



אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

המחלקה ללימודי  
המזרח התיכון

מרכז חיים הרצוג לחקר  
המזרח התיכון והדיפלומטיה



כרך כ"ד - תשע"ט 2019

# ג'מאעה במאכלא

כתב עת בין-תחומי  
לחקר המזרח התיכון

הוצאת הספרים של  
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב



ג'מאעה جماعة

כרך כ"ד

תשע"ט

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

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

# ג'מאעה جماعه

כתב עת בין-תחומי לחקר המזרח התיכון

כרך כ"ד

תשע"ט

עורך:

חגי רם

הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

תשע"ט

המערכת:

עטר דוד, חן דיאור, קייטי וקסברגר, נעם לוי, ואעד מנצור, נטע קלמפרט, אסף שפיגל

מועצת מערכת:

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

עריכת לשון:

לילך צ'לנוב

עריכת לשון אנגלית:

אקין אג'אי

כתובת המערכת והמנהלה:

ג'מאעה, המחלקה ללימודי המזרח התיכון

הפקולטה למדעי הרוח והחברה

אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 8410501

ISSN 2626-986X

©

כל הזכויות שמורות להוצאת הספרים של אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

עיצוב העטיפה: לידי מק

סדר, עימוד ועדכון העטיפה: ספי עיצוב גרפי, באר־שבע

יחידת הדפוס של אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

## תוכן העניינים

|     |                                                                                                                                                               |
|-----|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 7   | דבר העורך                                                                                                                                                     |
|     | <b>מאמרים</b>                                                                                                                                                 |
| 11  | עמית סדן<br>'רקוויאם לעצי התמר המדממים': רעידת האדמה<br>בעיר כּם ויחסי שלטון-תקשורת באיראן                                                                    |
| 49  | אימאן אבו קישק<br>יחסו של הפרשן מוחמד בן אחמד אל-קורטובי<br>לסוגיית התשביה (דימוי האל לנבראים) והתארים<br>המגשימים                                            |
| 7*  | ליאת מגיד־אלון<br>The Jewish Bourgeoisie of Egypt in the First<br>Half of the Twentieth Century: Modernity,<br>Socio-Cultural Practices and Oral Testimonials |
|     | <b>נקודה למחשבה</b>                                                                                                                                           |
| 73  | ליאור שטרנפלד<br>שורשי תפיסת 'העולם השלישי' במזרח התיכון                                                                                                      |
|     | <b>רשימות ביקורת</b>                                                                                                                                          |
| 81  | תמי צרפתי<br>ההיסטוריה המדהימה של עֶבֶד אל־רחמן אל־ג'ברתי                                                                                                     |
| 93  | אלון תם<br>עמי איילון, מהפכת הדפוס הערבי                                                                                                                      |
| 101 | נעמי לבנקרון<br>Liat Kozma, <i>Global Women, Colonial Ports:<br/>Prostitution in the Interwar Middle East</i>                                                 |
| 111 | יוסי אמיתי<br>דוד גוברין, המסע אל האביב הערבי: שורשיה<br>הרעיוניים של הטלטלה המזרח תיכונית בהגותם<br>של ליברלים ערבים                                         |
| 119 | אלעד בן־דרור<br>מיכאל מ' לסקר וחנוך באזוב, טרור בשירות<br>המהפכה: מערכת היחסים בין אש"ף לבין ברית<br>המועצות 1991-1968                                        |
| 127 | בת־שבע גרסיאל<br>מיכאל לקר, מוחמד והיהודים                                                                                                                    |
| 133 | על המחברים                                                                                                                                                    |
| 137 | תקצירים בעברית                                                                                                                                                |
| 140 | תקצירים בערבית                                                                                                                                                |
| 33* | תקצירים באנגלית                                                                                                                                               |

מאמרים, עד 10,000 מילים, יש לשלוח לכתובת הדואר האלקטרוני של המערכת  
[jamaa@post.bgu.ac.il](mailto:jamaa@post.bgu.ac.il), מוקלדים בפורמט word ברווח כפול.  
הנחיות לרישום הפניות ומראי מקום אפשר לקבל במערכת, וכן אפשר 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](mailto: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 |
| ی    | א            | י            | א/ی            | ز    | ז            | ז            | ز              | האות | תעתיק מערבית | תעתיק מפרסית | תעתיק עוסמאנית |
| ب    | ב            | ב            | ب              | ژ    | ז'           | ז'           | ژ              | האות | תעתיק מערבית | תעתיק מפרסית | תעתיק עוסמאנית |
| پ    | פ            | פ            | پ              | س    | ס            | ס            | س              | האות | תעתיק מערבית | תעתיק מפרסית | תעתיק עוסמאנית |
| ت    | ת            | ת            | ت              | ش    | ש            | ש            | ش              | האות | תעתיק מערבית | תעתיק מפרסית | תעתיק עוסמאנית |
| ث    | ת'           | ס'           | ث              | ص    | ס            | ס            | ص              | האות | תעתיק מערבית | תעתיק מפרסית | תעתיק עוסמאנית |
| ج    | ג'           | ג'           | ج              | ض    | ז            | ז            | ض              | האות | תעתיק מערבית | תעתיק מפרסית | תעתיק עוסמאנית |
| چ    | צ'           | צ'           | چ              | ط    | ט            | ט            | ط              | האות | תעתיק מערבית | תעתיק מפרסית | תעתיק עוסמאנית |
| ح    | ח            | ה'           | ح              | ظ    | ז'           | ז'           | ظ              | האות | תעתיק מערבית | תעתיק מפרסית | תעתיק עוסמאנית |
| خ    | ח'           | ח'           | خ              | ع    | ע            | ע            | ع              | האות | תעתיק מערבית | תעתיק מפרסית | תעתיק עוסמאנית |
| د    | ד            | ד            | د              | غ    | ר'           | ר'           | غ              | האות | תעתיק מערבית | תעתיק מפרסית | תעתיק עוסמאנית |
| ذ    | ד'           | ז'           | ذ              |      |              |              |                |      |              |              |                |

## דבר העורך

בעת כתיבת שורות אלו חוגג כתב העת **ג'מאעה** את יום הולדתו העשרים. בשנת 1998, לפני עשרים שנים בדיוק, הושק גיליונו הראשון. על רעיון יסוד כתב עת נוסף ללימודי המזרח התיכון היה חתום דרור זאבי, מי שהיה ראש המחלקה הראשון של המחלקה ללימודי המזרח התיכון ויושב הראש הראשון של מרכז הרצוג לחקר המזרח התיכון והדיפלומטיה, שניהם באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. הדגם שעמד לנגד עיניו היה, בין היתר, *Jusur*, כתב העת ללימודי המזרח התיכון שיצא לאור באוניברסיטת קליפורניה בלוס אנג'לס (UCLA) בשנים 1985-1999, וייחודו היה שערכו אותו וניהלו אותו במשותף תלמידי מחקר וחוקרים ותיקים.

יתר חברי וחברות המחלקה הצעירה, שהוקמה זמן קצר לפני כן, התגייסו לפרויקט, שתאם את ה"אני מאמין" המחלקתי. באמצעות **ג'מאעה** ביקשנו להפיח רוח חיים חדשה בתחום, ולהציג גישות ונקודות מבט מחקריות בין-תחומיות עדכניות וביקורתיות. ואכן, **ג'מאעה** "היה חדשני מבחינה מקומית וגישתו הבין-תחומית ללימודי המזרח התיכון, והוא פתח את הדלת לדיונים ביקורתיים חדשים בתחום".<sup>1</sup> על מפעל הקמת כתב העת הופקדו אבי רובין, אז תלמיד צעיר לתואר ראשון, שהיה העורך הראשי הראשון של **ג'מאעה** (וכיום עמיתי וחברי במחלקה, ואף עומד בראשה); והחתום מטה, אז איש סגל אקדמי בראשית דרכו, שהיה העורך המדעי של כתב העת בשנותיו הראשונות. עם השנים השתתפו חברי סגל ותלמידים רבים נוספים השתתפות פעילה ושוות ערך בקידום כתב העת והשפיעו על דרכו הייחודית, כל אחד ואחת בסגנונו ובסגנונה. הייתה לי הזכות להמשיך וללוות את כתב העת מעת לעת, בדרך כלל במתן ייעוץ אקדמי, ובעת האחרונה נתבקשתי לשוב ל**ג'מאעה** כעורך הראשי של כתב העת, בקשה שנעניתי לה ללא היסוס. על פי הדגם שנקבע לפני שני עשורים, לצדי פועלת מערכת של תלמידות ותלמידי מחקר – עטר דוד, חן דיאור, קייטי וקסברגר, נעם לוי, ואעד מנצור, נטע קלמפרט ואסף שפיגל – העושים את עבודתם במיומנות, בחוכמה, במסירות ובהתלהבות, ואני רוצה להודות להם על כך. חשוב לציין, שאת מרב המאמרים והרשימות המופיעים בגיליון שלפניכם הורישו לנו המערכת הקודמת של **ג'מאעה** וקודמי העורך הראשי בן זרחי. חברות וחברי המערכת הנוכחית ואנוכי מבקשים להודות להם על עבודתם המאומצת.

נוסף על 'נקודה למחשבה' ולשש רשימות ביקורת על ספרים, בגיליון כ"ד שלושה מאמרים. במאמר הראשון עמית סדן בוחן את רעידת האדמה שהתרחשה במחוז כרמאן שבדרום-מזרח איראן ב־26 בדצמבר 2003. רעידת האדמה זו, שהייתה הרסנית במיוחד בעיר כָּם, נחשבת לאחד מאסונות הטבע המשמעותיים ביותר באיראן בעשרים השנים האחרונות, והותירה אחריה יותר מ־26,000 הרוגים, עשרות אלפי פצועים וכ־75,000 אזרחים בלא קורת גג. סדן מציג דיון ראשון מסוגו בדרכים שבהן ניהלו הרשויות האיראניות את האסון ואת משימות ההצלה, ובה בעת מציע תובנות מעניינות ביחס ליחסי השלטון והתקשורת באיראן ועל טבעה של ההגמוניה השלטונית בה. מאמרה של אימאן אבו קישק בוחן את פולמוס האנתרופומורפיזם ודימויי האל לנבראים (תִּשְׁבֵּינָה) באסלאם הסוני הימני-ביניימי. המחברת מתמקדת בהגותו של אבו עבדאללה אל־קורטובי, מלומד אנדלוסי מהאסכולה המאלכית, ובוחנת את ההגות הזאת אל מול פרשנויות שפירשו את הסוגיות האלה מלומדים מוסלמים מאסכולות הלכתיות אחרות. מאמרה של אבו קישק נקשר לוויכוח ארוך שנים בין חוקרי דת ובין חכמי הלכה בנושא זה, ומציע ניתוח מקורי של מקורות ראשוניים חשובים. המאמר השלישי בגיליון, מאת ליאת מגיד־אלון, עוסק בהיסטוריה החברתית והאוראלית של הבורגנות היהודית במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים. מגיד־אלון דנה בסוגיות מגדריות ובדרכים שבהן הסתגל מעמד זה לפרקטיקות 'מודרניות', לשפה 'מודרנית' ולדימויים שונים של המודרנה. המאמר התקבל לפרסום בשפה האנגלית במסגרת החלטה של המערכת הקודמת (החלטה שגיביתי, בהיותי אז העורך המדעי של כתב העת). לאחר חשיבה נוספת הגענו למסקנה שלהבא נמשיך לפרסם מאמרים בעברית בלבד.

בין יתר רשימות הביקורת בגיליון זה מופיעה גם רשימתה של תמי צרפתי, ובמרכזה הכרוניקות שכתב ההיסטוריון המצרי עבד אל־רחמן אל־ג'ברתי על תקופת פלישת נפוליון למצרים (עִנְיָאָב אל־אֶת־אֶר פִּי אל־תִּרְאָג'ם ואל־אֶת־בֶּאֶר). הכרוניקות האלה עומדות לראות אור בשפה העברית בשנה הבאה בסדרת "מִכְתּוּב" המוקדשת לתרגומי ספרות ערבית לעברית. אני שמח לבשר כי רשימתה של צרפתי היא סנונית ראשונה לקראת השקת 'מדור תרגומים' חדש בגִּמְלָא, שיופיע כבר בגיליון הבא (גיליון כ"ה), ויושתת על שיתוף פעולה בין כתב העת לבין סדרת "מכתוב". המדור החדש, בעריכת יונתן מנדל, קייטי וקסברגר וואעד מנצור, יחתור להביא לקדמת הבמה המחקרית יצירות פרוזה והגות שהופיעו במקור בשפה הערבית ותורגמו בחוג המתרגמים של סדרת "מכתוב". דגם העבודה הייחודי של "מכתוב" מבוסס על דו־לשוניות ודו־לאומיות בתרגום. על כל טקסט עובדים מתרגם ועורך תרגום, האחד בערבית והשני בעברית. מלבד השבחת איכות התרגום, תהליך זה מאפשר תנועה בין השפות ומונע יצירת חיץ ביניהן, ובאותה העת מונע עיסוק בלעדי של יהודים בעברית ושל ערבים

בערבית. בהזדמנות זו אני רוצה להודות לצאלח עלי סואעד ולעידן בריר, שניהם חברי חוג המתרגמים, על תרגום תקצירי מאמרי הגיליון הזה לשפה הערבית. לבסוף, מערכת ג'מאעה מרכינה ראש על פטירתו של פרופ' (אמריטוס) בוטרוס אבו מנה. פרופ' אבו מנה שימש חבר מועצת המערכת של ג'מאעה מיום הקמתה. הוא סיים את לימודי הדוקטורט שלו ב־1971 באוניברסיטת אוקספורד בהדרכת אלברט חוראני, והיה מוותיקי החוג ללימודי המזה"ת והאסלאם באוניברסיטת חיפה. מחקריו עסקו ברפורמות התנזימאית במרכז האימפריה העוסמאנית ובפרובינציות הערביות, ביחסים בין השלטון באסתנבול לאליטות הפוליטיות ברחבי הפרובינציות הערביות, בהשפעת המסדרים הסופיים באימפריה העוסמאנית, בתחיית התרבות הערבית (נהדה) במאה התשע־עשרה, ובחקר רשומות בתי הדין השרעיים (סג'ל). בנושאים אלו זכו מחקריו להכרה ולהשפעה נרחבת בקהילת חוקרי ההיסטוריה העוסמאנית והמזרח התיכון, וחיבוריו נחשבים להפניות חובה בכל מחקר חדש העוסק בסוגיות אלו. יהי זכרו ברוך.

חגי רם



## רקוויאם לעצי התמר המדממים: רעידת האדמה בעיר בם ויחסי שלטון-תקשורת באיראן

### עמית סדן

#### מבוא

ב־26 בדצמבר 2003 פגעה במחוז כְּרִמָּאן (בדרום־מזרח איראן) רעידת אדמה בעוצמה של 6.5 בסולם ריכטר. אף על פי שעוצמת הרעידה הייתה מתונה, ממדי ההרס והחורבן שזרעה היו אדירים. הרעידה החריבה את העיר בם מן היסוד, ועמה את המצודה ההיסטורית שהשקיפה עליה זה מאות שנים, וכן פגעה קשה בעיר בְּרָאנֻת ובאחד־עשר כפרים סמוכים. מספר ההרוגים עמד על יותר מ־26,000, עשרות אלפי תושבים נפצעו וכ־75,000 אזרחים נותרו בלא קורת גג.<sup>1</sup> נוסף על הפגיעה האדירה בחיי אדם, נפגע האזור פגיעה חמורה מבחינות נוספות, לרבות פגיעה במערכות המים והחשמל, בתשתיות התחבורה, וכן במרקם החברתי והכלכלי.

התנהלות השלטון לפני הרעידה, במהלכה ואחריה הייתה שנויה במחלוקת, ונשמעו סוגים שונים של ביקורת, בעיקר על אופן הטיפול בתושבי בם. מצבם של התושבים הוסיף להיות קשה גם חודשים רבים לאחר האסון, ובמרס 2004 – כחודשיים לאחר הרעידה – יצאו התושבים אל הרחובות במחאה ובזעם כלפי הרשויות. עיקר מחאתם נקשרה לתנאי המחיה הירודים, לטיפול המסורבל והמהוסס במצוקותיהם ולאבטלה הרבה שפשטה בקרבם. במהלך הפגנות המחאה ירו כוחות הביטחון בכמה מתושבי בם, ובעקבות האירועים האלה התפטר מתפקידו מושל העיר עלי שאפעי. נוסף על כך הממשלה סילקה מאזור האסון עיתונאים זרים לאחר שדיווחו מהאזור בלי אישור וחשפו את ביקורת המקומיים כלפי הרשויות.<sup>2</sup>

\* מאמר זה נכתב על בסיס עבודת מוסמך במחלקה ללימודי מזרח תיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. ברצוני להודות למנחה העבודה פרופ' חגי רם, וכן לפרופ' ליאור שטרנפלד, על תרומתם והכוונתם לאורך הדרך.

1 Manuel Berberian, 'Bam Earthquake', *Encyclopedia Iranica*, 20 July 2009, <http://www.iranicaonline.org/articles/bam-earthquake-2003>

2 Nasrin Alavi, *We Are Iran: The Persian Blogs* (London: Portobello Books, 2005), 257-258; Kathleen Tierney et al., 'Reconnaissance Report on Bam Earthquake: Social and Public Policy Issues', *Journal of Seismology and Earthquake Engineering: Special Issue on Bam Earthquake* 5 (2004), 214; Dan De Luce,

מלבד בחינת התנהלותה של המדינה בכל הקשור לרעידת האדמה, בכוונתי לנתח לעומק את הסיקור העיתונאי של האסון. המחקר יתמקד בשלושה ימונים ארציים מרכזיים – **כיהאן, אטלאעאט, ואיראן**. כמו אמצעי תקשורת ממסדיים אחרים במדינה, גם העיתונים האלה נתונים למידה משתנה של בעלות ושליטה של הממסד הפוליטי, בין שמדובר במנהיג העליון עלי ח'אמנהאי ובמערך נציגיו, בין במוסדות הרפובליקניים שבראשם מכהנים נבחרי ציבור. הסוגיות שייבחנו במאמר זה יהיו מידת הביקורת שיכלו העיתונים להביע נוכח מחדלי האסון, ומערכת היחסים בין השלטון לנפגעים. מטרת המאמר היא לבחון מה מלמד הסיקור העיתונאי של רעידת האדמה על יחסי הכוח בין שלטון לחברה באיראן. משאלה זו עולה שאלה נוספת, שגם היא תלויה ותניע את המאמר: לנוכח התפקידים הרבים שאפשר לייחס לתקשורת בעת אסון לאומי (כפי שאפרט בהמשך), האם תפקידה המרכזי באירוע רעידת האדמה היה להיות 'צינור' להעברת מידע בין השלטון לציבור, או שמא היו לה תפקידים נוספים, כגון להעצים קולות מוחלשים ולהדגיש את הקריאה לשלטון לשאת באחריות?

הטענה שאטען לאורך המאמר נוגעת למגבלות כוחו של המערך השלטוני באיראן, ולהיעדרו של שלטון סמכותני מוחלט במרחבים החברתיים והתקשורתיים במדינה. באחריותו של הרעש לא יכלו מוסד המנהיג העליון וגם נבחרי הציבור, ובראשם הנשיא, להשתיק את המחדלים בניהול האסון, או שלא ראו טעם בהשתקה כזאת. כמו כן, האליטות מכל קצות הקשת השלטונית מצאו עצמן מחויבות להעניק מחוות סמליות רבות ולהכיל את הלכי הרוח של תושבי במ והציבור האיראני בכללותו. ניהול אסון על כל נדבכיו, לרבות מוכנות לאסון עתידי, מתקשר לסוגיות נרחבות יותר של אחריות הממשל, של תכנון ושל פיתוח חברתי-כלכלי.<sup>3</sup> כפי שיובהר בהמשך, לתוצאותיה ההרסניות של רעידת האדמה בבם היה קשר ישיר לסוגיות האלה, קשר שהסיקור העיתונאי העלה על פני השטח בכמה הזדמנויות ואופנים.

רעידת האדמה בבם, אף שלבטח הייתה אחד מאסונות הטבע ההרסניים בעולם ומהאירועים הדרמטיים שהתחוללו באיראן בשני העשורים האחרונים,<sup>4</sup> נדמה שחלפה

'Three Months after Deadly Quake, Bam Survivors Turn on Iranian Government', *The Guardian*, 26 April 2004, <http://www.theguardian.com/environment/2004/apr/02/iran.naturaldisasters>

3 יש הקבלה בין מידת הפיתוח של המדינה לבין רמת פגיעותה מאסונות טבע. לשם המחשה, בין השנים 1991-2000 היו יותר משני שלישים מהקורבנות באסונות טבע במדינות שדורגו בשליש התחתון במדד האו"ם להתפתחות אנושית, וראו Alpaslan Özderdem and Tim Jacoby, *Disaster Management and Civil Society: Earthquake Relief in Japan, Turkey and India* (London: I.B. Tauris, 2006), 12

4 ראו 'The Ten Most Significant Natural Disasters Worldwide by Death Toll from

‘מתחת לרדאר’ של קהילת חוקרי המזרח התיכון. מי שחקרו אותה לעומק הגיעו מתחומי דעת מגוונים, כגון ארכאולוגיה, ססמולוגיה, חקר החברה האזרחית, מדעי החברה, כלכלה ועוד. אולם למיטב ידיעתי טרם נערך מחקר שראה ברעידת האדמה מקרה בוחן ליחסי שלטון וחברה באיראן, קל וחומר ליחסי שלטון ועיתונות.

כדי לענות מענה הולם לשאלות שהועלו יש לתחום קודם כול את מושא המחקר בזמן ובמרחב. אם כן, המאמר יתמקד באירועים שהתרחשו בבם ובסביבותיה ויבחן את הסיקור העיתונאי עד כחודש לאחר הרעידה. תיחום זה יאפשר לי לבחון את הדיווחים הראשוניים על אודות נזקי הרעידה, וכן מידה מספקת של דיווחים בנוגע להתנהלות המוסדות השלטוניים בעקבותיה, בסוגיות של פעולות החילוץ וההצלה ובדבר יחסם של אלו אל תושבי אזור האסון. לאחר כחודש החלה תשומת הלב הארצית שהוקדשה לאירוע להתפוגג, וצומצמו מספר הדיווחים בנושא והיקפם.

החלק הראשון במאמר יספק את הרקע הדרוש בעניין תפקידיהם של אמצעי התקשורת בעת אסון טבע, כדי למקם את אירועי בם ואת סיקורם העיתונאי בהקשר המתאים. החלק השני יסקור כמה היבטים של הרעידה ושל התנהלות השלטון, כמו היקף האסון, מוכנות הרשויות לאסונות טבע ופעילויות החילוץ וההצלה. החלק השלישי יעסוק במערכת היחסים שבין רשויות השלטון לתושבי בם באחריותו של האירוע.

בכל חלק אציג תחילה את המידע מהספרות המחקרית שכבר נכתבה בסוגיה. חשוב לציין כי המידע הזה ישמש כמְחֻנָּן לסיקור העיתונאי, אך הוא אינו בבחינת ‘מציאות’ ודאית או ‘מה שקרה באמת’. גם כלפי מידע זה יש לנהוג בביקורתיות, ותפקידו הוא לקרב אותנו להבנה מדויקת יותר של מה שהתרחש בבם בעזרת מקורות המידע שברשותנו. בעקבות סקירת המקורות אבחן את הסיקור של עיתוני איראן בנושא. בדרך זו אשיג את מטרתו הכפולה של המאמר: בחינת אירוע רעידת האדמה, אך בעיקר בחינת משמעותו של סיקור העיתונאי.

העיר בם ממוקמת בדרום-מזרח איראן, בקצהו המערבי של מדבר לוט, סמוך לקו התפר בין הפרובינציות כרמאן ובלוצ’סטאן. העיר, המאופיינת באקלים מדברי, נחשבת לשער הכניסה לגבולותיה המזרחיים של איראן עם שכנותיה אפגניסטן ופקיסטן. בשל מיקומה של העיר על דרך המשי הייתה בם עדה לכמה תקריות דרמטיות בהיסטוריה של האזור.<sup>5</sup> הנכס ההיסטורי הבולט של בם הוא המצודה (ארג’י בם) שהוקמה בתקופה הפרתית (400-200 לפסה"נ). הסלג’וקים ביצרו אותה היטב במאות האחת-עשרה והשתים-

1980 to 2017’, Statista, <https://www.statista.com/statistics/268029/natural-disasters-by-death-toll-since-1980>

5 Berberian, ‘Bam Earthquake’. בין תקריות אלו, ניתן למנות פלישות של קבוצות נוודים אפגניים ותורכים וכן מאבקים בין שושלת זנד ובין בית קג’אר.

עשרה, והיא נשארה על כנה עד רעידת האדמה. מצודה זו הייתה מבנה הטיט הגדול בעולם והוכרה כאתר מורשת עולמית.<sup>6</sup>

העיר המודרנית של בם הוקמה בשנת 1840 מחוץ לחומות המצודה, ולפני רעידת האדמה היו בה יותר מ־100,000 תושבים. בהיותה העיר הגדולה ביותר באזור הייתה בם מרכז עירוני ומוקד משיכה גם ל־16,000 תושבי העיר הסמוכה בראוות, ול־10,000 התושבים של עשרות הכפרים שבסביבתה.<sup>7</sup> הבסיס הכלכלי של תושבי העיר היה חקלאי בעיקרו, שכן בם נודעה בכל רחבי איראן ומחוצה לה במטעי התמרים שלה. נוסף על כך התפרנסו תושביה מענף התיירות, שניזון בעיקר מהעלייה למצודה ההיסטורית, וממלאכות זעירות. בשנים שקדמו לרעידה נחנך אזור תעשייה בקרבת העיר, שנקרא 'בם החדשה' (ארג'י ג'דידי בם), ובו תעשיית רכב וכמה מפעלי אריזה.<sup>8</sup> המרקם החברתי של האזור הוא שבטי בעיקרו, היינו יחידות משפחתיות גדולות בעלות זיקה חזקה לקרקע השייכת למשפחה זו דורות. משום כך לפני הרעידה התגוררו מרבית תושבי העיר בבתים ישנים שהיו בבעלות משפחתם. בתים מעטים בעיר נבנו על בסיס שלד פלדה או מבטון מזוין, ומרביתם נבנו מבוץ, עץ וחמר. כ־84 אחוזים מהבתים בעיר נבנו לפני שנת 1991, השנה שבה יושמו תקנות בנייה להגברת החסינות, ואף בבתים שנבנו לאחר מכן יושמו תקנות הבטיחות יישום חלקי בלבד.<sup>9</sup> בבוקר 26 בדצמבר 2003 התברר שהדגש המועט שהושם על איכות הבנייה בעיר, שהוקמה מלכתחילה על קו שבר גאולוגי, היה הרה אסון.

את פרשת רעידת האדמה בבם יש לבחון במסגרת רחבה ומורכבת של יחסי השלטון האסלאמי־רפובליקני עם אמצעי התקשורת באיראן. למארג היחסים הזה שורשים עמוקים בהיסטוריה של המדינה, ורבים גורסים כי היחסים בין השלטון לתקשורת בשנות הרפובליקה האסלאמית הם רק חלק מההקשר הרחב יותר של יחסי שלטון-תקשורת באיראן החל במהפכה החוקתית, ואופיים של יחסים אלו לא השתנה במהותו בעקבות אירועי 1979.<sup>10</sup> חוקרים אחדים טוענים שזירת

- 6 Azam Khatam, 'The Destruction of Bam and its Reconstruction following the Earthquake of 2003', *Cities* 2 (2006), 462
- 7 Berberian, 'Bam Earthquake'
- 8 Alireza Fallahi, 'Lessons Learned From the Housing Reconstruction following the Bam Earthquake in Iran', *The Australian Journal of Emergency Management* 22 (2007), 27
- 9 Moshen Ghafory-Ashtiani and Mahmood Hosseini, 'Post-Bam Earthquake: Recovery and Reconstruction', *Natural Hazards* 44 (2008), 230
- 10 Gholam Khiabani, *Iranian Media: The Paradox of Modernity* (New York: Routledge, 2010), 94

העיתונות הייתה תמיד חלק מהמציאות הפוליטית הרחבה יותר במדינה. בכל עת שהשלטון היה נתון בנקודת שפל התפתחה זירה ציבורית חזקה ובה ערוצי תקשורת מגוונים. לעומת זאת, כאשר השלטון השכיל לבסס שליטה חזקה בחברה, סבלו הזירה הציבורית והתקשורת מהתערבות שלטונית עזה ומהגבלה מהותית של חופש הביטוי.<sup>11</sup> ר'ולאם ח'יאבאני (Khiabany) מציין כמה רגעים היסטוריים מעטים שהתאפיינו בהשתתפות פוליטית ושגשוג של העיתונות באיראן, ובהם שנותיו של מוחמד מוזדק בראשות הממשלה, בתחילת שנות החמישים, ו'אביב החופש' הבתר-מהפכני בשנים 1979-1980.<sup>12</sup>

'תקופת הרפורמה', הנחשבת לתור הזהב האחרון עד כה של העיתונות האיראנית, החלה עם בחירתו של מוחמד ח'אתמי לנשיאות ב-1997, ובמהלכה אירעה גם רעידת האדמה בבם. ח'אתמי סחף אחרייו את ההמונים שדרשו שינויים מרחיקי לכת במדיניות הממשלה בכל הנוגע לחברה אזרחית, לשלטון החוק, לזכויות הפרט, לזכויות נשים וכדומה, כל זאת למורת רוחו של הממסד השמרני.<sup>13</sup> בבחירתו של ח'אתמי לנשיאות התחדד הקיטוב בין סיעות השלטון, והוא ידע שכדי לנהל את הקרב בכלי התקשורת השמרניים (כיהאן, אטלאעאט, רשות השידור הממלכתית וכו') יהיה עליו לגייס לצדו את העיתונות הפרטית, הרפורמיסטית בעיקרה. לשם כך מינה ח'אתמי את עטאוללה מהאג'ראני לתפקיד שר התרבות וההדרכה האסלאמית, ויחד הם התוו מדיניות שהביאה לפריחת העיתונות בשנים 1998-2000, תקופה שכונתה 'האביב של טהראן'.<sup>14</sup>

לנוכח עליית כוחו של היסוד הרפורמיסטי והרחבת חופש הביטוי, החלו הכוחות השמרניים, ובראשם המנהיג העליון ח'אמנהאי, לכלול בהצהרותיהם את פעילות

- 11 שם, 93; Annabelle Sreberny-Mohammadi and Ali Mohammadi, *Small Media, Big Revolution: Communication, Culture and the Iranian Revolution* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), 54
- 12 Khiabani, *Iranian Media*, 94
- 13 Mehdi Semati, *Media, Culture and Society in Iran: Living with Globalization and the Islamic State* (New York: Routledge, 2008), 6
- 14 שם. לשם המחשה, בשנה הראשונה לכהונתם של ח'אתמי ומהאג'ראני הושקו 226 עיתונים וכתבי עת חדשים, וראו A. W. Samii, 'Sisyphus' Newsstand: The Iranian Press Under Khatami', *Middle East Review of International Affairs* 5 (2001), 1. הרוח החדשה שנשבה בשדה העיתונות ניכרה היטב בשמות הפרסומים שהושקו: לעומת העיתונים המסורתיים, כגון **רסאלת** (שליחות נבואית) וג'**מהורי** **אסלאמי** (הרפובליקה האסלאמית), צצו עיתונים כמו **אזאר** (חופש) ו**משאריכת** (השתתפות), וראו Khiabani, *Iranian Media*, 104; וראו Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2008), 186

העיתונות הרפורמיסטית במסגרת 'המתקפה התרבותית של המערב'. תגובת הנגד בהובלת המנהיג העליון ובאמצעות מערכת המשפט הייתה הגברת קצב סגירת העיתונים, המעצרים והחקירות.<sup>15</sup> באמצע 1999 החל המג'לס החמישי השמרני ברובו להתוות את חוק העיתונות השישי של איראן, שהפך עד מהרה לכלי מרכזי בהגבלת חופש הביטוי ובסגירת עיתונים רבים.<sup>16</sup> עד סוף 2002 סייע החוק החדש בסגירתם של יותר משמונים עיתונים במסגרת המאבק שפילג את הנוף הפוליטי באיראן. במאבק השתתפו גם גופי התקשורת הממסדיים הגדולים, ובהם כיהאן ורשות השידור הממלכתית, והם הכפישו נמרצות את הפרסומים הרפורמיסטיים בטענות של פגיעה באסלאם, ברפובליקה ובמנהיג העליון.<sup>17</sup>

ב־2002, בעקבות התערבות חריפה של מועצת שומרי החוקה (שורא־י־נְגְהֶבֶאן), נבלמה התנופה הרפורמיסטית הלכה למעשה, ותומכיה נדחקו לעמדות שוליים בפוליטיקה האיראנית.<sup>18</sup> בחירתו של מחמוד אחמדינז'אד לנשיאות בשנת 2005 סימנה את כניסתה של איראן לתקופה פוסט־רפורמית. קריאות לרפורמה בתקופה זו נוסחו מחדש, התמקדו בסדר יום כלכלי יותר מבשיח זכויות אזרחי, ופנו בעיקר אל השכבות הנמוכות על חשבונם של מעמדות הביניים בעלי סדר היום הליברלי יותר.<sup>19</sup>

בבואנו לבחון את מצב המחקר ניווכח כי מעטים שילבו בין סוגיית יחסי השלטון והתקשורת באיראן לסוגיית רעידת האדמה. בחינה משולבת נדירה כזאת מספקת נסרין עלווי (Alavi). עלווי, עיתונאית ליברלית ופעילת חברה אזרחית, שופכת אור על קהילת הבלוגוספרה האיראנית החתרנית, ומציגה את תגובותיהם הבלתי מצונזרות של אזרחים לאירועים שעל סדר היום במדינה. על פי עלווי, גם השיח סביב רעידת האדמה בבם היה זירה של דיכוי וסתירת פיות של השלטון כלפי אזרחיו.<sup>20</sup> אולם למעט התייחסות זו, כאמור, אין אנו מוצאים במחקר בחינה של רעידת האדמה בבם במסגרת

15 Khlabani, *Iranian Media*, 104

16 החוק, שהיה תיקון לחוק העיתונות של 1986, פגע ביכולת ההשפעה של משרד התרבות בתוך הוועדה המפקחת על העיתונות. כמו כן, הוא נתן לאנשי מערכת המשפט השמרנית בלעדיות באיוש בית הדין לעיתונות, וקבע שאחריות משפטית לא תחול רק על המוציא לאור, כמו בעבר, אלא גם על הכותבים עצמם, וראו Hossein Shahidi, *Journalism in Iran: From Mission to Profession* (New York: Routledge, 2007), 65

17 Khlabani, *Iranian Media*, 105. תופעה בולטת במסגרת מלחמות העיתונות הייתה 'העיתונים הסדרתיים', עיתונים שלאחר שרישיונם נשלל על ידי הרשויות, חזרו לפעול בשם אחר. כך, העיתון ג'אמעה נסגר וחידש פעילות בשם תוס, ולאחר מכן בשמות נשאת, אח'באר וכן הלאה; 3 Samii, 'Sisyphus' Newsstand'

18 Khlabani, *Iranian Media*, 116

19 Semati, *Media, Culture and Society*, 7

20 Alavi, *We Are Iran*, 249-258

הדיון ביחסי שלטון ותקשורת במדינה. סוגיה זו רחבה ועמוקה בהרבה ממחקר הרעידה עצמה, שכן הספרות על אודותיה ענפה ובעלת הקשר היסטורי המגיע עד המהפכה החוקתית. גישה מעניינת הציע ר'ולאם ח'יאבאני בספרו,<sup>21</sup> וכן בספר שכתב עם אנאבל סרבני (Sreberny).<sup>22</sup> ח'יאבאני בולט בהדגשת מסגרות התייחסות חדשות ליחסי שלטון ותקשורת באיראן, לרבות היבטים כלכליים ואינטרסים מעמדיים,<sup>23</sup> אך חשוב מכך, הוא מציג תפיסה מנוגדת לזו של עלווי. נקודת מבטה של עלווי מכוונת אך ורק אל קריאת התגר החתרנית של אזרחים איראנים כלפי שלטון המדכא את חופש הביטוי, ואילו ח'יאבאני פוסל תפיסה חד-ממדית של דיכוי שלטוני, וכן את הקוטביות המעוותת, לטענתו, שיצר השיח הליברלי בין המונחים 'פרט' ו'ציבורי', 'מוגבל' ו'חופשי', 'מדינה' ו'שוק'.<sup>24</sup>

מקור המספק זווית נוספת ליחסי שלטון ותקשורת ברפובליקה האסלאמית הוא קובץ המאמרים בעריכתו של מהדי סמאטי (Semati), שראה אור ב-2008.<sup>25</sup> ספר זה יוצא מנקודת הנחה שתפיסות קיימות בנוגע לחברה האיראנית נכשלו בהבנת המורכבויות והסתירות הפנימיות שבה. התמקדותו היא בתרבות האיראנית ובפרקטיקות תרבותיות, כגון הרגלי צריכת חדשות, מוזיקת רוק, שירה פרסית ועוד. התמקדותו בהיבט התרבותי נובעת מן התפיסה שלנוכח המרחב הפוליטי האוטוריטרי במדינה וחולשתם של ארגונים לא ממשלתיים, השדה התרבותי, ובמיוחד התקשורת, הוא זירה מרכזית לעימותים על אופייה של המדינה והמרחב הציבורי.<sup>26</sup>

הספרות המחקרית על רעידת האדמה בבם, השלכותיה וההתמודדות עמה, מורכבת ממחקרים מתחומים מגוונים. לדוגמה, מאמרם של חוסייני, חוסיניין ופויאן (Hosseini, Hosseinioo and Pooyan) מתמקד בהתמודדות השלטונות עם ההיבטים החברתיים-כלכליים של האסון.<sup>27</sup> חוקרים אלו טוענים כי כמו ברעידת האדמה שהתחוללה בעיר מנג'יל שבצפון איראן בשנת 1990, פעולות התגובה וההצלה בבם לא הביאו בחשבון את ההיבטים החברתיים-כלכליים. הדבר התבטא, בין היתר, בתמיכה

- |    |                                                                                                                                                        |
|----|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 21 | Khiabani, <i>Iranian Media</i>                                                                                                                         |
| 22 | Annabelle Sreberny and Gholam Khiabany, <i>Blogistan: The Internet and Politics in Iran</i> (London and New York: I.B. Tauris, 2011)                   |
| 23 | ספריו של ח'יאבאני נבדלים מאחרים בהדגשתם סוגיות כמו אינטרסים של הון, מדיניות רגולציה של המדינה, ומבט מורכב יותר על הבעלות על אמצעי התקשורת.             |
| 24 | Khiabany, <i>Iranian Media</i> , 9                                                                                                                     |
| 25 | Semati, <i>Media, Culture and Society</i>                                                                                                              |
| 26 | שם, 6, 17.                                                                                                                                             |
| 27 | Kambod Amini Hosseini, et al., 'An Investigation into the Socioeconomic Aspects of Two Major Earthquakes in Iran', <i>Disasters</i> 37 (2013): 516-535 |

סוציאלית לא מספקת בנפגעי האסון ובחלוקה לא מאוזנת של פתרונות הדיור. תופעות אלו ואחרות יצרו אצל הנפגעים תחושות תסכול כלפי הרשויות, וגרמו לעלייה חדה בפשיעה, ואף בשימוש בסמים קשים.<sup>28</sup> מאמר נוסף מגיע מתחום העבודה הסוציאלית, ובו חן את מידת ניצולו של ה'הון החברתי' בעת מאמצי הסיוע בכס.<sup>29</sup> גם במאמר הזה ניכרת ביקורת רבה על האופן שבו ניהלו הרשויות האיראניות את האסון, ובהקשר של ניצול 'הון חברתי' התבטא הדבר בשיתוף לקוי של המקומיים במאמצי ההצלה והשיקום, ובהיווצרות ניכור ואנטגוניזם מצד המקומיים כלפי כוחות ההצלה.<sup>30</sup>

המקורות הראשוניים שבהם אשתמש הם היומנים הארציים **כיהאן, אטלאעא** **ואיראן**, הנחשבים 'מסדיים'. לעומת **כיהאן ואטלאעא**, המזוהים עם הקו שמטווה המנהיג העליון, **איראן** אינו מוכפף ישירות לנציג מטעמו של ח'אמנהאי ומאפיין בקו שמרני, אך כזה שבמרבית המקרים צידד במדיניות הממשלה הפרו־רפורמיסטית שהוביל הנשיא ח'אמני. אף על פי שחוקר התחום, ח'אבאני, קרא תגר על ההפרדה בין 'ציבורי' ל'עצמאי' בשוק התקשורת האיראני,<sup>31</sup> אפשר בהחלט להבחין בין שלושת העיתונים האלה לעיתונים אחרים, מבחינת שיוכם הניהולי וזיהויים בציבור. **כיהאן ואטלאעא** מכונים בשוק התקשורת האיראני 'התאומים הענקים', ועם **איראן**, הצעיר יותר, הם נהנים מתפוצה רחבה ביותר בהשוואה לעיתונים אחרים. תפוצה זו מקנה להם השפעה רבה על השיח הציבורי באיראן, ומכאן חשיבותם למאמר זה. היתרון הטמון במקורות ראשוניים אלו הוא בהירותם. המסרים נכתבים שחור על גבי לבן בסגנון ממלכתי ובשפה נקייה. נוסף על התוכן הכתוב, שיהיה מוקד הניתוח שלי, קיימים במקורות אלו מרכיבים חשובים נוספים, כמו התצלומים מאזור הרעידה, ואף גודלן ואופיין של הכותרות. מרכיבים אלו חשובים גם הם להבנת ההקשר הרחב של הסיקור ולהבנת המסרים שאנשי העיתון התכוונו לבטא. כמאמר הפתגם, 'תמונה אחת (ובשינוי קל – כותרת אחת) שווה אלף מילים'.<sup>32</sup>

28 שם, 523, 525.

29 Habib Aghabakhshi and Claire Gregor, 'Learning the Lessons of Bam: The Role of Social Capital', *International Social Work* 50 (2007): 347-356

30 שם, 350.

31 Khiabany, *Iranian Media*, 9

32 יתרון נוסף של מקורות אלו הוא נגישותם. שלושת העיתונים הנזכרים הם מהעיתונים היחידים שדיווחיהם על אודות תקופת הזמן הנחקרת כאן זמינים במדינת ישראל. ברצוני להודות למרכז דיין באוניברסיטת תל אביב על הרשות לעיין במקורות אלו.

## תפקידי התקשורת בעת אסון טבע

מקור השפעה נוסף על מאמר זה הוא הדיון התאורטי בתפקידיה של התקשורת בזמן אסון לאומי. התקשורת נחשבת בראש ובראשונה צינור להעברת מידע מזירת האסון ומהממשל לציבור.<sup>33</sup> לפי תפיסה זו, יתרונם של כלי התקשורת הוא ביכולתם להעביר מידע רב בזמן קצר אל הציבור, הנתפס כצרכן סביל, כדי שזה ידע לנהוג כראוי בעת האסון או אחריו. אולם יש המכנים תפיסה זו מסורתית, ולשיטתם יש לתקשורת תפקידים מהותיים נוספים בעת סיקור אסון. למשל, לתמוך תמיכה נפשית בצרכני התקשורת, גם אם לא נפגעו בגופם, אך הם שרויים במצוקה וזקוקים להדרכה חיצונית, או להיסח דעת מהאסון. תפקיד נוסף הוא הקשר עם גורמים שמחוץ לסביבתם הפיזית של הקוראים ויצירת קהילה. קשר כזה אמור להקל על בדידותם וחרדתם של צרכני התוכן, שבמקרים רבים יהיו מרותקים לביתם בעת האסון ומבודדים מהעולם החיצוני.<sup>34</sup> תפקידים נוספים המיוחסים לאמצעי התקשורת בעת אסון שנויים במחלוקת: האם תפקידיה של התקשורת לספק סיקור אובייקטיבי ומבוסס על עובדות, או שמא סיקור אמוציונלי המתמקד בקולם של הנפגעים? יש הטוענים שהתמקדות המבוססת על רגשות מעיבה על האופי האובייקטיבי והאינפורמטיבי שאפיין את רוב כלי התקשורת בעבר, שכן היא מעניקה לניצולים מעמד של מומחים וממעיטה לבחון אותם בביקורתיות.<sup>35</sup> הקולות שמנגד רואים בגישה זו גישה ליברלית, פוסלים את ההפרדה בין היגיון לרגש, ומונים כמה יתרונות חיוניים לסיקור אמוציונלי. נוסף על התמיכה הנפשית ועל חיזוק הקהילות שכבר צוינו, יתרון נוסף הוא האפשרות להעצים את הניצולים, שלעתים תכופות מגיעים מקהילות שוליים שאינם זוכים לייצוג רב בתקשורת או בחיים הציבוריים בימים כתיקונם. תפקיד נוסף של הסיקור האמוציונלי הוא לתת

33 Ruud Koopmans and Rens Vliegthart, 'Media Attention as the Outcome of a Diffusion Process: A Theoretical Framework and Cross-National Evidence on Earthquake Coverage', *European Sociological Review* 27 (2011), 638

34 Marla Perez-Lugo, 'Media Uses in Disaster Situations: A New Focus on the Impact Phase', *Sociological Inquiry* 74 (2004), 213. לשיטתו של מאמר זה, ההתמקדות בהיותה של התקשורת בעת אסון טבע צינור להעברת מידע והזנחת הפונקציות של מתן תמיכה נפשית ורגשי קהילתיות, נובעת מגטויותיו של המחקר המסורתי לבחון את השלבים שלפני האסון ולאחריו, ולא את שלב ההתרחשות עצמו. כמו כן, מחקרים אלו נוטים לחקור את תפקידיה של התקשורת דרך עיניהם של מנהלי הערוצים, ולא דרך עיניהם של צרכני המידע, וראו שם, 212-211.

35 Mervi Pantti and Karin Wahl-Jorgensen, 'On the Political Possibilities of Therapy News: Media Responsibility and the Limits of Objectivity in Disaster Coverage', *Estudos em Comunicação, Universidade da Beira Interior* (2007), 3

הזדמנות להטיח ביקורת בבעלי הכוח ולדרוש מהם לשאת באחריות למחדלים שהובילו לטרגדיה. בהקשר הזה יש לתקשורת תפקיד מהותי, מכיוון שבמידה רבה היא שולטת בדימוי שנוצר להתנהלות הממשל בעת האסון, ויש לה תפקיד ביצירת תפיסת המענה שהממשל מספק למצוקותיהם של התושבים.<sup>36</sup>

הבנה זו חשובה למחקר שלפנינו, שכן הסיקור העיתונאי של אסון, כמו רעידת האדמה בעיר בם, על כל מחדליו וההיבטים הכאובים שבו, הוא צוואר בקבוק דרמטי שאליו מתכנסים שני גורמים מובחנים: מצד אחד, הניסיון של השלטון להכיל, לנכס ולצמצם נזקים, ומצד שני, הקולות המודחקים שהאסון סיפק להם שעת כושר לחבוט בשלטון ולדרוש קבלת אחריות. במקרה זה אי אפשר לקבוע קביעה גורפת שקול אחד גבר על משנהו, קרי שהשלטון טשטש כל ניסיון לערער על יעילות תפקודו, או שהקולות הזועמים העפילו על הצנזורה השלטונית. אולם די בקביעה שאמצעי התקשורת המרכזיים הם חלק מהסדר ההגמוני כדי להבין שאמצעי התקשורת האלה לא ימהרו לצדד בקולות הקוראים תגר על עצם הלגיטימיות של הסדר הזה.<sup>37</sup>

### השלטון ורעידת האדמה: הגמוניה בשעת מבחן

בחלק זה אעסוק בסוגיות הנוגעות להתנהלותם הישירה של השלטון ושלוחותיו ברעידת האדמה. טענתי היא שלעיתונות היה מרחב תמרון לא מבוטל בסיקור ניהול האסון, אם כי מרחב התמרון הזה לא אפשר קריאת תגר ממשית על הממסד השלטוני, ובכלל זה על מוסד המנהיג העליון, וגם לא תהייה אמיתית על הלגיטימציה השלטונית שלו נוכח התמודדות הרשויות עם האסון הקשה.

#### נתונים על אודות מידת ההרס וההרג בכם וסביבתה

תוצאותיה הקשות של רעידת האדמה ניכרו בראש ובראשונה בנזק הישיר שגרמה, נזק שהתברר כבר בשעות ובימים הראשונים שלאחר התרחשותה. היקף הנזק הישיר התבטא במספרי ההרוגים, במספר חסרי הבית ובנתונים נוספים שיצוינו להלן, והציג דילמה בפני אמצעי התקשורת שסיקרו את הרעידה. ראשית, בכאוס שלאחר האירוע נוצר קושי לא מבוטל להשיג מידע אמין על ממדי הנזק. שנית, במצב מסוג זה ייתכן

36 שם, 19. מחברי המאמר מונים את תפקידיו של הסיקור באמצעות חלוקתו לארבעה סוגי שיח: שיח האימה, שיח האמפתיה, שיח האבל ושיח הכעס. את הסיקור מבוסס הרגש העומד במרכזו של המאמר הזה הם מכנים 'חדשות טיפוליות' (therapy news).

37 להבנה מעמיקה יותר של פעילות התקשורת בתוך מערכת הגמונית, ראו Todd Gitlin, *The Whole World is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left* (Los Angeles and London: University of California Press, 1980).

שאמצעי התקשורת עמדו בפני הדילמה אם למסור לציבור את נתוני הנזק כהוייתם, או להציג את הנתונים בדרך שלא תפגע בפטרוניהם במוסדות המנהיג העליון או במשרדי הממשלה.<sup>38</sup>

עוצמתו של רעש האדמה הייתה 6.5 בסולם ריכטר, ועל כך מסכימים רוב המקורות, אם כי מקורות אחדים מדווחים על עוצמה גדולה מעט יותר.<sup>39</sup> ככלל, מקורות רבים מתארים את תוצאות הרעידה כ'הרס מוחלט' של העיר בם, של העיר בראוות, וכן של אחד-עשר כפרים בקרבת מקום, כמו אַקְבֶּאֲרֶאבֶּאד, אַמִּירֶאבֶּאד, אַסְפִּיפֶּאן, חוֹסִינֶאבֶּאד ופּוֹשְׁתֶּרוד.<sup>40</sup> מספרם של ההרוגים היה מוקד למחלוקות רבות, היות שכיאה לאירועים מסוג זה, בתקופת הזמן הראשונה שאחרי האסון שררו חוסר סדר וחוסר ודאות, הן בקרב האוכלוסייה האזרחית הן בקרב הרשויות וכוחות החילוץ. ביטוי לכך היה ספירה לא מסודרת של הקורבנות, רבים מהם נספרו יותר מפעם אחת, וכך פורסמו הערכות חמורות יותר מהמצב בפועל. אי לכך, הערכות מוקדמות של מספר ההרוגים נעו בין 30,000 ל-40,000 נפש, והערכות מסוימות טענו אף למספר גדול יותר.<sup>41</sup> מרבית ההערכות השקולות מנו את מספר ההרוגים בכ-30,000, אולם משהתבהר מעט חוסר הוודאות נקבע המספר הרשמי על 26,271, כשליש מאוכלוסיית העיר.<sup>42</sup> מספרם של תושבי בם וסביבתה שספגו פציעות ברמות שונות נע בחלק מהמקורות בין 17,500

38 על חשדות הציבור כלפי השלטון בנוגע להסתרת מספר ההרוגים האמיתי, ראו De Luce, 'Three Months after Deadly Quake'.

39 בין המקורות המעריכים עוצמה של 6.5 בסולם ריכטר, ראו Jean-François Pinera, Robert A. Reed, et al., 'Restoring Sanitation Services after an Earthquake: Field Experience in Bam, Iran', *Disasters* 29 (2005), 223; Babak Omidvar, Hossein Zafari, et al., 'Evaluation of Public Participation in Reconstruction of Bam, Iran, after the 2003 Earthquake', *Natural Hazards* 59 (2011), 1398; Hassan Abolghasemi, Mohammad Hadi Radfar, et al., 'International Medical Response to a Natural Disaster: Lessons Learned From the Bam Earthquake Experience', *Prehospital and Disaster Medicine* 21 (2006), 142; H. Hagh-Shenas, M. A. Goodarzi, et al., 'Post-Traumatic Stress Disorder among Survivors of Bam Earthquake 40 Days after the Event', *La Revue de Santé de la Méditerranée orientale* 12 (2006), 119. הערכות מעט שונות של העוצמה נעות בין 6.3 ל-6.6 בסולם ריכטר. על כך, ראו Berberian, 'Bam Earthquake'; Mojtaba Rafieian and Ali Asgary, 'Impacts of Temporary Housing on Housing Reconstruction after the Bam Earthquake', *Disaster Prevention and Management* 22 (2013), 64. הערכה מחמירה יותר בעוצמת הרעידה, הקובעת אותה ל-6.7 בסולם ריכטר, נמצאת אצל Alavi, *We Are Iran*, 249.

40 Berberian, 'Bam Earthquake'.

41 Pinera, 'Restoring Sanitation', 223.

42 Rafieian, 'Impacts of Temporary Housing', 64; Tierney, 'Reconnaissance Report', 210.

ל־20,000 נפש, ובאחרים הגיע ל־30,000, אולם ההערכה השקולה הייתה כ־25,000 פצועים.<sup>43</sup>

הערכות מרחיקות לכת נגעו גם למספר האנשים שנותרו ללא קורת גג. חלק מן המקורות אמדו את מספרם בכ־75,000<sup>44</sup>, אולם אחרים נקבו במספרים גבוהים הרבה יותר, הנעים סביב 120,000, זאת בעקבות הרס של בין 49,000 ל־53,000 מבנים בעיר ובסביבתה.<sup>45</sup> שיעור הרס המבנים בבם הוערך בכ־85 אחוזים. העיר במ עצמה ספגה את הפגיעה הקשה ביותר, אם כי תמונה עגומה עלתה גם מ־250 הכפרים הקרובים אליה, שבהם נהרסו לחלוטין כ־18,000 מבנים.<sup>46</sup> מקור הגאווה המרכזי של האזור, מצודת במ, חרבה גם היא כמעט לחלוטין. נזקים חמורים נגרמו גם לתשתיות העיר, למערכות החשמל, הטלפון, התחבורה והמים. אולם ייתכן שאת הפגיעה הקשה ביותר ספגה מערכת הבריאות, שכן מתוך שלושת בתי החולים שפעלו בעיר, אחד נהרס לגמרי ושני הנותרים נפגעו בשיעור של כ־50 אחוזים. כמו כן נהרסו כל 124 מרכזי הבריאות בעלי התפוסה הקטנה שפעלו בעיר ובאזורי הכפר.<sup>47</sup> פגיעה קשה נוספת ספגה מערכת החינוך בבם, וההערכות אמדו את מספר אנשי החינוך ההרוגים בכ־560, כחמישית מאנשי החינוך בעיר, ואת מספר מבני הלימוד שחרבו בכ־130.<sup>48</sup>

לעומת מחקרים אקדמיים שניתחו את תוצאות הרעידה ממרחק של זמן ומקום, היומונים הארציים סיקרו את נזקי הרעידה בזמן אמת, מן השעות הראשונות. חמישה ימים לאחר האירוע פרסם העיתון **איראן** כתבה בנושא עובדי הסיוע הזרים ומידת הנזקים שנגרמו ברעש. בכתבה נטען כי ברעידת האדמה שעוצמתה הייתה 6.3 בסולם ריכטר, חצה מספר ההרוגים את רף ה־30,000. הגידול המתמיד בהערכת ההרוגים 'פצע את לבה של איראן, ונותרת רק התקווה שהמספר לא יגיע לארבעים, חמישים או שישים אלף קורבנות'.<sup>49</sup> מדיווח זה אפשר להיווכח כי בתחילה חשבו שעוצמת הרעידה הייתה פחותה יותר משהייתה בפועל, אך הדיווח על מספר ההרוגים לא נפל מהמספר שהתברר בסופו של דבר, אלא היה אפילו גבוה יותר.

- Berberian, 'Bam Earthquake'; Rafieian, 'Impacts of Temporary Housing', 64; Tierney, 43  
'Reconnaissance Report', 210; Omidvar, 'Evaluation of Public Participation', 1398;  
Fallahi, 'Lessons Learned', 28; Abolghasemi, 'International Medical Response', 142  
Berberian, 'Bam Earthquake'; Abolghasemi, 'International Medical Response', 142 44  
Rafieian, 'Impacts of Temporary Housing', 64; Pinera, 'Restoring Sanitation', 45  
223; Tierney, 'Reconnaissance Report', 210  
Hagh-Shenas, 'Post-Traumatic Stress', 119 46  
Abolghasemi, 'International Medical Response', 142 47  
Tierney, 'Reconnaissance Report', 210; שם; 48  
49 'חזורי' 1,700 אמדאגריי ח'ארג' דר אואר ברדארי אז ויראנה הא'י במ', **איראן**, 31 בדצמבר, 2003.

כתבה נוספת סיפרה על סיורו של הנשיא ח'אתמי בבם ועל ישיבת חירום בשדה התעופה של העיר, שבה נכחו גם מושל כרמאן, מפקד משמרות המהפכה, ראש קהיליית הסהר האדום במדינה, ועוד בכירים רבים. משיבה זו, שארכה שלוש שעות, פרסמו עיתונאי **איראן** את דבריו של מושל כרמאן ששליש מאוכלוסיית בם נהרגה ברעידה, וכל המוסדות הפוליטיים והחברתיים של העיר התפרקו גם הם. באותה הכתבה צוין אף שפרט לעיר בם, נהרסו 80 אחוזים מהמצודה ההיסטורית, ו־90 אחוזים מהעיר הסמוכה בראוות.<sup>50</sup> גם מדיווחים אלו אנו למדים שהסיקור העיתונאי לא הפחית כלל מחומרת הרעידה, ומסר לציבור הרחב נתונים קשים ביותר. התופעה לא אפיינה רק את ימי הראשונים של המשבר, כאשר שלטו בכיפה חוסר ודאות וחרדה, אלא גם את הדיווחים שפורסמו קרוב לחודש לאחר מכן. כך, ב־22 בינואר העריך עיתון **ביהאן** את מספר ההרוגים בכ־42,000 נפש.<sup>51</sup>

בידיעה שפרסם **אטלאעאט** בנושא מספר חסרי הבית בעקבות הרעש מצוטטים דברי דובר האו"ם ג'ספר לונד (Lund) שתושבי האזור נאלצים לחיות באוהלים, וכן ש־25,000 אנשים מצאו מקלט בבתי קרוביהם במקומות אחרים, וצפויים לחזור בקרוב לעיר החרבה.<sup>52</sup> עם חישוב מספר הפצועים החוזרים בהדרגה לבם, העריך לונד את מספר חסרי הבית בכ־75,000 תושבים, מתוך אוכלוסייה של 90,000 שהתגוררו בעיר טרם רעידת האדמה, וכן 25,000 תושבים באזורי הכפר מסביב לעיר. נוסף על כך, הכתבה מאשרת את הערכות **איראן** מהשבוע הקודם, ומדווחת על 30,000 הרוגים ומספר דומה של פצועים.<sup>53</sup>

הרס מערכות הבריאות בבם ובסביבתה תפס גם הוא מקום בדיווחי העיתונים הארציים בפרק הזמן שמיד לאחר האסון. העיתון **איראן** פרסם כתבה קצרה בנוגע להנחיותיו של שר הבריאות ד"ר מסעוד פזשכיאן, ובהן הצביע על ההרס המוחלט של שני בתי חולים שפעלו בעיר, חמישים מוסדות קטנים יותר ושלושים מרכזי בריאות וטיפול.<sup>54</sup> דיווח זה חמור יותר מחלק מהמקורות האקדמיים, שגרסו כי רק בית חולים אחד נחרב לחלוטין, ואילו שני בתי החולים האחרים נפגעו בשיעור של בין 40 ל־50 אחוזים.<sup>55</sup>

50 שם.

51 'סעידי קיא מסא'ול אג'ראי באזסאי שהרי בם שד', **ביהאן**, 22 בינואר, 2004.

52 'סח'נגוי סאומאני מללי מתחד: זמין לרוי בם 45 הזאר בי ח'אנמאן ברג'אי גזאשת', **אטלאעאט**, 8 בינואר, 2004.

53 שם.

54 'השתאד ח'אנהי בהדאשת 30 מרכזי בהדאשת בם זרף 6 מאה באזסאי ותג'יז מי שוד', **איראן**, 31 בדצמבר, 2003.

55 Abolghasemi, 'International Medical Response', 142

ההרס שנגרם למערכת החינוך בבם מוזכר בדבריו של מנהל מטה הבדיקה של תחום זה, ומנתונים לא רשמיים הוא העריך שמספר התלמידים שנהרגו נע בין 4,000 ל-6,000. מספר המורים שנהרגו נמנה גם הוא באלפים. כמו כן הוערך הנזק למוסדות החינוך בעיר בכ-80 אחוזים.<sup>56</sup> התמונה העולה מהדיווחים שצוינו לעיל היא שמערכות העיתונים הארציים כיהאן, אטלאעאא ואיראן (ובמיוחד האחרון) לא הקטינו את שיעורי הנזק והאובדן, ולפעמים אף דיווחו על שיעורי תמותה, פציעות והרס תשתיות גבוהים מאלו שהתבררו אחר כך. יתרה מזו, דיווחי העיתונים העבירו לא פעם תחושה של השתתפות בחוסר הוודאות והחשש הכבד של הציבור שאפיינו את השבועות הראשונים שלאחר רעידת האדמה.

### מוכנות השלטון לאסונות טבע

נדבך חשוב ביותר בבחינת התמודדותו של השלטון עם אירוע רעידת האדמה אינו נוגע כלל לרצף המאורעות שהתחולל לאחר הרעידה, אלא לפרק הזמן שקדם לה. למידת המוכנות של הממסד הדתי, הממשלה, כוחות הביטחון, רשויות המחוזות, הרשויות המקומיות, ואף הציבור עצמו, הייתה השפעה אדירה על ניהול המשבר משזה התפרץ. מה שאפשר לכנות 'טבעו האנושי' של אסון טבע – היינו חוסנה של הקהילה הנפגעת, יישום תקנות לצמצום סיכונים, ועוד – הוא שיכול להכריע אם יהיה מדובר באירוע מינורי או באסון קטלני שהשפעותיו יהיו ניכרות שנים לאחר מכן. במילים אחרות, מכלול הפעולות של הממשל שקדמו לרעידת האדמה, וכן מצבה של האוכלוסייה המקומית לפני האסון, הם שהשפיעו יותר מכול על מידת ההרס שזרעה הרעידה, בין שעוצמתה האמיתית הייתה 6.3, בין שהייתה 6.5 או יותר מכך.

במבט לאחור, ממדי ההרס ברעש האדמה בבם אינם מפתיעים: איראן היא אחת המדינות הפגיעות ביותר מאסונות טבע, הן במספר הקורבנות הן במדדים כלכליים. בדירוג מדינות העולם על פי מספר הקורבנות בעקבות אסונות טבע במאה העשרים איראן מדורגת במקום הרביעי.<sup>57</sup> באיראן, כמו במדינות רבות נוספות, וביתר שאת במדינות הדרום הגלובלי, גברה מאוד הפגיעות לאסונות טבע בחצייה השני של המאה העשרים, עקב תהליכי תיעוש מואצים, עיור יתר, גידול דמוגרפי אדיר, בירוא יערות ומדבור, ניהול משק מים רשלני ועוד. בשנות התשעים, עשור שנפתח ברעידת האדמה הקטלנית במנג'יל ושנקרא בפי הקהילה הבין-לאומית 'העשור הבין-לאומי לצמצום

56 'בא תח'ריביי 80 דרסד מדארס, אמכאני תחסיל דר בם וג'וד נדארד: ח'רוג'יי דאנש אמוחאן נג'את יאפתה אז בם/ איראן, 29 בדצמבר, 2003.

