כרך נ"ו
תשע"ז

עורכים:
יואב אלון
יובל בן־בסט

המזרח החדש

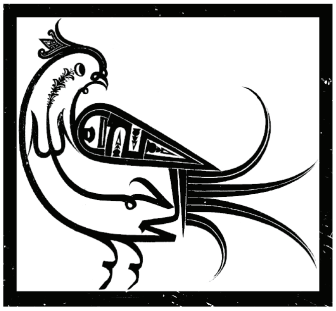
כתב עת ללימודי המזרח התיכון והאסלאם

האגודה הישראלית ללימודי המזרח התיכון והאסלאם (אילמ"א)
The Middle East & Islamic Studies Association of Israel (MEISAI)
الجمعية الاسرائيلية لدراسات الشرق الاوسط والاسلام

פרדס הוצאה לאור
ספרות עברית מתקדמת

2017

המזרח החדש



המזרח החדש

כרך נ״ו
תשע״ז — 2017

עורכים: יואב אלון ויובל בן־בסט

האגודה הישראלית ללימודי המזרח התיכון והאסלאם – אילמ״א

π

פרדס הוצאה לאור

THE NEW EAST

האגודה הישראלית ללימודי המזרח התיכון והאסלאם (אילמ״א)

עורכים: יואב אלון ויובל בן־בסט
רכזת המערכת ומנהלת האגודה: אסתר כהן
נשיא האגודה: אלי פודה

עריכה לשונית בעברית: מרים מילשטיין
עריכה לשונית באנגלית: אסתר סינגר
תעתיק בערבית: עידו דומב
עיצוב הכריכה: קריסטינה מורדוכוביץ׳

תמונת העטיפה:
Calligraphy in the shape of a hoopoe: bismillah ar-rahman ar-rahim
17th century (in the name of God, Most Gracious, Most Merciful)
Iran, unknown artist, used with the generous permission of the
Museum für Islamische Kunst, SMB Berlin

המזרח החדש הוא כתב העת של האגודה הישראלית ללימודי המזרח התיכון והאסלאם (אילמ״א). המזרח החדש יוצא לאור מאז שנת 1949 ומתפרסם אחת לשנה. כתב העת עוסק בהיבטים פוליטיים, חברתיים, תרבותיים וכלכליים של המזרח התיכון והעולם האסלאמי במגוון דיסציפלינות

האגודה הישראלית ללימודי המזרח התיכון והאסלאם, ליד הפקולטה למדעי הרוח,
האוניברסיטה העברית, הר הצופים, ירושלים 91905
The Middle East & Islamic Studies Association of Israel (MEISAI),
ISRAEL ,91905 C/O The Hebrew University, Mt. Scopus, Jerusalem
Established 1949 (RA 58-0051977) (58-0051977 ע״ר) נוסדה בשנת 1949
Tel: 972-508-276-024 :טלפון
meisai1949@gmail.com :דוא״ל
www.meisai.org.il :אתר אינטרנט

תשע״ז — כל הזכויות שמורות למזרח החדש

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט, אלא ברשות מפורשת ובכתב ממערכת המזרח החדש. האחריות לתכני המאמרים החתומים חלה על מחבריהם

פרדס ההוצאה לאור, 2017

תוכן העניינים

דבר העורכים **9**

דברי הספד **11**

על משתתפי הגיליון **15**

מאמרים **17**

המחלוקת בסוגיית הקפה בשלהי התקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות׳מאנית: היבטים הלכתיים והיסטוריים
חאתם מחאמיד וחיים נסים 19

במקום שבו טכנולוגיה תקשורתית מודרנית, מחלוקת גבול ומאקרו ומיקרו דיפלומטיה נפגשים: הרקע להקמת קו הטלגרף קַצְרֵ־י שִׁירִין־ח׳אנַקִין במחצית המאה התשע־עשרה
סולי שאהוור 39

מַדִינַת אל־תַ׳וְרַה: התפתחותו של רובע שיעי עני בבגדאד והכתיבה הספרותית עליו
רונן זיידל ואורי מלמד 65

׳השיגעון הדרוזי׳ של יגאל אלון — מבט מחודש
אהוד מנור 89

עיתונות לילדים ופוליטיקה במצרים: מערכת היחסים בין כתב העת ״סַמִיר״ לבין הנשיא עַבְּד אל־פַתַאח אל־סִיסִי, 2013–2016
אלעד גלעדי 109

ח׳ליפות עכשיו: דאע״ש והתביעה לסמכות דתית
אדם הופמן 135

מאמר מתורגם **159**

לאומיות דתית באיראן: הערת מבוא למאמר המתורגם של כאמראן סקוט אגאאי
מאיר ליטבק 161

לאומיות איראנית־אסלאמית והשלכותיה על חקר האסלאם הפוליטי
והלאומיות הדתית
כַּאמְרַאן סְקוֹט אַגְאַאִי 163

שולחן עגול: כנס אילמ"א 2015 183

הקדמה: ידע ציבורי במציאות משתנה
ליאת קוזמא 185

ארכאולוגיה קהילתית בעיר לוד
תאופיק דעאדלה 189

חקר המזרח התיכון וידע ציבורי
אסף דוד 195

הסדנה להיסטוריה חברתית
און ברק 201

מדור תרבות 207

טיפול בהלם לקורא הישראלי: מה היה קורה אילו? (נועם מורחי, דרויש)
אסף דוד 207

אַחְמַד סַעְדַאוִי, פרנקנשטיין בבגדאד
ג'קי חוגי 210

עילית זקצר (במאית), סופת חול
סראב אבורביעה־קווידר 213

ביקורות ספרים 215

אביעד מורנו על:
הפועלים היהודים בנמל סלוניקי: בין העולם העות'מאני לעולמה של
מדינת הלאום היוונית (1869–1936)
שי סרוגו 215

משה מעוז על:
דמשק נכבשת זמנית: הציונות בדמשק — 1908–1923
ירון הראל 218

מירה צורף על:
בחזרה לעבר — היסטוריה מצולמת בקולנוע הערבי
שריאל בירנבוים 221

הראל חורב על:
אם תרצו — זו הגדה: הממשל הישראלי בגדה המערבית בעשור הראשון, 1967–1976
משה אלעד 224

יורם מיטל על:
עלה טרף: סיפור המרכז האקדמי הישראלי בקהיר
שמעון שמיר 227

סרג׳ו דלה־פרגולה על:
מאחורי המספרים — דמוגרפיה פוליטית בישראל
און וינקלר 230

שמעון שמיר על:
המסע אל האביב הערבי: שורשיה הרעיוניים של הטלטלה המזרח תיכונית בהגותם של ליברלים ערבים
דוד גוברין 233

יהושע פרנקל על:
The Shrines of the ʿAlids in Medieval Syria: Sunnis, Shiʿis and the Architecture of Coexistence
Stephennie Mulder 237

ניר שפיר על:
Reading Clocks, Alla Turca: Time and Society in the Late Ottoman Empire
Avner Wishnitzer 240

ג׳ימס טאלון על:
The Ottoman Culture of Defeat: The Balkan Wars and their Aftermath
Eyal Ginio 243

דותן הלוי על:
Syria in World War I: Politics, Economy and Society
M. Talha Çiçek (ed.) 246

מאיר חטינה על:
Radical Islam and the Revival of Medieval Theology
Daniel Lav 250

קול קורא 255

הנחיות כתיבה ועריכה 257

תקצירים ותוכן עניינים באנגלית 270

דבר העורכים

שלום רב,

אנו שמחים להציג בפניכם את גיליון 56 של **המזרח החדש**, כתב העת של האגודה הישראלית ללימודי המזרח התיכון והאסלאם (אילמ״א), אשר יוצא לאור זו הפעם השנייה הן במהדורה מודפסת והן במהדורה דיגיטלית. לצד המדורים הרגילים הכוללים הפעם שישה מאמרים מקוריים ושנים־עשר מאמרי ביקורת על ספרים הכנסנו מספר חידושים כדי לגוון את כתב העת ולפתוח צוהרים חדשים ומוכרים פחות לקהל הקוראים. באדיבות המרכז ללימודים איראניים באוניברסיטת תל אביב רכשנו זכויות פרסום ותרגמנו מאנגלית לעברית מאמר חשוב בנושא הלאומיות האיראנית שאותו בחר ראש המרכז, פרופ׳ מאיר ליטבק. אנו מקווים שתרגום המאמר יחשוף מחקר זה הן בפני קוראי הגיליון והן בפני סטודנטים בקורסים הרלוונטיים. כמו כן ייסדנו מדור ביקורת תרבות חדש שבו רשימות על שני ספרי סיפורת ועל סרט עלילתי. כמו בגיליון הקודם גם בגיליון זה יזמנו ׳שולחן עגול׳ שתוכנו מתבסס על דיון בכנס אילמ״א לפני שנתיים שעניינו היה הקשר השנוי במחלוקת בין חוקרי המזרח תיכון באקדמיה הישראלית — אלו המכונים עד היום בציבור ״מזרחנים״ למורת רוחם של רוב החוקרים עצמם — לבין הממסד הפוליטי והביטחוני בישראל. סוגיה אקוטית זו מעסיקה את קהילת החוקרים מאז קום המדינה וראשיתה למעשה עוד בתקופת המנדט הבריטי בארץ.

אנו עושים כיום מאמץ נרחב להשביח את רמתו האקדמית של כתב העת, להגדיל תפוצתו ולהנגישו לקוראים חדשים. כחלק מתהליך זה, אנחנו שמחים לבשר על סיום מבצע סריקת הכרכים מהקמתו בשנת 1949 ועד שנת 2012 על ידי GoogleBooks. כמו כן, הועלו למאגר זה מרבית גיליונותיו של כתב העת באנגלית של החברה המזרחית הישראלית (קודמתה של אילמ״א): Asian and African Studies. כדי לשפר את תהליך השיפוט והביקורת וגם כדי להגביר את החשיפה של כתב העת מחוץ לגבולות ישראל פנינו למספר חוקרים מאוניברסיטאות בחו״ל בהצעה לשפוט מאמרים ולכתוב ביקורות על ספרים באנגלית אשר תורגמו מאוחר יותר על ידינו. מהגיליון הבא נשאף לקיים במידת האפשר הליך שיפוט בינלאומי לכל המאמרים המתפרסמים במזרח החדש, הווה אומר כל מאמר יישלח להערכה של קורא אחד מקרב החוקרים הישראליים החיים ופועלים בחו״ל לצד הערכה של קורא מקומי. ניסחנו מחדש את כללי ההגשה למזרח החדש והם עתה נהירים, ברורים ומדויקים יותר ואף נגישים הן בגיליון זה והן באתר אילמ״א בכתובת: www.meisai.org.il/new_east_guidelines.

אנו מתחייבים להמשיך במאמצינו לשיפור **המזרח החדש** אולם בסופו של דבר הצלחתו תלויה בקהילת החוקרים הקטנה שלנו ובמידת מעורבותה. לפיכך, אנו קוראים לכם, הקוראים, להגיש מאמרים לשיפוט ולעודד את תלמידי המחקר הטובים

ביותר שלכם לעשות כן. אנו גם מבקשים שתיענו לבקשות המערכת להעריך ולשפוט מאמרים ולכתוב ביקורות ספרים. נשמח אם קהלים מגוונים יותר יבחרו לפרסם בכתב העת שלנו כדי שנוכל להעשירו ולגוונו. נשמח גם לקבל מכם ביקורת, הצעות לשיפור, תובנות והערות. אנו מזמינים אתכם לשלוח את המאמרים למערכת בכל ימות השנה כדי ליצור תהליך תמידי של שיפוט מאמרים, ולבנות מאגר של מאמרים טובים שיתקבלו לגיליונות הבאים.

השנה הצטרף לצוות העריכה פרופ׳ יואב אלון מאוניברסיטת תל אביב אשר החליף את פרופ׳ דפנה אפרת, וזאת הזדמנות נאותה להודות לעורכת היוצאת על שותפותה בעריכת גיליון 55 של **המזרח החדש**. אנו רוצים גם להודות לעמרי אילת, המנהל הנאמן של אילמ״א בשלוש השנים האחרונות, אשר תרם רבות מזמנו, מרצו וכישרונו להצלחת כתב העת ולעליית קרנו. איחולי הצלחה שלוחים למנהלת החדשה של אילמ״א, אסתי כהן שכבר נרתמה כל כולה לסייע בידינו להפיק גיליון זה ולהצעיד את כתב העת קדימה. לבסוף, תודות למרים מילשטיין עורכת הלשון על עבודתה המסורה, הקפדנית והמקצועית שהשביחה עד מאוד את הטקסטים, לעדו דומב, על עבודת התעתיק הנאמנה וכן לדוד גוטסמן מהוצאת פרדס בחיפה על הטיפול יוצא הדופן בהבאת כתב העת לפרסום במהירות, יעילות ומקצועיות.

קריאה מהנה ומועילה!

פרופ׳ יואב אלון וד״ר יובל בן־בסט, עורכי **המזרח החדש**

דברי הספד

לזכרה של פרופ׳ חוה בר

פרופ׳ חוה בר, מורתי, סיימה את עבודת הדוקטורט שלה ב־1965 באוניברסיטה בלונדון בהדרכתו של פרופ׳ דיוויד סטורם רייס, ממניחי יסודות הדיסציפלינה של האמנות המוסלמית במערב, והצטרפה לאוניברסיטת תל אביב ב־1972. הייתה זו תחילתה של קריירה מפוארת של מורה וחוקרת של האמנות המוסלמית של ימי הביניים.

בהיותה חוקרת ואוצרת במוזיאון האסלאם ע״ש ל״א מאייר בירושלים (1964–1969) הניחה פרופ׳ בר תשתית ללימודי החפץ באסלאם. בספריה המכוננים על כלי מתכת Metalwork in Medieval Islamic Art (1983) ו־Ayyubid Metalwork with Christian Images (1997) ובמונוגרפיה The Nisan Tasi: A Study in Persian Mongol Metal Ware (1975) ובעשרות מאמריה על חפצים ניסתה — עוד טרום פרסום ספרו של אדוארד סעיד — לשנות תפיסת עולם אוריינטליסטית שראתה בחפצים אמנות זעירה, כלומר זוטרה ושולית ביחס לאמנות הנשגבת שבני דורה במערב מצאו בציור, בפיסול ובארכיטקטורה. מחקריה העלו על נס את החפץ כטקסט ויזואלי חיוני למחקר התרבות, חיי היום יום בחצר הארמון כמו גם בשוליים הימי־ביניימים.

חוה, מתוך אהבה לאמנות ולעיסוק בה, הבינה את זיכרון החיים שמסתתרים מאחורי הדימויים והכתובות שעל הכלים ואת תשוקת השליטים וחצרותיהם לחומרים המשקפים עידון ויוקרה. במחקריה פורצי הדרך טענה חוה שהכלים כטקסטים ויזואליים ניידים ובתנועתם חוצת הגבולות הגאו־פוליטיים שימשו סוכני תרבות שהעבירו מסרים והשפעות ברחבי המזרח התיכון ומעבר לו. במסירותה למחקר ובמחויבותה לדיוק מדעי תיעדה פרופ׳ בר את החפצים לפרטי פרטיהם, ובניתוח פרשני מדוקדק הניחה יסודות איתנים לכל מחקר עתידי באמנות החפץ באסלאם.

במחקר מוקדם יותר Sphinxes and Harpies in Medieval Islamic Art (1965) שהיה עיבוד הדוקטורט שלה, עסקה פרופ׳ בר בבעלי חיים היברידיים ותפקיד המיתוס בחיי אנשי ימי הביניים בארצות האסלאם ואזורי הים התיכון, וזאת שנים לפני שחוקרי היסטוריה של האמנות הזדקקו לתאוריות מתחומי הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה לפירושן של חיות פנטסטיות. בספרה Islamic Ornament (1998) יישמה פרופ׳ בר את כל הניסיון והידע שצברה בשנות עבודתה על מנת לפענח את חידת האורנמנט וכיצד הוא מבטא את רוח הציוויליזציה המוסלמית. הספר הפך לספר יסוד ולחובת קריאה לכל תלמיד המתמחה באמנות המוסלמית.

בזכות ידענותה המופלגת הצליחה פרופ׳ בר לטוות רשת של קשרים בינלאומיים עם אוניברסיטאות ומוזיאונים ברחבי העולם, והם פתחו לפניה את דלתות אוצרותיהם בהשתאות ובעניין. חוה הוזמנה לאין סוף התייעצויות, כנסים וסדנאות מחקר כדי

לפרוש את משנתה וללמדה, והייתה בת בית באוניברסיטאות היוקרתיות בעולם (את השבתונים העבירה בפרינסטון והרווארד לחליפין). מייל ניחומים שקיבלתי ממוזאון האסלאם בברלין מדגים זאת: "She was such an integral member of the extended Berlin Museum family".

מורתי, פרופ׳ חוה בר הייתה ייקית. למרות שעלתה לארץ ב־1938 כאשר הייתה בת 18 היא נשארה ברלינאית לכל דבר. שיעוריה הועברו במבטא כבד והיו מוקפדים, מאורגנים ומדויקים. תלמידיה העריכו אותה וגדשו את שיעוריה. היא הייתה ענווה ומסורה להם כמו למחקריה. כמה מאיתנו ממשיכים את דרכה באקדמיה בהוראה ובמחקר, ביניהם פרופ׳ אבינועם שלם באוניברסיטת קולומביה בניו יורק, ד״ר מיקה נטיף באוניברסיטת ג׳ורג׳ וושינגטון, ד״ר אריה קפיטייקין ואנוכי באוניברסיטת תל אביב ועוד רבים אחרים באוניברסיטאות, מוזיאונים ומכללות. כולנו מצוידים במורשת שהעבירה לנו וממשיכים להעבירה הלאה לתלמידינו.

פרופ׳ חוה בר נקברה בירושלים ב־10 בינואר 2017 לצד בעלה פרופ׳ גבריאל בר, מגדולי חוקרי המזרח התיכון המודרני.

יהי זכרה ברוך.

חנה טרגן, אוניברסיטת תל אביב

לזכרו של ד״ר עמרי ניר

איש אינו מכין אותך לכתוב נאומי הספד, בוודאי לא במקרים טרגיים כאלה. אינני חושב שיש כאן מישהו או מישהי שיכולים לקלוט באמת את עצמתה של הטרגדיה שהתרחשה. אנחנו אולי קוראים על מקרים כאלה בספרים, שומעים על כך באמצעי התקשורת, אבל לא חווים זאת ממש בעצמנו — אב ובנו, שבסך הכול הלכו לטיול משותף יחד, עם עוד קבוצת חברים מהכפר, אבל לא חזרו.

בדברי אייצג את החוג ללימודי האסלאם והמזרח התיכון באוניברסיטה העברית שבה לימד עמרי וכן את האגודה המקצועית (אילמ״א), שאני עומד בראשה, ועמרי היה חלק ממנה. מעבר לתפקידים הפורמליים האלה הייתי גם עמית וחבר שלו. הכרתי את עמרי שנים רבות. הבאתי אותו לחוג שלנו ללמד ב־2007 כאשר שימשתי ראש החוג. עמרי היה איש נפלא. אני יודע שעם מותם של אנשים נוהגים לדבר בשבחם, לעתים עד כדי הגזמה, כי כך זה מקובל ונהוג ככתוב בתורה: ״אחרי מות — קדושים אמור״. לא זה המקרה. עמרי היה באמת איש נפלא, ידיד אמתי שניתן לסמוך עליו, אחראי ומסור. מהיום הראשון שהכרתיו התחבב עליי. היה חם, מאיר פנים; הייתה בו ישירות, פתיחות, כנות — תכונות שאתה מוצא כיום פחות ופחות. גם ציפי המזכירה של החוג בעבר וגם אירינה המזכירה הנוכחית זוכרות את העיניים המחייכות של עמרי בשעת בוקר מוקדמת. הוא תמיד דאג לצאת מוקדם מכפר ויתקין כדי לא להיתקע בפקקים ולא לאחר או להחמיץ שיעור. גם בתקופה שנפצע ורגלו נשברה והתקשה להלך, חזר במהירות שיא למלא את תפקידיו בהוראה.

עמרי היה מומחה ללבנון ולשיעה. לכאורה זו מדינה קטנה אבל הכי מסובכת בעולם הערבי. הוא היה ידען ענק בתחומו; הוא היה מספר אחד בארץ בהבנת הפסיפס המורכב של לבנון. כאשר לא ידעתי או לא הבנתי דבר מן המתרחש בלבנון (וזה קרה הרבה פעמים) התייעצתי אִתו. הייתה לו תשובה תמיד — בדוקה וארוכה. לא היה זה מקרי שהיה כה מבוקש באמצעי התקשורת. הוא דיבר תמיד בענייניות ובצורה רהוטה. עמרי פרסם שני ספרים ועוד הרבה מאמרים. ממש בימים אלה אמור היה לחגוג את פרסום ספרו השני על המנהיגות השיעית בלבנון. הוא גם היה קרוב לסיום ספרו השלישי, שעוסק בשיעה בלבנון בכלליות ומסכם את שני העשורים של לימודיו בנושא. אני מקווה שהמשפחה תמצא מספיק תעצומות נפש לפרסם את הספר הזה. הוא ניתח באזמל מדויק את ההתרחשויות בלבנון. אהבתי במיוחד את אחד המאמרים אשר כותרתו תפסה את המהות של השינוי: הוא קרא למתרחש ״הלבנוניזציה של חיזבאללה וההתחזבלות של לבנון״ (באנגלית זה נשמע יותר טוב — "The Lebanonization of Hizballah and the Hizballization of Lebanon").

עמרי היה מורה נפלא ואהוב על תלמידיו. כיתותיו היו מלאות ותמיד היה ביקוש לשיעוריו. הערכות התלמידים כללו סופרלטיבים שאינם מוכרים במקומותינו: אספתי לכם כמה ציטוטים: (1) ״קורס מדהים. לחלוטין הקורס הכי טוב שלקחתי הסמסטר... המרצה פשוט מעולה, מפגין ידע רב בתחום ומעביר את השיעורים בעניין רב״. (2) ״מרצה מעולה, בקיא בנושא בצורה מעולה!! שיעור מהנה ומעניין, ברמה גבוהה מאוד!! פשוט תענוג ללמוד אצלו״. (3) ״ד״ר ניר הוא המרצה שאני הכי מעריך

באוניברסיטה הזו. מרצה שהוא תכלס, מקצוען, ידע אין סופי על לבנון, והכי חשוב מדבר עם הסטודנטים בגובה העיניים". (4) המורה פשוט אלוף מכל הבחינות... האווירה בקורס הייתה רצינית מאוד, אך עם זאת חווייתית, מאתגרת והומוריסטית". (5) "מרצה מרתק ונעים מזג. מרצה בגובה העיניים ומעורר המון עניין בשיעורים. כן ירבו מרצים כאלה". האם צריך להמשיך?

לאורך השנים נפגשנו לא אחת במסדרונות, בכנסים בחו"ל, ואחת הפעמים הייתה בבואו לניחום אבלים כאשר אבא שלי נפטר. הוא בא מוקדם בבוקר ולא היה אף אחד, אז הלכנו לטייל לאורך החוף בהרצליה. אני זוכר שהוא סיפר לי על תלאותיו באוניברסיטה, ואני מנסה לראות את החיים דרך העיניים שלו. הוא חש תסכול רב. הוא סיפר לי על המחיר הכבד מבחינה אישית שהוא ומשפחתו משלמים על כך שטרם זכה לשלווה בדמות משרה תקנית באוניברסיטה. קבלתה הייתה מסמלת עבורו את ההכרה בהישגיו האקדמיים. במקום זה הוא נאלץ לכתת רגליו בין מוסדות שונים — ארבעה רק השנה (האוניברסיטה העברית, אוניברסיטת בן־גוריון, אוניברסיטת תל אביב ומכללת אחווה). כל אחד מעריך את כישוריו ואת יכולת ההוראה שלו, אבל אף אחד לא מוכן — או יכול — להעניק לו את חוף המבטחים בדמות תקן המוביל לקביעות.

תמיד עודדתי אותו להמשיך ולנסות ולא להתייאש. ואכן, הוא לא התייאש. הוא ניגש למכרז המתנהל עתה באוניברסיטה העברית וגם למכרז שהתנהל במכללת שלם. הוא לא היה שלם (תרתי משמע) עם המהלך הזה משום שמדובר במכללה ולא אוניברסיטה, אבל הוא עשה זאת. ואכן, נודע לי כי הוא עלה לשלב האחרון שם. יכול להיות שהוא עמד בפני פריצת דרך. לעולם לא נוכל לדעת. וגם זו טרגדיה.

עמרי היה בעל אישיות מיוחדת וייחודית, אבל הסיפור שלו הוא, בזעיר אנפין, הסיפור העגום של מערכת ההשכלה הגבוהה בארץ. צר לי, עמרי, שנאלצת לעבור את הוויה דולורוזה הזו של חיי האקדמיה, אבל הותרת את חותמך על מאות ואלפי התלמידים שלימדת, ובמחקרים שכתבת. אני מבטיח לך כי האגודה המקצועית שאני עומד בראשה תעשה כל מאמץ לשמר את זכרך בתוך הקהילה האקדמית.

יהי זכרו ברוך!

אלי פודה
החוג ללימודי האסלאם והמזרח התיכון, האוניברסיטה העברית
נשיא האגודה ללימודי המזרח התיכון והאסלאם (אילמ"א)

*הדברים נאמרו בהלוויתו של עמרי ניר ז"ל.

על משתתפי הגיליון

ד״ר חאתם מחאמיד — משמש מורה במחלקה להיסטוריה באוניברסיטה הפתוחה ומרצה בכיר במכללת סכנין להכשרת עובדי הוראה. תחום התמחותו העיקרי הוא תולדות החינוך האסלאמי בימי הביניים, ובעיקר בתקופה הממלוכית, ובנוסף לכך מתמחה בתולדות השיעה ובעיקר הפאטמית/ אסמאעילית. הוא פרסם מחקרים שונים בתחומים אלה, כולל ספרים ומאמרים. בין מחקריו האחרונים היה ספרו: *Waqf, Education and Politics in Late Medieval Syria*, Saarbrücken, Germany 2013.

ד״ר חיים נסים — חבר סגל ההוראה במחלקה להיסטוריה, פילוסופיה ומדעי היהדות באוניברסיטה הפתוחה, וחבר סגל ההוראה במחלקה לתרגום וחקר התרגום באוניברסיטת בר אילן. מחקרו מתמקד בנושאי היסטוריוגרפיה, דת וחברה של סוריה בעידן הטרום מודרני, בעיקר בשלהי התקופה הממלוכית וראשית התקופה העות׳מאנית. בשנים האחרונות עסק בפיתוח קורס טקסטים היסטוריים מודרניים ומדיבאליים, ובכתיבת חומרי למידה בתחום ההיסטוריה של האסלאם באוניברסיטה הפתוחה. בעבר עמד בראש צוות ההקמה של מפעל המילון המקוון המבוסס על **המילון הערבי־עברי** מאת פרופ׳ דוד איילון ופרופ׳ פסח שנער במסגרת המכון ללימודי אסיה ואפריקה באוניברסיטה העברית בירושלים.

ד״ר סולי שאהוור — הוא ראש ״מרכז עזרי לחקר איראן והמפרץ הפרסי״, מרצה בכיר בחוג להיסטוריה של המזרח התיכון באוניברסיטת חיפה והעורך המדעי של ״סדרת תרבות איראן״ באוניברסיטה זו. הוא בעל תואר ראשון ושני מאוניברסיטת תל אביב ודוקטורט מביה״ס ללימודי המזרח ואפריקה (SOAS), באוניברסיטת לונדון. הוא לימד באוניברסיטה העברית, אוניברסיטת בן־גוריון ובאוניברסיטת תל אביב. פרסומיו עוסקים בעיקר באיראן וכוללים מאמרים בכתבי עת מובילים, ערכים ב־*Encyclopedia Iranica* וספרים שביניהם ניתן לציין את: **המפרץ הפרסי: כיוונים חדשים במחקר אינטרדיסציפלינרי**, חיפה 2014 (עם ערן סגל);
The Baha'is of Iran, Transcaspia and the Caucasus, 2 vols., London 2011 (with B. Morozov & G. Gilbar); *The Forgotten Schools: The Baha'is and Modern Education in Iran, 1899-1934,* London 2009.

ד״ר רונן זיידל — הוא חוקר העוסק בעיראק ופרסם עשרות מאמרים בכתבי עת מובילים בארה״ב, אירופה, ישראל ועיראק. ספרו **אל־תעדדיה פי אל־רואיה אל־עראקיה בעד 2003** (פלורליזם בראי הרומן העיראקי אחרי 2003) עומד לצאת לאור בערבית בבגדאד. ספר בעריכתו (יחד עם אמציה ברעם ואכים רודה), *Iraq between Occupations: Perspectives from 1920 to the Present,* New York 2010, **יצא כבר**

במהדורה שלישית בערבית בבגדאד. זיידל מלמד קורסים בנושא עיראק באוניברסיטת תל אביב, במרכז הבינתחומי ובמכללת עמק יזרעאל.

אורי מלמד — הוא בוגר תואר ראשון בלימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן־גוריון בנגב (2005), ובוגר תואר שני בלימודי מזרח תיכון באוניברסיטת תל אביב (2016).

ד״ר אודי (אהוד) מנור — מרצה בכיר בחוג להיסטוריה במכללת אורנים ובמחלקה למורשת ישראל באוניברסיטת אריאל. עניינו המרכזי הוא פוליטיקה יהודית בעת החדשה. פרסומיו בנושא מקיפים עשרות מאמרים בכתבי עת אקדמיים והספרים הבאים: **עיתון למען האנושות**, תל אביב 2008; **ברל לוקר — ביוגרפיה פוליטית**, ירושלים 2010; *Forverts for Mankind,* Sussex 2009; *Un Estado Judio Democratico,* Milenio 2010; *Louis Miller and Di Warheit,* Sussex 2012; **לעשות שלום עם הפלסטינים**, חיפה 2012; **השקפה אופטימית**, תל אביב 2014; **יגאל אלון — ביוגרפיה פוליטית**, תל אביב 2016.

אלעד גלעדי — דוקטורנט בחוג ללימודי האסלאם והמזרח תיכון באוניברסיטה העברית בירושלים. את עבודתו בנושא ״יחסי חברה־מדינה בערב הסעודית המודרנית בראי הרומנים הסעודיים, 1980–2010״ הוא כותב בהנחיית פרופ׳ אלי פודה, פרופ׳ פרומה זקס וד״ר מחמד אל־עטאונה. תחומי העיסוק שלו הם: היסטוריה תרבותית וחברתית של סעודיה, מגדר, ספרות סעודית ומצרית, מצרים המודרנית, תקשורת מצרית ותרבות פופולרית בעולם הערבי (בדגש על קומיקס ורומנים גרפיים). הוא משמש כמורה בחוג ללימודי האסלאם והמזרח תיכון באוניברסיטה העברית ומכהן כעמית מחקר במכון לחקר תקשורת המזרח תיכון (MEMRI). מאמרו ״קומיקס ככלי לעיצוב תודעה קולקטיבית בשירות האינדוקטרינציה הג׳האדיסטית ובשירות החינוך נגד הטרור״ פורסם בכרך נ״ב של **המזרח החדש** (2013).

אדם הופמן — הוא דוקטורנט במחלקה למדע המדינה באוניברסיטה העברית, עמית מחקר בפורום לחשיבה אזורית, מרצה בבית הספר לתלמידי חו״ל על שם רוטברג באוניברסיטה העברית, וחוקר בדסק לחקר רשתות מזרח תיכוניות על שם דורון הלפרן במרכז משה דיין שבאוניברסיטת תל אביב. תחום המחקר שלו הוא השיח האידיאולוגי ואסטרטגיות התקשורת של ארגונים סלפים־ג׳האדים, התפתחות הג׳האד העולמי והאסטרטגיה והאידיאולוגיה של ארגון דאע״ש. תזת המסטר שלו בחנה את ההשפעה של גלות פוליטית על התפתחות אל־קאעדה והג׳האד הגלובלי, וזכתה בפרס על שם רותי גילוץ לתזה מצטיינת בנושאי מזרח תיכון מודרני לשנת 2012 ממכון טרומן. פרסומיו האחרונים עוסקים בשימוש של ארגוני ג׳האד ברשתות חברתיות ובשיח האידיאולוגי של דאע״ש.

מאמרים

המחלוקת בסוגיית הקפה בשלהי התקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות׳מאנית: היבטים הלכתיים והיסטוריים

חאתם מחאמיד וחיים נסים

מבוא

משקה חדש התפשט בהדרגה החל מן המאה השש־עשרה בארצות שהיו תחת שלטון ממלוכי ובהמשך עות׳מאני. בתחילה נודע המשקה בשם "קַהְוַת אל־בֻּן" ובהמשך התקצר השם ל"קַהְוַה". תהליך התקבלותו של המשקה החדש היה מלווה בפולמוס הלכתי ער בין העוּלַמַא החל מראשית השלטון העות׳מאני באזור. חלק מן העולמא ראו בו בחזקת "בִּדְעַה" (חידוש שלילי) בעוד שאחרים התירו אותו. שני הצדדים גייסו לעזרתם שליטים עות׳מאנים, מושלים וסולטאנים ולעתים גם רופאים לצורך קבלת חוות דעת רפואית בנושא. הוויכוח סביב שאלת הקפה בארצות האסלאם קיבל צביון של פולמוס דתי, אשר הוכרע בסופו משיקולים מסחריים וכלכליים. באירופה היה הפולמוס בעל אופי כלכלי ונקשר למעמד חברתי.[1] כיצד הפך, אם כן, הקפה ממשקה הנתון במחלוקת ולעתים אף נאסר על ידי השלטונות, למשקה שיש לגבי ההיתר שלו קונצנזוס הלכתי (אִגְ׳מַאע) בין העולמא, כפי שמציין נַגְ׳ם אל־דִין אל־עַ׳זִי (מת 1651). באמצע המאה השבע־עשרה תמכו רוב העולמא בשתיית קפה.[2]

מילולית יש במשמעויותיה המילוניות של המילה הערבית "קהוה" כדי להסביר חלק מהתנגדותם של העולמא למשקה. בכל המילונים בערבית מתקופת ימי הביניים האסלאמית קיימת אחדות דעים כי למילה "קהוה" משמעות של יין (חַ׳מְר) האסור בקוראן.[3] החל מן המאה השש־עשרה ואילך מתווספת למילה "קהוה" גם משמעות של "קפה". בחיבור שכתב אל־פַּיְרוּזאַבַּאדִי (מת 1414) על היין מופיעה המילה "קהוה" כשם אחד מתוך כ־400 שמות וכינויים ליין. חוקרים מודרניים, ביניהם מוחמד טאהר אל־כֶּרדי, מציינים ש"קהוה" הוא אחד משמותיו הרבים של היין.

1 ראו: רוברט ליברלס, יהודים וקפה: מסורת וחדשנות בגרמניה של העת החדשה המוקדמת, ירושלים 2015.

2 ראו: נג׳ם אל־דין אל־ע׳זי, אל־כואכב אל־סאא׳רה באעיאן אל־מא׳ה אל־עאשרה, בירות 1979, כרך 1, עמ׳ 114; השיח׳ מוחמד בן עראק ניסה לשכנע אחרים להימנע משתיית קפה, ראו: עבד אל־קאדר בן עבדאללה אל־עידרוס, אל־נור אל־סאפר ען אח׳באר אל־קרן אל־עאשר, בירות 2001, עמ׳ 554.

3 על איסור היין בקוראן, ראו: סורה 2: 219; סורה 5: 90, 91; על הציווי הקוראני המשתמע מכמה פסוקים: אל־אמר באל־מערוף ואל נהי ען אל־מנכר ("לצוות את הטוב ולאסור את הרע"), והתייחסותו בעניין הקפה, ראו: Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000, pp. 105, 172.

ה"קהוה" במשמעות של "יין" הייתה מונח רווח בבתי שיר מן התקופה העבאסית.[4] ברם עם התפשטות צריכת קפה כמשקה, וכדי להבדילו מן המשמעות הידועה עד אז, כונה הקפה במקורות התקופה "קהות אל־בן" במשמעות "פולי קפה".[5] חלק מאנשי הדת, אשר הכירו היטב את המשמעות המקורית של המילה "קהוה" טענו ששתיית קפה כמוה כשתיית יין. למרכיב הלשוני היה מן הסתם משקל במחלוקת ההלכתית בין העולמא באשר לשתיית קפה.[6]

צריכת קפה כמו גם סמים דוגמת קנביס (חשיש) ואופיום, עוררה ויכוח שחיזק את התנגדותם של אנשי דת וצופִים לאסור סמים אלה, בעיקר בתקופה הממלוכית המאוחרת. חוקרים רבים סבורים שהתפשטות צריכת הקפה בארצות האסלאם כיום, בהתבסס על ספרות של סוף התקופה הממלוכית וראשית התקופה העות'מאנית או על מילונים ביוגרפיים של צופים, קשורה קשר הדוק עם התבססותן והתמסדותן של התנועות הצופיות בחברות האסלאמיות בראשית התקופה העות'מאנית, מהאמצע הראשון של המאה השש־עשרה. הקפה חדר לארצות האסלאם בעיקר באמצעות חוגים צופים מתימן שהיו באל־אַזְהַר.[7]

התפשטות מנהג שתיית הקפה בערי האסלאם העיקריות — מכה, קהיר, דמשק, חלב ואיסטנבול — הובילה במהלך המאה השש־עשרה להתפתחות וצמיחה של בתי קפה, שנודעו בתחילה במקורות כ"בֵּיות אַל־קַהְוַה".[8] אם בתחילה רווח מנהג שתיית הקפה בעיקר בחוגים הצופים ובאופן ריטואלי, שלדעתם היה בו כדי לשרת את פעילותם הרוחנית־דתית, הרי שעם הזמן חרג המנהג והתפשט לשכבות עממיות במרחב הציבורי. בראשית השלטון העות'מאני באזורי המזרח התיכון הנוהגים לשתות

4 מוחמד טאהר בן עבד אל־קאדר אל־כרדי, **אדביאת אל־שאי ואל־קהוה ואל־דח'אן**, ריאד 1984, כרך 3, עמ' 41; מוחמד בן יעקוב אל־פירוזאבאדי, **כתאב אל־ג'ליס אל־אניס פי תחרים אל־ח'נדריס** (עורך: לטפי מנצור), עמאן 2010, עמ' 301–302; ראו גם: **אבו־נוואס: שירי יין ואהבה** (מערבית: עפרה בנג'ו ושמואל רגולנט), ירושלים 1999, עמ' 13; המשורר אבו נוואס (מת 813/198), מהתקופה העבאסית הראשונה, מרבה להזכיר את המלה "קהוה" במשמעות של יין, ראו: אל־חסין בן האניא אבו נואס, **דיואן אבו נואס** (עורך: איואלד וגנר), בירות 1988, כרך 3.

5 ראו: ג'מאל אל־דין אל־קאסמי, **רסאלה פי אל־שאי ואל־קהוה ואל־דח'אן**, בירות 1322/1904, עמ' 14–15; מוחמד מופק אל־ארנאוט, **מן אל־תאריח' אל־ת'קאפי ללקהוה ואל־מקאהי**, לבנון 2012, עמ' 34.

6 עלי באשא מבארכ, **אל־ח'טט אל־תופיקיה**, קהיר 2008, כרך 8, עמ' 3–4; כותב סעודי מודרני מצביע בכותרת ספרו על הקפה על היותה של המילה "קהוה" בבחינת "הטעיה שבשם" (ע'ראית אל־אסם) בגין היותה של ה"קהוה" דו משמעית. ראו: סעיד אל־סריחי, **ע'ראית אל־אסם: סירת אל־קהוה וח'טאב אל־תחרים**, קזבלנקה 2011, עמ' 39–42.

7 ראו: מוחמד ח'יר אל־בקאעי, "אל־קהוה פי דמשק מן ח'לאל רסאלת אל־שיח' ג'מאל אל־דין אל־קאסמי אל־דמשקי: 1332–1283/1866–1914", **אל־תראת' אל־ערבי** (2008), עמ' 111–135; הטוקס סבור שהופעת הקפה בארצות האסלאם התרחשה באמצע המאה החמש־עשרה. ראו: Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Seattle 1996, pp. 11-28.

8 שמס אל־דין מוחמד אבן טולון, **תאריח' אל־שאם פי מטלע אל־עהד אל־עת'מאני**, אבו ט'בי 2009, עמ' 337–338; חלק מהעולמא אף השתמש בשם גנאי "חַ'מַארַה" (מקום הכנת היין) למקומות שהכינו בהם קפה או בתי הקפה. ראו: אל־ארנאוט, **מן אל־תאריח'**, עמ' 15–16.

קפה היו ״אנשים חסרי מוסר, אספסוף ואנשים תועים ומהמרים״.[9] העולמא הפעילו את השפעתם על השליטים, דבר שהביא להתפתחות ספרות של פסקי הלכה (פַּתַאוַא) בעניין שתיית קפה. חלק מהפסיקות, בין אם בעד או נגד, השתמשו בראיות מן הקוראן והחַדִית׳, ולעתים בלוויית בתי שיר. חוקרים אחדים הדגישו את היותם של בתי הקפה החל מן המאה השש־עשרה מקום להתכנסותם של אנשים דווקא ממעמדות גבוהים בחברה של האַעְיָאן, הן כמקום של מפגש תרבותי והן כמקום של תרבות פנאי לבילוי ובידור. כך קנו להם בהדרגה בתי הקפה אחיזה בנוף הציבורי עד שהפכו לחלק בלתי נפרד ממנו.[10]

התפשטות המחלוקת ההלכתית בעניין הקפה קיבלה גם ביטוי ספרותי. בכתבי התקופה אנו מוצאים פסקי הלכה, לקטים בכתבים היסטוריים או מילונים ביוגרפיים ודברי שירה. חלק ממקורות אלה ראו אור, בעוד רבים מהם עודם שמורים ככתבי יד בארכיונים. כך למשל התייחס איש ההלכה שַמְס אל־דין בן טֻלוּן (מת 1546) לנושא הקפה בחיבוריו, כגון **דַ׳חַ׳אא׳ר אל־קַצְר פי תראג׳ם נבלא אל־עצר**.[11]

מחקר זה מתבסס על קריאת מקורות ראשוניים, ביניהם כתבי יד, במטרה לעמוד על ממדי התפשטות מנהג שתיית הקפה בשלהי התקופה הממלוכית החל מן המאה החמש־עשרה, ועל שורשי המחלוקת ההלכתית בין העולמא, אשר הובילה גם להתערבותם של שליטים בשלהי התקופה הממלוכית ובתחילת התקופה העות׳מאנית, בעיקר במאה השש־עשרה. מטרתו העיקרית של מחקר זה היא להציג את הגורמים לפולמוס שהתעורר בקשר לשתיית קפה והשלכותיו. מטרה נוספת היא לבחון את המאבק בין העולמא לבין אנשי האחוות הצופיות בהקשר זה, והטענות שהסתמך עליהן כל אחד מהצדדים. הדיון יתייחס לדרכי התפשטות מנהג שתיית הקפה, לגורמים לוויכוחים ולהשלכותיהם. ננסה לענות על השאלה אם לוויכוח על שתיית קפה היו סיבות דתיות, חברתיות או פוליטיות או שהיה זה המשך למאבק ולתחרות בין חכמי הלכה לבין האחוות הצופיות באזור. ננסה לבדוק גם אם העולמא ראו בשתיית קפה חידוש שלילי מצד הצופים. ברקע הדברים יודגש כי בעת זו של סוף התקופה הממלוכית וראשית התקופה העות׳מאנית התרבו הוויכוחים והמאבקים בין אנשי דת מקרב העולמא לבין

9 במקור: ״מן אל־אסאפל ואל־רעאע מן אל־נאס ואהל אל־דלאל ואל־פג׳ור ואל־קמאר״. ראו: אבו אל־פדל מוחמד ח׳ליל בן עלי אל־מראדי, **סלכ אל־דרר פי אעיאן אל־קרן אל־ת׳אני עשר**, בירות 1988, כרך 4, עמ׳ 98; שם, כרך 2, עמ׳ 292–293.

10 מוחמד מופק אל־ארנאוט, **מעטיאת ען דמשק ובלאד אל־שאם אל־ג׳נוביה פי נהאית אל־קרן אל־סאדס עשר**, דמשק 1993, עמ׳ 102–103; אל־בקאעי, ״אל־קהוה״, עמ׳ 114–116.

11 שמס אל־דין מוחמד אבן טולון, **ד׳ח׳אא׳ר אל־קצר פי תראג׳ם נבלא אל־עצר** (עורכת: נדא עבד אל־רזאק), עמאן 2015, (שני כרכים); אל־ג׳זירי בן המאה השש־עשרה מבטא עמדה תומכת בשתיית קפה: עבד אל־קאדר בן מוחמד אל־ג׳זירי, **עמדת אל־צפוה פי חל אל־קהוה**, אבו ט׳בי 1996; ראו מחקרים אחרים בנושא: אנדרי רימון, **אל־חרפיון ואל־תג׳אר פי אל־קאהרה פי אל־קרן אל־ת׳אמן עשר**, דמשק 1973, 1974 (שני כרכים); מוחמד מופק אל־ארנאוט, ״בדאיאת אנתשאר אל־קהוה ואל־מקאהי פי בלאד אל־שאם אל־ג׳נוביה״, **אל־ירמוכ** 35 (1992), עמ׳ 30–33; אחסאן עבאס, ״אל־קהוה ואל־מקאהי פי דמשק פי אל־קרן אל־עאשר אל־הג׳רי ואל־סאדס עשר אל־מילאדי״, **תאריח׳ אל־ערב ואל־עאלם** 70 (אוגוסט 1984), עמ׳ 75–96; נאצר אחמד אבראהים, ״אדאב וטקוס שרב אל־קהוה פי אל־קאהרה אל־עת׳מאניה״, *Annales Islamologique* vol. 48 (2014) 2, pp. 217-248; מהנד אחמד מְבַּיְצִ׳ין, ״ת׳קאפת אל־תסליה פי מדינת דמשק ח׳לאל אל־קרן אל־ת׳אמן עשר״, **אל־מג׳לה אל־ארדניה ללתאריח׳ ואל־את׳אר** 1 (2007), עמ׳ 53–75.

השיח׳ים של הכיתות הצופיות. עיקר המחלוקת והפולמוס החריף שהתנהל היה סביב השאלה אם הקפה מותר או אסור (חַלַאל או חַרַאם) כדין היין. אבל עם תפוצת הקפה במרחב הציבורי, היעדר הוכחות דתיות שהקפה אסור, ואזלת ידם של חכמי ההלכה והשליטים לאסרו, התמקד הוויכוח בהיבטים המוסריים של צריכת הקפה בפרהסיה.

התפשטות צריכת הקפה: היבט היסטורי

חלק מהמקורות מציינים שתחילת צריכת הקפה והתפשטותו באזורי המזרח התיכון כמשקה עממי התרחשה בראשית המאה החמש־עשרה. על פי רוב המקורות והמחקרים החלה צריכת הקפה בתימן, משם נדד הקפה לחִגַ׳אז (מכה ומדינה) ולאזורים אחרים תחת השלטון העות׳מאני. ההיסטוריון עַבְּד אל־כרים רַאפִּק (Rafeq), למשל, מציין שמשקה הקפה התפשט בראשית המאה החמש־עשרה מדרום חצי האי ערב אל הערים מכה וקהיר ומשם לערים בסוריה, ובהמשך לאיסטנבול. הוא מוסיף שבשנות השלושים של המאה השש־עשרה הפך הקפה למשקה נפוץ בערים דמשק וחלב תחת השלטון העות׳מאני, כמה שנים לאחר שנעשה נפוץ במצרים (קהיר).[12]

המקורות מאוחדים למדי בגרסתם על אופן התפשטות הקפה מתימן לחצי האי ערב, סוריה ומצרים, ומדגישים שדווקא אנשי דת הם שהתחילו בצריכת קפה כמשקה, ובעיקר בקרב חוגים צופים. אל־גַ׳זִירִי בן המאה השש־עשרה שחי במצרים ציין שצריכת קפה הייתה מוקדמת יותר ונקשרה עם אנשי דת צדיקים וצופים בתימן, בהם השיח׳ ג׳מאל אל־דין מוחמד בִּן סעיד אל־דַ׳בחַאנִי (מת 1470). שמו של אל־ד׳בחאני נקשר במקורות לראשית ההתוודעות למשקה החדש באזורי תימן בראשית המאה החמש־עשרה. אל־ד׳בחאני המליץ לחסידיו להשתמש בקפה כמשקה המסייע לערנות החושים לזמן ארוך יותר במהלך טקסי הדְ׳כְּר (דברי שבח לאללה).[13] עם הזמן הגיע הקפה למצרים, אל התלמידים התימנים במסגד אל־אזהר (רְוַאק אל־יַמניין), והם השתמשו בו פעמיים בשבוע בזמן טקסי הד׳כר.[14]

ההיסטוריון אל־ע׳זי בן המאה השבע־עשרה מוסר לנו גרסה שונה, לפיה השיח׳ אַבּוּ בַּכְּר בן עבדאללה אל־עִידְרוּסִי (מת 1503) מתימן הוא שהמציא את צריכת הקפה כמשקה. אל־עידרוסי נודע כאיש דת חשוב, נוסף להיותו שיח׳ צופי מחסידי אחוות

12 Abdul Karim Rafeq, "The Socioeconomic and Political Implications of the Introduction of Coffee into Syria, 16th-18th Centuries," in M. Tuchscherer (ed.), *Le Commerce Du Café: Avant L'ère Des Platations Coloniales,* Cairo 2001, p. 129. ראו גם בהקשר זה: אל־ארנאוט, מן אל־תאריח׳, עמ׳ 66-13; Beşir Ayvazoğlu, *Turkish Coffee Culture*, Ankara 2011, pp. 9-14; Heather Marie Sweetser, *A Chapter in the History of Coffee: A Critical Edition and Translation of Murtada az-Zabidi's Epistle on Coffee,* MA thesis, Ohio State University, 2012, pp. 9-30.

13 אל־ג׳זירי, עמדת אל־צפוה, עמ׳ 69-71; ראו גם: אל־ארנאוט, מן אל־תאריח׳, עמ׳ 35; אל־סריחי, ע׳ואית אל־אסם, עמ׳ 21; אל־סח׳אוי לא מציין את חלקו של אל־ד׳בחאני בקשר לקפה, על אף שהוא מתאר אותו כצדיק צופי: שמס אל־דין מוחמד אל־סח׳אוי, אל־צ׳וא אל־לאמע לאהל אל־קרן אל־תאסע, כרך 7, בירות ל"ת, עמ׳ 250-249.

14 מבארכ, אל־ח׳טט, כרך 8, עמ׳ 3-4.

״אל־שַׁאדְ׳לִיַּה״. אל־ע׳זי ציין כי בעת שאל־עידרוסי היה באחד ממסעותיו (סִיאַחַה) הוא טעם מפרי הקפה, שהיה נפוץ בתימן בזמנו אך לא נעשה בו כל שימוש. הוא מצא שמשקה הקפה מעניק תמריץ ומעורר את החושים ומסייע לקיים את הפולחן הדתי בצורה אקטיבית יותר. לכן המליץ השיח׳ לחסידיו להשתמש בקפה כמשקה מעורר. אחד מצאצאי אל־עידרוסי בשם עַבְּד אל־קַאדִר אל־עידרוס מביא בחיבורו ביוגרפיה של אחד מן הצופים בעיר תַּעִז בתימן (קֻטְב אל־עַארִפִין וַסֻלְטַאן אל־עַאשִקִין), אבו עבדאללה מוחמד בן עלי (מת 1525), שקברו הפך לאתר שנהגו לבקרו. השיח׳ אבו עבדאללה היה בעל ניסים (כַּראמַאת) ונהג לשתות קפה שאותו הכין בעצמו.[15] בהמשך התפשטה צריכת הקפה צפונה לחג׳אז, סוריה (אל־שַׁאם) וכן למצרים ולארצות שונות.[16]

גם במצרים נפוצה צריכת קפה באמצעות אנשי דת ותלמידים תימנים וצופים שלמדו באל־אזהר. קיימת אחדות דעות בין החוקרים שתלמידים וצופים באל־אזהר מארצות שונות הושפעו מהתימנים וחיקו אותם בצריכת קפה. עלי מֶבַּארַכּ מציין שראשית הופעת הקפה במצרים הייתה בשכונה הסמוכה למסגד אל־אזהר בעשור הראשון של המאה השש־עשרה. אז נהגו התימנים לשתות קפה באולם שלהם באל־אזהר (רִוַאק אל־יַמַן), ואחרים ששכנו אתם באולם נהגו לחקות אותם. מבראכ מוסיף, שהצופים (אל־פֻּקַרַא) במסגד השתמשו בקפה בזמן עריכת טקסי הד׳כר ואמירת דברי שבח לאללה (אל־אַדְ׳כַּאר ואל־מַדִיח) פעמיים בשבוע בלילות של יום שני וששי.[17] מוחמד אל־בֶּקאעי מצדו טוען שמנהג שתיית הקפה בדמשק עבר דרך צופים דמשקאים, אשר ביקרו בקהיר במחצית הראשונה של המאה השש־עשרה. הדמשקאים באו במגע עם צופים מתימן מהטַרִיקַה השאד׳לית ששהו אז במסגד אל־אזהר[18].

במחקרו של מוחמד אל־ארנאוט על דמשק בסוף המאה השש־עשרה מצוין שצריכת קפה בסוריה נודעה בשלהי התקופה הממלוכית, וכי המנהג התפשט בראשית תקופת השלטון העות׳מאני במצרים, בסוריה ובמקומות נוספים, והפך לתופעה חברתית ותרבותית שהעסיקה את החברה וגם את השלטונות. ארנאוט מוסיף גם שהמקום ששימש לשתיית הקפה נודע תחילה בשם חנות (חַאנוּת), ולאחר מכן, ובהסתמכו על כתב ההקדש (וַקְפִיַּה) של סִנַאן פאשא, החל השימוש בצירוף ״בית קפה״ (בַּיְת אל־קַהְוַה). במרכז השלטון העות׳מאני באיסטנבול החל להופיע ולהתפשט המושג בית קפה בתורכית־עות׳מאנית ״קַהְוֶה־חַ׳אנֶה״ משנת 1551.[19] החוקר מהנד מְבַּיְצ׳ין, שדן

15 אל־עידרוס, **אל־נור אל־סאפר**, עמ׳ 216–217. אל־עידרוס מציין שצריכת קפה בתימן התפשטה בקרב צופים, עולמא וגם בקרב הציבור הרחב: שם, עמ׳ 403–409, 546, 553.

16 ראו: אל־ע׳זי, **אל־כואכב אל־סאא׳רה**, כרך 1, עמ׳ 113–114; ראו גם: עבד אל־חי בן אחמד אבן אל־עמאד, **שד׳ראת אל־ד׳הב פי אח׳באר מן ד׳הב**, בירות 1990, כרך 8, עמ׳ 39; אל־סריחי, ע׳ואית **אל־אסם**, עמ׳ 21; אל־ארנאוט, **מן אל־תאריח׳**, עמ׳ 36–37.

17 מבארכ, **אל־ח׳טט**, כרך 8, עמ׳ 3–4.

18 ראו אל־בקאעי, ״אל־קהוה פי דמשק״, עמ׳ 114. על ההיסטוריה של הקפה במצרים, ובעיקר בתקופה העות׳מאנית, ראו: אנדרי רימון, **אל־חרפיון ואל־תג׳אר**.

19 Markman Ellis, *The* Ayvazoğlu, *Turkish Coffee,* p. 10; על התפשטות הקפה ובתי הקפה באיסטנבול, ראו: *Coffee Houses: A Cultural History*, London 2004, pp. 1-11; ראו גם בהקשר זה: אל־ארנאוט, **מעטיאת**, עמ׳ 101–103.

