה

שֶׁפֶשֶׁף עֵינָיו,

פָּהֶק שֶׁל־שֶׁ-אַרְבַּע פְּעָמִים

קָם וְהִתְיָשָׁב

מָה הוּא רָאָה?

מָה הוּא רָאָה?

הוּא חָלַם דָּג

דָּג כְּמוֹ עֲרֻמַּת מְטִבְעוֹת

כְּמוֹ גָּלִיל מְלֻמָּה

עִם חֲרוּזֵי וְכוּכִית בְּשׁוּלָיו

כְּמוֹ תַפְּזוֹר

עַל עֵלָה הַכּוֹתֶרֶת שֶׁל צִבְעוֹנִי

שְׁתֵּי אֲבָנֵי חֵן עֲגֻלוֹת מְלֻטְשׁוֹת כִּיהֶלֶם

שֶׁחֲקוֹ מִחֲבוּאִים בְּתוֹךְ עֵינָיו

כֶּךְ לָאֵט

כֶּךְ לָאֵט

צָף עַל פְּנֵי הַמַּיִם

כְּאֵלּוֹ מְנִיפְתּוֹ הָאִירוֹפֵּית

לְטַפָּה אֶת פְּנֵי הַמַּיִם

רֵיחַ גּוֹפּוֹ, רֵיחַ מַחְבְּרוֹת חֲדָשׁוֹת

רֵיחַ אָפֶס גָּדוֹל וּלְצִדּוֹ אַחַת

רֵיחַ עֲרֹבֵי חֵג וּמִטְבַּח וּמִשְׁלֹחַ מְנוֹת

מְנִית כּוֹכְבִּים, בְּמִטָּה, עַל הַגָּג

טְפֻסוֹף הַגֶּשֶׁם, עַל מְרַצְפוֹת הַחֲצָר

רֵיחַ לָדָר, רֵיחַ שׁוּקוֹלָד

כְּמוֹ בְּתוֹךְ הַמַּיִם עֹבְרָה מְרַגְלִית

כְּמוֹ בְּתוֹ הַקְטָנָה שֶׁל מֶלֶךְ הַפִּיּוֹת
בְּאַפְרִיזוֹן בְּדִלָּח
יִצְאָה לְשׁוֹחַ בְּבִסְתָן
מְסַבִּיבָה זֹרְקִים פָּרָחִים
אוֹר גֶּשֶׁם עַל רֹאשָׁהּ
אוֹלִי דָג זֶה הָיָה בֶן שְׁבֵט הַשְּׂדִים וְהַפִּיּוֹת
אוֹלִי דָג זֶה הָיָה מִן הַדָּגִים הַבִּלְיָגִים הָהֵם
אוֹלִי דָג זֶה הָיָה דְמִיּוֹן חוֹפֵז וְשֹׁטְחִי
מֵה שֶׁהָיָה
מִי שֶׁהָיָה
עַלִי הַקְטָנִט
הָיָה הָמוּם מְלֵהבִיט בּוֹ
הָיָה מְסַחֵר מְמוֹנוֹ
בְּרָגַע שֶׁהוֹשִׁיט יָד
לְנֶעֱת
בְּצִבְעֵה הַזֹּרֶם הֵוא
אוֹר צָעִיר
כְּסוּף
בְּרֶק הַכָּה, גֶּשֶׁם יָרֵד, וְהַמַּיִם הַשְּׁחִירוּ
בְּטֵן הָאֲדָמָה נִפְעָרָה תַּחַת גּוֹף הַדָּג
הַזֵּרִים כָּלֵם רָחֲקוּ וְנִעְלָמוּ
מְטִילֵי הָאוֹר נִשְׂרָפוּ וְאֶבְדוּ
כִּבְכָּל לִילָה, עַל רֹאשׁ עַלִי הַקְטָנִט
מְטַפַּחַת הַשָּׁמַיִם מְלֹאָה אֲנָסִים
אֵין מַעֲיָן אֵין דָּג אֵין שָׁנָה

*

הָרוּחַ נִשְׁכָּה לְתוֹךְ אַרְבַּת הָרוּחַ
מִשְׁכָּה בְּשַׁעֲרוֹת הָעֶרְכָּה
הַסִּירָה אֶת צִ'אדוֹר הַתַּפְלָה
מֵעַל רִגְלֵי יוֹסֶפֶה
עַל חֶבֶל הַכְּבִיסָה
תַּחְתּוֹנִים וְגוֹפִיּוֹת
נִגְעוּ אֵלֶּה בְּאֵלֶּה וְהִתְגַּדְּרוּ

כְּמוֹ מִמַּחֲשָׁבוֹת זָדוֹן
הִתְמַלְאוּ וְהִתְרוֹקְנוּ לֹא הַפְסָקָה

צִרְצְרִים

כְּוִנּוּ כְּלִיָּהֶם וְנִגְנוּ

צִפְרִדָּעִים הִחֲלוּ לְשִׁיר מֵאַחֲרֵי גִנָּה

הַלִּילָה הַזֶּה הָיָה כְּמוֹ כָּל לִילָה, כְּמוֹ לֵילוֹת לְפָנַי וְלֵילוֹת אַחֲרָי

דוֹד עָלִי עוֹפֵף בְּעוֹלָמוֹת אַחֲרִים

עָלִי הַקִּטְנָטוֹן

הַשָּׁחַר עָלָה

הוּא בִקֵּשׁ כֶּסֶף טְהוֹר

בִּקֵּשׁ אֶת דָּג הַחֲלוֹם שְׁלוֹ

הָיְתָה תְּעֵלֶת מִיָּם הִיָּה פְּכָפוֹה מִיָּם

עָלִי הַקִּטְנָטוֹן וּבִרְכָּה מְלֹאֵת מִיָּם

*

”עָלִי הַקִּטְנָטוֹן

עָלִי הַקִּטְנָטוֹן

אוֹי וְאַבּוֹי אִם תִּזוֹז מִמְּקוֹמְךָ

אִם תִּשְׁכַּח אֶת הָעֲצוֹת

שֶׁל אִמָּא לְבִנָּה, תִּפְּל בִּפְח

אִם רָאִיתָ בְּחֲלוֹם אֵיזָה דָּג, שְׁיִהְיָה

אֵיפָה הַחֲלוֹם וְאֵיפָה הַבְּרָכָה מְלֹאֵת הַמִּיָּם

אֵל תַּעֲשֶׂה מַשֶּׁהוּ

שֶׁבִּגְלָלוֹ יִכְתְּבוּ אֶת שְׁמֶךָ בְּסִפְרִים

יִשְׁחִירוּ אֶת קִסְמְךָ

הַמִּיָּם אֵינָם כְּמוֹ חֲלוֹם שְׁאֵדָם

צוֹלֵל מִצְדוֹ הָאֶחָד

וְעוֹלָה מִצְדוֹ הַשֵּׁנִי

וּבִצְמֻתּוֹ בִּשְׁעַת סִכְנָה

יִשְׁמַע צִלִּיל שְׁרִיקַת שׁוֹטֵר

תּוֹדָה לָאֵל, רְגֵלְךָ עוֹמְדוֹת אֵיתָן עַל הָאֲדָמָה,

עָלִי, אֵינֶךָ עוֹר וְקֹרֶחַ גִּזְזוֹת, אֵתָהּ בְּרִיא, עָלִי, מָה חֶסֶר לָךְ?

אתה יכול לנסע לקבר המלך עבד אל-עזים¹⁰
לעלות על רכבת קיטור

לגבה, לעשות קעקוע, ולהפוך לבריון של השכונה
חבל שאדם לא יראה את כל הדברים היפים האלה
לא יעלה על נדנדה

לא יביט בפנס קסם
העונה, עכשו עונת השזיפים, התפוחים, המלפפונים והגלידה
בעוד כמה ימים, בתוך האהל, טקס ההלקאה העצמית
הזי עלי, הזי עלי המושגע

האין מזון קפיצים עדיף על שלחן הטירה?
נניח שהכנסת עצמך למים מלוחים

הלכת ופתית את הגברת הצועניה ההיא
מה זה דג? דג אינו אמונה, אינו לחם

פסת עורו אינה מספיקה לתחתוני אשה
ברגע שתגע בדג

תסריח מכר רגל ועד ראש
סרחונה ימלא את האפים

העולם יפנה לך גב
לך לישן, לך לישן

שלא תעשה משהו טפשי

עם מחשבות שלא שוות פרוטה
לא תפתר בעיות

הנח ראשך על פריית הפלומה, תן לעיניך להעצם
אחז חזק באכף, השאר את הדירה לאחרים".

*

המים כמעט אבדו סבלנותם

שפכו עצמם לגיגית, ברחו

כאלו בתוך החשכה רצו

לצעק: "הוי, לעזאזל אתה!"

מלים אלה הן של אנשים שאם

פעם בחייהם מעדו וחלמו

ראו בחלומם בצל, חמוצים, יוגורט וקבב
 מה קשור הדג לבטן מלאה בקערה
 לא רק הדג, אפלו הכלב
 נרתע מקערות פאלה
 הדג מסתובב במים ובורר כוכבים
 אחר כך בחלומו של מי שיופיע
 יעמים שנתו בכוכבים
 ישא אותו, ישא אותו
 מעולם ארבעת הקירות המדכא
 מקטורי השעונים המביאים מזל רע, מעיפות, מבטלה
 מעולם של חמין ופטפוט ורשול
 כאב עצמות, וכאב אכילה עד להתפקע וכאב סרוס
 עולם של הכאה באצבע צרדה ופנוק
 משחקי כלה וחתן משחקי כבוד
 עולם חצית רחובות סתמית
 התמוגגות מקריאת כתבי דת בידי ראש עטוף שבים
 עולם בקר שחריות
 בכפר התותחים
 לצפות בתליה
 בחצות
 לכבות על ספורו של אקא באלא ח'אן"
 עולם שבו בכל רגע שאֵלהים
 צועד בסמטאותיו
 מאחורי גבו חבורת רכלניות
 חבורת סכינאים מלפניו
 עולם שבו בכל מקום שאֵליו תפנה
 ישמע קול הרדיו
 ישא אותו, ישא אותו, מתוך נאד מתלע ומלכלך וחולה
 ישא אותו אל כחול השמים הטהור והצלול
 ישא אותו אל פשטות הגלקסיה".

*

הַמִּים עָבְרוּ אֶת רֹאשׁ הָרֶפֶר וּבָלְעוּ אוֹתוֹ
עַל הַקִּטְנִט
הַתִּישָׁב לִיד בְּרַכַּת הַמִּים
וְהַקִּישִׁיב לְמִלּוֹת הַמִּים
כָּאֵלוּ מִמַּעַמְקִים
מֵאֲחוּרֵי פְּרָחֵי הָאוֹרוֹת, מִיִּשְׁהוּ קָרָא לוֹ
נֶאֱנַח
הַחֲלִיק יָד מוֹיֶעָה וְקָרָה עַל רִגְלוֹ
כְּמוֹ אָמַר: "אֶחָת, שְׁתִּים, שְׁלֹשׁ
לֹא קִפְצָתָ? הוּא הוּא הוּא
בְּאַלְהִים, אֲנִי נִמְצָא בְּחִשְׁכַּת הַמִּים הַתַּחְתּוֹנָה
הָאֵמֶן לִי, עַלִּי
בְּאַלְהִים, אֲנִי דֹג שְׁנָתָךְ
נָתַתִּי שְׂטִיטָאָא וְיִשְׁטָפוּ אֶת כָּל הַפְּרוֹזְדוֹר
יִנְעָרוּ
וְיִלְוִנוּת הַפְּנִינָה
מִסְרָתִי לְמִשְׁרָתִי הַנֶּאֱמָנִים
הַבֹּאֲתִי אֶת אֶפְרָיוֹן הַבְּדֹלַח
כְּאֲשֶׁר נִרְחַק שְׁלֹשָׁה־אַרְבָּעָה בְּתִים מִכָּאן
נִגִיעַ אֶל כְּרִי הַמְרָעָה יִרְקִי־הָעֵד שֶׁל הַיָּם
אֶל עֲדָרֵי קֹצֶף לֹלֵא רוֹעֶה
אֶל פְּרוֹזְדוֹרֵי אוֹר לֹלֵא בֵיתָן גֵּן
אֶל אֶרְמוֹנוֹת צֶדֶק לֹלֵא בֵיתָן גֵּן
זְכֹר כִּי בִדְרֶךְ
תִּלְקֹט שְׁבַע־שְׁמוֹנָה פְּנִינִים
שְׁאֲחֲרִי כֹן מִתּוֹךְ בְּטָלָה
תִּשְׁחַק אֶתֶּן בְּחִמְשׁ אֲבָנִים
הוּא עַלִּי, אֲנִי בֶן הַיָּם, נִשְׁמָתִי טְהוֹרָה, עַלִּי
הַיָּם נִמְצָא בְּמָקוֹם שֶׁהוּא תַּחְתִּית הָאֲדָמָה
מִי שֶׁלֹּא רָאָה אֶת הַיָּם מַעֲדוֹ
מָה הוּא מִבִּין בְּחַיִּיו?
עֲיַפְתִּי, אֲנִי חֹשׁ בְּחִילָה מִרִּיחַ הַבֶּץ הַטּוֹבֵעָנִי
אֶל תַּתְּמַהֲמָה עַד שֶׁשְּׁנִינּוּ
נִשְׁקַע בְּבֶץ עַד פִּקֵּת הַגְּרוֹגֶרֶת

קפץ ובוא, אחרת, הוי עלי הקטנטן
אאלץ לומר לך, אנחנו גמרנו".

*

המים גאו לפתע ובלעו ומשכו פנימה
כמו חפשו את בת זוגם וספגו אותה אל קרבם
עגולים כסופים
בתוך עצמם
הסתובבו והסתובבו והתעייפו
הגלים משכו הצדה ומחדש
נכבלו בשלשלאות אל קרקעית הברכה
גלו גלו גלו פלופ פלופ
גלו גלו גלו פלופ פלופ
על פני המים, בחשכה
הסתובבו כמה בועות

*

"איפה עלי?"
"בגנה"
"מה קוץ הוא?"
"תאנה"
תאנה מגן ברכה
אמיץ אתה? האל עמד

הדג השחור הקטן / סמד בהרנגי

זה היה הלילה הארוך ביותר בחורף. בקרקעית הים אספה דגה זקנה את שנים עשר אלף ילדיה ונכדיה סביבה וסיפרה להם סיפור:
היה היה דג שחור קטן, שחי עם אימו בנחל שנבע למרגלותיו של הר זורם בתחתית עמק. ביתם שכן מאחורי אבן שחורה מכוסה טחב. בלילות היו שניהם ישנים מתחת לטחב. הדג הקטן רצה בכל מאודו לראות, ולו פעם אחת, את הירח בתוך ביתם. מהבוקר ועד הערב שחו הדגים ואימו זה בעקבות זה ולפעמים חברו לדגים אחרים ושחו אנה ואנה במהירות בשטח קטן. הדגים היה בן יחיד; מכל עשרת אלפים הביצים שהטילה אימו, הדגים היה היחיד ששרד.

מזה כמה ימים היה הדג הקטן שקוע במחשבות ומיעט לדבר. הוא שחה בעצלות ובחוסר חשק מכאן לשם, ולרוב פיגר בעקבות אימו. האם חשבה שבנה חולה מעט ויחלים במהרה, אלא שהבעיה של הדג השחור הייתה אחרת.

יום אחד בשעת בוקר מוקדמת, לפני זריחת השמש, העיר הדג הקטן את אימו ואמר: "אמא! אני רוצה לומר לך משהו."

אימו ענתה בישנוניות: "ילד שלי! מצאת לך זמן עכשיו! שמור את השיחה לאחר כך. לא כדאי שנצא לסיבוב?"

ענה הדג השחור: "לא, אמא, אני לא יכול יותר לצאת לסיבוב, אני צריך לשחות מפה."

"אתה מוכרח?" שאלה האם.

ענה הדג הקטן: "כן, אמא, אני מוכרח."

אמרה: "באמת! לאן אתה רוצה לשחות כל כך מוקדם בבוקר?"

הדג השחור הקטן ענה: "אני רוצה לשחות ולראות איפה נגמר הנחל. את יודעת, אמא, כבר חודשים אני חושב וחושב היכן נגמר הנחל, וזה לא יוצא לי מהראש. מאתמול עד עכשיו לא עצמתי עין ורק חשבתי. בסופו של דבר החלטתי לשחות בעצמי ולמצוא את קצה הנחל. אני רוצה לדעת מה קורה במקומות אחרים."

אימו צחקקה ואמרה: "כשאני הייתי דגיגה גם אני חשבתי מחשבות רבות כאלה. באמת, חמוד! לנחל אין התחלה ואין סוף, וזהו זה! הנחל תמיד זורם ולא מגיע לשום מקום."

אמר הדג השחור הקטן: "אבל אמא'לה, האין זה נכון שלכל דבר יש סוף? ללילה יש סוף, ליום יש סוף, לשבוע, לחודש, לשנה..."

אימו קטעה את דבריו ואמרה: "עזוב את המילים הגדולות האלה, בוא נצא לסיבוב. עכשיו זה זמן לטיול ולא למילים כאלה!"

הדג השחור הקטן אמר: "לא, אמא, נמאס לי כבר מהסיבובים האלה. אני רוצה לצאת לדרך, לשחות ולראות מה יש במקומות אחרים. אולי את חושבת שמישהו הכניס לדגיג שלך רעיונות לראש, אבל דעי לך שאני בעצמי חושב עליהם כבר הרבה זמן. כמובן, למדתי הרבה גם מפה ומשם: הבנתי למשל שרוב הדגים מתלוננים כשהם מזדקנים על כך שבזבזו את חייהם לריק. הם כל הזמן נאנחים ומקללים ומתלוננים על הכול. אני רוצה לדעת באמת באמת – האם החיים הם רק שחייה בשטח קטן לפה ולשם עד שמזדקנים, או שיש דרך אחרת לחיות בעולם הזה?"

כאשר הדג הקטן סיים את דבריו, אמרה אימו: "ילד מתוק שלי, אתה נפלת על הראש? העולם!...! העולם! איזה עוד עולם יש חוץ מזה? העולם הוא המקום שבו אנחנו נמצאים, החיים הם החיים האלה שיש לנו..."

באותו רגע התקרבה דגה גדולה לביתם ואמרה: "שכנה! על מה את מתוכחת עם הילד שלך? אתם לא חושבים לצאת לסיבוב היום?"

כששמעה את השכנה, יצאה אימו של הדג מהבית ואמרה: "לאילו זמנים הגענו! הילדים של היום רוצים ללמד את אמא שלהם!"
"למה את מתכוונת?" שאלה השכנה.

אימו של הדג ענתה: "תראי את הצוציק הזה, לאילו מקומות הוא רוצה לשחות! כל הזמן הוא אומר לי שהוא רוצה לשחות ולראות מה קורה בעולם! מה המילים הגדולות האלה?"

אמרה השכנה: "קטנצ'יק! אני רואה שנהיית מדען ופילוסוף ולא סיפרת לנו?!"
הדג הקטן ענה: "גברת שכנה, אני לא יודע למה את מתכוונת כשאת אומרת 'מדען ופילוסוף'. פשוט נמאס לי מהסיבובים האלה ואני לא רוצה להמשיך את השעמום הזה ואת השמחה סתם ככה, ופתאום לפקוח את עיניי ולראות שהזדקנתי, אבל למעשה נשארתי בדיוק אותו דג עיוור וחירש שהייתי – כמוכם."

אמרה השכנה: "שככה יהיה לי טוב!... איזה דיבורים!"
אמרה אימו: "מעולם לא חשבתי שבני יחיד יגדל להיות כזה. אני לא יודעת איזה טיפוס מפוקפק הכניס כאלה רעיונות לראש של הבן המתוק שלי!"
אמר הדג הקטן: "אף אחד לא הכניס לי רעיונות לראש. יש לי שכל ויש לי הבנה, יש לי עיניים ואני רואה."

אמרה השכנה לאימו של הדג הקטן: "אחותי, את זוכרת את החילזון המתפתל ההוא?"

ענתה אימו: "כן, את צודקת, הוא נטפל הרבה לבן שלי. שאלוהים יעניש אותו!"
אמר הדג הקטן: "אמא, די! הוא היה חבר שלי."
אמרה אימו: "מי שמע על חברות בין דג לחילזון?"
ענה הדג הקטן: "לא שמעתי גם על איבה בין דגים לחלזונות, אבל אתם הטבעתם את המסכן."

אמרה השכנה: "הדברים האלה שייכים לעבר."
"אתן בעצמכן העליתן את העבר הזה." אמר הדג הקטן.
אמרה אימו: "בצדק הרגנו אותו! כבר שכחת איזה דברים הוא אמר בכל מקום שישב בו?"

ענה הדג הקטן: "אז תהרגו גם אותי, כי גם אני אומר דברים כאלה!"
מה נאמר ומה נספר! קולות הוויכוח משכו לשם גם את הדגים האחרים. הדברים שאמר הדג הקטן עצבנו את כולם. אחד הדגים הזקנים אמר: "אתה חושב שנרחם עליך?"
אחר אמר: "הקטנצ'יק הזה דורש פליק על האוזן!"
אימו של הדג השחור אמרה: "וואו הצידה! אל תגעו בבן שלי!"
דג אחר אמר: "גברת! אם את לא מחנכת את הילד שלך כמו שצריך, תצטרכי לצפות בעונש שלו!"

השכנה אמרה: "אני מתביישת להיות השכנה שלך."

אחר אמר: "בואו נשלח אותו בעקבות החילוץ הזקן, לפני שיכניס את עצמו לצרות." ברגע שבאו הדגים לתפוס את הדג השחור הקטן, הקיפו אותו חבריו וחילצו אותו מן המערכה. אימו של הדג השחור הכתה על ראשה ועל חזה, בכתה וקראה: "אוי לי! הילד שלי הולך לאיבוד, מה אעשה? אוי לי ואבוי לי!"

הדג הקטן אמר: "אמא! אל תבכי עליי, בכי על הדגים הזקנים האלה, זמנם עבר." אחד הדגים קרא מרחוק: "אל תעליב, צוציק!"

שני אמר: "אם תלך ואחר כך תתחרט – לא נרשה לך לחזור!"

שלישי אמר: "אלה רק גחמות נעורים, אל תלך!"

רביעי אמר: "מה רע לך פה?"

חמישי אמר: "לא קיים עולם אחר, העולם נמצא פה. חזור!"

שישי אמר: "אם ייכנס לך שכל לראש ותסתובב, אז נאמין שאתה באמת דג נבון."

שביעי אמר: "הרי התרגלנו כבר לראות אותך..."

אימו אמרה: "רחם עליי, אל תלך, אל תלך!"

לדג הקטן לא היה עוד מה לומר להם. כמה מחבריו בני גילו ליוו אותו עד המפל וחזרו משם. כאשר נפרד מהם אמר הדג הקטן: "חברים, אני מקווה שנתראה שוב! אל תשכחו אותי."

ענו לו חבריו: "איך נשכח אותך, הרי אתה הערת אותנו משנתנו העמוקה, ולימדת אותנו דברים שקודם לכן אפילו לא חשבנו עליהם. אנו מקווים שניפגש שוב, חבר חכם ואמיץ!"

הדג הקטן שחה מתחת למפל ונפל לתוך בריכה מלאת מים. בתחילה איבד את עשתונותו. אבל אחר כך החל לשחות ולהקיף את הבריכה. עד אותו רגע לא ראה מעולם כל כך הרבה מים אגורים במקום אחד. אלפי ראשנים התנועעו בתוך המים. כאשר ראו את הדג השחור הקטן לעגו לו ואמרו: "איזו צורה משונה! איזה מין יצור אתה?"

הדג בחן אותם היטב ואמר: "בבקשה אל תעליבו. שמי דג שחור קטן. אמרו לי גם אתם את שמותיכם כדי שנעשה היכרות."

אחד הראשנים אמר: "אנחנו קוראים לעצמנו ראשנים."

שני אמר: "בעלי ייחוס ומוצא אצילי."

אחר אמר: "לא תמצא יפים מאיתנו בעולם."

אחר אמר: "אנחנו לא כמוך, חסרי צורה ומכוערים."

הדג אמר: "לא חשבתי שתהיו גאוותנים כל כך. בסדר, אני סולח לכם כי הדברים שאתם אומרים נובעים מבורות."

הראשנים אמרו בקול אחד: "אתה קורא לנו בורים?"

הדג אמר: "אלמלא הייתם בורים, הייתם יודעים כי יש בעולם הרבה יצורים אחרים, שבעיני עצמם הם יפים מאוד! לכם אין אפילו שמות משלכם."

הראשנים התרגזו מאוד, אבל מכיוון שראו שהדג הקטן צודק, תקפו מכיוון אחר: "אתה סתם מקשקש! אנחנו מקיפים את העולם מבוקר עד לילה, ומעולם לא ראינו כאן מישהו פרט לנו ולאמא ולאבא שלנו, כלומר חוץ מתולעים קטנטנות, אבל הן לא נחשבות!"

הדג אמר: "איך אפשר לומר שאתם מקיפים את העולם, כשאינכם יכולים לצאת מהבריכה?"

הראשנים ענו: "האם יש בכלל עולם מחוץ לבריכה האהובה שלנו?"
הדג ענה: "עליכם לחשוב לפחות מאין זורמים המים האלה ולכן, ואיזה דברים יש מחוץ למים."

אמרו הראשנים: "יש מקום מחוץ למים? הרי לא ראינו אף פעם מה יש מחוץ למים! חה חה... חה חה... נפלת על הראש חביבי!"

הדג השחור הקטן פרץ גם הוא בצחוק, וחשב שעדיף לעזוב את הראשנים לנפשם וללכת. אחר כך חשב שכדאי להחליף כמה מלים עם אימם ושאל: "איפה אמא שלכם עכשיו?"

לפתע הקפיץ אותו ממקומו קרקור עמוק של צפרדע.
הצפרדע ישבה על סלע לצד הבריכה, היא קפצה אל תוך הבריכה, התייצבה לפני הדג ושאלה: "אני כאן, מה אתה רוצה?"

הדג אמר: "השלום והברכה גברתי המכובדת!"
אמרה הצפרדע: "זה לא הזמן להשוויץ, יצור חסר ייחוס ושם שכמוך! תפסת לך כמה ילדים ואתה מדבר איתם גבוהה-גבוהה. אני חיה כבר מספיק זמן כדי לדעת שהעולם הוא הבריכה הזאת. יותר טוב שתלך לענייניך ולא תתעה את הילדים שלי."
הדג הקטן אמר: "גם אם תחיי כמה מאות ימי חיים כאלה, עדיין תישארי צפרדע בורה שעבר זמנה וזהו."

הצפרדע התרגזה וקפצה לכיוון הדג השחור הקטן. הדג זינק מהר ושחה מהיר כברק כשהוא מערבל בוץ ותולעים מתחתית הבריכה.

העמק התפתל והתעקל. הנחל הלך והתרחב, אך לו הייתם מביטים מפסגת ההר אל תחתית העמק, הנחל היה נראה לכם כחוט לבן. במקום אחד התנתק סלע גדול מההר, נפל אל תחתית העמק וחצה את זרם המים לשניים. לטאה גדולה ככף יד שיטחה את בטנה על הסלע ונהנתה מחום השמש. היא הביטה בסרטן עגול וגדול שישב על החול בתוך המים, במקום שהמים היו רדודים, ואכל צפרדע שצד לעצמו. הדג הקטן ראה אותו לפתע ונבהל. הוא בירך אותו לשלום מרחוק. הסרטן הציץ בו מזווית עינו ואמר: "איזה דג אדיב! בוא והתקרב קטנטן, בוא!"

הדג הקטן אמר: "אני שוחה כדי להקיף את העולם, אני לא רוצה להפוך לטרף של כבודו!"

אמר הסרטן: "מדוע אתה כל כך חשדן ופחדן, דג קטן?"
ענה הדג: "אני לא חשדן ולא פחדן. אני אומר מה שרואות עיניי ומה שמבין שכלי."
אמר הסרטן: "טוב, אז אנא בטובך הסבר לי מה ראו עיניך ומה הסיק שכלך, שגרים לך לחשוב כי ברצוני לצוד אותך?"
אמר הדג: "אל תנסה לעבוד עלי!"

אמר הסרטן: "כוונתך לצפרדע? כמה שאתה תמים, ילדי החביב! אני מתעב צפרדעים ולכן צד אותן. דע לך, הן חושבות שהן היצורים היחידים בעולם ושהן מאושרות. אני רוצה לגרום להן להבין בידי של מי נמצא העולם באמת, אז אין לך מה לפחד, חמוד, בוא הנה."

הסרטן אמר את הדברים הללו והתקרב בקרטוע לכיוון הדג הקטן. הוא הלך בצורה כל כך מצחיקה שהדג פרץ בצחוק בלי שליטה ואמר: "מסכן אחד! אתה, שעדיין לא למדת ללכת כמו שצריך, מאין אתה יודע בידי מי נמצא העולם?"
הדג השחור התרחק מהסרטן. צל נפל על המים, ולפתע הפילה מכה חזקה את הסרטן על החול. הלטאה צחקה כל כך למראה פניו של הסרטן עד שהחליקה וכמעט נפלה אל תוך המים. הסרטן לא הצליח לקום שוב. הדג הקטן ראה נער רועה עומד לצד המים ומביט עליו ועל הסרטן. עדר של כבשים ועיזים התקרב אל הנחל, והן דחפו את חרטומיהן אל המים. קולות פעייה מילאו את העמק.

הדג השחור הקטן חיכה בסבלנות עד שהכבשים והעיזים סיימו לשתות והלכו, ואז קרא ללטאה: "לטאה יקרה, אני דג שחור קטן שרוצה למצוא את קצה הנחל. אני חושב שאת חיה נבונה ופקחית. אני רוצה לשאול אותך משהו."

אמרה הלטאה: "שאל אותי כל מה שתרצה."
אמר הדג: "בדרכי הזהירו אותי רבות מהשקנאי, מדג החרב ומהאנפה. אם את יודעת משהו על היצורים האלה – ספרי לי."

ענתה הלטאה: "דג החרב והאנפה נדירים באזורנו, במיוחד דג החרב שחי בים. אך באשר לשקנאים, יתכן שאחד מהם מצוי במורד הנחל. אל תיפול בפח שהוא טומן ואל תשחה אל השק שלו."
"איזה שק?" שאל הדג.

ענתה הלטאה: "לשקנאי יש שק מתחת לגרונו, המכיל מים רבים. הוא שוחה במים ולפעמים דגים נכנסים לתוך השק שלו בלי לדעת זאת, ובבת אחת נבלעים בבטנו. כמובן, אם השקנאי לא רעב באותו הרגע, הוא מאחסן את הדגים בשק שלו ואוכל אותם אחר כך."

"אז אם דג נכנס לתוך השק, שוב אין לו דרך לצאת החוצה?" שאל הדג.

הלטאה ענתה: "הדרך היחידה לצאת היא לחתוך את השק. אתן לך פגיון כדי שאם ילכוד אותך השקנאי, תוכל לעשות זאת."

הלטאה זחלה לתוך סדק בסלע ושבה עם פגיון קטן מאוד. הדג הקטן לקח את הפגיון ואמר: "לטאה יקרה! את מאוד נחמדה, אני לא יודע איך להודות לך." אמרה הלטאה: "אין צורך להודות לי, יקירי! יש לי הרבה פגיונות כאלה. כאשר אינני עסוקה אני יושבת ומכינה פגיונות מגבעולי צמחים ונותנת אותם לדגים חכמים כמוך." "האם עברו כאן דגים אחרים לפניי?" שאל הדג.

ענתה הלטאה: "רבים עברו! עכשיו הם יצרו לעצמם להקה ועושים לדייג חיים קשים." הדג השחור אמר: "סלחי לי שאני מדבר כל כך הרבה. אם זו לא חוצפה לבקש, הסבירי לי בבקשה איך הם עושים לדייג חיים קשים?"

"כלל וכלל לא חוצפה!" אמרה הלטאה. "כאשר הם מתקבצים יחד, והדייג משליך את רשתו, הם נכנסים כולם יחד אל הרשת ומושכים אותה עמם עד למצולות הים." הלטאה הניחה את אזנה על הסדק בסלע והאזינה, ואז אמרה: "ברשותך, עלי ללכת. ילדיי התעוררו."

הלטאה נכנסה אל הסדק בסלע ובילית ברירה המשיך הדג הקטן בדרכו, אך השאלות בראשו רדפו זו את זו ולא הניחו לו: "האם הבנתי נכון והנחל נשפך אל הים? מה יקרה אם השקנאי יתפוס אותי? האם נכון הדבר שדג החרב נהנה להרוג את בני מינו ולאכול אותם? מדוע האנפה שונאת אותנו?"

הדג הקטן שחה וחשב. בכל כבדת דרך למד משהו חדש. עכשיו כבר שמח לקפץ ולהתהפך במפלים, ליפול למטה ולהמשיך לשחות. הוא הרגיש את חום השמש על גבו והתחזק. במקום אחד ירדה איילה אל המים לשתות בחופזה. הדג הקטן בירך אותה לשלום ואמר: "איילה יפה, מדוע את נחפזת?"

ענתה האיילה: "הצייד רודף אחריי וכבר פגע בי בכדור. הנה הוא!" הדג הקטן לא ראה את מקום פגיעת הכדור, אבל מצליעתה של האיילה בזמן ריצתה הבין שדיברה אמת. במקום אחד התנמנמו צבים בחום השמש, ובמקום אחר הדהד צחקוק חוגלות בעמק. בושם עשבי ההר התגבה כגל באוויר והתערבב במים. אחר הצוהריים הגיע למקום שבו העמק התרחב והמים עברו דרך חורשה. המים התרבו כל כך והדג השחור נהנה מאוד. אחר כך פגש דגים רבים. מאז נפרד מאימו לא פגש דגים. כמה דגים זעירים הקיפו אותו ואמרו "נראה שאתה זר פה, נכון?"

הדג השחור ענה: "כן, אני זר. אני מגיע מרחוק."

הדגים הזעירים שאלו: "לאן אתה רוצה להגיע?"

הדג השחור ענה: "אני רוצה למצוא את קצה הנחל."

"איזה נחל?" שאלו הדגים הזעירים.

"הנחל הזה שבו אנו שוחים" ענה הדג השחור.

"אנחנו קוראים לו נהר" אמרו הדגים הזעירים.

הדג השחור לא אמר דבר. אחד הדגים הזעירים אמר:

"האם אינך יודע ששקנאי אורב בהמשך הדרך?"

"כן, אני יודע." ענה הדג השחור.

"והאם אתה יודע שלשקנאי יש שק רחב וגדול?" שאל דג אחר.

"כן, אני יודע גם את זה" ענה הדג השחור.

"ולמרות זאת אתה רוצה להמשיך?" שאל הדג הזעיר.

"כן" אמר הדג השחור "יהיה מה שיהיה, אני חייב להמשיך."

במהרה נפוצה השמועה בין הדגים כי דג שחור קטן הגיע ממרחקים, וכי הוא שוחה לחפש את קצה הנהר ואינו מפחד כלל מהשקנאי! כמה מהדגים הזעירים התפתו להצטרף לדג השחור, אך קולם לא נשמע בשל החשש מן הדגים הגדולים. כמה גם אמרו: "אילולא היה שם שקנאי, היינו באים איתך, אבל אנחנו מפחדים מהשק שלו." לצד הנהר שכן כפר. הנשים והנערות הכפריות היו מכבסות ושוטפות כלים במימי הנהר. הדג הקטן האזין להמולתן זמן מה, וזמן מה הביט בילדים המתרחצים והמשיך בדרכו. הוא שחה ושחה ושחה, והמשיך עוד לשחות עד שהערב ירד והוא נעצר והלך לישון מתחת לסלע. באמצע הלילה התעורר וראה את הירח זורח על המים ומאיר הכול בווהרו. הדג השחור הקטן אהב מאוד את הירח. בלילות שבהם הירח זרח על המים רצה הדג לזנק מתחת לטחב ולהחליף עמו כמה מלים. אך בכל פעם הייתה אימו מתעוררת ומושכת אותו בחזרה אל מתחת לטחב והם היו חוזרים לישון.

הדג הקטן שחה מול הירח ואמר: "שלום ירח יפה שלי!"

"שלום דג קטן! מה מביא אותך לפה?" שאל הירח.

"אני מקיף את העולם." אמר הדג.

"העולם גדול מאוד," אמר הירח "לא תוכל להקיף את כולו."

"בסדר, אגיע לאן שאוכל" אמר הדג.

"הייתי רוצה להישאר איתך עד הבוקר," אמר הירח "אבל ענן שחור גדול מגיע, והוא

יכסה אותי ואת האור שלי."

הדג אמר: "ירח יפהפה! אני מאוד אוהב את האור שלך. הייתי רוצה שתזרח עליי

תמיד."

"דג יקר," אמר הירח "האמת היא שלי עצמי אין אור. השמש מעניקה לי אור ואני

מקרין אותו על האדמה. האם שמעת שבני האדם רוצים לטוס עד אליי עוד כמה שנים

ולנחות עליי?"

"זה בלתי אפשרי" אמר הדג.

"זה קשה," אמר הירח "אבל כל דבר שבני האדם רוצים לעשות..." הירח לא הספיק

לסיים את דבריו. ענן שחור הגיע וכיסה את פניו, והלילה החשיך שוב, מותיר את הדג

השחור לבדו. במשך כמה דקות הביט בחושך בפליאה ובתדהמה, ולאחר מכן התגנב אל מתחת לסלע ונרדם.

הוא התעורר מוקדם בבוקר. מעל ראשו ראה כמה דגים זעירים שפטפטו ביניהם. כאשר ראו שהדג השחור התעורר קראו כדג אחד: "בוקר טוב!"
הדג השחור הכיר אותם מייד והשיב: "בוקר טוב! החלטתם להצטרף אליי בסופו של דבר?"

אחד הדגים הזעירים השיב: "כן, אבל אנחנו עדיין חוששים."
דג אחר אמר: "המחשבה על השקנאי לא מניחה לנו."
הדג השחור אמר: "אתם חושבים יותר מדי. לא צריך לחשוב כל כך הרבה. כשנצא לדרך, פחדינו ייעלמו כליל".

אך ברגע שיצאו לדרך ראו שהמים סביבם גאו, מעליהם נסגר מכסה, הכול החשיך ולא הייתה דרך מילוט. הדג השחור הבין מיד כי הם נלכדו בשק של השקנאי.
הדג השחור הקטן אמר: "חברים! נלכדנו בתוך השק של השקנאי. אבל לא הכול אבוד, יש מוצא."

הדגים הזעירים התחילו לבכות ולהתייפח. אחד מהם אמר: "עכשיו לעולם לא נימלט! זו אשמתך שהכנסת לנו רעיונות לראש והולכת אותנו לאבדון!"

אחד אחר אמר: "עכשיו הוא יבלע אותנו וזה הסוף שלנו!"
לפתע התגלגל במים קול צחוק מפחיד. זה היה השקנאי שצחק, צחק ואמר: "איזה דגים זעירים תפסתי, חה חה חה!... אני באמת מרחם עליכם! אני בכלל לא רוצה לבלוע אתכם! חה חה חה!"

הדגים הזעירים החלו להתחנן ואמרו: "אדון שקנאי הנכבד! כבר מזמן שמענו את שבחך, ואם האדון יואיל בטובו לפתוח את מקורו המבורך רק מעט כדי שנצא, נתפלל תמיד לשלומם הטוב של כבודו!"

השקנאי אמר: "אני לא מעוניין לאכול אתכם ברגע זה. יש לי אספקה של דגים, הביטו שם למטה..."

כמה דגים גדולים וקטנים היו מוטלים בתחתית השק. הדגים הזעירים אמרו: "כבודו השקנאי! לא עשינו דבר, אנחנו חפים מפשע. זה הדג השחור הקטן הזה שהוליך אותנו שולל..."

הדג הקטן אמר: "פחדנים! האם אתם חושבים שהעוף הערמומי הזה הוא מקור של סלחנות שאתם מתחננים ככה?"

אמרו הדגים הזעירים: "אתה לא יודע על מה אתה מדבר. מייד תראה איך האדון שקנאי המכובד יסלח לנו ויבלע אותך!"

השקנאי אמר: "אכן, אני מוחל לכם, בתנאי אחד."
"אנא, העמד בפנינו את התנאי הזה, שקנאי יקר," אמרו הדגים הזעירים.

אמר השקנאי: "חנקו את הדג החטטן הזה כדי שאשחרר אתכם!"
הדג השחור הקטן זו הצדה ואמר לדגים הזעירים: "אל תצייתו! העוף הערמומי הזה רוצה לסכסך בינינו. יש לי תוכנית..."
אבל הדגים הזעירים חשבו רק על שחרורם, ולא יכלו לחשוב על שום דבר אחר. הם התקרבו אל עבר הדג השחור הקטן. הדג הקטן ישב באחורי השק ואמר באיטיות: "פחדנים! בכל מקרה נלכדתם ואין לכם מוצא, וגם לא תגברו עליי."
הדגים הזעירים אמרו: "אנחנו חייבים לחנוק אותך. אנחנו רוצים חופש."
הדג השחור אמר: "אין לכם שכל! גם אם תחנקו אותי, לא תמצאו דרך לברוח. אל תתפתו לתחבולות שלו!"
הדגים הזעירים אמרו: "אתה אומר את זה רק כדי להציל את עורך, כי אחרת... אתה לא חושב עלינו בכלל!"
הדג השחור אמר: "הקשיבו ואראה לכם דרך. אני אשחה אל בין הדגים המתים האלה ואעמיד פני מת, ואז תראו אם השקנאי ישחרר אתכם או לא. אם לא תקבלו את דברי, אהרוג את כולכם בפגיון הזה, או שאחתוך את השק ואצא ואתם..."
אחד הדגים התפרץ באמצע דבריו וצעק: "שתוק. איני יכול לשאת את הדיבורים האלה... אוי... אוי... אוי."
הדג השחור ראה את דמעותיו ושאל: "למה הבאתם איתכם את הבכייני המפונק הזה?"
אז הוציא את הפגיון ואחז בו לעיני הדגים הזעירים. בלית ברירה הם קיבלו את הצעתו של הדג הקטן. הם העמידו פנים שהם נאבקים, הדג השחור העמיד פני מת, והם שחו למעלה ואמרו: "אדון שקנאי הנכבד! חנקנו את הדג השחור החטטן..."
השקנאי צחק ואמר: "עבודה טובה. ועכשיו בתמורה לעבודה הזו אבלע את כולכם חיים כדי שתוכלו להסתובב אצלי טוב טוב בבטן!"
לפני שהייתה לדגים הזעירים שהות, הם ירדו במהירות הברק בלועו של השקנאי ואבדו כולם.
אך באותו הזמן שלף הדג השחור את הפגיון ובהינף אחד חתך את השק ונמלט. השקנאי צרח בכאבים והכה בראשו במים, אך לא הצליח לתפוס את הדג הקטן.
הדג הקטן שחה ושחה, ושחה עוד, עד הצוהריים. ההר והעמק הגיעו לקצם והנהר זרם עתה בחבל ארץ מישורי. מימין ומשמאל הצטרפו אליו עוד נהרות קטנים ומימין התרבו פי כמה. הדג השחור התענג על ריבוי המים. לפתע נעצר וראה כי למים אין קרקעית. הוא שחה לפה ולשם ולא הגיע לשום מקום. היו כל כך הרבה מים שהדג הקטן איבד בהם את עצמו. הוא שחה לכל כיוון שרצה ועדיין לא הגיע לשום מקום.
לפתע ראה חיה ארוכה וגדולה מתקדמת לעברו במהירות הברק. פיה היה כחרב פיפיות. הדג הקטן חשב, "דג החרב! תכף ומייד הוא יחתוך אותי לחתיכות!" הוא אז

במהירות הצידה ושחה אל פני המים. לאחר זמן מה צלל שוב מתחת לפני המים כדי לראות את קרקעית הים. באמצע הדרך פגש בלהקת דגים – אלפי ואלפי דגים! הוא שאל אחד מהם: "חבר! אני זר והגעתי מרחוק. מהו המקום הזה?" הדג קרא לחבריו ואמר: "תראו! עוד אחד..." אחר כך אמר לדג השחור: "ברוך הבא לים, חבר!"

דג אחר אמר: "כל הנהרות והנהלים נשפכים לכאן, כמובן שחלקם שוקעים בביצה". אחד אחר אמר: "אתה יכול להצטרף לחבורה שלנו מתי שתמצא". הדג השחור הקטן שמח שהגיע לים ואמר: "תחילה מוטב שאעשה סיבוב ואחר כך אצטרף לחבורה שלכם. גם אני רוצה להשתתף בפעם הבאה שתמשכו את רשת הדייג". אחד הדגים אמר: "משאלתך תתגשם בקרוב. עכשיו לך ותעשה סיבוב, אבל אם אתה עולה אל פני המים, היזהר מהאנפה, שבימים האחרונים אינה פוחדת מאיש. ביום שאינה צדה ארבעה או חמישה דגים, היא אינה מניחה לנו". הדג השחור נפרד מלהקת דגי הים ושחה לבדו. לאחר זמן הגיע אל פני הים. השמש החמה זרחה. הדג השחור הקטן חש את חום השמש על עורו ונהנה. רגוע וטוב לב שחה על פני הים ואמר לעצמו: "יתכן מאוד שהמוות מחפש אותי עכשיו, אבל כל עוד אני חי, אני יכול לבקש את המוות. כמובן שאם איאלץ להתמודד עם המוות יום אחד – זה יקרה – אין זה חשוב. מה שחשוב הוא ההשפעה שתהיה לחיי או למותי על חייהם של אחרים..."

הדג השחור הקטן לא הספיק לשקוע במחשבות ובהרהורים אלה. האנפה באה, תפסה אותו ונשאה אותו משם. הדג הקטן התפתל במקורה הארוך של האנפה, אך לא הצליח להשתחרר. האנפה אחזה בו כה חזק סביב מתניו עד כי נשמתו כמעט פרחה. כמה זמן בסופו של דבר יכול דג קטן לשרוד מחוץ למים? הדג ייחל שהאנפה תבלע אותו מייד כדי שמעט הנוזלים והלחות בתוך גופה ידחו את מותו בכמה דקות. מתוך מחשבה זו אמר לאנפה: "מדוע אינך בולעת אותי בחיים? אני אחד מהדגים הללו שלאחר מותם גופם מתמלא בארס".

האנפה לא אמרה דבר. היא חשבה: "הוי, ערמומי שכמוך! איזה מין תעלול אתה מתכנן? אתה רוצה שאתחיל לדבר כדי שתוכל להימלט?" היבשה נראתה מרחוק והתקרבה עוד ועוד. הדג השחור חשב: "אם נגיע ליבשה, העסק אבוד". ואז אמר: "אני יודע שאת רוצה להביא אותי לילדייך, אבל עד שנגיע ליבשה אני כבר אמות וגופי יהפוך לשק מלא ארס. מדוע אינך מרחמת על ילדייך?"

חשבה האנפה: "זהירות היא מעלה חיובית! אוכל אותך בעצמי ואצוד דג אחר עבור ילדיי... אבל אולי זו תחבולה? לא, לא תצליח לעשות דבר!" בעוד האנפה חושבת זאת, היא ראתה את גופו של הדג השחור מתרפה וחדל לנוע, וחשבה לעצמה: "כלומר, הוא מת? עכשיו גם אני בעצמי לא אוכל לאכול אותו. סתם בזבזתי דג כל כך רך ונחמד!" אז קראה לדג השחור ואמרה: "הי, קטנצ'יק! אתה עוד בחיים? אפשר לאכול אותך?"

אלא שבטרם הספיקה לסיים את דבריה, ברגע שבו פתחה את מקורה, קפץ הדג השחור ונפל למטה. האנפה ראתה שהערים עליה, וצללה בעקבות הדג השחור הקטן. הדג צנח באוויר, מהיר כברק. הוא איבד את עשתונותיו מרוב תשוקה למי הים, ופער את פיו היבש לעבר הרוח הרטובה שעלתה מהים. אך עד שהגיע למים והתחיל לנשום שוב, הגיעה האנפה במהירות הבזק ובפעם זו צדה את הדג ובלעה אותו במהירות כזו, שבמשך זמן מה לא הבין איזו צרה נחתה על ראשו. הוא חש רק את הלחות והחושך סביבו, ללא כל דרך מילוט. קול בכי נשמע בקרבתו. כאשר התרגלו עיניו לעלטה, ראה דגיגון קטן נחבא בפניה, בוכה וקורא לאמא. הדג השחור התקרב אליו ואמר: "קטנצ'יק! אתה צריך לחשוב על דרך להיחלץ. מה יועילו הבכי והקריאה לאמא?"

הדגיגון אמר: "אתה... מי אתה? האם אינך רואה?... שאני... אני... אבוד?... אוי... אוי... אמא'לה... שוב לא אוכל לבוא איתך למשון למצולות הים את רשתו של הדייג... אוי... אוי...!"

הדג הקטן אמר: "תפסיק לבכות, חבר, אתה כתם על כבודו של כל גזע הדגים!" כאשר השתלט הדגיגון על בכיו, אמר הדג הקטן: "אני רוצה להרוג את האנפה ולהביא שלוה לדגים, אבל לפני כן אני חייב לשלוח אותך החוצה כדי שלא תגרום לי בעיות." הדגיגון אמר: "הרי גם אתה עומד למות, איך אתה רוצה להרוג את האנפה?" הדג הקטן הוציא את פגיונו, הראה לו אותו ואמר: "עם זה אחתוך את בטנה. עכשיו הקשב לי. אני אתחיל להתפתל ולשחות מפה לשם כדי לדגדג את האנפה, וכאשר היא תפער את פיה ותתחיל לצחוק, אתה תקפוץ החוצה." "ומה איתך?" שאל הדגיגון.

הדג הקטן השיב: "אל תחשוב עליי. עד שלא אהרוג את המנוולת הזאת, לא אצא." הדג השחור אמר זאת והחל להתפתל ולשחות מפה לשם ולדגדג את בטנה של האנפה. הדגיגון עמד במצב הכן ביציאה מקיבתה של האנפה. כאשר האנפה פערה בצחוק את פיה, קפץ הדגיגון ממקורה, יצא וזמן קצר לאחר מכן נחת במים. הוא חיכה וחיכה, אך לא היה סימן לדג השחור. לפתע ראה את האנפה מתפתלת ומתקפלת וצורחת, מכה בכנפיה וברגליה וצונחת ברעש אל תוך המים. אחר כך המשיכה לפרפר עד שתנועותיה פסקו, אך עדיין לא היה כל סימן לדג השחור הקטן, ועד עצם היום הזה לא נודע גורלו...

הדגה הזקנה סיימה את סיפורה ואמרה לשנים עשר אלף ילדיה ונכדיה: "עכשיו זמן לישון, ילדים, לכו לישון".

"אבל סבתא!" אמרו הילדים והנכדים "לא תספרי לנו מה קרה לדגיגון ההוא?"

הדגה הזקנה השיבה: "גם זה יחכה למחר בערב. עכשיו זמן לישון. לילה טוב!" אחד עשר אלף תשע מאות תשעים ותשעה דגים קטנים אמרו "לילה טוב", שכבו ונרדמו. גם סבתא הלכה לישון, אבל דגה אדומה קטנה אחת לא הצליחה להירדם בשום פנים ואופן. וכל הלילה עד הבוקר חשבה על הים...

מדור תרגום של ספרות מחקר

מחשבות על היסטוריה של המשפחה

איריס אגמון

המאמר המתורגם שלפנינו פותח קובץ מאמרים המפגיש שני תחומים, משפחה ואסלאם, אשר כל אחד מהם מורכב ורחב-ממדים בפני עצמו, קל וחומר המפגש ביניהם.¹ בהקדמה זו למאמר אני מבקשת להציג את שדה הידע המכונה "היסטוריה של המשפחה". תחום מחקר זה וארגו הכלים הנלווה אליו עשויים לסייע לקוראים להעריך את הידע ואת התובנות ההיסטוריות שמספק מאמר זה.

היסטוריה חברתית והיסטוריה של המשפחה

היסטוריה של המשפחה היא ענף בחקר ההיסטוריה. ליתר דיוק, היא מסתעפת מחקר ההיסטוריה החברתית, שהיא ענף בחקר ההיסטוריה. אפשרות אחת להכיר היסטוריה כשדה ידע (דיסציפלינה) היא לדמות אותה לעץ ואת התת-התמחויות שלה לענפים וענפים ענפים המשתרגים מהעץ. אך לדימוי זה יש חיסרון: הוא מעודד חשיבה א-היסטורית, נטולת זמן, מרחב והקשר. העץ על הענפים המשתרגים ממנו נתפס כנתון קבוע בכל מקום וזמן, נטוע לו אי-שם בחוץ מבלי שחלים בו שינויים. אולם היסטוריונים עוסקים במחקר היסטורי על בסיס ההנחה שכמו בהווה, גם בעבר דבר לא היה קבוע במקום ובזמן, וגם תופעות שנראו כחלק מסדרי בראשית היו תלויות הקשר, עברו שינויים בלתי פוסקים, ובתורן הן גרמו לשינויים בתופעות אחרות. חוקרי היסטוריה מתאמצים אפוא להבין את השינויים שהתחוללו במושאי מחקריהם, ותמורות אלה אמורות למצוא ביטוי בכתיבתם. אם כלל זה חל על חקר סוגיות ואירועים מן העבר, הרי הוא חל גם על הדיון בהיסטוריה כשדה ידע. מדוע? מפני שגם לשדה הידע ההיסטורי יש היסטוריה, ושינויים מתחוללים בו דרך קבע. לפיכך מוטב שלא נדמה אותו לעץ הנטוע כישות קבועה במרחב. מהי אם כן ההיסטוריה של ההיסטוריה החברתית? תולדותיה בתוך שדה הידע המובחן של ההיסטוריה המודרנית קצרות יחסית.² היא התפתחה רק במאה העשרים,

1 Mohammad Hocine Benkheira, Avner Giladi, Catherine Mayeur-Jaouen, Jacqueline Sublet, "Introduction," dans idem., *La Famille en Islam d'après les sources arabes* (Paris: Les Indes savates, 2013), 13-43

2 ב"היסטוריה מודרנית" הכוונה להיסטוריה שעוצבה כשדה ידע מקצועי אקדמי בתקופה המודרנית ושייכת לתקופה זו במאפייניה. במילים אחרות, אין הכוונה לכך שרק היסטוריה של התקופה המודרנית נחקרת בשדה ידע זה. הדיון להלן עוסק בצמיחת ההיסטוריה כשדה ידע

אך הפכה מאז לשדה ידע עשיר ורב־פנים. ההיסטוריונים החברתיים הספיקו לחקור מגוון גדול של חברות ושל תופעות חברתיות בתקופות היסטוריות שונות. אמנם היסטוריה עוסקת מעצם הגדרתה בתהליכים ובאירועים שהתרחשו בעבר, אך את סדר היום המחקרי של ההיסטוריונים מעצבות שאלות שמקורן במציאות חייהם בהווה. ואכן, התפתחות ההיסטוריה החברתית, וההיסטוריה של המשפחה בתוכה, ממחישה היטב טענה זו. התהליכים והאירועים הגדולים שהתרחשו בעולם במאה העשרים עיצבו אותן.

במפנה המאה העשרים ואחת הפיק תאגיד השידור הבריטי (BBC) סדרת טלוויזיה דוקומנטרית מאלפת לסיכום המאה העשרים בשם "המאה העממית"³. הצפייה בעשרים ושישה פרקי הסדרה הזו הייתה גולת הכותרת השבועית שלי בשנת 2000-2001 שבה חייתי באסתנבול. גרתי במרכז המחקר האמריקאי ARIT על גדות הבוספורוס, בשכונת לכמה חוקרי היסטוריה עוסמאנית צעירים ממדינות שונות במזרח התיכון, בבלקן, באירופה ומאמצות הברית, שהגיעו לשנת מחקר בארכיונים. כדיירי המרכז, ששכן בבניין עוסמאני מהמאה התשע עשרה, חלקנו מטבח וחדר אורחים בקומת המרתף. ערבים רבים העברנו שם בארוחות משותפות, בשיחות ובוויכוחים פוליטיים. שם ניצבה גם הטלוויזיה. בכל שבת לפנות ערב שודר פרק בסדרה, שעקבה אחרי האירועים החשובים שהתחוללו בעולם במאה העשרים. בשבת לפנות ערב נהגו רוב שכניי במרכז המחקר לצאת לבלות ברחבי אסתנבול השוקקת חיים, ולרוב צפיתי בסדרה לבדי: זמן איכות במלוא מובן המילה.

באותם ימים אספתי מקורות למחקר, שלימים הפך לספר⁴, אשר הכניס אותי אל עולם ההיסטוריה של המשפחה. שדה הידע של היסטוריה של המשפחה היה באותו זמן, באופן מטריד ותמוה, תחום זנוח בהיסטוריה החברתית של המזרח התיכון העוסמאני. הקשר שלי לתחום זה – הנתפס לעיתים, בטעות, כעוסק במובן מאליו ולכן אולי מיותר – התהדק מאוד כשצפיתי בסדרה "המאה העממית". הסדרה התאפיינה בהלימה מופלאה בין המוטיב המודגש בכותרת – המאה של האנשים, כל האנשים, לא רק גברים, לבנים, מלכים, מצביאים והוגי דעות גדולים – לבין עדויותיהם של אנשים ונשים פשוטים מרחבי העולם, שהתראיינו לסדרה על אודות האירועים הגדולים שהם

אקדמי באוניברסיטאות מערב אירופה וצפון אמריקה. במרוצת מאה השנים האחרונות, במיוחד מהשליש האחרון של המאה העשרים ואילך, השתלבו רבים מילידי הארצות שהיו עד אז תחת שליטה קולוניאלית, באוניברסיטאות במערב אירופה ובצפון אמריקה ותרמו לשינויים בחשיבה ההיסטורית ולצמיחת גישות של היסטוריה גלובלית.

British Broadcasting Corporation (BBC), *People's Century*, London (1995-1997) 3

Iris Agmon, *Family and Court: Legal Culture and Modernity in Late Ottoman Palestine* (Syracuse: Syracuse University Press, 2006) 4

חוו ושלקחו חלק בעיצובם. בלי להרבות בדיונים על מתודולוגיה היסטורית המחישה הסדרה בדרך זו כי סדר היום בהווה הוא מקור ההתעניינות בהיסטוריה חברתית, וכי העניין בהווה מעצב את החשיבה על העבר ואת השאלות עליו. ההיסטוריה החברתית קוראת תיגר על מעמד הבלעדי של מי שקודם לצמיחתה כשדה ידע מובחן נחשבו לגיבוריה הבלעדיים של ההיסטוריה. היו אלה אנשים (רובם ככולם גברים) שנמצאו במוקדי הכוח הפוליטי: בעלי השררה, המלכים, המצביאים והמנהיגים הדתיים. הם נתפסו כפועלים (actors) היסטוריים, כמחוללים היחידים של התהליכים ההיסטוריים. ההיסטוריה החברתית, לעומת זאת, מעניקה מעמד זה לכל האנשים והנשים בעבר באשר הם. אין זה מקרה כי שינוי זה בתפיסת ההיסטוריה התחולל בתקופת צמיחתה של פוליטיקת ההמונים, הקמת מדינות הלאום והתערערות כוחן של האימפריות הקולוניאליות.

הסדרה סיכמה, אם כן, לא רק מאה שנה של שינויים גדולים בעולם; מבלי משים היא סיכמה גם מאה שנות שינויים בחשיבה ההיסטורית. המאה העשרים הייתה המאה של ההיסטוריה החברתית. במובן זה, היסטוריה חברתית אינה רק עוד תחום בהיסטוריה; היא אינה רק הרחבה של שדה הידע ההיסטורי לעיסוק בסוגיות שאפשר להגדירן חברתיות. היא מייצגת שינוי עומק בתפיסת ההיסטוריה כולה כשדה ידע, שינוי שעודד חשיבה מחדש גם על תחומים היסטוריים אחרים, כגון היסטוריה פוליטית או היסטוריה אינטלקטואלית. בה בעת עברה ההיסטוריה החברתית עצמה שינויים שנלוו אליהם מחלוקות בלתי פוסקות בין היסטוריונים. מחלוקות אלה ממשיכות גם כיום, ומשכללות בתורן את גישות המחקר ואת החשיבה הביקורתית בתוך שדה הידע של ההיסטוריה החברתית.⁵

את צמיחת ההיסטוריה החברתית במאה העשרים ואת השינויים שהיא עברה בעקבות האירועים הפוליטיים הבולטים (הטראומטיים ברובם) של המאה, אפשר לתאר בערך כך: (א) אחרי מלחמת העולם הראשונה התרחבה הביקורת על ההיסטוריה הפוליטית, התחום הדומיננטי בהיסטוריה, שנשמעה עוד במאה התשע עשרה. בכמה מוקדים אקדמיים באירופה ובארצות הברית צמחו חוגים של היסטוריונים ביקורתיים שהציגו גישות מחקר חדשות. גישותיהם שאבו השראה ממדעי החברה, בעיקר מכלכלה, מסוציולוגיה ומאנתרופולוגיה. מחקריהם הדגישו ניתוחים ארוכי טווח, שימוש בנתונים כמותיים, בעיבודים סטטיסטיים ובמודלים כלכליים, חקר מוסדות ומבנים חברתיים

5 ראו אלעזר וינריב, היסטוריה – מיתוס או מציאות? מחשבות על מצב המקצוע (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2003), 166-49; Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 2005).

וחקר קבוצות כגון איכרים, נשים ומעמד הפועלים.⁶ (ב) אחרי מלחמת העולם השנייה התמסדה הפעילות האקדמית הביקורתית הזו. היסטוריה חברתית או חברתית-כלכלית הפכה בהדרגה למרכזית במחלקות להיסטוריה באירופה ובצפון אמריקה. במקביל לתהליכי הדה־קולוניזציה בעולם הלא־מערבי, ביקורת הקולוניאליזם והתפכחות תנועות השמאל במערב נוכח חשיפת אימי הסטילניזם בברית המועצות, ליוותה את התמסדות ההיסטוריה החברתית צמיחה של גישות ביקורתיות על ההיסטוריה החברתית עצמה מקרב חוקרים וחוקרות בתחום.

במחצית השנייה של המאה העשרים תרמו גישות משלושה סוגים בולטים לשינויים בשדה הידע של ההיסטוריה בכלל ושל ההיסטוריה החברתית בפרט, והשפיעו גם על חקר ההיסטוריה של המזרח התיכון. הסוג הראשון הוא גישות נאו־מרקסיסטיות, העוסקות בניתוח היסטורי של התהוות הכלכלה הקפיטליסטית העולמית כדי להסביר תהליכים היסטוריים בעולם הלא־מערבי, כולל בחינה של תופעות ספציפיות, למשל ענפי כלכלה מסוימים או היסטוריה מקומית של עיר או של מחוז.⁷ הסוג השני הוא גישות מיקרו־היסטוריות לחקר יחידות ניתוח קטנות – אדם יחיד, משפחה, כפר, אזור, אירוע בודד – או לחלופין כינון היסטורי מפורט של יחידת ניתוח קטנה במשך תקופה ארוכה.⁸ גישות מן הסוג השלישי כוללות את "המפנה הלשוני" ואת "המפנה התרבותי" ואת השלכותיהם על המחקר האקדמי כולו בשלהי המאה העשרים, ועל ההיסטוריה החברתית בפרט. בהשפעתן התפתחה היסטוריה חברתית "חדשה", או היסטוריה חברתית־תרבותית, והתרחב השימוש בניתוחי שיח.⁹

- 6 Peter Burke, *The French Historical Revolution: The Annales School, 1929-1989* (Stanford: Stanford University Press, 1990); Iggers, *Historiography*
- 7 ראו למשל Huri İslamoğlu-İnan, ed., *The Ottoman Empire and the World-Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); דרור זאבי, **המאה העות'מאנית: מחוז ירושלים במאה השבע־עשרה** (ירושלים: יד יצחק בן־צבי, 1997).
- 8 ראו למשל Leslie P. Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: California University Press, 2003); Avi Rubin, *Ottoman Rule of Law and the Modern Political Trial* (New York: Syracuse University Press, 2018)
- 9 Najwa El-Qattan, "Textual Differentiation in the Damascus Sijill: Religious Discrimination or Politics of Gender?", in *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira El-Azhary Sonbol (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 191–201; Avner Giladi, *Muslim Midwives: The Craft of Birthing in the Premodern Middle East* (New York: Cambridge University Press, 2015); Yossef Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)

התיאור הקצר הזה אינו ממצה, ומשמיט פרטים חשובים רבים על הגישות הביקורתיות בהיסטוריה חברתית. אף על פי כן הוא מסייע למקם את ההיסטוריה של המשפחה בשדה ההיסטוריה החברתית, ולחבר את שתייהן אל סדרת "המאה העממית" ואל הדגשת מקומם של אנשים ונשים מכל שכבות החברה בתהליכים ההיסטוריים. הן ההיסטוריה החברתית והן סדרת הטלוויזיה יוצאות מנקודת הנחה שאנשים ונשים אלה לא רק צפו באופן פסיבי באירועים שהתרחשו בימי חייהם, ולא רק חוו אותם, אלא אף חוללו אותם באמצעות שלל פעילויות השגרה שלהם: בבחירות לפעול בדרך מסוימת באירועים אלה, בהליכה בתלם או בהתנגדות לאירועים, בפרשנויות שהם נתנו לאירועים שונים ובדרכים שבהן חוויותיהם אלה עיצבו את המשך חייהם.¹⁰

במבט ראשון נראה המושג "היסטוריה של המשפחה" מובן מאליו. מה כבר יכול להיות לא ברור? הרי לכל אחד ואחת יש משפחה ולכל משפחה יש היסטוריה. יתכן שהסבר פשוט זה הוא נכון, או נכון חלקית; אולם אין בו כדי להסביר מהי משפחה – אותה מסגרת החוצה חברות ותקופות. הניסיון לענות על שאלה זו באופן אינטואיטיבי חושף מיד קשיים רבים. התשובה הפשטנית לעיל לשאלה "מהי היסטוריה של המשפחה" אינה מבהירה, למשל, אילו שאלות היסטוריות אפשר לנתח בתחום זה, אילו מקורות היסטוריים עשויים להתאים לו, אילו גישות ניתוח ייחודיות פותחו לשם כך ואילו שדות ידע אחרים מצטלבים עם היסטוריה של המשפחה.

ראוי להבהיר גם מדוע היסטוריה של המשפחה קשורה באופן הדוק לנקודת המוצא של היסטוריה חברתית, שלפיה כל אדם הוא מושא למחקר היסטורי ומחולל תהליכים היסטוריים. כזכור, זו התפיסה שעיצבה גם את הסדרה "המאה העממית". הסיבה לכך היא שאם כל אדם הוא פועל (actor) היסטורי מטבע אנושיותו, אזי אפשר לקבוע כי המסגרת החברתית הראשונית שלו היא משפחה כלשהי. מאפייני המשפחה הספציפית, הרכבה ותכניה אמנם שונים ומשתנים במעגל חייו של כל אדם, אך בכל מקרה חשיבותה רבה כמסגרת חברתית בסיסית וראשונית בחיי הפרט. לפיכך ניתוח מאפייני המשפחה וקשרי הגומלין שלה עם מסגרות חברתיות אחרות הם מפתח להבנת תהליכי שינוי חברתיים נרחבים.

יתכן שבגלל סיבות אלה, המאפיין הבולט ביותר של ההיסטוריה של המשפחה הוא שהיא כוללת זו לצד זו סוגיות, שאלות, וגישות ניתוח רבות ומגוונות. גבולות שדה הידע הזה פתוחים ונזילים מאוד. היסטוריונים של המשפחה משלבים במחקריהם קטגוריות ניתוח נוספות כגון מגדר, מעמד, קניין ומדינה, ומרבים להשתמש בכלים משדות ידע אחרים כגון משפט, דת ועוד. היסטוריה של המשפחה עוסקת, למשל, במשפחות

Judith E. Tucker, "Taming the West: Trends in the Writing of Modern Arab Social History in Anglophone Academia," in *Theory, Politics, and the Arab World: Critical Responses*, ed. Hisham Sharabi (New York: Routledge, 1990), 198-227

של שליטים ובפוליטיקה של העברת השלטון ושל יצירת שושלות, בפילנתרופיה ובמפעלים חברתיים של שליטים ושל משפחות אליטה כגון ייסוד הקדשים (אֶקְאָף) לתועלת הציבור והקמת מסגדים, בתי תמחוי ובתי חולים. לצד זאת היא עוסקת גם בשינויים בדפוסי הירושה ובהעברת הרכוש במשפחות עירוניות וכפריות משכבות בינוניות ונמוכות, בשינויים בדפוסי המגורים והתעסוקה של שבטי נוודים ובתהליכי מעבר לשיבת קבע.¹¹

בשל קוצר היריעה אציג להלן שני נושאים בלבד, שיש להם חשיבות רבה במיוחד בשלל ההיבטים בחקר ההיסטוריה של המשפחה. הנושא הראשון הוא המשפחה כקטגוריית ניתוח והנושא השני הוא הקשר בין היסטוריה של המשפחה לבין מיקרו-היסטוריה.

משפחה כקטגוריית ניתוח

במאמרם "Beyond 'Identity'" מבחינים ברובייקר וקופר בין קטגוריות של פרקטיקה, כלומר מונחים שהיו בשימושם של בני החברה הנחקרת, לבין קטגוריות ניתוח, אלה שהחוקרת או החוקר משתמשים בהן.¹² שתי הקטגוריות עשויות להיות זהות מילולית כפי שאכן קורה בעניין שלפנינו: המושג "משפחה" שימש את אנשי העבר, כלומר היה קטגוריה של פרקטיקה, והוא גם קטגוריה המשמשת היסטוריונים בניתוח העבר. כאשר היסטוריונית בוחרת במושג "משפחה" כקטגוריית ניתוח, עליה ללמוד את המשמעויות השונות של המושג כקטגוריה של פרקטיקה בזמן ובמקום שהיא חוקרת. אולם זהו רק חלק מהמהלך שעליה לנקוט. כדי לנסח הגדרה למושג "משפחה", שתאפשר להפוך אותו לקטגוריית ניתוח, על החוקרת לבאר לעצמה ולקוראיה אילו משמעויות נושאת הקטגוריה הזאת, וכיצד היא מאפשרת לענות על שאלות המחקר ולהגיע להסברים חדשים. עליה להשתכנע שמשפחה היא קטגוריית הניתוח המבטיחה ביותר להשגת מטרות המחקר ולא נשים, ילדים, מגדר או מעמד למשל. למושג "משפחה" כפי ששימש בפי אנשים בעבר הייתה משמעות שונה מזו שיש לו בשמשו כלי לניתוח היסטורי. במילים אחרות, כקטגוריה של פרקטיקה, אותו מושג עצמו, כשהוא נושא משמעות שונה, שימש אנשים רבים במקומות, בזמנים ובהקשרים שונים.

11 שולמית שחר, "על תולדות המשפחה", בתוך ארוס, אירוסין ואיסורים, ערכו ישראל ברטל וישעיהו גפני (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1998), 15-26; Beshara Doumani, "Introduction," in *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*, ed. Beshara Doumani (Albany: SUNY Press, 2003), 1-19

12 Rogers Brubaker and Frederick Cooper, "Beyond 'Identity,'" *Theory and Society* 29 (2000): 1-47

במאמר המבוא לקובץ **המשפחה באסלאם** הכותבים מקדישים חלק ניכר מן הדיון למונחים שונים שמשמעותם משפחה בחברות מוסלמיות שונות בהיסטוריה, ומנתחים את הדקויות של מונחים אלה ואת מגוון השימושים בהם. דיון זה ממחיש מהי קטגוריה של פרקטיקה. עצם הצגת המגוון העצום של מונחים היסטוריים אלה יש בה לשכנע את הקורא שהמושג הכללי "משפחה" אינו מסביר את עצמו; הוא דורש ליבון והצבה בהקשרים היסטוריים ספציפיים. הדיון בריבוי משמעויותיו עשוי להרחיב את ידיעות הקוראים גם על האטימולוגיה (תולדותיהן של מילים והשינויים במשמעויותיהן) של המושג "משפחה". אולם בשביל להשתמש במושג כקטגוריית ניתוח נדרשת הגדרה מנומקת שלו, שתבדל אותו מן המשמעות של משפחה כקטגוריה של פרקטיקה. על הגדרה זו להבהיר גם כיצד המושג בתפקידו כקטגוריית ניתוח תורם למטרות המחקר. גיבוש הגדרה כזאת דורש, קודם כל, מודעות לחיוניות ההבחנה שמציעים ברובייקר וקופר בין שני סוגי הקטגוריות, ולתפקידה המחקרי של הבחנה זו. מודעות כזו אינה מובנת מאליה. היסטוריונים רבים נופלים בפח כשהם מאמצים בלי משים את הקטגוריות של נחקריהם בתור קטגוריות ניתוח. חלק מהיסטוריונים אלה אף מדגישים זאת בעזרת ציטוטים מכתביהם של בני התקופה הנחקרת משום שהם מניחים כי אימוץ מושגי הנחקרים מעיד על נאמנות החוקרים לשיח של התקופה הנחקרת. אמנם יש חשיבות לגילוי השיח האותנטי של התקופה, אולם אימוצו מניה וביה ככלי ניתוחי הוא עניין אחר, וכפי שמראים ברובייקר וקופר, הוא פוגם באיכות הניתוח.