57 Hossein Bahrainy, 'Natural Disaster Management in Iran during the 1990's – Need for a New Structure', *Urban Planning and Development* 129 (2003), 141

אסונות טבע, לא השכיל השלטון באיראן על ממשליו השונים לעשות צעדים של ממש לשיפור ניהול האסון במדינה.<sup>58</sup>

הבעיה הייתה תמונה בעיקר בניהול האסון האקטיבי,<sup>59</sup> ובראש ובראשונה באיכות הבנייה. על איכות הבנייה הירודה וחוסר האכיפה של תקנות הבנייה בבם מעידה העובדה שכ־80 אחוזים מהבניינים בעיר חרבו בעת הרעידה (תמונה 1 בנספחים). חורבן מוחלט היה מנת חלקם של המבנים שנבנו מחמר, אולם גם בתים שנבנו כביכול על פי התקנות ובעזרת פלדה ובטון מזוין, ניזוקו קשה.<sup>60</sup> אפשר לייחס זאת לחוסר האכיפה של תקנות הבנייה ולליקויים בפיקוח על טיבה לאורך שנים. למעשה, השאירו המדינה והרשויות המקומיות את חסינות המבנים לחסדי היזמים, המשקיעים והמהנדסים המקומיים.<sup>61</sup> בעיה זו אינה נחלתה של בם בלבד, אלא של מקומות רבים במדינה, לרבות הבירה. דוגמה מאלפת לכך היא בנייתו מחדש של אזור מנג'יל. לאחר ההרס בעקבות רעידת האדמה בתחילת שנות התשעים נבנה האזור כמעט באותה צורה, אולם יותר מ־55 אחוזים מהמבנים החדשים שהוקמו לא חזקו מפני רעידות אדמה.<sup>62</sup>

בעיה קשה נוספת הייתה היעדר ארגון גג עצמאי שירכו את כל הסמכויות הנוגעות לניהול אסון מבעוד מועד ולאחר התפרצותו. ארגון כזה היה קיים טרם המהפכה האסלאמית, ולאחריה חולקו הסמכויות בין ערב רב של ארגונים וזוטרם בתוך משרד הפנים.<sup>63</sup> לארגונים האלה לא הייתה הגדרת סמכויות ברורה, ובמקרים

58 שם, 154. רעידת האדמה שפקדה ביוני 1990 את המחוזות גילאן וזנג'אן בעוצמה של 7.3 בסולם ריכטר, החריבה כמעט מן היסוד את הערים מנג'יל, רודבאר ולושאן. ברעידה נהרגו כ־40,000 נפש, 60,000 נפצעו וכ־500,000 נותרו חסרי בית. לצד שלוש הערים שנפגעו קשות, ניזוקו כשבע מאות כפרים הסמוכים אליהן, וכן כשלוש מאות כפרים בחלק הצפוני של הרי אלבורז.

Hosseini, 'An Investigation', 521

59 מונח זה מציין את מכלול הפעולות שעל המדינה לנקוט מבעוד מועד כדי לצמצם סיכונים. דוגמאות לכך הן לחזק בניינים מפני נזקים של אסונות טבע, כינון חוקים ותקנות להסדרה יעילה של ניהול אסון, תכנון נכון של משק אנרגיה ותשתיות תחבורה ותקשורת ועוד. ניהול אקטיבי עומד בניגוד לניהול אסון פסיבי המתרכז בפעולות שיש לנקוט לאחר התרחשות האסון, כמו פעולות חילוץ ובנייה מחדש. 143, 'Natural Disaster', Bahrainy; Keramatollah Ziari et al., 'A Case Study of the Bam Earthquake to Establish a Pattern for Earthquake Management in Iran', *Space Ontology International Journal* 4 (2015), 65

Ziari, 'A Case Study', 65 60

Khatam, 'Destruction', 463 61

Bahrainy, 'Natural Disaster', 154-155 62

63 שם, 151. בתקופת הרעידה החזיקו שלושה ארגונים ברוב הסמכויות לניהול אסון באיראן: (1) הוועדה למחקר ולתיאום של פעילויות בטיחות ושיקום (BRCSR), שעיקר פעולתה היא עריכת מחקר וניסוח תוכניות למוכנות; (2) המטה הלאומי לאסונות טבע (NDTF) האמון על מספר רב של תחומים בעת ניהול אסון; (3) קרן השיכון (HF), גוף סמיעצמאי בעל כמאה

רבים התוצאה הייתה חפיפת סמכויות, בלבול, עיכובים בביצוע פעולות הכרחיות וחוסר יעילות כללי.<sup>64</sup> לדוגמה, האחריות לעריכת מחקר בנושא רעידות אדמה הוטלה בעת ובעונה אחת על המרכז לחקר הבנייה והדיר (מרכזי תחקיקאתי ראה, מסכן, ושהרסאזי), המרכז למניעת אסונות טבע (מרכזי פישגירי אז בלאיאיי טביעי), המכון הבין-לאומי לססמולוגיה ורעידות אדמה (פז'השגאהי בין-אל-מלליי זלזה שנסאסי ומהנדסיי זלזה) והמכון הגאופיזי של אוניברסיטת טהראן (מוססהי ז'אופיזי, דאנשגאהי תהראן). המשימה החשובה של הכשרת סגל אנושי להתמודדות עם אסונות טבע חולקה בין הוועדה לרעידות אדמה של מועצת המחקר הלאומית, למשרד החשמל (ווארתי נירו) ולסהר האדום (ג'מעיתי הלאליי אחמר).<sup>65</sup>

תחום נוסף שהיה יכול לצמצם במידה רבה את ממדי האסון היה תחום החינוך ומודעות הציבור. הן הציבור עצמו, הן הרשויות, לא היו מודעים מספיק להיתכנות רעש אדמה, ולא היו בקיאים בפעולות שיש לעשות במקרה כזה.<sup>66</sup> מודעות וחינוך יכלו, למשל, לקדם נקיטת פעולות מנע. כאשר שעות לפני הרעידה הגדולה הורגשו כמה רעדים חלשים יותר התפנו מבתיים כמה תושבים בבם וסביבתה וניסו להזהיר אחרים, אך רובה המכריע של האוכלוסייה המשיך בחייו בלא כל שינוי. נוסף על חוסר המודעות של הציבור, גם מצד הרשויות באזור לא יצאה התרעה כלשהי ולא הוכרזה פעילות מיוחדת.<sup>67</sup> לאופיו הבעייתי של ניהול האסון אפשר להוסיף גורמים נוספים, ובהם תכנון לקוי של תשתיות התחבורה, התקשורת, החשמל והאנרגיה בבם. אחד הביטויים לכך היה הנזק לדרכי התחבורה לבם לאחר הרעידה, נזק שהקשה על צוותי החילוץ להגיע במהרה לזירה. ביטוי נוסף היה הפסקת התקשורת מהעיר וניתוקה מהעולם שבחוץ. בשל כך לא היה הממשל המרכזי מודע להתרחשות האסון בשעות הראשונות.<sup>68</sup>

כעת אבחן כיצד הוצגה מוכנותו הלקויה של השלטון בעיתונים הארציים המרכזיים בחודש שלאחר הרעידה. בידיעה שהביא כיהאן ימים ספורים לאחר האסון הודגשו סיפוריהם האישיים של ניצולים מקרב תושבי בם. סמוך לסיפורו של נאצר

- סניפים במדינה, שעיקר פעילותו מתרכזת בבנייה מחדש של אזורים פגועים ופיתוח אזורי הכפר. Fallahi, 'Lessons Learned', 27. 64  
 Bahrainy, 'Natural Disaster', 147. שם, 146, 148. 65  
 שם, 152. 66  
 Tierney, 'Reconnaissance Report', 210; Mohammad Hosein Kalantar Motamed, Masoud Saghaforia, et al., 'A Reassessment and Review of the Bam Earthquake Five Years Onward: What Was Done Wrong?', *Prehospital and Disaster Medicine* 24 (2009), 456. 67  
 Ziari, 'A Case Study', 66. 68

תרפפור שאיכד את שני אחיו, את אשתו וכמה מאחיניו, מובאים דבריו של עבד אל-עלי סעידי, ניצול נוסף שהחזיק בהכשרה אקדמית בתחום הבניין. סעידי טען שמרבית הבניינים בעיר נבנו לפני יותר מחמישים שנה, וכל שנה הוסיפו להם תיקונים כאלה ואחרים ללא תכנון קודם, ולכן הם לא היו חסינים אפילו נגד הרעידות הקטנות ביותר, כל שכן נגד רעידות בעוצמה רבה יותר מ-6 בסולם ריכטר. בהמשך שוטח סעידי את סיפור התנהלותו בעת הרעידה, ואת הגילוי הטרגי שאשתו, ילדיו ואחיו נקברו מתחת להריסות.<sup>69</sup> אפשר להבחין מהסיקור שביקורתו של סעידי על חולשת הבנייה נטמנה בין הטרגדיה האישית שלו לבין הטרגדיות של ניצולים נוספים. תופעה זו תואמת דגמים מוכרים של סיקור אסונות, המתרכזים במכוון ביסודות הרגשיים של האירוע. כאמור, ההתמקדות ברגש ובשכול אינה לשם הסטת הסיקור למקומות לא אובייקטיביים וסוחטי רגשות בהכרח, אלא גם לשם העצמת קולותיהם המוזנחים של הנפגעים, והיא משמשת במה לגיטימית להשמעת ביקורת, ואף לדרישה מהשלטון לשאת באחריות.<sup>70</sup> במילים אחרות, לעיתונאי כיהאן היה נוח יותר להשמיע את עדותו המטרידה של סעידי על אודות הרשלנות הפושעת של הבנייה בבם כשהיא מובלעת בתוך דיווח על השכול הכבד שאפף את האסון.

ביקורת מפורשת מעל דפי העיתונים הושמעה שבועיים בדיוק לאחר הרעידה מפי ד"ר חסן עשאירי, חבר בוועדה של מרכז המחקר והלימוד 'ג'האד-דאנשגאהי'.<sup>71</sup> בכתבה הועלתה על נס טענתו של עשאירי כי את הנזק שגרמה רעידת האדמה הזאת, וכן הנזק שייגרמו רעידות בעתיד, כבר אי אפשר למנוע. ביטוי דרמטי שבו הוא השתמש היה 'איבדנו את ההזדמנויות והמרנו אותן במשבר'.<sup>72</sup> טענה זו מתכתבת עם ההבנה של חוקרי אסונות רבים בדבר יכולתה של המדינה לקבוע אם אסון טבע בשטחה יהיה הפרעה זניחה וקצרת טווח או אסון קטלני.<sup>73</sup> עוד חידד עשאירי שכדי להתמודד היטב עם רעידות אדמה אסור לשכוח את קידום החינוך והבנייה החסינה, בהצביעו, כמובן, על מחדלים שהתגלו בבם.<sup>74</sup> ברצוני להדגיש שתי סוגיות בביקורת זו. ראשית, ד"ר עשאירי היה חבר סגל באוניברסיטה ובמרכז מחקר לאומי, כלומר הוא היה איש ממסד, או לכל הפחות ממסדי למחצה. מכתבה זו משתקפת מגמה בעיתון איראן ובימונים הממסדיים הנוספים לתת במה לביקורת נרחבת הנשמעת משורות הממסד עצמו, ולא

69 'תאזה תרין גוארש הא-י כיהאן אז וועית-י מנטקה-י זלולה זדה-י בם', כיהאן, 29 בדצמבר, 2003.

70 Pantti, 'On the Political Possibilities', 6, 19

71 'ג'האד-דאנשגאהי' הוא מרכז אקדמי לאומי לקידום חינוך, תרבות ומחקר באיראן. הסבר קצר על ארגון זה יובא בהמשך.

72 'דכתר עשאירי: דר מקאבלה בא זלולה פרסתהא רא אז דסת דאדה אים', איראן, 9 בינואר, 2004.

73 Özerdem, *Disaster Management*, 9

74 'דכתר עשאירי'.

דווקא מההמון הזועם בשטח האסון או ממתנגדים פוליטיים. שנית, אמנם ביקורת זו ואחרות נוקבות ובהירות, אך הן אינן מכוונות אל המערך השלטוני של המנהיג העליון. במקרה זה הטוען מצהיר ש'איבדנו את ההזדמנויות והמרנו אותן במשבר', אך הוא אינו מפרט מיהם 'אנחנו' ולמי בדיוק מכוונים דבריו.

הגילוי הפתאומי והמבעית של כשלי הבנייה בבם שבפריפריה השליך מיד גם על הבירה. ב־8 בינואר פורסמה באטלאעאט כתבה שכותרתה הייתה 'שבע מאות אלף בתים בטהראן כבר אינם תקינים למגורים'.<sup>75</sup> בגוף הכתבה מובלטת התרעה מטעם ראש העיר של טהראן ונשיא המדינה לעתיד מחמוד אחמדינז'אד כי יש לבנות מחדש 700,000 בתים מתוך 1,600,000 הבתים בבירה. ראש העיר הסתמך על תחזיות מומחים בדבר האפשרות שתתרחש רעידת אדמה חזקה בטהראן, וטען שמפני שהסכנה גדולה, יש להשקיע הון כדי להתמודד עם הבעיה. עוד ציין אחמדינז'אד שחידוש היחידות שאינן תקינות הוא עניין דחוף, ושהתקנים הקודמים בתחום הזה לא יושמו. הממשלה באותה העת הייתה אמורה להקצות 300,000,000 דולר לשיקום היחידות שאינן תקינות, אך מאוחר יותר התברר שסכום זה הוקצה לכלל המדינה, ושהוא יינתן בצורת הלוואה לאחר תהליך אישור ארוך וקשה.<sup>76</sup> אחמדינז'אד הוסיף שבמכתב שכתב לנשיא ח'אתמי ולוועדה הכלכלית של המג'לס הוא הפציר בהם להעלות את הסכום לשני מיליארד דולר ולהעבירו רק לעיריית טהראן. אפשר אפוא להבחין שהצבעתו של ראש העיר, ששנתיים אחר כך עלה להנהיג את הכוחות השמרניים במדינה, על מחדלי הבנייה בבירה, נועדה קודם כול להטיל את האחריות על ממשלו של ח'אתמי – מנהיג הכוחות הרפורמיסטיים. בדברי אחמדינז'אד שהובלטו באטלאעאט אי אפשר למצוא ביקורת על הממסד המהפכני לדורותיו.

גם מכתבה על ביקורו של הנשיא לשעבר אכבר האשמי רפסנג'אני אצל נפגעי בם אנו למדים על היעדר מדיניות להתמודדות עם אסונות טבע. רפסנג'אני, שבאותה העת היה ראש המועצה לאבטחת אינטרס המשטר (מג'מע־י תשח'ס־י מסלחת־י נזאם), הצהיר כי המועצה תפעל ביסודיות וברצינות לגבש מדיניות שתמינע נזקים מרובים בעקבות אירועים מסוג זה.<sup>77</sup> כתבה זו מדגישה את מחויבותו של רפסנג'אני לגיבוש המדיניות הזאת ומשקפת את היעדרה של מדיניות נאותה טרם האסון. בסיקורם את ההזנחה שקדמה לאסון הביאו העיתונים גם כמה התבטאויות של המנהיג העליון במהלך ביקורו הלא־צפוי בבם. כך מתועדת התעקשותו של ח'אתמי

75 'הפתח הזר ואחד מסכני דר טהראן פרסודה אנד', אטלאעאט, 8 בינואר, 2004. בכותרת ובכתבה עצמה מופיעה המילה فرسوده (פרסודה), שמשמעותה המדויקת – נשחק, או נעשה בלוי.

76 שם.

77 'עיאדת־י האשמי רפסנג'אני אז זלזלה זד גאן בסתרי דר בימארסתאן', ביהאן, 29 בדצמבר, 2003.

שהפעולות הנדרשות בעיר לא נעשו, מה שגרם לממדי האסון החריגים. עם זאת, הוא ציין כי אם אסונות כאלה יובילו לערנות ותיקון הליקויים, תהיה בכך ברכה.<sup>78</sup> סיקור זה הוא אפוא ניסיון הכלה של מחדלי בם. המנהיג העליון מכיר בהיבטים השליליים בתפקוד הרשויות שהוא עצמו אחראי להן, אך הוא משתמש בהם ליצירת תקווה להתנהלות טובה יותר בעתיד. נוסף על כך, מכיוון שהדברים באים מפיו של ח'אמנהאי בעצמו, יש כאן מעין הטלה של האחריות למחדלי האסון על הדרגים הנמוכים יותר. העיתונים פרסמו הצהרות מסוג זה לרוב, אך קשה למצוא בשורותיהם קבלת אחריות מצד הדרגים הבכירים ביותר, הן בממשלה הן במוסד המנהיג העליון. גם בדיעות שלא כללו את דברי המנהיגים הבכירים עצמם בנוגע לאחריות למחדלים, נמנעו מערכות העיתונים מלייחס את המחדלים למנהיגים. לסיכומה של סוגיה זו אפשר לומר שמרבית המחדלים לא הועלמו מידיעתו של הציבור, והם הופיעו שחור על גבי לבן בעמודי העיתונים המרכזיים, אולם ברוב המקרים הייתה הביקורת חסרת כתובת ממשית ולא ערערה את עצם הלגיטימיות של השלטון.<sup>79</sup>

#### פעילותם של צוותים איראנים בזירת האסון

תגובתו המיידית של הממשל לרעידה כללה כמה פעולות מתבקשות, כמו שיגור צוותי חילוץ והצלה, מתן טיפול רפואי קצר טווח, חלוקת מזון וסיוע לתושבים במציאת מחסה לתקופת הזמן הראשונה. לנוכח מידת (אי-)ההצלחה של פעילות מוסדות השלטון והרשויות שתתואר כאן תישאל השאלה איך סיקרו זאת אמצעי התקשורת. האם שאפו לחשוף מידה מרבית של חוסר תפקוד מצד הממשל, או שמא נטו לצייר תמונה מעודדת יותר של תפקוד ושלטיטה במצב? בחלק זה אראה כי עדויות למחדלים אכן הוצגו בריש גלי, אם כי, כאמור, הביקורת לא הופנתה לכתובת ממשית ולא תועלה לתהייה על עצם הלגיטימיות של שלטונן של הקבוצות ההגמוניות, ועל אחת כמה וכמה על הלגיטימיות של מוסד המנהיג העליון.

רעש האדמה המרכזי תקף את בם בשעות הבוקר המוקדמות, ולפיכך היו מרבית תושבי העיר בבתיהם בשעה שאלה קרסו. הסיוע הראשון שרוב התושבים שנלכדו מתחת להריסות קיבלו לא הגיע מצד כוחות הצלה מיומנים, אלא ממקומיים שחשו

78 'הרבר'י אנקלאב דר ספר ע'יר מנת'רה בה בם ח'ואסתאר שדנד: רסידגי וי'ה בה שהר'י זולזה זדה'י בם', **ביהאן**, 17 בינואר, 2004.

79 זאת בניגוד למרחבים תקשורתיים אחרים, ובהם הבלוגוספרה, שם ניכרה ביקורת חריפה ומוגדרת היטב. לדוגמה, בבלוג אחד נכתב: 'כל קהילת הבלוגים שלנו צועקת בקול אחד שהמשטר אחראי אחריות ישירה, משום שהוא לא עשה דבר כל השנים האלה פרט להשתתפות בסחית'ה'. Alavi, *We Are Iran*, 255.

לעזור למכריהם.<sup>80</sup> כ־60 אחוזים מהמחלצים בשעות הראשונות היו תושבי במ עצמם, ובשל כך בכמה מקרים ניתן לפצועים טיפול רפואי לא מקצועי.<sup>81</sup> צוותי החילוץ הראשונים הגיעו לזירה אחרי כשעתיים וחצי, ועד הוצאת הלכודים מתחת להריסות עברה בממוצע שעה נוספת. גם לאחר שחולצו מההריסות הושארו רבים סמוך להריסות ביתם, ורק מאוחר יותר הועברו לנקודת טיפול שנייה – רבים מהם לשדה התעופה של במ.<sup>82</sup> הטיפול הרפואי שקיבלו הפצועים עד הגעתם למרכז רפואי מסודר היה בסיסי ביותר, אם זכו לטיפול כלשהו. אופן העברתם היה ברוב המקרים בידיהם החשופות של המחלצים או בעזרת שמיכות, שכן אפילו אלונקות לא היו בנמצא ברגעים מכריעים אלו. מרבית הפצועים הגיעו לבית חולים בין 16 ל־25 שעות מרגע הרעידה, וכ־72 אחוזים מהנפגעים לא קיבלו כל טיפול רפואי עד אז.<sup>83</sup> מה גם שכאשר הגיעו בסופו של דבר למרכזים רפואיים זמינים, לא עמדו המרכזים האלה בשטף הפצועים האדיר שהגיע אליהם, משום שלא היו מצוידים ומאוישים לאירוע מסוג זה.<sup>84</sup> לפיכך, רבים מתושבי במ קיפחו את חייהם או שפציעותיהם החמירו בשל פרק הזמן הרב שלקח לחלצם ולהעבירם למרכזים רפואיים מתפקדים.

משחלפו השעות הראשונות החלו לזרום למוקד האסון צוותי חילוץ מיומנים ארציים ובין־לאומיים שעשו שימוש בציוד מורכב יותר, וכן בכלבים, למציאת אנשים חיים מתחת להריסות.<sup>85</sup> העיר במ וסביבתה חולקו ל־13 אזורים מנהליים, ועל כל אזור הופקד מושל מחוז אחר באיראן.<sup>86</sup> בכל אזור פעלו כמה צוותי חילוץ, וכן כוחות סיוע של הסהר האדום. אולם על מאמצי החילוץ שנעשו במסירות רבה העיב המחסור המהותי בציוד כבד, כמו מחפרים (שופלים), מלגזות ועגורנים, וגם באנשים היודעים להפעיל את הכלים האלה. כמו כן ניכר מחסור בכלבי גישוש שיוכלו לסרוק חלקים נרחבים של העיר בזמן קצר.<sup>87</sup> יתרה מזו, ליקוי חמור שניכר בתחום החילוץ וההצלה, וגם בתחומים אחרים בניהול האסון, היה חוסר תיאום בין הכוחות המחלצים וניהול

- Sedighe Mirhashemi, Ali Ghanjal, et al., 'The 2003 Bam Earthquake: Overview of First Aid and Transport of Victims', *Prehospital and Disaster Medicine* 22 (2007), 515
- Motamedi, 'A Reassessment', 456 81
- Mirhashemi, 'The 2003 Bam Earthquake', 515; Motamedi, 'A Reassessment', 455 82
- Mirhashemi, 'The 2003 Bam Earthquake', 515 83
- שם, 516. 84
- Motamedi, 'A Reassessment', 456 85
- מספר האזורים המנהליים אינו חד־משמעי בכל המקורות, ויש המונים 12 או 14 אזורים מנהליים בבם ובאזור הכפרי. הדבר מעיד על חוסר הסדר הרב ששרר בשטחי האסון. Tierney, 'Reconnaissance Report', 212 86
- Motamedi, 'A Reassessment', 456; Berberian 'Bam Earthquake' 87

לקוי של מאמצי החיפוש. חוסר התיאום בא לידי ביטוי, בין היתר, בסריקה לא מאוזנת של חלקי העיר, שגרמה לכך שבשעה שאזורים מסוימים נסקרו ונחפרו כמה פעמים, נותרו אזורים אחרים דוממים בחורבנם.

את תחום הסעד הוביל הסהר האדום האיראני, שניצל התגייסות בקנה מידה אדיר של כלל החברה האיראנית. התגייסות זו התבטאה לא רק בשליחת ציוד הומניטרי, אלא גם במתנדבים רבים ובתרומות כספיות. המשלוחים היו מגוונים, ולרוב היו בהם מנות מזון, שמיכות, בגדים, אמצעי חימום ובישול בסיסיים ומי שתייה. בתחילה סופקו לתושבים מי שתייה מבקבוקים, ובשלבם מאוחרים יותר התקינו הסהר האדום וחברת המים של כרמאן כמה מכלי מים בתוספת כלור. אולם ידוע שהשלמת מבצע זה נמשכה כחודש, ובחלקים מסוימים של העיר הייתה הספקת המים מקוטעת ולקויה.<sup>88</sup> גם בנוגע לחלוקת מצרכים אחרים ידוע על חוסרים בנקודות לא מעטות, ועל חלוקה לא מאוזנת, שעוררה את תשומת לבם של גורמי הרעידה. מזון, וכן תמיכה כספית וסוציאלית סופקו לנפגעים באופן לא שוויוני, ואף על פי שהגיעו לבם משלוחי סיוע רבים מאיראן ומהעולם, קבוצות מסוימות זכו למענה הולם למצוקותיהם, ואילו לאחרות לא ניתן מענה כלל.<sup>89</sup>

ידועות על הליקויים החמורים הוצגו בעיתונות הארצית כבר ביום השלישי לאחר הרעש. בדיווחיו מהשטח ציין כיהאן שמשלוחי הסיוע הרבים המגיעים אל האזור מראים את אחדות האומה, ‘אולם נושא התופס את העין יותר מכול הוא [אי־השוויון] בחלוקת דברי הסיוע [...] בנקודה אחת נערמו דברי הסיוע לערמה גבוהה, ואילו באחרות הדבר רחוק מכך’.<sup>90</sup> הדיווח נמשך ומציין שבולט היעדרה של הנהלה אחידה לעבודת הסיוע, ולמרות נוכחותם של כוחות רבים עבודת הספקת הסיוע מאופיינת בליקויים.<sup>91</sup> אופן חלוקת הסיוע עלה גם בהתבטאויות שסיפק ח’אמנהאי ופורסמו בעיתונים. בסוגיית הסעד טען ח’אמנהאי כי אחת המטלות הדחופות היא חלוקה נכונה, מהירה והוגנת של דברי סיוע בקרב הנפגעים. דברים אלו הובאו בכתבה שכבר בכותרתה משתמעת דרישתו של ח’אמנהאי שניהול האסון יהיה מהיר, מקיף ועקבי יותר.<sup>92</sup> חמישה ימים אחר כך פורסמה שוב טענתו של ח’אמנהאי. בתגובה לתלונות אנשי בם

Pinera, ‘Restoring Sanitation’, 224 88

Reza Javadian, ‘Social Work Responses to Earthquake Disasters: A Social Work Intervention in Bam, Iran’, *International Social Work* 50 (2007), 337; Tierney, ‘Reconnaissance Report’, 212 89

‘תאזה תרין גוארש האי־כיהאן אז וועיט־מנטקה־זלולה זדה־י בם’, כיהאן, 29 בדצמבר, 2003. 90

שם. 91

‘רסידגי בה מנטקה־זלולה זדה־י בם באיד סריעתר פראגירתר ומסתמר באשד’, איראן, 12 בינואר, 2004. 92

הוא דרש תשומת לב רבה יותר לחלוקה צודקת של פריטי הסיוע: 'גם מים נקיים הם לא בהישג היד של הציבור, וצריך שהבעיה הזו תיפטר באופן רציני ועקבי'.<sup>93</sup>

ביומה האחרון של שנת 2003 פרסם העיתון **איראן** דברים נחרצים ביותר בעניין הפעילות הבין-לאומית בבם, גם אם הם נאמרו בין השורות. בכתבה אחת מצוין כבדרך אגב שצוותי סיוע זרים, כמו צוותים מרוסיה, יצאו לאזור האסון בלי לחכות לקבלת אישור מממשלותיהם, והגיעו למוקד הרעידה מהר יותר מהצוותים האיראניים.<sup>94</sup> עובדה מדהימה זו בולטת על רקע הבנאליות שבה היא פורסמה. לא מן הנמנע שהיא מעידה על ניסיון העיתונאים ועורכי העיתון להסוות את הדיווח על מחדלים שהתרחשו בשיח של הכרת תודה (תמונה 2 בנספחים).<sup>95</sup> בכתבה סמוכה מצוטטים דבריו של ד"ר ג'ליל טבאטבאי מכוחות התיאום של הסהר האדום, שפעולות החיפוש ברחבי האזורים ההרוסים לא תוכננו מראש. לדידו, 'במצב הנוכחי בחלק מהאזורים בשטח העיר נערך חיפוש כבר כמה פעמים, ואזורים אחרים עדיין לא נחפרו כלל'.<sup>96</sup>

כתבה טיפוסית על יחס אנשי הממסד לניהול האסון עסקה בביקור רפסנג'אני את נפגעי האירוע המרותקים למיטתם בבית החולים. במהלך הביקור הגדיר רפסנג'אני את תהליך מתן הסיוע חיובי, וטען שההתמהוות וחולשת ניהול המשבר הן טבעיות. עוד צוטט בכיר בממסד שאמר כי 'אם בשעות הראשונות [...] הייתה נוכחות מרובה יותר של גורמי סיוע, ברור ש[...] למאמצי ההצלה הייתה השפעה רבה יותר על הנפגעים'.<sup>97</sup> רפסנג'אני הביא בחשבון את המרחק הרב לבם ואת חסימת הדרכים אל העיר, וטען שמשום כך התעכבה הגשת הסיוע במידה מובנת לדעתו. לטענתו, בעת נאומו, כלומר שלושה ימים לאחר הרעידה, התאושש ארגון הסיוע. לקראת סופם של הדברים הצהיר רפסנג'אני כי הוא 'אינו יכול למתוח ביקורת על איש, שכן כל אחד עשה ככל יכולתו'.<sup>98</sup> למיטב הבנתי כתבה זו מייצגת את עמדת הממסד השלטוני בכללותו. בכיריו לא ראו טעם לנסות להעלים את הליקויים והמחדלים הרבים בניהול האסון, ובמקום זאת פעלו להכיל אותם. הווה אומר, הם הכירו בליקויים בלי לקבל על עצמם אחריות מפורשת, ורתמו את הכשלים להבנות מעודדות יותר ביחס לעתיד. טענתי בהקשר זה היא

- 93 'רהברי אנקלאב דר ספר ר'יר מנת'זרה בה בם ח'ואסתאר שדנד: רסידגי וי'זה בה שהר'י זלולה זוהי'י בם', **ביהאן**, 17 בינואר, 2004; 'בם, בא עזת ואפתח'אר אז מיא'יי ויראנה הא סר בלנד מי כנד', **אטלאעאח**, 19 בינואר, 2004.
- 94 'ספאס אז ג'האניאן', **איראן**, 31 בדצמבר, 2003.
- 95 Pantti, 'On the Political Possibilities', 6
- 96 'באיד בא גרוההא'י ח'ארג'י המכארי בישתרי דאשתה באשים', **איראן**, 31 בדצמבר, 2003.
- 97 'ע'יאדתי האשמי רפסנג'אני אז זלולה זד גאן בסתרי דר בימארסתאן', **ביהאן**, 29 בדצמבר, 2003.
- 98 שם.

שבמאמץ ההכלה הזה מילאו אמצעי התקשורת המרכזיים תפקיד חשוב, ולפיכך הם לא קראו תיגר על ההגמוניה, אלא פעלו לשימורה ולחיזוקה. בכתבה על אודות סיור שערך הנשיא ח'אתמי בבם חמישה ימים לאחר הרעידה, הובלטו דבריו על כמה תחומים בניהול האסון, אולם בעיקרה ניכרת בכתבה זו חזרה על דפוס ההכלה של הבכירים. בפגישה עם אנשי האזור ביקש הנשיא להביע תנחומים והפציר ברשויות לבצע את פעילות הסיוע באזורי הכפר הסמוכים לבם במהירות רבה יותר. לאחר פגישה עם האחראים לניהול האסון, אמר הנשיא:

נכחתי במהלך העבודות שנעשו. מובן שיש גם פגמים שחמקו מאתנו [...] אף שעד כה נעשתה עבודה מרשימה והיקפו של אסון בלתי רגיל זה גדול, לאנשים יש זכות להרגיש שיש מחסור. עם זאת, אני חושב שבנסיבות הקיימות נעשתה עבודה מסורה.<sup>99</sup>

כמו בדברי רפסנג'אני ובכירי ממשד נוספים, הנשיא הביע הכרה בליקויים משמעותיים, ואף קיבל את רגשות התסכול של נפגעי האסון, ועם זאת, הוא שיכץ את הליקויים במסגרת רחבה ומעודדת יותר. גם בכתבה זו מוזכרים הפגמים שבניהול האסון, אולם ייחוס אחריות לדרגי השלטון הבכירים מצד העיתון לא נמצא.

### השלטון ותושבי בם: ביטויים למערכת יחסים מעגלית

החלק הקודם עסק בהשפעותיו הישירות של האסון, כמו שיעור ההרוגים ופעולות החילוץ וההצלה, ואילו חלק זה יעסוק ביחסים שבין רשויות השלטון לתושבי בם. כפי שאראה, בחינת הסיקור העיתונאי של הסוגיות המוזכרות חושפת דינמיקה דו-כיוונית ביחסי הכוח שבין שלטון לחברה. דינמיקה זו כללה פעולות של הסתגלות מוסדות השלטון להלכי הרוח בציבור, הענקת מחוות לתושבים, ובעיקר ניכוס סמלים מקומיים-עממיים, עטיפתם במסרים הגמוניים מובהקים והפצתם החוזרת בציבור.<sup>100</sup> טענה זו מתכתבת עם מחקרים שטענו שהיחסים בין שלטון לחברה באיראן המודרנית

99 'פקת באזסאזי יכסאלה'י בם, אז ר'ם'י מרדם מי כאהד', איראן, 31 בדצמבר, 2003.  
100 זאת כדי להשיג שליטה שלא בדרכי כפייה, אלא במידה רבה של הסכמיות. השליטה תושג ביעילות מרבית אם החברה תשתכנע שהאינטרסים שלה ושל הקבוצה השלטת חד הם, ושהאידאולוגיה והשקפת העולם של הקבוצה השלטת שייכות גם לה. חגי רם, לקרוא איראן בישראל: העצמי והאחר, דת ומודרניות (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006), 146-147.

הם יחסים חד-כיווניים, שתנועתם מלמעלה למטה (top down) בלבד, ושאינם מייחסים לחברה את האפשרות להשפיע על השלטון.<sup>101</sup>

### היבטים של הבעת סולידריות כלפי נפגעי רעידת האדמה

ביטויים של אמפתיה וסולידריות תפסו חלק לא מבוטל מהשיח הציבורי באיראן בחודש שלאחר האסון. זהות מפגיני הסולידריות הייתה מגוונת וכללה קודם כול את מנהיגי איראן, אך גם אנשי רוח ואמנות, וכן נציגים מהציבור הרחב. המקורות המשניים העוסקים ברעידת האדמה אינם מרחיבים בכתיבתם על סוגיה זו, שכן קשה למדוד אותה בערכים כמותיים-אמפיריים. מן המידע שנמסר אפשר ללמוד על התגייסות כללית ועל סולידריות רבה בימים הראשונים.<sup>102</sup> הדבר התבטא, בין היתר, בנהירתם של תושבים רבים ממחוז כרמאן אל תוך העיר ההרוסה לשם סיוע בכל דרך אפשרית.<sup>103</sup> הסיוע שהגיע מכל רחבי איראן כלל טיפול בפצועים ופינויים אל מרכזי טיפול חיצוניים ושליחת מוצרי סיוע ותרומות כספיות. בולט במיוחד היה איסוף הציוד והפריטים הנדרשים בשביל הניצולים, ובאין ספור מקומות במדינה צצו נקודות איסוף של פריטי מזון, בגדים, ציוד חימום ומוצרים נוספים. פעילויות נוספות שיצאו אל הפועל במסגרת רוח ההתנדבות של הימים הראשונים היו ביקורים התנדבותיים של אזרחים מן השורה בבתי החולים שקלטו את ניצולי הרעידה.<sup>104</sup>

אולם על ביטויים אלו של הפגנת סולידריות העיבו תופעות שכבר נבחנו בחלק הקודם. הסיוע הראשוני החפז והלא-מתואם יצר סיכונים ותופעות שליליות בפני עצמן.

101 חוסייני, חוסיינין ופויאן טוענים כי משום שכיוונו של הכוח באיראן של ימינו הוא מלמעלה למטה, לא ניתנה תשומת לב מספיקה להיבטים סוציו-אקונומיים של אירועי רעידות אדמה, וראו Hosseini, 'An Investigation', 525. סירוס שאיע', הבוחן מגמות שונות בהיסטוריוגרפיה של איראן הפהלוית, מצביע על שורת חוקרים הרואים בחברה האיראנית אוביקט פסיבי המושפע מתמורות שמחולל השלטון, אך אינו מסוגל לחולל בעצמו השפעה על השלטון. שאיע' טוען כי תפיסות כאלה המשיכו להתקיים גם לאחר מהפכת 1979 וכינון הרפובליקה האסלאמית, וראו Cyrus Schayegh, "'Seeing like a State': An essay on the Historiography of Modern Iran", *International Journal of Middle East Studies*, 37 (2010), 42. בספרו **ח'ומיניזם**, ארואנד אברהמאן מכנה את תפיסת השלטון של מייסד הרפובליקה האסלאמית פופוליסטית-רדיקלית, ולמרות התמקדותו בציבור ודימויי העממיים, הכוח הפוליטי מונחת מהמנהיג מטה, אל החברה, ולחברה עצמה אין אפשרות להשפיע בחזרה על המנהיג, וראו Ervand Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* (Berkeley: University of California Press, 1993), 39.

102 Khatam, 'Destruction', 464

103 Aghabakhshi, 'Learning the Lessons', 349

104 Alavi, *We Are Iran*, 260

כך, פצועים קיבלו טיפול רפואי לא מקצועי והועברו בחיפזון ובדרכים מאולתרות אל מרכזי רפואה בערים הסמוכות, במקרים אחדים במשאיות זבל.<sup>105</sup> הכמויות האדירות של מצורי הסיוע ההומניטרי שזרמו לבם חולקו חלוקה מרושלת ולא מאוזנת וגרמו לתסכול רב בקרב הניצולים. הפגנת הסולידריות הלאומית החלה לדעוך לאחר הימים הראשונים, ובהדרגה החלו תושבי בם להרגיש מקופחים ומוזנחים.<sup>106</sup> בחינה כמותית ביומונים הארציים מאשרת את הטענות שלפיו ביטויי הסולידריות התרכזו בחמשת הימים הראשונים, ודעכו בהדרגה לאחר מכן. שלושה ימים לאחר הרעידה פרסם **אטלאעא** דברי תנחומים לנפגעים מפי הנשיא ח'אתמי. כמו כן הורה הנשיא למושלי המחוזות לארח את הניצולים שהתפזרו לאזורים שונים כל פרק זמן שיזדקקו לו. הנשיא הוסיף:

לכל תושבי מחוז כרמאן, ובמיוחד לתושבים המכובדים, האדוקים באמונתם והסבלניים של בם והכפרים הסמוכים שספגו אובדן באסון הזה, אנא קבלו את השתתפותי בצערכם. כבר בישרתי שאני עמכם ואמרתי שלבנו עם הקורבנות. דמעות העם הזה – אישה, גבר, זקן וצעיר – זולגות למענכם, והם מוכנים למסור את חייהם בכדי להציל אתכם מהכאב הזה.<sup>107</sup>

ראשית, דברים אלו משקפים ניסיון לפייס את נפגעי האירוע, וכן את כלל הציבור במדינה, שכן גם הוא היה באותה העת במשבר. במחוות פיוס כמו זאת טבוע רצון להכיל את כאבו וזעמו של הציבור, מתוך הבנה שמערכת היחסים בין השלטון לציבור צריכה להיות הדדית. שנית, במסר זה, ובמסרים הנוספים שאסקור להלן, נוצרת זיקה בין זהותם הייחודית והאצילית, כביכול, של תושבי בם, לבין אמונתם האדוקה בדת האסלאם, מאפיין שהוא, כמובן, אחד הסממנים המובהקים ביותר של קבוצות השלטון. בכך בא לידי ביטוי ניכוס של יסוד מקומי-עממי, הטענתו במשמעות נוספת שתקדם את עניינו של השלטון, והפצתו החוזרת למיליוני בתי אב המרותקים לאמצעי התקשורת באותה העת. שלישית, פרסום זה מציג סולידריות מוחלטת בין ההנהגה, כלל הציבור וניצולי הרעידה, ובכך הוא מתווה, למעשה, הסכמה המונית בלתי כתובה לסדר שמוביל הממסד האסלאמי-רפובליקני, שבמסגרתה תפקידם של הניצולים ושל כלל הציבור הוא לתמוך ולציית. ח'אתמי ביקר בעצמו בעיי החורבות כמה ימים לאחר מכן, חלק ממצעד הבכירים שפקדו את בם בהמוניהם, וב-17 בינואר דווח על הגעתו של אייתולה סיד מחמוד

Aghabakhshi, 'Learning the Lessons', 349 105

שם. 106

107 'דסטורי ראיסי ג'מהורי בה תמאמי מסאולאן בראי רסידגי כאמל בה משכלאתי זלולה ודגאני בם', **אטלאעא**, 29 בדצמבר, 2003.

האשמי שאהרודי, ראש מערכת המשפט.<sup>108</sup> שאהרודי הגיע גם הוא כדי למסור את תנחומיו ולערוך במקום פגישות עבודה רמות דרג, שאפשר להניח שהיו סמליות בלבד ונועדו להביע הזדהות עם בני המקום ולא יותר מכך. אולם מי שתפס את הכותרות במהדורות אותו היום היה המנהיג העליון, שעלה גם הוא לבס. לאחר מפגש עם אנשי המקום פקד המנהיג את בית הקברות של העיר, חלק כבוד אחרון להרוגי הרעש ו'קרא לאל שיעניק להם רחמים ומחילה'.<sup>109</sup> ח'אמנהאי, שעצם ביקורו בעיר קטנה ופריפריאלית כמו במ אינו דבר של מה בכך, נשא במקום את הדברים האלה:

מטרת נוכחותי כאן היא למסור מקרוב את תנחומיי לתושבים היקרים והפגועים של במ [...] הלב שלי עדיין לא נרגע, משום שאסונם של תושבי במ הוא האסון של כולנו, והצלקות והכאב שלהם [...] נמצאים בכל מי שיש להם רגשות אסלאמיים ואנושיים.<sup>110</sup>

מסיקור ביקורו של המנהיג העליון נשקף פעם נוספת הקו המרכזי של הסיקור כולו מבחינת הפגנת הסולידריות עם תושבי במ. ראשית, הדגשת נוכחותם המתמדת של בכירי השלטון בקרבת הנפגעים כמחווה של מערכת יחסים הדדית. שנית, יצירת מצג של אחדות גורל ותמימות דעים בין הקבוצות השלטוניות, הציבור בכללותו ונפגעי הרעידה, בהנחה שיש הסכמה קבועה בין הצדדים המאשררת את הסדר השלטוני. שלישית, ניכוס מאפיינים מקומיים-עממיים, ובמקרה זה האבל והכאב של תושבי במ, וכריכתם במשמעות חדשה של אנושיות וחמלה אסלאמית.

בהקשר של עטיפת האסון במשמעות אסלאמית, עיתונאי **אטלאעא** ועורכיו המשיכו לצטט את המנהיג העליון, באומרו כי 'האסונות הללו צריכים לקרב אותנו יותר לאלוהים. הם צריכים להכפיל את נחישותנו, את אמונתנו ואת סולידריות התושבים, ובמיוחד הצעירים. כל זאת בשביל מאמץ לבנייה מחודשת של במ'.<sup>111</sup> בעמוד האחורי של אחת ממהדורותיו פרסם **ביהאן** כתבה מעניינת תחת הכותרת 'בשולי נסיעת המנהיג העליון לבם'.<sup>112</sup> בכתבה הוגש ספק סיפור אמיתי, ספק מעשייה, על קורותיו של ח'אמנהאי בעיר ההרוסה. לפי הכתבה הזאת, אל נקודת ביקורת

108 'רהברי' אנקלאב דר ספר ר'יר מנתז' רה בה במ ח'אסתאר שדנד: רסידגי ויז' בה שהר'י זלולה זדה'י במ', **ביהאן**, 17 בינואר, 2004.

109 שם; 'בם, בא עזת ואפתח'אר אז מיאן'י ויראנה הא סר בלנד מי כנד', **אטלאעא**, 19 בינואר, 2004.

110 שם.

111 'בם, בא עזת ואפתח'אר אז מיאן'י ויראנה הא סרבילנד מי כנד', **אטלאעא**, 19 בינואר, 2004.

112 'דר חאשיה'י ספר'י רהברי' מעזם'י אנקלאב בה במ', **ביהאן**, 17 בינואר, 2004.

משטרתית בעיר הגיע טנדר גדול ממדים ובו שני אנשים, אחד מהם היה מושל בם, ואילו השני – ח’אמנהאי – נותר לא מזוהה. הרכב נעצר וסביבו החלו מתאספים ניצולים ששהו במחנה אוהלים בקרבת מקום. הם היו אסירי תודה על העבודות שנעשו, אולם החוסרים שמהם סבלו הקשו מאוד על חייהם, במיוחד לנוכח מזג האוויר הקר שפקד את האזור. הניצולים תיארו בפני מושל בם מחסור במים ראויים לשתייה, באמצעי תאורה, בשירותי בריאות ובמרחבים ראויים למחיה. הם תיארו לחץ נפשי בעקבות מות קרוביהם ומצוקות נוספות, וביקשו מהמושל שיעלה את קובלנותיהם לידיעת הרשויות כדי שיימצא להם מזור. במשך ארבע שעות שטחו תושבי בם את מצוקותיהם, וכל אותו הזמן ישב האלמוני בעל הזקן הלבן והטורבן שלצד המושל במקומו והקשיב. לאחר מכן, כשרבים מתושבי העיר התאספו במסגד הראשי של בם, הם הבחינו להפתעתם שהאלמוני שהאזין לכאבם עלה על בימת הנואמים, ורבים חשו צער על שלא זיהו אותו מוקדם יותר. ‘האדון הגיע כדי שכל בכיר ואחראי ישמע את כאבם של התושבים מפייה שלהם ללא תיווך’.<sup>113</sup>

המסר הברור ביותר של הכתבה הוא נוכחותו של המנהיג העליון במקום ונגישותו לנפגעי הרעידה. מסר זה נקשר, כאמור, למאמץ הכללי של בכירי השלטון ליצור מראית עין של הזדהות וסולידריות. זוהי עדות נוספת לכך שהצמרת הפוליטית הבינה שעליה להפגין מחוות כלפי האוכלוסייה המקומית, ודרכה אל כלל הציבור האיראני. סיפור זה אף מעיד על ניסיון להשתמש במשבר בעיר ולמנף אותו כדי להדגיש את מחוות השלטון כלפי הניצולים ומשפחות הקורבנות, ובכך לשפר את תדמיתו. המצוקות הקשות מוזכרות בכתבה לא כדי לדרוש מהמנהיג העליון לשאת באחריות להן, אלא כדי להאדיר את דמותו ולהדגיש את תכונותיו, כגון חמלה, אורך רוח, אכפתיות ואצילות נפש. סוגיה זו מתקשרת לסוגיות שנידונו בחלק הקודם: הסיקור העיתונאי אכן הביא בפני הקוראים את המצוקות הקשות של תושבי בם, שנבעו, כמובן, מניהול אסון קלוקל, ועם זאת, מטרתו המרכזית אינה הטחת ביקורת בשלטון וקריאת תיגר עליו, אלא הכלת המחדלים ושיפור תדמיתו. נוסף על כך, יש כאן מעין העברת אחריות לדרגים הנמוכים, משום שעל פי המשתמע מהכתבה הזאת לא ח’אמנהאי הוא שצריך לתת דין וחשבון על מצוקות התושבים, שכן פתרון המצוקות האלה הוא באחריות מושל בם ונושאי התפקידים האזוריים האחרים.

לצד סיקור פעולותיהם של בכירי השלטון, חלק מהכתבות הוקדשו להתמודדות ישירה עם חורבנם של בם ומרקם החיים המקומי. דוגמה לכך היא כתבת הספד יוצאת דופן באורכה ובניסוחה הפרוזאי שפורסמה ב**אטלאעא**. כותרת הכתבה – ‘רקוויאם לעצי התמר המדממים’, והיא הודפסה על רקע תצלום של עץ תמר ומסביבו

עיי החורבות (תמונה 3 בנספחים).<sup>114</sup> פשרו הסמלי של עץ התמר ברור, שכן מלבד המצודה, היו מטעי התמרים הרבים של בם סמלה המובהק ביותר של העיר ומקור ההכנסה העיקרי של תושבי האזור. בהספד עצמו בולטות כמה נקודות: ביטויים כגון 'ים של דם' (דריא'י ח'ון), 'מטע תמרים המטלטל מצד אל צד' (נח'לסתאני שנאנר כה אז סוני' בה סוני' מי רפת), ו'קולות שאגות הטבע ופיצוץ אימתני של האדמה' (סדאי' ר'רשי' טביעת ואנפג'ארי' מהיב'י זמין), מעידים על הניסיון לומר שזעמו של הטבע הוא שגרם להרס ולחורבן, ולגורם האנושי אין יד בדבר. יתרה מזו, שורות נוספות בהספד מציינות כי 'עצי התמר של בם, כמו מטעי התמרים של [העיר] מדינה, חוו שוב אסון עצום, מוות ותבוסת האנושות'. כלומר, אפשר לזהות כאן ניסיון לקשר בין סמליה המובהקים של בם, לבין המרחב המכונן של האסלאם שבמרכזו העיר מדינה. הקישור בין מטעי התמרים האופייניים של בם לבין העיר הקדושה הוא עדות נוספת לניכוס יסודות עממיים,<sup>115</sup> עטיפתם בלבוש אחר (קדושה אסלאמית הנקשרת אל הקבוצות ההגמוניות) והפצתם החוזרת בציבור. נוסף על כך, הצגת זעם הטבע הכוליכול אל מול חוסר האונים של האנושות משמעותה שלמוסד המנהיג העליון ולמוסדות הממשלה אין, לכאורה, כל אחריות לממדי האסון, ולכן אי אפשר להאשים בו או לדרוש מהם לשאת באחריות.

#### התמקדות הסיקור בהיבט האנושי

בחלק זה אבחן סיפורים אנושיים-אישיים הקשורים לאירועי רעידת האדמה. גיבוריהם הם תושבי בם, אנשי כוחות ההצלה, אנשי ממסד ואחרים. אף שסוגיה זו איננה מרכזית בסיקור מבחינה כמותית היא בולטת משום שהיא מנוגדת לאופי הקולקטיבי של היבטים אחרים בסיקור האירוע, כמו הסולידריות הלאומית ומבצעי החילוץ והסעד ההמוניים שתוארו לעיל. מטרתה של סקירה זו היא להראות כיצד שימשו הסיפורים האישיים לכמה מטרות, והעיקרית שבהן היא מיזוג השכול האישי עם מסרים הגמוניים בדבר שירות לציבור ומסירות לאל. מיזוג זה היה תופעה נוספת במסגרת מערכת היחסים הדו-כיוונית שבין שלטון לחברה באיראן.

את הסיפורים האישיים הנחשפים בעקבות אסון לאומי אפשר לחלק בדרך כלל לשני סוגים. הסוג הראשון הוא סיפורו של הקורבן הסביל שאיבד חלקים גדולים מחייו באסון, והסוג השני הוא סיפור שגיבורו הוא אדם רגיל שנקלע למצב בלתי רגיל ופעל בגבורה. הנרטיב של האחרון מסמל מעבר רטורי מייאוש אל תקווה וגאווה לאומית.<sup>116</sup>

114 'מרת'יה אי ברא'י נח'להא'י ח'ונין', **אטלאעאט**, 1 בינואר, 2004.

115 מטעי התמרים אינם המאפיין המקומי-עממי היחיד שבמרכזו ההספד הזה. בולט גם השימוש בביטוי 'מדבריות המלח של בם' (פ'ון'יאנ'י בם), כלומר, המדבריות המאפיינים את הנוף ואת האקלים המדבריים של העיר, וראו שם.

Pantti, 'On the Political Possibilities', 14

למעשה, הסיפורים האישיים מכל הסוגים יוצרים בסיס לחיזוקה של הקהילה והאומה בימים שלאחר האסון.<sup>117</sup> יתרה מזו, יש הטוענים כי ההתמקדות בסיפורי גבורה אנושיים בעת אסון לאומי מגדירה מחדש את האופי הלאומי עצמו באמצעות הבלטת תכונות נאצלות, כגון אומץ, הקרבה וקור רוח. הסיפורים המועלים על נס מאשררים בפני הקוראים שהתכונות שהם רואים בהן הנאצלות ביותר, וחשוב מכך – התכונות שהם מקשרים עם הקהילה הלאומית – נשארו ללא פגע.<sup>118</sup> למיטב הבנתי, התמקדותו של הסיקור העיתונאי בסיפוריהם של 'אנשים רגילים' שנקלעו לאסון בם שימשה למיזוג התכונות האנושיות הנאצלות האלה עם האופי הלאומי המדומיין ועם אופיו של השלטון ויצרה מסרים הגמוניים מובהקים.

מהסיפורים האישיים שהועלו על דפי העיתונים הארציים ניכרו היטב חוסר הוודאות והחרדה שאפיינו את ימיו הראשונים של המשבר. כזה היה קולו של תושב בם ושמו נאצר תרפפור. תרכפור איבד ברעידת האדמה את בת זוגו, שניים מאחיו ואת ילדי אחד מאחיו. בעת התרחשות הרעידה היו בני המשפחה במיטותיהם, ובתוך כמה שניות נפל ציוד רב ארצה והבית החשיך לחלוטין. המספר העיד כי לפרק זמן של כמה דקות עד חצי שעה הוא לא היה מודע למצבו, וכשהתעשת הבין שחצי מגופו קבור מתחת להריסות.<sup>119</sup> בכאב רב הוא חילץ את עצמו ואז פנה להוציא את אחד מילדיו של אחיו, שלמרבה המזל נשאר בחיים, אולם שאר בני המשפחה איבדו את חייהם. אחרי סיפורו הטרגי של תרכפור מסופר סיפורו של עבד אל-עלי סעידי.<sup>120</sup> בהיותו נהג מונית, בשעת הבוקר המוקדמת שבה הכה רעש האדמה כבר ניצב סעידי עם רכבו בשער העיר וציפה לתיירים. לדבריו, 'האדמה החלה פתאום לרעוד בחוזקה כזאת שהמכונית הטלטלה מצד אל צד. יצאתי מהרכב מוכה אימה, וכשרצתי לצד הרחוב הראשי של העיר, כשאני נופל שוב ושוב, לפתע נראה כאילו יורד ברק מן השמים והאדמה בולעת את הכול'.<sup>121</sup> סעידי מיהר לחזור לביתו וגילה שאחיו ומשפחתו נקברו מתחת להריסות, ובעזרת שכנים הצליח להציל את חיי אביו ואמו.

סרגדיה נוספת שהוצגה בעיתונים הייתה סיפורו של רזא כרדסנני נז'אד. לפי דיווחו, ברגע הרעידה הוא הושלך אל הקרקע ושמע שאגה מפחידה. קיר הלבנים שהיה בקרבתו קרס עליו, והוא איבד את זיכרונו. כשהתאושש ראה את ארבעת ילדיו ללא

117 שם, Perez-Lugo, 'Media Uses', 211; 6

118 Pantti, 'On the Political Possibilities', 14

119 'תאזה תרין גוארש האי כיהאן אז וועית' מנטקה יי זלולה זדה יי בם', ביהאן, 29 בדצמבר, 2003.

120 סעידי הוזכר גם בחלק הקודם בהקשר של חסינות הבנייה שהייתה נהוגה בבם טרם הרעידה. סעידי מתח ביקורת על ההזנחה רבת השנים של בנייני העיר. לאחר ביקורת זו הוא החל לשטוח

את סיפורו האישי הטרגי, וראו שם.

121 שם.

רוח חיים בתוך ההריסות. הוא ידע כי גם אשתו נפצעה, אך מקום הימצאה לא היה ידוע לו.<sup>122</sup> סיפורים קשים אלו משקפים את הפאניקה וחוסר הוודאות ששררו בם ובשיח הציבורי בעקבות האסון, ומעבירים תחושה שחומרת האסון לא פסחה על רבים מתושבי העיר. הדיווחים האלה, שהובאו מפיהם של הקורבנות עצמם ובשפתם, תיארו בקול חד, צלול ואותנטי את השלכותיו המיידיות של האירוע. 'תרה מזו, תיאורים כמו 'יורד ברק מן השמים, והאדמה בולעת את הכול', וכן 'שמיעת שאגה מפחידה', יצרו תחושה של אירוע אפוקליפטי שתקף את העיירה המנומנמת באותו הבוקר.

סיפורים אחרים שהתפרסמו בעיתונות היישר ממאמצי החיפוש וההצלה סיפקו מעט יותר מקום לתקווה. סיפור מסוג זה נמצא בכתבה קצרה בדבר הצלתם המקרית של שני ילדים לכודים.<sup>123</sup> על פי הכתבה, במהלך מאמצי החיפוש בבית הרוס בחלקה העתיק של בם נשמע קול ציוצן של שתי קנריות מכלוב שבור, והוא שהוביל את צוות החילוץ אל שני הילדים החיים. הילדים היו לכודים סמוך לכלוב הקנריות, ומשאיתרו אותם עובדי הסיוע ארך חילוץם כשעה. הילדים סבלו מפציעות קשות, אך הועברו לטיפול בבית חולים בקרבת מקום, ועל פי הכתבה מצבם בזמן הפרסום היה טוב.<sup>124</sup> לצד כתבות אחרות שתיארו מוות המוני וסתמי, סיפק הסיפור הזה מידה של תקווה. אפשר לומר כי אופיו הנסי משדר מסר של אופטימיות.<sup>125</sup>

כתבה שבה בלט המיזוג בין תכונות אישיות נאצלות, לבין האופי הלאומי ואופיו של השלטון בדרך שתשקף מסרים הגמוניים, עסקה בקורותיו של אדם עלום שם. הכתבה נפרשה על פני מספר עמודים וכותרתה הייתה 'אדם גדול אחד על רקע טוהר התמרים ופשטות לבני הטיט' (תמונה 4 בנספחים).<sup>126</sup> לא ברור אם כתבה זו היא הספד או הבעת הערכה לאדם שעודו בין החיים, אולם ברור למדי שהיא מנסה לקשור בין השלטון לבין תכונותיו הפטריוטיות של האיש ופועלו ההרואי בעת רעידת האדמה. כבר מהכותרת אפשר ללמוד רבות על הכוונה לשזור אל תוך השכול מסרים המיטיבים עם הממסד. 'אדם גדול' זה, המייצג בפעולותיו ובאמונותיו את הממסד השלטוני, הוא מוקד ההתרחשות; ואילו מאפייניה של בם המדממת, המיוצגים בכותרת באמצעות טוהר התמרים ופשטות לבני הטיט, הם הרקע להתרחשות בלבד. מה גם ש'פשטות לבני הטיט' הייתה הגורם המרכזי להרס חסר התקדים שניחת על בם, אך אין זה ממטרותיה של הכתבה להזכיר זאת. תפקידה המרכזי היה, כאמור, למזג בין האובדן

122 שם.

123 'אואר קנארי ג'אני דו כודכאן רא נג'את דאד', **איראן**, 31 בדצמבר, 2003.

124 שם.

125 שיח האמפתיה מנסה למצוא משמעות חיובית כלשהי באירועים כאוטיים, רנדומליים ואלימים, ואחת ממטרותיו היא ליצור קהילה מאוחדת. 15, Panti, 'On the Political Possibilities',

126 'בורגמרדי בה ספאני נח'להא וסאדגיי ח'שת הא', **אטלאעאט**, 3 בינואר, 2004.

האישי שהתרחש בבם, האופי הלאומי ההרואי וטבעו של השלטון, ולמסור מסרים שיחזקו את האינטרס הממסדי. לפיכך, לבני הטיט מתוארות כאן תיאור רומנטי, פשוט וחיובי.

הכותב הוא אדם שהיה כפוף לגיבור הכתבה בכמה משרות ממשלתיות לאורך עשרות שנים. השניים שירתו יחד ב'מערכת מנהל המהפכה' (דֶסְתֶגֶה־יִי אֶדֶאָרְה־יִי אנקלאב), ומאוחר יותר בארגון 'ג'האד־יִי סאזנדג' של כרמאן ושל בם. הכותב העיד על מנהלו שתמיד היה ג'האדי (כלומר מחויב למאמץ המקודש) ומהפכני, מדויק, בעל היגיון בריא, זריז ומהיר החלטה. במסגרת עבודתו הוא הביא למחוז מפעלים רבים, נמלי תעופה, חברות בנייה ותיירות, ותמיד הקדיש חלק רב מזמנו גם לפגישות עם אנשים פשוטים וחסרי כול. כמו כן, המספר שזר בדבריו את פעולותיו של מנהלו שהביאו להקמת אזור התעשייה החדש של העיר, ובו כמה מפעלים, כמו מפעל המכוניות 'ח'ודרוסאז־יִי כרמאן'. מעבר לתכונות האופי של פקיד ממשל נערץ, עסקה הכתבה בסיבות שהביאו אותו לקבוע את מקומו בבם ולשרת את אנשיה. כפי שנמסר, הסיבה הראשונה הייתה העוול והקיפוח שזיהה בבם ורצונו לתרום לפיתוח האזור ולשגשוגו. סיבה נוספת, על פי הכתבה, הייתה 'שירות העם בדרך האל' (ח'דמת בה מרדם דר קֶאֶה־יִי ח'דא). שירות בדרך האל הייתה גם התשובה לשאלה מדוע פעל במרץ במהלך רעידת האדמה ואחריה. נטען כי פעולותיו באותה עת, וכן לפני הרעידה, היו הסיוע היעיל ביותר: 'אם שדה התעופה של בם לא היה קיים – אלוהים יודע מה היה קורה. אם בנייני ארג'י ג'די־יִי בם [אזור התעשייה] לא היו קיימים – אלוהים יודע מה היה קורה [...] והחשוב מכול, אם הוא עצמו לא היה קיים – לא ידוע מה היה קורה'.<sup>127</sup> עוד נטען כי הוא היה האחראי העיקרי לארגון פעולות הסיוע וההצלה לאחר הרעידה, וכי שאר האנשים שפעלו בזירה רק יישמו החלטות של אחרים.

משורות אלה ואחרות ניתן להניח שהאיש נספה סמוך לרעש, אם כי אי אפשר לאמת זאת. כמה מוטיבים בטקסט מעידים על התפקיד של סיפורו האישי. ראשית, המוטיב המרכזי בסיפור הוא 'שירות בדרך האל'. מוטיב זה מצביע על יראת השמים והנאמנות הדתית של האיש, אף על פי שבמשרתו לא ניכר אופי דתי. השירות שלו לא ניתן במסגרת למדנות או פעולה דתית, כי אם במסגרת המנגנון הפוליטי, למען העם. לפיכך, מוטיב שירות בדרך האל מייצג היטב את הקישור בין שירות מסור לציבור, יראת שמים ואופיו של הממסד אחרי המהפכה האסלאמית. שירות בדרך האל הוא גם דרכה של הכתבה להסביר את פעולותיו ההרואיות של הפקיד במהלך ניהול האסון, כך שלאופיו של הממסד המהפכני במקרה זה אפשר לייחס גם גבורה והקרבה לנוכח רעידת האדמה בבם.

שנית, הביטוי 'ג'האד' חוזר גם הוא פעמים רבות בכתבה, ומייצג גם הוא ניסיון לכרוך יחד מסירות לאל, מסירות לממסד האסלאמי-רפובליקני ומסירות לציבור. הדגשת פועלו של הגיבור בארגון ג'האד-י סאונדג'י, שבמשך עשרות שנים נשא אופי שחציו עממי וחציו ממסדי, משרתת היטב את הניסיון הזה.<sup>128</sup> ג'האד-י סאונדג'י היה בתחילה תנועת מתנדבים שהוקמה כדי לסייע לחקלאים בקציר של שנת 1979, ובהדרגה קיבלה תפקיד רשמי ורחב יותר. הארגון החל לספק סיוע לתושבים באזורי הכפר בכל הנוגע לבניית כבישים, תשתיות חשמל, מערכות השקיה, בתי ספר ועוד; עד שבשנת 2001 התמזג עם משרד החקלאות, ותהליך התמסדותו הושלם.<sup>129</sup> משפטים אחדים בטקסט ממחישים גם הם את המרת אישיותו הנערצת של הפקיד לערכים הגמוניים מובהקים: 'אם הוא לא היה נכנס לשטח, המצב היה נהיה רע הרבה יותר. האמון שלו באל הוא רב, ובמשך עשרים וחמש השנים שחלפו מאז המהפכה שבהן שירת כמנהל, הוא הכיר כל דבר, הוא אהב את כולם'.<sup>130</sup> שורות אלו מבטאות בפירוש את מטרתו של הסיפור הזה, וכן של סיפורים אישיים אחרים בסיקור העיתונאי: לייצר מצג של קהילתיות, אופי לאומי וגאוה לאומית ההולכים יד ביד עם מסרים הגמוניים של מסירות לאל ומסירות לציבור. למעשה, העדויות האותנטיות ועתירות הרגש על הטרגדיות ומעשי הגבורה של 'האנשים הפשוטים' הנשמעות בסיפורים האישיים, הן שמלחימות את כל הגורמים האלה יחד.