בתרבות הפנאי בדמשק במאה השמונה־עשרה, מציין שהתפשטות בתי הקפה בעיר התרחשה בתקופה העות׳מאנית, ובעיקר אחרי המאה השש־עשרה בין החומות, בתוך השווקים וליד שערי העיר.[20]

SYRIA AND THE HOLY LAND Illustrated: in a Series of Magnificent Engravings, exhibiting the Natural and Architectural Beauties of the Country; from Drawings taken on the spot by W. H. Bartlett and T. Allom; and Descriptions by J. Carne, Esq. Vol 2, London [c. 1836], pp. 54-55

אבן אל־עִמַאד אל־חַנְבַלִי (מת 1679), שכתב מילון ביוגרפי שַדַ׳רַאת אל־דַ׳הַב, והמתבסס בדרך כלל על המילון הביוגרפי של אל־ע׳זי, מוסר ביוגרפיה של השופט של מכה, בַּדִיע בן אל־צִ׳יַא (מת 1535), שניתן להבין ממנה בבירור כי שתיית קפה בסוריה, למשל, הייתה ריטואל שהחל לקראת אמצע המאה השש־עשרה. באחד ממסעותיו של אבן אל־צִ׳יַא לסוריה, הוא שתה קפה בחברתו של השיח׳ עלי אל־כִיזַוַאני הצופי וחסידיו בדמשק בשנת 1534, בזמן טקס "המַוְלִד" (יום הולדת הנביא). אבן אל־עמאד מציין, בהסתמכו על אבן טולון, שלא ידוע לו על שתיית קפה בסוריה לפני תקופה זו.[21] בחיבורו דַ׳חַ׳אא׳ר אל־קצר מציין אבן טולון שבתקופתו החלו להגיש קפה בדמשק ואף לומר דברי שבח למשקה החדש במילות שירה, כפי שנהוג

20 מִבַּיְצ׳ין, "ת׳קאפת אל־תסליה", עמ׳ 64-68; מארינו מציינת שבסוף המאה השש עשרה צמחו בתי קפה נוספים בשכונות מחוץ לחומות דמשק, כמו בשכונות אל־מידאן ואל־קביבאת, ראו: בריג׳יט מארינו, חי אל־מידאן פי אל־עצר אל־עת׳מאני, דמשק 2000, עמ׳ 143-144 (מחקר זה תורגם מצרפתית: Brigitte Marino, *Le faubourg du Mîdân à Damas à l'époque ottomane : espace urbain, société et habitat* (1742-1830), préface d'André Raymond, Damas 1997.

21 אבן אל־עמאד, שד׳ראת, כרך 8, עמ׳ 247; ראו גם: אל־קאסמי, רסאלה, עמ׳ 19.

היה בדרך כלל במושבי שתיית היין.[22] בירושלים, למשל, הוחל בשתיית קפה באמצע המאה השש־עשרה באמצעות אנשים שבאו לעיר מדמשק, מכה, מצרים ותימן, בעיקר בתקופת הסולטאן סלימאן.[23]

אמנון כהן הציג בחלק ממחקריו מערכת שלמה של גילדות ששירתו את חיי הקהילה בירושלים בתקופה העות׳מאנית, כמו גם בשאר הערים באימפריה כגון איסטנבול, בורסה, דמשק וקהיר. מממצאים אלה עולה תמונה של הרגלי שתיית קפה ופעילות ענפה של בתי קפה בעיר. כהן מציין שגם בירושלים התפתח פולמוס בקשר לשתיית הקפה, שכן הציבור רצה בקפה, אולם העולמא התנגדו לו מחשש שהדבר יסיט אותו מן התפילה במועדיה. בעקבות ויכוח זה הייתה התדיינות בבתי דין בעיר אשר ציוו על סגירת בתי קפה, אבל הם נפתחו מחדש לאחר מכן. כהן מציין ששתיית הקפה התחילה באימפריה העות׳מאנית במאה השש־עשרה, אבל לא ידוע לנו כיצד פעלו בתי הקפה בעיר. הוא מוסיף שנוצרה גילדה של בתי קפה, אשר כללה חמישה עד שמונה כאלה.[24]

המחלוקת בנושא צריכת הקפה

עם התפשטות צריכת הקפה כמשקה בארצות האסלאם בסוף התקופה הממלוכית וראשית התקופה העות׳מאנית התחזקו הוויכוחים והדיונים בקרב חכמי הלכה ואנשי דת סביב שתייתו. התפשטות שתיית הקפה והשלכותיה החברתיות והמוסריות דחפו גם שליטים להתערב בעניין. מאז ראשית המאה השש־עשרה התעוררה מחלוקת בנושא שתיית קפה בתימן, חג׳אז, סוריה ומצרים וכן גם במרכז האימפריה העות׳מאנית ובארצות השכנות. חלק מהעולמא ראה בקפה משקה אסור ומזיק, בעוד לדעתם של אחרים היה מותר.

הקשר בין צריכת קפה ותפוצתה בעולם האסלאם לבין האחוות הצופיות הוסיף נדבך להרעת היחסים בין החוגים הצופים לבין העולמא.[25] מאז התקופה הזנגית־איובִּית (המאות השתים־עשרה והשלוש־עשרה) צברו האחוות הצופיות כוח הן בקרב הציבור העממי והן בקרב השכבה השלטת. השליטים העניקו תמיכה מורלית וכלכלית והקדשת וקף לאחוות הצופיות, והביעו את אמונם בכוחם הרוחני של השיח׳ים

22 אבן טולון, **ד׳ח׳אא׳ר אל־קצר פי תראג׳ם נבלא אל־עצר** (כתב יד, Gotha). ראו שם השירה בשבח הקפה: Gotha, 55, 56. כותבי המאמר מודים לפרופ׳ דפנה אפרת על ההפניה לספר זה.

23 ראו בשיר ברכאת, ״מקאהי אל־קדס פי אל־עהד אל־עת׳מאני״, **חוליאת אל־קדס** 13 (2012), עמ׳ 53-57.

24 ראו בהקשר זה: אמנון כהן, ״קפה ובתי קפה בירושלים״, בתוך משה שרון ואחרים (עורכים), **עיונים בתולדות עמי האסלאם** (ספר זיכרון לדוד איילון), ירושלים 2006, עמ׳ 103-112; Amnon Cohen, "A Coffeehouse in XIXth Century Jerusalem: A Precursor of Modernization?" in E. Podeh and A. Kaufman (eds.), *Arab-Jewish Relations: From Conflict to Reconciliation?*, Brighton 2006, pp. 11-21; idem, *The Guilds of Ottoman Jerusalem*, Leiden 2001, pp. 50-59.

25 איוואזוע׳לו הקדיש פרק לדיון על הקשר בין הקפה לבין הצופיות (מיסטיקנים) באיסטנבול, ראו: Ayvazoğlu, *Turkish Coffee*, pp. 15-21.

שלהן.[26] הדבר עורר קנאה בקרב העולמא שחלקם גיבש עמדה הנוגדת לזרמים צופים, ואף ראו בהם בעלי חידושים שליליים.[27] באחד ממחקריה של דפנה אפרת על הצופיות בימי הביניים המוקדמים ועד המאה השלוש־עשרה היא עומדת על הגבולות בין צופיות הנתמכת על ידי שליטים, שהפכה להיות חלק מהזרם האורתודוקסי באסלאם (מֻתַצַוְּפָה) לבין קבוצות של צופיות עממית ("מֻתַשַבְּהוּן" — מתחזים לצופים). אפרת סבורה שהתנהגותם ומעשיהם של צופים עממיים שהצליחו להשפיע על המרחב הציבורי וחרגו ממוסכמות השריעה עוררו התנגדות בקרב השליטים, ואף בקרב חכמי הלכה (פֻּקַהַא) וכן צופים אורתודוקסים.[28]

מאז התנהלותם של צופים עוררה התנגדות וחשדנות בקרב העולמא, שהאשימו אותם כי הם פועלים בניגוד לשריעה, אם על ידי הנהגת חידושים ואימוץ מנהגים שונים ממנהגי האסלאם האורתודוקסי ואם בהתארגנותם בתוך אחוות, בהחייאת טקסים דתיים וחברתיים וכדומה.[29] נגינה וזמרה בטקסים דתיים היו לזרא בעיני העולמא האורתודוקסים, שהביעו התנגדות וסלידה ממנהגיהם של הצופים. לעומת זאת, שיח׳ים צופים לא רק שלא ראו בנגינה וזמרה בבחינת מעשה אסור, אלא סברו כי ריטואלים אלה הם חלק אינטגרלי מן החוויה הרוחנית שלהם עם חסידיהם.[30]

26 על התחזקות הצופיות במרחב הציבורי בדמשק שבסוריה בימי הביניים המאוחרים, ראו: Daphna Ephrat & Hatim Mahamid, "The Creation of Sufi Spheres in Medieval Damascus (mid-6th/12th to mid-8th/14th centuries)," *Journal of the Royal Asiatic Society* 25/2 (October 2015), pp. 189-208.

27 על הצופים בסוריה ובמצרים והאהדה של השליטים להם, ראו: Hatim Mahamid, *Waqf, Education and Politics in Medieval Syria*, Saarbrücken, Germany 2013, pp. 193-223; Leonor Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*, Berlin 1988, pp. 100-101.

28 ראו בהקשר זה: Daphna Ephrat, "Purifying Sufism: Observations on the Marginalization and Exclusion of Undesirable and Rejected Elements in the earlier Middle Period (late fourth/tenth to mid-seventh/thirteenth centuries)," *al-Qantara* XXXV /1 (2014), pp. 255-276; ראו גם בקשר ל־"מתצופה" ו "פקרא" בסוריה בתקופה הממלוכית ובכלל בעולם האסלאם: Yehoshua Frenkel, "*Mutasawwifa* versus *Fuqara*': Notes Concerning Sufi Discourse in Mamluk Syria," in Alfonso Carmona (ed. and trans.), *El Sufismo y las normas del Islam*, Murcia 2006, pp. 291-307; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550*, Salt Lake City 1994, pp. 51-64. חלק ממחקרו של קראמוסטפא תורגם לעברית, ראו: אחמת ט׳ קראמסטפא, "ידידיו הפרועים של אלוהים: חוגים דרווישים בתקופה האסלאמית התיכונה המאוחרת 1200–1550", ג׳מאעה טז (תשס"ח), עמ׳ 97–128.

29 בתקופה הממלוכית החריפו הוויכוחים והעמדות העוינות של העולמא נגד התנועות הצופיות, כעמדתו של אבן תימיה: אִבֶּן חַגַ׳ר אל־עסקלאני, **אל־דֻּרַר אל־כאמנה פי אעיאן אל־מא׳ה אל־ת׳אמנה**, בירות 1993, כרך 1, עמ׳ 144–160; ראו גם בהקשר לתחרויות ומאבקים כאלה: Mahamid, *Waqf*, pp. 210-214. חכמי הלכה מכל האסכולות (מַדַ׳אהִב) מתחו ביקורת חריפה נגד מנהגי הצופיות העממית, ועל אף הגינויים של העולמא הם ידעו שאין בכוחם להפסיק התנהגות זו של התנועות הצופיות. ראו: עבד אל־קאדר בֶּן מוחמד אל־נעימי, **אל־דארס פי תאריח׳ אל־מדארס**, בירות 1988, כרך 2, עמ׳ 219–221.

30 ראו ויכוח שהתנהל באחת הישיבות של העולמא בדמשק בשנת 1495, ואזלת ידם של העולמא להגיע להסכמה כללית בעניין הוצאת פסיקה דתית (פַתְוָא) למניעת השימוש בתופים בזָאוִיָה אל־צַמָּאדִיָה בדמשק: עלא אל־דין עלי בֶּן יוסף אל־בצרוי, **תאריח׳ אל־בצרוי**, בירות 1988, עמ׳ 186; אל־נַעֵימִי, **אל־דָּארַס**, כרך 2, עמ׳ 219; על הקשר החברתי בין המתכנסים במג׳לס הזה ראו: חיים נסים, **ההיסטוריוגרפיה של סוריה בשלהי התקופה הממלוכית וראשית התקופה העות׳מאנית: חיבוריו ההיסטוריים של שמס אל־דין מוחמד בן טולון (1475–1546)**, עבודת דוקטורט, האוניברסיטה העברית, 2012; אבן טולון דן בנושא זה באחד מחיבוריו והביע את עמדתו נגד השימוש בתופים ובזמרה: שמס אל־דין מוחמד אבן טולון, **תשייד אל־אח׳תיאר לתחרים אל־טבל ואל־מזמאר**, טנטא 1993; ראו גם בקשר לוויכוח כזה בתקופה העות׳מאנית: מְבַּיְצ׳ין, "ת׳קאפת אל־תסליה", עמ׳ 53–75.

חלק מן החוגים הצופים, כמו אנשי הטריקה (אחווה) אל־חַיְדַרִיַּה, נהגו להשתמש גם בחשיש לצרכים דתיים.[31] ובאותה עת צריכת יין בקרב שכבת העלית של הממלוכים הייתה נפוצה מאז המחצית השנייה של המאה הארבע־עשרה (בתקופה הממלוכית השנייה). תופעות כאלה עוררו מחאה, בעיקר בקרב חכמי הלכה. סעיד אל־סַרִיחִי מציין בחיבורו שהצופים השתמשו בחשיש במאה השלוש־עשרה, ומזכיר את החשיש בכינוי ״היין של הצופים״ (ח׳מר אל־פֻקַרַא ואל־מֻתַצַוְפַה). לדבריו, החשיש נועד לשרת את חייהם הרוחניים. ברם בהמשך נותרה צריכת חשיש מוגבלת ולא נעשתה מקובלת אצל רוב התנועות הצופיות, ורק מעטים השתמשו בו. עם הופעת הקפה כמשקה הוא הפך לשמש כתחליף לחשיש ומשקאות אחרים בקרב תנועות אלה.[32] אולם, בשלהי התקופה הממלוכית קיימות עדויות מפי היסטוריונים של התקופה, כמו אִבּן טַוְק[33] ואבן טולון שחיו בדמשק, באשר לפעילות של קבוצות צופיות למניעת צריכתם של משקאות משכרים וסמים כמו חשיש ואופיום. אירוע מסוג זה התרחש בדמשק בשנת 1480.[34]

עם התפשטות הקפה בסוף התקופה הממלוכית וראשית העות׳מאנית באזורי המזרח התיכון התחזקה המחלוקת בין העולמא לבין הצופים. ניתן להסיק מכך שכניסת נושא הקפה לוויכוח ההלכתי היא המשך לאווירה של המחלוקות ששררה בין חכמי ההלכה לבין הצופיות. ובכן, הצופים ראו בצריכת קפה מעשה שאינו עומד בסתירה לשריעה, אלא אדרבא, מעשה שיש בו כדי לשמור על ערנות החושים כדי

31 אל־מקריזי מכנה את החשיש בשם ״חַשִישַת אל־פֻקַרַא״, ומציין שהחשיש התפשט מפרס לעיראק, לסוריה ולמצרים, ובעיקר על ידי צופים של ״אל־חַיְדַרִיַּה״: תקי אל־דין אחמד אל־מקריזי, **אל־ח׳טט אל־מקריזיה**, קהיר 1997, כרך 2, עמ׳ 658–666; השיח׳ אל־זרכשי (מת 1391/794) כתב חיבור על איסור צריכת חשיש במצרים, למרות שקדמו לו עולמא אחרים באיסור זה: בדר אל־דין אל־זרכשי, **זהרת אל־עריש פי תחרים אל־חשיש**, אל־מנצורה 1990; אל־פירוזאבאדי (מת 1414/817) נדד בארצות שונות ובכללן מצרים וסוריה שהיו תחת השלטון הממלוכי וכתב את חיבורו על היין, שנזכר לעיל (הערה 4).

32 בעניין צריכת משקאות השונים אצל הצופים ראו: אל־סריחי, **ע׳ואית אל־אסם**, עמ׳ 46–49; Hattox, Coffee and Coffeehouses, pp. 23-25; בספרו אליס מכנה את הקפה ״היין של האסלאם״ (The wine of Islam): Ellis, *The Franz Rosenthal, The Herb: Hashish*; ראו גם על הוויכוח בקשר לצריכת חשיש: *Coffee Houses*, pp. 12-24 *versus Medieval Muslim Society*, Leiden 1971, pp. 100-104.

33 חיבורו של אבן טוק (מת 910 /1504), **אל־תעליק**, מכסה את השנים 1480–1502, ומאפשר הצצה נדירה למתרחש באליטה הדתית של דמשק. אבן טולון ציטט בזהירות רבה מתוך יומנו של אבן טוק, בדרך כלל מבלי להזכירו. ראו: חיים נסים, ״בין ממלוכים לעות׳מאנים: תפיסת עולמו של מוחמד בן טולון״, **המזרח החדש** 53 (2014), עמ׳ 82–83.

34 ראו דוגמאות של יוזמות של צופים נגד צריכת יין וסמים כמו החשיש בעיר דמשק: שמס אל־דין מוחמד אבן טולון, **מפאכהת אל־ח׳לאן**, קהיר 1962, כרך 1, עמ׳ 7, 8, 9, 78, 84, 154, 158; אלע׳זי, **אל־כואכב**, כרך 2, עמ׳ 245–246; אבן אל־עמאד, **שד׳ראת**, כרך 8, עמ׳ 259; מקורות אחדים מציגים חלק מן הצופים, כדוגמת אבו אל־פתח אל־תונסי, שהשתמשו אף הם בסמים, ואף היו בקשר עם נערים יפים (אל־מֻרְד אל־חִסָאן). כפי שנזכר לעיל, הוא גם תמך בהתרת משקה הקפה: אלע׳זי, **אל־כואכב**, כרך 3, עמ׳ 21–26; ראו גם: אבן אל־עמאד, **שד׳ראת**, כרך 8, עמ׳ 80; בראשית התקופה העות׳מאנית התחזק גם הפולמוס הדתי סביב עישון הטבק (דח׳אן), בין איסור לבין היתר: מרעי בן יוסף אל־כרמי, **תחקיק אל־ברהאן פי שאן אל־דח׳אן**, בירות 2000; אל־קאסמי, **רסאלה פי אל־שאי**, עמ׳ 48–50.

לערוך את טקסי הד׳כר ולימודי דת. לעומת זה, העולמא ואנשי הלכה למיניהם היו בדילמה ומחלוקת אם דין הקפה כדין היין וסמים אסורים כמו חשיש ואופיום.[35]

התחזקות הקשר בין צריכת קפה לבין הצופיות יצרה יחס רגשי הדוק ביניהן, דבר שפיתח ביטויים רגשיים וניסיים אצל השיח׳ים הצופים. עאלם מתימן תיאר את הקפה בכינוי ״משקה של צדיקים״ (שֶׁרְבּ אל־צַאלִחִין), זאת אחרי שפסק שיש להתיר שתיית קפה באומרו על הקפה: ״הוא מותר כחלב טהור, לא נבדל ממנו אלא בצבעו השחור״.[36] הדבר הגיע לידי תופעות של התגלות או אמונה בכוח מיסטי וניסים (כַּראמַאת). עאלם בן המאה השש־עשרה, עַבְּד אל־קַאדִר בן מוחמד אל־גַ׳זִרי החנבלי (מת בסביבות 1570), שחי בתקופה זו של התפשטות צריכת הקפה וויכוחים שפרצו בין העולמא, כתב את חיבורו המפורסם שבו הוא מתיר צריכת קפה (חִל אל־קַהְוַה) ומפרט את תכונותיו המיסטיות תוך הבאת דוגמאות רבות של ניסים.[37] כנראה שהיחס שהתפתח בין הצופיות לבין צריכת הקפה הגביר את המתח ואת הוויכוח בעניין היתר או איסור של צריכת קפה בתקופה זו.[38]

הסיפור של התערבות הצופים בביטול האיסור על שתיית הקפה במכּה במחצית השנייה של המאה השש־עשרה מחזק את הטענה על הקשר בין צופיות לבין צריכת קפה ואף על האמונה המיסטית שבו. הווזיר הגדול העות׳מאני, מסיח פאשא, ששימש בתפקידו לתקופה קצרה (1585 — 1586), ניסה לאסור צריכת קפה במכּה, אבל הוא ביטל איסור זה בעקבות לחץ שהופעל עליו מצד הצופים. אל־חֻסַיְנִי אל־מוּסַוִי (מת 1659), מציין בחיבורו שהאיסור של הווזיר מסיח פאשא נתקל בהתנגדות של הצופים, ששכנעו את הווזיר בקדושת ה״קהוה״ בזיקה לשמו של האל ״קַוִי״ (חזק). הצופים הציגו קשר זה תוך שימוש בגימטריה בהצבעה על זהות בסך המספרי של האותיות של שני השמות.[39] כנראה שהצופים צידדו בניסים אלה — הקשר בין השמות ״קהוה״ ו־״קוי״ — כדי להרחיק את הקשר בין משמעות הקפה ליין. קשרים מיסטיים וניסיים כאלה המשיכו להשפיע, והוצגו על ידי השיח׳ מרתצ׳א אל־זבידי בפסיקה הלכתית המתירה שתיית קפה בשנת 1758.[40] בעצם קיומו של כתב יד זה אנו למדים כי הוויכוח בין העולמא בנושא נמשך עד סוף המאה השמונה־עשרה ואף לאחר מכן.

35 חיים נסים מציין במחקרו על אבן טולון, שהוא העדיף שלא לנקוט עמדה בסוגית הקפה השנויה במחלוקת, למרות שהוא סיפק מידע רב על המחלוקת בנושא זה. ראו: נסים, ״בין ממלוכים לעות׳מאנים״, עמ׳ 88; אבל, ניתן ללמוד מדבריו של אבן טולון, שלא היה מרוצה מהתפשטות הקפה בדמשק ושתייתו בדומה לנוהג במושבי היין, ראו: אבן טולון, **ד׳ח׳אא׳ר אל־קצר פי תראג׳ם נבלא אל־עצר**, כתב יד Gotha432, 55; יחד עם זאת, לאבן טולון הייתה עמדה ברורה נגד צריכת חשיש ובאופיום. ראו: נסים, **היסטוריוגרפיה**, עמ׳ 146.

36 ראו: אל־עידרוס, **אל־נור אל־סאפר**, עמ׳ 553.

37 ראו: אל־ג׳זירי, **עמדת אל־צפוה**, עמ׳ 83.

38 על תופעות מיסטיות ומעשי נסים הקשורים לקפה, ראו: אל־ג׳זירי, **עמדת אל־צפוה**, עמ׳ 15–16, 170, 209; אל־סריחי, **ע׳ואית אל־אסם**, עמ׳ 50–60.

39 ראו סיפור זה: מוחמד בן עבדאללה אל־חסיני, **רחלת אל־שתא ואל־ציף**, בירות 1385 /1965, עמ׳ 159–160; על חישובים אלה, ראו: Ayvazoğlu, *Turkish Coffee*, p, 19.

40 מוחמד בן מרתצ׳א אל־חסיני אל־זבידי, **תחפת אח׳ואן אל־זמן פי תחרים קהות אל־ימן** (כתב יד), אוניברסיטת אל־ריאד בסעודיה, מס׳ 5595, מכתבת אל־מצטפא אל־אלכתרוניה; אל־זבידי היה יליד העיר זביד שבתימן אך גדל וחי במצרים. הוא התפרסם בחיבורו **תַאג׳ אל־עַרוס**. ראו גם בהקשר זה: Sweetser, *A Chapter in the History of Coffee*, pp. 60-61, 64-65; Stefan Reichmuth, *The World of Murtada al-Zabidi*, Exeter 2009.

בתימן הרבו צופים עממיים להאמין בניסים, דבר שהשפיע בצורה חזקה גם על הציבור, ובכלל זה אמונה גם בניסים הקשורים בקפה. הדבר הגביר את המאבק והוויכוח בין העולמא לבין הצופים העממיים. השיח׳ עַלִי בַּאבּכִּיר מותח בחיבורו ביקורת חריפה על חוגי הצופיות בתימן (חצרמות), אמונתם ופעילותם בחידושים שליליים. חיבור זה חושף את נטייתם הקיצונית של החוגים הצופים באזורי תימן להאמין במה שנתפס על ידו כאמונות מעין אלה. הוא מציין שהצופים בתימן מייחסים לקפה תכונות דתיות וקדושות הקשורות לתקופות קדומות בהיסטוריה מאז המלך שלמה, וגם לראשית האסלאם, אף ששתיית הקפה נודעה ונפוצה בתקופה מאוחרת של ימי הביניים. בין אמונות אלו הייתה האמונה כי המלאכים משבחים את האדם כל זמן שריח הקפה בפיו; השטן (אל־גִ׳ן) לא יהיה במקום שמכינים בו קפה (בגלל קדושתו); המלך שלמה בזמנו המליץ על שתיית הקפה בהיותו בתימן ועוד. המחבר מציין עוד חמש אמונות הקשורות לספל הקפה (פִּנְגַ׳אן) שרווחו בקרב חוגי הצופים בתימן.[41]

הקפה בין איסור להיתר: פולמוס דתי וחברתי

הפולמוס בין העולמא והתערבות השליטים בעניין איסור או היתר של צריכת קפה התפתח ועבר במהירות בין ארצות האסלאם. נראה שהוויכוחים והמאבקים שפרצו במאה השש־עשרה סביב צריכת קפה לא שככו, בעיקר בין אנשי דת. ניתן לראות ששופטים אשר ניסו לאסור את צריכת קפה נתקלו בהתנגדות הן מטעם חלק מעמיתיהם מהעולמא, בעיקר בעלי רקע או השפעה צופית, והן מטעם חלק מהציבור הפשוט. התערבות שליטים בנושא איסור הקפה הייתה מתוך דחפים אישיים, חברתיים ומוסריים, או עקב בקשות של אנשי דת בעלי תפקידים רשמיים. מסע ההתנגדות לקפה התבטא בכמה דרכים ושיטות, שבהם כנסים ודיונים של עולמא, הטפה ודרשות במסגדים וכן ביטויים ספרותיים המגנים את צריכת הקפה, כפי שפעלו בדמשק השיח׳ יונֻס אל־עִיתַ׳אוִי (מת 1568 או 1569) ובנו אחמד (מת 1617).[42]

בחיבורו על היתר הקפה מציין אל־ג׳זירי שצריכת קפה בעיר מכה נאסרה לסירוגין. המקרה המתואר להלן התרחש בסוף התקופה הממלוכית. התיאור הובא לראשונה, ככל הידוע לנו, אצל אבן טולון וצוטט על ידי אל־ג׳זירי. באותו זמן שימש חַ׳אִיר בּכּ

41 ראו: עַלִי בָּאבּכִּיר, הָאִדְ׳הִ הִיַ אל־צוּפִיַּה פִּי חַצְ׳רַמַוְת (תאריך כניסה אחרון: 25 דצמבר, 2016); ראו גם על הצופיות בתימן (חצרמות), והתנגדות חכמי ההלכה לאמונות שלהם: אמין בן אחמד אל־סעדי, **אל־צוּפִיַּה פִּי חַצְ׳רַמַוְת, נָשאתֻהָא, אֻצוּלֻהָא וַאָתֻ׳אֻרֻהָא**, ריאד 1429 /2009.

42 השיח׳ יונס אל־עית׳אוי ניצל את מעמדו הדתי הרשמי בדמשק, החריף את התנגדותו לקפה והטיף במסגד נגד שתייתו. אל־עית׳אוי אף כתב חיבור בנושא. ראו: אל־ע׳זי, **אל־כוּאכּב**, כרך 3, עמ׳ 207, 222; ראו בהקשר זה: שם, כרך 2, עמ׳ 39; אבן אל־עמאד, **שד׳ראת**, כרך 8, עמ׳ 338; אבן טולון, **מתעת אל־אד׳האן**, כרך 2, עמ׳ 858; על בנו, השיח׳ אחמד בן יונס אל־עית׳אוי, ראו: אבו אל־רופא בן עמר אל־ערדי, **מעאדן אל־ד׳הב פי אל־אעיאן אל־משרפה בהם חלב**, עמאן 1992, עמ׳ 370-374; לעומת זאת, ובניגוד לטענתו של אל־ערדי, מציין אל־ע׳זי כי אחמד אל־עית׳אוי (הבן) התיר את שתיית הקפה, אף שהוא עצמו לא שתה מתוך כבוד לעמדת אביו הנוגדת מנהג זה. ראו: נג׳ם אל־דין אל־ע׳זי, **לטף אל־סמר וקטף אל־ת׳מר**, דמשק 1981, כרך 1, עמ׳ 321.

בתפקיד האחראי על השווקים (מֻחְתַסִב) בעיר מכּה במינוי של הסולטאן הממלוכי קַאנְצַוה אל־ע׳וּרי. האירוע התרחש בשנת 1511, כאשר ח׳איר בכּ ישם אז פסק הלכה של השיח׳ החנפי במכּה שמס אל־דין מוחמד האוסר את צריכת הקפה. ח׳איר בכּ נקט מדיניות עוינת נגד צריכתו, דבר שהביא להיעלמות הקפה מן השווקים, אבל האנשים עברו להשתמש בו בבתים מחשש לעונש. לאחר מכן, צריכת קפה במכּה נעה בין ״חלאל״ לבין ״חראם״ על פי עמדתם של חלק מהעולמא ופסיקותיהם.[43]

מחקרו של חאתם אל־טחאוי מתייחס לפרטים נוספים באירוע זה, שהשלכותיו הכריחו את ח׳איר בכּ לאסור צריכת קפה במכה, הנחשבת למקום החשוב ביותר באסלאם. חלק מסמכויותיו של המחתסב היו שמירה על המוסר והתנהגות טובה בשווקים ובמקומות ציבוריים (אל־אַמְר בּאל־מַעְרוּף ואל־נַהְי עַן אל־מֻנְכַר). התפשטות צריכת הקפה הדאיגה את ח׳איר בכ מכיוון שהמתכנסים לשתיית קפה היו גברים, ולעתים גם נשים, ולעתים הדבר נעשה תוך ליווי בזמר ותופים. הדבר דחף את המחתסב להוציא צו איסור ולהפעיל את סמכויותיו לאכיפת האיסור ומניעת הצריכה של הקפה. אל־טחאוי מוסיף שאיסור זה העביר את הוויכוח גם למצרים שהייתה אז מרכז שלטונו של הסולטאן הממלוכי ומקום מושבו של מסגד אל־אזהר. אחרי דיונים בעניין זה, הורה הסולטאן הממלוכי קאנצוה אל־ע׳ורי למושל מכה לבטל את צו איסור צריכתו של הקפה בהסתמך על פסקי הלכה של חכמי אל־אזהר שפסקו בעניין עקב התפשטות השימוש בקפה ותפוצת בתי קפה בקהיר.[44]

המאבק כלל לא רק הצהרות או פסיקות הלכתיות, אלא גם ניצול של השופטים את תפקידיהם הרשמיים ואת מעמדם לשימוש בצווים מטעם השליטים. עניין הוויכוחים והדיון בנושא הקפה החריף במאות השש־עשרה והשבע־עשרה. הפולמוס סביב הנושא עבר במהירות ממכּה למרכז הסולטנות הממלוכית בקהיר, ומכאן למרכז האימפריה העות׳מאנית באיסטנבול.[45] כנראה שהסולטאן העות׳מאני סלימאן המפואר (מת 1566) נקט עמדה עוינת נגד צריכת קפה. אל־ג׳זירי מציין כי באמצע המאה השש־עשרה שלח הסולטאן צו סולטאני עם משלחת החג׳ (עולי הרגל) למכה האוסר את השימוש בקפה ומונע את הסוחרים להתעסק בו.[46]

גם במצרים החריף הוויכוח בין העולמא של אל־אזהר בקשר לצריכת קפה. ראלף הטוקס (Hattox) טוען במחקרו שהוויכוח סביב שתיית הקפה במצרים עלה בראשית המאה השש־עשרה, לאחר שתימנים וחג׳אזים הכניסו את מנהג שתיית הקפה למסגד אל־אזהר, כפי שנזכר למעלה. אבל חשוב לציין שראשית הוויכוח לא היה על איסור

43 אל־ג׳זירי, **עמדת אל־צפוה**, עמ׳ 76; אל־כרמי, תחקיק אל־ברהאן, עמ׳ 152–155; מבארכ, **אל־ח׳טט**, כרך 8, עמ׳ 3–14; אל־ארנאוט, **מן אל־תאריח׳**, עמ׳ 14–15; נסים, ״בין ממלוכים לעות׳מאנים״, עמ׳ 87.

44 חאתם אל־טחאוי, ״אל־פקהא ותחרים אל־קהוה: אל־אלתבאסאת אל־קדימה ואל־אג׳תהאדאת ואל־פתאוא״, **אל־חיאת**, 4 יוני 2005; נסים, ״בין ממלוכים לעות׳מאנים״, עמ׳ 87; גם הטוקס דן בהרחבה בסוגיה זו במכה Hattox, *Coffee and Coffeehouses*, pp. 29-37, 42-45.

45 על הוויכוח החריף בין חכמי הלכה בקשר לקפה שפרץ במרכז האימפריה העות׳מאנית במהלך המאות השש עשרה עד השמונה־עשרה, ראו: Ayvazoglu, *Turkish Coffee*, pp. 23-30.

46 אל־ג׳זירי, **עמדת אל־צפוה**, עמ׳ 83; אל־טחאוי מציין גרסה אחרת לפיה הסולטאן סלימאן נענה לבקשת אחת מנשות הארמון ושיגר צו האוסר שתיית קפה במכה בשנת 1543, אולם תושבי העיר לא צייתו לצו. ראו: אל־טחאוי, ״אל־פקהא ותחרים אל־קהוה״, **אל־חיאת** (4 יוני 2005).

הקפה, אלא על ענייני מוסר והתנהגות שנגרמו עקב המהומות והרעש שיצרו משתמשי הקפה בשכונות הסמוכות לאל־אזהר, דבר שעורר את הוויכוחים על השימוש בקפה.[47]

בשנת 1532 הופנתה שאלה בנושא הקפה אל השיח׳ השַאפְעִי בקהיר, שִהַאב אל־דִין אַחְמַד אל־סִנְבַּאטִי (מת 1543): ״מה תשובתכם בעניין משקה בשם קפה (אל־קהוה), שמתכנסים אליו אנשים ושותים, וטוענים שהוא מותר, למרות שיש בו הרבה שימוש לרעה. האם זה מותר או אסור?״. התשובה של השיח׳ אל־סנבאטי הייתה כי שתיית קפה אסורה בהחלט וכי הקפה גורם לשכרות.[48] לעומת זאת, אחד העולמא בתימן, שחי באותן שנים של ויכוח חריף זה, אחמד בן אל־טַיִּב השאפעי (מת 1541) שהיה מקורב לצופים, הופתע מפסיקת העולמא במצרים על איסור הקפה. שיח׳ אחר בשם אבן אל־טייב פסק כבר קודם במענה לשאלות רבות שהגיעו אליו מחובבי הקפה במצרים שהמשקה מותר. אבן אל־טיב אף ערך ניסוי של הכנת קפה ושתייתו בפני קבוצת אנשים במטרה להוכיח להם כי אינו מזיק, וכך הפריך את טענות המצדדים באיסורו.[49] כנראה שבמחצית השנייה של המאה השש־עשרה הפכה צריכת קפה עניין נפוץ יותר ומקובל במצרים, כפי שניתן להבין משיריו של השיח׳ והמשורר אבּראהים בן אל־מֻבַּלִּט (מת אחרי 1583). הוא מציין שבתקופתו הייתה הסכמה כללית על שתיית הקפה, וצריכתו הפכה למנהג.[50]

התפשטות צריכת קפה בערי סוריה הראשיות במאה השש־עשרה האיצה את המאבק בין העולמא המחמירים לבין עולמא סובלניים ומקלים ואנשי דת המקורבים לתנועות צופיות. בתקופה זו התפשטות התופעה של בתי הקפה בערי סוריה, כמו חלב ודמשק ששימשו גם מרכזי שלטון ראשיים, החריפה את הפולמוס הדתי סביב איסור השימוש בקפה והשלכותיו.[51] בעיר חלב, למשל, אסר השופט השאפעי הראשי (קַאדִי אל־קֻדַאת) שמס אל־דין מוחמד אל־ג׳עפרי אל־חסיני (מת 1555), צריכת קפה עם מינויו לתפקיד בשנת 1542. השופט אל־חסיני ביקש מהסולטאן סלימאן להוציא צו איסור כדי ליישמו בעיר חלב, ובקשתו נענתה בחיוב. כשעבר השיח׳ אל־חסיני לעיר דמשק, באותו תפקיד בשנת 1545, נהג באותה מדיניות איסור גם שם, ושוב ביקש מהסולטאן סלימאן צו דומה לקודמו, דבר שאכן קרה בשנת 1546.[52] מדיניות האיסור של אל־חסיני באה על פי תקנות האיסור בשתיית היין, ותאמה איסורים דומים של עולמא מחמירים לפניו,

47 Hattox, *Coffee and Coffeehouses*, pp. 38-39

48 על הפסיקה של השיח׳ אל־סנבאטי ראו: אל־כרמי, **תחקיק אל־ברהאן**, עמ׳ 154; אל־ג׳זירי, **עמדת אל־צפוה**, עמ׳ 81; אל־ארנאוט, **מן אל־תאריח׳**, עמ׳ 27-28; על השיח׳ אל־סנבאטי, ראו: אבן אל־עמאד, **שד׳ראת**, כרך 8, עמ׳ 280.

49 ראו: אל־עידרוס, **אל־נור אל־סאפר**, עמ׳ 306-309.

50 אל־ע׳זי, **אל־כואכב**, כרך 3, עמ׳ 92-93.

51 ארנאוט מציין שהמחלוקת על הקפה היו השתקפה בחיבורים תיאולוגיים, ספרותיים ושירה ונודעו לה השלכות פוליטיות במשך כמעט מאתיים שנים. אל־ארנאוט, **מן אל־תאריח׳**, עמ׳ 37-38; ראו גם בקשר לביטויים הספרותיים שהתפתחו בין תומכים לבין מתנגדים לצריכת קפה: עבד אל־ע׳פור אסמאעיל רוזי, ״תאריח׳ אל־תאליף פי אל־קהוה: מחאולת רצד לאדביאת אל־קהוה אל־ערביה״, **מג׳לת עאלם אל־כתב אל־סעודיה** 4-3/25 (2004), עמ׳ 203-227; גם במרכז האימפריה העות׳מאנית התפתחה היצירה הספרותית בעניין הקפה, ובעיקר בשירה, מאז מחצית המאה השש עשרה, ראו: Ayvazoğlu, *Turkish Coffee*, pp. 35-38.

52 ראו: אל־ע׳זי, **אל־כואכב**, כרך 2, עמ׳ 39; אבן אל־עמאד, **שד׳ראת**, כרך 8, עמ׳ 338; גם בשנת 1572 שלח הסולטאן צו האוסר את צריכת קפה: אל־ארנאוט, **מן אל־תאריח׳**, עמ׳ 29-30.

כגון אל־קֻטב בן סֻלטאן החַנַפִּי (מת 1543)[53] והשיח׳ יונס אל־עית׳אוי שנזכר לעיל. גם השופט החנפי בעיר חלב צאלח ג׳לבי אל־אַמַאסִי, נקט אותה מדיניות של איסור הקפה בהיותו השופט החנפי הראשי מטעם העות׳מאנים בשנת 1544.[54]

צווים דומים מטעם הסולטאנים העות׳מאנים יצאו על פי בקשות של עולמא או שופטים, שכנראה לא הצליחו למגר את התופעה של התפשטות צריכת הקפה, הן בשתייה והן בהקמת בתי קפה בערים הראשיות. נהלים אלה התחדשו מעת לעת בהתאם לנסיבות וההתפתחויות הדתיות והחברתיות. השופט של ירושלים לא היה שונה מעמיתיו השופטים בערים אחרות בתקופה העות׳מאנית. עקב פתיחת כמה בתי קפה בעיר בראשית התקופה העות׳מאנית פנה השופט של העיר בבקשה לסולטאן סלימאן להוציא צו סגירה של בתי הקפה, כקודמיו בחלב ובדמשק. הצו נשלח לשופט של ירושלים בשנת 1565, ותכליתו הייתה הסרת תופעה זו ואכיפת הצו והענשת מי שאינו מכבד את צו הסולטאן.[55]

כנראה שהוראות וצווים שאסרו צריכת קפה לא נאכפו במלואם או למשך תקופה ארוכה, וצריכת קפה נפוצה שוב כל אימת שנחלשו האכיפה, הפיקוח והבקרה. מתוך המסמכים הקשורים לגילדות בירושלים בתקופה העות׳מאנית ניתן ללמוד שמאז המחצית השנייה של המאה השבע־עשרה, התארגנו גילדות מיוחדות כארגון המנהל את העסקים של בעלי בתי הקפה בערים השונות של האימפריה. בירושלים, למשל, הייתה קיימת גילדה בשם "טַאא׳פַּת אל־קַהְוַגִ׳יַה" בהנהגת שַיְח׳ אל־קַהְוַגִ׳יַה.[56] הדבר מעיד על התפשטות התופעה בצורה מאורגנת בפיקוחם של השופט ושל מושל העיר כדי לשמור על ניהול תקין של בתי הקפה ולא לחרוג מנוהלי השריעה. לעתים נקטו המושל וגם השופט בעיר צעדים, כגון שליחת תזכורת ואזהרות לבעלי בתי הקפה שלא לחרוג מהמוסכמות, כמו איסור העסקת נערים צעירים ויפים בהגשת קפה.[57] הפולמוס נמשך גם בתקופת הסולטאן העות׳מאני מֻרַאד הרביעי (מת 1640), ששלט מאז 1623. הוא חידש את האיסור על שתיית קפה וגם על עישון בירושלים בשנת 1633.[58]

נראה שהתפשטות בתי הקפה ושתייתו בערי סוריה היו מלוות במנהגים של חריגה מכללי מוסר או חריגה מכללי ההלכה, כמו השתתפות נשים והתכנסותן בבתי הקפה

53 על השיח׳ קטב אל־דין מוחמד בן סלטאן ראו: אבן אל־עמאד, **שד׳ראת**, כרך 8, עמ׳ 283; אבן טולון, **מתעת אל־אד׳האן**, כרך 2, עמ׳ 858. אבן טולון מסר את הפתוא שלו בנושא הקפה במלואה. בנוסף, אבן סלטאן התנגד גם לשימוש באופיום.

54 אבן אל־עמאד, **שד׳ראת**, כרך 8, 306-307; ראו גם: אל־כרמי, **תחקיק אל־ברהאן**, עמ׳ 153.

55 הצו מציין שבירושלים פעלו חמישה בתי קפה בתקופה זו. ראו נוסח הצו: אל־ארנאוט, **מן אל־תאריח׳**, עמ׳ 40-41.

56 ראו: Cohen, *The Guilds of Ottoman Jerusalem,* pp. 53-54.

57 ראו מסמכים בהקשר זה: מחמוד עטאאללה, **ות׳אא׳ק אל־טואא׳ף אל־חרפיה**, שכם 1992, חלק ב׳, עמ׳ 144-150; על התפתחות בתי הקפה בירושלים, ראו: ברכאת, "מקאהי אל־קדס", עמ׳ 54-57; ובקשר להתפשטות בתי הקפה במרחב הציבורי בארצות האסלאם באופן כללי ראו: Cohen, *The Guilds of Ottoman Jerusalem,* p. 54; Hattox, *Coffee and Coffeehouses*, pp. 72-91.

58 ראו: Cohen, *The Guilds of Ottoman Jerusalem*, pp. 58-59; עארף אל־עארף, **אל־מפצל פי תאריח׳ אל־קדס**, ירושלים 1986, עמ׳ 266; עלי מוחמד אל־צלאבי, **אל־דולה אל־עת׳מאניה: עואמל אל־נהוצ׳ ואסבאב אל־סקוט**, בירות 1999, עמ׳ 478; הסולטאן מראד הרביעי היה תקיף, ואסר על שתיית קפה באיסטנבול וגם בשאר אזורי האימפריה העות׳מאנית, ראו: Ayvazoğlu, *Turkish Coffee*, pp. 6, 27-28.

בלילות או יציאתן למקומות בידור ופנאי.[59] באחד מתיאוריו של אל־בדירי בשנת 1750, הוא מציין שראה יותר נשים מאשר גברים שיצאו לבילוי בחיק הטבע מצפון לעיר דמשק (אל־שַׁרַף אל־אַעְלַא). לפי התיאור, הנשים אכלו, שתו קפה ועישנו.[60] תיאורים כאלו מלמדים על התפשטות התופעה של שתיית קפה על ידי נשים. התפשטות בתי הקפה במרחב הציבורי בסוריה במאה השמונה־עשרה הובילה להתפתחויות חברתיות שונות וצמיחת מנהגים חברתיים בהתאם.[61] ההיסטוריון אל־מֶרַאדי מחזק את קודמו אל־בדירי בתיאור התפשטות התופעה בתקופה זו ומציין שבשנת 1757 היה נהוג שבתי הקפה היו פותחים את שעריהם בלילות, ופשוטי העם (אל־עַוַאם) נהגו להתכנס בהם, עד שהדבר החמיר וכלל גם נשים, בנוסף לשתיית יין ופעילות מגונה ודברי שחיתות אחרים. מדיניותו של המושל העות׳מאני של חלב, מוחמד פאשא, שכיהן בשנים 1763–1764, מלמדת על חומרת הבעיה המוסרית בצריכת קפה באזורי סוריה. הוא פעל בכוח לסגירת בתי הקפה בעיר כשהבחין בהתפשטותם שלוותה בתופעות מגונות ולא מוסריות. המושל מוחמד פאשא המשיך באותם נהלים נגד צריכת קפה והמאבק לסגירת בתי הקפה גם בדמשק בתקופת שירותו כמושל העיר.[62]

לעומת זאת, באותה תקופה ובניגוד לשופטים שנזכרו לעיל שאסרו את צריכת הקפה בערים חלב ודמשק, היו שופטים סובלניים ומקלים בעמדתם לגבי שתיית קפה, וחלקם אף תמך בעצמו בשתייתו ובהכנתו. במחצית הראשונה של המאה השש־עשרה השופט צַפִּי אל־דִין אַחְמַד אל־מֶדַ׳חַג׳י אל־זֶבַּיְדִי השאפעי (מת 1523), אחד העולמא החשובים בתימן ובעל ניסים, התיר צריכת קפה.[63] חלק מהעולמא המתונים הסתייעו בדוחות רפואיים כדי לקבל חיזוק לעמדותיהם שהקפה אינו מזיק לבריאות, להיפך, יש בו תועלת. כשנשאל הרופא (חַכִּים) בַּדְר אל־דִין אל־קוּצוּנִי בשנת 1521 על השפעת הקפה, ענה שדינו כדין שאר התרופות, שלעתים יש בהן תועלת ולעתים יש בהן נזק על

59 ראו: אל־ע׳זי, **לטף אל־סמר**, כרך 1, עמ׳ 280–281.

60 אחמד אל־בדירי אל־חלאק, **חואדת׳ דמשק אל־יומיה**, קהיר 1959, עמ׳ 140. הוא מוסיף בתיאורו: ״נשים נהגו כמנהג הגברים, דבר שלא ראינו מקרה כמוהו״. כנראה שבתקופה הנדונה בדמשק הייתה מדיניות סובלנית שהנהיג המושל אסעד פאשא אל־עט׳ם, ראו: סאמר עכאש, **יומיאת שאמיה**, בירות 2014, עמ׳ 185–186. עכאש דן גם בחיבורו במאה השמונה־עשרה, בעניין תפוצת הקפה וסימני המודרניזציה במרחב הסורי (אל־שאם): שם, עמ׳ 187–212.

61 ראו: עכאש, **יומיאת**, עמ׳ 13–17. במסגרת הדיווח על מסעו של אל־סוידי (מת 1760) מבגדאד למכה דרך סוריה הוא מציין את האירוח שקיבל אצל מארחיו בהגשת קפה. עבדאללה בן חסין אל־סוידי, **אל־נפחה אל־מספיה פי אל־רחלה אל־מכיה**, אבו ט׳בי 2003, עמ׳ 213, 232, 300. במאמריהם של Ali Caksu (פרק 5) ושל Alan Mikhail (פרק 6) בתוך דנה סג׳די (עורכת), יש התייחסות לתפקיד הקפה ובתי הקפה בתרבות העממית באימפריה העות׳מאנית במאה השמונה־עשרה: Dana Sajdi (ed.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyles in the Eighteenth Century,* London 2008, pp. 117-132, 133-170.

62 (... גַ׳רַת אל־עָאדַה פִי בַּעְצ׳ מַחַלָּאתְהָא אַן חַפְתַח חָ׳אנָאת אל־קַהְוַה לַ׳יְלַן וַתַגְ׳תַמַע בִּהָא אל־אַוְבָּאש... וַפַגַ׳רַת אל־נְסָא...). אל־מראדי, **סלכ אל־דרר**, כרך 4, עמ׳ 98. ראו בהרחבה על המושל מוחמד פאשא: שם, 97–102. אל־מראדי מציין את המקרה של המרת אחד מבתי הקפה בדמשק, סמוך לשער ״באב אל־פראדיס״, והפיכתו לזאויה לשירותו של השיח׳ הצופי עבד אל־רחמן אל־כרדי כרך 2, עמ׳ 292–293; בקשר למעורבות נשים בצריכת קפה ראו גם אצל אל־ג׳זירי באומרו: ״וַיַסְאַלְ עַן הָדָ׳א אל־שַׁרָאבּ פַקִילַ לַהֶ אַנַּהֶ שַׁרָאבּ... יַסַמָּא אל־קַהְוַה, יַטַבַּחְ׳ מִן קִשְׁרְ חַבּ... יַקָאלְ לַהֶ אל־בֶּן... וַפַשָּׁא בִּמַכָּה... וַיַגְ׳תַמַעַ עַלַיְהִ אל־רְגָ׳אל וַאל־נְסָא בִּדַרַף וַרַבָּאבּ...״. אל־ג׳זירי, עמדת אל־צפוה, עמ׳ 76; אל־ארנאוט, **מן אל־תאריח׳**, עמ׳ 15–16.

63 אל־עידרוס, **אל־נור אל־סאפר**, עמ׳ 195–202.

פי העיתוי או מצבו של האדם.[64] השופט השאפעי בדמשק, למשל, סַעְד אל־דִין עַלִי בֶּן עִרַאק (אל־שַאמִי) (מת 1555) נקט צעדים להתיר את צריכת קפה באופן גלוי. אל־ע׳זי וגם אבן אל־עמאד מציינים ששאר האנשים בדמשק חיקו את אבן עראק במנהג שתיית הקפה, דבר שהגביר את תפוצתו והביא להקמת חנויות ובתי קפה.[65] ניתן ללמוד מתיאוריו של אל־בדירי, שבתקופת המושל אסעד פאשא אל־עט׳ם, שכיהן בתפקידו בין השנים 1743–1756, נפוצו בתי הקפה בדמשק ואף צמחו בתי קפה חדשים.[66]

התנגדות העולמא לצריכת קפה ומעורבות השליטים היו קשורות, אם כן, לעניין הפרהסיה של צריכת הקפה בבתי קפה בערים הראשיות, ברחובות ובשווקים. לאכיפת האיסורים והפסיקות ההלכתיות היה צורך במעורבות של השליטים שנתבקשו לסייע לעולמא להיאבק בתופעה. למרות הכל, התפשטה צריכת קפה אל הבתים הפרטיים, בעיקר בזמן שהיו אכיפות צווי מניעה ואיסור והמשתמשים בו נרדפו, או אחרי סגירת בתי קפה. מתוך הדיונים לעיל ניתן להסיק שהמחלוקת בין עולמא בקשר לאיסור או היתר צריכת קפה לא הייתה, בעיקר, בגלל הנזק או התועלת של הקפה, אלא בגלל תופעות לוואי שליליות הסותרות את מנהגי השריעה.[67]

ניתן להסיק שהגורם העיקרי להתנגדות לקפה היה התכנסות מספר רב של גברים בבתי הקפה והבעיות שנבעו מכך, כגון הזנחת מצוות הדת, אי־שמירה על מועדי תפילה או על התנהגות מוסרית לא נאותה במקומות ציבוריים אלה.[68] מכל טענות המצדדים באיסור הקפה אפשר להסיק שהחשש ממעשים מגונים ותופעות לוואי שליליות בבתי הקפה היה מקור דאגה עיקרי של שופטים, עולמא ושליטים. האזהרות שהופנו לבעלי בתי הקפה והאחראי על ניהול ענייניהם (מַשְיַחַ׳ת אל־קַהְוַגִ׳יַה) בירושלים מעידות על חששות אלה. בשנת 1608 יצא צו מטעם המושל, עולמא ושופטים בעיר האוסר על נערים (סֶקַאת עִ׳לְמַאן מִן אל־מֶרְד) להגיש קפה בבתי הקפה. הצו כלל גם איסור על שימוש בכלי נגינה, ואמצעי בידור למיניהם.[69]

64 שם, עמ׳ 190–192.

65 אל־ע׳זי, **אל־כואכב**, כרך 2, עמ׳ 197–198; אבן אל־עמאד, **שד׳ראת**, כרך 8, עמ׳ 337. אבן אל־עמאד מביע את תמיהתו שאביו של סעד אל־דין אבן עראק פעל נגד שתיית קפה במכה. ראו השירה בעניין הקפה: אל־ע׳זי, **אל־כואכב**, כרך 2, עמ׳ 198–199; ראו גם: אל־עידרוס, **אל־נור אל־סאפר**, עמ׳ 258–260.

66 אל־בדירי, **חואדת׳ דמשק**, עמ׳ 189. למידע נוסף על בתי קפה ומיקומם בעיר: שם, עמ׳ 80, 89, 117, 139–140, 145, 181, 185.

67 באיסור שהטיל בעל החסבה (השוק) ח׳איר בכ הממלוכי במכה בשנת 917/ 1511, הוא נעזר בשופט החנפי בעיר וגם בשני אחים רופאים פרסיים (אַצְבַ׳מִיָאן), שפסקו נגד צריכת קפה. כנראה שחוות הדעת הרפואית הייתה רק לרצות את ח׳איר בכ. שני אחים אלה הוצאו להורג בקהיר על ידי הסולטאן העות׳מאני סלים הראשון עם כיבוש מצרים. ראו: מבארכ, **אל־ח׳טט**, כרך 8, עמ׳ 6–7.

68 אל־ג׳זירי, **עמדת אל־צפוה**, עמ׳ 76; מבארכ, **אל־ח׳טט**, כרך 8, עמ׳ 3–14; אל־ארנאוט, **מן אל־תאריח׳**, עמ׳ 15–16. לגבי התכנסות ונוכחות נשים בבתי קפה טוען כהן שתופעה זו לא הייתה ידועה בירושלים, זאת בדומה לשאר הערים באימפריה העות׳מאנית, ראו: Cohen, *The Guilds of Ottoman Jerusalem*, pp. 55-56.

69 בשנה זו נערך כינוס בירושלים של המושל, השופט ומספר עולמא לדיון בתלונה נגד בעלי בתי הקפה בעיר בגין מעשים הסותרים את ההלכה. ראו: עטאללה, **ות׳אא׳ק**, עמ׳ 147–148; Cohen, *The Guilds of Ottoman Jerusalem*, p. 55. כך גם פעל המושל העות׳מאני של חלב מוחמד פאשא (מת 1783), כפי שנזכר קודם, וסגר את בתי הקפה בעיר אחרי שהבחין בתופעות לוואי של שתיית יין, התכנסות של גברים תועים ופשוטי העם, נוכחות נשים ומעשי גנאי, ראו: אל־מראדי, **סלכ אל־דרר**, כרך 4, עמ׳ 98; ראו גם על סגירת בתי קפה בדמשק: שם, כרך 2, עמ׳ 292–293.

אף שצריכת קפה פרצה את כל המגבלות והניסיונות לאסור אותה בתקופה הנדונה על ידי עולמא ושליטים, התעוררו מעת לעת ויכוחים על קפה, ועד תקופות מאוחרות נתבקשו עולמא להוציא פסיקות הלכתיות האוסרות את שתייתו. באזור נג׳ד בחצי האי ערב, למשל, פנה השיח׳ עבד אל־עזיז בן חסן בן מזרוע בשאלה אל מנהיג תנועת הוַהַאבִּיה, השיח׳ עבד אל־לטיף בן עבד אל־רחמן אל אל־שיח׳ (מת 1876), וביקש ממנו פסיקה לאסור שתיית קפה. הטענות שניסח השיח׳ עבד אל־עזיז בן מזרוע בבקשתו כללו מגוון השפעות של הקפה, כגון: הוצאות מיותרות, נזק לגוף, דמיון להשפעת היין, תופעות של רכילות, חוסר תועלת, הרחקת אנשים מתפילה ועוד. השיח׳ עבד אל־לטיף דחה את טענותיו של מגיש הבקשה, כשהוא מסתמך בהחלטתו על דברי השריעה ועל החלטות עולמא קודמים.[70]

שאלה תאולוגית בעניין שתיית קפה: אסור או מותר[71]

בחרנו להדגים את המחלוקת ההלכתית באמצעות כתב יד של איש הלכה דמשקאי חשוב בן המאה השש־עשרה בשם אבּוּ אל־פַּתְח אל־מַעְ׳רְבִּי אל־תוּנְסִי אל־מַאלִכִּי (מת 1567). הלה קיבל פנייה מן השיח׳ צַאלִח בן סֻלַיְמַאן בן סַחְמַאן בצורת שאלה מנומקת כדבר שירה, שבה נתבקש השיח׳ אבו אל־פתח אל־מע׳רבי להשיב בפסיקה הלכתית בקשר לצריכת קפה. הביוגרפיה של השיח׳ אבו אל־פתח מופיעה בהרחבה בחיבורו של אל־בוריני (מת 1615), **תַראגִ׳ם אל־אַעְיַאן**, והיא אף כוללת חלקים מהשירה הנדונה שלהלן.[72] השאלה של השיח׳ צאלח בן סחמאן מתמקדת בנושא: ״מה אומר אדוננו האימאם היחיד, אשר כולם מחקים אותו בהלכה... בעניין הדין של שתיית הקפה...?״. השאלה מורכבת מכמה שאלות משניות:[73] (1) מה הדין של שתיית הקפה? (2) מה דינו של האדם שאוסר אותו על פי תאוות נפשו ומתוך בורות, וגורם בכך לפיתוי וסכסוך? (3) האם יש להטיל ספק באמינותו של אדם השותה קפה?