הבחנה מתודולוגית נוספת נחוצה כדי להבהיר את סוגיית המשפחה כקטגוריית ניתוח. זוהי הבחנה בין ניתוח emic (קיצור של phonemic) לבין ניתוח etic (קיצור של phonetic), שמקורה באנתרופולוגיה לשונית.¹³ כאשר מונחים אלה מושאלים לניתוח תרבותי-היסטורי, ההבדל ביניהם קשור לזווית הראייה שממנה החוקרת צופה במושאי מחקרה. היסטוריונית של המשפחה החוקרת תרבות שאינה תרבותה ותקופה שאינה ההווה, תשאל את עצמה מהי עמדת התצפית המתאימה לניתוח שאלות המחקר שלה: האם נחוץ מבט מבפנים שיעמוד על תפיסות העומק של הנחקרים (emic), או שרצוי מבט מבחוץ שיתבסס על ידע אקדמי שנצבר ועל הכללות אנליטיות, תיאוריות או מודלים סוציולוגיים שונים (etic) על מסגרת המשפחה. שתי נקודות המבט הללו מוצגות כאילו הן קוטביות זו לזו כדי לחדד את הצורך בגיבוש מודע של זווית ראייה מחקרית, בחירה בדגשים שלה והתאמתה למחקר ספציפי. אולם זווית הראייה הנבחרת עשויה להיות דיכוטומית פחות ולשלב רכיבים משני צמדי האבחנות המתודולוגיות. במבט ראשון שני הצמדים – קטגוריית פרקטיקה מול קטגוריית ניתוח, emic מול etic – נראים מקבילים ואולי אף זהים. קטגוריה של פרקטיקה דומה לגישת emic,

ואילו קטגוריית ניתוח דומה לגישת etic. אכן יש קרבה ודמיון בין שני הצמידים הללו, אך אין הם זהים ויש להם תפקיד שונה בעבודת המחקר. בה בעת יש ביניהם קשר ויחסי גומלין המתבררים בזיקה לחשיבה ולביקורת העצמית של החוקרת בתהליך המחקר.

הדברים ייראו מעורפלים ומופשטים פחות בעזרת דוגמה. הדוגמה מגיעה משולחן עבודתי בימים הרחוקים של המחקר על עבודת הדוקטור שלי. מסגרת הניתוח של המחקר הייתה היסטוריה של נשים ומגדר והמקורות היו רשומות בתי הדין השרעיים, הסג'ל, ביפו ובחיפה בשלהי המאה התשע עשרה. מי שמכיר את רשומות בתי הדין השרעיים יודע שגם בתקופת הרפורמות המשפטיות של המאה התשע עשרה, כאשר רישומי הסג'ל הפכו מפורטים יחסית לעבר, הם עדיין התאפיינו בלקוניות והיו קשים לפענוח. בשנים שבהן למדתי לקרוא את הסג'ל, להבין את המושגים, את השיח, את מבנה התיקים המשפטיים ואת מטרות התיעוד, חשתי שככל שאני לומדת להכירו טוב יותר, כך אני מבינה פחות. תיקים שעסקו בדיני המשפחה – תיקי גירושים, מזונות ילדים, ירושות וחלוקתן, סכסוכי רכוש בתוך משפחות וביניהן – היו הרווחים ביותר בסג'ל. תיקים אלה העצימו אצלי עוד יותר את התחושה שאני צופה כביכול במתרחש בבית הדין דרך מסך עכור, שאינו רק מסך הזמן. הרגשתי שהמסך המדומה הזה מונע ממני לראות משהו שהיה נהיר בשעתו לכל באי בית הדין; נהיר עד כדי כך שהוא לא נאמר וממילא גם לא נכתב ברשומות. עם זאת, הרגשתי כי אותו היבט נעלם עיצב את ההתרחשות החברתית-משפטית בבית הדין והשתרבו גם אל התיעוד שלה ברשומות. חודשים ושנים הסתובבתי עם התחושה הזו. שאלתי את עצמי: מהו הדבר שכל המתדיינים בבית הדין הבינו אינטואיטיבית, ואילו ממני הוא חומק? באותם ימים עדיין לא הכרתי את המושגים emic וetic, אך ידעתי שאני מחפשת דרך לקרוא את הסג'ל ולהבינו כפי שהבינו אותו בני החברה הנחקרת. רציתי לקרוא אותו דרך עיני האנשים והנשים שהביאו את סכסוכי המשפחה שלהם להכרעת בית הדין, ודרך עיניהם של השופט ופקידיו, של העדים ושל הנציגים המשפטיים של המתדיינים. רציתי להבין מה היה מובן מאליו עבורם, ברור עד כדי כך שלא חשו צורך לנסחו במילים.

מפאת קוצר היריעה לא אגולל כאן את השתלשלות העניינים שהובילה לכך שברגע מסוים, לגמרי באקראי, התפזר הערפל ונגלה לי טפח ממה שנסתר מעיניי קודם לכן. העיתוי המדויק של אותו גילוי היה פתאומי ואקראי. אך הגילוי עצמו היה תוצאה של תהליך ממושך שעברתי מבלי משים. במשך זמן רב הייתי שקועה בקריאה אינסטיבית כל כך של הסג'ל, עד שבהיסח הדעת הפכו הסיפורים שתועדו בו לחלק מהוויית היומיומית ושקעו לתוך האסוציאציות שלי. בנקודה זו נמצא הקישור בין הדוגמה לבין המושגים שתיארתי באופן מופשט לעיל. ההיבט שנסתר מעיניי זמן רב וכעת התחוויר לי – כיצד הובנתה (constructed) המשפחה על ידי באי בית הדין – העניק לי הזדמנות

לקרוא בסג'ל מעבר לכתפיהם של בני החברה שתועדו בו, ושהיו שותפים ליצירתו.¹⁴ מאותו רגע יכולתי להמשיג את המשפחה ואת היחסים בין בניה כמי שקוראת על כך מעבר לכתפיהם של באי בית הדין, מבט emic. משהתחווה לי הבניית המשפחה של בני החברה, היא הפכה עבורי מובנת מאליה. יכולתי להבין מדוע נסתר מעיני קודם לכן, ולעומתה לראות בבהירות את הבניית המשפחה שלי-עצמי (קטגוריית פרקטיקה), זו שקודם לכן הייתה מובנת מאליה עבורי עד כי לא יכולתי לזהותה; זו שמנעה ממני להבין את מה שהיה מובן מאליה לבאי בית הדין. מאותו רגע השתלבו גם חלקים נוספים של הפאזל ההיסטורי הזה במקומם.

מדוע הדגשתי כי אין הקבלה מלאה בין גישת emic לקטגוריה של פרקטיקה, ובין גישת etic לקטגוריית ניתוח? משום שגישת emic, אף שהיא מדגישה את תפיסות בני החברה הנחקרת, בכל זאת מבטאת את זווית הראייה שלי כחוקרת, לא פחות מגישת etic. ההבחנה ביניהן היא מתודולוגית בלבד. התובנה שהשגתי באמצעותה לא הפכה אותי לבת החברה הנחקרת ולא הסיעה אותי בזמן אל המאה התשע עשרה. היא רק סייעה לי, החוקרת, לשמור על מודעות למיקומי ביחס למחקר ולמושאי המחקר. זיהוי נקודת המבט שלי כחוקרת נדרש כדי לנסח את המושג "משפחה" כקטגוריית ניתוח לעומת משמעותו כקטגוריה של פרקטיקה. אחרי סיום המחקר לעבודת הדוקטור החלטתי שבמחקר ההמשך אמיר את קטגוריות הניתוח "נשים" ו"מגדר" בקטגוריית הניתוח "משפחה". גישת emic שנחשפתי אליה במהלך המחקר לעבודת הדוקטור שימשה אותי כדי לגבש הגדרה של משפחה כקטגוריית ניתוח ולהתאימה למטרות המחקר שלי; וקטגוריה זו סייעה לי בתורה לשכלל את הגישה הפרשנית שלי לסג'ל.

היסטוריה של המשפחה ומיקרו־היסטוריה

טעות נפוצה רואה במיקרו־היסטוריה גישה המתמקדת רק באנקדוטות, סיפורים קטנים ובודדים שניתוחם מבוסס רק על מקורות נרטיביים ועל עדויות מפורטות מכלי ראשון על הסיפור היחיד. דעה שגויה נוספת היא שמיקרו־היסטוריה דוחה שימוש בניתוח כמותני של נתונים בעזרת מודלים סטטיסטיים כדי להשיג תובנות היסטוריות. הציפייה הרווחת על בסיס הנחות שגויות אלה היא שבמוקד הניתוח המיקרו־היסטורי יעמדו דמות אחת או קבוצה קטנה של אנשים, שהיו מעורבים בפרשה שבה עוסק המחקר, או שאירוע יחיד וחד-פעמי יהיה מוקד המחקר. ציפייה זו מדגישה את מרכיב ה"מיקרו" בצירוף מיקרו־היסטוריה. אכן, שינוי גודלה של יחידת הניתוח היה אחד הרעיונות

14 "התרבות של עם היא מכלול של טקסטים ש[...]. האנתרופולוג מתאמץ לקרוא מעבר לכתפיהם של האנשים שהם שייכים להם באמת". קליפורד גירץ, *פרשנות של תרבויות*, תרגם יואש מייזלר (ירושלים: כתר, 1990), 304.

המרכזיים שהציעו ההיסטוריונים החברתיים שפיתחו גישה זו, כחלק מביקורתם על ההיסטוריה החברתית הקלאסית, שצמחה במחצית הראשונה של המאה העשרים. אולם שינוי גודלה של יחידת הניתוח לא היה הרעיון הביקורתי היחיד של ההיסטוריונים אלה, שפעלו משנות השישים של המאה העשרים ואילך. ג'ובאני לוי למשל, אחד ההיסטוריונים הבולטים בקבוצה זו, ציין שהדגש בגישתו היה על עצם שינוי ממדיה של יחידת הניתוח, ולא על הקטנתה דווקא. אך מאחר שחלק ניכר ממחקרי ההיסטוריה החברתית עד אז עסקו ביחידות ניתוח גדולות, זכתה הגישה הביקורתית שהציעו לכותרת שהתמקדה רק באפשרות של יחידת ניתוח קטנה, מיקרו.¹⁵

מפאת קוצר היריעה, לא אפרט את המאפיינים האחרים של גישת המיקרו-היסטוריה ולא אסקור את המגוון הרחב של המחקרים שהתבססו עליה. אסתפק בהצבעה על הקשר בין גישת המיקרו-היסטוריה לבין היסטוריה של המשפחה. היסטוריה של המשפחה ממחישה היטב כי העיסוק בגודלה של יחידת הניתוח במיקרו-היסטוריה אינו סוגייה טכנית גרידא, וכי מיקרו-היסטוריה גם אינה מובילה לשלילת עיבודים כמותניים. אחד הזרמים הבולטים בהיסטוריה של המשפחה, הנמנה עם מיקרו-היסטוריה, מבוסס למעשה על עיבודים כמותניים ועל משך זמן ארוך. את המחקרים הראשונים מסוג זה ערכו בעיקר ההיסטוריונים חברתיים באנגליה. הם התבססו על מקורות היסטוריים בעלי אופי סדרתי שנשמרו בכנסיות הקהילתיות ובבתי משפט כנסייתיים, ועל ניתוח בהשראת מחקרים באנתרופולוגיה של המשפחה. מחקרים אלה מרבים לעסוק בשינויים בדפוסי משפחה, ביחסי שארות (kinship) וקניין, בירושות, בהעברת רכוש ובכלכלה בימי הביניים המאוחרים ובראשית העת החדשה. אופיים של מחקרים מסוג זה מחייב ניתוח ארוך טווח – בדרך כלל בין מאה למאתיים שנה – לצורך כינון אילנות משפחה, מעקב אחרי שינויים בקשרי הנישואים בין משפחות, שינויים בבעלות שלהן על רכוש ובמאפייני הכלכלה והחברה. יחידת הניתוח במחקרים אלה בדרך כלל קטנה – משפחה מסוימת, כפר, רובע, או עיר – היות שאי אפשר לערוך מיפוי מפורט ומורכב כזה ביחידת ניתוח גדולה כמו מחוז, מדינה או אימפריה. אולם הסיבה לבחירה ביחידת ניתוח קטנה אינה מעשית בלבד, והיא קשורה לתפיסה הכוללת של מיקרו-היסטוריה, שאינה מבקשת להגיע לתובנות היסטוריות על החברה הנחקרת באמצעות הפיכת יחידת הניתוח שלה למדגם סטטיסטי או למקרה חקר. מיקרו-היסטוריה מניחה כי מלבד ייצוג סטטיסטי וטיפוסיות (typicality) יש עוד דרכים ללמוד על אודות חברה, יהיה גודלה אשר יהיה. ההיסטוריונים הנוקטים בגישה זו טוענים שמחקר עומק של יחידת ניתוח מסוימת מזווית שונות יספק תובנות משמעותיות, החורגות הרבה מעבר ליחידת הניתוח.

Giovanni Levi, "On Microhistory," in *New Perspectives on Historical Writing*, ed. 15 Peter Burke (University Park: Pennsylvania State University Press, 1992), 93-113

מחקר עומק מיקרו-היסטורי כזה עשוי להיות חלופה מוצלחת לניתוח המבוסס על ייצוגיות סטטיסטית.¹⁶

סוג אחר של מחקרים על ההיסטוריה של המשפחה בגישה מיקרו-היסטורית מתמקד בניתוח עומק מפורט של סיפור בודד, של אירוע יחיד שנמשך זמן קצר והותר מגוון רחב של עדויות, או בביוגרפיה של אדם יחיד. מחקרים מסוג זה הופכים לחלק מהסוגה המשולבת של מיקרו-היסטוריה של המשפחה באמצעות הצבת האירוע היחיד או הדמות שבמוקד המחקר בהקשר היסטורי רחב ובאמצעות השימוש במשפחה כקטגוריית ניתוח.¹⁷

16 חשוב לשוב ולהדגיש כי מיקרו-היסטוריה אינה שוללת שילוב של ניתוח סטטיסטי או שילוב נתונים ומסקנות שמקורם במחקרים המבוססים על מודלים סטטיסטיים במחקר מיקרו-היסטורי. דוגמה לכך בהיסטוריה של המשפחה היא מחקריו של סביאן על יחסי קניין ושארות במרחב הכפרי בגרמניה במאות השמונה עשרה והתשע עשרה. ספריו מתמקדים בכפר אחד, נקרהאוזן, על פני כמאתיים שנה. ראו למשל David W. Sabeau, *Kinship in Neckarhausen, 1700-1870* (Berkeley: University of California Press, 1998) דוגמה למחקר מסוג זה בהיסטוריה של המשפחה במזרח התיכון העוסמאני היא ספרו של דומאני, שבחן את דפוסי המשפחה, העברת הרכוש ויחסי המגדר במשפחות בשכם ובטריפולי (לבנון) מאמצע המאה השבע עשרה עד אמצע המאה התשע עשרה: Beshara B. Doumani, *Family Life in the Ottoman Mediterranean: A Social History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017). עוד על מאפייני המיקרו-היסטוריה ויחסה לניתוח סטטיסטי של נתונים סדרתיים ראו בביקורת שלי על ספרה של לסלי פירס: Iris Agmon, "Another Country Heard From": The Universe of the People of Ottoman Aintab," *Review of Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, by Leslie Peirce, H-Turk, H-Net Reviews, September 2007, <https://www.h-net.org/reviews/showpdf.php?id=13539>

17 למשל Agmon, *Family and Court*. ההיבט המיקרו-היסטורי בספר ניכר בניתוח עומק של כמה תיקים משפטיים המשמשים מסגרת לדיון בפרקי הספר השונים. דוגמאות לביוגרפיה מיקרו-היסטורית אפשר למצוא בקובץ שערך אדמונד ברק בתחילת שנות התשעים של המאה העשרים במטרה לבחון את הפוטנציאל המחקרי הגלום בסיפורי חיים של אנשים פשוטים, גיבורי ההיסטוריה החברתית. אנשים ונשים אלה לא השאירו אחריהם כמעט שום תיעוד כתוב משל עצמם, והיסטוריונים היו צריכים לחלץ מידע עקיף ממסמכים שנכתבו בעיקר במסגרות מוסדיות כדי לספר את קורותיהם. מהדורה מעודכנת של הקובץ, בצירוף עורך נוסף, דייוויד יעקוביאן, יצאה לאור ב-2006. ביוגרפיה שחלק ממקורותיה הגיע מארכיון משפחתי היא סיפורו של האיכר אסאף מהר הלבנון, יליד 1860: Akram E. Khater and Antoine F., *Assaf: A Peasant of Mount Lebanon*, in *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, 2nd Edition, eds. Edmond Burke III and David Yaghoubian (Berkeley: University of California Press, 2006), 35-47

פריודיזציה – הערות סיום

הדוגמאות למחקרים בהיסטוריה חברתית ובהיסטוריה של המשפחה שהוזכרו בדיון לעיל עוסקות רובן ככולן בתקופה המודרנית או במעבר למודרניות. גם מחברי המאמר המתורגם מציינים כי יש שפע מחקרים על השאלות שהם מעלים ביחס למשפחה בחברות מוסלמיות המתמקדים בתקופה המודרנית, ואילו מספר המחקרים בתחומים אלה על המאות הראשונות לאסלאם ועל ימי הביניים קטן הרבה יותר. יש כמה גורמים למיעוט מחקרים בהיסטוריה חברתית ובהיסטוריה של המשפחה בחברות מוסלמיות בתקופות שקדמו לעת המודרנית המוקדמת, כלומר לפני המאות החמש עשרה והשש עשרה.

לפני דיון קצר בכמה מן הגורמים האלה, חשוב לציין שהשאלות על חקר המעבר למודרניות ועל החשיבה ההיסטורית הכרוכה בו הניעו חוקרי היסטוריה אירופית לפתח את ההיסטוריה החברתית ואת ההיסטוריה של המשפחה. חיפוש הסברים היסטוריים לתהליכי השינוי שהובילו לעת החדשה, הבנת הגורמים ארוכי הטווח שחוללו את המעבר המורכב הזה, ניסיונות לאפיין את התקופה המודרנית ולהגדיר את התכונות שמבדילות אותה מהתקופות שקדמו לה – כל אלה היו שאלות שהעסיקו היסטוריונים והניעו אותם לחפש תשובות בעבר. כך למשל, מחקרים מראשית המאה העשרים שעסקו באירופה בימי הביניים מן הזווית של היסטוריה כלכלית – תחום לא מוכר באותה עת – הובילו לשיקום יחסם של היסטוריונים לחקר ימי הביניים.¹⁸ היסטוריונים הבחינו, למשל, שהשם שבו כינו אנשי הרנסנס את התקופה הארוכה משקיעתה של

18 אחת התרומות הבולטות בתחום זה הייתה התזה שפיתח ההיסטוריון הבלגי אנרי פירן. הוא טען כי ימי הביניים באירופה החלו בעקבות הפסקת המסחר בין אירופה לבין המזרח הרחוק לאחר ניתוק נתיבי הסחר למזרח עם התפשטות האסלאם באגן הים התיכון. פירן פיתח את התזה שלו בהיותו בשבי הגרמני במלחמת העולם הראשונה, ובתום המלחמה פרסם אותה במאמר והמשיך במחקרו. ספרו פורסם רק שנתיים לאחר מותו: Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1937). תרגום הספר לאנגלית ב-1940 הביא להפצתו הרחבה והוא עורר דיון וחילוקי דעות בתגובה על התזה, הן מצד חוקרי היסטוריה אירופית הן מצד חוקרי היסטוריה מוסלמית. בעברית אפשר להזכיר את מאמרו של עמנואל סיון, "האסלאם והים התיכון – בחינות מחודשות בדיון על התיזה של פירן", בתוך **ראשיתה של אירופה: מערב אירופה בימי הביניים המוקדמים**, כרך ד' – מערב ומזרח, ערכו איריס שגריר ודפנה אפרת (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2003), 204-249. לדיונו חשוב להדגיש את המפנה בחקר ימי הביניים ואת החידוש שגילמה התזה של פירן בחשיבה ההיסטורית. פירן תרם להגדרה של מפנים היסטוריים ושל עיתוי ההתחלה והסיום של עידן היסטורי על פי שינויים כלכליים, גישה שהייתה חידוש מוחלט באותם ימים והשפיעה רבות על עיצוב ההיסטוריה החברתית.

האימפריה הרומית ועד זמננו הם – ימי הביניים – לא רק מזלזל בה, אלא גם אינו מוצדק מבחינה היסטורית. הם אף הגיעו למסקנה שמאפייניה של התקופה שדבק בה השם "ימי הביניים" הם שיצרו את התנאים לתהליכי המעבר למודרניות. בתוך כך הפכה תקופה זו באירופה לאחת התקופות הנחקרות ביותר, והתובנות ההיסטוריות לגביה שינו את הדימוי השלילי שלה מן הקצה אל הקצה. מחקרים בהיסטוריה חברתית ובהיסטוריה של המשפחה בימי הביניים תפסו מקום בולט במגמה זו בהיסטוריה אירופית. לעומת זאת בהיסטוריה של חברות מוסלמיות וחברות ים תיכוניות אחרות, הרחבת המחקר על המאות הראשונות לאסלאם ועל התקופה המודרנית המוקדמת בכלים של היסטוריה חברתית ושל היסטוריה של המשפחה הייתה תהליך איטי הרבה יותר. בשל קוצר היריעה אציין רק שתיים מהסיבות לכך.

סיבה אחת קשורה לאופי המקורות ההיסטוריים. צמיחת ההיסטוריה החברתית וההיסטוריה של המשפחה ניזונה מנגישות של חוקרים למקורות התומכים במחקר היסטורי בתחומים אלה. מדובר במקורות שאפשר ללמוד מהם על חיי יומיום של אנשים פשוטים, מקורות בעלי אופי סדרתי מהסוג שנשמר בבתי משפט מדינתיים, במוסדות דת, בארכיונים של שליטים וכיוצא באלה. מקורות כאלה נשמרו באופן שיטתי בעיקר מהתקופה המודרנית המוקדמת או לאחריה, על רקע שינויים בתפיסות השליטה והתיעוד בקרב שושלות ושליטי מדינות אחרים ובזכות שינויים טכנולוגיים. במקרים רבים עריכת מחקרים בהיסטוריה חברתית ובהיסטוריה של המשפחה על תקופות מוקדמות יותר ודלות בתיעוד אינה אפשרית. הקושי הזה מומחש היטב במקרים הנדירים שבהם מתגלה מאגר מסמכים היסטוריים מהסוג שתואר לעיל, שהשתמר באופן מקרי. דוגמה לכך היא הגניזה הקהירית, אוסף של כתבי קודש ומסמכים משפטיים וכלכליים של הקהילה היהודית בפוסטאט, שנשמר בבית הכנסת של הקהילה מאז המאה התשיעית והתגלה שם במאה התשע עשרה. מאגר מסמכים זה הפך לאבן שואבת לחוקרי היסטוריה בתחומים רבים, כולל היסטוריה חברתית והיסטוריה של המשפחה.¹⁹

הסיבה השנייה קשורה למסורת המחקר ולגישות המחקר על חברות מוסלמיות במאות הראשונות לאסלאם. הגישות הדומיננטיות בחקר חברות מוסלמיות דמו במאפייניהן להיסטוריה של הרעיונות. המחקר בתחום המשפט המוסלמי למשל התמקד בטקסטים ההלכתיים, בניתוח התפיסות של חכמי ההלכה והמחלוקות ביניהם. מסמכים שתיעדו את הפרקטיקה המשפטית באופן שאפשר ללמוד מהם, ולו בעקיפין, על הבעיות בחיי היומיום שהטרידו אנשים מן השורה, עניינו פחות היסטוריונים של

Eva Krakowski, "The Geniza and Family History," *Jewish History* 32 (2019): 175-197

משפט מוסלמי.²⁰ במשך תקופה ארוכה התמקד המחקר בסוגיות תרבותיות, בפילולוגיה ובניתוח לשוני של טקסטים. בנסיבות אלה, התעניינות בסוגיות האופייניות להיסטוריה חברתית ולהיסטוריה של המשפחה הייתה נדירה, וחייבה אימוץ כלי מחקר וחשיבה היסטורית שלא היו שכיחים בארגז הכלים של היסטוריונים שהתמחו בתקופות אלה. עם זאת, משלהי המאה העשרים מסתמן שינוי מסוים במחקר על חברות מוסלמיות במאות הראשונות לאסלאם, וניכר חיפוש דרכים חדשות לכתיבת היסטוריה חברתית-תרבותית של תקופות אלה. אפשר לייחס שינוי זה במידה לא מבוטלת להשלכות "המפנה הלשוני" ו"המפנה התרבותי" על תחומי המחקר השונים במדעי החברה והרוח. אך דיון מפורט בנושא זה חורג מעניינה של רשימה זו.

המשפחה באסלאם על פי מקורות ערביים: מבוא¹

חוסין בנח'ירה, אבנר גלעדי, קטרין מאיר-ז'אן וז'קלין סובלה

הערה לנוסח העברי

הספר **המשפחה באסלאם על פי מקורות ערביים**, שהמבוא לו מוצע כאן בתרגום לעברית, נוצר מתוך שיתוף פעולה בין ארבעה חוקרים וחוקרות, כולם – להוציא כותב שורות אלה – פועלים במוסדות המחקר וההשכלה הגבוהה בפריז. שלושה מהם חוקרי האסלאם בימי הביניים והרביעית, עורכת המבוא שלפנינו, עוסמאניסטית והיסטוריונית של המזרח התיכון בעת החדשה. כשמונה שנים חלפו מאז נהגה הרעיון ועד פרסומו של הספר בשנת 2013, והן נוצלו לעריכת סדנאות ולהחלפת טיוטות. תהליך עבודה זה הניב קובץ שאינו רק אוסף מאמרים נפרדים, אלא תוצר של תכנון משותף וביקורת הדדית. מן המבוא ילמדו הקוראים מהי משפחה ומהי היסטוריה של המשפחה בעיני המחברים, באילו שאלות היא דנה, במיוחד בהקשר האסלאמי, מהם הקשיים הכרוכים בחקר תולדות המשפחה ומהם הממצאים העיקריים של המחקרים המכונסים בספר.

במהלך העבודה ובזמן פרסומה היו לפנינו עבודות מקיפות מעטות על ההיסטוריה של המשפחה המוסלמית בשפות אירופיות; במיוחד הורגש חסרונן בקשר לתקופה המוסלמית המוקדמת ולימי הביניים במזרח התיכון. לעומת זאת, תולדות המשפחה בתקופה העוסמאנית זכו ליתר תשומת לב מחקרית למן העשורים האחרונים של המאה הקודמת בזכות הארכיונים המספקים מידע רב על חיי היומיום. בשנים האחרונות נוספו פרסומים ממקורות, הכוללים ערכים באנציקלופדיות מקצועיות², מאמרים וקבצי מאמרים וכן מונוגרפיות העוסקים במרכיבים שונים של המשפחה בחברות מזרח תיכוניות, מוסלמיות ואחרות, מראשית האסלאם ועד העת החדשה. נושאי ספרות זו כוללים נשים ויחסי מגדר, ילדים ומתבגרים, עבדים וזקנים, והם נבחנים בכלים היסטוריים, אנתרופולוגיים, סוציולוגיים ולעיתים גם פסיכולוגיים. המעוניינים בקריאה נוספת ימצאו דוגמאות לכמה ספרים שראו אור מ-2013 ועד היום בנושא זה בנספח. כאמור, עדיין חסרות עבודות מקיפות המציגות סינתזה של מחקרים ממקורות בתחום ההיסטוריה הקדומה של המשפחה בחברות מוסלמיות. **המשפחה באסלאם**, גם אם אינו מגובש דיו, הוא אחד הניסיונות הראשונים בכיוון זה. אני תקווה שהמבוא יהיה – גם אם מעמדה

1 Mohammed Hocine Benkheira, Avner Giladi, Catherine Mayeur-Jaouen et Jacqueline Sublet, "Introduction," dans *La Famille en Islam d'après les sources arabes* (Paris: Les Indes savantes, 2013), 13-43. ערכה את המבוא: קטרין מאיר-ז'אן.

2 ראויה לציון מיוחד Suad Joseph, ed., *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* (Leiden : Brill 2003-2007)

ביקורתית – מקור השראה ונקודת מוצא למחקרים נוספים בתחום הזה, החיוני כל כך להבנת חברות העבר.

בשל מגבלות המקום קוצר מעט הנוסח העברי ביחס למקור הצרפתי וצומצמו הערות השוליים על ההפניות הרבות שבהן.

אבנר גלעדי

קלישאות אחדות

קלישאות עיקשות דבקו במונח "המשפחה באסלאם"³: גירוש חד־צדדי של האישה על ידי הבעל, ריבוי נשים, החמימות המכבידה של המשפחה המורחבת, שבטיות, המעמד העגום של נשים, הצל הדורסני של אבות שתלטניים. אלה הן אחדות מן התפיסות המקובעות בתודעה, העולות שוב ושוב אף שלא תמיד ברור מה בינן לבין האסלאם עצמו, ומה בינן לבין חברות ערביות או מזרח־תיכוניות או אחרות. אמנם מקורן של קלישאות אלה בעובדות שאין עליהן עוררין, אך הן משקפות נקודת מבט אירופית במהותה. אותן קלישאות, שהיו הגמוניות בתקופה הקולוניאלית, שימשו בסיס לגיוני שמטרתו לתקן את מה שנתפס כפיגור של החברות המוסלמיות, את השונות המהותית של הדגמים המשפחתיים שלהן מהדגמים של חברות מערביות ואת מעמדה הנחות של האישה, הנתונה לדיכוי שיטתי. לפי תפיסה אירופית־קולוניאלית זו, רק מודרניזציה של המדינות המוסלמיות הייתה יכולה להציל את הנשים ואת המשפחות מהדיכוי הפטריארכלי על ידי הכוונתן לדגם המערבי של הגשמה עצמית. כדי להבין את כניעות הנשים החל חיפוש בעבר בלתי מוגדר ובמקורות שהוצגו מחוץ להקשרם.⁴

3 גם המחקר הנגיש ביותר על נושא זה בצרפתית אינו פטור לחלוטין מקלישאות אלה. ראו Thierry Bianquis, *La Famille arabe médiévale* (Bruxelles: Édition Complexe, 2005).

4 למרבה הצער הדוגמאות לסוג זה של הוכחות מצויות בשפע בכתבות עיתונאיות בשפות המערב, אך אפשר למצוא אותן גם בכתביה הפמיניסטית בשפה הערבית. קרוב לוודאי שהשיח הזה מועיל להצדקתו של מאבק קשה, אך הוא אינו מלמד דבר על קורות המשפחה, מתעלם משכחות הרבה של משפחות גרעיניות, מהשיעור הנמוך של משפחות פוליגמיות, ומקיומו הנדיר של ההרמון במובן של מרחב מוגדר השמור לנשים. מצד שני, ספרות המומחים לסוציולוגיה של המשפחה, הממוקדת כליל בתרבות האירופית, מתעלמת מקיומן של משפחות הבנויות על פי דגם שונה מזה של האינדיבידואליזם הרווח כיום במערב. למזלנו יש גם אנתרופולוגים. ראו למשל Françoise Héritier-Augé, "Famille," dans *Dictionnaire de l'anthropologie et de l'ethnologie*, eds. Pierre Bonte et Michel Izard (Paris: PUF Quadrige, 2004), 273-275.

מעט ידוע לנו על המציאות ההיסטורית, על ההתפתחות הדמוגרפית ועל הגרסה האזורית המשתקפות בקלישאות אלה – שעדיין רווחות בחוגים מסוימים גם כיום, בכללם כמה מן התנועות הפמיניסטיות המערביות – ואין לדעת מה בעצם הן אומרות לנו על המשפחה המוסלמית ועל קורותיה.

האפולוגטיקה האסלאמית מנסה להתמודד עם דעות קדומות אלה מאז סוף המאה התשע עשרה, ובמיוחד בימינו, באמצעות קלישאות משלה. היא מהללת את האיוון המשפחתי בהתאם לחוקי האסלאם ומגוננת על המערכת המשפחתית המוסלמית המיוחדת במינה, שהיא יציבה מצד אחד ומסוגלת להתאים את עצמה למודרנה מצד אחר. בו בזמן היא דוחה באי־נוחות את הפוליגמיה, אך אינה אוסרת אותה; מעמידה מחסומים מסוימים בפני הגירוש הקל מדי של האישה, אך אינה חותרת לבטלו. גישה אפולוגטית זו מגינה על תפיסה בורגנית (ואף זעיר־בורגנית) של המשפחה בגרסתה המוסלמית. תפיסה זו נראית הן תולדה של רעיונות מסוף המאה התשע עשרה ושל השינויים הדמוגרפיים של המאה העשרים והן תולדה של האסלאם עצמו: הפכו לנומרה אסלאמית את מה שלא היה אלא התפתחות היסטורית חדשה יחסית.⁵ אנו עדים אפוא להמצאת מסורת ולוויכוחים עקרים, שלא היו נולדים לולא היעדרם עד לעת האחרונה של מחקרים על תולדות המשפחה באסלאם, ולולא ההתעלמות הרווחת ממחקרים אלה, אף כי הם מתנהלים עתה במרץ רב. ממחקרים חדישים אלה בהיסטוריה של המשפחה אפשר להסיק בוודאות שאמנם התקבע בהדרגה דגם אסלאמי של המשפחה הודות לניסוחיהם של המשפטנים במאות התשיעית והעשירית לספירה; אך פירושו של דגם זה, יישומיו וביטויי ההיסטוריים הם מגוונים מאוד. הדגם, המוצג בעיקר בספרות הנורמטיבית, התפתח לווריאציות רבות, אך מעולם לא התממש בצורתו הטהורה בתולדות העמים המוסלמיים.

מובן שהקלישאות הנפוצות בציבור הרחב והסנגוריה האפולוגטית הענפה המתנגדת להן לא נוצרו יש מאין. נוסח הקוראן, החדית' והפרשנות המשפטית (בחיבורי הפקֶה) תואם בדרך כלל את הדעות הללו: ריבוי הנשים הותר בקוראן, ולפי ספר קדוש זה קל לבעל לגרש חד־צדדית את אשתו. כמו כן חלקה של בת בירושה הוא מחצית מחלקו של בן. השיטה הפטריליניאלית והפטריארכלית שלטת בדרך כלל במשפט המוסלמי והאי־שוויון בין המינים מופיע כל העת כעובדת חיים. למען האמת, זה היה המצב בעת העתיקה ובימי הביניים ברוב החברות המזרחיות שבקרבת נולד האסלאם והתפתח. הפרוטוקולים של בתי המשפט בתקופה העוסמאנית, שנרשמו על ידי אנשי מקצוע מומחים בשריעה, ניסו לייצג אידיאל אסלאמי משפחתי זה של החוק, אך בכל זאת עולה מהם הקול של הנשים ושל בני המשפחה החלשים ביותר. והמנהג (עֶרֶף), שמרבית

5 אין ספור דוגמאות לכך מצויות בספרות האסלאמית בת זמננו מפרי עטם של מופתים ושל כותבים אחרים שהכריזו על עצמם מומחים, וכן בערוצי הלוויין האסלאמיים.

להסתמך עליו עד היום, ממתן לא פעם את קשיחותו של החוק הכתוב. אך לעיתים המנהג עלול לחרוג לחומרה, וללא צידוק, מדרישות החוק: האישה האפגאנית שאפה נכרת משום שברחה מבעלה נפלה קורבן למנהג, לא לחוק.⁶ כך גם באשר לנשים פלסטיניות, קורבנות המנהג המזוויע של רצח "על רקע כבוד המשפחה".

הווריאציות הרבות והמגוונות של המשפחה המוסלמית עומתו לאורך ההיסטוריה עם ארבע מגמות עיקריות, שנקבעו בבירור בכתבי האסלאם הנורמטיביים – ואפשר, אגב, להתווכח על מקורם ועל האמינות של דרכי מסירתם – ייחוס אל האב (פטרילינאליות); סמכות אבהית רחבה למדי (פטריארכליות); אסימטריה שיטתית, כלומר היעדר שוויון בין גברים לנשים; וכן הרעיון שיעוד המשפחה הוא הרבייה, או במלים אחרות, אידיאולוגיה מעודדת ילודה (פרונטאליות). אף אחת ממגמות אלה אינה אסלאמית ממש: המקור של חלקן במערכת השבטית, וחלקן משותפות לחברות מזרח-תיכוניות אחרות שקדמו לאסלאם, או שכלל אינן קשורות אליו. עם זאת, כולן קיבלו אישור ואף חיזוק בחוק האסלאמי. עלינו להכיר בכך שעמוד התווך של המבנה המשפחתי כולו מצוי בייחוס אל האב.

היבטים רבים אחרים של המציאות ההיסטורית של המשפחות המוסלמיות מושמטים מן החזרות המעיקות על הקלישאות המקובעות שהזכרנו. למשל מבנה המשפחות וגודלן, הרגשות הממלאים תפקיד בחיי המשפחה, הקשרים בין בני המשפחה, ובכלל זה בין בני הדורות השונים.

6 החדית' קובע כי העונש על ניאוף (חד אל-זנא) הוא סקילה, ואילו הקוראן מצווה על הלקאה. בדיקת הארכיונים הקיימים של בתי הדין השרעיים מעלה שעונש הסקילה לא הוטל בפועל משום שההוכחות שנדרשו – ארבעה עדי ראיה – לא הושגו למעשה מעולם. על כן בבתי הדין דיברו באופן חופשי למדי על ניאוף. ולפעמים הדבר היה אפילו רצוי מבחינת הנשים כדי לקבל גט או להינשא בנישואים טובים יותר, כפי שהראתה לסלי פירס בניתוח חד: Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003), 103-104, 110-111. סקילת אישה נואפת הייתה כה בלתי מתקבלת על הדעת, שכאשר שופט באסתנבול גזר סקילה ב-1681 בשל סיבות פוליטיות בעיקרן (הוויזיר הגדול קארא מוצטפא פאשא, שציווה על ההוצאה להורג, רצה להוכיח את דבקותו בחוקי השריעה במעשה מרשים במיוחד), המאורע היה לסנסציה ועורר תגובות מעורבות, שבחלקן שיקפו זעזוע: "דבר כזה לא קרה מעולם [עד כה], אלא בראשיתו של האסלאם", כתב ההיסטוריון מחמד אמין אל-מחבי בספרו *חלוצת אל-אית'ר פי אעיאן אל-קרן אל-חאדי עשר* (ביירות: מכתבת ח'אט, 1966), 1: 182-181. לגבי תקופתנו ג'ודית טאקר מציינת שסקילות הראווה הנערכות מאז שנות השבעים (במדינות כמו לוב, פקיסטן, סודן, ניגריה ואיראן) משמשות בעיקר הוכחה לדבקות באסלאם, והן חלק מאסטרטגיה המכוונת להענקת גושפנקה למדינה על ידי מראית עין של אסלאמיזציה. ראו Judith Tucker, *Women, Family and Gender in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), chapter 5.

אך ראשית יש לברר כיצד מוגדרת משפחה.

הקרבה המשפחתית, היחסים בין בני המשפחה ומושגים תרבותיים אחרים הכרוכים באלה צריכים להיבדק בהקשר של מושגים משלימים המעוגנים במישור המקומי – יחסי חסות, שכנות, ידידות – ובהקשרים הכלכליים והפוליטיים שבהם יחסים אלה נשמרים ונוצרים. הקרבה המשפחתית, כמו היבטים אחרים של זהות האדם, כרוכה בתהליך התפתחות מתמשך של "התהוות"⁷.

אין די בקשרי דם כדי להסביר את מוסד המשפחה. קשה ואף בלתי אפשרי למצוא בחוק האסלאמי תפיסה של מבנה אחיד ומגובש של המערכת המשפחתית, מבנה שעוצב כביכול אחת ולתמיד: הכול מצביע על שינוי והתפתחות. לא פעם נמצא שהפקה נוטה לסתור את הקוראן. לחלופין, הוא מתיימר להבין את הקוראן אך בעצם מפרש אותו לפי דרכו. האסכולות המשפטיות השונות אפשרו פשרות רבות עם הציוויים השמימיים. מכל מקום, הפרקטיקה וריבוי הגישות לא הפכו את מכלול האפשרויות המותרות במקורות הדתיים לגורמה מקובלת על הכול. כדי להיווכח בכך די לעיין בארכיונים הזמינים, בפרט אלה של התקופה העוסמאנית.

המציאות של חיי המשפחה בחברות מוסלמיות הייתה לעיתים גרועה עוד יותר מן הקלישאות המתיימרות לתאר אותה, ולא בגלל האסלאם. בחברות שבטיות וחקלאיות נגזל מהאישה כל חלק בירושה (מחשש לפיצול נחלות), תוך התעלמות מפורשת מחוקי הקוראן. רצח בנימוק של שמירה על כבוד המשפחה הוא נוהג מוכר בקרב שבטים מוסלמיים ונוצריים בירדן וכן בקרב תורכים, כורדים וערבים במזרח התיכון בכלל, אך לא בין ערבים בצפון אפריקה.⁸ העיקרון ההלכתי של **החצאנה** – זכות האם למשמורת

7 מתוך ספרו של אייקלמן, המתבסס על התנסותם של אנתרופולוגים בריטים ואמריקנים שפעלו במרוקו בשנות השישים והשבעים של המאה שעברה: Dale F. Eickelman, *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*, 4th ed. (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2001), 140

8 אין ספק כי המקור של מעשי רצח בשם "כבוד המשפחה", של מניעת ירושה מנשים ושל הקפדה על שלמות הבתולים בשעת הנישואים הוא בחוקים טרום-אסלאמיים עתיקים מאוד, שהשתמרו בהסכמת העולמא לאחר השתלטות האסלאם. על פי חוקי האסלאם בתולים של האישה בנישואיה הראשונים אינם בשום אופן תנאי לתקפות הנישואים. מניעת ירושה מן האישה אף סותרת את חוקי האסלאם. עם זאת, יש ובנות המשפחה אינן דורשות את חלקן בירושה. הן מוותרות על חלקן לטובת אחיהן כדי לזכות בתמיכתם בשעת הצורך, למשל אם יגורשו על ידי בעליהן. ראו, Beshara Doumani, ed., *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender* (Albany: State University of New York Press, 2003), 10

על ילדיה אחרי גירושם – לא קוים על ידי הפרברים של אזור קביליה באלג'יריה בראשית המאה העשרים.

דו"ח הפיתוח האנושי במדינות ערביות מ-2005 מטעם תוכנית הפיתוח של האו"ם (UNDP) מוקיע את הפליית הנשים לרעה ורואה בה מכשול בולט בפני הפיתוח הכלכלי והחברתי של העולם הערבי. אך האם מצב עניינים זה הוא תולדה של נורמות אסלאמיות, או שמא הוא נובע ממאפיינים ערביים או אזוריים הקשורים לאסלאם באופן חלקי בלבד? האם המציאות הקשה בימינו משקפת גם את המצב בעבר? הרי במקרים רבים הייתה המציאות ההיסטורית של המשפחות המוסלמיות טובה מן המצב כיום. בתקופות הממלוכית והעוסמאנית עתרו נשים עצמאיות ומודעות לזכויותיהן לבתי הדין, עמדו על המגיע להן לפי חוק ואף הצליחו להשתחרר מעולם של בעלים מכבידים באמצעות הליך הֶ'לֶע (הסדר גירושם ביוזמת האישה).⁹ קאדים ומופתים צידדו לעיתים קרובות, כמעט באופן שיטתי, בנשים רווקות או נשואות שאבותיהן, אחיהן או בעליהן פגעו בזכויותיהן. יתר על כן, בבדיקת המצב במלזיה או במערב אפריקה מתגלות גרסאות אחרות של האסלאם, הרבה פחות פטריארכליות, שבהן שומרות הנשים על עצמאות רבה בהשוואה לבנות מינן במזרח התיכון.

כפי שמציין בשארה דומאני במבוא לקובץ מאמרים על תולדות המשפחה במזרח התיכון מהמאה השבע עשרה ועד המאה העשרים, הנחה רווחת יתר על המידה היא שהחברות המוסלמיות מבוססות באופן מסורתי על המשפחה.¹⁰ איננו מקבלים הנחה זו. משתמע ממנה כי בעבר התקיים דגם משפחתי מוסלמי אחד ויחיד במינו,¹¹ וכן שהמודרנה היא שהובילה ליצירת חברות ומשפחות המבוססות על הפרט (ומכאן עולה שהפרט לא היה קיים בחברות המסורתיות). מסקנה נוספת הנובעת מאותה הנחה היא שתהליכי המודרניזציה וההתמערבות הביאו לכרסום במעמדה של "המשפחה המוסלמית" הפטריארכלית ולהתפוררותה. עמדה מעין זו מבטאת השקפת עולם אירופית וגישה פוזיטיביסטית ביחס להתפתחות האנושית. המאמינים במודרניזציה

9 לדיון נרחב בעניין דפוסי הנישואים והגירושם בתקופה הממלוכית, ובייחוד בהסדרי הֶ'לֶע ראו Yossef Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)

10 ראו 3-4 Doumani, *Family History*,

11 איננו מקבלים את ההנחה שבעבר התקיים דגם משפחתי מוסלמי יחיד כי איננו מוצאים שום ראיה לקיומו של הדגם הזה. בדומה לכך אין שום דוגמה לקיום "המשפחה הערבית המסורתית". המונח הומצא בתקופה המודרנית מתוך שילוב של השיח האתנוגרפי האוריינטליסטי, הפרדיגמה הא־היסטורית של המודרניזציה וההשקפה הלאומית הערבית. ראו המבוא למאמר Beshara Doumani, "Endowing Family: Waqf, Property Devolution, and Gender in Greater Syria, 1800-1860," *Comparative Studies in Society and History* 40 (1998): 3-41

בלתי נמנעת לפי הדגם המערבי מחפשים את הסימנים להתפתחות הכרחית בכיוון הדגם המשפחתי המערבי, מנתחים את הרפורמות שנעשו במאה העשרים מנקודת מבט זו, ומוקיעים את המעצורים העלולים לעכב את הקדמה. אולם מוסלמים רבים בעולם הערבי בן זמננו (ואולי רובם), המקבלים תפיסה זו של התפתחות המשפחה המודרנית, רואים בדבקותם בערכי המשפחה מאפיין כמעט ייחודי, ערבי או אסלאמי. על פי רוב הם נאלצים להכיר בפער בין האידיאל המשפחתי לבין המציאות. קונטרסים זולים הנמכרים בכיכרות הערים במזרח התיכון ושידורים של ערוצי הלוויין האסלאמיים, עוסקים בנושא המטריד של חיי המשפחה כפי שהיו צריכים להיות וכפי שהם בפועל. עיון קצר באתרי אינטרנט אסלאמיים בשפות שונות מצביע על המקום המרכזי שתופסת המשפחה בדיונים ובפניות לקבלת פסקי הלכה (פְּתָאוּא, יחיד: פְּתָוָא). אימאם הפועל בקרבת העיר ליל בצפון צרפת מעיד כי "שאלות רבות עוסקות בחיי המשפחה, באלמוות במשפחה, בנישואים כפויים ובגירושין"¹². הצימאון לנורמות אסלאמיות בקרב מוסלמים רבים, והכמיהה העזה לדגם חדש אשר יעלה בקנה אחד הן עם הדבקות בזהות האסלאמית והן עם המודרנה, מעידים ללא ספק על משבר. משבר זה מחריף משום שהנורמות נעשות פחות ופחות אחידות, ומשום שההבניה של מה ש"הדת רוצה" – בתחום המשפחה ובכלל – נעשית יותר ויותר מיתית. כתיבת ההיסטוריה של המשפחה באסלאם הופכת למשימה דחופה במיוחד בשל המבוכה השוררת סביב ענייני המשפחה, בשל הזעזועים שגרמו הגלובליזציה וההגירה ובשל הפלורליזם המשפטי.

אמנם בספר המשפחה באסלאם איננו מתיימרים לכתוב את "ההיסטוריה (בה)א הידיעה של המשפחה באסלאם" שאנו שואפים אליה, אך אנו מציעים לקוראים ניתוח של המקורות הערביים היסודיים מתקופת האסלאם הקלאסי ומימי הביניים; מן המאה השביעית ועד המאה השש עשרה, כלומר עד הכיבוש העוסמאני של המזרח התיכון; וכן חומר למחשבה על בעיות יסוד: החוק האסלאמי והמשפחה, השמות הערביים, הילדות באסלאם, רגשות ההורים והאבהות הרוחנית. לסיום אנו מביאים סקירה היסטורית מסכמת על "המשפחה המזרח-תיכונית" בעת החדשה ובימינו, כלומר מן המאה השבע עשרה ועד המאה עשרים ואחת.

שאלות הנשאלות בהכרח על סמך ההווה ושלוש אזהרות

כל היסטוריון והיסטוריונית יודעים: אנו מנסחים את שאלותינו על העבר על סמך הידוע לנו מן ההווה. בחקר המשפחות הערביות נהגו מדעי החברה לעסוק בעיקר בשבט ובחמולה – קבוצות הטוענות לקשר שושלתי אל אב קדמון משותף. קבוצות כאלה

מצויות לא רק בקרב אוכלוסיות נוודים אלא גם באוכלוסיות היושבות במגורי קבע ואף בערים. הגדרת המושג "שבט" היא אנתרופולוגית בעיקרה. לפיכך, ניתוחים היסטוריים רבים של תפקיד השבטים בראשית האסלאם התבססו על מחקרים אתנוגרפיים הדנים באוכלוסיות הבדואיות של המאות התשע עשרה והעשרים. המחקרים הללו השליכו על השבטים הערביים, שנתפסו כטרומ־מדינתיים, את אוצר המילים של המוסדות הפוליטיים הקדומים. האנכרוניזם והבלבול גברו בשל נטייתם של הבדואים להציג את עצמם כממשיכים את אורח החיים של הנוודים הערביים מימים עברו ואת צורות הארגון החברתי שלהם. אכן, האידיאליזציה של השבט הבדואי הופכת אותו כביכול לדגם של ערביות. באופן שבו מוצג השבט הערבי, גם בכתבים מימי הביניים, "מתערבבים לבלי הפרד גורמים שונים: השקפות מקומיות, ביטויים ספרותיים וגישות מלומדות".¹³ למעשה, נראה שאחדות השבט מבוססת על בחירת אב קדמון משותף, על תפקוד אילן היוחסין (נֶסֶב) כאופן הייצוג הדומיננטי של הקבוצה השבטית, ועל המסירות לאותה קבוצה (עֶצְבִּיה), המתגלה בעימותים: הללו חושפים את הסולידריות בין חבריה. ייתכן שהשבט אינו "צורת הארגון החברתי האוטנטית ביותר של אוכלוסייה כלשהי [...], אלא מערך הנובע משילובים רבים".¹⁴ השבט מתקיים בחברות המתאפיינות במידה רבה של פיצול וריבוד, כלומר בחברות המאורגנות בדפוסים היררכיים. נוח להשתמש במילה "שבט" אך אין בה כדי להכיל את מגוון המונחים המצויים במקורות הערביים, בהם קְבִילָה, עֶשִׂירָה, חִי, קְוֶם, טֶאאֶפָה, שַׁעֵב וג'מֶאעָה. כֶּרְךְ, שחקר את השבטים בצפון אפריקה, הגדיר אותם בעיקר על סמך שמותיהם, אך כיום יש מי שמעמיד בסמן שאלה את גישתו הפילולוגית.¹⁵ אנתרופולוגים אחרים בחרו להגדיר את השבט, שאולי אינו אלא קהילה מדומינת, על סמך מאפיינים אחרים: גבולותיו הנעים ביחס לעולם החיצוני; האופן שבו הוא נבנה ונערך מחדש, שוב ושוב, כדי להוציא אל הפועל מהלכים קולקטיביים ופוליטיים; ותשתיתו הטריטוריאלית והכלכלית. ההיקסמות של האוריינטליסטים מן השבט האפילה במשך זמן רב על נוכחותן של משפחות, וההתמקדות הגורפת בדפוס החמולתי ובתפקידם של הקרובים ממין זכר מצד האב המעיטה בחשיבותם של יחסי הקרבה, של אסטרטגיות נישואים מגוונות ושל הקבוצות הקוגנטיות – בעלות הקרבה מצד האם. בּוֹנֶט וקוֹנֶט מראים כי בערבית אין נתק סמנטי

Pierre Bonte, Edouard Conte, Constant Hamès and Abdel Wedoud Ould Cheikh, eds., *Al-Ansab: la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe* (Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme 1991), 15

Boris James, "Une ethnographie succincte de 'l'entre-deux kurde' au Moyen Âge," *Études rurales* 186 (2010): 23

Jacques Berque, "Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine?" *Maghreb, histoire et société* (Gembloux: SNED, 1974)

בין תחום יחסי הקרבה לבין תחום הבריתות. "קרבת הדם" היא קשר שיש לעמול על בנייתו; גם בין אחים ליניקה נוצרת מעין קרבת דם ועל בסיסה בריתות. אילן היוחסין אינו מתחיל בעבר ומסתעף אל ההווה אלא להפך: הוא מתחיל בהווה ונע אחורנית, אל העבר, כהסבר ליחסים הנוכחיים.¹⁶

כיום נוטים המחקרים להתמקד בנשים או בסוגיות מגדריות באופן כללי במקום בשבט, ומזויות זו הם בוחנים את תולדות המשפחה הערבית או המוסלמית. עם זאת, רצוי להפוך את המשפחה עצמה, גם אם קשה להגדירה, לנושא העיקרי של המחקר. הגישה של ניסוח שאלות מנקודת המוצא של ימינו הכרחית, אם כי יש בה גם סיכון מסוים: אנו, ההיסטוריונים, עלולים לשחזר את משפחות העבר על סמך יסודות השאובים מהידיעות ומהשאלות העכשוויות שלנו ושל אנתרופולוגים וסוציולוגים בני זמננו. אך כדי להגיע להבנה נכונה של הדגמים השונים של המשפחה המוסלמית ושל מציאותה ההיסטורית המגוונת, על ההיסטוריונים לעשות כמיטב יכולתם להיפטר משיפוט ערכי וממבט אנכרוניסטי הנגזר ממצבים עכשוויים. פרשנות טלאולוגית, המכוונת לתכלית מוגדרת מראש, עלולה לכפות משמעות והתפתחות עתידית על נורמות מדומות ועל המציאות החברתית.

לפני תחילת כל מחקר בתחום זה, מן הראוי להתייחס לשלוש אזהרות. האזהרה הראשונה נוגעת לאוצר המילים. איך אומרים "משפחה" בערבית? מה המונחים הקשורים למשפחה? המילים **אַסְרָה** ו**עַאאֲלָה**, הרווחות בערבית בת זמננו, הן חידושי לשון שאומצו לציון מציאות חדשה או אידיאלים מודרניים ולתרגום המונח המערבי המודרני. **אַסְרָה** מדגישה את הקשרים המאחדים, ואילו **עַאאֲלָה** מדגישה את אחריות אב המשפחה, שעליו מוטלת פרנסת בני הבית. בחדית' נעשה שימוש במילה **עֵינָל**, הנגזרת מאותו שורש של **עַאאֲלָה**, כדי לציון את כלל האנשים התלויים בראש המשפחה: נשים, ילדים, משרתים ועבדים. בעלי הכרוניקות הערבים מהתקופה העוסמאנית השתמשו במונח **עֵינָל** (שיבוש של **עַאאֲלָה** בניב המקומי) במשמעות **בֵּית**, קבוצה או סיעה של ממלוכים, שהיו קשורים ביניהם הן בקשר שבין אדון לעבדיו המשוחררים והן בקשרי משפחה.¹⁷

16 Bonte et al., *Al-Ansab*, 34-41

17 David Ayalon, "Studies in al-Jabarti: Notes on the Transformation of Mamluk Society in Egypt under the Ottomans," in *Studies on the Mamluks of Egypt* (London: Variorum Reprints, 1977), 291-297. אילון מתמקד בבתים הצבאיים, ולמידע שהוא מביא יש להוסיף את עבודתה של פסקל ע'זאלה על הבתים הגדולים של האליטות האזרחיות במצרים בשלהי המאה השמונה עשרה ובראשית המאה התשע עשרה: Pascale Ghazaleh, *Fortunes urbaines et stratégies sociales: Généalogies patrimoniales au Caire 1780-1830*, 2 vols. (Le Caire: IFAO, 2010)

במקורות הקדומים אין מוצאים לא אַסְרָה ולא עֲאֵלָה, על כל פנים לא במשמעות המקובלת כיום של "משפחה". קובצי החדית' נזקקים לאוצר מילים אחר, הממוקד במושג הקרבה המשפחתית – הצורה העיקרית של הארגון החברתי בעבר. המחברים הערבים הקלאסיים התייחסו למילים אלה בחיבורים הלכסיקוגרפיים, במילונים ובאנציקלופדיות שחיברו: נסב (קשר הדם מצד האב, אך גם "שושלת יוחסין", "ייחוס" או "שם האב", בהתאם להקשר), צֶהֶר וּמִצְאָהֶרָה (זיקה או קשרי ברית באמצעות נישואים) וּקְרֵאבָה (קרבה משפחתית),¹⁸ אָהֶל (בני הבית, קרובי משפחה הקשורים לאב קדמון משותף, כגון אָהֶל אֶל־בֵּית, בני ביתו של הנביא מוחמד) או רֶחֶם (רחם, דהיינו קרבה מצד האם) כנגד צֶלֶב (חלציים, רמז לקרבה מצד האב). חקר הניבים השונים של הערבית המדוברת עשוי להוסיף מילים לרשימה זו, כגון חִמּוּלָה (אצל הפלסטינים), המציינת חבורת אנשים בעלי שם משפחה זהה המתבססת על שושלת אבהית לכאורה, אך כוללת גם קשרים של שכנות, של ידידות ושל חסות. בדומה לכך, המונח הערבי קוּם רווח אצל האפגאנים במשמעות גמישה מאוד.¹⁹ מן המילה הערבית עֲצִיבָה (קרובים ממין זכר מצד האב) נגזר המונח הידוע עֲצִיבִיָה, המופיע בכתבי אבן ח'לדון במאה הארבע עשרה ומציין את הנטייה להתלכדות סולידרית.²⁰

בשפה הערבית קיים מגוון רחב של מילים לציון קרובי משפחה, כגון המונחים לציון דוד ודודה מצד האב (עֵם וְעִמָּה), לעומת דוד ודודה מצד האם (ח'אֵל וח'אֵלָה). בסוף המאה השנייה להג'רה (המאה התשיעית לספירה) הגדירו משפטני העידן הקלאסי שלושה סוגי קרבה: נסב ציין קרבת דם, רִצָּאע ציין קרבה דרך הנקה (מאישה שאינה אֵם היונק), וּמִצְאָהֶרָה שימש לציון קרבה דרך נישואים (אימוץ ילדים פורמאלי אסור על בסיס קביעה קוראנית). חשיבות הקרבה דרך הגברים הודגשה אפילו בהקשר של הנקה, שהרי הגבר – שבזכותו שופע חלב האישה שהפרה בזרעו – נחשב החל

18 Dale F. Eickelman, השימוש במונח קְרֵאבָה במרוקו של ימינו ראו, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center* (Austin: University of Texas Press, 1976), 95-105, 183-210

19 החִמּוּלָה והקוּם (האחרון מתורגם לעיתים קרובות באופן שגוי "קבוצה אתנית") אינן קבוצות המוגדרות אך ורק על יסוד שושלת גברית. מחקרים אנתרופולוגיים מצביעים על קיום יסוד אידיאולוגי בקבוצות משני הסוגים, שעיקרו הרעיון של קשרים משותפים ושל אב קדמון משותף דרך שושלת זכרית גם במקרים שבהם ידוע כי מדובר בשושלת מזויפת. על החִמּוּלָה כרשת מורכבת של קשרים מסוגים שונים, החורגים מן השושלת הזכרית, מקשרי הדם ומן הנישואים, ראו Abner Cohen, *Arab Border-Villages in Israel: A Study of Continuity and Change in Social Organization* (Manchester: Manchester University Press, 1965)

20 העֲצִיבִיָה מדגישה את קשרי הקרבה המשפחתית היוצרים בסיס לתחושת ההשתייכות לקבוצה, אך מקריאת המִקְדָּמָה של אבן ח'לדון עולה כי למעשה התפיסה התרבותית שעליה נשענת העֲצִיבִיָה והסולידריות שהיא יוצרת אינן נובעות מקשרי דם בלבד.

מהתקופה הפוסט־קוראנית לאבי היונק גם אם אינו ילדו הביולוגי. קרבה זו מרחיבה את איסורי הנישואים. מקרה מסובך זה של קרבה בשל הנקה חושף את ההבניה ההיסטורית ההדרגתית של קשרי המשפחה ושל קשרי הקרבה, את שינויי העמדות שנרשמו בתחילה בסוגייה זו, את הכיוונים שנבחרו לבסוף ואת אלה שנשכחו. יתר על כן, הגמישות בכללים וביישומם מדגישה את תפקידם החשוב של המשפטים הסונים בעיצוב דיני המשפחה. חקר תולדות המשפט המוסלמי מוביל אותנו אט־אט לשחזור מרתק של תהליך זה. דבר בקשר ל"משפחה המוסלמית" לא נקבע מראש ולצמיחות. כל היבטי חייה של המשפחה, החל בשלילת האימוץ וכלה בריבוי הנשים, הם תולדה של גורמים שונים – אין בהם דבר שהוא פרי יצירתו הבלעדית של האסלאם. הדיונים שהתקיימו בנושאים אלה בראשית האסלאם, כגון בסוגיית הקרבה דרך הנקה, נשכחו לאחר שגברה ונכפתה דוקטרינה חדשה.

נוכח אוצר מילים עשיר ומורכב כל כך, שראוי לכתוב את תולדותיו, מתעוררת בעיה בתרגום לאנגלית, לצרפתית ולשפות אחרות. חשוב להבדיל, למשל, בין בית אב (household באנגלית, οἶκος ביוונית או familia בלטינית) לבין משפחה (family באנגלית).²¹ במקרים רבים מוסד העבדות הוא שאפשר להגדיל את בתי האב באמצעות נוכחותם של עבדים, שפחות ופילגשי האדון, עבדים משוחררים וחוסים. העיסוקים המקצועיים יוצרים אף הם קשרים, לעיתים חזקים מאוד, בין בעלי עסקים לבין עוזריהם ולקוחותיהם. למשל, סביב שנת 1600, עוזריו הראשיים של אסמאעיל אבו תקיה – איש עסקים חשוב מקהיר – וגם הבלבל הקופטי שלו, התגוררו כנראה בביתו. בדומה לכך שיח'ים צופיים אכסנו לעיתים את תלמידיהם המקורבים ביותר בביתם המרווח, ששימש הן בית מגורים והן זאוויה – מרכז לטקסים צופיים, ללימוד ולהתעלות רוחנית, והללו הפכו בסופו של דבר לחתניהם של השיח'ים.

אנו משתמשים כאן במושגים "משפחה מורחבת", "משפחה מצומצמת" ו"משפחה גרעינית" מטעמי נוחות פדגוגית. עם זאת, מונחים אלה מבוססים על ההנחה שקיים גרעין משפחתי הנתפס באופן הזה – דבר שאינו בטוח כלל, מה גם שהמונח "משפחה גרעינית" אינו מוזכר במקורות – ושקיימים קשרים המוגדרים אך ורק על בסיס קרבת משפחה ובריתות נישואים. הארכיונים הזמינים מוכיחים שמדובר למעשה ב"קבוצה

21 להשוואה בעניין ההגדרות ראו Peter Laslett and Richard Wall, eds., *Household and Family in Past Time* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972); Richard Wall, Jean Robin and Peter Laslett, eds., *Family Forms in Historic Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); David Herlihy, *Medieval Households* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), chapter 1 (esp. 2-4); Lawrence Stone, *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800* (New York: Harper and Row, 1977), 28-36

ביתית" המורכבת מ"מערכת של קבוצות ייצור ורבייה שבמרכזן ה-domus, כלומר הבית. זהו מקבץ של אנשים, נכסים ומנהגים, שאינם מצטמצמים למי שחיים יחד ברגע מסוים, אלא מקיף מספר יחידות חופפות חלקית: המשפחה (יחידת הנישואים), בית האב (יחידת הצריכה), העסק (יחידת הייצור) וקבוצת המגורים".²²

המונחים "זוג" לציון ליבת המשפחה הבנויה סביב נישואים ו"משפחה" במובנה המודרני אינם מופיעים בכתובים לפני סוף המאה התשע עשרה. אך האם פירוש הדבר שזוגיות לא הייתה חלק ממצאות החיים בעבר? הרי האתיקה הקדומה של הנפאח (נישואים), או ליתר דיוק יחסי אישות) מדגישה את חובות הבעל כלפי האישה ואת חובותיה של האישה כלפי הבעל, ובכך היא מעמידה את הזוג בלב המשפחה. דיונים רבים בבתי המשפט מעידים על קיומה של זוגיות, על כל השמחות, הספקות והקשיים הכרוכים בה, ומצביעים על כך שהנישואים עמדו בליבם של יחסי הקרבה. עם זאת, ייתכן שהזוגות בימי הביניים ובעת החדשה המוקדמת, כאשר החיים המשותפים נמשכו זמן קצר מאוד ותוחלת החיים הייתה קצרה ביותר, לא תאמו את האידיאלים של הרפורמטורים המצרים והעוסמאנים בשלהי המאה התשע עשרה.

בתי האב המוסלמיים בימי הביניים ובעת החדשה המוקדמת נבדלו אלה מאלה בגודלם, אך על פי רוב נשענו על הדגם של משפחה המוגדרת באמצעות נישואים: הבריתות והקרבה המשפחתית נסבו סביב הנישואים. המשפחה מוגדרת מצד אחד על ידי יחסי קרבה היוצרים חובות משפטיות: מגבלות בבחירת בן או בת הזוג, חובות המזונות, הסולידריות בעניינים פליליים וזכויות הירושה. מצד אחר היא מוגדרת על ידי מרכזיותו של דגם ההולדה, הנוכח גם בממד הסימבולי: על פי הכתובים המורה הוא כאב לתלמידו וגם השיח' הוא האב ואף האם של תלמידו; הפטרון נחשב לאב האמיתי של בן חסותו ושל עבדו המשוחרר. אוצר מילים זה של קשרי הקרבה רווח בקרב הממלוכים: הפטרון מתייחס אליהם כאל ילדיו (אֵלֶּאד), הם רואים בו אב (ואלד), ובין ה"ילדים" לבין עצמם שוררים קשרי אחווה (אח', ח'שדאש). דוגמאות אלה מוכיחות בבירור שבית האב או המשפחה אינם מצטמצמים לקשרים הגנטיים של קרבת דם בלבד.²³

על אף ההגדרות שהוצגו כאן קשה לומר בוודאות מהי משפחה בלי להיגרר אחר הדעות הקדומות של ימינו או אחר תפיסות פשטניות מן העבר. עבור המשפטנים המוסלמים וכותבי הביוגרפיות הערבים משפחה היא העברת הנספ, דהיינו הייחוס, באמצעות השושלת (הפטרילינאלית ברוב המכריע של המקרים). ייחוס זה מתווסף

22 Jack Goody, *The Oriental, the Ancient and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the Pre-Industrial Societies of Eurasia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 21

23 מבחינת הממשל העוסמאני משפחה היא בית אב לצורכי מיסוי (ח'אנה), כלומר יחידה כלכלית.

להישגיו האישיים של האדם (חֲסֵב). ביסוד אחרון זה נעוץ ההבדל בין הייחוס (המבוסס על קרבת דם) לבין מושג המשפחה הרוחנית, השכיח כל כך באסלאם: המשפחה הרוחנית קושרת את המורה עם תלמידו, ובקשר זה יש מרכיב של בחירה ושל זיקה רוחנית (נִסְבָּה, מילה הנגזרת מאותו שורש של נִסַּב).

המתח בין האסלאם לבין קרבת המשפחה מתגלה תכופות. אפשר לראות זאת בהתייחסות לקרובי משפחתו של הנביא: הייתכן שעבדאללה ואאמנה, שמתו כופרים, נשלחו לגיהנום על אף היותם הוריו של מוחמד ובני שבט קְרִיִשׁ המבורך? שאלה זו הטרידה מוסלמים רבים בתקופות שונות ועוררה שאלות נוספות: מהי הדרך הנכונה לשלב כיבוד הורים (בְּרֵ אֱלִיָּוָה־לְדִין) ואדיקות דתית? כיצד לשלב חיי משפחה וקיום של ציווי האל? אחת הדרכים המקובלות להתגבר על מתח זה הייתה ליצור הקבלה בין שושלת הדם (נִסַּב) לבין השושלת הרוחנית (נִסְבָּה). אפשר לראות זאת בקרב משפחות העולמא ומשפחות הקדושים המוסלמים, במיוחד מן המאה החמש עשרה ואילך. מאז סוף ימי הביניים הקדושה עוברת מאב לבן כמעט בכל רחבי העולם המוסלמי.

נעבור עתה לאזהרה השנייה. ההתמקדות באישה המוסלמית, ברעלה שהיא עוטה ובמעמדה היא אובססיה חדשה, אשר הופיעה רק בסוף המאה התשע עשרה ומאז נוטה להתגבר. בימי הביניים ובעת החדשה המוקדמת הייתה הפרדה בין המינים באמצעות בידוד הנשים בביתן תופעה עירונית שאפיינה את השכבות החברתיות הגבוהות. המונח חֲג'ֶאֶב מכון להפרדה זו, אף שבימינו הוא הפך למילה נרדפת לרעלה. אפשר לתאר את ההפרדה כמעין סמן חברתי שלא חל על רוב הנשים, לא בחברה הכפרית ולא בחוגים העירוניים העממיים. אין ספק כי הלהיטות הקנאית לכבוד האישה, שהגברים חייבים לשמור ולפקח עליה, התקיימה במזרח התיכון הטרנס-אסלאמי וגם בחברות הים תיכוניות הנוצריות והמוסלמיות שהתפתחו מאוחר יותר. בידוד הנשים בחברה הפטרילינאלית אפשר לבעלים לוודא שצאצאיהם אכן יהיו יוצאי חלציהם. אמנם בסיפורים על הווי ההרמונות הודגשו לא פעם אירועים טרגיים שהתרחשו במציאות, אך כליאת הנשים – במיוחד בהרמונות של החוגים האמידים ביותר באימפריה העוסמאנית – אפשרה לעיתים צורות מסוימות של חופש נשי או של חיי משפחה "מודרניים" יותר מאלה שהיו נחלתן של נשים שהיו חופשיות לצאת מהבית, אך חייהן היו קשים מנשוא. כאלה היו, למשל, פועלות התעשייה במצרים במאה התשע עשרה והכפריות בתימן במאה העשרים, שהוטל עליהן להביא הביתה מים ועצי הסקה. דווקא נשים מחוגים מעוטי אמצעים, שבאו במגע עם המרחב הציבורי, היו חשופות יותר לתקיפה ולאונס, וברחוב היה עליהן לסור מדרכם של הגברים כשם שהלא-מוסלמים נדרשו לסור מדרכם של המוסלמים. אך כפי שציינה בצדק פירס, הנורמות המשפטיות והחברתיות שהיו תקפות בבתי הדין המוסלמיים, הוסיפו להתייחס לדגם האישה הכלואה שרווח בחוגי המעמד העליון, בלי להתחשב במציאות הסטטיסטית (שבה

רוב הנשים ובפרט הכפריות לא היו כלואות) ובמציאות החברתית (שבה רוב הנשים לא השתייכו לאליטות מעצם הגדרתן).²⁴ אכן, בתפיסה המשפטית שלט האידיאל של בית האב הפטריארכלי האמיד, שבו הנשים כלואות, בלי שתינתן הדעת על המציאות החברתית ועל העובדות הסטטיסטיות.