## מסקנות

מטרתו המרכזית של המאמר הייתה לבחון מה תפקידו של הסיקור העיתונאי של רעש האדמה במסגרת יחסי כוח בין שלטון לחברה באיראן. מסקנתי המרכזית קשורה למגבלות הכוח של המערך השלטוני באיראן בפתחה של המאה הזאת. ממצאיו של המחקר מלמדים על חוסר היכולת של השלטון להסתיר את מחדלי ניהול האסון ואת

128 המילה 'ג'האד' נטועה עמוק בנרטיב המהפכני, וארגון ג'האד-י סאונדג'י אינו היחיד הנושא את המילה בשמו וביעדיו. דוגמה נוספת לארגון כזה הוא ג'האד-י דאנשגאהי (جهاد دانشگاہی) – המרכז האקדמי לחינוך, תרבות ומחקר. ארגון לא ממשלתי זה נוסד גם הוא בראשית ימי המהפכה, ומטרתו הייתה קידום של ייצור ידע וטכנולוגיה מקומיים.

129 למרות אופיו העממי למחצה, הארגון היה קשור בעבותות למדיניות החוץ של הרפובליקה האסלאמית החל מאמצע שנות השמונים, ומילא תפקיד מרכזי במיוחד בהעמקת קשריה של איראן (וייצוא המהפכה) למדינות רבות באפריקה, וראו Eric Lob, 'The Islamic Republic of Iran's Foreign Policy and Construction Jihad's Developmental Activities in Sub-Saharan Africa', *International Journal of Middle East Studies* 48 (2016): 313-338.

130 'בזרגמרדי בה צפא-י נח'להא וסאדג'י-י ח'שת הא', **אטלאעאט**, 3 בינואר, 2004.

חוסר התוחלת שבכך, כפי שאכן קרה במקומות ובזמנים אחרים, כמו באסון הגרעיני בצ'רנוביל בשנת 1986, ובסדרת הפיצוצים המסתורית בעיר הנמל הסינית טיאנג'ין באוגוסט 2015. במדינה שבה קהילת העיתונות מפגינה חדשות לבקרים כוח עמידה יוצא דופן נגד ניסיונות השתקה, ושבה התקיימה באותו הזמן בלוגוספרה פרוצה למחצה, נאלץ הממסד השלטוני להתפשר ולהכיל פרסומים עיתונאיים רבים שלא החמיאו לו, גם אם לא היו קריאת תגר של ממש.

המאמר תרם גם להבנת מגבלות הכוח של המערך השלטוני. מערכת היחסים המעגלית המתוארת במאמר נובעת במידה רבה מחוסר היכולת והרצון של העילית הפוליטית – המנהיג העליון ונבחריו הציבור – ליישם שלטון סמכותני לחלוטין, כלומר שלטון שאינו צריך לספק מחוות לציבור ולהכיל את כאבם של חלקים בחברה. ממצאים אלו מציעים שלא לראות ביחסי השלטון והתקשורת במדינה יחסים סמכותניים מובהקים, וכן מראים שכיוון הזרימה ביחסים אלה אינו מלמעלה למטה בלבד.

לכל אורכו בחן המאמר את תפקידה של העיתונות: מהם התפקידים שמילאו העיתונאים הממסדיים, ומה היו האינטרסים שלהם? האם תפקידה היחיד של העיתונות הממסדית היה לשמש 'צינור' פסיבי, או שהיו לה תפקידים מהותיים יותר, כמו יצירת קהילות, מתן תמיכה נפשית, העלתם של קולות מוחלשים וקידום דרישה לשאת באחריות? לשאלות האלה אפשר להשיב בכמה דרכים. דרך אחת תדגיש שתפקידה של העיתונות סביב אירועי רעידת האדמה הוא בראש ובראשונה להיות שופרו של השלטון. ולכן, לנוכח המחדלים הרבים בניהול האסון, העיתונאים אמנם פעלו לחשוף את האמת, אך גם לא קראו תגר על הקבוצות השלטוניות ועל טיב שלטונן. נוסף על כך, בשימורה של מערכת היחסים הדו-כיוונית בין שלטון לחברה היו העיתונאים במות נוחות ויעילות ליישומן של פרקטיקות הגמוניות. לעיתונאים הממסדיים היו לא רק רשתות הפצה משומנות, אלא גם יכולות מקצועיות לנסח מסרים שייטיבו עם הממסד וישכנעו את הציבור.<sup>131</sup>

פרשנות אחרת תדגיש דווקא מסרים נוקבים ומאתגרים יותר שנמצאו בסיקור האירוע. עדות לכך נוכל למצוא בביקורת שהוטחה לא רק בתפקוד המיידי של הרשויות, אלא גם בקווי מדיניות מתמשכים של הממסד לדורותיו, אף שביקורת זו הובלעה בתוך סיקור השכול האישי של הנפגעים, או בהכרת התודה למדינות העולם. מסקנותיי בדיון הזה הן שבסיקור רעש האדמה בבם לא היו לשלושת העיתונאים – **כיהאן, אטלאעאט, ואיראן** – אינטרסים ואופני פעולה זהים, אף כי הדיון בשלושתם יחד

131 כפי שטען גיטלין, 'הקואליציות השולטות' [...] במידה רבה תלויות במוסדות מעצבי אידיאולוגיה לניסוח מונחי האחדות שלהן עצמן ולאשרור הגבולות בתוכם יפעלו כל ההגדרות המתחרות של המציאות' (Gitlin, *The Whole World*, 254).

מטשטש את השונות הזאת. ועם זאת, לטענתי אפשר לומר שכל העיתונים קיבלו על עצמם להציג תמונת מצב שתתקרב ככל האפשר לתיאור הנסיבות הקשות של האירוע בבם, ובה בעת שהקבוצות השלטוניות יוכלו להכיל אותה. מסרים שמטרתם הייתה להשמיע קולות מוחלשים וליצור קהילות ניכרו גם הם, אך היו מעטים למדי.

כעשור וחצי לאחר הרעידה נראה כי בם הצליחה לקום מבין ההריסות. בסיומו של תהליך בנייה מחדש, שהיה גם הוא מסורבל ורווי כשלים, החליפה העיר את מראות ההריסות שליוו אותה זמן רב מדי בהתנהלות עירונית שגרתית יותר. בסיוע הממושך של יפן, צרפת, אונסק"ו ואחרים שוקמו מערכות ההשקיה העתיקות, והבזאר המרכזי נבנה בבנייה חסינה לרעידות עתידיות. יום השנה העשירי לרעידה צוין בטקס במתחם הספורט החדש פֶּגֶ'ר (שחר), במה שהוכרז על ידי מנהליו כ'סמל ללידתנו המחודשת'.<sup>132</sup> ברם, שיקומה האדריכלי של העיר לא השכיח את המצוקות הנפשיות של התושבים, ואף לא את חוסר האמון שהם רוחשים להבטחות הרשויות לחסינות טובה יותר מפני זעמי האדמה שיתרגשו עליהם אולי בעתיד.<sup>133</sup> חוסר ודאות זה יהיה מנת חלקם של תושבי בם מעתה ואילך, וייתכן שגם ביחס לרעידה שפקדה אותם בבוקר 26 בדצמבר 2003 עדיין רב הנסתר על הגלוי. אם כך, כל שנותר להם הוא למצוא ודאות באדמה עצמה וברגיעתה הנוכחית, על פי סורת 'רעש האדמה': 'ברעוש הארץ את רעשה/ ובפלוט הארץ את קרביה/ ובאמור האדם: מה היה לה?/ ביום ההוא היא תספר את סיפורה'.<sup>134</sup>

<sup>132</sup> 'A decade on, Iran's Quake-Hit Bam Eyes New Era', *The National*, 24 December 2013, [www.thenational.ae/world/middle-east/a-decade-on-irans-quake-hit-bam-eyes-new-era](http://www.thenational.ae/world/middle-east/a-decade-on-irans-quake-hit-bam-eyes-new-era)

<sup>133</sup> שם.

<sup>134</sup> הקוראן, תרגום אורי רובין, סורת רעש האדמה (99), 1-4.

## נספחים



**תמונה 1:** מידת ההרס חסרת התקדים בבם נגרמה במידה רבה בשל איכות הבנייה הירודה (www.mehrnews.com, 26.12.2003)

מכתבי جهانی به ژنرלה‌زدگان ایران ادامه دارد

## سیاس از جهانیان



گفته‌اند است. گفت که در آن این حادثه، ساختارهای زیربنایی از جمله جاده‌ها و شبکه برق‌رسانی نیز نابود شده‌است. به موجب این اعلامیه، این مکتب از طریق هماهنگی بین اعضای هیئت مدیره و سازمان‌های افلاک احمر در اختیار آمده‌است. در این باره نیز فراموش نکنیم که این مکتب از طریق همکاری جهانی دیده می‌شود که گفته‌اند فراتر از فرهنگ ملی متوجه دانش جهانی‌سازی و به خدمات سیاسی‌هاست.

گفته‌اند است. گفت که در آن این حادثه، ساختارهای زیربنایی از جمله جاده‌ها و شبکه برق‌رسانی نیز نابود شده‌است. به موجب این اعلامیه، این مکتب از طریق هماهنگی بین اعضای هیئت مدیره و سازمان‌های افلاک احمر در اختیار آمده‌است. در این باره نیز فراموش نکنیم که این مکتب از طریق همکاری جهانی دیده می‌شود که گفته‌اند فراتر از فرهنگ ملی متوجه دانش جهانی‌سازی و به خدمات سیاسی‌هاست.

گفته‌اند است. گفت که در آن این حادثه، ساختارهای زیربنایی از جمله جاده‌ها و شبکه برق‌رسانی نیز نابود شده‌است. به موجب این اعلامیه، این مکتب از طریق هماهنگی بین اعضای هیئت مدیره و سازمان‌های افلاک احمر در اختیار آمده‌است. در این باره نیز فراموش نکنیم که این مکتب از طریق همکاری جهانی دیده می‌شود که گفته‌اند فراتر از فرهنگ ملی متوجه دانش جهانی‌سازی و به خدمات سیاسی‌هاست.

گفته‌اند است. گفت که در آن این حادثه، ساختارهای زیربنایی از جمله جاده‌ها و شبکه برق‌رسانی نیز نابود شده‌است. به موجب این اعلامیه، این مکتب از طریق هماهنگی بین اعضای هیئت مدیره و سازمان‌های افلاک احمر در اختیار آمده‌است. در این باره نیز فراموش نکنیم که این مکتب از طریق همکاری جهانی دیده می‌شود که گفته‌اند فراتر از فرهنگ ملی متوجه دانش جهانی‌سازی و به خدمات سیاسی‌هاست.

گفته‌اند است. گفت که در آن این حادثه، ساختارهای زیربنایی از جمله جاده‌ها و شبکه برق‌رسانی نیز نابود شده‌است. به موجب این اعلامیه، این مکتب از طریق هماهنگی بین اعضای هیئت مدیره و سازمان‌های افلاک احمر در اختیار آمده‌است. در این باره نیز فراموش نکنیم که این مکتب از طریق همکاری جهانی دیده می‌شود که گفته‌اند فراتر از فرهنگ ملی متوجه دانش جهانی‌سازی و به خدمات سیاسی‌هاست.

**تמונה 2:** 'תודה לאנשי העולם' ('ספאס אז ג'האניאן', **ایران**, 31 בדצמבר, 2003). לעתים השתמשו עורכי העיתונים הממסדיים בשיח של הכרת תודה כדי להטיח ביקורת בשלטון על אופן ניהול האסון

تصویر غم از ضمیر اطلاعات  
فاجعه بم بم، الماس کویر  
دعای خسته دلان



**ابوالقاسم کا وہ سیاہ کلی**

شاهد غم انگیزترین حادثه بودند!  
در هنگام غرقش زمین، برگ  
و بارش را به آسمان افشاندند...  
نخلبان جوان، کنگه به دست،  
می‌گفت تا شاید، زندگی را بیاورد  
صدای کادو او در سکوت  
نخلستان، تداوم صدای تیشه فرهاد  
در پیستون بود که زندگی و عشق را  
می‌نویسد می‌داد!

زمین را می‌کنند، گود و گودتر  
می‌شود ولی چیزی نمی‌نماید، تاته های  
غرق از شنش می‌آید و جوشد او کنار  
ابروان شیشه‌ای و خوین و می‌افزود  
و برگونه هایش خفگی می‌کند و نیز  
موهای سوخته صورتش گم  
می‌شود!

من نقطه ای دیگر را می‌کنه. همین  
و عمیق تر می‌کاشه! پهنه ای که  
دستی همچون پدر از دل زمین  
می‌برونه می‌آید، کشن همچون باران  
بر پاره ناله می‌ریزه و گرد خاکی  
گرفته و زخیم و نهان همچون دودکش  
از دل کشن نشسته، می‌برونه و می‌کشد  
شپ... تاریکی... سکوت و  
مرگ!

ترک می‌خورد، می‌شکست و  
تازانه سرامی خرد می‌شود، برپهره  
تختگاه آهنگ حزن افروزی  
می‌نخستند و می‌گردد می‌کشند!  
مرگ استباهی که سرامی  
کشنده زمستان و گشاده سوزان  
بستانمان، تکان می‌آورد و هستی  
را آن را می‌شکند و مستخرج است  
سفره آرای خانه های ما بود!  
استباهی کشنده و سیور و  
متواضع و خونگرم!

بته در صفحه

بازمائدگان فاجعه عظمای زلزله بم  
می دود و برانبوه و پیرانی ها و بوی  
خیریه می مانی و دوباره بوی  
می کشی و می بینی که همچنان  
انسانی بی دفاع در هستی خود، در  
زیر خوارها سنگ و خاک نفس  
می کشد و کمک می خواهد...  
... و آن مرده، تنها و بیکیس،  
تکیه و تحریف و بی پناه، که  
شیازهای چهره اش به گودی  
نستسته و مواهیش به سیدید  
گراکنیده، و با آن همه زخم و  
جراحه، و برانته اش شهر مدفون،  
آرام، گام بر میدارد که شاید مهر و  
فرزندان و عروس و نوه هایش را  
بیابد!

گویی مرد را سو ماندن در  
سکوت مرگ آگیت، راغ افشاده  
برقشود بی‌راهه ای روز که شاید  
تولده انداز را همه جان بخواند  
جوابی بشود

مرد، در تاریکی به استخوان  
گردد، بر پهنلی تکیه زد  
مدایش مثل قی تی تدری، سینه  
فلطمت بر می خاشد و در  
تاریکی استاده، نور آسان زند  
خدا را می آسان و آسان را  
آواز می

و انگار بعد دالله اکبر، گفتی،  
تا فانی می وزای می در حیر  
می کنده که هنوز آواز حیاتی در زیر  
آواز خانه اش و در دره و بارش  
نمی شود که در زمانی این  
کوه، هزار آسان نسج و رفیع  
دیده و بینانه در آسان من  
گردند

نخای خود، خن کشیده

خون بود، بارش آوار و سنگ و خون  
پارویش خون؟!

هرچه بود، زمین یکبارچه خون  
بود.  
تخلستانهای یم خون آلود شد  
و خون بازید و مرگ رویند و از  
آسمان کویر، طوفان مرگ وزید و  
مردان و زنان و کودکان در خون  
غلغلیند و بم و نخل هایش، تنها  
ماندند!  
انسانهایی که سرود آرزوهای  
بلند ناکامشان را از دهان سرخ  
سرودند، و مرثیه و ناله شان به دیوار  
زمان خورد و از زمانهای گذر کرد و  
خط سرخ خون از درخت زیتون به  
نخل سوکار بم پیوست!

و چنین است که غریب تسلان  
عقلمی را به حیاهای رنج و آه  
این گورستان متروک زنی در فرس  
غروب، به هم میگریز فراتر از  
مزمزه می کند، زهره میبارد  
و تاله تاله آب کشیده اش،  
پهنه در خاک می افکند!

در گوشه دیگر، خرجه ای است  
زده و خسته که زانپایه سرش بهشت  
می آلود، مادرش را می خواند،  
در حاله ای در هرچه ای،  
مادران به سجده ی گورکان خوان  
میریزد، اما گویی در دم  
ماتمده، بهشت گورکان و جوانان  
می یونند که مادران و پدران خود  
را می خوانند و می شنایند!  
اشهری عظیم از افعال تفت  
می جوشد و در پشت شمشیر هایت  
تجبر می خورد و دود می کشد، گریه می  
نگاهد به اشک می شنید،  
نگاه کشید و در طول مقله می

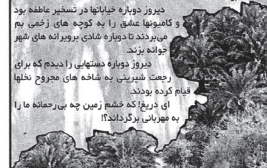
جمعه . ساعت ۵/۲۸ دقیقه  
بامدادیم

صدای هول بود، یا سرمای  
سحر کویر.  
انفجاری در معبر فرو بسته  
زمان، ما چشم گشودیم و خویش را  
در بستر گرم و بر سکوی اضطراب  
دیدیم!  
ولی کویریان هم دیگر چشم  
نگشودند و خویش را در بستر گرم  
ندیدند و در یک چشم برهم زد،  
همه چیز بر سران آوار گشت و  
گورستانی متروک مبدل گشت،  
تخلهای بم، همچون  
نخلستانی مدینه، بار دیگر شاهد  
فاجعه عظیم و مرگ دانشکست

انسان بودند!  
ایستار قربانی محض خشم  
طبیعت شدند.  
نخلهای صبور و بی باک کویر  
بهم در دریای خون همچنان ایستادند  
تا نایسایان بیایند!  
و کویره نه کویری از آدم  
ماسه و رگ و تان، تنگ تنگی از زمین  
و آدمیانی صبور و سوخته بود.  
نخلستانی شازده که از سوی  
به سوی می رفت.  
صدای غرش طبیعت و انفجار  
مهیمن زمین بود، خاک بود که  
می روید، و آه آه میزه ای بود از  
خون و خون، و نفس خاک و راهها  
خشک، و گلها و چوبی بی شک  
فریاد، مثل گی تاله، و پانه مثل گی  
آه، گرمه خشم.  
و زمین خشمگین در خود فرید  
و ترکیب!  
و زمین، نه بر برگ خون، که

به رفتگان و ماندگان به

## روزهای مهربانی

[illegible]

\_\_\_\_\_

**תמונה 3:** 'רקוויאם לעצי התמר המדממים', כתבת הספד יוצאת דופן באטלאעאט (1 בינואר, 2004)





## יחסו של הפרשן מוחמד בן אחמד אל-קורטובי לסוגיית התשפיה (דימוי האל לנבראים) והתארים המגשימים

אימאן אבו קישק

### מבוא

מאמר זה עוסק בבחינת עמדתו התאולוגית של המלומד ופרשן הקוראן מוחמד בן אחמד בן אבי בכר בן פרח אל-אנסארי אל-ח'זרג'י אל-קורטובי, שנודע בכינויו אבו עבדאללה אל-קורטובי, בסוגיית דימוי האל לנבראים (תשפיה). בדיקת יחסו התאולוגי של אל-קורטובי לסוגיה זו מבוססת על פרשנותו לפסוקים שיש בהם תיאורים אנתרופומורפיים (מגשימים) בחיבורו אל-ג'אמע לאחפאם אל-קוראן ואל-מובין למא תלמנה מן אליסונה ואאי אל-פירקאן (האוסף המקיף של חוקי הקוראן והמבהיר את החידושים ופסוקי הקוראן).<sup>1</sup>

לסוגיית תוארי האל בתאולוגיה האסלאמית שני היבטים, היבט אונטולוגי והיבט סמנטי. ההיבט האונטולוגי עוסק בשאלה אם התיאורים המיוחדים לאל בקוראן – כגון חי, יודע, חזק וכועס – רומזים לקיומן של כמה ישויות בתוך מהותו של האל (ישויות של חיים, ידע, כוח וזעם), הנפרדות ונבדלות ממהותו האלוהית האחת. לעומת זאת, ההיבט הסמנטי עוסק בעיקר בשאלה כיצד יש להבין תיאורים של האל הנזכרים בקוראן והמייחסים לו, לכאורה, איברי גוף אנושיים (יד, פנים, עיניים, שוק וכדומה).<sup>2</sup> שאלת התארים המגשימים הייתה סלע מחלוקת בין מלומדים מזרמים שונים באסלאם מהמאה השמינית ואילך.

המחלוקת על התארים המגשימים היא נקודת המוצא של המאמר הזה. עיקרו של המאמר הוא הצגת הכרעתו של אל-קורטובי בנוגע לסוגיה זו, כפי שהיא באה לידי ביטוי בפרשנותו לקוראן. נוסף על חיבור זה אעסוק בחיבור אחר שלו, שבו הוא דן בהרחבה בשמות האל ובתארו, והוא אל-אסנא פי שרח אסמאא אללה אל-חוסנא ([החיבור] המבריק ביותר בעניין פירוש שמות האל היפים ביותר).<sup>3</sup>

1 מוחמד בן אחמד בן אבי בכר בן פרח אל-אנסארי אל-ח'זרג'י אל-קורטובי, אל-ג'אמע לאחפאם אל-קוראן ואל-מובין למא תלמנה מן אליסונה ואאי אל-פירקאן (קהיר: מכתבת אל-אימאן, 2006/1424).

2 Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), 205-207.

3 אל קורטובי, אל-אסנא פי שרח אסמאא אללה אל-חוסנא (קהיר: דאר אל-סחאבה, 1995/1416). לחיבור זה שלוש מהדורות: מהדורתם של מוחמד חסן ג'בל, טארק אחמד מוחמד ומג'די פתחי

אל־קורטובי חי באנדלוסיה בתקופה שהתאפיינה בחוסר יציבות מדינית וחברתית, בתקופת שלטונה של שושלת המוניחדון, ששלטה באזור המגרב ובאנדלוסיה בשנים 1120/514-1269/668.<sup>4</sup> אל־קורטובי היה מלומד בקיא במדע החדית' ובפרשנות הקוראן. הוא היה איש דת סגפן, וסייר בארצות האסלאם חבוש כובע צנוע ועוטה גלימה פשוטה.<sup>5</sup> כמעט שאין מידע על משפחתו של אל־קורטובי, למעט עובדה אחת, שאל־קורטובי עצמו מסר בספר הפרשנות, שאביו היה איכר שנרצח בידי נוצרים במהלך כיבושם את קורדובה, בעת שעיבד את אדמתו.<sup>6</sup> דמותו ופועלו של אל־קורטובי זוכים לתשומת לב רבה של חוקרים ערביים.<sup>7</sup> אולם לעומת עושר המחקרים בערבית, המחקר במערב מתעלם בדרך כלל מאל־קורטובי.<sup>8</sup> גם מלומדים בני תקופתו של אל־קורטובי מספקים מידע מועט בלבד על דמותו ופועלו, למרות תרומתו החשובה לפרשנות הקוראן.<sup>9</sup>

- 4 אל־סיד (1416/1995), שבה אשתמש. למהדורה זו שני כרכים. הראשון עוסק בשמות האל (אֶסְמַאא אַלְלַה), והשני עוסק בתוארי האל (סִפָּאֵת אַלְלַה). בכרך השני אל־קורטובי מציג בהרחבה את גישתו התאולוגית, אך תחילה הוא מציג את דעתם של מלומדים שונים בפירוש התארים המיוחדים לאל. חלק זה של החיבור הוא מקור בסיסי להבנת גישתו התאולוגית של אל־קורטובי. שתי המהדורות הנוספות של החיבור הם של סיד עומראן (1422/2001) ושל עֶרְפָּאן חֶסוֹנָה (1426/2005). להרחבה על שושלת המוניחדון, ראו עלי מוחמד אל־סלאבי, *דִּיְלַת אַל־מוֹוַחְדִּין* (רבת עמון: דאר אל־ביארק, 1418/1998).
- 5 לפי רוב ספרי הביוגרפיה שנכתבו על חייו של אל־קורטובי, הוא היה סגפן ומלומד מוסלמי צנוע מאוד, וחיוו התמקדו בחיפוש אחר הידע האלוהי. ראו, למשל, משהור חסן סלמאן, *אל־אמאם אל־קורטובי שיח' אאמת אל־תפסיר* (דמשק: דאר אל־קלם, 1413/1993), 5-10.
- 6 אל־קורטובי, *אלי־ג'אמע לאחכאם אל־קוראאן*, 3: 155.
- 7 ראו, לדוגמה, יוסף עבד אל־רחמן אל־פרת, *אל־קורטובי: סירה ומנהג' [אל־קורטובי: תולדות חיים וגישה פרשנית]*, (כווית: דאר אל־קלם, 1402/1982); משהור חסן מחמוד סלמאן, *אל־אמאם אל־קורטובי: שיח' אאמת אל־תפסיר [אל־קורטובי: בכיר הפרשנים הגדולים]*, (דמשק: דאר אל־קלם, 1413/1993); מחמוד זֶלַט, *אל־קורטובי ומנהג' פי אל־תפסיר [אל־קורטובי ושיטת הפרשנות שלו]*, (קהיר: דאר אל־אנסאר, 1399/1979).
- 8 יוצא מן הכלל הוא Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni School of Law, 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Centuries C.E* (Leiden: Brill, 1997), 164; *EF*, s.v. Mālikīyya (N. Cottart), 6: 278-281; *EF*, s.v. Al Kurtubi (Roger Arnaldez): 512-513.
- 9 מילונים ביוגרפיים רבים שנכתבו בתקופה הממלוכית הזכירו את אל־קורטובי, אך באלה ניתן מידע מצומצם בלבד על חייו. החשובים שבהם הם סֵלַאח אל־דין אל־סַפְדִי, *אֶלְנִיאֶפִי בַּאֶלְנִפִּיאַת* (בירות: דאר אחיאא אל־תורא' אל־ערבי, 1420/2000); אחמד בן מוחמד אל־מַקְרִי, *נַפַּח אֶל־טִיב מִן רִ'סוֹן אֶל־אֶנְדְּלוּס אֶל־רִטִּיב* (מצרים: מטבעת אל־באבא אל־טִיב, 1354/1936); גִּלְאֵל אל־דין אבו אל־פֶּדֶל עבד אל־רחמאן בן אבי בכר בן מוחמד אל־סוּיוּטִי, *טַבְקַאֵת אֶל־מוֹפַסְרִין*, מהדורת עלי מוחמד בן עומר (קהיר: מכתבת והבה, 1396/1976).

למיטב ידיעתי, ניתוח גישתו התאולוגית של אל-קורטובי לא עמדה עד היום במרכז מחקר מערבי כלשהו. ראוי לציין שאל-קורטובי השתייך לאסכולה המאלכית. המאלכים עצמם לא עיצבו גישה תאולוגית עצמאית שהבדילה אותם מאחרים. כדי לפרש את הביטויים המגשימים נקטו המלומדים המאלכים אחת משתי הגישות התאולוגיות שאציג בהמשך: הגישה המסורתית הנוקשה, שהחנבלים הם נציגיה והגישה המסורתית-רציונליסטית ('רציונליזם רך'), שהאש'ערים הם נציגיה העיקריים. במאמר זה שני חלקים. בחלק הראשון אציג את סוגיית הביטויים המגשימים ואסקור בקצרה את המחלוקת בין המלומדים בסוגיה זו. הדיון בחלק הזה נשען בעיקר על מחקריהם של בנימין אברהמוב (Abrahamov), ליבנת הולצמן (Holtzman), ויליאם מונטגומרי ווט (Montgomery Watt), יוזף ון-אס (Van-Ess), קלוד ז'יליו (Gilliot) ודניאל ז'מרה (Gimaret). החלק השני ייוחד לניתוח גישתו התאולוגית של אל-קורטובי על סמך פרשנותו לפסוקים המגשימים בקוראן ועל פי החיבור **אליאסנא**.<sup>10</sup>

## סוגיית תוארי האל והגשמתו

עליונות האל והיותו שונה משאר הבריות הם עיקרון מהותי באמונה האסלאמית. עיקרון זה מצוין בכמה פסוקים בקוראן: 'אין דומה לו' (42: 11), 'ו'שווה לו אין גם אחד' (112: 4). פסוקים אלו הולידו את התפיסה שהשוואת האל לבני האדם, או שיוך איברים או תכונות אנושיות לו אינם אלא כפירה. ובכל זאת, בקוראן יש פסוקים רבים המייחסים לאל תכונות (למשל, זעם ורצון לנקמה), וגם מזכירים איברי גוף שלו (כמו יד, אצבע ועין). במרוצת הדורות חיפשו מלומדים דרך ליישב את עקרון ייחוד האל עם הביטויים המגשימים בטקסט הקדוש.<sup>11</sup> נוסף על פסוקי הקוראן שהולידו את סוגיית התשביה (אנתרופומורפיזם), דהיינו ייחוס דימויים אנושיים לאל, גם שיקולים שכליים מילאו תפקיד חשוב בפתרון המחלוקת שהתפתחה בסוגיה זו. למשל, המושג **הה** – מלומדים שתמכו בדימוי האל לאדם – סברו שרק הגוף קיים, ומאחר שאלוהים קיים, הרי הוא בעל גוף.<sup>12</sup>

10 כדי לבחון את גישתו התאולוגית של אל-קורטובי בחינה מקיפה איעזר בשתי המהדורות, ואציין את ההפניות לספר באופן הזה: **אליאסנא**, מהדורת ג'בל ואחרים, וכן **אליאסנא**, מהדורת ערפאן חסונה.

11 *EF*, s.v. Anthropomorphism (Livnat Holtzman); Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), 2-3

12 Binyamin Abrahamov, *Anthromorphism and Interpretation of the Qura'an in the Theology of al-Qasim ibn Ibrahim: Kitab al-Mustarshid* (Leiden: Brill, 1996), 3; *EF*, s.v. Anthropomorphism (Livnat Holtzman), 1:48

סוגיית תוארי האל והגשמתו נחשבת אחת הסוגיות המורכבות בתאולוגיה האסלאמית, והיא עוררה דיונים נרחבים בקרב מלומדים מוסלמים מאסכולות שונות. סוגיה זו התעוררה כאשר מלומדים מסורתיים ופרשני קוראן פירשו פסוקים מהקוראן המייחסים לאל תיאורים מגשימים פירוש מילולי. הנטייה לדמות את אלוהים לבני אדם התעוררה בשל פסוקים שמכילים ביטויים של פעולות או תכונות של בני אדם, אשר מיוחסים לאל, למשל, תואר הפנים: 'וישארו רק פני ריבונך נורא ההוד והכבוד' (55: 27), ותואר הידיים: 'יד אלוהים היא מעל ידיהם' (10: 48). גם מסורות רבות מפי הנביא מוחמד כללו ביטויים מגשימים. למשל, מסורת מהימנה על אודות הנביא, שבה הוא אישר את דברי אחד היהודים לפיה: 'הוי מוחמד! אלוהים אווז את השמים באצבע ואת האדמה באצבע ואת ההרים באצבע ואת העצים באצבע ואת הבריות באצבע. ואז הנביא צחק, וחיווה סימן של אישור בידו'.<sup>13</sup>

התפתחות הלמדנות האסלאמית עוררה שאלה חשובה בקרב המלומדים, הן המסורתיים הן הרציונליסטים, והיא: כיצד יש לפרש את השמות המתארים את האל המוזכרים בפסוקי הקוראן? השאלה מיהו 'מסורתי' ומיהו 'רציונליסט' היא שאלה מורכבת בהקשר של התאולוגיה האסלאמית. המסורתי, או איש המסורת, הוא אדם המאמין שעקרונות פסיקת ההלכה באסלאם הם הקוראן, הסונה של הנביא והסכמת כלל המלומדים הראשונים, ומעדיף אותם על פני השכל וההיגיון בניתוח של סוגיות הלכתיות ותאולוגיות.

בדרך כלל המסורתיים המוסלמים נקראים אֶהֱל אל־סונה ואל־ג'מאעה (אנשי המסורת והסכמת הכלל). אלו היו מלומדים שנשענו על מסורות הנביא לצורך גזירת עקרונות דתיים בלא שיקולים שכליים, והם נחשבו מסורתיים טהורים. לעומתם, הרציונליסטים הם מלומדים שהציבו בעדיפות ראשונה ומעל מסורות הנביא את העיון השכלי ואת ההיגיון האנושי גם בסוגיות תאולוגיות, ובמיוחד אם מדובר במחלוקת בין השכל (אל־עקל) לבין הטקסט של המסורות (אל־נקל). באסלאם כמה דרגות של רציונליסטיות. הזרם הרציונליסטי המובהק ביותר, הזרם שלפיו ההיגיון הוא המקור לידע בניתוח סוגיות תאולוגיות רבות, הוא המועַתִּזִּלָּה. זרם זה דחה את מסורות הנביא בנושאים תאולוגיים. לעומת זאת, האשערים קיבלו את המסורות התאולוגיות בלי סייג, אך השתמשו בכלי ההיגיון האנושי כדי לקרוא את הטקסטים האלה קריאה ביקורתית. בהיבט הזה הם היו רציונליסטיים 'פחות' מן המועתזלה.<sup>14</sup>

13 מסורת זו מופיעה אצל מוחמד בן אסמאעיל אל־בוֹח'ארי, סחיח אל־בוֹח'ארי בשרח אל־אמאמין אל־קסטלאני ואל־אנסארי (קהיר: מכתבת מוסטפא אל־באב אל־חלבי, 1953/1373); כתאב אל־

תוחד, בָּאב: קְוִלוּהוּ תַעְאֲלָא: 'לְמָא ח'לָקְתוּ בְּיָדִי', מסורת: 7414, 9: 123.

Abrahamov, *Islamic Theology*, 9-11 14

כאמור, פרשנות הפסוקים המגשימים עוררה ויכוח סוער בין האסכולות המוסלמיות, הרציונליסטיות והמסורתיות גם יחד, ובגינו חוברו ספרים חשובים ואיגרות. על פי בנימין אברהמוב, יחסם של המלומדים המוסלמים לעניין הזה נחלק לשלוש גישות: הגישה הראשונה היא גישתם של המלומדים המסורתיים, המאמצים את הפרשנות המילולית של הביטויים המגשימים – כלומר אם נאמר בפסוק 'יד אלוהים', משמעות הדבר שלא־אלוהים יש ידיים; אם נאמר ש'אלוהים יושב על הכס', אלוהים אכן יושב.<sup>15</sup> הגישה השנייה מבוססת בעיקר על הוגי דעות רציונליסטים, המפרשים את הביטויים פירוש פיגורטיבי, מושאל (תֶּאֱזִיל). כלומר, לדעתם, 'יד אלוהים' מסמלת את כוחו של אלוהים, והישיבה שלו על הכס מסמלת את שליטתו בעולם. הגישה השלישית מחייבת לקבל את הטקסט הקדוש כמות שהוא בלי לנסות להבין, לדמיין או לפרש את האופנות (פִּיפִיָה) של הביטוי המגשים. המלומדים שאימצו את הגישה השלישית נודעו במוטו שלהם: בְּלֹא פִּיפִי (בלי לשאול איך). כלומר, בקריאתם לקבלת תיאורי האל כפי שהם מופיעים בקוראן בלי לשאול איך, כיצד ומה משמעות הדבר.<sup>16</sup>

על פי דבריו של התאולוג החֶנְבְּלִי אל־חסן אבן עלי אל־בֶּרְבֶּהֶאֲרִי (מת 914/329), מקורה של הדוקטרינה בְּלֹא פִּיפִי, שדחתה את הפרשנות הפיגורטיבית וגם את דימוי האל, הוא מֶאֱלֵף בֶּן אֶנֶס. כששאל אותו אחד מתלמידיו על אופן ישיבת האל על הכס, ענה לו מֶאֱלֵף שישבת האל על הכס ידועה (אל־אֶסְתִּנָּא מִעֵלֹם), אך האופן של הישיבה בלתי ידוע (אל־כִּיפִי מִגִּ'הוּל). גישתו של מאלף היא בעצם גישתם של המסורתיים שהלכו בעקבות הסֶלֶף (האבות הקדומים), וקיבלו את הביטויים המגשימים כפשוטם מתוך חובת האמונה הדתית. על סמך גישה זאת סבר מאלף שהשאלה על אודות אופן ישיבת האל היא מעין חידוש וסטייה (אל־סוּאֵל עֲנָהָ בְּדֵעָה) מדרך האמונה הנכונה.<sup>17</sup> כאמור, את שלוש הגישות האלה מציגים שלושה זרמים, הזרם המועתזלי, הזרם המסורתי והזרם האשערי. כעת ארחיב על כל אחת מהגישות.

## הגישה המועתזלית

מחקרים רבים עסקו באסכולה המועתזלית, במייסדיה, בעקרונותיה, ובתאולוגיה הרציונליסטית שלה. את האסכולה המועתזלית ייסד בבצרה בתחילת המאה השנייה/השמינית מלומד ושמו ואֶלְ בֶּן עֻטָא (מת 748/131).<sup>18</sup> כאמור, הגישה המועתזלית

15 Binyamin Abrahamov, 'The "Bi-lā Kayfa" Doctrine and its Foundations in Islamic Theology', *Arabica* 42 (1995): 365-379

שם. 16

17 Abrahamov, 'Bi-lā Kayfa', 366

18 על אודות ואֶל בֶּן עֻטָא, ראו שמש אל־דין אבו עבדאללה מוחמד בן עות'מאן אל־ד'הבי, סיר

לפירוש הפסוקים המגשימים התבססה בעיקר על פרשנות פיגורטיבית, והעדיפה את ההיגיון השכלי מן המסורת הכתובה. הוגי הדעות המועתזלים הציגו שתי הנחות יסוד לפירוש תוארי האל: ההנחה הראשונה היא שכל דבר נצחי הוא בהכרח אל, וההנחה השנייה, הנובעת מעקרון 'ייחוד האל' (אל־תִּחְדִּיד), היא שהיותו של האל אחד ויחיד דוחה כל ריבוי פנימי של ישויות בתוכו. בשל עמדתם הנוקשה של המועתזלים בכל הנוגע לעקרון ייחוד האל הם נקראו בשם אנשי הייחוד (אַחְדַּאב אל־תִּחְדִּיד). דבקות זו גרמה להם להכחיש את התארים או את המצבים המאנישים את האל כפי שהם מופיעים בפסוקי הקוראן.<sup>19</sup>

הדורות המאוחרים של המועתזלה הבחינו בשני סוגים של תארים המיוחסים לאל: תוארי מהות (פְּאֵת אל־דִּ'אֵת), שהם תארים נצחיים המיוחסים לאל ונובעים מטבעו האלוהי. למשל, היודע (אל־עֵאֵלִם), היכול (אל־קֵאֵדֵר), והחי (אל־חֵי) – על תכונות אלו אין להסס ולומר שאלוהים היה פעם לא יודע, שאין לו כוח או שאינו חי. הסוג השני הוא תוארי פעולה (פְּאֵת אל־פְּעֵל), שהם תארים שאלוהים ראוי להם בשל פעולות מסוימות שעשה, למשל הבורא (אל־חֵ'אֵלֵק) והמפרנס (אל־רֵאֵזֵק).<sup>20</sup> מתוך עקרון ייחוד האל וההדגשה של עליונותו המוחלטת נובעת הנחתם של המועתזלים שלא לאל אין גוף, ולכן אין לייחס לו תכונה של גוף, כגון היותו תחום במקום מסוים, בעל תנועה, או מקבל צורה כלשהי. בשל כך המועתזלים דוחים כל ייצוג מגשים של האל בפסוקי הקוראן, ומשתמשים בפרשנות פיגורטיבית כדי לפרש את הביטויים המגשימים. למשל, המילה יד המופיעה בפסוק 'ויד אלוהים מעל ידיהם' (48: 10) היא

**אעלאם אל־נובלאא** (קהיר: דאר אל־חדית', 2006/1427; Josef van Ess) יש גרסאות שונות לסיפור העומד מאחורי התהוות האסכולה המועתזלית. הגרסה המקובלת היא שאחד מתלמידיו של אל־חסן אל־בִּקְרִי שאל אותו על מעמדו של מי שחוטא חטא חמור: האם הוא נחשב מאמין או כופר? וכאשר היסס אל־בִּסְרִי להשיב, התפרץ ואֵסֵל בן עטאא לדין וענה לו שהחוטא יהיה במעמד ביניים (אל־מִזְלָה בֵּינַ אַל־מִזְלָתִין), כלומר לא יוכרע גורלו אם הוא כופר או מאמין. ואֵסֵל חשב שחסן אל־בִּסְרִי טועה ולכן עזב את מעגל הלומדים שלו עם תלמידים אחרים שהשתתפו בשיבה. בעקבות זאת הכריז אל־בִּסְרִי שואסל נטש (אַעְתִּזֵּל) את מעגל הלומדים שלו, ומכאן מקורו של השם מועִתִּזֵּלָה. וראו W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: University Press, 1973), 209-211. שרה סטרומוזה מביאה הסבר אחר למקור השם, ולפיו רוב המקורות המספרים על תולדות האסכולה מציינים שני אישים העומדים מאחורי התהוותה, ואֵסֵל בן עטאא ועמרו בן עביד. שניהם נודעו בסגפנותם ובפרישתם מתענוגות החיים למען הדת והאמונה, ומכאן סטרומוזה מסיקה שהשם מועִתִּזֵּלָה נגזר מהפועל 'אַעְתִּזֵּל', שמשמעותו גם הסתגף או נהיה פרוש. Sarah Stroumsa, 'The Beginning of the Mu'tazila Reconsidered', *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 13 (1990): 265-276

EP, s.v. Mu'tazila (Daniel Gimaret) 19

שם. 20

מטפורה לחסד או לברכת האל, המילה עיניים שבפסוק 'עשה את הספינה לנגד עינינו' (37: 11) היא מטפורה לידע האל, והפנים בפסוק 'וישאלו רק פני ריבונך' (27: 55) הם מטפורה למהות האל.<sup>21</sup>

## הגישה המסורתית

הזרם המסורתי (אֶהֱל אל־חֶדִית' ואל־סוּנָה) מסתמך בעיקר על הקוראן, על הסונה של הנביא, ועל משנתם של המלומדים הקדמונים (אל־סֻלְף). כמו כן, התאולוגים הסונים המסורתיים ראו בעצמם ממשיכי הדרך של הסלֶף, ומי ששומרים על הטקסטים הקדושים המועברים מדור לדור.<sup>22</sup> גם בשאלת תוארי האל הלכו המסורתיים בראשית דרכם בדרכם של המלומדים הקדמונים, קיבלו את הביטויים המגשימים כפי שהם והבינו אותם במונח המילולי, בלא כל פרשנות פיגורטיבית. המסורתיים מקבלים את כל הכתוב בקוראן ואת המסורות מפי הנביא מוחמד ללא כל פרשנות. דבקותם ההדוקה של המסורתיים בטקסטים הקדושים, ובכלל זה בביטויים המגשימים המופיעים בהם, ידועה בכינוי אֶתְ'בֵּאת (אישור), ולכן נקראו המלומדים האלה אֶהֱל אל־אֶתְ'בֵּאת (אנשי האישור), להבדיל מֶהֱל אל־תִּשְׁפִּיה – מי שדימו את האל לבן אנוש.<sup>23</sup> קשה לדעת מיהם המלומדים שתמכו בדימוי האל לאדם, מי שנקראו גם מוֹשַׁבְּהוֹן (המגשימים). ולמעשה, שום מלומד לא הזכיר אותם בבירור. יש שסברו שהיו קבוצה שיעית קיצונית, אחרים זיהו את המוֹשַׁבְּהוֹן עם קבוצה מסורתית שנודעה בכינוי הגנאי המועתזלי חֶשְׁוִיָּה, כלומר אנשי מסורת שקיבלו כל תיאור של האל, גם תיאורים שהופיעו במסורות שמהימנותן מפוקפקת.<sup>24</sup>

המסורתיים קיבלו את התארים שאלוהים מייחס לעצמו הן בקוראן הן בחדית', וטענו שכל דחייה שלהם היא דחייה של דברי האל. כמו כן, הם קיבלו את כל המסורות המהימנות שיש בהן ביטויים מגשימים ואת דברי המוסרים בעניין הזה, כמו שקיבלו את דבריהם בנושאים הלכתיים ובמנהגים דתיים אחרים,<sup>25</sup> ולכן כונו אל־סֶפֶאֶתִיָּה (תומכי

EF, s.v. Mu'tazila 21

EF, s.v. Attributes of God (Claude Gilliot) 22

EF, s.v. Anthropomorphism 23

24 אל־חֶשְׁוִיָּה או אֶהֱל אל־חֶשְׁוִי הוא כינוי גנאי שהיה בשימוש בקרב מלומדים מועתזלים או רציונליסטים להשמצת אנשי המסורת (אֶסְחָאב אל־חֶדִית'), בעיקר בגלל שימושם הלא מבוקר במסורות חלשות או מזויפות בדיונים שלהם בסוגיות תאולוגיות והלכתיות. בימי הביניים ובתקופה המודרנית התואר חֶשְׁוִי מיוחס בעיקר לחנבלים ולתאולוגים מסורתיים שהואשמו בייחוס תכונות גשמיות או מרחביות לאל (תִּגְ'סִים). Encyclopaedia of Islam Online, s.v.

Hashwiyya, Jon, <http://referenceworks.brillonline.com>

EF, s.v. Anthropomorphism 25

התארים). המסורתיים לא הבחינו בין שני סוגי התארים, תוארי מהות ותוארי פעולה, וקיבלו את כולם ללא כל סיוג. טענה מרכזית של המסורתיים היא שמהות האל אחת ותארו רבים ובלתי מוגבלים.<sup>26</sup>

אחת האסכולות הבולטות המציגות את הגישה המסורתית היא האסכולה החנבלית, הקרויה על שמו של אחמד אבן חנבל (מת 855/241). אבן חנבל לא קיבל את דימוי האל לבוראיו. יתרה מזו, הוא מנע עשיית כל מחווה גופנית, בעיקר מחוות ידיים (אֶשְׁאֲרָה), בספונטניות בעת שמדקלמים את הפסוקים המגשימים או חדית'ים המכילים ביטויים מגשימים. לדברי הולצמן, מחוות ידיים, הבעות פנים וטון דיבור היו חלק בלתי נפרד מתהליך העברת המסורות. מוסרי המסורות השתמשו באמצעים מוחשיים אלו כדי להבהיר ולהדגיש את המובן הרצוי. אולם מאחר שהיה בכך משום השוואה של האל או תארו לסמל מוחשי (תנועת יד, הבעת פנים וכדומה), אסר אחמד אבן חנבל על מוסרי המסורות לחוות מחוות גופניות כאלה בעת העברת החדית'ים, אם מחוות כאלה לא היו חלק מתוכנו של החדית'.<sup>27</sup>

בהשפעת האווירה הפולמוסית התחילו המסורתיים לשנות את הצהרותיהם הקדומות בעניין הדבקות העיוורת בטקסטים הקדושים, והתחילו לאמץ טיעונים והשקפות עולם שיתאימו לאווירה השכלתנית שבה פעלו. עם זאת, גישת המסורתיים לסוגיית תוארי האל לא הייתה אחידה. היו שהסתפקו בקבלת הביטויים המגשימים בלא כל פרשנות, ואילו אחרים, כמו המלומד החנבלי אַבּוּ בֶּכְר אל-אַג'וּרִי (מת 971/360), הצהירו שעם קבלת הטקסטים יש גם להפעיל את המנגנון בִּלָּא פִּיפּ. לעומת זאת, אבן אל-ג'וּזִי (מת 1201/597) ואבן עֶקִיל (מת 1119/513) החנבלים סברו שיש לקבל את הפרשנות המטפורית לביטויים המגשימים.<sup>28</sup>

## הגישה האשעריית

האסכולה האשעריית, שנקראה על שמו של אַבּוּ אל-חֶסֶן אל-אֶשְׁעֶרִי (מת 6/324-935), נחשבת האסכולה האורתודוקסית התאולוגית החשובה ביותר.<sup>29</sup> גישת הלימוד האשעריית הייתה זוהר ברובה לגישה הנורמטיבית הסוניית. כלומר, היא התבססה בעיקר

<sup>26</sup> EP, s.v. Attributes of God

<sup>27</sup> Livnat Holtzman, 'Does God Really Laugh? Appropriate and Inappropriate Descriptions of God in Islamic Traditionalist Theology', in A. Classen (ed.), *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times* (Berlin: Walter de Gruyter, 2010), 169, 174, 190, 197

<sup>28</sup> שם.

<sup>29</sup> Watt, *The Formative Period*, 306-307

על הטקסטים הקדושים, הקוראן והחדית'.<sup>30</sup> בראשית עיצובה של אסכולה זו היא הושפעה מהגישה השכלתנית שהציגו המועתזלים, ואף הצליחה להגן על הרעיונות המסורתיים באמצעות טיעונים שכלתניים. הזרם האשערי ראה בעצמו מייצג עמדת ביניים בין הזרם המסורתי, שהתבסס אך ורק על דברי הסלף, לבין הזרם השכלתני של המועתזלים, שהעמיד את השכל ואת ההיגיון מעל לכול.<sup>31</sup>

הפתרון שהציגו האשערים לסוגיית תוארי האל בחדית' ובקוראן היה לקבל את כל הביטויים, גם את התארים שהמועתזלים דחו, ולהפעיל מנגנון פרשנות פיגורטיבית. כמו המסורתיים אימצו האשערים את גישת הבלא פִיפ, אך לא במובן הפשוט שלה: 'בלי לשאול כיצד' ובלי לפרש את הטקסטים, אלא במובן 'בלי לייחס מאפיינים גשמיים לאל'. בכך שמרו האשערים על רעיון הטרנסצנדנטליות של האל ונמנעו מהשוואה בינו לבין ברואיו.<sup>32</sup>

אברהמוב מציין שאל־אשערי קבע כלל הרמנויטי לפרשנות הביטויים המגשימים, ולפיו אין לשנות את המשמעות המילולית של הפסוק במשמעות מטפורית, אלא אם כן יש הוכחה המחייבת שינוי כזה.<sup>33</sup> אל־אשערי עצמו השתמש בפרשנות פיגורטיבית כשפירש שה'ד' המיוחסת לאלוהים היא סמל לכוחו. האשערים המאוחרים אימצו את גישתו של אל־אשערי, גישת הבלא פִיפ, נוסף על שימושם בפרשנות פיגורטיבית. למשל, אל־ג'וּיַנִי (מת 1085/478) פירש את האיברים המיוחסים לאל פירוש פיגורטיבי. לדוגמה, 'היד', לדבריו, מסמלת את כוחו של האל, ופניו מסמלים את קיומו.<sup>34</sup>

אחרי מותו של אל־אשערי נטשו מלומדי האסכולה שלו את דוקטרינת הבלא פִיפ, שדגל בה אל־אשערי עצמו, והתחילו לאמץ דעות רציונליסטיות הדומות לדעותיהם של המועתזלים, במיוחד בסוגיית תוארי האל. בין המלומדים האשערים המובהקים שאימצו גישה חדשה זו היו עבד אל־קאהר אל־בַּר־דַּאדִי (מת 1037/429), אל־ג'וּיַנִי ואל־ר'זַאלי.<sup>35</sup> אל־ר'זַאלי, שנחשב תאולוג אשערי מובהק, סבר שתוארי האל הם תארים קדומים הנמצאים בתוך מהות האל, אך אינם המהות עצמה, אלא דבר נוסף

30 *EF*, s.v. Ash'ariyya (W. Montgomery Watt)

31 שם.

32 *EF*, s.v. Anthropomorphism. ראו גם חוסין מוסא, *אל־תַּנְזִיחַ פִּי אֶל־פֶּכֶר אֶל־אִסְלַאמִי* (ערב

הסעודית: כולית אל־שריעה, 1982/1402), 8-9.

33 Abrahamov, 'Bi-lā Kayfa', 369

34 Abrahamov, *Anthropomorphism and Interpretation*, 6-7

35 על עבד אל־קאהר אל־בר־דַּאדִי בן זאהר, ראו *EF*, s.v. Al-Baghdādī (Arthur Stanley Tritton)

על אבו אל־מעאלי עבד אל־מלכ אל־ג'וּיַנִי, ראו *EF*, s.v. Al-Djūwaynī (Carl Brockelmann and Louis Gardet); W. Montgomery Watt, 'Some Muslims Discussion of Anthropomorphism', in *Early Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990): 90

על מהותו של האל. אל־ר'זאלי סבר שרוב האנשים אינם יכולים להבין את הפרשנות הפיגורטיבית לביטויים המגשימים ואת המורכבות של השפה הערבית, ולכן הם חייבים לאמץ את גישת הפלא פִּיפּ.<sup>36</sup> לעומת זאת, החכמים ואנשי הלשון היכולים לפענח את הביטויים המורכבים בשפה הערבית יכולים לאמץ את הפרשנות הפיגורטיבית של הביטויים המגשימים.<sup>37</sup>

## יחסו של אל־קורטובי לשלוש הגישות התאולוגיות

בכרך השני של החיבור **אלי־אסנא** (במהדורת ג'בל ואחרים) הבהיר אל־קורטובי היטב את גישתו התאולוגית כאשר דן בנושא קבלת התארים באסכולות התאולוגיות השונות. הדיון התרכז בעיקר בפרק 'אל־פלאם חוּל אַתְּ בַּאֲת אל־סַפַּא' (הדיון באישור תוארי האל וקבלתם). בחלק הזה אל־קורטובי סוקר את גישותיהן של האסכולות התאולוגיות שהצגתי בנושא תוארי האל ומביע את עמדתו על כל גישה. בנוגע למסורתיות, אל־קורטובי הכיר בדעתם של אַהֵל אל־חֶדִית' ואל־סוּנָה, שאישרו את תוארי האל המדמים בלי לשאול על אודות הפרטים. הוא טען: 'מקצת חכמי הדת דגלו בגישת הפלא פִּיפּ ולא פירשו את תוארי האל פרשנות אלגורית, קיבלו את הביטויים המגשימים כפשוטם, ודחו את השאלות על אודות הפרטים ואת דימוי האל לבוראיו'.<sup>38</sup> ממשפט זה אפשר ללמוד שאל־קורטובי אינו מזדהה עם גישת המסורתיות ואינו מאמץ אותה.

באשר למועצת־האל, אל־קורטובי דוחה את גישתם בחיבורו **אלי־אסנא**. מפאת קוצר היריעה אסתפק כאן בציטוט אמירתו המסכמת בדיון: 'הפילוסופים, השיעים והמועצת־האלים שללו את תוארי האל – אלוהים נעלה מדברי הסוטים ומשלילתם של אלו אשר ביטלו את תארי'.<sup>39</sup> מכאן אפשר ללמוד שאל־קורטובי לא קיבל את עמדתם של מי ששללו את תוארי האל וראה בהם סוטים מדרך האמונה הנכונה.

את עמדתו של אל־קורטובי באשר לאשערים אפשר להבין מדיונו בפסוק הקוראני 3: 7, 'הוא אשר הוריד אליך ממרומים את הספר. יש בו אותות מובעים במפורש (מוֹחֶכְמַאֲת), והם יסוד הספר, ואחרים סתומים (מוֹתְשַׁאבְּהַאֲת) [...] ואולם רק אלוהים ידע את פשרו. תלמידי חכמים יגידו, אנו מאמינים בו'. פסוק זה העמיד בפני

36 Abrahamov, 'Bi-lā Kayfa', 369

37 אבו חאמד מוחמד בן מוחמד אל־ר'זאלי, **אלי־אקתסאד פי אלי־אעתקאד**, מהדורת עבדאללה מוחמד אל־ח'לילי (בכירות: דאר אל־כותוב אל־עלמיה, 2004/1424), 38-39.

38 אבו עבדאללה מוחמד בן אחמד אל־קורטובי, **אלי־אסנא פי שרח אסמאא אללה**, מהדורת מוחמד חסן ג'בל, טארק אחמד מוחמד ומג'די פתחי אל־סיד (קהיר: דאר אל־סחאבה, 1995/1416),

10: 4, 2.

39 שם, 2: 4.

פרשני הקוראן שתי שאלות עיקריות. הראשונה בדבר משמעות הביטויים מוחֶכְמָאָת ומוֹתְשַׁאבְהָאָת, המופיעים בפסוק, והשנייה – שאלת הלגיטימיות של פרשנות הקוראן. לפי פסוק זה משמעותם של שני הביטויים הפוכה. המוחֶכְמָאָת הם פסוקים בעלי משמעות ברורה, והם גם כונו אֶם אֶל־כְּתָאב (אם הקוראן). לעומתם, המוֹתְשַׁאבְהָאָת הם פסוקים בעלי משמעות מעורפלת. הפסוקים החשובים הנכללים בקטגוריה זו הם האותיות המסתוריות (אֶל־פְּאֻתָח) המופיעות בראשית הסורות, וכמובן הפסוקים הכוללים ביטויים מגשימים. שאלה חשובה העולה מפסוק זה קשורה לפרשנות הפסוקים המעורפלים, והיא: 'האם רק אלוהים יודע את פרשנות המוֹתְשַׁאבְהָאָת, או שמא אלוהים ותלמידי חכמים'<sup>40</sup>

אל־קורטובי דן בשאלה זו על בסיס דבריהם של שלושה מלומדים, אבו סולימאן אל־ח'טאבי (מת 998/4388), שהיה מלומד מסורתי,<sup>41</sup> אבן פֹּרֶכ (מת 980/370) והשיח' שלו אבו אל־עבאס אל־קורטובי אל־אנסארי (מת 1258/656),<sup>42</sup> שהיו שניהם מלומדים אשערים. אל־ח'טאבי אמר שחובה להאמין בכל דבר שהתקבל מאלוהים, אפילו איננו מודעים למהותו ולאופיו (חֶקִיקָה וְנִפְיָה). לפי דעתו של אל־ח'טאבי, הפסוקים המזכירים את תוארי האל הם מהפסוקים המעורפלים (דהיינו המוֹתְשַׁאבְהָאָת), ופירושם ידוע רק לאל. לכן הוא שולל את הדעה שתלמידי החכמים המוזכרים בפסוק יכולים לפרש את הפסוקים שמופיעים בהם התארים. לדעתו, תלמידי החכמים מקבלים את דברי האל באמונה, ואינם שואלים על אודות הפרטים, ולכן כינה אותם אלוהים תלמידי חכמים ושיבח את אמונתם. אל־ח'טאבי הצהיר שזו פרשנותם של אבן עבאס (מת 668/69) ושל אבן מסעוד (מת 652/32) לפסוק הזה.<sup>43</sup> מסורת מפי מוג'אָהֵד (מת 718/104-100)

40 Leah Kinberg, 'Muḥkamāt and Mutashābihāt (Koran 3/7): Implication of a Koranic

Pair of Terms in Medieval Exegesis', *Arabica* 35 (1988): 143-144, 156-157

41 חמד בן מוחמד בן אברהים אל־ח'טאבי היה מלומד ואיש הלכה שאפעי. הוא נולד בבסט ב־925/313, נדד בין הארצות ולמד חֲדִית' והלכה שאפעיית מפי מלומדים רבים, כמו אבי סעיד בן אל־אעראבי ואבי עומר בן אל־סמאפ.

42 אבו אל־עבאס דיא אל־דין אל־קורטובי בן עומר אל־אנסארי, מלומד ואיש הלכה מאלכי, שנולד בקורדובה והיגר לאלכסנדריה, והיה בעל ידע רב במדע החדית' ובקוראן. אל־אנסארי נודע בבקיאותו בשפה, בשיירה, בהלכה האסלאמית ובעקרונותיה, והוא אחד האישים החשובים שהזכיר אל־קורטובי הפרשן רבות בחיבוריו בכלל וביצירתו הפרשנית בפרט. וראו אל־פֶּרֶת יוסף עבדאללה, **אל־קורטובי אל־מופסר סירה ומנהג'** (כווית: דאר אל־קלם, 1982/1402), 53-54.

43 עבדאללה בן ר'אֶפֶל בן אביב בן הוֹד'ִיל, הידוע בכינויו אבן מסעוד, היה אחד החשובים מחברי הנביא מוחמד (סֻחַאבִי) ואחד הקוראים החשובים של הקוראן. הוא הצליח לשמוע מפיו את הקוראן בשלמותו, אך אין תיעוד מדויק של אופן קריאתו, מלבד מאפיינים מעטים שהשתמרו בספרות החדית' ובפרשנות הקוראן. כמו כן, הוא נכח בקרבות חשובים בראשית האסלאם, כמו קרב בֶּדֶר וקרב אוּחוּד, וראו *EP*, s.v. 'Ibn Mas'ūd (Jean Claude Vadet), עבדאללה

722) סותרת את הפירוש של אל-ח'טאבי.<sup>44</sup> לפי מוג'אהד, הכינוי אל-ראסח'ון פי אל-ע'לם – כינויים של תלמידי החכמים – ניתן להם כי הם יודעים את פרשנות הפסוקים המעורפלים. אל-ח'טאבי סירב לקבל את גרסתו של מוג'אהד והעדיף את הניתוח של המדקדקים למשפט 'תלמידי חכמים יגידו, אנו מאמינים בו', המצדיק את פירושו לפסוק. מקצת המדקדקים סברו שהמשפט הזה הוא נשוא של משפט חדש המתחיל במילה אל-ראסח'ון, ועל בסיס זה הם סברו שהאות וי"ו (אל-ואו) המופיעה בפסוק אינה מחברת בין אלוהים לבין תלמידי חכמים (בידיעת המעורפל), אלא מתחילה משפט חדש (אל-ואו אל-אסתאנאפיה). על פי ניתוח דקדוקי זה, תלמידי החכמים אינם יודעים את פירושם של הפסוקים המעורפלים, אלא רק האל. מדקדקים אחרים סברו שמשפט זה הוא משפט מצב (חאל) הנסוב על המילה אל-ראסח'ון, והוי"ו היא וי"ו החיבור (ואו אל-ע'טפ), והיא מחברת בין אלוהים לבין תלמידי חכמים בידיעת פרשנות הפסוקים המעורפלים. כלומר, המשפט הזה הוא תיאור מצב של חכמי הדת, המאשרים את אמונתם בעת שהם יודעים את פירוש הפסוקים המעורפלים.<sup>45</sup>

אבן פורק ואבו אל-עבאס (מת 1258/656) סברו שתלמידי החכמים שותפים לאל בידיעת פשרי הפסוקים המעורפלים. אבן פורק סבר שהכוונה כאן לידע התאניל, שרק החכמים יכולים להגיע אליו. אבו אל-עבאס טען שיש שני סוגים של פסוקים מעורפלים: האחד, שאי אפשר להבין את פשרו, כגון פסוקים העוסקים ביום הדין ובגורל הנשמות; והשני, פסוקים שחכמים יכולים לפרש, ובהם הפסוקים המכילים את תוארי האל. ולכן הוא סבר שאלוהים כינה את התלמידים חכמים שמבוססים בידע בשל יכולתם לפרש את פסוקי המותשאפהאת פירוש פיגורטיבי (אל-ראסח'ון יע'למון אל-תאניל) כל עוד השפה הערבית מאפשרת זאת.<sup>46</sup>

אל-קורטובי קיבל את דרך הוכחתם של אבן פורק ואבו אל-עבאס.<sup>47</sup> בפרק העשרים בהקדמה לספר אל-אסנא (מהדורת ערפאן חסונה) אל-קורטובי מצהיר

בן אל-עבאס נחשב לאחד מגדולי המלומדים של הדור הראשון. הוא נחשב לאבי הפרשנות וכוונה תנ'ג'ימאן אל-קונ'אן (מתרגם הקוראן) ואל-ב'חר (הים) בהיותו בעל ידע רחב בפרשנות הקוראן, בהלכה, בהיסטוריה אסלאמית ובשפה, וראו *EP*, s.v. 'Abd Allāh b. 'Abbās (L. Veccia Vaglieri)

44 מוג'אהד בן ג'בר אל-מכי, ממלומדי הדור השני (תאבעי). סבורים שנולד במכה בשנת 642/21, ונפטר בה בין שנת 718/100 לשנת 722/104. מסר חדית'ם מפי הנביא מוחמד. החדית'ים שלו נחשבים מקור חשוב ומהימן לקריאות השונות של הקוראן וגם לפרשנותו. היה תלמידו של עבדאללה בן אל-עבאס ושל מלומדים חשובים אחרים. נאמר שקרא את הקוראן עם אבן עבאס ועמד על פרשנות של כל פסוק. ראו *EP*, s.v. Mudjahid (Andrew Rippin), 7: 239

45 אל-קורטובי, אל-אסנא, מהדורת ג'בל ואחרים, 2: 13-15.