תשובתו של השיח׳ אבו אל־פתח הייתה פסיקה ברורה ומנומקת, ומנוסחת כשיר (קַצִידַה). הוא התחיל את שירו בהתרת שתיית הקפה באומרו: ״אני אומר ומצהיר

70 ראו נוסח השאלה והתשובה (רִסָאלַה) בעניין זה: עבד אל־לטיף בן עבד אל־רחמן אל אל־שיח׳, **מג׳מועת אל־רסאא׳ל ואל־מסאא׳ל אל־נג׳דיה**, ריאד 1412 /1991, כרך 1, עמ׳ 361–366.

71 דיון זה מתמקד בכתב היד של השירה של השיח׳ אבו אל־פתח אל־מע׳רבי אל־תונסי. הוא חיבר שירה זו כפסיקה ותשובה לשאלה שהופנתה אליו בקשר לצריכת קפה ובה הוא פסק בעד שתיית הקפה. ראו: השירה של אבו אל־פתח אל־מע׳רבי: כתב יד, 2022/ 6 (אוניברסיטת אל־מלכ סעוד): http://makhtota.ksu.edu.sa (תאריך כניסה אחרון: 30 אוקטובר 2013).

72 ראו: חסן בן מוחמד אל־בוריני, **תראג׳ם אל־אעיאן מן אבנא אל־זמאן**, דמשק 1959, כרך 1, עמ׳ 249–255; שירה זו צוטטה אצל אל־ארנאוט בגרסה דומה שהעתיק מתוך חיבורו של אל־ג׳זירי **עמדת אל־צפוה**, או מתוך חיבורו של אל־בוריני, ללא ציון פרטים. קיימים גם הבדלים בחלק מהמילים ולעתים חסרות שורות שלמות. אל־ארנאוט השתמש בשירה מבלי לדון בתוכנה ואף הוסיף קטעים משירים אחרים, מצוטטים מאל־ג׳זירי, שבהם הוא משבח את הקפה. אל־ארנאוט, **מן אל־תאריח׳**, עמ׳ 77–86, 88–90. גם אל־קאסמי השתמש בחלקים מהשירה של אבו אל־פתח, אל־קאסמי, **רסאלה**, עמ׳ 21; על אבו אל־פתח אל־מע׳רבי, ראו: אל־ע׳זי, **אל־כואכב**, כרך 3, עמ׳ 21–26; אבן אל־עמאד, **שד׳ראת**, כרך 8, עמ׳ 380–381.

73 ראו: השירה בנספח בהערה הבאה: שורות א-ט.

בעזרת האל בקשר לקפה (קהות אל־בן)... שהיא בגדר המותר (חַלַאל), ודין שתייתו מותר (אִבַאחַה)... ודין מי שאוסר אותו הוא גינוי, ואף נחשב כופר בעיני כל העולמא״.[74] מתוך ניתוח תוכן תשובתו של השיח׳ אבו אל־פתח והנימוקים שהציג כבסיס לקביעתו על התרת שתיית הקפה ניתן להתמקד בכמה נושאים עיקריים.[75]

טענות המצדדים באיסור שתיית הקפה: על פי דעתו של אבו אל־פתח, המתנגדים לשתיית הקפה העלו כמה טענות: (1) הקפה גורם לשכרות ונזקים ויש בו דימוי ליין.[76] (2) הקפה גורם נזקים ומחלות לגוף, כמו קור ויובש.[77] (3) הגשת הקפה במעגל דומה לאופן הגשת היין.[78] (4) החשש מפני צירוף דברים אסורים לקפה.[79]

טענות השיח׳ אבו אל־פתח נגד האיסור: הוא מנמק את תשובתו על ידי מתן הסברים במטרה לסתור טענות התומכים באיסור שתיית קפה. הוא מסתמך על השריעה, על דברי עולמא ועל ההתנסות משתיית קפה תוך שימוש בדוגמאות.[80] הוא גם מספק פרשנות לגבי התועלת שמפיקים משתיית הקפה, ומתמקד בכמה נקודות המפריכות את טענות האיסור, כלהלן:

74 ראו תשובת אבו אל־פתח (כתב יד): שורות 1–10. להלן החלקים הראשונים של השאלה והתשובה הנידונה בנושא הקפה לאחר עריכת כתב היד על ידי שני כותבי מאמר זה:

قال السائل: (الشيخ صالح بن سحمان)

1. ما قولُ مولانا الإمامِ الأوحدِ ومن به في الشرعِ كلّ يقتدي
2. ومن هو المُحقّقُ العلّامة الجهبذ المدقّق الفهّامة
3. شيخُ الشيوخ رحلةُ الطلابِ بحرُ العلومِ روضةُ الآدابِ
4. في حُكم شرب القهوة البُنّية بظاهر الشريعة العليّة
5. وما على مَنْ بالهوى حرّمها جهلاً ونار فتنة أضرمها
6. وهل له من شُبهةٍ فتُدفع وحُجّة في منعها فتُقطع
7. فامنُن عليّ بجواب جزل ممتع فيها بقول فصل
8. لا زلت قائماً بحقّ العلم ورادعاً كلَّ جهولٍ قرم
9. مؤيّداً بالله والأملاك ما انتظمت كواكب الأفلاك

فأجابه رحمه الله تعالى بقوله: (الشيخ الإمام والعمدة الهمام أبو الفتح المغربي التونسي المالكي)

1. أقولُ واللهُ هو الموفّقُ وإنّما بهِ تعالى أنطِقُ
2. يا سائلي عن قهوةِ البُنّ التي كم من فتًاءٍ عن هواها ما فَتِى
3. سألتَ عنها وبها خبيرا فاستمع التحقيقَ والتحريرا
4. واعلمْ على طريقةِ الإجمالِ بأنّها من جملةِ الحَلالِ
5. وأنّ حُكمَ شربها الإباحة يُثخن من حرّمها جِراحَه
6. ويستحقّ الخزيَ والنّكالا لأنّه قد حرّم الحَلالا
7. فهو كمن قد حلّل المُحرّما يُكفّر قطعاً عند كلّ العُلما
8. هذا قصارى أمره إن كذبا وقال في القهوة قولاً عجبا
9. من كونها تُنسب للإسكار وشبهة التشبيه والإضرار
10. وها أنا أردّ ما قد قالا ردّاً يُزيلُ الوهنَ والإشكالا...

75 הדיון במסמך זה של אבו אל־פתח אל־מע׳רבי דומה לנושא שנידון במסמך של השיח׳ מֻרתַצ׳א אל־זבידי מאוחר יותר בשנת 1758. ראו: Sweetser, *A Chapter in the History of Coffee*, pp. 47-71.

76 שירה (כתב יד), שורות 9, 16.

77 שם, שורה 17.

78 שם, שורה 19.

79 שם, שורה 20.

80 שם, שורות 23–32, 34–40, 66.

- ערנות החושים — שתיית הקפה גורמת לתוצאות מנוגדות לטענות המצדדים באיסור, מרחיקה את השינה או רפיון ועצלות, ומסייעת לערנות בפעילות של פולחן וד׳כר, לימודי דת וקוראן.[81]
- תועלות גופניות — שתיית הקפה מועילה לגוף האדם ואינה מזיקה. אבו אל־פתח מפרט את התועלת שהאדם יכול להפיק משתייתו. באשר לטענה על גרימת יובש וקור, הוא מסביר שלא כל דבר מזיק הוא אסור, כדוגמת אכילת בשר הבקר שיש בו נזקים אבל אינו אסור.[82]
- לקפה יש כוח ריפוי ממחלות ומתופעות גופניות מזיקות על פי הבנת הרופאים, כמו הסרת ליחה, מניעת רטיבות, הוצאת האוויר מן המעיים, ריפוי מחלות מעיים וכאבי ראש, סיוע למערכת העיכול ולתיאבון, מניעת נמנום, וסיוע למניעת דלקות עיניים וגרדת עפעפיים. הקפה גם מסייע לאדם להיות ערני, והוא גם מנקה את החושים מכל נזק, כל זאת ההיפך ממה שטוענים המתנגדים כאילו יש בו לגרום ליובש ולקור.[83]
- בקשר למנהג של הגשת הקפה במעגל, אבו אל־פתח סותר ואף מגנה את הטענה שיש לאסור את הקפה בגלל שיטת הגשת המשקה בדומה להגשת היין. הוא מביא לדוגמה את המסורת שהנביא מוחמד היה מחלק את היוגורט (לַבַּן) בשיטה זו בין חבריו, וקובע שהעיקר הוא הכוונות הטובות של המעשה.[84]
- בקשר לחששות שימזגו דברים אסורים לקפה, אבו אל־פתח קובע שלא ניתן למזוג לקפה דברים אסורים. אם זה קורה יש להעניש את האדם בעל המעשה, אבל המקרה לא משנה את דין שתיית הקפה. לקראת הסוף, אבו אל־פתח קובע שניתן להכניס לקפה תבלינים מסוימים כגון ציפורן, הל, ועוד ואילו כל מרכיב אחר הוא זר (אַגְ׳אַבִּי) ועל כן הוא אסור.[85]

סיכום

עיקר המחלוקת והפולמוס החריף שהתנהלו סביב השאלה אם הקפה מותר או אסור כדין היין היה במאה השש־עשרה. אבל עם תפוצת הקפה במרחב הציבורי, היעדר הוכחות דתיות שהקפה אסור ואזלת ידם של חכמי ההלכה והשליטים לאסרו, התמקד הוויכוח בהיבטים המוסריים של צריכת הקפה. קיימת הסכמה כללית נרחבת בקרב המקורות השונים על אופן התפשטות הקפה מדרום חצי האי ערב לארצות האסלאם בימי הביניים המאוחרים, ובעיקר בתקופה הממלוכית המאוחרת וראשית התקופה

81 שם, שורות 33, 41-44.

82 שם, שורות 50-65.

83 שם, שורות 67-77.

84 שם, שורות 80-105.

85 שם, שורות 107-120. לא היה מקובל באותה עת להמתיק את הקפה בסוכר, אבל היה עדיף להוסיף דבר מה מסוכר או דבש לקרי מזג. ראו: אל־עידרוס, **אל־נור אל־סאפר**, עמ׳ 191-192; על המפגש בין קפה וסוכר ראו: Sato Tsugitaka, *Sugar in the Social Life of Medieval Islam*, Leiden 2015, pp. 174-176.

העות׳מאנית. החוגים הצופים וחסידיהם תרמו למגמת ההתפשטות של הקפה יותר מאשר אחרים, בטענה שצריכת הקפה מסייעת לפעילותם הטקסית הדתית. הדבר עורר פולמוס חריף בקרב חכמי ההלכה המוסלמים מן האסכולות השונות, שראו בצריכת קפה על ידי הצופים תופעה המנוגדת לשריעה, והמשך לחידושים השליליים שהומצאו, לטענת העולמא, על ידי אחוות צופיות. להערכתנו, לא ניתן להצביע על השתייכות אסכולתית בין התומכים והמתנגדים.

מתוך הדיון במחקר זה עולה המסקנה שהמצדדים באיסור צריכת קפה היו בעיקר עולמא בעלי תפקידים רשמיים במעמד של קאדי ומאסכולות שונות של האסלאם האורתודוקסי, שנעזרו בשליטים לאכיפת האיסור, אף שלא היה לכך בסיס הלכתי. העולמא הסתמכו בטענותיהם על הדמיון בין קפה ליין. עם זאת, מציין אל־ע׳זי שלאחר הוויכוחים הממושכים שפרצו בין העולמא בתקופה הנדונה, תמכו רוב העולמא בצריכת קפה ונתקבלה הסכמה (אג׳מאע) על ההיתר.[86] וכך, במאות השבע־עשרה והשמונה־עשרה הפך הקפה לתופעה ציבורית רחבה הנפוצה הן בבתים, הן בבתי קפה והן במקומות ציבוריים אחרים, והוא חדל להיות נושא שנוי במחלוקת בין הפוסקים.

86 ראו: אל־ע׳זי, **אל־כואכב**, כרך 1, עמ׳ 114; השיח׳ מוחמד בן עראק ניסה לשכנע אחרים להימנע משתיית קפה, ראו: אל־עידרוס, **אל־נור אל־סאפר**, עמ׳ 554.

במקום שבו טכנולוגיה תקשורתית מודרנית, מחלוקת גבול ומאקרו ומיקרו דיפלומטיה נפגשים: הרקע להקמת קו הטלגרף קַצְרֵי־שִׁירִין־ח׳אנַקִין במחצית המאה התשע־עשרה

סולי שאהוור

מבוא

הכנסתה של טכנולוגיה תקשורתית מודרנית מהירה, קרי הטלגרף החשמלי, אל תוך המרחב המזרח תיכוני באמצע המאה התשע־עשרה הייתה חלק מהתהליך הממושך של הכנסת מודרניזציה אל תוך האזור, תהליך שהיה מלווה במתח התמידי שקיים בין מסורת ושינוי. לטלגרף — טכנולוגיה מערבית מודרנית — היו השלכות משמעותיות ומרחיקות לכת על החברות המסורתיות אשר התבטאו בתחומים רבים ומגוונים. מאמר זה מתמקד באחד התחומים האלו — הדיפלומטי — ומבקש לבחון את זיקות הגומלין בין הנחת תשתית קו הטלגרף ההודו־אירופאי לבין האינטרסים של מעצמות המערב והמעצמות המזרח תיכוניות, קרי, האימפריה העות׳מאנית ואיראן על רקע התחרות האנגלו־רוסית על הבכורה באסיה אשר קיבלה את הכינוי ׳המשחק הגדול׳. את זאת מבקש המאמר לבחון דרך מקרה בוחן של המשא ומתן הדיפלומטי שהתנהל בין השנים 1861 ל־1863 וקדם להנחת אחד ממקטעי קו הטלגרף ההודו־אירופאי, בין קצר־י שירין וח׳אנקין. הניתוח המוצע מתמקד הן ברמת הממשלות הרלוונטיות, מאקרו דיפלומטיה, והן ברמת נציגיהן בשטח, מיקרו דיפלומטיה. דרך מקרה בוחן זה תודגשנה החשיבות והתרומה שבשילוב בין מאקרו למיקרו דיפלומטיה.

המחצית השנייה של המאה התשע־עשרה הייתה בעלת חשיבות הן מבחינת יחסי האזור עם מעצמות המערב והן מבחינת האירועים שהתחוללו בתוכו. לאמצעי תקשורת חדשים, תחילה הקיטור ואחר כך הטלגרף, נודע תפקיד חשוב ומרכזי בניהול אימפריה, ובעיקר בכל האמור ביחסי מרכז־פריפריה. אזור המזרח התיכון, ובכלל זה גם איראן והאימפריה העות׳מאנית, נמצא אז בתהליך של מעורבות, חדירה והשפעה אירופאית הולכת וגוברת, והזיכיונות היו רק אחד מהאפיקים המרכזיים בתהליך זה. הקמת קו הטלגרף ההודו־אירופאי הייתה יוזמה בריטית שנועדה לחבר את לונדון עם כלכותה — מקום מושבה של ממשלת הודו הבריטית. הפרויקט שירת לא רק אינטרס בריטי בקישור מהיר בין שני קצוות חשובים אלו, אלא גם אינטרסים איראניים ועות׳מאניים בחיבור נקודות מרכזיות בשטחיהן, ובכללן גם את קצר־י שירין וח׳אנקין.

למרות המרחק הקצר ביניהן היו קצר־י שירין וח׳אנקין שתי נקודות חשובות בדרך המסחר בין איראן והאימפריה העות׳מאנית, ודרכן עברו גם שיירות עולי־הרגל השיעיים מאיראן למקומות הקדושים לשיעה בעיראק (המכונים בפרסית ׳עַתַבַּאת־יִ עַאלִיַאת׳). הן גם היו שתי נקודות באזור גבול לא מתוחם בין שתי ישויות פוליטיות עוינות, אשר לעוינותן היה בסיס אתני (איראני־תורכי) ודתי (שיעי־סוני). עוינות זו היא שעיכבה את השלמת הקו ההודו־אירופאי והמאמר עוסק במשא ומתן שהתנהל בין שלוש הממשלות הרלוונטיות (איראן, האימפריה העות׳מאנית ובריטניה) ובין נציגיהן בשטח. המאמר גם מבליט את השלכות שנודעו לקשר טלגרפי על מידת עצמאות ההחלטה של נציגים בשטח בתנאים של לחץ בזמן. בהיעדר קשר כזה, וכאשר היה צורך בקבלת החלטה מהירה, אזי הנציגים בשטח היו עצמאיים יותר בהחלטותיהם, ואילו כאשר קשר טלגרפי התקיים בין הנציגים בשטח ובין ממשלתם, אזי היו הללו עצמאיים פחות בהחלטותיהם. המאמר מתבסס בעיקר על מקורות ראשוניים, זאת עקב מחסור בספרות מחקרית בנושא. לאור העובדה שפרויקט קו הטלגרף ההודו־אירופאי היה פרויקט בריטי בעיקרו משמשים מסמכי הארכיון הלאומי הבריטי מקור חשוב ועיקרי לחקר הנושא.[1]

רעיון החיבור הטלגרפי ההודו־אירופאי

בעקבות המצאת הטלגרף החשמלי בארצות הברית (שנות השלושים של המאה התשע־עשרה) ופיתוח טכנולוגיה תקשורתית מודרנית זו לשימוש מסחרי והמוני החלו גם מדינות ברחבי אירופה להניח תשתיות טלגרף ארציות. תחילה בתוך כל מדינה ומדינה, ואחר כך חיברו תשתיות אלו ליצירת רשת טלגרפית אירופאית.[2] בשנות החמישים של המאה התשע־עשרה הורחבו תשתיות אלו ובמקביל הוחל גם בהכנסת תשתיות טלגרף לחלק מהמושבות הבריטיות, כגון הודו ואוסטרליה. בעשור זה אף החלה התעניינות של יזמים פרטיים בטכנולוגיה החדשה לאחר שזיהו את פוטנציאל הטלגרף לא רק למטרות האימפריאליות של בריטניה, אלא גם לסחר ולתקשורת הבינלאומית. הם הציעו לחבר בקשר טלגרפי את אירופה בכלל ובריטניה בפרט עם הודו, אשר הייתה ידועה בחשיבותה הרבה לאימפריה הבריטית ולסחר עם המזרח. באופן כללי ניתן לומר כי יזמים פרטיים אלו התאגדו אל תוך שתי קבוצות המציעות קישור טלגרפי בין לונדון ובין כלכותה עם הבדל עקרוני אחד ביניהן: בזמן שהאחת

1 קו הטלגרף ההודו־אירופאי הראשון הושלם ב־1865. עם הזמן הוקמו קווי טלגרף נוספים שחיברו את אירופה עם הודו (ועם המזרח) בנתיבים אלטרנטיביים, הן יבשתיים והן תת־מימיים, וביוזמה של חברות ומדינות אירופיות אחרות.

2 התפתחות דומה הייתה גם בארצות הברית.

הציעה קישור כזה דרך מערכת של כבלים תת־מימיים, האחרת הציעה קישור של הקצוות דרך מערכת יבשתית, דהיינו — מערכת של עמודי טלגרף.[3]

רעיון הקישור הטלגרפי בין לונדון וכלכותה קסם לממשלה הבריטית, והיא תמכה בשתי היוזמות הפרטיות גם יחד. לצורך הנחת הקו ביקשו שתי קבוצות יזמים אלו הן את התמיכה הכספית של ממשלת בריטניה והן זיכיונות מהממשלה העות׳מאנית למעבר דרך שטחיה. ברם עד מהרה הגיעו שתי יוזמות פרטיות אלו למבוי סתום. יזמי הקישור היבשתי נתקלו בסירוב הממשלה העות׳מאנית למתן זיכיונות מעבר, כי היא החליטה לבנות את קווי הטלגרף בשטחיה בעצמה, ואילו חודש לאחר השלמתו גילו יזמי הקו התת־מימי כי הטכנולוגיה הטלגרפית התת־מימית לא הייתה מפותחת דיה.[4] אולם פרוץ המרד ההודי הגדול ב־10 במאי 1857 שסיכן משמעותית את השליטה הבריטית בהודו מחד גיסא, וכישלון שתי היוזמות הפרטיות מאידך גיסא, הגבירו את התעניינותה של הממשלה הבריטית בקישור הטלגרפי ההודו־אירופאי למידה כזו שהיא החליטה לקחת על עצמה את הפרויקט.[5]

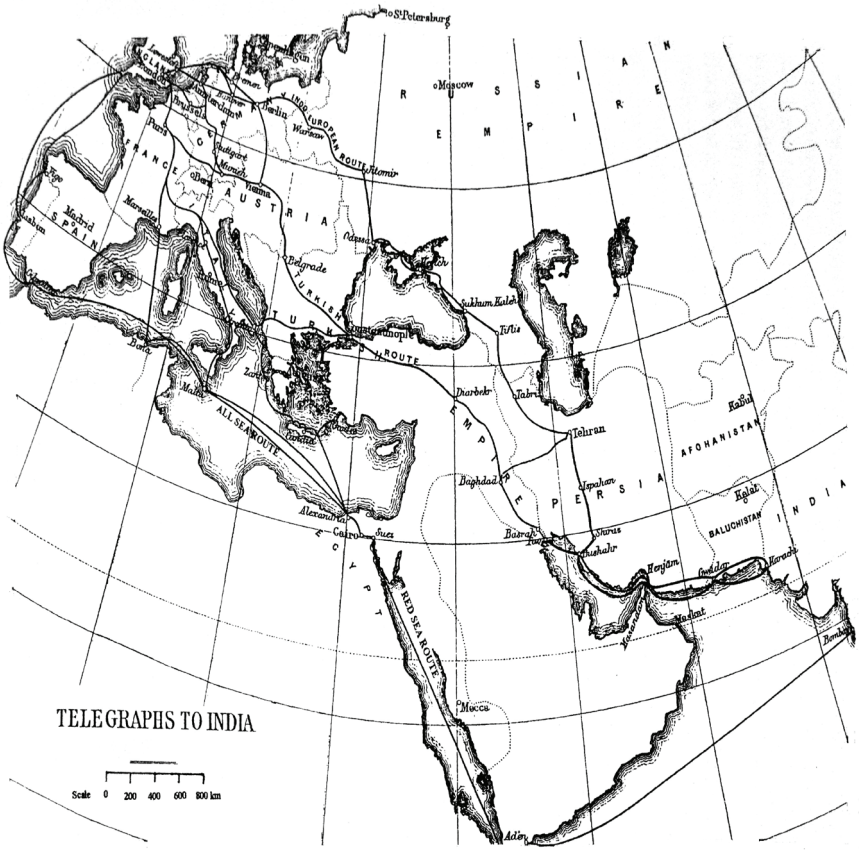
בראשית שנות השישים של המאה התשע־עשרה הייתה לונדון כבר מחוברת דרך רשת הטלגרף האירופאית בקשר טלגרפי מזרחה עד לבגדאד, וכלכותה מחוברת מערבה עד לקַרַאצִ׳י. לפיכך, לשם השלמת החיבור הטלגרפי של אירופה והודו היה צורך לחבר את בגדאד וקראצ׳י זו לזו. הממשלה הבריטית, מתוך האינטרס לקיים את הקשר הטלגרפי בינה לבין ממשלותיה בלונדון וכלכותה במהירות האפשרית, ביקשה להשיג חיבור זה בשתי דרכים בו־זמנית: לבקש מהממשלה העות׳מאנית לחבר את בגדאד עם בצרה בקו יבשתי; ולחבר את בצרה עם קראצ׳י בעצמה דרך מערכת כבלים שתונח במימי המפרץ הפרסי. ברם בשני עניינים אלו נתקל הפרויקט בבעיות רציניות.

3 על תולדות הטלגרף בכלל ועל היזמים הפרטיים בפרט ראו: Soli Shahvar, “The Formation of the Indo-European Telegraph Line: Britain, the Ottoman Empire and Persia, 1855-1865,” PhD dissertation, University of London, 1997, pp. 28-77; Ken Beauchamp, *History of Telegraphy*, London 2001; במאמר זה נעשה הבחנה בין ׳חוט חשמלי׳ כמשויך לקו טלגרף יבשתי (דהיינו, מעל לקרקע) ובין ׳כבל תת־מימי׳ כמשויך לקו טלגרף שהונח בעומקים של אזורים ימיים (ים, מפרץ, נהר וכו׳).

4 Soli Shahvar, “Concession Hunting in the Age of Reform: British Companies and the Search for Government Guarantees; Telegraph Concessions through Ottoman Territories, 1855-1858,” *Middle Eastern Studies* 38/4 (October 2002), pp. 169-193

5 על מרד זה והשלכותיו על בריטניה, ראו: Christopher Herbert, *War of No Pity: The Indian Mutiny and Victorian Trauma*, Princeton 2008.

תרשים 1: קווי הטלגרף להודו



מקור: Steven Roberts, "Distant Writing: A History of the Telegraph Companies in Britain between 1838 and 1868," in http://distantwriting.co.uk/companiesandforeigntraffic.html, accessed 25 April 2016

בהיעדר אמנה בינלאומית המסדירה שליטה ומעבר במים טריטוריאליים לא נדרשה בריטניה לאישור של מדינה כלשהי בכדי להניח את הכבל התת־מימי במימי המפרץ הפרסי. כל שהיא נזדקקה לו היה אישור מידידיה שבחוף הערבי של המפרץ הפרסי, כמו שליטי כווית ועומאן, אשר משטחיהן אמור היה הכבל התת־מימי לצאת או דרכם לעבור. הבעיה שבה נתקלו הבריטים בשלב זה של הפרויקט לא הייתה פוליטית, שכן שליטים אלו שמחו לסייע לידידתם האימפריאלית; הבעיה הייתה טכנית, שכן כישלונות הכבלים התת־מימיים באותה תקופה[6] הביאו רבים שלא להאמין בטכנולוגיה זו או בבשלותה.

6 כגון הכבל התת־מימי בין אירופה לאמריקה ב־1858; או הכבל שחיבר את סואץ שבמצרים עם קראצ'י דרך ים סוף ודרום חצי האי ערב בקיץ 1860.

מצב זה הביא לחיפוש אחר אלטרנטיבות, ואחת כזו הוצעה על ידי מזרחן אנגלי בעל־שם, הכומר ג׳ורג׳ פֶּרְסי באדגֵ׳ר (Badger).[7] מונע מחוסר הוודאות של טכנולוגיית הטלגרף התת־מימי, באדג׳ר הציע לבנות קו טלגרף יבשתי לאורך כל הדרך, דהיינו מבגדאד לבצרה ומשם למֹחַמַרה (ח׳רַמְשַהְר) ולבּוּשֶׁהְר או לחילופין קו שיחבר את בגדאד לטהראן והלאה לבושהר, ומשם, לאורך החוף האיראני עד לקראצ׳י. באדג׳ר טען כי קו כזה ניתן לאבטח בעזרת הגורמים שבשטחיהם יעבור הקו, קרי הממשלות העות׳מאנית והאיראנית, הסולטאן של מסקט והח׳אן של כַּלאת.[8] הממשלה הבריטית ביקשה את חוות דעתם של נציגיה לאורך נתיב הקו שהציע באדג׳ר ומרביתם סברו כי מבחינה טכנית בניית הקו היא בת־ביצוע אך יש צורך להבטיח את הסכמת הממשלות והשבטים הרלוונטיים למעבר הקו בשטחיהם ולאבטחתו.[9]

לשם בניית קווי הטלגרף היבשתיים שבין בגדאד ובצרה ובין בצרה למחמרה נדרשה הממשלה הבריטית לפנות לממשלה העות׳מאנית בכדי שזו תבנה את המקטעים הרלוונטיים. ברם עד מהרה התברר, הן לבריטים והן לעות׳מאנים, כי שבטי המֻנתַפִּק הערביים היושבים באזור לא סרים לסמכות השלטון העות׳מאני, וכי הם ראו בטלגרף אמצעי שנועד, בין השאר, להגביל את האוטונומיה שלהם.[10] כך, ללא קו שיחבר את בגדאד לבצרה לא היה כל ערך בחיבור בצרה עם מחמרה.

בעיה זו לא הותירה ברירה לבריטים אלא לבחון את האופציה השנייה שהציע באדג׳ר, קרי: הקו בגדאד־טהראן־בושהר־בַּנְדֶר עַבַּאס. לשם כך היה צורך לבקש מהממשלה העות׳מאנית לבנות את הקו מבגדאד מזרחה עד לגבול עם איראן, ומהממשלה האיראנית להעניק זיכיון לבניית הקו ממפגש הגבולות ועד לבנדר עבאס. ברם, עד מהרה התברר שבזמן שהבריטים ביקשו לעקוף את בעיית שבטי המנתפק בדרום עיראק על ידי הטיית הקו מבגדאד מזרחה לעבר איראן, הם מצאו עצמם בבעיה סבוכה לא פחות, דהיינו בעיית הגבול הלא מוגדר שבין איראן והאימפריה העות׳מאנית.

למרות היסטוריה של כ־250 שנים של מחלוקות גבול ומספר הסכמים וחוזים, הרי שבשנות השישים של המאה התשע־עשרה עדיין לא היה הגבול האיראני־עות׳מאני תחום. כך, בכדי להשלים את פרויקט קו הטלגרף ההודו־אירופאי דרך שטחי האימפריה העות׳מאנית ואיראן, היה צורך לתחום את הגבול, אם לא לכל אורכו אז לפחות באותו אזור שבו ביקשו להעביר את הקו. הדבר היה חשוב כדי לקבוע באיזה מקום בדיוק חדֵל הקו להיות באחריות הממשלה העות׳מאנית והיכן בדיוק עובר לאחריות הממשלה האיראנית. עבור הבריטים הייתה משמעות הדבר עיכוב ניכר של הפרויקט. כמו־כן, חוזה אֶרְזוּרוּם השני (31 במאי 1847) קבע כי יש להקים

7 George Percy Badger to H.L. Anderson (Chief Secretary to Government, Bombay), Bombay, 17 December 1860, FO 248/190, United Kingdom National Archives, London

8 שם. כלאת, אשר כיום היא חלק מבלוצ׳יסטן הפקיסטנית, הייתה ח׳אנאת תחת שלטון המע׳ולים עד 1839, לאחר מכן תחת שלטון הבריטים עד 1947, ומאז תחת ממשלת פקיסטן. על כלאת ראו: Thomas A. Heathcote, "British Policy and Baluchistan, 1854-1876," PhD dissertation, University of London, 1969.

9 Shahvar, "The Formation," pp. 238-239

10 על קו הטלגרף בגדאד־בצרה ובעיית שבטי המנתפק, ראו: Soli Shahvar, "Tribes and Telegraphs in Lower Iraq: The Muntafiq and the Baghdad-Basrah Telegraph Line of 1863-1865," *Middle Eastern Studies* 39/1 (January 2003), pp. 89-116.

ועדה בינלאומית לתיחום הגבול האיראנו־עות׳מאני בהשתתפות איראן, האימפריה העות׳מאנית, בריטניה ורוסיה — מעצמה אירופאית והמתחרה העיקרית של בריטניה באזור.[11] כל זה סיבך את העניינים עוד יותר, שלא לדבר על העוינות ההיסטורית בין איראן השיעית ובין האימפריה העות׳מאנית הסונית, עוינות שלא פעם התדרדרה לכדי מאבק אלים בין השתיים.

למרבה הפליאה הממשלה הבריטית כלל לא נתנה את דעתה לבעיות אלו. עיון מעמיק בתכתובות של משרד החוץ והמשרד לענייני הודו וכן בתכתובות של מחלקת הטלגרף ההודו־אירופאי מראה כי שאלות אלו כלל לא נדונו. בהיעדר עדות ישירה ניתן רק להעלות מספר השערות. באשר לשחקנים האזוריים ניתן להציע שני הסברים. האחד, פרויקט הטלגרף ההודו־אירופאי היה כל כך חשוב וחיוני עבור הבריטים וביצועו דחוף שהם נטו להסתמך יתר על המידה על היתרונות שקו הטלגרף יביא למדינות שבהן אמור הוא לעבור, יתרונות שהאפילו על כל בעיה שעלולה להיווצר. השני, שבקרב פקידי הממשל רווחה האמונה בכוחה ובהשפעתה של בריטניה שיאפשרו להביא להסכמה בין איראן והאימפריה העות׳מאנית. אכן, במהלך המחצית הראשונה של המאה התשע־עשרה הוכיחה בריטניה את הצלחתה בהקשר זה לפחות פעמיים: בהבאת הצדדים להסכם ארזורום הראשון ב־1823 (שסיים את מלחמת 1821–1823), ולחוזה ארזורום השני ב־1847 (שמנע את פרוץ המלחמה ביניהן). ככל שהדברים אמורים לגבי רוסיה ייתכנו ההסברים הבאים. האחד, שעברו רק שנים בודדות מאז שרוסיה ניגפה במלחמת קרים ועל כן ההנחה הייתה שהיא לא תסתכן במתיחות נוספת מול בריטניה ובעלות בריתה, מה גם שהחל משנות השישים של המאה התשע־עשרה התמקדה רוסיה בהכנותיה להתפשטות מזרחה במרחב המרכז אסייתי. ההסבר השני, שרוסיה עצמה החלה בהנחת קווי טלגרף שקישרו בינה ובין מדינות כמו איראן והאימפריה העות׳מאנית, דרכן יכלה רוסיה להתחבר אף היא לקו ההודו־אירופאי. על כל פנים, לנוכח הבעייתיות שבפניה ניצבו הבריטים מחד גיסא, ולאור הצורך להשלים במהירות יחסית את קו הטלגרף ההודו־אירופי מאידך גיסא, היו הבריטים צריכים למצוא דרך לעקוף את מכשול מחלוקת הגבול האיראנו־עות׳מאנית. לשם כך נכנסה הממשלה הבריטית למשא ומתן מול הממשלות והגורמים הרלוונטיים.[12]

מאקרו־דיפלומטיה — א: המשא ומתן האנגלו־איראני לבניית הקו דרך איראן, 1861–1862

ב־1861 נכנסו נציגים של ממשלת בריטניה למשא ומתן עם הממשלה האיראנית לבניית קו טלגרף יבשתי מאזור הגבול האיראני־עות׳מאני מזרחה עד טהראן, ומשם דרומה

11 לבעיית הגבול האיראנו־עות׳מאני ולעיקרי חוזה ארזורום השני, ראו הערה 46 וכן: Keith McLachlan, "Boundaries i. With the Ottoman Empire," *Encyclopedia Iranica* (online version), at: http://www.iranicaonline.org/articles/boundaries-i.

12 לפירוט על המו״מ שניהלה הממשלה הבריטית עם הגורמים השונים לבניית המקטעים האחרים של קו הטלגרף ההודו־אירופאי, ראו: Shahvar, "The Formation," pp. 321-485, 140-216, 227-308.

לבושהר שלחוף המפרץ הפרסי, ואחר כך מזרחה לבנדר עבאס, כפי שהציע באדג׳ר. המשא ומתן עם הממשלה האיראנית היה קשה וארך כשנתיים. אחד מסלעי המחלוקת במשא ומתן היה נושא האחריות וכיסוי עלויות ההגנה על הקו: בזמן שנַאצֶר אל־דִין שאה (שלט 1848–1896) וממשלתו היו מוכנים שחיילים איראנים יגנו על הקו, הם לא היו מוכנים לקחת אחריות במקרה של חבלה בו ואף סרבו לשאת בהוצאות ההגנה עליו. סלע מחלוקת אחר, שהיה כנראה העיקרי, נסב סביב תביעותיה הטריטוריאליות של איראן במערב ובמזרח הממלכה, דהיינו באזור הגבול ליד ח׳אנקין ובסִיסְתַאן ובלוצ׳סטאן בהתאמה. היות שבאותה עת לא הייתה לשלטון המרכזי של הקַאגַ׳ארִים היכולת לאכוף את סמכותו בפריפריה הרחוקה בדרום־מזרח, בעיקר בשל חולשתו הצבאית בפריפריה, דרשה איראן מבריטניה להגן על הקו באותם אזורים בכוחות ובמימון בריטיים. אך איראן גם דרשה כי בריטניה תעביר את הגנת הקו באזורים אלו לידי כוחותיה לכשתוכל ותרצה לקחת על עצמה משימה כזו. יש לזכור כי במהלך שנות החמישים של המאה התשע־עשרה ניהלה איראן שתי מלחמות, האחת מול אפגניסטן (1853–1855) והאחרת מול בריטניה (1856–1857). מאמצים מלחמתיים אלו, בנוסף לארבע מלחמות נוספות במחצית הראשונה של אותה מאה,[13] לא רק שהחלישו והתישו את איראן מבחינה צבאית ופיננסית, אלא פגעו מאוד ביוקרתם של הקאג׳ארים אשר נאלצו לוותר על כל תביעותיהם הטריטוריאליות במערב אפגניסטן (חוזה פריס מאפריל 1857). כך, חולשתה הצבאית של הממשלה המרכזית בטהראן אמנם לא אפשר לה להגן על הפריפריה, אך זיהוי נכון של האינטרס הבריטי בהקמת הקו ההודו־אירופאי הביא את הממשלה האיראנית לדרוש, למרות חולשתה, כי ממשלת בריטניה תתחייב בכתב שהיא מכירה בתביעותיה הטריטוריאליות של איראן בדרום־מזרח ובמערב, וכי אין בקו הטלגרף לסכן תביעות אלו.[14]

ככל שהדברים נגעו לעניין כיסוי הוצאות ההגנה על קו הטלגרף דרך שטחי איראן, הסכימה ממשלת בריטניה לממן מחצית מעלויות אלו, אם כי בתנאים הבאים: אחת, שחלקה במימון עלויות ההגנה לא יעלה על 6,000 ליש״ט לשנה;[15] שתיים, שהמימון ייעצר במקרה של הפסקת התקשורת הטלגרפית בשל הגנה לא יעילה על הקו; ושלוש, שעלויות תיקון הקו (במקרה שאלו נגרמו בעקבות הגנה לא יעילה ולקויה של הקו) ינוכו מהתשלום/ים הבא/ים בהקשר זה.[16]

בהקשר לקו הטלגרף ותביעותיה הטריטוריאליות של איראן, הרי שכאן הממשלה הבריטית עשתה הבחנה ברורה בין שני אזורי הגבול. באשר לגבול האיראנו־עות׳מאני הייתה עמדת בריטניה כדלקמן: מאחר שמדובר בשתי ישויות ריבוניות, לא ייתכן

13 מול רוסיה (1804–1813, 1826–1828), האימפריה העות׳מאנית (1821–1823) ואפגניסטן (1835–1837).

14 C. Alison (British Minister, Tehran) to Lord John Russell (British Minister of Foreign Affairs), Tehran, 5 November 1861, FO 60/279 & 248/196, no. 124

15 שער החליפין באותה עת היה 22.5 תומאן לליש״ט. על־פי האתר MeasuringWorth.com הסכום של 6,000 ליש״ט שווה בערכו היום (2017) לפחות ל־500,000 ליש״ט.

16 C. Baring (Under-Secretary, India Office) to E. Hammond (Permanent Under-Secretary, FO), 22 January 1862, FO 60/279 and Letters/Public Works Department (L/PWD)/2/196, no. 23; Russell to Alison, 18 February 1862, FO 248/202, no. 11

שהקו יעבור באזור ללא הסכם בין שתי הממשלות — האיראנית והעות׳מאנית, וכי בריטניה לא תתנגד לכל הסכם שיהיה מקובל עליהן לגבי נקודת הגבול המדויקת ליד ח׳אנקין.[17] יתרה מזאת, נקודת הגבול שבמחלוקת הייתה מרוחקת מהודו הבריטית, ולא היה בה לסכן מושבה בריטית חשובה זו או את האינטרסים הבריטיים בהודו. חשוב גם לציין, כי האינטרס הבריטי היה במציאת מוצא נקודתי רק באזור הספציפי שבו אמור קו הטלגרף לעבור, ולא פתרון של מחלוקת הגבול לכל אורכו, שכן במקרה כזה הייתה רוסיה מתערבת, דבר שהיה עלול לעכב את החיבור הטלגרפי לשנים רבות.

בניגוד לעמדתה הפייסנית משהו של בריטניה בנוגע לתביעותיה של איראן במערב, הרי שעמדתה הייתה נחרצת נגד התביעות האיראניות בדרום־מזרח, וליתר דיוק מבנדר עבאס מזרחה. בזמן שבריטניה טענה כי לקו הטלגרף לא תהיה כל השפעה על תביעותיה הטריטוריאליות של איראן מבנדר עבאס מזרחה, היא סירבה בתוקף להיכנס לכל משא ומתן בדבר הסכם להגנת הקו בשטחים אלו, שכן כל הסכם כזה עלול היה לתת לאיראן עילה מוצקה לתביעת ריבונות על אותם שטחים. הממשלה הבריטית האמינה כי הסכם כזה יהפוך את השליטים וראשי השבטים המקומיים, אשר לא הכירו בתביעות האיראניות על האזור, עוינים לבריטים. מבחינה טכנית עניין זה היה יכול לעכב את בניית קו הטלגרף ו/או להקשות את ההגנה עליו,[18] ומבחינה פוליטית היה יכול לפגוע באינטרסים הבריטיים ארוכי־הטווח באזור.[19] ההתנגדות הבריטית לקשור את הטלגרף לתביעות האיראניות במזרח מחד גיסא, וההתעקשות האיראנית לקיים קישור כזה מאידך גיסא, הביאו לכישלון השיחות במאי 1862.

מאקרו דיפלומטיה — ב׳: המשא ומתן האיראני־רוסי וחיבורה של איראן לאירופה בטלגרף דרך רוסיה, 1862

אם מתוך הכרה בחשיבות החיבור הטלגרפי של איראן לאירופה וביתרונותיו לאיראן, ואם מתוך רצון ללחוץ על הבריטים (ואולי גם על העות׳מאנים), ביקשה ממשלת השאה לחבר בטלגרף את בירתה טהראן לאירופה דרך רוסיה. בהחלט ייתכן שפעלה לשם כך לנוכח המתיחות ביחסיה עם האימפריה העות׳מאנית, כישלון המשא ומתן עם בריטניה והיתרון בנתיבים אלטרנטיביים. כך, במקרה שהיא לא תצליח להגיע להסכם עם הממשלה העות׳מאנית ו/או הבריטית, תוכל איראן עדיין להיות מחוברת לאירופה. מהלך זה של הממשלה האיראנית מראה כי למרות חולשתה הצבאית, היה לה עדיין כושר תמרון שאותו היא ביקשה לנצל, במיוחד אל מול האינטרס הבריטי

17 Baring to Hammond, 22 January 1862; Russell to Alison, 18 February 1862; Shahvar, "The Formation," pp. 260-261

18 Baring to Hammond, 22 January 1862; Russell to Alison, 18 February 1862; Alison to Russell, Tehran, 19 November 1961, FO 60/279, no. 130

19 על בניית קו הטלגרף ההודו־אירופי מזרחית לבנדר עבאס והמחלוקת האיראנית־בריטית שם, ראו: סולי שאהוור, ״שאה וסולטאן, ח׳אן וסרדארים בעידן של תקשורת מודרנית אימפריאלית: בריטניה וקו הטלגרף קראצ׳י־גואדאר באמצע המאה התשע עשרה״, המזרח החדש 54 (2015), עמ׳ 42-70.

בתקשורת טלגרפית הודו־אירופאית. כושר תמרון איראני זה בין בריטניה לרוסיה, שתי היריבות הגדולות באזור, הוא שהביא להישרדותה של איראן במהלך התקופה הקאג׳ארית מבלי שתיבלע על ידיהן.

לשם החיבור הטלגרפי למערכת האירופאית דרך רוסיה נכנסה הממשלה האיראנית למשא ומתן מול ממשלת רוסיה הצארית, והצליחה בסיוע רוסי לבנות קו אשר חיבר את טהראן עם העיר רַשְׁת (27 ביולי 1862).[20] חיבור טלגרפי עם איראן היה חשוב גם לרוסים, ובכישלון המשא ומתן האיראני־בריטי הייתה הזדמנות לחבר את אירופה עם אסיה דרך רוסיה או, לכל הפחות, לקיים נתיב אלטרנטיבי לחיבור הטלגרפי ההודו־אירופאי. כך, הרוסים חיברו את סנט פטרסבורג לטיביליסי והמשיכו את הקו עד לטבריז, אשר הייתה כבר מחוברת לטהראן.[21] אין ספק כי בעידן המאבק הבריטי־רוסי באסיה חיבור זה היה בו כדי להגביר את ההשפעה הרוסית באיראן, והוא הציע אלטרנטיבה לפרויקט הבריטי לחיבורה של איראן לאירופה. יתרה מזאת, סביר להניח כי החיבור הטלגרפי האיראנו־רוסי סייע גם לקשרים הכלכליים בין שתי המדינות. ללא איראן במערך הקשר הטלגרפי ההודו־אירופאי הייתה בריטניה נאלצת להישען על רצונם הטוב של האימפריה העות׳מאנית ושל שבטי המנתפק בדרום עיראק.

מאקרו דיפלומטיה — ג׳: חידוש והשלמת המשא ומתן האנגלו־איראני לבניית הקו דרך איראן, 1862–1863

כישלון המשא ומתן עם איראן הדאיג את הקולונל פּטְריק סְטיוּאַרְט (Stewart), המפקח הראשי של מחלקת הטלגרף ההודו־ארופי. הוא הבין כי בהיעדר הסכם טלגרפי עם איראן ואי־מציאת מוצא בעניין החיבור הטלגרפי מעל הגבול האיראנו־עות׳מאני שבמחלוקת, כל החיבור הטלגרפי ההודו־אירופאי עלול לרדת לטמיון. מחד גיסא, הוא אכן הבין כי יש לפעול במהירות האפשרית בכדי לחבר את בריטניה להודו, אך מאידך גיסא הוא הכיר גם בעובדה שלנוכח האיומים והסכנות האפשריות לכל קו בחלק זה של המזרח התיכון, לא ניתן לערוב לפעילות תקינה של חיבור יחיד ובודד ולכן חשוב כי יהיו חיבורים אלטרנטיביים. לכן לשם חיבור מהיר הוא הציע את הצעדים הבאים: אחת, כי ממשלת בריטניה (ולא זו העות׳מאנית) תבנה קו יבשתי מבגדאד לבצרה, כי לדעתו שבטי המנתפק לא יתנגדו ל״קו בריטי״; ומבצרה להניח סדרה של כבלים תת־מימיים, אשר יחברו בין תחנות נבחרות לאורך חופי איראן ומקראן, ומהמקום האחרון שוב דרך היבשה לקראצ׳י. בכך ביקש סטיוארט להימנע מכל קו יבשתי דרך או לאורך טריטוריה איראנית, ולעקוף את מחלוקות הגבול במערבה ובמזרחה של איראן.[22] לכאורה, נראה כי סטיוארט לא ראה כל בעיה בהקמת תחנות על טריטוריה

20 Alison to Russell, Tehran, 30 May 1862, FO 60/279 & 248/203 and Letters/Political & Secret (L/P&S)/9/163, no. 70; Qolhak, 27 July 1862, FO 248/209, no. 11

21 Alison to Russell, Tehran, 30 May 1862; K.E. Abbott, "Extract from a Memorandum on the Country of Azerbaijan," *Proceedings of the Royal Geographical Society* 8/6 (1863-64), p. 279

22 Stewart to Under Secretary of State for India (USSI), 14 August 1862, L/PWD/2/203, no. 57 (T)

איראנית אליהן היו הכבלים התת־מימיים אמורים להתחבר, דהיינו לעלות בכל זאת על טריטוריה איראנית.

במטרה לערוב לפעילותו התקינה והשוטפת של החיבור הטלגרפי ההודו־אירופאי לאורך זמן הציע סטיוארט לא לזנוח לגמרי את האופציה האיראנית, אשר לדעתו המקצועית טמנה בחובה קו קל יותר לבנייה, נוח יותר להגנה ובעל פוטנציאל רווחי גדול יותר.[23] בנוסף לכך בכדי לעקוף את שאלת הריבונות האיראנית במזרח, הציע סטיוארט להניח את הקו היבשתי עד לבושהר (במקום בנדר עבאס, שם הנושא עלול היה לעורר מחלוקת מול הסולטאן של עומאן, בעל ברית של בריטניה), ומשם להניח כבל תת־מימי עם "נחיתות" אל תוך תחנות כבל תת־מימי בנקודות אשר לא היה עליהן כל מחלוקת עקב היותן בטריטוריה איראנית או מחוצה לה. כבל תת־מימי כזה היה גם חוסך את הוצאות השמירה/הגנה ובעיותיהן לו היה הקו נבנה ביבשה. לאור זאת, סטיוארט לא ראה כל סיבה מדוע המשא ומתן עם איראן לא יתחדש בהקדם האפשרי.[24]

המשרד לענייני הודו, אשר העריך מאוד את דעתו המקצועית של סטיוארט בענייני הטלגרף, מיהר לפעול על פי הצעתו. הוא ביקש ממשרד החוץ הבריטי להורות להנרי בולוור (Bulwer), השגריר הבריטי באיסטנבול, להציע לממשלה העות'מאנית כי בריטניה תבנה את הקו היבשתי בין בגדאד ובצרה, ומשם להניח כבל תת־מימי עד לקראצ'י. כן ביקש להורות לצ'ארלס אליסון (Alison), השגריר הבריטי בטהראן, לפתוח שוב את המשא ומתן, הפעם על בניית קו יבשתי מבגדאד לטהראן ומשם עד בושהר, והלאה — בסדרה של כבלים תת־מימיים — עד לקראצ'י.[25]

מודע לחשיבות החיבור הטלגרפי ההודו־אירופאי עבור ממשלתו, אליסון פעל במהירות, תוך שהוא עצמו נפגש עם השאה בכדי לנסות לשכנעו בכדאיות פרויקט הקו דרך איראן, ושלח את ו' ט' תומסון (Thomson), אחראי הנציגות (Charge d'Affairs) הבריטית בטהראן, לנסות לשכנע את שרי הממשלה האיראנית.[26] בפגישתו עם השאה גילה אליסון כי כישלון המשא ומתן עם הבריטים לא רק שלא ביטל את התעניינותו של נאצר אל־דין שאה בחיבורה הטלגרפי של ארצו לאירופה, אלא להפך, הוא המריץ אותו לפעול למען חיבור כזה הן דרך רוסיה והן דרך האימפריה העות'מאנית. הוא אף היה מוכן לשוב לשאת ולתת עם הבריטים על החיבור ההודו־אירופאי דרך ארצו.[27] אליסון ודאי שמח ללמוד שהשאה מוכן עדיין לשאת ולתת על הקו דרך איראן. ברם לדעתו, אם יצליח הפעם המשא ומתן, עדיף לבריטניה שהקו ייבנה על ידה ולא על

23 שם.

24 שם.

25 Merivale to Hammond, 10 September 1862, FO 60/279, no. 325 and L/PWD/2/196, nos. 356 & 357; Minute Papers, TD, 10 September 1862, L/PWD/2/203, no. 51 (T) & 357 (T)(drafts 1858 & 1859); Hammond to Alison, 11 September 1862, FO 60/279, draft 57 & 248/202, no. 546; Russell to Alison, 18 Oct. 1862, FO 248/202, no. 78

26 Alison to Russell, Tehran, 4 November 1862, FO 60/279 & 248/204 and L/P&S/9/197, no. 197

27 שם; חסן־עלי ח'אן גרוסי, **אמיר נט'אם דר ספארת פראנסה ואנגלסתאן** (ערך א' סוהילי ח'אנסארי), תהראן 1278/1862, עמ' 68.

ידי האיראנים.[28] הערכה זו של אליסון התבססה הן על איטיות בנייתם של מספר קווי טלגרף שנבנו כבר בצפון איראן ואיכותם הירודה — נתגלעו בהם תקלות בתדירות גבוהה,[29] והן על איכותם ועמידותם של קווי הטלגרף שנבנו על ידי הבריטים.

בעקבות הנכונות האיראנית לחדש את המשא ומתן על הקו דרך איראן וההמלצה של סטיוארט לבנות קו זה, חידשה בריטניה את המשא ומתן עם ממשלת איראן. תומסון החל להתעניין אצל שרי הממשלה האיראנית בדבר התנאים עבור בניית הקו על ידי ממשלת בריטניה. עד מהרה גילה תומסון כי בהשוואה לסבב המשא ומתן הקודם (מה־6 בנובמבר 1861), הממשלה האיראנית הגמישה את עמדתה, ובעיקר סביב שני הנושאים הבעייתיים, קרי עלויות ההגנה על הקו וכן שאלת הריבונות. בהקשר לעלויות הרי שהממשלה האיראנית הסכימה הפעם לסכומים שהיו קרובים יותר לסכומים שהבריטים היו מוכנים לשלם.[30] אך השינוי המשמעותי יותר היה בזניחת כל התנאים הקודמים בעניין תביעותיה הטריטוריאליות של איראן מזרחית לבנדר עבאס.[31] שינויים אלו בעמדה האיראנית דורשים הסבר.

התנהלותם ופועלם של נאצר אל־דין שאה ושל ממשלתו בנושא הטלגרף מצביעים על כך שהם הבינו היטב את חשיבות הטלגרף בכלל, ואת זו של בניית הקו ההודו־אירופאי דרך איראן בפרט, שכן הוא עתיד היה לחבר את איראן למערכת הטלגרף העולמית. הם גם הבינו כי כישלון המשא ומתן עם הממשלה הבריטית לא צריך להיות סוף פסוק, וכי עליהם לעשות כל מאמץ לחבר את איראן למערכת טלגרפית זו. כבר ב־1860 דיווח הנרי רולינסון (Rawlinson), הנציג הבריטי בטהראן, כי האיראנים ״הקימו כבר את ראשיתה של מחלקה [טלגרפית] בבירה [טהראן] אשר תוכל בהמשך, כך מקווים, לספק... עובדים יעילים למשרדי [תחנות] הטלגרף ברחבי הממלכה״.[32] משמעות חיבורה של איראן למערכת הטלגרפית העולמית עבור השאה וממשלתו הייתה לא רק פיקוח ושליטה טובים יותר ברחבי איראן, אלא אפשרות להוציא את איראן מהבידוד שבו הייתה נתונה משך שנים רבות, ולהכניסה למשפחת העמים על כל המשתמע מכך. נראה, כי השאה וממשלתו גם הבינו שללא הגמשת עמדתם עלולה בריטניה להסתפק בקו דרך האימפריה העות׳מאנית והמפרץ הפרסי מבלי לעבור דרך איראן, וכך עלולה איראן למצוא את עצמה מחוץ למערכת התקשורת ההודו־אירופאית, על כל ההשלכות בהיבטים הפוליטי, החברתי־כלכלי והדיפלומטי. ייתכן

28 Alison to Russell, Tehran, 4 November 1862, FO 60/279 & 248/204 and L/P&S/9/197, no. 197

29 על איכותם הירודה של קווי טלגרף אלו שנבנו על ידי האיראנים התייחס, בין השאר, ויליאם דוריה, אחראי הנציגות הבריטי בטהראן עוד ב־1859. לדעתו חוטי הקווים הללו היו דקים מדי (דהיינו, לא לפי התקן האירופאי) ״מכדי שיוכלו לעמוד לאורך זמן בשינויי מזג האוויר... וברגע שהם יתקלקלו אזי הם יוזנחו עד כדי התפוררות כמו כל דבר במזרח״. ראו: W. Doria to Lord Stanley Tehran, 6 June 1859, FO 60/239, no. 74.