התפתחות ההיסטוריה של המגדר תורמת לחקר המשפחה ומעשירה את תובנותינו בתחום זה. עם זאת, דיונים על תולדות המגדר ותולדות המשפחה באסלאם מושפעים ממשען אידיאולוגי.²⁵ מצד אחד גישות מתגוננות גורסות שהנשים המוסלמיות אינן סובלות מדיכוי כלל, או שהקוראן אמנם מצדד בשוויון בין גברים לנשים, אך המשטר הפטריארכלי הערבי החזיק בעמדה אחרת, והנשים המוסלמיות אכן נתונות לדיכוי. מצד אחר נשמעים גינויים נחרצים: האסלאם אינו שוויוני כלל והנשים המוסלמיות מדוכאות באשמת האסלאם. אך נכתבים גם מחקרים מקיפים ומונוגרפיות זהירות המתמקדים בסוגיות סוציו־אקונומיות. מצב האישה בחברות המוסלמיות הוא תולדה של גורמים היסטוריים שונים: השילוב של מנהגים שבטיים ומנהגים עירוניים ביחס לנשים הטביע את חותמו הייחודי על הקשרים בין המינים במזרח התיכון, והשפיע אפוא בעקיפין גם על הגישות למשפחה ועל המציאות המשפחתית. האסלאם יכול היה לטפח מנהגים מסוימים ולשמרם ולבטל מנהגים אחרים, אך הוא לא יצר אותם יש מאין. הארצות המוסלמיות אינן מקשה אחת ולא כולן דומות לארצות המוסלמיות הים תיכוניות. אפילו בארצות אלו הנשים המוזכרות בארכיונים ובמקורות אחרים אינן מצטיירות כקורבנות פסיביים; אדרבה, נראה שהיה בכוחן להשפיע על גורלן גם אם לא קבעו אותו במלואו, ונאלצו לתמרן בתוך גבולות מערכת פטריאליט ופטריארכלית. רבים, מוסלמים ואחרים, מציגים נורמות מסוימות כאסלאמיות אף שאין להן שום משמעות אסלאמית ספציפית, ואף לא משמעות דתית. אין באסלאם נישואים דתיים במובן שיוחס למונח זה במשפט הכנסייתי הקתולי מאז המאה השתיים עשרה. נישואים בין מוסלמים הם חוזה שאין בו ממד של קידושים ולכן, באופן עקרוני, קל כל כך לבעל לגרש את אשתו. מסיבה זו ההיסטוריה של המשפחות המוסלמיות בימי הביניים מבליטה את ריבוי הפרידות ואת תדירותן – זו למעשה הייתה הנורמה – ומראה כי נשים

24 Peirce, *Morality Tales*. משום כך טענו בבתי המשפט נגד האישה הקורבן שהיא חשפה את עצמה באופן לא מוהגן לקרבת גברים, ורק תקיפות שבוצעו בתוך הבית על ידי גבר שאינו מבני הבית הוגדרו אונס. למעשה, כמחצית ממקרי האונס אירעו ברחוב. גישה זו עדיין נוכחת במשפטי האונס במצרים בימינו. ראו Amira El Azhary Sonbol, "Law and Gender Violence in Ottoman and Modern Egypt," in *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira El Azhary Sonbol (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 277-289

25 Nikki. R. Keddie and Beth Baron, eds., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven: Yale University Press, 1991), 1

יזמו לפחות מחצית מן הפרידות.²⁶ הנטייה ארוכת הימים לנישואי בוסר בחברות שבהן אנו עוסקים נובעת מן הרצון להבטיח צאצאים חוקיים ושושלת ברורה. מכך נובעת גם ההעדפה של נישואים עם בן הדוד מצד האב (אבן עֵם). ההעדפה זו, שחוקרים בשנות החמישים והשישים הגדירו אופיינית למשפחה הערבית, קיימת גם אצל הברברים, התורכים והכורדים.²⁷ כשלעצמם, אין בנישואי בני דודים דבר ייחודי לאסלאם, אם כי הוראות הקוראן בענייני ירושה בוודאי חיזקו את הנוהג כדי למנוע פיצול נחלות: לפי חוקי השריעה, נישואי בני דודים הם האפשרות היחידה של התקשרות בתוך המשפחה (נישואים אנדוגמיים). עם זאת, החתן יכול להיות קרוב של משפחת הכלה (קריב) שאינו אבן עֵם: לעיתים קרובות מדובר בבן דוד מצד האם, אך זוהי אפשרות רצויה פחות והעדיפות ניתנת, כאמור, לבן הדוד מצד האב. לסיכום, נישואי בני דודים זכו לעדיפות והם שכיחים מאוד עד היום בכל המדינות הערביות.²⁸ הם נפוצים פחות בחברות שבהן האפשרות ליצור בריתות רצויות עם משפחות שונות הרחיבו את הקשת של אפשרויות הנישואים.

אזהרה שלישית ואחרונה: נטייה נפוצה היא לשחזר את עברן של המשפחות בארצות מוסלמיות כהתפתחות מכוונת תכלית (טלאולוגית) המוליכה בהכרח מהמשפחה הפטריארכלית המסורתית למשפחה הגרעינית, אשר שורשיה במודרנה והיא המאפשרת את פריחתו של הפרט. תפיסה אבולוציונית זו מניחה שהמשפחה הפטריארכלית המורחבת אכן שלטה במציאות החברתית בעבר. משפחות גדולות כאלה – שהתאפיינו במוצא מכובד, בבעלות על עבדים ופשחות, בבידוד הנשים במרחב הפרטי ובנישואים המאורגנים בשידוך, אפילו בכפייה – אכן התקיימו במציאות ורווחו בעיקר בקרב האליטות בחברות מוסלמיות באגן הים התיכון וכן בחברות של סין ויפן. אך כיום ידוע שדגם משפחתי זה התממש בדרך כלל רק בקרב משפחות מעטות בסין, ביפן ובמזרח התיכון. רוב המשפחות היו מבוססות על הדגם הזוגי, שתוחלת החיים שלו הייתה קצרה מאוד עקב תמותה ופרידות. במקרים רבים מאוד תפקדו אותן משפחות קצרות ימים באופן גמיש והיו בעלות מבנה משתנה: המשפחה הזוגית נעשתה לעיתים מורחבת ומספר בני הבית נע בין צמצום לריבוי. לפרט הייתה חירות מסוימת למרות

Rapoport, *Marriage* 26

Ladislav Holy, *Kinship, Honour and Solidarity: Cousin Marriage in the Middle East* (Manchester: Manchester University Press, 1989) 27

Philippe Fargues, *Générations arabes: L'alchimie du nombre* (Paris: Fayard, 2000), 139-142, ובמיוחד טבלה 5.1 בעמוד 298, המצביעה על שיעור נישואי קרובים באחוזים בשנות התשעים. עם זאת, קשה לבדוק הערכות אלה משום שהמונח **בֵּנַת עֵם** יכול להתייחס גם לבת דוד בדרגה שנייה ואף שלישית, לבת של בן דוד של האב וכו'. הביטוי **אולאד עֵם** נושא משמעות מורחבת בניבים מקומיים מסוימים. 28

יחסי הקרבה המשפחתית שסבבו והגדירו אותו, ועל אף שחי בבית האב, שמבנהו והיקפו היו כאמור מגוונים. אכן, האסלאם בימי הביניים הכיר בייחודיותו של כל אדם. אפשר לראות זאת, למשל, בתפיסות הפדגוגיות שמקורן ביוון העתיקה או בהתעניינות הרבה בילדים.

ייחודיותו של הפרט עולה גם ממרכיבי השמות שליוו את האדם מלידתו עד מותו ותחמו אותו בתוך משפחתו. צורת השמות הנפוצה ביותר, השם המשולש (אָסם ת'ל'י), מקשרת בין האדם – גבר או אישה – לבין האב והסב (פלוגי בן אלמוני בן פלמוני) ובכך מצרפת אותו לשושלת המשפחתית. אולם לשם זה מצטרפת שורה ארוכה של כינויים שהאדם מקבל בלידתו או במהלך חייו – כינויים המאפשרים להדגיש את ייחודיותו ולמנוע בלבול בין שמו לבין שמות אחרים. אישה שהביאה לעולם בן זכר נקראה על פי רוב בכינוי (פְּנִייה) המבוסס על שמו של בנה הבכור, למשל אָם אחמד (אמו של אחמד). כל זהותה באה לידי ביטוי באימהותה עד כדי כך ששמה המקורי (אָסם) נעלם, ואף לא נחקק על מצבתה. אך מצב עניינים זה לא היה זהה בקרב כל הנשים ובכל המשפחות. בת למשפחה ידועת שם שהשתייכה לשושלת מכובדת, למשל זו של צאצאי הנביא, לא איבדה את שמה המקורי והוא נחקק על מצבתה. כל המרכיבים שצוינו במצבה – השם, קשרי הקרבה ואילן היוחסין – מיקמו את האדם בתוך משפחתו ושושלתו. אולם כאשר שם המציין קשר או השתייכות (נִסְבָּה) נקבע כמעין שם משפחה, וכאשר מדובר היה במשפחה ידועת שם, הוא ניתן לא רק לצאצאים על פי הדם אלא גם לעבדים משוחררים ולבני החסות של המשפחה. בעת החדשה מדינות שקידמו תהליכי מודרניזציה כגון תורכיה, איראן ואלג'יריה בתקופת השלטון הקולוניאלי, חייבו כל אדם לאמץ שם משפחה. לפני כן מקובל היה נוהל מורכב ומשתנה של הקניית שמות אשר מיקם את בעליהם בתוך מערכת של קשרי קרבה, ובאמצעות הנִסְבָּה מיקם אותם גם במערכות של התאגדות, ידידות, מקצוע, השתייכות לאסכולה משפטית או לחבורה צופית או מוצא גאוגרפי, ואפילו הצביע על קשריהם עם הכפר או עם הנחלות שהונם התבסס על ניצולן. באופן פרדוקסלי החל מן המאה השמונה עשרה הפך דווקא השם המציין קשרים מעין אלה לסוג הנפוץ ביותר של שם משפחה, אף שבמקור הוא נקבע ללא זיקה לקשרי קרבה.

מוסלמים שפנו לבתי המשפט הפעילו אסטרטגיות שונות המצביעות על מרחב תמרון צר אך ממשי שעמד לרשות הפרט במשפחה, גם לרשותן של הנשים. דווקא במדינות המודרניות במאות העשרים והעשרים ואחת – על מערכות החוקים המפושטות שלהן, הקאדים שהכשירו ובתי המשפט שלהן – הצטמצמה יכולת תמרון זו. בעבר היה כל אדם קשור לחוגים משפחתיים מגוונים ולמערך מורכב של יחסי קרבה, שעשויים היו להשתנות במהלך חייו בעקבות מקרי פטירה, פרידה ונישואים חוזרים. תולדות הרגשות של הורים כלפי ילדיהם בימי הביניים מוכיחות גם הן את קיומה של

"משפחה גרעינית" באסלאם של ימי הביניים, גם אם, כאמור, המונח עצמו אינו קיים במקורות הערביים. בני זוג ניהלו חיים משותפים לכל דבר, ואפילו אהבו זה את זה – מדוע לא, בעצם? – גם אם המחברים הביניים שאנו מזכירים כאן הסתייגו מנישואים המבוססים על אהבה ועל תשוקה במקום על שיקולים קרים. מציאות זו משתקפת ברבות מתוך 1075 הביוגרפיות של נשים בכרך השנים עשר (פְּתָאב אל־נִסְאָא) באל־צִנְאָא אל־לא־מַע מאת מוחמד בן עבד אל־רחמאן אל־סַח'אִנִי בן המאה החמש עשרה – מקור שאין דומה לו בערכו לחקר תולדות הנשים, יחסי המגדר ויחסי הורים-ילדים במצרים הממלוכית, וכן בטקסטים אוטוביוגרפיים של צופים.

יחסי קרבה משמעותיים וקשרים מלכדים

בית אב או משפחה? מהו הגורם המלכד אנשים הרואים עצמם שייכים לקבוצה מסוימת? קשרי הקרבה כללו כאמור זיקות מסוגים שונים: קרבת דם, קרבת הנקה וקשרי נישואים, ולעיתים נכללו בקבוצה גם עבדים משוחררים ובני חסות (מִוְאָלִי). האם הקבוצות הללו מנו חברים רבים? מחקריה של מריווֹת'ר על המשפחות המוסלמיות הגדולות בחֶלֶב במאה השמונה עשרה מלמדים כי הקבוצות שהיו מאוגדות ב"קשרי קרבה משמעותיים" מנו לא יותר משלושים איש בערך, וכי אנשים לא נהגו לקיים קשרים עם בני דודים מעבר לדרגה השנייה.²⁹ יתכן שבני משפחה רחוקים יותר שימשו רק מאגר אפשרי לקשרי נישואים. היו גם משפחות גדולות יותר, כלומר "בתים" או בתי אב (ח'אֶנְה בפרסית, האֶנְה בתורכית וח'אֶנְוָאר בפרסית מודרנית), אשר כללו משרתים, מיניקות, עבדים, עבדים משוחררים ופילגשים; לפעמים גם שכנים דרי אותה סמטה, שלא פעם היה להם קשר משפחתי כלשהו למי שהתגוררו בקרבתם. לעיתים קרובות גברה החשיבות של משפחות מעין אלה על קרבת הדם הממשית, כך על כל פנים טוענים פתגמים רבים. בשנות השבעים של המאה העשרים עדיין היו שכוונות מסורתיות במרוקו מעין התגלמות מרחבית של הקֶרָאֶבֶה, על אף שלא לכל תושביהן היה מוצא שבטי או משפחתי משותף.³⁰ אם כן, מה משמעותם של קשרי המשפחה? האם חשוב שיהיה אב קדמון משותף או שם משותף? התשובה תלויה בזוויות האב הקדמון ובמהות השם. כבר עמדנו על כך שהשבט והחמולותיות תופסים מקום חשוב

29 ראו למשל Margaret L. Meriwether, *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840* (Austin: University of Texas Press, 1999)

30 מבוא לסוגיה זו במרוקו ראו במאמר Hildred Geertz, "The Meanings of Family Ties," in *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*, eds. Clifford Geertz, Hildred Geertz and Lawrence Rosen (Cambridge: Cambridge University Press, 1979)

בהיסטוריוגרפיה של המשפחה הערבית, במיוחד במגרב. הרעיון של מוצא משותף, אפילו מדומה, מילא תפקיד בעצביה של הקבוצות השבטיות בחברות הים תיכוניות, אך הוא לא מנע צורות התפתחות חברתית, לעיתים מהירות מאוד, ושינויים בשם או במוצא שאליו בחר אדם להתייחס. רעיון המוצא המשותף גם לא מנע נישואים אקסוגמיים (מחוץ לקבוצה), שהתקבלו בברכה. אם כך, אי אפשר להסביר הכול על יסוד השבט, האב הקדמון או המוצא. הגורמים הללו היו תמיד עניין של בחירה או של המצאה (המצאת מוצא, המצאת מסורת), שהשתנו בהתאם לנסיבות. תולדות המשפחות חושפות מגוון מרשים של אפשרויות בבחירת בני זוג ושל תהליכי בניית זהות, שהאנשים או רשתות הקשרים שהקיפו אותם נזקקו להם. השם מוסר מידע רב. עיון במילונים ביוגרפיים על מלומדים מהתקופה הממלוכית מספק פרטים רבים על המשפחות ועל הקשרים בתוכן. מילונים אלה מאפשרים לנו לשחזר את אילנות היוחסין ולהתחקות אחר השמות והכינויים המועדפים בתוך משפחה מסוימת או בקרב כמה משפחות הקשורות ביניהן בקשרי נישואים. מעטים הם המחברים כעלי בן מוחמד אל-מַאֲרִי (מת 1058 לספירה) ועבד אל-רחמאן בן מוחמד אבן ח'לדון (מת 1406 לספירה), הדנים באופן ישיר בסוגיות הקרבה המשפחתית ומערכת העצביה. אילנות היוחסין אפשרו לעקוב אחר בריתות הנישואים, להוכיח זכויות על עיזבון, להימנות עם הנהנים מהקדש (וקף, וברבים: אוקאף) ולהתפאר בשושלת אבות מרשימה, במיוחד שושלת האֶשְׂרָאף – צאצאי הנביא מוחמד. בדרך כלל אילנות היוחסין מציינים את השושלת הזכרית ואת הגברים בלבד, ורק מדי פעם מוזכרת בקצרה רעיה כלשהי שנוולדה למשפחה בעלת שם. הבניית אילן יוחסין היא תופעה חדשה למדי, שהופיעה בעולם התורכי והעוסמאני לפני שהתקבלה בעולם הערבי. המטפורה הערבית המקובלת בימי הביניים לא הייתה של אילן אלא של שלד אנושי דווקא. בחקר משפחות מכובדות בימי הביניים, כגון משפחת קסטלאני, אפשר להיעזר בביוגרפיות לשחזר אילן היוחסין, דבר הדורש מיומנות רבה. אף על פי שגם נשים מופיעות לעיתים באילן יוחסין, הוא נשלט כאמור בידי גברים, מעבירי הנסב. לעיתים רחוקות בלבד מופיע בנסב שמה של אם או של סבתא, וזאת רק כשהיא או משפחתה זכו לפרסום מיוחד. במאה העשרים אילנות היוחסין של המשפחות הפלסטיניות הנוצריות עדיין מציינים רק את הגברים, המעבירים את השם מדור לדור. את ההיסטוריה של המשפחה יש להשלים באמצעות כתיבת ההיסטוריה של צורות המגורים: לעיתים קרובות משפחה היא קבוצת אנשים הדרים תחת קורת גג אחת, ואינם קשורים זה לזה בקשרי דם בהכרח. ארכיאולוגים המתמחים בחברות המוסלמיות של ימי הביניים, ואדריכלים העוסקים בשיקום בתים עוסמאניים עשויים לתרום רבות להבנת תולדות המשפחה. בבתים שגרו בהם משפחות מיוחסות היו חדרי אורחים נפרדים לנשים ולגברים, מרחבי תנועה מיוחדים עבור המשרתים ומרחבים שיועדו לנשים: האַנְדֶּרֶון הפרסי, הַחֶרִים הערבי והחַרְמֶלִיק התורכי. חלוקה זו חושפת את ההפרדה בין

המינים במגורי האליטות, אולם ההפרדה מעולם לא הייתה מוחלטת. הביקורים הרבים של בני משפחה וקרובים, שלעיתים נשארו ללון או שהו במקום זמן מה, שינו שוב ושוב את השימוש במרחבים השונים בבית. לא בכל בית היה חריף, גם בחוגים האמידים. הבעל הנשוי לכמה נשים החזיק בדרך כלל מגורים נפרדים (מִפְּתִית) לכל אישה, אפילו של חדר אחד בלבד. ידוע לנו שבמעונו של הסוחר העשיר אבו תִּקְיָה בקהיר הנזכר למעלה לא היה מרחב נפרד לנשים, אלא שורה של דירות סמוכות, מדורגות לפי רמת חשיבותן, שבהן התגוררו נשותיו ופילגשיו. כמו כן היו במעון זה חללי מגורים לקרובי משפחה וכנראה גם ללקוחותיו ולמזכיריו של אבו תִּקְיָה, ואפילו למבקרים מזדמנים.³¹ טעות היא לדמיין מרחבים פרטיים מובדלים מהמרחבים הציבוריים והרמונות מופרדים ממרכזי הכוח: הרמון הסולטאן העוסמאני היה מרכז הכוח העיקרי שהרי הוא עצמו התגורר בו. יתר על כן, לכמה מנשות הסוחרים והממלוחים היו עבדים, עבדים משוחררים ובני חסות משלהן; הן ניהלו עסקים והקדשים ונטלו חלק בחיי הציבור. על כן אין להתייחס אליהן בשום אופן כאילו מילאו תפקידים פרטיים בלבד.

יש בידינו מידע בעיקר על תנאי המגורים של האליטות, שבהם הגישה למרחב השמור לנשים לא נאסרה בהכרח על כל הגברים. אך מה היה המצב בקרב שאר קבוצות האוכלוסייה? האם נוכל להניח שהפרדה מעין זו – שהיא למעשה בבחינת מותרות – הייתה קיימת גם בבתים הכפריים, בחצרות של בני השכבות העממיות (חֻש) או בבנייני המגורים העירוניים, שבהם דרו משפחות אחדות בלא קשר ביניהן? בבתים הכפריים בהר הלבנון הייתה הפרדה בין בעלי חיים לבני אדם, אך לא בין גברים לנשים. בבנייני מגורים באלג'יריה בשנות החמישים של המאה העשרים די היה בקולו של גבר להניס את הנשים ואת הבנות שהוא לא היה אמור לראות. ראוי להזכיר גם את החצרות שבהן נפגשו בנים ובנות, ואת הגגות השטוחים ששימשו מקום אחסון ואף מרחב משותף לכל דיירי הבניין, ושמהם אפשר היה להציץ לעבר גגות אחרים ולעבר חצרות של משפחות זרות – עניין שעורר בעיות רבות.

כשאנו עוסקים במשפחה ובתנאי המגורים, עלינו לתת את הדעת גם על סוגיית הבישול. לבישול הייתה חשיבות רבה כפעילות משותפת: הוא הוליד שיתוף פעולה בין נשותיו של אותו בעל, בין נשים בנות דורות שונים בתוך המשפחה, בין נשים ממשפחות הקשורות ביניהן בקשרי נישואים, ובין שכנות שהחליפו ביניהן מאכלים. ההגיוגרפיות מהתקופה הממלוכית והעוסמאנית, המתארות את חיי היומיום ב**זֻאִיא** של הצופים, מדגישות היבטים שונים של כלכלת הבית: קניית מצרכי המזון, שבמשפחות האליטה נעשתה לרוב על ידי הבעל בשוק; הקניות האחרות, שעקרונית היו גם הן ענייניו של הבעל; המענקים שאישה עשירה ונדיבה עשויה הייתה לתת לבעלה כדי לסייע לו

בעריכת סעודה חגיגית או בקיום בית תמחוי, אף כי זאת לא נתפסה חובתה; והעוני של המשפחות הכפריות, שבהן גברים, נשים וטף עבדו בשדות, עוני שכפה מגבלות קשות ועורר טרוניות.

גם תנאי הקבורה מלמדים על קשרי המשפחה. בבתי עלמין מוסלמיים יש לכל מת קבר משלו ובדרך כלל גם מצבה, שעליה רשומים שמו או לפעמים הפניה שלו וגם אילן היוחסין, שאורכו משתנה בהתאם למוניטין של המת ושל משפחתו. בדרך כלל חקוקים על גבי המצבה גם כמה פסוקים דתיים או חרוזים המביעים את צער המשפחה על אובדן יקירה. מחקר שיטתי של בתי העלמין העתיקים עשוי ללמדנו הרבה על המשפחות המוסלמיות. חוקרים המתמחים בפענוח כתובות עתיקות כבר החלו לדלות מידע יקר ערך ממצבות אישיות. קברים משפחתיים הפכו נפוצים עם הזמן, במיוחד במקומות מאוכלסים בצפיפות. ניתן לראות זאת בקברים הכפריים באזור הדלתא של מצרים, שבהם קבורים תחת מצבה אחת אב ובנו או אב ובתו. לעומת זאת למשפחה מיוחסת או לשושלת ידועת שם יש מאוזולאום משלה. על שיפולי הר אל-מקטם שבקהיר שוכן המאוזולאום המרשים של משפחת אל-סאדאת (אל-נפאאיה), שושלת צופית מפורסמת מימי העוסמאנים, ובו קברים רבים של גברים ונשים מצאצאי השושלת. נמצא בו גם קברו של השיח' עלי יוסף, שב-1904 התחתן עם אחת מבנות משפחת ופאא בניגוד לרצון אביו. האב הצליח לבטל את הנישואים, אך קיבל אותם מאוחר יותר. באותם ימים עוררה פרשה זו שערורייה במצרים. לבסוף התאחד עלי יוסף עם אשתו ועם משפחתה לצמיחות באיחוד מרגש שלאחר המוות.³²

קשר מסוג אחר שקירב בין משפחות – וגם הפריד ביניהן, כפי שעולה מארכיוני בתי הדין העוסמאניים ומהתלונות שהוגשו למועצת הסולטאן – היה העברת נכסי מקרקעין. חקר הירושות באמצעות צוואות, הקדשים ורשימות מצאי (אינוונטרים) שלאחר המוות קשור הדוקות להיסטוריה של המשפחה. רשימות מצאי הן מקור מידע חשוב במיוחד שחוקרי התקופה העוסמאנית מיטיבים לנצל. הרשימות מציינות את שמות הירושים ואת מספרם (אך לא את גילם, למרבה הצער), וגם את מספר הילדים שעודם בחיים בעת פטירת האב או האם. על סמך מידע זה אפשר להעלות השערות על הדמוגרפיה ועל המבנה המשפחתי שאפיינו עיר כלשהי בתקופה מסוימת. המחקרים על המוהר, על המתנות שנתנו לכלה בני משפחתה בשעת הנישואים, ועל התכשיטים שהחתן העניק לכלה, תורמים כולם להבנת תולדות המשפחה. ההקדשים היו לעיתים קרובות משפחתיים או פרטיים, הן אצל המוסלמים והן אצל לא-מוסלמים, והם מכונים ד'רי או אהלי (להבדיל מהקדש ח'רי – פילנתרופי – שמנהל

32 Beth Baron, "The Making and Breaking of Marital Bonds in Modern Egypt," in *Women in Middle Eastern History*, eds. Keddie and Baron, 275-291

המוסד שזכה בו). חקר תעודות הייסוד של ההקדשים מאפשר להתחקות אחר משפחות, אילנות יוחסין, יחסי משפחה ורשתות של קשרים או של חסות. סעיפי התעודות המפרטים מי הנהנים מן ההקדש ומי מנהליו, יכולים להגן מפני סכנות פיצול הירושה, סחיטה או הפקעה לאחר המוות. הם יכולים גם להבטיח את העברת הנכסים ליורשים מסוימים ובד בבד לקבוע את ההיררכיה ביניהם. כמו כן, תעודות אלה יכולות להעיד על זיקתו של מקדיש הוקף המשפחתי לפילגשו המשוחררת. המקדיש עשוי להשתמש בוקף המשפחתי גם כדי לעקוף בצורות שונות את חוקי השריעה בענייני ירושה: להגדיל או להקטין באופן חריג את הנתח שהוא מוריש לבתו, ואף להוריש מנכסיו למישהו שאין לו כל קשר משפחתי עמו. במקרים מסוימים הקים גבר ללא צאצאים ביולוגיים, כגון ממלופ מסורס, מעין משפחה סביב ההקדש שלו. היו גם מקרים של סוחרים אמידים שהעדיפו להוריש ממון לממשיכיהם בבית העסק על חשבון ילדיהם, שהיו סוחרים מוצלחים פחות. נשים יכלו לייסד הקדש בכסף שלהן (שמקורו במוהר או בירושה), להנהיגו ולנהל, מה שאפשר להן עצמאות כלכלית, או לכל הפחות שיתוף פעולה בין בני זוג ובין אחים ואחיות.

הארכיונים מראים כיצד המשפחה, על המבנה הגמיש שלה והקשרים בין מרכיביה, משקפת גם את הקריירה של העומד בראשה. כך היה אצל אבו תקיה, הסוחר הקהירי שאת משפחתו הזכרנו לעיל. ככל שבעל הבית התעשר, כן התרבו הדיירים בביתו והקשרים ביניהם נעשו יותר ויותר היררכיים.³³ מן הארכיונים עולה שלא תמיד קשרי המשפחה, או ליתר דיוק הייחוס, קובעים את גורל הרכוש; לפעמים הרכוש העובר בירושה קובע את גבולות המשפחה. מחקרה של ע'זאלה על משפחת הסוחרים מחרוקי בקהיר בראשית המאה התשע עשרה חושף את תהליכי ההיווצרות של משפחה ושל יחסי קרבה באמצעות הרכוש המשפחתי והעברתו ובאמצעות האסטרטגיות המתוחכמות של האליטות בענייני רכוש. מחקר זה מאשר כי "ההקדש משמש כלי לנתינת דבר מה לילדים, גם אם אינם זכאים לרשת; הוא מאפשר לתת גם למי שאינם נמנים עם היורשים אך ראויים לקבל דבר מה; הוא חושף את המשפחה הרצויה במקרים שבהם אין יורשים על פי דין". כאמור, ההקדש עשוי גם למנוע הפקעה לאחר המוות:

במקרים של ניגוד אינטרסים בין המשפחה לפי קרבת הדם כפי שהיא מוגדרת בחוק, לבין שלמות הרכוש המשפחתי, אחת האפשרויות היא להגדיר מחדש את המשפחה: להקים משפחה "לענייני רכוש", כדי לשמור על שלמות הרכוש המשפחתי מפני המשפחה "לפי קרבת הדם", כלומר מפני הוראות החוק ותביעותיהם של יורשים רבים.

עבדים משוחררים הנושאים את שם בעליהם עשויים להנציח את שם המשפחה ואת הבית עוד יותר מן הצאצאים הביולוגיים.³⁴

הקשרים שאדם בוחר בהם יכולים לחזק את הקשרים הביולוגיים ואף לבוא במקומם. כבר הזכרנו לעיל את הקשרים החזקים, בעלי האופי המשפחתי, שנוצרו בין מורה לתלמידו, בין בעל מלאכה לשולייתו, בין שיח' לחניכו, בין נכבד לבן חסותו. יש עדויות רבות לקשרים הכמעט משפחתיים האלה בימי הביניים ובעת החדשה עם מתלמידים במקצועות כגון קליגרפיה, מוסיקה, מדעי הדת, וכמובן עם חניכים צופיים. הקשרים הללו מבוססים על היחס בין אב לבנו. אבו חאמד מוחמד אל-ע'זאלי (מת 1111 לספירה) משתמש במטפורה של אב ובן כדי לתאר את היחסים בין מורה (מַעֲלֵם) לתלמידו (מַתְעַלֵם) או בין מדריך רוחני (מְרַשֵּׁד) לחניכו (מְרִיד). האב מעניק את חיי הגוף בעולם הזה; המורה והמדריך מעניקים גישה לחיי הנצח בעולם הבא. בדומה לכך מוחמד מוצג כאב המוליד של המאמינים, ונשותיו מכונות "אימהות המאמינים" (אֵמֶהֶאֶת אל־מֶאֱמִינִין). קשרים מסוג זה עשויים להניב ירושה שאינה רק רוחנית אלא גם גשמית: התלמיד עשוי להיות יוצא חלציו של מורהו או חתנו של השיח'. לעיתים קרובות יש חפיפה בין אבהות הגוף ובין אבהות הרוח. הירושה הרוחנית והגשמית הנובעת מחפיפה זו רחבה: **זֵאִיא**, מקרקעין, כריזמה, ידע וספרים, **בְּרִכָּה** (ברכת האל באמצעות קדושי) והקדשים.

סכסוכי ירושה בין אחים ובין בנים לבני דודים היו שכיחים. התחרות הייתה עלולה להסתיים אף ברצח או בקללה שגררה רצח, כגון במקרה של בנו של עבד אלוהאב אל-שעראני, שבסוף המאה השש עשרה חיסל ללא נקיפות מצפון את בן דודו. בדומה לאמור על ההקדשים, מתגלה פה חשיבותו של הרכוש העובר בירושה בתוך המשפחה. המאבקים המרים שהתחוללו סביב ירושות ממחישים את הסולידריות בין בני המשפחה ומסבירים את בריתות הנישואים. לא פעם היו מאבקים אלה הסיבה להקמתן של משפחות ולשימורן, או להתפוררותן ולבנייתן מחדש דווקא.

הדיון במשפחה הפטריארכלית

לפנינו עדיין משימת המיקום של המשפחה בהקשר ההיסטורי. זוהי משימה קשה מחמת היעדר מקורות. אין לנו עדיין די מידע על המבנים הדמוגרפיים, וכל מה שביכולתנו לעשות הוא ללקט השערות, מסקנות חלקיות ותובנות על בסיס גאוגרפי מצומצם. עלינו להקדיש תשומת לב מרבית לדמוגרפיה, ובעיקר לסוגיית התמותה.

Pascale Ghazaleh, "Généalogies patrimoniales. Le constitution de fortunes 34 urbaines: Le Caire, 1780-1830" (PhD diss., École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2004), 349

אין לשכוח את השיעורים הגבוהים של תמותת יילודים, תינוקות וילדים, שעדיין נרשמו במאה העשרים, במיוחד במדינות עניות מאוד כמו תימן ומאוריטניה. המשפחה במשמעות הרווחת כיום הייתה קיימת, אך ככל הנראה התבססה על חווית חיים שונה, גמישה יותר. המוות והפרידות הכתיבו את דפוסי החיים של רוב המשפחות. תמותה השפיעה על גודל המשפחות, שכלל הנראה היו מצומצמות למדי, ועל פרק הזמן של החיים המשותפים, שהיה מוגבל מאוד. כל משפחה חוותה מוות של תינוקות או של ילדים קטנים, וכל ילד התנסה, לעיתים בגיל צעיר מאוד, באובדן של אחד ההורים, של אח או אחות או של דוד צעיר. השינויים הדמוגרפיים הכבירים שהתרחשו במאה העשרים הם שחוללו – עוד הרבה לפני מדיניות הממשלות השונות – את התמורות בחיי המשפחות במזרח התיכון ובמקומות אחרים: ירידה בשיעורי הילודה והתמותה, הגירה מסיבית לערים הגדולות ולארצות אחרות.

במציאות ההיסטורית התקיים הקן המשפחתי במגוון רחב של צורות, הן במזרח התיכון והן במקומות אחרים. מגוון זה היה קשור לריבוי הצורות של בעלות על הקרקע, לדרכי השיווק של התוצרת החקלאית, לעיור, להיווצרותן של המדינות ולשלל תנאים חברתיים, כלכליים ופוליטיים, אך בשום אופן לא נבע מנטייה טבעית ומיוחדת של החברות הערביות, המוסלמיות או המזרח-תיכוניות לדגם זה או אחר של משפחה. המשפחות מתקיימות במציאות בצורות כה רבות, שאי אפשר לתאר את כולן. לאמיתו של דבר אפשר לתאר רק רגעים מסוימים בחייהן – בדרך כלל רגעי משבר – או היבטים מסוימים שלהן, על סמך מקורות חלקיים, שפרשנותם מלווה תמיד בספקות. דרושה חלוקה כללית לתקופות, שתמורתיהן השפיעו עמוקות על ההיסטוריה של המשפחה: הכיבוש המוסלמי, תהליך השלטת האסלאם והקמתה ההדרגתית של מערכת מוסלמית מקיפה, גם באזורים הכפריים; התיישבות הבדואים בערים והשלכותיה על המבנה השבטי; השפעת התרבויות העירוניות של הביזנטים ושל הפרסים הסאסאנים על ערכי המוסלמים – השפעה אשר חיזקה, ככל הנראה, את הנטיות ההיררכיות של האליטות והפכה את כליאת הנשים ואת הפיקוח על המוסר שלהן לסמן של מעמדן החברתי של האליטות.³⁵ בהמשך, בימי הביניים המאוחרים (המאות השלוש עשרה עד החמש עשרה), השפיעו החוגים הממלוכיים, שבתיהם האב שלהם זכו לעדנה בעת החדשה; השבר העמוק שגרמה מגפת הדבר ("המוות השחור") במאה הארבע עשרה, וגליה החוזרים במזרח התיכון עד המאה התשע עשרה. במאות החמש עשרה והשש עשרה, לאחר שיא המגיפה, צריך היה ליישב מחדש את האזורים הכפריים בשעה שעולם האסלאם חווה את כיבוש המחוזות הערביים בידי העוסמאנים. כעבור זמן קצר התפשטה באימפריה העוסמאנית, באימפריה המוגולית בהודו ובמרוקו תופעת הקדושה העוברת בתורשה

Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge: 35
Cambridge University Press, 1997), 93, 134-139

במשפחותיהם של שיח'ים שייסדו כפרים, מסדרים דתיים או שבטים. האימפריה הצפונית השיעית הפיצה בכל רחבי העולם האיראני את המונח **אַמאמזאדה** (צאצא האמאם) המקבילה לקדושה התורשתית. במערב השליט הכיבוש העוסמאני ממשל חזק שכפה על כל נתיניו את הקאנון לצד השריעה והקים רשת ענפה של בתי משפט. יש להדגיש את חשיבותה של המאה השבע עשרה, שבה התקיימו זו בצד זו האימפריה העוסמאנית, האימפריה המוגולית בהודו והמדינה הצפונית באיראן, ושבה הלכה הביאו קשרי הסחר להשלטת האסלאם בדרום אסיה. בו בזמן הקדישו כותבי הכרוניקות וההגיוגרפיות מקום נרחב לסיפורים אוטוביוגרפיים, להיסטוריה המשפחתית ולצורות כתיבה העוסקות בענייני הפרט. הרושם שמעלים הטקסטים האלה הוא שנשים נהנו מעצמאות מסוימת באותה תקופה, לפני חיזוק המבנים המשפחתיים הפטריארכליים במאה השמונה עשרה או התשע עשרה. יש להדגיש גם את חשיבותה של המאה התשע עשרה על מהפכיה התכופים: הקמתן של מדינות מודרניות במצרים ובאימפריה העוסמאנית (שבה החלו תהליכי הרפורמה העתידים להימשך במאה העשרים), שקיעתה של האימפריה העוסמאנית מול אירופה, הבעת דעות חדשות למען רפורמה, ההיעלמות ההדרגתית של העבדות ועמה של מעמד הפילגשים, והופעתן של תנועות לאומיות שונות, שקידמו דגמים משפחתיים משלהן. במאה העשרים ובמשך הראשון של המאה העשרים ואחת הואצו עוד יותר תהליכי ההתפתחות הסותרים.

כאמור, המורכבות והנזילות של הדגמים המשפחתיים מתגלות כאשר בודקים בקפידה את המקורות. הללו מוכיחים עד כמה החוק האסלאמי – לרבות ציווי הקוראן – הוא רק גורם אחד מני רבים בהתפתחות המשפחה והמנהגים החברתיים, ועד כמה תולדות המשפט המוסלמי, ולא המשפט המוסלמי עצמו, הן מקור להיסטוריה של המשפחה.³⁶ דבר אחד הוא לקרוא את המקורות הנורמטיביים, ודבר אחר הוא לבדוק את מידת יישומם או אי־יישומם (או ליתר דיוק את דרך פרשנותם) על פי המקורות הארכיוניים – בדיקה שיש בה כדי לשנות מן היסוד את תפיסתנו בדבר ההיסטוריה של המשפחה בחברות המוסלמיות בכלל, ובמזרח התיכון בפרט. הדוגמאות לכך רבות מאוד. נתבונן למשל במוהר (מֶהֶר או צֶדָאק): חוזה הנישואים, שקבע את הסכום שעל החתן לשלם כמתת חתונה, לא יושם כמעט בימי הביניים. במשפחות הממלוכיות המיוחסות הסכום הזה הוכפל, לעיתים, באופן פיקטיבי מטעמי יוקרה. דוגמה אחרת היא תקופת ההמתנה (עֶדָה) הנדרשת מאישה בין גירוש לנישואים חוזרים. בארכיון מימי הביניים מתועדים כמה מחוזי הנישואים הרבים של אישה מירושלים. היא לא המתנה לקבלת שלוש וסתות לאחר גירושיה, כנדרש בציווי מפורש של הקוראן, בטרם

36 Annelies Moors, "Debating Islamic Family Law: Legal Texts and Social Practices," in *Social History of Women and Gender in the Middle East*, eds. Margaret L. Meriwether and Judith E. Tucker (Boulder: Westview Press, 1999), 141-174

נישאה מחדש. החתונה נערכה חודש או שישה שבועות בלבד לאחר גירושה, אף שנשבעה כי חלפו שלוש וסתות, בלי כל התנגדות מצד הקאדי.³⁷ בעבר הקרוב יותר לא היה החוק האסלאמי נחלתו של ממסד דתי מסורתי ומקובע. יתר על כן, חוק זה מילא תפקיד בקבלת המודרנה, כלומר בקבלתן של דרכי התנהגות חדשות ושל שיח שהסדיר אותן על ידי המצאת "מסורת" חדשה, שפקידי המדינות החדשות הכניסו כעבור זמן קצר לספרי החוקים.

ברצוננו לחזור על אחת האזהרות שהעלינו לעיל: רבים בימינו עדיין תופסים את המשפחה המוסלמית כמשפחה מסורתית מורחבת, הקשורה ליחידה חברתית-כלכלית שבראשה עומד אבי המשפחה, הפטריארך, והוא שולט ביד ברזל בנשים ובבנים. חלק מן המחזיקים בתפיסה זו מצרים על תהליך היעלמותה של אותה משפחה מסורתית, ואילו אחרים מוקיעים את עצם קיומה. תפיסת המשפחה המסורתית מדגישה גם את ממלכת האימהות המטריארכלית שהנשים ניהלו יחד עם בניהן. "ממלכה" זו אפשרה להן לעמוד בלחץ של אבי המשפחה, ובה בעת נתנה גושפנקה לכללים הפטריארכליים ושכפלה אותם.³⁸ מן הסתם יש אמת בתפיסות הללו, אך עצם המונח "פטריארך" מצריך דיון. על פי המשפט המוסלמי, בן שהגיע לבגרות פיזית ומנטלית יכול היה (באופן תאורטי) להשתחרר מכל תלות. האם לסב, בהנחה שהוא עדיין חי, הייתה סמכות על נכדו, כנהוג במשטר פטריארכלי אמיתי? בקוראן אין כל אזכור של סבים. המקורות מימי הביניים ומהתקופה העוסמאנית דנים ביחסים בין אבות לבניהם, ובאופן כללי יותר בין הורים לילדיהם. לעומת זאת מקובל היה שנכד יישא את שם סבו. מכל מקום נראה שהפטריארכים היו מעטים למדי: רוב הזכרים ששרדו את תמותת התינוקות והילדים, שכזכור הגיעה אז לשיעורים גבוהים מאוד, הלכו לעולמם בגיל שלושים וחמש או ארבעים. נערים רבים נאלצו לדאוג לעצמם, ונשים רבות – נשואות, אלמנות או גרושות – עבדו בשכר והצליחו לשמור על עצמאות כלכלית גם אם בקושי. זה היה המצב במאה החמש עשרה וגם לאחר מכן, במאות השבע עשרה והתשע עשרה.

בתקופות הממלוכית והעוסמאנית עבדו נשים בתפקידי מיילדות, עוזרות בית, בלניות, טבחיות, מוסיקאיות, טוות, רוקמות ועוד. רבות מהן היו נשואות ואימהות לילדים.³⁹ כיצד הצליחו לשלב את עבודתן עם חיי המשפחה? מה הייתה תרומתן להכנסות המשפחה? נשים כפריות שעבדו בשדות סבלו מתנאי חיים קשים ובדרך כלל

Rapoport, *Marriage*, 64-67 37

Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), 212-230 38

Huda Lutfi, "Manners and Customs of Fourteenth Century Cairene Women: Female Anarchy versus Male Shar'i Order in Muslim Prescriptive Treatises," in *Women in Middle Eastern History*, eds. Keddie and Baron, 99-121 39

לא קיבלו שכר, ואילו לנשים שעבדו בענף הטקסטיל היה סיכוי לעצמאות, במיוחד אם בעליהן נעדרו לעיתים קרובות. במאה התשע עשרה היו רוב הפועלות בענף ייצור המשי בהר הלבנון, העובדות במפעלי הסיגרים באזור בונה (היום עֶנְאָבה) באלג'יריה והפועלות החקלאיות היומיות במצרים צעירות שהפסיקו לעבוד כאשר נישאו, והספיקו לצבור סכום כסף בכוחות עצמן. יש להניח שהתנסותן בעבודה בשכר וחסכוניותן – מעין נדונייה שהן עצמן, ולא הוריהן, נתנו לחתן – תרמו לשינוי המציאות המשפחתית, ובסופו של דבר גם לשינוי הדגמים המשפחתיים.

הקשרים בתוך המשפחות היו מורכבים. כל אישה השתייכה למשפחת הוריה, שממנה ירשה את הנספ ואת נכסיה, ושעמה המשיכה בדרך כלל לקיים קשרים שהעניקו לה הגנה מסוימת. בה בעת השתייכה האישה גם למשפחת בעלה, ובה נותרה זרה, אלא אם הייתה מקושרת אליה מלכתחילה, למשל אם הבעל היה ממשפחת דודה. לעיתים קרובות קיימה האשה קשרים גם עם משפחות בעליה לשעבר, אם היו לה ילדים מנישואים קודמים אלה. היו גם מקרים נדירים שבהם הוגדר גבר על ידי נישואיו והצטרפותו לשושלת מיוחסת; ראינו זאת במקרה של השיח' עלי יוסף שנקבר לצידה של רעייתו במאוזוליאום של אבותיה.

רבים נוהגים לקשור את המונח "משפחה מורחבת" עם פוליגמיה, אך נראה שלפוליגמיה היה משקל סטטיסטי ניכר רק בכמה קבוצות חברתיות: בחוגים של אנשי הדת ובשכבות הגבוהות, שראו בה סמל סטטוס; בשבטים, שנוקדו לה לצורך כריתת בריתות; ובשכבות העניות באזורים הכפריים, שנדרשו לה משיקולים של בעלות על קרקעות או של עיבוד השדות. הפוליגמיה הייתה תמיד תופעה שולית, אך שיעוריה השתנו והיקפה גדל בתנאים כלכליים מיוחדים, למשל באחוזות הכפריות הגדולות במצרים של המאה התשע עשרה. לא מן הנמנע שהרווקות הממושכת של נשים מוסלמיות בימינו, שגורמת להן לעיתים להשלים עם מעמד של אישה שנייה, היא הסיבה לעלייה הקלה בתופעת הפוליגמיה במדינות מסוימות. הרווקות המאוחרת היא גם הסיבה לריבוי הזוגיות ללא נישואים רשמיים ולהמצאת האירוסין.

כמה מחקרים חדשים המגיעים למסקנות דומות מדגישים שדגם המשפחה הפטריארכלית, הנחשב למאפיין מובהק של החברות המוסלמיות או הערביות, התחזק במזרח התיכון בתקופה מאוחרת למדי, במאות השמונה עשרה והתשע עשרה. במקומות מסוימים הומצא דגם זה בדיעבד, בעקבות ההתפתחויות הפוליטיות והכלכליות בסוף תקופת האימפריה העוסמאנית. לאחר מכן התאבן הדגם הפטריארכלי הזה בהשפעת המודרנה המערבית, האוריינטליזם ותנועת הרפורמה האסלאמית. האדרת המשפחה המסורתית מצטיירת באסלאם העוסמאני, וכן ביפן בתקופת מייג'י, כתולדה של רעיונות המאה התשע עשרה ולא מורשה של העבר הרחוק. ההלם הכלכלי של המפגש עם אירופה במאה זו גרם לא פעם לצמצום עבודתן העצמאית של הנשים, ועליית

הלאומיות בראשית המאה העשרים הפכה את המשפחה לתא הבסיסי של החברה, שעליו תיבנה האומה. כדי לבנות את האומה ולחנך את אזרחיה העתידיים, היה חשוב לחזק את הזוג, להקנות יציבות לנישואים המודרניים – המונוגמיים בהכרח – ולהחזיק את האישה (המשכילה) בתוך הבית. זיא גוקאלפ הדגיש שהחוסן הלאומי מותנה בחיזוק קשרי המשפחה. הרפורמטורים והסופרים התקוממו נגד דגם המשפחה הפטריארכלי החונק, אבל אימצו כמה מן האידיאלים שלו. כאן עשוי המונח "פטריארכלי" להועיל לנו לא דווקא כדי לתאר מציאות קיימת, אלא כדי להדגיש שיטה מסוימת שמאבק בין-דורי פרץ נגדה בסביבות שנת 1908 (מהפכת התורכים הצעירים באסתנבול, שביתת הסטודנטים באל-אזהר בקהיר), והפך כעבור זמן קצר למאבק פוליטי. לאחר מכן, בשלב הראשון של התמורות הדמוגרפיות הגדולות, שכללו ירידה בשיעורי הילודה והתמותה, ניהלו את המאבק הזה הלאומנים הצעירים או צעירי האחים המוסלמים (תנועה שייסד חסן אל-פנא ב-1928, בהיותו בן עשרים ושתיים).

לסיכום, היה פער ניכר בין הדגם של המשפחה הפטריארכלית המורחבת בשלהי האימפריה העוסמאנית, שהומצא מתוך נוסטלגיה או מתוך רצון לנפצו דווקא, לבין המציאות ההיסטורית שקדמה לו בימי הביניים ובתקופה העוסמאנית. אפשר להשוות זאת לפער בין המלכה החסודה ויקטוריה בערוב ימיה (מתה 1901), לבין בקי שרף, הגיבורה חסרת המעצורים של הרומן *יריד ההבלים*.⁴⁰ אפשר להשוות זאת גם לפער בין הדגם המוסרני של המשפחה הזעיר-בורגנית בצרפת בימי הרפובליקה השלישית לבין אורח החיים החופשי והמתירני של האריסטוקרטיה הצרפתית בתקופה של חזרת הבורבונים לשלטון לאחר ימי נפוליאון. בסביבות שונות ובתקופות שונות די היה בכמה עשורים כדי להנהיג חידושים ללא תקדים, שהושלטו כאילו היו דגמים מקובלים מקדמת דנא. ב-1900 גינו באסתנבול את נישואי הבוסר ואת המשפחות המורחבות בשעה שביית אב טיפוסי מנה, לפי מפקדי האוכלוסין, שני הורים ושני ילדים.⁴¹ קרוב לוודאי שאסתנבול היא עיר יוצאת דופן, אך מחקרים רבים המתמקדים בערים אחרות ואף באזורי הכפר, מצביעים על מספר מצומצם למדי של נפשות בכל בית אב. חשוב מאוד להדגיש את משקלם של הזעזועים שהתחוללו במאה התשע עשרה, אולם יש להבין כי המודרנה, אשר התפשטה בעקבות הקמת המדינות המודרניות ובשל המפגש עם המערב הקולוניאליסטי, יצרה שתי מגמות בעלות משקל דומה: מצד אחד התמערבות הרגשות ודפוסי ההתנהגות המשפחתיים, ומצד שני התבצרות בהשקפות המסורתיות, שהייתה למעשה מהלך של המצאת המסורת.

40 ויליאם מייקפיס תקרי, *יריד ההבלים*, תרגמה אסתר כספי (ירושלים: מוסד ביאליק, 1987 [1846]).

41 ראו למשל Haim Gerber, "Anthropology and Family History: The Ottoman and Turkish Families," *Journal of Family History* 14 (1989): 409-421.

העזושים שאירעו בתקופה שבין שתי מלחמות העולם פתחו עידן חדש, במיוחד במזרח התיכון. תומפסון טוענת שתקופה זו, אשר עמדה בסימן טראומת המלחמה והיעלמות האימפריה העוסמאנית והח'ליפות, ייצגה מעין משבר של דגם האבהות. התקופה שקדמה למלחמה הואדרה באותם ימים ותוארה בערגה כאילו היה זה תור הזהב של המשפחה המוסלמית. תפיסה זו השליטה אידיאל א-היסטורי של משפחה מסורתית, יציבה ומרגיעה, שאולי לא התקיימה מעולם.⁴² אנו עדים לתופעה דומה בראשית המאה העשרים ואחת. לאור ריבוי הגירושים במדינות ערביות ובתורכיה מתחזק הגעגוע ליציבות המסורתית של הזוג ושל המשפחה, שהתערערה כביכול בגלל ההשפעות המערביות של העת האחרונה. יציבות הזוג היא למעשה רעיון של הרפורמיסטים משלהי המאה התשע עשרה, אשר מומש במאה העשרים. די בעיון בנתונים הסטטיסטיים כדי להיווכח שבמדינות רבות, ובהן אלג'יריה ומצרים, הנישואים לא היו יציבים כלל עד ראשית המאה העשרים. בימי הביניים, בתקופה העוסמאנית ואפילו במאה התשע עשרה הייתה פרידה של זוגות נשואים הנורמה. האילוצים הכלכליים, השאיפות הלאומיות וההתפתחות המשפטית הקשו על פרידה של זוגות נשואים במהלך המאה העשרים, ורק לאחרונה הובילה ההתפתחות החברתית להתפוררות גוברת והולכת של התא המשפחתי.

מהשנים האחרונות של המאה התשע עשרה ועד התקופה האחרונה ממש שאבו כותבי הרומנים בערבית ובתורכית השראה מן המציאות הסוערת והמסוכסכת של חיי המשפחה, וכך תרמו לחשיפתה של מציאות קשה זו. לעיתים עודדו המחברים התמרדות נגד המשפחה, ולעיתים האדירו אותה דווקא; לעיתים חיזקו דעות קדומות, ולעיתים פתחו צוהר להכרת האחר. העלילות, שרבות מהן אוטוביוגרפיות – במיוחד אלה שנהגו או שהועלו על הכתב בתקופת הזוהר של הלאומיות הערבית – נעות בין האם השותקת לאב הרודני, ומתארות את תחושת השבר של הבנים שנקרעו מאימהותיהם, את הייסורים ואת ההתעללות שחוו ב**כתאב** (בית הספר המסורתי ללימוד הקוראן), את אובדן השורשים כבר בגיל הילדות ואת הדיכוי האכזרי בעולם הפטריארכלי. הרומן האוטוביוגרפי המפורסם של ט'ה חוסיין, **אל-איאם** ("הימים", 1926), מתאר את מותם של האחות הקטנה ושל האח הגדול של המספר. בספרו המאוחר יותר **אדיב** ("סופר") תיאר חוסיין את חזרת הגיבור לבית ילדותו בניסיון להבין את האם. השניים נעשו זרים זה לזו באופן שאין לו תקנה, בגלל הגירת הגיבור והפער התרבותי שנוצר בעקבותיה. השבר התרבותי כתוצאה מהגירה מופיע גם בספר *Le Passé simple* ("העבר הפשוט", 1954) מאת הסופר המרוקני דריס שראיבי. היצירה, שנכתבה בצרפתית, משקפת היטב את

Elizabeth Thompson, *Colonial Citizens: Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon* (New York: Columbia University Press, 2000), Part 1

המרד נגד האב ונגד השיטה הפטריארכלית, שהתפשט בשנות ההתעוררות הלאומית והתלווה למאבק נגד הקולוניאליזם. אבות דחויים, משפחות שנואות שהן משענת קנה רצוץ, אך לא ברור במה להחליפן – הסופרים המזדקנים מתבוננים בתל החורבות הזה. ב־1962 פרסם שראיבי ספר המשך ל"העבר הפשוט" תחת כותרת מעוררת מחשבה: *Succession ouverte* ("ירושה פתוחה"). הספר נכתב זמן קצר לאחר שאביו של שראיבי הובא לקבורה במרוקו. בספרות העולם הערבי, כמו בכל ספרות אחרת, יש סיפורים מטלטלים על ילדות שחלפה לבלי שוב – סיפורים המעלים הן את השמחות המשפחתיות הפשוטות, שעליהן בונה האדם את המשך חייו, והן את רגעי הצער העמוק, המנתקים אותו מילדותו לצמיתות. אם תיערך סקירה מקיפה של ספרות מסוג זה בעולם הערבי, היא תתחיל בוודאי בספר הידוע **אנא אחיא** ("אני חיה", 1968) מאת הסופרת הלבנונית לילא בעלבכ. סקירה כזו תצביע, מן הסתם, על נטייה הדרגתית לכתיבה בוטה יותר, נשית יותר, המתמקדת בייסורי הזוג ובקשייו יותר מאשר במרד הבנים נגד המערכת הפטריארכלית. הזמנים השתנו והנשים נטלו את רשות הדיבור.

בה בעת העולמא של ימינו, בדומה לאנשי הכנסייה הקתולית, מעמידים את הזוג הנשוי עם ילדיו במרכז המרקם החברתי. המשפחות בימינו יציבות יותר ומתקיימת זמן רב בהשוואה לעבר בשל סיבות דמוגרפיות: תמותת תינוקות, פטירות בגיל צעיר ומקרי מוות בשעת לידה פחתו; כמו כן פחתו גירושים מסיבות כלכליות ומספר הילדים למשפחה הצטמצם מאוד. העולמא אימצו את המונח "משפחה גרעינית", המבוססת על בני הזוג, שרפורמטורים מכל הסוגים קידמו מאז שנות השבעים והשמונים של המאה התשע עשרה. מעבר ברור התחולל מדגם של משפחה בעלת מגורים משותפים, קרקע חקלאית משותפת ולפעמים גם עסק כלכלי משותף לדגמים עצמאיים ואינדיבידואליים. המשפחה החדשה, הכוללת את בני הזוג וילדיהם בלבד, המתגוררים בדירה עירונית משלהם, הפכה למציאות חברתית שכיחה במזרח התיכון בימינו. מגמה זו מתחזקת בשל הגידול המסחרר במימדי העיור ובשל תופעות ההגירה שאנו עדים להן כיום. ברם, בכל מקום שבו השלטון מעורער, כמו בלבנון ובעיראק, המשפחה נשארת מעוגנת במערכת רחבה יותר, כגון החמולה או השבט, המומצאים ומופעלים מחדש, או ביחסי קרבה המתועלים לאפיקים של קשרים חברתיים ופוליטיים ולובשים אצטלה של קהילה. אילנות יוחסין מוצגים לראווה וכך גם מוסד המשפחה המקודש, בשעה שסיפורי השורשים מתחילים להיטשטש.

כמה שאלות על מתודולוגיה ועל מקורות

למעשה אין למשפחה הערבית מאפיינים ייחודיים. כפי שראינו, המאפיינים המיוחדים לה בדרך כלל – משטר פטריארכלי, שושלת פטריליניאלית, אי־שוויון בין גברים

לנשים – חסרים ביסוס היסטורי מספק. אפשר למצוא את המאפיינים האלה גם אצל הכורדים, התורכים והאיראנים, וגם בחברות ים תיכוניות אחרות, כגון בקורסיקה ובסיציליה. האם עלינו לחקור אפוא נורמות ומאפיינים משפחתיים המייחדים את האסלאם, ולא דווקא את החברות הערביות? זה עתה הראינו בבירור שאין דגם יחיד של משפחה מוסלמית. מאפיינים רבים שמקובל לייחס להשפעת האסלאם מצויים גם אצל הנוצרים והיהודים החיים בקרבת מוסלמים. מסמכי הגניזה הקהירית, המספקים לנו מידע רב על היהודים באגן הים התיכון בימי הביניים, וארכיוני הפטריארכים של הנוצרים המזרחיים מתארים משפחות שאינן שונות הרבה ממשפחות מוסלמיות. פוליגמיה, עבדות, פילגשים, גירוש חד-צדדי של האישה, משפחות מורחבות וקשרי קרבה חזקים נמצאו במזרח התיכון בימי הביניים ובעת החדשה המוקדמת גם בקרב לא-מוסלמים.

האסלאם איננו בהכרח מסגרת ההתייחסות המתאימה לחקר המשפחה. למעשה אין אסלאם אחד ויחיד. אפילו נתעלם מן השוני הגאוגרפי בין ארצות ואזורים, עלינו להכיר בכך שרוב המקורות שלנו הם סוניים, ולא עלה בידנו להקדיש למקורות השיעיים את תשומת הלב שהם ראויים לה. נציין רק את קיומם של הבדלים מהותיים בין הכללים הסוניים לשיעיים לגבי נישואים, ובעיקר בכל הנוגע לענייני ירושה ולנישואים הארעיים (נישואי **מִתְעַה**), הקיימים רק אצל השיעים. האם עלינו לקבוע מסגרת התייחסות גאוגרפית? "העולם הערבי" ו"העולם התורכי" הם מונחים שנטבעו רק בראשית המאה העשרים עם הופעת התנועות הלאומיות, או עם קביעת גבולותיהן של המדינות המודרניות, ואינם מספקים מסגרת מתאימה לחקר הנישואים, המשפחה והפוריות בתולדות המזרח התיכון. לעומת זאת "המזרח התיכון", מונח אסטרטגי שטבעו הבריטים בראשית המאה העשרים על בסיס מאפיינים גאוגרפיים, מאפשר השוואה נוחה בין איראן, העולם התורכי והעולם הערבי. אפשר להחיל אותו על פרק זמן המשתרע מראשית העת החדשה, כלומר התקופה העוסמאנית, עד ימינו, אף שיש בכך מידה של אנכרוניזם. "המזרח התיכון" משמש למשל בכותרת קובץ המאמרים שערך דומאני,⁴³ אך גם מונח זה אינו מספק מסגרת התייחסות מתאימה בתכלית. ההיסטוריונים העוסקים באימפריה העוסמאנית מודעים למחקרים הרבים שנעשו על תולדות המשפחה בארצות הבלקן. האם אפשר אפוא לחקור את תולדות המשפחה במזרח התיכון תוך התעלמות מאזור זה? פתרון אחר שמומחים רבים בוחרים בו הוא למקד את חקר המשפחה בגבולות האימפריה העוסמאנית דווקא. הטעם לבחירת המסגרת העוסמאנית הוא שפע התייעוד הייחודי הקיים, והתערבותה של המדינה העוסמאנית בענייני המשפחה מן המאה התשע עשרה, התערבות שבישרה את הרפורמות בתורכיה

במאה העשרים. דברים דומים למדי אפשר לומר על מצרים של המאה התשע עשרה. אך בעיה אחרת עולה: האם אנו עלולים לייחס למשפחות העוסמאניות מאפיינים שהיו קיימים גם מחוץ לאימפריה העוסמאנית, אצל הממלוכים במאה החמש עשרה, למשל, או במרוקו תחת שלטון השושלות הסעדיה והעלוויה, או באיראן במאה התשע עשרה תחת השושלת הקאג'ארית? אילו סייגים עלינו להעמיד למתודולוגיה ההשוואתית כדי שמחקרנו יהיה לכיד? איזו תקופה רצוי לבדוד כדי שמחקר המתמקד בה יפיק את המרב?

המחקרים המוצגים בספר **המשפחה באסלאם** מבוססים על מקורות טקסטואליים ממסורת הלמדנות האסלאמית, שאת רובם כתבו מחברים סונים בימי הביניים, עד המאה השש עשרה. כל המחברים הללו היו גברים, ובהמשך גם הגישה למקורות והשימוש בהם היו שמורים בדרך כלל לגברים. עיונינו נעים בהכרח בין תיאור המציאות לבין ניתוח שיח של המקורות, שכן לעיתים השיח הזה משקף את המציאות ואף משפיע עליה או על הדרך שבה אנו תופסים אותה. מחקרנו מבקשים להבהיר כיצד המקורות הערביים פרי עטם של מחברים מוסלמים מציגים את המשפחה. מקורות אלה נראים תאורטיים, מופשטים, נורמטיביים ודידקטיים, וכאמור הם סוניים ברובם. הם כוללים ביוגרפיות והגיוגרפיות, דיונים משפטיים, חיבורי תנחומים על מות קרובי משפחה ובמיוחד ילדים, וקובצי פתוות, שמומחים יודעים לזהות באילו עניינים הן תואמות את המציאות באופן מוחשי ביותר. על סמך מקורות אלה אנו מציגים את הנורמות ואת האתיקה של המשפחות המוסלמיות יותר מאשר את מציאות חייהן, את תולדות הדימויים המוסלמיים של המשפחה יותר מאשר את ההיסטוריה של המשפחה באסלאם. גישתנו נקבעת בהתאם לטיב המקורות: החוק והאתיקה באסלאם שואפים להגדיר את האדם "מן העריסה עד לקבר" (מן **אלימהד אלא אלילחד**). אך האם אפשר ללמוד מהם כל מה שהיינו רוצים לדעת על חיי המשפחה? מקורות מסוימים בעלי צביון טכני עשויים לספק גישה קרובה יותר מאחרים למציאות החיים, על אף אופיים הנורמטיבי. מקורות מעין אלה כוללים ספרי רפואה העוסקים בהתעברות ובהיריון או במחלות ילדים, וספרי הוראות בעניין **החסבה** – הפיקוח על סוחרים ועל בעלי מלאכה במרכזי הערים – הדנים גם ביחסים בין מורה לתלמיד ובין הורים למלמדים ב**פתאב**, אף שגם הם מקורות נורמטיביים.

נורמה היא כלל הקובע אידיאל או מסמן גבול. אולם מי הופך את הנורמה לחוק? מתי משתנה הנורמה ומדוע? האם היא מקבלת משנה תוקף כאשר מפרים אותה דווקא? האם יש צורך לחוקק את המובן מאליו? כיצד הגיעה הנורמה לידיעת האוכלוסייה, האנאלפביתית ברובה, שהייתה תלויה בקאדים או במופתים לצורך זה? כיצד עלינו לקרוא את המסמכים שבידינו? העברת המידע על המשפחה בקרב חבריה היא בעיה בפני עצמה. מה גרם לבנים ולבנות להיצמד לדגם המשפחתי המוכר? האם היו אלה

העמדות שננקטו בחיי היומיום, הפתגמים והחוכמה העממית של הספרות שבעל פה, החינוך והנורמות שהועברו אליהם מהוריהם? מה ערכו של הפולקלור (שירי ברכה בחתונות, שירי קינה בלוויות)? מה אפשר למצוא בו מעבר לחזרה על דברים נדושים ודפוסים ידועים? בסיפורים על חיי הקדושים, המספקים לנו מידע מוחשי יותר מזה המצוי בקובצי החדית', אפשר להבחין במגוון תופעות משפחתיות: מריבות בין בני זוג לעומת זוגיות מוצלחת; אנשים שהנורמה מכוונת את דרכם לעומת גברים ונשים אשר סירבו להתחתן, ובניגוד למקובל בחרו להימנע מהקמת משפחה. הבעיה במחקר המתמקד בנורמות היא היעדר גישה למה שלא נאמר ולמה שנחשב מובן מאליו. אין מידע על תופעות החורגות מן הנורמות, גם לא על תופעות חברתיות המתקבלות בשתיקה ובלי תיעוד בכתב. דוגמה עכשווית היא נישואים על פי הנוהג (זואג' צרפי), כלומר הסכם נישואים בין גבר לאישה שלא על פי השריעה. במצרים נישואים אלה אינם מוגדרים נורמה ואינם מופיעים בטקסטים, ובדרך כלל הרשויות הדתיות מגנות אותם. אף על פי כן הם נפוצים מאוד. היכן אנו מגלים את עקבותיהם? רק במקורות מפוקפקים לכאורה: אופרות סבון ושמועות.

יש לבחון את הנסיבות שבהן נכתב מסמך מסוים ולהתבונן ביחסים בין האליטות לבין פשוטי העם, כלומר בתנועה בין שכבות החברה, בפערים ביניהן ובניסיונות החיקוי ההדדיים שלהן. יש להתחשב גם בדינמיקה בין עיר לכפר ובין נוודים ליושבי קבע. מחקרים על אזורים מסוימים, המבוססים בעיקר על הארכיונים של בתי הדין העוסמאניים, הרחיבו את ידיעותינו על המאות השבע עשרה, השמונה עשרה והתשע עשרה. עם זאת, מחקרים אלה מלמדים אותנו על פעולת בית הדין יותר מאשר על המשפחות שהופיעו בפניו. כצפוי, המחקרים מראים שלא היה דגם יחיד של משפחה מוסלמית, אלא סוגים שונים של משפחות, שהתפתחו בצורות שונות. כתיבת תולדות המשפחה באסלאם היא בהכרח עבודה קולקטיבית המחייבת התייחסות לא רק לממד המגדרי, אלא גם למאפיינים החברתיים והפוליטיים של האוכלוסייה המגוונת: משפחות אצולה, משפחות של מלומדים ושל נכבדים, משפחות של עובדי אדמה, סוחרים, בעלי מלאכה, אנשי צבא, ממלכים ועבדים, משפחות עירוניות וכפריות, מהגרים ועוד.

אנו תוהים אם היה עלינו לבודד תקופה מסוימת. אמנם רוב המקורות שהסתייענו בהם בסקירה זו הם מקורות ערביים מימי הביניים, אך יש להדגיש שהשפעתם חורגת הרבה מתקופה זו ומגבולות העולם הערבי. מדובר בטקסטים רבי חשיבות בתחום הנורמטיבי, המוכרים לעולמא ולמומחים למשפט מוסלמי, סונים ושיעים כאחד, בכל רחבי העולם המוסלמי. הקוראן כמובן תופס את המקום הראשון בין טקסטים אלה. חשיבות רבה נודעת גם לפירושי הקוראן, לקובצי החדית' העיקריים, לקובצי החוק, לביוגרפיות המרכזיות, להגיוגרפיות ולטקסטים דידקטיים, שעולמא היודעים ערבית לומדים, מדקלמים, מעתיקים, קוראים, מפרשים ומסבירים בכל רחבי העולם המוסלמי,

גם בארצות שאינן דוברות ערבית. אם כן, הנורמות המסובכות המוצגות כאן נוגעות לא רק למשפחות ערביות-מוסלמיות, אלא גם למוסלמים שאינם ערבים ואפילו ללא-מוסלמים החיים בקרב רוב מוסלמי. ידוע שהנוצרים המזרחיים והיהודים לא היססו לפנות לבתי דין מוסלמיים כאשר היה בכך כדי לסייע להם להסדיר ענייני משפחה וזוגיות, אף שעניינים אלה היו נתונים בדרך כלל לסמכות בתי הדין של עדותיהם. לאחרונה הופעלו נורמות אלה שוב בכמה מקרים, אך הוארו באור חדש והוסברו בנימוקים חדשים. הרפורמות במעמד האישי בעולם המוסלמי, שהונהגו בעשור הראשון של המאה העשרים ואחת, הסתמכו במוצהר על הקוראן ועל הסונה. בשנת 2000 הוחזרה לנשים במצרים הזכות לבקש גירוש בתמורה לזויתור על זכויותיהן הכספיות (ח'לע) על יסוד החקיקה המוסלמית המסורתית, וזאת למורת רוחם הרבה של האסלאמיסטים.

אם כן, אין להניח שהמקורות הערביים שנכתבו ברובם בימי הביניים, בין המאה השביעית למאה השש עשרה, נשכחו או נעלמו מן השיח העכשווי. מלבד הקוראן, החדית' וספרי משפט ידועים, המשמשים אסמכתה לעולמא ואשר מהדורות חדשות שלהם מופיעות כל העת, מוסיפים מוסלמים בני ימינו להשתמש בחיבורים חשובים מימי הביניים ולצטט אותם, לא פעם למקוטעים או מחוץ להקשרם. מה משמעותו של שימוש זה? לפני כחמש עשרה שנה גינקולוג ומיילד מצרי מפורסם, מוסלמי שלמד בגרמניה ושלט בכמה שפות, החזיק בארון הספרים במרפאתו בקהיר, לצד הקוראן, את חיבורו המפורסם של מוחמד אל-ע'זאלי **אֶחְיָאָא עֶלֹם אַל־דִּין** ("החייאת מדעי הדת"). חיבור חשוב זה בתחום האתיקה כולל בין היתר אגרת (**פְּתָאב**) ביקורתית למדי על נישואים. אין לדעת האם הגינקולוג אכן קרא את הספר, אך ברור כי הימצאותו בארון הספרים במרפאה הייתה עדות לאדיקות ולמוסריות ללא דופי, שהרגיעה את המטופלות, גם אם לא היו בקיאות בכתבי אל-ע'זאלי. הנה עוד דוגמה: בשלהי המאה התשע עשרה החלו הוהאבים, הרפורמיסטים ואסלאמיסטים אחרים להתעניין בכתביו של אחמד אֶבֶן תִּימְיָה (מת 1328 לספירה), וכתוצאה מכך זכתה דעת המיעוט שלו בסוגיית הגירוש החד-צדדי של אשה על-ידי בעלה (**טֵלָאק**) לעדנה מחודשת. אפשר לערוך מחקר מקיף על החיבורים המתפרסמים בימינו אשר משתמשים במקורות מימי הביניים, לעיתים באופן מניפולטיבי ולרוב ללא ביקורת. חיבורים אלה הם חלק מן השיח האסלאמי העכשווי על המשפחה. אין להמעיט בהשפעת מניפולציה זו של מטיפים או רפורמטורים, ההופכים את המקורות הקדומים לאסמכתה נורמטיבית בפולמוסים בני ימינו. אין זאת אומרת שהמוסלמים בני דורנו אינם עושים דבר וחצי דבר אלא לפי המקורות מימי הביניים. אדרבה, האידיאל המשפחתי המוסלמי מושתת במידה רבה על ניכוס הדגם הבורגני האירופי מסוף המאה התשע עשרה, שהתנועות הלאומיות והמדינה המודרנית כפו על האוכלוסייה. במדינות המודרניות היו העקרונות

האסלאמיים בסיס לנורמות משפחתיות חדשות לאחר שאוחדו ועוגנו במסגרת תחיקתית. כמה מדינות חוקקו חוקים שהתאמתם לשריעה שנויה במחלוקת, כל שכן שהשריעה עצמה היא פרי תהליך התפתחות היסטורי ואינה מונוליתית כפי שמקובל לחשוב. גורמים נוספים המשפיעים על עיצוב הנורמות המוסלמיות בענייני משפחה הם החינוך והחברה האזרחית, הנעשית חילונית יותר ופעילה ויותר, ומשתקפת בספרות הדינמית הנכתבת כיום בעולם הערבי. בשל חילוניות זו דווקא, מוסלמים רבים בימינו נוטים להקשיב לפתוות המופצות באינטרנט, להטות אוזן לגודש המילולי של ערוצי הלוויין האסלאמיים או לתוכניות על בעיות בחיי המשפחה, לגלוש בבלוגים של נשות קהיר וריאד, ולחלוק עם שאר הקוראים, המאזינים או הצופים את חוויותיהם המשפחתיות ואת חלומותיהם. הדיון ביחס בין מיתוס למציאות כפי שהוא מתקיים כיום וכפי שהתקיים בעבר, אינו מאפשר כשהוא לעצמו להמחיש את מלוא המורכבות המתמשכת של השיח, הנטוע במציאות ההיסטורית, ושל החוויה המשפחתית, שהיא מארג של מבנים מנטליים רבים.

תרגום מצרפתית: שלמה גתאי

עריכת התרגום: אמוץ גלעדי

נספח: ביבליוגרפיה נוספת

סימונסון, אוריאל ויניב פוקס (עורכים). המשפחה בשלהי העת העתיקה – בין שארות וקהילה. ירושלים: מוסד ביאליק, 2019.

Baugh, Carolyn. *Minor Marriage in Early Islamic Law*. Leiden and Boston: Brill, 2017.

Benkheira, Mohammed Hocine. *La Maîtrise de la concupiscence: Mariage, célibat et continence sexuelle en islam des origines au X^e/XVI^e siècles*. Paris: Vrin, 2017.

Giladi, Ayner. *Muslim Midwives: The Craft of Birthing in the Premodern Middle East*. New York: Cambridge University Press, 2015.

Ibrahim, Ahmed Fekry. *Child Custody in Islamic Law: Theory and Practice in Egypt since the Sixteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Krakowski, Eve. *Coming of Age in Medieval Egypt: Female Adolescence, Jewish Law and Ordinary Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

Mayeur-Jaouen, Catherine, and Alexandre Papas (eds.). *Family Portraits with Saints: Hagiography, Sanctity and Family in the Muslim World*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2014.

Swain, Simon. *Economy, Family and Society from Rome to Islam: A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson's Management of the Estate*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Urban, Elizabeth. *Conquered Populations in Early Islam: Non-Arabs, Slaves and the Sons of Slave Mothers*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

Verskin, Sara. *Barren Women: Religion and Medicine in the Medieval Middle East*. Berlin and Boston: De Gruyter, 2020.