46 שם, 2: 13-18.

47 שם, 2: 16.

שאלוהים אינו דומה לברואיו, ולכן מי שיודע זאת צריך להימנע ממתן שמות או תארים לאל מלבד מה שנתן אלוהים לעצמו.<sup>48</sup> על בסיס הצהרה זו אפשר להסיק שאל־קורטובי דחה את גישתם של המושבֶּהֶן, שדימו את האל לנבראים, וגם את גישתם של הסלֶּה, שקיבלו את ייחוס תוארי הנבראים לאל, גם אם לא עסקו בפרטים. אלוהים, על פי דבריו של אל־קורטובי, גמל חסד עם עבדו אדם כאשר ברא אותו בידיו והעניק לו חיים, ידע, יכולת, שמיעה, רצון, ראייה, דיבור, כעס ועוד. אלו הן תכונות שיצר אלוהים, והן לא היו מִטְבֵּעַ הַטִּין שממנו נברא אדם.

על בסיס זה פירש אל־קורטובי את אמירתו של הנביא: 'אלוהים ברא את האדם בצלמו ובדמותו (עֲלָא סוֹרְתָה)'.<sup>49</sup> העיסוק שלו במסורת זו מופיע בחיבור **אל־אסנא בפרק 'ד'פֶּר אל־סוֹרְתָה אל־נֶאֱרָדָה פִּי אל־חֶדִית'** (ציון [הביטוי] 'סוֹרְתָה' אשר מופיע בחדית'). החדית' שבו הנביא מוחמד מוסר שאלוהים ברא את אדם 'על צורתו' הוא חדית' מהימן, המופיע בכמה גרסאות בספרים רבים. כריסטופר מלכרט (Melchert) מציין את הפירושים המגוונים שפירשו מלומדים מוסלמים חשובים את המסורת הזאת. לדבריו, אחמד אבן חנבל סבר שחובה לפרש את החדית' כפשוטו, בלי להשתמש בדימוי האל לאדם; ולעומתו המלומד האשערי אבן פורכ סבר שהכוונה בביטוי עֲלָא סוֹרְתָה היא לתכונות המבדילות את האדם מבעלי החיים.<sup>50</sup>

להלן שלוש הפרשנויות שפירש אל־קורטובי את הביטוי עֲלָא סוֹרְתָה:

- א. הכוונה היא לתארים שבעזרתם הבדיל אלוהים את בני האדם משאר הברואים, ואין הכוונה לצורה של בשר ודם. בהסבר הזה אל־קורטובי משתמש בניתוח לשוני של המילה 'סוֹרְתָה'. לדבריו, בלשון הערבית המילה 'סוֹרְתָה' (תמונה, צורה) נכתבת גם באות סִין (سورة/صورة), ומשמעותה גם תואר (סֶפֶה) ולא רק שם עצם. לכן הוא סבור שהתארים שלעיל הם תארים שאלוהים העניק לבני אדם במעשה חסד משום שהפגינו את המידות הגלומות בהם.<sup>51</sup>
- ב. לפי ההסבר השני, הכינוי החבור במילה סוֹרְתָה חוזר לאדם עצמו. כלומר, אדם נברא בגוף בעל גובה של שישים אמה. במסורת מהימנה המופיעה בקובץ

48 אל־קורטובי, **אל־אסנא**, מהדורת עֶרְפָּאן חסונה, 31.

49 שם, 32. המסורת מופיעה באוסף המסורות מוסלם בן אל־חֶג'אג' אל־קוּשִׁירִי, סְחִיחַ מוסלם בְּשֶׁרְחַת אל־נַוִּי, בתוך **פתאח אל־בר ואלי־סֶלָה**, כרך 4 (בירות: דָּאֵר אַחְיָאָא אל־תַּוְּרָאֵת' אל־עֶרְבִי, ללא ציון שנת ההוצאה), 2017.

50 Christopher Melchert, 'God Created Adam in His Image', *Journal of Qur'anic Studies* 13 (2011): 113-124. מוחמד בן אל־חסן בן פורכ, תאולוג אשערי ומסורתי, נולד באספהאן ב־941/330. למד תאולוגיה אשעריית אצל אבו אל־חסן אל־בהלי (נפ' 370/980) עם אל־באקלאני בבגדאד ובבצרה. כתב יצירות חשובות, שעוסקות בעניינים תאולוגיים ובעקרונות הדת, וראו: EF, s.v. Ibn Fūrak (W. Montgomery Watt).

51 אל־קורטובי, **אל־אסנא**, מהדורת עֶרְפָּאן חסונה, 33; אל־קורטובי, **אל־ג'אמע**, 10: 50.

החדית'ים של אל-בוח'ארי נאמר: 'אלוהים ברא את אדם בגובה של שישים אמה'. כלומר 'לפי צורתו' משמעו לפי צורתו של האדם (הייחודית לו). שלא כמו שאר בניו, העוברים שלבים של בריאה, בריאתו של אדם הייתה בבת אחת בצורת גוף בגובה שישים אמה.<sup>52</sup> מלכרט מציין פירוש אחר, וטוען שהכוונה במסורת זו היא שאלוהים ברא את אדם 'בצלמו', כלומר בצורת אלוהים.<sup>53</sup>

ג. אחת הגרסאות של מסורת זו מייחסת לנביא את האמירה: 'כאשר אחד מכם מכה את אחיו, עליו להימנע מלהכות את פניו כי אלוהים ברא את אדם בצורתו'.<sup>54</sup> על פי מסורת זו אל-קורטובי טען שהכינוי החבור במילה 'צורתו' (סוּרְתָה) חוזר לאיש המוכה (אל-מְרֻוב) ולא לאדם או לאלוהים, מאחר שפניו דומים לפני האדם. אל-קורטובי סבור שזאת הפרשנות הטובה ביותר שהתקבלה.<sup>55</sup>

משלושת ההסברים האלה אפשר להסיק שאל-קורטובי לא קיבל את הפרשנות המילולית לביטוי המגשים עֲלָא סוּרְתָה ולא נקט את גישת הפלא פִּיפ של המסורתיים, אלא ניתח את הביטוי ניתוח מעמיק על פי הגרסאות השונות של החדית'.

כדי להעריך את גישתו הפרשנית של אל-קורטובי, המתבססת על ניתוח ופרשנות אישית, כדאי לסקור בקצרה את גישתו של המלומד החנבלי אבן תִּימִיָה (מת 1328/728), שפיתח אף הוא שיטה פרשנית משלו. אבן תימיה פירש פירוש מילולי את הביטוי עֲלָא סוּרְתָה, ולפיו הכינוי החבור במילה סוּרְתָה יכול להעיד על אדם, על אלוהים או על משהו חבוי אחר. לדעתו, המילה סוּרְתָה כאן משמעותה תואר, כלומר, עֲלָא סוּרְתָה פירושו באופן שאדם הצטיין ונבדל משאר הבריות בשל היותו בעל ידע רב ובעל יכולת לגלות מלאכות ואמנויות למיניהן. אבן תימיה טען שתיאורים אלו מעידים על עליונותו, ולפיכך הם מתאימים גם לתיאור האל.<sup>56</sup>

עמדתו של אל-קורטובי השפיעה על המתודה שלו, והוא ניתח את משמעות התארים על סמך מסורות ועל סמך ניתוח דקדוקי. להלן אדגים את המתודולוגיה שלו בפרשנות התארים באמצעות עיון בשלושה תארים: ישיבת האל על הכס (אל-אֶסְתַּנָּא עֲלָא אל-עֶרְשׁ), יד האל (יד אללה) ופני האל (וְגִ'ה אללה), כפי שהם מופיעים בפסוקי הקוראן.

- 52 אל-קורטובי, **אֶל־אֶסְנָא**, מהדורת ג'בל ואחרים, 2: 94.  
 53 אל-בוח'ארי, **סֻחִיחַ אֶל־בּוּח'ארי**, 4: 131; 114; Melchert, 'God Created Adam',  
 54 מלכרט מציג גרסה זו של החדית' בהרחבה ומוסר את שרשרת המוסרים (**אֶל־אֶסְנָא**) ואת תוכנה כפי שהם באים לידי ביטוי בספרים השונים. ראו שם, 114.  
 55 אל-קורטובי, **אֶל־אֶסְנָא**, מהדורת ג'בל ואחרים, 2: 94; אל-קורטובי, **אֶל־גִּ'אֻמַּע**, 3: 483.  
 56 אחמד בן עבד אל-חלים בן עבד אל-סלאם אבן תימיה, **בִּיאַן תַּלְבִּיסַּת אֶל־גִּ'אֻמַּע פִּי תַאסִּיס בְּדַעַהם אֶל־כְּלָאמִיָּה**, מהדורת קבוצת מהדירים (אל-מדינה: מג'מע אל-מלכ פהד, 2005/1426), 6: 364.

## ישיבת האל על הכס

אחד התיאורים שתפס חלק נכבד בדיוניהם של המלומדים בנושא תוארי האל והגשמתו הוא אל־אֶסְתָּאא (הישיבה על הכס). תואר זה עולה מהפסוק הקוראני 'הוא הרחמן, על כס הכבוד יושב בגאון' (20: 5). שאלות חשובות העסיקו את המלומדים בפירושם את הפסוק. למשל, כיצד יושב אלוהים על הכס? האם ישיבתו דומה לישיבת בני האדם? האם הכס הוא גוף חי או דומם? האם מדובר בתיאור מטפורי? קודם שאציג את דיונו של אל־קורטובי בעניין, אציג בקצרה את הפתרונות שנתנו שלוש האסכולות התאולוגיות לסוגיה זו.

אבן תימיה עסק בסוגיה זו בהרחבה. הוא הבהיר שהמלומדים הדוגלים בגישה המסורתית מסכימים שישיבת האל על הכס ידועה (אל־אסתואא מְעֻלָּם), אם כי אופן הישיבה אינו ידוע (אל־כִּפֵּי מִגְ'וּל). במילים אחרות, המסורתיים קיבלו את פירוש ישיבת האל על הכס, אך הדגישו שהבריות אינן יודעות ואינן יכולות לדעת כיצד אלוהים יושב. נוסח הדברים זהה לדברים המיוחסים למאלכ בן אנס שהבאתי קודם לכן. אבן תימיה עצמו החזיק בדעה דומה, והבהיר שההסבר לא־ידיעתם של הסלף את אופן ישיבתו של האל על הכס הוא שמדובר בידע שאינו ב־השגה לבני אדם באשר הם. לעומת זאת, הגישה המועתזלית פירשה את ישיבת האל על הכס פירוש פיגורטיבי, וסברה שמשמעות הפועל אֶסְתָּאא מטפורית, ופירושו כאן השתלט על (אֶסְתָּלָא), הכניע (קָהַר) או התגבר על (ר'לֵב).<sup>57</sup>

בקרוב האשערים נשמעו שתי דעות. האשערים הראשונים קיבלו את הטיעון בדבר ישיבת האל על הכס כפי שעשו המסורתיים, וקבעו שהכס נמצא מעל לשמים. כמו כן הם סירבו לקבל את פרשנותם האלגורית של המועתזלים. דבר זה בא לידי ביטוי, למשל, אצל אבו אל־חסן אל־אשערי בחיבורו **אֶל־אֲבָאנָה עַן אוּסוּל אֶל־דִּיאָנָה** (הבהרת עקרונות הדת). אל־אשערי מסר שאלוהים יושב על כיסאו באופן ההולם את כבודו. הוא קיבל את דעתם של הסלף, ואמר שאלוהים נמצא על כיסאו, ללא כל פרשנות לצורת הישיבה (עֲלָא עֲרֶשֶׁה בְּלֹא כִּיפֵּי וְלֹא אֶסְתָּקָרָא), ושהוא נעלה מלהיות קבוע או צמוד למקום מסוים (מוֹנֵזֶה עַן אֶל־חִוּלִּיל וְאֶל־אֶתְחָאד).<sup>58</sup>

57 אחד בן עבד אל־חלים בן עבד אל־סלאם אבן תימיה, **דרא תעארווד אל־עקל ואל־נִקְל**, מהדורת מוחמד רשאד סאלם (ערב הסעודית: ג'אמעת אל־אמאם מוחמד בן מסעוד, 1411/1991), 5: 382. על פרשנותם של המועתזלים לפועל 'אסתוא' אפשר לקרוא אצל אבו אל־חסן עלי בן אסמאעיל בן אסחאק אל־אשערי, **אֶל־אֲבָאנָה עַן אוּסוּל אֶל־דִּיאָנָה**, מהדורת פוקיה חוסין מחמוד (קהיר: דאר אל־אנסאר, ללא ציון שנת הוצאה), 108.

58 אל־אשערי, **אֶל־אֲבָאנָה**, 107-119.

לעומת זאת, האשערים המאחרים הציעו פרשנות אחרת. למשל, אל-ר'זאלי הבחין בשתי גישות לפירוש הפסוק. גישת ההמון הרחב (אל-ענאם), שאין ביכולתו להתעמק במובן העמוק של הפסוק, ואינו יכול לתפוס את המורכבות שבשפה ואת הדקויות של המטפורות. לכן הציבור הרחב חייב לקבל את דברי האל בלי לשאול על אודות האופן, כמו שעשו הסלף. לעומת זאת, חכמי הדת, שיש ביכולתם לפענח את המסר החבוי שמאחורי הפסוק, יכולים לפרש את המשמעות פירוש פיגורטיבי.

אל-ר'זאלי הציע שמשמעות הפועל אֶסְתָּא היא השתלט על (אֶסְתָּאֵל) או שהכס נמצא ביכולתו של האל (פִּי קִבְּדָה אל-קוֹדְרָה), וכאן הוא התבסס על בתי שיר שבהם זו משמעות הפועל אֶסְתָּא.<sup>59</sup> בכך קיבל אל-ר'זאלי, למעשה, את הגישה המועתזלית. מלומד אשערי מאוחר אחר, עבד אל-קאהר אל-בר'דאדי, שנזכר לעיל, פירש את הביטוי 'כס' במשמעות של מלוכה (מוֹלֵךְ) או שלטון (סוֹלְטָאן) על סמך הלשון המקובלת בפי הערבים. אל-בר'דאדי סבר שכוונת האל בפסוק היא שהמלוכה נקבעה אך ורק לו (אל-מוֹלֵךְ מֵא אֶסְתָּא לְאַחַדָּן ר'יֵה).<sup>60</sup> על סמך הפירושים האלה אפשר לומר שמקצת האשערים המאחרים הולכים בעקבות המועתזלה ורציונליסטים אחרים שפירשו את הביטויים המגשימים פרשנות פיגורטיבית.

אל-קורטובי מציג את פרשנותו לנושאים האלה בחיבור **אל-אסנא**, וחוזר על הדיון בקצרה גם בספר הפרשנות. ב**אל-אסנא** הוא עוסק בהרחבה בפסוקים אלו כאשר הוא מנתח את התואר ד'ו אל-עֶרֶשׂ (בעל הכס) ובכרך השני בפרק 'בֵּאב מֵא ג'אא פִּי אל-אֶסְתָּא עֵלָא אל-עֶרֶשׂ' (מה שנאמר על אודות הישיבה על הכס). הניתוח של אל-קורטובי בשני המקומות מתבסס על ציטוטים של מלומדים ועל ניתוח שלו. הוא סבור שמשמעות התואר 'בעל הכס' המופיע בפסוק 'ובעל הכס ורב התפארת' (15:85) היא עולו, רוממות.<sup>61</sup>

על פי טענתו של אל-קורטובי, רוב החכמים מתכחשים לייחוס התכונה או התואר 'צד', או 'כיוון' (ג'ֵהָה), לאל. רובם אינם סוברים שאל נמצא [בכיוון] למעלה (ג'ֵהָה פִּנְק), כלומר בשמים, בטענה שכל דבר הנמצא בצד מסוים צריך להיות תחום במקום מוגדר ('לִזֵּם מִן אַח'תָּס בְּג'ֵהָתָן אֵן יִפֹּן פִּי מִפָּאן וַחִיז), וכל דבר המוגדר במקום מסוים הוא בעל כוח לנוע ולנוח (אל-חֶרְפָּה וַאל-סוֹכֵן). תכונות אלו, קבע אל-קורטובי, אינן עולות בקנה אחד עם מהות האל.<sup>62</sup> על סמך הדברים האלה סירב אל-קורטובי לקבל את

59 אל-ר'זאלי, **אליאקתסאד**, 38-40.

60 אבו מנסור עבד אל-קאהר בן טאהר אל-בר'דאדי, **אוֹסוּל אַל־דִּין** (אסתנבול: דאר אל-פונון 1928/1346), 113-114.

61 אל-קורטובי, **אליאסנא**, מהדורת ערפאן חסונה, 161-168. אל-קורטובי, **אליאסנא**, מהדורת ג'בל ואחרים, 2: 95.

62 אל-קורטובי, **אליאסנא**, מהדורת ערפאן חסונה, 161-168.

הפסוקים ואת המסורות שלפיהם מקומו של האל למעלה כפשוטם, כמו שעשו הסלף והדורות המסורתיים אחריהם. אל־קורטובי אימץ את גישתו של מורהו אבו אל־עבאס, שקבע שכל המסורות והפסוקים שמצינים שהאל נמצא למעלה בשמים אינם מובנים במובנם המילולי וחובה לפרשם פירוש אלגורי.<sup>63</sup>

בניתוח שניתח את הפסוקים המגשימים דגל אבו אל־עבאס בגישת האשערים. עבד אללה אל־רמיאן, שניתח את גישתו הפרשנית של אבו אל־עבאס, קבע שהוא אכן הכיר בדעותיהם של הסלף, אך בפרשנותו האישית השתמש בפירוש פיגורטיבי.<sup>64</sup> דעתו של אבו אל־עבאס בסוגיית ישיבת האל על הכס קרובה לדעתו של אל־קורטובי. אבו אל־עבאס לא קיבל את עמדתם של הסלף שהאל יושב ישיבה ממשיית על הכס, ובמקום זאת הוא טען שייחוס הכס לאל הוא לשם ציון מלוכה וגדולה (עֲלָא גִ'הַת אל־מוֹלַף ואל־תִּשְׁרִיף).<sup>65</sup> אל־קורטובי הסכים עם דעתו של אבו אל־עבאס, שדחה את הגדרת האל במקום מוגבל או בזמן מוגדר, ואף הוא טען שהכוונה בישיבת האל על הכס היא לציין את המעמד המופשט (אל־רוֹתְבָה אל־מַעְנוֹיה) של כבוד האל וגדולתו.

אל־קורטובי הבהיר את מהות הכס ואת מקומו, ואמר שהכס הוא דבר נברא, עצום ונכבד, שאין מעליו שום יצור אחר או קיום כלשהו (עֲדָם), ומתחתיו נמצא גן העדן.<sup>66</sup> הוא מסר שהמילה עֲרֶשׁ, כפי שהיא מופיעה בלשון הערבית המקובלת, יכולה לציין דבר מוחשי וגם דבר מופשט. במובן המוחשי משמעותה מיטה (סִרִיר), גג בית (סִקִף אל־בֵּית) או מלך (מוֹלַף), ובמובן המופשט משמעותה רום (רִפְעָה), רוממות (עולו) מלכות ושלטון (מוֹלַף וסוֹלְטָאן). אל־קורטובי קיבל אפוא את פירושם של החכמים שפירשו את הפסוק כך: הרחמן השתלט על המלכות, כלומר התגבר והכניע (אל־רִחְמָאן עֲלָא אל־מוֹלַף מוֹסְטָאן בְּמַעְנָא רִ'אֵלֵף וְקֵאֵהֵר).<sup>67</sup> ואם כך, אל־קורטובי, כמו אל־רזאלי, קיבל את הגישה המועתזלית.

העיסוק של אל־קורטובי בסוגיה זו מתבסס על ציטוטים רבים של דברי מלומדים. הוא ציטט ארבע עשרה דעות של מלומדים, ולאחר שפרש לפניו הקורא את העמדות השונות, הביע גם את גישתו.<sup>68</sup> מקצת הדעות הוא דחה מפני שלדעתו הן אינן מתיישבות עם השכל הישר, למשל, הדעה שהישיבה על הכס (אֶסְתִּיאָא) משמעותה שאלוהים היה יחיד בניהול ענייני העולם (אֶנְפֶּרֶךְ בְּאֵל־תְּדַבֵּיר). קרי, עם בריאת הכס

63 אל־קורטובי, **אליאסנא**, מהדורת ג'בל ואחרים, 95.

64 עבד אללה בן מוחמד רמיאן, **אראא אל־קורטובי ואל־מאזרי אל־אעתקאדיה מן ח'לאל שרחמה** **לסִיח' מוסלם** (מכה: דאראבן אל ג'וזי, 2006/1427), 440-439.

65 שם, 556-557.

66 אל־קורטובי, **אליאסנא**, מהדורת ג'בל ואחרים, 2: 157.

67 אל־קורטובי, **אליאסנא**, מהדורת ערפאן חסונה, 160-161.

68 אל־קורטובי, **אליאסנא**, מהדורת ג'בל ואחרים, 2: 136-122.

נהיו כל הברואים כפופים לאל, ואיש אינו משתתף עם האל בניהול ענייני העולם. אל-קורטובי דחה דעה זו מאחר שלפיה אלוהים מנהל את העולם רק משברא את הכס (אבל לא לפני כן). הוא דחה גם את תפיסתם של המונג'סמה (המגשימים, שסברו שיש לאל גוף), שאלוהים אכן יושב על הכס כגוף הנוחת על גוף.<sup>69</sup>

אל-קורטובי הכיר גם בדעות אחרות, אך לא נקט עמדה כלפיהן, כלומר הוא הציג אותן בלי להביע הסתייגות או קבלה. למשל, מלומדים כמו אל-ח'טאבי ואל-טברי (מת 923/310) סברו שאלוהים יושב על כיסאו בעצמו בלי להגדיר את אופן הישיבה ובלי להגביל אותו במקום מוגדר או לחשוב על חיכוך בינו לבין הכס, וזוהי לרוב דעתם של המסורתיים.<sup>70</sup> דעה שאל-קורטובי קיבל היא דעתם של האשערים המאוחרים, שראו בכס מלוכה או שלטון, ולפיהם משמעות הפסוק היא שהרחמן תפס את השלטון, כלומר שולט בעולם. אל-קורטובי סבר שזו היא דעה טובה. יתרה מכך, הוא התפלא מדוע מקצת האשערים המאוחרים לא קיבלו אותה. אל-קורטובי סבר שהפירוש שמשמעות הישיבה על הכס היא בעת ובעונה אחת כניעה והשתלשלות, מבוססת היטב, מאחר שמשמעות הפועל אסתוא בלשון הערבית היא גם השתלט (ר'לַפּ) או הכניע (קַהַר). עם זאת, הוא סירב להגביל את שליטת האל בעולם לבריאת הכס, והדגיש שאלוהים גדול ויכול מאז ומתמיד.<sup>71</sup>

לאחר שהציג את הדעות השונות, הבהיר אל-קורטובי את עמדתו הפרשנית באשר לפסוק זה בנחרצות. הוא סיכם ואמר שהדעה הגלויה ביותר והמקובלת בקרב הרוב היא דעתם של המסורתיים, שקיבלו את הפסוק כפשוטו. כלומר, אלוהים נמצא על כס הכבוד, רחוק מהבריות, כמו שהודיע בקוראן ובמסורת הנביא, ואין לשאול על אודות אופי הישיבה. אולם הוא ציין שדעה זו אינה מקובלת עליו (וְאֵין פּוֹנְתוֹ לֹא אֶקוּלוּ בָּהּ וְלֹא אֶחְתָּארוּהוּ), ושהוא מעדיף את הפירוש האלגורי שפירשו המועתזלים והאשערים המאוחרים את הפסוק.<sup>72</sup>

## יד האל

הפסוקים 'אמר [אלוהים], אבליס מה מנע מבעדך להשתחוות לאשר בראתי במו ידיי' (38: 75); 'היהודים אמרו יד אלוהים כבולה' (5: 64); 'נהפוך הוא: שתי ידי מושטות' (5: 64) מייחסים לאל יד. גם היד נחשבת תואר של האל, אף על פי שהמילה 'יד' היא שם עצם. הניתוח של אל-קורטובי לתארים בכלל מבוסס על ציטוט של מסורות, דברי מלומדים,

69 שם, 124, 131.

70 שם, 123.

71 שם, 124-129.

72 שם, 132.

בתי שיר, אמירות ומשלים, ובאמצעותם הוא הבהיר את הפירושים שהתארים האלה יכולים להתפרש. בבואו לדון בתוארי האל ובתכונות האנתרופומורפיות המיוחסות לו בקוראן ובחדית' חילק אל־קורטובי את דבריו לכמה חלקים. אל־קורטובי דן בהרחבה בביטויים האנתרופומורפיים, ובהם איברי גוף, ובכל איבר דן בנפרד. כך יש פרק ליד, פרק לאצבעות, פרק לכף היד, פרק לאמה ופרק לזרוע.<sup>73</sup> שיטה זו חוזרת על עצמה בכל הספר: הוא מתחיל בהצגת העמדות, הן עמדות של אנשי המסורת הן עמדות של הרציונליסטים, וממשיך בעמדות של מלומדים מאוחרים. אל־קורטובי הקפיד להציג תימוכין לדבריו מתוך הקוראן והחדית' וכן להביא הסברים דקדוקיים. במקצת המקרים הוא הביע עמדה באשר לפרשנות. לא מצאתי תבנית קבועה להחלטותיו. לעתים קיבל הסבר דקדוקי ולעתים הסבר המסתמך על תוכן הטקסט.

בפרק העוסק באישור המסורות והפסוקים העוסקים בתואר היד באל־אסנא התבסס אל־קורטובי על דברי התאולוג האשערי אבו בכר אל־פַּהֶקִי<sup>74</sup> וכתב שלביטוי 'יד' משמעויות ופירושים שונים בשפה הערבית, ואלו הם:<sup>75</sup>

א. משמעויות פיגורטיביות: כוח (קוֹוָה), שלטון (מוֹלַפ), יכולת (קוֹדֶרָה), חסד (נַעֲמָה) ועוד.

ב. המילה 'יד' יכולה להיות רכיב מיותר במשפט, על פי עקרון הֶסְלָה. הֶסְלָה הוא מונח טכני, שמקורו בפרשנויות המוקדמות של הקוראן, והוא מציין רכיבים מיותרים המופיעים במשפט ותפקידם היחיד הוא להפריד בין שתי יחידות לשוניות. למשל, בפרשנותו של אבן אל־פַּלְפִי (מת 763/146) לפסוק הקוראני 'אמור למאמינים כי יצניעו את מבטם' (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ) (24: 30). מילת היחס מֵן מיותרת ואינה מוסיפה למשמעות. המונח 'מֵן' במשמעות זו שייך לטרמינולוגיה של המדקדקים הבצרים.<sup>76</sup> דוגמה לביטוי 'יד': 'את אשר עשו ידינו' (71: 36). ואל־קורטובי מפרש: 'את שעשינו אנחנו (אלוהים)' ומוותר על המילה 'ידינו'.

ג. הביטוי 'יד' במשמעות איבר (ג'אֶרְחָה).

באשר לפסוק 'לאשר בראתי במו ידיי' (75: 38), קיבל אל־קורטובי את דעתו של אל־ביהקי, ואמר ששום פרשנות מהפרשנויות שלעיל אינה מתאימה לפירושו. לדעת אל־קורטובי, בפסוק זה המילה 'ידיי' מציינת שתי תכונות מיוחדות לאל הקשורות רק

73 להרחבה על אודות פירושו של אל־קורטובי לאיברי היד השונים המיוחסים לאל ראו שם, 47-21.

74 על אבו בכר אחמד בן אל־חוסין בן עלי בן מוסא אל־ביהקי, ראו *EP*, s.v. al-Bayhaḳī (J. Robson).

75 אל־קורטובי, **אל־אסנא**, מהדורת ג'בל ואחרים, 2: 25-26.

76 *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, s.v. Sila (Zeinab Taha and Kees Versteegh); אל־קורטובי, **אל־אסנא**, מהדורת ג'בל ואחרים, 2: 25-29.

לבריותו של אדם, ויש בביטוי משום ציון כבוד לאדם. כלומר אין הכוונה כאן במגע ישיר של ידיים (לא מן טריק אל-מופאשרה וְלֹא מן חֵית'וֹ אל-מומאסה), כי אלוהים אחד, ואי אפשר לחלק אותו לאיברים (לא גִּיזוּ עֲלֶיהָ אל-תִּבְעִיד).<sup>77</sup> לעומת אל-קורטובי, אבן תימיה, שהציג את דעת המסורתיים, סבר שלאל שתי ידיים מיוחדות ומהותיות ההולמות את כבודו, והוכיח שאלוהים ברא את אדם בשתי ידיו. אבן תימיה המסורתי, שלא כמו אל-קורטובי ואל-ביהקי ושאר האשערים, סבר שהכבוד שהעניק אלוהים לאדם ולא לשאר הבריות הוא בריאתו בידי האמתיות. הוא מבהיר זאת באמצעות ארבעה הסברים שבהם הדגיש את טענתו לבריות אדם בידי אלוהים, בידיים אמתיות ומיוחדות לאלוהים שאינן דמות לידי האדם.<sup>78</sup>

בפרשנותו לפסוק הקוראני 'יד אלוהים כבולה' (5: 64) הצהיר אל-קורטובי שהשימוש בביטוי 'יד' הוא מטפורי (עלא אל-תִּמְתִּי'ל), ולכן הוא סבור שהכוונה היא: (א) לקמצנות אלוהים, כלומר אלוהים חדל להעניק טובות (נדו אללה מִקְבֻדָּה עַן אל-עֵטֵאא). הוא נעזר בפסוק אחר מן הקוראן (17: 29) שבו הביטוי 'יד כבולה' מסמל קמצנות: 'אל תכבול ירך אל צווארך'. לדעתו גם בפסוק הזה הביטוי 'יד' הוא מטפורה (מִגִּ'אז), לשם ציון מידת הקמצנות אצל אדם, שאינו מסוגל לתת ולהעניק מכספו לאחרים.<sup>79</sup> נוסף על כך, הוא הביא צירופים דומים בשפה הערבית שמשמעותם קמצנות, למשל 'קצות האצבעות מקומטות' (גִּ'עַד אל-אֵנְאֵמֶל), 'אצבעות קפוצות' (כֻז אל-אֵסְאֵבַע), ואדם שכף ידו קפוצה (מִקְבֻד אל-כַּף);<sup>80</sup> (ב) אלוהים נמנע מלענות את הכופרים (מִקְבֻדָּה עַן עֵד'אֵבְנָא) על פי דבריו של אל-חסן אל-בסרי.<sup>81</sup>

את הביטוי 'שתי ידיו מושטות' פירש אל-קורטובי פרשנות פיגורטיבית, וסבר שהכוונה היא לחסד [האל] הפרוש. הוא הוכיח זאת בארבע דרכים:

א. בעזרת האמירה פֶם יָד לִי עֲנֵד פּוּלָאן (כמה ידיים יש לי אצל פלוני), קרי כמה

חסדים ומעשים טובים עשיתי עם פלוני.<sup>82</sup>

ב. לדעתו הכוונה לשני סוגים אפשריים של חסד, ואלו הם: החסד של העולם הזה והחסד של העולם הבא, או חסד גלוי וחסד חבוי. כאן הוא התבסס על פסוק הקוראן 'והשפיע עליכם חסדים נגלים ונסתרים' (31: 20), שבו אלוהים מציין שני סוגים של חסד, האחד גלוי לבני האדם והשני נסתר מעיניהם. כמו כן הוא הביא

77 שם, 26-27; אל-קורטובי, **אליג'אמע**, 4: 156, 8: 476.

78 אחמד בן עבד אל-חלים בן עבד אל-סלאם אבן תימיה, **אלירסאלה אלי-מדניה**, מהדורת מוחמד חמזה (קהיר: מטבעת אל-מדני), 8-16.

79 אל-קורטובי, **אליג'אמע**, 6: 218.

80 שם, 4: 156.

81 שם.

82 אל-קורטובי, **אליאסנא**, מהדורת ג'בל ואחרים, 2: 26.

הוכחה לפירוש זה ממסורת מהימנה מפי אבן עבאס, שציטט את הנביא כדלקמן: 'החסד הגלוי הוא המראה הטוב שאלוהים העניק לבני האדם, והחסד החבוי הוא הסתרתו של אלוהים את הדברים המגונים שבני האדם עושים'. כמו כן נאמר שהחסדים הגלויים שאלוהים העניק בעולם הזה הם הגשם והצמחים.

ג. דרך מסורת מהימנה מפי אבן הוֹרִיֶּה, שבה אמר הנביא: 'ידו הימנית של האל שופעת [מתנות]. שום [דבר] לא יפחית ממתנותיו, ביום ובלילה. האם ראיתם את מה שאלוהים נתן מאז ברא את השמים ואת הארץ? כל זה לא הפחית מהמתנות שיש בימינו. כיסאו מעל למים, ובידו השנייה אחיזת העולם, שבאמצעותה הוא מרים ומוריד'.<sup>83</sup> על פי מסורת זו טען אל-קורטובי שידו הימנית של האל היא סמל לטובות ולחסדים שהוא מעניק לברואיו.<sup>84</sup>

ד. שתי הידיים יכולות לסמל את שני כוחותיו של האל, כוח התגמול (אל-ת'וֹאֵב) וכוח העונש (אל-עֶקָאב).<sup>85</sup> הפירוש הפיגורטיבי לתואר 'יד' המיוחס לאלוהים חוזר גם בפירושו לפסוק 'ביום תחיית המתים יחפון את הארץ כולה, והרקיעים יהיו גלולים בימינו' (39: 67). כאן טען אל-קורטובי שאחיזה ביד ימין מובנה אחיזת העולם: הקפת כל הברואים בידו והפעלת יכולתו עליהם (אֶחָאטָה וְקוֹדֶרָה), כמו שהדבר בא לידי ביטוי באמירה 'פלוגי בידי', כלומר הוא נתון בחזקתו. על פי פירוש זה, העולם הוא בחזקתו של האל וביכולתו להשמידו בכל עת.<sup>86</sup>

## פני האל

ייחוס התואר פנים לאל מופיע בפסוקי קוראן ובמסורות שונות, למשל בפסוקים 'ויישארו רק פני ריבונך נורא ההוד והכבוד' (55: 27); 'לאלוהים המזרח והמערב ובכל אשר תפנו שם פני אלוהים' (2: 115); ובמסורת המיוחסת לנביא: 'כל צדקה שאתה נותן למען פני האל [אתה] מקבל בעבורה שכר וגמול טוב'.<sup>87</sup> בפירושו לפסוק הראשון סבר אל-קורטובי שהכוונה בביטוי 'פני ריבונך' היא שאלוהים יישאר לנצח. כלומר, הטענה היא שהפנים מעידים על קיומו ועל עצמותו (ווג'וֹדָה וְנֶ'אֲתָה). כאן הוא התבסס על פרשנות שפירשו אבן עבאס וחכמים אשערים, ובמיוחד אבן פורק, אבו אל-עבאס ואבו אל-מעאלי (מת 1085/478).<sup>88</sup> בהתבססו על דברי אל-ביהקי ואל-ח'טאבי סירב

83 מוסלם, סֻחִיח מוסלם, 2: 691.

84 אל-קורטובי, אֵלִיג'אמַע, 4: 157.

85 שם, 157.

86 שם, 8: 513-514; אל-קורטובי, אֵלִיאסנַא, מהדורת ג'בל ואחרים, 2: 30-31.

87 אל-בוֹח'ארי, סֻחִיח אֵלִיבּוֹח'ארי, 1: 20.

88 אל-קורטובי, אֵלִיג'אמַע, 9: 396-397; אל-קורטובי, אֵלִיאסנַא, מהדורת ג'בל ואחרים, 2: 83.

אל־קורטובי לראות במילה 'וג'ה' (פנים) רכיב מיותר בפסוק, בטענה שיש התאמה בינה לבין הלוואי (נֶעֱתָ): ד'ו אל־ג'לאל מבחינת היחסה. כלומר, לו המילה הייתה מיותרת במשפט הלוואי, הייתה היחסה ג'ר צריכה להתאים למילה 'ריבונג' (רבוֹנֶ). ואם כך הפנים מציינות את מהות האל.<sup>89</sup>

אל־קורטובי סבר שייחוס הפנים לאל הוא מטפורי בלבד,<sup>90</sup> ולכן טען שמשמעות הפנים בפסוק השני היא כיוון התפילה למכה (אל־קִבְּלָהּ), או רצון האל והשכר שהוא מעניק למאמינים (רָא אֱלֹהֵי וְתִנָּאֶפֶהוּ). הוא הוכיח זאת באמצעות מסורת מהימנה המיוחסת לנביא מוחמד: 'מי שבנה מסגד לשם פני אלוהים, אלוהים יבנה לו מסגד דומה בגן עדן'.<sup>91</sup> כלומר מי שבנה מסגד כדי לבטא את קבלת רצון האל וקבלת שכר מידי האל, יקבל גמול דומה ויבנה לו מסגד בגן עדן. פתרון אחר שקיבל הוא לראות במילה 'וג'ה' רכיב מיותר במשפט על פי עקרון ה'סֶלָה', ולומר שהכוונה היא שבכל אשר תפנו, שם אלוהים (וְאֵינָמָא תִּנְלֹא פִתְמֵ אֱלֹהֵי).<sup>92</sup>

פרשנותו המטפורית של אל־קורטובי לא הייתה מקובלת על כל המלומדים בדורות שאחריו. למשל, המלומד החנבלי אבן קים אל־ג'וזיה (מת 1349/751), תלמידו של אבן תימיה, הכיר היטב פרשנות זו של אל־קורטובי, אך דחה אותה מכול וכול, והעדיף את פרשנותם של המסורתיים, ולפיה פני האלוהים אמתיים, כלומר מהותם אמיתית (עֲלֵא חֲקִיקָתָהּ).<sup>93</sup> אל־ג'וזיה דן גם בפירושו של אל־קורטובי לתואר 'פני האל', והציג עשרים ושישה הסברים המפריכים לדעתו את הפרשנות הפיגורטיבית לפסוק וגם את השימוש בעקרון ה'סֶלָה'.<sup>94</sup> למשל, הוא דחה את הפרשנות הפיגורטיבית שלפיה השם פנים מעיד על ישות האל ועצמותו, בטענה שבשום שפה אין פני הדבר מסמלים את עצם הדבר ומהותו (לֹא יוֹעֵרֶפּ פִּי לִנְרָת מִן לִנְרָתָא אל־אוֹמֵם וְג'ה אל־שִׂיא בְּמַעְנֵא ד'אֲתָהּ וְנִפְסָהּ). באשר לשימוש בעקרון ה'סֶלָה', טען אל־ג'וזיה שהשימוש בעיקרון הזה הוא מניפולציה על הטקסט, ומכאן שביטול המילה 'וג'ה בפסוק או במסורת שבה היא מופיעה הוא מעין זיוף של דברי האל ושל דברי הנביא ועיוות של השפה הערבית.<sup>95</sup>

89 שם, 87.

90 שם.

91 אל־בוֹח'ארי, סִחִיח אל־בוֹח'ארי, 1: 97; 2: 84.

92 שם, 2: 285.

93 על אל־ג'וזיה, ראו מרים בן משה, 'גישתו הפרשנית של אבן קים אל־ג'וזיה בסוגיית תוארי האל והביטויים האנתרופומורפיים בקוראן ובספרות החדית' (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, 2012), 6-8.

94 על מחשבתו של אבן קים אל־ג'וזיה ראו שם, 29.

95 מוחמד בן אבי בכר בן איוב בן סעד אבן קים אל־ג'וזיה, מוֹח'תִּסְר אל־סוֹאעַק אל־מורסלה עלֵא אל־ג'המיה ואל־מועטלה, מהדורת סיד אברהים (קהיר: דאר אל־חדית', 2001/1422), 1: 408-409.

## מסקנות

בסוגיית תוארי האל התבסס אל־קורטובי בעיקר על מקורות אשעריים, והשתמש בשיטת הפרשנות הפיגורטיבית כדי לפרש את הביטויים המגשימים. הוא הכיר את דעותיהם של המסורתיים, שדגלו בגישה בְּלֹא כִּיפ, אך לא אימץ אותה והעדיף את הפרשנות המטפורית. עיסוקו של אל־קורטובי בתוארי האל מקיף ורחב, הן בספר הפרשנות הן בספר **אל־אסנא**. על פי הניתוח שניתח אל־קורטובי את הביטויים המגשימים אוכל לקבוע שהוא תאולוג אשערי מובהק. כפי שהראיתי, אל־קורטובי ביסס את הניתוח שלו על פרשנות פיגורטיבית (דהיינו תְּאֻוִּיל), ופרשנותו התבססה על דברי מלומדים אֶשְׁעָרִים גדולים, כמו אבו אל־חסן אל־אשערי, אבן פורק, אל־ג'וויני, אל־ביהקי ואבו אל־עבאס. בהצגתו את דבריהם מתברר שהוא העדיף את הפרשנות הפיגורטיבית שלהם לביטויים מפרשנותם של מלומדים אחרים. כמו כן, מלומדים אלו היו המקור העיקרי שאל־קורטובי ציטט ממנו ועליו ביסס את טענותיו. נוסף על דברי המלומדים האשעריים נשען אל־קורטובי רבות על השפה הערבית, ועל המשמעויות השונות שאפשר למצוא בה לביטויים המגשימים.

אל־קורטובי ציטט בתי שיר ופתגמים רבים שתמכו בדעתו, והיו, לדבריו, ראיה חותכת למשמעות שהציע. כמו כן, הוא השתמש במסורות בדרגות מהימנות שונות. לעתים קרובות הוא ציטט מסורות 'חלשות', כמקובל בדיונים תאולוגיים. מלבד מסורות הנביא השתמש אל־קורטובי גם בפסוקי הקוראן שבהם מופיע הביטוי המגשים במשמעות קרובה למשמעות המטפורית הרצויה. הפירוש של אל־קורטובי את הביטוי המגשים התבסס גם על ניתוח תחבירי ודקדוקי ולווה בציטוטים של דברי מדקדקים חשובים. אם כן, אל־קורטובי הפרשן דגל בגישתם של האשעריים בפרשנות תוארי האל – הוא קיבל את הפסוקים ואת המסורות המכילים ביטויים מגשימים ופירש אותם פרשנות הפיגורטיבית. הדיון התאולוגי של אל־קורטובי מקיף, אם כי איננו מקורי: הוא נוקט את שיטתם הפרשנית של האשעריים המאוחרים, והנופך האישי שלו בא לידי ביטוי בהדגשת הסוגיות הלשוניות העולות בתהליך הפרשנות.

העיון המוצע לעיל בהגותו של אל־קורטובי בשאלת התשפיה והתארים המגשימים חושף את מורכבות הפרשנות שהציע הוגה הדעות ופרשן הקוראן הזה. כאמור, לעומת העניין הרב שעורר אל־קורטובי בקרב חוקרים ערביים, המחקר המערבי נותר ברובו אדיש להגותו, ומאמר זה ביקש להציע מצע לדיון עתידי בשיטתו הפרשנית של אל־קורטובי בנושאים תאולוגיים. תקוותי היא שאצליח להפנות את תשומת הלב של חוקרים בישראל למפעלו החשוב של אל־קורטובי.



## נקודה למחשבה

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



## שורשי תפיסת 'העולם השלישי' במזרח התיכון

### ליאור שטרנפלד

באפריל 1955 התכנסו בבאנדונג שבאינדונזיה מנהיגי 29 מדינות מאסיה ומאפריקה שעברו דה־קולוניזציה וזכו בעצמאות זה מכבר. מדינות אלו ייצגו למעלה ממחצית אוכלוסיית העולם, והמנהיגים המזוהים יותר מכל עם הובלת הכנס הזה היו ראש ממשלת הודו ג'וואהרלאל נהרו, נשיא אינדונזיה אחמד סוקארנו, מנהיג יוגוסלביה יוסיפ ברוז טיטו, ונשיא מצרים גמאל עבד אל־נאצר. הקונגרס האפרו־אסיאתי היה צעד ראשון והכרחי לקראת ייסוד ארגון המדינות הבלתי מזדהות (The Non-Aligned Movement), שנהפך עד מהרה ל'עולם השלישי'.

מהו אותו עולם שלישי? 'העולם השלישי' הוא מטבע לשון אירופי המתאר את המדינות האפרו־אסיאתיות (שאליהן הצטרפו מדינות רבות באמריקה הלטינית) שביקשו לנצל את המלחמה הקרה ואת היריבות הבין־גושית לטובת התפתחותן הכלכלית ולשיפור מצבן הגאו־פוליטי. ההיסטוריוגרפיה הענפה על ועידת באנדונג, על העולם השלישי ועל המדינות הבלתי מזדהות, מייחסת את ראשית התנועה האפרו־אסיאתית להודו ולמדינות דרום־מזרח אסיה. ואכן, התנועה הייתה תולדה של תהליכים פוליטיים אזוריים בדרום־מזרח אסיה. אולם ההיסטוריוגרפיה זו מחסירה את חלקן של מדינות המזרח התיכון בתנועה זו. ליתר דיוק, היא מחמיצה את שורשי האידאולוגיה שרווחה באזור עוד משנות השלושים של המאה העשרים, ונותרת עיוורת לכך שחלקו של נאצר בהנהגת התנועה הגלובלית נסמך על יסודות עמוקים ויציבים יותר ממה שנהוג לייחס למנהיג המצרי או למזרח התיכון.<sup>1</sup>

1 ראו, לדוגמה, Christopher J. Lee, *Making a World after Empire: The Bandung Moment and Its Political Afterlives* (Athens, OH Ohio University Press, 2010); Leslie Wolf-Philips, 'Why "Third World"? Origin, Definition and Usage', *Third World Quarterly* 9 (1987): 1311-1327; Guy Laron, 'Semi-Peripheral Countries and the Invention of the "Third World", 1955-65', *Third World Quarterly* 35 (2014): 1547-1565. מסוים חלקו של המזרח התיכון בהיסטוריוגרפיה העולם השלישי מתחיל בוועידת באנדונג, ולרוב ההיסטוריוגרפיה זו מציינת את נקודות הסוף של האידאולוגיה, של ההיסטוריוגרפיה ושל תפיסת 'העולם השלישי' במזרח התיכון וברחבי העולם שהסתיימו בטרם עת. וראו, לדוגמה, Robert Vitalis, 'The End of Third Worldism in Egyptian Studies', *Arab Studies Journal* 4 (1996): 13-32. על מחקרים נוספים המשלבים את המזרח התיכון בסיפור 'העולם השלישי' מזווית חדשה, ראו Jean-Paul Sartre, *No Exit: Arab Existentialism, and Decolonization* (Chicago: University of Chicago Press, 2018); Jeffry

בבחינת שורשי תפיסת 'העולם השלישי' יש להגדיר מה יכול להיחשב למגמה האינטלקטואלית והאידיאולוגית שהבשילה לקראת שנות החמישים והביאה להצטרפות מדינות לתנועה האפרי-אסיאתית. לצורך 'נקודה למחשבה' זו נאמר שהסולידריות חוצת הגבולות הייתה העיקרון המוביל – ההבנה שדיכוי וקיפוח של מעצמות אימפריאליסטיות וקולוניאליות את העמים והארצות שבשליטתן בכל מקום בעולם הם חלק מהמנגנון האחראי גם לדיכוי וגזל עמי המזרח התיכון, ולכן הדרך להתנגד להם הוא לחבור לעמים המדוכאים האחרים, בכל מקום שיהיו. סולידריות זו הולידה שיתופי פעולה מפתיעים למדי. אחד המחקרים המעניינים ביותר המתאר שיתופי פעולה בין קבוצות של מתנגדי משטר באירופה ובמזרח התיכון (ולמעשה מוכיח שהתקיימה סולידריות טרנס-לאומית) זמן רב לפני ועידת באנדונג, הוא ספרה של ההיסטוריונית אלהאם ח'ורי-מקדיסי (Khuri-Makdisi).<sup>2</sup> ח'ורי-מקדיסי מתחקה אחר טוויית קשרים בין קבוצות רדיקליות באירופה ובערים הקוסמופוליטיות של האימפריה העוסמאנית: ביירות, אלכסנדריה וקהיר. ברשתות האלה השתתפו קהילות מהגרים וזרים, בנות ובני העילית האינטלקטואלית של מחוללי הנהדה, אנשי הבורגנות העירונית החדשה, ועוד קבוצות מובחנות שתרמו ליצירת קשרים עם תנועות סוציאליסטיות, מרקסיסטיות ואנרכיסטיות, תנועות שעיצבו מחדש את פני החברה במזרח התיכון במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים. מחקרה תורם להבנתנו שהתשתיות האידיאולוגיות והאינטלקטואליות לשיתוף פעולה ולהתגייסות רחבה למאבק בכוחות ראקציוניים הונחו כבר במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה והתמידו במאה העשרים.

מופע שני של סולידריות 'טרנס-העולם השלישי' היה במלחמת האזרחים בספרד (1936-1939). מלחמת האזרחים בין הפשיסטים בהנהגת הגנרליסימו פרנסיסקו פרנקו לרפובליקנים הייתה אמנם אפיזודה רת גורל לספרד, אך למעשה הייתה זו מלחמה עולמית שהשתתפו בה מאות אלפי מתנדבים מרחבי העולם, שתמכו בשני הצדדים. מלחמה זו זכתה לתהודה עולמית ולניתוח היסטורי מעמיק, בין היתר בשל מעורבות גרמניה הנאצית ואיטליה הפשיסטית של מוסוליני, השתתפותם של סופרים מפורסמים כג'ורג' אורוול וארנסט המינגווי, ותיעוד המלחמה של הצלם רוברט קאפה.<sup>3</sup>

James Byrne, *Mecca of Revolution: Algeria, Decolonization, and the Third World Order* (New York: Oxford University Press, 2016)

Ilham Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914* (Berkeley: University of California Press, 2010) 2

על מלחמת האזרחים בספרד, ראו Stanley G. Payne, *Spain: A Unique History* (Madison: University of Wisconsin Press, 2011) 3  
להביא את סיפור המלחמה לתודעה העולמית, וראו ג'ורג' אורוול, *מחווה לקטלוגיה*, תרגום: יוסי מילוא (תל אביב: עם עובד, 2012); ארנסט המינגווי, *למי צלצלו הפעמונים?*, תרגום: תירצה גור אריה (תל אביב: ידיעות ספרים, 2006). עוד על המעורבות הבין-לאומית במלחמת האזרחים

ואולם, מלחמה זו גם מלמדת אותנו לא מעט על שורשי מחשבת 'העולם השלישי' במזרח התיכון. במובן מסוים החלה המלחמה בצפון אפריקה, במרוקו הספרדית, משם בא פרנקו עם צבא מתנדבים מרוקאים. תגובת הנגד להתגייסות לצד פרנקו הייתה התערבות המפלגה הקומוניסטית הצרפתית והקמת המפלגה הקומוניסטית של מרוקו – מפלגה שמילאה תפקיד מכריע במאבק בפשיזם של פרנקו, ומאוחר יותר במשטר וישי ובמאבק לעצמאות מרוקו.

מעורבות חברות מזרח-תיכוניות במלחמה חרגה גם ממרוקו. אנו יודעים שבקרס סוציאליסטים וקומוניסטים במזרח התיכון הייתה המלחמה בספרד אבן דרך. עבודה רבה עוד לפנינו בבחינת ההשתתפות הפעילה של מתנדבים מהמזרח התיכון במלחמה, אך לעת עתה יש די עדויות לנוכחות המלחמה בכתבי ההוגים המזרח-תיכוניים המשפיעים של התקופה. דוגמה מאלפת אחת היא של ח'אלד בכדאש, מנהיג המפלגה הקומוניסטית הסורית. בשנת 1937 פרסם בכדאש את ספרו **אל-ערב ואל-אהליה פי אסבאניא** ('הערבים ומלחמת האזרחים בספרד').<sup>4</sup> הספר יצא לאור בשלב מוקדם מאוד של המלחמה וכבר שרטט את הנרטיב שבאמצעותו ידברו עליה. הקומוניסטים בסוריה ובלבנון ניסו להבין לעומק את תופעת הפשיזם באירופה בפרט, ובעולם בכלל, ואת השלכותיה על מאבקי העצמאות של מדינות המזרח התיכון. בכדאש סיפר לקוראיו: 'פרנקו נלחם באומה שלו, בארצו, באנשיו, הוא נלחם בספרד! פרנקו נלחם באנושות הסובלת, הוא נלחם בעמים המדוכאים, הוא נלחם בנו, הערבים!'.<sup>5</sup>

עוד מקרה מסקרן בסיפור ההתגייסות הזאת, גם בהקשר האנטי-נאצי וגם בראי הסכסוך הלאומי המקומי, הוא סיפורה של פלסטין המנדטורית, ובעיקר סיפורה של התגייסות המפלגה הקומוניסטית של פלשתינה (פק"פ). ידוע לנו על כ-400 מתנדבים שגייסה פק"פ למלחמה בספרד, רובם יהודים, ורבים מהם היו חברים במפלגות קומוניסטיות אירופיות טרם הגירתם לפלסטין.<sup>6</sup> בהקשר זה מעניין להיווכח שהכוחות

והשפעתה על עיצוב מיתוסים ואתוסים של השמאל העולמי בכלל והאמריקאי בפרט, ראו Adam Hochschild, *Spain in Our Hearts: Americans in the Spanish Civil War, 1936-1939* (Boston: Mariner Books, 2017).

4 ח'אלד בכדאש, **אל-ערב ואל-אהליה פי אסבאניא** (דמשק, 1937).

5 שם, עמ' 39.

6 שמואל דותן, **אדומים: המפלגה הקומוניסטית בארץ ישראל** (כפר סבא: הוצאת שבנא הסופר, Musa Budeiri, *The Palestine Communist Party, 1919-1948: Arab and*; 248-243, (1991) *Jew in the Struggle for Internationalism* (Chicago: Haymarket Books, 2010) שני הספרים האלה נותנים תמונה חלקית בלבד של המפלגה הקומוניסטית בפלסטין המנדטורית. אצל בודיירי לא מופיע כלל הדיון של הפק"פ במלחמה בספרד ומעורבותה במלחמה. דותן גורס כי מספר המתנדבים לא עלה על 160, ובהם רק כארבעה לא-יהודים ועד עשרה יהודים ציוניים. אולם ניכר כי דותן מנסה להקטין את הישגי המפלגה הקומוניסטית. יש מקום אפוא

הפוליטיים המקומיים – הן היהודים הן הפלסטינים – נחלקו בתמיכתם לפי החלוקה הצפויה של ימין ושמאל. הימין היהודי הרוויזיוניסטי תמך באופן כללי בפרנקו, ואילו השמאל הסוציאליסטי תמך ברפובליקנים (אם כי במידות שונות של מחויבות). עוד היבט מעניין בהקשר היהודי הוא שבחודש יוני 1937 קראה הקונסוליה הספרדית בירושלים לאלפי יהודים מצאצאי מגורשי ספרד, שזמן קצר קודם לכן קיבלו נתינות ספרדית, להתגייס לשירות צבאי ואזרחי במלחמה.<sup>7</sup> החברה הפלסטינית הייתה שקועה בדיון בהשלכות המלחמה על המאבק הפלסטיני. מוסטפא כבהא מציע שהמניע המרכזי להתנדבות של פלסטינים למלחמה לצדו של פרנקו היה אנטגוניזם כלפי בריטניה וצרפת בהקשר הקולוניאלי המקומי.<sup>8</sup> בתקופה זו הנטייה הרווחת עדיין הייתה לראות בכוחות הפשיסטיים כוחות אנטי־קולוניאליים, הנחה שנבחנה מחדש בשנות מלחמת העולם השנייה. עוד מראה כבהא שהעיתונות הפלסטינית מהזרם המרכזי מיעטה לסקר השתתפות של לוחמים פלסטינים (לצד יהודים) שהצטרפו לכוחות הרפובליקניים.

שיח ער על המלחמה בספרד ועל המשמעות של הסולידריות עם העמים המדוכאים של אירופה התקיים במקומות נוספים במזרח התיכון והגביר את תחושת הסולידריות הבין־לאומית. בעתיד ככוונתי לבחון את ארכיוניהם האישיים של הוגים איראניים בולטים כעבודל חוסיין נושין ושאפור בח'ת'אר, שכתבו על המלחמה גם בהקשר של המאבק בפשיזם, וגם מתוך הקשר איראני פנימי, שכן בשנת 1937 כלא רזא שאה 53 פעילים קומוניסטים, ובעיניהם נקשר המאבק ברודנות של פרנקו במאבק ברודנות של רזא שאה.

המופע השלישי של סולידריות 'העולם השלישי' היה בתקופה הסוערת של המאבק על הנפט האיראני והמאבק באימפריות (הבריטית והסובייטית) שקנו אחיזה באיראן בשנות מלחמת העולם השנייה. בשנת 1949 הקים ח'ליל מַלְכִּי, מנהיגה לשעבר של מפלגת תנוּדַה הקומוניסטית, את מפלגת 'הכוח השלישי' (נירוֹיִי סוּם) שמטרתה המוצהרת הייתה אי־הזדהות. מלכי ביקש להקנות לה אוריינטציה של הימנעות מהצטרפות לגוש המערבי או הסובייטי ולנצל ככל האפשר את המלחמה הקרה בין הגושים לטובת איראן והמזרח בכלל. המפלגה זכתה לפופולריות רבה באיראן של סוף שנות הארבעים וראשית שנות החמישים, בעיקר על רקע המאבק נגד חברת

לשוב ולבחון את תפקיד המפלגה והחברות היהודית והפלסטינית בתקופה זו. סיפור אחר במקצת מסופר בסרט הדוקומנטרי *מדריך לפני חנייה*, במאי ערן טורבינר (ישראל, 2006), שם מובאים מספרים של כ־400 לוחמים מהיישוב.

7 'גיוס אזרחי ספרד בארץ?', *דבר*, 18 ביוני 1937.

8 Mustafa Kabha, 'The Spanish Civil War as Reflected in Contemporary Palestinian Arab Responses to Fascism and Nazism: Attraction and Repulsion' (Austin, TX: The University of Texas Press, 2014): 127-140

הנפט האנגלו-איראנית (AIOC).<sup>9</sup> מלכי היה גם מתומכיו המוקדמים של ראש ממשלת איראן מוחמד מוצדק (1951-1953), ואכן אפשר לומר שמדיניותו של מוצדק יישמה את משנתו של מלכי. בשנת 1951 הצליח מוצדק להעביר את חוק הלאמת תעשיית הנפט, ונחשב באיראן, והרבה מעבר לגבולותיה, מנהיג מזרחי שניצח את האימפריה הבריטית. בעת ביקורו של מוצדק במצרים ב-1951 הוא הציע להקים גוש מדינות מזרח-תיכוניות שישתמשו באחדותן כדי להתנגד לניצול המחפיר של משאביהן בידי הבריטים, ועוד יותר מכך – יהיו משקל נגד צרפת וברית המועצות.<sup>10</sup> מוצדק הציע תמיכה לעיראק אם תחליט גם היא להלאים את תעשיית הנפט שלה, וחתם על הסכמי סחר וסולידריות עם הודו בתקופת שלטון נהרו ועם מדינות נוספות במזרח התיכון ובדרום מזרח אסיה. גם הקשרים והבריתות האלה, אף שנקטעו לאחר זמן קצר, הראו כי מובילי מדיניות ודעת קהל הבינו שאחדות וסולידריות טומנות כוח רב עבור מדינות במזרח.<sup>11</sup>

אחד המאפיינים של סולידריות 'העולם השלישי' הוא חריגה מהגדרות בינריות של ימין או שמאל פוליטי. נהוג לזהות את תנועות הסולידריות ואת ההגות הסולידרית עם השמאל הפוליטי (זיהוי נכון ללא ספק בחלק גדול מהמקרים), אבל אפשר לראות שבתקופות מסוימות, וכאשר האויב, או הכוח שמולו התמודדו, חייב זאת, הכירו גם מפלגות ימין פוליטי במערך שיקולים וזה לזה של השמאל. למשל, מפלגתו של מוצדק באיראן, החזית הלאומית (ג'בההיי מלי), הייתה מפלגה שנהוג להגדירה סוציאל-דמוקרטית, אך למעשה היא הייתה קואליציה של מפלגות מהשמאל הסוציאליסטי ועד הימין הלאומני שהתכנסו סביב מצע שכלל בעלות על משאבי טבע לאומיים, התנגדות לאימפריאליזם הבריטי, התנגדות לניסיונות הסובייטים לקנות דריסת רגל באיראן, ויצירת בריתות אזוריות חדשות שאינן תחת מטרייה אימפריאלית. אחת התגובות המפתיעות לסוג זה של פוליטיקה באה ממובילת הימין הישראלי באותה עת, מפלגת חירות. חירות הפצירה במפא"י להבחין בהזדמנויות שבהרחבת היחסים המדיניים והכלכליים עם איראן של מוצדק. ואולם ממשלת ישראל בראשות מפא"י החליטה שלא לפנות לדרך של שיתוף פעולה עם איראן, בין היתר, בשל לחץ בריטי ואמריקאי.<sup>12</sup> אם כן, אל לנו להניח שהשתתפות בפעילות ובשיח של 'העולם השלישי' הייתה מוגבלת לגופי שמאל מובהקים. גם במפלגות האחים המוסלמים במצרים ובמקומות

9 לקריאה נוספת על ח'ליל מלכי ופועלו Homa Katouzian, *Khalil Maleki: The Human Face of Iranian Socialism* (London: Oneworld Academic, 2018)

10 על ביקור מוצדק במצרים בשנת 1951, ראו ליאור שטרנפלד, 'ביקור מוצדק והמאבק האנטי-אימפריאלי במצרים', ג'מאעה יח (2010): עמ' 85-125.

11 ראו, לדוגמה, בכתביהם של סיד קוטב וכמאל שנאווי, שם.