30 בזמן שבסבב הראשון של המו״מ הממשלה האיראנית העריכה את עלויות ההגנה על הקו בכ־13,000 ליש״ט, הרי שבסבב השני סכום זה ירד כבר לסביבות ה־9,000 ליש״ט, זאת בזמן שהבריטים היו מוכנים להשתתף בלא יותר מ־6,000 ליש״ט. ראו: "Memorandum of Terms which the Persian Ministers had Agreed to Offer to the English Government…", enclosure 1 in Thomson to Russell, Tehran, 3 December 1862, FO 60/279 & 248/204, no. 14.

31 שם.

32 H. Rawlinson to Russell, Tehran, 26 March 1860, FO 60/248, no. 40

שניתן לראות בדרישות האיראניות בסבב הראשון של המשא ומתן לא יותר מאשר ניסיון איראני להגזים בדרישות לשם מיקסום הפריבילגיות הכלכליות (כמו קבלת סכום כסף גבוה יותר מהבריטים עבור הגנת הקו) או הפוליטיות־דיפלומטיות (כמו הניסיון להרחיב מזרחה ככל שאפשר את הריבונות). רק כשהבינו כי הדבר לא קל להשגה, החליטו להגמיש את עמדתם בכדי לא להישאר מחוץ לתקשורת הטלגרפית ההודו־אירופאית.

התנאים החדשים של ממשלת איראן בנוגע לבניית קו הטלגרף ההודו־אירופאי דרך שטחי איראן אושרו בממשלה ב־2 בדצמבר 1862 עם המלצה לשאה לאשרם. השאה אכן אישר את התנאים, ברם באשר לבניית הקו עצמו האמין כי ניתן לחסוך "אין־ספור מחלוקות מביכות" אם הממשלה האיראנית תבנה את הקו בעצמה. עמדה זו הפכה לעמדתה הרשמית של הממשלה האיראנית.[33] היות שזו לא הייתה עמדתה בסבב הראשון של המשא ומתן, מתעוררת השאלה מה ביקשו השאה וממשלתו להשיג בבניית הקו בעצמם.

בהתבסס על דברי השאה בצורך לחסוך "אין־ספור מחלוקות מביכות", ניתן להסיק כי השאה אכן האמין כי אם איראן תבנה את הקו בעצמה, אזי לא תהיינה מחלוקות מול הממשלה הבריטית כמו בנושא עלויות ההגנה על הקו. עם זאת ועל רקע העימות האתני־דתי־פוליטי בין איראן והאימפריה העות'מאנית, ניתן להניח כי העובדה שהעות'מאנים בנו את מקטע הקו שעבר בתחומם בעצמם גרמה לאיראנים להרגיש כי גם הם יוכלו לעשות זאת. לבניית פרויקט גדול כזה על ידי הממשלה האיראנית עצמה היו ודאי לא מעט יתרונות והטבות, אשר חלקם כבר צוינו, מה גם שללא מעורבות בריטית בפרויקט היו כל ההכנסות נותרות בידי איראן. כפי שההיסטוריון האיראני, פִּירוּז כּאטֶ'ם־זאדֶה מציין, הרי ש"סיפורים על הודו חדשה של מניות ואגרות חוב, של קופונים וריביות עוררו את חמדנותו [של השאה]. פרס לא הייתה יכולה להישאר מנותקת מהתשוקה הרווחת בתקופה ההיא לעשיית רווחים, וגם שליטיה לא רצו להישאר מחוץ למעגל הקסמים של הזהב הנשפך".[34]

על כל מקרה, רצינותה של הממשלה האיראנית בבניית הקו התבטאה מיד ברכישה ואיסוף של החומרים הדרושים מאיראן ומאירופה.[35] היא גם החליטה כי תחילה עליה לחבר את טהראן לבגדאד, ואז להמשיך את הקו מטהראן לבושהר רק אם העות'מאנים יחברו את בגדאד לבצרה. בכדי לחסוך בהוצאות החליטה הממשלה גם לבנות קו יבשתי בעל חוט חשמלי אחד.[36] החלטות אלו מצביעות על כך שהאיראנים נתנו

33 Mirza Sa'id Khan to Thomson (translation), Tehran, 3 December 1862, enclosure 2 in Thomson to Russell, Tehran, 3 December 1862, FO 60/279 & 248/204, no. 14; Gobineau to Thouvenel, Tehran, 20 Dec. 1862, letter no. 39 in A. Gobineau, *Les depeches diplomatiques du Comte de Gobineau en Perse*, ed. A. D. Hytier, Paris & Geneve 1959, pp. 209-212

34 Firuz Kazemzadeh, *Russia and Britain in Persia, 1864-1914: A Study in Imperialism*, New Haven & London 1968, p. 101

35 Thomson to Russell, Tehran, 3 December 1862, FO 60/279, no. 14

36 Mirza Sa'id Khan to Thomson (translation of memo.), 8 December 1862, enclosure 1 in Eastwick to Russell, Tehran, 19 December 1862, FO 60/279 & 248/204, no. 8

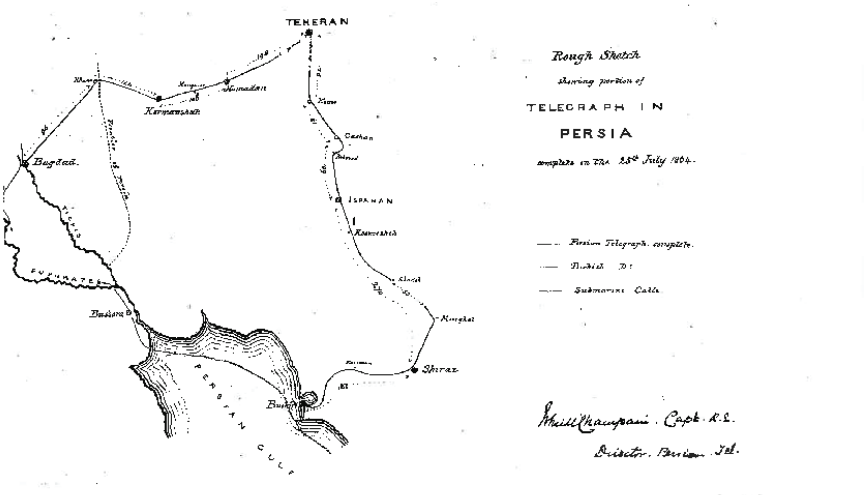
עדיפות לחיבורה של בירתם, טהראן, לאירופה וכי חיבורה לדרום איראן (בושהר) היה משני ושימש רק כאלטרנטיבה לחיבור בגדאד עם בצרה.

בזמן שהממשלה האיראנית הייתה עסוקה בפעולות ראשוניות אלו לבניית הקו, עסקה ממשלת הודו הבריטית בהנחת הכבל התת־מימי במפרץ הפרסי לשם חיבור הקצוות בקראצ׳י ובבצרה. מאחר שהייתה סכנה רבה במתיחת כבל אחד ארוך (מבחינת העומס והמשקל על הכבל, כפי שאכן הוכח בהנחת כבלים תת־מימיים באוקיינוס האטלנטי, ים סוף ובים התיכון), היה צורך להניח את הכבל התת־מימי במקטעים, ובכל מקטע להתחבר לתחנת טלגרף על החוף. לשם כך היה צורך לבחור מספר מקומות לאורך חופי המפרץ. מפני שהתנאים לבניית קו הטלגרף ותחזוקתו בחוף הצפוני/האיראני של המפרץ הפרסי היו נוחים ועדיפים על פני אלו שבחופו הדרומי/הערבי, ביקשה הממשלה הבריטית את רשותה של איראן להקים תחנת כבל תת־מימי בבושהר, ובמקרה הצורך גם בבנדר עבאס או בקרבתה. ברם הממשלה האיראנית סירבה לבקשה הבריטית מן הטעם הפשוט, כי היא תכננה לבנות באותם מקומות בדיוק תחנות של הקו דרך איראן, ולכן לא היה ערך בבניית תחנות נוספות באותם מקומות.[37] ייתכן מאוד כי בסירובה ביקשה איראן לפגוע בהצלחת פרויקט הכבל התת־מימי (ועקב כך גם במקטע שבין בצרה לבגדאד), וזאת כדי להפוך את הנתיב דרך איראן לאופציה היחידה בחיבור שבין בגדאד וקראצ׳י. אכן, בסוף 1862 הודה אדווארד איסטוויק (Eastwick), המזכיר הראשון בנציגות הבריטית בטהראן, כי הסירוב האיראני סיכן את התכניות של בריטניה להניח כבל תת־מימי במפרץ הפרסי. לפיכך הוא המליץ שאם הקו דרך איראן יהיה האופציה היחידה לחיבור טלגרפי הודו־אירופאי, אזי אין להשאיר את מלאכת הבנייה והניהול של הקו דרך איראן לאיראנים שהיו, לטענתו, בעלי ידע טלגרפי מצומצם, אלא לבריטים המנוסים בבניית קווי טלגרף ברמה גבוהה. איסטוויק, שכנראה ״קרא״ נכונה את האיראנים, פירש את התנהגותה של הממשלה האיראנית כתמרונים דיפלומטיים שנועדו להשיג הישגים.[38]

37 Stewart to USSI, 14 August 1862, L/PWD/2/203, no. 57 (T); Merivale to Hammond, 17 October 1862 and FO to Alison (draft), 18 October 1862, FO 60/279, nos. 284 & 78 respectively; Mirza Sa'id Khan to Thomson (translation), Tehran, 9 December 1862, FO 60/279, enclosure 2 in Eastwick to Russell, Tehran, 19 December 1862, FO 60/279, no. 8

38 Eastwick to Russell, 19 December 1862

תרשים 2: נתיב קו הטלגרף ההודו־אירופי דרך איראן (בגדאד־טהראן־בושהר)



מקור: FO 60/283

הנחתו של איסטוויק הוכחה כנכונה שכן בתוך זמן קצר הוא הצליח להשיג את הסכמת השאה לרעיונות הבאים: (1) הבריטים יבנו את הקו עבור ממשלת איראן; (2) הממשלה הבריטית תוכל להשתמש בקו; (3) החומרים והציוד שיש לרכוש עבור הקו מחוץ לארץ יסופקו על ידי ממשלת בריטניה עבורם תשלם הממשלה האיראנית; (4) הפיקוח על בניית הקו ייעשה על ידי קצין הנדסת טלגרף בריטי ו־(5) הממשלה האיראנית תספק את כוח האדם והציוד שזמין באיראן.[39] הבנות אלו אושרו על ידי הממשלה הבריטית ב־6 בפברואר 1863, והממשלות חתמו על הסכם טלגרף ביניהן שבו נקבע כי הממשלה הבריטית תבנה עבור הממשלה האיראנית קו טלגרף מאזור הגבול האיראני־עות׳מאני מזרחה עד לטהראן ומשם דרומה לבושהר דרך קום, כאשאן, אספהאן ושיראז. מבושהר היה הקו אמור להימתח מזרחה לאורך החוף האיראני של המפרץ הפרסי עד לגואדאר — הנקודה שבה האמינו הבריטים כי היא המזרחית ביותר לאורך חוף מקראן שבה ריבונות איראן לא עמדה במחלוקת. הממשלה הבריטית הסכימה לבנות את הקו "ללא דיחוי", ואילו הרשויות האיראניות התחייבו "לסייע בעבודות הבנייה על ידי אספקת החומרים שהיו זמינים במקום".[40] כעת הייתה הדרך פתוחה לבניית הקו דרך איראן.

39 Enclosure 3, dated 17 December 1862, in Eastwick to Russell, Tehran, 19 Dec. 1862, FO 60/279, no. 8; J. G. Lorimer, "The Telegraphs of the Persian Gulf in Their Relation to the Telegraph Systems of Persia and Turkey," Appendix 'J' in idem., *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman, and Central Arabia* 1 (Historical), part II, Calcutta 1915, p. 2405

40 Merivale to Hammond, London, 6 February 1863, FO 60/279, no. 21; Lorimer, *Gazetteer*, p. 2405; Shahvar, "The Formation," pp. 290-301

מדיפלומטיה למעשה: ההכנות לבניית הקו דרך איראן

עם אישור ההסכם החלו שני הצדדים לפעול במלוא המרץ. פטריק סטיוארט נתמנה למפקח ראשי על הנחת הכבל התת־מימי במפרץ הפרסי, ואילו הפיקוח על בניית הקו היבשתי דרך איראן הופקד על סגן ג׳ון שמפיין (Champain), שאף הוא כסטיוארט היה קצין בגדוד ההנדסה המלכותית של בנגאל (Bengal Royal Engineers). לאור ההערכה שהציוד מאירופה יגיע רק באוקטובר 1863, סטיוארט ביקש לנצל את הזמן לביצוע מספר הכנות טכניות ולוגיסטיות. למשל, הוא חיבר מזכר שבו הוראות מפורטות באלו נקודות על הממשלה האיראנית לדאוג לריכוז הציוד הזמין באיראן, אופן הצבת עמודי הטלגרף (כולל מידותיהם ותדירות הצבתם לכל מייל) ועוד. הוא חילק את הקו דרך איראן לחמישה מקטעים וקבע את הסגל הבריטי הדרוש: מנהל אחד, מפקח כללי אחד, שלושה קציני הנדסה, שלושה קצינים אזרחיים, חמישה מפקחי מקטעים, ועשרה עוזרים למפקחי המקטעים (שניים לכל מקטע), כלומר 23 אנשי סגל בסך הכול.[41] הממשלה האיראנית מצדה הורתה למושלי המחוזות שדרכם היה קו הטלגרף אמור לעבור לאסוף את הציוד הזמין באיראן ולחלקו לאורך הנתיב במקומות שקבע סטיוארט. הפרמאן למושלי המחוזות קבע כי הפרויקט הוא ״בעל חשיבות גבוהה ביותר, ולכשיושלם ישמש כאמצעי יעיל לקידום העסקים ברחבי איראן הן של המגזר הממשלתי והן האזרחי״.[42]

לאחר שראשוני אנשי הצוות הבריטי הגיעו לאיראן ב־1 באוקטובר 1863 החלה העבודה על הקו. עד להגעת המשלוח הראשון של הציוד מאנגליה לנמל בושהר, עשרה ימים אחר כך, ניצלו ראשוני הצוות הבריטי את הזמן להדרכת המקומיים בבית הספר הטלגרפי שהוקם בדַאר אל־פַנוּן שבטהראן,[43] ולבדיקת תקינות החומרים שנאספו על ידי האיראנים בנקודות המצבור השונות ואיכותם. שמפיין, מנהל הקו דרך איראן, הגיע לאיראן ב־20 באוקטובר וקבע את מטהו בטהראן.[44] המדיניות של הצוות הבריטי הייתה להתחיל בעבודות הבנייה בכל מקטע ומקטע מיד עם הגעת הציוד עבור אותו מקטע. בכל מקטע נתקלו הצוותים בבעיות, חלקן טכניות וחלקן לוגיסטיות, אולם בשני מקטעים הם נתקלו גם בבעיות דיפלומטיות סבוכות, אשר היה בהן כדי לאיים על החיבור הסופי של קו הטלגרף ההודו־אירופאי. אלו היו המקטע המערבי ביותר של הקו האיראני בקרבת הגבול האיראני־עות׳מאני והקו המזרחי ביותר, קרי זה שבאזור בלוצ׳יסטן. בשני המקרים היו לממשלת איראן תביעות

41 "Memorandum on the construction of proposed Persian telegraphs…" — by P. Stewart, in Baring to Hammond, 19 Febraury 1863, *FO 60/279*, no. 53; "Memorandum relating to…the Dispatch of Stores…" — by P. Stewart, 7 August 1863, enclosure in Melville to Hammond, 12 August 1863, FO 60/279

42 Thomson to Russell, Tehran, 10 March 1863, FO 60/279, no. 15; enclosure 1 in Thomson to Russell, Tehran, 13 April 1863, FO 60/279 & 248/212, no. 26

43 דאר אל־פנון (בית האומנויות) היה בית הספר המודרני הראשון שהקימה באיראן הממשלה בתקופת קאג׳אר. בית ספר זה הוקם ב־1851 וב־1858 הקים יורש העצר הקאג׳ארי, מט׳פר אל־דין מירזא (שאה החל מ־1896) בית ספר נוסף באותו שם בתבריז, אשר נודע כדאר אל־פנון־י תבריז.

44 Shahvar, "The Formation," pp. 304-308

טריטוריאליות, שכאמור איימו על השלמתו של הקו, ובשניהם מילאו נציגים מקומיים — של בריטניה, איראן והאימפריה העות׳מאנית — חלק משמעותי בפתרון הבעיה או, ליתר דיוק, בעקיפתה.

מִיקרו־דיפלומטיה: המשא ומתן האיראני־עות׳מאני־בריטי על חיבור קו הטלגרף מעל הטריטוריה במחלוקת

בסוף פברואר 1864 הגיע לקַאיתַקאמְלֵק[45] של ח׳אנקין הקצין הבריטי סגן ויליאם פִּירְסוֹן (Pierson) כדי להתחיל בעבודת הבנייה של המקטע שבין ח׳אנקין (בקרבת הגבול האיראני־עות׳מאני) לבין כַּנְגַאוַר, הנמצאת בתווך בין כֶּרְמאנְשאה ובין הַמַדאן במערב איראן. ברם בזמן שכנגאור הייתה בטריטוריה איראנית, אזור ח׳אנקין היה נתון במחלוקת טריטוריאלית בין הממלכה האיראנית ובין האימפריה העות׳מאנית. למרות שבחוזה ארזורום השני מ־1847 נקבע כי תוקם ועדה בהשתתפות נציגים מאיראן, האימפריה העות׳מאנית, בריטניה ורוסיה בכדי לתחום את הגבול, עד להגעתו של פירסון לא היה גבול זה תחום, בעיקר בגלל הפרעות כמו מלחמת קרים (1854–1856) והמלחמה האנגלו־איראנית (1856–1857).[46]

באשר ליחסי איראן והאימפריה העות׳מאנית העמדה הבריטית הייתה למנוע כל סכסוך בין שתי ישויות פוליטיות אלו מתוך אמונה שלנוכח העבר המשותף האלים שלהן, כל סכסוך עלול להידרדר למלחמה שבסופו של דבר תחליש את שתיהן, וכך תקל על רוסיה להתפשט דרומה לעבר הודו הבריטית ולאזורי האינטרסים הבריטיים. כפי שצוין למעלה, המעורבות הבריטית היא שהביאה לסיום המלחמה האיראנו־עות׳מאנית ב־1823 ולחוזה ארזורום הראשון, ובריטניה היא שהצליחה למנוע מלחמה חדשה בין השתיים ולהביא לחתימה על הסכם ארזורום השני. כך גם בעניין העברת קו הטלגרף באזור ח׳אנקין, האינטרס הבריטי היה להגיע מהר ככל שניתן להסדר או הבנות עם שתי הממשלות ולהסכמתן זאת מבלי להיכנס שוב לשאלת תיחום הגבול לכל אורכו, אלא להגיע להסכמה של שני הצדדים על נקודה באזור ח׳אנקין בה עובר הגבול. פתיחת שאלת תיחום כל הגבול הייתה מצריכה את מעורבותה של רוסיה, דבר שהיה מכניס את הצדדים לדיונים ולוויכוחים אין־סופיים אשר היו ודאי מעכבים ואולי אף מונעים את השלמת קו הטלגרף ההודו־אירופאי.

45 אזור מנהלי עות׳מאני עליו היה ממונה קַאיְמַקַאם (נציג הסולטן).

46 לחוזה ארזורום השני, ראו: C. U. Aitchison, *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads*, Calcutta 1933, pp. xlvi ff. רק ב־1869 הצליחו הצדדים להסכים על פרוטוקול שצמצם את אזור המחלוקת ל־25 עד 40 מייל רוחב שעליו הסכימו הצדדים, כי בו נמצא הגבול אך לא הצליחו לתחום אותו. תיחום סופי של הגבול היבשתי נעשה ב־1914, ושל הימי — ב־1975 (בין איראן ועיראק); ראו: Sabri Ateş, *The Ottoman-Iranian Borderlands: Making a Boundary, 1843-1914*, New York 2013; Maurice Hariri, *The Turco-Persian Boundary Question: A Case Study in the Politics of Boundary-Making in the Near and Middle East*, PhD thesis, Columbia University, 1958, esp. pp. 102-118; Richard Schofield, "Interpreting a Vague River Boundary Delimitation: The 1847 Erzurum Treaty and the Shatt al-Arab before 1913," in Keith McLachlan (ed.), *The Boundaries of Modern Iran*, London 1994, pp. 72-92.

מתוך ראייה זו ומתוך מודעות לרגישויות הצדדים לנושא הגבול, ביקש פירסון תחילה לנסות ולפתור את הבעיה על בסיס מקומי. לשם כך פנה תחילה למירְזא חַיְרַת, המושל של ח׳אנקין, אך הלה לא ידע היכן נקודת הגבול, והוסיף כי קצר־י שירין — נקודה צפונית־מזרחית לח׳אנקין — נמצאת ״ללא כל ספק״ בטריטוריה עות׳מאנית. אז פנה פירסון לסוכן הטלגרף שהממשלה האיראנית הצמידה למקטע שלו ושאל לדעתו. הלה טען כי קצר־י שירין שייכת לאיראן, וכי הממשלה האיראנית כבר מיקמה שם מצבור של ציוד טלגרפי עבור בניית המקטע שעליו היה פירסון אמור לפקח. הוא גם הוסיף כי לדעתו נקודת הגבול באזור זה הייתה ״במרחק קצר מאוד״ מזרחית לח׳אנקין. פירסון, שנוכח לדעת כי המחלוקת באזור זה משתרעת על פני השטח שבין ח׳אנקין לקצר־י שירין, הורה לצוות שבסמכותו לא לעשות דבר בין שתי נקודות אלו, ודיווח על הבעיה לאַרְתוּר קֶמְבּאל (Kemball), הקונסול הכללי הבריטי בבגדאד והסוכן הפוליטי בעיראק.[47]

קמבאל הבין מיד כי מחלוקת גבול שלא נפתרה מאז המאה השש־עשרה עלולה לעכב את בניית הקו והשלמתו. אולי הבעיה הייתה סבוכה מדי מלהיפתר ברמת המיקרו הנמוכה של הקַאיְמַקַאם העות׳מאני וסוכן הטלגרף האיראני. לכן ניסה קמבאל לעלות שלב בהיררכיה הפקידותית, אך עדיין להישאר ברמה הלוקאלית, דהיינו לנסות לפתור את הבעיה בקרב מושלי המחוזות הקרובים, קרי נַאמִק פּאשא, הוַאלִי של בּגדאד, ואימאם־קלי מירזא עִמאד אל־דוֹלֶה, מושל מחוז כֶּרְמַאנְשאה.

קמבאל פנה תחילה לנאמק פאשא והציע לו כי על פני המקטע שבמחלוקת ייבנה קו על עמודי טלגרף מעץ על ידי צוות מעורב המורכב מעובדים איראנים ועות׳מאנים. נאמק פאשא דחה הצעה זו מהטעם הפשוט שעמודי עץ היו בשימוש הממשלה האיראנית בו בזמן שעמודי ברזל היו בשימוש הממשלה העות׳מאנית. כך בניית עמודי עץ במקטע המחלוקת משמעה הכרה מעשית של הממשלה העות׳מאנית בריבונות איראנית על אותו מקטע.[48] ההיגיון בתשובתו של נאמק פאשא יש בו כדי ללמד על כך שאולי קמבאל היה נאיבי מדי בהצעתו זו, או שהמעיט בכושר הבחנתו של נאמק פאשא וסבר, כי המושל העות׳מאני עלול שלא לקשור את בניית הקו לבעיית הגבול.

בעקבות סירובו של נאמק פאשא הציע קמבאל שהלה יסכים לפחות לבנות את הקו מבגדאד עד לנקודה המזרחית ביותר לעבר ח׳אנקין שאין בה מחלוקת טריטוריאלית עם האיראנים. לאחר היסוסים שנמשכו מספר שבועות הסכים נאמק פאשא לאפשר לקארת׳יו (Carthew)[49] ולג׳וֹיְס פֶּרְסֶוואל (Joyce Perceval), שני מהנדסי טלגרף בשירות הממשלה העות׳מאנית, להתחיל בבניית קו בן חוט חשמלי אחד (ולא שניים, כפי שנקבע באמנה הטלגרפית האנגלו־עות׳מאנית מאוקטובר 1863) בין בגדאד ובַּעְקוּבּה. הבריטים ביקשו לדעת מדוע החליט נאמק פאשא על חוט חשמלי אחד, אך

47 Pierson to Kemball (extract of letter), Khanaqin, 29 February 1864, enclosure 1 in Kemball to Erskine, Baghdad, 16 March 1864, FO 195/803A and L/PWD/2/206, no. 2

48 Kemball to Erskine, 16 March 1864

49 שמו הפרטי של קרטיו לא מצוין במסמכים.

לא קיבלו ממנו או מהשער העליון כל מענה.[50] הסבר אחד יכול להיות קשור בעובדה שהקו דרך איראן, אליו הייתה בגדאד אמורה להתחבר, היה בעל חוט חשמלי אחד, ולכן נאמק פאשא לא ראה כל היגיון בהוצאה מיותרת על שני חוטי טלגרף אם המשכו של הקו בטריטוריה האיראנית יהיה בעל חוט חשמלי אחד. הסבר אחר יכול להיות קשור לכך שנאמק פאשא ניסה לעכב את הבנייה של הקו מזרחית לבגדאד מכמה טעמים: האחד, לגרום לבריטים להתייאש מהקו ולוותר עליו (ובכך למעשה לוותר על הקו דרך איראן כך שתעבורת הטלגרף ההודו־אירופאית דרומה מבגדאד תעבור דרך טריטוריה עות׳מאנית); השני, לאפשר את השלמת הקו בגדאד־בצרה לפני הקו בגדאד־טהראן ו/או הטעם השלישי, להפעיל לחץ על הממשלה הבריטית (שהיה לה אינטרס בהשלמה מהירה של קו הטלגרף ההודו־אירפאי) והאיראנית (שהייתה מעוניינת במעבר הקו דרך טריטוריה איראנית) כדי לפתור את בעיית הגבול, לפחות במקטע זה, לשביעות רצון העות׳מאנים.

בכל אופן עיכובים על המקטע שהיה אמור לחבר את איראן והאימפריה העות׳מאנית בטלגרף לא היו רק נחלת הצד העות׳מאני אלא גם זה האיראני. עמאד אל־דולה, שהבטיח לפירסון 80 עובדים ו־25 חמורים לביצוע העבודה, לא עמד בהבטחותיו ומספר העובדים ובעלי החיים שהגיעו לכֶּרֶנְד (הממוקמת במחצית הדרך בין כרמאנשאה לקצר־י שירין) היו נמוכים בהרבה,[51] דבר שעיכב את התקדמות העבודה. לממשלה האיראנית לא הייתה סיבה לעכב את בניית הקו או להביא לביטולה, כך שסביר להניח כי העיכוב מצדו של עמאד אל־דולה היה קשור יותר במניעים אישיים, כאלה שהיו להם כנראה שותפים רבים מקרב מושלי המחוזות באיראן שדרכם עבר קו הטלגרף. מושלי המחוזות, שניהלו מעין ממלכות קטנות משלהם והיו אוטונומיים במידה רבה, ראו בטלגרף איום על מעמדם, שכן היה באמצעי טכנולוגי זה כדי לחזק את השלטון המרכזי, ועקב כך לפגוע ולצמצם את האוטונומיה שלהם בפריפריה. הם לא יכלו לצאת בגלוי נגד השאה, ברם ניסו בשיטות ותכסיסים מגוונים לחבל בפרויקט קו הטלגרף דרך איראן.[52]

סטיוארט חשש כי מקטע קו הטלגרף, שהיה אמור לחצות את הגבול האיראני־עות׳מאני באזור ח׳אנקין עלול לעכב את החיבור ההודו־אירופאי כולו גם לאחר השלמת הבנייה של כל המקטעים האחרים. לכן, כדי למנוע מצב זה העלה את הרעיון שהממשלה הבריטית כגורם ניטרלי היא שתבנה את קו הטלגרף במקטע שבמחלוקת.[53] ברם רעיון זה הגיע לקמבאל באיחור. עוד קודם לכן הוא ניצל את העובדה כי מירזא חסֵין ח׳אן קַזְוִינִי, השגריר האיראני באסטנבול, עבר בבגדאד בדרכו מטהראן לבירה

50 Kemball to Erskine, Baghdad, 28 March 1864, L/PWD/2/206 and FO 195/803A, no. 17 and telegrams of 14 & 16 of April 1864, FO 78/1900, no number & no. 134 respectively

51 Alison to Mirza Sa‘id Khan, Tehran, 2 April 1864, enclosure 1 in Alison to Russell, Tehran, 19 April 1864, FO 60/282 & 248/218, no. 33

52 על ניסיונות העיכוב של מושלי המחוזות שדרך מחוזותיהם עבר הקו, ראו: Shahvar, "The Formation," pp. 308-388.

53 Stewart to Sir Charles Wood & Henry Bulwer, n.p. (Persian Gulf), n.d. (probably May 1864), L/PWD/2/206

העות׳מאנית, וביקש למצוא פתרון לבעיה באמצעות משא ומתן ישיר מול נאמק פאשא ובתיווכו שלו. מלבד זאת, ההצעה של סטיוארט לא נתנה עדיין מענה לבעיה שהעלה נאמק פאשא לפיה ההצעה הבריטית כללה עמודי טלגרף מעץ שבו השתמשו האיראנים ולא העות׳מאנים.

במשא ומתן שבו תיווך קמבאל הוא גילה כי המחלוקת מוגבלת לרצועת גבול של כ־17 מייל שבין קַלְעֶה־יֶ שַמִיל (או קַלְעֶה־יֶ סַבְּז) — נקודה הממוקמת שלושה מיילים מערבית לקצר־י שירין — ובין ח׳אנקין. בזמן שנאמק פאשא ראה בקלעה־י שמיל את נקודת הגבול, מירזא חסין ח׳אן קבע כי נקודת הגבול הנכונה היא בפאשא קופְּרִי — גשר הממוקם בתוך ח׳אנקין. הצדדים הגיעו להסכמה, כי מבלי שהדבר ישפיע על שאלת הגבול (שימשיך להישאר בסטטוס־קוו), יש למדוד את המרחק שבין שתי הנקודות, לחלקו לשני חלקים שווים, ואז הממשלות העות׳מאנית והאיראנית יבנו, יתחזקו ויגנו על החלקים המערבי והמזרחי בהתאמה.[54] ברם בגלל הצורך במדידת המרחק בין שתי הנקודות הללו, עלתה השאלה בדבר מיקומו המדויק של פאשא קופרי. בזמן שמירזא חסין ח׳אן טען כי זה נמצא במרכז ח׳אנקין, עמדתו של נאמק פאשא הייתה כי זה ממוקם כמייל וחצי מזרחית לח׳אנקין. בעייה זו נפתרה במהלך דיון שבסופו חסין ח׳אן קיבל את עמדתו של נאמק פאשא.[55]

המקורות אינם מספקים מענה לשאלה מדוע מירזא חסין ח׳אן ויתר על עמדתו בנוגע למיקומו המדוייק של פאשא קופרי, ומדוע הסכים לעמדתו של נאמק פאשא. הסבר אפשרי אחד יכול להיות כי לחסין ח׳אן היה חשוב יותר להסיר את העיכובים בכדי לאפשר את השלמת החיבור הטלגרפי, שכן באותה עת מקטעים רבים אחרים של הקו ההודו־אירופאי כבר הושלמו או עמדו בפני סיום. אולי חשיבותו הרבה של חיבור איראן לקו הטלגרף ההודו־אירופאי הייתה בעיניו הרבה יותר גבוהה מאשר מקטע של מייל וחצי. בל נשכח כי בהסכם עם נאמק נקבע שבשאלת הגבול הסטטוס־קוו יישאר בלא כל קשר להסדרים שייעשו בנוגע לטלגרף. סיבה אפשרית אחרת היא שמירזא חסין ח׳אן ביקש לרצות את הבריטים בגלל ידידותו ואהדתו לבריטים, שהיו אולי תוצאה של כהונתו כקונסול איראן בבומביי (1851–1854), שהייתה אז בשליטה בריטית. אין ספק שפעולותיו מאוחר יותר בתפקידי שר ואף ראש הממשלה (1873–1870) מוכיחות אהדה וגישה פרו־בריטית בולטת מאוד.[56] הסבר אחר קשור לתקופת שירותו הארוכה כנציג האיראני באיסטנבול (1858–1870), ולידידותו הקרובה עם עלי פאשא, שר החוץ העות׳מאני.[57] בכל מקרה, לא ניתן גם לבטל את האפשרות של

54 "Agreement between Namiq Pasha and Mirza Hosein Khan regarding the Junction Telegraph Line," Baghdad, 6 Dhu al-Hijjah 1280/30 Nissan 1280/18 May 1864, enclosure 1 in Kemball to Alison, Baghdad, 18 May 1864, FO 248/220 and L/PWD/2/206, no. 6

55 Kemball to Alison, Baghdad, 6 June 1864, FO 248/220, no. 7 and Mirza Hosein Khan to Pierson (copy & trans. of Persian text), 29 Dhu al-Hijjah 1280/10 June 1864, enclosure therein; Kemball to Alison, Baghdad, 7 June 1864, L/PWD/2/206, no. 608

56 See Azriel Karny, *Mirza Husein Khan Moshir al-Dawle and his Attempts at Reform in Iran, 1871-1873*, PhD dissertation, UCLA, 1973

57 See Azriel Karny, "The Premiership of Mirza Hosein Khan and his Reforms in Iran, 1872-1873," *Asian and African Studies* 10/2 (1975), pp. 129-130

קבלת שוחד מהצד הבריטי ו/או העות׳מאני. על כל פנים, ללא קשר מה היו מניעיו של מירזא חסין ח׳אן בוויתור על עמדתו, העובדה היא כי הוויתור הרגיז את חברי הממשלה האיראנית. לזכותו של מירזא חסין ח׳אן ניתן לזקוף את העובדה, כי בניגוד לנאמק פאשא אשר היה מחובר בתקשורת מהירה (קרי, טלגרף) עם איסטנבול ועל כן היה יכול להתייעץ עם ממשלתו, מירזא חסין ח׳אן לא נהנה מיתרון כזה, שכן בגדאד עדיין לא הייתה מחוברת לטהראן, ולכן הוא נאלץ לקבל החלטה בעניין ללא יכולת היוועצות מהירה עם טהראן. אין ספק כי אחת מההשלכות המשמעותיות של הטלגרף הייתה פגיעה במידת עצמאות קבלת ההחלטה של הדיפלומט בשטח.[58]

במחצית יוני 1864, עם היוודע דבר הוויתור של מירזא חסין ח׳אן, התכחשה הממשלה האיראנית להבנות של שגרירה עם הואלי של בגדאד, ראתה בהן בטלות ומבוטלות, וציינה כי ההסכם היחיד שתקף מבחינתה הוא אמנת הטלגרף האיראני־עות׳מאני מ־1863. אמנה זו קבעה כי כל צד יבנה את הקו בשטח שנמצא ברשותו תוך הדגשה כי בניית קו הטלגרף אין בה להשפיע על התיחום הסופי של הגבול.[59] בשלב זה נראַה כי המשא ומתן יוצא מידי הנציגים המקומיים ועובר לידי הממשלות הנוגעות בדבר.

ממִיקרו למַאקרו דיפלומטיה

לאור הודעת ממשלת איראן על ביטול ההבנות בין שגרירה לאיסטנבול והואלי של בגדאד, עבר הכדור לחצר הסולטאן העות׳מאני. הנסיבות באותה עת לא התאימו למהלכים של השהייה ועיכוב אלא להפך — היה צורך בהחלטה דחופה אם האימפריה העות׳מאנית ביקשה ליהנות מיתרונות החיבור הטלגרפי דרך שטחה. הדחיפות נבעה משני אירועים שהתרחשו באותה עת (קיץ 1864): המרד של שבטי המנתפק כנגד ניסיונותיו של נאמק פאשא להכניס שיטת ממשל חדשה לאדמות השבטים,[60] וחתימת אמנת הטלגרף הרוסית־איראנית ב־24 באוגוסט 1864. השגריר בטהראן אליסון האמין כי בזמן שהאירוע הראשון הפך את השלמת הקו בין בגדאד לבצרה לבלתי אפשרית, הרי שאי־השלמה מהירה של הקו בין בגדאד לטהראן עלולה להטות את כל התקשורת הטלגרפית ההודו־אירופאית לאפיק האלטרנטיבי דרך איראן ורוסיה, מבלי שכלל תעבור דרך טריטוריה עות׳מאנית.[61]

58 להשלכות הטלגרף בהקשר זה, ראו: Roderic Davison, “Effects of the Electric Telegraph on the Conduct of Ottoman Foreign Relations,” in Caesar E. Farah (ed.), *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*, Kirksville, Missouri 1993, pp. 53-66.

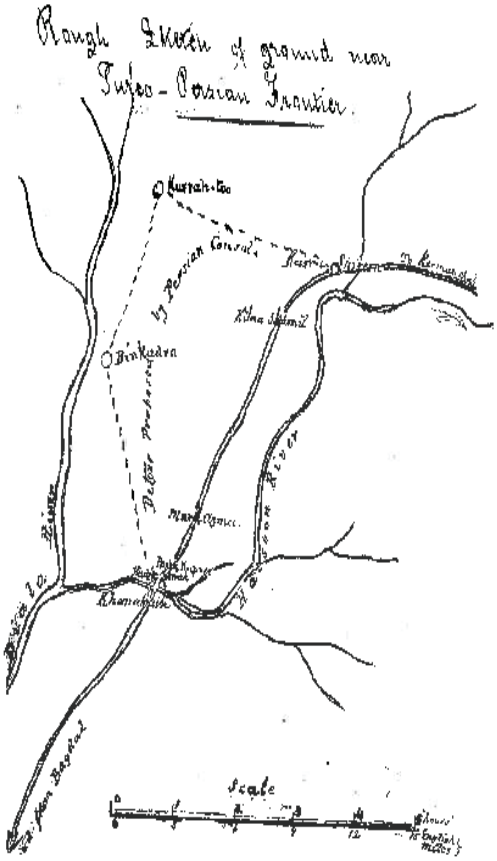
59 Alison to Russell, Tehran, 15 June 1864, FO 60/283 & 248/218, no. 48

60 See Shahvar, “The Formation,” ch. 3; Shahvar, “Tribes and Telegraphs,” pp. 89-116

61 Alison to Russell, Qolhak, 17 August 1864 (FO 60/284 & 248/218, no. 69) and 30 August 1864 (FO 60/284, no. 79). טקסט האמנה הטלגרפית הרוסית־איראנית מצורפת למסמך הנ״ל.

בכדי להימנע מהפיכת עניין חיבור הטלגרף על פני הגבול האיראני־עות׳מאני לשאלת תיחום הגבול, וכדי לנצל את הנסיבות אשר יצרו לחצים על הממשלות העות׳מאנית (מרד המנתפק והאמנה הרוסית־איראנית) והאיראנית (אובדן של הכנסה שנתית מוערכת של כ־30,000 תומאן),[62] הציע בולוור, השגריר הבריטי באסטנבול, להחזיר את המשא ומתן לרמה המקומית, עם קמבאל כבורר. הוא האמין, כנראה, שברמה המקומית ניתן להגיע לתוצאות מהירות יותר מבלי לפגוע בטענות של כל אחד משני הצדדים לגבי המקטע שבמחלוקת.[63]

תרשים 3: קו הטלגרף בין קצר־י שירין לח׳נקין



מקור: FO 60/283

62 שער החליפין באותה עת היה 22.5 תומאן לליש״ט, כך ש־30,000 תומאן שווה ערך ל־1,334 ליש״ט נכון לאותה עת, ועל־פי האתר MeasuringWorth.com סכום זה שווה בערכו היום (2017) ל־117,100 ליש״ט.

63 דברי בולוור מצוטטים ב: Alison to Bulwer, Qolhak, 18 September 1864, FO 248/222.

הצעתו של בולוור התקבלה על ידי הממשלות האיראנית והעות׳מאנית, אשר קבעו את מֹחַמּד זַמַאן ח׳אן, הסוכן האיראני בבגדאד, ואת נאמק פאשא כנציגיהן למשא ומתן.[64] ייתכן כי הוצאתו של מירזא חסין ח׳אן מהמשא ומתן הייתה ביטוי לזעמה של הממשלה האיראנית על עמדתו הפשרנית מול נאמק פאשא. אם כי ייתכן גם כי במינויו של מוחמד זמאן ח׳אן במקומו ראתה הממשלה האיראנית רמה דיפלומטית הולמת יותר מבחינת הפרוטוקול למעמדו של נאמק פאשא. אחרי ככלות הכול וללא קשר להתנהלותו של מירזא חסין ח׳אן, דרגתו כשגריר הלמה משא ומתן מול עמדה בכירה יותר מזו של נאמק פאשא. אם זה אכן היה השיקול האיראני, אזי ניתן לומר כי הממשלה האיראנית הייתה חרדה יותר לכבודה ולכבודו של מירזא חסין ח׳אן כנציגה הרשמי, ולא למירזא חסין ח׳אן האיש.

בחזרה למיקרו־דיפלומטיה ולפתרון הבעיה

שלושת הנציגים נפגשו בבגדאד סאראי — מבנה הממשל המחוזי של בגדאד — וב־20 בספטמבר 1864 לאחר דיונים רבים הוחלט להגיש שלוש הצעות, אחת על ידי כל אחד משלושת הנציגים, לטהראן ולאיסטנבול לאישור הממשלות הרלוונטיות. נאמק פאשא הציע כי על פני המקטע במחלוקת יופעל שירות צַ׳פּאר, דהיינו העברת ידיעות על ידי פרשים,[65] במקום קו טלגרף. מוחמד זמאן ח׳אן הציע להעתיק את נקודת חיבור קצוות קו הטלגרף למקום אחר מאשר ח׳אנקין, מקום שבו המחלוקת ניתנת לפתרון קל יותר, ואילו קמבאל הציע להשאיר את הקו בנתיב שנקבע, קרי בסביבות ח׳אנקין, אבל להשתמש בעמודי עץ (שאפיינו את קו הטלגרף האיראני) וברזל (שאפיינו את קו הטלגרף העות׳מאני) לסירוגין על פני המקטע עליו קיימת מחלוקת.[66]

ניתוח של שלוש ההצעות הללו מבליט את החסרונות של שתי ההצעות הראשונות אל מול היתרונות של ההצעה האחרונה מהטיעונים הבאים: הצעתו של נאמק פאשא לא רק שלא פתרה את הבעיה, אלא אף החריפה אותה שכן הוא הציע אמצעי תקשורת איטי יותר בהשוואה לטלגרף. גם הצעתו של מוחמד זמאן ח׳אן לא פתרה את הבעיה, שכן כל הגבול לא היה תחום והיה נתון במחלוקת, מה גם שהדבר היה גורם לעיכוב רב, שכן כל נתיב אחר היה ארוך יותר וגם היה מצריך את חקירתו ולימודו בטרם

64 Kemball to Stuart, Baghdad, 21 September 1864, no. 52 (copy), enclosure 1 in Stuart to Russell, Therapia, 25 October 1864, FO 78/1900; Stuart Papers, PRO/30/36/2, no. 74

65 למרות שמקורו של שירות זה הוא באימפריה הפרסית האח׳מנית, אימוץ השם צ׳פּאר (בתורכית במשמעות לדהור) נכנס לשימוש באיראן רק במאה השש־עשרה, תחת שלטון הצפוים. ראו: Willem Floor, "Čāpār," *Encyclopedia Iranica* (online version), at: http://www.iranicaonline.org/articles/capar-or-capar-turk.

66 Kemball to Stuart, 21 September 1864

בנייתו. הצעתו של קמבאל לעומת זאת הייתה פתרון פשוט וקל שעקף מצד אחד את בעיית מחלוקת הגבול, ואפשר מצד שני חיבור מהיר של הקו.[67]

שלוש ההצעות הובאו בפני הממשלות באיסטנבול ובטהראן, לאחר שהממשלה הבריטית הורתה לנציגיה בערי הבירה האלו לדחוק בשתי הממשלות לאשר את הצעתו של קמבאל. קו הטלגרף ההודו־אירופאי היה חשוב מאוד לבריטניה, אך גם לממשלות המקומיות. המחלוקת בעניין המקטע בגבול האיראני־עות׳מאני כבר עיכבה את השלמת הקו ביותר משמונה חודשים ועלתה כסף רב.[68] הבריטים האמינו כי מרגע אישור הצעתו של קמבאל על ידי הממשלות האיראנית והעות׳מאנית ניתן יהיה להשלים את הקו תוך יומיים־שלושה.[69]

מאמצי הנציגים הבריטיים באיסטנבול ובטהראן נשאו פרי. השער העליון אישר את הצעתו של קמבאל ב־5 בנובמבר 1864, והממשלה האיראנית — ב־21 באותו חודש.[70] זו האחרונה ייפתה כעת את כוחו של מירזא חסין ח׳אן לנהל משא ומתן עם עלי פאשא באיסטנבול בנושאים טכניים יותר הקשורים לבניית הקו שמעל המקטע שבמחלוקת, כמו אחזקת הקו ושמירה עליו. למרות כעסה של ממשלתו עליו, הרי שבשלב סופי זה של חתימה, ולאחר שכבר הושגו ההבנות וההסכמות בין הממשלות, לא הייתה מניעה לכך שמירזא חסין ח׳אן ישלים את המשא ומתן. המשא ומתן גם התנהל מול עלי פאשא ולא נאמק פאשא, כך שמבחינת הפרוטוקול מעורבותו של חסין ח׳אן בשלב זה הייתה הולמת יותר.

ב־5 בדצמבר 1864, לאחר כשבועיים של משא ומתן, חתמו הצדדים על אמנה שבה הוסכם על הדברים הבאים: (1) האחריות על בניית הקו (שכונה ׳הקו הניטרלי׳) במקטע שבמחלוקת תינתן לקמבאל; (2) עלויות הבנייה של קו זה יתחלקו שווה בשווה בין הממשלות האיראנית והעות׳מאנית; (3) פטרולים משני הצדדים ישמרו ויגנו על הקו; (4) כל צד יתחזק את העמודים שלו (קרי, האיראנים את עמודי העץ והעות׳מאנים — את עמודי הברזל) ו־(5) תחום השיפוט במקטע זה יהיה על אותו בסיס כפי שהיה בעבר.[71]

בשלב זה הושלמה בנייתם של כל הקטעים האחרים של קו הטלגרף ההודי־אירופאי ונותר רק המקטע מעל הטריטוריה שבמחלוקת בגבול האיראני־עות׳מאני ליד ח׳אנקין. עם החתימה על ההסכם עזב צוות טלגרף עות׳מאני בראשותו של מהנדס טלגרף בריטי ובאחריותו של קמבאל את בגדאד ב־19 בדצמבר, אך נאלץ להמתין

67 Kemball to Stuart, 21 September 1864; "Memorandum on 3 Proposals as to Turco-Persian Telegraph: Khanakain Frontier Question" – by P. Stewart, Therapia, 19 October 1864, enclosure 3 in Stuart to Russell, Therapia, 25 October 1864, FO 78/1900; Stuart Papers, PRO/30/36/2, no. 74

68 "Cost of Indo-European Telegraph" – by P. Stewart, Therapia, 19 Oct. 1864 (copy), enclosure in Stuart to Russell, 25 October 1864

69 Stuart to Russell, Therapia, 1 November 1864, FO 78/1900 and PRO/30/36/2, no. 85

70 Stuart to Russell, Constantinople, 5 November 1864, FO 78/1900 and PRO/30/36/2, no. 88; Alison to Kemball (secret), Tehran, 21 November 1864, no. 16, enclosure 7 in Alison to Russell, Tehran, 22 November 1864, FO 60/285 & 248/219, no. 120

71 Stuart to Russell, Constantinople, FO 78/1808, nos. 125 (5 Decemmber), 129 (6 Decemmber) & 143 (15 Decemmber 1864)

בשטח עד ה־5 בינואר 1865 להגעתם של הקצינים האיראניים שאמורים היו לפקח על הבנייה. בניית הקו החלה ב־6 והושלמה למחרת ב־7 בינואר.[72] כך עבודה שנמשכה לא יותר מיום אחד התעכבה במשך כשנה.

סיכום

קו הטלגרף שחיבר את קצר־י שירין עם ח׳אנקין היה אמנם קצר באורכו, אך חשוב להשלמת פרויקט קו הטלגרף ההודו־אירופאי. בניית קו זה הייתה אפיזודה נוספת במחלוקת הגבול האיראנית־עות׳מאנית ארוכת השנים שבתורה הייתה ביטוי לעוינות האתנית־דתית בין איראן השיעית והאימפריה העות׳מאנית הסונית. שני הצדדים, האיראני והעות׳מאני, הוכיחו כי אין הם יכולים לפתור את מחלוקותיהם בעצמם גם במקרה של שותפות אינטרסים, כפי שהתבטא ברצונם להתחבר לקו הטלגרף ההודו־אירופאי. למעשה הם הוכיחו כי העוינות ההיסטורית ביניהם חזקה מאותה שותפות אינטרסים, אשר לשם יישומה הם נזקקו לגורם מתווך.

מתווך זה הייתה בריטניה אשר בחיבור בין הודו ולונדון ביקשה לשרת בראש ובראשונה את צרכיה האסטרטגיים כאימפריה. המקרה של המרד ההודי הגדול הוכיח לקברניטיה של האימפריה הבריטית את הצורך בחיבור מהיר בין הממשלות בלונדון ובכלכותה, ולשם כך היה להם עניין רב בהקמתו המהירה של הקו ההודו־אירופאי. ברם כישלון פרויקט כבל הטלגרף התת־מימי ב־1860 אילץ אותם לפתח את הנתיב היבשתי. משמעות הדבר הייתה מעבר של נתיב הקו גם באזורים שבהם לבריטים לא הייתה שליטה או השפעה, או באזורים לגמרי בלתי מוכרים להם, כמו באזורי הגבול של איראן במערב ובמזרח.

בעניין מעבר הקו בגבולה המערבי של איראן באזור המחלוקת שבין קצר־י שירין לח׳אנקין, הצליחו הבריטים להדיר את רגלי הרוסים מהדיונים על ידי התמקדות בנושא הטלגרף ולא בנושא תיחום הגבול. מאותה סיבה השתדלו הבריטים לשמור את המשא ומתן האיראני־עות׳מאני ברמה המקומית (רמת המיקרו) ולהימנע מהפיכת הנושא לבעיה בינלאומית (רמת המאקרו). ברם כישלונם של הבריטים מתבטא בכך שלמרות היכרותם ומעורבותם בשאלת הגבול האיראני־עות׳מאני (לפי חוזה ארזורום השני מ־1847), הם לא צפו את הקשיים שאי־תיחום הגבול האיראני־עות׳מאני עלול להערים בפני השלמת קו הטלגרף ההודו־אירופאי. הם טיפלו בנושא רק לאחר שצוותי בניית הקו הגיעו כבר לשטח במקום לצפות את הבעיה מראש, ולטפל בכך כבר בשלב הראשוני של המשא ומתן עם הצדדים. לו היו עושים כך, השלמת הקו לא הייתה מתעכבת קרוב לשנה. קשיים גם נתגלעו בבניית קו הטלגרף בגבולותיה

72 Stuart to Russell, Constantinople, 20 Decemmber 1864, FO 78/1808 (no. 153) & 248/1900 (no. 152); Michael Minas (British vice-consul, Baghdad) to Stuart, 6 January 1865 (copy), enclosure in Stuart to Russell, Constantinople, 10 January 1865, FO 78/1855, no. 20; Alison to R.G.Watson (translator, British legation, Tehran), Tehran, 16 January 1865, enclosure in Alison to Russell, Tehran, 16 January 1865, FO 60/289 & 248/224, no. 5

המזרחיים של איראן לאורך חוף מקראן שבבלוצ׳סטאן, דבר שיש בו להצביע מחד גיסא, על אזלת יד בריטית בכל מה שקשור להיערכות דיפלומטית מתאימה, ומאידך גיסא — על הזלזול של הבריטים בממשלות הרלוונטיות ובביטחון מופרז כי הנושא לא יהווה בעיה. אם אכן כך הדבר, אזי הבריטים הוכיחו את הנאיביות שלהם או את היותם בעלי בטחון מופרז ביכולתם.

ככל שנוגעים הדברים לממשלות האיראנית והעות׳מאנית הרי שהיתרונות האסטרטגיים, הפוליטיים, הצבאיים, הכלכליים והאדמיניסטרטיביים במעבר קו טלגרף בשטחיהן לא נעלמו מעיניהן. הקו לא רק חיבר את המרכז השלטוני לפריפריה אלא גם לעולם הרחב, ואף נתן בידן הכנסות מתעבורת המברקים דרך שטחיהן. ברם דווקא בעידן שבו עושר ויוקרה נמדדו על פי גודל השטח הריבוני, ואולי גם בגלל אבדן של שטחים אשר היו מנת חלקם הן של האיראנים (באזור הקווקז ואפגניסטן) והן של העות׳מאנים (באזור הבלקן), חשובה יותר הייתה הריבונות על שטחים, גם אם אלו היו לא יותר מאשר מספר קילומטרים מרובעים. מעבר ליריבות האתנית־דתית שבין איראן והאימפריה העות׳מאנית היו גם היבטים אחרים להתעקשות על שטח: שטח גדול יותר משמעותו הייתה, בדרך כלל, גם יותר תושבים, כלומר הכנסות גדולות יותר ממיסים ופוטנציאל גיוס גדול יותר לצבא. יתרה מזאת, היות שעל־פי הסכמי הטלגרף הבינלאומיים ההכנסות ממברקים שעברו דרך מדינה מסוימת נקבעו על־פי האורך היחסי שעבר המברק בכל מדינה ומדינה בדרכו מהמוצא ליעד, הרי שככל שהשטח גדול יותר, ההכנסות מהמברקים היו גבוהות יותר. ברם עצם עניין זה, כמו גם האחריות על הבנייה, תחזוקה והגנה על קו הטלגרף, דרשו את תיחומו של הגבול, אם לא לאורך כולו אזי לפחות לאורך השטח שבמחלוקת. אך היות שמחלוקת הגבול בין איראן והאימפריה העות׳מאנית הייתה טעונה ורבת־שנים, והיות שהאינטרס הבריטי היה בחיבור מהיר של קו הטלגרף, הסכימו ממשלות השאה והסולטאן לקבל עליהן את הצעת הפתרון הבריטית, אשר היה בה כדי להשלים את קו הטלגרף תוך עקיפת שאלת הגבול.

באשר להודו היו איראן והאימפריה העות׳מאנית אזורי חיץ מול ההתפשטות הרוסית לכיוונה.[73] לכן באותה עת ובמיוחד בעידן של ׳המשחק הגדול׳ הייתה העמדה הבריטית למנוע כל סכסוך בין שתי ישויות פוליטיות אלו מתוך אמונה שלנוכח עברן המשותף והאלים, כל סכסוך עלול להידרדר למלחמה שבסופה תחליש את שתיהן, ולכן תקל על ההתפשטות הרוסית דרומה. חשיבות המקרה של הטלגרף ההודו־אירופאי הוא בכך שנתן לבריטניה הזדמנות לחזק את היחסים בין איראן והאימפריה העות׳מאנית בדמות חיבורן למערכת הטלגרף ההודו־אירופאית שעברה בשטחי שתיהן. תוך כדי כך חיזקה בריטניה את מעמדה באזור כבורר לא רק בין ממשלות מקומיות אלא גם בין רשויות ושבטים מקומיים.[74]

73 H. C. Rawlinson, *England and Russia in the East*, London 1875, p. 66

74 ראו למשל את הדוגמה של שבטי המנתפק בדרום עיראק ב: Shahvar, "Tribes and Telegraphs," pp. 89-116.

קו הטלגרף ההודו־אירופאי לא רק חיבר באמצעות תקשורת מהירה את לונדון וכלכותה, אלא גם את מה שביניהן. באותם מקומות שבהם השליטה על הקו הייתה בידי הבריטים, כמו ברחבי איראן (כזיכיון) ובמרחב של המפרץ הפרסי ומפרץ עומאן, היה הקו נכס מודיעיני ממדרגה ראשונה. הוא אפשר לסגל הבריטי שאייש את תחנות הטלגרף באותם מקומות לבוא במגע יום־יומי עם האוכלוסייה המקומית, בעיר ובכפר, ולאסוף מודיעין על אחד מהצירים האסטרטגיים החשובים ביותר במרחב המזרח תיכוני.[75] המודיעין שנאסף בהקשר לטלגרף סיפק מידע רב וחשוב על שטחים שלא היו מוכרים או מוכרים מעט מאוד, ומידע זה שירת לא רק צרכים פוליטיים ואסטרטגיים, אלא גם מסחריים.