מדור תרגום בשיתוף עם סדרת "מכתוב"

אחרי מאה שנה: בהג'ת ותמימי בעברית

אלי אושרוב

הקטע המובא כאן בתרגומו היפה של עדו כהן (ועריכת התרגום של צאלח עלי סואעד וג'ווארה בדר), המתאר את הקולוניה (מסתעמרה) פתח תקווה בקיץ 1916, הוא פרק מתוך הספר וילאית ביירות (פרובינציית ביירות), שיראה אור בשנה הבאה במסגרת מפעל התרגום "מכתוב" מבית מכון ון ליר.¹ הוצאתו לאור בעברית של וילאית ביירות, שהתפרסם במקור בתורכית עוסמאנית ובערבית ב־1917 וב־1918, היא הזדמנות לספר עליו בקצרה ולהתייחס להתקבלותו בהיסטוריוגרפיה העברית ובמיוחד לפוטנציאל המחקרי הגלום בו.

פרובינציית ביירות העוסמאנית השתרעה על חוף הים התיכון, פחות או יותר על האזורים שלבנון וישראל שוכנות בהם כיום. פתח תקווה שכנה בגבולה הדרומי, במזרח גבלה בנהר הירדן ובצפון הגיעה מעבר לעיר אל־לאד'קיה בסוריה. הפרובינציה היא נושאו של דו"ח שחיברו שני משכילים ערבים־עוסמאנים צעירים, מוחמד בהג'ת (1890-1980) ורפיק אל־תמימי (1889-1957), לבקשתו של מושל הפרובינציה החדש והנמרץ עזמי ביי. בהג'ת יליד העיר חלב ותמימי משכם היו מחנכים צעירים ושניהם עברו מסלולים מקובלים בקרב האליטה הערבית־עוסמאנית של זמנם: שניהם היו בנים למשפחות נכבדים מקומיות (אֶיֶאן), הצטיינו בלימודיהם ורכשו השכלה גבוהה באסתנבול בתחומי המשפט ומדעי הרוח, ותמימי גם בילה שלוש שנים בסורבון בפריז. עם סיום לימודיהם הם ניהלו בתי ספר ממשלתיים בעיר ביירות, שהייתה מוקד מסחר ותרבות חשוב באותו זמן. עם מינויו של עזמי ביי למושל ב־1915 הוא ביקש שיוכן עבורו דו"ח על מצב המחוז שתחת פיקוחו ופנה אל השניים. בקיץ 1916 הם יצאו למסע מחקר בחלקה הדרומי של הפרובינציה. המסע נחשב להצלחה, ולראייה כשנה לאחר מכן התבקשו בהג'ת ותמימי לחבר דו"ח נוסף על החלק הצפוני. הדו"ח משלב רשמי מסע עם נתונים היסטוריים, דמוגרפיים, כלכליים ואחרים על המחוז, ובמיוחד על העדות הדתיות ועל הערים והכפרים שאכלסו אותו.²

- 1 שם הספר נכתב כאן כפי שיראה אור בעברית. התעתיק המדעי הוא וְלֵאֵיִת בִּירוֹת.
- 2 אבי רובין, "המזרח דבר אחד והמערב דבר אחר?" מוחמד בהג'ת ורפיק אל־תמימי בולאית ביירות, ג'מאעה 7 (2001): 54-81; אבי רובין, "פלסטין בשנות המלחמה בעיני שני נוסעים עות'מאנים", זמנים 126 (2014): 16-27.

לא ידוע בוודאות מדוע פנה עזמי ביי אל בהג'ת ותמימי דווקא, אך נדמה שהדו"ח עצמו מסביר זאת היטב. כאשר מעיינים בשני הכרכים קשה שלא להשתאות מול שפע הנתונים, הידע והתובנות שהמחברים אורגים יחד בחריצות, בבהירות ובאלגנטיות, כך שהקריאה בהם מעניינת וקולחת גם יותר ממאה שנים לאחר צאתם לאור. הקטע הקצר המתאר את הקולוניה פתח תקווה הוא דוגמה מובהקת לאיכויות הללו: בהג'ת ותמימי פותחים בתיאור פואטי של הכניסה לקולוניה, שוזרים בו ביקורת פוליטית הקשורה לחשש מפני השתלטות התנועה הציונית על הארץ, ועוברים לעסוק בשלל נושאים הקשורים לקולוניה עצמה, לציונות וליהדות העולם. הקטע שבחרנו מתאר את ההיסטוריה של פתח תקווה, את התשתיות, את התכנון העירוני, את החלוקה המעמדית והאתנית בין התושבים ואת החינוך המקומי. הוא מתובל בתיאורים אתנוגרפיים חיים, למשל על סדר התפילה היהודי ועל סוגי הלבוש והמאכלים הנהוגים בקרב הקבוצות השונות בתוך הקהילה היהודית. המחברים הרחיבו עוד עם נתונים דמוגרפיים על האוכלוסייה היהודית בעולם ועל מצב השפה העברית, והוסיפו סקירה על תולדות הספרות היהודית מהתנ"ך, התלמוד, תקופת הגאונים, תור הזהב בספרד ועד ספרות ההשכלה היהודית ברוסיה ובגרמניה. הקטע מסתיים בדיון קצר במגמות בספרות העברית המודרנית, הכולל אזכור של משוררים כמו חיים נחמן ביאליק ונפתלי הרץ אימבר מחבר "התקווה", ושל מחברים כמו יעקב שטיינברג ויעקב רבינוביץ, ששמותיהם נשכחו בינתיים.

ההשתאות מהשפע הזה גוברת כאשר מתברר כי שני הנוסעים הצעירים נדדו בארץ בשמש הקופחת ברגל, ברכבת או בעגלות רתומות לסוסים. ברוב המקומות שעברו בהם לא היו חשמל או מים זורמים והם נתקלו באוכלוסייה מקומית מוכת מחלות ועוני עד כדי חרפת רעב, שנבעו מהמלחמה העולמית וממכת ארבה שנחתה על הארץ ב־1915. תנאי הכתיבה מעוררים שורה של שאלות: מתי אספו את כל הנתונים הללו וכיצד? האם כתבו את רשימותיהם במהלך מסעם או כאשר שבו לביירות? כיצד ערכו את הרשימות לאחר כתיבתן? איזו ספרות מחקרית עמדה לרשותם וכיצד הם הצליחו לאתר אותה ולברור מתוכה? מדוע לא ויתרו על דיון מפורט בנושא משני למטרות הדו"ח כמו תולדות הספרות היהודית על אף תנאי הכתיבה הקשים? החריצות האובססיבית כמעט של כותבי וילאית ביירות מרשימה חוקרים בני זמננו, שרבים מהנתונים הדרושים להם נמצאים במרחק חיפוש בגוגל. ההיקף והעומק של הדו"ח מעוררים עניין מסיבה נוספת: יחד עם דוגמאות נוספות על זו המוזכרת כאן, הדו"ח מעיד על על קיומה של אליטה עוסמאנית מודרנית שהייתה גם מקומית, כלומר ערבית. אליטה זו המתינה להזדמנות של מדינתה לפרוץ קדימה והכינה את התשתית לאתור רגע, שהיה צפוי להגיע לאחר המלחמה הגדולה.

האיכות של החיבור וחשיבותו להבנה של ההיסטוריה המקומית לא נעלמו מעיניהם של חוקרים וילאית ביירות יש כבר היסטוריה קצרה של התקבלות במחקר הישראלי.

רובין, שערך את התרגום לעברית, מבקש לראות בחיבור צוהר לתודעה של האליטה הערבית-עוסמאנית בשלהי העידן העוסמאני, ושואל אם בין השורות של הדו"ח משתקפת זהות מקומית או לאומית. הוא מצביע על כך שוילאית ביירות מדגים את הזדהותה של האליטה הערבית עם האימפריה העוסמאנית, ועל כך שהמחברים העריכו כי המשך הרפורמות של המאה התשע עשרה באימפריה יהיה כרוך בשיתוף פעולה בינה ובין הקבוצות האתניות והדתיות השונות המרכיבות אותה ולא בהיפרדות מהן. רובין ואחרים מזכירים שהאזרחים העוסמאנים לא תפסו את התהליכים שהתרחשו בזמן המלחמה כעדות להתפוררותה הבלתי נמנעת של מדינתם.³

רובין התייחס במאמריו לביקור של בהג'ת ותמימי בקולוניה פתח תקווה, אך הוא לא היה הראשון לעשות זאת. גם יעקב יהושע – עיתונאי, חוקר ופובליציסט ואביו של הסופר א"ב יהושע – פרסם בשנת 1979 מאמר בכתב העת קתדרה, שעסק בביקור של בהג'ת ותמימי בקולוניה. כמו רובין, גם יהושע לפניו התעניין במבט החושש והמתפעל גם יחד של המחברים בפעילות ההתיישבותית. יהושע, בעצמו יהודי-עוסמאני יליד 1905, אפילו זכה לבקר בביתו של רפיק אל-תמימי ביפו ב-1942 ולשאל ממנו עותק של הדו"ח כדי לתרגם חלקים ממנו.⁴ גם אני החתום מעלה התייחסתי בעבודת הדוקטור שלי לביקור בפתח תקווה, וכעת הקטע העוסק בביקור זה מובא כאן במלואו בתרגום לעברית.

קל להבין מה מצאו חוקרים בני דורות שונים בביקור בפתח תקווה. במבט ממרחק הזמן מתגלה הביקור כהיפוכו של התיאור השכיח של המפגש הציוני-ערבי במאה השנים האחרונות. הפער בין התוכנית לבין מה שהתרחש בפועל הוא סוד המשיכה של רשימה זו ושל דומותיה. הקריאה בתיאורים מעניינת כמובן משום שהיא מציגה התפעלות של בני האליטה הערבית מההתיישבות הציונית, וגישה מנוגדת לעימות שהתחולל לאחר הצהרת בלפור ובמהלך תקופת המנדט. אך יש לשים לב שהיסוד הרטורי החשוב של הדיווח הוא האמביוולנטיות של הכותבים ולא דווקא ההתפעלות. מצד אחד ניכרת הערכתם להישגי המתיישבים: הכותבים ביקשו ללמוד מהם ולהציג אותם לקוראים כדגם לרפורמה ולהתחדשות המקומית. מצד אחר ביטאו המחברים חרדה של ממש מפני ההשלכות של הפעילות הזו, וצינו שהם מרגישים זרים בפתח תקווה ומודאגים מפני דחיקתם של התושבים המקומיים עד כדי כך שתהו בקול רם: "האם אין זו ארצנו?".

3 רובין, "המזרח"; רובין, "פלסטין". עוד ביקורת ברוח זו: איריס אגמון, "כרוניקה של קץ ידוע מראש? המלחמה הגדולה וארגון הכלים של ההיסטוריונית", *תיאוריה וביקורת* 49 (חורף 2017): 246-235.

4 יעקב יהושע, "פתח תקוה בעיניהם של שני פקידי ממשלה בכירים בשלהי השלטון העות'מאני", *קתדרה* 10 (1979): 158-151.

אני מבקש לעסוק בביקור של בהג'ת ותמימי בפתח תקווה דרך נקודת המבט של הקולוניאליזם ההתיישבותי. בעשורים האחרונים התפתחה מסגרת פרשנית משפיעה, המסייעת להתבונן בחברות מתיישבים בנפרד מתופעת הקולוניאליזם או האימפריאליזם. בפעילות הקולוניאלית ביקשו מדינות אירופיות לנצל משאבים של טריטוריות חדשות מעבר לים ממניעים כלכליים, ובדרך כלל הן שלחו לשם פקידים, קצינים או סוחרים שפעלו בארץ החדשה ושוב חזרה לארצותיהם. לעומת זאת בקולוניאליזם ההתיישבותי התיישבו מהגרים בטריטוריה ולבסוף כוננו בה סדר פוליטי חדש ונבדל גם מהאוכלוסייה הילידית וגם מהמטרופולין שממנו באו. הדוגמאות המובהקות מתייחסות בדרך כלל למתיישבים הלבנים שהגיעו לעולם החדש ויצרו את המדינות ארצות הברית של אמריקה, קנדה, ואוסטרליה. אך התופעה רבת פנים ומגוונת יותר והיא מסבירה גם את ההיסטוריה של דרום אפריקה ושל המתיישבים באלג'יריה, את ההתיישבות בדרום אמריקה ועוד מקרים רבים לאורך תקופות היסטוריות ארוכות.⁵ אחד ממקרי הבוחן העיקריים שמעסיקים היום את החוקרים הוא כמובן זה של הציונות. המסגרת הפרשנית של קולוניאליזם ההתיישבותי מיטיבה להסביר את התהליכים שהמתיישבים היהודים היו מעורבים בהם: הם התיישבו בטריטוריה חדשה, ולבסוף כוננו בה סדר פוליטי נפרד גם מהחברה הילידית וגם מארצות מוצאם. אם כן, אפשר לפרש את המפגש של בהג'ת ותמימי עם מתיישבי פתח תקווה כמפגש בין ילידים למתיישבים, והפרשנות תורמת להבנת התרשמותם: המבקרים מבחינים כי הקולוניה מכוננת סדר פוליטי-תרבותי-כלכלי נבדל מזה של האוכלוסייה המקומית, היא דוחקת את רגלי האוכלוסייה הילידית ומתברר שהיא מנותקת מכל מטרופולין חיצוני מבחינה פוליטית.

חוקרות וחוקרים שונים הצביעו על כך שלמסגרת פרשנית זו יש גם נקודות עיוורון כאשר היא משמשת לניתוח המפגש הציוני-ערבי.⁶ אחד החסרונות המרכזיים שלה הוא

5 המחקרים המרכזיים על קולוניאליזם ההתיישבותי הם Lorenzo Veracini and Edward Cavanagh, eds., *The Routledge Handbook of the History of Settler Colonialism* (London and New York: Routledge, 2017); Lorenzo Veracini, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010); Patrick Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event* (London and New York: Cassell, 1999); Susan Pedersen and Caroline Elkins, eds., *Settler Colonialism in the Twentieth Century: Projects, Practices, Legacies* (London and New York: Routledge, 2005)

6 לשלוש ביקורות מבריקות כאלה ראו Areej Sabbagh-Khoury, "Tracing Settler Colonialism: A Genealogy of a Paradigm in the Sociology of Knowledge Production in Israel," *Politics & Society* 50, no. 1 (2022): 44-83; Hagar Kotef and Yuval Evri, "When Does a Native Become a Settler? (With Apologies to Zreik

נטייתה להתעלם מנקודת המבט הילידית או הפלסטינית, וגם עניין זה מודגם היטב בדו"ח של בהג'ת ותמימי. במחקר שלי טענתי שאחד המאפיינים החשובים המבדילים את המפגש הציוני-ערבי ממקרים אחרים של קולוניאליזם ההתיישבותי, הוא ההקשר שבו הוא יצא לפועל, כלומר המודרניות של החברה הילידית. ההתיישבות הציונית התרחשה מאוחר יחסית, ובקרב חברה ילידית שהאליטה שלה הייתה מודרנית: "העולם החדש" שהתנועה הציונית ביקשה להתיישב בו כבר היה מדינה מודרנית במידה רבה שהיו בה זכויות אזרח, פרלמנט, מערכת חינוך מודרנית, עיתונות ועוד סממני קדמה שכאלה.⁷ אף על פי שקשה למדוד מודרניות, המחברים עצמם – בוגרי אוניברסיטאות באסתנבול ובפריז – היו במובנים מסוימים מודרניים יותר מהמתיישבים שפגשו. הביקור בקולוניה למשל מציג תמונת תשליל של יחסי הכוח השגורים בין יליד למתיישב משום שהילידים הם העורכים תצפית אנתרופולוגית על המתיישבים.

האליטה הילידית לא תפסה אפוא את ההתיישבות היהודית כתופעה החורגת לגמרי מהסדר הפוליטי-חברתי-תרבותי המקומי. כאשר בוחנים את המרחב העוסמאני יש לזכור כי פעלו בו קבוצות מהגרים-מתיישבים שונות, למשל גרמנים-טמפלרים, אמריקנים, יוונים, איטלקים ואחרים; יהודים היגרו למרחב העוסמאני בעידוד השלטונות לאורך מאות שנים, ובמיוחד מאז גירוש ספרד.⁸ הפתרון לבעיה ההתיישבותית מנקודת מבט ילידית היה השתלבות של המתיישבים בסדר המקומי. באחד הקטעים בהג'ת ותמימי מדווחים, ספק מפקחים מטעם המושל, כי בקולוניה אי אפשר להבחין כי הגיע העשרה ביולי – יום חידוש החוקה – מפני שהתושבים לא תלו את דגלי המדינה. זוהי ביקורת על נאמנותם של המתיישבים למדינה, אך בין השורות אפשר להבחין כי המחברים ציפו מתושבי פתח תקווה להיות אזרחים נאמנים.⁹

הביקור בפתח תקווה לא היה, כמובן, תופעה מבודדת. כאשר מרחיבים את היריעה קל להבחין כי השיח הילידי החיובי על ההתיישבות היהודית, ועל הציונות בכלל, רווח בשלהי התקופה העוסמאנית ואפילו בראשית תקופת המנדט. מוסדות ואינטלקטואלים

and Mamdani), "Constellations 29, no.1 (2022): 3-18; Rachel Busbridge, "Israel-Palestine and the Settler Colonial 'Turn': From Interpretation to Decolonization,"

Theory, Culture & Society 35, no. 1 (2018): 91-115

7 אלי אושרוב, "בעיית פלסטין, השאלה היהודית ופתרונות פוליטיים נשכחים: נקודת המבט הערבית, 1908-1948" (עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 2021); אלי אושרוב, "האם היתה דו-לאומיות ערבית? לקראת היסטוריה של דו-לאומיות מצידה 'האחר'", *ישראל* 28-27 (2021): 165-186.

8 Halil İnalcık, "Foundations of Ottoman-Jewish Cooperation," in *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century*, ed. Avigdor Levy (Syracuse: Syracuse University Press, 2002), 3-14

9 לדיון ביחסם של בהג'ת ותמימי ליום זה ראו רובין, "המזרח", 77.

שונים, מהעיתון **פלסטיין**, ההיסטוריון ג'רג' זידאן ועד הרפורמיסט המוסלמי רשיד רצא, ביטאו בשלב כלשהו הערכה להישגי הציונות וקראו לקהל קוראיהם המקומי לחקות את המתיישבים. הם הביעו גם חשש מהשלכותיה הפוליטיות של ההתיישבות היהודית, אך הניחו כי בנפרד מהסכנה הפוליטית מדובר בפעילות לגיטימית, העשויה לתרום לכלכלה ולתרבות המקומית, וכי על המתיישבים להשתלב בסופו של דבר בסדר הפוליטי המקומי.¹⁰

ההנחה הילדית כי הפעילות ההתיישבותית תוכל להשתלב בסביבה המקומית בדרך כלשהי, אולי אפילו להיבלע בתוכה ממש, מייצגת היטב את הייחודיות של המפגש הציוני-ערבי בתוך הפרדיגמה הקולוניאלית ההתיישבותית. אמנם כאשר קוראים את בהג'ת ותמימי ההנחה כי קבוצת מתיישבים קטנה של יהודים תשתלב לבסוף בתוך אימפריה רחבת ידיים, המונה מיליוני אזרחים, נראית כמעט מובנת מאליה. אלא שהדברים אינם נתפסים כך ממרחק הזמן. ההיסטוריוגרפיה הציונית שנכתבה לאחר 1948 נטתה לתאר את המאבק בין יהודים לערבים כמאבק טוטאלי שבו למתיישבים היהודים אין מקום כלל תחת ריבונות ערבית עצמאית. אף שהמפגש של בהג' ותמימי עם המתיישבים היהודים התרחש לפני תקופת המנדט, וכשלושים שנה לפני המלחמה, דפוס היחסים בין ילדים למתיישבים שנגלה בין שורותיו מיטיב לייצג את התפיסה הערבית המקובלת, לכל הפחות במחצית הראשונה של המאה העשרים. הפתרון הערבי הרווח לבעיית ההתיישבות היהודית היה קליטה, אזרוח והיטמעות של המתיישבים, לא גירוש וערעור על מעמדם האזרחי.

וילאית ביירות הוא חלק ממדף קטן של תרגומי חיבורים משלהי התקופה העוסמאנית לעברית, ביניהם **שנת הארבה** – יומנו של אחסאן אל-תורג'מאן, חייל פלסטיני בצבא העוסמאני – שתורגם גם הוא בסדרת "מכתוב", וקטעים מיומנו של המחנך הפלסטיני ח'ליל אל-סכאכני שתורגמו לעברית.¹¹ החיבורים האלה מספקים שפע של מידע על

10 ראו למשל את הדיווח של זידאן על ביקורו בפלסטין ב-1913: ג'רג' זידאן, **אל-רחלאת אל-לאת**; **אל-אסתאנה-אורובא-פלסטין** (ביירות: אל-מרכז אל-ערבי לל-אבחאת' ודראסת אל-סיאסא, 2017); רצא התבטא בחיוב כלפי התנועה הציונית באופן עקבי למדי, אם כי שינה את עמדתו בהתאם לנסיבות הפוליטיות. ראו מחמוד יזבק, "בצל האימפריה: תגובות פלסטיניות לתנועה הציונית", בתוך **הציונות והאימפריות, 1882-1914**, ערך יהודה שנהב (תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2015), 193; Emanuel Beška, *From Ambivalence to Hostility: The Arabic Newspaper Filastin and Zionism, 1911-1914* (Bratislava: Slovak Academic Press, 2016); Neville J. Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I* (Berkeley: University of California Press, 1976), 45-47, 153-154, 188, 214.

11 גרעון שילה, תרגם וערך, **כזה אני רבותי: מיומנו של ח'ליל אל-סכאכני** (מבשרת ציון: צבעונים, 2007); סלים תמארי, ערך, **שנת הארבה: יומנו של החייל אחסאן אל-תורג'מאן, פלסטיני בצבא העות'מאני, 1915-1916**, תרגם עדו כהן (ירושלים: מכון ון ליר ועולם חדש, 2018).

התקופה ופותרים צוהר לאורח החיים, לתקוות ולחששות של האליטה הילידית שכתבה אותן. אפשר לקוות שהתרגום של החיבור העשיר והמהנה לקריאה של בהג'ת ותמימי ייכנס למחזור המחקר וההוראה של האקדמיה הישראלית, ושחוקרות וחוקרים יקראו בו, ילמדו אותו ויכללו אותו בסיבוסים העוסקים ביחסי יהודים וערבים ובהיסטוריה של הארץ בכלל.

פרק מתוך: וילאית ביירות¹

מוחמד בהג'ת ורפיק אל-תמימי

לכיוון מלפס

דמעוטינו ניגרו כשנאלצנו להתרחק מקלקיליה בטרם עת. בתוך זמן קצר נשתנתה הסביבה לחלוטין, ואנו התקדמנו על פני דרך חולית שמצדיה שיחי צבר. בפניהם של כל הנקרים בדרכנו ראינו סימני גרענת או עיוורון. השמש החזקה חרכה כל מה שפגעה בו, ומדי פעם ראינו בדרך שדות זרועים אבטיחים ושומשום.

כך עברו עלינו שעותיים. הגענו לקצה הדרומי של וילאית ביירות, ועוד מעט נעבור לשטח לִנְאָא אל־קַדַס (מחוז ירושלים). התחלנו לראות שינוי ניכר בחקלאות וחיפשונו במוחנו אחר הסיבות והגורמים לכך, עד שאחד מהחברים הסב את תשומת לבנו באומרו: "האם איננו מתקרבים אל הקולוניות של היהודים?"² דברים אלו עוררו אותנו. אכן, היינו בדרכנו אל מלבס. חיכינו בכיליון עיניים לחזות מקרוב בנחישות היהודים ובכישורונם. נראה לנו בבירור שיד חרוצה עובדת בשטחים אלו. בלי שנתבקש, החל העגלון הקטן שלנו לתת לנו את ההסברים הנחוצים, וכך אמר: "כל האדמות הללו היו של המוסלמים, אבל הן לא היו מסודרות בצורה כזאת. היום הן עברו לידי היהודים, ותראו כמה יפות הן נהיו". אחר כך נאנח, נשם נשימה מעמקי לבו ואמר: "היהודים קונים בהדרגה את האדמות הללו ומגרשים מהן את המוסלמים. עד עכשיו הם גירשו אותם, אבל השיח' רבאח לא ויתר להם על אדמותיו". הוא הצביע בידו ואמר: "הגן

1 וילאית ביירות (ביירות: מטבעת אל-אקבאל, 1917). הספר יראה אור בסדרת **מכתוב** בהוצאת מכון ון ליר בשנת 2024. תרגום מערבית: עדו כהן; עריכת תרגום: נעמה בן זאב, צאלח עלי סואעד וג'וארה בדר; עריכת לשון: אמירה בנימיני-נבו; עריכה אקדמית ואחרית דבר: אבי רובין. התעתיק של שמות ומושגים בערבית בקטע המובא להלן הותאם לשיטת התעתיק הנהוגה בג'מאעה, והיא שונה במקצת משיטת התעתיק הנהוגה בסדרת **מכתוב**. חלק מהערות השוליים המובאות כאן תורגמו מתוך מהדורה מוערת של הספר, שראתה אור בשנת 2000. ערכו: ז'היר ע'נאם, עבד אל-ליטיף ע'נאם ומוחמד עבד אל-כרים מחאפטה (עמאן: אל-שרפה אל-ג'דידה אל-טבאעה ואל-תג'ליד).

2 הערה על התרגום: המילה המקורית שבה משתמשים הכותבים היא **مستعمرة**, **מִסְתַעְמֶרה**, ובמקרה זה: **المستعمرات اليهودية**, **אֶל־מִסְתַעְמֶרַאֵת אֶל־יְהוּדִיָּה**. לעיתים מתורגמת **מִסְתַעְמֶרה** בספרות "קולוניה" ולעיתים "מושבה". בספר נבחרה המילה קולוניה, אשר ההקשר שלה בעברית דומה לזה של **מִסְתַעְמֶרה** בערבית. על כן משמשת המילה "קולוניה" גם בתיאור זיכרון יעקב, ראש פינה ומושבות אחרות.

הגדול הזה שאתם רואים מרחוק, והאדמות הנרחבות והארמון הגדול הם שלו, ומלבס מאחוריהם".

מילותיו המעטות של העגלון היו התלונה והזעקה החזקות ביותר, אבל הוא סיפר את הדברים כסיפור, בלי לדעת עד כמה מילותיו פוצעות את לבנו.

"האם תרצו שאקח אתכם אל השיח' רבאח?"

הסכמנו כולנו להצעתו בלי הרהור נוסף. נכנסנו לדרך מוצלת אפופת ריח טוב, שאזוביון ועצי צפצפה קישטו את שוליה. אחר כך ירדנו אל שפת נחל ובו מים צלולים, שזרם בין עצי התפוז, השקד והתמר, ויצר בזרימתו מפלים נאים, ומשם ראינו את הארמון. סבבנו את הארמון, הגן והטחנה, שנראו נטושים. לאחר שסיימנו הגיע השומר, ולא עשה דבר מלבד להיפרד מאיתנו לשלום. אני מודה שאי אפשר למצוא בכל רחבי סוריה מבואה הרמונית מזו.

מִלְבָּס

1. בכניסתנו למלבס

דרך הכניסה למלבס ארכה שעה, לפעמים ישרה ולפעמים מתעקלת, כך שהיא דומה לקנים נסתרים. לא יכולנו למצוא בדרך אפילו אבן זעירה. גלגלי העגלה ריחפו מעל תוליות העפר והתקדמו בלי קול או רחש. הרגשנו שאנו במקום הנהדר והמיוחד ביותר בפלסטין. בשולי הדרך הצטחקו עצי אורן רעננים, ירוקים, ופרדסי תפוז ולימון משכו עין בהרמוניה שלהם. מה גדולות התקוות של העובדים במקומות אלו, ומה רבה הזיעה שניגרה ממצחם. ראינו איזון ותואם מושלמים בין כל סוגי הצמחייה הגדלים בדרך, כגון אזוביון, עצי איקליפטוס ואורן ושיחים נחמדים, עדינים ויפים, ובין כל עצי הפרדסים, עד הקטן שבעצי המנדרינה (מנדרנית "יוסף אפנדי"). כל הדרך דמתה לגן ירוק, והפרדסים נתחמו בגדר, שהוקמה בקפידה ובתשומת לב רבה, כך שפנים הפרדס ייראה בשלמותו מבעד לאותם מעברים טבעיים. בדרך כלל יש בכניסה לפרדס דרך ארוכה מחופה בחצץ דק, ובסופה מבנה עץ קטן ושחור אבל נאה. לצדו לול תרנגולות ומנוע קיטור לשאיבת מים, ובשולי הפרדס אפשר לראות צינורות מתכת עבים. עברו שעתיים משעת הצוהריים, והשמש שלחה את קרניה החורכות אל החולות, שהאדימו והצהיבו חליפות, ועלה מהם ריח חול ואבק, שהתמזג בריח אורנים מאותן נטיעות נישאות, ומכל זה נוצר מחזה פיוטי שובה לבבות.

לא נתקלנו באיש, והשתוקנו לראות אחד מאותם עובדים שביצעו עבודה נהדרת זו. ראינו בצד אדם יושב בצל עץ תפוז, ראשו מכוסה כובע גדול, לבוש חולצת עבודה ומכנסי עני, רגליו עירומות, לבוש ממש כמו כפרי. אחר כך ראינו בצד השני נערה זהובת שיער שפניה ארגמניות, לבושה אפודה לבנה, וכמה ילדים בריאים, פניהם

לבנות מואדמות, והם כולם כפריים. חשנו נבוכים כשהבטנו בפניהם של בני משפחה זו; מה קרה לאנשים שהורגלנו לראותם? היכן אותם המונים תמימים הגוססים עקב אסונות של עוני ומחסור? הסתכלנו זה על זה ובמבטנו סימני שאלה ותהייה. האם אין זו ארצנו? האם מקומות אלו אינם שייכים לאדמתנו? עגלתנו המשיכה להתקדם עד שנראו לפנינו עצי איקליפטוס, וחזותינו נמלא אוויר צח ונעים. אחרי רחבה חולית התגלה לפנינו יער אורנים נחמד, והבתים האדומים ניצבו בשולי הדרך. זוהי מלבס.

2. מקומה של מלבס, מראה כללי ופנים היישוב

העגלה עצרה מול שער נאה נושא כיתוב בעברית. ירדנו ממנה ונכנסנו כנהוג בדרך צרה ומוצללת, שבצדיה שיחי ורדים, אורנים ויסמין, ובה פרחים בעלי עלים נאים. לבסוף הגענו לבניין יפה מאוד, שאת סביבותיו מקשטים עצי לימון ותפוז. הבטנו אל מלוננו החדש והשקט בפליאה, ובעל המלון, זקן יהודי, קיבל את פנינו בחיוך. תשיותנו וסבלנו התפוגגו כמעט סביב השולחן שניצב בסלון, מכוסה מפה לבנה נקייה. בית ההארכה היה נפלא ביותר, ומכל החלונות נשקפו נופים ירוקים ונאים. מה יפה ישוב ירוק ותרבותי זה. עם זאת, היה ריחוק רב בינינו לבין השוכנים במקום כי כל אחד מהם הביט בנו בזרות, וגם אנו הבטנו בהם כך. הדבר הראשון שלמדנו במלבס היה המילה "שלום", וברכתם לזותה בהרצת ראש קלה, שגרמה לנו הנאה. הרגשנו רצון עז להסתובב ביישוב ולהתערב יותר בין התושבים, אך מפני חוס השמש העז לא העזנו לעשות כן. לקראת ערב יצאנו להסתובב ביישוב בליווי המוח'תאר.

היישוב בנוי בצורה אופקית ישרה ונוכל לתארו במילים ספורות. דרכים חוליות ובתים חדישים צבועים ניצבים בין עצים ירוקים רעננים. מכל מקום הכפר הוא פרי יצירה של ידיים מוכשרות, ונראה לנו שסקירת היישוב בזמן קצר היא בלתי אפשרית. הלכנו בדרך ארוכה ונתקלנו בדרכים ניצבות לה. הבנו שהיישוב בנוי לפי תוכנית הנדסית ומחולק לריבועים בקווים ניצבים במרווחים קצובים. הבתים במלבס אינם חסרי חלונות ואינם אטומים לכניסת אוויר ואור מטהר, והם אינם דומים לגושי העפר הלחים המלוכלכים. מה רב כישרונן של הידיים החסכוניות שבנו את הבתים הקטנים, מחציתם עשויה עץ, בעלי רעפים אדומים, ובהם שני חדרים או שלושה או יותר. בתים אלה עדינים ומושכים את תשומת הלב ברעפים היפים שלהם, בצבעיהם ובוילונותיהם הנאים. יתרה מזו, ההתאמה וההרמוניה בסגנון הבנייה מרשימות מאוד: אשנב בסגנון ערבי, גג המזכיר בתים הודו-סיניים, וחזית הכוללת את מיטב עיטורי המערב – הכול פשוט והכול יפה.

כל הבתים הקטנים הללו צבועים בצבעים נאים ותואמים. הבתים מופרדים זה מזה בעצי צפצפה גזומים, בעצי איקליפטוס או בתיל. לעיתים אין דבר המפריד בין הבתים, ואין אפילו מנעולים בחלונות ובדלתות. מה רב האמון ההדדי בקרב תושבי המקום!

לכל בית גינה שגדלים בה פרחים שונים, צמחים נאים ועצי פרי. בין הגינות יש כלובים קטנים לתרנגולות ותרנגולות מנתרות.

במקומות שונים ביישוב הוקמו מקומות בילוי, ובמרכז יש מקום למוזיקה וסביבו מחיצות צבעוניות נאות.

תוך כדי סיבובנו ביישוב ראינו מבנה גדול, שעל שערו תלוי לוח אלומיניום ועליו כתובות מילים עבריות רבות, ומתוכו נשמעו קולות המולה ומהומה. המוח'תאר סיפר לנו שהתושבים מקיימים שם את מצוות הדת לכבוד יום השבת. עברנו את הבניין הגדול ואת בית הכנסת המסודר, ומראות הירק התמידו. הסדר והתואם לא נפקדו מכל דבר שהוא.

המוח'תאר הראה לנו בתים נעולים רבים ואמר שאלו חנויות היישוב, אך הן סגורות היום. מה נאות החנויות, וכמה מאושרים התושבים כאן. כמה מאושרות המשפחות היושבות מול בתיהן או מהלכות ברחובות המוצלים. בייחוד אותם ילדים בניקיונם המושלם, באפודותיהם המסודרות ובבגדיהם הלבנים. חג כללי במלבס, כל המלאכות ביישוב שבתו לחלוטין, והקטנים והגדולים לבשו בגדים נקיים לכבוד שבת. לאחר זמן מה נסתיימה התפילה בציבור, וכל התושבים החלו לפסוע בדרך העוברת בחולות הנקיים, ועל פניהם הבעות רוח וכבוד. אינך שומע סביבך אלא אמירות "שלום". עובר מולך פרוש יהודי במגבעתו הגדולה, בבגדיו הישנים ובשערו הארוך, ובידו ספר תורה או תלמוד. אחר כך עובר צעיר נוסף במגבעת, ולידו ילדיו הנקיים וזוגתו הרחומה. אחריהם קבוצת צעירות המחליפות דברי נועם, או קבוצת ילדים שגילם אינו עולה על שמונה או עשר, והם צוחקים ומתלוצצים.

כל דבר במלבס שונה מן המצופה, וכל דבר מעבר לדמיון. שאלתנו הראשונה קיבלה כעת צורה מכאיבה: האם היישוב הזה שלנו? כל מקום שתיתן בו את עיניך, נושבת ממנו רוח עברית עזה. כל הפרסומות בעברית; לשונותיהן של הבריות דוברות מילים עבריות בלבד בעיקשות מוחלטת. אפילו שליטי ההכוונה כתובים עברית. כל התכשיטים המעטרים את חזות הנשים נושאים מילים עבריות. מכל צד ועבר אין דבר מלבד עברית. הפנים עבריות כולן. החמה, הגולשת מצמרות עצי האיקליפטוס ומזהיבה את הבתים, הגינות והפרדסים בקרניה הזוהבות, מכריזה על קצו של יום שבת באותה קולוניה עברית.

רק ירד הערב ומייד נתחדשו החיים ביישוב, צהלות שמחה עלו מגרונות היהודים, ששמרו על שקט ושלווה זה עשרים וארבע שעות. החנויות נפתחו, הזקנים התכופפו לפני נרותיהם ומנורותיהם בתפילתם, הנערות החלו בעבודתן, בעיקר בענייני מכירות. תנועה חדשה זו נמשכה כמה שעות תחת עצי היישוב. כאשר שבנו למלון, עדיין הדהדו באוזנינו צלילי השפה העברית. ישבנו סביב השולחן, שריח שמן שומשום עלה ממנו, ואכלנו את אשר הוכן עבורנו, אף שקיבתנו מאסה בזאת. כאשר השתרענו על מיטותינו

והנחנו את ראשינו על כרים יהודיים שגודלם כחצי מזרן, ביקשנו שינה שלוהה, שתסיר מעלינו את הסבל והיגיעה המצטברים זה כמה ימים.

כאשר התעוררנו בבוקר, כבר התרוממה השמש זה זמן מעל האיכליפטוסים ב"פתח תקווה" – התקווה היהודית, היא מלבס. הכפריים החרוצים לבשו בגדי עבודה, וגברים ונשים פנו אל פרדסיהם ואל שדותיהם. קצתם גררו עגלות ארוכות, פעמים ממלאים את הדרך ופעמים מותירים אותה ריקה. אור העתיד זרח מפניהם הצוחקות, ובעיניהם יכולת לקרוא את תקוותם המשותפת והכוללת. וכולם כאחד חוזרים על הדברים – נחיה יחדיו על האדמה הקדושה הזאת, וכך נחיה.

את המשפטים האלה דקלמו התושבים ביישוב הכולל ארבע מאות בתים. בצירוף מקרים מוזר דפדף אחד החברים בפנקס שבכיסו ואמר: "הידעתם שהיום עשרה ביולי [יום חידוש החוקה]?" הבטנו החוצה ולא ראינו בשום מקום סימן לצבע אדום. אז הורכנו הראשים מולנו, ואותה שאלה עצמה קדחה במוחנו: האם ארץ זו היא שלנו? לאחר זמן קצר בא המוח'תאר היהודי והתחיל לדבר איתנו על לאומיותו ולאומיותם של תושבי מלבס ועל השתייכותם הלאומית. הנדנו בראשינו ואמרנו: האם אין זה טבעי?

3. המצב הכללי במלבס

3.1 חשיבות המקום

בחלקה הראשון של סקירתנו הצבענו על כך שחברת Jewish Colonization Association³ ושאר עשירי היהודים החלו ליישב את אדמת פלסטין. הם החליטו לחלק את הארץ לארבעה חלקים: חיפא-זמארין,⁴ יאפא-אל-ג'ודה,⁵ ע'אלילה אל-ספלא-טפריא וע'אלילה אל-עליא⁶ או ג'אעונה-ספד. הם חילקו את ההתיישבויות ואת ענייני

- 3 מוכר גם בשם יק"א (מיידיש: יידישע קאלאניזאציע אסאציאסיע). בתרגום לעברית: החברה היהודית להתיישבות. בערבית: ג'מעית אל-אסתעמאר אל-יהודיה.
- 4 זמארין: כפר ערבי בקצאא חיפא (נפת חיפה), השוכן כשלושים וחמישה קילומטרים דרומית לחיפא. היהודים הקימו על אדמות הכפר את הקולוניה זיכרון יעקב. זוהי אחת הקולוניות היהודיות הוותיקות ביותר בפלסטין [הערת שוליים זו מתוך המהדורה המוערת].
- 5 אל-ג'ודה: יהודה, השם שבו קוראים היהודים לאזור ההררי שבמרכז פלסטין.
- 6 ע'אלילה אל-ספלא (הגליל התחתון): אזור השוכן בין הרי הגליל העליון בצפון למ'רג' אבן עאמר (עמק זרעאל) בדרום [הערת שוליים זו מתוך המהדורה המוערת].
- 7 ע'אלילה אל-עליא (הגליל העליון): אזור המשתרע בחלקה הצפוני של פלסטין על רמה המתנשאת לגובה של כשמונה מאות מטר. עם הרי הגליל העליון אפשר למנות את ג'בל אל-ג'רמק (הר מירון) המתנשא לגובה 1208 מטר, ואת ג'בל אל-ערוס ("הר הכלה", הוא הר הלל) המתנשא לגובה 1071 מטר. בין הרי הגליל העליון מפרידים כמה ערוצי נחלים, בהם ואדי אל-בצה (נחל בצת), אל-קרן (נחל כזיב) ואל-צואעק [הערת שוליים זו מתוך המהדורה המוערת].
- 8 ג'אעונה: מכפרי קצאא צפד (נפת צפת). מרבית תושביו דרוזים. היהודים הקימו על אדמותיו

הכספים והחקלאות הקשורים אליהן לשלושה סניפים, הסניף הראשון מרכזו בחיפא (חיפה), השני ביאפא (יפו) והשלישי בכפר ג'אעונה בקצאא צפד (נפת צפת). שלושה מאזורים אלו נכללים במעגל חקירתנו ודרישתנו, כלומר ביילאית ביירות. אזור יאפא לא נכלל בפרובינציה, אבל מצאנו שיש חשיבות לחקר האזור, לצפייה בו ולתיאור הפעילויות החקלאיות וההתיישבותיות בו, ולו בקצרה. מכיוון שהיישובים המאוכלסים ביותר באזור הם ראשון לציון⁹ ומלבס (או "פתח תקווה", שפירושו התקווה היהודית), השוכן בגבול נפת בני צעב [במחוז שכם], העדפנו לבקר באחרון.

3.2 היסטוריה

יותר ממחצית האזור ההתיישבותי יאפא-אל-ג'ודה נטוע עצי פרי. בשנת 1913 היו באזור 630 הקטר (הקטר = עשרה דונם) פרדסי תפוזים, 1,600 הקטר שקדים, 950 הקטר כרמים ו-400 הקטר עצים שונים. ג'מעית אל-אסתעמאר אל-יהודיה (יק"א) הוציאה יותר מעשרה מיליון פרנק, נוסף על כספו של רוטשילד, לבניית קולוניות אלה ולפיתוחן. מאזור יאפא ומפרדסי זמארין וח'צירה (חדרה) נאספו בעונת 1912-1913 יותר מ-300,000 ארגזי תפוזים. מספר המתיישבים באזור הגיע בשנת 1912 ל-2654 נפש. מספר זה אינו כולל את היהודים העצמאים שאינם עוסקים בחקלאות, אלא במסחר כללי. שטח קולוניה זו נע בין 200 ל-130,000 דונם [כך במקור].

לפני ייסוד מלבס, שהיא הנקודה החשובה ביותר באזור, באו לפלסטין עשרה אנשים מפולניה עם ברוך דינוביץ, מוח'תאר הכפר שהזכרנו קודם. היה זה לפני שלושים וחמש שנים. הם התיישבו בכפר יהודייה, במרחק שעה ממלבס של היום. סולומון, קופלמן ואדם נוסף, כולם מיהודי אל-קדס (ירושלים), קנו את אדמות מלבס בשם ארבעים או חמישים מהמתיישבים. הם החלו לעבוד עם אחיהם בייבוש הביצות שהיו שם ובהפיכתן לראויות לחקלאות ולמגורים. ראשית נטעו איקליפטוסים במקומות שונים בשטח, וכשחלק מהביצות יבשו, באו המתיישבים היהודים והחלו בייסוד מלבס לפני שלושים ושלוש שנים. יהודי בשם משה סלור שרטט את תוכנית הישוב ובה שבעה רחובות, רוחב כל אחד בין עשרה לשנים עשר מטרים, ושמונה רחובות ברוחב שישה עד שמונה מטרים. אחר כך תיקנו את תוכנית הרחובות והחליטו שרוחב הסמטאות לא יפחת מעשרה מטרים. הם מנעו בניית בתים בניגוד לתוכנית ולשרטוט, ואם מוקם מבנה בניגוד לתוכנית, מועצת היישוב, הנקראת קומפניה, הורסת אותו מיד.

קולוניה בשם ראש פינה בשנת 1882. מספר תושביה בשנת 1917 עומד על כשמונה מאות נפש [הערת שוליים זו מתוך המהדורה המוערת].

9 רישון לוזיון (ראשון לציון): קולוניה יהודית שהוקמה בשנת 1882 על אדמות הכפר הערבי עיון קארה [הערת שוליים זו מתוך המהדורה המוערת].

3.3 שיטת המנהל

בעלי הנחלות נאספים מדי שנה במארס, בוחרים מועצה ליישוב ורושמים זאת בפרוטוקול. המועצה מורכבת משבעה חברים, אחד מהם עומד בראשה ואחר משמש מזכיר. מבנה ניהולי זה קיים ברוב הכפרים היהודיים. תפקיד המועצה לטפל בכל צורכי היישוב. המוח'תאר, שהוא אחד מחברי המועצה, מקבל חמש עשרה לירות עוסמאניות בחודש. המזכיר הראשון מקבל שש לירות והשני שלוש לירות. תושבי מלבס מונים ארבעת אלפים נפש, מהם 1324 שמוצאם מאירופה והם בעלי הקרקעות, והשאר בעלי מקצועות חופשיים. השפה המדוברת בין כלל התושבים האשכנזים היא היידיש, אחריה במקום השני הערבית, ויש בכפר דוברי גרמנית, צרפתית ואנגלית. כל בעלי הנחלות ביישוב הם עוסמאנים, חוץ משניים שהם אוסטרים. יש ביניהם מאה אנשים שחזרו לרוסיה עקב המלחמה. ראוי לציין שבעקבות הכרזת המלחמה הכוללת, החלו יהודים אלו לבקש נתינות בזה אחר זה לאחר שבעבר הגנו כולם בכל כוחם על נתינותם הזרה. מספרם של המעדיפים את הנתינות העוסמאנית במלבס בלבד מגיע לתשע מאות איש. הרוב המכריע של תושבי מלבס מורכב מיהודים שהיגרו מרוסיה, וישנם גם יהודים שבאו מגרמניה, מאוסטריה ומאמריקה. בעקבות הכרזת המלחמה עזבו את השטח העוסמאני מאה פועלים ששמרו על נתינותם הרוסית, והיגרו לאמריקה.

כאשר הוקם היישוב היו אדמות מלבס מוכות מגפה והפיצו מחלות קטלניות, אבל בזכות הוצאה של מיליונים הפכו הביצות מפיצות המחלות לגנים עשירים ומניבים ולכרי דשא נאים, משיבי נפש ומבריאים. אפילו הטיפוס, הכולרה, המלריה ושאר המחלות המידבקות, שהתפשטו בשנים 1912-1913 וקטלו במהירות בסביבה הזאת, לא עברו את ספה של מלבס. תושבי היישוב דואגים לניקיון רחובותיהם, ומספיק להצביע על המראה החיצוני של הבתים, הניצבים רחוקים זה מזה בין גנים ובוסתנים. התושבים מוציאים כסף שהם מקבלים מחברת ההתיישבות ומהברון רוטשילד, וכן סכום נמוך שהם אוספים ביניהם, על ניקיון היישוב וחיטוי ועל תאורה. עד להכרזת המלחמה האירו את היישוב שלושים פנסים מסוג "לוקס".

לפני שש או שבע שנים חפרו באר גדולה והתקינו מעליה משאבת קיטור, ובאמצעות צינורות ברזל הובילו מי שתייה לבתים. קניית המשאבה ובניית הבריכה עלו ארבע מאות לירות. היישוב מתקדם ומתפתח במהירות רבה, מספר התושבים לפני שלוש עשרה שנים לא עלה על שישים, והיום מספרם ארבעת אלפים. מחיר דונם אדמה באותה שנה לא עלה על כמה גרושים, ושווי היום 2500 פרנק.

3.4 ענייני החינוך

כל גבר ואישה במלבס יודעים קרוא וכתוב. הלימוד היסודי הוא חובה, ואין שום אפשרות להתחמק ממנו. ביישוב שני בתי ספר, אחד חילוני והשני דתי. הראשון מעורב, שכן

הלימוד השנתי בו מעשרים עד שמונים פרנק, ועשרים אחוזים מהתלמידים לומדים חינם. מוצא משפחתו של מנהל בית הספר הוא מהעיר פאס, אך הוא נולד בדמשק. מכיוון שהוא נמצא בתפקיד ניהול זה שנים עשרה שנים, שכרו החודשי מגיע כיום למאתיים וחמישים פרנק, והוא גר בבית מרוהט ברהיטים נאים ללא שכר דירה. הוא מוסמך המכללה למורים באוטיי שבצרפת ונעזר בשבעה מורים, ששניים מהם למדו בגרמניה. המשכורת הנמוכה ביותר למורה נעה בין שבעים לשמונים פרנק. מספר הילדים הלומדים בבתי הספר הדתי והחילוני הוא שבע מאות, בבית הספר החילוני שני שלישים הם בנות ושליש בנים. אף שישנם הבדלים במטרות החינוכיות שאליהן שואפים שני בתי הספר, שני המוסדות מתחרים ביניהם בלימוד השפה העברית, בחינוך ובחפצתה.

4. המצב החברתי במלבס

4.1 סיווג היהודים, שפתם ואופיים

היהודים מתחלקים לשלוש קבוצות. הראשונה היא אשכנזים, כלומר יהודי הצפון, תושבי גרמניה, רוסיה, פולניה ורומניה. שפתם המקורית היא גרמנית שמעורבות בה מילים משפת הארץ שבה הם גרים עם מעט עברית. הנאורים שביהודים טוענים שמספר האשכנזים מגיע ל-13,000,000, המתחלקים כך:

רוסיה - 7,090,000; אמריקה - 2,000,000; אוסטריה והונגריה - 2,500,000; גרמניה - 620,000; תורכיה - 100,000; רומניה - 280,000; בריטניה - 250,000; צרפת - 100,000; הולנד - 60,000; ארגנטינה - 40,000; קנדה - 70,000; איטליה - 10,000; בולגריה - 10,000; מצרים - 50,000; דרום אפריקה - 40,000; שווייץ - 18,000; אוסטרליה - 20,000; בלגיה - 15,000. סך הכול: 13,228,000.

הקבוצה השנייה היא הספרדים, היהודים שהיו תושבי ספרד. שפתם המקורית של הספרדים היא הספרדית, שבחלוף הזמן התערבבה בשפות אחרות.

הקבוצה השלישית של היהודים היא המוגרבים, היהודים ששוכנים בצפון אפריקה ובסוריה ושפתם ערבית. כמה מהמחברים מחשיבים את היהודים התימנים, הפרסים וכן את המוגרבים לענף גדול של הספרדים. מספרם של הספרדים עולה על מיליון וחצי, כמפורט להלן:

אמריקה - 300,000; אוסטריה והונגריה - 100,000; תורכיה - 300,000; בריטניה - 50,000; רומניה - 20,000; צרפת - 20,000; הולנד - 60,000; פאס (מרקו) - 110,000; יוון - 90,000; ארגנטינה - 50,000; קנדה - 10,000; אלג'יריה - 70,000; תוניסיה - 6,500; איטליה - 50,000; אתיופיה - 50,000; בולגריה - 40,000; מצרים - 45,000; דרום אפריקה - 10,000; איראן - 40,000; הודו - 20,000; שווייץ - 2,000; סרביה - 20,000; בלגיה - 15,000; אפגניסטן - 20,000; מקומות אחרים - 50,000. סך הכול: 1,612,000.

מי שחקרו את שפת האשכנזים אומרים שגילה שש מאות שנה, ואין לה חוקי דקדוק משום שמדברים בה רק פשוטי העם. לפני כמה שנים עשתה קבוצת לשונאים מאמצים לבסס את השפה על חוקים שיטתיים. כל מה שהשיגו היה לגזור את דינה של השפה לשכחה עולמית, שכן השפה איבדה את מהותה ואין לה קיום עצמאי. נוכל להצביע על אלה שעסקו בכך – ברוסיה היו אלו דיק, מנדלי מוכר ספרים ורבינוביץ', ששמו הספרותי שלום עליכם, וכן שלום אש. שפתם של הספרדים – גילה אינו עולה על 450 שנה, ואין לה חוקי דקדוק כתובים. לאשכנזים ולספרדים יש ספרות שעוברת בעל פה והיא כתובה בעברית. היא כוללת כמובן סיפורים, אגדות וחרוזים עממיים ותפילות ופיוטים דתיים. שיריהם מרבים להזכיר את ההגירה לפלסטין ותלונות של החלשים נגד עושקיהם ומדכאיהם. לאשכנזים יש שירים המשמשים בתפילתם כמו הפיוט הבא:

טל תן לְרִצּוֹת אֶרְצָךְ
שִׁיתְנוּ בְּרָכָה בְּדִיצָךְ
רוֹב דָּגָן וְתִירוֹשׁ בְּהַפְרִיצָךְ
קוֹמִים עִיר בָּהּ חֲפָצָךְ, בְּטֹל:

טל צִוֵּה שָׁנָה טוֹבָה וּמַעֲטָרַת
פְּרֵי הָאֶרֶץ לְגֹאֲזֵן וּלְתַפְאֲרַת
עִיר כְּסָפָה נוֹתֶרֶת
שִׁמָּה בִּידֶךָ עֲטָרַת. בְּטֹל:¹⁰

הם אומרים את הפיוט כאשר הם מבקשים גשם מהבורא יתעלה במהלך חג הפסח. הם מתחננים אליו שישפיע עליהם מחסדו ויחיה את האדמה. נכתבו פיוטים רבים בדומה לזה, החזן קורא אותם בבית הכנסת והציבור שר אחריו יחד.

באשר לאישיות היהודית, האשכנזים תושבי פלסטין וסוריה הם פיקחים ומוכשרים יותר מהספרדים, ואילו באירופה הספרדים פיקחים ומוכשרים יותר. הסיבה לכך היא שהאשכנזים באירופה נתונים בלחץ ובמצוקה.

אף שהספרדים נבונים יותר, הם אינם מיטיבים לנצל את תבונתם. האשכנזים עקשנים מהספרדים, ולכל קבוצה עקרונות ושאיפות משלה. האשכנזים משגיחים יותר על ענייניהם ודואגים להם, יודעים את תפקידם והם בעלי תושייה וחצופים. לעומת זאת הספרדים זהירים וסתגלנים יותר ומסתפקים במאמץ מועט. מכאן עולה שהאשכנזים מתאמצים ופעילים יותר. אצל כולם כאחד, מלבד אצל המעמד הגבוה, אין טעם לחפש ניקיון. ונתעלם כאן מהחסכנות ומהקמצנות שבהן התפרסמו היהודים.

4.2 החיים במלכס

מכיוון שכל תושבי מלכס הם אשכנזים, הם דומים זה לזה מבחינת המאמץ והעבודה. אפשר להתייחס אל כולם כגוף אחד, ועם זאת, אפשר לחלק אותם לשניים על פי אורח חייהם, רווחתם ותרבותם. קיים הבדל ניכר בין חיי העשירים ובעלי האדמות ובין חיי הפועלים. העשירים חיים חיי מותרות ביישוב הנאה הזה. בתיהם מתהדרים במיטב הקישוטים והעיסורים מבפנים ומבחוץ ומרוהטים בסגנון אירופי. אם בעל הבית עובד בפרדסו, הרי הוא אגרונום או בעל השכלה גבוהה ומבין את מהות החיים. אין פרדס ללא משאבת קיטור, בריכות וצינורות מים. אדמת היישוב עודנה בתולה ונקייה וניטעו בה אלפי עצי תפוז, שההכנסה השנתית מהם מגיעה לאלפי לירות. בשולי הפרדסים צומחים עצי תפוח, אגס, שקד ואפרסק, ומאחוריהם עצי איקליפטוס המטהרים את האוויר, כך שבכל עת מלכס היא ישוב קיט. המוח ההוגה מאחורי כל האמצעים הללו, האחראי להימצאות משאבת הקיטור ולכל הסידורים החקלאיים, הוא של אותו עשיר. לאחר שאותו עשיר מסיים את עמלו ופושט את בגדי העבודה, הוא משתרע בביתו על כורסה ארוכה וקורא את המברקים שהגיעו מרחבי העולם, או שהוא נוטל ספר מספרייתו, שמדפיה מכילים מאות ספרים. הוא מגוי בוודאי על כמה עיתונים אירופיים, ובמיוחד על עיתונים יהודיים כמו "החרות" או "האור". ייתכן שיכתוב מאמר חקלאי להעשיר בו את עיתון "החקלאי" וכמובן, הוא יודע כמה שפות.

מדי פעם הוא מרצה במועדונים בתחומי התמחותו, ובשעה שהוא בבית, עסוק בפיתוח הגותו, גם אשתו או בנו או בתו עוסקים בפעילות מחשבתית. מדי פעם, אם הוא רוצה לנוח, הוא מנגן עם בתו בפסנתר, ולעיתים הוא הולך לבית הכנסת לקיים את מצוות דתו. הוא משתחוה אל מול עשרת הדיברות ואל מול לוחות כתר תורה התלויים במקום גבוה בחזית בית הכנסת ומעוטרים בציורי אריות ונמרים. כשהוא יוצא מבית הכנסת, מברכים אותו כל הנוכחים בכבוד ובהערכה. לעיתים הוא עורך בביתו ערבי בילויים ומזמין אליהם את שאר בני החברה הגבוהה, וכך מתנהלים ביישוב חיים עירוניים תרבותיים כמו בארצות מתקדמות. כך מנהלים כל העשירים את חייהם ואת עסקיהם. יש להם מטרה מגובשת ותקווה אחת שאפשר לקרוא בעיניהם – הם הוגים בהן בהתלהבות ובהתרגשות – והן: "אוי, הארץ הקדושה..." מילים אלו אינן עולות על לשונם בלי שיפנו אל ריבונו של עולם ויתחננו אליו, או אל תמונותיהם של יהודים חשובים כמו הרצל או מקס נורדאו או הברון רוטשילד, כאילו הם חוזרים על תפילותיהם איתם.

אנשים משכבה זו הם הגורם הפעיל החזק ביותר בארץ הקודש. השכבה האחרת של היהודים היא פועלים וסוחרים, שאין להם נכסים כלל והם מתקיימים בקושי. רוב תושבי מלכס הוא ממין זה. הסוחרים קונים ומוכרים בחדרים שיועדו לכך מחוץ לבתיהם, ולכן תראה שכל החנויות במלכס צמודות לבתים ודומות לצריף או לבקתה קטנה. הפועלים

הדיברות בצינור עץ או מתכת, עוטף אותו בנייר או בנייר שעווה וקובע אותו בצד ימין של פתח הבית. זה נקרא מזוזה. כל דתי קושר חוטים לכותונתו הפנימית, זה נקרא ציצית וזהו הזיכרון האחרון שנשאר ליהודים מן העבר.

5. המצב הבריאותי במלבס

בקולוניות היהודיות יש שירותי בריאות מאורגנים. בכל קולוניה יש רופא נודד ובית מרקחת המכיל את כל סוגי התרופות. בה בעת מוח'תארי הקולוניות מודיעים מייד ובזמן הקצוב על לידות ופטירות ועל מחלות. משום כך יש נתונים מסודרים מאוד על מחלות המופיעות ביישוב ועל מידת הפגיעה שהן גורמות. נתונים אלה נשמרים במרפאות, ואין ספק שהם מהימנים ועומדים בתנאי התיעוד. על כן בדרך כלל לא מופיעים בקולוניות סימני מחלה, שכן הם זוכים לטיפול ברגע הופעתם וננקטים אמצעי מניעה. הקדחת עשתה שמות ביהודים בתקופת ייסוד הקולוניות. מצב זה נמשך עד שחוטאו הביצות ויובשו, ניטעו האיקליפטוסים וכינין חולק בשפע, ועד שהחלה השגחה על תנאי התברואה ועל אגירת המים בקולוניות. כך נסתלקה המחלה, עד שבמשך חודשים לא היו מקרי קדחת. באחרונה, כאשר התפשטו הטיפוס והכולרה ברחבי סוריה והפילו חללים רבים, לא הגיעו המחלות לכפרים היהודיים. במקרה שהופיעה מחלה, היא טופלה מייד. לכן לא תראה בכפרים היהודיים סימנים למחלות שפוגעות בכפרינו כמו מלריה, גרענת, ראומטיזם, שחפת תורשתית ואנמיה. אין אצלם מקרי פטירה של יילודים מכיוון שהם פרי נישואים בריאים. מכיוון שהמשפחות מוקמות על בסיס תנאים הגיוניים, הילדים מתפתחים ומתבגרים ברווחה. לכן המתישבים כאן התרחקו מזמן מרעיון ההגירה לחוץ לארץ ומהתבססות בארץ אחרת, ואין ספק שדחיית הרעיון מסייעת להתנהלות ענייני הבריאות באופן הראוי. אי אפשר למצוא בכל הקולוניות אדם שאינו יודע קרוא וכתוב. במלבס בלבד קיימים שני בתי ספר, האחד נקרא "תלמוד תורה" והוא דתי ומיועד לבנים, והשני נקרא "בית הספר" והוא משותף לבנים ולבנות. בשני בתי הספר יחד יש 700 תלמידים ותלמידות. האור שהילדים מקבלים בבית הספר מתעצם ומתפתח בחיים המשפחתיים, ומתפשט בשקט וברוגע במרחבי הארץ הקדושה, הדומה לגן עדנים.

6. השפה והספרות העברית

בפרק על סיווג היהודים דיברתי על השפות של האשכנזים ושל הספרדים ועל ספרותם. כעת אעבור עם הקורא לדיון בשפה העברית, השפה הספרותית העתיקה והמשותפת של האומה היהודית. אמרנו קודם שהשפה העברית היא ענף גדול מענפי השפות השמיות, בדומה לארמית. אין ספק ששפה זו, שבה ירד הספר הראשון משמים, התורה, היא בעלת ערך דתי וייחוד היסטורי רב.

אין ספק שהדת, ואחריה השפה, הן מן הגורמים לקיום אחדות בין קבוצות היהודים, המהגרים חבורות־חבורות לארץ הקודש זה עשרים או שלושים שנה. כל קבוצה מגיעה מאזור אחר, וכל חבורה מדברת בשפה משלה. מכיוון שלא קיים הבדל דתי בין אשכנזים לספרדים, ואין ביניהם מחלוקות דתיות שאינן ניתנות לפתרון, הפכה השפה לגורם החזק היחיד שמחבר בין היהודים. העומדים בראש התנועה החברתית הזאת ערים למשאב רב־ערך זה, ובראש ובראשונה דאגו להפצה נרחבת של השפה העברית, וקבעו את העברית כשפת לימוד בבתי הספר. הם לא פסקו לרגע ממאמצייהם ומדבקותם כדי להשלים את החוסר במונחים טכניים, עד שהצליחו לבסוף להורות את כל המקצועות והמדעים בשפה העברית. בזכות בתי הדפוס העבריים שהקימו, התמלא שוק הספרים בחיבורים הרבים שהוציאו. השפה העברית על השירה, הספרות, המדעים, האומנות, ההיסטוריה והתורה שנכתבו בה, החלה לתפוס מקום חשוב בקרב השפות האחרות לאחר שעמדה להיעלם ולהיכחד מעולם השפות וההגות. כיום היא חיה בכל תחומי המחשבה ומכמניה. אין ספק שהשפה העברית החדשה שונה מאוד מהשפה הקדומה ששימשה לכתובת התורה והתלמוד, אך האותיות לא השתנו ומספרן עשרים וארבע כבעבר.

את חוקי הדקדוק של השפה העברית ניסח בצורה מסודרת גזניוס הנוצרי לפני מאתיים שנה. הוא חיבר ספר דקדוק של ארבע מאות עמודים, שנדפס בשלושים מהדורות, ובכל מהדורה הוכנסו שיפורים ותיקונים. המהדורה האחרונה של ספר הדקדוק נדפסה לפני ארבע או חמש שנים בגרמניה. שטיינברג היהודי ולוצאטו הגרמני נחשבים לגדולי החוקרים אחרי גזניוס. לשפה העברית יש ספרות קדומה עשירה, שאפשר לכתוב על אודותיה כמה כרכים. בדברינו נסתמך על דעות היהודים הנאורים באשר לתקופות הספרותיות המקוריות של השפה העברית, לרבות התנועה הספרותית שקמה לאחרונה. אם נביט בהיסטוריה של הספרות העברית באותה העין שבה אנו מביטים בהיסטוריה של התפיסות העבריות, תרחב היריעה עד מאוד. התקופה הראשונה בספרות העברית היא תקופת התנ"ך – תקופת כתיב הקודש – שהחלה חמש מאות שנה לפני מולד המשיח עליו השלום. מהתקופה הזאת לא נותרו יצירות רבות, מלבד כתיב הקודש. ספר תהילים מאת דוד [המלך] הוא פרי ההגות של אותה תקופה. התקופה מסתיימת בחורבן בית המקדש הראשון ובהקמת בית המקדש השני.

התקופה השנייה בספרות העברית היא תקופת התלמוד, שתחילתה מאתיים שנה לפני הספירה, ונמשכה חמש מאות שנה אחרי הספירה. עם זאת, יש המדברים על תקופה שנמשכה משנת חמש מאות ועד מאתיים לפני הספירה, המכונה תקופת הספרים החיצוניים, שחלק גדול מאוצרות הספרות שלה אבד בתהום הנשייה. לפיכך מלומדים עבריים עושים כיום מאמצים כבירים להשיג שרידים ספרותיים מאותה תקופה. הספרות שחברה בתקופת התלמוד היא ספרות משפטית וסיפורי הקדמונים.

התלמוד הוא חיבור פרוזה המכיל פירושים וביאורים, והוא נחשב ליצירה החשובה באותה תקופה.

התקופה השלישית קרויה תקופת הגאונים והרבנים החכמים והיא נמשכה שלוש מאות שנה. אנשי התקופה עסקו בפירוש כתבי הקודש וחיברו יצירות הגות ופילוסופיה רבות.

התקופה הרביעית היא תקופת ספרד, שהחלה במאה השמינית לספירה ונמשכה בין שש מאות לשמונה מאות שנה. אנשי התקופה עסקו גם הם בפירוש התורה והתקדמו מעט בשירה ובפילוסופיה. צמחו מקרבם משוררים כמו אבן גבירול, יהודה הלוי ובן מימון, כולם ממשוררי ספרד. בסופה של תקופה זו החלה תקופת האשכנזים, והיצירה הספרותית שחיברו, ובמיוחד הפיוטים שנכתבו בגרמניה, עולה לאין ערוך על היצירה הספרדית.

את התקופה האחרונה בספרות העברית מכנים תקופת המאספים. היא החלה לפני מאה וחמישים שנה ועודה נמשכת. השירה, העיתונות והמחקרים הלשוניים הם היצירות של תקופתנו זו, שהחלה בגרמניה אבל התבססה ברוסיה.

בתקופה האחרונה התוודעו העברים לספרות הגרמנית ואחר כך לספרות הרוסית. הם טוענים שתנועתם הספרותית העברית היא פרי יצירה אישית ותוצאת ההתפרצות הגזעית הכללית. המשורר העברי הרוסי הגדול ביאליק, אחד המשוררים המאוחרים, פרסם קובץ שירים לפני עשרים וחמש שנים, שבו הוא הולך בעקבות יהודה הלוי. אומרים שיצירותיהם של המשוררים הגרים ברוסיה, כגון טשרניחובסקי, יעקב כהן ושניאור, הן בעלות ערך רב.

הספרות העברית זקוקה לשהות ולסבלנות כדי להפוך למודרנית לגמרי. נראה שהיא זקוקה לזמן כדי להשלים את אופייה הסיפורי והמחזאי. למרות קיומן של כמה יצירות מאת המשורר פרץ, אין די בכך. לאחרונה החלו ליצור בספרות העברית סיפורים ואגדות, מעין מעשיות לה פונטיין.

הרבה יצירות חדשות לחינוך הדור הצעיר ולפיתוח מחשבתו יוצאות לאור, ובהן יצירותיו של נוח פינס, וביחוד ספרו הזמיר, המחזיק שני כרכים שבהם קיבץ רבות מיצירותיהם של צעירי המשוררים בדור האחרון. הוא יהודי-רוסי, מהלאומיים הרוסים המפורסמים, שפרסם בהזמיר יצירות רבות-ערך לדור היהודי הבא. ראוי לציין שהשירים חוברו ברוח מהפכנית, ובסוף הספר פורסם שיר מאת משורר אמריקני בשם אימבר תחת הכותרת "התקווה"¹¹:

11 במקור מצוין השם כך – "חאתיקוא" – בתעתיק בערבית. מילות השיר מובאות גם הן בתעתיק בערבית, ולאחריהן מופיע התרגום: "התקווה. כל זמן שנפשות היהודים חיות, עינו של האדם היהודי תמיד מביטה לעבר ציון, למזרח ולירושלים. תקוותנו לא אבדה לחלוטין, תקוותנו היא תקווה עתיקה לשוב לארץ הקודש. אנו נלך לעיר שבה חי המלך דוד" (הערת המתרגם).

כל עוד בלבב פנימה
נפש יהודי הומייה
ולפאתי מזרח קדימה
עין לציון צופייה
עוד לא אבדה תקוותנו
התקווה הנושנה
לשוב לארץ אבותינו
לעיר בה דוד חנה.

שירים ויצירות נלהבים – בדומה לשירי אימבר – מוסיפים להופיע, לעבור מיד ליד ולהתגלגל על הלשונות. אפשר להזכיר כמה יצירות ברוח זו: הספר **שירים** שנדפס לפני שבע שנים מיצירתו של המשורר ביאליק; הספר **שירים ופואמות** מאת שניאור, שקיבץ את שיריו שנכתבו בשנים 1900-1913 ונדפס באודסה; וכן **ספר השירים** שנדפס ב־1904 פרי עטו של יעקב כהן.

בזמן האחרון הופיעו כמה צעירים ביאפא שאינם מפסיקים ליצור: ברש וקיפניס מחברים שירים, וברנר הצעיר מפרסם סיפורים. יעקב שטיינברג כותב פרוזה, יעקב רבינוביץ' מחבר מאמרים עיתונאיים, ויהודה גרזובסקי מחבר ספרי לימוד לבתי הספר. צעירים אלה פתחו באמצעות השכלתם אופקים חדשים לשפה העברית. לימודי הספרות העברית בבתי הספר תורמים לרוח הספרותית ומחזקים את כוחה.

נקודה למחשבה

האם לחום יש היסטוריה?

און ברק

מה להיסטוריונים ולמשבר האקלים? לכאורה מדובר בעניין בן־זמננו וצופה פני עתיד, נחלתם הבלעדית של חוקרי מדעי הטבע וכדור הארץ. תשובה אפשרית ראשונה לשאלה נתלית באילן הגבוה של המדענים עצמם. חוקרי האקולוגיה, מדעי הסביבה וכדור הארץ טוענים כבר שנים כי משבר האקלים הוא משבר אנתרופוגני – מעשה ידי אדם. אם כך מדעי האדם (Humanities), החוקרים חברות אנושיות ותהליכים חברתיים, כלכליים, פוליטיים ותרבותיים, מחזיקים במומחיות מתאימה לחשיפת גורמי העומק של המשבר. לכל היסטוריונית ברור שהעבר ממלא תפקיד בהתוויית דרך אל ההווה ואל העתיד, והבנת העבר היא תנאי הכרחי לשינוי כיוון. ברוח זו ביקשתי לשרטט בספרי האחרון מפת דרכים היסטורית של תפוצתם הגלובלית של דלקי המאובנים, שתהווה נקודת מוצא לפרויקט החשוב של דה־קרבוניזציה – קידום עתיד דל פליטות.¹ יתר על כן, מיפוי הדרכים שנבחרו מאפשר להתחקות גם אחר אלה שנזנחו, ושהיו עשויות להוביל אל הווה אחר. ערוצים ואפשרויות שננטשו עשויים לספק השראה לפתרונות למציאות ההרסנית שהתפתחה. בדרך כלל אלה תהיות אסורות, שהיסטוריונים מקצועיים מפתחים כלפיהן אלרגיה מהונדסת היטב במהלך הכשרתם. אולם לנוכח תפוצת משבר האקלים ראוי להרהר מחדש אחר האיסור המתודולוגי לחשוב ולשאול "מה היה קורה אילו?"