12 ליאור שטרנפלד, 'כשהימין בישראל תמך בעקיפת הסנקציות על איראן', הארץ, הסדנה להיסטוריה חברתית, <http://blogs.haaretz.co.il/sadna/412>

אחרים היה אפשר לראות הטמעה של סדרי עדיפויות הנותנים קדימות, גם אם זמנית בלבד, למאבק אזורי נגד בריטניה. סדרי העדיפויות האלה אף אפשרו שיתוף פעולה עם מחתרות ציוניות שנלחמו בבריטים, וזאת לצד מאבק על דמות החברה במדינות מוצאם.<sup>13</sup>

בשנות החמישים היה העולם השלישי פרויקט שהסעיר את דמיונם של רבים. המחשבה שמדינות שהיו נתונות לשלטון קולוניאלי – מדינות שסבלו שנים מנחיתות כלכלית מול המערב, ושהרבה מהחוליים שלהן היה אפשר לייחס לשנים ארוכות של מאבק – חברו זו לזו, יצרו משקל נגד למאבק ובאמצעות חיבור סולידרי זה הצליחו לפרוץ את החסמים שהושמו לפניהן, הביא תקווה רבה להוגי התנועה וחסידיהם. לבאנדונג הגיעו 29 מדינות, בהן מדינות בעלות אוריינטציה שנטתה לכיוון ארצות הברית או ברית המועצות, ומדינות שהנהגותיהן נאלצו להגיע לבאנדונג כדי להשיג שקט פוליטי מבית אף על פי שנמשכו לאוריינטציה מערבית או סובייטית. דברים אלו אמורים בעיקר על איראן (בשלב הזה כבר ניהל השאה מדיניות פרו-אמריקאית מובהקת, ולמרות זאת שלח נציגות לבאנדונג), על יפן (וראו לעיל), על אפגניסטן ועל פקיסטן. ההמשך היה אופטימי הרבה פחות. קרבות מנהיגות וניסיונות ליצור מדרג בין המדינות השותפות הביא לכמה משברים שמנעו מתנועת המדינות הבלתי מזדהות להגשים את יעודה. בחינה מחדש של השורשים האידאולוגיים של תנועת המדינות הבלתי מזדהות מאפשרת לנו להבין רעיונות כמו סולידריות בין תנועות ובין מדינות, כלכלה לאומית, ומאבק אנטי-קולוניאלי במופעים מוקדמים שלהם ששיאם – ולא תחילתם – בכינוס ועידת באנדונג.

13 מקרה מעניין של מפלגות ימין שאימצו מדיניות 'עולם שלישי' ודחקו בממשלתן לנקוט צעדים לקראת באנדונג אירע ביפן. יפן שלחה לבאנדונג משלחת בת 31 נציגים, והשיח הפנימי בה על בריתות באסיה ומעבר לה חושף הגיון קרוב לזה שראינו לעיל באיראן, במצרים, ואף בישראל. וראו, Sayuri Guthrie-Shimizu, 'Japan, the United States, and the Cold War, 1945-1960', in Melvyn P. Leffler and Odd Arne Westad (eds.), *The Cambridge History of the Cold War* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010): 244-265

## רשימות ביקורת



## ההיסטוריה המדהימה של עֶבֶד אל־רחמן אל־ג'ברתי

### תמי צרפתי

ב־1 ביולי 1798 נחת כוח צרפתי שמנה כארבעים אלף אנשי צבא וכמאה ושישים אזרחים בחופי אלכסנדריה שבמצרים. מפקד הכוח היה גנרל בן עשרים ושמונה, נפוליאון בונאפרט, שזה עתה קנה את תחילתו בצרפת בהביסו את הצבא האוסטרי באיטליה. מצרים הייתה אז אחת הפרובינציות החשובות של האימפריה העוסמאנית. הכוח הצרפתי שלט במצרים, במידה זו או אחרת של הצלחה, כשלוש שנים, ובסוף 1801 נכנע לכוח צבאי משותף של הסולטאן העוסמאני והאימפריה הבריטית.

הספרות המחקרית עסקה ועודנה עוסקת במשמעות המפגש הדרמטי הזה בין צרפת המהפכנית למצרים העוסמאנית, וכמה מהחוקרים, הן מערביים הן ערביים, ראו ב־1798 את תחילתו של העידן המודרני במזרח התיכון, ואף את ראשיתה של הלאומיות המצרית.<sup>1</sup> חוקרים מאוחרים יותר, חלקם הגדול בהשפעת עבודתו של אדוארד סעיד,<sup>2</sup> ביקרו בחריפות את העמדות האלה, שמהן השתמע כי האזור היה נחשל ומקובע עד 1798 ונזקק ל'השפעת המערב' כדי להתעורר ולהצטרף אל המודרניות.<sup>3</sup> סעיד ראה ב־1798 חוליה ראשונה בשרשרת של מפגשים כוחניים עתידיים בין הציביליזציה המוסלמית למערב הקולוניאלי ואת אבן הפינה לאוריינטליזם המודרני.<sup>4</sup> אוריינטליזם הוא לא רק האפיזודה ההיסטורית, אלא גם אופני הכתיבה והדיווח עליה. כפי שמתברר פעם אחר פעם במחקר היחסים הקולוניאליים, אין סימטריה בין עושר הארכיון של האימפריה לבין דלות המסמכים של הנכבשים. א־סימטריה זו באה לידי ביטוי באופן כתיבת ההיסטוריה, וכפי שנראה, גם באופני תרגומה.

לא מפתיע שבארכיון של הפולשים הצרפתים נמצא מספר רב של עדויות כתובות, ובהן יומנים אישיים, מכתבים וכתבי יד שנכתבו 'בזמן אמת', וכן ספרים של מפקדים צבאיים ויומן מסע של הצייר ויואן דנון (Vivant Denon), שהתפרסמו מיד אחרי המאורעות. נוסף על כך, רבים מהמשתתפים בפלישה פרסמו ספרי זיכרונות,

1 לסיכום הדיון ההיסטוריוגרפי הממושך בכיבוש הצרפתי, ראו Darrell Dykstra, 'The French Occupation of Egypt, 1798-1801', in Martin W. Daly (ed.), *The Cambridge History of Egypt 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 113-138.

2 אדוארד סעיד, **אוריינטליזם** (תל אביב: עם עובד, 2000).

3 Juan Cole, *Napoleon's Egypt: Invading the Middle East* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 13-16.

4 סעיד, **אוריינטליזם**, 81-84, 11-32.

והידוע שבהם הוא הזיכרונות של בונאפרט שהכתיב בסנט הלנה.<sup>5</sup> מתוך יצירות אלו זכתה היצירה המונומנטלית רבת הכרכים, **תיאור מצרים** (*Description de l'Égypte*) לפרסום הגדול ביותר. עשרים ושלושה הכרכים של המהדורה הראשונה של היצירה התבססו על מחקריהם של מהנדסים ומלומדים שיצאו עם הכוח הצבאי וסקרו את מצרים ואת משאביה כדי ליעל את הכיבוש וכדי לבחון את הכדאיות של הקמת קולוניה צרפתית בה. משגנוזו התכניות הצבאיות והקולוניאליות, החליט בונאפרט, אז כבר שליט צרפת, לפרסם את המחקר. המחקר כלל תיאורים גדושים וציורים של מצרים העתיקה והמודרנית, משאביה הטבעיים, אוכלוסייתה ותרבותה, ופורסם כיצירה אחת במימון המדינה הצרפתית. עם פרסום הכרך הראשון בשנת 1811, הוא תואר כמחקר מדעי-אמפירי שמטרתו להביא לעולם את התיאור האולטימטיבי של ארץ מצרים.

מול שפע זה של מסמכים בארכיון הצרפתי, אפשר למצוא מספר דל ביותר של עדויות ודיווחים של תושבי מצרים עצמם על התקופה הזאת, ובהם יומנים (שטרם פורסמו) שכתב בן משפחה של הקונסול האיטלקי שהתגורר באלכסנדריה בעת הפלישה, תיאור של תקופת הכיבוש הצרפתי שכתב הפקיד העוסמאני ניקולא אלְתוֹרֶפֶּ בקהיר וכרוניקות שכתב ההיסטוריון המצרי עֶבְד אל־רחמן אל־ג'ַ'פְּרֶתִי.<sup>6</sup>

אל־ג'ַ'פְּרֶתִי חיבר שלושה חיבורים על תקופת הכיבוש הצרפתי. הראשון, **תַּאֲרִיחַ מִוִּדַת אל־פֶּרַנְסִיס בֶּמְסֹר** (ההיסטוריה של תקופת הצרפתים במצרים) התמקד בשבעת החודשים הראשונים של הכיבוש. העתקים של כתב היד של החיבור הזה הסתובבו בקהיר כבר בחלק הראשון של 1799, כשקהיר עדיין הייתה בידי הצרפתים. החוקר לארס ניורנבו טוען שאל־ג'ַ'פְּרֶתִי כתב את העבודה הזאת בניסיון להתוות דרך אמצע להנהגה הדתית אל מול הכיבוש הצרפתי.<sup>7</sup> באוקטובר 1798 התקוממו כמה משכונות קהיר נגד הכובשים. חלק מהנהגה הדתית תמכה בהתקוממות, ואילו חכמי דת אחרים התנגדו לה. הדיכוי המיידני והקשה של הצרפתים את ההתקוממות הביא להרס רב, להרג ולחורבן בחלק משכונות העיר, לכניסת חיילים צרפתיים למסגד אל־אזהר ולהריסת חלקים ממנו. הדיכוי זעזע את אנשי הדת והעלה שאלות בדבר תפקידם במציאות שנוצרה. אל־ג'ַ'פְּרֶתִי, טוען ניורנבו, הושפע מן המתנגדים להתקוממות ובכתיבתו ביקש להתוות דרך אמצע להנהגה הדתית כדי להגן על קהילת המאמינים: לא לשתף פעולה עם הכובש, אך גם לא למרוד בו.<sup>8</sup> חיבור

Emmanuel Las Cases, *Mémorial de Saint Hélène* (Paris, 1823) 5

Nicolas al Turc, *Chronique d'Égypte, 1798-1804*, edited and translated by: Gaston 6  
Wiet (Cairo: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1950)

Lars Bjørneboe, *In Search of the True Political Position of the 'Ulama: An 7  
Analysis of the Aims and Perspectives of the Chronicles of Abd Al-Rahman Al-Jabarti (1753-1825)* (Aarhus: Aarhus University Press, 2007)

שם, 141. 8

זה של אל-ג'ברתי תורגם מערבית לאנגלית בידי שמואל מורה ב-1975, וחלקים ממנו מצוטטים בהרחבה ומוכרים היטב לתלמידי מבוא להיסטוריה של המזרח התיכון.<sup>9</sup>

החיבור השני של אל-ג'ברתי, *מִזְהַר אֶל־תִּקְדִּים בְּדִ'הֶאב דִּילַת אֶל־פִּרְנָסִים* (ביטוי של קדושה עם סיום השלטון הצרפתי), נכתב בסוף שנת 1801, והוא יועד לעיניו של נציג הסולטאן העוסמאני בקהיר עם נסיגת הצרפתים. החיבור שיקף את המצב הפוליטי החדש, ונועד להגן לא רק על אל-ג'ברתי בעיני העוסמאנים מפני האשמות של בגידה כיוון שהיה חבר בדיוואן (מועצה) שהקימו הצרפתים בנובמבר 1800, אלא גם להגן על חכמי הדת מפני החשד ששיתפו פעולה עם הצרפתים.<sup>10</sup>

ב-1805, כששלטון מוחמד עלי התבסס במצרים והחלה להתברר סמכותנותו הגוברת, פרש אל-ג'ברתי מפעילות ציבורית ופנה לכתוב את עבודתו השאפתנית והרחבה ביותר: *עֲנֵאֲאָב אֶל־אֶת־אֶר־פִּי אֶל־תִּרְאָג'ם וְאֶל־אֶת־בָּאָר* (החיבורים המופלאים של ביוגרפיות וכוונות-אירועים). בחיבור זה הקיף את ההיסטוריה של מצרים בשנים 1688-1821, תקופה שכללה גם את הכיבוש הצרפתי. חיבור זה בוחן את האירועים מנקודת מבט מרוחקת, ואולי גם מפוקחת וצינית יותר, מקודמיו. כשכתב את היצירה כבר היה ניכר ההרס שהתחולל במצרים בעקבות מאבק הכוחות העוסמאנו-מצרי הפנימי שהתנהל אחרי עזיבת הצרפתים. אל-ג'ברתי החל לחוות את עריצות השלטון של מוחמד עלי ואת דרכיו לכפות את הרפורמות שלו, וזמן הכתיבה ניכר גם באופן כתיבת ההיסטוריוגרפיה של מצרים. מוחמד עלי ויורשיו ניסו להשמיד את כל העותקים של *עֲנֵאֲאָב אֶל־אֶת־אֶר* שהיו בנמצא, ומכאן שהם ראו בעמדתו של אל-ג'ברתי ביקורת כלפי שלטון מוחמד עלי.<sup>11</sup>

רק אחרי הדחת נכדו של מוחמד עלי, הח'דיו איסמאעיל פאשא, ב-1879 בלחץ הבריטים, פורסם החיבור בבית הדפוס בולאק, שעבר אז לבעלות פרטית.<sup>12</sup>

\* \* \*

בקיץ 1966 קיבל לידי עמנואל קופלביץ – מתרגם, חוקר ואיש ממסד ישראלי (שעבד במשרד הפנים בתחום הרשויות המקומיות הערביות ולאחר מכן במשרד מבקר המדינה) – את משימת התרגום של *עֲנֵאֲאָב אֶל־אֶת־אֶר פִּי אֶל־תִּרְאָג'ם וְאֶל־אֶת־בָּאָר*. בעבור קופלביץ, יליד גרמניה (1922) ובוגר בית הספר הראלי בחיפה ומוסמך האוניברסיטה

9 Abd Al-Rahman Al-Jabarti, *Al-Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt*, edited and translated by: Shmuel Moreh (Leiden: E J Brill, 1975)

10 למיטב ידיעתי, כתב יד זה קיים בערבית ובתרגום לתורכית. תרגום כתב היד עם הערות של תומאס פיליפ משנת 1983, לא הוצא לאור.

11 David Ayalon, 'The Historian al-Jabarti and His Background', *BSOAS* 23 (1960): 217-249. המאמר של איילון הוא עדיין המקור המקובל והמצוטט ביותר לפרטים ביוגרפיים על אל-ג'ברתי ועל עבודתו.

12 שם, 229-230.

העברית בירושלים במקצועות לשון עברית, שפה וספרות ערבית וחינוך, היה זה אתגר נוסף בתחום התרגום מערבית לעברית. באותה השנה דרך כוכבו לאחר שפרסם את **אקדמות למדע ההיסטוריה (אל־מִקְדָּמָה)** של אבן ח'לדון, ואפשר לשער שמשימת התרגום שהונחה לפניו הייתה מסעירה לא פחות.<sup>13</sup> קופלביץ ניגש למלאכה מיד והתחיל לתרגם את המאורעות שהתרחשו במצרים בשנים ההיג'ריות 1213-1216 (1798-1801), ולמעשה, את החלק של הכרוניקה של אל־ג'ברתי העוסק בקורות הכיבוש של הצרפתים מרגע הגעתם למצרים ועד רגע עזיבתם. ב־22 באוגוסט 1967 הגיש קופלביץ את כתב היד המתורגם, על גבי נייר מכונת כתיבה, לגוף שהזמין את התרגום – האוניברסיטה העברית בירושלים, ושבעה חודשים לאחר מכן, ב־17 במרס 1968, הוא קיבל הערות ראשונות מעורך התרגום. קופלביץ המשיך לעבוד על כתב היד וסימן בעיפרון שינויים שביקש לעשות לאור הערות עורך התרגום. אולם, אף על פי שקובץ סופי של הטקסט הועבר לאוניברסיטה העברית ועותק נוסף נותר בביתו של קופלביץ באוגדן מסמכים חום שעליו מדבקה של מבקר המדינה, כתב היד לא התפרסם, וחיבורו של אל־ג'ברתי לא ראה אור בעברית. לעומת זאת, כאמור, כמה שנים לאחר מכן ראה אור תרגום של חיבור אחר של אל־ג'ברתי של חוקר ישראלי אחר, שמואל מורה, ולשפה אחרת – אנגלית. מורה בחר לתרגם את החיבור **תַאֲרִיח' מוֹדֵת אֶל־פְּרַנְסִיס**, המספר את האירועים שהתרחשו במצרים בשבעת החודשים הראשונים של הכיבוש הצרפתי.

לא ברור מדוע לא ראה תרגומו של קופלביץ אור מעולם, ואם יש קשר בין ההחלטה של מורה לפרסם את תרגומו לאנגלית בהוצאת ברייל בעיר ליידן שבהולנד, מרכז אקדמי אירופי ללימודי המזרח, לבין ההקפאה של תרגומו של קופלביץ לעברית, שהיה אמור לצאת באוניברסיטה העברית בירושלים.<sup>14</sup> כך או כך, התיקיה החומה ובה תרגומו של קופלביץ נותרה מיותרת בביתו ועל מדפי האוניברסיטה, ובשנת 2018 העביר קופלביץ את כתב היד לחוג המתרגמים המוציא את סדרת הספרים 'מכתוב'. הספר יראה אור בשנת 2019, ובכך תבוא חלק מהתעלומה על פתרונה. זהו סיפור שבמרכזו כרוניקה מצרית על פלישת הצרפתים למצרים בשלהי המאה השמונה-עשרה, שתורגמה לעברית בידי מתרגם ישראלי בן 44, ותראה אור בסדרת 'מכתוב' יובל שנים לאחר שתורגמה, כשהוא בן 96.

\* \* \*

13 אבן ח'לדון, **אקדמות למדע ההיסטוריה (אלמקדמה)**, תרגום, עריכה ומבוא: עמנואל קופלביץ (ירושלים: מוסד ביאליק, 1966).

14 שמואל מורה ייחד את הפרק הראשון של התרגום שלו בהוצאת ליידן בכתבי היד של אל־ג'ברתי. הוא הגיע למסקנה שהעותק שבאוניברסיטת קמברידג' הוא כתב היד המוסמך עם חתימת המחבר. מורה ראה במהדורת בולאק, שממנה תרגם קופלביץ, מהדורה שעברה תיקונים ושינויים על ידי המוציא לאור.

עבד אל־רחמן אל־ג'ברתי (1753-1825/6) היה בן לשושלת של מלומדים מוסלמים שמקורה במחוז ג'ברת שבקרן אפריקה (כיום רפובליקת ג'יבוטי). במאה השש־עשרה התבססה המשפחה היטב בקהיר ובאוניברסיטת אל־אזהר. אביו של ההיסטוריון צבר יוקרה במעגלים אסלאמיים במצרים ובעולם העוסמאני הרחב הן בשל תלמודו והן בזכות הונו והשפעתו. עבד אל־רחמן אל־ג'ברתי היה היחיד מארבעים בניו שהגיע לבגרות והיורש היחיד של ממונו, יוקרתו וקשריו הרחבים. בהיותו בן שלושים וחמש, עם נחיתת הצרפתים במצרים, ובלא צורך לעבוד למחייתו, פנה אל־ג'ברתי לתיעוד המאורעות המטלטלים שפקדו את הארץ. הוא היה עד ראייה בעל גישה בלתי אמצעית לעולמא בקהיר, מי ששירתו במועצה שהקים בונאפרט ומי שהחליטו להימנע ממנה, למשפחות הסוחרים הגדולות, למסדרים הצופיים ולחוגים המקורבים לַפְּיִים הממלוכים ולבני ביתם.<sup>15</sup> קשריו אפשרו לו גישה חופשית למסמכים ולצווים שהנפיק הממשל הצרפתי ותורגמו לערבית, לרשומות המשפטיות ולמסמכים של ההקדשים המוסלמיים. הכתיבה של אל־ג'ברתי היא במסורת הכרוניקות האסלאמיות. הוא שילב בעבודתו ביוגרפיות של אישים בולטים עם תיעוד מפורט של האירועים והעובדות כפי שראה והבין אותן. התיאור מאורגן כמעט כיומן, והחלוקה בו היא על פי חודשים. הוא מציג את האירועים שקרו מידי חודש בחודשו במשך שלוש שנות הכיבוש הצרפתי, ובסוף כל שנה מופיעות ביוגרפיות של אישים – בעיקר חכמי דת – שהלכו לעולמם באותה השנה.

גם אם לא במתכוון, הקריאה באל־ג'ברתי יוצרת אצל הקוראים את הרושם שהמחבר משתמש בטכניקה של 'הזרה', מונח ספרותי שטבע הפורמליסט הרוסי ויקטור שקלובסקי (1893-1984).<sup>16</sup> הוא מפרק את האירוע או את האובייקט שהוא מתאר למרכיביו הקטנים ביותר, ומתאר אותו בסדר שבו נגלו האירועים או האובייקט לפניו, בלי פרשנות מפורשת, ובלי לקבוע את משמעותו. דוגמה אחת מיני רבות היא תיאור מסעדות שפתחו נתינים צרפתים לאחר הכיבוש:

צרפתים מקומיים אחדים פתחו בתי־אוכל, שבהם הכינו מיני מאכל ומשקה לפי מנהגיהם בארצם. הם היו קונים כבשים, תרנגולות, ירקות,

15 הביים הממלוכים צמחו בהדרגה מתוך המשרות הבכירות ושורות הצבא במצרים העוסמאנית, והיו לכוח הפוליטי־צבאי השליט בה. הם היו מאורגנים 'בבתים' שהיו קונגלומרט של לוחמים, אנשי חסות, ובני משפחה והתמודדו ביניהם על הכנסות ממסים ושליטה במשרות.

16 את המונח טבע והסביר במאמר מ־1917, וראו Viktor Shklovsky, 'Art as Technique', in Julie Rivkin and Michael Ryan (eds.), *Literary Theory: An Anthology 2* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2004), 15-21. לדיון בהיסטוריה הארוכה של טכניקת ההזרה, ראו Carlo Ginzburg, 'Making it Strange: The Prehistory of a Literary Device', *Representations* 56 (1996): 8-28

דגים, דבש, סוכר וכל שאר המצרכים הדרושים. טבחים היו מכינים מנות שונות של מאכלים וממתקים. בפתח היו שמים סימן עליו ידוע להם. אם עברה ליד המקום חבורה של צרפתים שרצו לאכול, היו נכנסים לשם. בית כזה כלל מספר פינות ישיבה, חלקם נמוכים וחלקם גבוהים. בכל פינה כזו היה שלט בו צוין מספר הדרך המים שהיושב בה צריך לשלם. כל אדם היה יושב במקום אותו בחר. באמצע פינת הישיבה היה שולחן מעץ, שהיו שמים עליו את האוכל ומסביבו את הכיסאות. מלצרים הביאו את האוכל לפי מנהגייהם, הם אוכלים ושותים לפי סדר קבוע עליו שמרו תמיד. אחרי שסיפקו את צרכיהם, הם שילמו בדיוק את חובם, ללא הפחתה וללא תוספת, והולכים לדרכם.<sup>17</sup>

מטרות השימוש באמצעים של הזרה משתנות. לעתים נעשה שימוש בה לביקורת חברתית, לעתים כדי לחשוף אמת, ולעתים היא אמצעי אמנותי המאפשר לקוראים או לצופים לחזור ולחוות את הפגישה הראשונה עם מציאות שכבר נהפכה מובנת מאליה. תיאור מפורט של אירוע או של תופעה מבלי לתת לה שם כללי גורמת לקוראים האמונים על נקודת המבט המערבית לעצור רגע ולנסות ולפענח מה שאל-ג'ברתי מתאר. תופעות מובנות מאליהן הופכות ברורות פחות משלא ניתנת להן תווית או שאינן מוסברות באמצעות מושג מכליל. התיאור המפורט והמדוקדק מדגיש עד כמה התופעה אינה שגרתית, עד שגם הקוראים מחוץ למצרים מבינים שבתי האוכל המתוארים שונים מאלו שהיו מקובלים במצרים באותה העת. בתי אוכל לא היו דבר בלתי מוכר, אבל ישיבה על כיסאות, סביב שולחן, מחירים הידועים ונקבעים מראש ותשלום ללא משא ומתן, היו מנהגים שונים שהיה ראוי לתארם בפירוט. טכניקה זו מופיעה גם בהמשך, בתיאור סדרת האירועים שיקבלו בספרות המחקרית המאוחרת את השם 'המרד בקהיר'. אל-ג'ברתי מתעד את האירועים שעה אחרי שעה, אירוע אחר אירוע, והקוראים מבינים רק לאחר זמן, ולנוכח תגובתם של הצרפתים, שזה עתה התרחש המרד.

הראייה של אל-ג'ברתי רחבה ופתוחה, המחויבות שלו, כפי שהוא חוזר ומזכיר, היא לאמת (כפי שהוא ראה והבין אותה). הוא חזר והדגיש שהכתיבה שלו מבוססת על מסמכים, על ידע אישי ועל עדויות של אנשים המהימנים עליו, ולא על שמועות. הוא אינו מהסס לבקר את בעלי השררה, את השלטון הצבאי של הביים הממלוכים, את אורח חייהם הראוותני, ואת הונם שנצבר על חשבון עושיק האוכלוסייה, בעיקר על חשבון חכמי הדת, הסוחרים ובעלי המלאכה. הוא מתאר ומבקר כיצד לא עמדו הביים האלה

17 כל התרגומים מאל-ג'ברתי נלקחו מתרגומו של עמנואל קופלביץ, עריכת תרגום: איאד ברגותי.

במבחן החשוב ביותר, ההגנה על תושבי מצרים עם הגעת הצרפתים. אל־ג'ברתי מבקר גם את הצרפתים, אבל הביקורת כאן שונה מזו שבעבודתו הראשונה. הניתוח הדקדוקי הארוך והלועג של כרוז נפוליאון לתושבי מצרים, המסמך שבו הכריז בונאפרט כי הגיע למצרים כדי לשחרר אותה מעושיק הממלוכים, ושהוא מגן האסלאם ובן בריתו של הסולטאן, נעלם. לאל־ג'ברתי אין עוד צורך להוכיח את הצביעות שבמסמך, והוא מסתפק בהבאת הכרוז עצמו. גם הניתוח המרוכז של תרבות ההתנהגות של הצרפתים בציבור (או היעדרה) איננו, והדיון בה פוזר במנות קטנות יותר לאורך הטקסט. במקומות רבים הוא מתאר את פעולות השלטון שלהם תיאור חיובי יותר מהתיאור שהוא מתאר את מדיניות הממלוכים ששלטו לפנייהם, ואת העוסמאנים ומוחמד עלי שאחריהם. אולם למרות הביקורת על בעלי השררה – הביים הממלוכים, הצרפתים או נציגי המרכז העוסמאני – ולמרות עושר הנתונים, המבט המפוקח והיושרה האינטלקטואלית שהוא מביא לעבודתו, עלינו לזכור שאל־ג'ברתי היה מלומד קהירי אמיד מאוד. הוא מפגין בכתיבתו חוסר אמון בהמון הנבער, באסלאם עממי הוא רואה אוסף של אמונות טפלות על גבול הכפירה, והתנהגות ההמון, לדעתו, מדרדרת במהירות לאלימות ואכזריות. הכרוניקה שלו, כפי שכתב ההיסטוריון אנדרי רמונד (Raymond), אינה משקפת את התגובה המצרית לכיבוש הצרפתי, ולמרות עושרה, היא אינה מספקת נתונים על השפעת הכיבוש על כלל האוכלוסייה. ההיסטוריה של אל־ג'ברתי היא עדות חשובה אך חלקית על המפגש הכפוי בין צרפת המהפכנית למצרים העוסמאנית.<sup>18</sup>

\*\*\*

ב־21 בספטמבר 1798 חגגו הצרפתים את יום הרפובליקה גם במצרים. החגיגות נועדו להעלות את מורל הצרפתים, אבל עוד יותר מכך, הן נועדו להפגין את עוצמתו של הכובש ואת יכולותיו בפני נכבדי העיר, וגם לשדר את המסר שהצרפתים שבו והציגו בכל הכרוזים שחילקו לאוכלוסייה מאז בואם – הצרפתים הם כובשים נאורים, הם מכבדים את הדת ואת התרבות המקומית, והם באו למצרים כדי לגרש את הביים הממלוכים, גירוש שהוא אינטרס משותף לצרפתים, לסולטאן באסתנבול ולאוכלוסייה המקומית. אל־ג'ברתי תיאר את ההכנות לחגיגות, שהחלו כחודש לפני האירוע:

הם העבירו קרשים, חפרו חפירות, והקימו במרכז בריכת אל־אֶזְבֶּכִּיה, בעזרת מכונה ופיגום, תורן עצום. סביבו מילאו עפר רב, בגובה קומת אדם, בראשו קבעו תבנית מעץ, מחודדת בראשה, מרובעת בבסיסה, והלבישו אותה בד גס משוח בצבע אדום. בתחתית התורן בנו בסיס מקושט בציורים

בצבע שחור על גבי לבן. מול פֶּאב אלהוּא [שער שבברית אל־אזבכיה], הם הקימו מעין שער גדול וגבוה עשוי עץ משובץ, וכיסו אותו בבד צבוע כצבעי התורן, את ראשו צבעו לבן, ועליו ציירו בשחור תמונות שונות, כגון מלחמת הממלכים המצריים בצרפתים, כשהם נראים מובסים נופלים זה על זה, וחלקם פונים לאחור. בעבר השני של בריכת אל־אזבכיה, באופן מקביל, בקרבת קִנְטֶרֶת אל־דיפה [גשר הסכר], שדרכו נכנסים המים אל הבריכה – הקימו שער אחר, שונה מן הראשון, לצורך הדלקת אבקות השריפה לזיקוקין דִּי־נור. מסביב לכל הבריכה הציבו קרשים זקופים רבים, מסודרים משער לשער, באופן שהם הקיפו את מרבית שטח הבריכה, ושעמוד התורן הגבוה המוזכר לעיל עמד באמצע. הם מתחו חבלים בין ראשי הקרשים המוצבים סביב, ותלו בהם שתי שורות של פנסים, וביניהם דמויות המיועדות אף הן לבעור עם אבק השריפה, כל ההכנות האלה נמשכו ימים רבים.

בהמשך הוא מתאר את האירוע עצמו:

ביום השבת, י"א בחודש, חל יום חגם שהתכוננו לו כל כך. בבוקר מוקדם ירו מתותחים רבים, קבעו בראש כל קרש בולט דגל מדגליהם הצבעוניים, והיכו בתופיהם. כל חייליהם – פרשים ורגלים – התכנסו בבריכת אל־אזבכיה והסתדרו בשורות, לפי השיטות הנהוגות אצלם. הם הזמינו את השייח'ים ואת נכבדי המוסלמים והקופטים והסורים, וכולם התאספו בביתו של המפקד העליון בונאפרט [...]

אחרי כן ירדו הקצינים הבכירים, עם השייח'ים והקאדי והפֶּתַח־וֹדָא של הפאשא, ורכבו אל התורן הגדול שהוצב באמצע הבריכה, שלרגליו פרשו שטיחים רבים. החיילים פתחו בתחרויות מירוץ ובמשחקי מלחמה, וירו ברובים ובתותחים. כאשר כל זה נגמר, הסתדרו שוב בשורות סביב אותו תורן, וראש הכמרים שלהם קרא לפניהם מתוך נייר בשפתם דברים שאיש זולתם אינו יודע את פשרם – מעין צוואה או עצה או דרשה. אחרי כן קמו כולם והתפזרו, והמפקד העליון חזר לביתו וערך סעודה גדולה לכל הנוכחים [...] למחרת פירקו את החבלים והנברשות [...] נשארו רק השער שהוצב מול פֶּאב אל־הווא, והתורן הגדול. לרגליו נשארה קבוצה של חיילים צרפתים שהיו מחויבים להישאר לידו יומם ולילה, כי הוא סמל להקמת מדינתם לפי טענתם.

אל־ג'ברתי הבין היטב את כוונת הצרפתים להפגין עוצמה צבאית או כוח פוליטי בדרך של סמלים. תופעות אלו היו מוכרות לו, והוא תיאר הפגנות עוצמה דומות של הממלוכים כמה עמודים קודם לכן. הוא טעה בהבנתו את המסמך שהוקרא בטקס ובתואר שנתן לקצין המעוטר שקרא אותו, שלא היה איש דת, וגם לא הבין שבתחתית המבנה היו מצוינים שמות הנופלים בקרב עם הממלוכים. כמה עמודים אחר כך כתב אל־ג'ברתי על שאירע בסוף אותו החודש:

באותו יום נפל השער שהצרפתים הקימו ביום חגם בבררכת אל־אזבכיה, מול פֶּאב אל־הווא; תיאור השער ודבר הקמתו כבר הובאו לעיל, וזו הייתה הסיבה להתמוטטות השער: כאשר מנעו מן המים מלהיכנס אל הבריכה, וסתמו את הגשר, כפי שתואר לעיל, עלו מי התהום שבקרקע שטח הבריכה, והאדמה נעשתה תחוה עד כי השער התמוטט [...]

התיאור המפורט של ההשקעה מול התוצאה הסופית היא הדרך הספרותית של הכותב להביע את דעתו על האירוע ולהגחיכו. אולם הגיחוך וחוסר הטעם שבהשקעה הגדולה של ימי עבודה ומאמץ גדל עוד יותר אם קוראים את תיאור האירוע אצל הצרפתים. המסר שניסו הצרפתים להעביר לנכבדים המצרים – ובהם אל־ג'ברתי – בדבר הסיבות שהביאו אותם למצרים, ועוד יותר מכך, כפי שמובן מקריאת הטקסט, המסר שיש אחדות אינטרסים ביניהם, כלל לא הובן בשל זרות אמיתית ולא בשל הזרה ספרותית. התורן שסביבו עפר בתיאור של אל־ג'ברתי היה מבנה דמוי אובליסק שבנו המהנדסים הצרפתים במשך כחודש ימים.<sup>19</sup> פירמידות, אובליסקים וספינקס היו סמלים חזותיים מקובלים של ארץ מצרים באירופה במאה השמונה־עשרה, והאדריכלים הצרפתים, מתכנני המבנה, האמינו שהשימוש באובליסק כדי לציין את חגה של צרפת היא הדרך הוויזואלית לסמל את הברית בין מצרים לרפובליקה. הצרפתים לא ידעו שבמצרים העוסמאנית העבר הפרעוני הטרום־אסלאמי וסמליו היו, במקרה הטוב, חסרי כל חשיבות.

כפי שנכתב לעיל, אל־ג'ברתי כתב בתוך מסורת של כרוניקות אסלאמיות. הנרטיב מסודר בסדר כרונולוגי, והצבר האירועים – ולא חוות הדעת של הכותב עליהם – מאפשר לקוראים המלומדים לשפוט, להעריך ולהגיע למסקנות על מה שהתרחש. מובן שלמעשה, יש לכותב השפעה רבה על ההערכות והמסקנות האלה – הוא שבחר אילו אירועים להציג, ואת מידת הפירוט שבה הם יתוארו. ההיסטוריה היא במידה רבה היסטוריה פוליטית המבוססת על הצהרות הצרפתים, המינויים שהם עושים ועל

19 תיאור המבנה ומשמעותו נמצא באחד מכתבי העת שהוציאו הצרפתים במצרים, וראו *Courier de l'Égypte*, N.8 (6 Vendémiaire, an VII), 27.9.1798. בפקודת היום של בונאפרט לחיילים, שהוקראה בטקס, קורא בונאפרט למבנה פירמידה.

ישיבות הדיוואן. אולם הכתיבה עמוסת הפרטים של אל-ג'פרתי, הנכתבת (כביכול) בלא פרספקטיבה היסטורית, נותנת לקוראים תחושה כאילו הם מתבוננים באירוע דרך עדשת מצלמה המכוונת אל האירוע עצמו. התיאור הוא של מציאות כאוטית, לא בהכרח מכוונת ומתוכננת, והקוראים מתוודעים אל חוסר הוודאות של תושבי קהיר אל מול הכוחות הנאבקים על שליטה ועל השפעה במצרים. התיאורים המפורטים מדגימים את הפערים בין כוונות למציאות, בעיקר אצל הצרפתים, בין הצהרות כתובות למעשי החיילים בשטח, ואת מנגנוני ההישרדות האנושית של האוכלוסייה המצרית אל מול מציאות כאוטית ואלומה.

התיאורים של אל-ג'פרתי גם מדגימים, פעם אחר פעם, עד כמה מונחים דיכוטומיים כמו 'מזרח' ו'מערב', 'מודרניות' ו'מסורתיות' ו'השפעת המערב', אינם תורמים להבנת האירועים. אלו הם מושגים והסברים שהמציאו חוקרים שהלכו שולל, או נשבו בקסם, ההצהרות של הכובשים האירופים. אל-ג'פרתי ראה בכיבוש הצרפתי אירוע מחריד ואלים, אירוע שזרע מוות, חורבן והרס של ממש בעולם שלו, עולם של מלומד מוסלמי שחי בתוך סדר פוליטי חברתי אסלאמי. אולם הוא לא ראה ברעיונות הצרפתיים רעיונות המאיימים על הבסיס הרעיוני של הסדר הזה, הם לא היו רלוונטיים לעולם שבו הוא חי. בהיותו חוקר ישר הוא לא היסס להביע התפעלות מהמלומדים הצרפתים, מהספרים שהביאו אתם, מהיכולות הטכניות שהפגינו המהנדסים הצרפתים, מייעילות העבודה ומההדגמות של המדענים. הוא התפעל מאופן החקירה והמשפט של רוצחי הגנרל ז'אן-בפטיסט קלבר (Kléber), שאת פרטיה הביא במלואם, ומההעמדה לדין אחרי הליך משפטי ראוי של פושעים גדולים כקטנים. אולם הוא גם ראה את הדיוואן כפי שהוא – כלי לשליטה ולא מוסד מייצג או מייצג, וגם הבין שההצהרות הצרפתיות הן תעמולה שאינה עומדת במבחן המציאות. הקריאה באל-ג'פרתי היא שיעור חשוב בענווה להיסטוריונים של תקופת המהפכה.

תרגומו של עמנואל קופלביץ את הפרק בכרוניקה העוסק בשנות הכיבוש הצרפתי יאפשר לקוראים בעברית להתוודע לכרוניקה של כיבוש שאיננה היסטוריה של מנצחים ומנוצחים, או סיפור של טובים מול רעים. הכרוניקה המרתקת מראה, בעדויות מצטברות, חודש אחר חודש ושנה אחר שנה, כיצד כוח פוליטי-צבאי, גם כזה הרואה את עצמו נאור, נהפך עם הזמן, דרך זרועותיו המבצעות ובמפגש היום-יומי שלו עם אוכלוסייה אזרחית, לכוח אלים ומשחית.

עמי איילון, **מהפכת הדפוס הערבי**, מסדרת 'בלשון עבר' (ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית ומאגנס, 2018), 309 עמ'.

כיצד נוצרת מהפכה תרבותית? זו השאלה המרכזית שבה עוסק ספרו האחרון של עמי איילון,<sup>1</sup> תוצר מבורך נוסף של קריירה מחקרית רבת שנים, המתמקדת בתולדות העיתונות, הדפוס והרגלי הקריאה בעולם הערבי.<sup>2</sup> המחקר שלפנינו מחדש ותורם לכמה מעגלי שיח בעת ובעונה אחת: בראש ובראשונה, לחקר תולדות הספר והדפוס, שהפך זה מכבר לתחום משנה מבטיח בהיסטוריה תרבותית, בעיקר של מערב אירופה וצפון אמריקה.<sup>3</sup> חקר התחום בהיסטוריה של המזרח התיכון כבר זוכה להתעניינות גוברת, אך זו מתמקדת – וגם זאת ברכה – בתולדות הספר, הקריאה והאוריינות בעידן שלפני כניסת הדפוס לשימוש המוני בסוף המאה התשע-עשרה.<sup>4</sup> מחקרו של איילון פורץ

1 **מהפכת הדפוס הערבי** הוא המהדורה העברית של Ami Ayalon, *The Arabic Print Revolution: Cultural Production and Mass Readership* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016)

2 וראו: Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East: A History* (New York: Oxford University Press, 1995); Ami Ayalon, *שנחשב ספר יסוד בתחום עד היום*; וכן, *Reading Palestine: Printing and Literacy, 1900-1948* (Austin: University of Texas Press, 2004) (העוסק ברבים מהנושאים הנידונים בספר העברי, אך במסגרת זמן ובפרסיה גאוגרפית מצומצמות הרבה יותר; וכן מאמריו הרבים של איילון העוסקים במגוון היבטים בתולדות הדפוס והקריאה בעולם דובר הערבית במאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים).

3 ראו, למשל, John Tebbel, *A History of Book Publishing in the United States*, 4 volumes (New York: R. R. Bowker Co., 1972-1981); Cathy Lynn Preston and Michael J. Preston (eds.), *The Other Print Tradition: Essays on Chapbooks, Broad-sides and Related Ephemera* (New York: Garland, 1995); David Finkelstein and Alistair McCleery, *An Introduction to Book History* (New York: Routledge, 2013); Roger Chartier, *The Author's Hand and the Printer's Mind* (Cambridge: Polity Press, 2014)

4 ראו, למשל, Kathryn Anne Schwartz, 'Meaningful Mediums: A Material and Intellectual History of Manuscript and Print Production in Nineteenth-Century Ottoman Cairo' (Ph.D. diss., Harvard University, 2015); Dana Sajdi, *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant* (Stanford: Stanford University Press, 2013); Geoffrey Roper (ed.), *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East* (Leiden: Brill, 2014); Konrad Hirschler, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices* (Edinburgh: University of Edinburgh Press, 2012); Nelly Hanna, *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to Eighteenth Century* (Syracuse: Syracuse University Press, 2003); Hala Aujji, *Printing Arab Modernity: Book Culture and*

אפוא את המשך הדרך הכרונולוגית, ודן בשינויים שחוללה כניסת הדפוס בתחומים אלה למן סוף המאה התשע-עשרה ואילך. בהקשר זה איילון אף מציג פרשנות חדשה לתופעה התרבותית המכונה 'הנהדה הערבית', אותה 'התעוררות תרבותית' ערבית בשלהי המאה התשע-עשרה, הממשיכה להעסיק דורות של חוקרות וחוקרים. אולם מעבר לכך, בעצם צלילתו לעומק השינויים שחוללה התפשטות הדפוס בערבית, ובה תיאורים מפורטים של סדר יומו של מוציא לאור, למשל, או של קריאה משותפת בבתי קפה, תורם הספר שלפנינו תרומה של ממש גם לחקר חיי היום-יום במזרח התיכון. בכך הוא משמש דוגמה מוצלחת, גם אם לא שלמה, לסינתזה בין-תחומית קשה לפיצוח בדרך כלל של אנתרופולוגיה והיסטוריה. בדרך כלל מוביל הקושי לזניחתה של הסינתזה הזאת, למרות הפוטנציאל הרב הגלום בה להעמקת ההבנה ההיסטורית, ובוודאי של תופעות תרבותיות רחבות, כגון הנהדה.

עוצמתו של הספר טמונה אפוא בהארת הבטיה של הנהדה שלא זכו לתשומת לב מחקרית עד כה: דפוס והוצאה לאור של ספרים, ספרונים, עיתונים, וכתבי עת בערבית; התפתחות ציבור קוראים חדש (דהיינו צרכניהם של מוצרי הדפוס המתרבים האלה) ושינויים בהרגלי הקריאה שלו, וסלילת אפיקי הפצה של מוצרי דפוס בערבית, כלומר, החוליה המחברת בין השתיים הקודמות.

כך, הפרק השני בספר מוקדש למדפיסים ומוציאים לאור, ופותח בסקירת פועלם של שניים ממאורות הנהדה, בָּטָרס אל-בֶּסְתָאני (1819-1893) ואחמד פאָרס אל-שַׁיֵאָק (1805-1887); אך הוא אינו סוקר את פועלם האינטלקטואלי או את תוכן יצירתם, המוכרים לעיפה, אלא את מאמציהם להדפיס ולהפיץ את יצירתם ואת יצירותיהם של אחרים.<sup>5</sup> אל-בסתאני ואל-שדיאק הקימו הן בתי דפוס והוצאות לאור (כלומר ערכו כתבים של אחרים), והן בתי ממכר ורשתות הפצה לתוצרתם. על שני אלו איילון מוסיף ביוגרפיות של עוד שניים מגיבוריה העלומים של הנהדה: ח'ליל סרפס (1842-1915), חתנו של אל-בסתאני ומגדולי המדפיסים המו"לים בביירות (ובעולם הערבי של התקופה), וג'ורג'י חביב חנאניא (1864-1920), מדפיס-מו"ל זעיר מירושלים. שניהם אינם מוכרים בחקר הנהדה, שהתמקד עד כה במחשבת התנועה האינטלקטואלית הזאת ובאופני קבלתה, אך בלעדיהם היא לא הייתה מתקיימת: סרכים היה מחלוצי הדפוס בערבית ועסק גם בפרסום ובהפצה; תיאור שגרת עבודתו במפעל הדפוס שלו יוצק משמעות קונקרטית למאמצים שהיו כרוכים במהפכה התרבותית הזאת, מאמצים

*the American Press in Nineteenth-Century Beirut* (Leiden: Brill, 2016). על המעבר בין כתיב יד לדפוס בתימן של סוף המאה התשע-עשרה ואילך, ראו Brinkley M. Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993).

5 בהמשך אני דן גם בפרק הראשון של הספר.

שאפשרו אותה אך גם הגבילו אותה. תיאור התמדתו של חנאניא במלאכת הדפוס מול קשיים כלכליים ואחרים מאיר גם את הפופולריזציה של הדפוס בסוף המאה התשע-עשרה – חנאניא מייצג עשרות מדפיסים זעירים בעולם הערבי (אם לא יותר). לעומת סרכים שהיה מגדולי המו"לים בו – עובדה המעידה על הגידול המהיר בביקוש לדפוס ומוצריו.

חלקו השני של הפרק מחדש בעצם הארתו את אופני המימון של מפעלי ההדפסה בתקופה הנידונה, קרי את אופן מימונה של המהפכה התרבותית. על פי איילון היה מדובר במימון משותף לכמה יזמים, ולעתים אף ב'מימון המונים'. במימון השתתפו המו"לים עצמם, בעלי חנויות הספרים, אנשים שרכשו זיכיון להדפסת ספר מסוים, אגודות מדעיות ותרבותיות, והקוראים, שנקראו לממן הדפסה מסוימת, או לרכוש מנוי לסדרות ספרים. הפרק השני מסתיים בסקירת אמצעי השליטה של המדינה העוסמאנית בפעילות הדפוס המתרחבת בשטחה, ובהם רישוי אטי ובררני של פרסומים, צנזורה לפני הפרסום, הטרדות של מו"לים וענישתם, לרבות ענישה גופנית. ניסיונות השליטה האלה התהדקו בתקופת שלטונו של הסולטאן החשדן עבדולחמיד השני (שלט 1876-1909), אך הותרו מאוד לאחר הדחתו בידי 'התורכים הצעירים'.

מה הייתה התוצרת של מפעלי הדפוס המתרחבים האלה? על פי סקירת אוספים, ספריות, וקטלוגים, וכן על פי הפרסומים עצמם, איילון קובע בפרק השלישי כי עיקר הפרסומים, בוודאי בתקופה המוקדמת של פריצת הדפוס בערבית, היו דווקא הדפסות של מבחר יצירות מהספרות הערבית הקלאסית מהמאות הקודמות, הן מהספרות העיונית והן מהספרות הלא-עיונית. הספרים האלה הודפסו על פי כתבי יד, וזכו להדפסות חוזרות רבות. לפרסומים אלו היה ביקוש רב בקרב העילית המשכילה, והדפסתם מייצגת אמנם מעין המשכיות, אך אין זו המשכיות 'תמימה' חסרת השלכות על עיצוב העולם התרבותי באותה התקופה (ולאחריה), אלא היו לה השלכות רחבות שנידונו במקומות אחרים.<sup>6</sup> נוסף על אלו הפיצו עתה מפעלי הדפוס גם סוגות חדשות וחדשניות: ספרות עיונית ולא-עיונית מתורגמת מלשונות אירופה; ספרונים קטנים וקצרים, חוברות ובטאונים, בעיקר בעלי תוכן דתי; כרוזים, כרטיסי ביקור וכרטיסי ברכה וטפסים משרדיים; ובעיקר – עיתונים וכתבי עת, שעד מהרה נהפכו לאפיק המרכזי להעברת מידע ופרשנות על המציאות המשתנה במהירות.

בשני הפרקים הבאים, הרביעי והחמישי, עובר איילון לעסוק בפירוט בחוליה המקשרת שבין תהליכי הייצור והמוצרים לבין הצרכנים, קרי בתשתיות ההפצה. כאן

6 ראו לדוגמה את החיבור הקלאסי של אלברט חוראני ואת הדיונים שעורר: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1962); לעניין זה ראו גם Dwight Fletcher Reynolds (ed.), *The Cambridge Companion to Modern Arab Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

הוא דן בחנויות הספרים החדשות שצצו בערים הגדולות בסוף המאה התשע־עשרה, בין שהיו חלק מבתי דפוס או מהוצאות לאור, בין שהיו חנויות עצמאיות; במוכרי הספרים, שספרים לא היו בהכרח מרכולתם העיקרית; בהפצת מוצרי דפוס דרך הדואר, שעדיין היה בתהליכי הקמה ופריסה, או דרך סוכני הפצה, ובחבלי הילדות שנבעו מעצם הקמתן של תשתיות אלו. כמו כן, הוא דן בספריות ציבוריות ובספריות של אגודות מדעיות ותרבותיות שונות, שגם הן הוקמו באותה התקופה, אך נותרו מוסד אליטיסטי למדי, ולכן גם בעלות השפעה מצומצמת. איילון מקדיש דיון מעמיק גם לקידום ההפצה: לצד הופעתן של פרסומות וביקורות ספרים בעיתונות ובכתבי העת, ניסו יזמים מוכשרים, כגון יוסף אל־שלפון (1839-1895), עוד אחד מגיבורי הנהדה העלומים, שיטות מוצלחות יותר ופחות של מינויים, סדרות מינויים, או 'מועדוני ספר', כדי לקדם ולממן ייצור עתידי, ובד בבד כדי להבטיח ולפתח קהל צרכנים. הדיון בפיתוח תשתיות ההפצה של מוצרי הדפוס אינו רק ייחודי ומחדש, אלא גם חיוני להבנת הצלחתו של הדפוס ליטול את הבכורה מתעשיית כתיב היד הקודמת, להקים קהל קוראים חדש ולהרחיב את הישן, על ההשלכות החברתיות, התרבותיות והפוליטיות שהיו לכך. דיון זה גם קושר את התפתחות הדפוס בערבית בשלהי המאה התשע־עשרה לשינויים הדרמטיים והמהירים שהתרחשו באותה עת בטכנולוגיה, בתחבורה, בתקשורת ובסביבה הבנויה. שינויים אלו, המאוגדים לרוב תחת הכותרת הטעונה 'מודרנה' ונגזרותיה, הם נושאים מסורתיים בחקר המזרח התיכון.<sup>7</sup>

בשני הפרקים האחרונים איילון סולל דרך אל חקר הקריאה, הקוראות והקוראים במזרח התיכון, הנמצא רק בראשיתו. חקר זה, כאמור, מתבקש מעצם העיסוק בהפקת מוצרי דפוס והפצתם: ללא מבט אל החוליה האחרונה בשרשרת, אל ציבור הצרכנים ואל אופני הצריכה, אי אפשר לעמוד על משמעות חדירתו של הדפוס אל חברות דוברות ערבית ועל השינויים שחולל. כאן כבר מציב איילון את שאלת המהפכה שחולל הדפוס, שאלה שהעסיקה חוקרות וחוקרים של מערב אירופה. הוא עונה על שאלה זו בחיוב: התרחבות הקריאה החל מסוף המאה התשע־עשרה בחברות דוברות ערבית אכן הייתה מהפכנית, וממצאיו מוכיחים זאת בקלות. איילון סוקר בקצרה את חקר הקריאה ועומד על כמה מושגים תאורטיים, בעיקר בהקשר של אוריינות; ודיונו בהמשך מתמקד ביחס שבין קוראים פעילים לבין קוראים סבילים, כלומר קוראים שמקריאים להם (או כפי שהוא מכנה זאת: מעגל פנימי של קוראים ומעגל חיצוני).

כאן איילון מציג הסברים משכנעים להתרחבות קהל הקוראים: העלייה במספר הפרסומים שהדפוס הפיק, שהזינה ביקוש גדל והולך; התרחבות החינוך באותה התקופה; ובעיקר הצורך של הציבור הרחב במידע זמין, מהיר ובהיר על המציאות

7 דוגמה לאחד המחקרים האחרונים בנושא, והם רבים, היא On Barak, *On Time: Technology and Temporality in Modern Egypt* (Berkeley: University of California Press, 2013)

המשתנה במהירות שמסביבו, ובפרשנות של המידע הזה, צורך שסיפקו העיתונים וכתבי העת, יותר מספרים וחיבורים אחרים. כלומר העיתונות היא שהובילה את התרחבות הקריאה. הביטוי המובהק לכך הוא שעיתונים, ולא ספרים או כתבי עת מעמיקים, הם שנקראו והוקראו בקול בצוותא ובציבור. אמנם הייתה זו גם המשכיות של מסורת ארוכת שנים של הקראה בציבור, אך המדיום, התכנים והתהודה היו חדשים לחלוטין. בהסתמכו על זיכרונות וקטעי עיתונות מהתקופה, איילון פורס תמונה רחבה של המנהג החברתי החדש: קריאת עיתונים בבתי קפה. יודעי קרוא וכתוב, בדרך כלל ממעמד הביניים החדש והמתרחב באותה התקופה, קראו עיתונים בבתי קפה דרך קבע, ועשו זאת בקול ובקבוצות כדי שיוכלו לדון בכתוב. כך נהפכו בתי הקפה והעיתונות למעצבי דעת הקהל של דור צעיר שלם, דור שעד מהרה גם פעל על פי השקפותיו החדשות, עד כדי ארגון מהפכות פוליטיות ולאומיות, כמו מהפכת 1919 במצרים. זאת ועוד, איילון דן בהרחבה גם בתופעה של הקראת עיתונים או כרוזים למי שאינם יודעים קרוא וכתוב בבתי קפה (ממעמד חברתי כלכלי נמוך יותר) ובקרנות רחוב. כך גדלה פי כמה השפעתם של מוצרי הדפוס למיניהם.

לבסוף, כמו בכמה חלקים אחרים בספר, איילון מחדש בגיבוש פרופיל חברתי של קהל הקוראים החדש והישן על סמך רשימות מגויים, רשימות תפוצה, מפקדי אוכלוסין, זיכרונות ומכתבי קוראים למערכת. לדבריו אלו היו 'בעיקר מצרים ולבנונים; מרביתם עירוניים; רובם המכריע גברים; באופן טיפוסי נוצרים ובגיל ממוצע הנמצא בירידה מתמדת – אלו היו מאפייניו העיקריים של ציבור הקוראים הערבי ערב מלחמת העולם הראשונה' (עמ' 228). עם זאת, הוא גם עומד בהרחבה על כניסתן של נשים ושל צעירים למעגל הקוראות והקוראים, ורומז להשפעת הקריאה על הקבוצות האלה, וגם להשפעות העמוקות של התרחבות מעגלי הקריאה על החברה כולה. גם כאן, באופן מקורי ומאיר עיניים איילון מצליח לתאר תיאורים מפורטים, כמעט אנתרופולוגיים, של מנהגי הקריאה החדשים ושל השינויים שהם חוללו בעולמם של הקוראים: הוא מביא שלל קושיות של קוראים חדשים (כגון 'מהי התנוחה הטובה ביותר לקריאה?') ועצות של קוראים ותיקים ומערכות עיתונים (התשובה הייתה 'בישיבה'), המעידים על הסתגלותה של החברה להרגל החדש, ועל עומק השפעתו. בסיכומו של דבר, איילון מציב כאן מסגרת ראשונית לדיון ולהמשך המחקר על קריאה במזרח התיכון.

מבחינת המרחב, איילון מתמקד במשרק, קרי במחוזות הערביים המזרחיים של האימפריה העוסמאנית, ובעיקר במצרים ובלבנון, עמם, כפי שהוא מציין, יש לו היכרות טובה יותר (עמ' 4). אף שבאותו מקום הוא מציין כי התפתחויות דומות התחוללו גם בחלקים אחרים של האימפריה ומעבר לה, ואף טוען כי בספר טמון 'הצופן הגנטי' של כל החברות האלה, היה כדאי לפתח דיון קצר גם במקומות אחרים, ולו כדי להצביע על אופי הקשרים ביניהם. הדברים נכונים בעיקר לצפון אפריקה, מרחב דובר

ערבית – וודאי קורא ערבית – עצום ממדים ואוכלוסין, שלעיתים מזומנות מדי מוחרג שלא לצורך מדיונים ב'מזרח התיכון', בוודאי כשהדיון עוסק בשפה ובתרבות, בדפוס ובקריאה. השימוש בערבית בצפון אפריקה היה, מצד אחד, קשור בטבורו להתפתחויות במשך – כפי שאילון חושף בהזכירו את תוניסיה, למשל, בכמה מקומות בקשר לרשתות ההפצה והתפוצה של מוצרי דפוס מלבנון וממצרים, ומצד אחר, הוא היה נתון ללחצים ולמסורות אחרות, שייתכן שהקנו לו 'צופן' שונה מעט.<sup>8</sup> גם אם אין בכך כדי לערער את קביעתו החוזרת ונשנית של איילון שמצרים ולבנון היו מרכזי הדפוס והקריאה בתקופה המדוברת, הצבתם בהקשר רחב יותר, ודאי בהקשר של המרחב דובר הערבית, עשויה ללמד אותנו יותר על תהליכים היסטוריים אלו. הדברים נכונים גם לקביעת מסגרת ההתייחסות העוסמאנית, גישה מבורכת כשלעצמה. איילון מזכיר לאורך הספר את הדפוס הערבי באסטנבול,<sup>9</sup> וגם את המדיניות המשתנה של השלטונות העוסמאניים כלפי דפוס ומוציאים לאור, שהייתה רלוונטית בעיקר ללבנון בתקופה הנידונה; אך נדמה כי היינו נשכרים מדיון רחב קצת יותר בהשפעת הדפוס בתורכית (ובשפות אחרות במרחב העוסמאני) על הדפוס בערבית.

מבחינת מסגרת הזמן, איילון בוחר להתמקד במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה ועד מלחמת העולם הראשונה. הוא מדגיש שנקודת הסיום שרירותית ואינה מציינת שינוי מהותי בתולדות הדפוס הערבי (עמ' 259-260); לעומת זאת, בנקודת ההתחלה הוא דן בהרחבה במבוא ובפרק הראשון. הוא מגולל את תולדות הדפוס בערבית, מראשיתו באירופה, דרך יוזמות בתוך האמפריה העוסמאנית, הן מדיניותיות הן פרטיות, עד התפשטותו וביסוסו. טענתו היא שהיוזמות בתחום הדפוס לפני אמצע המאה התשע-עשרה היו אפיוזות קצרות ולא קשורות שלא הצליחו לבסס אותו כטכנולוגיה המונית לייצור כתבים. הוא דן בהרחבה בהסברים לכך, ומציע הסבר חלופי משלו. הסבר זה אמנם שונה מקודמיו, בעיקר בדגשיו, אך גם הוא מתמקד בהשוואה להתפשטות הדפוס באירופה, למרות המודעות לבעייתיות הכרוכה בכך. גם איילון טוען שחוסר העניין המוקדם בדפוס במזרח התיכון נובע מטעמים תרבותיים,

8 ראו, למשל, את האוסף הנדיר של הספרים המודפסים הראשונים מפז שבמרוקו, השמור בספריית אוניברסיטת פנסילבניה, ועדיין ממתין למחקר שיגאל אותו מאלמוניותו. ספרים אלו מעידים, כנראה, שבמרוקו העדיפו את דפוס הליתוגרפיה על פני דפוס האותיות הניידות, שבו עוסק איילון, גם במאה העשרים, כדי לשמר קרבה לכתב היד הערבי. <http://www.giving.library.upenn.edu/latest-news/moroccan-lithographs>

9 והוא גם עוסק בכך במקומות אחרים, וראו Ami Ayalon, 'Hassun and Shidyaq: Pencraft and Survival in Mid-Nineteenth-Century Istanbul', in Jayne L. Warner (ed.), *Cultural Horizons: Festschrift in Honor of Talat S. Halman* (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), 59-68

שקשה לעמוד על משקלם גם אם כולם שרירים ותקפים.<sup>10</sup> איילון מערער על ההסבר התעשייתי, המציע לראות בדפוס 'אמצעי מיותר', כפי שהוא מכנה זאת, בשל קיומה של תעשיית מעתיקים וייצור כתבי יד (עמ' 20). כפי שאיילון מדגיש, עדיין חסר מידע וידע על הנושא בתקופה הטרום-מודרנית ובתקופה המודרנית המוקדמת, אך נדמה שעצם קיומה של תעשיית כתבי יד ברור, הן מהמחקר הקיים, הן מאוצרות כתבי יד שמתגלים לאחרונה חדשות לבקרים.<sup>11</sup> השאלה היא אם גודלה של תעשייה זו היה מספיק כדי לייתר את הדפוס; וממילא סביר שהיה כאן שילוב של מניעים תעשייתיים, כלכליים ותרבותיים. זאת, כמובן, בהנחה שאנו רואים בהגעה המאוחרת של הדפוס למזרח התיכון ביחס לאירופה 'בעיה' שיש להסבירה. כפי שאיילון ציין יפה, מדובר בהסברים למה שלא קרה, ולא בהסבר למה שאכן קרה: מיזמי דפוס צצו ברחבי האימפריה ומחוצה לה, והייתה להם מן הסתם השפעה רבה, אולם הם לא התגבשו לייצור המוני (עמ' 30).

משום כך איילון דן בזהירות, אולי בזהירות רבה מדי, גם במחקרה האחרון והידוע של גלי חנא (Hanna),<sup>12</sup> בדבר התרחבות תעשיית כתבי היד בקהיר מהמאה השש-עשרה עד המאה השמונה-עשרה, ובהתרחבות מעגלי הקריאה גם למה שהיא מגדירה 'מעמד הביניים' באותה התקופה (עמ' 27, הערה 46; ועמ' 53-54). אמנם ספרה אינו חף מבעיות, אך כלום לא הייתה יכולה להתרחש יותר מנהדה אחת, גם בתקופה שלפני התפשטות הדפוס? (איילון מסתפק בהשערה הזוהירה שכנראה לא הייתה 'שקיעה' בשימוש בספרים לפני הופעת הדפוס). גם ההדגשה החוזרת ונשנית של איילון

10 ההסברים התרבותיים שאיילון מביא הם מספר 'זעום' של כותבים וקוראים באימפריה העוסמאנית; העדפה של תקשורת אוראלית על פני המדיום הכתוב; הקושי האסתטי של אותיות דפוס ניידות (moveable type) עם הכתב הערבי; חשדנות כלפי חידושים, חשדנות השלטונות העוסמאניים בטכנולוגיה העלולה לערער את מעמדם, וכוחם הפוליטי, שהיה איתן מספיק עד המאה התשע-עשרה כדי לחסום מראש כל יוזמה פרטית לכינון דפוס (עמ' 22-30).

11 מספר כתבי היד בערבית השמורים בספריות פרטיות בתימן בלבד, מוערך בכ-50,000, ונעשה כעת מאמץ חובק עולם לדיגיטציה שלהם; וראו <http://pudl.princeton.edu/collections/pudl0079> ו-<https://ymdi.uoregon.edu/>. בספריית טימבוקטו, שמבצע ההצלה ההרואי שלה מידי אל-קאעדה ב-2012 כבר הפך לשם דבר, נשתמרו כ-350,000 כתבי יד אסלאמיים (בעלי תוכן דתי ולא דתי), רובם כנראה בערבית. ברי כי נשתמרו עוד מספרים גדולים של כתבי יד, שרק מעידים על מה שלא נשמר, ונוסף על כתבים שאינם ספרים. האימפריה העוסמאנית עצמה, הידועה בבירוקרטיה הענפה שלה, התנהלה בכתב יד לפני כניסת הדפוס: רק בארכיון העוסמאני שליד משרד ראש-המשלה באסטנבול נשתמרו כ-150 מיליון (!) כתבים כאלה בתפוזות (ועוד כ-300,000 אוספים כרוכים). כל אלו מעידים על תעשייה גדולה ומשומנת של כתבי יד לפני עידן הדפוס.

12 Hanna, *In Praise of Books*; וראו גם מחקרו של הירשלהר, Hirschler, *The Written Word*, שגם בו דן איילון.

לאורך הספר של מספר הקוראים 'הזעום' בעולם הערבי ערב התפשטות הדפוס – אף שהיא פרי ניסיון מבורך לאפיין את ממדי התופעה – היא בעלת משמעות רק אל מול הדעה הרווחת, שאינה מצוינת בספר, בדבר המצאותו של רוב אורייני בחברות דוברות הערבית היום, ומשום כך מקופל בה טעם אנכרוניסטי מעט. איילון עצמו עומד על הקושי בהערכות מסוג זה. הוא מדגיש כי הן אינן מלמדות הרבה כשלעצמן (עמ' 214-215); וחשיבותן טמונה בעיקר בהערכת הגידול היחסי במספר מוצרי הדפוס וקוראיהם, כפי שאיילון פורס לאורך הספר.