המקרה של מעבר קו הטלגרף ההודו־אירופאי מעל הטריטוריה במחלוקת באזור ח׳אנקין בגבול האיראנו־עות׳מאני מבליט את תפקידם המרכזי של הנציגים המקומיים ופקידי דרג הביניים. הכוונה בעיקר לקמבאל הבריטי, נאמק פאשא העות׳מאני והאיראני מירזא חסין ח׳אן. במידה רבה נציגים ופקידים אלו הם שהצליחו לקבוע את מהלך העניינים בשטח. בעוד שנאמק פאשא לא התפשר ואילו מירזא חסין ח׳אן הוכיח גמישות, הייתה הצעתו של קמבאל גאונית בפשטותה, והיא שפרצה את המבוי הסתום והביאה לפתרון הבעיה.

היה זה גם מקרה שהציף את אחת הבעיות האדמיניסטרטיביות של חברות מסורתיות באותה תקופה: היעדר תקשורת מהירה בין השלטון המרכזי מחד גיסא, ובין הפריפריה ונציגיה מחוץ למדינה מאידך גיסא. כך למשל, בזמן שנאמק פאשא היה מחובר בקשר טלגרפי לאיסטנבול ועל כן יכול היה להיוועץ עם השלטון המרכזי, לא נהנה מירזא חסין ח׳אן מיתרון כזה, שכן לא בגדאד ולא איסטנבול — המקומות שבהם הוא שהה באותה תקופה בהקשר לבעיית חיבור הטלגרף על פני הטריטוריה במחלוקת — היו מחוברים לטהראן. היעדר אמצעי קשר מהיר כזה הוא אשר הביא את מירזא חסין ח׳אן להפעיל שיקול דעת ולהחליט באופן עצמאי מבלי יכולת להיוועץ במהירות עם ממשלת השאה, החלטה שעוררה לא רק משבר חדש בנושא הגבול, אלא גם את כעסם של השאה וממשלתו עליו.

ההתפתחות במשא ומתן האיראנו־עות׳מאני על חיבור הקו מעל הטריטוריה שבמחלוקת הייתה תלויה, במידה רבה, בהתפתחויות אחרות בתחום הטלגרפי באזור. כך, למשל, המרד של שבטי המנתפק בדרום עיראק בשנים 1863–1864 הפך את בניית קו הטלגרף בין בגדאד לבצרה וחיבורו לכבל התת־מימי שבמפרץ הפרסי לבלתי אפשריים. התפתחות זו הביאה את הממשלה העות׳מאנית להיות תלויה בקו דרך איראן. באופן דומה, הקישור האיראנו־אירופי דרך רוסיה הפחית מחשיבותו של הנתיב העות׳מאני דרך בצרה. בסופו של דבר, היה זה האינטרס הבריטי בהקמת מערכת אלטרנטיבית לשם הבטחת הקשר הטלגרפי ההודו־אירופאי אשר הכתיב הקמת קווים בנתיבים שונים.

75 על כך בדו״חות הרבים של סגל מחלקת הטלגרף ההודו־אירופאית, ובמיוחד הסדרה L/PWD/7.

מַדִינַת אל־תַ׳וְרַה: התפתחותו של רובע שיעי עני בבגדאד והכתיבה הספרותית עליו

רונן זיידל ואורי מלמד

המרחבים האלה לא היו ריקים מאדם. אדרבא, בקטעים הסמוכים לסוללה... היה האזור מיושב בצפיפות איומה... לשם באו אלה שהצליחו להיחלץ מהרעב, מהעוני ומהדלות של הדרום. הם הקימו לעצמם בקתות עשויות מחצלות ושרתו את העיר שהתירה להם להתיישב בשוליה. הם ציחצחו את נעלי תושביה, טיאטאו את רחובותיה, השקו את גניה, הריקו את בורות השופכין שלה, מכרו את עיתוניה, אספו את אשפתה, בנו את ארמונותיה. יחפים ובלויים היו מתרוצצים בעיר ברוח שפלה. לפעמים היו קורסים, רועדים מן הקדחת שהביאו עמם מהדרום, מתחממים בשמש היוקדת ואיש אינו שם לבו אליהם... מזונם היה לחם שעורה, תמרים ולפעמים ירקות רקובים. לעשירים שביניהם היו תרנגולות אחדות, אך את הביצים מכרו לתושבים המפונקים.[1]

"מדינת אל־ת׳ורה" או בשמה הרשמי הנוכחי "מדינת אל־צַדְר" היא רובע שיעי ענק ועני בבגדאד שאוכלוסייתו מונה היום כארבעה מיליון בני אדם, למעלה ממחצית תושבי העיר. תחילתה כריכוזים פזורים של מהגרים כפריים שברחו לבירה החל משנות השלושים של המאה העשרים. אלו פונו בשנות השישים לאזור מרוחק ממרכז העיר שהוכשר לקליטתם. כך נוצרה מדינת אל־ת׳ורה הרחק ממרכז העיר, וכל תושביה שיעים מהדרום (בעיקר ממחוזות עַמַארַה ונַאצִרִיַה). בהמשך, התמזג הרובע מרחבית עם בגדאד ושינה את אופיה של הבירה במובנים רבים. בעוניו הרב הוא יצר בעיה חברתית קשה, והפך את בגדאד לעיר בעלת רוב שיעי גדול.

לאחר ריכוז המהגרים השיעים בצפון מזרח העיר הפך הרובע מהר מאוד ל"סלאם" (slum), אלא שבניגוד לרובעי עוני בשולי ערים גדולות, אל־ת׳ורה היה "סלאם" הומוגני של מהגרים שיעים מהאזור הכפרי של דרום ובעיקר דרום מזרח עיראק. השילוב של עוני, מהגרים ושיעה הפך את ה"סלאם" לבעיה פוליטית. אל־ת׳ורה

1 סמי מיכאל, **סופה בין הדקלים**, תל אביב תשל"ה, עמ׳ 12. כך מתאר מיכאל את המרחב ש"מאחורי הסוללה." התיאור, אף שאינו לקוח מחיבור מדעי, מזכיר להפליא את תיאורו של קריצ׳לי המובא בהמשך.

נחשבה לחממה של המתחים העדתיים בעיראק והיה חשש מתמיד שמהומות עדתיות במקומות אחרים יחדרו דרכה לבגדאד. יש דמיון רב למקרה של רובע סווטו (Soweto) השחור בפרברי יוהנסבורג בדרום אפריקה. גם סווטו היה רובע עני ומתוכנן שנועד לשכן מהגרים כפריים שעבדו בעיר יוהנסבורג ולא הורשו לגור בתחומיה. גם סווטו הפך סמל למאבק פוליטי, אלא שסווטו הופרד מהעיר יוהנסבורג על רקע גזעי במסגרת מדיניות הפרדה טריטוריאלית גזעית (אחד מהיבטי ה״אפרטהייד״) בעוד אל־ת׳ורה נבדלה מהעיר בגדאד על רקע עדתי וסוציאלי, הגם שתושביה השתייכו בעיקר לקבוצה האתנית הערבית ודברו ערבית.

במאמר זה יתואר תהליך התהוותו של הרובע שבמהלכו נעשה ניסיון לפתור את בעיית העוני אולם נוצרה בעיה חדשה וקשה יותר. בחלקו הראשון של המאמר יפורטו בהרחבה השלבים השונים בהקמת רובע אל־ת׳ורה, החל מהתיישבות המהגרים בפאתי העיר, דרך תכניתו של מתכנן הערים היווני דוקסיאדיס (Doxiadis) להקמת ריכוז של מבני קבע עבורם, ההתארגנות למעבר וכלה באכלוסו בשנות השישים. עוד נעסוק בבעיות שנוצרו לאחר התהוות הרובע כגון צפיפות, תשתיות לקויות ומרחק מהמרכז. בחלקו השני של המאמר נעקוב אחר הכתיבה הספרותית של בני הרובע שניתן לחלקה לשניים: סופרים שכתבו על השכונות שקדמו להקמת הרובע ומתארים את שכונותיהם והקמת הרובע, וסופרים שמתארים את אל־ת׳ורה בשנות שלטון הבעת׳. באמצעות הטקסט הספרותי נבדוק האם נוצרה תחושת מקומיות ברובע ומה הרובע מייצג. נבחן את המרכיבים המרכזים בכתיבה על הרובע וננסה באמצעותם לנסח מאפיינים להיסטוריה שלו. לבסוף תישאל השאלה האם המהלך התכנוני של ריכוז המהגרים השיעים ברובע אחד הוכתר בהצלחה או נכשל.

עד כה נכתבו מעט מאוד מחקרים אקדמיים על רובע אל־ת׳ורה. בשנות הקמתו התמעטו המחקרים הסוציולוגיים והאנתרופולוגיים בעיראק ותחת שלטון הבעת׳ הם נעלמו כליל. בשל המוניטין הבעייתי של הרובע, כתיבה עליו בתקופת הבעת׳ נחשבה אסורה. מאמר זה אינו מתיימר להיות מחקר אנתרופולוגי או סוציולוגי או תחליף למחקר מתחומים אלו. גם כיום, למרות השינוי הפוליטי שעברה עיראק, לא נוצרו התנאים לעריכת מחקר שטח ברובע אשר ממשיך להוות בעיה פוליטית ומוקד לפעילות אלימה (לא כל שכן לחוקרים מישראל).

התפתחות ״מדינת אל־ת׳ורה״ על רקע תופעת ההגירה לבגדאד

חוק הקרקעות העות׳מאני אשר יושם בעיראק החל משנת 1869 היטיב מאוד עם שיח׳ים ונכבדים מקומיים כיוון שקרקעות שעד אז היו רכוש שבטי משותף, נרשמו על שמם הפרטי. מנגד, החוק פגע קשות במרבית האוכלוסייה שהתפרנסה מחקלאות, אשר נושלה מאדמתה והפכה בתוך פרק זמן קצר לאוכלוסיית אריסים. מחוזות הדרום השיעיים עמארה, כּוּת, חִלַה ונאצריה בלטו באופן קיצוני במצבה הקשה

של האוכלוסייה וביחס מעורער בין בעלי הקרקעות לפלאחים.[2] בגדאד לעומת זאת, למן סוף המאה התשע־עשרה וביתר שאת בתקופת הכיבוש הבריטי, לבשה צביון מודרני. התשתיות העירוניות (כבישים, ביוב, חשמל, חינוך, רפואה) התפתחו לאין שיעור ורמת החיים בעיר עלתה. כל אלו, לצד הפעילות המסחרית־כלכלית שהתרחבה בהתאם, העלו את הדרישה לכוח עבודה ואפשרו הזדמנויות תעסוקה למכביר.

כך, אוכלוסייה נחשלת ומדוכאת, שיעית בעיקרה, אשר סבלה מיחס קשה של בעלי האדמות ולעתים חיה חיי רעב ממש, מצאה את דרכה לבגדאד שחוותה תהליך התפתחות ניכר בתקופה המדוברת. תהליך ההגירה מן הכפר לעיר החל בשני העשורים הראשונים של המאה, התגבר בשנות השלושים והגיע לשיא לאחר מלחמת העולם השנייה בין השנים 1947–1963. על מנת להמחיש את היקף התופעה די להזכיר שבתחילת המאה (1900) חיו בבגדאד כ־100,000 תושבים ואילו בשנת 1956 אוכלוסיית העיר כבר מנתה למעלה מ־730,000 תושבים.[3] כפי שח׳ליץ אל־אשעב (al-Ash'ab) מסכם זאת, בעוד שאוכלוסיית עיראק שילשה עצמה בתקופה זו, אוכלוסיית בגדאד גדלה פי שמונה.[4]

שטף המהגרים שהגיעו לבגדאד השפיע מאוד על אופייה ועל המרחב הציבורי שלה. הרשויות לא פעלו לקליטה מסודרת של המהגרים בעיר, ולמעשה כמעט שלא יושמה מדיניות תכנון עירונית כלשהי במחצית הראשונה של המאה.[5] מבין הסיבות לכך ניתן למנות חוסר יציבות שלטונית שהקשה על ביצוע פרויקטים לאורך זמן,[6] מחסור באנשי מקצוע ומשאבים,[7] והעובדה שעד תחילת שנות החמישים היקף ההגירה היה ״נסבל״. כך המהגרים התיישבו בשלוש צורות ברחבי העיר: בשכונות הוותיקות (״העיר העתיקה״), בשטחים הפתוחים הרבים בתוך העיר, ובחלקה המזרחי של העיר (״ממזרח לסוללה״).[8] יישובם בשני האזורים הראשונים התאפשר בזכות התרחבותה הפיזית הניכרת של העיר. הופעתן של שכונות חדשות, חלקן שכונות יוקרה, משכה את האוכלוסייה החזקה ממרכז העיר החוצה, ואפשרה שיכונן של אוכלוסיות חלשות במקומה. הדיירים החדשים שלא יכלו להרשות לעצמם בתים כה גדולים, השתכנו בהם בצפיפות רבה, לעתים עד כדי משפחה בחדר.[9] כך, נוכח הצפיפות הגוברת ומחסור בתשתיות ביוב החלו מתפתחים באזורים הוותיקים של

2 Khalis al-Ash'ab, *The Urban Geography of Baghdad*, PhD dissertation, Newcastle University, 1974, pp. 403-404

3 יש מעט הבדלים בין המקורות השונים. כמו כן, חשוב לציין שחלקם מתייחסים למחוז, ואילו אחרים לעיר עצמה.

4 Al-Ash'ab, *Urban Geography*, p. 430

5 שם, עמ׳ 285, 317.

6 בתקופה הנסקרת, בין השנים 1921–1958 כיהנו בעיראק 59 (!) ממשלות, כל ממשלה שישה חודשים בממוצע.

7 Hoshiar Nooraddin, “Globalization and the Search for Modern Local Architecture: Learning from Baghdad,” in Yasser Elsheshtawy (ed.), *Planning Middle Eastern Cities: An Urban Kaleidoscope in a Globalizing World*, London 2004, p. 65

8 הכוונה לסוללה המזרחית שנבנתה 1869. מאז נבנו בפאתי העיר תעלות שמטרתן לנקז את מי הנהרות ולהתגבר על בעיית ההצפה. הבריטים הרחיבו את מערך התעלות כך גם קאסם שבתקופתו נבנו ״תעלת הצבא״ (קנאה אל־ג׳יש) וכן התעלה הצפונית.

9 Stefano Bianca, *Urban Form in the Arab World: Past and Present*, Zurich 2000, p. 252

בגדאד משכנות עוני.[10] במקביל יצר פיתוח אזורים ושכונות חדשות "מרחבי הפקר" (שטחים פתוחים) בין האזורים השונים.[11] גם בשטחים הללו התיישבו המהגרים.

לבסוף, האזור העיקרי שבו התיישבו המהגרים היה במזרח העיר "מאחורי הסוללה" (חַ'לְף אל־סַדַה). מהגרים רבים העדיפו את האזור המזרחי משתי סיבות עיקריות: האחת, השטח היה בבעלות וקף או בבעלות העירייה ולכן יכלו לשבת עליו בחינם או כמעט בחינם; ושנייה, הם סברו כי בשל היותו נתון לסכנת הצפה לא יוכל לשמש להרחבת שכונות קיימות, או במילים אחרות הסיכוי שיידרשו לפנותו לטובת שימוש אחר בקרקע היה נמוך מאוד.[12]

לצד המעטים שהשתכנו בבתי קבע בעיר העתיקה מרבית המהגרים התיישבו בשטחים הפתוחים באופן ארעי, בפחונים, בבקתות בוץ (כּוּח') ובבקתות סוף (צַרִיפה).[13] זאת משום עלותם הנמוכה, צורת חייהם החקלאית למחצה והיתרון ביכולת לנייד את הבית במקרה של פינוי תא השטח או במקרה של הצפה. אל־קחטאן אל־מדפעי (al-Madfai) העריך את מספר הצריפים בבגדאד בשנות החמישים ביותר מ־44,000 ואת כמות יושביהם בכרבע מיליון לפחות.[14]

אם כן, בתקופה המדוברת חוותה בגדאד גידול אוכלוסין אדיר ממדים. התושבים החדשים, מרביתם מהגרים מהדרום השיעי, התיישבו בעיר וסייעו להתפתחותה והתרחבותה. אזור יישובם העיקרי היה כאמור בפאתים המזרחיים של העיר במבנים ארעיים. מקבץ הצריפים זכה לכינוי "אל־עַאצְמַה" כלומר הבירה. ניתן לומר שזוהי הצורה המוקדמת והראשונית של מה שיוקם כעבור שנים מספר כשכונת "אל־ת'ורה". הדלות, העוני והצפיפות הם מן המאפיינים הבולטים של הרובע בעת הזו. מייקל קריצ'לי (Critchley) מתאר את הזוהמה בצורה יוצאת דופן בחריפותה:

> זהו שטח הפקר ממזרח לתעלה אשר מקיפה את בגדאד, אזור מדברי המשובץ בורות בגדלים משתנים... האזור שימש את העירייה כמו גם אנשים פרטיים כשטח בו [תושבי העיר] השליכו הפרשות, בעלי חיים [מתים] ואשפה. בנוסף, צינורות ניקוז מובילים מים מזוהמים ממזרח העיר לאזור, לאחר שהוזרמו בהם גם מי השפכים של בתי המטבחיים. הנוזלים המזוהמים יוצרים זרם משמעותי ומפלסים דרכם דרך בתי הבוץ... אין שירותים סניטריים בבתים או בשכונה, כך שהתושבים עושים צרכיהם ללא הבחנה, ומוסיפים את חלקם הקט לקרקע המזוהמת ממילא...[15]

10 Al-Ash'ab, *Urban Geography*, p. 335

11 L.A.N. Raouf, "Housing in post-Revolutionary Iraq," *International Journal of Urban and Regional Research* 8/3 (1984), p. 336

12 Al-Ash'ab, *Urban Geography*, p. 431

13 ה"צריפה" היא בית מגורים אופייני לעיראק הכפרית הבנוי משילוב של בוץ ומחצלות מעלי דקל, "חצאא'ר".

14 Kahtan Al-Madfai, "Baghdad," in Morroe Berger (ed.), *The New Metropolis in the Arab World*, New Delhi 1963, pp. 58-59

15 Michael Critchley, "Observations on a Socio-Medical Survey in Iraq," *Journal of the Iraqi Medical Profession* 4 (1959), pp. 71-72; Doris Phillips, "Rural-to-Urban Migration in Iraq," *Economic Development and Cultural Change* 7/4 (1959), p. 412

דוריס פיליפס (Phillips) מעריכה כי באמצע שנות החמישים חיו באל־עאצמה בין־34,000 ל־40,000 תושבים. לטענתה, למעט תחום התברואה (שהטריד בעיקר את תושבי השכונות הסמוכות) ולמרות הפערים האדירים ברמת החיים בינם לבין תושביה הוותיקים של העיר, מצבם של התושבים־מהגרים השתפר במידה ניכרת בהשוואה למצבם הקודם. בעבודת השטח שביצעה מצאה כי מעטים מאוד הביעו רצון לשוב לכפרי מוצאם. הדברים נכונים במרבית התחומים כגון הכנסה, תזונה, ביגוד, צריכה וכדומה.[16] אל־אשעב מגדיל לעשות וטוען כי ״השכר שהחקלאי הרוויח בשנת עבודה — 'חברו העירוני' הרוויח בקלות בחודש ימים״.[17]

מתכננים את בגדאד

העיר צמחה והתפתחה, כאמור, עד אמצע המאה העשרים באופן ״טבעי״ בלא תכנון, בהתבסס על תוואי נהר החידקל (צפון־דרום) ומגבלת ההצפות שאיימו על בגדאד שנים ארוכות. הניסיון המוכר הראשון להתמודד עם הפיתוח העירוני בצורה מתוכננת נרשם בשנת 1936, כאשר הממשלה שכרה את שירותיהם של שני אדריכלים גרמנים. השניים התמקדו בתחום התשתיות בסוגיית הביוב והכבישים וכן בתכנון רשת תחבורה עירונית.[18] מאוחר יותר החל משנות החמישים התרחבה התופעה וממשלת עיראק העסיקה אדריכלים זרים רבים מאוד, בדרך כלל בפרוייקטים נקודתיים (איצטדיון, שדה תעופה וכדומה). לצד אלה תוכננו גם כמה ״תכניות אב״ (Master Plan). הבולטת ביותר שייכת למשרד האדריכלים של היווני קונסטנטינוס דוקסיאדיס אשר פעל בעיראק בין השנים 1955–1963.

דוקסיאדיס החל לעבוד על תכנית אב לתכנון בגדאד בשנת 1958. במסגרת התכנית ניסה להתמודד עם הצפיפות בעיר ולנתב את האוכלוסייה להתיישב לאורך צירים מוגדרים מראש. הפתרון שהציג התבסס על חלוקת העיר ל״אזורים קהילתיים״ (Community Sector) שהם בעצם שכונות מלבניות בגדלים שונים, וכל שכונה נהנית מכלל השירותים (דת, בריאות, חינוך, פנאי) ״במרחק הליכה״. פעילותו של דוקסיאדיס הופסקה בשנת 1963 לפני מימוש התכנית.[19] עם זאת, התכנונים שימשו כהשראה וכבסיס לבניית שכונות המהגרים החדשות, כולל אל־ת׳ורה.[20]

16 Phillips, “Rural-to-Urban Migration,” pp. 420-421

17 עזיז מחזק את הנתונים במחקרו: Al-Ash'ab, *Urban Geography*, p. 410; Makki Muhammad Azeez, *Geographical Aspects of Rural Migration from Amara Province, Iraq, 1955-1964,* PhD dissertation, Durham University, 1968, pp. 308-309.

18 Al-Ash'ab, *Urban Geography*, p. 258

19 Panayiota Pyla, “Back to the Future: Doxiadis's Plans for Baghdad,” *Journal of Planning History* 7/4 (2008), pp. 7-10

20 Nooraddin, “Globalization and the Search,” pp. 66-67

שיא ההגירה לבגדאד והקמת "אל־ת׳ורה"

שיאו של תהליך ההגירה לבגדאד חל בין השנים 1947–1963. בשנת 1947 מנתה אוכלוסיית העיר 470,000 נפש בקירוב,[21] ואילו באמצע שנות השישים מנתה כבר 1.7 מיליון תושבים, כשרבע עד שליש מתוכם דרים בבקתות.[22] בתקופה זו הבינו הרשויות שלא ניתן להתעלם עוד מהתופעה. משכנות הצריפים, האוהלים והפחונים בעיר ובפאתיה יצרו בעיה תברואתית קשה וכן העמיסו על מערכות החינוך, הבריאות, התחבורה ושאר השירותים העירוניים עד כדי קריסתם.[23] ג׳והן גוליק (Gulick) טוען כי התופעה הגיעה לכדי "ממדי משבר".[24]

בשנות החמישים ניסו הרשויות לקדם פרויקטי שיכון, תחילה מצומצמים כדוגמת "אל־רשאש" ו־"אל־אסכאן" בגדה המערבית,[25] ובשלב מאוחר יותר, משבעיית המהגרים לא באה על פתרונה, נרחבים יותר. כך בין השנים 1961–1963 פורקו מרבית שיכוני הצריפים (לעתים בכוח על ידי הצבא והמשטרה), ותושביהם הועברו לשיכונים החדשים ברחבי בגדאד: אל־חֻרַיַה, אל־שֻעַלַה והגדול ביותר אל־ת׳ורה.[26] הקמת הרובע ופיתוח החלק המזרחי של העיר התאפשרו בזכות טיפול בבעיית ההצפות באמצעות כריית "תעלת הצבא" והסוללה "הצפונית החדשה" בין השנים 1956–1963.[27]

אל־ת׳ורה הוקמה על שטח של כ־5,800 דונם, במרחק של חמישה ק"מ ממרכז בגדאד. הקרקעות, בגודל אחיד של 144 מ"ר, חולקו (או נמכרו במחיר סמלי) באופן הדרגתי ובלי להתחשב במספר הנפשות במשפחה או ותק השהייה בבגדאד. בשלוש השנים הראשונות (1961–1964) חולקו למעלה מ־16,000 חלקות. בשנת 1969 כבר הגיע היקף החלקות שחולקו ל־60,000 בקירוב, ובתחילת שנות השבעים ל־85,000. תאורטית, הקרקע יועדה לכל המעוניין אולם בפועל, מרבית הנהנים היו מהגרים שיעים שמוצאם מהדרום. למן הקמתה נהנתה השכונה מתשתית חשמל ומים זורמים בכל הבתים.[28]

בעת הקמתה תוכננה בשכונה הקמתם של מוסדות הציבור הנחוצים, כגון בתי ספר, סניפי דואר, תחנות משטרה, שירותי דת, מרכזים מסחריים וכדומה. בפועל, היה

21 Al-Ash'ab, *Urban Geography*, p. 322

22 R. I. Lawless, "Iraq: Changing Population Patterns," in J.I. Clarke and W.B. Fisher (eds.) *Population in the Middle East and North Africa*, London 1972, p. 120; Al-Ash'ab, *Urban Geography*, p. 403. הנתונים על פי הערכות דוקסיאדיס.

23 Al-Ash'ab, *Urban Geography*, p. 424. מציין שבשל העומס על השירותים הציבוריים, מחוז בגדאד נקלע לגירעון תקציבי של מיליון דינאר בשנים 1956/7.

24 John Gulick, "Baghdad: Portrait of a City in Physical and Cultural Change," *Journal of the American Institute of Planners* 33/4 (1967), p. 252

25 Al-Ash'ab, *Urban Geography*, p. 343

26 Lawless, "Iraq: Changing Population Patterns," p. 121

27 Azeez, *Geographical Aspects*, p. 268 — תעלת הצבא נחנכה ביולי 1961.

Al-Ash'ab, *Urban Geography*, p. 530; מצטפא ג׳וּאד, בע׳דאד: ערצ׳ תאריח׳י מצור, בע׳דאד 1969, עמ׳ 124.

28 Al-Ash'ab, *Urban Geography*, pp. 446-448

פער גדול מאוד בין ההבטחות שקיבלו התושבים לפני הגעתם לשכונה למצב בשטח. למשל, מסך 160 בתי ספר שתוכננו נבנו רק 62. גם הקמת הגנים הציבוריים שתוכננו לא יושמה.[29] יתרה מכך, תשתית ביוב לא הונחה בשכונה ומרבית הדרכים נותרו דרכי עפר. השטחים הפתוחים בין הבתים שיועדו לשמש ״שטחים ציבוריים״ התמלאו עד מהרה בשפכים ובזוהמה, והתושבים הגדילו על חשבונם את בתיהם באופן לא חוקי. בעיות התברואה בשנים הראשונות נבעו במידה רבה גם מכך שצורת החיים בקרב התושבים נותרה שבטית וחקלאית למחצה ״כמו בכפר״.[30] כך למשל הוסיפו תושבי הרובע לגדל בקר (פרות, תאואים) וצאן בקרבת בתיהם.

עם זאת, מצב תושבי אל־ת׳ורה השתפר בצורה ניכרת בהשוואה לתקופה שבה התגוררו בצריפים ובמבנים ארעיים ללא תשתיות כלל. הדברים נכונים אף יותר באשר למצבם בכפרי מוצאם. הנשיא עַבְּד אל־כַּרִים קַאסֶם אכן מימש את חלומם של מהגרים רבים ״לבנות בית אבן״.[31] תושבי שכונות הצריפים שפונו גמלו לו בתמיכה פוליטית נלהבת עד יומו האחרון. עם זאת, באל־ת׳ורה נוצרה מציאות מורכבת שהעיבה למן ההתחלה על תחושת תושביה. לצד פערים רבים בין התכנון (וההבטחות) לבין מה שנבנה בסופו של דבר בפועל,[32] המיקום החדש הרחיק רבים ממקומות עבודתם, ייקר את הוצאותיהם, ולמעשה יצר תלות שלהם בתחבורה. בנוסף על כך, על פי נרטיב רווח חשו התושבים לעתים ששיכונם החדש בא לשרת את תושביה המבוססים של העיר על ידי הרחקתם ממרכז העיר.[33] אם לא די בכך, הרי שהשיפור ברמת חייהם עודד עוד מהגרים להגיע, ומשום שהממשלה הטילה איסור מפורש על הגירה החל משנת 1963, המהגרים הגיעו בחשאי והשתקעו אצל קרובי משפחותיהם. כלומר, מרביתם הגיעו לשכונה, הגדילו את הצפיפות והעמיסו על תשתיותיה הלקויות.

לבסוף, אמנם מצב תושבי השכונה השתפר בתקופת קאסם, אך הם נותרו בתחתית הסולם החברתי־כלכלי בהשוואה למגזרים השונים באוכלוסייה, ובייחוד עובדי המדינה. ניתן לבחון זאת גם בחינה כמותית־פיזית: על פי נתונים שמציגים ג׳ונס (Jones) ואחריו לולס (Lawless), כל אחד בנפרד, שנים ספורות לאחר הקמת השכונה התגוררו בה 350,000 תושבים.[34] באותה תקופה נעה כמות התושבים בעיר כולה בין 700,000 תושבים על פי מכי עזיז (Azeez), ועד למעלה מ־1.75 מיליון על

29 שם, עמ׳ 453; בהמשך, בעמוד 480 הוא מציין כי כמות בתי הספר בשכונה בתחילת שנות השבעים הייתה קטנה פי 6! ביחס לשכונות אחרות בעיר (כמות בתי הספר ביחס לכמות התלמידים המתגוררים בשכונה).

30 שם, עמ׳ 446-449; התושבים שמרו על צורת חיים שבטית הן פיזית והן מנטלית. בין השאר הדבר בא לידי ביטוי בכך שהחליפו ביניהם שטחים על מנת לגור סמוך לבני משפחתם ובני שבטם על אף שהחלפה כזו הייתה בלתי חוקית.

31 ח׳אלד ג׳מעה, ״סירת מדינה, מדינת אל־ת׳ורה חלם בבית מן חג׳ר״, 21 אפריל 2009, מרכז אל־נור ללדראסאת, http://www.alnoor.se/article.asp?id=45678 (תאריך כניסה אחרון: 16 אפריל 2017).

32 Al-Ash'ab, *Urban Geography*, p. 430

33 שם.

34 לא מציינים את מקור הנתון. ייתכן שלולס מתבסס על ג׳ונס: Lawless, "Iraq: Changing Population Patterns," p. 121; L. W. Jones, "Rapid Population Growth in Baghdad and Amman," *The Middle East Journal* 23/2 (1969), p. 209.

פי ג׳ונס.[35] קשה לדעת מי מדייק יותר, ואולם גם אם מאמצים את ההערכה המרבית הרי שתושבי הרובע היוו כבר בשנותיה הראשונות לפחות 20% מתושבי העיר כולה. מכאן, שלעומת שאר תושבי העיר התגוררו תושבי הרובע בתנאי צפיפות גדולים מאוד. הצבר הנתונים יש בו כדי להצביע על האפשרות שכבר מאז הקמת השכונה התפתחו בקרב תושביה תחושות קיפוח ואפליה.

אל־ת׳ורה בתקופת הבעת׳

משנבנה תוכנן הרובע להכיל כ־300,000 תושבים. כבר בשנותיו הראשונות כאמור התגוררו בו יותר מכך, ואילו בסוף שנות השבעים האמיר מספרם לכדי מיליון וחצי תושבים.[36] כמות תושבי העיר כולה הוערכה בשנות השבעים בין 3.2 ל־4 מיליון תושבים.[37] אם כן, הרובע איכלס בתקופה זו 35% עד 50% מכלל תושבי העיר זאת בעת ששטחו לא הורחב. נוסף על כך, באמצע שנות השמונים התירו הרשויות לראשונה בנייה לגובה בשטח הרובע, כנראה כדי להתמודד עם התפשטותו המרחבית.[38] לצד מעמסה על תשתיות קיימות (מרפאות, בתי ספר) חלק מתשתיות הבסיס שתוכננו כלל לא הושלמו. כך נכון לסוף שנות השבעים לא נסללו כבישים ולא הונחה תשתית ביוב במרבית שטח הרובע.[39] כסיכום ייאמר שמצבם של התושבים לאורך שנות השבעים היה קשה הן משום הצפיפות והתשתית הרעועה, הן משום יוקר המחיה,[40] ובעיקר בהשוואה למצבם המשופר של חלקיה האחרים של העיר.

במהלך מלחמת איראן־עיראק כינה צדאם חוסיין את הרובע ״עצם בגרון״[41] והפעיל כלפיו את מדיניות המקל והגזר. מחד גיסא, נשיא עיראק חיפש דרכים לגרש את תושבי הרובע ולישבם במקום חלופי ״רחוק מבגדאד״ (כך על פי הנרטיב השיעי־

35 עזיז — 700 אלף; גוליק — 1.1 מיליון; הושיאר 1.62 מיליון; ג׳ונס — 1.75 מיליון.

36 W. Thom, *The Social Origins of the Iran-Iraq War*, London 1991, p. 79. — בסוף שנות השבעים מיליון וחצי תושבים.

37 Ghada Siliq, “Baghdad: Images and Memories,” *DC PAPERS, revista de crítica y teoria de la arquitectura* 1 (2008), pp. 49-72. — מתייחס ל־4 מיליון. ג׳וואד כאט׳ם אל־ביאני, ״בע׳דאד פי עהד אל־ת׳ורה״, **אל־מורד** 4 (1 אוקטובר 1979), עמ׳ 149-164. לפי מפקד של 1977 — 3.2 מיליון. Hanna Batatu, “Iraq's Underground Shī'a Movements: Characteristics, Causes and Prospects,” *The Middle East Journal* 35/4, (1981), p. 580. — מציין שבשכונה מתגוררים כרבע מאוכלוסיית העיר כולה.

38 Ahmad al-Sa'dawi, “Thawra City: Native Dust in the Wind,” in Stefan Milich, Frederieke Pannewick and Leslie Tramontini (eds.), *Conflicting Narratives: War, Trauma and Memory in Iraqi Culture*, Wiesbaden 2012, p. 241

39 כך על פי בטאטו וכן על פי ג׳מעה שמתאר שהכבישים נסללו רק במהלך המלחמה. אל־ביאני לעומתם דווקא מציין הישגים מרשימים מאוד, פרויקטים שבוצעו וכן תוכניות מפורטות. ואולם, יש לקחת בערבון מוגבל את הנתונים משום שמאמרו נכתב בפירוש ״מטעם״.

40 Batatu, “Iraq's Underground Shī'a Movements,” p. 582

41 וארד בדר אל־סאלם, ״מדינת אל־צדר׳ בג׳אנב בע׳דאד: מן אל־פקר אלא אל־תמרד״, **אל־ספיר אל־ערבי**, 4 אפריל 2013, עמ׳ 1. הביטוי במקור: ״אל־סכין אלתי תנבת באל־ח׳אצרה״.

המקומי) בטענה שהרובע יושב על מרבצי נפט גדולים.[42] מאידך גיסא הוא ביקר בו, קרא לו על שמו, וניסה לגייס בקרב תושביו תמיכה בימי המלחמה הקשים. היבט חשוב נוסף בהיסטוריה של הרובע הוא שתכנונו נועד גם לצורכי שליטה. תושבי ריכוזי הצריפים שהיו פזורים באזורים שונים של העיר, לעתים קרובות מאד סמוך למרכז העיר, פונו לאזור מדברי נידח הרחוק ממרכז העיר ומהנהר, צפונית־מזרחית לבגדאד. שם הם יושבו ברובע מתוכנן שרחובותיו ישרים ורחבים באופן שמקל על תנועת כוחות הביטחון. מסביב לאותו רובע אין מכשולים טבעיים, ולכן קל מאוד להטיל עליו סגר ואף לפלוש לתוכו על מנת לדכא מחאה. צעדים אלה אכן ננקטו מספר פעמים בשנות השבעים, השמונים והתשעים ביעילות רבה, ומנעו התפשטות מחאה שיעית אלימה אל המרחב הסמוך בבגדאד.[43]

הטרור הבעת׳י והיחס האלים כלפי תושבי הרובע ליווה את כל תקופת שלטונה של המפלגה בעיראק (1968–2003). בניסיון לפתור את בעיית המהגרים הכפריים יצרו שלטונות עיראק בעיה חדשה: רובע ענק, עני, צפוף והומוגני־שיעי בפרברי בגדאד. החל משנות השבעים החלו לצוף המתחים העדתיים והרובע הפך במחצית השנייה של העשור בשל חלקו במהומות עדתיות לבעיה ביטחונית. שירותי הביטחון האימתניים שהקים שלטון הבעת׳ התמקדו ברובע, שכן היה חשש גדול שתושביו יענו לקריאותיו של מנהיג איראן אייתאללה ח׳ומיני ל״ייצוא המהפכה״. בתחילת שנות השמונים היה הרובע מרכז חשוב של תנועות האופוזיציה הדתיות השיעיות המחתרתיות.[44] עוצרים וחיפושים אלימים היו חלק משגרת יומם של תושביו. בשנות השבעים ותחילת שנות השמונים גירש המשטר בכפייה לאיראן אזרחים עיראקים שיעים ושלל את אזרחותם העיראקית. יחידות ה״צבא העממי״ (המיליציה הבעת׳ית) עברו מבית לבית לגייס בכפייה חיילים למלחמה באיראן ולצוד עריקים ולהוציאם להורג. רבים מבני הרובע נהרגו במלחמות או בדיכוי שליווה אותן. כאשר פרצה ה״אינתיפאדה״ השיעית בשנת 1991 מנע המשטר את התפשטותה לבגדאד על ידי צעדי מנע: הרובע כותר מכל עבריו ואש נורתה על תושביו. בשנת 1999 בוצע טבח במפגינים שמחו על חיסולו של איש הדת הבכיר מוחמד צַאדִק אל־צַדְר בידי המשטר.[45] גם לאחר הכיבוש האמריקני והפלת המשטר הבעת׳י סוני לא שקט הרובע, והוא הפך למוקד התנגשויות ועימותים אלימים בין מיליציות שיעיות לכוחות האמריקניים וכוחות הביטחון הממשלתיים.[46]

מבחינה דמוגרפית מנתה אוכלוסיית הרובע למעלה משני מיליון תושבים במהלך שנות התשעים.[47] בעוד המצב בעיראק היה קשה מאוד, מצב הרובע ותושביו היה

42 שם. האמונה שהשכונה יושבת על שדה נפט מוזכרת גם אצל בטאטו. לא ברור אם הטענה אותנטית או שמא ״אומצה״ על ידי השלטונות על מנת לקעקע את לגיטימיות מיקום השכונה.

43 al-Sa'dawi, "Thawra City," p. 241

44 אל־סעדאוי טוען שמרכז פעילותה של תנועת ״אל־דעוה״ היה אותו מרחב ציבורי המתואר ברומנים שלו ובעיקר הגן של בית החולים אל־ג׳ואדר, שם גם ארבו המלשינים למיניהם: al-Sa'dawi, "Thawra City," p. 242.

45 שם, עמ׳ 243.

46 http://www.longwarjournal.org/archives/2008/05/us_special_forces_fi.php

47 Mahan Abedin, "Dossier: The Sadrist Movement," *Middle East Intelligence Bulletin* 5/7 (2003). וגם Rajiv Chandrasekaran, "Ancient City's Past Glory," *The Washington Post* (Washington D.C), 10 March 2003, p. A.01

חמור אף יותר, בבחינת "אם בגדאד היא כאב ראש, מדינת אל־צדר היא מיגרנה".[48] ואכן, מרבית התיאורים של הרובע בתקופה זו מתייחסים לעוני מחפיר וצפיפות רבה: ביוב שזורם ברחובות ומצטבר לכדי "שלוליות שחורות ומצחינות",[49] עגלות רתומות לחמורים וכבשים רועות לצד הדרך. מעט בתי הספר פעלו ברובע בשתי משמרות, זאת עקב מחסור בכיתות לימוד.[50] במילותיה של רולה ח'לף (Khalaf) "במדינת צדאם יש תחושה כאילו הכפר חדר לתוך העיר".[51]

מדינת אל־ת'ורה — שמות רבים לה

השכונה שהפכה לרובע קיימת כשבעים שנה (כולל בצורותיה המוקדמות), וזכתה בפרק זמן קצר זה לשמות רבים. בחינת השמות השונים מאפשרת ללמוד מעט על טיבה של כל תקופה ומאפייניה מבחינת תושביה. יתרה מכך, משום גודלה ומשמעותה ומשום שהפכה לסמל העדה השיעית בעיראק, מצבה הוא מעין "נייר לקמוס" למצב ולמעמד הקהילה השיעית בכל אחת מן התקופות.

בראשית הדרך, כאשר אך החלו להגיע לבגדאד, היה מעמדם של המהגרים השיעים קשה במיוחד. הם נאלצו להסתגל לאורח החיים החדש, לתחומי תעסוקה חדשים ולקבלת הפנים של התושבים הוותיקים שהייתה בדרך כלל קרה ומתנשאת. המהגרים נקראו בפיהם בשמות גנאי כגון "שרוגיה"[52] ו"חיידקים" וזכו לעתים ביחס עוין.[53] מקום מושבם העיקרי היה מחוץ לתחומי העיר דאז, כלומר הרחקתם לא הייתה רק פיזית אלא (ואולי בעיקר) מעמדית, חברתית וכלכלית.

בשלב הבא, משנות הארבעים ואילך התמסד האזור עליו ישבו וקיבל אופי "מסודר" יותר וארעי פחות. מרבית הבתים עדיין היו ארעיים אך המרחב התנהל כמעין שכונה ובו מוסדות, כגון שוק, בתי קפה וכדומה. האזור קיבל בפי כול את השם "אל־עאצמה" (הבירה). לפי אחת הסברות, מקור השם נובע מטיב הקרקע עליה התיישבו שהייתה בבעלות העירייה.[54] בשל ההפרדה הברורה בין ה"ערים", ח'אלד ג'מעה מציין ספק באירוניה, שבתקופה זו נוצרו בעיר "שתי ערי בירה: בירת תושבי בגדאד [הוותיקים] ובירת הדרומיים".[55]

לשלב זה משמעות כפולה. מחד גיסא, תושבי "אל־עאצמה" חיו בשולי העיר (והחברה), והפער ביניהם לתושבים הוותיקים היה גדול מאוד. מאידך גיסא, הם

48 Tish Durkin, "The Lost City," *National Journal* 36/11 (2004), p. 782

49 Hans-Christian Rossler, "Stinking Brew in Saddam City," *World Press Review* 50/1 (2003), p. 20

50 שם.

51 Roula Khalaf, "Sanctions Lesson Tells on Children of Saddam City," *Financial Times* (London), 19 August 1998. אל־סעדאוי מעמיק בעניין זה. al-Sa'dawi, "Thawra City," pp. 237-243.

52 כינוי גנאי המתייחס בדרך כלל לאנשים שמוצאם מהדרום ובעיקר ממחוז עמארה בדרום מזרח עיראק; לעתים מתייחס לכלל השיעים.

53 ג'מעה, "סירת מדינה".

54 Phillips, "Rural-to-Urban," p. 411

55 ג'מעה, "סירת מדינה".

״נחלצו״ מכפרי הדרום הנחשלים, רמת חייהם השתפרה באופן ניכר בהשוואה לחבריהם שנותרו בכפר, והם היו בעיצומם של צעדיהם הראשונים אל עבר ״עתיד טוב יותר״. בתקופה זו תושבי ״אל־עאצמה״ שמנו בסך הכול עשרות אלפים ייצגו את הציבור השיעי בכללותו. השיעים היו עדיין מודרים ומופלים, אך התופעות הללו החלו מצטמצמות והם החלו לקבל ייצוג הולם יותר בשדה הפוליטי, במערכות המסחר והתעשייה וכן במגזר הציבורי וכוחות הביטחון. כמו כן, הם היו מרכיב עממי משמעותי ברחוב הבגדאדי שנטל חלק בהפגנות מרות נגד המשטר, תוך שהם תורמים, בלא יודעין, להצלחת המהפכה שבדרך.

תקופת שלטונו הקצרה של עבד אל־כרים קאסם הייתה ״תור זהב״ עבור דיירי שיכוני העוני. בתקופה זו מרביתם הועברו לשכונות החדשות שהגדולה והמוכרת ביותר היא ״מדינת אל־ת׳ורה״. דיירי הפחונים והצריפים זכו להגשים את חלומם ולבנות בתי קבע ובזכות המעבר לרובע הם גם נהנו משיפור ניכר בשירותים כמו תברואה, חינוך ותחבורה. שם הרובע היה סמלי מאוד — עיר המהפכה — שהרי אכן היה שינוי גדול עבורם. לא רק זאת, אלא שבניגוד ל״אל־עאצמה״ שהייתה ממוקמת מחוץ לגבולות העיר וגם הייתה מנותקת ממנה פיזית, ״מדינת אל־ת׳ורה״ הייתה חלק אינטגרלי מהשטח המוניציפלי של העיר שהוגדל בינתיים וחוברה אליה באמצעות קווי תחבורה סדירים.[56] השיפור הניכר במעמד המהגרים לשעבר ותנאי מחייתם, כמו גם ההכרה שקיבלו מצד השלטונות מייצגים את התהליך שחווה הציבור השיעי בכללותו.

לאחר הדחת קאסם בשנת 1963, ולמעשה עד עליית שלטון הבעת׳ בשנת 1968 אנו עדים למעין תקופת מעבר, משום שחלק מן התהליכים שהחלו בתקופת קאסם נמשכו. אף שמצב השיעים הורע מנקודה זו ואילך, בחמש השנים הללו הם עדיין נהנו ממידת מה של חופש ביטוי, יכולת התאגדות וייצוג פוליטי בוודאי ביחס לעתיד לבוא. בתקופה זו היה ניסיון לקרוא לרובע בשם ״אל־רַאפִדַיין״.[57] זוהי פרקטיקה מוכרת של שלטון חדש המעניק שמות חדשים על מנת ליצור נרטיב משלו, וכניגוד לשלטון הקודם. כידוע, פירוש השם הוא ״שני היובלים/נהרות״ (וזהו אחד הכינויים של עיראק). אלא שהשם המוצע הזכיר את הביטוי ״אל־רַאפִצַ׳ה״ שמוכר ככינוי גנאי בפי סונים כלפי שיעים, ולכן אולי נזנח.

״אל־ת׳ורה״ קיבלה את השם ״מדינת צדאם״, ככל הנראה בשנת 1982, כשלוש שנים לאחר תפיסת צדאם את כס הנשיאות.[58] חוסיין ניסה ״להוכיח״ בצעד זה שהשיעים בעצם ניצבים לצדו במאבק נגד איראן בעיצומה של המלחמה. ייתכן שגם

56 Al-Ash'ab, *Urban Geography*, p. 424

57 אל־עאמרי מציין זאת במפורש. כמו כן, עזיז, שעבודת הדוקטורט שלו נכתבה בשנת 1968, כל אימת שמתייחס לשכונת ״אל־ת׳ורה״ לאורך חיבורו משתמש במינוח ״אל־ראפדיין״.

58 Marion Farouk-Sluglett, Peter Sluglett and Joe Stork, "Not Quite Armageddon: Impact of the War on Iraq," MERIP 125/126 (1984), pp. 22-37. טוענים שבאוקטובר 1982 Ofra Bengio, "Shi'is and Politics in Ba'thi Iraq," *Middle Eastern Studies* 21, no.1, 1985, p. 12 טוענת שבתחילת 1982, ואילו על פי ואצף שנון, ״אל־מדינה.. מן אל־ת׳ורה אלא אל־צדר״, **אל־צבאח אל־ג׳דיד**, 15 אפריל 2015 — בשנת 1979. הטענה לגבי שינוי השם ב־1982 נראית סבירה יותר גם משום שהיא משתלבת בתופעת פולחן האישיות של צדאם חוסיין שהחלה באותה שנה.

ניסה באופן כזה ובאמצעות תקציבים והבטחות לפיתוח הרובע לגייס את דעת הקהל השיעית לצדו. הצעד קיבל משמעות אירונית למדי לנוכח הכמות הגדולה של הנפגעים השיעים במלחמה בכלל, ומקרב תושבי הרובע בפרט,[59] במיוחד אם זוכרים את הדיכוי והיד הקשה וכן ההדרה והאפליה להן זכתה הקהילה השיעית בתקופתו. תחת שלטון הבעת׳, הן הרובע והן השיעים בכלל, הגיעו לשפל המדרגה בתחומים רבים.

לאחר נפילת צדאם בשנת 2003 השתלט על הרובע בצעד מהיר מנהיג כריזמטי בולט, בן לעדה השיעית ולמשפחה מיוחסת — מֻקְתַדַא אל־צדר. תוך ימים ספורים שלטו תומכיו במרבית מוסדות הציבור והמסגדים. שם הרובע שונה שוב וכעת הוא נקרא "מדינת אל־צדר". השם החדש מעלה על נס את מות "שני הקדושים" (שני אנשי הדת השיעים הבכירים, מוחמד בַּאקִר אל־צדר ומוחמד צַאדִק אל־צדר, דודו ואביו של מקתדא אל־צדר) שנרצחו על ידי משטר הבעת׳. לא פחות מכך, השם נותן ביטוי לתמיכת רבים מתושבי הרובע במקתדא אל־צדר. במקביל, ולא באופן רשמי, הרובע מכונה בספרות השיעית המיליטנטית "שכונת הגיבורים".[60] בניגוד לעבר השם החדש ביטא, ככל הנראה לראשונה, אותנטיות וזכה להזדהות התושבים (לצד כמובן אל־ת׳ורה). אמנם התקופה שמיד לאחר פלישת האמריקנים הייתה קשה מאוד, אך להבדיל מתקופות עבר היו אלו השיעים שנמצאו בעמדת דומיננטיות בעיר. צבא בהנהגת אל־צדר שהשתלט על הרובע הפעיל שירותים למען התושבים, שמר על סדר ציבורי, סיפק מוצרי יסוד, וחשוב מכול העניק תחושת ביטחון.[61]

בתקופה שלאחר נפילת משטר צדאם, וביתר שאת לאחר שנת 2006 (פיצוץ מסגדים שיעים בסמארה ותחילת גל אלימות עז), עלתה בגדאד על מסלול של התנגשות עדתית חריפה. עד כדי כך ששיעים משכונות מעורבות ברחבי בגדאד התקבצו ל"מדינת צדר" מחשש לחייהם.[62] מגמה זו החריפה את בעיית הצפיפות והדוחק בשכונה, והיא דחפה את הרובע להתפשט כמעט לכל עבריו תוך שהוא "משתלט" על שכונות סמוכות.[63] בעוד שאלו מתושבי אל־ת׳ורה שהתקדמו כלכלית עברו לשכונות עניות פחות, צפיפות היתר גרמה לכך שעבור העניים אל־ת׳ורה הפכה יקרה מדי. אלו הקימו שכונות פחונים בפריפריה של אל־ת׳ורה מעבר לסוללת העפר: טַארִק, אל־מַעַאמִל, וסַבְּעַ קֻצוּר.[64] פתרון נוסף שהועלה שוב להתמודדות עם הבעיה הוא בניית אלפי יחידות דיור בבנייה לגובה.[65]

59 שנון מציין כי כמעט בקרב כל משפחה בשכונה היה הרוג או פצוע.

60 Batatu, "Iraq's Underground Shī'a Movements," p. 581

61 David Enders, "Behind the Wall inside Baghdad's Sadr City," *Virginia Quarterly Review* 85/3 (2009), p. 124

62 Enders, "Behind the Wall," p. 130

63 וארד בדר אל־סאלם, "מדינת אל־צדר".

64 al-Sa'dawi, "Thawra City," p.241

65 ח׳לוד אל־עאמרי, "מן ׳אל־ת׳ורה׳ אלא ׳מדינת צדאם׳... ׳חי אל־צדר׳ אכבר תג׳מע סכאני פי בע׳דאד", **אל־חיאת** (לונדון), 10 אפריל 2008.

האתגרים לא נגמרו, הם התחלפו כשמספר תושבי הרובע כבר עלה על ארבעה מיליון.[66] בשנת 2005 ביקרה ברובע הסופרת והעיתונאית ממוצא עיראקי (ובתו של אחמד צ׳לבי, אז סגן ראש ממשלת עיראק) תמרה צ׳לבי. היא לא ראתה זכר לשיכון הציבורי שתכנן דוקסיאדיס, שאת עבודתו למדה באוניברסיטה. אפילו מערכת ביוב ראויה לשמה לא ראתה שם. היא מתארת את הרובע כ״כפר העירוני הגדול ביותר שראתה מימיה״. בינות לילדים המשחקים על ערימות זבל ענקיות, על מגרש כדורגל חולי, צפתה ב״שַבִּיַה״ — ההצגה העממית של הטרגדיה של האימאם חוסיין המועלית ביום ה״עַאשוּרַא״. לדבריה, הבינה עתה ״מדוע אללה והאימאמים שמתו מות קדושים הם הסחה ראויה בתוך הזוהמה הזאת״.[67]

הכתיבה הספרותית על אל־ת׳ורה

חלק זה של המאמר יוקדש לניתוח רומנים עיראקיים העוסקים בשכונות שקדמו לאל־ת׳ורה, בהקמת הרובע ובחיים שבו. המדובר ברומנים שנכתבו על ידי סופרים ילידי הרובע כולם שיעים. אלה מיקמו את הרומנים שלהם בין סמטאותיו. סופרים שאינם ילידי הרובע מיעטו לכתוב עליו וההתייחסות אליו בכתביהם היא מעטה ואקראית. בהיעדר מחקר אנתרופולוגי או סוציולוגי ראוי לשמו מהווה הספרות תחליף המספק את העומק הנחוץ להבנת מציאות החיים באל־ת׳ורה. באמצעות הספרות והרומן במיוחד, ניתן להתחיל לכתוב תיאור היסטורי משלים של הרובע. דרך הספרות ננסה להבין האם נוצרה תחושת מקומיות כלשהי באל־ת׳ורה או בשכונות שקדמו לה. הספרות מאפשרת גם להבין את התחושות שליוו את המעבר לרובע המתוכנן. ננסה להבין מהי ההצהרה מאחורי הכתיבה על מקום כזה. מה הוא מייצג בעיני אותם סופרים? כיצד הם מתייחסים לשיעיות של המקום שהיא רכיב משמעותי מאוד בזהותו?

כל הרומנים על אל־ת׳ורה נכתבו לאחר שנת 2003. הרובע הלך והתעצב במהלך שנות השבעים, השמונים והתשעים, תקופת שלטון מפלגת הבעת׳ וצדאם חוסיין בעיראק. כתיבה על הרובע השיעי הבעייתי מבחינה פוליטית לא הייתה אפשרית כלל באותם עשורים, ולכן החלה רק לאחר 2003. מעניין שגם סופרים עיראקיים גולים, אשר יכלו לשבור את הטאבו ולכתוב על הרובע מהגלות, בחרו לא לעשות זאת. לעובדה שהיו אלה סופרים ילידי הרובע שהיו הראשונים למקם את הרומנים שלהם בו יש חשיבות הצהרתית; היא מעידה על זהות מקומית מסוימת שיצר הרובע.

הרומנים מתחלקים לשתי קבוצות. האחת כוללת רומנים העוסקים בשכונות שמהם הוקמה אל־ת׳ורה ובשנות הקמתה. אלה מתמקדים בתחושות שיצרו שכונות

66 לפי תמרה צ׳לבי, בשנת 2005 היו ברובע למעלה משני מיליון תושבים. Tamara Chlalabi, *Late for Tea at the Deer Palace: The Lost Dreams of my Family*, London 2010, p. 279; ידידים עיראקים יודעי דבר ותושבי בגדאד מצטרפים לקביעה שבאל־ת׳ורה חיים כיום כארבעה מיליון תושבים.

67 צ׳לבי, עמ׳ 279–280.

המהגרים, כגון אל־שַאכְרִיַה ובמעבר לרובע החדש והתחושות שעורר. ניתן ללמוד מהם גם על האירועים האובייקטיביים וגם על האופן שבו נתפסו על ידי אוכלוסיית היעד, תושבי אותן שכונות, שקולם בדרך כלל לא נשמע במקורות אחרים. הקבוצה השנייה כוללת רומנים שעוסקים בחיים באל־ת׳ורה בשנות השמונים. אלה נכתבו על ידי סופרים צעירים יותר שלא הכירו את השכונות שפונו. תחושת המקום שלהם שונה משל כותבי הקבוצה הראשונה ומתחילים להרגיש בכתיבתם ניכור עירוני. גם ההיבט העדתי והפוליטי מחתרתי מופיע לראשונה באופן מודגש. מעניין שעד כה לא נכתב אף לא רומן אחד המתמקד בחיים באל־ת׳ורה לאחר 2003. ייתכן שההסבר מכך הוא שכל הסופרים ילידי הרובע כבר אינם גרים בו ועדיין לא הופיע סופר שעזב את הרובע לאחרונה או שעודנו מתגורר בו.