תשובה אחרת לשאלה לעיל נוגעת לשינוי נחוץ בנושאי המחקר ההיסטורי ובצורותיו. נוכח משבר האקלים נראה שיש לכתוב אחרת גם את ההיסטוריה שאינה מובילה ישירות לקריסה הסביבתית שבפתח. אפשר להדגים זאת בעזרת אנלוגיה היסטורית מפורסמת: מאז מלחמת העולם הראשונה כבר אי אפשר לכתוב היסטוריה של מלחמה רק דרך עיני הגנרלים או כסיפורם של המנצחים בלבד. אחד הראשונים להבין זאת היה ברטולט ברכט, שביטא בשיר מפורסם תובנות על רגעים היסטוריים במלחמה שהשתתף בה לזמן קצר. בהשפעתו היסטוריונים שואלים עד היום שאלות על אותה מלחמה:

On Barak, *Powering Empire: How Coal Made the Middle East and Sparked Global Carbonization* (Oakland, CA: University of California Press, 2020) 1

אַלְפֶסְנֶדֶר הַצֶּעִיר כָּבַשׁ אֶת הָדוּ.
הוא לָבְדוּ?
קִיסָר הִכָּה אֶת הַגָּאֲלִים.
הָאֵם לֹא הָיָה לְפָחוֹת טֶבַח אֶתוֹ?
פִּילִיפ מִסְפָּרַד בָּכָה כְּשָׂצִי אֲנִיּוֹתָיו
אָבֵד. הָאֵם אִישׁ זִילְתּוֹ לֹא בָכָה?
פְּרִידְרִיךְ הַשֵּׁנִי נֶצַח בְּמִלְחָמַת שְׁבַע הַשָּׁנִים.
מִי נֶצַח מִלְבָּדוּ?²

משבר האקלים הוא קו פרשת מים חשוב הרבה יותר ממלחמות העולם. הוא כבר נוכח בהווה, ומטיל את צלליו הארוכים הן על העתיד והן על העבר. כפי שטען דיפש צ'קרבארטי, המשבר צריך לשנות את הבנתנו את ההיסטוריה ולגרום לנו לכפור בניתוקה האוטומטי מההיסטוריה ומההיסטוריה הגאולוגית של כדור הארץ.³ המשבר משפיע על החלוקה של העבר לעידנים גאולוגיים ומוליד חלוקה חדשה לתקופות, הכוללת את האנתרופוקן – העידן שבו הפכה האנושות לכוח טבע. גם ההפרדה בין דיסציפלינות מתערערת לנוכח המשבר, ושחקנים היסטוריים חדשים, לא אנושיים, עולים על הבמה. משבר האקלים משנה גם את האופן שבו אנו מדברים על אנרגיה ועל טכנולוגיה – מנועי קיטור ודלקי מאובנים הופכים מגיבורים לגנבלים. שינוי זה ניכר גם בדיון בתהליכים רחבים כמו "מודרניזציה" ו"קדמה", שאפשר להבינם כעת לא כמשאת נפש נכספת ולגיטימית, אלא כשעטה מתודלקת בדלקי מאובנים אל עבר התהום. זו תמורה עמוקה: העתיד – שנפתח כאופק חדש לכתיבת ההיסטוריה כפי שתיאר זאת ריינהארט קוזלך – הולך ומתקדר, הולך ונסגר, ובעקבות זאת משתנה גם תפיסת העבר.⁴ המשבר שופך אור חדש גם על טקסטים היסטוריים וספרותיים מסוימים, למשל גברים בשמש מאת ע'סאן כנפאני, הזור מאת אלבר קאמי ומרסו: חקירה נגדית שחיבר כאמל דאוד בתשובה לרומן האקזיסטנציאליסטי המפורסם. אם בעבר פירשנו את השמש בספרו של כנפאני כמטאפורה לגיהנום או לנכבה, ואת החמה שהלהיטה את יצריו הרצחניים של מרסו כסמל למשבר אקזיסטנציאליסטי, בעולם מתחמם מתבקש לקרוא את

2 ברטולט ברכט, "שאלות של פועל שקורא", בתוך גלות המשוררים: מבחר שירים 1914-1956, תרגם בנימין הרשב (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1978), 143.

3 Dipesh Chakrabarty, "The Climate of History: Four Theses," *Critical Inquiry* 35, no. 2 (2009): 197-222

4 Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe (New York: Colombia University Press, 2004)

השמשות הספרותיות הללו גם כנוכחות פיזית ממשית.⁵ קריאה כזו מעלה שאלה על המנגנון הסיבתי הקושר בין חוס לאלימות, ובהמשך אנסה להציע לה תשובה היסטורית.

משבר האקלים עצמו משתנה ומסלים במהירות, והדבר ניכר במיוחד במזרח התיכון, "אזור חם" הן במובן המטפורי והן במובן המוחשי (האזור מתחמם מהר יותר מהממוצע העולמי). לפיכך הקריסה המהירה מציבה שאלות בוערות על הרלוונטיות של המחקר האקדמי ועל קצב התקדמותו. האם, למשל, סביר לטרוח שנים ארוכות על מחקר, אם לא ברור מה יהיה התוקף של מסקנותיו? אפילו המינוח משתנה בקצב מסחרר. "התחממות גלובלית" (global warming), לדוגמה, כבר אינה ביטוי הולם, והוא הוחלף לאחרונה בגרדיאן הבריטי ב"התלהטות גלובלית" (global heating) כדי לחדד את קיצוניות התהליך ואת דחיפות הטיפול בו.⁶ בפסקאות הבאות אנסה להציע תשובות לשאלה שבפתיח באמצעות רפלקסיה על שני הביטויים האמורים, ולהבהיר מה עשויים מדעי הרוח, ובייחוד היסטוריה, לתרום לשיחה הנשלטת על ידי מדענים. כמקובל במאמרים היסטוריים, גם כאן נקודת המוצא תהיה אנקדוטה מצומצמת, המאפשרת לפרוס מניפה רחבה המשמרת את המקרה הפרטי בתנועה אל תובנות כלליות יותר. ההתעניינות של היסטוריונים – ובמיוחד של היסטוריונים חברתיים – ביומיזם, בשולי הדרך ובחוויות של אנשים ונשים מן השורה, עשויה לספק זווית חסרה ומתודולוגיה קריטית לעיסוק ב"גלובלי" חסר השם והפנים. להלן אדגים זאת באמצעות עיון במקרה מבחן פועט שכזה: שאלת מקומו של פריט לבוש תמים לכאורה – מכנסיים קצרים – בקורות הסכסוך היהודי-ערבי. מחלוקות על אודות לבישת מכנסיים החלו עוד לפני העליות הציוניות: נשים אירופאיות ממעמדות הביניים התחילו ללבוש מכנסיים בפרהסיה בשנות החמישים של המאה התשע עשרה כשהן מחקות דגם של מכנסיים נפוחים שרווח באימפריה העוסמאנית, כהתרסה נגד שמלותיהן המסורבלות, שנטו להתלקח. עוד לפני כן, בתחילת המאה, לבשו כורות פחם בריטיות סוג של מכנסיים קצרים שחוללו שערורייה רבת. בתוך פירי המכרות במעבה האדמה הגיעו הטמפרטורות לארבעים מעלות ויותר, והחוס אילץ את כל מי שעבד שם להמעיט בלבוש. כוח העבודה כלל נשים וילדים רבים בשל היתרון של גוף קטן להשתחל בפירים הצרים. בשנות השלושים והארבעים של אותה המאה פרצו

5 Andreas Malm, "This is the Hell that I have Heard of": Some Dialectical Images in Fossil Fuel Fiction," *Forum for Modern Language Studies* 53, no. 2 (2017): 121-141

6 Damian Carrington, "Why the Guardian is Changing the Language it Uses about the Environment," *The Guardian*, 17 May 2019, <https://www.theguardian.com/environment/2019/may/17/why-the-guardian-is-changing-the-language-it-uses-about-the-environment>

שערוריות ענק כשפרקטיקות של עבודת נשים באזור חלציים בלבד הובאו לידיעת הציבור הוויקטוריאני. תיעוד בעיתונים של נשים שגופן החשוף מכוסה אבק פחם כהה, העלה בדמיונם של בורגנים עירוניים חזיונות משפילים של אפריקאיות משועבדות. הדיווחים הסנסציוניים הניעו רפורמות של ממש בתנאי ההעסקה במכרות כדי ליצור בידול בין עובדים אירופאיים "בני תרבות" ובין "פראי אדם" שעובדים תחת השמש הקופחת בקולוניות. הרפורמות כללו ניסיונות לצמצם את עבודת הנשים בענף הפחם.⁷ הקשר המתואר בין חום, מגדר, מעמד חברתי-כלכלי ומוצא אתני המשיך לאפיין את ההיסטוריה של המכנסיים הקצרים גם אחרי שהגיוחו ממעבה האדמה אל פני הקרקע. גם במקומות חמים יותר ממערב אירופה, רצונן של נשים להצטנן עורר בגברים סערות רגשות ובמקרים רבים אף דחף אותם לפעולה, אלימה או אחרת. כך עולה גם ממסעו של הלבוש המאוורר הזה לארץ ישראל-פלסטין בראשית המאה העשרים. כפי שנראה, בחירה אופנתית מינורית לכאורה זו שופכת אור חדש על סוגיות כסססון היהודי-ערבי ואף על משבר האקלים עצמו.

מכנסי נשים קצרים הובאו לארץ באמתחתן של מהגרות יהודיות ממזרח אירופה, בעיקר בנות העלייה השנייה (1904-1914) והשלישית (1918-1923), שהחלו ללבוש אותם עוד במקומות הולדתן מטעמים פוליטיים-אידיאולוגיים.⁸ בעיני סוציאליסטיות יהודיות ולא יהודיות ברוסיה לכישת מכנסיים קצרים בקיץ סימלה סולידריות עם המעמדות העמלים: הזדהות עם האיכרים בארצן לצד תקווה לאופק של תיעוש והזדהות עם פועלי ייצור במכנסיים. כמו כן נקשרו המכנסיים בסדר יום פמיניסטי, בתמיכה בשוויון ובהאחדה בין נשים לגברים (שהיו מורגלים בלבישת מכנסיים קצרים), ובהפניית עורף לשמלה המערב-אירופאית, שזוהתה ברוסיה עם הבורגנות הצרפתית. מכנסיים קצרים הפכו חשובים כפליים בתהליך ההגירה לארץ ישראל כיוון שהטמפרטורות בגליציה ובתחום המושב – חבל הארץ ברוסיה הצארית שבו הותרו מגורי קבע של יהודים – היו נמוכות משמעותית מבלבנט. ביפו, שהייתה נמל הכניסה העיקרי לארץ, הייתה הטמפרטורה הממוצעת בקיץ גבוהה פי שניים מבתחום המושב בעונה המקבילה, ומהגרים ומבקרים רבים ראו במכנסיים קצרים אמצעי הכרחי להתמודדות עם החום המקומי.

אולם הפריט שנועד לשמש גשר בין קבוצות חברתיות במזרח אירופה, התגלה כבחירה אופנתית מפלגת ומקטבת במזרח התיכון. מכנסיים קצרים (נשיים וגבריים כאחד) היו פריט משמעותי באידיאולוגיה של "כיבוש העבודה" ובהפקעת העבודה

Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest* (Hoboken, NJ: Taylor and Francis, 2013) 7

Christine Ruane, *The Empire's New Clothes: A History of Russian Fashion Industry, 1700-1917* (London: Yale University Press, 2009), 210-211, 217 8

החקלאית מידי הפלאחים הפלסטינים. בקיץ הלוהט של ארץ ישראל-פלסטין הם השתלבו בשיח חדש על זיעה, שנתפסה כנוזל ארוטי שזרימתו הקולחת לקרקע קשרה את העובדים לאדמתם, ובה בעת בלמה את הפריית הקרקע בזיעה פלסטינית. מכנסיים קצרים השתלבו גם בשיח על היתרונות של חשיפת העור לקרינת השמש לצורך התאקלמות במרחב החדש.⁹ לכאורה לבוש זה סותר פרויקט ציוני אחר, "כיבוש השמירה", שהתבסס על הידמות לערבים בלבישת גלבייה, חגירת שבריייה וחבישת כפִּיָּה. אולם ההיבדלות מהמקומיים בלבוש שירתה את ההידמות להם ברמה עמוקה יותר: גוף חסון ועור שזוף של היהודי החדש. "הדגם הפשוט" והאותנטי – דגם אופנתי שהמכנסיים הקצרים היו מסמליו המובהקים, ושהפך לאופנת־נגד של ילידי הארץ הצברים – התפשט ממעוזי ההתיישבות העובדת למרכזים אורבניים והונגד ל"דגם המהוגן" הבורגני־אירופאי, שנתפס בלתי מתאים לאקלים המקומי. דגם זה ביקש למחוק את ההבדלים בין נשים לגברים ובין המעמדות השונים.¹⁰



דיווח על תחילת השתתפותן של נשים בבחירות באיים הבריטיים.
אל־בלאע' אל־אסבועי, מאי 1929

- 9 בועז נוימן, תשוקת החלוצים (תל אביב: עם עובד, 2009), 29, 36, 39, 94-95, 120-121.
- 10 אילה רוז, חליפות העתים: מאה שנות אופנה בארץ ישראל (תל אביב: ידיעות אחרונות, 1996), 34-57, 67-82, 85-87; ענת הלמן, בגדי הארץ החדשה: מדינת ישראל בראי הלבוש והאופנה (ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, 2012), 25-26.

הפלסטינים לא היו עיוורים להשלכות הפרויקט הציוני ולבחירות האופנתיות שנקשרו בו. העיתונות הערבית בתקופת המנדט עסקה בציוניות ובמכנסיים הקצרים שלהן בהרחבה. חלק מהכותבים הביעו התנגדות לתופעה מטעמים שמרניים, וזיהו חשיפת חלקי גוף נשיים עם חוסר צניעות ועם הפקרות מינית.¹¹ אולם כותבים אחרים ניסחו את התנגדותם בצורות אחרות. חלקם מתחו ביקורת על העיקרון של מלתחה מיוחדת לקיץ.¹² הם טענו שבגדים ארוכים דווקא מגינים טוב יותר מפני החום והשמש, ושהאופנה המקומית מתאימה יותר לתנאי האקלים המקומיים. במקרים אחרים הייתה ההתנגדות חלק מבון טון בורגני, שהיה משותף גם לתושבי ערים יהודים, ושדחה את אופנת-הנגד הסוציאליסטית-פרולטארית.¹³ ההתנגדות של אינטלקטואלים פלסטינים למכנסיים קצרים השתלבה בביקורת שניסחו עמיתיהם בקהיר וביירות. הללו הבינו היטב כי בחירת הלבוש הנשית היא חלק ממהלך פמיניסטי רחב, שחתר לשוויון בזירה הציבורית ולהבלטת נוכחותן של נשים בפרהסיה. פמיניזם היה רעיון שקודם באזורנו, בין היתר, על חודי הכידונים של כוחות אימפריאליים. לפיכך, ההתנגדות לקולוניאליזם השפיעה גם על היחס למכנסיים קצרים, ששימשו מדים בלתי רשמיים של צעירים וצעירות ציוניים, ושהגזרה והבד שלהם דמו למכנסי החאקי הקצרים של חיילים ושל פקידים בריטיים בקולוניות. לבסוף, היו מחברים שהשוו בטון ביקורתי נשים ערביות שחשפו את גופן בחוף הים בעתות פנאי ובטלה, לנשים יהודיות שחשפו את גופן במרחבים שווה עם עבודה ויצרנות, ושהתערטלות בהם נתפסה לגיטימית.

בערי הארץ התגוררו בני קבוצה חברתית נוספת שלא התאימו לחלוטין למיון לפי "ערבים" או "יהודים". בשנות העשרים העסיקה סוגיית המכנסיים הקצרים גם את בני הקבוצה הזו.¹⁴ בשביל אנשים שהיו יהודים לפי דתם וערבים לפי שפתם – כבני משפחת שְׁלוֹשׁ היפואית, למשל – ושלא נבדלו משכניהם המוסלמים והנוצרים בלבושם או בטעמם בבגדי נשים, ההסלמה ביחסים בין התנועה הציונית לבין ערביי הארץ בשנות העשרים הייתה קשורה להתנהלות התנועה ולהופעתן של "מוסקוביות" בהירות עור וקצרות מכנסיים ברחובות עירם. בכמה מתיאוריהם של אותם יהודים-ערבים, הופעתן

- 11 ח'ירי מח'לץ, "פי חמאמאת יאפא", אל־צראט, 22 ביולי 1929, 4; "עלא שאטי תל אביב מסאואה אלא אבעד חדוד אל־מסאואה", פלסטין, 18 באוגוסט 1933, 3, 7.
- 12 "רסאאל מן מקים אלא מהאג'ר", פלסטין, 19 ביולי 1911, 2.
- 13 ענת הלמן, אור וים הקיפוח: תרבות תל אביבית בתקופת המנדט (חיפה: אוניברסיטת חיפה, 2007), 58-60.
- 14 אם כי תלונות על מיאונם של עולים ועולות מרוסיה להחליף את מחלצותיהם בבגדי המקום נשמעו כבר בעשור האחרון של המאה התשע עשרה. ראו למשל א"ב, "יפו", החבצלת, 17 ביולי 1891, 4.



"הצעירות שלנו בקיץ... והצעירות שלהם".

אל-מהמאז, יולי 1946

החשופה של המהגרות הצעירות "גירתה, הרגיזה ועוררה את יצרי הערבים"¹⁵ ובה בעת דרבנה לפעולה גם את צעירי הקהילה, מקומיים שביקשו להגן על הצעירות או לחזור אחריהן בעצמם, ובכמה מקרים אף הטרידו אותן. עם המתחים הללו החלו צעירי הקהילה להתבדל משכניהם הערבים, חבריהם מיום האתמול, ולזהות את עצמם עם התנועה הציונית. תגרות ידיים של גברים צעירים ברחובות יפו ובחופי הרחצה שלה ושל תל אביב אכן תועדו לאורך העשור. אלה החריפו מתחים שנבעו מהחיכוכים הדתיים, הכלכליים והאתניים המוכרים, עד לשיא באירועי הדמים של אוגוסט החם בשנת 1929. אם הייתה תרפ"ט "שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי" – כפי שהיא מכונה בספרו של הלל כהן, המתניח גם לסוגיית מכנסי המוסקוביות – הרי מכנסיים קצרים, וניסיונות אחרים להצטנן מחום הקיץ באמצעות לבוש קצר או ביקור בבריכה או בחוף הים,

15 מרדכי אלקיים, יפו-נווה צדק: ראשיתה של תל אביב (תל אביב: משרד הביטחון, 1990). כמצוטט אצל הלל כהן, "תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי-ערבי" (ירושלים: כתר, 2013), 90; ראו גם שבח יקותיאל, ארכיון לתולדות ההגנה, עדות 23/103.

מילאו תפקיד בהתדרדרות הסכסוך. עם זאת, כמובן שאין צורך להגזים בחשיבותם: האלימות ב־1921 פרצה במאי¹⁶ והמרד הערבי הגדול פרץ באפריל 1936, חודשי האביב, וברור שאי אפשר לטפול על הקיץ ועל החום את כל ההתפרצויות האלימות של הסכסוך. אולם בחודשי הקיץ בתחילת שנות השלושים החלה עיריית תל אביב לפרסם בעיתונות ועל קירות הבתים טפסי "מודעה ואזהרה" שנועדו למנוע מגברים ומנשים חשופי גוף להתהלך ברחובות העיר, בין היתר כדי להפחית מתחים ולשמור על "מנהגי המוסר והצניעות, השוררים בכל העולם, ובפרט בארצות המזרח".¹⁷ המודעה הייתה חלק מקמפיין שהתנהל במהלך שנות השלושים נגד מכנסי נשים קצרים, ואשר שילב שמרנות מגדרית – שהתבטאה בקריאה להצניע אברי גוף נשיים מפני מבטיהם של "בני דודנו", מניעים כלכליים – כגון קושי של חייטים להתפרנס מלבוש מעוט בד, נימוקים דתיים ורצון לצמצם מתחים אתניים.¹⁸

גם יהודים שהיגרו לארץ ישראל מארצות מוסלמיות סלדו ממכנסיים קצרים, לגברים ולנשים כאחד, ממגוון טעמים. בהגיעם לארץ מזרחים רבים אף ראו בפריט לבוש זה סמל לעליית ההגמוניה האשכנזית. ברומן **תרנגול כפרות** מאת אלי עמיר, למשל, המכנסיים הקצרים של הגיבורה הנשית מסמלים את עזיבת הקבוצה של בני המעברה ואת ההיטמעות בקרב הקיבוצניקים האשכנזים. ספרו של אהרון שלוש, **צאצא המשפחה היפואית שהוזכרה לעיל** – המתאר צמיחה של זהות ישראלית חדשה מתוך זו המקומית – אמנם נקרא **מגאלאבייה לכובע טמבל**, אולם הפרק החותם אותו נקרא "המכנסיים הקצרים", והוא מגדיר את הזהות הישראלית כך: "דורנו שמע פה ושם את השפות הערבית והצרפתית, שבהן דיברו הזקנים והמבוגרים. אנחנו ידענו שפה עיקרית אחת – העברית. המכנסיים הקצרים היו הלבוש הקבוע. מסביב גדלו עימנו ילדי תל אביב. ההבדלים בין 'אשכנזים' ו'ספרדים' בתוכנו נעלמו כליל. כולנו מוצר של הציונות ותחילת יצירתו של עם".¹⁹ אלא שההבדלים בין דוברי עברית לדוברי ערבית, בין אשכנזים למזרחים, בין נשים לגברים, בין בעלי הון לעובדים ובין דתיים לחילוניים לא נעלמו, והמתחים המשיכו להתקיים. כפי שראינו, המכנסיים והעור שהם חושפים או מסתירים, שירתו מטרות שונות ואף מנוגדות – מקומיות וזרות, סוציאליזם

16 מאורעות אלה האיצו את פתיחת מפעל הקרח הראשון בתל אביב. ראו עופר אדרת, "לפני מאה שנה הוקם מפעל הקרח הראשון בת"א. גם לכך אחראי הסכסוך", **הארץ**, 11 ביולי 2021, <https://www.haaretz.co.il/digital/haarchion/1.9989215>

17 מודעה עירונית, 5 ביולי 1932, V2128/3, אוסף הכרזות של הספרייה הלאומית, ירושלים.

18 הלמן, **אור וים הקיפוח**, 58-60; ענת הלמן, "תורה, עבודה ובתי קפה: דת ופרהסיה בתל אביב המנדטורית", **קתדרה** 105 (2002): 85-110.

19 אהרון שלוש, **מגאלאבייה לכובע טמבל: סיפורה של משפחה (תל אביב: הוצאת א' שלוש, 1991), 166.**

וקפיטליזם, פרויקטים מעמדיים, מגדריים, תרבותיים ואתניים שונים, והם משרתים מטרות מגוונות גם היום.

מה אפשר ללמוד מכך על ההתחממות הגלובלית הנוכחית? להלן אציע חמישה לקחים. ראשית, נפתחת כאן אפשרות להיסט נחוץ כדי להבין מהי "התחממות" ואיך יש להבין את ה"גלובליות" שלה. בין שאנו עוסקים ב"התחממות גלובלית" ובין שאנו עוסקים ב"התלהטות", מדעני האקלים החולשים על השיח הציבורי לא מתעניינים בחום, אלא בעיקר בעליית הטמפרטורות. טמפרטורה היא מדד אובייקטיבי, תנועת עמוד כספית במדחום. נגזרת ממנה "התחממות גלובלית", המחושבת על פי הממוצע במקומות שונים, מסיביר עד קהיר, ובשעות היום והלילה בכל עונות השנה. מהמשרעת הרחבה הזאת מחושב ממוצע שנתי – רצף מספרים מופשטים, שחיבורם בקו על גבי תרשים מדגים את השינוי לאורך זמן שאנו מבינים כמשבר האקלים. זו פרספקטיבה חשובה כמובן, שבלעדיה אולי לא היינו מבחינים מבעוד מועד בעלייה המתונה יחסית של הטמפרטורה הממוצעת. אולם ההתמקדות בטמפרטורה, ובייחוד בנתוני הממוצע, מטשטשת היבטים אחרים ויש לה חסרונות. בעיה אחת היא המיצוע. כידוע, גם בבריכה שעומקה הממוצע שלושים ס"מ, עלולים לטבוע בעומק של שלושה מטרים. בהקבלה אנשים אינם חשים בטמפרטורה ממוצעת, אלא חווים חום, בעיקר בנקודות הקיצון, ואלה חשובות לא פחות מהממוצע ואף קטלניות ממנו. עניין אחר שאובד כשמתמקדים בטמפרטורה הוא החום עצמו. חום הוא עניין דיפרנציאלי וסובייקטיבי. למהגרים ולמהגרות ממזרח אירופה היה חם יותר בקיץ המזרח-תיכוני מלמקומיים; נשים חוות חום אחרת מגברים; למבוגרים חם יותר מלצעירים. גם הממדים התרבותיים של חום משחקים תפקיד מبدל: אנשים שונים מייחסים משמעויות שונות לאותות שהם מקבלים מגופם, למשל לזיעה שניגרת מעורם כדי לקרר אותו, וגם יחסם למעטפות החיצוניות שחושפות את העור או מכסות עליו מגוון. לפיכך חום מאפשר לחשוב באופן חדש על מיקום ה"גלובלי". אם מדעי כדור הארץ מזהים את הגלובלי או את הפלנטרי בכל מקום ובשום מקום, היסטוריה גלובלית של חום – כפי שחושפים, למשל, קורות המכנסיים הקצרים – מצביעה על אופק גלובלי אחר, ומבארת מושג זה כרשת של חיבורים בין מקומות מוגדרים, אודסה ויפו למשל. החיבורים הללו משתלבים בתהליכים היסטוריים כגון הסכסוך על פלסטין, ולעיתים מסלימים אותם. אם מדעי הטבע מוציאים את החוויה האנושית ואת הפוליטיקה האנושית מהסבריהם לעליית הטמפרטורות הגלובלית, חקר הגלובלי במדעי הרוח עשוי להחזיר אותן לתמונה. בדרך זו יוכלו מדעי הרוח לתרום לשיח על משבר האקלים, שיהיה קשוב לכוחות האנושיים והחברתיים המייצרים את המשבר והמיוצרים על ידו.

לקח שני ממקרה המבחן שלעיל הוא דרך אפשרית לגשר על התהום הפעורה בין ההיסטוריה והפרהיסטוריה. לאורך האבולוציה השילו אבותינו ואימותינו הקדמונים

את פרוותם ופיתחו מנגנוני ויסות אחרים של חום הגוף, בהם הזעה וכן פיגמנטציה של העור, המכהה אותו ומגינה עליו מקרינת השמש. תהליך זה התרחש בעקבות שינויים אקלימיים, שדחפו אותם מליקוט גרידא לצייד ולהתבססות על חלבון מן החי, פרקטיקה שהצריכה תנועה מהירה ותזונה עתירת אנרגיה. תהליך זה הקביל לגילוי האש ולניצולה הן לחימום בחורף, הן לצייד חיות גדולות והן לצליית בשר, שהקלה על עיכולו. מחקרים פליאונטולוגיים הראו כי העור החשוף ופיתוח מנגנון הקירור הגופני היעיל, אפשרו גידול משמעותי של האיבר הרגיש ביותר לטמפרטורה גבוהה – המוח. עם השלת הפרווה איבדו אבותינו הקדמונים מעטפת מחממת, שהוחלפה בצורות חימום חיצוניות. בד בבד, אבדו גם יכולות מסוימות כגון הסוואה והעברת מסרים חברתיים כפחד או משיכה, שיונקים אחרים משדרים באמצעות סימור הפרווה. בני האדם חסרי הפרווה המירו יכולות אלה בקישוט של העור עצמו, או בהעברת מסרים באמצעות לבוש.²⁰ אם כן זיעה וביגוד טבועים בנו והופכים אותנו לאנושיים; הם קשורים למחשבה מופשטת, לקרניבוריות ולאלימות כלפי מינים אחרים, לשימוש בטכנולוגיה ואף לפירוקן (pyrocene, או "עידן האש") – חלופה נוספת לתיקוף שורשי משבר האקלים הנוכחי.²¹ שיטות ביולוגיות וטכנולוגיות של קירור וחימום כמו הזעה, ביגוד והסקה קשורות זו בזו, והמיתוסים הקדומים ביותר עוסקים בהן, לעיתים בכפיפה אחת. סיפור הגירוש מגן עדן, העירום של אדם וחווה ועונשם – "בזיעת אפיך תאכל לחם" – קושר סוגיות אלה יחד. כך גם ייצוגי פרומתיאוס, שגנב עבור בני האדם את האש מהאלים, ונכבל עירום כעונש על כך. בשנים האחרונות החלו חוקרים מתחומי מדעי הרוח והחברה לעגן מוסדות חברתיים בהווה, כגון המערכת הכלכלית והפוליטית, בהיסטוריה עמוקה שכזו, ואפשר להרחיב מהלך זה הלאה.²² ברוח זו, היסטוריה מודרנית של מכנסיים קצרים וזיעה תוכל לטפס על כתפי המחקר הפליאונטולוגי כדי לחשוף את התשתית הביולוגית העמוקה של התנהגויות שמקובל לפטור כ"תרבות" גרידא, ולתאר את ההתמשכות הארוכה שלהן. מהלך זה מאפשר לחשוב על סוכנים היסטוריים הקרובים לזמננו, וגם עלינו עצמנו, כחלק ממשפחת האדם המובנת כמין ביולוגי, כלומר חלק מהטבע המקיף אותנו. מחקר היסטורי שכזה עשוי לחשוף גם את מרחב התמרון הלא מבוטל שיש לשחקנים היסטוריים ועכשוויים, ובכך להראות שהטבע האנושי אינו

Nina G. Jablonski, "The Naked Truth," *Scientific American*, November 1, 2012, 20
<https://www.scientificamerican.com/article/the-naked-truth/>

21 סטיבן ג'יי פיין, "מה בוער?", **אלכסון**, 29 באוקטובר 2020, <https://alaxon.co.il/article/>, מה-בוער

22 David Greaber, *Debt: The First 5,000 Years* (London: Melville House, למשל, 2012); James C. Scott, *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States* (New Heaven: Yale University Press, 2017)

גזירת גורל או נטייה ביולוגית מהותית, אלא תולדת הבחירות של בני אדם ברגעים מסוימים – בחירות שאת חלקן אפשר להפוך או לשנות.

לקח שלישי, הקשור לקודם, הוא חשיפת מעגלי המשוב בין חום לקור. מדעני אקלים חרדים מפני מעגלי משוב טבעיים שיובילו אותנו לנקודות אל-חזור. הדינמיקה התְּרָמִית הזו חורגת ממדעי הטבע ומהתרמודינמיקה: ראינו כיצד הגירה ממקום קר למקום חם הובילה לאימוץ צורות של הצטננות כמכנסיים קצרים או רחצה בים, ואלה הלהיטו את הרוחות בארץ היעד. בעשורים הבאים, אחרי הקמת מדינת ישראל, השתנה היחס לזיעה שניגרה במורד עורם החשוף של חלוצים וחלוצות וקשרה אותם לאדמתם. במחצית השנייה של המאה העשרים פחת הצורך בלבוש בזיעה יהודית זיעה פלסטינית מתחרה, ומשאיבדה את תפקידה ככלי נשק, נס ליחה של הזיעה. בו בזמן הופעת טכנולוגיה חדשה של מיזוג אוויר באזורנו עודדה בריחה מעבודת כפיים פרולטרית מיוזעת אל עבר בועות בורגניות ממוזגות. זיעה הפכה מחומר ארוטי והרואי לנוזל דביק, המוני ומגעיל, שיש למגר בעזרת מוגנים ומוצרי קוסמטיקה חדשים. אולם הניסיון להחליף את מנגנון הקירור הביולוגי במנגנון מכני גובה מאיתנו מחיר כבד. החשמל, המאפשר את פעולת המזגן, מופק משריפת דלקי מאובנים, הגורמת לפליטת גזי חממה. כך קירור של חללים פנימיים יוצר מעגל אימים של חימום הסביבה החיצונית, שמצריך מיזוג חזק יותר, וחזור חלילה. אם חלק הארי בדיון על משבר האקלים מתמקד בשימוש בדלקי מאובנים, היסטוריה של רחצה בים, מכנסים קצרים, דיאדורנטים ומיזוג אוויר עשויה לשלב בו פרקטיות משפיעות נוספות של פרטים, חברות וקולקטיבים.

לקח רביעי הוא הקשר המתברר בין חום לאלימות בעולם שהופך חם ואלים יותר. חוקרים מצביעים על כך שטמפרטורות גבוהות מזוהות עם עלייה ברמות האלימות ועם החרפה של סכסוכים ושסעים חברתיים. בדרך כלל הם לא מסבירים כיצד האלימות פורצת ומדוע, ומניחים שחום מגביר במישרין התנהגויות אגרסיביות.²³ אלא שלא כל ההתלקחויות האלימות פורצות בקיץ, לפחות באזורנו. יתרה מזו, דברי ימי המכנסיים הקצרים – וכן ההיסטוריה של רחצה בים, זיעה ומזגנים – מזכירים שמתאם אינו קשר סיבתי. חום לא תמיד מלהיט את הרוחות במישרין, ולעיתים ניסיונות להצטנן דווקא הם שמעמיקים קווי שבר ושסעים קיימים של מגדר, מעמד ומוצא. משמעות הדבר היא שמוקדי אלימות של סכסוכים יתלקחו במיוחד סביב פרקטיות כמו אלה שתוארו כאן, ובסמוך לתנודות של אנשים או של תנאים סביבתיים. כמו כן מסתבר שלא רק האלימות

Craig A. Anderson, "Heat and Violence," *Current Directions in Psychological Science* 10, no. 1 (2001): 33–38; Sara Kaplan, "Climate Change Has Gotten Deadlier. It Will Get Worse," *The Washington Post*, July 3, 2021, <https://www.washingtonpost.com/climate-environment/2021/07/03/climate-change-heat-dome-death/>

והדיכוי, אלא גם התגובות להם, מושפעים בעקיפין מחום ומצייתים לדפוסים עונתיים. בחינת שכיחותם של מאמרים פמיניסטיים בעיתונות הערבית באזורנו בעשורי האמצע של המאה העשרים, למשל, מגלה שאלה גדשו את העיתונים בקיץ, בתגובה להתקפות עונתיות מצד כוחות שמרניים, שנכתבו בתורן לנוכח שכיחותם של בגדי ים ומכנסיים קצרים.

לקח חמישי ואחרון נובע מאלה שקדמו לו, ונוגע לצורך להתחיל לבחון חום כקטגוריה היסטורית, בדומה לקריאתה המפורסמת של ג'ואן סקוט באשר למגדר.²⁴ לשיטתה של סקוט, מגדר יכול לשמש כלי לחשיפת הבדלי כוח חברתיים, וראינו כי הדבר נכון גם באשר לחום. יתרה מזו, חום ממקד את תשומת הלב בתגובות עונתיות ובהסדרים הכלכליים והחברתיים הקשורים בהן, להבדיל מדיון העוסק בכוח אך מתעלם מהממדים החומריים של העולם. הדבר נכון גם במישור הפיזיולוגי-אנושי. להבדיל מטמפרטורה ממוצעת ואבסטרקטית, חוויית החום המוחשית מושפעת מגורמים חברתיים, מכלכלה פוליטית ומצורות של רווחה ושל דיכוי. חום הוא חוויה אנושית משותפת, ובה בעת הוא פועל יוצא של האפשרות למצוא מפלט מהשמש היוקדת, ולפיכך הוא תופעה התלויה במעמד חברתי, במוצא אתני, במגדר, בדימויי הגוף ובחירות הלבוש, כלומר במרקם מסועף של היחסים החברתיים והתרבותיים. הנה כי כן ראינו שלחום יש היסטוריה שראוי לחקור כדי להנהיר את משבר האקלים. מחקר כזה חושף את העובדה שלהיסטוריה שאנו כותבים יש חום, ושהיא דורשת טיפול נמרץ ועירוני דחוף של שלל מתודולוגיות חדשות.

רשימות ביקורת

משה מעוז, מוסלמים, יהודים וירושלים: דואליות, דיאלוג או גוג ומגוג. בני ברק: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2019, 278 עמודים.

בספר, הכולל מבוא ועשרה פרקים, בוחן מעוז את מערכת היחסים בין המוסלמים והיהודים, וכן את המאבק על השליטה במקומות הקדושים בירושלים מראשית האסלאם ועד ימינו. הספר, שראה אור גם בגרסה מעודכנת באנגלית,¹ מיועד הן לקהל הרחב הן לעוסקים בלימודי המזרח התיכון ודת האסלאם. מעוז מנתח בו בצורה ברורה ובשפה קולחת את מערכת היחסים המורכבת בין יהודים למוסלמים בכל צומת היסטורי מרכזי, ובכך עוצמתו.

התקופה הראשונה שבה בוחן הספר את היחסים בין המוסלמים והיהודים משתרעת מראשית האסלאם ועד הופעת הציונות. אומנם בתקופה זו היה מעמדם של היהודים בני חסות (אַהֲל אֶל־דִּימָה), אך למעט גילויים מעטים של אנטישמיות הם חיו בבטחה וחלקם אף נהנו משגשוג כלכלי. בשל שיעורם הנמוך בכלל האוכלוסייה והיעדר שאיפות לאומיות בדלניות, היהודים לא היו סכנה לשלטון המוסלמי. זאת ועוד, בניגוד לנוצרים, היהודים לא היו קשורים למעצמות קולוניאליסטיות אירופיות שנגסו בשטחי המדינה העוסמאנית במאה התשע עשרה וגם לא הפעילו מוסדות מיסיונריים.

התיישבות של יהודים כבודדים בארץ ישראל, שהתרחבה במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה בסיועם של נדבנים יהודים כגון משה מונטיפיורי ואדמונד ג'יימס רוטשילד, לא נתפסה כאיום או כפעולה קולוניאליסטית, ולכן לא עוררה התנגדות מצד האוכלוסייה המוסלמית המקומית וגם לא מצד השלטון העוסמאני. רבים מיהודים אלו לא היו ציונים ועלו לארץ ישראל ממניעים דתיים מובהקים. לפיכך אפשר להם השלטון העוסמאני חופש פולחן, ובכלל זה בניית בתי כנסת, ואף התיר להם להתפלל בכותל המערבי, אם כי לא בהר הבית עצמו.

התקופה השנייה שהספר דן בה מתחילה עם פירוקה של האימפריה העוסמאנית ונמשכת עד כיבושה של מזרח ירושלים על ידי ישראל במלחמת יוני 1967. את התנועה הציונית, שמבשריה הגיעו מאירופה, תפסו החוגים הלאומיים הפלסטיניים כבר מראשיתה כפלישה אירופית קולוניאלית. כמשקל נגד לציונות צמחה תנועה לאומית פלסטינית שהתבססה לא על מכנה משותף דתי אלא על שיתוף פעולה תרבותי מוסלמי-נוצרי, בדומה לתנועות לאומיות נוספות שקמו במרחב הערבי באותה עת. תקופת המנדט הבריטי התאפיינה בהחמרת המאבק הלאומי, אף שהיו במהלכה כמה שיתופי פעולה בין היישוב הציוני והפלסטינים. חאג' אמין אל-חוסייני, מנהיג

Moshe Ma'oz, *Jews, Muslims and Jerusalem: Disputes and Dialogues* (Eastbourne: Sussex Academic Press, 2021) 1

התנועה הלאומית הפלסטינית, יצק למאבק הלאומי הציוני-פלסטיני גם תוכן דתי בתקווה לגייס כך תמיכה מכלל המוסלמים, ערבים ולא-ערבים כאחד. המופתי, כותב מעוז, הוא אשר "הגדיר את המאבק הלאומי עם היהודים גם כמאבק דתי מוסלמי-יהודי [...]" (עמ' 143).

הנהגת היישוב היהודי, הגם שהייתה מגוונת בעמדותיה, שאפה באופן עקרוני להסדר מדיני עם הפלסטינים שיתבסס על חלוקת השטח בין שתי ישויות פוליטיות נפרדות, האחת ציונית והשנייה ערבית. לפיכך קיבלה הנהגת היישוב את עקרונות ועדת פיל (1937) וכן את החלטה 181 של האו"ם (29 בנובמבר 1947), ובכך ויתרה על השליטה בהר הבית ובכותל המערבי. במלחמת 1948, כותב מעוז, "בן-גוריון ויתר מנהיגי מפא"י לא התאמצו לכבוש את ירושלים המזרחית [...]" (עמ' 209). מנהיגי הציונות בארץ, שרובם הגדול היו חילונים, לא ראו בשליטה על מזרח ירושלים עיקרון מקודש, וזו גם הייתה עמדת הרוב המוחלט של הציבור היהודי בארץ. מעוז מדגיש כי במגילת העצמאות ירושלים כלל אינה מוזכרת (עמ' 145-146).

ככל שהמאבק בין התנועה הלאומית הפלסטינית לציונות הלך והחריף, במיוחד לאחר שפרץ המרד הערבי ב-1936, הוחמר מצבם של היהודים במדינות ערב בשל טשטוש ההבחנה בין "יהודים" ו"ציונים". "מוסלמים רבים", כתב מעוז, "לא מבחינים בין ישראלים ליהודים" (עמ' 17). מנגד, יהודים רבים אינם מבחינים בין ערבים ומוסלמים. רבים בשני הצדדים המתעמתים אינם מבחינים בין זרמים מתונים וקיצוניים. נוסף על המאבק בין הציונות והתנועה הלאומית הפלסטינית, מוסלמים רבים במזרח התיכון ומחוץ לו רואים בציונות "שלוחה של האימפריאליזם האירופאי, המשתלטת על אדמה מוסלמית ופוגעת בצביון התרבותי-מסורתי שלה" (עמ' 10). ראוי להדגיש כי באופן רשמי מקפידות המדינות המוסלמיות עד היום על הבחנה ברורה בין היהדות כדת לציונות כתנועה לאומית עם שאיפות טריטוריאליות. אפילו באיראן, אויבתה הגדולה של ישראל מאז המהפכה האסלאמית, יש חבר פרלמנט יהודי המצהיר נאמנות לאיראן ומסתייג מהציונות ומישראל.

התקופה השלישית הנדונה בספר מתחילה עם כיבושה של מזרח ירושלים במלחמת יוני 1967. משלב זה נוסף למאבק הלאומי בין התנועה הציונית לתנועה הלאומית הפלסטינית ממד חדש – השליטה על המקומות הקדושים במזרח ירושלים. בתקופה זו ניכר שינוי נוסף: העמדה הערבית הבסיסית שהתנגדה לעצם קיומה של מדינת ישראל, פינתה את מקומה לאחר המלחמה לטובת הסכמה להסדרי שלום בתמורה לנסיגת ישראל לקווי הגבול שקדמו למלחמת יוני 1967 ולהקמת מדינה פלסטינית עצמאית. אומנם הארגונים הפונדמנטליסטיים לא קיבלו עמדה זו, אך מחוץ להם היא התבססה במדינות ערב. בעקבות שינוי העמדה הערבית ביחס להסכמי שלום עם ישראל קיבלו מצרים וירדן את החלטה 242 של מועצת הביטחון של האו"ם (נובמבר 1967), וסוריה

הצטרפה אליהן מאוחר יותר (לאחר שחאפז אל-אסד תפס את השלטון). גם תוכנית פהד (אוגוסט 1981), שעליה מבוססת יוזמת השלום הערבית (מארס 2002), ביטאה הסכמה לשלום עם ישראל בתנאי שתיוסג לגבולות שקדמו למלחמת יוני 1967.² המדיניות הישראלית, לעומת זאת, השתנתה בכיוון הנגדי: מייד לאחר סיום המלחמה סיפחה ישראל את מזרח ירושלים ותושביה הערבים קיבלו מעמד של תושבי קבע.³ ב-1980 נחקק חוק יסוד: ירושלים בירת ישראל, הקובע כי "ירושלים השלמה והמאוחדת היא בירת ישראל".⁴ ביום ירושלים ב-28 במאי 2014 הצהיר ראש ממשלת ישראל בנימין נתניהו: "ירושלים אוחדה לפני ארבעים ושבע שנים. היא לא תחולק לעולם" (עמ' 213). השליטה הישראלית על מזרח ירושלים נכללת גם בחוק יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי הקובע: "ירושלים השלמה והמאוחדת היא בירת ישראל".⁵ עמדה בלתי מתפשרת זו של ישראל ביחס לשליטתה על מזרח ירושלים קיבלה חיזוק ב"עסקת המאה" שיזם נשיא ארצות הברית דונלד טראמפ (ינואר 2020), שהכירה בכך שירושלים תהיה הבירה הישראלית ולא תחולק. כידוע, הפלסטינים דחו תוכנית זו מכול וכול, והיא אף גרמה לקרע חמור בין הרשות הפלסטינית לממשל טראמפ.

גורם מרכזי לשינוי בעמדה הישראלית ביחס לשליטה במזרח ירושלים ובאגן הקדוש הוא המפנה בעמדת הציונות הדתית. לטענת מעוז, לאחר כיבוש ירושלים במלחמת יוני 1967 "חלה [...] הקצנה משמעותית בעמדת הציונות הדתית, ובהדרגה גם בציבור היהודי, בסוגיית מזרח ירושלים" (עמ' 10). מאז יוני 1967 נמצאת סוגיית השליטה על הר הבית בליבו של הסכסוך הישראלי-פלסטיני, והצדדים מתייחסים אליה כמשחק סכום אפס: אף אחד מהם אינו מוכן לוותר, ולו במעט, על זכויותיו לשליטה מלאה בהר הבית. על נפישותו הרבה של נושא זה מעידה העובדה שאינתיפאדת אל-אקצא פרצה ב-29 בספטמבר 2000, מייד לאחר עלייתו של אריאל שרון להר הבית. שרון אף רכש בית ברובע המוסלמי בעיר העתיקה. ב-11 באוגוסט 2019 התחוללה התנגשות נוספת בין יהודים ומוסלמים בירושלים לאחר שיהודים עלו להר הבית במהלך צום תשעה באב שחל במקביל לחג הקורבן. שנתיים לאחר מכן, ב-18 ביולי 2021, שוב

2 על יוזמת השלום הערבית ראו קובי מיכאל, עורך, יוזמת הליגה הערבית – האומנם הזדמנות היסטורית? רקע, משמעויות וכיווני-פעולה אפשריים (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2007); יוסף קוסטינר, השלום השולי: יחסן של מדינות המפרץ הפרסי/ערבי אל ישראל ואל תהליך השלום (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, מרכז תמי שטינמץ למחקרי שלום, 2008).

3 על מעמדם האזרחי של תושבי מזרח ירושלים הלא יהודים ראו אמנון רמון, תושבים, לא אזרחים: ישראל וערביי מזרח-ירושלים, 1967-2017 (ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות, 2017).

4 סעיף 1 לחוק יסוד: ירושלים בירת ישראל, התש"ם-1980.

5 סעיף 3 לחוק יסוד: ישראל – מדינת הלאום של העם היהודי התשע"ח-2018.

התחוללו מהומות על רקע עליית יהודים להר הבית במהלך צום תשעה באב. ראוי לציין כי גם המפלגות החרדיות מתנגדות להעברת השליטה בהר הבית לפלסטינים או לכל גורם אחר, למרות העמדה החרדית כי חל איסור מוחלט על יהודים לעלות להר הבית. מבחינה פוליטית אין הבדל מהותי בין עמדת המפלגות החרדיות ועמדת הציונות הדתית בסוגייה זו. ראוי להדגיש כי חוסר הנכונות לפשרה בנושא המקומות הקדושים במזרח ירושלים אינו נחלתם של החוגים הדתיים בלבד אלא של רוב הציבור היהודי בישראל. לשני הנושאים האחרים הנמצאים במחלוקת בין ישראל לפלסטינים – חלוקת השטח בין שתי המדינות וזכות השיבה (חק אֶלְעִינָה) – הוצעו כמה פתרונות במהלך השנים, ונדמה כי אפשר ליישב את המחלוקות בדרך של פיצויים לפליטים, איחוד משפחות והחלפת שטחים. אך בשאלת השליטה על המקומות הקדושים ומזרח ירושלים לא נראית אפשרות לגשר בין הצדדים.

מסקנתו של מעוז היא שרק סיום הסכסוך עם הפלסטינים יביא לרגיעה מלאה באזור ואף לדעיכתו של הידוּפּוּבִּיָּה והאנטי ציונות של מוסלמים גם מחוץ לגבולות המזרח התיכון. זו מסקנה מעניינת כיוון שהנחת היסוד של מעוז היא שבתנאים מסוימים ישראל יכולה להשיג פיוס לא רק עם מדינות ערב והרשות הפלסטינית, אלא גם עם התנועות הפונדמנטליסטיות. מעוז טוען כי בעוד שהפלסטינים התקדמו בנכונותם לשלום עם ישראל בתנאים מסוימים, בישראל טרם התרחש שינוי תודעתי-פוליטי דומה ורוב מוחלט של הפוליטיקאים היהודים הישראלים, וכן רוב הציבור היהודי הישראלי, עדיין מתנגדים נחרצות להקמת מדינה פלסטינית עצמאית ואינם מוכנים לוותר על השליטה במקומות הקדושים במזרח ירושלים.

מאז פורסמה המהדורה האנגלית של הספר כבר חלו כמה התפתחויות חשובות בתחומים שבהם הוא עוסק: בספטמבר 2020 נחתמו "הסכמי אברהם"; בדצמבר 2020 נחתם הסכם הנורמליזציה בין ישראל ומרוקו. נכון לעת כתיבת רשימה זו (יולי 2022) שאר מדינות המפרץ הערבי עדיין לא חתמו על הסכמים פורמליים עם ישראל, אך בפועל ישראל משתפת פעולה עמן, ובעיקר עם ערב הסעודית, בתחומים כלכליים וביטחוניים. זאת ועוד, בעקבות ביקורו של נשיא ארצות הברית, ג'ו ביידן, בישראל ובערב הסעודית ביולי 2022, ערב הסעודית התירה למטוסים ישראלים לעבור בשטחה. יציאת כוחות הצבא האמריקאיים מהמזרח התיכון ומאפגניסטן מותירה את המדינות הסוניות ללא הגנה צבאית בינלאומית. ישראל, שנתפסה בעבר כגורם שלילי וכשלוחה אימפריאליסטית במזרח התיכון, נתפסת כיום כמעצמה הצבאית האזורית החזקה ביותר, העומדת לצד מדינות המפרץ מול שני אימים משותפים: הסהר השיעי והפונדמנטליזם הסלפי הסוני.

התפתחות נוספת הייתה מבצע "שומר החומות" שפרץ ב־10 במאי 2021 (הפלסטינים כינו את האירוע **מַעְרַבַּת סִיף אֶלְיָדִס**) לאחר שהארגונים הפלסטיניים

ברצועת עזה, בהובלת חמאס, החלו בירי מסיבי לעבר מרחב ירושלים במהלך "מצעד הדגלים".⁶ בעקבות ירי זה תקף צה"ל יעדי חמאס ברצועת עזה באופן אינטנסיבי. במקביל למלחמה בחמאס ובארגונים הפלסטיניים האחרים ברצועת עזה, פורעים מקרב הערבים והיהודים בישראל חוללו מהומות אלימות במספר מוקדים, בעיקר בערים המעורבות (חיפה, לוד, רמלה ועכו). הייתה זו הפעם הראשונה שבה הצליח חמאס לכלול בעימות לא רק את נושא ירושלים, אלא גם את הערבים בישראל ואף את הארגונים הפלסטיניים בלבנון שירו מספר רקטות לישראל ב־19 במאי.

קריאת הספר והאירועים שהתרחשו מאז שראה אור מביאים למסקנה כי תהליכים שהתרחשו בשנים האחרונות – הקיפאון המתמשך במשא ומתן הישראלי-פלסטיני, הפיצול בהנהגה הפלסטינית מאז 2007 לרשות הפלסטינית ולחמאס, הגידול המהיר במספר התושבים היהודים ביהודה ושומרון⁷ והפריסה הגאוגרפית שלהם – מובילים בפועל ליצירת מדינה דו־לאומית אחת ממערב לירדן.

און וינקלר

6 מצעד הדגלים מתקיים בירושלים מדי שנה ביום ירושלים על מנת לחגוג את איחודה של העיר ואת ריבונותה של ישראל על המקומות הקדושים בה.

7 בסוף 2009 התגוררו ביהודה ושומרון 260,000 יהודים, ובסוף 2019 התגוררו באזורים אלה 432,000 יהודים. זהו גידול של 49% בתוך עשור אחד בלבד בקצב של 4.2% בשנה, למעלה מכפול מקצב הגידול של האוכלוסייה היהודית בישראל. ראו הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, **שנתון סטטיסטי לישראל 2020** (ירושלים: למ"ס, 2020).

עודה בשאראת, דוניא. תרגמה מיכל סלע. תל אביב: עם עובד, 2019, 273 עמודים.

הדברים שלהלן אינם בגדר ביקורת ספרות. אין לי הידע המקצועי והז'רגון הנלווה אליו שיתרמו להערכה ספרותית של היצירה. אינני בקיאה די הצורך בספרות הפלסטינית שנכתבה בישראל אחרי 1948 כדי למקם את דוניא בתוך הספרות הזו. בדברים הבאים אמנע גם מהבעת דעה על דיוני עבר שראו בהיסטוריה סוגה ספרותית, מכיוון שהיא חולקת עם עולם הספרות את מרכיב ההבניה. אני מתרשמת שטיעונים אלה איבדו מהמשיכה האופנתית שנהנו ממנה בעבר. באמצעות בחינה של הרומן דוניא אביע כמה מחשבות לא סדורות על הרומן ההיסטורי ועל הרומן הריאליסטי, ועל האפשרויות הטמונות בהם להעמקת התובנות ההיסטוריות של חוקרים.

במאמר שפורסם ב-2011 סקר פרי אנדרסון את ההיסטוריה של הרומן ההיסטורי ואת השינויים שחלו בו לאורך השנים. במאה התשע עשרה, כתב, הייתה הסוגה קשורה להתעוררות הלאומיות הרומנטית אחרי המהפכה הצרפתית וכיבושי נפוליאון. בבסיס הרומן ההיסטורי, כתב אנדרסון בעקבות החוקר גיאורג לוקאץ' (Lukács), עמדה תפישת הקדמה. כמאה וחמישים שנה לאחר מכן נכתבו מיטב היצירות בסוגה זו באמריקה הלטינית. שם לא הייתה הכתיבה קשורה בהתעוררות לאומית רומנטית ובאמונה בקדמה, אלא בחוויית תבוסה והרס אימפריאלי ובמציאות של אכזבה מכוחות השחרור ומהדיקטטורות שבאו אחריהם. בבסיס הרומן ההיסטורי בגרסתו הלטינו-אמריקנית, טוען אנדרסון, עמדה ביקורת הקדמה. ההיסטוריה הלטינו-אמריקנית נחוותה כחלום בלהות, והדחף לכתיבה היה אולי הדחף הבנימיני.¹ אנדרסון התכוון לדברים שכתב ולטר בנימין ב-1940 על ההיסטוריה האנושית ותפיסת הקדמה. כך כתב בנימין:

יש תמונה של קליי הנקראת אנגלוס נובוס. מתואר בה מלאך, הנראה כאילו הוא עומד להתרחק ממשו, שהוא נועץ בו את עיניו. עיניו קרועות לרווחה, פיו פעור וכנפיו פרושות. כך נראה בהכרח מלאך ההיסטוריה. הוא מפנה את פניו אל העבר. במקום שם מופיעה לפנינו שרשרת של אירועים, רואה הוא שואה אחת ויחידה, העורמת בלי הרף גלי חורבות אלו על אלו ומטילה אותן לרגליו. בלי ספק רוצה היה להשתהות, לעורר את המתים ולאחות את השברים, אבל רוח סערה הנושבת מגן-העדן נסתבכה

Perry Anderson, "From Progress to Catastrophe," *London Review of Books*, 1 July 28, 2011, <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v33/n15/perry-anderson/from-progress-to-catastrophe>

בכנפיו, והיא עזה כל-כך, שהמלאך שוב אינו יכול לסגרן. סערה זו הודפת אותו אל העתיד, שהוא מפנה אליו את גבו, ובאותה שעה מתגבהת ערימת ההריסות לפניו עד השמים. מה שאנו מכנים קידמה הוא הסערה הזאת.²

הקריאה בדוניא של עודה בשאראת החזירה אותי לתובנות של אנדרסון בעקבות בנימין. הסופר מתבונן בערמת השברים שהשאירה ההיסטוריה בכלל, וזו של ההתיישבות הציונית במאה העשרים בפרט, ערמה שהלכה וגבהה עם אירועי 1948, והמשיכה לגדול בשנות הממשל הצבאי והאפליה המובנית נגד החברה הערבית בישראל. הוא עומד מול שכבות ההריסות ומבין שאין אפשרות לשקם אותן אלא רק לזכור. לזכור ולהזכיר לאחרים חיים אנושיים רבי ממדים שהתקיימו כאן, ושעודם מתקיימים. חיים שיש בהם אהבות ושנאות, מאבקים וקשיים, הישגים וכישלונות, תרבות ופוליטיקה. הוא מנסה לספר את סיפורה של החברה הפלסטינית כציביליזציה אנושית שקיומה אינו מוגבל להגדרות פוליטיות-סוציולוגיות של מיעוט לאומי משולב או מודר, מופלה, בוגד או נבגד, בהתאם לעמדות הפוליטיות של הכותבים.

עלילת הספר מתרחשת בזיתוניא, ספק כפר ספק עיירה בדיונית בצפון הארץ. זיתוניא קלטה לתוכה באחת את פליטי הכפרים בסביבתה, שגורשו במהלך הקרבות ב-1948, ולא הורשו לשוב לבתיהם ולאדמותיהם בתום הלחימה. האירוע הפותח את הספר הוא היעלמות לא מוסברת של דוניא, צעירה בת העיירה, והניסיון של תושבי זיתוניא לפתור את התעלומה בכוחות משותפים. סביב האירוע הזה שזור בשאראת, כבדרך אגב, את סיפורה של החברה הערבית הפלסטינית לפני הטרגדיה הלאומית ואחריה. הוא מתאר ברגישות, בהומור ובאהבה רבה את האופן שבו עיצבה הטרגדיה את חיי הערבים שנותרו לנסות ולחיות את חייהם במדינת ישראל.

הסיפור הבדיוני הזה מתקיים במרחב של מציאות היסטורית ידועה: ממשל צבאי, עסקנים קטנים של מפא"י ושל מפלגות הלוויין הערביות, המפלגה הקומוניסטית והעיתונות הערבית, אנשי שב"כ, משתפי פעולה, מלחמת ששת הימים (1967), קרב כראמה (1968), מות נשיא מצרים גמאל עבד אל-נאצר, יום האדמה והעלייה מברית המועצות לשעבר מסוף שנות השמונים. אף שאירועים ודמויות היסטוריות מופיעים ברקע, והסיפור עוסק בהשפעתם על חיי הדמויות הבדיוניות, הספר אינו תואם באופן מלא את הרומן ההיסטורי או את ממשכו, הרומן הריאליסטי, כפי שתיאר אותם לוקאץ'.³ אין בדוניא רטרופסקטיבה כוללת, אין טוב ורע מוחלטים, ואין מאבק אפי בין כוחות העבר ובין כוחות הקדמה, המוביל לניצחון הבלתי נמנע של האחרונים.

2 ולטר בנימין, "התזות על מושג ההיסטוריה" (תזה ט'), **מבחר כתבים**, תרגם דוד זינגר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996), ב: 313.

3 Georg Lukács, *The Historical Novel* (Brecon: Merlin Press, 1962) 3

דוניא הוא סיפור המביט מקרוב על בני אדם, על מריבותיהם ועל האופן שבו התפייסו, על מאבקי כוח ועסקנות פוליטית במציאות של היעדר כמעט מוחלט של כוח ממשי. זהו סיפור שבו מתנפצות הקלישאות הליברליות על חינוך כאמצעי להתקדמות, סיפור על ההבנה שיש גבולות שרק בתוכם אפשר באמת לחלום, ועל האופן שבו המפלגה הקומוניסטית פתחה צוהר – אף כי קטן – לעולם הגדול ולמאבקים הרואיים רחוקים עבור מי שהצטרפו אליה. זהו גם סיפור על סתירות ופרדוקסים. הוא חושף חיים תחת ממשל צבאי ומענקי לידה של הביטוח הלאומי, וחברה שבה נשים הפגינו עוצמות בלתי נתפסות, יכולת להתפשר ולהתאים את חייהן למציאות החדשה, לקיים משפחה וקהילה למרות שדוכאו בידי הגברים, שרבים מהם נשברו תחת אותה המציאות. זהו סיפור על הרווחה הכלכלית בעקבות העלייה הרוסית הגדולה בחברה שרבים מבניה מתפרנסים מענף הבנייה. למרבה האירוניה, העלייה הזאת הובאה כמשקל נגד ל"איום הדמוגרפי" שהציבה החברה הפלסטינית עצמה. הפיקניק המשפחתי והמנגל ביום המציין את הנכבה הפלסטינית באתר הריסות הכפר שאבד, מוצגים כתמונת מראה לאופן שבו משפחות יהודיות נוהגות לחגוג את יום העצמאות הישראלי. זהו גם סיפור על זיכרון המטיל מועקה כבדה על הדורות הבאים, ובה בעת על הפחד העצום שאותו זיכרון יעלם עם מותם של מי שחוו זמנים אחרים.

בספר **הצחוק והשכחה** עוסק מילן קונדרה בזיכרון ובפחד מהשכחה. אדם חושש למות כיוון שהוא תופס את המוות כאובדן העצמי, הוא כותב, ומוסיף: "אבל מהו אותו עצמי? הוא סך כל הזכרונות שלנו. כך מה שמפחיד אותנו במוות הוא לא אובדן העתיד אלא אובדן העבר".⁴ הדיון של קונדרה חורג מהעניין האישי. לשיטתו, אנשים רוצים להיות אדוני העתיד כדי לשנות את העבר, והוא מזכיר את בעל הכוח המנסה למנוע מהמיעוט את השתייכותו למקום תוך שימוש באמצעים של השכחה מאורגנת – השכחת שמות, אורחות חיים וזיכרונות – המיושמת הרבה לפני מחיקת האנשים עצמם. ב-1834 כתב מנצוני – פילוסוף, משורר וסופר איטלקי, שספרו **המאורסים** היה לרומן ההיסטורי שסימל את איחוד איטליה,⁵ מסה על הרומן ההיסטורי. בתחילת המסה שם מנצוני דברים בפי קורא אנונימי, המבקר את הרומן ההיסטורי על שאינו מאפשר לקורא להבחין בין בדיון למציאות:

ההיסטוריה שאנחנו מצפים ממך לכתוב איננה כרונולוגיה של אירועים צבאיים ופוליטיים או מדי פעם אי אלו אירועים יוצאי דופן, אלא ייצוג כללי יותר של המצב האנושי בזמן ובמקום מסוים, שמטבעו הוא מצומצם יותר מאשר בכתיבה ההיסטורית. ההבדל בין ההיסטוריה כפי שאתה כותב

4 מילן קונדרה, **ספר הצחוק והשכחה**, תרגמה רות בונדי (תל אביב: זמורה ביתן, 1981), 22.

5 אלסנדרו מנצוני, **המאורסים**, תרגם ברוך הראל (ירושלים: מוסד ביאליק, 1964).

אותה [הרומן ההיסטורי הריאליסטי] והיסטוריה רגילה הוא, במידה רבה, כמו ההבדל בין מפה גאוגרפית שמציינת פשוט את קיומם של שרשרות הרים, נהרות, ערים ועיירות לבין מפה טופוגרפית המתמקדת באיזור מצומצם יותר ומציינת בבהירות פרטים קטנים, לעתים חסרי חשיבות כמו [...] תעלות, [...] בתים מבודדים ושכילים. מנהגים ודעות, אם מקובלים ואם חריגים או אופייניים לקבוצה מסוימת, התוצאות האישיות של אירועים ציבוריים שבדרך כלל נקראים "היסטוריים", או ההשפעות של חוקים או רצונות של בעלי הכוח, תהא אשר תהא דרך התבטאותם, בקצרה, כל מה שחברה מסוימת בתקופה מסוימת יכולה לטעון שמאפיין את חיי היום יום שלה והאינטראקציות בין חבריה – את זה רצית לחשוף.⁶

אותו קורא אנונימי טוען כי מכיוון שאין דרך להבחין בין אמת היסטורית להמצאה, הרי שהרומן ההיסטורי נכשל בניסיונו לייצג נאמנה את המציאות. בהמשך המסה קורא מנצוני לכתיבה היסטורית שתייתר את הרומן ההיסטורי בכך שתספר על חיי היום יום של חברה ממספר נקודות מבט, ולא תתמקד רק בהיסטוריה פוליטית של אותה החברה בזמן מסוים. הוא קורא להיסטוריונים לחפש כל מסמך אפשרי מהתקופה שהם חוקרים, גם מסמכים שכותביהם לא דמיינו בחלומותיהם הפרועים ביותר שישמשו לתמיכה בכתיבה היסטורית.

ההיסטוריונים רבים כותבים בימינו אלה את ההיסטוריה בדרך שהציע מנצוני, ואפשר לשאול אם דרך זו אכן מייצגת את הרומן הריאליסטי-ההיסטורי. נראה שהתשובה לכך שלילית. הנכונות לדמיין והיכולת לעשות זאת מזמנות לנו דרכים חדשות להבין את המציאות ההיסטורית המורכבת, על הסתירות שבה. באמצעות הדמיון אפשר לגשת אל ההיסטוריה מחדש באופן שהכתיבה ההיסטורית, גם זו שמנצוני ביקש לעודד, אינה מאפשרת. ההיסטוריון פועל בתוך כללים דיסציפלינריים ברורים, וממקם את עבודתו בתוך מסורת מסוימת של כתיבה, גם אם הוא חותר תחת מסקנותיה. העבר, גם כדיסציפלינה וגם כמציאות שהותירה אחריה עדויות, מכתובים פעמים רבות את גבולות המחקר. כתיבה בדיונית מאפשרת מציאות עמומה, מורכבת יותר ממה שתוכל לתאר הכתיבה ההיסטורית. לפעמים התמקדות באישי ובעמום תוביל לויתור על אמירה פוליטית או על עמדה מוסרית. אבל אפשר גם לטעון שייצוג המורכבות של מציאות חברתית מסוימת הוא כשלעצמו התערבות פוליטית, המאפשר לקורא לחשוב מחדש על המציאות ההיסטורית ועל התנהלות הדמויות בתוכה. הקריאה בדיוני מוזמנת חשיבה מחדש על הגדרות של התנגדות ועל הבחירה בין דרכי התמודדות שונות, שכללו

Alessandro Manzoni, *On the Historical Novel*, trans. Sandra Bermann (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1984), 63-64 6

שיתוף פעולה, מאבק והתנגדות, השתתפות במשחק כרע במיעוט, ולעיתים עזיבה. הספר מיטיב לבאר את הדרכים שבהן אנשים חיו, שרדו, חלמו וקיבלו את החלטותיהם, מבלי לשפוט אותם. ההתמקדות בסיפורים אינדיבידואליים אינה מחליפה, בהכרח, את הפוליטיקה בפסיכולוגיה של הסכסוך, ואינה מגבילה את האסון הלאומי לבחירות אישיות. כתיבת הספר היא פעולת שימור של זיכרון קולקטיבי של מי שאין לו מקום בזיכרון הדומיננטי.

דוניא נכתב במקור בערבית, ולא נראה שבשארית ראה את הקורא העברי לנגד עיניו. עם זאת, הספר התקבל באהדה רבה אצל מבקרים בעיתונות העברית.⁷ הם הדגישו כי הספר מאפשר לקורא העברי להכיר את החברה הערבית בישראל. מילים ברוח זו נכתבו גם על הכריכה האחורית של הספר: "**דוניא** מציג בשארית תמונה רחבת היקף ומגוונת של חיי הערבים במדינת ישראל, שכמותה טרם נראתה בעולם הספרות". בין הביקורות החיוביות בולטת זו שכתב יוסי ביילין, מאדריכלי הסכמי אוסלו ומהוגי פרויקט השיבה היהודית "תגלית", המזוהה בציבור היהודי עם השמאל הציוני. הביקורת שלו ראויה לדיון ארוך, אך כאן אתייחס רק לכמה נקודות מתוכה. ביילין מחמיא לספר ולסופר וממקם את בשארית בין צ'כוב ליהודה בורלא. **דוניא** הוא לדעתו ספר "ידידותי מאד לקורא". בדומה לעמוס עוז, שחשף בפני קוראיו את הקיבוץ, סדרת הטלוויזיה שטיסל, שלימדה את הצופה על החברה החרדית, ואסף גברון, שחשף בפנינו את החיים בהתנחלויות – "כך גם בשארית חושף בפני הקורא הלא־ערבי את החיים בכפר ערבי בישראל בין שנות השישים לשנות התשעים".⁸ ביילין מתעלם ממלחמת 1948 ומהמקום המרכזי שהיא תופסת ברומן. באופן עקיף הוא מציין כי מדובר בסיפור על "קהילה שנדהמה **למצוא את עצמה** בלי מנהיגותה, בלי רוב חבריה [...]" (ההדגשה שלי). ניסוח מתחמק זה מזכיר את הביטוי השגור "מצאו את מותם", כאילו אי אפשר להצביע על מי שחולל את המצב הטרגי. הוא מתייחס לפלסטינים כקהילה שחבריה "נאלצו לנדוד לכפרים אחרים", וגם כאן הניסוח מתחמק: אילוץ, כמו אסון טבע שאין לו אחראים. על פי ביילין זוהי קהילה המתלבטת בין רצון להשתלב בחברה הישראלית וליהנות מיתרונותיה לבין היבדלות ממנה. בגרסה שביילין מציג, ההשתלבות היא בחירה של הקהילה הפלסטינית הישראלית עצמה. מכאן עולה גם מי שאפשר יהיה להאשים אם הערבים ישובו ויבחרו בחירה שגויה, כפי שמקובל לטעון נגדם. ביילין מציע שם אחר לספר. לא **דוניא**, שבהקשר של דמותה "נאמר המשפט החשוב על

7 יונה לבנה, "חכמי חלם", ידיעות אחרונות, 1 באוקטובר, 2019, <https://www.yediot.co.il/articles/0,7340,L-5600798,00.htm>; פייסל טאהא, "דוניא היא הסיפור שלנו", הארץ, 18 במאי, 2020, <https://www.haaretz.co.il/literature/prose/premium-1.8854917>.

8 יוסי ביילין, "חיבוק החונק של השבת", ישראל היום, 4 בדצמבר, 2019, <https://www.israelhayom.co.il/article/712929>.

אודות חיבוקו החונק של השבט [...] [אלא] לוזרים." גם הביקורת המקוממת הזו היא מסמך היסטורי המספק תובנות על השמאל הציוני, ומעורר תקווה שאולי עכשיו, עם היעלמותו בתוך ממשלות ימין, תוכל לצמוח פה אלטרנטיבה פוליטית אמיתית משמאל. הכתיבה של עודה בשאראת היא אופטימית, ולכן קשה ליישב אותה עם הפסימיזם הקיצוני של ולטר בנימין שעמו פתחתי רשימה זו. יתכן שאפשר לפרש את הכתיבה הבדיאית של בשאראת כאמצעי להנכיח אפשרויות שהנרטיב ההיסטורי סינן, לבחון תזות אלטרנטיביות והסברים היסטוריים חדשים, ולפיכך לראותה ככתיבה פוליטית. אנחנו זקוקים לבדיקת ההיסטורי כדי לפתח דיון שיחרוג מן המבנים ומקווי המתאר שבהם השתמשנו עד כה. באשר לזיכרון, פרוסט כתב שבעוד מאות שנים, כאשר ירצו החוקרים לדעת אילו אנשים וחברות חיו כאן, ימצאו המלומדים הקפדנים את תשובותיהם בספרות הריאליסטית ובאמנות. כשם שהלכה שפרצה מהר הגעש וזוביוס שימרה את אורחות החיים של אנשי פומפיי ואפשרה לחוקרים לשחזר אותם, כך גם הספרות תשמר את זיכרון החברה שאנשיה נעלמו זה מכבר.⁹

תמי צרפתי

9 מרסל פרוסט, **בעקבות הזמן האבוד: הזמן שנמצא**, תרגמה הלית ישרון (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012), 116.

ירון רן, **הערביסט: אליהו ששון והמאבק הציוני במרד הערבי**. רעות: אפי מלצר מחקר והוצאה לאור, 2018, 754 עמודים כולל מפתחות.

הספר **הערביסט** הוא ביוגרפיה מרשימה של אליהו ששון (1900 או 1901-1978), יהודי יליד דמשק, איש רב פעלים, פעיל ציוני ולאומי ערבי, עיתונאי שכתב בעיתונות הסורית של שנות העשרים והשלוחים של המאה הקודמת והיה דמות מרכזית בבניית מערך המודיעין בתקופת היישוב ולאחר הקמת מדינת ישראל. לא פחות מכך, הספר הוא הצצה מסקרנת אל ההיסטוריה של הקהילה היהודית בדמשק, אל ראשית הפעילות הציונית של יהודים צעירים ילידי הקהילה, אל ההיסטוריה של סוריה בתקופת פיצול (1918-1920) ובשנים הראשונות של המנדט הצרפתי (1920-1939), ואל ההיסטוריה של המודיעין בתקופת היישוב, שהיה הבסיס לבניית מערך המודיעין לאחר קום המדינה. הביוגרפיה של ששון מסתיימת עם תום המרד הערבי ב-1939 ומשתלבת בנקודות ציון היסטוריות אלה. הספר הוא פרי עבודת מחקר דקדקנית, ונראה כי הכותב הפך כל מסמך כדי לשחזר לפרטי פרטים כל פעולה וכל מהלך, כל היבט, כל שינוי וכל מהפך לא רק בהיסטוריה האישית, המשפחתית, הפוליטית והמוסדית של אליהו ששון, אלא גם בסיפור הציונות בדמשק, בהיסטוריה של העיתונות בסוריה ושל המודיעין והמזרחנות הישראלית. גישה לארכיון הפרטי של ששון העניקה למחבר יתרון חשוב. אין ספק כי זהו מקור רב ערך ואני מקווה כי אפשר יהיה לנצל את הפוטנציאל המחקרי הגלום בו גם בעתיד. אליהו ששון אכן ראוי לביוגרפיה שכזו. היא משתלבת בהתעניינות הגוברת בשנים האחרונות בהיסטוריה של יהודים בחברות מוסלמיות וערביות מנקודת המבט של חקר המזרח התיכון, השונה מנקודת המבט של חקר היסטוריה יהודית.¹ חיבור זה משתלב גם בהיסטוריה של המזרחנות הישראלית, הנכתבת אף היא בימים אלה.² על אף חשיבותו, הספר לוקה בכמה חסרונות אופייניים למסורת הכתיבה על יהודים בכלל, ועל יהודים מארצות מוסלמיות וערביות בפרט, כפי שהתקיימה, לפחות עד לאחרונה, בשדה המוכר בשם "לימודי יהדות". לפני שאתייחס לתוכן, חשוב לציין כי הספר עב הכרס (מעל 700 עמודים) מבוסס על עבודת הדוקטור של רן, ויש להניח כי

- 1 ראו גיליון ג'מאעה כ"ה (2021) שהוקדש כולו להיסטוריה של יהודים בתרבויות האסלאם.
- 2 המזרחנות הערביסטית-מודיעינית והאקדמית הישראלית עדיין לא זכתה למחקר היסטורי שיטתי שיציג את סיפורה המלא. עיון סוציולוגי ופונקציונליסטי מספק גיל אייל בספרו, **הסרת הקסם מן המזרח** (תל אביב: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2005). ראו גם, Eyal Clyne, *Orientalism, Zionism and Academic Practice: Middle East and Islam Studies in Israeli Universities* (London: Routledge, 2019). על שנותיה הראשונות של המזרחנות האקדמית בישראל ראו גם עמית לוי, "מזרח חדש: מזרחנות יהודית-גרמנית בפלשתינה/ישראל: 1926-1963" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2021).