בסופו של דבר ההבדל בין הנהדה של המאה התשע-עשרה לבין התעוררויות תרבותיות שקדמו לה, אם היו כאלה, הוא הדפוס עצמו. המהפכה שחולל הדפוס במעמדם של המוצרים הכתובים, במבנה הפוליטי והרוחני וביחסים החברתיים, היא הנהדה. לא די לראות בזיקה שבין הדפוס לנהדה זיקה הנובעת מעניינם של האינטלקטואלים יוצרי התוכן בהפצתו של תוכן זה (עמ' 56): כפי שאיילון מוכיח לאורך ספרו, פריצת הדפוס לחיי היום-יום במזרח התיכון היא המסילה הקושרת את הנהדה הלכה למעשה לתהליכי ה'מודרניזציה' שהוזכרו קודם.

לבסוף, ראוי לציין כי **מהפכת הדפוס הערבי** הוא הספר הראשון בסדרה 'בלשון עבר', מייסודה של החברה ההיסטורית הישראלית. מטרתה המבורכת של סדרה זו היא לתרגם לעברית מבוחר ממיטב הספרים בהיסטוריה העולמית שנכתבו בידי היסטוריונים ישראלים ופורסמו תחילה בשפות לועזיות. המהדורה העברית, המעודכנת והמחודדת יותר מקודמתה האנגלית של ספרו של איילון, אכן מנגישה לקוראי העברית מחקר אקדמי פורץ דרך בשפה בהירה ורהוטה. הבחירה לפתוח את הסדרה במחקר על המזרח התיכון אינה רק צו השעה, אלא אות כבוד לעוסקים ולעוסקות בתחום זה בישראל.

**אלון תם**

Liat Kozma, *Global Women, Colonial Ports: Prostitution in the Interwar Middle East* (Albany: State University of New York, 2017), 239 pp.

כל חוקרת מכירה את דקירותיה של חרב הקנאה, את אותה תחושה מצמיתה ומרעילה שאנו חשות כלפי מי שמצאה את מערת האוצרות האולטימטיבית, את המסמך ההיסטורי היקר מפז החושף אירועים לא מוכרים או מגלה צדדים נסתרים של אירועים שנחקרו זה מכבר. זו הייתה התחושה שהכתה בי כששמעתי בפעם הראשונה את ליאת קוזמא מרצה על טיפולו של חבר הלאומים בנושא הזנות והסחר בנשים בין שתי מלחמות העולם.

האוצר הבלום שמצאה קוזמא במרתפי ארכיון חבר הלאומים בז'נבה הוא הבסיס לספרה החדש והחשוב *Global Women, Colonial Ports*, הניצב במרכז רשימה זו (גילוי נאות: קראתי כמה מפרקיו המוקדמים של הספר, לבקשתה). חשיבותו הרבה של הספר נשענת על שני נדבכים מרכזיים: ראשית, הוא גדוש עד להתפקע במסמכים ארכיוניים עוצרי נשימה, הנחשפים בספר זה בפעם הראשונה ומאפשרים שרטוט תמונה מדוקדקת של אחד מגלגוליו המוקדמים יותר והמוכרים פחות של מאבק הקהילה הבין-לאומית בסחר בנשים. שנית, הוא מספק תובנות חשובות בנוגע למציאות הנגזרת ממנו, תובנות שאפשר ליישם בזהירות הראויה במאבקה של הקהילה הבין-לאומית בסחר בנשים כיום.

ליאת קוזמא נחנה בכישורים הנדרשים לעיבוד מכלול זה של חומרים לספר מציין. קוזמא היא פרופסור חברה בחוג ללימודי האסלאם והמזרח התיכון באוניברסיטה העברית בירושלים, ומחקריה עוסקים בהיסטוריה החברתית של המזרח התיכון המודרני מנקודת המבט של מיניות, פשיעה, מגדר והגירה. המחקר שלפנינו, העוסק ברגולציה הבין-לאומית של הסחר בנשים כפי שעיצב חבר הלאומים, הוא חוליה חשובה נוספת במחקרים אלו. קוזמא היא דוגמה לאשת אקדמיה מן השורה הראשונה, שהיא גם פעילה חברתית המגיישת לציבור את הידע הרב שברשותה בשפה שווה לכל נפש, באמצעות 'הסדנה להיסטוריה חברתית', בלוג שהיא מנהלת עם שותפים נוספים באתר עיתון הארץ. מטרת הבלוג היא 'להפוך את לימוד ההיסטוריה למעשה חברתי, לפעולה שיש בה בכדי לתרום לדיון ציבורי ביקורתי', כדברי האני מאמין של מייסדי הבלוג ועורכיו.<sup>1</sup>

ומכאן שקוזמא היא שילוב נדיר של אשת אקדמיה המתבוננת במציאות בגובה העיניים ולא ממרומי מגדל השן. הספר הוא בבואה נאמנה של דמותה: קוזמא אינה עוסקת בו בהתחבטות תאורטית גרידא, כי אם עושה שימוש בחומרים הארכיוניים שעמדו לרשותה לשם ניתוח אנליטי חד. המקורות הראשוניים הייחודיים, רוחב

ידיעותיה בתחומים שבהם היא עוסקת וסגנון הכתיבה הקולח והרהוט, יוצרים ספר שבו השלם עולה על סך חלקיו. קוזמא אף מצליחה להתמודד עם הפיתוי שחשים חוקרים רבים (ובעיקר חוקרות, ואני ביניהן) לפנות את הבמה לנרטיב של הדמויות שהיא חוקרת. קוזמא אמנם מביאה את סיפוריהן של כמה דמויות, אך השימוש בהם הוא מידתי והם משמשים חומרי גלם מחקריים, והיא אינה מתפתה לאפשר לדמויות לספר את הסיפור כולו. לפיכך, ספרה הוא היסטוריה חברתית במיטבה, מלאכת מחשבת של שזירת סיפורים אישיים בתוך התהליכים החברתיים והכלכליים הרחבים יותר שאפיינו את התקופה שבין שתי מלחמות העולם. היסטוריה מן השוליים שאיננה זונחת אף לרגע את המבט אל המרכז, וחוזר חלילה.

הספר עוסק בתקופה מרתקת, בשבריר השנייה ההיסטורית שבין שתי מלחמות העולם, שנמשך 21 שנים קצרות בלבד, אך גדושות באירועים פוליטיים וחברתיים חשובים. בשנים האלה ליקקה האנושות את פצעי המלחמה הגדולה, ולא הבينة עד שלב מאוחר למדיי כי מלחמה נוספת מתרגשת עליה. שלושה מאפיינים עיקריים עיצבו תקופה זו: התפרקותן של האימפריות ועלייתן של מדינות הלאום; אופטימיות, שבדיעבד התגלה שהייתה מופרזת, ביחס לסיכוי לרפא חוליים חברתיים ופיזיים בעזרת המדע; ותנועה חסרת תקדים בהיקפה של רעיונות, סחורות, חידקים, מהגרים, פליטים, צליינים ותיירים, שנעו במרחב וחצו גבולות, ימים ויבשות.

נשים שעסקו בזנות וסוחריהן הושפעו אף הם מתהליכים אלו. כפי שמראה קוזמא, הם נעו במסלולים שבהם נעו המהגרים והסחורות, והשתמשו באותם אמצעי תחבורה. בניגוד למיתוסים המקובלים בנוגע לכפייה הנלווית לסחר בנשים, לרוב היו אלו נשים שבחרו לעסוק בזנות, גם אם מתוך מגוון דל של אפשרויות, וקוזמא מראה בבירור שאותרו מקרים מועטים למדיי של כפייה והונאה. חלק מהנשים אף עסקו בזנות במדינות מוצאן, והיגרו למדינות אחרות או למושבות בניסיון להתרחק ממשפחה שהצרה את צעדיהן, או כדי להגדיל את רווחיהן מן העיסוק בזנות.

הסרסורים שקוזמא מתארת נהנו מהאפשרויות החדשות שפתחה בפניהם הכלכלה הגלובלית, ולמדו להתמודד עם רגולציה מסוג חדש, כגון הדרישה לנשיאת מסמכים מזהים בעת חציית גבולות. כדי לעקוף את מגננוני הפיקוח, הסתייעו הסוחרים בנישואים פיקטיביים חוזרים ונשנים לנשים שבהן סחרו, הליך שאפשר חציית גבולות כדין בעידן שבו זכויותיה של אישה הותנו במידה רבה בזכויותיו של בן זוגה. נוסף על כך, סוחר הנשים עשו שימוש בשירותיהם של רופאים שזיפו את גילן של הנערות. הסוחרים אמנם שינו את המסלולים שבהם נעו ואת השווקים שלהם ייעדו את מרכולתם האנושית, אך הושפעו במידה מוגבלת בלבד מהחמרת המאבק בהם.

ההיסטוריה של המדינה המודרנית מלמדת כי מאבקים בין-לאומיים בסחר בנשים לזנות מתרחשים בתקופות של מעבר ושינוי, בתקופות שבמהלכן אזרחים

ומדינות מחפשים מכנה משותף שסביבו יוכלו להתכנס, אולם מאבקים אלו יהיו מוגבלים בכנותם ובתוצאותיהם. המהפכה התעשייתית, ההגירה ההמונית לארצות הברית ולמערב אירופה בסוף המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים, ותהליכי בינוי אומה, הובילו אמנם לא פעם לשינויים נרחבים בהיקפם בתחום הרגולציה של הזנות במדינות הלאום, אך הם שיקפו במידה רבה יותר את רוחות השינוי שנשבו, ולא את מטרותיה הפורמליות של הרגולציה כפי שהוצגו בציבור. נסיבות דומות נוצרו במסגרת שיתופי פעולה בין-לאומיים כנגד הסחר בנשים, ובהם מתמקדת קוזמא. תקופות מעבר, שינוי והתעצבות אלו מאפשרות לבחון אילו ערכים בוחרות מדינות המבקשות לגבש לעצמן בסיס משותף: מה נבחר, מה מודר, מה מושקע. כך אפשר גם לבחון את צמיחתן של פרקטיקות ישנות בכסות חדשה, פרקטיקות שבהן מאחורי המטרות הנאצלות והגלויות המשקפות קדמה ואחוזה בין-לאומית, מסתתרות תמיד מטרות סמויות, נאורות פחות.

בשלב הראשון יצרו הארגונים קשרים ביניהם, החליפו רעיונות ודעות, ערכו כנסים וכתרו ביניהם אמנות ליצירת שיתופי פעולה נקודתיים. בשנת 1899 נערך כנס בין-לאומי שבמסגרתו הוקם גוף שנועד לרכז את המאבק בסחר בנשים ולפקח על אכיפת ההחלטות שהתקבלו בכנס. שתי אמנות למאבק בסחר בנשים אומצו בשנים 1904 ו-1910, עוד בטרם הוקם חבר הלאומים.<sup>2</sup> עם זאת, אמנות אלו שמו דגש על ריבונותן של המדינות החברות, ולא על טובת הנשים, והיו בעלות משמעות הצהרתית בלבד.

לאחר מלחמת העולם הראשונה הצטרף חבר הלאומים למאבק בסחר בנשים.<sup>3</sup> מטרותיו המוצהרות של חבר הלאומים היו שמירה על השלום ועל הביטחון הקולקטיבי והסדרת היחסים בין המדינות ובינן לבינן. בפועל, טוענים מבקרי, היה חבר הלאומים אספקלריה מדויקת של מערכת יחסי הכוחות בין המדינות, וכוחן במסגרתו הושפע בעיקר מכוחן הפוליטי והצבאי. בהקשר הזה יש מי שתיארו את חבר הלאומים 'חבר של אימפריות'.<sup>4</sup> לפיכך נטען כלפיו גם כי שעתק את תפיסת

2 Petra de Vries, "White Slaves" in a Colonial Nation: The Dutch Campaign against the Traffic in Women in the Early Twentieth Century', *Social and Legal Studies* 14 (2005), 39; Jessica R. Pliley, 'Claims to Protection: The Rise and Fall of Feminist Abolitionism in the League of Nations' Committee on the Traffic in Women and Children', *Journal of Women's History* 22 (2010), 90; Nora V. Demleitner, 'Forced Prostitution: Naming an International Offence', *Fordham International Law Journal* 18 (1994), 163

3 Susan Pedersen, 'Back to the League of Nations: Review Essay', *American Historical Review* 112 (2007): 1091-1117

4 Klaas Dykmann, 'How International Was the Secretariat of the League of Nations?', *The International History Review* 37 (2015), 727

השליחות המתרבתת, וכך חיזק את הקולוניאליזם האירופי.<sup>5</sup> לעומתם, סנגוריו מזכירים כי מבחינת המשפט הבין-לאומי סימן חבר הלאומים מעבר מדיפלומטיה מסורתית, המתמקדת במשפט טרנס-לאומי אל עבר דיפלומטיה המערבת טיפול גם בסוגיות טכניות ופונקציונליות, מתוך שילוב ארגוני מגזר שלישי בפעילותו וחיפוש פתרונות מדעיים לבעיות חברתיות. עוד יש לזקוף לזכותו את מאבקיו במסגרת הוועדות שלו בסוגיות העבדות, הסמים, התפשטות מחלות מדבקות, הסיוע לפליטים לאחר מלחמת העולם הראשונה ועוד.<sup>6</sup>

מכל מקום, דרכו של חבר הלאומים הייתה רחוקה מלהיות פשוטה, ושורה ארוכה של אתגרים ניצבו לפניו. הוא נדרש לגשר בין אימפריות מתפוררות לבין מדינות שזה עתה השתחררו מעולן ונמצאו בתהליכי בנייה, ולהתמודד עם בעיית הפליטים שנוצרה שלאחר מלחמת העולם הראשונה. נוסף על כך, לא מעט חילוקי דעות התעוררו בדיונים במסגרתו בשאלה אם מדינות ששלטו על שטחי חסות (מנדט) יידרשו להחיל גם בהן את ההתחייבויות שקיבלו על עצמן. משאביו היו מוגבלים, ובמיוחד המשאב שנוקק לו חבר הלאומים יותר מכול – אמון של חברותיו בו, ונכונות מצדן לאפשר לו לסדוק את מעטה ריבונותן. לחבר הלאומים לא הייתה יכולת של ממש לאכוף את החלטותיו, ומדינות העדיפו לעתים פרישה על פני ציות (כפי שעשתה, למשל, איטליה בשנת 1937).

עובדות אלו אילצו אותו, כבר בראשית דרכו, להציב בפני חברותיו דרישות מועטות ובעלות אופי מוסכם בלבד במסגרת אמנות למאבק בסחר, כדי להבטיח כי מספר המדינות החותמות יהיה גדול ככל האפשר. קושי זה היה רב במיוחד בשל הפער שנוצר בין מדינות שהנהיגו משטר של רגולציה רפואית, שחייבה נשים שעסקו בזנות לעבור בדיקות רפואיות ולקבל טיפול במחלות מין במקרה הצורך, לבין מדינות שביטלו את הרגולציה הזאת. בעיה אחרונה, טכנית מעיקרה אך אין להמעט בחשיבותה, הייתה איתור מידע על אודות דרך יישום האמנות. כבר בשלב מוקדם היה ברור כי הסתמכות בלעדית על דו"חות שהגישו המדינות בנוגע לדרך מילוי האמנה על ידן לא תספק מקור מהימן דיו.

עד העת האחרונה נחשב חבר הלאומים לגוף שכשל בהשגת מטרותיו, ומחקר מועט בלבד הוקדש לפעילותו. אולם בשני העשורים האחרונים גדל היקף המחקר על

5 Mark Mazower, *No Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations* (Princeton: Princeton University Press, 2009)

6 לדיון נרחב יותר בבעיות החברתיות שבהן טיפל חבר הלאומים, ראו ספר קודם בעריכתן של קוזמא ואחרות: Magaly Rodríguez García, Davide Rodogno and Liat Kozma (eds.), *The League of Nations' Work on Social Issues: Visions, Endeavors and Experiments* (Geneva: United Nations Publications, 2016)

אודותיו, ובעיקר המחקר על אודות פעילות הוועדות החברתיות שלו.<sup>7</sup> ספרה של קוזמא מצטרף לקורפוס כתיבה זה על פעילותו החברתית של חבר הלאומים, ומוסיף נדבך חשוב לכתיבה המועטה על טיפולו בסחר בנשים.<sup>8</sup> קוזמא עומדת ליד עריסת הולדתו של המאבק הבין-לאומי בסחר הזה ומתארת את הכשלים האינהרנטיים הניצבים בבסיסו של שיתוף פעולה החותר בהכרח אל המכנה המשותף הנמוך ביותר, ומבקש לייצג כביכול נשים מוחלשות, אך בפועל מגן על אינטרסים של מדינות חזקות. אמנם לשיתוף הפעולה החלקי והפגום הזה היו לא מעט הצלחות, והוא אף הצליח ליצור דעת קהל עולמית שלא פעם דרשה פעולה נמרצת יותר בכיוון כזה או אחר, אך הוא ידע, כמובן, גם כישלונות רבים ואף חולל נזקים.

קוזמא ממפה בשקדנות ובדייקנות את צומת האינטרסים ששיקף המאבק נגד הזנות והסחר בנשים בזירה הבין-לאומית: לקהילה האירופית שנמצאה אז בתהליכי שינוי מהירים, שימש המאבק בסחר תירוץ להציב מחסומים בגבולות גאוגרפיים, אתניים ומוסריים, בניסיון להגביל תנועת נשים דרכם; ארגוני נשים צרפתיים ובריטיים התיימרו להגן על זכויות נשים נסחרות, אך גם עשו שימוש במאבק כדי להוכיח את ערכן לאימפריה ולאומה וכדי לקדם את זכויותיהן; הרגולציה הרפואית נועדה למנוע את התפשטותן של מחלות מין, ותחושת השליחות בקרב חלק מהרופאים ביחס למחלות המין רק התחזקה בשל היכולת החדשה לאבחן אותן ולטפל בהן, אך היא גם ייצרה ושעתקה מנגנוני פיקוח מעמדיים וגזעניים, והגבירה את השפעתם של רופאים על מנגנוני המדינה המודרנית; ומעל לכול, היא אפשרה למדינות רבות להתיישב בסמוך למדורת שבט גדולה וחמימה המבוססת על ערכי היסוד של ההומניזם והמוסר, וליצור שיתופי פעולה שנבנו על אדנים של ערכים משותפים ומוסכמים. הסחר בנשים, ששיקף רוע מוחלט כנגד נשים חסרות ישע, היה מטרה מתבקשת במאבק מעין זה.

הוועדה שטיפלה בנושא הסחר בנשים בחבר הלאומים (The Advisory Committee on Traffic in Women and Children) רשמה לזכותה כמה הישגים, בלא

7 William G. Gray, 'What Did the League Do, Exactly?', *International History Spotlight* 1 (2007), 2. לאחד המחקרים המעניינים בנושא פעילות הוועדות החברתיות של חבר הלאומים, ראו את עבודת הדוקטור של עומר אלוני: 'Back to the League of Nations: The League of Nations and the Environmental Regime, 1919-1939' (Ph.D. dissertation, Tel Aviv University, 2018).

8 למאמריהם של שני החוקרים הבולטים שעסקו בנושא זה עד כה, ראו Paul Knepper, 'Measuring the Threat of Global Crime: Insight from Research by the League of Nations into the Traffic in Women', *Criminology* 50 (2012): 777-809; Magaly Rodríguez García, 'The League of Nations and the Moral Recruitment of Women', *International Review of Social History* 57 (2012): 97-128.

קשר למטרתה העיקרית. ראשית, היא הייתה חלק מפעולה רחבה יותר לקידום שוויון נשים במדינות הלאום, צעד מהפכני למדי בעולם שבו ריבונות הייתה עקרון היסוד במערכות היחסים בין מדינות.<sup>9</sup> שנית, כמו גופים אחרים בחבר הלאומים, היא כללה נציגים מארגוני החברה האזרחית, ולא הסתפקה בדו"חות שהגישו המדינות שחתמו על האמנה, כי אם שלחה משלחות חוקרים לבדיקת המצב בשטח. עובדה אחרונה שיש להזכיר בהקשר זה היא שחבר הלאומים תרם במידה רבה לכרסום התפיסה שקורבן סחר היא אישה או נערה לבנה שעיסוקה בזנות נוצר בעקבות חטיפה וכפייה פיזית, והרחיב את ההגדרה לנשים שאינן לבנות וגם למקרים שבהם הייתה הסכמה ראשונית שלהן. אף שסוגיית ההסכמה לסחר ונפקותה המשפטית עודן נתונה במרכזם של חילוקי דעות מהותיים גם היום, קשה לפקפק בעומק השינוי שיצרה פעילות חבר הלאומים.

אולם באמנות שניסח חבר הלאומים ובפעילות הוועדה לא היה די. אף שמטרתה המוצהרת של פעילות זו הייתה הגנה על זכויות הנשים הנסחרות, למעשה מדינות רבות הסתפקו בגירוש נשים זרות ששהו בשטחן שלא כדין ועסקו בזנות, וזה היה הצעד העיקרי שלהן ב'מאבק' זה. גירושן תאם במידה רבה את האינטרסים של מדינות הלאום, אף שהיה מנוגד להסכמות שניצבו, כביכול, ביסודן של האמנות החלוציות האלה. שכן, כפי שתוכיח ההיסטוריה שוב ושוב, התחייבויות דיפלומטיות והצהרות לחד, ויישומן – אף הוא לחד.

כמו כן, המדינות לא מילאו תמיד כראוי את חובת הדיווח, שכן הן לא ששו לחשוף את מלוא הבעיות בנושא הזנות בשטחן בפני גוף בין-לאומי. חבר הלאומים בחר שלא להתעלם מבעיה זו, ועל רקע עליית כוחם של המדע והמחקר ככלים לביסוס רגולציה בין-לאומית בחבר הלאומים, נשלחה קבוצת חוקרים לסיור בכמה ערים בעולם, כדי לנסות ולהתחקות אחר המגמות בתחום הסחר בנשים מבלי להסתפק בדיווחי המדינות. החוקרים ביקרו ב-28 מדינות באירופה, ארצות הברית והמזרח התיכון. הם נפגשו עם גורמים רשמיים (עובדי ציבור, ובעיקר רופאים ושוטרים), אך גם עם מושאי הרגולציה (ובעיקר סרסורים ומנהלי בתי בושת).

הדו"ח שפורסם בעקבות הסיור בשנת 1927, אך בעיקר הביקורת הרבה שספג חבר הלאומים בגין משלחת זו, מלמדים במידה רבה על מגבלות כוחה של הקהילה הבין-לאומית, שביקשה להיאבק בסחר בנשים, ובה בעת להגן על הסוברניות של חברותיה. ההשוואה שערכה קוזמא בין החומר המקורי שאספו החוקרים במסעם לבין הדו"ח שפורסם מלמדת כי הדו"ח נשען במידה רבה על אמונות ודעות של החוקרים, ולא על המידע שאספו. נוסף על כך, עצם פעילות הוועדה עוררה תרעומת בקרב

9 Carol Miller, "Geneva – The Key to Equality": Inter-War Feminists and the League of Nations', *Women's History Review* 3 (1994), 219

המדינות, שכן היא נערכה ללא ידיעתן ואישורן, ובכך פגעה בריבונותן. הדו"חות הבאים התבססו בעיקר על מענה של המדינות השונות לשאלונים, שיטה שהקשתה על גיבוש מסקנות אופרטיביות.

משנות השלושים ואילך הושם הדגש על המשפט הפלילי ועל ביטול הרגולציה הרפואית, פעולות שעליהן (ובעיקר על הראשונה) היה אפשר להשיג הסכמה רחבה, אף אם התועלת שבפעולות אלו הייתה חלקית בלבד. אולם היו אלו כבר שנותיו האחרונות של חבר הלאומים: התחזקותן של תנועות לאומיות ולאומניות באירופה בשנות השלושים, לצד השפל הכלכלי המתמשך שנוצר בעקבות המשבר בארצות הברית בשנת 1929, פגעו ביקורתן של הארגון ובמקורות ההכנסה שלו. הוועדה המייעצת בנושא הסחר בנשים התמזגה עם 'הוועדה לעניינים חברתיים' (Social Question Committee) בחבר הלאומים, ובכך הסתיים למעשה תפקידה הייחודי.<sup>10</sup> לאחר מלחמת העולם השנייה ובמהלך הדו"ח-קולוניזציה הצטמצמו מאוד ההגירה למטרות זנות והסחר בנשים, והנשים שבו לאירופה עם הצבאות והפקידים שאותם נועדו לשרת. עם זאת, עקבותיה של הרגולציה שעוצבה בין שתי מלחמות עולם בידי חבר הלאומים נותרו חקוקים במרחב העירוני, בנורמות החברתיות, בחקיקה במדינות הלאום וכן בזיכרון הלאומי. דרכי פיקוח ומעקב אחר קבוצות שוליים, דרכי הפרדה והדרה, בקרה של ניידות במרחב ומניעת יחסי מין בין גזעיים עודם משמשים תזכורת לגלגולים מוקדמים של הרגולציה של הזנות, גלגולים שיותר משיקפו את צורכי הנשים העוסקות בזנות, שיקפו את צלמן ואת צרכיהן של המדינות שהשתתפו בעיצובה.

עבודת הדוקטור שלי בחנה את המשך גלגולי הרגולציה הבין-לאומית נגד הזנות בסבב השני המשמעותי שלה, מיד לאחר מלחמת העולם השנייה, שסיפקו את הרקע לאירועים בישראל בתקופה זו, שבהם מתמקד המחקר.<sup>11</sup> העולם שקם מהריסותיה של מלחמה זו דמה בכמה נקודות מרכזיות לעולם שלאחר מלחמת העולם הראשונה: אימפריות מתפוררות (הפעם בריטניה וצרפת) ניסו לשלב ידיים עם מדינות שזה עתה יצאו משליטתן (הפעם בפיקוחן של האומות המאוחדות), כדי להיאבק מאבקים חברתיים משותפים ולהשיג מטרות מוסכמות. מאבקים אלו שימשו לא רק להשגת מטרה מסוימת, כי אם גם אמצעי לליכודן של מדינות שסיימו זה עתה להקזיז את דמה

10 עם זאת, בקיץ 1939 פורסמה סדרת דו"חות של חבר הלאומים על שיקום מזנות: League of Nations, Advisory Committee on Social Questions, *Enquiry into Measures of Rehabilitation of Prostitutes: Methods of Rehabilitation of Adult Prostitutes* (Geneva: League of Nations, 1939)

11 נעמי לבנקרון, "זה גורלה של הפרוצה החלוצה": רגולציה של זנות וסחר בנשים במדינת ישראל, 1948-1965' (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2018).

של זו. אל שתי האמנות שנוצרו לפני מלחמת העולם הראשונה ושתי האמנות שנוצרו בתקופת פעילותו של חבר הלאומים, נוספה כעת אמנת 1949, שחתרה אף היא למטרה דומה. היא הייתה רחבה יותר במטרותיה, אך עדיין שיקפה, כמו קודמותיה, זהירות מרבית והימנעות מפגיעה בריבונותן של מדינות הלאום.

במחקר שלי בחנתי אלפי מסמכים שנמצאו בארכיונים הבריטיים, ובהם לא מעט דיווחים שהגישו מדינות שונות לאו"ם בעניין יישום אמנת 1949. הספרות המשווית העוסקת ביישומה ובאכיפתה של אמנה זו דלה למדי, והיא מלמדת כי גם הפעם הייתה מחויבותן של המדינות לאמנה הצהרתית בלבד במקרה הטוב, ואף הזיקה לנשים עצמן, במקרה הרע. באחד התיקים בארכיון המדינה מצאתי מכתב שכתב מנהל בתי בושת תל אביבי שתיאר בסרקוזם – אך בדיוק רב – את הישגי המאבק בניצול הזנות: 'גם ארגון האומות המאוחדות לדאבונו, מצליח להתקדם לקראת פתרון בשטח זה כשם שהוא מצליח בבעיית הקליעים המונחים ובפקוח על האטום'.<sup>12</sup>

במסגרת עבודתי בעריכת דין (2000-2012) נקרתה לי הזדמנות פז להתבונן מן השורה הראשונה בגלגול אחד נוסף של המאבק הזה. בתקופה זו עבדתי בעמותה שהתמקדה בסיוע למהגרי עבודה, מבקשי מקלט וקורבנות סחר בבני אדם, ופגשתי מאות רבות של נשים שהובאו לישראל למטרת עיסוק בזנות. כולן נעו במסלולים דומים למדי למסלולים ששרטטה קוזמא, בתנועה בלתי פוסקת בין מדינות מתפתחות המספקות את ההיצע, לבין המדינות המפותחות המספקות את הביקוש. הן הובאו לכאן בסיוע פיתוחים טכנולוגיים מגוונים – ובהם גם אתרי אינטרנט שהקלו על איתורן, מטוסים שזירזו את הובלתן בהשוואה לספינות הקיטור של העבר, ומברייחי גבולות שעשו שימוש בציוד משוכלל – אך בעזרת הבטחות דומות להבטחות שמתארת קוזמא לעתיד טוב יותר. לרוב נעדרה הכפייה מן השלב הראשון של גיוסן, אך הפרות זכויות האדם של הנשים האלה הלכו והתרבו ככל שהתקרבו לארץ המובטחת.

אם כך, מה השתנה בעקבות מאבקם של חבר הלאומים והאומות המאוחדות בסחר בנשים, ומה נותר בעינו? לא כלום והכול. הדרכים הננקטות במאבק נגד הסחר בנשים היום כוללות אותם הרכיבים בדיוק – הפללה מזה ושיקום ורווחה מזה – והדגש עודנו מושם על המשפט הפלילי. מדינות שאינן עומדות בתקנים מינימליים למאבק בסחר בבני אדם אינן חשופות כיום לצעדים מצד האו"ם, כי אם מצד ארצות הברית, שנטלה על עצמה את תפקיד השריף הבין-לאומי ועשויה לשלול מהן את הסיוע הכלכלי שהיא מעניקה להן. בעבור כמה מהמדינות האלה לסיוע זה יש חשיבות רבה, ולפיכך מדובר בסנקציה משמעותית, שלצדה מונחת גם סנקציה תדמיתית בקרב הקהילה

12 מכתבו של אברהם ספרון, בלי ציון נמען ותאריך, התקבל במשרד המשפטים ב־13 בדצמבר 1957, ג'מ"ג-8002/6.

הבין־לאומית. יתרה מזו, העובדה שכיום אין צורך לשלוח משלחות מחקר אל מעבר לים, אלא די בשיגור דואר אלקטרוני או בחיפוש מידע באינטרנט, מקלה על איסוף המידע בדבר הפרות זכויות אדם בכלל, ועל הפרות זכויות של קורבנות סחר בפרט. ובכל זאת, כלים חשובים אלו, כמו סנקציות כלכליות ותדמיתיות, והיכולת לאסוף מידע מדויק ומלא יותר, שלא נמצאו בידי חבר הלאומים, עדיין לא שינו במידה מספקת את המשוואה בנושא המאבק בסחר בנשים במסגרת הקהילה הבין־לאומית. זהו מאבק, שהחשיבות שמייחסים לו המשתתפים בו רבה יותר מהישגיו. לפיכך, יש חשיבות רבה לספרה של קוזמא, המאיר את לקחי העבר, היכולים וצריכים לשמש תמרור אזהרה במאבקים המתנהלים בהווה. למרבה הצער, דווקא בתקופה זו, שבה מתבקש שמחקר אקדמי ישמש מצע לדיון, מאופיין השיח הציבורי בכלל, והשיח הפמיניסטי בנושא הזנות בפרט, בהתלהמות מטרידה ופסילת דעות קטגוריות, ומתבסס על אמונות ודעות, ולא על הידע הרב שנצבר בתחום במחקרים בעולם ובמסמכים ארכיוניים שעודם ממתינים לחשיפה.

קוזמא חותמת את ספרה בדיון בדרכים שבהן פרקטיקות המבקשות להגן על קורבנות הסחר מובילות לעתים לפגיעה במהגרים באשר הם, ומייצרות רטרוריקה ופרקטיקה גזעניות. סגירת גבולות המערב, אף שהיא מוצגת ככלי למאבק בסחר בבני אדם, עודנה משמשת את אירופה, וכעת גם את ארצות הברית בתקופת נשיאותו של דונלד טראמפ, גם להתגוננות מפני מהגרים ממדינות לא רצויות, המסכנים את חייהם לעתים כדי למצוא בה פרנסה. קורבנות הסחר אמנם זוכות להגנה חלקית, אך מי שנתפסות ונחשבות מהגרות עצמאיות מופללות ומגורשות. האם לא למדו פוליטיקאים וארגוני מגזר שלישי מאומה מן העבר? שואלת קוזמא, ומשיבה על השאלה בפשטות מצערת: נראה שלא. לפיכך היא מציעה לסגת צעד אחד לאחור, לחדול ממאבק בזנות בדרכים שרק פוגעות בנשים עצמן, ותחת זאת להאזין להן כבני אדם, עובדות ומהגרות, כדי להימנע מטעויות נוספות. זאת נוכל לעשות אם נבין את מגבלות ההתערבות הבין־לאומית ואת מחירה מתוך ניסיון העבר.

סקירתו של ספר חדש אינה יכולה להיות שלמה מבלי להצביע על מגרעת כלשהי. אולם במשימה זו כשלתי. המגרעת היחידה שעלה בידי לאתר טמונה, לטעמי, בקהל הקוראים דווקא: הן מי שיקראו אותו, הן מי שימנעו מכך. מספר גדל והולך של ספרים זוכה בימינו למספר מצומצם של קוראים. לצערי, אני מניחה שגם ספרה של קוזמא, למרות מעלותיו הרבות, יזכה לקוראים מעטים למדי, במיוחד בישראל. דומה כי הפוליטיקאים המצויים, האמונים על עיצוב הרגולציה בתחום זה, במישור הלאומי והבין־לאומי כאחד, אינם מרבים בקריאה מסוג זה; הם טרודים מדי בבחירות לפררימריז ובהשגת תשומת לב הציבור ברשתות החברתיות. לפיכך, הרגולציה שתוצע על ידם לא תהיה מבוססת על מחקר אקדמי או על ניסיון העבר, כי אם על ניסיונם לרצות את

בוחריהם. גם ארגוני המגזר השלישי, למרות עבודתם החשובה בתחום זה, ממנהלים תדיר מכיבוי שרפה אחת לאחרת, ואינם מתפנים לעסוק במחקר אקדמי מעמיק. מציאות זו מוכרת לי היטב מתקופת עבודתי בהם. וחבל, כי דווקא הם יכלו להפיק לא מעט תובנות מעיון בקורותיהם של ארגוני נשים שהתמקדו, לכאורה, בשחרורן של נשים מן הכבלים הכופים ביותר ובתוצאות מאבקהם, שהסתיימו לא פעם בהגבלת צעדיהן של נשים שסיירו בגפן, ולא של סרסורים.

עיקר הקוראים יבואו אפוא מקרב חוקרי האקדמיה בארץ ובעולם, אך ספק אם רבים מהם ירמו את הכפפה שהניחה קוזמא לפתחם ויבדקו תהליכים נוספים של רגולציה בתחום זה. מחקר מועט מאוד הוקדש עד היום באקדמיה הישראלית להיסטוריה של הזנות, והיא אינה ממחרת לרתום את אוצרות הידע שברשותה לשיח הציבורי בתחום זה.<sup>13</sup> לכל הפחות טוב יעשו החוקרים אם יהפכו ספר זה לקריאת חובה בחוגים שהם מרצים בהם. משפטים, מגדר, מדע המדינה, היסטוריה, לימודי המזרח התיכון ומנהל ציבורי הם רק תחומי הדעת הבולטים שהספר יכול לתרום להם, אך אינם היחידים.

למרות סלידתי מקלישאות היסטוריות, הטענה שמי שאינם לומדים מן ההיסטוריה נידונים לחזור עליה, נכונה במידה רבה בתחום הסחר בנשים. הישגיו של המאבק להצלת קורבנות הסחר בנשים במחצית הראשונה של המאה העשרים צריכים להיות מוכרים על בוריים למי שעוסקים בכך היום. מחקר אקדמי הוא הדרך המרכזית להתוויית רגולציה סדורה, מתוך שיתוף פעולה עם ארגוני המגזר השלישי, שגם ברשותם יש מידע רב. את טעויות העבר צריך ללמוד, להפיק מהן לקחים, ולא לשכפל.

נעמי לבנקרון

13 דבורה ברנשטיין, נשים בשוליים: מגדר ולאומיות בתל אביב המנדטורית (ירושלים: יד בן צבי, 2008); חיים אבני, טמאים: סחר בנשים בארגנטינה ובישראל (תל אביב: ידיעות אחרונות וספרי חמד, 2009).

**דוד גוברין, המסע אל האביב הערבי: שורשיה הרעיוניים של הטלטלה המזרח תיכונית בהגותם של ליברלים ערבים (ירושלים: מאגנס, 2016), 324 עמ'.**

ספרו של דוד גוברין הוא תוספת ייחודית לשפע המחקרים שראו אור באכסניות אקדמיות ובאמצעי תקשורת, וניסו להתמודד עם היבטיו השונים של מה שקרוי 'האביב הערבי'. המחבר הוא בעל רקע משולב, הן באקדמיה הן בשירות החוץ הישראלי, ובעת כתיבת שורות אלו גוברין מכהן כשגריר ישראל במצרים. שילוב זה עשוי לאפשר לו נגישות למגוון חומרים מחקריים, מחד גיסא, וזוויות ראייה מרובות ורחבות על נושאי המחקר, מאידך גיסא.

הנושא שגוברין בחר להתמודד עמו אינו אירועי האביב הערבי עצמם, ואף לא הרקע הפוליטי והחברתי-כלכלי של שרשרת האירועים רבת הפנים הזאת, אלא 'שורשיה הרעיוניים של הטלטלה המזרח תיכונית בהגותם של ליברלים ערבים', כלשון כותרת המשנה של הספר. הקבוצה הליברלית הערבית המסויימת שגוברין בוחן בספרו היא 'הליברלים הערבים החדשים', דור חדש של ליברלים ערבים שצמח והבשיל רעיונית בחברות הערביות החל משנות התשעים של המאה העשרים. מיהם 'הליברלים החדשים', ומה היו האוריינטציות הפוליטיות שאליהן כיוונו במסריהם הרעיוניים? בגב הספר כתוב כך:

הקבוצה כוללת, בין השאר, מנהלים של מכוני מחקר, עורכי כתיבי עת, סופרים, פובליציסטים, אנשי אקדמיה ופעילי ציבור, הרואים עצמם כממשיכי דרכם של הליברלים הערבים משלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים. הם פועלים לשינוי המערכות הפוליטיות בארצותיהם ולאימוץ דפוסיים תרבותיים חדשים. הליברלים החדשים מציגים השקפה רציונלית, המבוססת על חזון של מדינה אזרחית, חילונית ודמוקרטית, בניגוד לחזון המדינה הלאומית-ערבית או האסלאמית.

ועוד:

לא ניתן להבין את הרקע ואת העוצמה של התביעות לסילוק השליטים המכהנים ולשידוד מערכות מקיף, ללא תרומת הליברלים הערבים החדשים לשיח הציבורי בארצותיהם.

ואכן, תרומה רעיונית זו היא המוטיב המרכזי בספרו של גוברין. ראוי לומר את שבחיהם של מבנה הספר ושל המתודולוגיה שנקט המחבר, הם בנויים לתלפיות ומציגים תרשים זרימה הגיוני. המחבר מודע היטב לבעיות המתודולוגיות שיש להביא בחשבון במחקר מסוג זה, ובראשן השימוש במונח 'ליברלים

ערכים'. מדובר בקושי כפול: הן בשל חוסר אחידותו של המונח 'ליברליזם' עצמו, הן משום שמוצאו במערב ומשמעותו בהקשר הערבי-מוסלמי אינה דומה בהכרח למשמעותו במערב.

בדבריו על המושג 'ליברלים' ערכים חדשים' גוברין כותב כי התואר 'חדשים' אמור להדגיש את המשכיות דרכם של ליברלים מוסלמים וערכים מן המאה התשע-עשרה, ובמיוחד את דרכם משנות העשרים והשלושים של המאה הקודמת. עוד בוחן גוברין את סוגיית הרפורמות הפוליטיות והדמוקרטיות בהגותם של הליברלים הערבים החדשים. לצד הגדרות שגורות למדיי של המונח 'רפורמה', מצביע המחבר על בעייתיות בשימוש במונח הזה: 'בעוד משמעות המונח אסלאח במורשת הערבית והאסלאמית היא תיקון (החזרת משהו לקדמותו), משמעותו האירופית היא עיצוב מחדש (reform), כלומר, מתן צורה אחרת לדבר מסוים מזו שהייתה לו לפני כן' (עמ' 15).

המחבר סוקר שש גישות מחקר האמורות לספק הסברים לחולשתה של הדמוקרטיה במזרח התיכון הערבי: הראשונה היא **תרבות פוליטית**: הרציונל מאחורי גישה זו הוא שדמוקרטיה אינה רק מוסדות, חוקים, בחירות וחירויות מוגנות, אלא גם אורח חיים, מערכת ערכים ותרבות. הגישה השנייה היא **חברה אזרחית**: מבין ההגדרות הרבות לרכיב הדמוקרטי זהו בחר המחבר להשתמש בהגדרה שלפיה המושג 'חברה אזרחית' מציין מערך שלם של התארגנויות שאינן בשליטת המדינה ומהוות מרחב ציבורי בין המדינה לאזרח. הדוגלים בגישה החברה האזרחית רואים בה תנאי הכרחי לביסוס הדמוקרטיה, והיעדרה במזרח התיכון הערבי נחשב בעיניהם גורם מרכזי לשרידותם של המשטרים הערביים הקיימים.

הגישה השלישית קשורה ל**כלכלה פוליטית**: גישה זו קושרת את הסמכותיות של המשטרים במזרח התיכון והיעדר הדמוקרטיה בו להיבטים מבניים-כלכליים של החברות הערביות; ואילו הגישה הרביעית עוסקת ב**עיונות אזרחיים ומיליטריזם**. המחבר מציג שתי טענות בהקשר זה: (א) עיונות בעיונות גבוהה במזרח התיכון גורמים למדינות האזור לתחזק מערכות צבא ומנגנוני כפייה, ואלו תומכים במדיניות דיכוי וביצירת 'מדינת משטרה'; (ב) עיונות אזרחיים, ובראשם הסכסוך הערבי-ישראלי, משמשים את המשטרים להסתת תשומת הלב מבעיות הפנים הקשות, והם אמצעים לחיזוק הלגיטימיות הציבורית שלהם.

שתי גישות נוספות שהמחבר מספק לחולשת הדמוקרטיה במזרח התיכון הן **מדיניות גורמי חוץ ומוסדות פוליטיים**. הראשונה תולה את אי-קידומם של תהליכי דמוקרטיזציה באזור בתמיכתם של גורמים מערביים, ובראשם ארצות הברית, במשטרים אוטוריטריים במזרח התיכון; והשנייה קשורה בחבל טבורה להנחה, שדומה שאין עליה מחלוקת, שכדי שדמוקרטיה באזור תבשיל צריכים לקום מוסדות מדינה יעילים שיחצו גבולות אתניים ואזרחיים ויאחדו את האוכלוסייה סביב אינטרסים כלכליים ותרבותיים

משותפים. אולם בניית מוסדות מעין אלו אינה מתאפשרת, או מתעכבת, עקב האלימות הפוליטית של מוסדות הדיכוי של המדינה.

גוברין קובע מה שנראה לי מובן מאליה: 'אין הסבר אחד להעדר הדמוקרטיה במדינות הערביות במזרח התיכון, וגישות המחקר השונות משלימות במידה רבה זו את זו' (עמ' 33). עם זאת, הוא סבור כי יש לתת משקל רב לגישת התרבות הפוליטית בחברות ערביות. ואם כך, יש לשאול: האם מקומו המכריע של האסלאם, הדת והתרבות, מאפשר הטמעתם של ערכים דמוקרטיים או מונע אותה? המחבר מציב סייג להעדפתה של גישת התרבות הפוליטית, וסבור שיש להימנע מקביעות המתייחסות למהותנות תרבותית, לדטרמיניזם תרבותי, או לנפרדות ערבית, שכן 'תרבות מתפתחת ומשתנה בהתאם לנסיבות ולתהליכים כלכליים-חברתיים, וגם כתוצאה של השפעת גורמים בינלאומיים' (עמ' 34).

בדיונו בראשית הליברליזם בעולם הערבי המחבר יוצא מנקודת מוצא המוסכמת על מרבית חוקרי המזרח התיכון הערבי במערב (אך מאותגרת על ידי כמה אינטלקטואלים ערבים), ולפיה ראשית זו מבטאת את תגובת החברות הערביות לתהליך המודרניזציה ולאתגר הקיומי שהציב המערב במאה התשע-עשרה במישורים הפוליטי, החברתי, הכלכלי והפסיכולוגי. בהקשר זה המחבר דן בהתהוות הלאומיות במצרים. 'קריסת האימפריה העוסמאנית והכיבוש הקולוניאלי הבריטי הממושך במצרים דרבנו את חדירת ההשפעות התרבותיות האירופיות, יצרו סביבה פלורליסטית רבת-תרבותית, פתחו אפשרויות חינוך חדשות ועוררו ניעות חברתית ותרבותית מהירה' (עמ' 44). באווירה זו התאפשרה צמיחתה של חברה אזרחית חילונית אוטונומית והתפתח שיח ציבורי שבו נשמר לאינטלקטואלים כר נרחב לפעילות. לכך נלוו תמורות במישור הכלכלי והחברתי, שהמחבר מונה אותן אחת לאחת. תמורות אלו חיזקו את מעמדו של האינטלקטואל בעיצוב סדר היום הלאומי של חברה הנתונה לכיבוש קולוניאלי בריטי. התעוררות אינטלקטואלית זו התאפיינה גם במאמץ לגבש תפיסה מודרנית של האסלאם ולהתאים את ערכיו לנסיבות המשתנות.

המחבר ממקד את הדיון במצרים, ורואה בה אבן בוחן מרכזית לצמיחת מורשת ליברלית במרחב הערבי. הוא מצביע על התפתחות הזהות המצרית הייחודית גם כאשר הייתה מצרים חלק מהאימפריה העוסמאנית, ועל התהוותן של שתי מסגרות הזדהות של הלאומיות המצרית: הזהות המצרית הטריטוריאלית הייחודית ומסגרת ההזדהות העל-מצרית.

המחבר דן בתגובת החברות הערביות לתהליך המודרניזציה ולאתגר הקיומי שהציב המערב לאחר מלחמת העולם השנייה. תקופה זו התאפיינה בשחרור פוליטי של העולם הערבי משליטה מערבית ובדחיית תרבות וערכים מערביים. בתקופה זו התרחשו בכמה מארצות המרחב הערבי מהפכות (או הפיכות) צבאיות. בנסיבות אלו

לא קמו במדינות ערב מערכות פרלמנטריות אמיתיות ולא מפלגות וקבוצות אופוזיציה. החוגים הליברליים נדחקו לשוליים והתקשו לפתח שיח ציבורי. אשר למצרים, המחבר דן באפיוני תקופותיהם של הנשיאים גמאל עבד אל-נאצר, אנואר אל-סאדאת וחוסני מובארק. המשטר הנאצרי, בעל האתוס המהפכני, ביטל את המשטר הפרלמנטרי ודחק את חסידי הזרם הליברלי למצוקה שהשתקפה בצמצום חירויות הפרט ובמישור האידאולוגי – בפנייה לפאן-ערביות.

בעידן הפוסט-נאצרי, תקופת שלטונם של הנשיאים סאדאת ומובארק, נעשה ניסיון לקדם מעבר אטי ומבוקר ממשטר סמכותי למשטר פרלמנטרי. סאדאת, וכמוהו גם מובארק, הגדירו את הזהות הלאומית סביב המורשת ההיסטורית-תרבותית המצרית הייחודית, והנהיגו מדיניות של פתיחות (אנפתאח) בכלכלה ובמוסדות החברה והמדינה. הדבר בא לידי ביטוי בהמרתו של משטר המפלגה האחת בשלוש במות רעיוניות בתוך ארגון מדיני מטעם המשטר, וזמן קצר לאחר מכן – בהסבת הבמות הרעיוניות למפלגות פוליטיות לכל דבר, אף כי על פעילותן של אלו הוטל פיקוח של השלטון, והן פעלו במגבלות מסוימות.

אולם מובארק, כמו קודמו, התקשה לפתור את הסתירה המובנית בין חברה בעלת ערכים מסורתיים דומיננטיים לבין מערכת פוליטית מודרנית המבוססת על עקרונות חילוניים. בפועל חיזק ממשל מובארק את צביונה האסלאמי של המדינה, אולי כדי לייצר ממסד דתי מטעם, משקל נגד לאתגר שהציבו האחים המוסלמים. 'ככלל', כותב גוברין, 'הזרם הליברלי הפגין חולשה רעיונית מול הזרם האסלאמי, ולא פעם נראה שהוא מנהל מאבק על עצם קיומו. המשטר נמנע מלתמוך בחוגים הליברליים במאבקם' (עמ' 64).

במה שנוגע למדינות אחרות במרחב הערבי (עיראק, סוריה, ירדן, לבנון ומדינות חצי האי ערב), המחבר מצביע על התחלות מהוססות של פתיחות דמוקרטית, בין שמדובר במשטרי קצונה צבאיים, בין שמדובר במשטרים מונרכיים שושלתיים. בכמה מהמדינות האלה היו לאחר זמן נסיגה מן ההתחלות הדמוקרטיות הצנועות וחזרה לדפוסים טוטליטריים. המחבר דן באריכות יחסית במאפייניהם הכלליים של הליברלים הערבים החדשים ובנקודות המשכיות והשוני בינם לבין ההוגים הליברלים בני הדורות הקודמים. לדבריו, הליברלים החדשים שואבים השראה מענקי האסכולה הליברלית ומתרומתם לקידום משטר ליברלי-דמוקרטי. הם רואים בחוקה המצרית של שנת 1923 דגם לשלטון החוק, להפרדת הרשויות ולהגנה על חירויות הפרט. גוברין מעיר, עם זאת, כי ניכרת אצל הליברלים החדשים נטייה לאידאליזציה של התקופה ההיא, ובקרב הליברלים החדשים המצרים ניכרת כמיהה להחייאתה. אכן, חוקה זו משופעת בערכים ליברליים ודמוקרטיים, ותרומתה לפריחה פוליטית, חברתית-אזרחית, תרבותית ואמנותית אינה ניתנת לערעור. גם בעיראק התפתחה בעת ההיא מורשת ליברלית

מרשימה, בעיקר בקרב חוגי השמאל. החוגים האלה קראו לסיום המנדט הבריטי בד בבד עם כינון משטר של דמוקרטיה וצדק חברתי. בהקשר זה מצביע גוברין על נקודות דמיון בין מסריהם של הליברלים 'הישנים' לבין מסריהם של הליברלים 'החדשים'. בה בעת הוא מצביע על נקודות שוני בין דוריות, בעיקר עקב השתנות הנסיבות: הראשונים התמקדו, לצד הגותם הליברלית, במאבק לשחרור לאומי מכיבוש קולוניאלי, ואילו האחרונים פועלים בתוך מציאות של מדינות ריבוניות, שרובן מקיימות משטרים אוטוריטריים וטוטליטריים. הם נאבקים על אופי משטריהן של מדינותיהם ועל אימוץ תרבות ליברלית המכבדת את חירויות האזרח ואת זכויות האדם.

מעניין הוא סיווגם של הליברלים הערביים, על פי המחבר, לשלוש קבוצות עיקריות: ליברלים ממסדיים, ממסדיים-למחצה ועצמאיים. הליברל הממסדי, לטענתו, הוא זה 'המתפרנס מגורם ממסדי-ממשלתי ומזוהה ציבורית עם המשטר'. את הליברלים 'הממסדיים למחצה' הוא מגדיר מי ש'על אף היותם מועסקים בארצם בידי גורם ממסדי ממשלתי, הם מביעים את השקפותיהם ואף פועלים במישור הציבורי באופן העשוי להתפרש כמנוגד לקו הממסדי הממשלתי' (עמ' 82). ה'ליברלים העצמאיים' הם בלתי תלויים בממסד הרשמי בארצותיהם, ומכאן שביקורתם על המשטרים הערביים עשויה להיות חריפה ונועזת יותר.

בשרטטו את הפרופיל של הליברלים החדשים המחבר מזכיר את היותם 'אינטלקטואלים, אנשי עט וסופר, שכירים בשנות החמישים והשישים לחייהם, המשתייכים למעמד הבינוני-גבוה העירוני' (עמ' 97). הוא מציין כי מחציתם השלימו את לימודיהם באוניברסיטאות מערביות, הכירו מקרוב את מערכות השלטון הדמוקרטיות במערב, ופיתחו יחס חיובי למורשת ולערכים הליברליים והדמוקרטיים. מהפכת התקשורת סייעה בידם לפנות לקהלי יעד רבים ברחבי העולם שעד אז היו חסומים בפניהם, וליצור ולעצב קהילת שיח רחבה לדיון בתהליכי רפורמות ודמוקרטיזציה.

הפרק האחרון בספר דן באידאל המדינה הדמוקרטית במשנתם של הליברלים הערבים החדשים. כדי לבחון כיצד תופסים הליברלים הערבים החדשים את המדינה הדמוקרטית המחבר מציג שלוש סוגיות מרכזיות: דמוקרטיה ליברלית, שלטון החוק והיחס למיעוטים. שאלת יחסי הגומלין בין המשטר הדמוקרטי לבין התפיסה הליברלית תופסת מקום נכבד בשיח הליברלי הערבי. ליברלים ערבים רבים הצביעו על יחסי גומלין אלו, בהדגישם שהדמוקרטיה הליברלית אינה רק קובץ של תקנות ונהלים, אלא משטר מדיני המתבסס על ערכים ליברליים ובראשם חירויות הפרט.

אשר לשלטון החוק, ליברלים ערבים מרבים להשתמש במונח 'מדינת חוק' (דולת אל-קאנון) ומתכוונים לשלטון החוק הפורמלי. היותה מדינת חוק היא התכונה המיוחדת של המדינה הליברלית, ובה מתממשות זכויות הפרט וחירויותיו בכפוף לחוק, שהשליטים והנשלטים כאחד שווים לפניו. מתחייבת מכך גם הקמת מערכת שתפקח

על החוקה ותציב בלמים בפני מהלכים נוגדי חוק מצד רשויות המדינה. זכויות מיעוטים אף הן רכיב הכרחי של המשטר הדמוקרטי. תפקיד הדמוקרטיה הוא, בין השאר, למנוע את 'עריצות הרוב' ואת דיכוי המיעוטים מכוח הכרעת הרוב.

בפרק הסיכום גוברין מצביע על הקשר הישיר בין השיח הליברלי החדש הקורא לרפורמות פוליטיות ולדמוקרטיזציה במדינות ערב, לבין המחאות העממיות ('האביב הערבי') שפרצו ברחבי המזרח התיכון בראשית שנת 2011. הוא מזכיר כי השיח עסק בשתי הנחות היסוד של התאוריה הדמוקרטית, זו המתמקדת בשיטה ובמשטר, וזו המתמקדת בחברה ובפרט ומייחסת חשיבות לקיומה של תרבות דמוקרטית. עולה מכך שמדובר בתהליך חברתי-תרבותי ארוך טווח, בלא אשליה שהדמוקרטיה בעולם הערבי תושג במלואה במאה העשרים ואחת. גוברין מציין את מכלול הקשיים הפנימיים שהזרם הליברלי מתמודד עמם. בין הקשיים האלה: היעדרה של מנהיגות כריזמטית ופופולרית, היעדרו של עורך אזרחי (מוסדות, מפלגות וכו') ופיצולים ומחלוקות פנימיות בקרב הליברלים.

ההיסטוריוגרפיה המערבית והערבית כאחד, מציין גוברין, הפגינה גישה ביקורתית ופסימית כלפי הליברליזם הערבי וסיכויי השפעתו. לעומת זאת, המחבר עצמו נוטה להעניק לליברלים הערבים החדשים אשראי נדיב יותר בצינו כי ספרו 'מדגיש את חיוניותם ואת תרומתם הערכית והרעיונית של הליברלים הערבים לשיח הפוליטי באחת הסוגיות המרכזיות ביותר שעל סדר היום הציבורי הערבי בשלושת העשורים האחרונים – הרפורמות הפוליטיות והדמוקרטיזציה בארצות ערב' (עמ' 239). בשורה התחתונה של פרק הסיכום המחבר קובע כי 'השקפת העולם הליברלית היא כיום האלטרנטיבה הרעיונית הערכית היחידה לזו של התנועות האסלאמיות' (שם).

גוברין טוען כי הרושם שנוצר עקב האביב הערבי כאילו המזרח התיכון החל בתהליך דמוקרטיזציה וכינון משטרים ייצוגיים, הוא רושם מוטעה שנוצר מתוך משאלת לב של רבים מהמשקיפים. נראה, לדבריו, שתוצאותיה של הטלטלה המזרח-תיכונית תלויה במידה רבה ביחסי הגומלין בין שלושת הגורמים הראשיים: מוקדי השלטון המסורתיים (הצבא והשבטים), נציגי האסלאם הפוליטי והציבור הרחב. לדברי גוברין היא תלויה בעיקר ביכולתם של השליטים החדשים לפתח סדר יום מדינתי שיענה על האתגרים הכלכליים והחברתיים העצומים, מתוך שמירה על יציבות המדינה ושלמותה. 'הפיכתו של המזרח התיכון לליברלי ודמוקרטי תחייב שינויים עמוקים, לא רק במערכות הפוליטיות הקיימות, אלא גם בתרבות הפוליטית הרווחת בחברה, תהליך העשוי להימשך עוד שנים רבות' (עמ' 244).

בפתח רשימה זו דיברתי בשבחם של המבנה ושל המתודולוגיה שבחר המחבר. אפשר לשבח גם את תוכנו של הספר, שכוונתו המוצהרת הייתה, כאמור, להציג את 'שורשיה הרעיוניים של הטלטלה המזרח תיכונית בהגותם של ליברלים ערבים'.

אכן, הקוראים יוצאים נשכרים משפע המידע על 'הליברלים הערבים החדשים', על מורשתם, מסריהם, הקשיים שהם נתקלים בהם ועוד. ואולם, להבנתי, יש טעם לפגם בניסיון להתמודד עם תופעת האביב הערבי במזרח התיכון כולו, ולו מן הטעם שמדובר בחברות ערביות השונות זו מזו ברמת ההתפתחות החברתית-כלכלית, ומכאן גם באתגרים הפוליטיים והרעיוניים העומדים לפניו ובדרכי התמודדות עם האתגרים האלה. גוברין ממקד את עיקר ניתוחו במצרים, וטוב שכך, ונראה לי שהיה מיטיב עוד יותר לעשות אילו הגביל את עצמו רק לשורשי הטלטלה המצרית בהגותם של ליברלים מצרים. אין ספק שגם במסגרת מדינית מצומצמת זו היה מוצא כר נרחב לענות בו.

כאמור, עולמם הרעיוני של הליברלים הערבים החדשים היה המשך למורשת הליברלית הערבית (בעיקר המורשת המצרית) של שלהי המאה התשע-עשרה ושל המאה העשרים בעידן המלוכני והרפובליקני. גוברין מציין, בצדק, את הקשיים שניצבו לפני ההוגים הליברליים בשתי המאות האלה. את חולשותיו של 'הניסוי הליברלי' במצרים ובעיראק המחבר מייחס ל'משברים וזעזועים פוליטיים, כלכליים, חברתיים ותרבותיים' (עמ' 60) שעברו על ארצות אלו בשנות השלושים והארבעים. אולם היה ראוי להזכיר גם את חולשתם האינהרנטית של החוגים הליברליים עצמם, שתרמה תרומה של ממש לכישלונם של ה'ניסוי' במבחן המעשה. היו אלו תככים, שחיתויות ומאבקי אגו בתוך המחנה הליברלי, שהיו גורם מסייע, אם לא עיקרי, לכישלון. גוברין מציין את התרפקותם של כמה מהליברלים החדשים במצרים על חוקת 1923, כמופת של כיבוד זכויות הפרט. אמנם הוא מעיר כי הוגים אלו לוקים באידאליזציה של החוקה הזאת, אולם ראוי להזכיר כי למרות סממניה הליברליים המובהקים, חוקה זו הדירה נשים מזכות הבחירה וההיבחרות והעניקה זכות זו אך ורק לגברים 'משלמי מסים'. כלומר, הייתה זו חוקה מעמדית במובהק (יש משהו אירוני בכך שדווקא משטרו הטוטליטרי של גמאל עבד אל-נאצר היה הראשון שהעניק שוויון חוקתי לנשים, והראשון שמינה נשים לתפקיד שרות בממשלות מצרים).

אם כן, גוברין מציג את השאלה הבלתי נמנעת, כביכול, אם מקומו המכריע של האסלאם, הדת והתרבות, בעולם הערבי מאפשר את הטמעתם של ערכים דמוקרטיים או מונע אותם. אכן, בשיח הליברלי קמו הוגי דעות אשר דגלו בהפרדה מוחלטת בין דת למדינה. אולם היו גם מי שמתוך הבנתם שהרקע הדומיננטי האסלאמי הוא נתון של קבע ניסו לחפש דרך ביניים מעשית שתאפשר חתירה למדינה אזרחית מתוך דיאלוג מתמשך עם גורמי האסלאם, ובהם גם האחים המוסלמים. אני נוטה לקבל את השקפתם של ההוגים הליברלים הגורסים שאין בהכרח סתירה בלתי ניתנת ליישוב בין דת האסלאם וערכיה לבין ערכים דמוקרטיים. העובדה שהאחים המוסלמים קיימו באותם הימים דיאלוג שוטף עם 'צעירי המהפכה', והיו מוכנים, ולו גם מסיבות טקטיות,

להצהיר כי רעיון המדינה האזרחית אינו זר להם, מעידה שהמסרים הליברליים עצמם אינם בגדר טאבו בעבורם.

אינני שלם עם קביעתו של גוברין ש'ההשקפה הליברלית היא האלטרנטיבה היחידה לזו של התנועות האסלאמיות' (עמ' 239). קביעה זו נכונה, לכאורה, אולם המציאות הפוליטית והרעיונית בכל מקום, גם בעולם הערבי, אינה דיכוטומית, והיא מזמנת יותר מבררה אחת ויחידה בין ההשקפה הליברלית לבין ההשקפה האסלאמית. המסר המרכזי של הספר מופיע במפורש על כריכתו, ועל פיו 'לא ניתן להבין את הרקע ואת העוצמה של התביעה לסילוק השליטים המכהנים ולשידוד מערכות מקיף, ללא תרומת הליברלים החדשים לשיח הציבורי בארצותיהם'. זהו מסר שקשה לחלוק עליו. אולם ראוי לבחון כיצד עמדה התרומה הרעיונית הליברלית במבחן המעשה של טלטלת האביב הערבי. אין ספק שההקשר של המאבק הליברלי לקידום רפורמות דמוקרטיות הוא המסגרת המדינתית, ושאת אופייה של מסגרת זו יש לשנות, אך אין לוותר על עצם קיומה. משום כך חשו לא מעטים ממורי הדרך הליברלים, בעיקר במצרים, תחושת תסכול ואכזבה נוכח התלהבות היתר המהפכנית של 'צעירי המהפכה', שניסו לקבוע מן הרחוב מי יהיו נושאי התפקידים הבכירים בממשל, במערכת המשפט ואף באקדמיה, מה שהיה עשוי להוביל לקריסת המסגרת המדינתית ולכאוס מהפכני. מהו הסיכוי הנשקף למאבקם של הליברלים החדשים לחולל רפורמות דמוקרטיות בחברות הערביות? גוברין נוקט, ובצדק, תחזית זהירה. הוא קובע כי השינויים המתחייבים במערכות הפוליטיות הקיימות, וגם בתרבות הפוליטית, הם תהליך העשוי להימשך עוד שנים רבות. אין לי אלא להסכים לתחזית זאת. אולם הוצאת הרעיונות הליברליים מן הכוח אל הפועל תחייב את אנשי הזרם הליברלי להערכה ראלית של החלופות הזמינות בצל משטרים אוטוריטריים למחצה, כמו משטרו של עבד אל-פתאח אל-סיסי במצרים. אין לצפות לגאולה דמוקרטית שלמה ומושלמת, אלא לתהליך מתמשך שיאפשר 'ניצחונות קטנים'.