״ח׳לף אל־סדה״ ו״אל־שאכריה״: אל־ת׳ורה ומה שקדם לה

הרומן **ח׳לף אל־סדה** (כשם הרובע שהייתה מאחורי הסוללה) מאת הסופר עבדאללה צַחִי יצא לאור בשנת 2008.[68] הוא עוסק בחיים בשכונה שקדמה לאל־ת׳ורה ובמעבר לרובע. אף שהוא כתוב בלשון מספר ולא בגוף ראשון, הוא ספוג בהיכרות אינטימית עם המקום ואורחותיו המעידה על כך שהסופר הוא יליד המקום. כפי שניתן ללמוד מבחירת שם הרומן, המקום עומד במרכז העניינים, ולמרות שתושביו יעברו לאל־ת׳ורה במהלך הרומן, המקום הוא ח׳לף אל־סדה ולא הרובע החדש. הרומן מתחיל בתיאור פסאודו מיתולוגי של הקמת הרובע: ראשוני המהגרים הגיעו במשאיות ומנהיגם קבע היכן יתיישבו ולמחרת נפטר. מקום קבורתו הפך ״מַזַאר״ (קבר שיח׳) וסביבו הוקמה שכונת סוכות ובקתות סוף. תושבי הרובע שרדו מספר אסונות טבע ונסיונות פינוי. לאחר מהפכת יולי 1958 הועלה הרעיון לבנות עבורם רובע חדש עם בתי קבע. הם שמחו מאוד ופיתחו חלומות באשר לאותם בתים. במקביל נבנה בסמיכות בית סוהר גדול. הפיכת הבעת׳ בפברואר 1963 והדחת קאסם הפכה את הרובע למוקד דיכוי מצד השלטון החדש, ובית הסוהר התמלא במהרה בבני הרובע. רק בסוף 1963 החל תהליך פינוי התושבים לרובע החדש. המשפחה שעומדת במרכז הרומן היא משפחת מהגרים ענייה מהדרום. האב, סלמאן, מצא עבודה שוחקת במפעל לבנים סמוך הפוגעת בבריאותו וגורמת למותו. אשתו, מכיה, מגדלת שלוש בנות ובן, עלי, גיבור הרומן.

למרות הדלות והחיים הקשים מתאר הרומן מרקם חיים עשיר בשכונה. היא הוקמה באופן אורגני על ידי תושביה מסביב ל״מזאר״. כל תושביה בני אותם אזורים וחברים באותם שבטים. היא מושכת אליה בני משפחה של מהגרים מהפרובינציות, כולם שיעים. הסונים ברומן הם גורם חיצוני לחלוטין ומזוהה עם השלטון והדיכוי. הזהות השיעית מובלטת ברומן כחלק מהנוף והזהות של המקום. כך למשל מתוארת

68 עבדאללה צח׳י, **ח׳לף אל־סדה**, דמשק 2008.

באריכות ובפירוט תהלוכת עאשורא במקום.[69] הזהות השיעית מאחדת בני שבטים שונים בשכונה ובכלל זה כורדים פיילים (מיעוט שיעי בקרב הכורדים) שהתיישבו בה לצד הערבים. השיעיות בולטת על כל צעד ושעל ברומן, אולם זוהי שיעיות חילונית וגשמית: באחד מתיאורי תהלוכת העאשורא היא משמשת כרקע למפגש רומנטי בין עלי לאהובתו בַּדְרִיה, ובמהלכה היא מאפשרת לו לגעת בידה.[70]

המרקם האנושי הדל הזה התמוטט זמנית עם המעבר לרובע החדש. בתיאור המעבר משתמש הסופר בנרטיב החלום ושברו. הרעיון הראשוני להקים למהגרים רובע עם בתי קבע מבטון מתקבל בשמחה גלויה על ידי התושבים ותורם לפופולריות של עבּד אל־כּרים קאסם בשכונה. אלא שהביצוע התעכב והושלם רק אחרי הדחת קאסם בשנת 1963. במסגרת המעבר התושבים פונו באקראי לחלקות האדמה שקיבלו ועליהן היו אמורים לבנות את בתיהם בעצמם. בעקבות כך, משפחות מורחבות הופרדו, שכנים הורחקו והמרקם החברתי נפגע. הרובע החדש נראה הרבה פחות טוב מהמובטח: רק שני רחובות ראשיים היו סלולים והסמטאות הלא סלולות הפכו בחורף לשלוליות ענק. בנוסף לכך התושבים נדרשו לשלם על חלקות האדמה שהיו אמורות להימסר חינם. הרומן מסתיים במעבר לרובע. המשפחה במרכז הרומן חווה חוויה מעורבת במעבר: בעוד עלי מאבד את הקשר עם אהובתו בעקבות המעבר ומצבו הנפשי מתדרדר, אמו האלמנה מכיה מגשימה את חלומה לבית קבע.

רומן נוסף העוסק באחת השכונות שאוכלוסייתה פונתה לאל־ת׳ורה הוא **אל־שאפּריה** מאת כּרים אל־עראקי שפורסם בשנת 2013.[71] בניגוד לקודמו, הרומן כתוב בגוף ראשון והוא אוטוביוגרפי. כמו קודמו הוא מבטא קשר חזק למקום שהיה אל־שאפּריה. המקום עומד במרכז העלילה. הרומן מוקדש באהבה לתושבי אל־שאפּריה ״באשר הם״. השכונה שבמרכז הרומן הוקמה על ידי מהגרים מהדרום על גדת החידקל מול בניין הרדיו והטלוויזיה ולמעשה במרכז בגדאד. בתיה, שתמונת אחד מהם מופיע על עטיפת הספר, היו בקתות מבוץ, מחצלות וגזעי דקל. בשנת 1958 השכונה כבר הייתה מחוברת לחשמל.

גם ברומן זה מתואר מרקם חיים עשיר בשכונה המתנהלת ככפר גדול בשולי העיר. תושביה נהנים מהקרבה לעיר ואף מתחילים לקחת חלק בפעילות העירונית, אך גם מהטבע בסביבה כגון הנהר. יותר מהרומן הקודם, **אל־שאפּריה** משופע בתיאורי טבע שהיו חלק חשוב מילדותו של המספר. דמות מרכזית המזוהה עם המקום היא דמותו של שיח׳ דרויש, שהיה הבעלים של האדמות עליהן הוקמה השכונה ונשאר בה בבית מוקף בוסתן שהילדים נהגו לבקר. התושבים ייחסו לו כוחות על־טבעיים. עץ האשל (סִדְרַה) שנטע יישאר במקומו גם אחרי חורבן אל־שאפּריה. השיח׳ כתב את ספר ההיסטוריה (הלא רשמית כמובן) של השכונה ומסר אותו לילד.

69 שם, עמ׳ 25-29, 91-97. תיאורים כאלה היו אסורים בספרות העיראקית לפני 2003: Ronen Zeidel, "The Shi'a in Iraqi Novels," *Die Welt des Islams* 51/3-4 (2011), pp. 327-358.

70 צח״י, **ח׳לף אל־סדה**, עמ׳ 91-97.

71 כּרים אל־עראקי, **אל־שאפּריה**, בגדאד 2013.

בניגוד לשיעיות המובלטת ברומן הקודם, כּרים אל־עראקי מטשטש את אופיה השיעי של השכונה. הוא טוען שחיו בה בני כל הקבוצות האתניות, העדות והדתות,[72] אך אינו מזכיר כלל סונים. הוא אכן מתאר פלורליזם בשכונה, אך זהו פלורליזם פוליטי ולא לאומי ועדתי. הוא מציין שתושבי אל־שאכּריה לא היו דתיים באופן מיוחד, אבל מבחינתו דתיות פירושה תמיכה באסלאם הפוליטי, מבלי לציין באלו מפלגות תמכו תושבי השכונה הדתיים. אפילו הפיכת הבעת׳ של 1963, אירוע קשה בהיסטוריה של אל־שאכּריה, שמבחינות רבות ביטא מתח עדתי בין הסונים שתמכו בהפיכה והשיעים שהתנגדו לה, אינה צבועה ברומן בצבעים עדתיים. ובכל זאת, בעצם ההחלטה לכתוב על אל־שאכּריה מציב עצמו הסופר במקום מסוים מאוד ומצהיר בגאווה על היותו שיעי ממעמד נמוך, דור שני למהגרים מהדרום.

ההתייחסות למעבר דומה לרומן הקודם. הרומן פותח בסצינה שבה מבשרים בשכונה על הקמת רובע אל־ת׳ורה. מיד התארגנה הפגנת שמחה והתושבים החלו להתכונן לקראת בניית בתיהם ברובע החדש. אלא שאז התחוללה הפיכת הבעת׳ והשכונה הופכת יעד לדיכוי חסר תקדים הפוגע בדמויות הקרובות לילד. בהדרגה נודעו פרטים על המקום החדש והם עוררו חששות רבים. השכונה החדשה מרוחקת מאוד מאל־שאכּריה ועדיין איננה בנויה. היא באיזור מדברי שומם ומפחיד. היא רחוקה מהעיר. אין בה רחובות סלולים והמפונים אליה גרו זמנית באוהלים. הטבע במקום החדש ידידותי פחות: ״אל־שאכּריה בֵּסְתַאן ואל־ת׳ורה צַחְרא״ (אל־שאכּריה היא בוסתן ואל־ת׳ורה היא מדבר).[73] חבריו של הילד התפזרו ברובע והוא איבד קשר עמם. עם זאת, הסופר מעלה בדרך אגב היבט חשוב שישפיע על אופיו של הרובע בעתיד: מפוני אל־שאכּריה התארגנו לעבור לפי יחידות משפחתיות ושבטיות. כך, לפי אחמד אל־סַעְדַאוִי, משמרת אל־ת׳ורה את אורח החיים של אל־שאכּריה ושל השכונות האחרות שנהרסו.[74]

כמו ברומן הקודם, סיפורו של המקום חשוב מגורלם של הגיבורים. משפחת הילד עוברת במשאית לאתר הבנייה של ביתם באל־ת׳ורה. הילד נרשם לבית ספר חדש. חשוב יותר שאל־שאכּריה נהרסה עד היסוד. אל־שאכּריה החרבה היא מיקרוקוסמוס של עיראק ותושביה קשורים זה לזה בקשרי שכנות ומשפחה. במעבר לאל־ת׳ורה שמוצג בשני הרומנים כתוצר של התדרדרות היחסים בינם לבין המשטר מאז הדחת קאסם, גיבורם הנערץ, הם איבדו את הקשרים הללו. בסוף הרומן חוזר הילד אל חורבות השכונה. הבוסתן האהוב הפך לבסיס צבאי. חייל יורה לעברו והוא ניצל בנס בזכות עץ האשל, מתוכו ניבטים אליו פניו של השיח׳ דרויש. הוא חש עצב ומסיים במילים:

> עצב כמי שאיבד את אביו...עצב כמי שאיבד את אמו
> עצב כמי שנקטעו שורשיו

72 שם, עמ׳ 95.

73 שם, עמ׳ 199.

74 al-Sa'dawi, “Thawra City,” p. 239

האם זו הפעם האחרונה בה אראה את אל־שאכריה שלי?[75]

הסופר והמסאי סַלִים מַטַר הקדיש באוטוביוגרפיה שלו פרק לילדותו באל־שאכריה שבה נולד וחי עד גיל שבע.[76] גם הוא מתאר עוני רב ומצב תברואתי גרוע (חמישה משלושה עשר אחיו מתו בינקותם), אך גם קרבה רבה לעיר בגדאד ולטבע. שכונת ״כַּרַאדַת מַרְיַם״ הסמוכה, שכונה בגדאדית מבוססת, נראתה לילדים כעיר אחרת ובה ארמונות מפוארים ונשים צחורות עור וחשופות פנים. כיוון שכולם חיו באותה רמת חיים הילד לא חש עוני. מטר מתאר את ההווי השיעי של השכונה: כילד בן ארבע השתתף לראשונה בתהלוכת עאשורא ולא הבין על מי בוכים. כאשר הוא ובת דודו שאבדו בהמון החלו לבכות האחרים חשבו שהילדים משתתפים באבל על חוסיין ולכן הם בוכים. גם סלים מטר מסיים בגעגועים רבים לשכונה שחרבה. כאשר חזר לעיראק לאחר 2003, הלך לראות מה נשאר מ״ארצו הקטנה״ (בלאדי אל־צַגִ׳יַרה). הוא נדהם לגלות שהמקום חסום ומוקף גדרות תיל: מסתבר שאל־שאכריה הייתה חלק ממתחם הארמונות של צדאם חוסיין והיום היא כלולה ב״Green Zone״ — מתחם הממשלה שבו ישבו האמריקנים לאחר פלישתם ב־2003. הוא משתעשע ברעיון להציב במקום אנדרטה לאל־שאכריה עליה ייכתב: ״כאן טמונה אל־שאכריה... ארצנו בת החלוף״ (הֶנא תֻרַקד אל־שאכריה.. בְּלַאדֻנַא אל־צַאבְּרַה).[77] מטר טוען שמעולם לא הצליח לאהוב את המולדת עיראק ותמיד הרגיש לא שייך ועקור (מַגְבּוּר׳).[78] דווקא לאל־שאכריה הרגיש שייך והיא חסרה לו יותר ויותר, ולמרות זאת הוא רואה בה ״עיר בת חלוף המורכבת מאוכלוסיה בת חלוף״ (מדינה עאבּרה כַּוַנַהַא נַאס עאבּרון).[79] ספרות מסוג זה מלמדת שכמעט כל מקום — עני, אלים ומוזנח ככל שיהיה — מסוגל לעורר נוסטלגיה בתנאי שהוא מקושר לילדות. העובדה שאיננו קיים עוד, כפי שמעידים הסופרים, רק מעצימה את ממדי הגעגוע.

ניתן לסכם את הכתיבה על מה שקדם לאל־ת׳ורה ועל השנים הראשונות לקיומה כך: המהגרים מהדרום התיישבו באיזור בגדאד והקימו שכונות דלות אך ספוגות בהווי מקומי ובחמימות אנושית. תושביהן, שהעריצו את קאסם, קיבלו בשמחה גלויה את ההחלטה לפנותם לרובע מתוכנן שיוקם עבורם. אלא שאז הודח קאסם בשנת 1963, שנה שבה החלו אותן שכונות לחוות דיכוי פוליטי אלים. שנת 1963 משנה את היחס לפינוי לאל־ת׳ורה שיבוא, בעקבותיה הוא מצטייר כפינוי כאוטי ומפחיד לסביבה מנוכרת ועוינת. הסופרים שחוו את הפינוי העדיפו לא לכתוב על חייהם המאוחרים באל־ת׳ורה, ואפשר להסיק מכך שאלו לא יצרו אצלם את אותה תחושת מקומיות שהכירו באל־שאכריה ודומותיה.

75 אל־עראקי, **אל־שאכריה**, עמ׳ 236.

76 סלים מטר, **אעתראפאת רג׳ל לא יסתחי** (וידויו של אדם שאינו מתבייש), בירות 2011, עמ׳ 33–47. משפחתו של מטר לא עברה לאל־ת׳ורה, היא הייתה מהאחרונות לעזוב את אל־שאכריה בשנת 1963 ועברה לשכונת אל־חריה.

77 שם, עמ׳ 46.

78 שם, עמ׳ 24–25

79 שם, עמ׳ 45.

רובע אל־ת׳ורה בשנות השמונים והתשעים

בשנות השמונים, שנות השיא של הדיקטטורה הטוטליטרית בהנהגת צדאם חוסיין ומלחמת עיראק־איראן, שונה אמנם שם הרובע ל״מדינת צדאם״ אולם השתמשו מעטים בו והרוב המשיך להשתמש בשם אל־ת׳ורה. בשנים אלה הוגבר הדיכוי, שכן הרובע נתפס כמוקד תסיסה פוטנציאלי ויעד לתעמולה איראנית. הרובע שימש גם יעד ללכידת עריקים. בתחילת העשור הוגלו לאיראן אלפים מתושביו, בעיקר האוכלוסייה הכורדית פיילית, בטענה שהם נתינים איראנים. במקביל המשיכה ברובע פעילות מחתרתית של תנועות האופוזיציה השיעיות ובמיוחד מפלגת ״אל־דעוה״ הדתית. שנות התשעים הם השנים של המפלה בכווית, האינתיפאדה השיעית שדוכאה באלימות וכמעט פרצה גם באל־ת׳ורה והסנקציות הבינלאומיות הקשות.

שנות השמונים הן הנושא המרכזי ברומן **חִ׳דֶר קַד ועידן החאקי** מאת הסופר **נַצִיף פִלְכּ** שיצא לאור בשנת 2007.[80] הרומן מתרחש בין שנות השמונים לאינתיפאדה השיעית בשנת 1991. גיבור הרומן המכונה ח׳דר קד נולד וגדל במדינת אל־ת׳ורה. הוא נקרע בין תחושת הייעוד שנקבע לו בלידתו ושאיפותיו האישיות, לבין חוסר המזל המאפיין את חייו. הוא כותב זיכרונות אך טומן אותם במגירות של שולחן כתיבה קטן. זו מחאתו נגד המשטר וזה מה שיישאר אחרי מותו. הוא מגויס פעמיים למלחמה נגד איראן: בפעם הראשונה הוא נפצע ובפעם השנייה הוא מתגייס מרצונו על מנת לערוק לאיראן, אלא שהחיים באיראן מאכזבים אותו. לאחר מלחמת המפרץ הוא חוזר לעיראק בשנת 1991, לעיר עמארה, על מנת להרוג את צדאם (המכונה ברומן ״בהראם״), אך במהלך דיכוי האינתיפאדה הוא נתפס ומוצא להורג בקבר אחים. חברו ימשיך לכתוב את הזיכרונות אחרי מותו.

הראשון שכתב על רובע אל־ת׳ורה היה הסופר יליד הרובע, אחמד אל־סעדאוי. בשנת 2014 זכה אל־סעדאוי בפרס ה״בוקר״ הערבי על הרומן **פרנקנשטיין בבגדאד** [ראו רשימה על הספר במדור התרבות בגיליון זה] אשר אינו מתרחש באל־ת׳ורה, אבל שני הרומנים הקודמים שכתב מתרחשים שם. בנוסף להם, כתב אל־סעדאוי מאמר פובליציסטי חשוב בנושא הרובע והזהות שהוא מייצר. אל־סעדאוי, יליד 1973, נחשב לסופר עיראקי חשוב ומשפיע והוא גם איש תקשורת המגיש תכנית תרבות בטלוויזיה. כמו נציף פלכּ, מבחינה ספרותית הוא נציג מובהק של דור צעיר בספרות העיראקית המכונה ״דור שנות התשעים״ (ג׳יל אל־תסעינאת) שמאפייניו הם, בין היתר, עיסוק בתקופת הבעת׳ ובעיקר בשנות השמונים והתשעים מתוך עמדה אנטי־בעת׳ית מובהקת, וכן הבלטת הזהות השיעית בנוף המקומי מתוך פרספקטיבה חילונית ופוליטית.

ברומן **הארץ היפה** (אל־בלד אל־ג׳מיל) משנת 2004[81] עוסק אל־סעדאוי בחיים ברובע אל־ת׳ורה בשנות התשעים. גיבורו, חלמי, שב למדינת אל־ת׳ורה משדות הקרב

80 נציף פלכּ, **ח׳דר קד ואל־עצר אל־זיתוני**, בגדאד 2007. ״אל־עצר אל־זיתוני״ הוא סלנג עיראקי שפירושו תקופת הבעת׳ שהתאפיינה במדים בצבע חאקי. נציף פלכּ, יליד 1954, לא נולד ברובע אל־ת׳ורה, אלא ברובע כּראדת מרים בבגדאד, אולם פרטים מהביוגרפיה שלו זהים לאלו של גיבורו. כתיבתו על מדינת אל־ת׳ורה מעידה על מוצאו השיעי כמו גם על היכרות טובה עם הרובע. כפי שנראה בהמשך, היא דומה מאד לזו של אחמד אל־סעדאוי, יליד אל־ת׳ורה.

81 אחמד אל־סעדאוי, **אל־בלד אל־ג׳מיל**, בגדאד 2004.

בשנת 1991. הוא מתקשה להסתגל למציאות החברתית השמרנית ואינו מוצא עבודה ראויה לנוכח הסנקציות שהוטלו על עיראק. הוא נושא לאשה את נדא, בת השכנים, בניגוד לעמדת משפחתו, אלא שאז הוא סובל ממשבר נפשי אשר הורס את נישואיו. כמו ח׳דר קד ברומן של פלכ, חלמי הוא טיפוס יוצר, משורר, שהכתיבה עבורו היא בריחה מהמציאות. קובץ שיריו אינו מתפרסם ומקבל ביקורת שלילית ממשורר ידוע. סדרת המשברים גורמת לחלמי ״להיעלם אל האופל״ וייתכן אף שהיגר מעיראק. כמו ברומן הקודם, חברו הבוהמיין של חלמי, בניגוד למשורר, מצליח להבין את קובץ השירים שכתב. בבית המשפחה ברובע אל־ת׳ורה רק הסבתא ממתינה לחזרתו של חלמי, כפי שהמתינה כשחזר משדה הקרב בשנת 1991.

רומן נוסף של אל־סעדאוי **הוא חולם, משחק או מת** משנת 2008,[82] עוסק בעיקר בחיים ברובע בשנות התשעים ובשנים הראשונות לאחר הכיבוש האמריקני ב־2003. במרכז הרומן שני אחים שמוצאם ברובע אל־ת׳ורה — חמיד, שעזב את עיראק בשנות התשעים וחי בעליבות בארה״ב ונדים שנשאר ברובע, עובד כעיתונאי בבגדאד ואינו מסוגל לעזוב. נדים חווה את כיבוש בגדאד והתמוטטות הסדר בעקבותיו. פגז טועה פוגע בבית הסמוך לביתו וגורם למותה של אמו. מציעים לו לעבור לכפר המוצא של משפחתו בדרום שנחשב לבטוח יותר, אך הוא רואה בכך צעד שידרדר את מצבו ולכן מסרב. הוא מתאהב בעיתונאית שעובדת אִתו, שמציעה לו להגר אתה לאירופה, אך הוא אינו מסוגל לעזוב. זהו הרומן הראשון של אל־סעדאוי שעוסק בחלקו בשנים הראשונות לכיבוש האמריקני,[83] והרומן היחיד עד כה שעוסק במדינת אל־ת׳ורה בשנים אלה.

בהשוואה לקבוצה הקודמת הרובע ברומנים האלה נשאר ולא נהרס. לכן העלילה מתמקדת יותר בדמויות המרכזיות ובאינטראקציה שלהן עם הסביבה והמציאות. לעתים קרובות הן תעזובנה את הרובע. בשלושת הרומנים העלילה מתרחשת באותו מתחם ברובע אל־ת׳ורה: ״סקטור 38״ שנקרא באופן לא רשמי שכונת אל־צ׳ואדר וסוק אל־מרידי. במאמרו מסביר אל־סעדאוי שהבחירה אינה מקרית. זה היה הגרעין העירוני של הרובע: "Thawra City outside of this embryo is nonexistent for me".[84] הרובע היה גדול מדי עבור אל־סעדאוי הילד, ולכן לא היה יכול להכירו או להתקשר לאזורים אחרים מעבר לאזור שבו גדל.

החוויה המרכזית המתוארת בשלושת הרומנים היא הניכור בין הפרט, בדרך כלל הגיבור הראשי, לסביבתו הפיזית, האנושית והפוליטית. בשלושת הרומנים הגיבור הראשי הוא יוצר (סופר, משורר, עיתונאי) שחוזר לסביבה מסורתית נוקשה שמנסה לסדר לו את חייו. בשני הרומנים של אל־סעדאוי הגיבור מסרב לשידוך. בשניים מהם הוא מנתק את הקשר עם משפחתו ובשלישי **הוא חולם, משחק או מת**, המשפחה הגרעינית מתפזרת והגיבור מסרב לקיים קשר עם המשפחה המורחבת. רומן זה מלא בכפילויות: באנשים שהיו רוצים להיות משהו אחר, במקום אחר, ובמשתמע, לא ברובע אל־ת׳ורה. רק בסופו המתרחש במרכז בגדאד, נמצאת הנוסחה המצליחה

82 אחמד אל־סעדאוי, **אנה יחלם או ילעב או ימות**, דמשק 2008.

83 גם ״פרנקנשטיין״ עוסק בתקופה זו.

84 al-Sa'dawi, "Thawra City," p. 237

לאחד בין ה״כאן״ ל״שם״: ״הנאנפ״ בלשון הרומן (כאן ושם ואולי ״כאם״ בעברית). במאמר הפובליציסטי שפרסם על אל־ת׳ורה מתאר אל־סעדאוי כמה מאפיינים מרכזיים של הרובע: הצפיפות הרבה, התנאים הבסיסיים, העוני, היעדר העירוניות, היעדר האופי, הנטייה המקומית לעקור. הוא מסכם את מאמרו במילים:

> It is the city at a time when it no longer was itself […] a city that is still in flux, one that has not established its urban or Baghdadi character yet […] It is in the heart of the south and fully devoted to it. It is in the heart of Baghdad too, however it wishes […] a space that is always blowing in the wind, its sole possessor.[85]

עם זאת נראה כי הניכור הוא נקודתי ואופייני יותר לסוג הדמויות של הגיבורים הראשיים ברומנים. כפי שתיארו סופרי הקבוצה הראשונה המעבר הכפוי לרובע החדש רופף כמה קשרים חברתיים ומידה מסוימת של ניכור הייתה בלתי נמנעת. אלא שהמסר הסמוי בשלושת הרומנים ובמאמר של אל־סעדאוי מתאר סביבה אנושית שהצליחה לשחזר את הקשרים החברתיים המסורתיים בסביבה החדשה. משפחות מורחבות התאחדו, שבטים המשיכו להתקיים בסביבה העירונית החדשה, בני אותו אזור מוצא גרו בשכנות ומנהגים מסורתיים נשתמרו. ״שאכריה לא נעלמה״ טוען אל־סעדאוי במאמרו.[86] דווקא עובדה זאת, בנוסף לדיכוי הפוליטי, הדגישה את הניכור של החריגים, קרי צעירים, משכילים, מודרנים ויוצרים, שמצאו את עצמם בין הפטיש הבעת׳י לסדן של עולם שבטי ומסורתי באל־ת׳ורה.

מאפיין נוסף של הכתיבה על אל־ת׳ורה הוא הנכחת ואף הבלטת השיעיות של הרובע. אל־ת׳ורה איננו רק רובע עוני ענק בפאתי בגדאד, הוא רובע שיעי מובהק. בכל הרומנים השיעיות היא חלק מאורח החיים היומיומי של כל אחד מהתושבים. כך למשל, סלאמה, אהובתו של ח׳דר קד, הולכת לקבר האימאם מוּסַא אל־כַּאטִ׳ם למרות ש״אינה דתיה״.[87] כאשר אל־סעדאוי מתאר את חדרה של סבתו של חלמי ב־**הארץ היפה** הוא מפרט את כל תמונות הקדושים השיעים שעל הקיר. אפילו חלמי השיעי החילוני רואה בקיר משהו ש״מוסיף נופך קבוע של קדושה לחדר״.[88] שלושת הרומנים עשירים בתיאורים דומים המחזירים את השיעה אל המרחב הוויזואלי ומרחב השמע.[89]

השיעה מובלטת מאוד ברקע של הרומנים, אולם הגיבורים אינם שיעים דתיים. אצל נציף פלכ הגיבור משתמש בשיעיות בהומור. שום דבר אינו קדוש בעיני ח׳דר קד: דת, עדה, אידיאולוגיה, מולדת, אומה. הוא מתייחס אל מעגלי הזהות והשייכות הכובלים

85 שם, עמ׳ 243.

86 שם, עמ׳ 239.

87 פלכ, **ח׳דר קד**, עמ׳ 15.

88 אל־סעדאוי, **אל־בלד**, עמ׳ 97. מאוחר יותר יופיע תאור דומה של חדרו של הדוד. שם, עמ׳ 99.

89 להבנת ההקשר הרחב של תופעה זאת בספרות העיראקית ראו: Zeidel, "Shi'a in Iraqi Novels," pp. 327-358; המאמר פורסם גם בערבית ויצא לאור בבגדאד: רונן זיידל, ״אלשיעה פי אל־רואיאת אל־עראקיה״, **מסראת** 15 (2011), עמ׳ 138–159.

אותו כאל ״בעיות״ או ״מגירות״ (בשולחן הכתיבה שלו) והבעיה היא שכל מגירה כזאת נעולה באשליית בלעדיות וקדושה.[90] הרומן של אחמד אל־סעדאוי, **הוא חולם** מאוכלס בגיבורים שיעים המנסים לברוח מזהותם השיעית. כמה מהם עושים זאת על ידי שינוי שמם השיעי שמסגיר את מוצאם והופכים לאנשי בעת׳.[91] אל־סעדאוי משתמש בדימוי ה״מסכות״ כדי לתאר את הניסיון — הנלעג — לברוח מזהות שנכפתה על הדמויות.

אלא שהשיעיות ברומן איננה עדתית־דתית. הזהות העדתית־דתית (ולעתים גם שבטית ורגיונלית) אופיינית יותר לדמויות הרקע ולדור המבוגרים, כגון סבתו של חלמי. הגיבורים מנסים להתרחק מהזהות הזאת, אלא שהיא נכפית עליהם ולא רק על ידי הסביבה. בשנות השבעים, השמונים והתשעים משטר הדיכוי הבעת״י אילץ את הגיבורים להתמודד עם זהותם השיעית והשלכותיה. **בח׳דר קד**, אולי הרומן הפוליטי ביותר מבין השלושה, הגיבור הפך לפעיל פוליטי כבר בשנות השבעים ובהמשך עורק מרצונו לאיראן וחוזר לעיראק להילחם באינתיפאדה בעמארה. אם פעילותו הפוליטית בתחילת דרכו באל־ת׳ורה של שנות השבעים הייתה חילונית ולא עדתית הרי שהצטרפותו ל״אינתיפאדה״ בסוף הרומן, גם אם בכוונה תמימה להרוג את הרודן, היא אקט עדתי. מרכיבי הזהות והטרגדיה של בני המקום השיעים כוללים את הדיכוי הבעת״י, הגיוס במלחמת עיראק־איראן ומלחמת המפרץ, הגליית השיעים והכורדים הפיילים לאיראן בשנות השבעים והשמונים, האינתיפאדה, הפגיעה הכלכלית של הסנקציות הבינלאומיות במעמד הבינוני והאלימות אחרי 2003, שכללה פיגועים רבים שבוצעו בידי ארגונים סוניים וכוונו נגד הרובע. העובדה שנולדו וחיו ברובע אל־ת׳ורה הפכה את הגיבורים ודמויות אחרות בעל כורחם לשיעים עניים ולבעיה פוליטית. אל־סעדאוי לא רק משקף ניסיון לברוח מהשיעיות, אלא לועג לכך ומראה שהניסיון אינו מצליח. הדרך להתמודד עם גזירת השיעיות לפי הרומנים היא להגר, להיעלם או למות בהתקוממות כמו ח׳דר קד. רובע אל־ת׳ורה בספרות, מקום צעיר שנוצר כתוצאה מהליך תכנוני וטרם גיבש לעצמו זהות מובהקת, הוא התגלמות השיעיות הפוליטית האזרחית.

הדיכוי הפוליטי הבעת״י והאלימות הקשה משתקפים ומשתלבים בעלילות הרומנים ובחיי הגיבורים. ח׳דר קד נעצר בידי שירות הביטחון וחווה עינויים. ברומן **הוא חולם** אחד מחבריו הטובים של הגיבור הוא מֻצְטַפַא, הכורדי הפיילי שמשפחתו גורשה לאיראן. הגיבור נדים ניצל מהקרבות בכווית ומ״אוטוסטרדת המוות״,[92] חזר לרובע אל־ת׳ורה ערב פרוץ האינתיפאדה השיעית, נעצר, סבל עינויים, נשבר והביא להפללת שותפו. גל הדתיות השיעית ששטף את אל־ת׳ורה בשנות התשעים הוא הרקע לעבודתו של חלמי **בהארץ היפה** כמחלק ספרי הדרכה לביקורים באתרים הקדושים לשיעה. אמו של נדים נהרגה בהפגזת הרובע לאחר 2003. **בארץ היפה** מתוארת המצוקה הכלכלית על רקע הסנקציות והקושי במציאת עבודה. זהו הנרטיב השיעי הפוליטי והחילוני של מדינת אל־ת׳ורה.

90 פלכ, **ח׳דר קד**, עמ׳ 58–59.

91 אל־סעדאוי, **אנה יחלם**, עמ׳ 65, 72–73, 169–172.

92 ההפצצה האווירית האמריקנית בשלהי המלחמה על טור הכוחות העיראקים הנסוגים בכביש כווית־בצרה שגרמה למותם של רבים.

יש גם היבט נוסף לכתיבה או אי־הכתיבה על אל־ת׳ורה. ברומן **חמישה קולות** (ח׳מסת אצואת) מתאר הסופר העיראקי החשוב ע׳אא׳ב טעמה פרמאן, בעצמו יליד שכונת עוני בבגדאד, את עולמם של גיבוריו כמוגבל למתחם ש״בין רֻצַאפַה לגשר״:[93] אל־רצאפה היא הגדה המזרחית של החידקל בבגדאד, ואמירה זאת פירושה שעולמם של הגיבורים מוגבל למתחם זה במרכז העיר, ואפילו לגדה המערבית של הנהר הם אינם מגיעים. כאשר שכנו שכונות המהגרים בתחום הראייה של תושבי בגדאד, תושביהן הבליחו לעתים אל הרומנים של הסופרים הבגדאדיים הוותיקים בני המעמד הבינוני.[94] לאחר פינוים לאל־ת׳ורה המרוחקת הם נעלמו לחלוטין מהעין ומהנייר. תושבי בגדאד הוותיקים לא הרחיקו עד אל־ת׳ורה ואילו תושבי אל־ת׳ורה התקשו לעתים לעזוב את הרובע ולהגיע למרכז העיר. לפיכך כתיבה על אודות אל־ת׳ורה היא גם אקט מעמדי אל מול האליטה הספרותית הבגדאדית הבורגנית, שמיוצגת ברומן **הארץ היפה** על ידי המשורר המבוגר רסול אל־כ׳אתב. האחרון אינו מסוגל להבין את קובץ שיריו של חלמי ולכן דוחה אותו ומונע את פרסומו. מעבר למאבק הבין־דורי בספרות העיראקית שמשתקף כאן, דומה כי שלושת הרומנים מנכיחים את מדינת אל־ת׳ורה בנוף הספרותי העיראקי לאחר שהורחקה ממנו. בעשותם כך מצהירים אל־סעדאוי ונציף פלכ על היותם ״ת׳וראוים״, בני רובע אל־ת׳ורה, צאצאי מהגרים שיעים כפריים ועניים שאינם בגדאדים מקוריים.

סיכום

המאמר תיאר תהליך תכנוני מוכתב מלמעלה שנועד להתמודד עם הגירה מסיבית מהדרום השיעי הכפרי לבגדאד, במהלכו פונו שכונות מהגרים ממקומות שונים בסביבת מרכז העיר לאיזור שומם בצפון מזרח העיר. כך נוצר רובע עוני ענק, הומוגני מבחינת תושביו השיעים, שמספר תושביו מוערך בארבעה מיליון. התמקדנו בתהליכים התכנוניים ובהשתקפותם הספרותית בכתיבתם של ילידי המקום וסופרים שפונו אליו. אלו מתארים את ההתלהבות ההתחלתית מהיוזמה של עבד אל־כרים קאסם שפנתה את מקומה לחששות גדולים ומשבר חברתי כתוצאה מהפינוי. רמת המגורים ברובע החדש הייתה טובה בהרבה מהבקתות בשכונות המוצא שנהרסו, אך רובע אל־ת׳ורה המשיך לסבול מבעיית תשתיות קשה, שאליה נוספו בעיות חדשות ובעיקר הצפיפות, המרחק מהמרכז העירוני והעוינות הפוליטית־עדתית. כך יצר המשטר העיראקי ״חבית חומר נפץ״ למרגלותיו.

האם היה המהלך התכנוני שריכז את המהגרים באל־ת׳ורה מוצלח מנקודת המבט של המשטר? לפני הפינוי חיו המהגרים בשכונות ארעיות סמוך מאוד למרכז העירוני

93 ע׳אא׳ב טעמה פרמאן, **ח׳מסת אצואת**, בירות 1967, עמ׳ 295.

94 ראה למשל ח׳אלד אל־קשטיני, **חכ׳איאת מן בע׳דאד אל־קדימה** (סיפורים מבגדאד הישנה), לונדון 2006. דוגמה עדכנית לכך נמצאת בספרה של הסופרת השיעית הצעירה בתול אל־ח׳דירי, ע׳אא׳ב, בירות 2004, שבו ידעונית שיעית פשוטה עוברת להתגורר בשנות התשעים בבית דירות בגדאדי בורגני.

של בגדאד. כבר משנות השלושים של המאה העשרים הורגשה נוכחותם של תושבי השכונות במרקם העירוני של בגדאד והם ״תרמו״ לעליית רף האלימות ולמתח החברתי־פוליטי, למשל על ידי השתתפות בהפגנות אלימות החל מסוף שנות הארבעים של המאה העשרים. מה שהחל ביוזמת קאסם כמחווה הומניטרית הפך לאחר הדחתו בשנת 1963 להליך פינוי שנועד בעיקר להשיג שליטה יעילה יותר באוכלוסייה שנתפסה כבעייתית. הפינוי הרחיק את המהגרים ממרכז העיר וריכזם ברובע מתוכנן, ״מודרני״, שבניגוד לרובעים אחרים של העיר בשנות השישים, רחובותיו ישרים וציריו המרכזיים רחבים — צעד תכנוני שנועד להקל על כוחות הביטחון. ריחוקו מהמרכז ותיחומו של הרובע הקלו על המשטר להטיל עליו סגרים בקלות ובהצלחה כל אימת שהתחוללו מהומות באזורים שיעיים מחוץ לבגדאד, כדי למנוע את התפשטותן למרחב העירוני של העיר. כך קרה במחצית השנייה של שנות השבעים, בשנת 1991 וכן בשנת 1999. מעניין שגם יורשי שלטון הבעת׳, האמריקנים והמשטר השיעי שבא אחר כך, המשיכו במגמת ההדרה של הרובע ויושביו. מבחינה זאת הצליח המהלך התכנוני. סביר להניח שמצב העניינים היה מסובך יותר לו׳ נשארו המהגרים בשכונותיהם המקוריות המפוזרות אקראית סמוך למרכז. אירועי שנת 1963 ובעיקר ההתנגדות השיעית למדיחי קאסם, שחלק ממנה התרכז בשכונות העוני של המהגרים, האיצו את המהלך התכנוני ואולי גם הוסיפו לו ממד של דיכוי, הדרה ושליטה.

עם זאת לא הצליח המהלך התכנוני לעצור את התהליך ההיסטורי של הפיכת בגדאד לעיר בעלת רוב שיעי גדול. בתהליך זה היה למהגרים הכפריים של רובע אל־ת׳ורה תפקיד מרכזי ביצירת הרוב, שכן הם 50% לפחות מאוכלוסיית כלל העיר. השיעיות אינה מוגבלת לרובע אל־ת׳ורה. ילידי אל־ת׳ורה עוברים לשכונות צפופות פחות מחוץ לרובע ורבים מהם עוברים לגור בשכונות במרכז העיר או לשכונות פרבריות אמידות שהיו בעבר סוניות או מעורבות. כך למעשה בידודו של הרובע איננו ״סטרילי״. הסופר אחמד אל־סעדאוי, למשל, יליד הרובע שעבר למרכז בגדאד, מתאר רובע שתושביו כמהים לעזבו.[95] תהליך השיעיזציה של בירת עיראק הפך את בגדאד למחוז שיעי אשר בוחר במפלגות שיעיות ותומך במנהיגים שיעים. תהליך זה משחק לידיו של המשטר החדש שהוקם בעיראק אחרי 2003 שבו השיעים הם הגוש הדומיננטי.

התשובה לשאלה האם נוצרה זהות ייחודית לרובע חמקמקה. הסופרים המבוגרים יותר, שכותבים על השכונות שקדמו לאל־ת׳ורה, מבטאים נוסטלגיה לשכונות ילדותם ומצרים על הפינוי והריסת השכונות. לעומתם ילידי אל־ת׳ורה נוסטלגיים פחות לרובע ומרבים להדגיש את תחושת הניכור של גיבוריהם. אלא שסופרים אלה מתארים את אל־ת׳ורה לא כשלילתן של השכונות הקודמות אלא ככמה וכמה ״שאכריות״. מה שהשתמר מאותן שכונות היו המנהגים והמסורות השבטיות והמסורת השיעית. אם יש ניצנים של זהות ״ת׳וראית״ היא באה לידי ביטוי במספר הזמרים הידועים, שהם בני הרובע או בכך שספרי הרובע (וכמה מלקוחותיהם) נחשבים לנועזים בספרי עיראק,[96]

95 al-Sa'dawi, “Thawra City,” p.239

96 שם, עמ׳ 241.

אבל אלה הם השוליים. ככלל, כפי שקובע אל־סעדאוי, רובע אל־ת׳ורה נותר "ארעי" ועדיין לא גיבש לעצמו זהות ברורה. אלא שהניכור טומן בחובו אפשרות מעשית שזהות כזאת תיווצר ואולי כבר נוצרת. זהו רובע עני וצפוף הסובל משיעורי אבטלה גבוהים, אבל בעיקר רובע צעיר. הדור הצעיר אינו זוכר את שאכריה או את עיירות המוצא בדרום, ולכן אינו מתחבר בקלות למסורות השבטיות. הוא מנוכר ביחסו למסורת השבטית, לסביבה העירונית שבה גדל, לעיר בגדאד ולמציאות הפוליטית בעיראק של היום. מבין כל הפוליטיקאים השיעים הבולטים אין אפילו אחד שנולד ברובע. צעירים אלה מוצאים מענה למצוקתם באסלאם הפוליטי השיעי וביטוייו המיליציוניים. בעידודו של איש הדת הכריזמטי מקתדא אל־צדר רבים מהם השתתפו בפריצה למתחם הממשלה ולפרלמנט בקיץ 2016. המחאה הפוליטית, בעלת הגוון החברתי הבולט היא ביטוי לזהות בהתהוות.

נספחים

מפת בגדאד (מקור: Google Maps, 2015)

תצלום אוויר של בגדאד (מקור: Google Maps, 2015)

’השיגעון הדרוזי’ של יגאל אלון — מבט מחודש

אהוד מנור

מבוא

מאמר זה נכתב על רקע האירועים בשנים האחרונות ב’מרחב הערבי’ בכלל ובסוריה בפרט, ועל רקע רעיונות העולים לאחרונה באשר להקמתן של מדינות לאום חדשות על חורבותיה של סוריה. במרכז המאמר עומד רעיון המדינה הדרוזית כפי שעלה אצל שר העבודה וחבר ועדת השרים לענייני ביטחון, יגאל אלון, ביוני 1967 ובביקורת שנמתחה עליו בספר שראה אור בבירות בשנת 1985. אפיזודה שכוחה ולכאורה לא מאוד חשובה זו מקבלת משמעות מחודשת לאור ההווה הדרוזי. רעיונו של אלון להקמת מדינה דרוזית עלה עשרות שנים קודם לכן. הופעתו המחודשת ב־1967 קשורה ביחסים המיוחדים שנרקמו בין יהודים לדרוזים לכל המאוחר בשנות השלושים[1] וגובשו רשמית ומעשית לאחר קום המדינה. כך, בדצמבר 1948 הביע השיח’ סַלְמַאן טַרִיף ביטחונו כי ישראל תכיר בעדה הדרוזית ופחות משנה לאחר מכן, בספטמבר 1949, ביקשו הדרוזים לתת להם מעמד של עדה עצמאית.[2] הבקשה זכתה לאישור ב־1957. כפי שתיאר זאת שמעון אביבי, ”הענקת מעמד עצמאי לעדה הדרוזית בישראל הייתה יעד משותף לעדה ולממשלת ישראל”. מבחינת ישראל הייתה לצעד זה ”משמעות מדינית כלפי חוץ וכלפי פנים”.[3]

בחלקו הראשון של המאמר אציג כמה התבטאויות מוקדמות של דרוזים בכירים שתמכו במפורש ברעיון המדינה הדרוזית.[4] בחלק השני אדון ברעיון שהציג אלון ביוני 1967, שבו הציע יצירת מהלך שיביא להקמת מדינה דרוזית באזור הר הדרוזים. חשוב להבהיר כי מבחינת אלון הטיפול בעניין הדרוזים היה צדו השני של תפיסתו הציונית. אלון ראה במדינת ישראל ביתו הלא־מספיק בטוח של מיעוט השב לארצו, ודגל בצעדים משמעותיים להגברת סיכויי קיומו. תוצאות המלחמה יצרו, לדעתו, הזדמנות

1 יואב גלבר, ”ראשיתה של הברית היהודית־הדרוזית (1930–1948)”, **קתדרה** 60 (תשנ”א), עמ’ 141–181.

2 שמעון אביבי, **טס נחושת — המדיניות הישראלית כלפי העדה הדרוזית 1948–1967**, ירושלים 2007, עמ’ 167, 169.

3 שם, עמ’ 171.

4 לצורך המחקר קיימתי שיחות עם מספר ישראלים דרוזים בעלי שיעור קומה. כולם כאחד דחו על הסף את רעיון המדינה הדרוזית והציגוהו כרעיון ”הנוגד את הדת הדרוזית”. מדובר באישים, שבניגוד לכוח עולה בחברה הדרוזית המציע לראות באנשי העדה ערבים־פלסטינים לכל דבר ועניין, רואים בדרוזים קבוצה חברתית־תרבותית נפרדת. בני שיחי ביקשו לשמור על אלמוניותם. על פי סקר דעות עדכני יחסית ומפורט, שיעור הדרוזים הרואים עצמם כערבים או ישראלים (ללא התוספת ’דרוזי’) נאמד ב־8% ו־5% בהתאמה. במלים אחרות, נכון לתקופה האחרונה 87% מהדרוזים רואים עצמם קודם כל דרוזים. ראו: שוקי אמרני, **הדרוזים — בין עדה, לאום ומדינה**, חיפה 2010, עמ’ 47.

לשנות את מצבה הביטחוני והמדיני של ישראל בכל החזיתות.[5] בחלק השלישי אשוב לסיפור רעיון המדינה הדרוזית של אלון כפי שהוא נתפס כמעט עשרים שנים מאוחר יותר אצל החריפים שבמתנגדיו, ערבים ודרוזים לבנוניים. במרכז הדיון יעמוד ספר שראה אור בבירות ב־1985, שלמיטב ידיעתי לא עמד לנגד עיניהם של חוקרים אשר עסקו בנושא עד עתה. מסקנתי היא ששאלת מעמדם של המיעוטים הרבים החיים במזרח התיכון היא מהשאלות המדיניות המרכזיות שיש להתחשב בהן בדיון בנושא עברו ועתידו של האזור.

רעיון 'המדינה הדרוזית'

באפריל 1957 ימים ספורים לאחר שמדינת ישראל הכירה רשמית בעדה הדרוזית, פרסם יהודה בנארי, איש התנועה הרוויזיוניסטית מאמר שבו מתח ביקורת על כך שממשלת מפא"י (מפלגת פועלי ארץ ישראל) ממשיכה ליישם את הממשל הצבאי בכלל וכנגד הדרוזים בפרט. בדבריו כתב בנארי על מסורת בעל פה שיש לדרוזים, הכוללת בין השאר את הרעיון ש"באחד הימים תקום מדינה דרוזית בשכנותה של מדינת היהודים, וכך תתקיים הנבואה של נביאם". בנארי הזכיר את תרומת הדרוזים למאמץ המלחמתי ב־1948 והסביר אותו כחלק מרצונם של הדרוזים "להחיש את הגשמת חלום העצמאות שלהם".[6] ניתן להציג את דברי בנארי כהזדמנות נוספת לביקורת על מדיניות מפא"י, ולייחס להם אי־הבנה תמימה (או לא כל כך תמימה) על אודות המסורת שבעל פה, שהרי מדובר באיש מפלגה שפרסם מאמר דעה בעיתון מפלגתי. קדם לו למשל ירמיהו הלפרין, בנו של מיכאל הלפרין, האקטיביסט הציוני־סוציאליסטי שנודע, בין השאר, בסיוריו הרבים ברחבי ארץ ישראל משני צדי הירדן, וברומנטיקה שהתלוותה להם בתודעתו. ירמיהו בנו בחר דווקא בתנועה הרוויזיוניסטית וב־1954 הזכיר רעיון ישן של אביו "להתאחד עם הדרוזים נגד התורכים". הרעיון עלה בימי מלחמת העולם הראשונה ולא זכה לשום תהודה. ירמיהו שהעיד על עצמו שכמו אביו גם הוא ביקר בהר הדרוזים, אבל רק בזה הישראלי — בכפר דלית אל־כרמל — טען בלהט כי "גורל מדינתנו תלוי ועומד בשחרור הר הדרוזים והלבנון מהשעבוד הסורי". פעולת השחרור הזו תביא להכרזה על מדינה דרוזית עצמאית ולהקמת ברית משולשת של ישראלים, לבנונים ודרוזים. החלופה היא ש"באוקיינוס הגדול הזה של האסלאם" או נהיה מחוברים לבעלי הברית הללו "כתאומי סיאם או נטבע כולנו במצולות". ירמיהו הלפרין הקפיד לציין שדברים אלו נאמרו בתקופת הבחירות (של 1951) אבל למרות זאת נאמרו שלא "למען 'הדמגוגיה' של יריד הבחירות". ציפיותיו מ"ממשלת תנובה" כהגדרתו, לא היו אלא זאת שלא יעמדו בדרכם של חבריו אנשי האצ"ל ושל אחיו הדרוזים האמיצים ללכת להר הדרוזים.[7]

5 יגאל אלון, מסך של חול — ישראל וערב בין מלחמה לשלום, תל אביב 1959.

6 יהודה בנארי, "ההכרה בעדה הדרוזית בישראל", חרות, 19 באפריל 1957, עמ' 2.

7 ירמיהו הלפרין, "יש ללכת להר הדרוזים", חרות, 21 בפברואר 1954, עמ' 2.

בעוד שעל הלפרין ובנארי אפשר לומר כי בניגוד להצהרתו של הלפרין ודווקא בהישענות עליה, דבריו הם לא יותר מאשר ׳דמגוגיית בחירות׳, הרי שקשה לומר את אותם הדברים על דרוזי שבאותו הזמן (1957) מלאו לו 26 שנים, וב׳מעריב׳ דיווח על יציאתו הנרגשת משדה התעופה בלוד בדרכו לארצות הברית. מדובר היה בכַּמַאל מַנְצוּר, דרוזי יליד עוספייה, לימים חתן פרס ישראל על מפעל חיים ותרומה מיוחדת לחברה ולמדינה (2010), שבשנות השישים והשבעים היה פעיל בולט במפא״י ובמפלגת העבודה. מנצור ששימש עשרות שנים בתפקידי הסברה בארץ ובעולם, ואף כיועץ לענייני ערבים בלשכת נשיא המדינה, החל את דרכו הציבורית בגיל צעיר. שמואל שגב תיאר את יציאתו לשליחות בארצות הברית במילים: ״דרוזים מזוקנים וחובשי מצנפות, אשר רבים מהם ראו זו הפעם הראשונה בחייהם שדה תעופה, התקבצו סביב עלם צעיר ויפה תואר, שעמד להמריא לעולם הגדול״. בשיחה שקיים עמו בשדה התעופה אמר מנצור לשגב כי ״הרעיון לכבוש את 50 אלף הדרוזים האמריקנים למען ישראל עלה במוחי עוד בשנת 1950״ עת למד בבירות. באותו הזמן הוא הכיר את אחיו הדרוזים הלבנוניים, בראשם כַּמַאל ג׳וּנְבַּלַט שעל פי עדותו של מנצור אמר לו כי ״עתידם של הדרוזים כמיעוט לאומי במזרח התיכון קשור בגורלה של ישראל, שאף היא מיעוט ברקמה הכללית של האזור״. בהמשך עם שובו לישראל החל לדבר על הרעיון לגייס את הדרוזים באמריקה למען ישראל, ורעיון זה הוא השמיע בפני עיתונאים זרים וגם בפני 15 אלף האורחים שהתארחו לדבריו בבית אביו בעוספייה מאז 1949. באשר לתכניותיו בנסיעה הזו ״כמאל אומר כי ברצונו להופיע לא רק בפני הדרוזים האמריקנים [...] כי אם גם בפני יהודי ארצות הברית וארגוני סטודנטים״. שגב ציטט מדברי מנצור שהעיד על עצמו: ״אני משוגע לרעיון הקמת מדינה דרוזית עצמאית״.[8]

על רקע תיאור זה פחות מפתיע לגלות ידיעה נוספת בעיתון ׳חירות׳ לפיה ״בעקבות הוצאה להורג של שלושה מתושבי כפר הדרוזים ׳בית שמש׳ שבהר הדרוזים על ידי שלטונות קע״ם בסוריה [...] נערכו בכפרי הדרוזים [...] הפגנות סוערות נגד נאצר, שבהן קראו המפגינים להקמת מדינה דרוזית עצמאית״. בעיתון הופיעה ידיעה משלימה לפיה גם בדלית אל־כרמל התקיימו הפגנות אהדה לאחיהם בסוריה במסגרתן המפגינים ״יצאו במחולות, הציתו מדורות וקראו להקמת מדינה דרוזית עצמאית״.[9] באותו עיתון הופיעה כמה ימים לאחר מכן ידיעה לפיה בהמשך לאסיפות המחאה הנזכרות קיימו דרוזים מסיבת עיתונאים בחיפה, וממנה נשלחה פנייה לאו״ם להקים מדינה עצמאית בהר הדרוזים. העיתון הוסיף כי פנייה דומה נעשתה לממשלות ישראל, אנגליה, איטליה, בלגיה ועוד. ממשלות אלו נתבקשו לעורר את השאלה בפני מוסדות האו״ם.[10] באוגוסט 1967 הוזמן הציבור הרחב לצהרי עיון ובידור במלון הילטון בתל אביב בהנחיית העיתונאי אריה אבנרי. לצד אפי נצר, שמעון ישראלי ואמנים אחרים שעמדו להנעים את אזני הקהל במוזיקה טובה, עמדו להשמיע דברים האלוף יוחאי

8 שמואל שגב, ״שליחות ישראלית לדרוזים באמריקה״, **מעריב**, 11 בספטמבר 1957, עמ׳ 2.

9 צבי טל, ״הפגנות דרוזים נגד נאצר״, **חרות**, 14 בספטמבר 1960, עמ׳ 4.

10 ״פנייה לאו״ם להקמת מדינה דרוזית בסוריה״, **חרות**, 25 בספטמבר 1960, עמ׳ 1.