עבודת עריכה מהודקת הייתה הופכת את הקריאה בו לקולחת יותר. היקפו הנכבד של המחקר הוא, במידה רבה, גם תוצאת המתודולוגיה השמרנית והיומרנית, המוצאת חשיבות עליונה באזכור כל מסמך קיים ובשחזור כל פרט בהיסטוריה של מושא המחקר כדי להגיע אל "האמת" ההיסטורית.

העיסוק של הספר בהיסטוריה של התנועה הציונית בסוריה בכלל, ובדמשק בפרט, עשוי היה לשפוך אור על קהילה יהודית מפוארת, שהכתיבה עליה שמרנית וחסרה בהשוואה להיסטוריוגרפיה של הקהילות היהודיות בעיראק, במרוקו ובמצרים, למשל. יהודי סוריה חוו משברים דרמטיים במחצית השנייה של המאה התשע עשרה. פשיטת הרגל של האימפריה העוסמאנית בשנת 1875 הביאה לקריסה כלכלית של משפחות מן האליטה החברתית והכלכלית היהודית, שבניהן היו בנקאים ומלווי כספים לממשל העוסמאני. קריסה זו גרמה למשבר כלכלי-חברתי עמוק בקהילה כולה, שעליו מצביע גם המחבר. לעומת ההנחה על קריסתן המוחלטת של משפחות האליטה, מחקרים עדכניים מצביעים על הערוצים החדשים שאליהם פנו משפחות אלה, בעיקר במסד המנהלי של האימפריה.³ מחקרים אלה גם מצביעים על השתתפותם הפעילה של יהודים ונוצרים במרחב הכלכלי, האזרחי והפוליטי העוסמאני בסוריה עוד לפני המאה התשע עשרה ועד לאחר מלחמת העולם הראשונה.⁴ אירוע קריטי נוסף שהשפיע על הקהילה היה עלילת הדם בשנת 1840, המוכרת בשם "עלילת דמשק". פרשה זו ערערה את היחסים בין יהודים ובין נוצרים ומוסלמים במזרח התיכון כולו, ואפילו את היחסים בין יהודים ובין נוצרים באירופה. היא השפיעה על מעמדם של יהודים בכל האימפריה העוסמאנית, על המעורבות הדיפלומטית של כמה ממעצמות אירופה באימפריה, וכן על מעורבות פילנתרופית יהודית בקהילות המזרח, שהתגלמה בפעילותן של דמויות כמו מונטיפיורי ורוטשילד ובארגונים כ"ח ואליאנס.⁵

בעיית המקורות אפיינה את כתיבת ההיסטוריה של המזרח התיכון, ובכלל זה את כתיבת ההיסטוריה של היהודים בו, והיא השפיעה במידה מסוימת על כמה מהמגבלות בספר הנסקר פה. בדיון על ההיסטוריה של המודיעין הישראלי ושל הפעילות הציונית בדמשק הכותב מרבה להתבסס על מקורות ארכיוניים מתקופת היישוב ומהשנים

3 Aviv Derri, "Bonds of Obligation, Precarious Fortunes: Empire, Non-Muslim Bankers, and Peasants in Late Ottoman Damascus, 1820s-1890s" (PhD diss., New York University, 2021); אביב דרעי, "היסטוריה חברתית של אליטות סוחרים לא-מוסלמיות בסוריה העוסמאנית: על קריירות בירוקרטיות ושייכות אימפריאלית", *ג'מאעה* כ"ה (2021): 110-91.

4 ראו למשל Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: the Roots of Sectarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

5 יונתן פרנקל, *דם ופוליטיקה: עלילת דמשק, היהודים והעולם* (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2003).

הראשונות של מדינת ישראל. אלה מקורות מתבקשים בדיון כזה. אבל בכל הנוגע להיסטוריה של סוריה העוסמאנית ושל קהילתה היהודית, הוא נוטה להסתמך על מקורות דיפלומטיים אירופיים, בעיקר בריטיים וצרפתיים, ונטייה זו מעלה קושי. מקורות דיפלומטיים עשויים להיות רבי ערך אם קוראים אותם בביקורתיות, תוך התייחסות להטיות תרבותיות ואחרות של כותביהם – נציגים אירופיים ששירתו את מדינותיהם ופעלו בתוך עולם דימויים והנחות יסוד אופייניים לזמנם, על אימפריה מנוונת ושוקעת ועל ילידים חסרי תרבות. כדי להתגבר על הטיות אלה, חוקרים משתמשים גם במקורות עוסמאניים וערביים מקומיים. אלא שלכותב לא הייתה גישה אליהם בשל אי־זמינות של תיעוד הנמצא בסוריה, ואולי גם בגלל מגבלות השפה (בעיקר בכל הנוגע לחומרים עוסמאניים). אלה מגבלות אובייקטיביות, ונוסף עליהן גם קושי הנובע מן ההנחה שמסמכים בכלל, ומקורות דיפלומטיים בפרט, הם בהכרח ניטרליים ולפיכך עשויים לשקף את המציאות כפי שהייתה באמת.⁶ הכותב אמנם עומד על מגבלות התיעוד הנוגע לקהילת יהודי דמשק בהתייחסו למסמכים שכתבו השליחים והנציגים הארץ־ישראלים שהגיעו אליה, אך כפי שאראה בהמשך, גם את המקורות הללו הוא אינו קורא בביקורתיות.

באופן כללי אפשר לחלק את הספר לשני חלקים עיקריים. הראשון מתמקד בביוגרפיה של אליהו ששון בצעירותו, בפעילותו הציבורית האינטלקטואלית והלאומית בסוריה לפני מלחמת העולם הראשונה ואחריה, בתקופת שלטונו של פיצל ובראשית המנדט. החלק השני עוסק בפעילותו המדינית והמודיעינית של ששון בארץ־ישראל המנדטורית ובתרומתו לבניית מערך המודיעין, שכללה טוויית קשרים עם מנהיגים ואישי ציבור ערביים, שנמשכו גם אחרי 1948. בתוך כך מתייחס רן גם לפוליטיקה של הממסד המודיעיני בשנים המעצבות שלפני קום המדינה.⁷ חלק זה הוא בעיני התרומה המשמעותית של הספר משום שהוא אינו נוגע רק לששון, אלא כאמור גם להיסטוריה של בניית הממסד המודיעיני היישובי ושל הקשרים שטווה בעולם הערבי.

6 ראו למשל את הדיון שהציע דרור זאבי על ייצוג נשים בירושלים במאה השבע עשרה בספרות נוסעים אירופיים, לעומת מעמדן כפי שעולה ממסמכי הסגל בירושלים: Dror Ze'evi, "Women in 17th-Century Jerusalem: Western and Indigenous Perspectives," *International Journal of Middle East Studies* 27 no. 2 (1995): 157-173

7 לאחרונה מתפתחת מגמה של כתיבת היסטוריה של סוכנויות מודיעין, וכן של שימוש במסמכים של סוכנויות אלה כמקור לכתיבת היסטוריה, בין השאר של סוריה ושל הסכסוך הישראלי-ערבי. ראו למשל: Meir Zamir, *The Secret Anglo-French War in the Middle East: Intelligence and Decolonization, 1940-1948* (London: Routledge, 2015); Meir Zamir, "The Role of MI6 in Egypt's Decision to go to War Against Israel in May 1948," *Intelligence and National Security* 34, no. 6 (2019): 775-799

בשלב זה אתמקד בחלק הראשון של הספר, העוסק בתנועה הציונית בדמשק, כדי לעמוד על הבעייתיות המחקרית שהוא מייצג ומשעתק בחקר ההיסטוריה של קהילת יהודי דמשק. בחלק זה הכותב מרבה להסתמך על עבודותיו של המנחה שלו, ירון הראל, שקנה לו מעמד סמכותי בכל הקשור להיסטוריה של יהודי דמשק וסוריה. גם אם הכותב אינו מתיימר לספר את סיפורה המלא של הקהילה, דיון בתנועה הציונית בדמשק מחייב התייחסות, ולו כללית, להקשרים רחבים הנוגעים אליה. חסרונן של דיון על ההקשר הרחב אופייני לכתיבה על קהילות יהודיות בכלל, ובמזרח התיכון בפרט. הכתיבה הרווחת נוטה להציג כבועות קהילתיות המנותקות, לכאורה, מהחברה הסובבת אותן. בספרו של רן חיסרון זה אינו רק ביטוי למאפיין היסטוריוגרפי, אלא גם טענה היסטורית. מהדיון נעדר תיאור של הקהילה על המבנה החברתי והדמוגרפי שלה, של מאפייניה הכלכליים והתרבותיים, ובעיקר חסרה התייחסות למידת השתלבותה בחברה הסובבת וליחסיה עמה בתקופה העוסמאנית, ובהמשך בסוריה הלאומית והמנדטורית. חוסר זה משרת את הנחת היסוד של הכותב: הקהילה היהודית בסוריה בכלל, ובדמשק בפרט, הייתה שרויה בשקיעה תרבותית עמוקה שהציונות ביקשה לגאול אותה ממנה. רן מקבל את הקביעה של ירון הראל ואת תובנותיו כי "דמשק נכבשה זמנית" על ידי הציונות, אך התנועה הציונית לא השכילה להציל את הקהילה משקיעה תרבותית באמצעות הפיכתה לעברית ולציונית, ואף הפקירה אותה כשויתרה על השגת יעד זה.⁸

אחד הביטויים שהכותב מציין לשקיעה התרבותית של הקהילה היהודית הוא העובדה שבניה לא ידעו עברית ודיברו רק ערבית. בקביעה זו הוא נסמך, בין השאר, על דיווחיו של אברהם אלמליח ועל עדותו של ששון עצמו (עמ' 26). אולם רן אינו קורא בביקורתיות את אלמליח וגם לא את ששון, ואינו עומד על הבעייתיות בטענת אלמליח כי שימוש בשפה הערבית בכל היבט של החיים החברתיים מעיד על ירידתה הרוחנית של הקהילה. מובן מאליו כי ערבית הייתה שפת הדיבור בחיי היומיום של יהודים שחיו בסביבה ערבית, ואשר עולמם התרבותי והחברתי היה כולו ערבי, פרט לשפת התפילה. בצדק מציג רן את ששון כיהודי-ערבי, ואף ממקם אותו לצד אינטלקטואלים יהודים שהיו חלק מתנועת הנהדה, אך למרבה הפרדוקס הוא מתאר אותם כ"יהודים שהסתערבו" (עמ' 41). אכן, שפתו של ששון הייתה ערבית, זו השפה שלמד בבית הספר, הוא קרא עיתונים בשפה זו וגם כתב בהם. עולמו וחיי התרבות שלו התנהלו בערבית, ובמובן זה הוא אכן היה יהודי-ערבי. יתר על כן, רן עצמו מתאר את היכרותו העמוקה של ששון הצעיר עם התפיסות הלאומיות של אינטלקטואלים שנחשבו מבשרי הלאומיות הערבית ועם רעיונותיהם, ואף מציג אותו כלאומי ערבי-סורי (עמ' 35-42, 193-197). לכן לא

8 ירון הראל, דמשק נכבשה זמנית: הציונות בדמשק 1908-1923 (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2015).

ברור מדוע רן מאמץ כלשונה את העמדה של אלמליח על השימוש בערבית כשפת חיי היומיום, ומדוע הוא משתמש בדבריו של ששון כדי לאשרר עמדה זו. הרי דברי ששון מעידים על ערביותם של היהודים ועל רמת ההשתלבות הגבוהה שלהם בחברה הסובבת, ואינם מעידים בהכרח על שקיעת הקהילה.

מקום נוסף שבו רן מקבל את התרשמותו של מקור ללא ביקורת הוא בתיאור של המורה ליברמן, שהגיע מארץ ישראל וציין כי בקהילה היהודית "[...] ההמון עומד על מדרגה קולטורית נמוכה מאד [...] שפת הבית והרחוב היא ערבית. העבודה צריכה להתחיל פה [...] מהבחינה הלאומית והאנושית כללית [...]"] (עמ' 46). ואכן, בעקבות מכתבו של ליברמן החלה פעילות ציונית אינטנסיבית במסגרת תנועות כמו מכבי, ובעשייה חינוכית מגוונת שבמרכזה לימוד העברית. פעילות זו ידעה עליות ומורדות הן בשל האירועים הפוליטיים וחוסר היציבות האזורית במהלך מלחמת העולם ולאחריה, והן בשל יריבויות פנימיות בין המורים העבריים שהגיעו מארץ ישראל לבין גורמים בקהילה היהודית ובאליאנס. שורשיהם של מאבקים אלה היו ביריבויות בקרב חוגים עיתונאיים-ציוניים בארץ ישראל. הנה כי כן, כתיבת ההיסטוריה של הקהילה היהודית בדמשק דרך מבטם של השליחים הארץ ישראלים מציגה את הקהילה כנתונה בשקיעה, והופכת את ההיסטוריה שלה לנתינה של ההיסטוריה הציונית.

השליחים הארץ ישראלים, רובם מורים ואנשי חינוך כמו יהודה בורלא ודוד ילין, הגיעו לדמשק בעיקר בעקבות פעולות הגירוש שיוזם ג'מאל פאשא במהלך מלחמת העולם. הם ראו את מצבה הקשה של הקהילה, וסברו כי יש להגביר את הפעילות בה, כלומר להצילה משקיעתה התרבותית ומערביותה. הכותב מודע לקשיים בשל תיעוד דל של הקהילה בדמשק, ולכן משתמש בדוחות השליחים הציונים כמקור רב חשיבות, אך נעלמו מעיניו ההטיות הציוניות, ובמידה רבה גם האוריינטליסטיות, בדוחות אלה. אכן, הקהילה הייתה במשבר כלכלי וחברתי עמוק, אך מאפייניה הערביים אינם יכולים להעיד על שקיעה, וגם הנרטיב המתאר את קיומה כבועה יהודית מסוגרת ומנותקת בתוך מרחב ערבי אינו יכול להעיד על כך. ההסתיוגות מהקביעה שהקהילה היהודית שקעה מתחזקת לאור הכתיבה העשירה על ההיסטוריה של וְלֹאִית דמשק כמחוז שייצג את תהליכי המודרניזציה במִשְׁרָק מאז המאה התשע עשרה. גם מחקרים המתייחסים ליהודים ולמיעוטים מערערים על ייצוגם כנתונים בשקיעה תרבותית. דמשק הייתה בירתו של מחוז מרכזי שנמצא בליבה של האימפריה, וכלל את אזורי פלסטין-ארץ

9 במאמר המבקש לבחון מחדש את דמותו של ג'מאל פשה, מערערים בן בסט והלוי על האופן שבו נחקקה דמותו בזיכרון ובהיסטוריוגרפיה הציונית, ועל האופן שבו הוצגה יציאתם של יהודים וערבים מערים כמו תל-אביב, יפו ועזה במהלך מלחמת העולם הראשונה. ראו יובל בן בסט ודוד הלוי, "ה'מניפסט' של ג'מאל פאשא: הממשל הצבאי העות'מאני ותושבי הארץ במלחמת העולם הראשונה", קתדרה 165 (תשע"ח), 7-34.

ישראל, לבנון ועבר הירדן. חוקרים התבוננו באזור כולו, ובעיר דמשק בפרט, כדי לעמוד על מגמות ועל תהליכי מודרניזציה בתקופת התנוזימאת וגם בתקופת המנדט בתחומי מסחר, כלכלה, השכלה ומשפט, ועל שינויים במבנים חברתיים ואורבניים. במרחב זה ניכרו תופעות מודרניות אופייניות למשך כמו הפוליטיקה של העדתיות ושל "מיעוטים", ההגמוניה הכלכלית-מסחרית של משפחות הנכבדים העירוניות (אע"א) והמעבר שלהן לפוליטיקה לאומית.¹⁰ הטרוגניות דתית, אתנית ועדתית אפיינה את המרחב הסורי, שיהודים ונוצרים היו חלק בלתי נפרד ממנו. לכן, אף שלכל אחת מהקבוצות הדתיות היו מאפיינים היסטוריים נבדלים וייחודיים, אי אפשר לתארן במנותק זו מזו, ובוודאי שאי אפשר לנתקן מההיסטוריות של הרוב המוסלמי. היסטוריה של קהילת יהודי דמשק, שתהיה משוחררת מהלפיתה של הנרטיב הציוני ומפרדיגמות היסטוריוגרפיות כמו תזת "השקיעה" היהודית כמסגרות מסבירות, עדיין ממתנה להיכתב.¹¹ ראוי כי חלופה כזו תציע נרטיב מורכב של ההיסטוריה המודרנית של הקהילה כחלק בלתי נפרד מסביבתה התרבותית, החברתית והפוליטית; ראוי שחלופה כזו תתייחס לדילמות שעמן התמודדו היהודים בעת המודרנית באופן שישתלב במגמות היסטוריוגרפיות עדכניות, ושתאמץ נקודת מבט שאינה יהודית אתנוצנטרית. כאמור, חלקו השני של הספר עוסק במעורבותו של אליהו ששון במודיעין של היישוב היהודי בארץ ישראל. עבודה מודיעינית בדמשק מטעם מנהיגות הישוב והתנועה הציונית החלה בתקופת שלטונו של פיצל בסוריה. הצורך באיסוף מודיעין בסוריה התעורר בעקבות הקשרים שקיימו פלסטינים עם גורמים פוליטיים ולאומיים סוריים, האי-שקט הפוליטי ערב הכיבוש הצרפתי והחלת המנדט על סוריה, וכן על

10 דוגמאות למחקרים מרכזיים בכיוון זה: Philip Khoury, "Syrian Urban Politics in Transition: The Quarters of Damascus during the French Mandate," in *The Modern Middle East: A Reader*, eds. Albert Hourani, Philip Khoury and Mary C. Wilson (London: I.B. Tauris, 1993), 429-466; Albert Hourani, "Ottoman Reform and the Politics of Notables," in *The Modern Middle East*, 83-109; Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York: Columbia University press, 1989); Stefan Weber, *Damascus: Ottoman Modernity and Urban Transformation, 1908-1918* (Aarhus: Aarhus University Press, 2009); Masters, *Christian and Jews*; Ussama Samir Makdisi, *Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon* (Berkeley: University of California Press, 2000)

11 על תזת השקיעה היהודית וביטוייה ההיסטוריוגרפיים ראו הדיון החשוב של דניאל שרויטר: Daniel Schroeter, "From Sephardi to Oriental: The 'Decline' Theory of Jewish Civilization in the Middle East and North Africa," in *The Jewish Contribution to Civilization: Reassessing an Idea*, eds. Jeremy Cohen and Richard I. Cohen (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008), 125-148

רקע העימות שהתפתח בפלסטין והתחזקותו של חאג' אמין אל-חוסייני כשחקן מפתח בראשית שנות העשרים. ששון כבר היה אז פעיל ציוני ולאומי ערבי, שהאמין בקיום הציונות לצד הלאומיות הערבית ונהג לכתוב בעיתונות הארץ ישראלית והסורית. רן מראה כיצד פוליטיקאים סורים השתמשו בעיתונות כאמצעי רב השפעה לקידום האינטרסים שלהם, וכיצד השתמשו גם גורמים ציוניים בעיתונים, ואף רכשו כמה מהם, כדי לרכך את דעת הקהל ביחס לציונות ולמפעלה בפלסטין.

ששון עצמו היה מעורב בייסוד עיתון יהודי בשפה הערבית, שנועד לקדם רעיונות בדבר קיום יהודי-ערבי משותף. הוא ראה בעיתונות כלי פוליטי ומודיעיני נגד הפעילות הלאומית הפלסטינית ולמען קידום אינטרסים ציוניים בסוריה. בשלבים מסוימים הוא אף קיווה לגייס את מנהיגות הקהילות היהודיות בדמשק ובחלב לפעול למען מטרות אלה. אולם רן חושף גם כי ששון הציע נקודת מבט יהודית-ערבית-ציונית, שונה מזו של אנשי הממסד הציוני, באשר לדרכי ההסברה שיש לנקוט כדי לקדם את האינטרסים הציוניים. הוא ביקש לקדם את תפיסתו כי קיום לאומי יהודי יתאפשר לצד הלאומיות הערבית, ובה בעת ביקש להשתמש בעיתונות כדי להחליש גורמים ערביים-לאומיים רדיקליים (עמ' 129-149). ששון העיד על עצמו כי הוא בקי בנעשה בסוריה הרבה יותר מאנשי הממסד הציוני האשכנזי, ומיטיב להכיר את התרבות הפוליטית הסורית (עמ' 145-164). הוא התנגד לשיטות הפעולה הרווחות של אנשי הממסד הציוני, ביניהן להנחה ש"אפשר לקנות הכול בכסף", וכן התנגד לגישתם המתנשאת ולהדרת היהודים הספרדים והיהודים-הערבים מניהול התנועה הציונית ומוסדותיה (עמ' 146, 212-216). אפשר לסכם בקצרה את הביקורת של ששון בכך שהוא התנגד לאוריינטליזם של אנשי הממסד הציוני. דיון ממצה יותר בביקורתו היה מתאפשר בעזרת מיקומו בשיח המחקרי העדכני על חלופות ילידיות שהציעו יהודים-ערבים וספרדים, ביניהן גם חלופות לאומיות, ועל האפשרות שיהיו גשר בין יהודים ובין ערבים לאור הסכסוך המתקדם והולך בפלסטין. חלופות כאלה היו אפשריות בנקודת הזמן הייחודית של המעבר מסדר אימפריאלי עוסמאני לסדר ולשיח לאומיים אחרי מלחמת העולם הראשונה.¹² דמותו של ששון מזמינה פרשנויות מרתקות מעין אלה, אבל הכותב מסתפק ברצף ציטוטים מתוך המסמכים שבידו ככתבם וכלשונם. אין הוא מציע הסבר או פרשנות משל עצמו לציטוטים אלה, גם כשהם מאירי עיניים, והוא מתייחס אליהם כאילו הם מסבירים את עצמם. הצגת ההיסטוריה המודיעינית האישית של ששון כהשתלשלות אירועים ועובדות דקדקנית וליניארית שכזו מחמיצה, לטעמי, את הפוטנציאל הגלום בדמות זו

12 ראו למשל: הלל כהן ויובל עברי, "מולדת משותפת או בית לאומי: בני הארץ, הצהרת בלפור והשאלה הערבית", *תיאוריה וביקורת* 49 (2017): 291-304; Abigail Jacobson and Moshe Naor, *Oriental Neighbors: Middle Eastern Jews and Arabs in Mandatory Palestine* (Waltham, Mass.: Brandeis University Press, 2016)

ובמקורות עליה. הציטוטים הרבים נועדו, במידה רבה, לשרת את טענתו של הכותב, ושל ששון עצמו, כי התנועה הציונית טעתה בכך שלא נענתה לבקשות החוזרות ונשנות של ששון להיעזר בו ולפעול בהתאם להמלצותיו ב"שאלה הערבית". בשל כך החמיצה התנועה הציונית את ההזדמנות לנצל את כישוריו העיתונאיים ואת ערבותו, ולגייס לתכליתה יהודים-ערבים וספרדים נוספים בפלסטין ובסוריה (עמ' 212-216).

באמצע שנות השלושים שירת ששון במחלקה הערבית בסוכנות היהודית, שהייתה אז בחיתוליה. עבודתה הייתה מוגבלת למרחב הארץ-ישראלי-פלסטיני ולפיתוח קשרים ראשוניים עם האמיר עבדאללה (בעיקר באמצעות העברת כספים) ועם פוליטיקאים בעבר הירדן; היא לא פעלה במדינות ערביות אחרות. המחלקה גם לא ייחסה חשיבות רבה לתרגומים שיטתיים מתוך העיתונות במדינות ערב ולשימוש מודיעיני ופוליטי בעיתונות (עמ' 275). לא היו במחלקה אנשים שיכלו לכתוב ערבית ולתרגם ממנה, וששון מילא את החוסר הזה. נוסף על כך, היו לו קשרים עוד מימיו בסוריה עם פעילים פלסטינים וערבים שהיו לכותבים פעילים בעיתונות הערבית בכלל, ובפלסטין בפרט (עמ' 275-285). בשלבים הראשונים הייתה עבודתו במחלקה מוגבלת לתחום הלשוני-עיתונאי, ורק בהמשך היא התרחבה לתחומים מודיעיניים ומדיניים, בעיקר באמצעות קשריו עם יהודים בסוריה שהיו מקורבים לחוגים לאומיים, ודרך קשריו עם בעלי עיתונים, מוציאים לאור, עורכים ועיתונאים. רבים מאנשי העיתונות היו מקורבים לפוליטיקאים פלסטינים וערבים אחרים וגויסו לשמש סוכנים ומודיעים. בהדרגה הפך ששון למעורב בהפעלת מודיעים פלסטינים שפעלו בחוגים מקורבים לחאג' אמין אל-חוסייני, לוועד הפועל, למועצה המוסלמית העליונה, לוועד הערבי העליון ולמפלגת אל-אסתקלאל. בהמשך, בשנים הספורות שקדמו למרד הערבי בפלסטין (1936-1939), היה ששון מעורב גם בפיתוח רשת מודיעים ובאיסוף מודיעין לצרכים ביטחוניים באזור הצפון ובירושלים.

תרומתו של הספר נמצאת בפירוט העשייה הזאת ובציון שמות של מודיעים פלסטינים ופרטים נוספים עליהם, למשל בהתייחסות מאירת העיניים לכך שלא רק עבדאללה, אלא גם נסיב אל-בכרי – מראשי הגוש הלאומי הסורי – קיבל כספים, גויס כסוכן והעביר מידע רב ערך (עמ' 494-515). מידע זה מעיד על הפריסה הרחבה של ההגנה ושל המחלקה הערבית, ועל עומק החדירה של גופים אלה לתוך ארגונים וגופים פלסטיניים-פוליטיים, אזרחיים ומחתרתיים, אפילו אל תוך הארגון החשאי של השיח' עז אל-דין אל-קסאם (עמ' 303-319). בשפע המידע ששוטח רן מיטשטש דמותו של ששון, ונדמה כי פועלו הצטמצם להיבטים טכניים של מלאכת התרגום וכי לא מילא תפקיד שכלל גם מתן פרשנות. כיצד קרא את המידע שהתגלגל לידיה, איזה ידע הפיק ממנו ומה חשב עליו; כיצד תפס את תפקידו בהשוואה לדמויות אחרות במערכת, למשל אליהו אפשטיין (אילת), שטווה קשרים מדיניים ואחרים בסוריה ובלבנון – המרחב

הטבעי של ששון – כל זה אינו ברור דיו מן הספר. הכותב אינו מתמודד עם שאלות מעין אלה אלא מתרכז בתיעוד, הצגה ושחזור דקדקניים לעייפה של כל מגע של ששון עם דמויות שפעלו בחוגים פוליטיים בסוריה, ובהמשך גם בעיראק, עם יהודים בסוריה שהיו להם קשרים עם מנהיגים פוליטיים ועם גורמים מארונים ודרוזיים בלבנון (עמ' 371-425, 441-451).

עבודת האיסוף והתיעוד הזו מרשימה, אך היא נטולת תובנות מושגיות, חסר בה זיקוק של נקודת מבטו של ששון ושל תפיסותיו הייחודיות מתוך השפע העובדתי, ואין בה ניסיון לבחון את התודעה התרבותית והפוליטית שלו לעומקה. ככלות הכול, ששון עצמו הפיק דוחות ארוכים ומפורטים, שניתוח שלהם, למשל בעזרת המתודה של ניתוח שיח, עשוי היה לשפוך אור על ידע מסוג זה ועל עולמם התרבותי של אנשים מקבוצת ההשתייכות שלו, שלא הרבו לכתוב. בפעמים שבהן הכותב מנסה לפתח דיון שכזה, הוא נבלע בים המידע העובדתי. חסרונו של ניתוח הוא ביטוי נוסף למגבלות המתודולוגיה הפוזיטיביסטית בצורתה השמרנית, הרואה בהבאת "כל העובדות", או בהבאתן של עובדות פשוטות ללא כל דיון פרשני, את חזות הכול. הרקע התרבותי של ששון היה שונה מזה של עמיתיו, וודאי שהייתה לו נקודת מבט שונה משלהם, לא רק תרבותית אלא גם פוליטית. אך המתודולוגיה שאימץ הכותב מחמיצה את הפוטנציאל לחלץ את נקודת המבט הייחודית של דמותו המרתקת.

חיה במבג'יספורטס

נוהאד עלי ורימאא דעאס, השכלה גבוהה בקרב המיעוט הערבי בישראל: ייצוג, מיפוי, חסמים ואתגרים. תל אביב: רסלינג, 2018, 207 עמודים.

במחצית הראשונה של 2019 התקיים באוניברסיטה העברית בירושלים טקס לרגל החלפת דקנים בפקולטה למשפטים. פרופ' דפנה לוינסון-זמיר נכנסה לתפקיד במקום הדקן המכהן, פרופ' מיכאל קרייני. לכאורה היה זה בסך הכול עוד אירוע אקדמי. אולם בחינה מדוקדקת של האירוע מנקודת המבט של החברה הערבית ושל האקדמיה בישראל מעלה ממצא נוסף, עגום עד מאוד: עם עזיבתו של פרופ' קרייני את כס הדקן, הצטמצם בחמישים אחוזים מספר הדקנים הערבים באוניברסיטאות ישראליות. כן, זו המציאות בישראל: לבד מקרייני יש רק עוד חוקרת ערבייה אחת בתפקיד מקביל – פרופ' מונא כסאברי-ח'ורי, דקנית בית הספר לעבודה סוציאלית באוניברסיטה העברית. מתוך 67 דקנים המכהנים כעת באוניברסיטאות ישראל יש רק נציגה אחת לחברה הערבית (1.45% מכלל הדקנים) במקום שניים שביהנו במצב ה"מוצלח" ביותר בהיסטוריה הישראלית (2.9% מכלל הדקנים).

ספרם של נוהאד עלי ורימאא דעאס מאיר את סוגיית הייצוג של הערבים הפלסטינים אזרחי ישראל באקדמיה. סוגייה זו, הכוללת את שלבי המעבר בין סיום הלימודים בתיכון להתחלת הלימודים באקדמיה, הקליטה באוניברסיטאות וההתקדמות בתארים, והיבטים נוספים כגון הנוף הלשוני באוניברסיטאות ושיעורם של עובדים מנהליים באקדמיה, לא זכתה להתייחסות מחקרית מספקת. שני קובצי מאמרים חשובים עסקו בנושאים אלו,¹ ועוד מספר דוחות ומאמרים אקדמיים ממוקדים.² אולם הספר שלפנינו מקדם את הדיון עוד צעד חשוב: מדובר במסמך מקיף המציג נתונים עדכניים ביחס

1 ח'אלד עראר וקוסאי חאג' יחיא, עורכים, האקדמאים וההשכלה הגבוהה בקרב הערבים בישראל – סוגיות ודילמות (תל אביב: רמות, 2007); מאג'ד אלחאג', ערך, מצוקת התעסוקה בקרב האקדמאים הערבים בישראל (חיפה: אוניברסיטת חיפה – המרכז היהודי-ערבי, 1988).

2 לדוגמה ת'אאר אבו ראס ויעל מעיין, "נוכחות נפקדות: הקמפוס הישראלי ויחסו אל השפה והתרבות הערבית – תמונת מצב" (ירושלים: סיכוי – העמותה לקידום שוויון אזרחי, 2014), https://www.sikkuy.org.il/wp-content/uploads/2014/12/present-yet-absent_internet_heb.pdf; מוחמד אמארה, עבד אלרחמן מרעי וסמדר דוניצה-שמידט, השפה הערבית באקדמיה בישראל: ההיעדרות ההיסטורית, האתגרים בהווה, הסיכויים לעתיד (ירושלים: מכון ון ליר, 2016); דיראסאת – מרכז ערבי למשפט ומדיניות, מסלול המכשולים: אתגרים וכיווני פעולה לשילוב מהותי של האזרחים הערבים במערכת ההשכלה הגבוהה בישראל, דוח שהוגש למועצה להשכלה גבוהה (נצרת: דיראסאת, 2011); Khalid Arar and Mohanad Mustafa, "Access to Higher Education for Palestinians in Israel," *Education, Business and Society: Contemporary Middle Eastern Issues*, 4, no. 3 (2011): 207-228; Ismael Abu-Saad, "Access to Higher Education and its Socio-Economic Impact among Bedouin Arabs in Southern Israel," *International Journal of Educational Research* 76 (2016): 96-103

למצבם של סטודנטים ושל סגל – כולל זה האקדמי, המנהלי, והחבריים בחבר הנאמנים של מוסדות שונים – ובוחן את המחקרים שנעשו עד כה. בכך הוא תורם תרומה חשובה לדיון בנושא ולמחקר עליו.

הספר כולל ניתוח כמותי ותיאורטי של נתונים מספריים על השכלה גבוהה בקרב הערבים-הפלסטינים אזרחי ישראל. הוא מתייחס למכשולים ולחסמים הניצבים בפני סטודנטים ובפני חוקרים ערבים אזרחי ישראל במוסדות להשכלה הגבוהה בישראל, ובוחן את הבעיות, את השלכותיהן ואת הדרכים לפתרונן. הספר דן, בין היתר, בנשים ערביות באקדמיה הישראלית, במגמה של סטודנטים ערבים-פלסטינים אזרחי ישראל לצאת ללימודים מחוץ לשטחי ישראל, וכן בשאלה הנמשכת באשר להקמתה של אוניברסיטה ערבית בישראל. השילוב של שני כותבים – סוציולוג המתמקד ביחסי יהודים-ערבים, וסטטיסטיקאי החוקרת את תחום החינוך – מניב הצהרה כוללת ובעלת תוקף, הנשענת על ניתוח נתונים סטטיסטיים חשובים לדיון בנושא מצד אחד, ועל חשיפת צמתים מרכזיים בעיצוב המציאות האקדמית של הערבים בישראל מצד שני. שיעור האוכלוסייה הערבית בישראל הוא כעשרים אחוזים מכלל אזרחי המדינה, והספר משווה את הנתונים על אחוז הערבים בכל שלב באקדמיה לחלק היחסי של הערבים באוכלוסייה. התמונה העולה היא של תתי-יצוג בכל שלב, ושל מבנה פירמידי מובהק שבו בכל עלייה בסולם האקדמי מצטמצם אחוז הערבים בערך בחצי. כך, אחוז הסטודנטים הערבים בתואר הראשון עומד על 11.2%, בתואר השני הוא מצטמצם ל-6.1%, בתואר השלישי הוא יורד ל-3.5%, ובסגל האקדמי הוא מתרסק ל-1.2%. בסגל המנהלי אחוז הערבים כמעט אפסי ועומד על 0.26%. מאחר שלימודים אקדמיים והצלחה אקדמית מקנים יוקרה אישית וקבוצתית ומאפשרים לחולל שינוי, באקדמיה ומחוץ לה, הרי שהפירמידה האקדמית של האזרחים הערבים בישראל היא דוגמה לחסם גבוה בדרך לשינוי ביחסי יהודים-ערבים ובדרך לשיפור מעמדם של הערבים-הפלסטינים בישראל בכלל. לדעתי מכשול זה אינו פנימי בלבד, והוא משפיע גם על הסכסוך הישראלי-פלסטיני ועל יחסי ישראל-ערב.

הישג ראוי לציון של הכותבים הוא יכולתם להתבונן במסגרות אחרות, מחוץ למסגרת הישראלית, שיוכלו ללמד על המורכבות של יצירת שינוי בהקשר האקדמי. ההתייחסות למחקרה של דפני נטירי מדגימה זאת. מקרה הבוחן שנטיירי עוסקת בו, כחוקרת של לימודים אפרו-אמריקניים, הוא יחס האקדמיה האמריקנית לסטודנטים שחורים והשינויים הלא מספקים ביחס זה. התובנות שלה נוגעות ליכולתה של השכלה גבוהה לגשר על הפערים בין הרוב לבין המיעוט ולהעצים את השפעתו היחסית של המיעוט.³

3 ראו לדוגמה Daphne Ntiri, "Access to Higher Education for Nontraditional Students and Minorities in a Technology Focused Society," *Urban Education* 36, no. 1 (2001): 129-144

נקודת התייחסות זו מועילה, לדעתי, לבחינת סוגיית ההשכלה הגבוהה של ערבים-פלסטינים בישראל בהשוואה למסגרות אחרות של יחסי כוח, לא רק בהקשר לאומי. לכן מעניין למצוא בספר נתונים על מעמד של מיעוטים אחרים במערכות ההשכלה הגבוהה, למשל טבלה של אחוז הסטודנטים השחורים בשנה הראשונה בשמונה האוניברסיטאות האמריקאיות המובילות (Ivy League) (עמ' 36).

ייחודו של הספר טמון ביכולתו לאגד תחת קורת גג אחת סוגיות שלעיתים קרובות מדי נדונות בנפרד זו מזו, ובדרך זו לספר סיפור הגדול מסך חלקיו. הספר כולל ניתוח של שיטות ההוראה בבתי הספר הערביים בישראל, בעיקר זו שהמחברים מכנים "השיטה הבנקאית" של "הפקדת ידע ומשיכתו בעת הבחינה" (עמ' 53). לדעתם שיטה זו מעודדת אחסון ידע, אך אינה מקדמת תעוזה ביקורתית וחשיבה. נושא נוסף הנידון בספר הוא שלב המעבר מבית הספר התיכון לאוניברסיטה, הכרוך בדרך כלל בקיומו של מבחן פסיכומטרי. המבחן הוא משוכה המקשה על סטודנטים ערבים יותר מאשר על סטודנטים יהודים, שכן על הערבים לשאול את עצמם האם להיבחן בעברית, שאינה שפת האם שלהם, או להיבחן בערבית, אף שהמבחן אינו מותאם תרבותית, והידע שירכשו במהלך הלימוד למבחן הפסיכומטרי בערבית לא ישמש אותם בלימודיהם העתידיים, שיתקיימו כולם בעברית. בהמשך בוחן הספר את שלב הלימודים האקדמיים – בחירת מקצוע הלימוד ובחירת המוסד, חוויות הלימודים של הסטודנטים, תחושותיהם והישגיהם ואחוזי נשירה וקשיים. הספר מתאר את הקשיים הניצבים בפני סטודנטים ערבים ונובעים מסיבות שונות, ביניהן "אקלים קריר" בקמפוס ביחס לתרבות הערבית, קושי ללמוד בעברית ונחיתות לשונית בהשוואה לסטודנט היהודי-הישראלי בכל מטלת קריאה, הן כאשר חומרי הקריאה הם בעברית הן כאשר הם באנגלית, קשיי הסתגלות וקשיים נוספים. לבסוף מציין הספר גם את המסע הקשה, שעבור ערבים בישראל הוא קשה במיוחד, להשתלבות בעבודה כסגל אקדמי באוניברסיטה.

שלושה נושאים הנדונים בספר, שהוזכרו קודם לכן בקיצור נמרץ, ראויים להתייחסות נרחבת יותר. ראשית, ההתמקדות בנשים בחברה הערבית בישראל חשובה ביותר. הלימודים באוניברסיטאות ובמכללות בישראל הם משימה מאתגרת במיוחד עבור הנשים הנתונות בשוליות כפולה, הן כאזרחיות ערביות-פלסטיניות בתוך ישראל הן כנשים בחברה ערבית פטריארכלית. שלושים ושמונה אחוזים מהאקדמאיות הערביות בישראל מובטלות (עמ' 68), ולנתון קשה זה מתווסף הפער בין שיעורן הגבוה של נשים בתחילת הדרך האקדמית – חמישים וחמישה אחוזים מכלל הסטודנטים הערבים לתואר ראשון – לבין הצמצום המתמשך והעקבי בשיעורן מקרב הסטודנטים לתואר שני (ארבעים ושלושה אחוזים), לתואר השלישי (עשרים ושניים אחוזים) ובשיעורן בסגל האקדמי. ניתוח מקומן של הנשים במרחב הביתי מצד אחד ובאוניברסיטה מצד שני חשוב, ויש להצטער רק כי הספר אינו מציע ניתוח עומק של מקומן של נשים ערביות בסגל הבכיר באוניברסיטאות (עמ' 78).

נושא שני שהספר מקדיש לו דיון נרחב הוא ההחלטה של סטודנטים וסטודנטיות ערבים רבים ללמוד באוניברסיטאות מחוץ לישראל. הפרק על לימודי סטודנטים ערבים בירדן משלב מקורות אקדמיים משניים, נתונים סטטיסטיים וראיונות מקוריים לדיון מרתק. הראיונות עם סטודנטים וסטודנטיות, הטבלאות של מספרי הסטודנטים הערבים הלומדים בירדן לפי אוניברסיטאות והניתוח של ההיבטים החברתיים, הכלכליים והפוליטיים – לרבות מלגות מלך ירדן לסטודנטים ערבים מישראל ומלגות שגרירות ירדן בישראל – מאירי עיניים וחשובים עד מאוד. דווקא בגלל עושרו של חלק זה בולט היעדרו של ניתוח דומה באשר לבחירה של סטודנטים ערבים אזרחי ישראל ללמוד באוניברסיטאות בגדה המערבית, ביניהן אוניברסיטת אל-קודס באבו דיס, בירזית באזור רמאללה והאוניברסיטה והמכללות בחברון. גם העובדה שאין סטודנטים ערבים אזרחי ישראל הלומדים במצרים, לעומת האלפים הרבים הלומדים בירדן (עשרים ושניים אחוזים מהסטודנטים הזרים הלומדים בירדן הם ערבים אזרחי ישראל), מזמינה לדעתי הסבר מעמיק יותר מן הפסקה המוקדשת לו.

נושא שלישי שהספר מעמיק בו הוא שאלת הקמתה של אוניברסיטה ערבית בישראל. הפרק העוסק בכך מציג את ההצעות השונות להקמת אוניברסיטה כזו. חשיבותה של סוגיית האוניברסיטה הערבית מתבררת על רקע הנתון כי שבעים וחמישה אחוזים מהערבים אזרחי ישראל סבורים כי יש צורך בהקמתה. הממסד הישראלי, הן האקדמי הן הפוליטי, מתעלם מנתון זה ומן החשיבות שיש להקמתו של מוסד ערבי בולט בנוף האקדמי בארץ. התעלמות הממסד מלמדת על הבעיה בהיעדרו של מוסד כזה ומצביעה על הקשר בין שפה, השכלה גבוהה וחברה מצד אחד, ובין שיקולים פוליטיים-לאומיים-ציוניים מצד שני. חשוב להדגיש כי הניתוח של כותבי הספר את סוגיית האוניברסיטה הערבית מפוכח, מקיף ומאיר עיניים. המחברים מתייחסים ליוזמות של ועדת המעקב וועד ראשי הרשויות הערביות ולראיונות עם חוקרים ישראלים, ומנתחים מסמכים שפרסמה המועצה להשכלה גבוהה בנושא זה. מרתקת במיוחד התכתבות מ־2005 המובאת בספר בין שרת החינוך באותה עת לימור לבנת לבין נביה אבו צאלח, שכינה כיושב ראש ועדת המעקב לענייני החינוך הערבי. היה זה אחד הרגעים הקריטיים באפשרות הקמתה של אוניברסיטה ערבית בישראל, וראוי לשים לב לנימוק של שרת החינוך להתנגדותה, בסופו של דבר, להקמתו של מוסד כזה. לדברי לבנת, "הקמת אוניברסיטה על בסיס גזעני לאומי, במדינה דמוקרטית, פסולה מכל וכל. התנגדתי ואמשיך להתנגד להקמת אוניברסיטה על בסיס לאומי..." (עמ' 199). מדהים לקרוא את הדברים הללו כשמביאים בחשבון כי המוסד האקדמי המוביל והוותיק שמדינת ישראל מתהדרת בו הוא האוניברסיטה העברית. איך יתכן כי במדינה שיש בה שתי שפות רשמיות (ב־2005), עברית וערבית, המשרתות את שתי הקהילות החיות בה, "אוניברסיטה עברית" לא נתפסה כפרויקט לאומי, בעוד

ש"אוניברסיטה ערבית" נתפסה לא רק כפרויקט לאומי, אלא גם כיוזמה גזענית? נדמה שהשוואה מצומצמת זו חושפת בבירור היבטים רחבים של מבנה החברה בישראל, הכוללים את יחסי הכוח בין הרוב והמיעוט, ביטויי אפליה וגזענות, ואולי גם את אופק האפשרויות לשינוי. לדעתי, הטיעון של לבנת לא זוכה לביקורת מספקת מצד הכותבים. זוהי דוגמה לנקודת תורפה בספר, שלצד החדשנות שהוא מציג בנתונים ובניתוחם, יש בו חוסר איזון בין נושאי משנה הזוכים להעמקה רבה, לעומת אחרים הזוכים לאזכור בלבד. חיסרון נוסף הוא הזהירות היתרה שניתן לזהות בין השורות, למרות העיסוק של הספר בנושא כה חשוב ועקרוני. כך לדוגמה, בעמוד 10 הכותבים בוחרים, משום מה, לכתוב את המונח נכבה במירכאות ("עם פרוץ המלחמה – 'הנכבה' – וגירושם של כ-80% מהאוכלוסייה הערבית הפלסטינית") וזאת אף על פי שהמונח התקבל בכתיבה אקדמית על הפלסטינים. נוסף על כך יש דגש רב מדי על התיאוריה שלפיה "מאפיינים תרבותיים [בחברה הערבית] מביאים להתנגשות בין החברה הערבית המסורתית לבין התרבות הערבית המודרנית" (עמ' 15). מרכזיותה של תיאוריה זו ניכרת, למשל, בטענה: "החוקרים חלוקים בדעתם ביחס לאפיונה של החברה הערבית בישראל כחברה מסורתית או כחברה שנמצאת במעבר ממסורתיות למודרניות" (עמ' 40). הכותבים אינם מציעים ניתוח חלופי ואינם מנסים לאתגר את המונחים המקובלים. לבסוף, גם השימוש בביטוי "בני מיעוטים", אחד הביטויים ששימשו את הממסד כדי לעצב את המציאות לאור תפיסתו של החזק, ושניתן היה לקוות שכבר פס מן העולם, שב ומופיע דווקא בספר זה. הוא משובץ בהסבר לטבלאות (עמ' 46: "סטודנטים בני מיעוטים לתואר ראשון") בלי לציין מה מקורו – אם זהו אתר המועצה להשכלה גבוהה, מתבקשת התייחסות ביקורתית בגוף הטקסט. בהמשך הוא מופיע כחלק מהטקסט (עמ' 52: "שיעור נמוך זה [של הסטודנטים הערבים] עומד בניגוד להמלצות של ועדות ותתי ועדות שונות ביחס להנגשת הלימודים הגבוהים לסטודנטים מבני המיעוטים"); ובכותרות הביניים (עמ' 112: "הקשיים הניצבים בפני סטודנטים מוסלמים ובני מיעוטים בקמפוסים מערביים").

למרות נקודות תורפה אלו, הקריאה בספר חשובה עבור קהל קוראים גדול עד מאוד, ובראשו אנשי אקדמיה האחראים על הקמפוסים ועל יצירת סביבה חברתית שתאפשר נגישות ופתיחות, ושתעניק הזדמנויות שוות לסטודנטים ולחוקרים ערבים. הספר חשוב גם לחוקרות ולחוקרים של יחסי יהודים-ערבים ושל החברה הפלסטינית בישראל, וכן לאזרחים במדינה, יהודים וערבים כאחד, המבקשים ללמוד עוד על אחד הצמתים החשובים ביותר בישראל ליצירת שינוי חברתי – המוסדות להשכלה גבוהה. נדרש לחולל שינוי במציאות, לא רק לדבר עליו, ועל כן חשובה מאוד הקריאה הברורה לפעולה העולה מבין דפי הספר. השינוי הזה, טוענים הכותבים, צריך להיות הוליסטי, כלומר לתת מענה לסוגיות מכמה כיוונים. נדרש מענה פדגוגי, הכולל שינוי שיטת

הלימוד של מקצועות שונים, כולל הוראת שפות, כדי להכין טוב יותר את תלמידי בתי הספר ללימודים אקדמיים. כן יש לספק סיוע מהותי לסטודנטים ערבים הלומדים באוניברסיטאות עבריות, שיכלול גם מענה כלכלי באמצעות מתן מלגות וסיוע בנסיעות ובמגורים. לבסוף, נדרש מענה חברתי-פוליטי, שעשוי להינתן באמצעות ייסודה של אוניברסיטה ערבית בישראל.

עד שתוקם אוניברסיטה כזו, ועד שהמוסדות הקיימים ישקיעו מאמץ כן לשיפור קליטתם של סטודנטים ושל אנשי סגל ערבים, טוב יעשו אנשי האקדמיה בישראל אם יעיינו בטבלה המראה התפלגות של חברי סגל אקדמי ערבים ויהודים לפי מוסד אקדמי במספרים ובאחוזים (עמ' 156). באמצעותה יוכלו לגלות האם במוסד שהם מלמדים בו מספר אנשי הסגל הערבים זעום או לא קיים. חיפה היא האוניברסיטה שבה המצב הוא הטוב ביותר, עם 3.9% חברי סגל ערבים, ובאוניברסיטת בר-אילן המצב הוא הגרוע ביותר, עם 0.3% ערבים, שניים בלבד מתוך 662 חברי סגל. לנוכח נתונים אלה, הכרה בחומרת המצב תהיה תחילתו של שינוי. על עצם חשיפת נתוני האפליה ועל הדיון בהם מגיעות לספר תשבחות.

יונתן מנדל

Mansour Nasasra, *The Naqab Bedouins: A Century of Politics and Resistance*. New York: Columbia University Press, 2017, 288 pages

על הנרטיב ההיסטורי של הבדואים לפני 1948 לא נכתב הרבה. על פי הנרטיב הישראלי האוריינטליסטי, לפני 1948 היו הבדואים נוודים חסרי קשר לאדמה וחסרי היסטוריה הקושרת אותם למקום. גם בכתיבה הפלסטינית על הנכבה לא ניתנה תשומת לב מספקת לבדואים ולקשר בינם ובין הפלסטינים, עד לפרסומן בשנים האחרונות של עבודות שחקרו את ההיסטוריה של הבדואים בנגב באופן ביקורתי ומנקודת מבט ילדית.¹ ספרו של נסאסרה מצטרף למגמה זו, שהיא חלק מכתביה מתנגדת (counter-narrative) המאתגרת את הנרטיב ההגמוני ששלט עשרות שנים בכתיבה ההיסטורית על הבדואים בנגב.

כתיבה מתנגדת בוחנת בדרך כלל את מנגנוני ההכפפה והפיקוח של השלטונות. ספרו של נסאסרה מחדש בכך שהוא בוחן לא רק את מבני הכוח ואת השיטות הקולוניאליות לשליטה בבדואים, אלא גם את הסוכנות של הבדואים, את אופני התמודדותם ואת ביטויי ההתנגדות שלהם לאורך תקופה של מאה שנים. בכך משתלב הספר בכתיבה על התנגדות ילדית כפי שהיא באה לידי ביטוי בלימודי מוכפפות (Subaltern Studies) למשל. הוא מפרק את ההתנגדות לשלטונות בתקופות השונות לרכיבים שבטיים, מגדריים וכלכליים, סמויים וגלויים. באופן זה ספרו של נסאסרה מפצה במידת-מה על אי-הצדק המחקרי שנוצר בכתיבה על אודות הבדואים בנגב.

הכתיבה על אודות הבדואים, ייצור הידע עליהם ופרשנותו היו נגועים במשך שנים רבות באי-צדק מחקרי. נקודת המבט של חוקרים אוריינטליסטים יצרה את מה שפריקר מכנה "אי-צדק אפיסטמי".² כוונתה לאי-צדק שנוצר במרחב הפעילות האפיסטמית, כלומר בפעילות ייצור הידע. אי-הצדק האפיסטמי נוצר בתוך מערכת של יחסי כוח:

1 ארף אבו-רבא, *Bedouin Century: Education and Development among the Negev Tribes in the Twentieth Century* (Oxford, NY: Berghahn Books, 2001); Ismael Abu-Saad and Duane Champagne, *Indigenous and Minority Education: International Perspectives on Empowerment* (Beer-Sheva: Negev Center for Regional Development, 2005); Ismael Abu-Saad, Ahmad Amarrah and Oren Yiftachel, *Indigenous (In)Justice: Human Rights Law and Bedouin Arabs in the Naqab/Negev* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012); Safa Abu-Rabia, "Between Memory and Resistance, an Identity Shaped by Space: the Case of the Naqab Arab Bedouins," *Hagar: Studies in Culture, identity and Politics* 8, no. 2 (2008): 93-119

2 Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford: Oxford University Press, 2012)

חברי קבוצות מוחלשות מודרים מן הפרשנות ההרמנויטית של עולמם שלהם, או נדחקים לשוליה (marginalized), ואינם שותפים שווים בייצור הידע על קבוצתם. על מנת להשיג צדק אפיסטמי, פריקר מציעה להצביע על המנגנונים והמרכיבים הגורמים עוול בתהליך ייצור הידע והפרשנות, ובמילים אחרות לחשוף את ה"פוליטיקה של הפרקטיקה האפיסטמית", המושפעת מיחסי הכוח המוסדיים.

ספרו של נסאסרה הולם מגמה זו והוא אינו נרתע מפירוק הנרטיב ההגמוני, ואף לא מפירוק הנרטיב הילידי בתחנות היסטוריות שונות לאורך תקופה של מאה שנים. כדי להבין את תרומת הספר למחקר הילידי ולפירוק הנרטיב הילידי, יש לעמוד על דימויו של היליד בכתיבה המערבית. כתיבה זו לא הבחינה בגיוון בתוך חברות ילידיות כמו החברה הבדואית בישראל. מנקודת מבט מערבית, הילידיות היא קטגוריה אחידה ואין בה הבדלים או מגוון. לפיכך השימוש בקטגוריה זו במחקר הוא חלק מאי־הצדק האפיסטמי. דימויו של היליד הבדואי מנקודת מבט זו היה קשור בדרך כלל למושגים כגון מסורתיות, שבטיות ופראיות, בעוד שקדמה, נאורות ומודרניות נתפסו כמושגים הקשורים לעולם הישראלי בלבד. דיכוטומיה זו אפיינה את הכתיבה על הבדואים במשך עשרות שנים. כאשר נכנסו לשדה המחקרי חוקרות וחוקרים ילידים, הם הבליטו בכתיבתם את התנאים הפוליטיים, הכלכליים והחברתיים של חיי הילידים, וכן את הרבגוניות בתוך הקטגוריה, רבגוניות המבוססת על מאפיינים כגון מעמד, שייכות ומוצא אתני, וכן על שינויים שחלו בחברה הילידית לאורך ההיסטוריה. בשיח של חוקרים אלה חדל היליד להיות "האחר". כך, למשל, מתאר הספר את התפקיד שמילאה המנהיגות השבטית הבדואית בתקופות קולוניאליות ומאתגר את השיח שסיווג את השבטיות כמושג קדום ולא מודרני.

נסאסרה מראה כי המונח "שבטיות" והסדר החברתי השבטי זכו ליחס מכבד מאוד מצד הכוחות הקולוניאליים, אך שימשו גם אמצעים לשלוט בבדואים ולשמור על גבולות. האדרת השבטיות כאמצעי לשליטה בילידים נדונה בהרחבה בספרות הפוסטקולוניאלית. הספר תורם לשיח זה בכך שהוא מראה כי המנגנון השבטי לא היה פרט סטטי במערכת הכוח הקולוניאלית, אלא סוכן הפועל למען האינטרסים של הקבוצה הילידית. מכאן שראשי השבטים לא היו כלי משחק בידי המנגנון הקולוניאלי, ומה שנתפס כ"ברית קולוניאלית־שבטית" היה למעשה כסות לשמירה על האינטרסים של הבדואים. בולדווין (Baldwin), שאותו מצטט נסאסרה, מכנה את המקרים שבהם החזקים, כביכול, אינם מקבלים את מבוקשם ממי שנחשבים החלשים "פרדוקסים של כוח". אם כן, אפשר לראות בפוליטיקה של ראשי השבטים לנוכח השלטון הקולוניאלי דוגמה לפרדוקס כזה. המחבר מבאר את התפקידים המגדריים, הכלכליים והפוליטיים שמילא המנגנון השבטי, ומראה כי לא היה זה מנגנון סטטי שדיכא את הפרט. בעוד שהכתיבה הקולוניאלית המערבית תיארה את השבטיות כקונפורמית וכופה, ואת הפרט תיארה

כמחויב לצווי המסורת והתרבות וכמשולל חשיבה עצמאית, חוקרים ילידים ובהם נסאסרה תורמים להבנת מושג השבטיות בהקשרים לא מערביים. דוגמה לכך היא בהצגת התפקיד התרבותי החשוב שמילאו הנשים הבדואיות בשבט וכן בהצגת תפקידן בהגנה על גבולותיו באמצעות אי־שיתוף פעולה עם חיילים. בתפיסה הילידית השבטיות מעניקה הגנה ומספקת מענה על צורכי הקהילה.³ כך הופך המחבר את השבטיות ממסמן של נחיתות למסמן של סולידריות קהילתית.

משמעות נוספת של השבטיות שהספר מאיר היא שייכות לאומית־קהילתית. התפיסה המערבית עיקרה את המשמעות הקהילתית של השבטיות, וראתה בקהילתיות הילידית "לאומיות ילידית" המנוגדת ללאומיות המודרנית של המערב. המשמעות של לאומיות ילידית היא שהקהילה הייתה מקור לשייכות, לעוצמה ולהגנה עבור הילידים. הקהילה הייתה גם קנה מידה להיותו של חבר הקבוצה אזרח (או יליד) טוב, כלומר כזה הפועל בהתאם לכללי הקבוצה, מגן עליה ומבטא אחריות כלפיה. לפיכך, הקהילתיות הלאומית היא מקור לשייכות ואינה מנוגדת לזהות הלאומית. מנהיגי השבטים הבדואים פנו לשליטים המתחלפים כדי לפעול למען האינטרסים של קבוצתם השבטית ולהשיג שירותי חינוך, תעסוקה וזכויות בקרקע. לצד זאת, המחבר אינו מתעלם משחיתות, ומתאר את המקרים המעטים שבהם ראשי השבטים ניצלו את מעמדם כדי לקדם אינטרסים אישיים על חשבון טובת הקבוצה.

משמעויות חשובות אלו של המונח "שבטיות" מאתגרות את הכתיבה הישראלית, אשר לאורך שנים ירדדה את המונח והציגה אותו כמבנה שעליו נשענת החברה הבדואית אך ורק לצרכים "תרבותיים" כגון פתרון סכסוכים.⁴ כתיבה זו צמצמה את השבטיות לזהות מהותנית, ויצרה קטגוריה נוקשה ובלתי משתנה שיש לה רק משמעות אחת, שלילית וחסרת תועלת. ספרו של נסאסרה מאפשר לנו לגלות כי המונח "שבטיות" עשיר הרבה יותר מכפי שהציגה אותו הכתיבה הקולוניאלית המערבית. אתגר נוסף מציב הספר באמצעות ההתייחסות לבדואים במונחים **אהל אל־ארץ** או **אהל אל־בלאד** (עמ' 18), כלומר בעלי האדמה. המונחים הללו נעקרו בכתיבה הישראלית, אך נסאסרה עוסק בהם כחלק מן השיח הילידי, שבו לשבטיות יש משמעות תרבותית טריטוריאלית: השבטיות היא תרבות מבוססת אדמה (land based culture), כלומר השבט מייצג גם את הטריטוריה או האדמה, ומסמל את בעלות הילידים עליה, בעלות שהקולוניאליסט מנסה לנכס לעצמו. לדברי גרר:

3 ראו M.A. Jaimes Guerrero, "'Patriarchal Colonialism' and Indigenism: Implications for Native Feminist Spirituality and Native Womanism," *Hypatia* 18, no. 2 (2003): 58-69

4 ראו יוסף בן דוד, **מריבה בנגב: בדווים, יהודים, אדמות** (ירושלים: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל, 1996).

באופן מילולי, ילידיות משמעה "להיוולד במקום" (to be born of place), אך עבור ילידים משמעה "לחיות מתוך קרבה למקום שבו נולדו" במובן של מולדת ילידית. בהקשר תרבותי זה, לחבר קהילה ילידי יש אחריות לקיים תפקידי שארות במערכת יחסים הדדית עם הסביבה הביו־אזורית שלו או שלה, דבר המתבטא באמונות תרבותיות, פולחנים וטקסים המטפחים מגוון ביולוגי.⁵

ספרו של נסאסרה דן גם במשמעות של המנהיגות הפוליטית השבטית ובתפקידיה המכריעים, הן ביחסים עם השלטונות הקולוניאליים הן בהשתתפות בהיסטוריה של הפלסטינים, שממנה הודרו בכתיבה הפלסטינית. למנהיגות השבטית הבדואית היה תפקיד פוליטי והיא נקטה פעולות מחאה נגד השלטון הבריטי לא רק ברמה המקומית, אלא גם ברמה הלאומית. היא התנגדה למדיניות הקולוניאלית הבריטית ולעלייה הציונית באמצעות החרמת המתיישבים ובאמצעות נקיטת צעדים פוליטיים להגנה על האדמות. נוסף על כך היה למנהיגות השבטית תפקיד ייצוגי חשוב בגופים הלאומיים הפלסטיניים בירושלים, וכן במרד הפלסטיני בין השנים 1936-1939. היא לא הייתה מנגנון תרבותי בלבד לפתרון סכסוכים פנימיים, כפי שהיא מוצגת בחלק ניכר מן הספרות הישראלית.

השבטיות מהווה גם מנגנון של התנגדות, והמחבר דן בטקטיקות התנגדות מגוונות שנקטה המנהיגות השבטית, שאותן הוא מכנה secret resistance, ושכללו, בין היתר, תיווך בין השלטונות לבין שבטים אחרים כדי למנוע את גירושם, הגנה על שבטים קטנים יותר, אקטים של מחאה סמויה ואי שיתוף פעולה עם הממסד. כך, לדוגמה, כאשר גירשה מדינת ישראל את שבט אל-צאנע לירדן, שבה שהה למעלה מחודשיים במחנה פליטים שהקים, היו אלה המנהיגים השבטיים שעירבו את האו"ם ואת המלך עבדאללה על מנת להחזירם למקום יישובם בלקיה. דוגמה נוספת היא הקשרים הטובים שהיו לראשי השבטים עם מי שהם כינו "המוח'תאר של הקיבוץ" (הכוונה לקיבוץ שובל). יחסי ידידות וקרבה אלו סייעו להם בתיווך עבור קהילותיהם. דוגמה להתנגדות באמצעות מניפולציה שבטית היא האיסור על נשים בדואיות להצטלם על מנת לקבל תעודת זהות. איסור תרבותי זה שימש באופן טקטי כדי למנוע ספירה מדויקת של הבדואים, ובסופו של דבר אישר משרד הפנים הישראלי מתן תעודות זהות לנשים ללא תצלום של פניהן. לצד דוגמה זו ראוי לציין כי ההיבט המגדרי אינו ממוצה בספר, אף שהוא חשוב ביותר להבנת מערך היחסים בתוך הקבוצה הילידית עצמה, ולהבנת התנהלותה מול השלטונות הקולוניאליים.

מן הספר עולה כי כוחה של המנהיגות השבטית הפחיד מאד את השלטונות הישראליים. המדינה ניסתה לבסס יחסי פטרונות עם הבדואים על מנת להכפיף את השבטיות לצרכיה. כדי להחליש את הסולידריות השבטית ואת הנאמנות השבטית לשיח', וכדי לזרוע סכסוכים בין השבטים, דרשה מדינת ישראל ממקבצי השבטים שנותרו בתחומה לאחר הנכבה ב-1948 להתארגן מחדש. כך צורפו שבטים קטנים ללא מנהיג לשבטים גדולים יותר. אמצעי נוסף של שלטונות ישראל לפירוק הסולידריות השבטית היה למנות ראשי שבטים חדשים, ולאֶלץ שבטים להתיישב על אדמות של שבטים אחרים. חלק מראשי השבטים התנגדו לכפייה זו ולא נעתרו לדרישת השלטונות הישראליים. לחץ הופעל גם באמצעות השימוש בנרטיב הישראלי, שלפיו ראשי שבטים או שיח'ים שמינתה הממשלה היו נאמנים ליישוב היהודי וסייעו לו עוד בתקופת המנדט. מנהיגי השבטים החדשים הוכרחו להישבע אמונים למדינה ולא להם שסירבו שילמו על כך מחיר, לעיתים אף גורשו ממנה.

בימינו התערער כוחה ההיסטורי של המנהיגות השבטית. המעבר הכפוי ליישובי הקבע החליש את דמותו של המנהיג השבטי החזק, ולעומת זאת רווחת תפיסת השבטיות כמושג שלילי, הכולל התנגדות לכל רעיון חדש ולכל איום על המבנה השבטי. מה שנותר מהכוח השבטי החזק והמגן בעקבות תהליכים אלה הוא בעיקר מבנה חברתי, אך לא מנהיגות. המדינה השחיתה את השבטיות, הפקיעה את המעמד המשפטי והפוליטי המייצג של השבט מול מוסדות המדינה, וניצלה את השכבה המכונה "ראשי השבטים" כדי לאשרר את עליונותה ואת ריבונותה. מנגד, המדינה חיצקה את השליטה הפטריארכלית של השבט בנשים. כפי שאני מראה במחקרי, המדינה יצרה שטחי הפקר באמצעות בריתות קולוניאליות־שבטיות אשר מפקיעות מנשים הגנה ותמיכה, ומגבירות את הממד השלילי של המבנה השבטי ביחס לנשים במרחב הפרטי והציבורי.⁶

תרומתו העיקרית של הספר היא בהבהרת המושג "התנגדות" ובבחינתו מנקודות מבט של מעמד, מגדר, מקום וזמן. הוא מתייחס בעיקר לפעולות ההתנגדות המחושבות, גם אם בעלי הכוח לא תמיד הכירו בהן. ההתנגדויות המוצגות בספר אינן אקראיות או ספורדיות, והן כוללות רמות שונות של מודעות וכוונה. הן קולקטיביות או אישיות, מילוליות, התנהגותיות או פסיכולוגיות, ורובן בלתי אלימות. הקריאה בספר מעלה אצל הקורא, ובפרט אצל הקורא הילידי, שאלות על טיבן של הנהגה ושל התנגדות. מה היה קורה אילו כוחה של המנהיגות השבטית היה נשמר, והיא הייתה איתנה וחזקה כפי שהמחבר מיטיב לתאר אותה בעבר? איזו מנהיגות מתקיימת היום? אילו דרכי התנגדות התפתחו בימינו מול הגברת כוחה הדורסני של המדינה כלפי הבדואים? האם

Sarab Abu-Rabia-Queder, "The Paradox of Professional Marginality among Arab Bedouin Women," *Sociology* 51, no. 5 (2017): 1-17 6

הטקטיקות של התנגדות סמויה והימנעות משיתוף פעולה מועילות גם בימינו, או שכדי להגיע להישגים יש לאמץ דרכי התנגדות גליות הרבה יותר? היום אנו עדים לעלייתה של תנועת "אל־חראפ אל־שבאבי", כפי שמתאר המחבר בפרקי הספר האחרונים. תנועה זו נוקטת פעולות התנגדות שאינן סמויות, פסיביות או נסתרות. היא מפעילה כוח מחאתי רב וגלוי יותר משהופעל בעבר, ובעל השפעה בינלאומית; בה־בעת התנועה מאתגרת את הגבולות השבטיים, המגדריים והממסדיים. הצלחתה ניכרת בהקפאתה של תוכנית פראוור לעקירת הבדואים מאדמותיהם. מנגד, ככל שגברה התנגדותה הקולנית של התנועה, התגברו גם הדורסנות של המדינה והאמצעים האלימים שהיא מפעילה נגד הבדואים.

סראב אבורביעה־קוויידר

עאמר דהאמשה, מקום לדור בו ושם לו: קריאה ספרותית ותרבותית בשמות ערביים של הארץ. חבל מודיעין: דביר ואוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2017, 431 עמודים.

נושא ספרו של דהאמשה הוא חקר שיום המרחב (טופונימיה) ועיון בשיטת מתן השמות (נוֹמֶנְקְלָטוּרָה) של הפלסטינים בתחומי הקו הירוק במדינת ישראל, ובעיקר בגליל. הספר מבקש לפצות על חוסר בחקר השמות הערביים הפלסטיניים באמצעות תיעוד סיפורי השמות של ערביי הגליל. הוא מבקש להבין את סיפורי השמות כדי לתאר את התהוותה של הגאוגרפיה התרבותית הפלסטינית. "סיפורים אלה עוסקים לא רק בשמות יישובים אלא גם בשמות הרים, ואדיות, חלקות אדמה ואפילו מערות [...] (עמ' 10). האנשים הם המקור העיקרי להבנת מערכת הסימון המרחבית הפלסטינית, יותר ממפות וממסמכים. שגרת חייהם בסביבה החקלאית והיכרותם עם הסיפורים האטיולוגיים מלמדות על הדרך שבה החברה הפלסטינית תופסת את המרחב שבו היא חיה, ומאפשרות "להבין כיצד תופעות האקלים והטבע, כיצד הצורות המשוונות שעל פני הקרקע, הופכים לנושאי משמעות אנושית" (שם). אוסף סיפורי האגדות שהספר מביא, וניתוחם בכלים עדכניים של חקר פולקלור הם רק חלק מנקודות החן שלו.

באמצעות שיום המרחב בוחן המחבר את המציאות החברתית, הגאופוליטית וההיסטורית שבה שרויים הפלסטינים, וכן את התקשורת באמצעות השיום. הוא מתמקד בקשרים בין מערכות סימנים, וברוח עבודותיהם של דה־סוסיר¹ ויעקובסון² הוא רואה בהם תהליך של תקשורת, ומנתח את משמעותן של מערכות הסימנים בהעברת מסרים חברתיים ותרבותיים, שאינם חפים משרירותיות. בהמשך לכך הוא מאמץ את תורתו של בארת,³ אשר "בדיבור ובמוצרי תרבות אחרים הוא רואה סוג של מיתוס במובן של אידיאולוגיה ושל יצירת משמעות" (עמ' 42). באמצעות גישות אלה הוא עומד על הזיקות של המידענים שפגש לסביבתם הפיזית, ועל היבטים תרבותיים הנחשפים מתוך היחס לסביבה. כך נוצרת תמונה רב־ממדית, החורגת מן הטקסט של הסיפור הפולקלורי, משום שהסיפורים העולים ממנה הם חלק בלתי נפרד מחייהם החומריים של המידענים ושל גיבורי סיפוריהם.

דהאמשה מעיין באופנים שבהם הפלסטינים מבנים ידע במרחבים שהם חיים בהם זה דורות, ומצביע על יחסי הכוח המתבררים מתוך יחסם לאקולוגיה ולמרחב בשיום. אקדים את המאוחר ואציין שמלבד מטרתו המוצהרת של הספר, המפורטת בפרק

- 1 פרדינן דה־סוסיר, קורס בבלשנות כללית, תרגם אבנר להב (תל אביב: רסלינג, 2005), 32-33.
- 2 רומן יעקובסון, "בלשנות ופואטיקה", בתוך סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה, ערכו איתמר אבן זוהר וגדעון טורי (תל אביב: המכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר והקיבוץ המאוחד, 1986), 140-142.
- 3 רולאן בארת, מיתולוגיות, תרגם עידו בסוק (תל אביב: בבל, 1998).

הפתיחה, בפרק המסכם – "מעושר לשקיעה" – נחשפת מטרה נוספת, לא מוצהרת, של הספר: הערבים ראו את עצמם ממשכי תרבויות. בניגוד למדינת ישראל, הם לא פעלו לשבש תרבויות שקדמו להם ולמחוק אותן. המחבר קובע כי שפע תרבותי שהשתמר בשמות המקומות הפלסטיניים, שקע בעקבות מדיניות ממוסדת של דחיקה ומחיקה של השמות ושל ההיסטוריה. הנגדה זו בין השיום הפלסטיני לבין השיום היהודי-ישראלי נוכחת במפורש ובמשתמע בכל הספר.