**הספר המסע אל האביב הערבי** הוא אפוא תוספת חשובה למחקרים התורמים להכרת התופעה החשובה ביותר בהיסטוריה הערבית בימינו. טוב יהיה אם לקריאתו תתלווה מודעות למורכבותה של המציאות המצמיחה רעיונות ליברליים, מצרה את צעדיהם של נושאי הרעיונות האלה, אך גם פותחת לפניהם שוב ושוב נתיבים וסיכויים חדשים.

**יוסי אמיתי**

מיכאל מ' לסקר וחנוך באזוב, **טרור בשירות המהפכה: מערכת היחסים בין אש"ף לבין ברית המועצות 1968-1991** (רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 2016), 207 עמ'.

סוגיית מעורבותן של ברית המועצות וארצות הברית בזירת המזרח התיכון בכלל, ובסכסוך הערבי-ישראלי בפרט, היא בעלת משמעות רבה וזכתה, בצדק, למחקרים לא מעטים. תמיכתן של שתי מעצמות העל בהקמת מדינת ישראל (בהחלטת החלוקה של האו"ם ב-29 בנובמבר 1947), הייתה פרק חריג ונדיר בתולדות המלחמה הקרה, שכן האמריקאים והסובייטים מצאו את עצמם בדרך כלל משני צדי המתרס בכל הנוגע למזרח התיכון. ככל שהמלחמה הקרה הלכה והתפתחה, כך הפך האזור למוקד של יריבות ותחרות בין ארצות הברית לברית המועצות. שתי המעצמות חתרו לקרב לחיין את מדינות המזרח התיכון ולהשפיע עליהן בעזרת סיוע כלכלי וצבאי, בריתות אזוריות ותמיכה מדינית במוסדות בין-לאומיים. מעורבות זו באה לביטוי אף במלחמות האזרחיות, אם מעורבות ישירה ואם מעורבות עקיפה, ולמעשה אי אפשר לדון בסכסוך הערבי-ישראלי ובהשפעותיו בלי לדון באינטרסים האסטרטגיים של מעצמות העל, הקשורים קשר גורדי לזירה המזרח-תיכונית.<sup>1</sup>

לתחום מחקר חשוב זה נוסף בעת האחרונה ספרם המצוין של מיכאל מ' לסקר וחנוך באזוב הסוקר את מערכת היחסים בין אש"ף לברית המועצות במשך יותר משני עשורים גדושי תהפוכות: מ-1968, התקופה שבה עלתה קרנו של אש"ף ויאסר ערפאת נפגש בפעם הראשונה עם ההנהגה הסובייטית, ועד 1991, עם התמוטטות ברית המועצות וסיומה של המלחמה הקרה. מחקרים קודמים חקרו חלק מהתקופה שבה עוסק הספר שלפנינו, ועשו זאת בעיקר על סמך פרסומי סוכנויות הידיעות והעיתונות בברית המועצות ובמערב.<sup>2</sup> מחקרם של לסקר ובאזוב, לעומת זאת, בוחן את כל התקופה החשובה והארוכה הזאת בקשר בין אש"ף לברית המועצות, והוא מבוסס גם על מסמכים ארכיוניים רבים מארכיונים ברוסיה, בגרמניה, בארצות הברית, במדינות ערב ובישראל. גם החומר המשני המשרת את המחקר עשיר, מגוון ומכיל מידע שהופיע בשפות רבות ונאסף ממקורות רבים.

1 בנושא זה ראו, למשל, David Korn, *Stalemate: The War of Attrition and Great Power Diplomacy in The Middle East, 1967-1970* (Boulder: Westview Press, 1992); Steven L. Spiegel, *The Other Arab-Israeli Conflict: Making America's Middle East Policy, from Truman to Reagan* (Chicago: University of Chicago Press, 1985)

2 ראו, למשל, Galia Golan, *The Soviet Union and the Palestine Liberation Organization: an Uneasy Alliance* (New York: Praeger 1980); Roland Dannreuther, *The Soviet Union and the PLO* (Basingstoke: Macmillan, 1998)

הספר מבקש לבחון שאלות רבות בממשק היחסים שבין הפלסטינים לברית המועצות, ומטרתו העיקרית 'היא לבחון באיזו מידה השפיעה מערכת היחסים שהתקיימה בין ברית המועצות לבין אש"ף על הקשר בין הסובייטים לבין גורמים שמחוץ לגבולות השליטה של ברית המועצות, ביניהם מדינות העולם הערבי, ארצות הברית והזירה הבין-לאומית' (עמ' 9). הספר עומד בהצלחה ביעד המאתגר הזה, ולמעשה מוצגים ומנותחים בו לא רק מערכת היחסים בין אש"ף לברית המועצות, אלא גם מכלולים שלמים של השלכות הנגזרות ממערכת היחסים הזאת, על המלחמה הקרה במזרח התיכון, על יחסי ארצות הברית וברית המועצות, ועל הדינמיקה בין מדינות ערב ובין לבין ישראל. אם כן, מיכאל מ' לסקר וחנוך באזוב מציגים את כל פרקי הסכסוך הערבי-ישראלי בתקופה הנידונה מזווית ייחודית למדיי, ומבהירים מדוע ההקשר הבין-מעצמתי היה חיוני בצמתים רבים כל כך.

בספר שבעה פרקים, והם בוחנים את הנושא בסדר כרונולוגי. במבוא מונחים היסודות להבנת הנושא, ובראשם האידאולוגיה הקומוניסטית והמאבק הבין-גושי, יחסי הקרמלין עם מדינות העולם השלישי, עם תנועות לשחרור לאומי ועם המזרח התיכון. במבוא מתוארת גם החדירה הסובייטית המשמעותית למזרח התיכון, שהחלה באמצע שנות החמישים של המאה שעברה. מראשית שנות החמישים חזרו הסובייטים במרץ אחרי מי שנחשב אז, ובצדק, המנהיג החשוב ביותר בעולם הערבי – גמאל עבד אל-נאצר. חיזור זה נתן את פירותיו על רקע המתח שנוצר סביב 'ברית בגדאד' (1955) – הסכם ההגנה שניסח לרתום את עיראק, איראן, תורכיה ופקיסטאן למערב, ולמעשה, דחק את מצרים וסוריה לידי ברית המועצות. ברית המועצות, שראתה במזרח התיכון את גבולה הדרומי, שאפה לטפח בו מערך צבאי ערבי פרו-סובייטי. מגמה זו כללה שיתוף פעולה צבאי נרחב, ובכלל זה עסקאות נשק, הקמת בסיסים צבאיים במדינות הערביות, עריכת תמרונים צבאיים משותפים ועוד. כחלק ממהלך זה ניצלה ברית המועצות את האיבה שרחשה בין מדינות ערב לישראל ושילבה איבה זו בתעמולה שלה. ברית המועצות ביקשה לקרב אליה את השליטים הערבים ולהרחיקם מהמערב, ומבחינה זו הייתה ישראל קרדום מצוין לחפור בו. עם זאת, ברית המועצות לא קראה לחיסול מדינת ישראל – והיא לא קראה לחיסולה לאורך כל התקופה הנסקרת בספר. למעשה, ברית המועצות ביקשה לשמר את המתוחות הצבאית בין ישראל לבין ארצות ערב אך להימנע ממלחמה אזוּרית, אולם ההליכה על הסף, כאן ובפרקים אחרים במעורבות הסובייטית, לא עלתה יפה. הסובייטים חיזקו את הקשר בין מצרים לסוריה בחוזה הגנה שנחתם בנובמבר 1966, הסכם שתתם למשבר המדיני של מאי 1967 ובעקבותיו פרצה מלחמת ששת הימים.

ההתעוררות הפלסטינית לפני מלחמת ששת הימים ולאחריה גרמה לסובייטים לכרות ברית עם אש"ף, ברית המתוארת בפרק הראשון של הספר. עד 1967 הזניחו

הסובייטים את הפלסטינים ואת אש"ף מכמה סיבות, אולם תוצאות מלחמת ששת הימים גרמו להם לשנות את טעמם. בשל כישלון המאבק הצבאי בישראל ותבוסת האידאולוגיות הכלל-ערביות של המשטרים בסוריה ובמצרים, נהפכו הטרור והגרילה לערוץ מרכזי של המלחמה הפלסטינית בישראל. מגמה זו – וגם התחזקות של אש"ף בזירה הבין-ערבית, בעיקר לאחר השתלטותו של ערפאת על אש"ף – לא אפשרו לסובייטים להישאר אדישים כלפי ארגון זה, והובילו אותם למסקנה שהתקרבות לאש"ף תועיל לאינטרס שלהם. צעד זה השתלב היטב במדיניות הסובייטית של הפגנת הזדהות גורפת עם העולם הערבי לאחר התבוסה במלחמת ששת הימים, מדיניות שאחד הצעדים שנבעו ממנה היה ניתוק היחסים הדיפלומטיים עם ישראל.

הספר מגולל את תהליך שבו חברה ברית המועצות לארגונים הפלסטיניים, ובראשם אש"ף, ופרסה עליהם את חסותה, כפי שעשתה לשאר בעלי בריתה. בו זמנית התרחש תהליך של הכרה סובייטית באש"ף ובהיותו 'הנציג הלגיטימי והבלעדי של העם הפלסטיני', תהליך שהיה הדרגתי והתממש רק בסתיו 1978, בעקבות הסכמי קמפ דייוויד בין ישראל למצרים. הקרמלין, כמו גרמניה המזרחית, סייע לארגונים הפלסטיניים במגוון ערוצים שהסבו לישראל נזקים כבדים, אולם כוונת הפטרונים הייתה שההתנגדות של הארגונים הפלסטיניים לא תצא מכלל שליטה, ואף שהמאבק האלים יוביל בסופו של דבר 'לדו-קיום ישראלי-פלסטיני' (עמ' 39). עד להשגת מטרה זו 'תדלקו' הסובייטים את המאבק הפלסטיני שממנו סבלה ישראל בתחילת שנות השבעים. הזוכה העיקרי במימון, בהדרכה ובסיוע ישיר ועקיף היה ארגון הפת"ח, אבל גם הפלגים הרדיקליים יותר נהנו ממנו, כגון 'החזית העממית לשחרור פלסטין' של ג'ורג' חבש, שמיקדה את פעילותה בחטיפת מטוסים ובפיגועים אחרים שמשכו את תשומת הלב העולמית. ארגון הבין והמשטרה החשאית של ברית המועצות, הקג"ב, עמד בקשר רצוף עם הארגון הזה, וכפי שעולה ממסמך סובייטי נדיר המובא בספר, מטרתו הייתה 'לשלוט בפעילות [...] ולנתב אותה על פי צרכנו, וזאת בכדי לקדם את האינטרס שלנו בחשאיות מרבית באמצעות הארגון ובאמצעות פעילותו הצבאית' (עמ' 41).

אולם השליטה של הסובייטים הייתה רחוקה מלהיות מלאה, ולמעשה, במקרים רבים איבדה ברית המועצות שליטה בנעשה, ואף הסתכנה בהסתבכות מסוכנת בשל הפעילות הפלסטינית. כך היה, למשל, באירועי 'ספטמבר השחור' בירדן (1970), המתוארים בפרק השני בספר, עת ערפאת, חבש ומנהיגים פלסטינים נוספים קראו תיגר על שלטון המלך חוסיין וסחפו את אנשיהם למערבולת דמים. הפלסטינים ביקשו מברית המועצות להתערב ולסייע להם, אולם הקרמלין סירב לעשות זאת בגלוי. הסובייטים חששו להיגרר לעימות עם המערב בשל ההרפתקה הפלסטינית, והתאמצו לרסן את הפלסטינים ואת כלל הגורמים שהיו מעורבים במשבר. לאחר האירועים שחיסלו את המאחז הפלסטיני בירדן התחייבה מוסקבה לאש"ף להגביר את הסיוע

הצבאי ולהשלים את יכולותיו הצבאיות שאבדו, אך אש"ף התבקש לשמור על כך בסוד. בה בעת העריכה ברית המועצות הערכת מצב מדינית וקבעה כי היעד שהפלסטינים צריכים לחתור אליו הוא הקמת ישות פלסטינית לצדה של מדינת ישראל, וכי חזון זה לא יושג רק בכפייה צבאית כי אם במשא ומתן מדיני. יסודותיו של כיוון המחשבה הזה תאמו את החלטה 242 של מועצת הביטחון (שהתקבלה בנובמבר 1967), והסובייטים הרהרו בו עוד לפני המשבר בירדן וחידדו אותו לאחריו. הסובייטים שיחקו אפוא 'משחק כפול' (עמ' 52): הם חימשו בחשאי את הפלסטינים ואימנו את אנשיהם למאבק נגד ישראל, ובאותה עת ניסו לתמרן אותם להשגת פתרון פוליטי.

מותו של נאצר (בספטמבר 1970) חיזק את הקשר בין הסובייטים לאש"ף. יורשו של נאצר, אנואר אל-סאדאת, ביקש להתקרב לווינגטון ולהשתחרר מחיבוק הדוב הרוסי, ומצרים חדלה להיות המעוז החשוב ביותר של ברית המועצות במזרח התיכון. לאחר שברית המועצות פינתה את חלק הארי של כוחותיה הצבאיים שהיו מוצבים במצרים בקיץ 1972, ולנוכח חוסר הבהירות באשר למערכת היחסים בין ברית המועצות לסוריה באותה עת, בחרו הסובייטים לשדרג את מערכת היחסים שלהם עם אש"ף. על רקע התהפוכות במדינות ערב, היה אש"ף באותה עת בעיני ברית המועצות 'פוליסת ביטוח' שתוכל לתרום לשימור מעמדה במזרח התיכון, כפי שמתואר בפרק השלישי של הספר. הידוק היחסים התבטא בעלייה חסרת תקדים בהיקף הסיוע הצבאי לאש"ף ובטיפוח ערוצים רבים נוספים, ובראשם תמיכה מדינית באש"ף באו"ם ובמסגרות אחרות.

יחסי הקרבה, התמיכה המדינית והרעפת הנשק וההדרכה הצבאית לא מנעו מהסובייטים למתוח ביקורת על אש"ף בשל פעולות הטרור שביצעו ארגונים פלסטיניים. 'הטרור אכן מוצדק אך אסור שיצא משליטה או ייהפך לרצחני מדי', קבע השלטון במוסקבה לאחר רצח הספורטאים הישראלים באולימפיאדת מינכן ואירועי טרור בולטים אחרים שביצעו הפלסטינים באותה עת (עמ' 60). יתר על כן, ברית המועצות – שנטתה כאמור להקמת ישות פלסטינית לצד ישראל – ניסתה להגמיש את עמדותיו המדיניות של ערפאת ביחס למדינת ישראל כדי לשכנעו לגבש מצע מדיני פרגמטי שיסלול את דרכו למשא ומתן עם ישראל. כך, למשל, ליו"ר אש"ף הובהר בדיונים סגורים כי עליו להבין שזכות השיבה של פליטי 1948 לא תוכל להתממש במלואה.

מלחמת יום הכיפורים, שהשפעותיה מתוארות בפרק הרביעי של הספר, שוב טרפה את הקלפים במזרח התיכון. למרות ההתקררות במערכת היחסים, נענתה ברית המועצות לבקשת מצרים לספק לה נשק, וגם סוריה ביקשה וקיבלה את שלה. נשק זה המשיך לזרום ברכבת אווירית בעת המלחמה ונענה ברכבת אווירית אמריקאית מתחרה שסיפקה נשק מכריע למדינת ישראל. שתי מעצמות-העל היו מעורבות גם בהשגת הפסקת האש במלחמה ובקבלת החלטת מועצת הביטחון 338, שחזרה על הנוסחה 'שטחים תמורת שלום' של החלטה 242, והאיצה בצדדים להיכנס למשא ומתן על יסוד

החלטה זו. תוצאותיה של מלחמת יום הכיפורים הטיבו עם אש"ף והקלו עליו לפלס את דרכו לנתיב מדיני. אמנם ב-1974 המשיכו הפלסטינים במאבק אלים, אך בד בבד פיתח אש"ף את 'תכנית השלבים' שתאפשר לו לנהל משא ומתן מדיני, והצליח לקבץ את מעמדו המדיני במישור הבין-ערבי ולהיות הנציג הלגיטימי היחיד של העם הפלסטיני. מהלכים אלו זיכו את אש"ף במעמד של משקיף באו"ם. ההתפתחויות בשדה הערבי ובזירה הבין-לאומית, והרצון של הממשל הסובייטי למלא תפקיד בתהליך המדיני, הובילו את מוסקבה להצהיר בפעם הראשונה הצהרה רשמית וגלויה על תמיכתה בעמדה הפלסטינית, ובה בעת להדגיש את הצורך להשיג פתרון לבעיה הפלסטינית על בסיס החלטה 242. הסובייטים בהחלט התאמצו להוביל לתהליך מדיני אפקטיבי. הם פעלו לליכוד השורות בקרב הארגונים הפלסטיניים ודחקו בהם להתגמש מבחינה מדינית ולהסכים להקמת מדינה פלסטינית זמנית קטנה. ערפאת חש אז כי הסובייטים מפעילים עליו לחץ רב וביקש פסק זמן למחשבה. הפלסטינים, אמר ערפאת, לא רוצים לקבל החלטות מתוך לחץ של גורמים חיצוניים, אלא להתמודד בעצמם עם גורלם (עמ' 70). ישראל מצדה סירבה לשאת ולתת עם גורמים פלסטיניים, וזכתה לגיבוי אמריקאי לעמדתה זו. בנסיבות האלה הציעו הסובייטים לאש"ף להגביר את השפעתו בשטחי הגדה המערבית ורצועת עזה, ובכך לחזק את מעמדו בציבור הפלסטיני מחד גיסא, ולהקשות על ישראל מאידך גיסא, כדי לדחוף אותה למשא ומתן. אש"ף קיבל את ההמלצה הסובייטית, ותוצאותיו של המאמץ הרציני שעשה ניכרו יפה בקרב האוכלוסייה המקומית ובהנהגתה.

הפרק החמישי של הספר מנתח את מערכת היחסים בין ברית המועצות, סוריה ואש"ף על רקע מלחמת האזרחים בלבנון (משנת 1975), שבמהלכה נדרשו הסובייטים ללוליינות מיוחדת בין שני בעלי הברית שלהם – הסורים והפלסטינים – ואילו הפרק השישי חוזר להתמקד בנתיב המובהק של הסכסוך הערבי-ישראלי. כניסתו של הנשיא האמריקאי ג'ימי קרטר לתפקידו ב-1977 סימנה מפנה במדיניות השלום האמריקאית במזרח התיכון. קרטר קידם הסכם שלום נפרד בין ישראל למצרים והמריץ את הפלסטינים לאמץ את החלטה 242 ולהסכים למגעים ישירים עם ישראל. הסובייטים הפעילו מכשש לחצים על ערפאת לקבל עמדה זו, אולם ערפאת לא עשה זאת, כנראה בשל התנגדותם הבוטה של הגורמים הרדיקליים באש"ף. הסובייטים חתרו לקיים ועידת שלום אזורית עם האמריקאים, אולם בסופו של דבר נשארו מחוץ לתמונה. ישראל ומצרים ביכרו להגיע להסכם שלום נפרד, והעדיפו שהגורם שיתווך ביניהן יהיה ארצות הברית ולא ברית המועצות. הצלחתה של ארצות הברית להביא את מצרים וישראל לשולחן הדיונים, ובהמשך להניען לחתום על הסכם שלום ביניהן, עוררה את הסובייטים לתגובה חריפה. ברית המועצות חשה שארצות הברית ומצרים הונו אותה ופגעו במעמדה ובהשפעתה האזורית, וישראל (שוב) נדרשה לשלם את המחיר.

מ־1978 העבירו הסובייטים אמצעי לחימה רבים לידי הכוחות הפלסטיניים שהתבססו בלבנון. אש"ף, שנפגע כמובן גם הוא מתהליך השלום שקודם עם המצרים והתעלם מהפלסטינים, השתמש בנשק הסובייטי ליצירת גלי אלימות נוספים שהסתיימו רק עם פלישת צה"ל ללבנון ב־1982. לצד השותפות העקיפה בזריעת הטרור נגד ישראל, גם בפרק זמן זה התמידו הסובייטים לדרוש מאש"ף שלא לזנוח את האופציה המדינית ולהפנים שבמוקדם או במאוחר הוא יאלץ להכיר בזכות קיומה של ישראל. לסקר ובאזוב מסיקים מכך שגם בשלב הזה ברית המועצות 'טרם ויתרה על האפשרות להיות מתווכת או שושבינה בתהליך שלום ישראלי-פלסטיני עתידי, ולצורך כך ביקשה להגמיש את עמדת אש"ף כדי שיוכל ליטול חלק בתהליך אשר היא עצמה תוכל לעצבו ולהשפיע על מהלכיו' (עמ' 103).

בתחילת שנות השמונים החל ערפאת לנקוט צעדים שיקרבו אותו לארצות הברית. נטייה זו לא לוותה בהפניית עורף לסובייטים, אולם היא עוררה בברית המועצות חשש רב ודחפה אותה להקדים ולהציע בתחילת 1981 תכנית מדינית לפתרון הסכסוך בין הישראלים לפלסטינים שנשאה את שמו של ליאוניד ברז'נייב. התוכנית הציעה לכנס ועידה בין־לאומית כדי להוביל לפינוי ישראל מהשטחים שכבשה ב־1967 ולהקמת ישות או מדינה פלסטינית לצד ישראל. אולם הוועידה הסובייטית לא כונסה, וערפאת, אף שזכה בעת ההיא לנדיבות סובייטית רבה, המשיך לחמם את מערכת היחסים שלו עם האמריקאים. במוקד הפרק השביעי בספר ניצבת מלחמת לבנון הראשונה ('מבצע שלום הגליל'), ששוב העמידה למבחן את מערכת היחסים בין אש"ף לסובייטים. אש"ף שיווע לסיוע צבאי, אולם לאחר שממשלת לבנון סירבה להצעת ברית המועצות בנידון הסתפקה מוסקבה במשלוח סיוע רפואי ונמנעה גם הפעם ממעורבות אמיתית בעימות, שעלולה הייתה לסבך אותה עם ארצות הברית, ואש"ף איבד פעם נוספת את הבסיס הטריטוריאלי שלו וגלה לתוניס.

מערכת היחסים בין אש"ף לברית המועצות נותרה חיובית גם לאחר המלחמה בלבנון, אולם מאז לא הצליחה להעפיל שוב לרמה הגבוהה שאפיינה אותם קודם לכן. ערפאת העריך כי הפוטנציאל המדיני ויכולת ההשפעה של ברית המועצות במזרח התיכון נחלשו מאוד בהשוואה לארצות הברית, וגם אצל הסובייטים נרשמו שינויים שדחקו את הפלסטינים ממעמד המיוחד. עם עלייתו לשלטון של מיכאיל גורבצ'וב בשנת 1985 חל שינוי הדרגתי בקרמלין לטובת ישראל, ותחתיו, ותחת יורשו בוריס ילצין, התחממו היחסים עד כדי חידוש היחסים הרשמיים וחידוש עליית־הגירת היהודים לישראל. ההתפתחויות האלה הוציאו את הפלסטינים מהכלים. הם אמנם לא ויתרו על המשך היחסים עם מוסקבה, אך המשיכו לדחוף את עצמם בהדרגה לידי האמריקאים. הסובייטים, ששנים ארוכות ניסו לדרבן את אש"ף להשתתף בוועידת שלום אזורית, בנפרד או בתוך משלחת ערבית מאוחדת, מול נציגים של ישראל, אמנם

השתתפו בוועידת מדריד בשנת 1991, אך נותרו מחוץ לאור הזרקורים, גם אז וגם בטקס החתימה על הסכם אוסלו ב-1993.

מסקנות המחקר משולבות ב'אחרית דבר' מועילה, המצליחה לסקור את התהפוכות בהשפעת ברית המועצות-רוסיה על המזרח התיכון עד 2015, והן ברורות וחדות: למעשה, אש"ף על מרכיביו השונים לא פעל בשירות המהפכה הסובייטית, אלא להפך. הפלסטינים האכילו את הסובייטים-הרוסים מרורים רבים, וברוב הפרקים המתוארים בספר נאלצו האחרונים לבלוע את הגלולה המרה ו'לשרת' את הפלסטינים. יחסים אלו אתגרו אפוא את הדפוס הקבוע של יחסי 'פטרון-לקוח'. בסופו של דבר בחרו הפלסטינים בשיתוף פעולה עם האמריקאים (כפי שנהגה מצרים), בהבנים כי רק ארצות הברית יכולה להשפיע על ישראל ולא הסובייטים שמשנת 1967, לא קיימו יחסים דיפלומטיים עם ישראל. אמנם הסובייטים לחצו במשך שנים על ערפאת לקבל את החלטות מועצת הביטחון 242 ו-338, ודרכנו את הפלסטינים שלא להיתלות רק בטרור לשמו, אלא לראות בו מנוף למשא ומתן, אולם רק הלחץ האמריקאי הצליח, למעשה, בסוף שנות השמונים לנתב את ערפאת ואנשיו לערוץ מדיני שהוביל למשא ומתן ולהסכם עם ישראל. ובפרפרזה על הפתגם הידוע: הסובייטים עשו את שלהם – הסובייטים יכולים ללכת.

מחקרם החשוב של לסקר ובאזוב הוא מחקר מרתק ופורץ דרך. הוא מעורר מחשבות וחושף פרטים רבים על צמתים מכריעים בסכסוך הערבי-ישראלי שבהם השפיעו מעצמות העל על קבלת ההכרעות של הפלסטינים – בנתיב המדיני, וגם במאבק או בהחלטה מושכלת להשתמש בשניהם יחד. הספר מלווה בניתוחים רבים ומועילים ובתובנות רוחביות חשובות המספקות נקודת מבט מלומדת על הנושאים הנבחנו בו. אף שהנושא הנידון מורכב ומסובך – המאבק המזוין שתודלק בנשק סובייטי והיה אמור לפתוח נתיב לשלום, שפע מזימות בין-לאומיות רבות פנים, מעגלי אינטרסים סותרים וכדומה – לסקר ובאזוב מצליחים להגיש אותו לקוראים בעברית בהירה, משובחת וקולחת ובכישרון כתיבה רב. גם המסמכים הרבים המובאים בנספחים תורמים לא מעט (בין היתר, אפשר ללמוד מהם עד כמה הקרינה ברית המועצות אחרי 1974 פרגמטיות וחיפשה פתרונות לסכסוך הישראלי-פלסטיני). הספר מיועד לאנשי אקדמיה, לחוקרים ולסטודנטים, וגם לקהל הקוראים המשכיל, והוא תורם תרומה חשובה ומרשימה הן למחקר העוסק בסכסוך הערבי-ישראלי, הן לתחום המחקר הבוחן את המעורבות של המעצמות באזורנו ואת השפעתה של המלחמה הקרה עליו. הפרטים החדשים והניתוחים השזורים בספר מעשירים גם את מי שבקאים היטב בקורות הסכסוך הערבי-ישראלי ומחדדים את הקביעה שבפרקים היסטוריים רבים היו הפלסטינים, מדינות ערב ומדינת ישראל רק כלי משחק בלוח השחמט של המעצמות, אם כי בכל הנוגע לפלסטינים ולברית המועצות ידעו גם הראשונים לנצל את המעצמה הגדולה.

**אלעד בן-דרור**



מיכאל לקר, מוחמד והיהודים, מהדורה שנייה מתוקנת (ירושלים: מכון בן צבי, יד יצחק בן צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים, 2014), 292 עמ'.

פרופ' מיכאל לקר הוא חוקר האסלאם הקדום, מרצה בחוג לשפה וספרות ערבית באוניברסיטה העברית בירושלים, וכתב ספרים ומאמרים רבים וערכים באנציקלופדיה של האסלאם. מחקריו בעברית ובאנגלית עוסקים בביוגרפיה של מוחמד, באישים ידועים מתקופת הנביא, ביהודי ערב, ביחסי יהודים וערבים וביחס מוחמד ליהודים. בספר הנידון לקר עוסק בעימות בין מוחמד לבין היהודים שחיו בעיר מדינה (או בשמה הקדם-אסלאמי – ית'ריב) וביישובים אחרים בצפון ערב. בהקדמה הוא מנמק מדוע בחר לכתוב ספר בתחום זה: 'נושא מוחמד והיהודים הוא רב חשיבות ועניין, שהרי תקופת מוחמד במדינה, שנמשכה כעשר שנים, עיצבה במידה רבה את העולם שאנחנו חיים בו [...] העימות ממלא תפקיד חשוב, אם כי לא תמיד גלוי, בחיי כל אחד מאתנו' (עמ' 11). המחבר מציין כי הדיון בספר מבוסס על טקסטים בערבית הקלאסית ועל חומר ביוגרפי והיסטוריוגרפי אסלאמי, אך יש לו הסתייגויות מסוימות ממקורות אלו. הוא מציין כי את קורות הנביא (בערבית סירה, אל-סירה אל-נבאיה) לא חיבר היסטוריון מקצועי, אלא לקטן המסורות אבן אסחאק (נפטר ב-768),<sup>1</sup> שאסף במשך שנים רבות מסורות מפי צאצאיהם של חברי הנביא ומפי מלומדים וזקני השבטים. כותבי הביוגרפיות שבאו אחריו נהגו להעתיק חומר מעבודתו, ואף העתיקו זה מזה. לקר מסביר בהרחבה את הקושי של החוקרים לזהות מהי הגרסה הנכונה של כל אירוע. איננו יודעים מה היו שיקוליו של אבן אסחאק בבחירת מקורות מסוימים, ומדוע 'ניפה' מקורות אחרים. המסרנים לא דייקו תמיד בתיאור האירועים, ולעתים מסרו גרסאות שונות. חלק מהמקורות הגיעו ממשפחות שהיה להן עניין להציג את בן משפחתן באור חיובי ואת אויביהם באור שלילי. לעתים השמיט אבן אסחאק את שמותיהם של חלק ממוסרי המסורת, ולכן לא ברור אם המסורת מדויקת. לעתים שכח המספר מה באמת אירע. נוסף על כך, יש להביא בחשבון את תפקידם של המאספים והעורכים. כל המסורות שתיאר לקר מקורן במסרנים מוסלמים, אך בין המוסרים היו גם מוסלמים ממוצא יהודי, והם תיארו את המאורעות כפי שנראו מהצד היהודי. לקר מוסיף כי רוב החוקרים חושדים בערך ההיסטורי של הביוגרפיה של מוחמד ושל המקורות הראשוניים האחרים, אך לדעתו הוויתור הגורף על העדויות הספרותיות העשירות האלה הוא חסר בסיס. המסגרת הכללית של הסיפורים ונתוני הרקע הם אמיתיים. לדברי המחבר, יש שפע עצום של ידיעות שאפשר ללמוד מהן על מה שהתרחש בעשר השנים המכריעות מאז בואו של מוחמד למדינה ועד מותו (עמ' 13-17).

1 הביוגרפיה של הנביא מאת אבן אסחאק היא הראשונה שהגיעה לידינו, והיא נערכה בידי אבן השאם בתחילת המאה התשיעית.

במבוא שולל לקר את הדעה הרווחת כי בתקופה הקדם-אסלאמית היה חצי האי ערב ארץ של נוודים שנלחמו אלו באלו. לדעתו, גישה זו מקורה בספרות הקלאסית העשירה בתיאורי קרב וגבורה של לוחמים. הוא סבור כי היו שבטים נוודים, אך רוב התושבים היו יושבי קבע שעסקו בחקלאות ובמסחר. בין יושבי הקבע לבין השבטים הנוודים היו קשרים כלכליים ושיתוף פעולה צבאי. לקר מציין כי בתקופת הג'הליה (תקופת 'הבערות', התקופה שקדמה להופעת מוחמד) היו בחצי האי ערב שבטים יהודיים, ובינם לבין עובדי האלילים היו קשרים טובים (עמ' 21-23).

בפרק הראשון עוסק המחבר בעיר מדינה לפני הגעתו של מוחמד אליה. הוא מתאר בהרחבה את המבנה הטופוגרפי של העיר, דן במבנה החברתי, שכלל שבטים ערביים ושבטים יהודיים, ומסביר את מערכת היחסים בין השבטים. המחבר מצטט מקורות אסלאמיים העוסקים במערכת היחסים בין הערבים עובדי האלילים לבין היהודים במדינה. הוא מצטט מקור שלפיו זיד, מזכירו של מוחמד, למד בילדותו קרוא וכתוב בערבית בבית המדרש של היהודים, ובד בבד למד, כנראה, גם את הכתב העברי או הארמי. כמו כן הוא מציין כי שלושה חודשים לפני ההג'רה נפגש מוחמד בחשאי עם נציגי האנסאר, 'בוגרי בית המדרש' (עמ' 38), שלמדו קרוא וכתוב בילדותם, ובעקבות פגישה זו עזב מוחמד את מכה והיגר למדינה. לקר מציין כי היהודים היו בעלי עוצמה צבאית, היה להם נשק רב, והמצודות שלהם היו הביצורים החזקים ביותר במדינה. הוא מתבסס על מקורות אלו ואומר כי 'אפשר לאמץ את טענת המקורות האסלאמיים, כי יהודי מדינה הכשירו את הקרקע עבור מוחמד מן הבחינה הרוחנית' (עמ' 42). בהמשך הפרק המחבר סוקר את היריבות בין שני השבטים החזקים במדינה, הבנו אַןס והבנו ח'זרג', ומציין כי היו להם קשרים עם שבטי היהודים הבנו נזיר, קַרְיִזָה וקַיִנְקָאע, והיו ביניהם בריתות הגנה. בפרק השני דן לקר בשאלה אם כבר לפני בואו למדינה תכנן מוחמד לחסל את היהודים. הוא מצטט כמה מקורות החלוקים בנושא. לדעתו, מוחמד לא התכוון להרוג את היהודים מלכתחילה, וההוכחה לכך היא שכאשר בא למדינה הוא חתם הסכמי אי-לוחמה עם השבטים היהודיים הגדולים. המחבר מתנגד אפוא לדעתו של ההיסטוריון משה גיל, שכתב במאמרו 'החוקה של מדינה'<sup>2</sup> כי בידיעות על פגישת מוחמד עם האנסאר בעקבה (במעלה ההר של מינא), שבה הושג ההסכם שהביא להגירת מוחמד למדינה, יש ראייה לכוונת זדון של מוחמד בשאלה היהודית:

כאשר מוחמד נפגש בעקבה עם האנסאר, אחד מהאנסאר הביע חשש: 'כי לאחר שייתן אללה בידי מוחמד ניצחון, הוא יחבור לשבטו, מוחמד חייך ואמר לאנסאר דברי הרגעה וחיזוק [...] נחזור לשאלה היהודית, אותו חוקר

פירש את חיובו של מוחמד כחיוך מבשר רעות, כלומר כבר בזמן החתימה על הסכם עקבה זמם מוחמד לגרום רעה ליהודי מדינה (עמ' 55).

בפרק השלישי סוקר לקר את תחילת העימות של מוחמד עם היהודים ומסביר כי לפני בואו של הנביא למדינה היו בין יהודים לערבים יחסי שכנות טובים ובריתות הגנה. כאשר בא מוחמד למדינה התאסלמו חלק מהערבים עובדי האלילים ושיתפו פעולה עם מוחמד נגד היהודים. לדעת המחבר, יהודי מדינה לא הוכרעו בזכות כוח צבאי עדיף, אלא בשל ההתערערות ההדרגתית של הבריתות שלהם עם עובדי האלילים שעברו בהדרגה לצד מוחמד.

בפרק הרביעי עוסק לקר בגירוש שבט בני קינקאע ממדינה. הוא מצטט מקורות אחדים המסבירים את הסיבות לגירושם. לפי מקור אחד, היהודים הפרו את החוזה שכרתו עם מוחמד ונלחמו נגדו בקרב בדר ב־624 (הקרב שבו נלחם צבאו של מוחמד בצבא מכה). לפי מקור אחר, אישה שהייתה נשואה לאדם מהאנסאר באה לשוק של קינקאע. יהודי חמד לצון וחיבר את שולי בגדה לכיסא, וכשקמה התגלתה ערוותה ולעגו לה. מוסלמי שראה את הנעשה הרג את היהודי, ובני קינקאע הרגו את המוסלמי וביטלו את החוזה עם מוחמד. יש מקורות הרואים קשר בין שתי הסיבות. תחילה הפרו היהודים את הברית שכרתו עם מוחמד, וזמן קצר אחר כך העליב יהודי את האישה. בעקבות האירועים האלה הגלה מוחמד את שבט קינקאע.

בפרק החמישי עוסק לקר בגירוש בני שבט נזיר היהודים. הוא דן בסיבה לגירושם ומסיק כי 'יש הסכמה רחבה בהיסטוריוגרפיה שהסיבה לגירושם קשורה לבקשת מוחמד מנזיר שיעזרו לו בתשלום כופר נפש, אך הם סירבו' (עמ' 135). לעומת זאת, אחרים סבורים שכאשר בא מוחמד אליהם לבקש את עזרתם הם התכוונו להרוג אותו, אך אללה גילה לו את הדבר. לפי מקור אחר, אנשי נזיר הציעו למוחמד לערוך דיון תאולוגי והציעו להיפגש באמצע הדרך עם מספר מועט של מוסלמים, אך כוונת היהודים הייתה להרוג את מוחמד. המזימה נודעה לנביא, והוא נלחם בהם וגירשם ממדינה.

הפרק השישי עוסק בטבח יהודי שבט בני קריזה. מוחמד האשים את השבט הזה בהפרת הסכם אי־הלוחמה שלהם אתו, והמלאך גבריאל הורה למוחמד להביסם. אף על פי שנכנעו בלא תנאי הרג מוחמד את הגברים ומכר את הנשים והילדים לעבדים. לקר מציין ש'אין פרשה בהיסטוריה של מוחמד שעוררה פולמוס גדול יותר מטבח בני קריזה' (עמ' 158). לקר מצטט מקורות מוסלמים קדומים ומקורות אפולוגטים בני זמנו המכחישים את הטבח.

בפרק השביעי דן לקר בהתנקשות ביהודי אבו ראפע סלאם בן אבי אל־חקיך משבט נזיר, שהתרחשה במועד לא ידוע בנווה המדבר ח'יבר. בין תושבי ח'יבר היו שתי משפחות מנזיר שהוגלו ממדינה. אחת מהן הייתה משפחתו של אבו ראפע. המחבר

מצטט את אבן סעד, האומר כי אבו ראפע ריכו צבא של עובדי אלילים והבטיח להם תמורה בתנאי שיילחמו במוחמד, ולכן האנטאר הרגו אותו. לעומת זאת, אבן אסחאק סבור כי בני ח'זג' הרגו אותו בגלל תחרות בינם לבין הבנו אָנס. בכל פעם שאחד מהם עשה דבר שהביא תועלת לשליח אללה מיהר השבט האחר לחקות אותו. אוס פגעו בכעב אל־אשרף בגלל איבתו לנביא, ולכן מיהרו ח'זג' אל מוחמד וביקשו את רשותו להרוג את אבו ראפע. הם קיבלו רשות והרגו אותו (עמ' 179-180).

הפרק השמיני עוסק בפרשת ההתנקשות בחייו של היהודי אל־יסיר בן רזאם תושב ח'בר. לקר מצטט את אבן סעד וביהקי המסבירים כי אל־יסיר אסף חיילים כדי להילחם במוחמד. מוחמד חיבל תחבולה: הוא הזמין אותו אליו, כביכול כדי למנותו למושל ח'בר, ובדרכו אל הנביא הרגו אותו אנשי מוחמד (עמ' 189). לקר מסתייג מידיעה זו משום שלא ברור מה מקור המסורת על ההתנקשות הזאת.

הפרק התשיעי מוקדש להסכם חֲדִיבְיָה ולכיבוש ח'בר. לאחר היעלמות שבטי היהודים הגדולים ממדינה נותרו בנאות המדבר ח'בר, פדך, תימאא וואדי אל־קרא שבטים יהודיים עצמאיים, אבל רק לח'בר היה צבא חזק שהיה מסוגל לעמוד בפני צבא מוחמד. לח'בר הייתה ברית הגנה הדדית עם כופרי מכה, שהיו במלחמה עם מוחמד. מוחמד שם לו למטרה לנטרל את הברית. הוא יצא בראש צבא גדול לעבר מכה וחנה בחדיביה. לקר מעיר כי לכאורה התנהל בחדיביה משא ומתן בין מוחמד לבין נציגי שבט קָרִיש על התנאים שבהם יורשו מוחמד ואנשיו לעלות לרגל למכה בשנה שלאחר מכן, אך למעשה עמד על הפרק עניין חשוב בהרבה, הלא הוא ברית ההגנה בין ח'בר למכה (עמ' 193). כדי לגרום לביטול הברית ערך מוחמד הסכם עם מכה. שלא כהרגלו הוא גילה גמישות רבה וויתר ויתורים רבים, ובעקבות זאת היה יכול לתקוף את ח'בר בלי לחשוש מהתקפת מכה. המחבר מתפלא מדוע התעלמו היסטוריונים מהברית בין מכה לבין ח'בר. הוא מצטט חיבור הלכה מוסלמי של אל־שיבאני בן המאה השמינית, ולפיו 'הנביא כרת הסכם אי לוחמה עם תושבי מכה כדי להבטיח שלא ייפגעו כוחותיו מן האגף שלהם כאשר יפנה לח'בר'. מכאן למד לקר כי אין פסול בהסכם הכולל ויתורים עם אויב, אם יש בו תועלת למוסלמים. לקר תוהה מדוע השמיטו המקורות את הברית בין מכה לבין יהודי ח'בר. לדעתו, ההשמטה נובעת מרצון המסורת המוסלמית להציג את מוחמד בדמות נביא שהביא דת חדשה ולא בדמות מדינאי פרגמטי ומתוחכם (עמ' 196). מוחמד כבש את ח'בר וכרת הסכם כניעה עם תושביה. הוא הרשה להם להישאר בח'בר כי לא נמצא תחליף לעבודתם ולמומחיותם. אולם בימי הח'ליפות של אבו בכר (632-634) ועמר (634-644) החלו להגיע עבדים לערב. הם החליפו את יהודי ח'בר, ובואם הביא להגליית היהודים (שנת 641).

בספרו משתמש לקר בכלי עזר חשובים לשחזור האירועים ההיסטוריים ותהליכי קבלת ההחלטות, ולמען הבהירות צירף לספר מפה מפורטת של העיר מדינה, שבה

התרחשו רוב האירועים, מפה של היישובים היהודיים בערב, ואת מפת היוחסין של שבטי מדינה הראשיים, האוס והח'זרג', העוזרות לקוראים להבין מה התרחש במדינה בעשור האחרון לחייו של מוחמד. המחבר מרבה לצטט משפטים וקטעים מהמקורות האסלאמיים הקדומים בעברית למען הקוראים המשכילים, ואילו עבור קהילת החוקרים הוא מביא את אותם הקטעים בהערות בערבית יהודית (ערבית באותיות עבריות). המחבר מצטט מספר רב של מקורות, הוא מעשיר את הקוראים במקורות שלא צוטטו במחקרים קודמים, ומזכיר חוקרים בני זמננו, כגון חיים זאב הירשברג, ישראל בן-זאב, מאיר יעקב קיסטר ומשה גיל. הוא מודע לכך שחלק מהמקורות האסלאמיים הקדומים אינו אמין, ומעיר כי לעתים לפנינו כמה גרסאות סותרות של היסטוריוגרפים קדומים על אירוע מסוים, ולא תמיד בידינו כלים לקבוע איזו גרסה עדיפה. המחבר מצטט גרסאות שונות וסותרות ומשתמש בשיקול דעתו להחליט מהי הגרסה הנכונה. לפעמים הוא מצטט מקור נוסף, כמו חיבור הלכה מוסלמי, שלכאורה אין לו קשר לנושא, אך מתברר שאפשר להסיק ממנו מסקנות הנוגעות לנושא שלפנינו. להבדיל מרוב החוקרים המתארים את השבטים היהודיים תיאור כללי, לקר יורד לפרטים, מרחיב ומתאר אישים ומנהיגים יהודים חשובים ומצטט מקורות המסבירים את הסיבות להריגתם על ידי המוסלמים.

אכן, היטיב המחבר בהבאת שפע מקורות אסלאמיים כדי לבסס את ניתוחיו ואת המסקנות שאפשר להסיק מנתונים אלו, אבל לטעמי, היה ראוי להביא גם מקורות יהודיים לצד המקורות המוסלמיים. אמנם המקורות היהודיים מעטים ועדותם איננה ישירה, אבל בעניין הסכסוך המתמשך בין שני הצדדים היריבים, המוסלמים והיהודים, עם כל הקושי שבכך, ראוי לבחון עדויות של שני הצדדים. אכן לקר מצטט לעתים מסורות של יהודים שהתאסלמו, וקובע כי מוסלמים ממוצא יהודי תיארו את האירועים כפי שנראו מהצד היהודי. עם זאת, נראה לי כי מקורות אלו אינם משקפים את הצד היהודי וגם אינם אמינים, שכן היהודים שהתאסלמו רצו למצוא חן בעיני המוסלמים, ובוודאי חששו שיאשימו אותם בבגידה בדתם החדשה. למשל, המחבר דן בסיבות שהביאו את היהודים לחצי האי ערב. הוא מצטט את סמהודי (נפטר ב-1506), המצטט את אבן אל-נג'אר (נפטר ב-1245): 'היהודים מצאו אצלם בתורה שמקום ההג'רה של מוחמד יהיה במקום שבו גדלים תמרים [...] לכן עזבו את ארץ ישראל והתיישבו במדינה ואחרים אומרים שהתיישבו בח'יבר' (עמ' 61-62). מן הראוי היה לצטט לצד המקור המוסלמי גם את המקור היהודי שקדם לו, התלמוד הירושלמי, שעריכתו הסתיימה לכל המאוחר במאה החמישית לסה"ג, המסביר מדוע הגיעו היהודים לערב: 'שמונים אלף פרחי כהונה ברחו לתוך חילותיו של נבוכדנצר והלכו להן אצל ישמעאלים'<sup>3</sup>.

נקודה נוספת למחשבה: המחבר מיטיב להעריך כי יהודי מדינה היו בעלי עוצמה צבאית וכלכלית, ובתיאור גירוש היהודים ממדינה הוא מצטט מקורות שלפיהם הפרו היהודים את הסכמי אי־ההתקפה שהיו להם עם מוחמד והתכוונו להרוג אותו. מדבריו מתקבל הרושם שמקור היריבות בין מוחמד לבין היהודים היה כלכלי, מכיוון שמוחמד היה זקוק לרכושם ולכספם, ושבצד הצבאי שאף מוחמד לתמיכתם. לטעמי, התמונה ההיסטורית הזאת איננה שלמה. היה ראוי להדגיש יותר את הוויכוח התאולוגי בין הצדדים היריבים ואף להקדיש פרק נוסף לקרע התאולוגי שבין הצדדים היריבים, שהרי הכול התחיל בוויכוח תאולוגי מתמשך – מוחמד קיווה שהיהודים יתאסלמו וישפיעו על עובדי האלילים להתאסלם, אך רק מעטים התאסלמו, ומכאן התחיל העימות, והוא הלך והסתעף.

בצד הטכני של הצגת הדברים ראוי להעיר כי ההערות ומראי המקום מובאים בסוף הספר, ולדעתי היה רצוי להביאם בתחתית העמוד, או בסוגריים בתוך הטקסט. אם זאת, אפשר לטעון שהעברת הערות מסובכות לסוף הספר מקלות על הקוראים המשכילים שאינם חוקרים, המעוניינים בעיקר בתמונה בכללותה ופחות בפירוט המקורות או בפרטי החוקרים המצוטטים.

כללו של דבר, חוקרים כמו ויליאם מונטגומרי וואט (Watt), בן־זאב, הירשברג, קיסטר, גיל ואחרים כבר דנו בנושא ותיארו את פעולותיו של מוחמד כלפי היהודים ואת יחסו המשתנה כלפי השבטים היהודים, אולם ספרו של לקר עולה על קודמיו בתיאור הרחב והעמוק שהוא מתאר את מערכת היחסים בין מוחמד, נביא האסלאם, לבין היהודים. הדיון בנושא נכבד זה מבוסס בספרו של לקר על ניתוח מקורות רבים וראשוניים, שחלקם לא נידונו אצל קודמיו, או שהדיון בהם היה שטוח והם לא נותחו לפי שיטות מחקר מודרניות. כמו כן, ספרו של לקר מבחין בין מקורות מסוגים שונים, בוחן את משמעותם ומסווג את ערכם לפי חשיבותם ותרומתם. כאמור, לקר השתדל לחבר חיבור המיועד גם לחוקרים וגם לקוראים המשכילים, וכך למרות שפע המקורות והניתוחים המעמיקים, הספר ברור ורהוט ומובן גם לקוראים שאינם בקיאים בקורות האסלאם הקדום ובמקורותיו. זאת ועוד, לקר מרבה לצטט מקורות אסלאמיים קדומים שלא עמדו לנגד עיני החוקרים הקודמים או שלא זכו לבחינה ולהערכה נאותה במחקריהם.

בת־שבע גרסיאל

# **The Jewish Bourgeoisie of Egypt in the First Half of the Twentieth Century: Modernity, Socio-Cultural Practices and Oral Testimonials**

**Liat Maggid Alon**

## **Introduction**

In recent years, there has been increased interest in the history of Middle Eastern Jewish communities. Some works focus on the social history of these communities, address modernity as a lived experience, and offer a different framework for the understanding of modernity.<sup>1</sup> Other works anchor modern Jewish Middle Eastern life experiences in the immediate context of the societies of which they were a part.<sup>2</sup> Thus, they offer perspectives that move away from both modernization theories and essentialist categories that present Middle Eastern Jewries as monolithic, and bring to light more nuanced accounts of their histories.

- 1 Lucie Ryzova, *The Age of the Efendiyya: Passages to Modernity in National-Colonial Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2014); Keith David Watenpaugh, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism and the Arab Middle Class* (Princeton: Princeton University Press, 2006); Benjamin Thomas White, *The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011).
- 2 Orit Bashkin, *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq* (Stanford: Stanford University Press, 2012); Joel Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics and the Formation of a Modern Diaspora* (Berkeley: University of California Press, 1998); Ruth Kimhi, *Zionism in the Shadow of the Pyramids: The Zionist Movement in Egypt, 1918-1948* (in Hebrew) (Tel-Aviv: Am Oved, 2009); Yoram Meital, 'A Jew in Cairo: the Defiance of Shehata Haroun', *Middle Eastern Studies* 53 (2017): 183-197; Dario Miccoli, *Histories of the Jews of Egypt: An Imagined Bourgeoisie, 1880s-1950s* (London and New York: Routledge, 2015); Dario Miccoli (ed.), *Contemporary Sephardic and Mizrahi Literature: A Diaspora* (London and New York: Routledge, 2017); Orit Yekutieli, 'Artisans at the Medina of Fes in the Twentieth Century: Social Transformations in Modern Morocco' (in Hebrew) (Ph.D. dissertation, Ben-Gurion University of the Negev, 2010).

Incorporating these perspectives and addressing modernity as a lived experience, this paper analyzes the utilization of three socio-cultural practices by members of the Jewish community of Egypt in their efforts to construct and appropriate a shared modern identity, and to enjoy the new opportunities that this identity summoned during the first half of the twentieth century. Tracing past social behaviors and daily realities, I draw on Bourdieu's concept of habitus. Defined as 'a set of dispositions that play a dual role both as principles of social classification and as organizing principles for action',<sup>3</sup> habitus is that which reflects people's shared backgrounds and enables them to respond in accordance with what is considered appropriate in different situations. Expressing the interplay between group culture and personal history, Bourdieu's habitus and theory of practice offer a framework for interpreting social processes and individual behaviors.<sup>4</sup>

The three socio-cultural practices discussed herein are the use of language, residential urban dispersion patterns, and the social phenomenon of mixed marriages. I analyze the ways in which contemporaries – the Jewish bourgeoisie of the time and place – utilized these practices in their struggle to gain access to financial, cultural and social capital under colonial rule during a period of rapid transition. This was a struggle defined in terms of old versus young, traditional versus modern, backwardness versus progress. In Egyptian society under European cultural hegemony and later British rule, modernity was the currency for upward mobility. This paper brings to light the daily gestures and manners by which contemporaries appropriated modern identity instrumental for their upward mobility and illuminates their conscious (yet not cynical) and unconscious roles in the construction of modern identities. It also challenges widely accepted stereotypes associated with Middle Eastern societies in particular, and modernity in general.<sup>5</sup>

- 3 Pierre Bourdieu, *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*, trans. Matthew Adamson (Stanford: Stanford University Press, 1990), 13; On the definition of habitus and the concept of dispositions in Bourdieu's work see also Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, trans. Richard Nice (London: Sage, 1993), 15, 19, 46, 76, 87.
- 4 The development of habitus as a theoretical concept for social analysis contributed to a broader understanding of another pertinent concept – capital. Central to Marxist analysis, this concept came to mean not only financial wealth, but also cultural and social resources.
- 5 For a broader analysis of these issues, see my dissertation, 'The Jewish Bourgeoisie of Egypt during the First Half of the Twentieth Century: Gender and Family as Perspectives' (in Hebrew) (Ph.D. diss., Ben Gurion University of the Negev, 2018).

The analysis presented here relies primarily on the wealth of details provided by oral testimonials of contemporaries, gathered during personal interviews. Wherever possible, comparisons were made with documents from the archive of the Jewish (Sephardi) community and Grand Rabbinate of Cairo.<sup>6</sup>

## The Sources

Two pools of sources provided the information on which this study is based: life stories of former members of the Jewish community, and documents from the archive of the Jewish (Sephardi) Community and Grand Rabbinate of Cairo (the highest Jewish judicial authority). The testimonials, which provided the majority of information for this paper, are divided into three groups.<sup>7</sup> The first is my private archive, which holds 40 interviews conducted in Israel in the years 2011-2018.<sup>8</sup> The second consists of interviews from the archives of the Oral History division at the Hebrew University of Jerusalem. These interviews were conducted between the 1960s and the first decade of the twenty-first century, both in Israel and abroad. The third group is comprised of life stories, documented in a book edited by Lillian Dammond – herself a former member of this community – and Yvette Raby, and published in 2007.<sup>9</sup>

- 6 While there was a separate Jewish Ashkenazi community with its own institution in Cairo, the Sephardi community and its head were considered the representative body of Egyptian Jewry.
- 7 Please note the following abbreviations used: AT – author’s translation; PA – private archive, which includes interviews held by the writer and divided chronologically into two groups marked G1 and G2; interviews kept at the Division of Oral History at the Institute of Contemporary Jewry at the Hebrew University of Jerusalem are marked by the abbreviation J-lem. They are numbered P35 (Project 35), I no. (Interview number); documents from the archive of the Grand Rabbinate and Jewish community in Cairo are marked YUA (Yeshiva University Archive) and given by reel and document number.
- 8 All of the interviewees’ names were changed and appear here in pseudonym.
- 9 Of the interviews in the book, I used only those with people who could have been included in the Jewish Bourgeoisie (omitting those of the lower strata or upper echelons of the Jewish society). Liliane Dammond and Yvette Raby, *The Lost World of the Egyptian Jews: First-Person Accounts from Egypt’s Jewish Community in the Twentieth Century* (Lincoln: iUniverse, 2007). Ruthellen Josselson, *Interviewing for Qualitative Inquiry: A Relational Approach* (in Hebrew), trans. Amia Lieblich (Tel-Aviv: Mofet, 2015).

The selection process of interviewees and the methodology applied by the interviewers differed significantly between the groups. This complexity required an on-going awareness of the effects that these differences may have had on the interviewees. At the same time, the differences limited the dispositional effect that a single interviewer might have had over the collected material.<sup>10</sup> Often, it was this diversity that shed light on the inherent biases of both the interviewers and the interviewees.

While oral testimonials have become an important source in anthropology and sociology, there is still no consensus regarding their validity in historical research. Those who oppose their use claim that testimonials collected in retrospect and relying on memories are not credible. Alessandro Portelli, one of the prominent advocates of the use of oral sources, confronts this claim head on. Arguing that there is always a lapse of time between the event and the written record, he states that the written document actually hides its dependence on time and presents an immutable text that assumes that no modifications were made to it. In fact, Portelli argues, what is written 'is first experienced or seen [...]. Therefore, the reservations applying to oral sources ought to be extended to written material as well'.<sup>11</sup>

More importantly, Portelli argues that the strength of oral testimonials is derived not necessarily from their adherence to facts, but rather from '[their] divergence from them, where imagination, symbolism, [and] desire break-in'. Once their factual credibility is verified based on established criteria of historical, philological criticism that applies to every document, the contribution of oral sources lies in the fact that 'untrue' statements are still psychologically 'true'. Such intentional or unintentional 'errors' can often be more revealing than factually accurate accounts.<sup>12</sup>

Oral sources force us to detect and address both the speaker's and the researcher's own subjectivity. When the research is broad and articulated, it also

10 On the work with narrative sources in general and with life stories in particular, see Ruthellen Josselson, *Handbook of Narrative Inquiry: Mapping a Methodology* (Thousand Oaks: Sage, 2007); Josselson, *Interviewing for Qualitative Inquiry*; Alessandro Portelli, 'The Peculiarities of Oral History', *History Workshop* 12 (1981), 96-107; Na'ama Sabar-Ben Yehoshua (ed.), *Traditions and Genres in Qualitative Research: Philosophies and Advanced Tools* (in Hebrew) (Tel Aviv: Mofet, 2016).

11 Portelli, 'Peculiarities', 99-101.

12 Ibid, 100-101.

allows for a cross-section of the subjectivity not only of individuals but also of social groups. It tells us not just what people did, but also what they wanted to do, what they believed they were doing, and what they now think they did.<sup>13</sup>

Finally, those who criticize the use of oral sources argue that memory-based testimonials are often distorted by nostalgia. Indeed, the passage of time and the fluid nature of memory, ever changing and culturally constructed, demand a growing awareness of such nostalgic tendencies. However, there are effective methodologies to respond to this challenge. While a single life story provides mostly anecdotal information, a cluster of interviews provides a basis for comparison and analysis. This comparison also facilitates the analysis of collective nostalgic constructions.

While there is no doubt that archival documents are a critical source for historical research, they mostly present a dominant narrative, selected and preserved by elites. Oral sources, on the other hand, can provide a window into the daily lives, perceptions and strategies of ordinary people, unobtainable otherwise. They allow a comparison between collective and individual memories, and ‘often reveal unknown events or unknown aspects of known events [...] [and] cast new light on unexplored sides of the daily life of the non-hegemonic classes’.<sup>14</sup>

As current geo-political circumstances prevent access to almost all of the archives of modern Middle Eastern Jewish communities, oral testimonials are the main source of new and invaluable information pertaining to these societies. In the following pages, I focus on the life stories of men and women of the Jewish bourgeoisie of Egypt, bringing to life the multi-dimensional aspects of daily realities, and drawing attention to the ways in which the historical agents played a central role in the construction of modernity. I also reveal gaps between ideals and images and lived experiences, thus facilitating a break from the dichotomous narratives of modernity.

Available archival sources documenting the activities of the Jewish community during this period in Egypt are scarce. However, extensive research uncovered the existence of the partial archive of the Jewish Community and Grand Rabbinate of Cairo.<sup>15</sup> The archive documents the period between 1924

13 Ibid, 100.

14 Ibid, 99.

15 The full archive exists but is not accessible. An anonymous blog essay indicates that on 2 May 2017, the Egyptian government gave agreement in principle to

and 1956,<sup>16</sup> and has been stored at the library of Yeshiva University in New York since the 1970s.<sup>17</sup> It includes over 9,000 documents recording the activities of the Grand Rabbinate in Cairo. In addition, it holds documents pertaining to the B'nai B'rith movement's chambers<sup>18</sup> and other organizations with whom the community of Cairo had dealings, both in Alexandria and outside Egypt. It also holds numerous certificates attesting to the personal status of members of the community,<sup>19</sup> lists of donors and recipients, bills paid by the community and other documentation. Wherever possible, I compare the information gleaned from the oral testimonials and that provided by this archive.

allow access to the communal records. See 'Point of no Return: Jewish Refugees from Arab Countries', 15 May 2017, [http://jewishrefugees.blogspot.co.il/2017/05/at-long-last-egypt-may-agree-to-records.html?utm\\_source=feedburner&utm\\_medium=email&utm\\_campaign=Feed:+blogspot/ZpKYsS+\(Point+of+no+return\)](http://jewishrefugees.blogspot.co.il/2017/05/at-long-last-egypt-may-agree-to-records.html?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed:+blogspot/ZpKYsS+(Point+of+no+return)), retrieved 20 May 2017. Despite the publication, the documents have not become available yet.

- 16 Chronologically in sync with the establishment of a constitutional monarchy in Egypt and the approval of a new constitution in 1922 and 1923, respectively, the Jewish community underwent a process of reorganization. In 1924, Joseph Aslan Qattaui, one of the Jewish community's most affluent and influential families, became Nassei (head lay leader). Qattaui was also a member of the delegation to London to negotiate for Egyptian independence, one of the founders of Bank Misr and a member of the committee that formulated the Egyptian constitution in 1922. In 1924 he served both as the head of the Jewish community and as Egypt's exchequer. He promoted the establishment of elected committees to run the community's day-to-day operations. The establishment of the archive in 1924 was likely part of these changes. It ceased its operations in tandem with the dissolution of the community's institutions, following the wave of Jewish immigration from Egypt in 1956. For more information on the archive, see the introduction by Yeshiva University Library archival staff (YU Lehman Archive, Role 1).
- 17 I wish to extend my deepest appreciation to Shulamith Berger and the Yeshiva University Library's staff for making this material available to me.
- 18 Members of the Ashkenazi community, who thought the Sephardi elite would not let them participate in existing institutions, were the first to establish a B'nai B'rith chamber. In time, members of the growing bourgeoisie opened another chamber, which became an alternative center of power to that of the Grand Rabbinate and Sephardi community.
- 19 Many of which are travel documents issued for those who were *apatrid* (i.e. people with no citizenship).

## A Bourgeois Community of Immigrants: Historical background

Cairo and Alexandria of the first half of the twentieth century were vibrant urban metropolises, buzzing with opportunity.<sup>20</sup> Investment in infrastructure by Mehmet Ali Pasha and his successors; the Suez Canal project; the integration of Egypt into the world economy; the capitulatory privileges granted to foreign nationals and the growing colonial European presence – all created new economic positions and social opportunities for those who could master the set of skills and behaviors considered modern. The new opportunities encouraged immigration to Egypt, primarily from within the Ottoman Empire and the Mediterranean basin. In 1882, decades of growing colonial presence culminated in Britain's direct occupation of the country. The growing British presence contributed to the increase in immigration.

These processes directly affected the Jewish community as well. Over a period of a hundred years, the community grew at least fifteen-fold, from roughly five thousand rabbinic Jews in 1857<sup>21</sup> to between eighty and a hundred thousand in 1948.<sup>22</sup> In absolute numbers, the Jewish community was demographically marginal. Nonetheless, in the economy and society of Cairo and Alexandria, Jewish presence was strongly felt.<sup>23</sup>

The community's specific characteristics – namely urbanism, polyglotism and international socio-religious and economic networks – rendered it particularly suited to take on a new role as intermediaries between local Egyptian society and colonial and business-oriented elites. In fact, the new opportunities for socio-economic mobility instigated the rise of a new social

20 Beinun, *Jewish Dispersion*, 13-41; Kimhi, *Zionism*, 23-40; Miccoli, *Histories of the Jews of Egypt*, 1-8.

21 There were two distinct Jewish groups in Egypt from the ninth to the twentieth centuries, the Rabbinic and the Karaite. While the Egyptian state considered them one community, the Karaites and Rabbinic Jews kept separate institutions. In 1857, there were roughly 2,000 Karaite Jews in Egypt in addition to the Rabbinic. For more on the Karaite community, see Beinun *Dispersion*, 183-206; Ilan, *Egypt*, 257-270; Yoram Meital, *Jewish Sites in Egypt* (in Hebrew) (Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1995), 84-88.