בן נון, המשורר אלכסנדר פן וחבר הכנסת הדרוזי גַ'בְּר מוּעַדַּי, שנושא הרצאתו היה מדינה דרוזית ברמת הגולן.[11] למי שסבר שבהרצאתו יסביר מועדי אחת ולתמיד כי מדובר ברעיון חסר שחר הנה בא דיווח כמה שבועות מאוחר יותר ובו ציטוט מפי חבר הכנסת מועדי שאמר: "הגיעה העת להקים מדינה דרוזית ברמה". מועדי שנתקבל בתשואות סוערות על ידי באי מועדון הבידור 'בוסתן', הוסיף ואמר כי "לאחר מלחמת ששת הימים הגיעה העת להגשים תכנית ישנה להקמת מדינה דרוזית עצמאית ברמת הגולן, שתקיים קשרים הדוקים עם מדינת ישראל". עוד הוסיף מועדי כי "מתוך שיחות עם דרוזים ברמת הגולן התברר, שרבים מהם קיוו שנים רבות לחיות תחת שלטון ישראלי" שכן "השלטונות הסוריים התאכזרו ומתאכזרים עד היום לאוכלוסייה הדרוזית היושבת תחת שלטונם". אנחנו מקווים, סיכם מועדי, "כי לא ירחק היום שבו יתאחדו כל הדרוזים באזור במקום אחד".[12]

אלון לא היה מנסח זאת טוב יותר. למעשה, זה בדיוק מה שהוא עשה ממש באותו הזמן, אך לא במועדון בידור אלא בדרג מקבלי ההחלטות הבכיר ביותר. אלון כמו חבר כנסת מועדי היה מודע לעובדה שהיו דרוזים ישראלים ששללו במפורש ובפומבי את רעיון המדינה העצמאית.[13] הוויכוח בנושא היה מוכר וישן, וממילא את ההתנגדות — בדיוק כמו את התמיכה — היה ניתן לפרש כטקטיקה ולא כעמדה עקרונית: "רבים מהדרוזים עמם שוחחנו" כתב העיתונאי עמנואל הראובני "מאמינים באמונה שלמה כי פעם יהיה הר הדרוזים ביד ישראל ואז אפשר יהיה, אולי, לחשוב על מדינה דרוזית".[14] על הלך רוח ביקורתי משמעותי ניתן ללמוד מסקר שהתקיים כמה שנים מאוחר יותר בקרב סטודנטים דרוזים בישראל, ממנו עלה כי:

> 83 אחוז מביניהם אינם מרוצים מן ההנהגה הנוכחית [...], 62 אחוז הביעו חוסר שביעות רצון מן ההתקדמות הכלכלית של העדה. רק 14 אחוז חייבו את הרעיון של מדינה דרוזית עצמאית, ורוב מכריע של הנשאלים היה בדעה שאין כמעט קשר אל הדרוזים בסוריה ובלבנון או כי הקשר הזה הוא רוחני בלבד. בממצאי הסקר הזה נעזרים עתה פעילים דרוזיים [...] החותרים להחלפתו של חה"כ שייך ג'אבר מעדי, בשיחותיהם עם ראש מפלגת העבודה.[15]

הסקר אמנם פורסם ב־1973 זמן קצר לפני הבחירות לכנסת, ולכן מותר להניח שמטרתו הייתה פוליטית־מפלגתית, אך אין ספק כי למרות זאת הוא שיקף מגמה. כך או כך, השיח' מועדי לא שינה את עמדתו וביוני 1968 הוא אמר שוב כי "ישראל צריכה לעזור באופן פעיל בהקמת מדינה דרוזית ברמת הגולן". מועדי מתח ביקורת על ישראל על שהיא "מתחשבת בדעתם של כל מיני גורמים הפועלים בעולם, אך אינה מתחשבת

11 **מעריב**, 3 באוגוסט 1967, עמ' 12.

12 **מעריב**, 23 באוקטובר 1967, עמ' 7 והשוו "הדרוזים רוצים להקים מדינה ברמת הגולן", **דבר**, 24 באוקטובר 1967, עמ' 4.

13 'ארגון הדרוזים' נגד מדינה ברמת הגולן", **דבר**, 26 בנובמבר 1967, עמ' 4.

14 עמנואל הראובני, "'מהפיכה שקטה' בעדה הדרוזית", **מעריב**, 21 בדצמבר 1967, עמ' 15.

15 "הסטודנטים הדרוזים אינם מרוצים מהנהגת עדתם", **דבר**, 24 במאי 1973, עמ' 3.

בדעת ידידיה הדרוזים״. הוא הוסיף כי ״ארה״ב היא היום הידידה של ישראל, אך מי יודע מה תהיה עמדתה מחר״, זאת לעומת ״ידידותם של הדרוזים הנתונה לישראל לנצח״.[16] אלון כאמור לא היה מנסח זאת טוב יותר.

׳השיגעון הדרוזי׳ של יגאל אלון

עניינו של אלון בדרוזים היה המשך לעניין הציוני שלו בגולן, שבו ראה חלק בלתי נפרד מארץ ישראל השלמה. בריאיון מפורט שהעניק אלון לד״ר ראודור מנור, איש מכון דייוויס באוניברסיטה העברית במהלך כמה חודשים בשנת 1979, אמר אלון כי ״אני הייתי אחד מהמבססים של תפיסת ארץ ישראל השלמה האסטרטגית, ההיסטוריוסופית, המוסרית״.[17] עוד העיד אלון על עצמו כי זו התפיסה שהנחתה אותו כמפקד צבאי בכיר במלחמת השחרור.[18] אך אלון אחז בתפיסה זו עוד לפני 1948. שבוע לפני שהלך לעולמו ב־29 בפברואר 1980, הוא קיבל מכתב מהארכאולוג והחוקר צבי אילן, ששקד על מחקרו בנושא התיישבות יהודית בעבר הירדן מהמאה התשע־עשרה ואילך. אילן פנה לאלון ושאל אותו בנוגע לניסיונות התיישבות יהודית בעבר הירדן. ״נקדימון אלטשולר״ כתב אילן, ״סיפר לי כי יצא לפי בקשתך ב־1943 להיות נציג פיק״א באדמות החורן. הוא גם קיים אתך קשר בהיותו שם ולדבריו תמכת בתכניתו להושיב שם יהודים סורים והבאת אותו לבן־גוריון שיעלה בפניו תכניתו. אודה לך אם תוכל למסור לי מה בדיוק היו מניעיך בשיגור נקדימון ז״ל למקום ואת השתלשלות הפרשה ואת מגעיך אליו״.[19]

אלון, שנפטר כמה ימים לאחר כתיבת המכתב, לא הספיק להשיב וייתכן שאף לא הספיק לראותו. כך או כך, המכתב מעיד על החשיבות שייחס אלון לחבל הארץ הזה, והוא מצטרף לשורה ארוכה של עדויות העומדות מאחורי קביעה זו. בקיץ 1941 אלון נשלח על ידי הבריטים לפקד על יחידת מודיעין שהייתה מבוססת על אנשי היישוב ושהייתה פרוסה בסוריה ובלבנון.[20] אמנם לפחות על פי המסמכים ששימשו את ירון בכר במחקרו המקיף אודות ׳המחלקה הסורית׳, אלון וחייליו לא עסקו ישירות בענייני הדרוזים בסוריה,[21] אך על פי עדותו של אלון, במהלך 1942 הוא ביקר ״בסוידא כמה פעמים״.[22] במקביל הוא פיתח קשרים הדוקים עם הדרוזים הארץ־ישראלים (כלומר אלו שחיו בגבולות המנדט), לפחות על פי עדותו של מנצור מועדי: ״יגאל אלון רקם מערכת יחסים מיוחדת עם מכובדי העדה ומנהיגיה ולאחר שייסד את קיבוץ גינוסר

16 ״ישראל צריכה להקים מדינה דרוזית ברמה״, **מעריב**, 13 ביוני 1968, עמ׳ 8.

17 ריאיון יגאל אלון לראודור מנור, פגישה 2, 26 במרץ 1979, גנזך המדינה א־5001/21, עמ׳ 16 [להלן ריאיון].

18 שם, עמ׳ 14.

19 צבי אילן ליגאל אלון, 21 בפברואר 1980, ארכיון יד טבנקין [להלן אי״ט], חטיבה 15, מיכל 34, תיק 2.

20 אניטה, יגאל אלון — **אביב חלדי**, תל אביב 2004, עמ׳ 182.

21 ירון בכר למחבר, 7 באוגוסט 2015.

22 ריאיון, פגישה 2, עמ׳ 16.

ב־1937 הוא הפך ליקיר ולבן בית בכל כפר דרוזי בגליל, וסייע בהעברת שליחים דרוזים לסוריה ולהתקשרות עם מנהיג העדה בסוריה, סולטאן אל־אטרש".[23]

על עמדתו של אלון באשר לגולן ניתן ללמוד גם מהאופן שבו דן במהותה של ארץ ישראל השלמה, ומהמשקל הקטן שייחס לגבולות המדיניים השרירותיים, כהגדרתו, ששורטטו על מפותיהן של המעצמות אחרי מלחמת העולם הראשונה. בספרו **מסך של חול** שראה אור ב־1959 עולים הדברים במפורש. כך על רצועת עזה־רפיח הוא כתב שהיא "חלק בלתי נפרד מארץ ישראל";[24] על ממלכת עבר הירדן כי "הוקמה מתוך ביתור שרירותי של ארץ ישראל השלמה ב־1922 על ידי האימפריאליזם הבריטי";[25] ובאופן דומה הוא תיאר את הגבול בין סוריה לישראל במונחים של הגבול המנדטורי של ארץ ישראל, כלומר גבול מלאכותי ושרירותי.[26] כשבועיים לאחר תום מלחמת ששת הימים אמר אלון כי "רק עתה, קרוב לעשרים שנה לאחר קום המדינה, כאשר צבאנו עומד על הירדן וליד תעלת סואץ ועל הרמה הסורית, רשאים אנו לומר כי נסתיימה מלחמת השחרור".[27]

אבל לא הייתה זו רק צהלת שמחה של מנצח, אלא המשך ישיר לדברים שנכתבו כעשור קודם לכן. לאחר ששב וגילה צער על "חולשת הדעת היהודית" שמנעה ב־1948 את "שחרורה המלא של הארץ לפחות בגבולותיה המנדטוריים", דיבר אלון על עצמו כאדם ש"לא הסכים בשעתו עם תכנית החלוקה [...] ולא השלים מעולם עם העובדה של קטיעת חלקים ממנה". אלון הוסיף: "כל עוד מוסיפים שליטי ערב לראות עצמם במצב של לוחמות [מצב מלחמה] עם ישראל, הרי גבולות שביתת הנשק אינם קדושים. הם נטולים בסיס מוסרי מבחינה היסטורית וטבעית. הגבולות האלה נקבעו באורח שרירותי לרעתה של ישראל". מסקנתו של אלון הייתה כי "אם תתלקח המלחמה שנית, שוב אין לחזור על השגיאה ההיסטורית שנעשתה במלחמת השחרור ואחרי כן במבצע 'קדש'. שוב אין להפסיק את המלחמה בטרם יושגו הניצחון המלא, שלמותה של הארץ וחוזה השלום, אשר יבטיח יחסים תקינים בין ישראל לשכנותיה".[28] לאחר המלחמה כתב אלון כי "קו התיחום בין ישראל לסוריה נמתח עתה על רמת הגולן ומעלה החרמון", וכי לעובדה זו כמה יתרונות אסטרטגיים ברורים, כגון שיפור מצב הביטחון השוטף בגליל העליון והתחתון ובעמק הירדן, שיפור עמדות מול ירדן, וקִרבה לריכוז הדרוזים בדרום סוריה.[29]

על יסוד השקפות אלו ניתן להבין את פועלו במלחמת ששת הימים להבטיח את שחרור הצפון מהאיום הסורי על ידי כיבוש הגולן, זאת בניגוד גמור לשר הביטחון

23 מנצור מועדי בהרצאה במועדון צוותא, 13 בפברואר 2015.

24 אלון, **מסך של חול**, עמ' 52.

25 שם, עמ' 53.

26 שם, עמ' 54.

27 ישעיהו אבינועם, "מועצת הקיבוץ המאוחד החליטה להקים ישובים בשטחים ששוחררו", **מעריב**, 25 ביוני 1967, עמ' 3. דברים זהים כתב אלון במהדורה המחודשת של **מסך של חול** שראתה אור אחרי מלחמת ששת הימים (תל אביב 1968), עמ' 368. השינוי היחיד במהדורה המחודשת הוא בתוספת פרק שעניינו המציאות החדשה. שאר פרקי הספר זהים לאלו שראו אור במהדורה המקורית.

28 אלון, **מסך של חול** (1959), עמ' 79–80.

29 שם, עמ' 388–389.

משה דיין, שבזיכרונותיו כתב כי התנגד בתוקף לפעולה זו.[30] מתוך חשש שהמלחמה תפסח על החזית הצפונית הגיעו לירושלים נציגי היישובים בצפון במטרה להסיר את רוע הגזירה. כפי שתיאר זאת משה גלבוע, אנשי ההתיישבות באו בדברים קשים לאלון.[31] אלון שממילא סבר עוד לפני המלחמה שיש לכבוש את הגולן, ׳סידר׳ כהגדרתו פגישה של המתיישבים עם ראש הממשלה לוי אשכול. לחבר דגניה הוותיק, מי שהיה חתום על הקמתם של מאות מושבים, הייתה חולשה מיוחדת להתיישבות. ״כשבאים מתיישבים״ תיאר זאת אלון, ״הדלת פתוחה, הלב פתוח וגם הכיס פתוח״.[32] ״אינני יכול להתפאר ולומר״ כתב דיין בנוגע לאותה ישיבה, ״שזכיתי לתמיכה רבה. ניצחונות הבזק בירדן ובסיני שכנעו את המשתתפים בישיבה, שיש בכוחנו הצבאי לכבוש את רמת הגולן״, זאת בניגוד לדעתו.[33] במהלך הדיון טען דיין טיעונים צבאיים ומדיניים, והזהיר כי אלף חיילים יפלו בניסיון לכבוש את מוצבי הסורים.[34] בתשובה לדאגתם הביטחונית של המתיישבים הציע להם דיין להסיג את יישוביהם ״מטווח הארטילריה הסורית, ושיעבדו את השדות עם טנקים״.[35] אלון לעומתו העריך כי תידרש ״אותה השקעת כוחות לכיבוש תל־פאח׳ר ותל־עזזיאת כמו לכיבוש הרמה הסורית כולה״.[36] ההחלטה שנפלה בסופו של דבר הסמיכה את ראש הממשלה ושר הביטחון להכריע בעניין. בהמשך התברר כי תחזיתו של אלון התגשמה כמעט במדויק. הישיבה הסתיימה ללא הכרעה, ומשלחת המתיישבים שבה צפונה בלב כבד, אך במהלך הלילה מסיבות כאלו ואחרות שינה דיין את עמדתו, ובבוקר היום השישי למלחמה כבש צה״ל רצועה ברוחב של כ־20 ק״מ מהגולן.[37]

הוויכוח בין דיין לאלון לא הסתיים בשאלת עצם כיבוש הגולן, אלא המשיך בעניין שאלת קו עצירת הכוחות, כשהפעם הייתה ידו של דיין על העליונה. לדברי האחרון שהתנגד לכיבוש הגולן, ההוראה לצה״ל למקרה שפעולת כיבוש בכל זאת תתבצע, הייתה להגיע לקו שנקבע עוד ערב המלחמה ממזרח למסעדה, לקוניטרה ולרפיד. הנחיה על עיצוב קו זה שכוחות צה״ל היו צריכים להגיע אליו העביר דיין ב־4 ביוני, בהסבירו כי בחזית סוריה אין מכשול טבעי שיש לו גם היגיון צבאי ומשמעות מדינית, כגון תעלת סואץ או הירדן. בהתאם לכך הוא קבע כי על הקו להיות ״מרוחק כ־25 ק״מ מן הירדן, כלומר שיישובינו יהיו מחוץ לטווח הארטילריה הסורית״.[38] הנחיות אלו נקבעו למקרה שצה״ל יקבל פקודה לעלות על הגולן, צעד שדיין כאמור רצה להימנע ממנו. לימים היצר דיין על המהלך המסיים של מלחמת ששת הימים, ועל

30 משה דיין, **אבני דרך — אוטוביוגרפיה**, תל אביב 1976, עמ׳ 485.

31 משה גלבוע, **שש שנים — שישה ימים: מקורותיה של מלחמת ששת הימים**, תל אביב 1969, עמ׳ 233.

32 ריאיון, פגישה 2, עמ׳ 26. השוו עם גלבוע, **שש שנים**, עמ׳ 225; חנוך ברטוב, **דדו — 48 שנים ועוד 20 יום**, תל אביב 1978, עמ׳ 134–135.

33 דיין, **אבני דרך**, עמ׳ 475.

34 גלבוע, **שש שנים**, עמ׳ 235.

35 שם.

36 שם, עמ׳ 239.

37 דיין, **אבני דרך**, עמ׳ 485. השוו: מיכאל אורן, **שישה ימים של מלחמה: המערכה ששינתה את פני המזרח התיכון**, תל אביב 2004, עמ׳ 348.

38 דיין, **אבני דרך**, עמ׳ 480.

מנת להדגיש את מה שהיה בעיניו טעות, טען שישראל היא שהתגרתה בסוריה ולא להפך. עוד הוסיף דיין כי ההחלטה נפלה רק בשל לחץ המתיישבים שחמדו קרקע, וכי מבחינה ביטחונית הסורים לא היו איום. למרבה התדהמה חלק מההיסטוריונים וממעצבי דעת הקהל בישראל קיבלו טיעונים בעייתיים אלו כפשוטם.[39] אלון לעומת זאת סבר שצה"ל נעצר מוקדם מדי ואמר כי "אם הייתי בפיקוד כמו באפריל 1948 היינו גומרים בסוידא". סוידא סימלה עבור אלון את "השיגעון הדרוזי" שלו, כפי שהוא עצמו ניסח זאת. את 'השיגעון הדרוזי' הסביר אלון בקורטוב של אירוניה עצמית כאשר אמר על עצמו שהוא פעל כמו "מין ביירון של ימינו עם חוש הצדק שהיה לי כלפי הדרוזים". אבל לצד הרומנטיקה הייתה קודם כל מחשבה ביטחונית ומדינית. בחזונו ראה אלון גדוד דרוזי חונה על אדמת ישראל כמשקל נגד הדדי לנוכחות צה"ל ברמת הגולן. באשר למישור המדיני הרחב טען אלון כי סוריה אינה בכיס הסובייטים, מה גם ששום נזק לא ייגרם להם אם סוריה תקטן. אדרבא, סוריה כזו "תהיה תלויה בהם עוד יותר", בכלל ובפרט שתקום עוד "מדינת מיעוט קטנה כמו הכורדים", והרי "הסובייטים אוהבים תופעות כאלה!".[40] לקראת סוף המלחמה ניסה אלון "להשפיע על דיין בשיחה פרטית [וגם] על יצחק רבין ועל אשכול, כל אחד לחוד, להתקדם עד לג'בל דרוז, [...] עוד יום, מקסימום עוד יום וחצי אנחנו בג'בל דרוז, כדי לעודד את הדרוזים שיש להם הכרה לאומית". עוד אמר שכבר מ־1942 "חלם את חלום הרפובליקה הדרוזית שתשתרע על פני דרום סוריה ותהווה, כולל הגולן [...] מדינת חיץ בין סוריה, ירדן וישראל אולי גם בשיתוף פעולה כלכלי ותרבותי [ו]מדעי [מ]בלי שנצטרך לספח אדמה זרה [...] זה היה השיגעון שלי". בנקודה זו הוסיף אלון כי ביוני 1967 הוא לא חלם על צירוף הגולן לישראל. בהמשך דבריו, לעומת זאת, העיד על רצונו "לקחת בחרמון, קצת יותר צפונה, בשביל עצמנו, לא בשביל מדינה דרוזית".[41]

ניתן לכאורה להסיק מדברים אלו כי אלון לא ראה בגולן בכלל או לפחות בחלקו הדרומי חלק מארץ ישראל השלמה. מסקנה זו עולה, כביכול, מהשימוש בצירופים "אדמה זרה" ו"הרמה הסורית". אלא שאלון עצמו הבהיר את הדברים בקטע אחר של דבריו באומרו: "הייתה לי אבחנה בין עבר הירדן המזרחי והמערבי, לא מבחינת הזיקה ההיסטורית התאורטית, אלא מבחינת האפשרות של מימוש הזכות ההיסטורית [...] ולכן חלמתי את חלום הדרוזים".[42] במילים אחרות, לאלון לא היה ספק שהגולן הוא חלק מארץ ישראל ההיסטורית והשלמה, אך בהינתן המציאות הבינלאומית בכלל והקשר בין הסובייטים לסוריה[43] בפרט, מימוש הממד הביטחוני של הגבולות ההיסטוריים הללו עבר מבחינתו בשלב זה דרך רפובליקה דרוזית. מדינה דרוזית עצמאית הייתה היא פתרון ביטחוני־מדיני שמחירו ויתור על חלק מחלום ארץ ישראל

39 לדיון מקיף בפרשה זו, ראו: אייל זיסר, "בין ישראל לסוריה — מלחמת ששת הימים ולאחריה", **עיונים בתקומת ישראל** 8 (1998), עמ' 206–239. הציטוטים מדברי דיין מופיעים שם, עמ' 206–207.

40 ריאיון, פגישה 2, עמ' 28–29.

41 שם, עמ' 16.

42 שם, עמ' 21.

43 שם.

השלמה שלו. כפי שהוא עצמו ניסח זאת: ״לא רציתי בשלב ראשון לשנות את הקו המנדטורי. רציתי מדינה ידידותית בצפון״.[44]

מדיון זה עולה המסקנה כי במסכת שיקוליו כאסטרטג ומדינאי החשיב אלון את שלושת הממדים ׳ההיסטוריוסופי־מוסרי׳ כהגדרתו, הביטחוני והפוליטי־מעשי. בכל נקודת זמן הוא שקל את מכלול מרכיבי המציאות, ובהתאם הוא הסיק מסקנות אופרטיביות. הבריח התיכון בין המרכיב ההיסטוריוסופי־מוסרי לבין זה המעשי היה המרכיב הביטחוני. סמוך למותו הוא שב על עיקרון זה כשאמר כי ״הגבול עם ירדן [הוא] הקריטי ביותר״, והוסיף באותה נשימה כי ״כמעט אותו הדבר יש להתייחס לרמת הגולן. מה המרחק בין החולה לחיפה? קו רמת הגולן [הוא בסיס ל]מערך אסטרטגי הגנתי״.[45] מסקנה זו מקבלת אישוש מובהק מהאופן שבו לקח אלון חלק בישיבת הממשלה הראשונה שעסקה במציאות החדשה שנוצרה במזרח התיכון בבוקר ה־11 ביוני 1967. שבוע לאחר מכן בישיבה נוספת אמר אלון כי אין קשר בין הגבולות העתידיים של מדינת ישראל לתכנית החלוקה מ־1947 או הסכמי שביתת הנשק של 1949. בהמשך דבריו הזכיר כי מדובר בדיון רציני שיקבע את גבולות מדינת ישראל. אלון הציע כמובן להתחשב בזירה הבינלאומית ואף להתכונן לסנקציות, אבל הציע לחשוב בראש ובראשונה על ״צרכיה העתידיים של ישראל״.[46] בהמשך דבריו הוא התמקד בירושלים, בגדה המערבית, בבקעת הירדן וברצועת עזה מבלי להתייחס לגולן ולסוריה.[47] לקראת סוף הדיון שבו התמקד בסוריה, הציע אלון הצעת החלטה לפיה ״ישראל עומדת על חתימת חוזי שלום שיכללו הסדרי ביטחון לרבות תיקוני גבול כפי שיתחייבו מחוזי השלום למען מניעת סכנת מלחמה בעתיד״.[48]

מאוחר יותר באותו היום דנה הממשלה בנוסח האנגלי של ׳ההחלטה הסודית׳ — הכינוי הידוע להחלטה זו — ומאופי הדיון ומתכניו אין אלא להסיק כי מה שעמד לנגד עיני חברי הממשלה בכלל ובפני אשכול בפרט היה שעון החול המדיני, כלומר הלחץ הצפוי מהמעצמות. לקח הנסיגה החד־צדדית ב־1957 עמד לנגד עיניו ולנגד עמיתיו לגישה המדינית־ביטחונית, בראשם אלון. במילים אחרות, למרות ההיגיון הרב שהיה בדברי אלון באשר לגודל השעה, בפועל נאלצה הממשלה לגבש קו מדיני שיוכל לשמש את העושים במלאכת הדיפלומטיה, אם בוושינגטון, אם בבירות אירופה ואם בבניין האו״ם.[49] נוסח ההחלטה שהתקבל קבע ש״ישראל מציעה כריתת חוזה שלום עם מצרים על בסיס הגבול הבינלאומי וצורכי הביטחון של ישראל״. כמו כן הוסכם

44 שם, עמ׳ 17.

45 ריאיון, פגישה 21, 31 באוגוסט 1979, עמ׳ 1.

46 יגאל אלון בישיבת ממשלת ישראל, 19 ביוני 1967, תעודה מס׳ 3, א־8/ 8164, ארכיון המדינה, עמ׳ 42.

47 שם, עמ׳ 46-47.

48 שם, עמ׳ 85.

49 ראו ישיבת אחר הצהריים של ממשלת ישראל, 19 ביוני 1967, תעודה מס׳ 4, א־9/ 8164. השוו עם יואב גלבר, ״מה לעשות בשטחים? — על החלטת ממשלת ישראל ב־19 ביוני 1967״, **האומה** 195 (2014), עמ׳ 44-55; השוו עם: Avi Raz, "The Generous Peace Offer that was Never Offered: The Israeli Cabinet Resolution of June 19, 1967," *Diplomatic History* 37 (2013), pp. 85-108; וגם יוסי גולדשטיין, ״שינוי עמדות בממשלות אשכול, רבין וגולדה לגבי עתיד שטחי יהודה, שומרון וחבל עזה, 1967-1977״, **מחקרי יהודה ושומרון** כ׳ (2011), עמ׳ 303-304.

שיש להוסיף סעיף לפיו הסיכום הזה תקף גם לגבי סוריה וכי בשני המקרים, "עד לכריתת חוזה שלום עם מצרים [וסוריה], תוסיף ישראל להחזיק בשטחים שבהם היא מחזיקה מאז ה־10 ביוני 1967".[50] תגובת העולם הערבי למלחמת ששת הימים הייתה החלטת ח'רטום המפורסמת (שלושת הלאווים) שהתקבלה בספטמבר 1967, ואשר חיזקה למעשה את הקו הישראלי של שמירה על השטחים שנוספו במלחמה.

אלון, בכל אופן, המשיך לנסות לקדם את החלום הדרוזי שלו, תוך שהוא נשען על קשריהם של ידידים ותיקים. אחד מהם היה פַּאדְל מַנְצוּר, תושב עוספייה ולימים פרופסור לחקלאות, שהיה חבר פעיל במפא"י. מנצור ששמח מאוד על ניצחון צה"ל שבו הוא שירת במילואים, כתב לאלון ביום שבו החל הקרב נגד הצבא הסורי, ובירך את ישראל על הניצחונות עד כאן באמצעות פסוק מספר משלי: "אל תיראו מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבוא".[51] חודש ימים לאחר מכן הוא כתב לאלון על ביקורו בכפרי הדרוזים ברמת הגולן. מנצור ידע שהעניין הדרוזי קרוב ללבו של אלון, ולכן יעשה כל אשר לאל ידו לסייע. מדובר היה בבעיות אישיות של דרוזים תושבי הרמה שהמלחמה פגעה בהם כלכלית בעיקר. מנצור הפציר באלון לבקר במקום ולפגוש את "מנהיגי האזור — כַּמַאל וסֶלִימַאן אבּו־סַאלַח אשר המה ידידים טובים לסבי ואבי ואשר התארחו בבית סבי לתקופה ממושכת בזמן המרי הדרוזי". מהעבר הרחוק שב מנצור לעתיד הקרוב וכתב כי "יש לתת ביטוי לאחווה היהודית־דרוזית".[52]

ב־20 באוגוסט 1967 הניח אלון תזכיר מפורט בנושא זה על שולחנו של ראש הממשלה לוי אשכול. בין השאר כתב אלון כי לא פעם היה מתח בין מנהיגי הדרוזים לסוריה, וכי המתח עלה לשיא חדש לאחרונה. אלון התכוון ללא ספק להוצאתו להורג ב־26 ביוני 1967 של הקצין הדרוזי סלים חאטום שניסיון ההפיכה שלו בספטמבר 1966 נכשל. הממשלה הסורית לא הסתפקה בהוצאה להורג, וכפי שסיכם זאת שמעון אביבי שהביא את הדברים, "דרוזים רבים מבני ההר הושמו בבתי סוהר והעוינות כלפי הדרוזים בסוריה הייתה גדולה".[53] על רקע כל זה העריך אלון בדבריו לאשכול, כי הדרוזים עשויים למרוד על מנת להקים מדינה עצמאית. אלון העריך כי סיכויי ההצלחה תלויים בעזרה מדינית ובסיוע צבאי חיצוני, והצביע כמובן על היות ישראל ברמת הגולן הסמוכה כדרך לסייע לדרוזים להגשים את מטרתם. אלון הזכיר לאשכול את היותם של הדרוזים לוחמים טובים ואת התפקיד המיוחד שיוכלו לבצע דרוזים ישראלים וקצינים יהודים דוברי ערבית בעזרה לדרוזים בסוריה.

אלון סיים דבריו בתפקיד המדיני והביטחוני שיהיה למדינת חיץ דרוזית, והעריך כי "מדינה אשר כזאת לא תהיה לצנינים בעיני רבת עמון אפילו אם היא לא תודה בכך בגלוי". מבחינת ישראל הציע אלון שהיא תכונן ברית הגנה הדדית עם הדרוזים מתוך הנחה שהמדינה הדרוזית תקבל את אחיזת הקבע של ישראל בגולן. עוד העריך אלון שהצלחת מרד דרוזי "עשויה להביא לנפילת המשטר הקומוניסטי למחצה

50 ראו ישיבת הנעילה של ממשלת ישראל, 19 ביוני 1967, תעודה מס' 5, א־8/ 8164.

51 פאדל מנצור ליגאל אלון, 9 ביוני 1967, אי"ט, חטיבה 15, מיכל 16, תיק 6.

52 שם.

53 אביבי, **טס**, עמ' 363–364.

והמיליטנטי השולט היום בדמשק״, מהלך שיביא את ברית המועצות להפחית את מעורבותה בסוריה. אשכול לא עיכב את תשובתו החיובית ברוחה לאלון, בהשיבו כי הרעיון מצוי בבדיקה.[54] בהמשך, בהסכמתו של אשכול, כפי שתיאר זאת אלון, הוא קיים בלונדון שיחות עם אחד ממנהיגי הר הדרוזים בסוריה. הרעיון שעלה היה שממשל דרוזי שיכריז עצמאות יפנה לישראל בבקשת עזרה. אבל ״כאשר נוכחתי לדעת מהשיחה עם המנהיג הזה שהם פחות אפקטיביים לגבי מרד [...] הבינותי שאין לי פרטנר למרד. זה יכול היה להיות פרטנר אם אנחנו שם״.[55] בתת־פרק הבא במאמר אעמוד על תיאור מן הצד הדרוזי של גישושים אלו. עד אז אסכם ואומר כי כפי שתיאר זאת אביבי, ״קציני מודיעין בצה״ל החלו לבחון את יישום הרעיון בפגישות שניהלו עם מנהיגי הדרוזים״, אך עם היוודע הדבר לסורים נסתם הגולל על העניין.[56]

באוקטובר 1967 כתב אלון לידידו באזיל לידל הארט (Liddell Hart) על אכזבתו מכך שצה״ל לא יצר רצף טריטוריאלי עם הדרוזים שיאפשר הקמת מדינה דרוזית עצמאית. אלון תלה את הכישלון הזה בחישובים פוליטיים שגויים.[57] לידל הארט, שמיד לאחר המלחמה כתב לו על העונג שהיה לו מתוצאותיה,[58] הסכים עמו לחלוטין לגבי הטעות באי־הגעת צה״ל להר־הדרוזים.[59] אלון לא הרפה מהנושא, וביולי 1968 ביקר ללא ליווי ביטחוני בביתו של כמאל כַּנְגִ׳, איש ציבור דרוזי, תושב מג׳דל שמס. למחרת לאחר ארוחת הבוקר ״עלינו בפרדות וסוסים לחרמון״ סיפר אלון. כשהגיעו לקיניה הוא קיבל הודעה שנציגי ארה״ב באזור, ג׳ורג׳ בול וג׳וזף סיסקו, ממתינים בקיבוצו גינוסר. אלון, שהעריך שסוריה ״שנואה על האמריקנים״, הציג בפני האורחים את תפיסתו המדינית. לפי עדותו, בול וסיסקו הגדירו את דבריו במלה ingenious [בקירוב: גאוני או מבריק] ושמחו לשמוע שמנהיגי כפרים דרוזים ביקשו מאלון את החלת החוק הישראלי בגולן. אלון העיד כי כאשר עלתה לדיון האפשרות של תגובה סורית שלילית לרעיון, אמרו בול וסיסקו על הסורים: ״שילכו לעזאזל״.[60] דיווח על הפגישה ב׳מעריב׳ הביאה את חבר הכנסת שלמה כהן־צידון, איש גח״ל (תנועת גוש חרות ליברלים) שהייתה אז שותפה בקואליציה, להציג בפני אלון שאילתה בכנסת. כהן־צידון רצה לדעת האם שיחתו של אלון עם האמריקנים נשאה גוון רשמי. אלון השיב כי הוא שוחח עם אורחיו תוך הבהרה שמדובר בדעתו האישית שטרם קיבלה את אישור הממשלה.[61] מעודד מפגישותיו עם הדרוזים ומתגובת האמריקנים, הוא העלה שוב את רעיונותיו בפני אשכול במכתב שבו הדגיש את רצון הדרוזים, והוסיף דברים על רצונם של גרעיני התיישבות לזכות סוף סוף במעמד משפטי; הגרעין הראשון עלה להתיישבות כבר כחודש לאחר שהסתיימו הקרבות, ורק באוגוסט 1967 אישרה

54 שם, עמ׳ 364.

55 ריאיון, פגישה 2, עמ׳ 16–17.

56 אביבי, טס, עמ׳ 365.

57 יגאל אלון לבאזיל לידל הארט, 11 באוקטובר 1967, אי״ט, חטיבה 15, מיכל 17, תיק 4.

58 באזיל לידל הארט ליגאל אלון, 11 באוגוסט 1967, אי״ט, חטיבה 15, מיכל 17, תיק 2.

59 באזיל לידל הארט ליגאל אלון, 16 באוקטובר 1967, אי״ט, חטיבה 15, מיכל 17, תיק 4.

60 ריאיון, פגישה 2, עמ׳ 29.

61 דברי הכנסת, הישיבה ה־341 של הכנסת הששית, 26 בנובמבר 1968, עמ׳ 441.

הממשלה את המהלך.[62] מיד אחרי המלחמה, לעדותו כבר ב־13 ביולי 1967, המליץ אלון לאשכול להחיל את החוק הישראלי על כל שטחי הגולן ואולי להחיל על האזור ריבונות מלאה.[63] אשכול לא השיב על הצעה זו, ואלון שב והעלה אותה באוגוסט 1968, אך היא ירדה מהפרק לאור התנגדות גורפת מצדו של שר החוץ אבא אבן.[64]

הכישלון בהחלת הריבונות לא עמד בדרכו של אלון לקבוע את העובדות הרצויות, לשיטתו, בשטח באמצעות התיישבות באותם אזורים שאותם תפס כחיוניים לביטחון המדינה. ביוני 1976 הצהיר אלון — אז שר החוץ של ישראל — כי "אנו זקוקים לשליטה ברמת הגולן כדי לבנות מערך אסטרטגי להגנת המחצית הצפונית של ישראל ולא רק כהגנה על יישובי עמק החולה".[65] סמוך למותו הוא אמר: "מהגולן אי אפשר לרדת".[66] עמדה זו אשר שילבה מנקודת מבטו התיישבות ומדינאות, עולה בקנה אחד עם "השיגעון הדרוזי" שלו כהגדרתו, שגם יותר מעשור אחרי שלא עלה יפה, הוא המשיך לראות בו צעד נכון.[67]

"סיפורן של שתי המדינות" — 'מדינה דרוזית' בכתב ראי

ב־2006 ראה אור לקסיקון היסטורי על הדרוזים מאת החוקר סמי סוויד (Swayd). סוויד התייחס בקצרה לרעיון המדינה הדרוזית בכותבו כי מי שהכשיל את התכנית היה כמאל ג'ונבלט, מבכירי ההנהגה הדרוזית בלבנון. סוויד הוסיף כי התכנית הישראלית הייתה לעודד הקמת שתי מדינות־חיץ: מדינה דרוזית בין סוריה לישראל ומדינה מארונית בין לבנון לישראל. על התכנית שמע ג'ונבלט מפיו של כמאל אבו־לַטִיף, דרוזי לבנוני גם הוא, שהחליט לשתף את ג'ונבלט לאחר שנודע לו עליה מפיו של כמאל כנג' הנזכר. סוויד ידע לציין כי הקשר בין אבו־לטיף לכנג' היה משפחתי וחברי. עוד ציין סוויד כי ג'ונבלט דאג להעביר את המידע לחאפז אל־אסד ולגמאל עבד אל־נאצר.[68] סוויד כתב בכמה שורות בסגנון תמציתי דברים דומים למה שהביא כעשרים שנים קודם לכן העיתונאי הסורי מוחמד חַ'אלִד אל־קוּטְמַה, שב־1985 פרסם ספר ובו פרטי הפרשה כולה, תוך התייחסות מרתקת להיבטיה המדיניים וההיסטוריים.[69] קרוב לוודאי שסוויד ביסס את המידע שלו על ספרו של קוטמה, אך זוהי השערה בלבד.

62 אתר ועד ישובי הגולן: http://www.golan.org.il/613/2021.htm (תאריך כניסה אחרון: 30 מרץ 2017).

63 ריאיון, פגישה 2, עמ' 29–30.

64 המכתב הופיע במלואו עשר שנים לאחר תום מלחמת ששת הימים: "הסטטוס החוקי של רמת הגולן", **דבר**, 9 ביוני 1977, עמ' 5.

65 חיים ליפשיץ, "ועידת הקיבוץ המאוחד אישרה תכנית התיישבות משני עברי הקו הירוק", **דבר**, 20 ביוני 1976, עמ' 2.

66 ריאיון, פגישה 4, 24 במאי 1979, עמ' 16.

67 ריאיון, פגישה 2, עמ' 21.

68 Samy Swayd, *The A to Z of the Druzes*, Plymouth 2006, p. 8

69 מוחמד ח'אלד אל־קטמה, **קצת אל־דולתין אל־מארוניה ואל־דרזיה**, בירות 1985, עמ' 174–175. אני מודה מקרב לב לידידי, מורי ותלמידי מר מוסטפה גדיר על סיועו בתרגום קטעים מספר זה.

כך או כך, חשיבות ספרו של קוטמה כפולה ומכופלת שכן הוא דן במסכת הקשרים המורכבת בין הדרוזים לבין עצמם ובינם לבין גורמים שאינם דרוזיים — ערביים, ישראלים ובמשתמע גם בינלאומיים. כן נדונים אופני הפעולה המחתרתית שנאלצו לנקוט כל גיבורי הסיפור כשלא פעם הרושם העולה הוא של מעשיית ריגול מימי ׳המלחמה הקרה׳. לבסוף, הספר מספק הזדמנות להבין לעומקה את התפיסה הלאומית ערבית המובהקת, שחשיבותה גם לכשעצמה, אך גם בפרספקטיבה של שלושים שנה מאוחר יותר. ביקורתו הנוקבת של קוטמה על רעיון המדינה הדרוזית הולך אל מעבר לביקורת הצפויה כנגד מהלכים חתרניים וסודיים המתאפיינים בכוחנות ובשבירת כללי מוסר בסיסיים. קוטמה ראה במדינת ישראל כולה ובעצם קיומה איום מתמיד על התרבות הערבית, על הלאומיות הערבית ועל העתיד הערבי. לא מדובר בכתב שטנה רצוף שקרים ועלילות, אלא בניתוח נוקב של משמעות קיומה של מדינה יהודית במרחב הערבי בכלל, ובפרט כשהנהגתה הרשמית פועלת לשם יצירת בריתות אזוריות שמשמעותן מנקודת מבט ערבית היא איום אסטרטגי מרחיק לכת. עמדה זו בולטת במיוחד על רקע הביוגרפיה של קוטמה ותפיסת עולמו: הוא נולד בעיר חמאה בסוריה, למד תואר ראשון ושני בבירות ובשנות השישים גלה לכווית שם בילה את רוב ימיו. הוא היה חבר במפלגה הלאומית הסורית הסוציאליסטית של אנטון סעאדה שראתה בסוריה הגדולה (כולל לבנון, א״י, ועבר הירדן) את המולדת. לא קשה לשער את מידת תסכולו לנוכח המצב שנוצר בלבנון בעשור שבין 1975 ל־1985: מלחמת אזרחים שהביאה למעורבות סורית ואחר כך ישראלית ובמקביל גם איראנית לא בישרה טובות לחזון הלאומיות הערבית.

לפני שניגש לעיין בספרו של קוטמה, נקדים ונאמר כי גרסת אלון, כפי שהיא באה לידי ביטוי בדברים שנשא ב־1979, עולה בקנה אחד במידה רבה עם הספר הנזכר. בכל מקרה, הבדלים בפרטים משמעותיים פחות מהאופן שבו מוצג רעיון המדינה הדרוזית. באשר לגרסת אלון, ממרחק של יותר מעשר שנים מהאירועים שתיאר, הרי שהוא הציג את רעיונו למדינה דרוזית בתזכיר שהניח על שולחנו של אשכול כבר באוגוסט 1967. על פי עדותו, זמן מסוים לאחר מכן הוא ניגש לאשכול ואמר לו שאינו ״משלים עם המצב הנוכחי. לפי דעתי צריך להתקשר עם הדרוזים ולנסות ללמוד אם בא בחשבון שבסיטואציה מסוימת הם ימרדו, יכריזו עצמאות ויזמינו אותנו לעזרה״. על פי עדותו, אשכול הרגיע אותו והורה ליצור קשר עם מנהיגים דרוזים ממשפחת אל־אטרש ולדון עמם בנושא. בפגישה שהתקיימה בלונדון, התרשם אלון שמבחינה תאורטית־צבאית לא תהיה בעיה, שכן חלק מהכוחות בשטח היו בני העדה הדרוזית. לאלון לא היה ספק בכך שהדרוזים רוצים בעצמאות, אלא שבממד המעשי הוא לא השתכנע שהאנשים עמם דיבר אכן נחושים לבצע הפיכה. פגישה נוספת לא התקיימה, ועל דעת ראש הממשלה הרעיון ננטש. בינתיים הממשל הסורי חיזק את נוכחותו באזור ׳הר הדרוזים׳, ואלון הבין כי הסיכוי לכך חלף.[70]

התמונה העולה מספרו של קוטמה די ברורה, גם אם יסתבר בעתיד מעיון בארכיון משרד ראש הממשלה שהפרטים הספציפיים היו מעט שונים. ככל הנראה השתלשלות

70 ריאיון, פגישה 4, 28 במאי 1979, עמ׳ 14-15.

הדברים הייתה כדלהלן: לאחר תום המלחמה החלו שיחות לא רשמיות בין אישים וגורמים ישראליים — אלון ביניהם — לבין אישים דרוזים בגולן בהשתתפות דרוזים ישראלים. במהלך השיחות העלה אלון את האפשרות להקמת מדינה דרוזית בגולן שבירתה סוידא, ולצורך העניין ברור היה שיש ליצור קשר עם דרוזים נוספים בלבנון, בסוריה ובירדן. ניסיונות אלו תואמו על ידי 'המוסד' באישורו של ראש הממשלה אשכול, ויצאו אל הפועל ברומא ואולי בערים אירופיות אחרות. בין אם כנג' פעל בלב שלם כפי שאולי ניתן להבין מדברי אלון, ובין אם פעל ביודעין על מנת להונות את הישראלים כפי שטוען קוטמה, הרעיון הסתבר כבלתי ישים ואולי אף בלתי רצוי לכל הצדדים. מכאן שהעניין החשוב הוא האופן שבו הבין קוטמה את הפרשה כולה. חשיבות אופן הצגתו את הדברים כפולה גם לכשעצמה, שכן היא מאפשרת לעמוד מקרוב על תפיסת הלאומיות הערבית הכללית כפי שנוסחה לפני שלושים שנה, וגם כנקודת ייחוס לדיון פרספקטיבי במצבו של המזרח התיכון בימינו ולקראת הימים הבאים.

קוטמה מספק לנו תובנות ברורות ומובהקות בנושא לאורך הספר כולו, אך בעיקר בפרק הסיום. הוא מציג את גיבורי הסיפור — כנג' ואבו־לטיף — כמי שעמדו בלחץ המניפולציות הציוניות לפרק את האחדות הערבית תוך ניצול ציני של החוליה החלשה ביותר, הדרוזים. קוטמה הניח כמובנת מאליה את חולשתם היסודית של הדרוזים שנבעה מכמה מרכיבים — האחד, פיצולם המדיני בין ארבע מדינות שונות (לבנון, סוריה, ירדן וישראל), והשני, פיצולם הפנימי מבחינה פוליטית בשתי זירות לפחות — ישראל ולבנון. כלומר בשתי המדינות הללו היו דרוזים שהזדהו עם המדינה 'המארחת', והיו לצדם דרוזים ששאפו לעצמאות. בנוסף לכך, מבחינה מנהלית־משפטית חיו בישראל שני סוגי דרוזים — אזרחים מן השורה שחלק מהם אף הגיע לעמדות משפיעות בממשל ובצבא, ותושבים שחיו ברמה הסורית הכבושה. תושבים כבושים אלו אמנם שמרו על בתיהם, אדמותיהם ורכושם, אך בדיוק בשל כך הם נחשדו בשיתוף פעולה עם האויב הציוני, שלא היסס וגירש מבתיהם ואדמתם כמאה אלף אזרחים סורים אחרים. על רקע זה, התנהגותם של כמאל כנג' ואבו־לטיף בפרשה זו הייתה, לדעת קוטמה, מופת ל"נאמנותם הערבית של אחינו הדרוזים".[71] הדברים נכונים עוד יותר לגבי כנג', שהיה חשוף יותר מכל אחד אחר ללחצים ישראליים ישירים. הראיה לדעת קוטמה הייתה הצעד שנקט הנשיא הסורי חאפז אל־אסד, שאחרי "מלחמת 1973" דאג לשחרר את כנג' מהכלא הישראלי.[72]

קוטמה תיאר כיצד הופעלו על הדרוזים לחצים מצד ישראל מהרגע הראשון לכיבוש. עצם הישארותם בבתיהם העלתה אצל הדרוזים עצמם "חשדות". ואמנם מהר מאד החלה להתבהר התמונה, עד כדי כך שכנג' — לטענת קוטמה המנהיג האמתי של הדרוזים בגולן — עשה הכול על מנת להימנע ממפגש עם ישראלי כלשהו.[73] כפי שתיאר זאת קוטמה, התגובה הישראלית לא איחרה לבוא. מצד אחד דאגו הישראלים

71 אל־קטמה, קצת אל־דולתין, עמ' 159.

72 שם, עמ' 149.

73 שם, עמ' 28–30.

לכלכלה הדרוזית וכך יצרו תלות, ומצד שני החלו להפיץ שמועות על גירוש הדרוזים מבתיהם אם לא ייאותו מנהיגיהם לשקול ברצינות את רעיון המדינה הדרוזית. לצורך כך שלחו הישראלים דרוזים מהכרמל ומהגליל לרמה הסורית שסיפרו לאחיהם שם שהם ראו את תכניות הגירוש, ולכן על כנג׳ להיפגש עם הרשויות ולקבל את ההצעה.[74] בשלב זה התגלו גבורתו וחכמתו של כנג׳, שהסכים להיפגש עם גורמים ישראלים רשמיים ולשחק את המשחק. מחד גיסא לא הביע התנגדות לרעיון המדינה הדרוזית, אך מאידך גיסא ביקש לשמוע כיצד יתממש. על פי המידע ששימש את קוטמה עולה כי יגאל אלון היה הדמות המרכזית עמה נפגש כנג׳ בדירה שהעמיד לרשותו המוסד בתל אביב. לאחר שיחות רבות שאותן הגדיר קוטמה כשטיפת מוח, סוכם כי כנג׳ יפגוש בשלב ראשון דרוזי חשוב דיו מלבנון, ועל יסוד השיחות שיקיימו השניים במשותף עם נציג המוסד יעברו לשלב הבא — כינוסם של מנהיגים דרוזים נוספים. לבקשת המוסד להציע שותף לבנוני, נקב כנג׳ בשמו של כמאל אבו־לטיף, ידידו וקרוב משפחתו משכבר הימים. אבו־לטיף שירת בעבר כקצין בצבא הסורי ומאוחר יותר השתקע בלבנון, למד משפטים ובאותה עת שימש כעורך דין שכיר במשרד בביירות.[75]

לאחר מאמצים לא פשוטים ליצור קשר ולתאם פגישה, שכן כנג׳ לא יכול היה לומר לידידו על מה ולמה הוא רוצה לפגוש אותו באירופה, נפגשו השניים ב־27 באוקטובר 1967 ברומא. עילת הפגישה הייתה בקשתו של כנג׳ מאבו־לטיף לקבלת ייעוץ משפטי בענייני קרקעות, אך עם פגישתם חשף כנג׳ את האמת בפני ידידו. ברומא המתין לכנג׳ סוכן מוסד ישראלי בעל שם כינוי מקורי, יעקב. לאחר כמה ימים של ׳לך ושוב׳ נפגשו השלושה והחליפו דעות. על פי תיאורו של קוטמה כבר בשלב זה החליטו שני הדרוזים להימנע משיתוף פעולה עם התכנית. עם זאת הם סברו שכדאי לנהל שיחות עם ׳יעקב׳ על מנת לעמוד על הלך המחשבה הישראלי, על התכניות, על הכוונות ועל השיטות. בפגישתם הראשונה שמעו שני הדרוזים בהנאה דברי הלל ושבח מצדו של יעקב, שבין השאר אמר להם כי הדרוזים הם מיעוט כמו היהודים, וכי כמוהם גם הם מקופחים, כי לא יפיקו כל תועלת מנאמנותם לשלטונות הערביים, וכי סולטאן אל־אטרש ״אפילו לא הוזמן לחגיגות העצמאות של סוריה שלה תרם כה רבות״. יעקב אף דיבר על קרבת הדם שבין יהודים לדרוזים ששורשיה עוד בימי המלך שלמה, ועל השנאה שרוחשים לדרוזים המוסלמים הסונים.[76] כפי שפעל כנג׳ במגעיו הראשונים עם הישראלים, גם הפעם ביטאו שני הדרוזים הסכמה־לכאורה, אך ליוו אותה בבקשה לשמוע מיעקב פרטים מעשיים. בתחילה הוא דחה את בקשתם, אך לאחר שהבין שמבחינתם היה זה תנאי, פתח בהסבר מדיני ודמוגרפי ממנו הצליחו השניים ללמוד על דפוסי המחשבה הישראליים. באמצעות שאלות וחשיפת סתירות בתשובות הישראלי, השיגו השניים מידע נוסף שלאחר מכן שימש את קוטמה כבסיס לטענותיו שהתכניות הישראליות לכיבוש לבנון היו קיימות כבר ב־1967.[77] השיחות

74 שם, עמ׳ 30–32.

75 שם, עמ׳ 39–40.

76 שם, עמ׳ 44–48.

77 שם, עמ׳ 50–65, 121–130.

שמבחינתו של יעקב נתפסו כמוצלחות, הסתיימו בהסכמה לפיה בשלב הבא תתקיים ברומא פגישה נוספת, הפעם בנוכחות סולטאן אל־אטרש עצמו. כנג' ואבו־לטיף הסכימו ביניהם שיש לדווח לגורמים בכירים בלבנון על הקנוניה הישראלית. אך כנג' לא היה בטוח שהיה זה הזמן לשתף גם את הסורים, שכן עוד לפני יוני 1967 ובלי קשר לפרשה היו לו בעיות עם המודיעין הסורי החשדן. לאבו־לטיף לעומת זאת לא היה כל ספק, ועם הגעתו ללבנון הוא דיווח על הפגישות ברומא לכמאל ג'ונבלט, וזה דאג להעביר את המידע הלאה לגורמים בסוריה ובמצרים.[78] בדרכו לעמאן להזמין את סולטאן אל־אטרש לפגישה ברומא, פגש אבו־לטיף בעצמו גורמים בשלטון הסורי. עם הגעתו לבירה הירדנית הסתבר לו שאין אפשרות שסולטאן אל־אטרש עצמו יצא לרומא. עם זאת, אל־אטרש הסכים שנכדו בן ה־30 ייצג אותו בפגישות.[79]

ב־27 בנובמבר 1967 הגיע הנכד אל־אטרש לרומא, ובימים הבאים שוב התקיימו פגישות עם יעקב, שנוצלו היטב לדברי קוטמה לאיסוף מידע על צורת החשיבה של הישראלים. עם תום השלב הזה החליט יעקב לדרוש מהשלושה לבוא עמו לתל אביב, אך לשווא. אבו־לטיף שהבטיח ליעקב להמשיך ולקיים פגישות בג'נבה, שיתף את כנג' בהחלטתו לנתק כל קשר עם הישראלים.[80] עם שובו של אבו־לטיף ללבנון, הוא פגש נציגים מצרים שנשלחו אליו מטעם נשיא מצרים. אולי כהכנה לפרק האחרון מביא קוטמה באריכות יחסית את הסבריו של אבו־לטיף לשליחים המצרים, במרכזם הטענה שהמניע הישראלי ליזמות הללו היה החשש הדמוגרפי והתלות בארה"ב. היותה של ישראל מדינה שבה 3.5 מיליון אזרחים בלבד לעומת כ־75 מיליון ערבים החיים בשכנותה חייבו אותה לנקוט מהלכים שיבטיחו המשכיות. הרעיון להקים מדינה דרוזית ומדינה מארונית היה רק חלק אחד בתכנית ישראלית רחבה יותר, שכללה גם את המטרה לשלוט בקונגרס האמריקני וב־CIA. אבו־לטיף הסביר לנציגים המצרים כי שורש החשש הישראלי מהאמריקנים מקורו בדוקטרינת אייזנהאואר, כלומר מדיניות המלחמה הקרה שניסח הנשיא האמריקני דוויט אייזנהאואר שבלבה עמד עקרון בלימת ההתפשטות הקומוניסטית, מדיניות שיכולה הייתה לבוא על חשבון ישראל.[81] הנכד אל־אטרש שב לעמאן, ועם היוודע לשלטונות הירדניים דבר הסיפור, דווקא סולטאן אל־אטרש נעצר ונשפט על כך שלא שיתף את השלטונות בנסיבות נסיעתו של הנכד. המשפט התנהל בדלתיים סגורות ואבו־לטיף הגיע במיוחד לעמאן להעיד לטובת סולטאן אל־אטרש שאכן זוכה מכל אשמה. באשר לכנג', זמן קצר לאחר שובו לביתו במג'דל שמס הוא נעצר על ידי השלטונות הישראליים, נשפט ונכלא באשמת הונאת המדינה. נגזרו עליו, לדברי הספר, 124 שנות מאסר, אך בפועל הוא ציפה ל־30 בלבד.[82]

לאחר שהביא את סיפור המדינה הדרוזית ניגש קוטמה לסכם את הפרשה ולהעמידה בהקשר ההיסטורי והמדיני הנכון מבחינתו. משדחה את האפשרות שמדובר בסיפור

78 שם, עמ' 55, 79, 133.
79 שם, עמ' 90–96.
80 שם, עמ' 97–103.
81 שם, עמ' 137–144.
82 שם, עמ' 148–149.

שהוא פרי דמיונו הקודח — שהרי הסתמך על תעודות ומסמכים (חלק מהם הוא שיבץ בספר) — הוא מפרט את הסיבות שהניעו אותו לבצע את המחקר ולפרסמו.[83] קוטמה מנה לא פחות משמונה סיבות שלמעשה הסתכמו בשלוש: האחת — חובתו לשתף את הציבור במידע על קנוניה ישראלית ששמועות על אודותיה כבר עשו כנפיים והרי מדובר באמת לאמיתה; השנייה — להסיר כל ספק לגבי נאמנותם של הדרוזים לאומה הערבית; והשלישית — להזהיר את הציבור הערבי מפלגנות עדתית שעלולה להביא לחורבנו.

מנקודת מבט ישראלית עִתוי הוצאת הספר כמו גם כותרתו מרמזים על מלחמת לבנון, אלא שקוטמה היה מוטרד בהרבה ממלחמת עיראק־איראן שבאותו הזמן הייתה בעיצומה. לדעתו, מה שקרה בסוריה בתקופת העות׳מאנים עלול לחזור בעיראק, קרי היפרדות השיעים מהסונים ומהכורדים. אבל לדעת קוטמה, לא רק עיראק עמדה בסכנת התפוררות לעדות עוינות זו לזו, אלא גם חצי האי ערב שעמד תחת לחצים חיצוניים ופנימיים. לכן לא היה מקום, לדבריו, לפקפוק בעצם קיומה של התכנית הציונית.[84] עברו שלושים שנה ותחזיותיו של קוטמה הסתברו כנכונות למדי: הלחצים החיצוניים והפנימיים באזור רק התחזקו, והביאו בין השאר לפירוקה של סוריה באש ובהרבה מאוד דם; השיעים, הסונים והכורדים בעיראק נפרדו למעשה למרות שעיראק מבחינה רשמית עומדת על תילה; והתכנית הציונית הבסיסית — ״בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל במשפט העמים״ כפי שניסחו זאת הציונים אי אז בשלהי אוגוסט 1897 — עומדת וקיימת למרות הפקפוקים.