דהאמשה מנתח תהליכים טופונימיים מורכבים, המושפעים ממגמות סותרות ולא רק מיחסי הכוח הפוליטיים. אחד המוטיבים המרכזיים בדיון שלו הוא שכחה, לעיתים בשל מדיניות השכחה ומחיקה מכוונת, ולעיתים בהשפעת תהליכים דינמיים כמו עיור. דהאמשה מתאר עיור ככוח המחליש שמות אגרריים ואף מוחק אותם, ומעמיד במקומם שיום שהוא פרי מדיניות דווקנית, גם אם לא ניכר בו עימות מפורש. במקרים אחרים ניכר המאמץ לשמר סיפור וזכרון אחד כדי להנציח את תבוסתו של האחר ולהשכיח את מורשתו. בקיאות במרחב פירושה ידיעת ה"אמת" עליו, ולפיכך נותני השמות הם בעלי חזקה על המקום. הם בקיאים בשפה, מכירים את הסביבה הטבעית ומייחסים לה תכונות בדרכי פיוט ואגדה, מעטרים אותה בסיפורים על יופייה, פעמים ברמז ופעמים בהגזמה. לעיתים ניכרת נטייה לאידיאליזציה ולרומנטיזציה או לחילופין ליחס עוין ומגנה עקב אירועים שנותני השמות חוו במרחב המשוים. כך למשל, באגדת השם על מעיינות ליד הכפר ריינה, המייחסת את שמם לניצחון חיילי צלאח אל-דין על הצלבנים במקום: "הטבע הכפרי כורת ברית עם המוסלמים כדי לשים קץ לאיום הצלבנים [...]". הלוחמים המוסלמים, שהגיעו מטריטוריה רחוקה, בקיאים ברזי המקום, בצמחי ובתכונותיהם הפנימיות, ואילו אויביהם מתוארים כפולשים הזרים למקום ול'בעליו' (עמ' 328).

ניתוח סיפורי השמות מוצג בספר במודל ובו חמישה רבדים: לשון וסגנון, תוכן, ממד סמינטי, פרשנות ורובד רפרנציאלי, הנוגע לאופן הצגת המרחב ולדימויו (עמ' 39). דהאמשה מתייחס בניתוחו לאופני ההגייה ולניבים המקומיים. הוא מחלץ מסיפורי השמות מוטיבים ועקרונות המייצגים תפיסות פנים-תרבותיות, ובוחר את השפעת המרחב מצידו הלשוני על יצירת זהות ועל העברת מסרים. הוא משתמש במקורות העממיים, בזיכרונות ובביוגרפיות כדי להעניק הסבר אטיולוגי רחב, שבמסריו מקופלות תפיסות, זהויות והשפעות ממקורות שונים. בסגנונו בולטת ההקשבה לסיפורים, לזיכרונות ולאגדות שמאחורי השמות. הקריאה בספר גרמה לי להבין שהפרויקט שדהאמשה לקח על עצמו הוא בבחינת מתן לבוש אקדמי – מיון ופענוח בכלים שהמחקר והמתודולוגיה האקדמיים מעמידים לרשותו – לעולם ידע עשיר, שרכש כבר משחר ילדותו.

עברות של השמות הערביים החל בשנות העשרים של המאה הקודמת, ומלחמת 1948 הביאה למחיקה כמעט מוחלטת שלהם מפרסומים רשמיים. מדיניות זו גרמה

לאובדן של שמות פלסטיניים ושל הזיכרונות שהיו כרוכים בהם. מטרה אחרת שהמחקר מצהיר עליה היא "לסמן דרך מחקרית ופוליטית מתונה לשיקומו של האובדן". המחקר מראה כי באמצעות השמות שימרו הפלסטינים עושר תרבותי אדיר. יתר על כן, "נותני השמות הפלסטיניים ראו עצמם כמי שמנהלים דיאלוג עם תרבויות נוספות, כגון היהודיות והנוצריות, שפעלו במרחב הגאוגרפי הגלילי ולא כמי שמבקשים לבוא במקומן" (עמ' 11). דהאמשה מצא שפלסטינים בגליל שימרו גם שמות שלא היו קשורים להיסטוריה הערבית או הפלסטינית דווקא. דוגמאות לכך הן דיר חנא, המיוחס למנזר שהקים מפקד צלבני בשם יוחנא, והשם עראבה, שמקורו על פי אחת הגרסאות בהליכה אל הרב (ע' 9) חנינא בן דוסא שהתגורר בכפר. ברור כי מהלך המחקר הוא חלק בלתי נפרד ממאמציה של האידיאולוגיה הציונית לקבע את נוכחותה במרחב שעליו נלחמה ושאותו כבשה. על כן, לדעתי, המתניות שהמחקר מצהיר עליה בנימה כמעט מתנצלת, מיותרת.

גלגולי השמות שחושף דהאמשה כוללים סיפורי עימות, שיום ומחיקה, שיום מחדש ומחיקה. אלה חוזרים על עצמם ומלמדים על ריבוי הקשרים בין בני אדם לאדמתם ובנים לבין שבטיהם וקהילותיהם, ועל השפעתם של אירועים פוליטיים והיסטוריים על עיצוב קשרים אלה. בכך דומה מחקרו למלאכת הארכיאולוג, החופר את הרבדים כדי לגלות את מה שמצוי מתחת להם. הוא מראה כי התושבים המקומיים באים במגע מתמיד עם האתרים במרחב שהם חיים בו ושהם מיטיבים להתמצא בו. על כן יש להם יתרון במתן שמות למקומות על פני הממסד, המנסה להכתיב שמות "מלמעלה" באמצעים כגון שרטוט מפות חדשות, צווים ואיסורים על שימוש בשמות. חשש החוזר ומתבטא בספר הוא מפני ההצלחה של ניסיונות המחיקה. חשש זה מוגזם לנוכח הקשר העמוק, העולה מהראיונות, בין התושבים המקומיים ובין השמות שנתנו למרחב, ומשום שמסתבר כי חלק מן השמות שרדו מאות שנים. גם ריבוי הסיפורים והמעשיות שהצליח המחקר ללקט מעיד על הישרדות השמות. מכך ניתן להסיק כי גם מדיניות מחיקה כוחנית, אין בכוחה לנתק זיקות מושרשות של בני אדם למקום, וכי הזיכרון הקולקטיבי פועל לשימורן של זיקות כאלה, ולעיתים הוא כוח מתנגד לממסד.

במקומות מסוימים במחקר עולה הבחנה בין מודרניזציה לבין מה שקדם לה, אך דהאמשה לא ממצה את הדיון בהבחנה זו, מעבר לקביעה שהשפעת השינויים ההיסטוריים הייתה "מחיקה כמעט מוחלטת של השמות הערביים במפות ובשלטים הישראליים הרשמיים", משום ששמות אלה "החלו להיתפס כאיום תודעתי הפורע את הסיפור ההיסטורי-ציוני של ההתערות במרחב" (עמ' 10). נכונה הטענה בדבר הפיכת השיום למדיניות ממוסדת ומאורגנת באמצעים כגון ועדת שמות ממשלתית, הכופה את השיום הפוליטי על המרחב. אך הדיון בטענה זו מתעלם מההבדלים בין מתן שמות ערביים בדרכים מסורתיות לבין מתן שמות ישראלים כחלק מפעולה רשמית

של מדינה מודרנית. ככלות הכול, מתן שמות הוא פריבילגיה שהשלט הרשמי נוטל לעצמו. דהאמשה צודק בביקורתו על כך שבוועדת השמות אין נציגים ערבים, ושלא עלה בדעתם של בעלי הסמכות למנות חברים ערבים בוועדה. מחקרו מיטיב להבליט את כשליהן של ועדות מעין אלה: ממצאיו ועצם כתיבת הספר מלמדים כי השמות ממשיכים לחיות בזיכרונם של הפלסטינים בארץ, ובמיוחד בזיכרונם של הפלסטינים בגליל, על אף המאמצים של מנגנוני השלטון להשכיח אותם. ראייה לכך היא שרידותם של שמות ערביים יותר משמות עבריים, אף שאין ממסד שמנציח אותם. השתמרותם של שמות נגד כל הסיכויים מוכיחה כי כוחה המטריאליסטי של ההיסטוריה גובר על האידאולוגיה.

מניעים כמו סימון שליטה, האדרה או בעלות נוכחים בשמות ובסיפורי שמות גם כשאלה אינם תוצר של מדיניות מוכתבת מלמעלה. על כן קשה לקבל את הדיכטומיה שמציב הספר בין שני תהליכים של קביעת שמות, האחד פוליטי והאחר שאינו פוליטי. מקור הסמכות בתהליך השיום הוא גם ממסדי וגם מסורתי, גם ישיר וגם משתמע, ובכל מקרה יש לו ממד פוליטי. למעשה, ההבדל בין תהליך השיום שמטרתו הנצחה, לבין תהליך השיום הצומח באופן אורגני ו"טבעי", נעוץ באסטרטגיות ולא במניעים האנושיים והפוליטיים מאחוריו.

דהאמשה מתאר דרך חתרנית להתמודד עם הכפייה הטופונימית הישראלית באמצעות שמות אלטרנטיביים, שאינם ערביים, אך גם אינם מאששים את השיום של ההגמוניה. ביטויים כמו "הרחוב על יד קופת חולים" או "הכיכר ליד בנק לאומי" (עמ' 355) הם דרך עקיפה במאבק לשיום בערבית תחת השלטון הישראלי. אמנם הנוף הלשוני מתקשה, אך נוצרת תרבות מעניינת של פתרונות פרגמטיים לחיים החומריים. דהאמשה קושר בין הרובד הלשוני של שיום ובין הרובד האטיולוגי הטופונימי, התר אחר הסברים לשמות מקומות ולתפקידים שהם ממלאים. המהלך המחקרי שלו מושפע מאנתרופולוגים, המתמייחסים לשיום כבית קיבול לערכים תרבותיים (עמ' 20). מכיוון ש"לאורך שנים ארוכות, ההיסטוריה של השמות הפלסטיניים לא זכתה לתיעוד על פני מפות רשמיות, באמצעות שילוט, או במחקר אקדמי" (עמ' 9), המחבר לוקח על עצמו משימה זו. הן התיעוד האקדמי והן הניתוח הפוליטי המוצגים בספר נובעים מן ההבנה "שהטקסט והספר נתפסים כבעלי סמכות רבה יותר מן ההיסטוריה שבעל פה" (עמ' 30). חקר השיום הוא חלק מפרויקט פוליטי, אך אין בכך כדי לפגום באיכות המחקר כל עוד ההיבטים המדעיים של האטיולוגיה ושל הטופונימיה הם המנחים אותו, וספר זה הוא דוגמה מצוינת לכך. עולה ממנו היכרות עם הארץ הכוללת ידע היסטורי ותרבותי, וזיהוי של שמות על פני רצף כרונולוגי של שלטונות מתחלפים. ניכרת התשוקה של המחבר לתת ביטוי נאמן לכל אלה. הוא מרשים בהיותו חוקר רחב דעת שלבו פתוח, הפונה למקורות מתוך סקרנות, אינו נעצר בפתחו של הקונפליקט, ומכיר תודה

לאישים ולמוסדות שאפשרו לו לבצע את המחקר (עמ' 12). הוא מונע על ידי הדחף להציל את הידע הטמון בשיום הפלסטיני בטרם יאבד, ומציג פרויקט שהיה מוכרח להיעשות. במהלך מחקרו מצא, נוסף על הסיפורים, מאגר של תצלומים ומקורות היסטוריים אחרים שתמכו בסיפורי שמות רבים. סוגיית האובייקטיביות המדעית הביאה אותו להתמודד עם הריחוק הראוי של החוקר ממושאי מחקרו, שהם גם בני תרבותו. מטבע הדברים הוא הזדהה עמם ועם סיפוריהם, וכותב בגילוי לב: "אני רואה עצמי שייך לתרבות הנחקרת ובו בזמן זר לה" (עמ' 27). אילו יכול היה דהאמשה לכתוב בערבית – שפת אימו – היה עושה זאת. אך עולם המחקר שבו הוא פועל מתנהל בעברית, וההתנהלות מול עמיתים וכן ייצור הידע הם בשפה זו. מציאות זו יוצרת הזרה של שפת האם הערבית. המחקר נושא אפוא מאפיינים פרדוקסליים שכן הוא עוסק בשפה הערבית, אך נכתב בעברית ולפיכך נדרש לשאלות על הגייה, כללי תעתיק וכדומה, והוא מיועד לקוראי עברית – יהודים וערבים.

חקר השמות וההתחקות אחר אופני התהוותם הם בבחינת "ארכיאולוגיה של המרחב", סבור דהאמשה בעקבות סטיוארט וסטראת'רן.⁴ זהו מפעל של איסוף שרידים שאינם חומריים ושימורים; כמו שברי חרסים שנמצאים באתר, גם השמות עשויים להעיד על תרבות שהתקיימה במרחב, ומכאן חשיבותה של עבודת האיסוף. דהאמשה עומד על עושר המקורות לפולקלור הפלסטיני של סיפורי השמות. היסטוריה צבאית אסלאמית, נאמנויות משפחתיות, שבטיות ומגדריות, אידיאלים חברתיים, אמונות ברוחות ובשדים הגורמים לתופעות מוזרות בטבע – כל אלה משתלבים בסיפורי השמות ומשמשים את המחבר כדי להאיר את חיי החברה הפלסטינית הקדומה. הוא מייטיב להצביע על המגבלות של מקורות אלה באמרו שייצוג המקום במפה הערבית הפלסטינית אינו סיפור עברו של המקום; השם מכיל את הסיפור, אך הוא מותיר מקום גם לסיפורים אחרים (עמ' 316). חלק מסיפורי השמות נשענים על עובדות היסטוריות ואפשר להצליב אותם עם מקורות אחרים, למשל עם ספרי מסע של סוחרים ושל צליינים שנכתבו בשפות שונות, וכן עם ספרות דתית. מנקודת מבט זו, סיפורי השמות הם מקור חשוב להבנת המרחב והתרבות של קהילה שאין תיעוד כתוב של עברה.

התקווה המשתמעת מכתיבתו של דהאמשה היא כי מחקר טופונימי של אתרים, המציג את שמותיהם בשפה אחת ומבארם לדוברי השפה האחרת, יקרב קבלה והסכמה בין שני העמים החיים בתנאי עימות באותה כבדת ארץ. דהאמשה מראה כי השיום בחיי היומיום של פלסטינים בישראל הוא יצור כלאיים, משום שהוא עושה שימוש בשתי שפות. בכך חורג השיום מבינאריות לאומית ויוצר מרחב שלישי, אמביוולנטי, המערער על הדיכוטומיות במערכות הסימון הלשוניות. מסקנתו זו מדגישה כי אי אפשר להדיר

Pamela Stewart and Andrew Strathern, *Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives* (London: Pluto Press, 2003), 6

את הערבית מן הנוף בישראל, על אף מאמצי ההגמוניה השלטונית למחוק אותה. הערבית ממשיכה להתקיים במרחב, גם אם האוכלוסייה הדוברת ערבית בישראל, פרט למתי-מעט, אינה רואה בשימור השמות הערביים שליחות. אני מסכימה עם המחבר כי המחקר התחוללה בעטיה של מציאות שיש בה מיעוט מובס ושולי מ-1948, אך בשונה ממנו אני סבורה כי האוכלוסייה הערבית חטאה בהזנחת הטופונימיה המקומית (עמ' 355). הטופונימיה הערבית קיימת ותוססת שכן שמות מבטאים את הקיום האנושי האידילי, הפואטי או הריאליסטי. לעיתים נותני השמות מבקשים להנציח אירועים אלימים וכוונות להעניש את האויב, לאיים עליו או לפגוע בו. האויב עשוי להיות כוח אנושי המאיים להשמיד את המְשִׁים המקומי, או כוח טבע הרסני. לשיום יש מניעים מגוונים, שלעיתים מבטאים ערכים שנויים במחלוקת וההיגיון שלהם לא תמיד גלוי. המתחמים אחר מקורות השיום מגזימים לעיתים באידיאליזציה וברומנטיזציה של המְשִׁים. האם גם דהאמשה נוטה לכך? יש בספרו מקומות שבהם ניכרות אהבה וסלחנות למושאי מחקרו והערכה רבה לקשר שלהם לטבע ולמרחב, במיוחד כאשר נדונה קטנותו של האדם. רוחו הכללית של הספר, המבקש להציל מורשת משתכחת, מבטאת רגשות חיבה וחובה עמוקים לתרבות הפלסטינית הערבית.

מבחינה מתודולוגית דהאמשה נשען על אנתרופולוגים כמו ברליאן-שילר⁵ ובסו⁶ כדי להסביר את הזיקה של תושבים מקומיים למרחב שבו הם חיים, ועל חוקרי ספרות והיסטוריה כמו פורטלי⁷ כדי להסביר את חשיבותם של ההיסטוריה שבעל פה ושל זיכרונות ביצירת משמעות קיומית. דהאמשה מסביר כי לאגדה יש תפקיד ביצירת תודעת העבר: היא מעוררת אמון ומזכירה לשומעים פרטים מן הזיכרון הקולקטיבי, גם אם האירועים שהיא מספרת עליהם אינם מבוססים על עובדות (עמ' 33-34). הוא משתמש בכלים ספרותיים, סטרוקטורליסטיים וסמיוטיים כדי להציע הסבר סיבתי לקטגוריות טופונימיות ולהיווצרותה של סוגה ספרותית בעלת תכנים ייחודיים, המשתתפת בעיצוב המציאות בחברה הפלסטינית (עמ' 22). סיפורי האתרים מציגים שלל דוגמאות לזיקות לטבע ולצומח ולאירועים היסטוריים, ומשתמשים במבטים אומנותיים וסמיוטיים מגוונים. הניתוח מתמקד בפרשנות הספרותית של הטקסטים

- 5 Riva Berleant-Schiller, "Hidden Place and Creole Forms: Naming the Barbudan Landscape," *Professional Geographers* 43 no. 1 (1991): 93-101
- 6 Keith Basso, "Western Apache Place-Name Hierarchies," in *Naming Systems: The 1980 Proceedings of the American Ethnological Society*, ed. Elisabeth Tooker (Washington: American Ethnological Society, 1984), 37-46
- 7 Alessandro Portelli, "What Makes Oral History Different," in *The Oral History Reader*, eds. Robert Perks and Alistair Thomson (London and New York: Routledge, 2006), 32-42

שנאספו מפי המידענים ובמאפיינים המימטיים שלהם. באופן זה דהאמשה נותן ביטוי לנורמות מקומיות, לאמונות ולאירועים אתניים עממיים.

דהאמשה מצליח ללכוד את רוחה של היצירה העממית מתוך הטקסטים שמשמיעים המידענים, ובכך מפגין בשלות וכישרון בחקר הפולקלור. בעבודת השדה שערך, ליקט דהאמשה סיפורים ממידענים, ביקר בארכיונים ועיין בספרות העוסקת במלאכת השיום במרחב. הוא ראיין והקליט את המידענים וצירף את פיסות המידע מתוך דחיפות לנוכח השכחה המאיימת על המקורות. אחד מממצאיו הוא כי בארכיון הסיפור העממי בישראל על שם דב נוי רק 0.054 אחוז מהסיפורים הם סיפורי השמות הערביים של מקומות (עמ' 23). עבודותיהם של לוי-שטראוס⁸ ושל ברודל⁹ שימשו את דהאמשה כדי לבחון את הקשרים בין שיום עצמי טבע ובין ערכים חברתיים ותרבותיים של החברה שהעניקה את השמות. אך דהאמשה מערער על מסקנותיו של לוי-שטראוס באשר להיררכיה שמבטאים השמות בין בני האדם ("התרבות") לבין הסביבה ("הטבע"), וטוען כי הקשר בין האדם לטבע מורכב יותר (עמ' 40-41). השמות שהוא דן בהם מביעים הכנעה של הטבע, הצבעה על הקשיים שהוא גורם או הערצה שלו, והמסורות הסיפוריות שתיעד נובעות מ"משך ארוך" של פעילות אנושית ושל תופעות חברתיות. בתקשורת עם מרואייניו דהאמשה מגלה רגישות להתנהגות הלשונית ולהקשרים הפוליטיים והתרבותיים של הטקסטים. הנחת מוצא בעבודתו היא שמרחב אינו הוויה ניטרלית, ובשביל נותני השמות הוא זירה אידיאולוגית כדברי לפבר וברג וולטינאהו.¹⁰

יש בספר עיסוק בהיבטים מגדריים של שיום, ודהאמשה מבליט אותם ומסביר כי הם מלמדים על החשיבות של נשים בתרבות המקומית. הוא מפרט אתרים כמו בארות, גבעות וסלעים הנקראים על שם נשים. אך יש לזכור כי התייחסות סמיוטית לנשים בתרבויות שונות לא בהכרח מעידה כי יש להן מעמד שווה, מועדף או מיוחס. גם בתרבות המערבית יש מיתוסים המציגים ערכים נעלים בדמות נשים, חירות למשל, אך אין הדבר מעיד על מעמד מועדף של נשים באותה החברה. השכיחות של שמות נשים במרחב עומדת בסתירה לנחיתותן של נשים אמיתיות בתרבות הפלסטינית. סתירה זו נעלמה מעיניו של דהאמשה. הוא מתאר:

Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (New Haven: Yale University Press, 1963) 8

Fernand Braudel, "History and the Social Sciences: The Long Durée," in *On History*, trans. Sara Matthews (Chicago: Chicago University Press, 1980), 25-54 9

Henri Lefebvre, *The Production of Space*, trans. Donald Smith (Oxford: Blackwell, 1991); Lawrence Berg and Jani Vuolteenaho, eds. *Critical Toponymies: The Contested Politics of Place Naming* (Farnham, Burlington: Ashgate, 2009), 33 10

מן השמות באגדות מסתמן הבדל בין התנועה הנשית ובין התנועה הגברית. התנועה הנשית היא לרוב תנועה קצרת־טווח, ומסלול ההליכה הוא מחזורי ובן יום אחד: האישה הולכת לשדה או למעיין, עובדת או שואבת מים וחוזרת למעון המשפחה. לעומת זאת, התנועה הגברית היא לרוב ארוכת טווח ומורכבת והיא רבת ימים מפני שהגברים והמצביאים נטלו חלק במלחמות ובמסעי פרנסה ושוד (עמ' 322).

נעלמו מעיניו הציפייה הממושכת לאהוב שבושש להגיע, ההמתנה לבן שישוב משדה הקרב או סבל מתמשך ללא קול בגלל כמיהה שלא באה על סיפוקה – כל אלה הם מנת חלקן של נשים בחברות שיש בהן חלוקת תפקידים מגדרית מסורתית. מתח חברתי נוסף הנחשף באמצעות השמות שורר בין האוכלוסייה המקומית לבין מהגרים וקבוצות נוודים. המודעות למתחים הללו מבהירה כי היצירה הטופונימית הפלסטינית השתנתה והתפתחה ללא הרף, ושיקפה את המוסכמות והחוקים הפנימיים של החברה שיצרה אותה (עמ' 322–323).

סקירה זו מביאה רק מעט מן העושר המחקרי והתרבותי של הספר, המעיין בתהפוכות המקום בעין בוחנת וביקורתית. אני מוצאת חשיבות רבה במחקר שהספר מציג, וסבורה כי חובה שדורות צעירים ומבוגרים, יהודים ופלסטינים כאחד, יחזיקו בעותק של ספר זה כדי שיוכלו לפנות אליו כשידרשו לחשיבות המורשת התרבותית העשירה של המקום שהם חיים בו.

הנרייט דהאן כלב

Orit Bashkin, *Impossible Exodus: Iraqi Jews in Israel*. Stanford: Stanford University Press, 2017, 320 pages.

ספרה של אורית בשקין מצטרף לגל הכתיבה המחקרית ולשיח הציבורי על תולדות העלייה של יהודי ארצות האסלאם למדינת ישראל, ועל ההיסטוריה הפוליטית והתרבותית של המדינה הצעירה בעשור הראשון לקיומה, ובמיוחד של תופעת המעברות. עבור הקורא העברי המתעניין בסיפורם של יוצאי עיראק, ניצבים לצד ספר זה גם מחקרה רחב היריעה של מאיר-גליצנשטיין, המתמקד בהיסטוריה החברתית של העולים,¹ וספרו של שגיר, העוסק בהיסטוריה התרבותית של יהודי עיראק, ושחלק ממנו מוקדש לעולמם לאחר ההגירה לישראל.² בשקין עצמה כתבה מחקר מקיף על היהודים בעיראק המודרנית,³ והספר שלפנינו, העוסק בקליטתם בישראל, ממשיך אותו במידה רבה.

בשקין מבקשת להציג סיפור רב פנים של יוצאי עיראק בישראל, בעיקר בשנות החמישים, הן בהקשר הסינכרוני הרחב של תולדות החברה הישראלית הן בהקשר הדיאכרוני של המשכיות תולדות היהודים בעיראק. עניין ההמשכיות חשוב מאוד בעיניי מכיוון שהוא עשוי לסייע לחלץ את ההיסטוריוגרפיה הישראלית על תולדות עלייתם של בני קהילות שונות מהכשל המתודולוגי שהיא לוקה בו לעיתים – בחינת ההגירה כ"שעת האפס" של חוויות המהגרים ושל אתגרי הקליטה, בלי להתייחס לרצף, שראשיתו במציאות חייהם בארץ המוצא. בשקין מתמודדת עם סוגיית ההמשכיות ומעמיקה את העיון בה, אם כי גם מחקרה מותיר שאלות רבות הטעונות בירור. המבוא לספר רומז כי ההיסטוריונית מבקשת לקחת על עצמה אתגר נוסף, ולשלב את ההיסטוריה של העלייה ההמונית מעיראק לישראל, כפי שהומשג תהליך זה בשיח הציוני והישראלי, בהקשרים רחבים של הגירה ופליטות במאה העשרים, ובמיוחד בתולדות ההגירה והפליטות של הפלסטינים.

חלקים נרחבים בספר עוסקים בקליטת העולים במעברות מנקודות מבט שונות. בשקין מציגה את המבנה הארגוני והפוליטי המסועף של המערכות הקולטות, על החלוקה המפלגתית והמוסדית שלהן: משרדי הממשלה, הסוכנות היהודית, ההסתדרות, ומגוון גופים שהוכפפו למוסדות אלה. נדמה כי מידה מסוימת של הזרה,

1 אסתר מאיר-גליצנשטיין, *בין בנג'ד לרמת גן: יוצאי עיראק בישראל* (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009).

2 ראובן שגיר, *עריביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק* (ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, 2005).

3 Orit Bashkin, *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq* (Stanford: Stanford University Press, 2012).

שהקורא העברי חווה בדיון על סוגיות אלו בשפה האנגלית, עשויה דווקא לסייע להבנת האנומליה המוסדית ששררה במדינה הצעירה: משרדי ממשלה שחתרו לעצב מדיניות ולבצעה, נאבקו באופן יומיומי בהסתדרות ובסוכנות היהדות – ארגונים ותיקים וחזקים, שהמשיכו להחזיק בסמכויותיהם הביצועיות הנרחבות גם לאחר הקמת מדינת ישראל – וברשויות מקומיות סרבניות שניסו להימנע מנשיאה באחריות על העולים.

שני הפרקים הראשונים בספר מאירים את חיי היומיום של העולים במעברות. הפרק הראשון, "חומר אנושי", פותח בתיאור נסיבות העלייה, אך רובו מוקדש למעמד של העולים במדינה הצעירה כ"אזרחים־מהגרים", כלומר בעלי זכויות אזרח פורמליות מצד אחד, אך נתונים לשרירות ליבן של המערכות הקולטות מן הצד השני. הפרק מראה איך יוצאי עיראק, שרבים מהם השתייכו למעמד הביניים המשכילי, אולצו לוותר בשנותיהם הראשונות בישראל על חופש התנועה שלהם – הם שוכנו במעברות שאותן נאסר עליהם לעזוב, ולעיתים גם הועברו בכוח למעברות אחרות – וכן על חופש התעסוקה ועל החופש הצרכני שלהם, שניכר בין השאר בניהול משק הבית. כמו כן נפגעו הגישה שלהם לטיפול רפואי ברמה סבירה, לתרבות פנאי ולעיתים אפילו החופש התזונתי שלהם. בשקין גורסת כי בעוד שהמדינה והמערכות הממסדיות שפעלו במעברות תפסו את קליטת העולים מעיראק כסיפור הצלחה, המהגרים עצמם חוו את התלות הקיצונית בממסד באופן שונה לחלוטין. בפרק זה עולה סוגיית הסוכנות (agency) וההתנגדות של העולים, שבשקין עוסקת בה גם בהמשך הספר, ושבמדיה מסוימת מייחדת את מחקרה ממחקרים קודמים. המערכות הקולטות ביקשו לנצל את העולים לצורכיהן, למשל ככוח עבודה זול, אך לעיתים נתקלו בהתנגדות: עולים לא מעטים נאבקו והצליחו לשמור על סטטוס של מעמד ביניים בזכות הון חומרי, תרבותי או לשוני שהביאו עמם מעיראק, או בזכות כישורים מקצועיים. בשקין מראה כי גברים ונשים נאבקו על חירותם וניסו לשמר חופש בתחומים כמו תעסוקה, מסחר ודת גם במגבלות החיים במעברות.

הפרק השני מתמקד בילדים העולים. מול כמה סיפורים של קליטה מוצלחת עומדת בשקין על תנאי החיים הקשים של הילדים במעברות, הן מבחינה פיזית הן מבחינה חינוכית ותרבותית. יישומו של חוק חינוך חובה במעברות היה נתון למאבקים פוליטיים בין הרשויות והזרמים השונים, שהתנהלו על חשבון טובת העולים. בפרק זה בולטות דמויותיהם של כמה מורים יוצאי עיראק שנאבקו על זכויות התלמידים וקיימו קשרים חמים עימם, ובכך יצרו אפיק התנגדות נוסף למדיניות הפטרונית של נציגי הממסד. טעון במיוחד הדיון בסוגיית פינוי ילדים מהמעברות בעונת הגשמים. צעד זה העלה קושי בהפרדת הילדים מהוריהם, וכן חשף את נטיותיהן הגזעניות של חלק מן המשפחות המארחות, שרצו לקלוט ילדים אשכנזים בלבד. כמו ביחס למבוגרים, כך גם במקרים הנוגעים לילדים ולבני נוער נטו גורמים בממסד לייחס חלק מהבעיות

ל"מנטליות הפרימיטיבית" של יוצאי עיראק. בשקין מראה כי הילדים ובני הנוער יוצאי עיראק גילו נטיות סרבניות למאמצים "למשמע" אותם ולבטל את מורשתם.

מרכז הכובד של הספר שלפנינו נוגע לשאלות פוליטיות, והחידוש העיקרי בו הוא בניסיון לנתח לא רק את יחסן של המפלגות לעולים, אלא גם את עמדותיהם של יוצאי עיראק ביחס למפלגות השונות. לצורך דיון זה מרבה בשקין להתבסס על מקורות, שלמיטב ידיעתי טרם נעשה בהם שימוש שיטתי – המוספים בערבית של העיתונות המפלגתית שיצאו לאור בשנותיה הראשונות של המדינה. עיתונות זו הייתה מעין אתר מפגש בין המוסדות של המפלגות השונות לבין אינטלקטואלים מקרב יוצאי עיראק שהיו פעילים בהן. הפרק השלישי סוקר את יחסן של המפלגות למהגרים העיראקים ומתייחס גם למעורבות של נציגי המהגרים בכל אחת מהן. גישתה של מפא"י לעולים הייתה פטרונית, והמסרים שהפנתה אליהם, בין השאר דרך מוספי העיתונות בערבית, התמקדו בהשתלבות. בשקין מתארת איך חלק מנציגי מפא"י הניחו כי הידע שלהם על יהדות מזרח אירופה תקף למציאות חייהם של יהודי עיראק, אף שהיא הייתה שונה מאוד ושהם לא ידעו עליה כמעט דבר. פעילים פוליטיים כמו שלמה הלל ומרדכי בן פורת ניסו לשנות את הגישה הפטרונית ולבטא את מצוקות העולים מול הממסד דרך מעורבותם במנגנוני המפלגה; לעיתים נדרש לשם כך מאבק של ממש.

גם את מפלגות השמאל מפ"ם ומק"י הנהיגו יוצאי מזרח אירופה, אבל משום שהשתייכו לאופוזיציה, חבריהן הרשו לעצמם לבטא ביקורת נוקבת על הממסד, ואף לקשור בין אפליית המהגרים מעיראק לדיכוי המיעוט הפלסטיני. מעניין במיוחד הדיון של בשקין ביחסים הפנים מפלגתיים. אינטלקטואלים עיראקים חברי מפ"ם ביקרו את ההנהגות האשכנזיות של מפלגות השמאל, אך בה בעת המפלגה נעזרה בעיראקים כדי לפנות לאוכלוסייה הפלסטינית בארץ. קריאת התיגר של לטיף דורי על מדיניות ההשתקה של טבח כפר קאסם, פרשה מרתקת שהספר דן בה בפירוט, ממחישה לטענת בשקין את מרחב התמרון של יהודי עיראקי במפ"ם. מק"י, בשונה ממפ"ם, לא הייתה מחויבת לקונסנזוס הציוני והנהגתה כללה ערבים פלסטינים. אמנם היא הציעה אזור נוחות יחסי למי שהיו חברי המפלגה הקומוניסטית העיראקית, כמו סמי מיכאל, אך הסתייגה באופן עקרוני מנרטיב פוליטי אתני או עדתי באשר הוא. בשקין טוענת כי בטווח הארוך היה בכוחן של המפלגות הלאומיות הקפיטליסטיות, ובראשן חרות, למשוך את יוצאי עיראק – בראש ובראשונה מבחינה סמלית מתוקף הכללתם בקולקטיב היהודי האורגני שחתרו לטפח – אף כי גם הן לא שילבו עיראקים בצמרת. הפרק הרביעי מתמקד בשאלת ההתנגדות של המהגרים למדיניות הממסד, והפרק החמישי עוסק בהתפתחות הזהות הקהילתית שלהם. בשקין מתארת מגוון דפוסי התנגדות בתחומים כגון חינוך, דיור, עבודה, שלטון מקומי ועוד. יוצאי עיראק סירבו לקבל את המקום שהממסד הקצה להם, ניהלו מאבקים אישיים כדי לקבל הזדמנויות

רבות יותר ופיתחו תרבות מחאה. מקור חשוב לדיון בהתנגדות הוא מכתבי מחאה (פטיציות) שהמהגרים שלחו לגורמים ממסדיים שונים. הניתוח של בשקין מראה כי חלק ניכר מתרבות המחאה לא ערער על מוסכמות היסוד של הלאומיות הישראלית המתהווה, אלא יצא נגד יישומן באופן המפלה את יוצאי ארצות האסלאם.

הדיון בשאלות הזהות מעניין במיוחד בשל הרקע המחקרי של בשקין, שעסקה ביהודי עיראק לפני הגירתם. היא מציגה שלוש זהויות שונות של המהגרים, וטוענת שכינון הזהות של הקהילה היהודית-עיראקית בארץ מושתת על יחסי גומלין ביניהן. הזהות העיראקית הושתתה על זיכרון ארץ המוצא והיאחזות בה, לעיתים עד כדי ראייתה כגן עדן משגשג. בשקין כורכת זהות זו עם יסודות של המשכיות בדפוסי הפעילות הפוליטית והתרבותית. הזהות היהודית-ערבית הושתתה על המורשת הלשונית והיה בה הבט של התקוממות כנגד דיכוי השפה הערבית. במקרים מסוימים, בעיקר אצל פעילים קומוניסטים, היאחזות בערבית הביאה ליצירת קשרים משמעותיים עם המיעוט הפלסטיני בישראל באופן שאתגר את יסודות הנרטיב הציוני. עם זאת, בשקין מראה כיצד אחיזתם של יוצאי עיראק בערבית שימשה במקרים רבים בסיס להשתלבות בחברה הישראלית בפעילויות הסברה וחינוך בקרב האוכלוסייה הערבית בישראל ואף בשירות מערכת הביטחון. נוסף על הזהויות העיראקית והיהודית-ערבית התפתחה גם זהות מזרחית, במידה רבה בהשפעת הבניה של החברה האשכנזית הקולטת, שלא ראתה הבדלים מהותיים בין יוצאי ארצות האסלאם השונות. יוצאי עיראק בישראל הוכנסו לא רק ל"כור ההיתוך" אלא גם אל "כור ההתמזרחות", כפי שמכנים זאת היסטוריונים מסוימים. כך הפכה הזהות המזרחית למרכיב מרכזי בעולמם של יוצאי עיראק בישראל, קיבלה משמעות פוליטית מובהקת בבריתות נגד הממסד עם יוצאי תפוצות אחרות, והייתה למעשה ערוץ בתהליך הישראליליזציה שלהם.

כאמור, לאורך הספר, ובעיקר בשני הפרקים האחרונים, עולה סוגיית ההמשכיות בדפוסי הפוליטיקה והתרבות של יהודי עיראק במולדתם ובמציאות הישראלית, אבל לדעתי היא לא זוכה לדיון ממצה. בסיכום הפרק הרביעי למשל (עמ' 177-178), אנו למדים כיצד דפוסי המחאה והפעילות הפוליטית שפותחו בעיראק במסגרת גל המחאה בחורף 1948 (ות'בה), שימשו בסיס לפעילויות דומות בישראל. בשקין חוזרת להמשכיות של צורות מחאה אלה גם בדיונה על הזהות העיראקית של המהגרים בפרק החמישי (עמ' 191-193). עם זאת, לטעמי, סוגיית מפתח זו הייתה ראויה לדיון כולל ומעמיק בפרק נפרד. גם הדיון בשאלת ההמשכיות התרבותית והלשונית של יוצאי עיראק, שעולה בין השאר בעיסוק ביצירתו של סמיר נקש (עמ' 187-188), אינו ממוצה, ויש לקוות שמחקר עתידי ידון בה גם בהקשר של ההמשכיות ביצירתם של יוצאי תפוצות אחרות.⁴

4 לדוגמה אפשרית להשוואה ראו גלי דרוקר בר-עם, **אני עפרך: ישראל בסיפורת יידיש הישראלית 1948-1967** (ירושלים: יד יצחק בן צבי, 2021).

סוגייה מרתקת נוספת היא היחסים בין מהגרים מעיראק לפלסטינים בישראל והשוואה של יחס הממסד אל שתי האוכלוסיות. בשקין מאירה נושא זה לאורך פרקי הספר, בין השאר בסקירת הפעילות של המפלגות השונות, שם היא מציגה את המתח בין תפיסתם של יוצאי עיראק ושל הפלסטינים בישראל כמוכפפים לאותו משטר מדכא, לבין ההבחנה המהותית ביניהם כשתי קבוצות נפרדות לחלוטין של "יהודים" ו"ערבים". בפרק החמישי מוקדשים כמה עמודים להפיכתם של יוצאי עיראק בישראל ל"מתווכי תרבות" בין הממסד הישראלי האשכנזי לבין המיעוט הפלסטיני מצד אחד, ולקולות המצביעים על שותפות תרבותית ושותפות גורל בין יוצאי עיראק לפלסטינים מצד שני. סוגיות מרתקות אלו ראויות לדיון מעמיק בפרק עצמאי.⁵ שתי הסוגיות הללו – ההמשכיות מן העולם היהודי בעיראק למציאות הישראלית ודפוס היחסים המורכב עם הפלסטינים הישראליים והעולם הערבי – הן בעלות פוטנציאל רב בעיני משום שהן מאתגרות הנחות שהתקבלו כמוכנות מאליהן בנרטיב הציוני הדומיננטי.

פרק הסיכום בספר הוא מעין אפילוג, המוקדש בעיקר למות היהודי-הערבי אחרי 1967 ועוד יותר אחרי 1977, עם המהפך הפוליטי ויצירתה של הברית בין הממסד הישראלי החדש והימני לבין המזרחים, ובכלל זה יוצאי עיראק. בסוף הפרק מצביעה בשקין על תופעות המערערות את הברית הזאת: התחדשות תרבותית יהודית מזרחית, ובכלל זה עיראקית, ועמדות רדיקליות, דוגמת אלה של "הקשת המזרחית", המחדשות את הקריאה לדיאלוג יהודי-פלסטיני שהחלו להישמע בשנות החמישים. ייתכן שהאופי האפילוגי של פרק הסיכום מתאים לקהל הקוראים באנגלית, שאינו בקי בנבכי המציאות הישראלית; אבל לטעמי פרק זה מחמיץ את ההזדמנות לבחון באופן רחב וכולל את ההשפעה של הפרשה ההיסטורית שהספר דן בה על התהוות הישראליות, ולעמוד על מגבלות הנרטיב המוכר על שנות החמישים.

ספרה של בשקין תורם תרומה משמעותית לחקר העליות בשנות החמישים בכלל, ולחקר ההגירה מעיראק בפרט. הוא מבוסס על קורפוס מקורות עשיר, הכולל עיתונות פוליטית בעברית ובערבית, מגוון יצירות ספרות בשתי השפות, חומרים ארכיוניים ועוד, ומעלה לדיון סוגיות מרתקות. יש לקוות שבשקין, ואולי גם חוקרים אחרים בעקבותיה, ישובו לעסוק בסוגיות הללו בהיבטים נוספים, שטרם מוצו בספר זה.

גיא מירון

5 ראו התייחסות לסוגיות אלה שפורסמה לאחרונה בתוך הלל כהן, **שונאים סיפור אהבה: על מזרחים וערבים (ואשכנזים גם) מראשית הציונות ועד מאורעות תשפ"א** (ירושלים: עברית הוצאה לאור, 2022), עמ' 219-221.

עלאא אל-אסוואני, מועדון המכוניות של מצרים. תרגמה ברוריה הורוביץ. חבל מודיעין: כנרת זמורה-ביתן דביר, 2017, 526 עמודים.

שלהי שנות הארבעים של המאה העשרים, התקופה שבה מתרחש הרומן מועדון המכוניות של מצרים, היו תקופה דרמטית בתולדות מצרים. התביעות לתיקון, לצדק חברתי ולשחרור לאומי מן הבריטים הגיעו אז לשיאן בשיח הציבורי-פוליטי. התביעות הללו היו כרוכות זו בזו והביאו בסופו של דבר למהומות רחבות ולשריפת קהיר בשבת השחורה (26 בינואר 1952). מכאן ועד להפיכה הצבאית שהביאה את "הקצינים החופשיים" לשלטון, הדרך הייתה קצרה. עלילת ספרו של אל-אסוואני נטועה בהקשר זה ומציפה רבים מן המתחים שניכרו באותה תקופה בין בני מעמדות שונים במצרים ובין מקומיים וזרים. הספר משלב דמויות ממשיות כמו המלך פארוק, שזהותו ברורה לקורא אף שהוא אינו מוזכר בשמו, יחד עם דמויות מומצאות המייצגות עמדות מוכרות, לעיתים סטראוטיפיות קמעה. אל-אסוואני, שהיה פעיל פוליטי בזמן "האביב הערבי" במצרים וסיים את כתיבת הרומן בשנת 2013, מציג קריאה לאחור של התקופה כפי שהוא מבין אותה, אך הוא גם נוקט עמדה ביחס להווה.

משפחת המאם הנכבדה, שמוצאה מדרום מצרים, מגיעה לקהיר לאחר שאבי המשפחה עבד אל-עזיז ירד מנכסיו. הגירה לעיר – ובמיוחד לקהיר, שרבים מתושביה באותה התקופה לא נולדו בה – הייתה מהלך מקובל על רקע ההזדמנויות שהעניקה לפרנסה ולחינוך, ולנוכח המצוקה באזורי הכפר. עבד אל-עזיז מוצא עבודה כמחסנאי במועדון המכוניות של מצרים. כמו בית יעקוביאן (2002), זירת ספרו הידוע של אל-אסוואני שנקרא על שמו, גם מועדון המכוניות של מצרים היה מוסד אמיתי והוא הציר שסביבו נעה עלילת הרומן. עובדי המועדון והחברים בו הם הגיבורים המרכזיים בספר, בדומה לדיירי בית יעקוביאן בספר הקודם. השם מועדון המכוניות של מצרים מטעה במקצת משום שרוב החברים במועדון אינם מצרים אלא אירופאים. האליטה המצרית המלוכנית שחבריה משתייכים למועדון מתוארת כמתמערבת, ועל כן גם היא זרה ואינה מצרית. המצרים היחידים במועדון המכוניות הם העובדים, והיחס הנצלני והמתנשא של הנהלת המועדון והחברים בו כלפיהם מגלם את העוולות של אי-צדק חברתי ושל השלטון הזר. עם זאת, הנכונות של רבים מן העובדים לשאת יחס כזה והפחד שלהם ממאבק לשינוי המצב רומזים על הצורך בתיקון פנימי, שיאפשר את המאבק המעמדי-לאומי לשחרור. מועדון המכוניות של מצרים הוא לפיכך מיקרוקוסמוס של החברה המצרית, והוא מדגים את האתגרים שהחברה ניצבה מולם בתקופת הרומן וגם לאחריה.

עבודתו של עבד אל-עזיז המאם כמחסנאי במועדון המכוניות קצרת ימים. הוא מת משברון לב לאחר שאלקו, האחראי על עובדי המועדון, הלקה אותו על לא עוול בכפו.

המכות שספג עבד אל־עזיז, ושספגו אחרים, מעוררות את התסיסה של חלק מעובדי המועדון ואת הדרישה של אחד מהם בשם עבדון, מעין מנהיג פועלים טבעי, לשיפור תנאי העסקתם. עבדון חבר באגודה סודית הפועלת לשינוי חברתי ולמאבק לאומי במצרים, ומאגדת בתוכה חלק ניכר מהדמויות החיוביות המרכזיות ברומן. המחאה נגד הלקאת עובדים היא כמובן גם קריאה חברתית רחבה יותר לשינוי יחסי פטרונות מיושנים ונצלניים שבהם המעסיק הוא כל יכול ועובדיו הם משרתיו הנרצעים, ולהמרה של יחסי עבודה אלו בתנאי העסקה חדשים, שבהם יש לעובדים זכויות. אלקו הוא גם משרתו האישי של המלך. דמותו הבזויה נקשרת בשחיתות ובהתנהגות הבלתי מוסרית של המלך עצמו ושל אחרים בסביבתו. המאבק לצדק תעסוקתי ולשמירה על כבוד האדם מבטא ביקורת ברורה נגד המשטר המלוכני במצרים, זה שהוחלף לאחר מהפכת הקצינים החופשיים במשטר הצבאי. עם זאת, אפשר לקרוא את המאבק הזה גם בהקשר עכשווי, כחלק מן המחאה של האביב הערבי למען צדק ושמירה על כבוד האדם.

לאחר שמיסטר רייט, המנהל האנגלי שונא המצרים של מועדון המכוניות, מסרב להעניק קצבת שאירים לאום סעיד, אלמנתו של עבד אל־עזיז, מייחלים בניו כאמל ומחמוד לעבוד במועדון כפיצוי חלקי. כאמל, סטודנט מצטיין למשפטים, לוקח חלק פעיל במאבק נגד הבריטים. הוא מצטרף לאגודה סודית שמקים הנסיך שאמל, בן דודו הקיצוני של המלך, שחברים בה "חלוצי הופד" וקומוניסטים, ושמטרתה להביא לסילוק הבריטים ולשינוי המשטר במצרים.¹ מעניין כי האחים המוסלמים, המפלגה החברתית־פוליטית הביקורתית הגדולה שפעלה באותה תקופה, כמעט שאינה נזכרת בספר, וכאשר היא מופיעה היא מתוארת באופן שלילי. עמדה זו ביחס לאחים המוסלמים מאפיינת אינטלקטואלים חילוניים רבים ובהם גם המחבר.

מחמוד, אחיו של כאמל, הוא גבר נאה אך מוגבל בשכלו שהופך למאהב בשכר של נשים אירופיות בנות החברה הגבוהה, שמרכזו במועדון. בכך הוא מהווה מעין היפוך מגדרי של התשוקה הגברית האירופית לנשות המזרח. סעיד, האח הבכור, מתחמק מאחריות על פרנסת המשפחה, ואף דוחף את אחותו סאלחה להינשא לשותף עתידי עשיר, אימפוטנט ומכור לסמים, בכדי לקדם את עסקיו. סאלחה היא תלמידה מוכשרת כמו אחיה כאמל, ומקווה לשפר את עצמה ואת מעמדה החברתי דרך לימודיה. העוגן של המשפחה לאחר מות האב הוא האם, אום סעיד, השומרת ככל יכולתה על ערכי המוסר של בניה ובתה. דמויות משנה נוספות מקדמות את העלילה בפעילותן. הן כוללות את קרלו בוצ'לי, יועץ וסרסור למלך; אודט, היהודייה הקומוניסטית, המאהבת של מיסטר רייט מצד אחד, ופעילה באגודה הסודית מצד שני. דמות נוספת היא מיצי, בתו של מיסטר רייט שכאמל מלמד אותה ערבית, ושלמרות מוצאה האנגלי משתכנעת

1 "חלוצי הופד" היו דור שלישי של צעירים רדיקלים בשורות מפלגת הופד השלטת שביקשו לחולל שינוי פוליטי במצרים מתוך המפלגה.

לתמוך במאבק המצרי לשחרור לאומי, מתעמתת עם אביה והופכת לאהובתו של כאמל.

גודש הדמויות מלאה קצת את הקורא, אך אולי נרטיב כזה מתבקש לנוכח האתגר של אל-אסוואני להציג תמונה מקיפה של מצרים בשנות הארבעים. אומנם הרומן כולל סיפורים אישיים, ואף כאלה המסופרים בגוף ראשון מפי כאמל ואחותו סאלחה, אך נדמה שהדגש בו מושם על היריעה החברתית הרחבה שבה נפרסת העלילה. יתכן שכך גם יש להבין את ההתנהלות של הדמויות השונות, הנוטות לייצג עמדה חברתית יותר מאשר מבנה אישיותי. בחירה זו של אל-אסוואני יוצרת לעיתים דמויות שטוחות ואפילו סטראוטיפיות שאינן אמינות: הטובים – טובים מדי; הרעים – רעים מדי; וכולם מתנהלים במציאות באופן צפוי. אני גם סבור כי סצנות המין הבוטות גובלות לעיתים בפורנוגרפיה כאשר אין להן תפקיד בקידום העלילה. יחד עם זאת, הרומן כתוב היטב והדבר מחפה במעט על חוסר האמינות של הדמויות. המעבר בין הקולות השונים השאיר אותי סקרן לכל אורך הספר ומשך אותי להתמיד בקריאה.

כפי שציינתי בתחילה, הרומן מתייחס לא רק לעבר, אלא גם לתקופה שבה נכתב. אך הבחירה למקם את העלילה בשלהי שנות הארבעים של המאה העשרים בכדי לנקוט עמדה פוליטית לגבי מצרים בהווה אינה מובנת במלואה. לכאורה יש דמיון במאבקים לצדק חברתי ונגד שחיתות שלטונית אז והיום. אל-אסוואני היה אופוזיציונר פוליטי בולט, ועודנו מבקר חריף של משטרו של הנשיא אל-סיסי כיום, ועל כן החיפוש אחר דמיון שכזה איננו מקרי. עם זאת, המאבק למען צדק חברתי ונגד שחיתות שלטונית הביא בעבר לעלייתו של משטר צבאי. בשנות הארבעים ובתחילת שנות החמישים של המאה העשרים הייתה במצרים התנגדות ציבורית רחבה למונרכיה הליברלית ותמיכה במשטר אוטוריטרי, שהביאו בסופו של דבר את עבד אל-נאצר לשלטון. דומה כי הפתרון האלים החותם את הספר רומז לצורך במהפכה נוספת שכזאת. לצד עמדה זאת דגלה האגודה הסודית של הנסיך שאמל בעמדה דמוקרטית, וגם המאבק במהלך האביב הערבי ביקש, לפחות בחלקו, לקדם דמוקרטיזציה של מצרים. אם אל-אסוואני מבקש להשוות בספר בין השחיתות של המלך וסביבתו לבין מנהיגיה של מצרים בהווה, לא ברור מה לדעתו צריך לקרות עכשיו – מאבק לדמוקרטיה או שינוי מהפכני של השלטון?

רלי שכטר

Sebastian Conrad, *What Is Global History?* Princeton: Princeton University Press, 2016, 299 pages

שורות אלה נכתבות בימים שבהם האנושות מתמודדת עם משבר שנגרם כתוצאה מהתפשטות גלובלית של נגיף. למשבר הזה היבטים רפואיים, כלכליים, חברתיים ופוליטיים שישפיעו על כלל האנושות בשנים הקרובות, ואחת ההשלכות האפשריות היא מיתון עולמי. האם צמצום התעופה האזרחית מבשר תהליך של דה־גלובליזציה? האם שינויים בשרשראות ייצור ואספקה יחוללו תמורות בהרגלי צריכה גלובליים? בשנים האחרונות קבוצות שונות ברחבי העולם מימין ומשמאל קוראות תיגר על רעיון "הכפר הגלובלי" ועל הנחות היסוד המכוננות אותו. עם אלה נמנים הוגות וחוקרים מהצד השמאלי של המפה הפוליטית, המאירים תופעות כמו ניצול כלכלי, עבדות מודרנית ותהליכים נאו־ליברליים הנקשרים בגלובליזציה.¹ מנגד, מנהיגים מקרב הימין הפופוליסטי בחלקים שונים של העולם מקדמים מדיניות ורטוריקה של הסתגרות לאומית, לאומנות, שנאת זרים ועוינות ביחס לזכויות אדם ולמוסדות דמוקרטיות לאומיים ובין־לאומיים.² האם הצלחתן הפוליטית של תנועות אלה מרמזת על ראשיתה של מגמת דה־גלובליזציה עולמית? האם אי פעם התקיים כפר גלובלי? האם מגפת הקורונה תפיח רוח גבית במפרשיהן של תנועות פופוליסטיות אנטי־דמוקרטיות? במקביל להתמודדות עם נגיף אדיש לגבולות לאומיים, האנושות מתחילה לשלם מחירים כבדים בגלל משברים הנובעים משינויי האקלים. המדעניות הבקאות בנושא זה מתריעות מפני אירועי אקלים קיצוניים, שילכו ויחמירו, על השלכותיהם הכלכליות והחברתיות הגלובליות. עניינה של רשימת ביקורת זו הוא בהיסטוריה, לא בעתיד, אולם היות שהעבר תמיד נלמד מנקודת המבט של ההווה, המשברים הגלובליים הנוכחיים מחזקים את תוקפה של השאלה: מהי היסטוריה גלובלית? זו גם כותרת ספרו של סבסטיאן קונראד, שמאז צאתו לאור עורר עניין רב בקרב חוקרים מכל תחומי המחקר ההיסטורי.

בספרו רב ההשפעה *The Tipping Point* טוען גלדוול שאופן התפשטותם של רעיונות ומוצרי צריכה דומה לזה של וירוסים, והוא מסביר את המנגנונים החברתיים־תרבותיים האחראים להתגבשותן של אופנות.³ אולי הסיבות לכך שמותגים מסוימים

1 Naomi Klein, *No Logo: No Space, No Choice, No Jobs* (New York: Picador, 2000)

2 Darren J. O'byrne, "The Rise of Populism, the Demise of the Neoliberal and Neoconservative Globalist Projects, and the War on Human Rights," *International Critical Thought* 9 (2019): 254-268

3 Malcolm Gladwell, *The Tipping Point: How Little Things Can Make a Big Difference* (Boston: Little, Brown & Co., 2000)

הופכים באופן בלתי צפוי לצו האופנה בקרב צרכנים וצרכניות, אינן שונות בהרבה מהסיבות שבגינן רעיונות ומושגים הופכים לאופנתיים בקרב חוקרים וחוקרות. אופנות, כידוע, דועכות לעיתים באותה המהירות שבה הן נוסקות. אלא שבשוק הרעיונות האקדמי קצב נסיקתן ודעיכתן איטי יותר מזה של מוצרי צריכה. אין ספק שהיסטוריה גלובלית היא צו האופנה בקרב היסטוריונים. על פי מנוע החיפוש של גוגל Ngram Viewer, ספרים באנגלית שכתרתם נושאת את הצירוף "היסטוריה גלובלית", החלו להתפרסם משנת 1940, אולם מאז 1980 ניכרת עלייה במספר הספרים העוסקים בהיסטוריה גלובלית, ומשנת 2000 בולטת נסיקה חדה. אפשר היה לצפות שאחרי שנים ארוכות של שטף פרסומים מדעיים בתחום זה, התשובה לשאלה "מהי היסטוריה גלובלית" תהיה כמעט מובנת מאליה. אולם כל מי שהשתתף בכנס, בסמינר או בכל מפגש אקדמי אחר העוסק בהיסטוריה גלובלית, אם בהקשרים מזרח-תיכוניים אם בהקשרים אחרים, נחשף לדיונים ארכניים ולעיתים רוגשים שמעוררת השאלה הזאת. למעשה, פולמוסים מסוג זה רווחים עד כדי כך שנדמה לעיתים כי מדובר באיזה ריטואל אקדמי המתחייב מעצם העיסוק בהיסטוריה גלובלית. בכל הכנסים מסוג זה שהשתתפתי בהם, הדיונים שעסקו בהיבטים המתודולוגיים וההיסטוריוגרפיים של היסטוריה גלובלית הניבו מסקנות ביקורתיות, חלקן צפויות מראש, והותירו את המשתתפים בתחושה של ערפול מושגי והיעדר זהות ברורה של התחום, באופן המזכיר את משל העיוורים והפיל. במילותיו של קונראד, "כל מבט שטחי על הספרות הקיימת חושף מייד את העובדה שהמונח [היסטוריה גלובלית] נחטף ונעשה בו שימוש לצורך מגוון של מטרות שונות" (עמ' 6). קונראד, היסטוריון של גרמניה ויפן בהכשרתו, מבקש לפזר את הערפל באמצעות דיון שיטתי ומקיף בשאלה מהי היסטוריה גלובלית ובמה ייחודה. אקדים את המאוחר ואציג את מסקנתי מקריאת הספר: הבעיה העיקרית עם היסטוריה גלובלית טמונה בכך שהיא מנסת שורה ארוכה של גישות ביקורתיות בכתובה היסטורית בלי להציע שכלול משמעותי של גישות אלה, והתוצאה היא בבחינת "תפסת מרובה לא תפסת". כפי שאבקש להראות, בעיה זו משועתקת בנרטיב של קונראד.

הספר מורכב ממבוא, המופיע כפרק ראשון, ומתשעה פרקים המאירים היבטים שונים של היסטוריה גלובלית או היבטים המשיקים לה כגישה מחקרית. הפרק השני מציג את התפתחות החשיבה במונחים גלובליים. כתיבת "היסטוריה של העולם" בגרסאות שונות היא סוגה עתיקת יומין. כבר מראשיתה של סוגה זו היה העולם יחידת תיאור שהשתנתה בהתאם ליעדיהם של היסטוריונים ושל צרכני הכתיבה ההיסטורית, ובהתאם לנסיבות הדינאמיות. הרודוטוס למשל, בן המאה החמישית לפנה"ס, מתאר את מאבקם של היוונים בפרסים כהתנגשות בין העולם המערבי לבין העולם המזרחי ובין תרבות לברבריות (עמ' 18). אבל יש הבדל בין "העולם" ככלי

רטורי בשירותם של היסטוריונים לבין תודעה גלובלית כתופעה היסטורית בפני עצמה. קונראד ממקם את ראשיתה של תודעה גלובלית ממשית באירו־אסיה בתקופה הקדם־מודרנית. גילוי העולם החדש, אחת התפניות החשובות בתולדות האנושות, אם לא החשובה שבהן, חולל תמורה בתפיסת הגלובלי. חיבורים מהמאות השש עשרה, השבע עשרה והשמונה עשרה שנכתבו ברחבי אירו־אסיה, דוגמת היסטוריה של מערב הודו שנכתב בבירת האימפריה העוסמאנית ב־1580, הגיבו על התגליות המסעירות של התקופה, שהרחיבו את גבולות התודעה האנושית באופנים חסרי תקדים. קפיצת דרך נוספת בהתגבשותה של תודעה גלובלית התרחשה במאה התשע עשרה, בשלב שבו ההגמוניה האירופית הייתה לעובדה מוגמרת. המחקר ההיסטורי האקדמי באוניברסיטאות אירופיות עבר תהליך של סטנדרטיזציה ונתפס כביטוי מובהק של החשיבה הרציונלית־מדעית המערבית. בתקופה שבה ניכרה באופן יומיומי עוצמתן הכלכלית והצבאית של המעצמות האירופיות, התקבעו דפוסי תיאור אירופוצנטריים של העולם. חיבורים שעסקו בהיסטוריה גלובלית שיקפו את ההיררכיה הגלובלית ואת יחסי הכוח של התקופה. חלקם, בעיקר אלה שנכתבו באירופה, שעתקו את ההגמוניה האירופית באמצעות תיאורים היסטוריים שבהם שימשה אירופה אמת המידה הבלעדית להערכת מיקומן של חברות העולם ב"סולם הקדמה" הנורמטיבי. תיאורים אחרים, בעיקר כאלה שנכתבו מחוץ לאירופה, אתגרו את יחסי הכוח הללו וביקרו גישות אירופוצנטריות, מגמה שהתעצמה לאחר 1945. ספרו של מק'ניל *The Rise of the West* היה לאחד הביטויים המובהקים של פרדיגמת המודרניזציה, שהתבססה על דיכוטומיה תודעתית שנוסחה במונחים חדשים, חילקה את העולם לאזורים מפותחים ותת־מפותחים, והציבה את אירופה וצפון אמריקה כקנה מידה ערכי וכלכלי אוניברסלי.⁴ בשנות השבעים והשמונים של המאה הקודמת התפתחה ביקורת נרחבת ושיטתית על פרדיגמת המודרניזציה ועל הנחות היסוד שלה בשורה של דיסציפלינות. גישות ביקורתיות כמו תיאוריית התלות, ביקורת האוריינטליזם ולימודי כפיפים (Subaltern Studies) הציעו חלופות לתיאור של תהליכים גלובליים ולניתוחם.

לטענת קונראד, גישת ההיסטוריה הגלובלית מתחרה בעת הנוכחית בגישות אחרות המבקשות לתאר את הדינמיקות של העולם המודרני ולהסבירן. בפרק השלישי הוא מציג את הגישות הללו ומתמקד בחמישה נתיבים פרשניים: מחקר השוואתי, היסטוריה טרנס־לאומית, תיאוריית התלות, לימודים פוסטקולוניאליים והמושג של ריבוי המודרניות. יש נקודות השקה רבות בין הגישות הללו, וכולן מבקשות להתעלות מעל פרספקטיבות לאומיות צרות להתבוננות בנושאי המחקר. נוסף על כך, חוקרים המזוהים

William H. McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community* 4 (Chicago: University of Chicago Press, 1963)

עם גישות אלה חולקים תפיסה ביקורתית של פרשנויות אירופוצנטריות לעבר. קונראד סוקר את יתרונותיה ואת מגבלותיה של כל אחת מהגישות ומעריך את מקומה ביחס להיסטוריה גלובלית. כאן המקום לציין כי בלי קשר לסוגיית ההיסטוריה הגלובלית, אפשר להתייחס לספר כאל מבוא למגמות היסטוריוגרפיות מרכזיות שהתפתחו מאז כינונה של ההיסטוריה כדיסציפלינה אקדמית מודרנית במאה התשע עשרה. הקריאה בספר תועיל לסטודנטים ולחוקרים של המזרח התיכון המבקשים להכיר באופן בסיסי אסכולות ופולמוסים היסטוריוגרפיים. המחקר הפוסטקולוניאלי למשל הוא יער סבוך של גישות, שיטות מחקר ומושגים אופייניים, ועל כן מהווה אתגר למרצים ולתלמידים כאחד. עם זאת, זהו שדה ידע חשוב ביותר מאחר שאי אפשר להבין את המזרח התיכון בעת החדשה בלי להביא בחשבון את ההקשר הקולוניאלי שהוליד את העולם המודרני ועיצב אותו. הפרספקטיבה הפוסטקולוניאלית חיונית גם להבנת האופן שבו התפתחו לימודי המזרח התיכון כגוף ידע הנתוע עמוק באינטרסים של שליטה פוליטית וניצול כלכלי. קונראד מציג את עיקרי הגישה הפוסטקולוניאלית, וכן גישות היסטוריוגרפיות אחרות, באופן בהיר ושיטתי. המאמץ לשרטט גבולות המבחנים בין "גישות מתחרות", כפי שהוא מכנה אותן, לבין היסטוריה גלובלית, מאפשר לקורא לבחון את יתרונותיה של כל גישה ואת מגבלותיה. במילים אחרות, הספר מציע סקירה מועילה על מצב המחקר בתחום הכתיבה ההיסטורית.

הצגת הגישות המתחרות משמשת מבוא לפרק הרביעי שכותרתו "היסטוריה גלובלית כגישה מובחנת". פרק זה מבקש להציג את הליבה המתודולוגית של התחום, את ארגון הכלים הייחודי של גישה זו ואת קווי המתאר המייחדים אותה מגישות אחרות. לטענת קונראד, מילת המפתח להבנת הייחוד היא קשרים (connections), למעשה מטרייה קונספטואלית הכוללת מונחים כמו חילופין (exchange), מגעים (contacts), חיבורים (links), רשתות (networks) וזרימה (flows). לדברי קונראד, מונחים אלה ומונחים קרובים נוספים מאפשרים להיסטוריונית הכותבת היסטוריה גלובלית להציב במרכז החקירה את התנועה של בני אדם, של דברים ושל רעיונות על רקע שינויים מבניים עולמיים. קונראד מציין עוד שורה של בחירות מתודולוגיות, שלטענתו מייחדות את התחום. כדי לפוגג ערפול מושגי שכיח, הוא פותח בקביעה כי היסטוריה גלובלית אינה מוגבלת לפרספקטיבות ברמת־על (macro). אפשר לכתוב היסטוריה גלובלית גם על יחידות מוגבלות מבחינת זמן ומקום, אלא שהכתיבה על יחידות אלה אינה כפופה למסגרות הפוליטיות או התרבותיות המקובלות – אימפריות, ציוויליזציות ומדינות לאום. במילים אחרות, מה שיוביל את ההיסטוריון הגלובלי בחקירתו יהיו החיבורים, התנועה וקשרי הגומלין בין קבוצות כנושאים לעיון בפני עצמם, למשל מחקר על התהליך הארוך של התאקלמות השעון האירופי ביפן, שבמאה התשע עשרה הפך

לסמל של קדמה ושל "זמנים חדשים" (עמ' 68-69).⁵ מאפיין נוסף הוא ממד היחסיות הטבוע בגישת ההיסטוריה הגלובלית. כל יחידה וכל תחום של פעילות אנושית בעבר – למשל משפחה, קהילה דתית וחוק – נבחנים דרך יחסי הגומלין שלהם עם יחידות ועם תחומי פעילות אחרים. בשונה מגישות המתארות את המודרניות, למשל, במונחים של פיגור וקדמה על ציר כרונולוגי עולמי, היסטוריה גלובלית מדגישה בזמניות של אירועים היסטוריים ואת היותם גלובליים במהותם. תכונה זו מתקשרת עם תפיסות הרואות במודרניות תופעה גלובלית וסינכרונית מראשיתה. בלימודי המזרח התיכון, שאינם מקבלים בספר תשומת לב מספקת כפי שאטען בהמשך, גישה זו התבררה כפורייה במיוחד, והציעה מוצא מתיאורים פשטניים של המודרניות כתגובה ל"אתגר המערב". שינוי זה במחקר התפתח מאז שנות השבעים של המאה הקודמת, והציג חלופות לתיאורים שהתבססו על קטגוריות מכליליות כמו "המערב" או "המודרנה", ולייצוג היסטורי פשטני של קבוצות חברתיות מסוג "העולמא התנגדו לרפורמות", כאילו מדובר בקבוצות הומוגניות.

קונראד מדגיש כי לא כל מחקר העוסק ב"היסטוריה של הכול", ושיחידת הניתוח הבסיסית שלו היא העולם, הוא בהכרח תוצר אופייני של היסטוריה גלובלית (עמ' 117). היסטוריה גלובלית אינה היסטוריה של העולם ממעוף הציפור, אם כי זו מתכונת מקובלת בכתיבה היסטורית פופולרית המיועדת לקהל הרחב, שאינה מחויבת לכלים מקצועיים כמו שקיפות מתודולוגית או ביקורת עצמית. הרי "מעוף הציפור" אינו אפשרי בכתיבה היסטורית מקצועית, שכן היא נכתבת תמיד ברגע מסוים בהווה. ואכן, על פי קונראד, היסטוריה גלובלית טובה נכתבת בדרך כלל מנקודת המבט של זמן ומקום מסוימים. הרי העולם נראה אחרת מבעד לעיניו של היסטוריון עוסמאני בן המאה השש עשרה ומבעד לעיניו של מקבילו המקסיקני (עמ' 67), בדיוק כפי שברגעים אלה משפיעים מקום מגורים והשתייכות מעמדית, פוליטית, מגדרית וגאוגרפית על הבנה שונה של העולם. לפיכך, לדעת קונראד, בהיסטוריה גלובלית מורגשת במיוחד תרומתם של חוקרים וחוקרות העובדים עם מקורות בשפות לא מערביות, החושפות מגוון של נקודות מבט. כדי להמחיש את ייחודיותה של הגישה הגלובלית קונראד מסכם את הפרק בסקירת מחקרים המציבים את ההיסטוריה של הלאומיות ושל מדינות לאום בהקשרים גלובליים. הוא טוען כי ייחודיותה המתודולוגית של היסטוריה גלובלית טמונה בסופו של דבר בהדגשת המושג אינטגרציה, ובדחיית הסברים המתעלמים מהשפעות חיצוניות על היחידות החברתיות או הפוליטיות הנחקרות (עמ' 88).

5 Avner Wishnitzer, *Reading Clocks, Alla Turca: Time and Society in the Late Ottoman Empire* (Chicago: University of Chicago Press, 2015)

מסקנה זו היא נקודת המוצא של שלושת הפרקים הבאים, הממחישים את המתודולוגיות ואת כיווני החקירה האופייניים להיסטוריה הגלובלית באמצעות תכנים קונקרטיים. פרקים אלה עוסקים במרחב, בזמן ובעמדתו של החוקר ביחס לנושא המחקר, והם מייצגים את אופיו הדיאלקטי של הספר ככלול. קונראד מזכיר לקוראת שוב ושוב כי גישת ההיסטוריה הגלובלית לא המציאה חידושים היסטוריוגרפיים. כך למשל, המאמץ לבחון תופעות מבעד לגבולות הפיזיים והתרבותיים המבדילים בין ישויות מרחביות-פוליטיות כמו אימפריות, מדינות לאום, ציוויליזציות ודתות, אינו חדש. היסטוריונים פרסמו מחקרים בעלי אופי טרנס-לאומי או טרנס-אזורי בלי לתייג אותם כהיסטוריה גלובלית, למשל על סחר העבדים והשפחות, פרקטיקה שהייתה טרנס-אזורית במהותה. כפי שהראה אהוד טולידאנו במחקריו על שעבוד וסחר עבדים באימפריה העוסמאנית, ההיבטים הטרנס-אזוריים והגלובליים של העבדות באו לידי ביטוי הן בפרקטיקות של שעבוד והן בדיאלוג העוסמאני-אירופי על חיסול העבדות במהלך המאה התשע עשרה.⁶ דוגמה נוספת היא היסטוריה סביבתית, שאף היא גלובלית מיסודה (עמ' 116). בעיית המיקוד של מחקרים גלובליים מקבלת ביטוי בקביעתו של קונראד כי היסטוריה גלובלית אינה מעדיפה יחידות התבוננות מסוימות על פני אחרות. כלומר לנקודת המבט הפלנטרית או הימית – למשל העולם, האוקיינוס האטלנטי או הים התיכון כיחידות התבוננות – אין יתרון מהותי על פני נקודות מבט מקומיות ומצומצמות (עמ' 133). שאלת המחקר, כך הוא טוען, היא המכתיבה את יחידת ההתבוננות. זה כמובן עיקרון בסיסי של מחקר היסטורי באשר הוא, ולכן הוא אינו מסייע להפיג את הערפול המתודולוגי המזוהה עם גישת ההיסטוריה הגלובלית. גם הפרק העוסק בזמן מותיר את הקורא מבולבל בשל הנרטיב הדיאלקטי של קונראד. הפרק עוסק בשאלות הנוגעות לחלוקה לתקופות (periodization), וקורא לבחור בתפיסה פלורליסטית וסינכרונית של יחידות זמן המאתגרת יחידות מקובלות כמו "המודרניות", תוך מתיחה של מסגרת ההתבוננות לאורך ציר הזמן. את זה אפשר לעשות באמצעות "היסטוריות גדולות" או "עמוקות" הכוללות טווחי זמן ארוכים מאוד ומשלכות מגוון דיסציפלינות. אך קונראד מודע גם למגבלות של היסטוריות מסוג זה, במיוחד אלה המציבות במרכזן תהליכים גאוגרפיים וסביבתיים ארוכי טווח. ככלל, התבוננות בטווחי זמן ארוכים מביאה היסטוריונים להציג תיאורים שאין בהם מקום לא לבחירות של בני אדם, כיחידים או קבוצות, ולא למתחים החברתיים הכרוכים בבחירות הללו. לעיתים זו התבוננות המביאה לתפיסה דטרמיניסטית של ההיסטוריה.