22 Nineteen-forty-eight is considered the peak year of the community's size. Afterwards, emigration reduced its numbers.

23 Gudrun Kramer, 'The Rise and Decline of the Cairo Jewish Community' (in Hebrew), *Pe'amim* 7 (1980), 5.

stratum within this community, which I refer to as the Jewish Bourgeoisie of Egypt. In light of the low cost of living and the relatively high salaries enjoyed by those able to master European languages and etiquette, the vast majority of the community could share in bourgeois practices and affiliations. By the early decades of the twentieth century, over sixty-five percent of the Jewish community in Egypt considered themselves to be part of this stratum. Thus, a community that, until recently, had been small and embedded in the local culture, transformed into a community of immigrants with collective bourgeois sensitivities.<sup>24</sup>

As a community of newcomers with bourgeois preferences, the Jewish population was quick to identify the benefits attached to European affiliations, as they became synonymous with modernity. Living in a world ruled by colonial interests, Egyptian society reorganized itself along an imagined axis drawn between constructed concepts of 'East' and 'West', 'tradition' and 'modernity'. In this dichotomous construction, the Jewish community (as well as others) strove to be included with the 'modern West'.

With the breakdown of the Ottoman political framework and the increased integration of Egyptian society with the colonial order, the urban non-Muslim communities gradually came to be known as 'foreign' communities.<sup>25</sup> This process both accelerated the disassociation of the Jewish community from the general Egyptian public, and strengthened the Jewish bourgeoisie's claim to the privileges awarded to other communities of 'foreigners'.

Tracing back the social realities of this turbulent period of rapid change, in what follows, I focus on the first half of the twentieth century, with particular

24 The Jewish (as well as many other non-Jewish) immigrants to Egypt arrived primarily from other provinces of the Ottoman Empire and from around the Mediterranean basin. Many came from Italy or Greece. Smaller numbers of immigrants came from North Africa, and a smaller group still from Yemen. Even though since 1865 there had been enough Ashkenazi (i.e. Eastern European) Jews to enable the establishment of an Ashkenazi community, this group never counted for more than ten percent of the community. In addition, many of the Ashkenazi Jews in Egypt were in fact immigrants who first tried to settle in Ottoman Palestine, but for various reasons (illness, financial hardship and/or opportunities, and marriage) moved to Egypt, either temporarily or permanently.

25 On the historicization of the concept of minorities, see Watenpaugh, *Being Modern*; White, *Minorities*, 8-13.

emphasis on the years between the 1920s and 1940s. This period was one of the peaks in the process of transition to modernity in Egypt; it also aligns with the interviewees' dates of birth, allowing their memories to reflect on this period in Egyptian history.

## **Socio-Cultural Practices and the Appropriation of Modernity**

### ***1. The Parisian Beacon and Language as a Social Field***

In a long and detailed interview conducted with Suzie – born in Cairo in the 1930s – she stated:

Egypt was an Arab country but everywhere they spoke French. At all the stores, offices, everything was in French. [...] We never asked ourselves why. It was as if that was the way it was supposed to be [...] I studied at the Alliance [Israélite Universelle] school [...] but all of the other schools also taught in French [...] even the Arab ones. [...] There was no need for Arabic, only at the markets. [...] Even when you went to get a passport, you would speak in French and that was a government office.<sup>26</sup>

The vast majority of interviewees described a linguistic reality similar to that of Suzie's. Most of them presented an environment of complete immersion in French language and culture. Often, French was the language in which they first learnt to read and write, and many considered it their mother tongue even though their parents often spoke other languages at home. In striking opposition to this, most of the interviewees said that they did not know Arabic at all, or only at a very basic level.

While the interviewees did all speak French fluently, a more attentive reading of their stories reveals a much more intricate reality. While Suzie said Arabic was not learnt because it served no purpose, she later mentioned that her mother spoke Arabic at the market, that her father's family spoke Arabic with each other, and that in her husband's neighborhood, Sakakini, Arabic was the language commonly used by many of the Jews. For his part, Eddie described himself a francophone. Yet, his father sent him to Victoria College, one of the most prestigious British private boys' schools in Egypt. Thus, it was

26 PA, G2, Suzie, 12.03.2014, Israel: 1-2 (AT).

English, and not French, which Eddie spoke and wrote for the better part of the day. He said: 'The children went to either an English or a French school [...] and [their] mother tongue was French. There were some who also knew a little Arabic, but apart from the exceptional few, it was the Arabic of foreigners'.<sup>27</sup>

Charles (pronounced in the French manner as 'Sharl') and his family came to Egypt from Lebanon when he was eight years old, in search for better livelihood. He said: 'My friends, family and social group were all Europeans. We all spoke French [...] went to French schools'. 'French-ness' was, and remained, an important part of Charles' self-identity. Yet, he also said: 'With my parents, we spoke Arabic [...] they spoke only Arabic [...] With my older brother I spoke French'.<sup>28</sup> Though Charles had a French name and French education, he came from a family for whom Arabic was the common language at home. In fact, as Arabic was the only language in which he could communicate with his parents, it – and not French – must have been his mother tongue.

The generational linguistic split that Charles depicts was not exclusive to his family. Many interviewees reveal a reality in which the older members of the family communicated in Arabic while the younger generation, born between the 1920s and the 1940s, was more versed in French. 'At home, we mostly spoke French, though at times we spoke Arabic with our parents and grandparents' said Edith<sup>29</sup>; Benois added: '[My brother and I] spoke French more. My mother spoke Arabic with her parents and gradually they began speaking more French'.<sup>30</sup>

In his works, Bourdieu draws a connection between social and institutional crisis and a change in the commonly used language.<sup>31</sup> This can be applied to the analysis of historical circumstances of Egypt during the first half of the twentieth century. The rapid financial and political changes that characterized Egypt since the early 1900s, precipitated a feeling of deep and intense change, which affected the choice of language.<sup>32</sup> Under French – and later British – influence, European languages came to offer those who mastered them immediate social and economic advantage, and French in particular became a symbol of modernity.

27 PA, G2, I17, 06.14.2014, Israel: 1 (AT).

28 J-lem, P35, I45, 10.24.1999, U.S.A.: 3 (AT).

29 J-lem, P35, I18, 12.12.1996, U.S.A.: 1.

30 PA, G2, I22, 08.18.2014, Israel: 4 (AT).

31 Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, 63.

32 On this feeling of radical change see Orit Bashkin et al., *Sculpting Culture in Egypt: Cultural Planning, National Identity and Social Change in Egypt* (in Hebrew) (Tel-Aviv: Ramot, 1999), 11-25.

The interviewees' stories revealed that they would use different languages according to the setting and the participants involved in the conversation. Jaqueline observed:

Grandma spoke Arabic but with our parents we spoke French. To the maid we spoke in Arabic [...] [G]randma lived with us. [...] We spoke to her in Arabic, but she understood everything in French. [...] [I]t was very funny.<sup>33</sup>

And Ze'ev observed:

[S]trangely, at the French Lycée<sup>34</sup> Arabic was not required. My first language was French, my second [...] Italian [...] Still, my generation spoke Arabic and French well [and yet] we would never speak to the maids in French nor to [our] parents in Arabic.<sup>35</sup>

Isaac added: 'It was a funny situation. I spoke French with my mother, English at school and with my uncle. [...] I spoke] Arabic with my aunt and the servants'.<sup>36</sup> These short excerpts clearly indicate how language served as a marker of age, class and social status (or lack thereof). Those who spoke Arabic, like Jacqueline's grandmother, were labeled 'old' and 'traditional', and were even ridiculed for it at times.

The interviewees and their families used Arabic to communicate not only with the older generation, but with the domestic staff as well.<sup>37</sup> As all of the

33 PA, G2, I23, 09.04.2014, Israel: 1 (AT).

34 Starting in 1840, there were different types of schools in Egypt that targeted the Jewish population. The first were private, sponsored by local and European Jewish donors. Missionary schools and the schools of the Mission Laïque Française (French affiliated schools that taught according to French secular curricula) targeted both Jewish and other non-Muslim populations. The schools of the Alliance Israélite Universelle [AIU] opened at the end of the nineteenth century as well.

35 J-lem, P35, I30, 07.24.1996, U.S.A., 1.

36 J-lem, P35, I48, 10.28.1998, U.S.A., 1.

37 This strategy, of using different languages in different settings or with different people, is not unique to the Jewish Egyptian experience. Bourdieu noticed this when working in both Algiers and Barn among bilingual people. According to him, people use different languages and often even different registers according to

families in this study had household staff and as the ‘servants’ were generally not fluent in French, Arabic was the language of communication with them. Thus, all family members – children included – would have needed at least some fluency in colloquial Egyptian Arabic. In addition, women of the Jewish bourgeoisie needed Arabic to speak with vendors and providers of various services who routinely came to the house (e.g. laundry girls, the iron man, the ice seller). Those in salaried employment – more often men than women – needed Arabic at their workplaces.<sup>38</sup>

Based on the interviewees’ testimonials we can conclude that a total disconnect from Arabic was more of a constructed image rather than a concrete reality. Arabic and French were used interchangeably, depending on the situation and the conversants. In Egypt of the first half of the twentieth century, language became a field within which the struggle for modernity – and the social and economic capital attached to it – took place.

Bourdieu argues that upon learning a language, one simultaneously internalizes what is to be gained from using it.<sup>39</sup> Thus, language is not merely a means of communication, but also a reflection of social and economic relations, in which the speakers are assessed and evaluated and in turn rewarded (or dismissed) accordingly.<sup>40</sup> By swapping between languages, vocabularies and accents, people consciously and unconsciously respond to different situations in order to gain access to the benefits they detect therein.<sup>41</sup> In Egypt of the period under discussion, French enabled contemporaries to participate in the construction, appropriation and replication of a modern identity, and enjoy the benefits bestowed by this identity.

The continued hegemony of French among the Jewish community in Egypt over all other languages, either Arabic or any other European language, as late as the Second World War is interesting, especially because it was Britain

both the subject of conversation and the participants in it. Bourdieu, *Sociology in Question*, 62, 64.

38 For the interviewees’ testimony, see e.g. PA, G1, 06.19.2011, Israel: 2 (AT).

39 In Bourdieu’s words, “We never learn language without learning at the same time the conditions of acceptability of this language. In other words, learning a language means learning at the same time that this language will be profitable in this or that situation”; Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, 62.

40 Ibid, 62.

41 Ibid, 62-64.

that held control over the country after 1882.<sup>42</sup> Understanding language as a means of response and social manipulation by groups competing for capital provides an effective framework for explaining this continuous linguistic anomaly.<sup>43</sup>

The testimonials reveal that the interviewees' were well aware of the link between language, modernity and social status. Rachelline stated plainly, 'Speaking French was part of being modern. We learned, lived, grew up in French [...] Those who did not were regarded as less modern'.<sup>44</sup> Along the same lines, Armond said:

Many of [the Jews in Egypt] were modern [...] in their appearance, language, education [...] I think it would have hurt the Egyptians if we said we were modern and they were not [...] It was relevant for the time though to say that being modern meant speaking French or English, not Arabic, the indigent language [...] Even the Egyptians [who] were part of high society spoke French.<sup>45</sup>

When describing the old Jewish neighborhood, called Harat al-Yahud, Betty used language as a marker of the social inferiority of its inhabitants: 'The Jews of Harat al-Yahud [...] spoke only Arabic and were not intellectuals', she pointed out.<sup>46</sup> For Betty, if a person spoke Arabic or lived in the older parts of Cairo, he was automatically marked as traditional, uneducated and poor. Interestingly, Betty's take on the linguistic preferences of the residents of Harat al-Yahud may in itself be a misconception, as those interviewees who actually lived there often described themselves as French speakers.

From the contemporaries' accounts, it can be argued that at least some of them understood that the use of language was far more indicative of cultural capital and social status than actual financial capital. 'A person could have

42 It should be stated that French was the language of international diplomacy and a symbol of modernity and sophistication, not only in Egypt and the Middle East. Thus, the social status it secured for those who mastered it derived not only from the immediate social circumstances in Egypt.

43 Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, 62-64.

44 PA, G2, I15, 06.12.2014, Israel: 4 (AT).

45 PA, G2, I21, 08.24.2014, Israel: 7 (AT).

46 PA, G1, I30, 01.14.2014, Israel: 6 (AT).

lots of money and live like an ‘Arab’ [...] *A fellah*. The two are unrelated. We didn’t have a lot of money in our house but we lived properly’, said Suzie. Her son, also present during the interview, added: ‘There were behavioral codes that [one had to follow in order to be] modern, to be European’.<sup>47</sup> In the archive, French is the primary language in which the documents were written.<sup>48</sup> This indicates that French was not only the language of choice for individuals or families, but also the one chosen by the community’s institutions for its correspondence and formal documentation, including letters, ledgers and minutes of internal meetings.<sup>49</sup>

The fact that the vast majority of interviewees knew at least some Arabic did not stand in the way of the creation of a coherent narrative, one that separated them from the general Arab and Muslim population. French enabled them to attach themselves to modernity, as this came to be synonymous with European culture. The competition between those holding capital – both cultural and financial – and those who wanted to share in the wealth associated with modernity and progress materialized in the linguistic field with full force. Within the modern (and colonial) discourse, biased as it was toward all that was European, the Jewish-Egyptian bourgeoisie marked its separation from all things ‘native’, and did so using language (as well as other practices, as will be demonstrated below).<sup>50</sup> The superiority of French over Arabic in Egypt can only be understood within the historical and social context of the transition to modernity under European domination; and only if language is understood as a

47 PA, G2, I29, 12.03.2014, Israel: 8 (AT).

48 The archive also holds documents in Arabic, as well as some in Hebrew, English, and occasionally Jewish Arabic in Hebrew-Rashi script.

49 See e.g. YUA, R1, pg. 22-24, minutes of the meetings held in the years 1922-1928. Interestingly, the Grand Rabbinate, considered a ‘traditional’ institution of the community, chose French as its primary language as well.

50 It was not only the Jewish Egyptian bourgeoisie that sought to mark its modernity. For a discussion of parallel groups in the Egyptian society who desired modernity, see Najat Abdulhaq, *Jewish and Greek Communities in Egypt Entrepreneurship and Business before Nasser* (London and New York: I.B. Tauris, 2016); Angelos Dalachanis, *The Greek Exodus from Egypt: Diaspora Politics and Emigration, 1937-1962* (New York and Oxford: Berghahn, 2017); Will Hanley, *Identifying with Nationality: Europeans, Ottomans, and Egyptians in Alexandria*, (New York: Columbia University Press, 2017); Ryzova, *Age of the Efendiyya*.

social field in which participants are evaluated and rewarded according to their understanding of and adherence to the rules of the game.

Notions of gender provide another dimension to the understanding of this social struggle as manifested in language. A reading of the interviewees' stories reveals that the struggle for modern identity took different forms for men and women. As women picked up Arabic mostly from domestic staff and vendors, the Arabic they knew was usually the colloquial Egyptian dialect (*'Amiya*) rather than literary Arabic (*Fusha*). This meant they had more difficulty following mass media (radio or newspapers), which was printed and broadcasted in *Fusha*. As men were expected to find positions in the labor market, there were educational options for them to gain proficiency in Arabic either at school or university. This was generally not an option for women, for whom local Egyptian schools and academic institutions were considered altogether inappropriate. As Suzie noted:

We went to the Communauté Israélite [school] and there was no high school there, so my parents argued. My father wanted me to go to an Egyptian school so that I would learn Arabic, but my mother insisted on the Lycée Français. 'I do not want her to be like the *Fellahs*'.<sup>51</sup>

Leon said: 'There were two options at the Lycée. One was a course of study in Arabic [...] and the other in French. That was where the girls were'<sup>52</sup>; and Clara summed up, saying that fluency in Arabic was simply not considered necessary for women. Jewish girls meeting the codes of respectability and appropriate social behavior were not expected to speak Arabic, except for basic communications in the domestic sphere. They were expected to use French (or at least another European language) for their social interactions. In turn, these linguistic limitations determined the extent to which they could participate in various social and professional spheres.

The analysis of the interviewees' oral testimonies demonstrates that Arabic was positioned not only in contrast to modernity, but also in contrast to refined bourgeois femininity. It also reveals that gendered roles and bourgeois sensitivities were determining factors in the choice of language, and that the choice of language was a means for drawing gendered boundaries.

51 PA, G2, I16, 08.01.2014, Israel: 1 (AT).

52 PA, G2, I19, 08.12.2014, Israel: 3 (AT).

## **2. Urban Dispersion Patterns, Social Mobility and Modernity**

Language was not the only social strategy utilized by contemporaries in the process of construction of a shared modern identity. In what follows, I discuss patterns of urban dispersion and the way in which the Jewish bourgeoisie of Egypt used its place of residence to appropriate a modern identity both individually and collectively.

Beginning in the early nineteenth century, new neighborhoods rapidly sprung up throughout Egypt's metropolises. This change took place while the European presence in Cairo and Alexandria expanded, and older sections of the cities became associated in public discourse with disorder, urban chaos and social backwardness. These characteristics were attributed to a dysfunctional Ottoman state that had failed to provide appropriate municipal services to its residents. Throughout the nineteenth century, new neighborhoods such as Sakakini, Daher, Bulaq, Maadi, Abbassia, Ismailia, and later Zamalek and Heliopolis, developed around and outside the old city center of Cairo.<sup>53</sup> Architecturally, the new neighborhoods' outlines followed European models. These new neighborhoods did not merely change the landscape of Egypt's metropolises, but also played a part in the struggle for social mobility.

As mentioned, until the middle of the nineteenth century the majority of the relatively small Jewish community resided in Cairo in a neighborhood called Harat al-Yahud.<sup>54</sup> The internal stratification of the community resembled that of the general Egyptian population: a majority of people with basic living conditions, and a small, rich circle of families (of Sephardic decent), who formed the elite. Economic status notwithstanding, the rich and poor of the community lived in close proximity. As the new neighborhoods grew, affluent families began leaving the Jewish neighborhood situated in the old nucleus of Cairo. They favored neighborhoods that had a majority of non-Muslim

53 On the city and the changes it underwent between the eighteenth and twentieth centuries, see Janet L. Abu-Lughod, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious* (Princeton: Princeton University Press, 1971); Gudrun Kramer, 'Moving out of Place: Minorities in Middle Eastern Urban Societies, 1800-1914', in Peter Sluglett (ed.), *The Urban Social History of the Middle East, 1750-1950* (Syracuse: Syracuse University Press, 2008), 217; Meital, *Jewish Sites*; Samir W. Raafat, *Maadi 1904-1962: Society and History in a Cairo Suburb* (Cairo: Palm Press, 1994).

54 There were two adjacent neighborhoods considered Jewish – one for the rabbinic Jews (*Harat al-Yahud al-Rabaniyyin*), and the other for the Karaites (*Harat al-Yahud al-Karayyin*).

foreign residents – or at least enjoyed a reputation as such. Yet, patterns of habitation did not break entirely, as the Jewish population tended to cluster together in specific areas and often even in specific buildings, following family members and friends.<sup>55</sup> The effect of these relocations on the appropriation and construction of a shared modern Jewish identity is evident in the life stories of interviewees.

Betty, whose family moved from the center of Cairo to Heliopolis – one of the wealthiest neighborhoods of the city at the time – reminisced:

We did not connect [with the Jews of Harat al-Yahud]. We would go to Harat al-Yahud only to buy matzah bread and things for Passover. I remember I used to go with mother in this carriage, and she would sit in it and they would bring things to her.<sup>56</sup>

Aline said that ‘it was clear that those who lived [in Harat al-Yahud] were poor’.<sup>57</sup> Leon, whose father immigrated to Egypt from Jerusalem, noted: ‘No one [from the family] lived in Harat al-Yahud but rather in Gamra and Sakakini. Those were neighborhoods with many Jews’.<sup>58</sup> Lucie described her family as follows:

There [in Egypt] I would say we were a medium-high socio-economic family [...] and] my husband was from the high middle classes [...] Harat al-Yahud was an area of simple people, of miserable and destitute people. They had lowly professions, [they were] daily workers with no education and many children. [In Harat al-Yahud] women did not work, they had at least 4-5 children. Their schools, too, were simple.<sup>59</sup>

The archive’s documents support the image of Harat al-Yahud as it is described by Lucie, Aline and Leon . Following the Jewish alms (Zdaka), a directive of

55 Meital, *Jewish Sites*, 37. This tendency of ethnic and religious groups to cluster together even in the new neighborhood was not unique to the Jewish community.

56 Betty, I30, *Ibid*, 6 (AT).

57 PA, G2, I25, 08.28.2014, Israel: 7 (AT).

58 Leon, I19, *ibid*, 2 (AT).

59 Lucie, I16, *ibid*, 9 (AT).

communal and private benevolence, the community gave a weekly allowance to twenty of its most destitute members. Lists of the beneficiaries of this allowance indicate that they did not reside in the new neighborhoods of Cairo. Although the documents offer only indirect testimony, they seem to strengthen the image of Harat al-Yahud as a poor neighborhood.<sup>60</sup>

In light of this common imagery of Harat al-Yahud as a downtrodden, neglected urban space as compared to Cairo's new upbeat neighborhoods, testimonies that present the former in a different manner are especially interesting. Cammy's family lived in Harat al-Yahud right until they were obliged to emigrate from Egypt in the early 1950s. While her older brother left the neighborhood, following his marriage, to a newer yet nearby location (in order to maintain his family connections), her parents chose to stay in the old neighborhood. It seems they opted to stay there not because they lacked financial resources, but because they felt their needs were being met there. Cammy explained:

[My] family was [...] well established [...] We lived in Harat al-Yahud but were among the best [off financially]. We had a house, electricity, [running] water. My oldest brother, when he got married, moved not too far away, but outside the neighborhood.<sup>61</sup>

Celeste, whose family also remained in Harat al-Yahud, was from an affluent background. While describing her home, she said:

When they started expanding Cairo, people began leaving the neighborhood [...] People lived in alleys upon alleys, but we had everything. There were schools, [...] medical clinics, a WIZO center,<sup>62</sup> a Goutte de Lait<sup>63</sup> center that provided care for mothers and infants from poor families. Everything was given in secret. The clinics were operated on donations and funds given by the

60 For example, YUA, Reel 4, D49.

61 PA, G1, I13, 08.22.2011, Israel: 1-2 (AT).

62 WIZO, the Women's International Zionist Organization, is a non-partisan international organization within the Zionist movement, dedicated to the advancement of women as well as other social goals.

63 Literally, 'a drop of milk'.

wealthiest families [...] After 1946<sup>64</sup> [...] Jews began to leave the Hara to live in more modern suburbs in which Europeans also lived such as Abbasiya [and] Sakakini [...] People began working in new professions, opened shops, were in the stock exchange market and banks, and in the cotton trade. This required them to exit the [neighborhood].<sup>65</sup>

Celeste's description indicates that visibility played a significant role in the decision to move away from the old parts of the city, and that Celeste and her contemporaries were well aware of the social implications of such a move.

At the same time, Cammy and Celeste's excerpts indicate that despite an image of destitution, the inhabitants of Harat al-Yahud were not all poor or unable to pursue other options. Rather, it seems that residents of the neighborhood came from a broad range of economic backgrounds, and that at least some chose to remain even though they possessed the financial means to leave. This suggests that the choice of residence was at least partly based on social considerations rather than on strictly financial ones. Celeste and Cammy's depictions of Harat al-Yahud stand in contrast to its more widespread image, and thus reveal the tensions that influenced the decisions of the historical agents. Though the relocation did not necessarily entail a significant improvement in living conditions, the bad reputation of the old city neighborhoods and their association with a non-modern Muslim and Arab culture, prompted many to change their place of residence.

Like the use of language, the shift in patterns of urban dispersion can only be fully understood when perceived as one of the means by which contemporaries could appropriate and construct a modern identity, and enjoy the concrete, immediate benefits that this bestowed upon them. This also explains the interviewee's preoccupation with the image of the neighborhood in which they lived, whether they moved out of Harat al-Yahud, or continued to reside there.

As a new social order came into being and manifested itself in the reputation attached to different neighborhoods, gender-dependent sensitivities took shape as well. According to the interviewees' accounts, the urban public space was divided by gendered codes of respectability and visibility. There

64 Jews moved out of the neighborhood much earlier. Celeste's timeline is probably based on her age and ability to remember.

65 PA, G2, I1, 06.22.2011, Israel: 1-2 (AT).

were areas that were perceived as inappropriate for women, and others where women could only be present if accompanied by male chaperones, or as part of a group. One example of such spaces was the markets. As most of the interviewees' households enjoyed the services of in-house staffs, daily shopping became the responsibility of (often male) servants. Thus, respectable bourgeois women could avoid the bustling markets and interactions with lower-class Egyptians, as well as the use of Arabic in public. As Dalia recalled:

There was always a manservant to do the heavy work [...] We had an ice box at the time with big blocks of ice and that meant that we had to shop every day, and that was the job of the manservant. Mother gave him a shopping list and he bought the stuff and came home with it. On Fridays father bought the fish.<sup>66</sup>

In only two cases, the interviewees told a story of a female family member who went out to the markets for food and supplies. One was a grandmother (a woman beyond the age of fertility) who went out for a special order of products for the Jewish High Holidays.<sup>67</sup> The other was a mother, who was accompanied by her daughter to the Jewish district to order specific Jewish food items. The mother and daughter remained seated in their carriage while the grocer came out to them and took their order.<sup>68</sup>

In contrast to the markets, which the interviewees depicted as a locus of Muslims of lower socio-economic status, the cinema, coffeehouses, promenade, and high street stores were perceived as venues of modern leisure activities befitting the stature of bourgeois women. Their presence there – either with other women, children or male chaperones (typically a father, older brother, husband or son) – was acceptable. In fact, as these places served as platforms in which one could meet potential husbands/wives and make their social appearances, the female presence was expected.

In their stories, the interviewees shared the names of many of those places. Not surprisingly, most carried English or French names. The known Café Americaine, Café Riche and Café Nord Pole; the cinema La Potiniere, the Miami Movie House and the Paramount Cinema; the pastry shop Loques,

66 J-lem, P35, I15, 10.21.1999, U.S.A.: 3. See also PA, G2, I30, *ibid*, 7.

67 PA, G2, I21, 08.24.2014, Israel: 2 (AT).

68 See Betty's excerpt mentioned on page 16 above. PA, G2, I30, *ibid*, 6 (AT).

and the high-end bakery shop and Café Groppi; the literary club Les Amities Francaise; the British Officers' Club, as well as many other (less prestigious) neighborhood tennis, sports and members clubs. These places were established as centers of European and modern culture, and hence came to be considered the loci of respectable leisure activities for young women, wives and mothers, as long as they did not attend them alone. Along the same lines, women who resided in the European neighborhoods were considered both wealthier as well as more modern than those living in the older neighborhoods, merely because of their place of residence and its socially constructed reputation.

In contrast to cafés, cinemas and restaurants, nightclubs were less acceptable places for women. Though this was considered a legitimate recreational venue for men – single and married – only a small number of the women mentioned in the interviewees' stories attended such places, and when they did, it was always in the company of fathers or husbands. Some interviewees described women who attended these places as 'fast women', a euphemism for women of loose moral standards.

The interviewees' life stories reveal ways in which the physical urban dispersion facilitated their efforts to appropriate modern identities and attain social mobility. They also reveal that the physical space was one in which gender boundaries were marked, manifested and replicated. It should be noted, however, that despite a collective declarative narrative, strict gender segregation was not always a fully materialized reality.<sup>69</sup> As my previous research indicates, men and women of the Jewish bourgeoisie – single and married – could and did interact without supervision at different places and settings throughout the period under discussion.<sup>70</sup> However, the discussion presented here demonstrates that in the process of appropriating gender dependent modern identities, the contemporaries made use of the physical urban space for the demarcation of both social status and gendered power relations.

### ***3. Mixed Marriages, Socio-Economic Capital and Modernity***

Other than parenthood, the most important social and legal mechanism for the establishment of kin-relations was marriage. Marriage served (and still serves)

69 In part, the realization of a gendered spatial separation depended on economic means.

70 Maggid Alon, 'The Jewish Bourgeoisie of Egypt'; and Liat Maggid Alon, 'Women, Gender and Family in the Jewish Communities of Cairo and Alexandria, 1930-1956' (in Hebrew) (MA Thesis, Ben Gurion University of the Negev, 2012).

as a primary means for the production, reproduction, and protection of social and financial capital.<sup>71</sup> As such, it is interesting to examine the ways in which Egyptian Jewish society utilized marriage in the process of appropriating modernity and ensuring social mobility during the first half of the twentieth century. As the scope of this work does not allow for a comprehensive analysis of marriage and kin relations, the brief discussion that follows will focus on the phenomenon of mixed marriages between Jews and non-Jews in Egypt during this period.

As a group, the interviewees presented a cohesive narrative reflecting a taboo against mixed marriages. In their testimonials, they described it as a highly scrutinized and seemingly marginal phenomenon. However, these cohesive narrative stands in contradiction to the details the interviewees shared in their testimonials. These reveal that attitudes towards mixed marriages were not necessarily a result of clear religious boundaries, but rather of social hierarchies and colonial sensitivities.

As mentioned, twentieth-century Cairo and Alexandria were places of daily interaction between people from different ethno-religious backgrounds. During both World Wars, the presence of foreign armed forces and the growing numbers of women in the workforce made these interactions more common. Some developed into romantic relationships and even marriages. The interviewees' stories offer numerous examples of mixed marriages. Almost all of them shared details of family members, friends or acquaintances who married outside of the Jewish community.

In the vast majority of cases – like those of Lilianne's sister, Lillette's sister, Rachel's sister-in-law and Cammy's sister-in-law, or Collet's mother, to mention but a few – members of the Jewish community (often women) married European or American Christians. When reviewed together, the individual narratives indicate that the phenomenon was quite tolerated and at times even encouraged. However, the attitude towards mixed marriages depended on whether the non-Jewish spouses were considered foreign or local. Marriage with European and American Christians drew partners and dependent families closer to the circles regarded as modern and as providing fast-tracked upward mobility. On the other hand, marriage with an Egyptian, particularly a Muslim,

71 See e.g. Gayle Rubin, 'The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex', in Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women* (New York and London: Monthly Review Press, 1975), 157-210.

was construed as a step down the social ladder. It is therefore not surprising that these marriages received more scrutiny and were met with more disapproval.<sup>72</sup> As Benois put it: '[mixed marriage] was not even considered [for members of my family]. For sure not [with] an Arab'.<sup>73</sup>

Mirei's comments reflect the way in which contemporaries used language as a marker of social status and an indicator of matrimonial potential:

[...] the Syrian Jews [...] spoke Arabic at home. They also spoke French but [spoke] Arabic [at home]. [For] Syrian and Sephardi Jews [to intermarry] [...] it would have had to be very unusual. It was like marrying the 'Other'. The Syrian Jews were truly [Arab], their customs and their food was Arab.<sup>74</sup>

According to Mirei's family, the use of Arabic contributed to the evaluation of whether or not a man or a woman was suitable for marriage. Betty's story reflects the way in which contemporaries used place of residence as another marker of social status and an indicator of matrimonial potential:

The Jews of Harat al-Yahud and us [...], we did not mix. We would go there only to get matzah bread [...] The Jews of the Hara spoke only Arabic and were not intellectuals so there was nothing connecting us.<sup>75</sup>

Exploring the relationship between gender and colonial policy in India, Durba Gosh argues that the colonial state placed the human body and sexuality under regulation. The colonial state took a clear stance against mixed marriages, because they challenged social order, national citizenship and the selective allocation of legal rights.<sup>76</sup> Along similar lines, Ann Laura Stoler argues that the

72 The community's reaction to Layla Murad's marriage to Anwar Wagdi (and her conversion to Islam) present an interesting example. Though she was a Karaite Jew, her actions provoked intense criticism and reprimands.

73 PA, G2, I22, *ibid*, 4-5 (AT).

74 PA, G2, I18, 08.05.2014, Israel: 5 (AT).

75 PA, G1, I30, *ibid*, 6 (AT).

76 Durba Gosh, 'Gender and Colonialism: Expansion or Marginalization?' *The Historical Journal* 47 (2004), 743, 745-6, 750. The issue of interracial marriages

separation of Europeans from native bodies was essential for the preservation of colonial hierarchy.<sup>77</sup> The power relations described by Gosh and Stoler can be applied to the examination of the Jewish Egyptian bourgeoisie's attitude towards mixed marriages. Marriage provided an important mechanism through which they could disassociate themselves from the native Muslim and/or the Arab body and become part of the European club of modernity.

Despite all of the above, the archive – though invested in documenting the personal status of the Jewish populace – remains almost completely silent regarding mixed marriages. With the exception of two short divorce certificates, in which the names of one of the parties implied that they were not Jewish, I found no direct reference to this phenomenon. Interestingly, in both certificates, the marriage was not contracted in Egypt.<sup>78</sup> Granted, the Grand Rabbinate was interested primarily in documenting Jewish (legal and other) proceedings and was thus less inclined to document non-Jewish marriages held outside its jurisdiction. Still, the resounding silence of the archive on this issue suggests a selection process, perhaps intentional, that disregarded this phenomenon.

## Conclusion

Addressing one of the most basic questions of social history, this article explored what being modern meant to ordinary people. Analyzing modernity as a lived experience, it examined the contemporaries' strategies as well as conscious and unconscious social manipulations, utilized in response to the great changes of the time. Focusing on specific socio-cultural practices, I identified the role played by members of Jewish-Egyptian society in the construction and appropriation of modernity during the first half of the twentieth century. I also pointed to the centrality of their new modern identity in providing both means for social mobility and a common denominator for the Jewish bourgeoisie, a community of immigrants emerging from the specific circumstances of Egypt.

was a concern in the southern states in the United States as late as the 1960s. Until that time, state law prohibited such mixed marriages.

77 Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Sense* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

78 YUA, R1, D182; R4, 152.

Language, residential dispersion and mixed marriage represent some of the social practices that allowed this Jewish community of immigrants to reinvent itself, to rise as a bourgeois stratum of intermediaries in Egyptian society, and to pave its way to modernity, and through it, to various forms of capital. Drawing on Bourdieu's concept of habitus, this paper illuminates the ongoing social negotiations and renegotiations in which contemporaries were involved, the strategies they implemented individually and collectively for upward mobility, and the rewards modernity promised them.

Utilizing gender as a critical analytic category, this paper also draws attention to the fact that in this period of rapid change, gender dictated the boundaries for acceptable behavior and agency. The arena in which women could execute their agency differed from that of men, and the potential gains were gender-dependent.<sup>79</sup> The interviewees' life stories also reveal the central role played by the family as a buffer and a framework that allowed individual and group adaptation to rapid change.<sup>80</sup> While modernization theories depict the family as a social institution in decline, the testimonials point to its continuing vitality. In the context of Middle Eastern societies, the family is also often described as a 'traditional' player, halting 'progress' and restricting liberal processes. The accounts of the contemporaries, however, indicate that the guiding principle for family decisions was neither adherence to tradition nor modernity as such, but rather pragmatic considerations.<sup>81</sup>

Relying on contemporaries' testimonials as the primary historical source, this paper underlines the tremendous potential that oral sources have for the

79 At the same time, the limitations that gender imposed on the players' agency were far more complex, dynamic and fluid than that stereotypically associated with Middle Eastern, Muslim, Arab or *Mizrahi* societies. The scope of this paper does not allow for an in-depth analysis of gender power relations, but those interested can refer to my dissertation 'The Jewish Bourgeoisie of Egypt'; also see Maggid Alon, 'Women, Gender and Family'.

80 For further discussion of the new and ongoing roles which the familial networks fulfilled in situations of immigration, urbanization and transition to modernity, see Tamara K. Hareven, *Families, History and Social Change: Life-Course and Cross-Cultural Perspectives* (Boulder, CO: Westview Press, 2000); Tamara K. Hareven, 'The Family as Process: The Historical Study of the Family Cycle', *Journal of Social History* 7 (1974): 322-329.

81 More on the continued roles of the family see Maggid Alon, 'The Jewish Bourgeoisie of Egypt'.

study of modern Middle Eastern societies. For anyone researching Jewish Middle Eastern communities that no longer exist, and for whom the geopolitical circumstances make archival documentation less readily available, oral testimonies are critical sources. The well-established methodology developed over the past decades for the use of these sources allows for their wider acceptance not only by anthropologists, sociologists or psychologists, but also by historians.

The life stories presented here provide details, memories and anecdotes through which an abundance of new knowledge is revealed. This knowledge simply cannot be obtained otherwise. As Portelli states, oral sources 'often reveal unknown events or unknown aspects of known events [...] [and] cast new light on unexplored sides of the daily life of the non-hegemonic classes'. They also compel researchers 'to rearrange our interpretations [...] [and] recognize the collective processes of symbolization and myth making'.<sup>82</sup> A comparison of the expanded knowledge transmitted through these sources with knowledge documented in archives reveals dramatic gaps between ideals, constructed images and social norms on the one hand, and the day-to-day social realities on the other. This knowledge also brings to light possible explanations of social behaviors that are less dichotomous and more multifaceted and leads to a better understanding of modernity.

By bringing oral testimonials and life stories to the forefront, this paper challenges the narrow perspective arising from a singular use of archival sources for historical research. As archives reflect priorities, interests, and biases of elites, they provide a limited picture of the past that is the functional equivalent of looking down a straw at a broad historical picture. The interviewees' life stories infuse the historical past with color, texture and vitality, revealing a much more complex reality that, in turn, challenges commonly accepted stereotypes, and presents a more comprehensive, and thus a more accurate, historical vista.

82 Portelli, 'Peculiarities', 99-100.

## על המחברים והמחברות

**אימאן אבו קישק** – דוקטורנטית במחלקה לערבית באוניברסיטת בר-אילן. עבודת הדוקטור שלה עוסקת בסוגיית תוארי האל (ספאת אללה) ודימוי האל לנבראים (תשביה) בהגותו התאולוגית של אבו עבדאללה אל-קורטובי (מת 1272/671), דרך עיון משווה בשתי יצירות חשובות שחיבר: **אל-אסנא פי שרח אסמאא אללה אל-חוסנא וספאתה אל-עולא** ([החיבור] הנעלה ביותר בעניין פירוש שמות האל היפים ביותר) ו**אל-ג'אמע לאחכאם אל-קראאן ואל-מבין למא תלמנה מן אל-סונה ואאי אל-פורקאן** (האוסף המקיף של חוקי הקוראן והמבדיר את החדית'ים ופסוקי הקוראן), בהנחייתה של ד"ר ליבנת הולצמן. אבו קישק היא גם מורה לערבית, מתרגמת לערבית, ומדריכה ארצית לשפה הערבית באגף לחינוך מבוגרים.

Eiman1711k@gmail.com

**אלון תם** – חוקר בתר-דוקטורט במכון כץ ללימודי יהדות מתקדמים שליד אוניברסיטת פנסילבניה (University of Pennsylvania), פילדלפיה, בעל תואר דוקטור מהמחלקה לשפות ותרבויות המזרח הקרוב מאוניברסיטת פנסילבניה. עבודת הדוקטור שלו עוסקת בהיסטוריה החברתית והפוליטית של בתי הקפה בקהיר עד ראשית המאה העשרים. מחקריו עוסקים בעיר המזרח-תיכונית, בחיי היום-יום, בחברה ותרבות, לרבות תרבות חומרית, זהות חברתית ודינמיקות מעמדיות, שימושי שפה, מגדר, גזע ואתניות, זיכרון קיבוצי, ובעת האחרונה גם ביהודי מצרים.

alontam@sas.upenn.edu

**אלעד בן-דרור** – ראש המחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בר-אילן. מחקריו עוסקים בהיבטים שונים של הסכסוך הערבי-ישראלי, ובעיקר במעורבות האו"ם בסכסוך בתקופת הקמתה של מדינת ישראל.

Elad.Ben-Dror@biu.ac.il

**בת-שבע גרסיאל** – בעלת תואר דוקטור מהמחלקה לערבית באוניברסיטת בר-אילן ומרצה במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטה זו. גרסיאל היא מחברת הספר **מקרא, מדרש וקוראן: עיון אינטרטקסטואלי בחומרי סיפור משותפים** (הקיבוץ המאוחד, תשס"ז), וכתבה מאמרים על דמויות מהקוראן, כמו אברהם, יוסף ומשה, ועל מעמד ירושלים באסלאם.

Bat-Sheva.Garsiel@biu.ac.il

**יוסי אמיתי** – יליד תל אביב, 1938. מתגורר בקיבוץ גבולות. את שלושת תאריז האקדמיים למד באוניברסיטת תל אביב, ועבודת הדוקטור שלו, 'השמאל המצרי והסכסוך הערבי-ישראלי, 1947-1978', נכתבה בהנחייתו של פרופ' עמי אילון. אמיתי היה עמית פולברייט בגטיסברג קולג', פנסילבניה (1988), ניהל את המרכז האקדמי הישראלי בקהיר (1997-2001), והיה עמית הוראה במחלקה ללימודי המזרח התיכון (עד 2016) ובמחלקה לפוליטיקה וממשל באוניברסיטת בן-גוריון. בין פרסומיו: **אחוות עמים במבחן: עמדותיה של מפ"ם בסוגיות של הערבים הפלסטינים, 1948-1954** (צ'ריקובר, 1988), **ומצרים וישראל: מבט משמאל** (אוניברסיטת חיפה וזמורה-ביתן, 1999). תחומי ההתעניינות והמחקר שלו הם היסטוריה פוליטית וחברתית של המזרח התיכון המודרני; מצרים המודרנית; פוליטיקה, תרבות וחברה; תנועות שמאל בעולם הערבי והסכסוך הערבי-ישראלי (בדגש על הסוגיה הפלסטינית).  
yossiam@bg.ac.il

**ליאור שטרנפלד** – חוקר איראן המודרנית והיסטוריה של יהודי איראן והמזרח התיכון. שטרנפלד מלמד במחלקה להיסטוריה ובתוכנית ללימודי יהדות באוניברסיטת המדינה של פנסילבניה (PSU). ספרו *Between Iran and Zion: Jewish Histories of Twentieth-Century Iran* יצא לאור בהוצאת אוניברסיטת סטנפורד ב-2018. פרויקט המחקר הנוכחי שלו מתמקד בשורשי תפיסת העולם השלישי במזרח התיכון.  
lbs18@psu.edu

**ליאת מגיד-אלון** – בתר-דוקטורנטית במחלקה להיסטוריה באוניברסיטת אילינוי באורבנה-שמפיין (UIUC). את לימודיה לתואר שלישי השלימה במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון, והיא זוכת פרס בארון לקולות חדשים בהיסטוריה יהודית מטעם אוניברסיטאות קולומביה ופורדהאם. עבודת הדוקטור שלה עסקה במגדר, משפחה ומודרנה בקרב הבורגנות היהודית במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים. מחקרה החדש עתיד להציע דיון השוואתי במגדר, במשפחה ובמודרנה בחברות יהודיות מזרח-תיכוניות נוספות במאה העשרים.  
alon.liat@gmail.com

**נעמי לבנקרון** – תלמידת בתר-דוקטורט במכון לקרימינולוגיה באוניברסיטה העברית, חוקרת ומרצה באוניברסיטת חיפה, באוניברסיטת תל אביב ובמכללה האקדמית

עמק יזרעאל. עבודת הדוקטור שלה נכתבה בפקולטה למשפטים של אוניברסיטת תל אביב (2018) והיא עוסקת ברגולציה של זנות וסחר בנשים בשנות החמישים של מדינת ישראל (1948-1965). תחומי המחקר וההוראה שלה הם סחר בבני אדם, משטרה ושיטור והיסטוריה חברתית של שנות החמישים.

nomi.levenkron@gmail.com

**עמית סדן** – דוקטורנט בחוג להיסטוריה באוניברסיטת מישיגן, אן ארבור. מתמחה בהיסטוריה סביבתית של אזור המזרח התיכון ואיראן, בעיקר בעת הקדם-מודרנית והמודרנית. השלים את לימודיו לתארים בוגר ומוסמך בהצטיינות במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון. עבודת הדוקטור שלו, בהנחייתם של פרופ' קתרין בבאיאן ופרופ' חואן קול, עוסקת בקשר שבין מדיניות סביבתית ואתוס לאומי באיראן של שושלת פהלווי.

sadan@umich.edu

**תמי צרפתי** – חוקרת עצמאית העוסקת בהיסטוריה של צרפת בתקופה המודרנית. עבודת הדוקטור שלה באוניברסיטת קליפורניה בלוס אנג'לס (UCLA) עסקה בקבוצת האזרחים שהתלוותה לצבא הצרפתי במצרים ב-1798, ולאחר מכן פרסמה את שלושים הכרכים של **תיאור מצרים** (*Description de l'Égypte*). צרפתי היא העורכת האקדמית של התרגום העברי של חיבורו של ההיסטוריון עבד אל-רחמן אל-ג'ברתי, העוסק בתקופת הכיבוש הצרפתי במצרים, וכעת היא מתקינה לפרסום את הביוגרפיה של הפילוסוף הצרפתי קונסטנטין פרנסואה וולניי (1757-1820).

tamisarfatti@hotmail.com



## תקצירים בעברית

### ‘רקוויאם לעצי התמר המדממים’: רעידת האדמה בעיר בָּם ויחסי שלטון-תקשורת באיראן

עמית סדן

בימיה האחרונים של שנת 2003 הרעידה את דרום-מזרח איראן רעידת אדמה הרת אסון. רעידת האדמה הזאת החריבה את העיר בָּם והותירה אחריה עשרות אלפי הרוגים. לעומת שלל מחקרים שבחנו היבטים חברתיים-כלכליים, הנדסיים ואחרים של האסון, מחקרים מעטים חקרו את ההתנהלות התקשורתית באחריתו. מטרתו של מחקר זה כפולה: ראשית, בחינת היבטיו השונים של רעש האדמה, ושנית, ניתוח סיקורו העיתונאי. בכך אבקש להעמיק את הבנתנו את מערכת היחסים שבין השלטון לתקשורת באיראן בתחילת המאה העשרים ואחת. במאמר זה אבחן סוגיות כגון האופן שבו ניהלו כוחות השלטון את האסון, וכן את מערכת היחסים שבין השלטונות לתושבי בם. הסוגיות האלה טומנות בחובן שאלות כבדות משקל, כמו מהם גבולות הביטוי של ההגמוניה הממסדית? האם תפקידה של העיתונות הממסדית נוכח אסון טבע מסתכם בהיותה ‘צינור’ להעברת מידע בין השלטון לאזרחים, או שמא יש לה תפקידים נוספים, כגון העצמת קולות מוחלשים, והדגשת הקריאה לקבלת אחריות מצד השלטון? ממצאי המחקר עומדים על טיבה של ההגמוניה באיראן ב‘תקופת הרפורמה’ (1997-2005). ההגמוניה זו הציבה גבולות ברורים לעיתונות הממסדית במהלך ניהול המשבר, וניכסה לעצמה יסודות מרכזיים מהאסון – כמו מאפייניה הייחודיים של בם – כדי לשמר את הסכמתו של הציבור להמשך שלטונה. עם זאת, המחקר מלמד גם על מגבלות כוחה של ההגמוניה, וממחיש את הטענה ששליטה הגמונית אין פירושה סגירה מוחלטת של המרחב החברתי סביב פרויקט הגמוני אחד.

## יחסו של הפרשן מוחמד בן אחמד אל־קורטובי לסוגיית התשביה (דימוי האל לנבראים) והתארים המגשימים

### אימאן אבו קישק

במוקד המאמר עומדת גישתו התאולוגית של המלומד ופרשן הקוראן מוחמד בן אחמד בן אבי בכר בן פרח אל־אֶנְסָאֲרִי אֶל־ח' זֶרְגִ'י אֶל־קוּרְטוּבִי (מת 1272/671), שנודע בכינויו אבו עבדאללה אל־קורטובי, לסוגיית דימוי האל לנבראים (תשביה). בדיקת יחסו התאולוגי של אל־קורטובי לסוגיה זו מבוססת על פרשנותו לפסוקים שיש בהם תיאורים אנתרופומורפיים (מגשימים) בשניים מחיבוריו: 'האוסף המקיף של חוקי הקוראן והמבהיר את החדית'ים ופסוקי הקוראן' (אֶל־נִ'אֲמַע לְאֶחְפָּאם אֶל־קוּרְאָאן וְאֶל־מוֹפִי'ן לְמֵא תַדְמִנָה מִן אֶל־סוּנָה וְאֵאֵי אֶל־פִּירְקָאן) ו' [החיבור] המבריק ביותר בעניין פירוש שמות האל היפים ביותר' (אֶל־אֶסְנָא פִי שֶׁרַח אֶסְמָאא אֱלֹלָה אֶל־חוּסְנָא).

המאמר כולל שני חלקים. החלק הראשון מציג את סוגיית הביטויים המגשימים, וסוקר בקצרה את המחלוקת בין המלומדים בסוגיה זו. הדיון בחלק הזה נשען בעיקר על מחקרים מערביים שעסקו בנושא תוארי האל והפסוקים המגשימים. החלק השני מיוחד לניתוח גישתו התאולוגית של אל־קורטובי על סמך עמדתו בנוגע לגישותיהם של שלושה זרמים תאולוגיים לסוגיית דימוי האל לנבראים: הזרם המסורתי, הזרם המועֶתְזִלִי והזרם האֶשְׁעֶרִי, ועל סמך הפרשנות שהוא מציע לשלושת התארים: ישיבת האל על הכס (אֶל־אֶסְתִּנָּא עַל־אֶל־עֶרֶשׁ), יד האל (יַד אֱלֹלָה) ופני האל (וַגֹּה אֱלֹלָה), כפי שהיא משתקפת בשני החיבורים שלעיל.

## הבורגנות היהודית במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים: מודרנה, פרקטיקות חברתיות-תרבותיות ועדויות בעל פה

### ליאת מגיד-אלון

על פי ראיונות וסיפורי חיים של בני הקהילה היהודית במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים, מאמר זה מציג תשובות לשאלה: כיצד השפיעו השינויים הגדולים בתקופה זו על האנשים 'הרגילים'? שאלה זו מונחת בבסיסה של ההיסטוריה החברתית, וכפי שמאמר זה מראה, המקורות שבעל פה חושפים ידע חדש רב ורלוונטי ביותר. המאמר מצביע על הפוטנציאל האדיר הגלום במקורות האלה לחקר חברות בכלל, ובפרט לחקר קהילות יהודיות מזרח-תיכוניות שחדלו זה מכבר להתקיים.

בהניחו שהמודרנה היא חוויית חיים היסטורית, המאמר בוחן שלוש פרקטיקות חברתיות-תרבותיות ששימשו את בני הבורגנות היהודית במצרים לכינונה של זהות מודרנית: שפת הדיבור, דפוסי הפיזור העירוני של בני הקהילה ונישואין מעורבים בין יהודים ללא-יהודים. בדיון נבחן השימוש המודע והבלתי מודע שעשו בני התקופה בפרקטיקות האלה, ואת היעדים החברתיים והכלכליים שביקשו להשיג בעזרתן. עוד מצביע המאמר על השפעתם המורכבת של יחסי הכוח המגדריים על קביעת גבולות יכולת הפעולה והסוכנות של בני התקופה ובנותיה, וחושף את אופיים ההדרגתי של תהליכי השינוי החברתי שאפיינו תקופה זו של מעבר למודרנה. לבסוף, המאמר מצביע על חיוניותה של המשפחה בתהליכי התיווך, ההתמודדות וההתאמה שבין האנשים לבין מציאות המשתנה במהירות בתקופה זו.

## ملخصات باللغة العربية

### ‘قدّاس لأشجار النخيل النازفة’: الهزّة الأرضيّة في مدينة بام وعلاقات الإعلام والسلطة في إيران

عميت سدان

قُبيل نهاية عام 2003 بأيّام ضربت هزّة أرضيّة عنيفة جنوب شرق إيران. دُمّرت هذه الهزّة الأرضيّة مدينة بام وأسفرت عن مقتل عشرات الآلاف. وعلى النقيض من العديد من الدراسات التي تناولت جوانب اجتماعيّة-اقتصاديّة، هندسيّة وغيرها لهذه الكارثة، فإنّ القليل من الدراسات بحثت في سلوكيّات الإعلام بعد وقوع الهزّة الأرضيّة. الغرض من هذه الدراسة هو دو شقّين: أوّلاً، دراسة الجوانب المختلفة للهزّة الأرضيّة، وثانيًا، تحليل التغطية الصحفيّة لهذا الحدث. خلال ذلك سيتمّ فحص قضايا مثل كفيّة تعامل القوّات الحكوميّة مع الكارثة، إضافة إلى منظومة العلاقات بين الحكومة وسكّان بام. تتضمّن هذه القضايا أسئلة هامّة وجوهريّة، مثل: ما هي حدود انعكاس هيمنة المؤسّسة الحاكمة؟ هل ينحصر دور الصحافة الحكوميّة إزاء كارثة طبيعيّة في كونها ‘قناة’ لنقل المعلومات بين الحكومة والمواطنين، أم أنّ لها أدوارًا أخرى، مثل: إسماع الأصوات المكتومة أو تسليط الضوء على الدعوة لتحمّل المسؤوليّة من جانب الحكومة؟ تشير نتائج الدراسة إلى طبيعة الهيمنة في إيران خلال ‘فترة الإصلاح’ (1997-2005). وضعت هذه الهيمنة حدودًا واضحة أمام الصحافة الرسميّة خلال إدارة الأزمة، ونسبت لنفسها عناصر أساسيّة في الكارثة – مثل مميّزات مدينة بام – للحفاظ على موافقة الجمهور على استمرار حكمها. ومع ذلك، تشير الدراسة أيضًا إلى حدود قوّة هذه الهيمنة، وتُجسّد الادّعاء بأنّ الحكم المهيمن لا يعني الإغلاق الكامل للحيز الاجتماعيّ حول مشروع هيمنة متجانس.

## موقف مفسّر القرآن محمّد بن أحمد القرطبيّ من مسألة التشبيه (وصف الله بأوصاف خلقه) والصفات التجسيمية

إيمان أبو كشك

يتمحور هذا المقال حول التوجّه الكلامي للعلامة ومفسّر القرآن محمّد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاريّ الخزرجيّ القرطبيّ (ت. 1272/671) المعروف بكنيته أبي عبد الله القرطبيّ، بالنسبة إلى مسألة التشبيه. يستند فحص موقف القرطبيّ من هذه المسألة إلى تفسيره للآيات التي تتضمّن أوصافاً مشبهة في اثنين من مؤلفاته: «الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان» و «الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى».

يتألّف هذا المقال من قسمين: يعرض الأوّل مسألة ألفاظ التشبيه ويستعرض بإيجاز الخلاف بين العلماء حول هذه المسألة. يستند النقاش في هذا القسم بالأساس إلى الدراسات الغربيّة التي تناولت موضوع صفات الله والآيات القرآنية التي تتضمّن التشبيه.

أمّا القسم الثاني فسيخصّص لتحليل التوجّه القرطبيّ الكلامي على أساس موقفه من توجهات ثلاثة تيارات كلاميّة بالنسبة إلى قضية التشبيه: التيار التقليديّ، تيار المعتزلة وتيار الأشعرية، وعلى أساس التفسير الذي يقدّمه لثلاثة من أوصاف الله: الاستواء على العرش، يد الله ووجه الله كما يتجلّى في الكتابين المذكورين أعلاه.

## المجتمع اليهودي البرجوازي في مصر خلال النصف الأول من القرن العشرين: الحداثة، المجتمع والثقافة

### لبنات مجيد ألون

وفقاً لمقابلات وقصص حياة أبناء المجتمع اليهودي في مصر في النصف الأول من القرن العشرين، يقدم هذا المقال إجابات عن السؤال التالي: كيف أثرت التغيرات الكبيرة التي طرأت في هذه الفترة في الناس «العاديين»؟ نجد هذا السؤال في أساس التاريخ الاجتماعي، وكما يوضح هذا المقال، فإن المصادر الشفوية تكشف قدرًا كبيرًا من المعرفة الجديدة وذات الصلة. يشير المقال إلى الإمكانيات الهائلة الكامنة في تلك المصادر لدراسة المجتمعات عامة، وخاصة المجتمعات اليهودية في الشرق الأوسط التي اندثرت ولم تُعد موجودة.

وبما أن المقال يفترض أن الحداثة هي تجربة حياة تاريخية، فإنه يفحص ثلاث ممارسات اجتماعية-ثقافية رائجة بين أبناء البرجوازية اليهودية في مصر لصياغة هوية حديثة: اللغة المحكية وأنماط التوزيع المدني لأفراد المجتمع والزواج المختلط بين اليهود وغير اليهود. يدرس النقاش الاستخدام الواعي واللاواعي لهذه الممارسات من قبل من عاشوا في تلك الفترة والأهداف الاجتماعية والاقتصادية التي سعوا إلى تحقيقها. كما يشير المقال أيضًا إلى التأثير المعقد لعلاقات القوة الجندرية على تحديد مجال القدرة على العمل وعلى فاعلية أبناء وبنات تلك الفترة. إلى جانب ذلك يكشف المقال أيضًا عن الطبيعة التدريجية لسيرورات التغيير الاجتماعي التي ميّزت فترة الانتقال إلى الحداثة هذه. وأخيرًا، يشير المقال أيضًا إلى أهمية العائلة في سيرورات الوساطة، المواجهة والتلاوم بين الأشخاص والواقع المتغير بسرعة في تلك الفترة.

## English Abstracts

### **‘Requiem for the Bloody Date Trees’: Government-Media Relations in Iran and the Earthquake in the City of Bam**

**Amit Sadan**

In this article I examine discursive developments regarding the earthquake that struck southeast Iran on December 26, 2003. This natural disaster destroyed much of the city of Bam, and left tens of thousands of casualties. In comparison with numerous studies from various fields, such as engineering and civil society, few studies have addressed the conduct of media outlets during the Bam crisis. My study has two goals: first, I will delineate the practical developments following the disaster. Second, I will analyze the events' local press coverage. This study will shed light on the power dynamics between the state and the media in the years 1997-2005, considered to be the period of reform in Iran. My findings show that the ruling establishment restricted the state-owned press, thus portraying the disaster in a manner agreeable to the regime's legitimacy. This examination equally underlines limits of the state's power, demonstrating alternative modes of expression in social spaces beyond the regime's reach.

# **Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī's Attitude toward Anthropomorphic Descriptions of God (*Tashbīh*)**

**Eiman Abu Kishek**

This article deals with particular aspects of Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī's theological worldview. Here I explore the ways in which al-Qurṭubī deals with anthropomorphic expressions of God in two of his Quranic exegeses: *Al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān wa-l-mubayyin li-mā taḍammanahu min al-sunna wa-āy al-furqān* (The Comprehensive Legal Commentary of the Qur'ān, Shedding Light on the Sunna and the Decisive Verses it Contains); and *Al-Asnā fī sharḥ asmā' Allāh al-ḥusnā* (The Sublime Commentary on God's Best and Most Beautiful Names and His Attributes). These treatises serve as major sources for understanding al-Qurṭubī's hermeneutical methodology and his approach to anthropomorphic expressions in the Quran and the Ḥadīth literature. I focus on al-Qurṭubī's attitude toward three theological schools: The Traditionalist, the Mu'tazila and the Ash'ariyya. Moreover, I explore al-Qurṭubī's interpretations of three Quranic anthropomorphic expressions: 'seating on the throne', 'God's hand', and 'God's face'.

# **The Jewish Bourgeoisie of Egypt: Modernity, Socio-Cultural Practices and Oral Testimonials**

**Liat Maggid Alon**

This paper deconstructs the notion of modernity among ordinary people in the Egyptian Jewish community during the colonial era. Analyzing modernity as a lived experience, this paper discusses three socio-cultural practices utilized by members of the community in order to construct and appropriate a shared modern identity and enjoy the new opportunities it offered. Drawing on Bourdieu's concept of *habitus*, it discusses the use of language, residential dispersion patterns, and mixed marriages in the context of defining modernity. The paper additionally draws attention to factors such as gender, and to the central role of the family as a framework that allowed for adaptation to rapid change. Finally, relying primarily on oral sources, this paper points to the tremendous potential of testimonies for research of modern Middle Eastern societies.

جامعة JAMA'A

Volume 24  
2019

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

*Jama'a* is edited by students in the Department of Middle East Studies,  
Ben-Gurion University of the Negev

JAMA'A جماعة

Interdisciplinary Journal of Middle East Studies

Volume 24

2019

*Editor:*

Haggai Ram

BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV PRESS

2019

### **Editorial Board**

Neta Clempert, Atar David, Chen Dior, Noam Levi,  
Waed Mansour, Asaf Shpigel, Katie Wachsberger

### **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

### **Copy Editor**

Lilach Tchlenov

### **English Copy Editor**

Akin Ajayi

ISSN 2626-986X

Address for all correspondence:

*Jama'a*

Department of Middle East Studies

Faculty of Humanities and Social Sciences

Ben-Gurion University of the Negev

Beer Sheva 8410501

e-mail: [jamaa@post.bgu.ac.il](mailto:jamaa@post.bgu.ac.il)

*Jama'a* online: <http://in.bgu.ac.il/humsos/jamaa>

©

All Rights Reserved

*Jama'a*, 2019

Typesetting: Sefi Graphics Design, Beer-Sheva

Print: Ben-Gurion University Press Unit, Israel

## CONTENTS

|                          |                                                                                                                                         |     |
|--------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Editor's Note            |                                                                                                                                         | 7   |
| <b>Articles</b>          |                                                                                                                                         |     |
| Amit Sadan               | Requiem for the Bloody Date Trees:<br>Government-Media Relations in Iran<br>and the Earthquake in the City of Bam                       | 11  |
| Eiman Abu Kishek         | Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī's Attitude<br>toward Anthropomorphic Descriptions<br>of God ( <i>Tashbīḥ</i> )                             | 49  |
| Liat Maggid Alon         | The Jewish Bourgeoisie of Egypt: Modernity,<br>Socio-Cultural Practices and Oral Testimonials                                           | 7*  |
| <b>Food for Thought</b>  |                                                                                                                                         |     |
| Lior Sternfeld           | The Roots of the 'Third-World' Concept<br>in the Middle East                                                                            | 73  |
| <b>Reviews</b>           |                                                                                                                                         |     |
| Tami Zarfati             | The Incredible History of Abd al-Rahman<br>al-Jabarti                                                                                   | 81  |
| Alon Tam                 | Amy Ayalon – <i>The Arabic Print Revolution</i>                                                                                         | 93  |
| Nomi Levenkron           | Liat Kozma – <i>Global Women, Colonial Ports:<br/>Prostitution in the Interwar Middle East</i>                                          | 101 |
| Yossi Amitai             | David Govrin – <i>The Journey to the Arab<br/>Spring: The Ideological Roots of the Middle<br/>East Upheaval in Arab Liberal Thought</i> | 111 |
| Elad Ben-Dror            | Michael Laskier and Hanoch Bazov –<br><i>Terror on Behalf of the Revolution:<br/>PLO-Soviet Relations, 1968-1991</i>                    | 119 |
| Bat-Sheva Garsiel        | Michael Lecker – <i>Muhammad and the Jews</i>                                                                                           | 127 |
| <b>Contributors</b>      |                                                                                                                                         | 133 |
| <b>Hebrew Abstracts</b>  |                                                                                                                                         | 137 |
| <b>Arabic Abstracts</b>  |                                                                                                                                         | 140 |
| <b>English Abstracts</b> |                                                                                                                                         | 33* |



Ben-Gurion University of the Negev



The Chaim Herzog Center  
for Middle East Studies & Diplomacy

The Department of  
Middle East Studies

Vol. 24 - 2019

# JAMA'A

# جماعة

Interdisciplinary Journal for the  
Study of the Middle East



Ben-Gurion University  
of the Negev Press