Ehud R. Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East* (Seattle: University of Washington Press, 1998); Ehud R. Toledano, *As if Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East* (New Haven: Yale University Press, 2007) 6

לאור הנטייה לדטרמיניזם, אין זה מפתיע שהיסטוריונים הכותבים "היסטוריות גדולות" שולחים ידם בתחזיות לגבי העתיד, כותב קונראד בנימה ביקורתית (עמ' 146). קונראד מודע גם לכך שהעיסוק בטווחי זמן ארוכים אינו חדש, והוא מזכיר עבודות כמו מחקרו המונומנטלי של פרנאן ברודל (Braudel), שהפך למודל של היסטוריה המבוססת על טווחי זמן ממושכים מאוד. כאמור, הדיון של קונראד בסוגיית הזמן אינו מספק תשובה חד-משמעית לשאלת ייחודיותה של גישת ההיסטוריה הגלובלית, שהרי הקריאה לאמץ הסברים המדגישים בו-זמניות של תופעות גלובליות אינה ייחודית לגישה זו. לפני כמעט ארבעה עשורים ביקר האנתרופולוג יוהאנס פביאן, שאינו נזכר בספר, תיאוריות אנתרופולוגיות המתארות חברות בהווה כאילו הן נמצאות בתקופות זמן שונות, בהתאם לנכונותן להסתגל לאידיאל מערבי מדומיין.⁷ המחקר הרואיניסטי על המעבר למודרניות במזרח התיכון ובאזורים אחרים מחוץ לאירופה אימץ כבר מזמן גישה שלפיה מודרניות היא תופעה גלובלית וסינכרונית מראשיתה. כאמור, השאלות והדילמות המתודולוגיות שסוקר קונראד ביחס לסוגיות של זמן, מרחב ומיקום החוקר רלוונטיות לכל היסטוריונית מקצועית או מתלמדת בעלת רגישות מתודולוגית, ועל כן ספרו אינו מספק הסבר ברור לגבי ייחודיותה של גישת ההיסטוריה הגלובלית. הפרק השמיני עוסק בקשר שבין מיקום גאוגרפי, חברתי, מעמדי, מגדרי ותרבותי לבין גישות ונושאי מחקר (positionality), והוא יעניין במיוחד חוקרים המבקשים לאתגר פרשנויות המבוססות על סיפור העל של "עליית המערב", זה שראשיתו ביוון העתיקה ושיאו במהפכה הצרפתית. מכאן שפרק זה נוגע ביותר לחוקרי המזרח התיכון. קונראד מאפיין בדייקנות את נקודת המבט האירופוצנטרית בדיסציפלינה ההיסטורית, על ציוני הדרך בהתפתחותה – דוגמת יצירתו מרובת הכרכים של טוינבי – לצד הניסיונות המוקדמים והמאוחרים לאתגר אותה – למשל ספרו המופתי של צ'קרברטי.⁸ קונראד סבור כי ביקורת על גישות אירופוצנטריות אין פירושה התכחשות לשינוי ביחסי הכוח הגאופוליטיים הגלובליים במאה השמונה עשרה. התעצמותן הכלכלית והצבאית של מדינות מערב אירופיות דוגמת צרפת, בריטניה, פרוסיה והולנד היא עובדה היסטורית. אבל הוא מזכיר לנו שהרעיון של "אירופה" כפי שהוא מופיע באינספור פרשנויות על "השפעת המערב", היה "תוצר של הדמיון יותר מאשר מציאות גאוגרפית; זו הייתה קטגוריה שיוחסה לה ממשות [ראיפיקציה], שהייתה טעונה בתקוות וחרדות, ונטועה באסימטריות של כוח גאופוליטי. העובדה שאירופה הטרוגנית מאוד ולא הייתה מעולם

Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (New York: Columbia University Press, 1983) 7

Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (London: Oxford University Press, 1934-1961); Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000) 8

יִישׁוּת הוֹמוֹגֵנִית אַחַת, לֹא הַשְׁפִּיעָה הַשְׁפָּעָה שֶׁל מִמֶּשׁ עַל הָאֵטְרִקְסִיבִּיּוֹת שֶׁל הַמוֹשֶׁג" (עמ' 170). דְּמִיּוֹן שֶׁל "הַמַּעֲרָב" כִּיִּישׁוּת הוֹמוֹגֵנִית בַּעֲלַת כּוֹנוֹת אַחִידוֹת, הוּא מֵהַלֵּךְ מוֹפְרָךְ מִבְּחִינָה אִמְפִּירִית, אֲךָ הוּא מֵאִפְיִין גִּישׁוֹת וּשְׁיִטוֹת מַחֲקִרִיּוֹת, וְאִף מֵהוּוֶה בְּסִיס לַפְּרוֹגֵרִמּוֹת פּוֹלִיטִיּוֹת, לְמִשָּׁל בַּתְּנוּעוֹת דִּתִּיּוֹת קִנְאִיּוֹת שֶׁנִּהְיָ לִכְנוּת "אַסְלָאֵם פּוֹלִיטִי" בַּחֲלָקִים שֶׁל הַמְּזֻרָח הַתִּיכּוֹן. בְּאֹפֶן דּוּמָה, מִיתוּסִים מוֹדֵרְנִיִּים מִשְׁעֵתִקִּים נִרְטִיבִים אִירוֹפּוּצֵנִטֵּרִיִּים בְּגֵרְסָאוֹת שׁוֹנוֹת, לְמִשָּׁל מִיתוּס הַצִּיּוּוִּילִיזָצִיָּה הַיְּהוּדִית־נִצְרִית, שֶׁהוֹמָצָא בַּמִּסְגֶּרֶת הַפּוֹלִיטִיקָה הָאִמְרִיקָאִית בְּזִמָּן הַמִּלְחָמָה הַקֶּרֶה.⁹

הַפֶּרֶק הָאַחֲרוֹן דֵּן בְּסוּגִיַּת הָאַחֲרִיּוֹת הַחִבְרָתִית וְהַפּוֹלִיטִית שֶׁל הִיסְטוֹרִיוֹנִים בְּנֵי זִמְנֵנו. הַטַּעֲנָה הַמֵּרְכִּזִּית הִיא שֶׁהִיסְטוֹרִיָּה גְּלוֹבָלִית הִיא מֵהַלֵּךְ שֶׁל הַכְּרָה בַּעֲבֵר גְּלוֹבָלִי לְצַד יִצִּירָה שֶׁל הוּוֶה גְּלוֹבָלִי. גַּם בַּעֲנִיִּין זֶה קוֹנְרָאד מְצִיג עֲמָדָה דִּיאֻלְקָטִית לְגַבִּי הִיִּחֻדִּיּוֹת שֶׁל גִּישַׁת הִיסְטוֹרִיָּה הַגְּלוֹבָלִית. לְדִבְרֵיו "הִיסְטוֹרִיָּה גְּלוֹבָלִית תּוֹרֵמַת לְהַקְנִיַּת מִשְׁמַעוֹת לְעוֹלָם שָׁבוּ אֲנִי חַיִּים. לִהְיוֹת הִיסְטוֹרִיוֹן בְּמֵאָה הָעֲשָׂרִים וְאַחַת מִשְׁמַעוֹ אִפּוֹא לִהְיוֹת הִיסְטוֹרִיוֹן גְּלוֹבָלִי בְּאֹפֶן מֵהוּתִי כִּלְשָׁהוּ" (עמ' 206). קוֹנְרָאד מוֹדָה שֶׁזּוֹ תַּפְסִיס אוֹטוֹפִית בְּמַקְצָת, הַמְּבֹסֶסֶת עַל שְׂאִיפָתָה שֶׁל קְבוּצַת חוֹקֵרִים וּסְטוּדֵנְטִים מִקֶּרֶב מַעֲמֻדוֹת הַבִּינְיִים – יֵשׁ שִׂיאֲמָרוֹ קְבוּצָה פְּרִיּוּוִּילִגִּית – לִהְיוֹת לְאַזְרָחֵי הָעוֹלָם וּלְהַתְעַלּוֹת מֵעַל מַחֲצִיאוֹת הַסֵּדֶר הָעוֹלָמִי הַמְּבֹסֶס עַל מִדִּינוֹת לְאוֹם. אוֹלֵם קוֹנְרָאד מְצִיג מִבְּט מְפּוֹכַח עַל שְׂאִיפּוֹת אֱלֹהִים, שֶׁעֵמֶן הוּא מְזֻדָּהָה, לֵאלֹא סֶפֶק, וְהוּא מוֹדֵעַ לִכְךָ שֶׁתַּפְסִיסָה קוֹסְמוֹפּוֹלִיטִית מַעִין זֶה רַחוּקָה מִלִּהְיוֹת נַחֲלָת כֻּלָּל הִיסְטוֹרִיוֹנִים בְּעוֹלָם. הוּא מְצִיֵּן אֶת סִין כְּדוֹגְמָה לְמִדִּינָה שֶׁלֹּא רַק שֵׁשׁ בַּה מַחֲוִיבוֹת עֲזָה לְנִרְטִיבִים לְאוֹמִיִּים, אֲלֵא שֶׁמִּקּוֹבֵל לִרְתוֹם בַּה הִיסְטוֹרִיָּה גְּלוֹבָלִית לְתַפְסִיסוֹת לְאוֹמִיּוֹת הַמֵּאֲדִירוֹת אֶת הָאוֹמָה בִּיחַס לְשֹׂאֵר הָאֲנוּשׁוֹת (עמ' 208). גַּם בְּמִדִּינוֹת אַחֲרוֹת שֶׁבָּהֶן בִּינְיָ לְאוֹם הוּא יַעֲד רֵאשׁוֹן בְּמַעֲלָה, כְּמוֹ רַבּוֹת מִמִּדִּינוֹת אִפְרִיקָה, הִיסְטוֹרִיָּה גְּלוֹבָלִית אֵינָה פּוֹפּוּלָרִית (עמ' 216). פֶּרֶק זֶה מְצִיג מִבְּט מֵאוֹזֵן עַל הָאִפְשָׁרוּיּוֹת הַגְּלוֹמּוֹת בַּמַּחֲקָר שֶׁל הִיסְטוֹרִיָּה גְּלוֹבָלִית כְּאִמְצָעִי לְעִיצוֹב הָהוּוֶה. כְּמוֹ בְּשֹׂאֵר פֶּרְקֵי הַסֵּפֶר, גַּם כֵּאֵן קוֹנְרָאד מְקַפֵּיד לְהִימָנַע מִנְקִיטַת עֲמָדָה מִיסְיוֹנִרִית בִּיחַס לְגִישַׁת הִיסְטוֹרִיָּה הַגְּלוֹבָלִית וּבִיחַס לְגְּלוֹבָלִיזָצִיָּה בְּהוּוֶה, לְמִרּוֹת יַחֲסוֹ הַבִּיקוֹרָתִי לְפִרְסַפְקִיטִיבּוֹת לְאוֹמִיּוֹת. הוּא מוֹדֵעַ לְמַחֲרִירִים שְׂגוּבִים קִישׁוּרִיּוֹת, אֵינְטֵגְרָצִיָּה כֻּלְכִּלִּית וּמִגְמוֹת שֶׁל קְפִיטָלִיזְם עוֹלָמִי מְקַהִילוֹת בְּרַחֲבֵי הָעוֹלָם; עֲבָדוֹת, נִיצוֹל כֻּלְכִּלִּי מַחֲפִיר שֶׁל אוֹכְלוּסִיּוֹת מוֹחֲלָשׁוֹת, נִישׁוֹל וּשְׂוָאָה אִקּוּלוּגִית הֵם רַק חֶלֶק מִמַּחֲרִירִים אֱלֹהִים. נִרְאָה שֶׁהִיסְטוֹרִיָּה גְּלוֹבָלִית מִשְׁגִּשְׁגַת בְּמִדִּינוֹת הַמִּפְיָקוֹת תּוֹעֵלַת וְרוּחַ מִתְהַלֵּךְ הַגְּלוֹבָלִיזָצִיָּה וּשְׁוֹתָפוֹת בּוֹ בְּאֹפֶן פְּעִיל, בְּעוֹד שְׂבָאוֹזִרִים אַחֲרִים בְּעוֹלָם הִיא הִרְבָּה פָּחוֹת פּוֹפּוּלָרִית. הִירְרִכִּיַּת הַיֵּדַע הַנּוֹכַחִית מְקַנָּה יִתְרוֹן מִבְּנֵי לְחוֹקֵרִים הַפּוֹעֵלִים בַּחֲלָקִים הַיּוֹתֵר מִשְׁגִּשְׁגִּים שֶׁל הַגְּלוֹבּוּס, בֵּין הֵיטֵר בְּגִלָּל הַנְּגִישׁוֹת לְתַקְצִיבֵי מַחֲקָר.

Arthur Allen Cohen, *The Myth of the Judeo-Christian Tradition* (New York: 9
Harper and Row, 1969)

קונראד מייחס חשיבות מיוחדת לסוגיית השפה. הדומיננטיות של השפה האנגלית בקהילות המחקר הבינלאומיות משפיעה על ההשתתפות בחגיגת "המפנה הגלובלי". לצד היומרות הקוסמופוליטיות, היא כרוכה בדחיקה לשוליים של שפות ומסורות היסטוריוגרפיות שאינן מתקיימות במרחב הכתיבה בשפה האנגלית. תופעה זו מוכרת היטב בלימודי המזרח התיכון כמו גם בחלקים אחרים של אסיה ואפריקה; יש חוקרים רבים במדינות מזרח־תיכוניות שאינם מעורבים כלל בשיח האקדמי הבינלאומי ומפרסמים בשפות המקומיות בלבד. ההגמוניה השפתית מסמנת גם הגמוניה אקדמית שאינה משרתת את החזון הגלובלי. אמות המידה המוסדיות המקובלות באוניברסיטאות אנגלו־אמריקאיות מכתיבות את הנורמות האקדמיות הכלליות ואת סדר היום המחקרי, המתקבלים ללא עוררין כ"חזית המחקר" (עמ' 222).

מבחינות רבות הספר הזה הוא סיכום ביניים של הפולמוס על אודות היסטוריה גלובלית לא פחות מאשר סיכום ביניים של היסטוריה גלובלית כפרספקטיבה מחקרית. הנרטיב הדיאלקטי של קונראד יתסכל את מי שמעוניין לקבל תשובה ברורה לשאלה מהי היסטוריה גלובלית. האם מדובר בגישה מחקרית בפני עצמה? האם השיח על "הגלובלי" הוא לא יותר מאשר רטוריקה אופנתית? קונראד אינו מתכחש לאפשרות הזאת, אך בה בעת הוא טוען שהעיסוק בגלובלי הוא הכרחי בשלב זה, גם כמהלך רטורי גרידא, ומדברבן חוקרים לבחון קשרים שלא נבחנו בעבר. לדידו, היסטוריה גלובלית היא רטוריקה וגם גישה מחקרית, אולם ככל שנכיר טוב יותר את הקשרים בין אזורים שונים של העולם ובין סטרוקטורות גדולות לבין אירועים מקומיים, כך נוכל להשתחרר מהרטוריקה של הגלובלי (עמ' 234).

הקריאה בספר עוררה אצלי אי־נוחות כמו זו שחשתי בכל פעם שהשתתפתי בדיונים המתווגים כהיסטוריה גלובלית. אי־נוחות זו נובעת לא רק מהערפל התיאורטי, שהספר מתקשה להפיג, אלא גם מהתחושה שהשימוש במונחים של היסטוריה גלובלית לא הניב חידושים או פריצות דרך מתודולוגיות ונותר אופנה רטורית. אין בכך משום המעטה בחשיבותם או בחידושיהם של מחקרים מצוינים שהמילה "גלובלי" מופיעה בכותרתם; אולם הערפול התיאורטי והיעדר פריצות דרך מתודולוגיות מציבים בסימן שאלה את היותה של ההיסטוריה הגלובלית גישה מחקרית מובחנת. כחוקר היסטוריה של המזרח התיכון בעת החדשה אני מבקש לשאול עד כמה הצליחה ההיסטוריה הגלובלית לעמוד ביעדים שקונראד מייחס לה, בראש ובראשונה לערער על נרטיבים אירופוצנטריים. נדמה לי שהיעדר ייצוג מספק של שדה המחקר המוכר כ"לימודי המזרח התיכון" בספרו של קונראד מציע תשובה לכך. בעשורים האחרונים הניב תחום זה מחקרים רבים שאפשר בקלות לסווגם כגלובליים או כטרנס־אזוריים. כך למשל במחקר על האימפריה העוסמאנית, שהייתה מארג רב־תרבותי שהשתרע על פני שלוש יבשות, אפשר למצוא לא מעט עבודות העוסקות בדינמיקות טרנס־אזוריות

וגם טרנס-אימפריאליות ומערערות על נרטיבים אירופוצנטריים. כתיבת היסטוריה חברתית על מרחב אימפריאלי רב-תרבותי מחייבת תשומת לב לתנועה של בני אדם, הון ודברים החורגים מגבולות טריטוריאליים – והגבולות עצמם היו נזילים בעידן האימפריאלי – ורבים המחקרים שבחנו סוגיות אלה.¹⁰ אף שהמחקר העוסמאניסטי נחשב אחד התחומים הפוריים והמתוחכמים בלימודי המזרח התיכון, כמעט שאין לו ביטוי בדיון של קונראד. חסר דומה אפשר לזהות בדיונים הביקורתיים שהוא עורך בנוגע לנרטיבים אירופוצנטריים. הכתיבה הרוויזיוניסטית על המעבר למודרניות במזרח התיכון היא עשירה, אולם גם לה אין ביטוי בספרו של קונראד. היסטוריונים של המזרח התיכון הציגו חלופות פרשניות לגישות המודרניזציה ולגישות אירופוצנטריות אחרות עוד לפני רעידת האדמה האינטלקטואלית שחולל אדוארד סעיד בספרו אוריינטליזם,¹¹ ובעשורים האחרונים הניבה מגמה זו שלל פרסומים חדשניים, הן מבחינה תיאורית הן מבחינה אמפירית.¹²

גם הטיפול של קונראד בסוציולוגיה ובפוליטיקה של הידע מציג נקודות עיוורון דומות. קשה לחשוב על תחום אקדמי שהושפע באופן מובהק כל כך מקשרים בין ידע וכוח על רקע אינטרסים פוליטיים וכלכליים טרנס-אזוריים יותר מאשר לימודי המזרח התיכון. למרות זאת, סיפורו רווי המתחים של תחום זה אינו זוכה לייצוג של ממש בספר, אף שיש לא מעט מחקרים העוסקים בכך, ובראשם ספרו של זכרי לוקמן על ההיסטוריה והפוליטיקה של המזרחנות.¹³ השמטות אלה בספר המסכם את הישגיה של ההיסטוריה הגלובלית, מאשרות את קביעתו של צ'קרבטי כי פירוק

10 Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Suraiya Faruqi, *The Ottoman Empire and the World Around It* (London: I.B. Tauris, 2004); Reşat Kasaba, *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century* (Albany: State University of New York Press, 1988); Stephen F. Dale, *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration* (New York: Oxford University Press, 2010); Huri İslamoğlu-Inan, *Ottoman History as World History* (Istanbul: İsis, 2007).

11 אדוארד סעיד, *אוריינטליזם*, תרגמה עתליה זילבר (תל אביב: עם עובד, 2000).

12 Roger Owen, "The Middle East in the Eighteenth Century – An 'Islamic' Society in Decline? A Critique of Gibb and Bowen's *Islamic Society and the West*", *Bulletin* (British Society for Middle Eastern Studies) 3 (1976): 110-117; Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam* (London: I.B. Tauris, 1988).

13 Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004).

סיפור־העל האירופוצנטרי הוא משימה בלתי אפשרית, מפני שנרטיב זה מובנה בדנ"א של מרחבי הידע הנוכחיים. במילותיו הנוקבות של צ'קרבארטי: "ככל שמדובר בשיח האקדמי על ההיסטוריה, כלומר 'היסטוריה' כשיח המיוצר באוניברסיטה כאתר מוסדי, 'אירופה' נשארת הריבון, נושאן התיאורטי של כל ההיסטוריות, כולל אלה שאנחנו מכנים 'הודיות', 'סיניות', 'קנייתיות'.¹⁴ אפשר להוסיף לכך את ההיסטוריות של המזרח התיכון, גם אלה הגלובליות.

אבי רובין

Philip Robins, *Middle East Drugs Bazaar: Production, Prevention and Consumption*. New York, NY: Oxford University Press, 2016, 289 pages

ספרו של פיליפ רובינס הוא משאב ראשון במעלה עבור כל מי שמתעניין במזרח התיכון, ועבור מרבית המתעניינים בסמים. הוא מקור יחיד מסוגו למידע על דפוסי השימוש בסמים ועל היקפיהם ברוב מדינות המזרח התיכון. בתחום מחקר שמקורות מידע רשמיים לגביו נעדרים או מוטלים, רובינס מצליח לדלות נתונים ממגוון מרשים של מקורות, ומספק הערכות של דפוסי שימוש באוסף מגוון של חומרים פסיכו-אקטיביים ושל הייצור שלהם לאורך זמן. מקומם של הסמים והמאבק בהם בעשר מדינות במזרח התיכון, שבע מדינות ערביות וכן תורכיה, איראן וישראל, מסופר בכתיבה נרטיבית קולחת. הספר מציג את העולם המסתורי, המוכחש והמסוכן של סמים בחברות השמרניות במזרח התיכון, על משטריהן הסמכותניים, בגישה פשוטה ובהירה. רובינס מגדיר סמים כחומרים משני תודעה שאינם חוקיים, והוא כולל בהם גם מקרים גבוליים, למשל שימוש לא מורשה בתרופות מרשם כמו ואליום וטרמדול, וכן גת, שהשימוש בו אסור ברוב מדינות העולם אך חוקי בתימן ובעל מעמד גבולי במדינות מסוימות במזרח התיכון, לרבות ישראל, שבה מותר השימוש בעלי הצמח ללעיסה בלבד.

בין המבוא לסיכום מניח לפנינו רובינס ארוחה בת עשר מנות המוגשת בשלושה חלקים על פי מרחבים של ייצור, צריכה ותנועה של סמים במזרח התיכון. החלק הראשון סוקר את מרוקו כיצרנית של סמי קנאביס, את לבנון כיצרנית של סמי קנאביס ושל סמים סינתטיים ובעבר גם כמזקקת הרואין, ואת תימן כיצרנית גת. מרוקו ולבנון הצליחו במאמצייהן להקטין באופן ניכר את תפקידן הגלובלי כיצרניות, ואילו בתימן גת הוא עדיין ענף כלכלי מרכזי, אך רוב מכריע של הגידול משווק לשוק הפנימי. הדיון מצביע על קשר בין ייצור סמים ובין כוחה של המדינה או מידת ההתערבות הבינלאומית בה. מרוקו נחשבת המדינה היציבה והחזקה מבין השלוש, ורובינס מתאר כיצד שליט חדש, המלך מוחמד השישי, זיהה אינטרס פנימי בצמצום תעשיית הסמים והיה בכוחו להביא להישגים משמעותיים בתחום זה. לבנון, מספר רובינס, הפכה מיצרנית מרכזית של סמי קנביס והרואין ברשת הסמים הגלובלית ליצרנית אזורית של קנביס ואמפטמינים עבור העולם הערבי. מהלך זה לא היה רציף או לינארי, והוא התקדם ונסוג בד בבד עם ההיסטוריה של מלחמות אזרחים ושלטיה חיצונית בלבנון. תימן הייתה מדינה חלשה לאורך כל ההיסטוריה שלה, ועל כן היא כושלת בשליטה על ייצור הגת, עד כדי כך שאפשרות החיים במדינה מאוימת בגלל צריכת המים הגבוהה הנדרשת לגידול זה.

החלק השני בספר עוסק במרחבי צריכה וסוקר את מצרים – "ארץ החשישאים", ישראל – המוגדרת באמצעות בעיות הפשיעה האתנית שלה¹; ערב הסעודית – הנאלצת להכיר בבעיית הסמים הממריצים המחריפה והולכת, ואיראן – הנאבקת בהתמכרות לאופיום ואופיאטים שהתפשטה עוד לפני ייסוד הרפובליקה האסלאמית. ארבע המדינות המוצגות בחלק זה מגוונות מבחינת כוחן הריבוני, אך כולן חולקות בעיית סמים חמורה, כולל שיעור הולך וגדל של מכורים לאופיאטים (אם כי באיראן היו גם תקופות של ירידה בהתמכרות אחרי שיאים מדאיגים במיוחד). לצד בעיית האופיאטים המשותפת לארבע המדינות, בכל אחת מהן יש סמים אופייניים נוספים ומוסדות ייחודיים. הפרקים העוסקים בהיבטים הללו מרתקים בפרטנותם.

החלק השלישי דן במרחבי תנועה או מעבר של סמים, ובוחן את תורכיה כציר העיקרי בין יצרנית הסמים הגלובלית המובילה, אפגניסטן, לבין אירופה; את דובאי על נמליה הענקיים והאכיפה הבררנית שלה; ולבסוף את עיראק, המהווה נתיב מאפגניסטן לעולם הערבי ולתורכיה. עיראק מדגימה באופן ברור את המפגש המשולש בין סמים, מלחמות ומדינה כושלת. אני סבור כי חלק זה של הספר פחות קוהרנטי מקודמיו. על פי הנתונים שמספק רובינס אפילו לשייך את תורכיה לחלק בספר העוסק בייצור סמים (בעיקר בעבר, בדומה ללבנון ובמידת מה גם למרוקו). כמו כן נראה כי הסיפור שרובינס מספר על עיראק מתמקד בצריכה יותר מאשר בנתיבי תנועה של סמים.

יתכן כי עריכה אחרת של הספר עשויה הייתה לחלק תובנות אנליטיות נוספות. אולם מעלתו של הספר אינה בנייתו התיאורטי אלא בנתונים החלוציים שהוא מציג. רובינס משכנע כי עשר המדינות הנבחרות אכן מייצגות תמונה מלאה של סוגיית הסמים במזרח התיכון: מה שיש לומר על סוריה אינו שונה מאוד ממה שנכתב על עיראק; ירדן שרויה בתווך, בין ערב הסעודית ובין עיראק; והמצב במדינות המפרץ השונות דומה לזה שבדובאי ובערב הסעודית.

רוב פרקי הספר פותחים באנקדוטה, אולי מתוך כוונה למשוך את הקורא באמצעות דוגמה צבעונית ליחס לסמים במדינה. אך לעיתים נדמה כי יותר משאנקדוטות אלה מעידות על יחסה של המדינה לסמים, הן מעידות על יחסו של רובינס לחברה הנסקרת. כך למשל נפתח הפרק המרוקאי בשערורייה הדיפלומטית שאירעה בעת ביקור המלכה אליזבת במדינה, כאשר הנסיך פיליפ שאל את המלך חסן קבל עם ועדה מדוע אינו נוטש את הסחר בסמים. הפרק הלבנוני פותח בסיפור על תצוגת אופנה לגיוס כספים למרכזי גמילה, שתזכר בשל פקקי התנועה חסרי התקדים שגרמה. הפרק על מצרים נפתח בגזומה המוכרת לקורא הישראלי המבוגר על חיילים שנרדמו בטנק ביוני 1967

1 על פי רובינס ישראל מאופיינת בארגוני פשיעה ערביים, רוסיים ומזרחיים, העוסקים בסחר בסמים אבל לא פחות מכך הם עוסקים בהלבנת כספים בינלאומית, בסחר בנשים ובתחומים נוספים.

לאחר עישון חשיש, והתעוררו בכיכר מלכי ישראל בעיצומה של תהלוכת הניצחון הישראלי. הפרק הישראלי מזכיר את משאלתו של חיים נחמן ביאליק לראות זונה עבריינה וגנב עברי, ורובינס מעיר כי ביאליק ודאי היה מרוצה מהיקף הפשיעה בישראל כיום.

לאחר הפתיחה האנקדוטלית פונה רובינס לבדוק בכובד ראש את ההיסטוריה הגלויה של סמים במדינות השונות. ברוב הפרקים כוללת סקירתו התייחסות לשיעורי השימוש בקבוצות חומרים שונות; כרוניקה של מאמצי השלטונות למנוע גידול צמחים פסיכו־אקטיביים, הברחת סמים וסחר בהם; והערכת מיקומה של המדינה ברשת הסחר הגלובלית. הוא גם בוחן את הארגונים המטפלים בבעיית הסמים בכל מדינה ואת מידת הצלחתם. ארגונים אלו מגוונים וכוללים גופים שלטוניים למלחמה בסמים כמו הלשכה המרכזית למודיעין נרקוטי במצרים (הגוף המקצועי הראשון בעולם למלחמה בסמים), מרכזי גמילה של המגזר השלישי, סוכנויות להסבת גידולים חקלאיים, ארגוני בריאות הפועלים להפחתת הנזק ואף את מפלגת "עלה ירוק" הישראלית, המבטאת עמדה ליברלית ביחס לשימוש בסמים. על אף הדמיון במבנה הפרקים, ברובם מצליח רובינס לטוות את סיפורה הייחודי של כל מדינה ושל הסם העיקרי הנוכח בה. לאורך הנרטיב משובצות במסגרות נפרדות פסקאות המבארות את הגישה לסמים בכל מדינה. בפרק הישראלי למשל, העוסק רובו ככולו בחלוקת העבודה האתנית בתחומי הסחר בסמים, בפשיעה ובשחיתות, מופיע סיפור תפיסתו של אלחנן טטנבאום בידי חזבאללה ושחרורו בעסקת חילופי שבויים במסגרת נפרדת התופסת כחצי עמוד. גם כרוניקה מפורטת למדי של מפלגת "עלה ירוק" מופיעה במסגרת נפרדת.

בכל אחד מהפרקים דן רובינס בהיקפי הגידול של קנאביס, קוקאין ואופיום (כולל תוצרי האורגניים והסינתטיים למחצה כמו הרואין), שיעורי השימוש בהם והתפיסה שלהם על ידי הרשויות. איסוף הנתונים הללו הוא הישג שקשה להפריז בחשיבותו. לשם השוואה, במטא־אנליזה של המחקר הקיים על היקפי השימוש בארבע קבוצות סמים בכל מדינות העולם לא מצאו המחקרים כל מידע אמין על חמש מן המדינות שרובינס סוקר בספרו – תורכיה, תימן, דובאי, ערב הסעודית ומרוקו. הם מצאו מידע חלקי על קוקאין בחמש המדינות הנותרות, מידע על קנאביס בישראל, בעיראק ובלבנון, ומידע על אופיאטים וקנאביס בלבד באיראן ובמצרים.² הישגו הגדול של רובינס הוא באיסוף נתונים ובהצגת הערכות, שעד כה היו לוטים בערפל, באמצעות עבודת שדה נמרצת, ראיונות איכותניים והסתמכות על מגוון מקורות גלויים.

Louisa Degenhardt, Chiara Bucello, Bianca Calabria, Paul Nelson, Anna Roberts, 2
Wayne Hall, Michael Lynskey, and Lucas Wiessing, "What Data Are Available
on the Extent of Illicit Drug Use and Dependence Globally? Results of Four
Systematic Reviews," *Drug and Alcohol Dependence* 117, no. 2 (2011): 85-101

למרות הישג זה, נראה כי לפחות בחלק מהמקרים יהיו הנתונים שרובינס מספק נקודת מוצא לוויכוח. כאמור, אין בנמצא מקור טוב יותר לנתונים כאלה, אך לעיתים לוקה הספר ברשלנות מסוימת. דוגמה בולטת לכך מופיעה בדיון על נתוני ההפצה של סמים ממרוקו: "ב-1991 סיפקה מרוקו, על פי הערכות, 27 אחוזים או מעט יותר מהשווק האירופי לחשיש. מרוקו מספקת בערך 70 אחוז מהשווק האירופי לסם" (עמ' 39). לכאורה יש פער בלתי מיושב בין הנתונים בשני משפטים אלה. הנתון הראשון מבוסס על כתבה בעיתון, אך המחבר מספק הפניה רק לאתר המקטלג את העיתון. באשר לנתון השני מפנה המחבר לוויקיפדיה. עיון קצר מגלה כי הנתון הראשון מוצק יותר, אך אינו מובא באופן מדויק: מקורם של 27 אחוזים מהחשיש שנתפס באירופה ב-1991 היה במרוקו. הנתון מוויקיפדיה מפנה להערכה של ארגון המכס העולמי. מכאן שדווקא הנתון המצוטט כ"הערכות" מבוסס על נתוני תפיסה, בעוד שהנתון האחר מבוסס על הערכות. רשלנות מעין זו, שחמקה מעיניהם של מגייהים, פוגעת במהימנותו של המחבר.

בעיה אחרת עולה מהאופן שבו רובינס מנווט בין סוגים וקטגוריות של סמים. הוא מתייחס לקנאביס, קוקאין ואופיום או הרואין, ובנוסף לקטגוריה מעורפלת במקצת של "סמים סינתטיים". הקטגוריה האחרונה כוללת בעיקר ממריצים סינתטיים כמו קפטגון, הפופולרי מאד במדינות המפרץ. אולם לעיתים משתמש רובינס במונח זה כדי לציין חומרים פסיכדליים סינתטיים כגון אקסטזי (MDMA) ו-LSD, ובמקרים אחרים כוונתו היא לטרמדול, מתדון ואופיאידים סינתטיים אחרים. כך הוא כורך יחד שלוש משפחות של חומרים שונים מאוד זה מזה, שקשריהם הפיזיולוגיים והתרבותיים רחוקים ביותר. הקפטגון דומה לאמפטמינים, למתאמפטמינים ולקוקאין ונבדל מהם בעיקר במחיר. אופיאידים כמו טרמדול דומים יותר לאופיאטים כמו הרואין מאשר לחומרים סינתטיים אחרים. דפוסי השימוש בסמים פסיכדליים – טבעיים, כגון פטריות וקטוסים שכלל אינם נזכרים בספר, או סינתטיים – שונים מאוד מסוגי הסמים האחרים, ולו רק משום שהפסיכדליים אינם ממכרים כלל. גם ההשלכות הפיזיולוגיות והחברתיות של השימוש בסמים פסיכדליים שונות מאלה של הסמים האחרים. אי בהירות זו בנוגע למושגים פוגמת בהישג של הספר, הממלא חלל חשוב בספרות המחקר.

פרק הסיכום של הספר פותח בתפקיד החשוב שמילאו סמים בעיצוב הדימוי של "המזרח" על טעמיו העזים, בתי הזונות ומאורות האופיום שלו במאתיים השנים האחרונות. עם זאת, לא ברור האם רובינס משתמש בסקירה זו כדי לבקר את האוריינטליזם או נוקט עמדה אוריינטליסטית בעצמו, במיוחד לאור כמה מאמצעי המבע שהוא מאמץ. האנקדוטות המופיעות בפתח של רוב הפרקים מציגות את המדינות הנסקרות כמוכות סמים או כנוקטות מדיניות דו־פרצופית ביחסן לחומרים אלו. הפסקאות הממוסגרות בנפרד מן הנרטיב הרצוף של הספר תורמות לעניין

ולקריאה הקולחת, אך חלקן מציירות אווירה אפלה ואינן מוסיפות מידע משמעותי על סוגיית הסמים בפרט או על החברה הנדונה בכלל. בטקסט האחרון הממוסגר בנפרד בפרק על מרוקו, למשל, מסופר על המחזאי האנגלי ג'ז' אורטון (Orton), שנרצח ב-1967 על ידי בן זוגו. הקשר היחיד של סיפור זה למרוקו הוא חופשתם בטנג'יר ב-1965, המתוארת ביומנו של אורטון כ"חופשה מתודלקת בסמים", לצד אזהרה שהיומן אינו אמין. בפרק על דובאי מוקדשת מסגרת טקסט נפרדת לג'יימס איבורי (Ibory), בכיר ניגרי שהיה מבוקש בשל עבירות שחיתות וברח לדובאי, אך אין לסיפור זה הקשר נרקוטי כלשהו. דוגמאות אלה מקשרות את המדינה לסוגים שונים של אחרות אקזוטית, ללא קשר לנושא הספר. גם השימוש במילה "בזאר" ככותרת הספר מעלה תמיהה, שכן הוא ממעט לעסוק במגמות הכלכליות של שוק הסמים ומתמקד בדפוס שימוש ובמאבק בהם. לעיתים נדמה שאווירת הבזאר המזרח תיכוני היא אחת המטרות הנסתרות של הספר, ואינה מתארת את ממצאיו המפורשים של רובינס באופן מדויק. למרות חסרונות אלה, הסקירה המקיפה והמאלפת של דפוס שימוש בסמים והמאבק בהם במדינות שונות במזרח התיכון תהווה, ללא ספק, נקודת מוצא למחקרי המשך בנושא. מחקרים כאלה עשויים לספק תובנות מעבר לעשרת הסיפורים הנבדלים על אודות עשר מדינות נפרדות.

עיון בספר מעלה תחושה מתסכלת לגבי חוסר היכולת של השלטונות במדינות במזרח התיכון להיאבק בסמים, או חוסר רצון להיכנס למאבק כזה, ותסכול עולה גם נוכח היעדר משאבים של ארגוני חברה אזרחית המתמודדים עם תוצאותיהן ההרסניות של בעיות הסמים. עם זאת, בחינה מפוכחת של הנתונים בספר ובמקומות אחרים מגלה שהמאבק בסמים נכשל בכל מקום, במיוחד במדינות המובילות אותו. כנראה שמלחמה אינה הפתרון.³ יתר על כן, הספר רומז להשפעה של גלובליזציה בכלל, וגלובליזציה של המלחמה בסמים בפרט, על שיעורי התמכרות. הפרקים על מצרים, תימן, איראן, ובמידה מסוימת גם על מרוקו, מתארים תרבויות שבהן התקיים שימוש נרחב בסמים, ללא השלכות שליליות משמעותיות; דווקא ההתערבות הבינלאומית והניסיון להילחם בסמים לוו בעלייה משמעותית בשימוש הרסני בהם. הפרקים על אודות לבנון ועיראק מדגימים את המגע ההרסני של התערבות חיצונית בחברה, ומראים כיצד הרס משטר קיים מביא עמו גם עלייה בשיעורי השימוש בסמים, בגידולם ובסחר בהם. הפרקים על דובאי, ישראל, תורכיה וערב הסעודית מציעים גם הם תשתית לדיון בהשפעות הגלובליזציה על תפוצתה ועוצמתה של בעיית ההתמכרות. ההכרה בקשר בין

3 "Taking Stock: A Decade of Drug Policy – A Civil Society Shadow Report," *International Drug Policy Consortium*, 2018, <https://idpc.net/publications/2018/10/taking-stock-a-decade-of-drug-policy-a-civil-society-shadow-report>, accessed 28 April, 2022

הגלובליזציה לנזקי הסמים עולה בקנה אחד עם התיאוריה העדכנית כי התמכרות היא בעיה חברתית של תרבות המערב יותר מאשר בעיה נוירולוגית או כימית.⁴ ספרו של רובינס מוזמן דיון השוואתי כן וחשוב בסמים, נזקיהם והאפשרויות למזער את הנזק. יש לקוות כי עבודותיו הבאות או עבודות של חוקרים אחרים ימשיכו בכיוון של ניתוח השוואתי מפורש.

אורי שויד

Bruce K. Alexander, "The Globalization of Addiction," *Addiction Research* 8, no. 4
6 (2000): 501-526

על המחברים והמחברות

סראב אבו רביעה-קוידר – סוציולוגית של החינוך, פרופסורית חברה במחלקה לחינוך באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. מחקריה עוסקים במגדר ובאי שוויון בהשכלה הגבוהה ובתעסוקה בקרב קבוצות מיעוט. את לימודי הדוקטורט סיימה באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ואת השתלמות הבתר-דוקטורט עשתה באוניברסיטת אוקספורד שבאנגליה.

איריס אגמון – היסטוריונית חברתית ומרצה בכירה (בדימוס) במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. מחקריה מתמקדים בהיסטוריה סוציו-לגלית והיסטוריה של המשפחה באימפריה העוסמאנית. בספרה *Family and Court: Legal Culture and Modernity in Late Ottoman Palestine* (New York: Syracuse University Press, 2006), היא מנתחת פרוטוקולים של בתי הדין השרעיים של יפו וחיפה במאה התשע עשרה הארוכה מפרספקטיבה של היסטוריה של המשפחה. במחקר המשך היא בוחנת את חקיקת "קוד המשפחה" (Hukuk-ı Aile Kararnamesi) העוסמאני ב-1917 ואת יישומו קצר הימים.

אלי אושרוב – עמית בתר-דוקטורט במכון טרומן באוניברסיטה העברית. עבודת המחקר שלו עוסקת בהיסטוריה פוליטית ואינטלקטואלית ערבית, במיוחד בהקשר של הסכסוך הציוני-ערבי.

סיון בלסלב – מרצה בחוג ללימודי האסלאם והמזרח התיכון באוניברסיטה העברית. ספרה *Iranian Masculinities: Gender and Sexuality in Late Qajar and Early Pahlavi Iran* יצא לאור בהוצאת Cambridge University Press בשנת 2019.

חיה במבוג'יספורטס – 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 מושק" (2001), עסקה בהבניית השיח של בעיית הפליטים הפלסטינים במסד הישראלי בשנים 1949-1952, ועבודת הדוקטור שלה, "ליבי במערב ואנוכי בפֶּכָל 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: "מסורתיות, היסטוריה, תרבות ותאוריה: רעיונות לקריאה מחודשת בביוגרפיה

של אלי כדורי ובכתביו, "ג'מאעה כ"ה (תשפ"א); "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, no. 1 (2018): 59-84.

און ברק – היסטוריון חברתי ותרבותי של מדע וטכנולוגיה, העוסק בהיסטוריה גלובלית, באנרגיה ובמשבר האקלים. פרופסור בחוג להיסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל אביב. מספריו: *Powering Empire: How Coal Made the Middle East and Sparked Global Carbonization* (Berkeley: University of California Press, 2020); *On Time: Technology and Temporality in Modern Egypt* (Berkeley: University of California Press, 2013).

אבר גלעדי – פרופסור (אמריטוס) בחוג ללימודי המזרח התיכון והאסלאם באוניברסיטת חיפה. תחומי המחקר וההוראה שלו כוללים את ההיסטוריה של המשפחה, הילדות, הנשים והמגדר במזרח התיכון האסלאמי בתקופות הקדם־מודרניות. מפרסומיו העיקריים: *Infants, Parents and Wet Nurses: Medieval Islamic Views on Breastfeeding and Their Social Implications* (Leiden: Brill, 1999); *Muslim Midwives: The Craft of Birthing in the Premodern Middle East* (New York: Cambridge University Press, 2015).

הנרייט דהאן כלב – פרופסורית (אמריטה) באוניברסיטת בן־גוריון, מדענית מדינה ומייסדת התכנית ללימודי מגדר באוניברסיטה זו.

עטר דוד – דוקטורנט במחלקה להיסטוריה באוניברסיטת טקסס באוסטין. מחקרו מתמקד בחקלאות ובשינוי סביבתי במזרח התיכון המודרני. הוא בעל תארים ראשון ושני מהמחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן־גוריון.

און וינקלר – פרופסור בחוג ללימודי המזרח התיכון והאסלאם באוניברסיטת חיפה משנת 1994. מחקריו העיקריים עוסקים בהיסטוריה הדמוגרפית והכלכלית של המזרח התיכון המודרני. בין פרסומיו: *Arab Political Demography* שיצא בשלוש מהדורות (Sussex Academic Press, 2005, 2009, 2017); וכן הקבצים *הגל השלישי: מחאה ומהפכה במזרח התיכון בשיתוף עם אלי פודה* (כרמל, 2017); *בין יציבות למהפכה: עשור לאביב הערבי בשיתוף עם אלי פודה* (כרמל, 2021); *מאחורי המספרים: דמוגרפיה פוליטית בישראל* (למודא, 2022). כמו כן פרסם את המאמרים: "Missed Opportunity? Jordan's [Insufficient] Economic

Dividends from the Peace Treaty with Israel,” *Middle Eastern Studies* 57, no. 3 (2021): 429-442; “Against the Odds: A Century of Jordanian Economic Survival,” *The Journal of the Middle East and Africa* 13, no. 2 (2022): 207-223; “A Result without A Cause: The Unique Fertility Pattern .of the Israeli-Druze,” *Population Review* 62, no. 1 (2023): 106-123

דניאלה טלמון-הלר – פרופסורית במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב ומנהלת את המרכז לחקר המרת דת ומפגשים בין דתיים (CSOC) בפקולטה למדעי הרוח והחברה באוניברסיטה. היא עוסקת בהיסטוריה של המזרח התיכון, בעיקר בימי הביניים, בדת האסלאם ובדת השוואתית. ספרה *Sacred Place and Sacred Time in the Medieval Islamic Middle East: An Historical Perspective* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020).

גיא מירון – פרופסור להיסטוריה והמשנה לנשיאה לעניינים אקדמיים באוניברסיטה הפתוחה. הוא גם ראש המרכז לחקר יהדות גרמניה בתקופת השואה במכון הבינלאומי לחקר השואה ביד ושם. מירון מתמחה בתולדות היהודים בגרמניה ובמרכז אירופה במאות התשע עשרה והעשרים. מחקריו עוסקים במגוון היבטים של זהות וזיכרון, בשאלות על דימויי היהודים ובסוגיות היסטוריוגרפיות.

יוני מנדל – מרצה בכיר במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ומשמש ראש החטיבה לשפה ותרבות ערבית במחלקה.

חגית נול – פרופסורית לארכיאולוגיה אסלאמית במכון לארכיאולוגיה באוניברסיטת גתה בפרנקפורט, גרמניה. מחקרה כיום עוסק בתהליך התפרסות המסגדים המוקדמים במרחב האסלאמי. תחומי העניין העיקריים שלה כוללים ארכיאולוגיה מרחבית, אסלאם קדום, היסטוריה חברתית וכלכלית של ימי הביניים ומעבר של ידע ורעיונות. היא מחברת הספר *Settlement and Urbanization in Early Islamic Palestine, 7th-11th Centuries: Texts and Archaeology Contrasted Riches Beyond the Horizon: Long-Distance Trade in Early Medieval Landscapes (ca. 6th-12th Centuries)* (Turnhout: Brepols, 2022), ועורכת הקובץ

ירון פרידמן – מרצה ורכז הוראת הערבית בחוג ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת חיפה. למד לתארים ראשון ושני באוניברסיטה העברית ולדוקטורט באוניברסיטת סורבון, פרסם מאמרים וערכים אנציקלופדיים בנושא השיעה והעלווים, וכן שני

ספרים: *The Nusayri-‘Alawis: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria* (Leiden: Brill, 2010); *The Shi‘is in Palestine: From the Medieval Golden Age until the Present* (Leiden: Brill, 2019).

תמי צרפתי – חוקרת עצמאית, עוסקת בהיסטוריה של צרפת בתקופה המודרנית. עבודת הדוקטור שלה באוניברסיטת קליפורניה בלוס אנג'לס עסקה בקבוצת האזרחים שהתלוותה לצבא הצרפתי במצרים ב-1798, ולאחר מכן פרסמה את שלושים הכרכים של תיאור מצרים (*Description de l'Égypte*). היא העורכת האקדמית של התרגום העברי לחיבורו של ההיסטוריון עבד אל-רחמן אל-ג'ברתי, היום שבו התערערו חוקי בראשית: הכרוניקה המופלאה של הכיבוש הצרפתי במצרים על פי אלג'ברתי (מכון ון ליר ומשכל, 2020). לאחרונה ראה אור ספר המבוסס על עבודת הדוקטור שלה ומרחיב אותה: *The Description of Egypt from Napoleon to Champollion* (Cham: Palgrave Macmillan, 2022). כעת היא מתקינה לפרסום את הביוגרפיה של הפילוסוף הצרפתי קונסטנטין פרנסואה וולניי (1820-1757).

סיון רג'ואן שטאנג – חוקרת אמנות ותרבות חזותית, עמיתת מחקר במכון הדסה ברנדייס לחקר יהדות ומגדר באוניברסיטת ברנדייס, ארצות הברית, מרצה במחלקה לתקשורת ובמחלקה לתרבות במכללת ספיר וביחידה להיסטוריה ופילוסופיה של האמנות, העיצוב והטכנולוגיה במכללת שנקר. היא עורכת שותפה של הספר *תרבות חזותית בישראל* (הקיבוץ המאוחד, 2017). מחקרה התפרסמו בכתבי עת מקומיים ובינלאומיים, ועוסקים בסוגיות של גזע ומגדר בתרבות חזותית ציונית, בצילום ציוני של נשים מזרחיות, בפרקטיקות של התנגדות באמנות פמיניסטית קווירית ובאמנות פמיניסטית מזרחית. לצד פעילותה המחקרית היא חברת הוועד המנהל בעמותה לחקר אמנות נשים ומגדר בישראל. בימים אלה היא כותבת את ספרה *אמנות פמיניסטית מזרחית: דמיון רב תרבותי ממוקם*.

אבי רובין – פרופסור במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, חוקר את ההיסטוריה החברתית-משפטית של האימפריה העוסמאנית בעת החדשה. מפרסומיו: *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011); *Ottoman Rule of Law and the Modern Political Trial: The Yildiz Case* (New York: Syracuse University Press, 2018); “The Positivization of Ottoman Law and the Question of Continuity,” in *State Law and Legal Positivism: The Global Rise of a New Paradigm*, eds. Badouin Dupret and Jean-Louis Halperin (Leiden: Brill, 2021).

אורי שויד – מרצה בכיר במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. מחקריו עוסקים בסוציולוגיה של המדע, בריבוד ואי שוויון, וברשתות חברתיות של תלמידים יהודים וערבים בישראל.

רלי שכטר – פרופסור במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. מחקריו עוסקים בהשפעות חברתיות-מעמדיות על הכלכלה הפוליטית של מצרים. ספרו *The Rise of the Egyptian Middle Class: Socio-Economic Mobility and Public Discontent from Nasser to Sadat* ראה אור בשנת 2018 בהוצאת הספרים של אוניברסיטת קיימברידג'. ספרו *The Egyptian Social Contract: A History of State-Middle Class Relations* ראה אור בשנת 2023 בהוצאת הספרים של אוניברסיטת אדינבורו.

תקצירים בעברית

מיץ ענבים תחת השמש:

ייצור יין בתקופה האסלאמית הקדומה בארץ ישראל

חגית נול

גיתות יין רבות המתגלות במחקרים ארכיאולוגיים בישראל מתוארכות לתקופה הביזנטית, והשימוש בהן מתוארך, לכל המאוחר, עד המאה השמינית לספירה. הסיבות המרכזיות שמעלים הארכיאולוגים להפסקת השימוש בגיתות קשורות, במישרין או בעקיפין, בכיבוש הערבי של ארץ ישראל. ראשית, האסלאם אוסר על צריכת אלכוהול, ומכאן ההנחה שרוב האוכלוסייה לא צרכה יין. שנית, מקובלת התפיסה שהפסקת הקשרים עם האימפריה הביזנטית הובילה להפסקת ייצוא היין. ואולם, טקסטים מן המאות הראשונות לאסלאם מדגימים ייצור, שיווק וצריכה של אלכוהול – בעיקר יין – בחלקים מגוונים באוכלוסייה ובקרב בני דתות שונות. נוסף על כך, תיארוך מחדש על פי טכניקות בנייה של גיתות ושל מתקנים דומים, שנתגלו באתרים במרכז ישראל, מציע כי רובם נוסדו אחרי התקופה הביזנטית אומיית. תוצאות התיארוך מעידות על שינויים בטיפוסי המתקנים מהמאה השביעית עד המאה העשירית, ומרמזות על התרחבות גאוגרפית של אזורי גידול הגפן. במאה העשירית פעלו שלושה טיפוסי מתקנים באותם המרחבים, וייתכן ששימשו לייצור מוצרי תירוש שונים. אחד הטיפוסים יועד כנראה לייצור תירוש לא מותסס, שאפשר היה להתסיס בקנקנים או לבשל לסירוף. שאר הטיפוסים יועדו לייצור יין.

צ'לאח אל־דין: מקורות ביניים ומיתוסים מודרניים

דניאלה טלמון־הלר

בעקבות ניצחונו על הצלבנים ב־1187 הפך צ'לאח אל־דין לגיבור מיתולוגי נערץ במזרח ובמערב. בזיכרון הקולקטיבי של קבוצות שונות עוצבה זהותו המורכבת – מוסלמי מסור לג'יהאד ולוחם בשלטון קולוניאלי מצד אחד, שליט נדיב, חומל וסובלני מצד שני – והעניקה השראה לאידיאולוגיות מגוונות. מאמר זה סוקר בקצרה את דמותו בספרות הביניימית הלטינית והערבית, ומרחיב בחקר ייצוגה בפולקלור ובהיסטוריוגרפיה הלאומית הפלסטינית, ובהיסטוריוגרפיה ובפובליציסטיקה העברית. צ'לאח אל־דין הפלסטיני אינו רק משחרר המולדת, אלא גם מייסד של אתרים מקודשים ושל סדרת עליות לרגל וחגיגות עממיות (מִואָסָם), שנועדו כביכול לבלום מסע צלב נוסף. בצד היהודי נמצא כי צ'לאח אל־דין הוא בן דמותם של שליטי תור הזהב האנדלוסי ואף של כורש, המלך שאפשר את שיבת ציון. בפובליציסטיקה ישראלית דמותו מסמלת הן את האיום הנשקף לישראל ממנהיג כריזמטי שבכוחו לאחד את הערבים, הן תקווה לשיתוף פעולה יהודי־מוסלמי מחדש.

טענה מתודולוגית של מאמר זה היא שמחקר מעמיק של מיתוסים היסטוריים מחייב חזרה למקורות הראשוניים המוקדמים, שתאפשר הבחנה בין מיתוס המנציח אירוע היסטורי או דמות היסטורית שנשמרו בזיכרון הקולקטיבי במשך דורות, לבין מיתוס שבונה דמות או אירוע היסטורי ש"נשתלו" בזיכרון הקולקטיבי במקום אלה שנשכחו והושכחו. שתי התופעות דורשות הסבר.

נבי יושע – אתר קדוש לשיעה בארץ ישראל

ירון פרידמן

מאמר זה פורש בפני הקורא את הרקע הדתי וההיסטורי של נבי יושע, אתר המקודש לשיעה ונמצא בארץ ישראל. את מבנה הקבר של נבי יושע, הממוקם בהרי נפתלי שבגליל העליון, הקימה ההנהגה של השיעים מאזור ג'בל עאמל בדרום לבנון. מטרת המאמר היא להסביר את הקשר המיוחד של השיעים בלבנון לדמותו של יהושע (בערבית: יושע) ובייחוד לאתר זה. החידוש במחקר הוא השימוש בספרות שיעית לבנונית והניתוח של הכתובות בערבית הנמצאות באתר.

גזע ומגדר במשטר הראייה הציוני המוקדם

סיון רנ'ואן שטאנג

מאמר זה מבקש לשרטט את קווי המתאר של משטר הראייה הציוני בתקופת היישוב מבעד לפרספקטיבה כפולה, מגדרית וגזעית. הניתוח שאציג משלב את גישת הההצטלביות (Intersectionality), לימודי תרבות חזותית ולימודי גזע ביקורתיים. על יסוד ניתוח זה אני טוענת כי שלוש פרקטיקות קולוניאליות דומיננטיות – בוטניקה, תערוכה וצילום – שימשו את הממסד הציוני, וכוננו משטר ראייה (scopic regime), שהצפין חלוקת תפקידים מוגזעת, פנים־לאומיות, בין אשכנזים ובין מזרחים. חלוקת תפקידים זו נשענה על דימוי מגדרי מוגזע של נשים מזרחיות. דימוי זה התבסס על ייחוס תכונות נשיות, והוא שימש מודל להגזעת הציבור המזרחי כולו ולהצגתו בעמדה מוחלשת בשיח באמצעות מערך הצמדים הבינארי גברי־נשי, מודרני־מסורתי, הווה ציוני־עבר ילידי ופעולה פוליטית־עמל הישרדותי. כך הייתה המחשה חזותית של תכונות הנחשבות נשיות, רכיב בהגזעה של מזרחים, וכן הייתה לנדבך בהמצאתה של גנאלוגיה לאומית ציונית, שבה סומנה יהדות המזרח כתלותית לעומת הציונית האשכנזית, שהוצגה כישות גברית מגוננת ומצילה.

**לא על הלחם לבדו: מזון, שיח חברתי והמדינה במצרים
שבין שתי מלחמות עולם, 1919-1939**

עטר דוד

בשנים שבין שתי מלחמות העולם התפתח במצרים שיח חברתי ער על מחויבות המדינה לספק מזון לאזרחיה. את השיח הזה הובילו אינטלקטואלים ובני מעמד הביניים (האפנדיה), והוא שיקף תפיסות חברתיות ומעמדיות, רעיונות כלכליים בנוגע לתפקידה של המדינה בשווקים שונים, ותגליות מדעיות בנושא תזונה וצריכת מזון. המאמר טוען כי התפתחותו של שיח זה בתקופה האמורה קשורה בשינויים פוליטיים, חברתיים וכלכליים ניכרים שעברו על מצרים, ובכללם משבר כלכלי חמור, שינוי במבנה החברה ואכזבה מהמדיניות הליברלית של שנות העשרים. התהליך המרכזי שהמאמר מצביע עליו הוא השינוי בתפיסת מקומה של המדינה בשוק המזון – משחקן שולי ופסיבי, שאמור להתערב רק בעת משבר קיצוני, למסגרת חברתית-לאומית שיש לה מחויבות מוסרית לספק מזון לכלל אזרחיה. באמצעות בחינת עיתונות תקופתית, דו"חות כלכליים ומסמכים מהארכיון הבריטי הלאומי מבקש המאמר להצטרף לקריאה ההיסטוריוגרפית המחדשת, המדגישה את חשיבות התקופה שבין שתי המלחמות בעיצוב דמותה של מדינת הלאום המצרית.

ملخصات باللغة العربية

عصير العنب ضوء النهار: إنتاج النبيذ في فلسطين (أرض إسرائيل) في العصر الإسلامي الأول

حجبت نول

يعود تاريخ العديد من معاصر النبيذ المكتشفة في الدراسات الأثرية في إسرائيل إلى الفترة البيزنطية، ويعود تاريخ استخدامها على أبعد تقدير إلى القرن الـ 8 م. ترتبط الأسباب الرئيسية التي يطرحها علماء الآثار للتوقف عن استعمال معاصر النبيذ، بشكل مباشر أو غير مباشر، بالفتح الإسلامي لفلسطين (أرض إسرائيل). أولاً، يُحرّم الإسلام استهلاك الكحول، وبالتالي فإنّ غالبية السكّان لا يستهلكونها. ثانياً، وفقاً للتصوّر، أدّى توقّف العلاقات مع الإمبراطورية البيزنطية إلى وقف صادرات النبيذ. ومع ذلك، فإنّ النصوص من القرون الأولى للإسلام تظهر إنتاج وتسويق واستهلاك الكحول – وخاصة النبيذ – لدى قطاعات مختلفة من السكّان، ومن قبل أبناء ديانات مختلفة. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ تحديد تاريخ مصانع النبيذ والمنشآت المماثلة المكتشفة في مواقع في وسط إسرائيل على أساس تقنيات البناء، يؤجّل تاريخ معظمها إلى ما بعد العصر البيزنطي-الأموي. تشير نتائج تحديد التاريخ إلى تغيّرات في أنواع المنشآت منذ القرن السابع وحتى القرن العاشر، وتشير إلى التوسّع الجغرافي في فرع الزراعة هذا. في القرن الـ 10 م، كانت هناك ثلاثة أنواع من المنشآت في نفس الأماكن، ربّما لإنتاج منتجات عصير عنب مختلفة. ربّما كان أحد الأنواع يهدف إلى إنتاج عصير عنب غير مخمّر، والذي يمكن تخميره في مرطبات أو طهيه ليصبح شراباً. بينما خُصّصت النماذج الأخرى لإنتاج النبيذ. أمّا الأنواع الأخرى من المعاصر فقد كانت تنتج النبيذ في بداية العصر الإسلامي.

صلاح الدين: مصادر من العصور الوسطى وأساطير حديثة

دنيئة ظلمون-هيلر

بعد انتصاره على الصليبيين عام 1187، أصبح صلاح الدين بطلاً أسطوريًا محبوبًا في الشرق والغرب. هويته المركبة – كما شكلتها الذاكرة الجماعية لمجموعات مختلفة – كمسلم مخلص للجهاد و/ أو محارب للحكم الاستعماري من ناحية، وكحاكم سخي، رحيم ومتسامح من ناحية أخرى، كانت ملهمة لأيديولوجيات متنوعة. يستعرض هذا المقال بإيجاز شخصيته في أدب العصور الوسطى والأدب العربي، ويتوسع في تمثيلها في الفولكلور والتاريخ الوطنيين الفلسطينيين، وفي التاريخ وصحافة الرأي العبريين. صلاح الدين الفلسطيني ليس محرزًا للوطن فحسب، بل إنه أيضًا مؤسس أماكن مقدسة وسلسلة من حالات الحج الاحتفالات الشعبية (المواسم) التي كان الغرض منها، على ما يبدو، منع حملة صليبية أخرى. في الجانب اليهودي، نجد صلاح الدين شبيهًا لحكام العصر الذهبي الأندلسي، وعصر كورش أيضًا، الملك الذي أتاح عودة اليهود إلى القدس واستمرار سكنهم في فلسطين (أرض إسرائيل). ترمز شخصيته من ناحية إلى استمرار التهديد بالإبادة الذي يشكله زعيم ذو كاريزما، وإلى الأمل في تجديد التعاون اليهودي الإسلامي على حد سواء من ناحية أخرى.

منهجيًا، يحتاج هذا المقال أن بحثًا شاملاً يتناول الأساطير التاريخية يتطلب العودة إلى المصادر الأولية المبكرة، كتلك التي تمكن من التمييز بين أسطورة تحيي ذكرى حدث تاريخي أو شخصية تاريخية حُفظت في الذاكرة الجماعية لأجيال، وأسطورة تم اختراعها لتشكل "بديلاً" للشخصيات والأحداث المطموسة عمدًا. هاتان الظاهرتان تتطلبان شرحًا.

النبي يوشع – موقع مقدّس للشيعة في فلسطين (أرض إسرائيل)

يرون فريدمان

يعرض هذا المقال أمام القارئ الخلفيّة الدينيّة والتاريخيّة للنبيّ يوشع، وهو موقع شيعيّ مقدّس يقع في فلسطين (أرض إسرائيل) في منطقة الجليل الشرقيّ. بنّت القيادة الشيعيّة في جبل عامل (جنوب لبنان) موقع ضريح النبيّ يوشع الواقع في جبال نفتالي في الجليل الأعلى على الحدود اللبنانية. يهدف المقال إلى شرح العلاقة الخاصّة بين الشيعة في لبنان، وشخصيّة يوشع، وهذا الموقع بشكل خاصّ. التجديد في هذا البحث هو استخدام الأدب الشيعيّ اللبناني، وتحليل النقوش العربيّة الموجودة في الموقع.

العرق والجندر في نظام الرؤية الصهيونية المبكر

סיפן רגوان שטנע

يسعى هذا المقال إلى رسم ملامح نظام الرؤية الصهيونية خلال فترة الاستيطان، وذلك من خلال منظور مزدوج، جندري وعرقي. بواسطة التحليل القائم على مقارنة تقاطع أشكال التمييز (Intersectionality)، ودراسة الثقافة البصرية (Visual Culture Studies)، ودراسات العرق النقدية (Critical Race Studies)، أدعي أن ثلاث ممارسات استعمارية مهيمنة، التصوير الفوتوغرافي، وعلم النبات والمعرض، تم استعمالها من قبل هذه المؤسسة الصهيونية لتأسيس نظام رؤية (Scopic Regime) يمنح رموزاً لتوزيع الأدوار على أساس عرقي قومي-داخلي بين المجموعات الأشكنازية والشرقية. استند توزيع الأدوار هذا إلى صورة جندرية عرقية للمرأة الشرقية. مبدأ التأنث (feminization)، الكامن في أساس هذا التصور، شكّل نموذجاً للتفرقة العنصرية ضدّ الجمهور الشرقي ككلّ، وعرضه في موقف استطراذي يضعفه النظام الثنائي النسوي/ الذكوري، والعصري/ التقليدي، والحاضر الصهيوني/ الماضي الأصلي والعمل السياسي/ الكدح من أجل البقاء على قيد الحياة. وهكذا، فإنّ التأنث كعنصر مرئي يثير اشمئزاز الشرقيين والشرقيات كان مرحلة من مراحل اختراع علم الأنساب الصهيوني القومي، حيث تمّ في إطاره تمييز اليهود الشرقيين على أنّهم متعلّقون مقابل بقومية الصهيونية الأشكنازية، والتي تمّ عرضها ككيان خلاصي موفّر للحماية وكيان ذكوري.

ليس بالخبز وحده: الغذاء، الخطاب الاجتماعي والدولة في مصر بين الحربين العالميتين، 1919-1939

عطار دافيد

خلال السنوات ما بين الحربين العالميتين، نشأ خطاب اجتماعي نشط في مصر، حول التزام الدولة بتوفير الغذاء لمواطنيها. هذا الخطاب، بقيادة المثقفين وأعضاء الطبقة الوسطى، كان إطاراً لمناقشة التصورات الاجتماعية والطبقية، والأفكار الاقتصادية حول دور الدولة في الأسواق المختلفة، والاكتشافات العلمية في مجال التغذية واستهلاك الغذاء. يدعي المقال أن تطوّر هذا الخطاب خلال الفترة الزمنية المذكورة أعلاه مرتبط بتغيرات سياسية، اجتماعية واقتصادية كبيرة شهدتها مصر، بما في ذلك أزمة اقتصادية حادة، وتحولات في بنية المجتمع، وخيبة أمل من النظام الليبرالي الذي ساد في سنوات الـ 20. السيرة المركزية التي يشير إليها المقال هي تغيير في تصور مكانة الدولة في سوق المواد الغذائية، من لاعب هامشي غير فعال عليه أن يتدخل في حالات الأزمات الشديدة فقط، إلى إطار اجتماعي وطني لديه التزام أخلاقي بتوفير الغذاء لجميع المواطنين الخاضعين له. من خلال فحص الصحافة الدورية، التقارير الاقتصادية والوثائق من الأرشيف الوطني البريطاني، يسعى المقال إلى الانضمام إلى القراءة التاريخية المتجددة للفترة ما بين الحربين، كفترة مهمة في تشكيل صورة الدولة القومية المصرية.

Not on Bread Alone: Food, Social Discourse and the State in Interwar Egypt, 1919-1939

Atar David

During the interwar years, Egypt witnessed the evolution of an elaborated discourse revolving around the question of the state's commitment to providing food for its citizens. The discourse was led by intellectuals and upper-middle-class (*Effendiyya*) representatives. It intertwined a variety of ideas such as the role of the nation and class perceptions, economic agendas regarding the state's place in the economic system, and scientific discoveries concerning nutrition and food consumption. The article connects the evolution of this discourse to the political, social, and economic changes that reshaped Egyptian society during the interwar period, particularly the effects of the global depression, the changing place of the *Effendiyya* and the *fellahin* in the economic life, and the general disappointment from the liberal order of the 1920s. The article points to perceptual changes regarding the role of the state in the economic system – from a marginal and passive entity meant to intervene in economic activity only in times of crisis to a central and unifying social-national entity holding moral obligations towards the citizens. Through an examination of periodicals, economic reports, and archival documents, the article joins the recent trend of rethinking the interwar years as a crucial period for the history of modern Egypt.

Race and Gender in Early Zionist Scopic Regime

Sivan Rajuan Shtang

This article outlines the construction of the Zionist Scopic Regime during the Yishuv period, by using race and gender as analytical perspectives. I rely on the approaches of Intersectionality, Visual Culture Studies, and Critical Race Studies. I argue that three dominant colonial practices, photography, botany, and exhibitions, served the Zionist establishment for the construction of a Zionist Scopic Regime which encoded intra-national, racialized division of roles between the Ashkenazi and Mizrahi groups. This racialized division of roles was based on a racialized visual gender image of Mizrahi women. The principle of racialization through feminization, which underlied the Zionist visual image of Mizrahi women, served as a model for the racialization of Mizrahi communities. The Mizrahi public was visualized using signifiers of the disadvantaged discursive position within the hierarchical oppositions, male\female, modern\traditional, Zionist present\Jewish past, and political action\survival labor. Thus, feminization, as a visual element that was used to racialize the Mizrahi public, became a pillar in the visual invention of a national Zionist genealogy in which Mizrahi Jews were constructed as dependent. This was in opposition to Ashkenazi Zionist nationalism, which was constructed as a protective and redeeming male entity.

Nabī Yūsha': A Sacred Site in Palestine

Yaron Friedman

This article reviews the religious and historical background of Nabī yūsha', a holy site for the Shī'a located in east Galilee, Israel. The mausoleum of Nabī yūsha' located in the Naftali mountains in the upper Galilee was founded by the Shī'ī leadership of Jabal 'Āmil (south Lebanon). The aim of this paper is to explain the special bond of the Shī'īs in Lebanon to the figure of Joshua (in Arabic: Yūsha') and to this site. The article offers a first-of-a-kind study of both Shī'ī Lebanese literature and the inscriptions in Arabic that are located at the site.

Saladin: Medieval Sources and Modern Myths

Daniella Talmon-Heller

Saladin's victory over the Crusaders in 1187 made him a mythological hero, admired in the East and West. Remembered not only as a Muslim devoted to jihad and/or a warrior against colonialism, he was also known as a generous, compassionate and tolerant ruler, and he inspired various ideologies. This article reviews Saladin's image in medieval Latin, Arabic and Hebrew sources. It deals at greater length with his representations in Palestinian folklore and historiography, and in Jewish/Israeli academic and popular historiography. Palestinians accredit Saladin with the establishment of a system for protecting the land from foreign incursions: a chain of sites for annual pilgrimage and celebration around the vulnerable season of Easter. On the Jewish side, the era of Saladin is known as a medieval Jewish golden age, and the Sultan is accredited with enabling the return of Jews to Jerusalem and the continuity of Jewish settlement in the Land of Israel. He is depicted as prefiguring a threat of annihilation on the one hand, and the possibility of Muslim-Jewish cooperation, on the other.

Methodologically, this article calls for the study of early primary sources as a prerequisite for an in-depth study of current myths, whether they commemorate historical figures and events that have been preserved in collective memory for centuries, or were invented to "substitute" for figures and events purposefully forgotten. Both phenomena demand an explanation.

English Abstracts

Grape Juice under the Sun: Wine Production in Palestine during Early Islam

Hagit Nol

Many winepresses from archaeological contexts in Israel are dated to the Byzantine Period. Their use is dated as late as the eighth century AD. Archaeologists claim that the use of winepresses ceased with the Arab conquest of Palestine in the seventh century AD. This is because Islam prohibits the consumption of alcohol. Moreover, the purported termination of the relations with Byzantium led to the cessation of wine exportation. However, texts from the early centuries of Islam point to the production, distribution, and consumption of alcohol by various strata of society and by members of different religions (including Muslims). In addition, dating anew winepresses and similar installations from central Israel, based on construction techniques, pushes back the date of most of them. The dating results indicate changes in the installations typology from the seventh to the tenth century AD and imply a geographical extension of vine farming. In the tenth century, three types of installations existed in the same regions, designated perhaps to produce different grape-juice products. Perhaps one type produced a non-fermented juice which was then fermented in jars or cooked. The other types were winepresses which produced wine during early Islam.

Reviews

Onn Winckler	Moshe Ma'oz, <i>Muslims, Jews and Jerusalem: Ambivalence Dialogue or Armageddon</i>	283
Tami Zarfati	Odeh Bisharat, <i>Dunya</i>	289
Haya Bambaji-Sasportas	Yaron Ran, <i>The Arabist Eliyahu Sasson and the Zionist Struggle Against the Arab Revolt</i>	295
Yonatan Mendel	Nohad 'Ali and Rima'a Da'as, <i>Higher Education among the Palestinian Arab Minority in Israel: Representation, Mapping, Barriers and Challenges</i>	305
Sarab Abu-Rabia-Queder	Mansour Nasasra, <i>The Naqab Bedouins: A Century of Politics and Resistance</i>	311
Henriette Dahan Kalev	Amer Dahamshe, <i>A Local Habitation and Name: A Literary and Cultural Reading of the Arabic Geographical Names of The Land</i>	317
Guy Miron	Orit Bashkin, <i>Impossible Exodus: Iraqi Jews in Israel</i>	325
Relli Shechter	Alaa Al Aswany, <i>The Automobile Club of Egypt</i>	331
Avi Rubin	Sebastian Conrad, <i>What is Global History?</i>	335
Uri Shwed	Philip Robins, <i>Middle East Drugs Bazaar: Production, Prevention and Consumption</i>	347
Contributors		353
Hebrew Abstracts		369
Arabic Abstracts		364
English Abstracts		7*

CONTENTS

Editor' Note	9

Articles

Hagit Nol	Grape Juice under the Sun: Wine Production in Palestine during Early Islam	11
Daniella Talmon-Heller	Saladin: Medieval Sources and Modern Myths	47
Yaron Friedman	Nabī Yūsha': A Sacred Site in Palestine	79
Sivan Rajuan Shtang	Race and Gender in Early Zionist Scopic Regime	105
Atar David	Not on Bread Alone: Food, Social Discourse and the State in Interwar Egypt, 1919-1939	139
Sivan Balslev	On Fish and Children – A Reading of Two Literary Works from Modern Iran	165

Translation of Research Literature

Iris Agmon	A Few Thoughts on Family History	191
Mohammed Hocine Benkheira, Avner Giladi, Catherine Mayeur-Jaouen and Jacqueline Sublet	The Family in Islam according to Arab Sources: an Introduction	205

Translation in Collaboration with "Maktoob"

Eli Osheroff	A Hundred Years Later: Bahjat and Tamimi in Hebrew	243
Muhammad Bahjat and Rafiq al-Tamimi	A Chapter from Bahjat and Tamimi, <i>Wilayat Beirut</i>	251

Food for Thought

On Barak	Does Heat Have History?	269

Editorial Board

Oded Marck, Shir Meir, Nir Werber, Asaf Ramon Klain

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

Na'ama Ben Ze'ev

English Language Editor

Haggai Ram

Arabic Translation of Abstracts:

Salih Ali Sawaed and Nabih Bashir

ISSN 2616-986X

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, 2023

Typesetting: Sefi Graphics Design, Beer Sheva

Print in Israel



Interdisciplinary Journal of Middle East Studies

Volume 26

2023

Editor

Haggai Ram

BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV

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



Volume 26
2023



Ben-Gurion University of the Negev



The Chaim Herzog Center
for Middle East Studies & Diplomacy

The Department of
Middle East Studies

תַּיִמָּא Jama'a

**Interdisciplinary Journal for the
Study of the Middle East**

Vol. 26 • 2023