סיכום

העמדת תפיסות העולם של יגאל אלון ושל מוחמד קוטמה זו מול זו מגלה למעשה תמונת ראי. בניכוי כוונות מנוגדות — תקוות רבות מצדו של אלון ועוינות חשדנית מצדו של קוטמה — מדובר למעשה בהסכמה מהותית באשר ליסודותיה החשובים ביותר של המציאות באזור. לכאורה אין מקום להשוואה בין שני אישים אלו, אשר אחד הגיע לעמדת השפעה ביצועית במסגרת מדינתית בעוד השני הוא עיתונאי שכוחו וכוונתו המוצהרת היא יצירת תודעה — ״לעורר את הפחדים״ כהגדרתו[85] — ותו לא. עם זאת מה שחשוב לענייננו הוא הדמיון באופן שבו נתפס רעיון המדינה הדרוזית, גם אם לצורך מסקנות מנוגדות. יש אירוניה מסוימת בדמיון שיש בהתעלמות המהופכת של שני האישים ממורכבות המצב הדרוזי. אצל אלון אין התייחסות למצב הבעייתי של הדרוזים שאפילו במרחב שבין הגולן לג׳בל דרוז לא היו גורם בלעדי, מה שמעמיד בסימן שאלה גדול את עצם היתכנות הרעיון להקים מדינת לאום דרוזית. אצל קוטמה לא הייתה שום התייחסות לתודעת הייחוד הדרוזית ולמורכבות המדינית בתוכה

83 שם, עמ׳ 156.
84 שם, עמ׳ 160.
85 שם.

התקיימה עדה זו לאורך כל קיומה, ועוד פחות מכך ליחסים העכורים שבין מנהיגי הלאומיות הערבית לבין אזרחיהם. אך חשובה מכך היא עצם ההסכמה על קיומם וחשיבותם של מיעוטים במרחב הערבי. אלון פעל מתוך תודעה של בן למיעוט לאומי החי בשכנות למיעוטים אחרים, ומתוך הנחה שחיזוק הברית ביניהם יביא לחיזוק עצמתו היחסית של כל אחד מהם. החיבור שעשה אלון בין חובת הנוכחות של ישראל בגולן לבין האפשרות להקמתה של מדינה דרוזית עצמאית הוא ביטוי מובהק לכך. קוטמה ראה בדיוק את אותה התמונה, אך חזונו היה מהופך, שכן סבר שרק על ידי הקהיית עוקץ הזהות הנפרדת ניתן היה לשמור על ההגמוניה הערבית.

קשה להאמין שקוטמה היה אדיש לאופן שבו הלכה והתבססה במרחב הלאומיות הערבית המקומית, זו שלבשה דפוס של מדינות לאום עצמאיות. בכל מדינות ערב העצמאיות, ללא יוצאת מהכלל, הלאומיות הייתה הבסיס לקיומו של משטר שדאג לסדר החברתי והאזרחי על ידי דיכוי של זהויות משנה עדתיות ושל זכויות אזרח יסודיות. לא בכדי נמנע קוטמה מלהזכיר ולו במילה אחת את מלחמת האזרחים בלבנון, שהרי הידרשות לסיבותיה של מלחמה אכזרית זו בין המיעוטים שהרכיבו את המדינה הייתה מביאה אותו בהכרח לאותו פקפוק בלאומיות הערבית ממנו כה חשש. מדבריו על מלחמת עיראק־איראן עולה ללא ספק אמונה בלתי מתפשרת בעקרון הלאומיות הערבית העל־עדתית. אמונה זו היא הבסיס ממנו יצא קוטמה גם למחקרו וגם לדרך שבה הציג את נאמנותם הערבית של "אחיו הדרוזים".

זאת ועוד, אלון השתייך לתנועה לאומית שראתה כחובה עליונה לבסס את רעיון הלאומיות הכלל־יהודית מעל לזהויות המשנה 'העדתיות'. הדרך לכך עברה ב'בניין אומה' רב ממדי שהתבסס על פיתוח כלכלי, חברתי, תרבותי ופוליטי. אלון היה מהציונים שדגלו בבניין אומה פרוגרסיבי ודמוקרטי, תהליך שאותו נהג לכנות בצירוף "כלים שלובים". הרעיון המרכזי שעמד מאחורי צירוף מילים זה היה שביטחון הוא פועל יוצא של חוסן חברתי המבוסס מצדו על כלכלה יצרנית הנחוצה, בין השאר, הן לצבא והן למערכות חברתיות ותרבותיות.[86] עצמת הציונות נועדה אם כך לכמה יעדים: גם לגרום ליהודים שלא ראו בה כמובן מאליו כוח חיובי; גם לתת בידי המדינה הצעירה כלים יעילים יותר לביסוסה וגם לאפשר למיעוט היהודי במרחב הערבי סיכויי הישרדות גבוהים יותר. כפי שהוא עצמו ניסח זאת: "עם עצמאי, מאורגן כחברה נאורה, המושתתת על יסודות של צדק וקדמה; עם השואף לשלום וחמוש להגנה עצמית, המושרש בכל חלקי הארץ הרחבה, החי על יגיע מוחו וכפיו והיודע את סוד האחדות הלאומית, על אף חילוקים רעיוניים וחברתיים בתוכו, עם זה יבטיח גם את קיומה של ישראל עד עולם".[87]

בפרפרזה על דברי אלון, קוטמה רצה עצמאות ערבית מושרשת בכל חלקי המרחב הערבי, אך כפי שניתן להתרשם ממאה שנות לאומיות ערבית, לאו דווקא תוך

86 אחרי מותו של אלון בפברואר 1980, ראה אור קובץ מאמרים פרי עטו עליו שקד בהכנותיו להתמודדות על ראשות מפלגת העבודה לקראת הבחירות לכנסת ב־1981. הצירוף 'כלים שלובים', ששימש ככותרת של אחד ממאמריו שראה אור ב־1977, נבחר לשמש כשמו של הספר שבו הסביר אלון כיצד כל היבטי החיים הציבוריים משתלבים זה בזה. ראו: יגאל אלון, **כלים שלובים**, תל אביב 1980.

87 אלון, **מסך של חול**, עמ' 433.

מחויבות לעקרונות של קדמה כלכלית וחברתית. מי כמו קוטמה ידע זאת. איש איננו יודע מתי וכיצד תסתיים מלחמת האזרחים בסוריה, אך דבר אחד ברור: יצר הקיום של מיעוטים למיניהם חזק מכפי שניתן היה לחשוב לפני כמה דורות. סיפורם של הדרוזים מוכיח זאת באופן מובהק, אך לא רק הוא. ייתכן שבטווח הקצר תלוי עתיד הדרוזים בהישרדותו של אסד, אלא שלא זו הדרך לחיים ראויים לשמם. ייתכן גם שחזונו של אלון על מדינה דרוזית עצמאית לא היה, איננו ולא יהיה ישים בעתיד הנראה לעין. ועדיין דומה שאין תחליף לשורש השורשים של חזונו הנזכר שנוסח כבר ב־1968 על אודות החובה לחתור בכל מקום, במסגרת כל עדה, דת ולאום ותחת כל דגל להקמתה של ״חברה נאורה, המושתתת על יסודות של צדק וקדמה״.

עיתונות לילדים ופוליטיקה במצרים: מערכת היחסים בין כתב העת "סַמִיר" לבין הנשיא עַבְּד אל־פַתַאח אל־סִיסִי, 2013–2016*

אלעד גלעדי

מאז אירועי ה־30 ביוני וה־3 ביולי 2013 במצרים, אשר שמו קץ לשלטון האחים המוסלמים קצר המועד, הפך מפקד הצבא ושר ההגנה דאז עבד אל־פתאח אל־סיסי לגיבור הלאומי התורן. מאז ועד היום נישא סיסי על גלי הערצה של חלק נכבד מהעם המצרי, אשר עד לא מכבר היו שמורים ליחידי סגולה, כמו הנשיא גמאל עבד אל־נאצר. הערצה זו גובלת לעתים בפולחן אישיות של ממש הבא לידי ביטוי הן במחוות עממיות[1] והן בתקשורת המצרית — הממלכתית והפרטית. תופעה זו בלטה ביתר שאת על רקע הספקולציות והתקוות סביב מועמדותו האפשרית של סיסי לתפקיד נשיא מצרים, שאותו הוא ממלא כיום, וכל ביקורת על התופעה, מועטה ונדירה ככל שהייתה, הפכה בטלה בשישים.[2]

בתוך כך בלט לעין דווקא ה"רומן" בין כתב העת לילדים "סמיר" לבין הגנרל סיסי אשר הצליח לעורר ביקורת חריפה ודיון ציבורי ער סביב שאלות של אינדוקטרינציה וחשיפת ילדים לתכנים ומסרים פוליטיים. לטענת רבים, הפכו כמה מגיליונותיו של כתב העת סמיר, השייך להוצאת "דַאר אל־הִלַאל" הממשלתית, לפוליטיים באופן מובהק ולחלק מפולחן האישיות של סיסי והאלהת הצבא המצרי. שיאו של הדיון הציבורי התעורר לאחר שתמונתו המצוירת של סיסי הגיעה לשער כתב העת.

במאמר זה נבדוק את התופעה המדוברת וננתח אותה לעומק. נבדוק כיצד ומדוע דווקא הפרשה הזאת הצליחה לעורר ביקורת חריפה בחברה שהייתה ברובה שקועה

* מאמר זה מבוסס על הרצאה שנשאתי בכנס אילמ"א 2014 , בשם "מצרים לאחר מהפכת ה־31 ביוני: הרומן בין כתב העת סַמִיר לבין הגנרל אל־סִיסִי כמקרה בוחן". ברצוני להודות לד"ר מירה צורף ולפרופ' אלי פודה שקראו גרסאות ראשוניות של המאמר וסייעו לשפרו בהערותיהם.

1 ראו למשל: MEMRI Special Dispatch No. 5525, "On the Eve of Al-Sisi's Birthday, His Personality Cult Reaches Crescendo," *MEMRI* (November 18, 2013), http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/0/7577.htm (תאריך כניסה אחרון: 23 בדצמבר 2016).

2 ראוי לציין כי לאחרונה, שלוש שנים לאחר היבחרו של סיסי לנשיא מצרים, הפופולריות הגורפת שלו החלה להתפוגג, בעיקר בקרב הצעירים. ימי החסד שביקש הנשיא על מנת ליישם את תכניתו הסוציו־אקונומית פגו, ואתם גם התקוות שתלו בה צעירי מצרים. עוד על אכזבת הצעירים מהמשטר בהמשך המאמר, וכן ראו: Mira Tzoreff, "From Great Expectations to Bitter Disappointment: Egypt's Youth after Three Years of al-Sisi's Presidency," *Tel-Aviv Notes* 16.1 (September 26, 2016) — http://dayan.org/content/great-expectations-bitter-disappointment-egypt%E2%80%99s-youth-after-three-years-al-sisis-presidency (תאריך כניסה אחרון: 23 בדצמבר 2016).

עד צוואר בפולחן האישיות של סיסי והאדרת הצבא המצרי. נבדוק מה היה תוכנה של הביקורת על הפרשה ומה הייתה תגובת הנגד של אנשי סמיר והוצאת דאר אל־הלאל. נשאל: האם מדובר כאן בניצול ציני של ילדים למטרות פוליטיות או שמא בחינוך לפטריוטיות? במאמר זה נראה כי חדירת תכנים פוליטיים לכתבי העת לילדים היא אינה תופעה חדשה במצרים אלא המשכה של מסורת מן העבר. לבסוף נעמוד על המסקנות שניתן להסיק מהפרשה על החברה המצרית כיום. אך בראש ובראשונה נתחום את מסגרת הדיון התאורטית ואחר כך נקדים מעט רקע היסטורי על כתבי עת לילדים במצרים ובעולם הערבי, ועל כתב העת סמיר בפרט.

ילדים וילדות

היות שילדים הם עיקר העניין של כתב העת סמיר ושל מאמר זה, מן הראוי שנפתח בהקדמה קצרה בנושא תפיסות של ילדות. תמורות רבות חלו בתפיסת הילדות ובדימוייה במהלך ההיסטוריה, מימי הביניים ועד לימינו. אותן תמורות הניעו חוקרים ממגוון דיסציפלינות לנסות ולהתחקות אחר המקורות התרבותיים של התפיסות הללו, מתוך ההנחה שילדות היא תוצר חברתי־תרבותי ולא רק ביולוגי.[3] במילים אחרות, תפיסות של ילדות הן תוצאה של הבנייה חברתית־תרבותית, והן מושפעות משינויים חברתיים, תרבותיים, פוליטיים, כלכליים ודתיים הפוקדים את החברה.[4]

ויליאם קורסרו (Corsaro) למשל, חקר את השפעת המעבר מחברה חקלאית לחברה תעשייתית על תפיסת הילדות. הוא הראה כי בזו הראשונה ילדים נתפסו כמשאב כלכלי ונדרשו לסייע בפרנסת המשפחה. עם המעבר לחברה תעשייתית ולדפוס של עבודה שכירה, הפכו הילדים לנטל על המשפחה ונהיו יותר ויותר תלויים בהוריהם.[5] כריס ג׳נקס (Jenks) מחזיק בדעה כי ילדות כתפיסה היא תוצר של הבנייה חברתית שעוצבה על ידי השפה והשיח של אנשי מקצוע (דוגמת פסיכולוגים, עובדים סוציאליים ורופאים) בחברה מסוימת.[6] לאה שמגר־הנדלמן טוענת כי התזוזה המתמדת באידיאולוגיות חברתיות, במבני כוח ובמטרות קצרות־טווח וארוכות טווח של החברה משפיעה על תפיסות של ילדות ועל דפוסים של שליטה חברתית. היא רואה במיסוד של השיח הפסיכולוגי־מדעי, והצבתו במרכזם של מודלים של חינוך, כמהלך שהוביל למיסוד הילדות. במסגרת מיסוד זה החברה לוקחת על עצמה את

3 אפנאן מסארוה־סרור, ״גלגולי תפיסות של ילדות והורות בחברות אסלאמיות מימי הביניים ועד ימינו״, בתוך גילה רוסו־צימט, מרגלית זיו, אפנאן מסארוה־סרור (עורכות), **ילדות בחברה הערבית בישראל: סוגיות חינוכיות ומחקריות**, תל אביב, 2015, עמ׳ 11.

4 ראו לדוגמה: רבקה בר־יוסף, ״ילדות בסביבה החברתית המשתנה של סוף האלף השני״, **מגמות** מ׳, 3 (2000), עמ׳ 365-381; ניל פוסטמן, **אובדן הילדות**, תל אביב 1986; David Elkind, *The Child and Society: Essays in Applied Development*, New York 1979; Chris Jenks, “Introduction,” in Chris Jenks (ed.), *The Sociology of Childhood,* London 1982, pp. 9-24; Chris Jenks, *Childhood,* New York 1996.

5 מסארוה־סרור, ״גלגולי תפיסות של ילדות״, עמ׳ 11; William A. Corsaro, *The Sociology of Childhood*, Thousand Oaks, California 1997.

6 Jenks, *Childhood*

האחריות לחינוך הילדים ולניהול חייהם, ובעשותה כך היא שולטת על הילדות בעודה מבנה אותה ומגדירה אותה.[7] ראוי לציין, כי הטיעונים הביקורתיים האלה מציגים את הילדות כזירה דינמית ומשתנה, וחשוב אף יותר לענייננו — חדירה ונשלטת.[8] אחת הדרכים לחדירה של המבוגרים אל עולם הילדות ולשליטה בו היא דרך כתבי עת לילדים, כפי שנראה בהמשך המאמר.

״סמיר״ — מאז ועד היום

כתב העת סמיר הוא שבועון לילדים השייך להוצאת דאר אל־הלאל הממשלתית. מאז היווסדו בשנת 1956 הוא מספק לקוראיו רצועות קומיקס, קריקטורות הומוריסטיות, שירים, סיפורים, חידונים, שעשועונים, כתבות, מאמרים ועוד. כמו כתבי עת רבים לילדים במצרים ובעולם הערבי, גם כתב העת סמיר אינו מגדיר במדויק מהו קהל היעד שלו אלא מסתפק בהגדרה כללית כי הוא מיועד ״לילדים מגיל 8 עד 88״, אולם אם לשפוט על פי תכניו, הוא פונה בעיקר לילדים בגיל 8 עד 15. סמיר הוא כתב העת הפעיל הוותיק ביותר במצרים ובעולם הערבי, והדמויות המוצגות בו דרך קבע — סמיר, סמירה, תַּהְתַּה, זִיקו ועוד — הן אייקונות מצריות מפורסמות מאוד במצרים ואף מחוצה לה. לפני שנדבר בהרחבה על ההיסטוריה של כתב העת סמיר, חשוב שנדגיש שני היבטים: האחד, כתבי עת לילדים נתפסים לרוב כאמצעי בידורי ותעסוקה לשעות הפנאי, אך למעשה הם כלי חינוכי חשוב ויכולים אף לשמש כלי פוליטי כפי שנראה בהמשך. חשיבותם נובעת מעצם העובדה שהם מכוונים לקהל יעד שנמצא בתקופה מכוננת בהתפתחותו, היא תקופת הילדות, ועל כן הם ממלאים תפקיד חשוב בעיצוב אישיותו של הילד מבחינה נפשית וחברתית. בנוסף לכך, הם ממלאים תפקיד חשוב בתחומים כגון: פיתוח מיומנויות אוריינות, פיתוח הדמיון, הרחבת אופקים של ידע ותרבות, הגברת המודעות החברתית והפוליטית, עיצוב טעמו האמנותי והאסתטי של הילד ועוד.[9]

ההיבט השני שחשוב לציין הוא שסמיר לא צמח בתוך חלל ריק כי אם בתוך מסורת מכובדת של עיתונות לילדים במצרים. כתב העת הראשון לילדים במצרים (ובעולם הערבי כולו) היה ״רַרְצַ׳ת אל־מַדַארְס״ (חצר בית הספר), אשר נוסד בשנת 1870 על ידי שני ״ענקי״ חינוך מצריים: עַלִי מוּבַּארַכ, שר חינוך לשעבר ומי שנחשב ל״אבי החינוך המצרי״, ורִפַּאעַה אל־טַהְטַאוִי — שר החינוך המודרני הראשון של מצרים ומנהלו הראשון של בית הספר המצרי לשפות ולתרגומים. בתקופה זו חוותה

7 Lea Shamgar-Handelman, “To Whom Does Childhood Belong?,” in J. Qvortrup et al. (eds.), *Childhood Matters: Social Theory, Practice, and Politics*, Vienna 1994, pp. 249-266

8 מסארוה־סרור, ״גלגולי תפיסות של ילדות״, עמ׳ 12.

9 כתבי עת לילדים במצרים ובעולם הערבי כולו עושים שימוש נרחב בקומיקס מתורגם וכן בקומיקס מקומי־מקורי. יש כתבי עת יעודיים שמציגים אך ורק קומיקס, אך גם השאר מקדישים חלק נכבד מכל גיליון לרצועות קומיקס שונות. על קומיקס ככלי חינוכי וככלי לעיצוב תודעה קולקטיבית, ראו: אלעד גלעדי, ״קומיקס ככלי לעיצוב תודעה קולקטיבית בשירות האינדוקטרינציה הג׳האדיסטית ובשירות החינוך נגד הטרור״, **המזרח החדש** 52 (2013), עמ׳ 208–230.

מצרים תנופה רצינית בתחום החינוך שבאה לידי ביטוי בבניית בתי ספר והתעניינות גוברת ברמת התלמידים, המורים ותכניות הלימוד. עלי מובארכ הגה את רעיון הקמת כתב העת לילדים מפני שהאמין בחשיבות חינוך הילדים גם בעזרת אמצעי לימוד "רך".[10] בשנת 1892 התפרסם במצרים כתב עת נוסף לילדים בשם "אל־מַדְרַסַה" (בית הספר). כתב עת זה, מיסודו ובעריכתו של מֶצְטַפַא כַּאמִל שהיה מנהיג לאומי חשוב במצרים,[11] היה כתב עת לאומי־פוליטי מוצהר. באמצעותו קרא כאמל לילדים ולבני נוער להתנגד לכיבוש הבריטי. שני כתבי העת האלה, יחד עם כתבי עת אחרים ומפורסמים פחות, כמו "אל־תִלְמִיד'" (התלמיד, 1893) ו"אַנִיס אל־תִלְמִיד'" (ידיד התלמיד, 1898), משתייכים למה שניתן לכנות בתור "השלב הפדגוגי" בהיסטוריה של כתבי העת לילדים במצרים, שנמשך עד לשנות השלושים של המאה העשרים.[12]

לאחר מכן, ובעיקר בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים, כתבי העת לילדים נוסדו והופקו על ידי פובליציסטים ויזמים עצמאיים. הם השילו מעליהם את האופי הפדגוגי הנוקשה ואימצו אופי מסחרי יותר, שבא לידי ביטוי בעיקר בשילוב רצועות קומיקס מתורגמות ומקוריות. כדוגמאות מייצגות של התקופה ניתן לציין את כתב העת "אל־אַרְלַאד" (הילדים, 1923), שנוסד ונערך על ידי הפובליציסט ואיש העסקים אִסְכַּנְדַר מַכַּארְיוס, ואת כתב העת "אל־פַתאה" (הנערה, 1937–1943), שנוסד על ידי הפמיניסטית, הסופרת, המשוררת והמחנכת המצרית המפורסמת נַבַּוִיַה מוסַא. במהלך שנות החמישים היו כתבי העת לילדים במצרים עדים לעידן חדש עם כניסתן של הוצאות הספרים הגדולות אל התעשיה המתפתחת הזאת — מה שתרם רבות לשיפור האיכות וההמשכיות של כתבי העת. בתוך כך ניתן להזכיר את הוצאת דַאר אל־מַעַארִף שהפיקה את כתב העת "סִנְדבַּאד" (1952–1960), שנוסד ונערך על ידי הסופר המצרי מוחמד סעיד אל־עַרְיַאן והיה פופולרי מאוד בכל רחבי העולם הערבי, ואת הוצאת דאר אל־הלאל שהפיקה את כתב העת סמיר.[13] מאז ראו אור עשרות כתבי עת במצרים — חלקם הצליחו יותר וחלקם הצליחו פחות — וברובם השתתפו כותבים ואמנים מהשורה הראשונה, דוגמת הסופר נגיב מחפוט' שכתב עבור כתבי העת סמיר, אל־אולאד ועוד, ודוגמת הצייר חוסיין בִּכַּאר שאייר את דמויות סנדבאד.[14]

10 למידע נוסף על אודות כתב עת זה ראו: מוחמד עבד אל־ע'ני חסן ועבד אל־עזיז דסוקי, **רַוְצַ'ת אל־מַדַארִס: נַשְאַ'תַהַא ואִתַגַ'אהַתַהַא אל־אַדַבִּיַה ואל־עִלְמִיַה**, קהיר 1975.

11 מצטפא כַּאמל הוביל את התנועה הלאומית המצרית ונחשב לאבי הלאומיות המצרית המודרנית. בשנת 1894 ייסד כאמל את המפלגה הלאומית המצרית אשר קראה להפסקת הכיבוש הבריטי ולהחזרת השלטון לידיה של מצרים עצמאית. ראו: M. Meyerhof, "Mustafā Kāmil Pasha" *The Encyclopedia of Islam* 2nd ed., vol. 7, p. 715.

12 שַהִירַה חַ'לִיל, "אל־סִיַאסַה פִי מַגַ'לַאת אל־אַטְפַאל: תַתְ'קִיף וַלַיְסַ אִסְתִעְ'לַאל!", **אל־מצור** (קהיר), 12 בפברואר 2014, עמ' 22; נגלא עלאם, **תַטַוֻר מַגַ'לַאת אל־אַטְפַאל פִי מִצְר ואל־עַאלַם אל־עַרַבִי מִנְדַ' נַשְאַ'תִהַא חַתַא עַאם 2000**, קהיר 2005, עמ' 77; Mohyeddin El-Labbad, "Les Livres Illustres et les Revues pour Enfants en Egypte," *Bulletin du CEDEJ* 25/1 (1989), pp. 46-47.

13 עלאם, **תַטַוֻר מַגַ'לַאת אל־אַטְפַאל**, עמ' 77-78.

14 לשם ההשוואה, יעל דר, שכתבה מספר מחקרים על כתבי העת לילדים בישראל במהלך התקופה שבין 1930 ל־1950 מציינת כי מיטב הסופרים, המשוררים והמאיירים בני התקופה השתתפו בתעשייה הזאת ובמאמץ הלאומי לחינוך הדור הצעיר. די לציין שמות בולטים, כגון: נתן אלתרמן, ח"נ ביאליק, פניה ברגשטיין, נחום גוטמן, לאה גולדברג, שאול טשרניחובסקי, ש"י עגנון ואברהם שלונסקי. יעל דר, "בא ילד לחתום על דבר לילדים': מגויסות ואי־מגויסות בדבר לילדים בתקופת היישוב", **קשר** 35 (חורף 2007), עמ' 111-112.

הוצאת הספרים דאר אל־הלאל, אשר הוקמה בשנת 1892 על ידי משפחת זידאן, הוציאה לאור מגוון של ספרים וכתבי עת למבוגרים, כגון: אל־רֵנָיַא, אל־אִתְ׳יַין, אל־מֻצַוַר ואל־כַּוַאכִּבּ. נַאדִיַה נַשְׁאַ׳ת, נכדתו של מייסד ההוצאה ואחייניתם של ראשי ההוצאה, האחים אמיל ושֶׁכְּרי זידאן, היא שהגתה את הרעיון ליצור כתב עת לילדים עבור ההוצאה. לאחר שהאחים זידאן בדקו ושקלו את הצעתה הם הטילו את המשימה על נאדיה עצמה, שבתורה ארגנה במהירות את צוות המערכת שמנה שמונה אנשים בראשותה כעורכת הראשית.[15]

כתב העת סמיר ראה אור לראשונה ב־15 באפריל 1956 בנסיבות לאומיות רגישות במיוחד: הלאמת תעלת סואץ והמתקפה המשולשת של צבאות בריטניה, צרפת וישראל על מצרים. סמיר סיפק שעשוע עבור הילדים ובריחה מהאווירה המתוחה במצרים, ובשל כך זכה כבר בתחילת דרכו להצלחה מסחרית גדולה: 50,000 העותקים של הגיליון הראשון נחטפו מהמדפים ביום שבו פורסם, ובשבועות שלאחר מכן הוצפה המערכת במכתבי תמיכה נלהבים של קוראים צעירים.[16]

שנה לאחר מכן כבר הרחיב כתב העת את היקפו מ־16 ל־24 עמודים. בשנת 1961, לאחר היעלמותו של כתב העת סנדבאד, הפך סמיר לכתב העת המוביל בשוק המצרי. האיחוד המצרי־סורי בין השנים 1958–1961 פתח לכתב העת את השוק הסורי ושווקים חדשים נוספים, כמו סודאן, עיראק, כווית ותימן. בשנת 1959 הגדיל סמיר את היקפו ל־32 עמודים וכל גיליון הופץ ב־80,000 עותקים.[17]

תחת שרביטה של נאדיה נשא׳ת הציג סמיר רצועות קומיקס מתורגמות, כגון מיקי מאוס, טרזן, זורו וטין־טין, לצד קומיקס מצרי מקורי, כמו ״סמיר הפיקח ותהתה הטיפש״ (ששמו שונה לימים ל״עלילות סמיר ותהתה״), פרי עטו של המאייר ממוצא צרפתי־יהודי ברני ו״הרפתקאות בַּאסֵל הצופה האמיץ״, פרי עטו של המאייר המצרי־ארמני הַארוּן. יצוין כי רוב רצועות הקומיקס, המקומיות והמיובאות, ״דיברו״ ערבית מצרית מדוברת. לצד קומיקס, כל גיליון כלל גם קריקטורות קומיות, עמוד המוקדש לבנות, טור מאת העורכת הראשית, מדור המוקדש לפניות הילדים ולהצגת יצירותיהם (בעיקר ציורים ושירים קצרים), משחקים וכן מתנה קטנה. לאורך תקופת כהונתה של נשא׳ת כעורכת סמיר (1959–1963), נשאר כתב העת מחוץ לחיים הפוליטיים כמעט לחלוטין. כן ניתן לציין מספר קטן של סיפורים ורצועות קומיקס שהציגו סצנות מהמהפכה של שנת 1952, למשל, אך לעומתן מלחמת 1956 נעדרה לחלוטין מדפיו של כתב העת.[18]

ב־15 בינואר 1964 השיקה הוצאת ״דאר אל־תַחְרִיר״ גיליון ראשון של כתב העת שחולל מהפכה בכתבי העת לילדים במצרים. היה זה כתב העת ״כַּרַוַאן״ (ציפור החרמשון), אשר נועד להיות כתב עת סוציאליסטי לילדים המבטא את ערכי המהפכה

15 Bertrand Millet, *Samir Mickey, Sindbad et les Autres: Histoire de la presse enfantine en Egypte,* Le Caire 1987, p. 63

16 שם, עמ׳ 63, 65.

17 שם, עמ׳ 65.

18 שם, עמ׳ 65, 67; Mark Allen Peterson, *Connected in Cairo: Growing Up Cosmopolitan in the Modern Middle East*, Bloomington, Indiana 2001, p. 41.

והנאצריזם, ולשמש אלטרנטיבה לשמרנות של סנדבאד ולמסחריות של סמיר. עם צוות כותבים מוערך ורציני ובחסות של גורמים רשמיים רבים, נראה היה כי לכרואן נכון עתיד מזהיר, אך הוא שרד בקושי עשרה חודשים. כשלונו נובע, ככל הנראה, מהתחרות הקשה ומבעיות פנימיות רבות, ואולי דווקא מהדגש הרב שניתן בין דפיו לפן האידיאולוגי — דבר שהקשה על הצעירים ״להתחבר״ לכתב העת ולתכניו. כאשר נסגר כרואן עברו התקוות שנתלו בו אל כתב העת סמיר, יחד עם מטרות כמו הגברת המודעות הפוליטית בקרב הילדים. כל זאת קיבל משנה תוקף כאשר דאר אל־הלאל הולאמה באותה שנה ועברה לידי ״האיחוד הסוציאליסטי הערבי״.[19]

העורכת הראשית והמייסדת נאדיה נשא׳ת הוחלפה בשנת 1963 על ידי סגניתה נוּתַיְלַה רַאשִׁד שהובילה את סמיר לכיוונים חדשים. כתב העת החל לעסוק יותר ויותר בנושאי סוציאליזם וסולידריות חברתית, אך בצורה ישירה פחות מזו שננקטה בכתב העת כרואן. הפוליטיזציה של סמיר החלה עם ראשד אמנם, אך הפכה לבולטת ובוטה יותר כאשר זו הוחלפה באוקטובר 1966 על ידי גַמִילַה כּאמִל. ניתן לראות כי באותה תקופה החלו להופיע גיבורים זרים פחות ופחות ואת מקומם תפסו גיבורים ערביים אותנטיים. כמו כן, קיבל כתב העת אופי פדגוגי יותר והחל לעסוק בעניינים הקשורים לבתי הספר היסודיים והתיכוניים. מלחמת 1967 העבירה לקדמת הבמה את התפקיד הפוליטי ששיחק סמיר, וכתב העת לקח חלק חשוב במאמץ המלחמתי ובהסברתו לצעירים.[20]

נותילה ראשד חזרה בשנת 1971 לתפקיד העורכת הראשית של סמיר על חשבון גמילה כאמל. בשל העלייה ברמת הפוליטיזציה של כתב העת, אך בעיקר בשל הרעת תנאיהם הכלכליים, רוב הכותבים הוותיקים של סמיר עזבו בתחילת שנות השבעים לטובת כתבי העת החדשים ועתירי התקציב של מדינות המפרץ.[21] בשל הירידה ברמת התכנים ובאיכותם ובשל חוסר היכולת לעמוד בדרישות הקדמה, משיכתו של סמיר בקרב הקוראים הצעירים הלכה ופחתה, ומספר העותקים של כל גיליון צנח באותה תקופה ל־20,000 בלבד.[22]

נותילה ראשד מילאה את תפקיד העורכת הראשית עד לשנת 2002, זמן קצר לפני מותה. היא הוחלפה על ידי שַהִירַה חַ׳לִיל, שהייתה בת טיפוחיה ושימשה עד אז בתפקיד עורכת של כתב העת לילדים ״מיקי״, השייך גם הוא להוצאת דאר אל־הלאל. לדבריו של עַ׳אלִי מוחמד, יושב ראש מועצת המנהלים הנוכחי של דאר אל־הלאל, ההוצאה ומפעליה השונים, כולל סמיר, התנגדו החל משנת 2005 ל״פרויקט הורשת השלטון״ מחוסני מובארכ לבנו גמאל. כנגזרת מכך, שר האוצר דאז יוסף בוטרוס ע׳אלי פעל ללא

19 Millet, *Samir Mickey*, pp. 69, 73

20 שם, עמ׳ 75–76.

21 דוגמה טובה לכך הוא כתב העת לילדים ״מַאגִ׳ד״, שהוקם בשנת 1979 באיחוד האמירויות על ידי העיתונאי המצרי הנאצריסטי אחמד עמר. עם עמר, שהיה עורכו הראשי של כתב העת והתסריטאי הראשי של רצועות הקומיקס שבו, שיתפו פעולה קריקטוריסטים מצריים מפורסמים ומובילים, כמו אחמד חִגַאזִי, בַּהָגַת עת׳מאן ומַחְיִי אל־דין אל־לַבַּאד. אליהם הצטרף גם הצייר, הפסל והקריקטוריסט הפוליטי המצרי ג׳ורג׳ בַּהָגוּרִי. אודות כתב עת זה בהרחבה ראו: Allen Douglas and Fedwa Malti-Douglas, *Arab Comic Strips: Politics of an Emerging Mass Culture*, Bloomington, Indiana 1994, pp. 150-173.

22 Millet, *Samir Mickey*, pp. 79, 81

לאות להצרת צעדיו של המוסד ואף ניסה להביא לסגירתו. אך המתקפה הגדולה ביותר על ההוצאה ועל סמיר הייתה בתקופת שלטון האחים המוסלמים. כתב העת, אשר נתפס בעיני האחים המוסלמים כאחד מסמלי המשטר הישן, הפך בתקופתם לירחון וכמעט שנסגר אלמלא מהפכת ה־30 ביוני שעצרה את התהליך.[23]

סמיר לובש מדי צבא

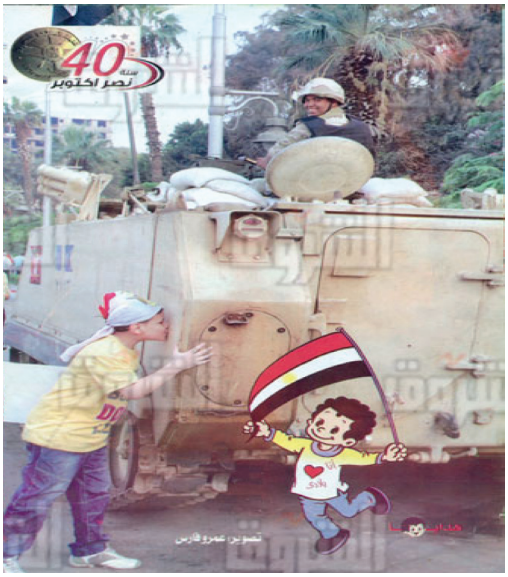
באמצע חודש דצמבר 2013 החלו מספר יומונים במצרים, ובראשם העיתון אל־שֻׁרֻוק, לדווח על חדירה של תכנים פוליטיים אל דפי כתב העת סמיר. לפי העיתון, מדובר היה ב״תופעה חדשה שבה סיפורים וציורים כוללים תכנים פוליטיים, ואפילו דמויות כתב העת שרות את השיר ׳תִסְלַם אל־אַיַאדִי״׳ (תבורכנה הידיים),[24] המזוהה עם מאבק הצבא באחים המוסלמים והדחתם מהשלטון על ידי סיסי. אכן על שער גיליון סמיר שראה אור ב־3 בנובמבר 2013 ניתן לראות את סמיר במדי צבא, שאר הדמויות המפורסמות של כתב העת נושאות אותו על כפיים וחברו תהתה מגיש לו ורד. מעל הדמויות מופיע ציטוט משירו הפטריוטי של הזמר המצרי עַבְּד אל־חַלִים חַאפִט׳: ״אללה, הו ארצנו, אללה [שומר] על הצבא שלך ועל העם גם יחד״ (אללה יא בַּלַדְנַא אללה, עלא גֵ׳יְשֵׁכ ואל־שַׁעְב מַעַאה) (תמונה 1).

תמונה 1: סמיר, 3 נובמבר 2013 (מתוך אל־שרוק, 16 דצמבר 2013)

23 ע׳אלי מוחמד, ״דאר אל־הלאל, וַאבְּתַדַא אל־מִשְׁוַאר״, אל־מצור, 8 בינואר 2014, עמ׳ 5–7.

24 אל־שרוק (קהיר), 16 בדצמבר 2013.

בעמוד השני של אותו גיליון הופיעה תמונה של ילד מנשק נגמ"ש, כשלידו סמיר מנופף בדגל מצרים ובראש העמוד מופיע הלוגו "40 שנה לניצחון אוקטובר" (תמונה 2). בעמודים 14 ו־15 מופיע סמיר בפעם השנייה במדי צבא והוא מניף מעל ראשו את דגל מצרים, על רקע תמונה של ילד היושב על נגמ"ש עם חייל, ולצד התמונה מילות השיר "אני אוהב אותך מצרים" (תמונה 3).



תמונה 2: סמיר, 3 נובמבר 2013 (מתוך אל־שרוק, 16 דצמבר 2013)

תמונה 3: סמיר, 3 נובמבר 2013 (מתוך אל־שרוק, 16 דצמבר 2013)

בגיליון מתאריך ה־8 בספטמבר 2013, הופיעה רצועת קומיקס בשם "תבורכנה הידיים" (תסלם אל־איאדי) בכיכובם של סמיר, תהתה ושאר הדמויות המפורסמות

של כתב העת. הרצועה מתחילה באיור של תהתה שרואה בטלוויזיה את סיסי כשהוא מצדיע ומאחוריו המון העם שר את השיר "תבורכנה הידיים". תהתה חושב לעצמו: "הצבא והמשטרה מגינים על המדינה ושומרים על ביטחונה אך מה האזרח המצרי יכול לעשות?". תהתה מכנס את חבריו ויחדיו הם מחליטים לעשות עבודות שירות מגוונות לציבור, כגון: צביעת גדרות וקירות חיצוניים של מבנים כדי למחוק מהם "סיסמאות וציורים מכוערים", שמירה על מסגדים ועבודות שיפוץ ותחזוקה בכנסיות ובבתי ספר. לאחר שהחבורה מסיימת את עבודותיה השונות אומר סמיר בשמחה: "חזרנו לפני שעת העוצר, הבה ונשיר יחדיו שיר" ובאופן לא מפתיע פוצחת החבורה העליזה בשיר "תבורכנה הידיים" (תמונה 4, ותמונה 5).

תמונה 4, תמונה 5: סמיר, 8 ספטמבר 2013 (מתוך אל־שרוק, 16 דצמבר 2013)

באותו הגיליון, בעמוד המוקדש לחדשות, מופיעה כתבה תחת הכותרת "ברכות לבני העם המצרי מאנשי הצבא והמשטרה" בליווי תמונתם של סיסי ושל שר הפנים דאז מוחמד אבראהים. בכתבה נכתב:

> בניה של מצרים מקרב הצבא והמשטרה הם דוגמה ומופת לפטריוטיות. במהלך תהלוכה [של האחים המוסלמים] שהתקיימה ביום שישי לפני שבועיים, קבוצה של נערים ששירותיהם נקנו בכסף ניסו להתגרות בגברים הגיבורים של מצרים [קרי אנשי הצבא והמשטרה]. אולם תגובתו של הגנרל האחראי על הביטחון באזור אל־מֻהַנדִסִין [בקהיר] הייתה: 'אתם אחינו ואתם מצרים ואנו לעולם לא נפגע בכם לרעה'. אך למרבה הצער, אותם נערים סירבו להיענות לקול ההיגיון והפטריוטיות. תגובתם המפתיעה הייתה בדמות קריאות 'קטר היא מנהיגת העולם הערבי' לצד קריאות עידוד לאחת מתחנות הלוויין שמנסה להרוס את מצרים [קרי אל־ג'זירה].

בעמוד של הגיליון המוקדש למשחקים, התמונה שנבחרה למשחק "מצא את ההבדלים" היא תמונה של שלושה ילדים — האחד בלבוש אזרחי, השני בלבוש שוטר והשלישי בלבוש חייל.

שיאה של הפרשה היה פרסום תמונתו המצוירת של סיסי על שער כתב העת סמיר. בגיליון שראה אור בתחילת חודש פברואר 2014, ניתן לראות את סמיר מחבק תמונה ממוסגרת של סיסי הלבוש במדי צבא ייצוגיים, ושניהם מופיעים על רקע דגל מצרים ותחת הכיתוב: "בנה האציל של מצרים" (אִבְּן מִצְר אל־אַצִיל) [תמונה 6].

תמונה 6: סמיר, 1 פברואר 2014

יש כמה אפשרויות תרגום לביטוי הזה, שכן למילה ״אציל״ בערבית מספר משמעויות והעיקריות ביניהן הן ״אציל, בעל ייחוס״ וכן ״אמתי, מקורי, אותנטי״. המשמעויות השונות אינן סותרות זו את זו בהכרח וניתן אף לומר כי הן משלימות זו את זו: המשמעות הראשונה כאילו עומדת בזכות עצמה בעוד המשמעות השנייה באה כהנגדה למשהו. סיסי, בזכות עצמו וכמייצג הצבא, הוא בנה האמתי והמקורי של מצרים בניגוד לאלה שמעברו השני של המתרס.

הדימוי הוויזואלי של סיסי על שער סמיר הוא מעניין מאוד. הילד סמיר — הדמות הראשית של כתב העת (ורק היא) — נראה מחייך ומאושר כשהוא מחבק תמונה ממוסגרת, גדולה יותר ממנו, של סיסי. הדימוי שבתוך התמונה הממוסגרת משחזר את דמותו של סיסי במדי צבא רשמיים אשר הופיעה על פני כרזות רבות, פוסטרים, עמודי פייסבוק, שערי עיתונים וכדומה, והיא ללא ספק אחד הדימויים הויזואליים המזוהים ביותר עם דמותו של סיסי בתקופה המדוברת. אולם במקום לבחור בתמונה מצולמת ו״אמתית״ של סיסי, בחרו בכתב העת סמיר להפוך את דמותו לדמות מצויירת. סביר להניח כי המטרה הייתה להנגיש את סיסי לילדים ולהפוך אותו מדמות מרוחקת וכמעט מיתית למישהו קרוב יותר לעם ולילדים. ייתכן שבשל כך תווי פניו הוצערו ורוככו, עיניו הובהרו ועל שפתיו נקבע מעין חיוך. אך גם זאת במידה — סיסי אמנם הופך לדמות מצוירת, כמו סמיר, אך כבודו במקומו מונח. קיבוע דמותו בתוך תמונה ממוסגרת בא ללמדנו, כי מדובר באישיות נערצת ומופתית ולא בדמות כשאר הדמויות. ייתכן שבשל כך מוקפת דמותו של סיסי המצויר במעין הילה של אור, המזכירה מאוד הילה השזורה לעתים סביב דמויות מקודשות, הן באמנות הנוצרית והן באמנות המוסלמית.[25]

יש לציין, כי מאז הופעת הבכורה של סיסי על שער סמיר ועד למועד כתיבת שורות אלה, הוא כבר הספיק להופיע על השער עוד פעמיים. על שער גיליון סמיר מתאריך ה־15 ביוני 2014 ניתן לראות תמונה גדולה ואמתית של סיסי הלבוש בחליפה ומחייך בחצי חיוך. מתחתיו בצד שמאל אנו רואים את סמיר ותהתה חוגגים בריקודים ובהפרחת קונפטי ופרחים אל־על. מעל כל הסצנה מרחף הכיתוב: ״מצרים מגשימה את חלומה״. ההקשר ההיסטורי הוא בחירתו של סיסי לתפקיד נשיא מצרים והשבעתו לתפקיד (8 ביוני 2014) כשבוע לפני הופעת הגיליון. על שער סמיר מתאריך ה־16 בנובמבר 2014, אנו עדים לסצנה שכולה מצוירת: סיסי יושב על כס הנשיאות ועל ברכיו מונח ספר קוראן. הוא מחבק בחום וברוך אבהיים ילד צעיר וקירח שאת דמותו אנו רואים רק מאחור, אך ניתן להבין כי מדובר, ככל הנראה, בילד חולה סרטן. כל זאת תחת הכיתוב ״טיפול לכל ילד מצרי״ (תמונה 7).

25 ייצוגים של דמויות דתיות באמנות המוסלמית בימי הביניים ובראשית התקופה המודרנית, הופיעו פעמים רבות יחד עם הילה של אור — בדומה מאוד למסורות הנוצריות. אך בניגוד למסורות אלה, פניהן של דמויות מוסלמיות מקודשות הוחלפו לרוב בלובן בוהק, שנועד לסמל זוהר יוצא דופן וגם את חוסר היכולת לייצג את הדמות מבחינה ויזואלית. ראו: Fedwa Malti-Douglas, “Sign Conceptions in the Islamic World,” in Roland Posner, Klaus Robering and Thomas E. Sebeok (eds.), *Semiotics: A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture* Vol. 2, Berlin and New York 1998, p. 1807.

תמונה 7: סמיר, 16 נובמבר 2014

חציית קו אדום?

התקשורת המצרית — הכתובה והנצפית — כמעט שלא הגיבה לפרשה זו. התגובות המועטות שנרשמו בתקשורת נעו בין בדיחות־דעת לבין צקצוקי לשון. יש לציין את היומון אל־שרוק שהתייחס לראשונה לפרשה ואף מתח עליה ביקורת מסוימת, את היומון אל־וַטַן המצרי וכן את ערוצי הלוויין ONTV ואל־מִחְוַר שהקדישו תשומת לב מסוימת לפרשה, גם אם ביקורתם עליה הייתה רפה למדי. על רקע שתיקתה היחסית של התקשורת, בלטה תגובתו של מנחה הטלוויזיה חַ״יְרִי רמצ׳אן מערוץ הלוויין CBC. רמצ׳אן הקדיש חלק נכבד של אחת מתכניותיו לנושא האלהת השליט בתרבות המצרית, ואף מתח ביקורת על הרומן בין סמיר לבין סיסי בתחילת התכנית. רמצ׳אן תהה מדוע הופיעה תמונה של סיסי על שער כתב העת סמיר, וציין כי אף שהוא נמנה עם תומכיו של סיסי, הוא מודה שאין זה הוגן לערב ילדים בפוליטיקה, ובמקרה הזה מדובר בהגזמה לא מקובלת שבוודאי אינה משביעה את רצונו של סיסי.[26]

רוב הביקורת על הפרשה נרשמה בפורומים של צעירים באינטרנט ובעיקר ברשתות החברתיות. ביקורת חריפה נמתחה שם על כך שמערבים ילדים בפוליטיקה ובמאבקיה במקום לשמור על תומם ולדאוג לחינוכם לערכים, ואף מאלצים אותם לבחור צד במאבק שבין המשטר והצבא לבין האחים המוסלמים. מבחינתם של

26 ערוץ *CBC* (מצרים), 5 בפברואר 2014, https://www.youtube.com/watch?v=nXOoJgWP5h8 (תאריך כניסה אחרון: 22 בדצמבר 2016).

מבקרים אלה, כתב העת חרג מתפקידו כאשר רתם את הילדים לקמפיין האדרת הצבא ופולחן האישיות של סיסי וכל הפרשה היא בבחינת חציית קו אדום.

כך לדוגמה, לאחר חשיפת הפרשה באמצע חודש דצמבר 2013, כתבה סַוְסַן עַ׳רִיבּ, הדוברת ומתאמת הפעילות של תנועת ״צעירי ה־6 באפריל״[27] בארה״ב בחשבון הטוויטר שלה: ״אפילו כתב העת סמיר!!! האם נשאר משהו במצרים שעדיין לא הזדהם?!״.[28] בעלת חשבון טוויטר בשם יַמְנַא מחמוד כתבה באותו הקשר: ״כתב העת סמיר... מה זה הגועל הזה שעושים לילדים?!!!״.[29] כמו משתמשי טויטר רבים שהגיבו על הפרשה, משתמש בשם ״אל־נַהְדִי״ מחה על המיליטריזציה של סמיר וכתב: ״אנא מכם, אל תהרסו את הילדות עם הבלי הפוליטיקה. אפילו כתב העת סמיר הפך להיות צבאי??״.[30] משתמשת אחרת בשם דֶעַא כתבה: ״...הילדים שלנו בסכנה. כתב העת [סמיר] הפך להיות רעל קטלני עבור הילדות שלהם״.[31]

לאחר הופעתו הראשונה של סיסי על שער כתב העת סמיר בתחילת חודש פברואר 2014, כתב בעל חשבון טוויטר בשם וַלִיד אל־גַ׳בַּארִי: ״אפילו כתב העת סמיר לילדים נושא את תמונותיו של סיסי... זוהי שטיפת מוח לילדים, חינוך להענקת קדושה לאדם, וחזרה לעידן של סתיו בזמן של אביב״.[32] משתמש בשם עלי עַרִיף כתב: ״כתב העת סמיר [נותן] לילדים שיעור ביצירתו של פרעה והאלהת בני אדם״.[33] משתמש בשם גמאל סִיַאם כתב: ״כתב העת סמיר מכניס את ילדי מצרים לזירת המאבק הפוליטי. [זהו] ניצול של ילדים לצרכים פוליטיים״.[34] משתמשת בשם פאטמה נביל כתבה: ״אני גדלתי על כתב העת הזה. למה לא ישימו לנו גם תמונה של מובארכ על השער? זה מנהג ישן, חבר׳ה״.[35] דוגמה נוספת לרוח הביקורת על הפרשה, שבאה לידי ביטוי ברשתות החברתיות, היה ניתן לראות ברב־שיח הבא שהתנהל בטוויטר ב־4 בפברואר 2014 בעקבות פרסום תמונתו של סיסי על שער כתב העת סמיר:

> וַלִיד: חייבים לסגור את כתב העת סמיר!! הם שמו על השער את תמונתו של סיסי. זה לא בצחוק.
> אחמד רַאגִח: מלמדים את הילדים צביעות כבר בגיל צעיר. חייבים לעצור את הפצת כתב העת הזה.
> נַגְוַא צַלַאח: זה יותר מדייייייי, באמת, יותר מדייייי!

27 תנועת ״צעירי ה־6 באפריל״ הוקמה בתאריך זה בשנת 2008, כתנועת אופוזיציה שנועדה לתמוך במחאת עובדי הטקסטיל בעיר אל־מַחַלַה אל־כֻּבְרַא נגד הממשלה והשלטון במצרים. תנועה זו, אשר לקחה חלק פעיל מאוד במהפכת ה־25 בינואר 2011 וראשיה הפכו למזוהים מאוד עם מהפכה זו, הוצאה אל מחוץ לחוק בחודש אפריל 2014 בגין ״פגיעה בתדמיתה של מצרים״ ושלושה מראשיה נאסרו בשל ארגון הפגנה בלתי־חוקית.

28 https://twitter.com/sawsangharib/status/412756906105516033

29 https://twitter.com/yomna_fawzi/status/412748026227093504

30 https://twitter.com/nahde1/status/412945257891115008

31 https://twitter.com/doaatahatalema/status/412595277036802048

32 https://twitter.com/w_aljbary/status/433463256079138816

33 https://twitter.com/1aHmeDRefaT/status/4309522976410419

34 https://twitter.com/GMSBaghdadi/status/4308064289585971

35 https://twitter.com/fatma_nabil/status/430638620392034304

וליד: הצבא השתלט גם על הדמיון של הילדים :)
רַאנְיַא: זה אמתי? זה לא פוטושופ?!
וליד: אמתי לגמרי
[...]
אנג׳י בַּסְיוּנִי: אתה צודק... אבל זה אופייני לעם המצרי:))
וליד: אפילו אמא שלי, שחושבת שסיסי הוא האדם החשוב ביותר עלי אדמות במאות העשרים והעשרים ואחת, צוחקת ואומרת שהוא נמצא בכל מקום ואפילו אם נפתח את הברז יצא משם סיסי...[36]

לאחר פרסום תמונתו של סיסי פעם נוספת על שער סמיר באמצע חודש יוני 2014, התעוררה הפרשה מחדש ועמה התחדשה גם הביקורת. משתמשת בשם אִיסִיס ח׳ליל פרסמה בחשבון הפייסבוק שלה את תמונתו של סיסי על שער סמיר וכתבה: ״[ראו את] שער כתב העת סמיר... מדוע הזמן לא השאירנו תמימים?״.[37] משתמשת טוויטר בשם רַאנְיַא צייצה את הפוסט הזה והוסיפה: ״סיסי על שער כתב העת סמיר, שהיה פעם כתב עת לילדים... בואו נהרוס כבר הכול״.[38]

אפילו זמן רב יחסית לאחר שהפרשה שכחה, עדיין היה ניתן לראות את הדי הביקורת עליה ברשתות החברתיות. בתחילת חודש פברואר 2016, משתמש טוויטר בשם מֻצְטַפַא עַבְּד אל־עַאל רצה לרמוז, ככל הנראה, כי צבא מצרים שולט בכתב העת סמיר. הוא פרסם תמונה המאגדת הופעות מן העבר של נאצר וסַאדַאת בכתב העת סמיר, וכן את תמונתו הראשונה של סיסי על שער סמיר וכתב: ״כתב העת סמיר, הענף לעניינים מורליים וביטחון לאומי, מחלקת הילדים״.[39] בסוף חודש אפריל 2016, משתמש טוויטר בשם נביל הגיב על תמונתו של סיסי על שער סמיר שהופיעה כשנה וחצי קודם לכן, שבה הוא נראה מחבק ילד חולה סרטן (ראו תמונה 7), וכתב: ״כתב העת סמיר, שאמור להיות כתב עת לילדים״.[40] משתמש אחר בשם ג׳ורג׳ צַלִיב, כתב בתגובה: ״נראה כי [סיסי] הולך בדרכו של מובארכ״.[41]

מה נשתנה?

רבים מבין מותחי הביקורת על הפרשה ראו בה משום חציית קו אדום, שכן אין לדידם מקום לפוליטיקה בכתבי עת לילדים וודאי שלא לשטיפת המוח הצבאית ולפולחן

36 https://twitter.com/WilloEgy/status/430647580591017984
37 https://www.facebook.com/photo.php?fbid=935099696507407&set=a.319238014760248.99819.100000221577180& pe=1&theater
38 https://twitter.com/rtalita_talita/status/499896797356380160
39 https://twitter.com/mossss_abdelall/status/695853635784286208
40 https://twitter.com/Ternz/status/726370522804686848
41 https://twitter.com/G4S90/status/726387436746641408

האישיות של סיסי או של כל אחד אחר. אך האם באמת מדובר כאן בחציית קו אדום? האם אותו קו דמיוני לא נחצה כבר פעמים רבות בעבר?

השאלה מה מבוגרים בוחרים לספר לדור ההמשך דרך הספרות וכתבי העת שהם מייעדים לו היא שאלה חשובה שיכולה ללמדנו רבות. כפי שטוענת יעל דר, ספרות הילדים מעצם טיבה היא ערוץ שיח חד־כיווני המשמש את הדור הבוגר להעברת מסרים אל הדור הצעיר. חילוץ הנרטיבים מהטקסטים האלה יכול לשפוך אור על דינמיקה של אתוס, על מערכת הציפיות שיש לדור הבוגר מהדור הצעיר, ועל התפקידים שהדור המבוגר מייעד לעצמו כמחנך וכמעצב של דור העתיד.[42] שהירה ח׳ליל, העורכת הנוכחית של סמיר, הייתה הראשונה להדוף את חצי הביקורת שהופנו נגד כתב העת על רקע הפרשה. ח׳ליל לא ראתה צורך להתנצל על הכנסת תכנים פוליטיים לכתב העת, שכן לדבריה, מאז היווסדו בשנת 1956, סמיר ידוע בכך שהוא מציג לקוראיו תכנים פוליטיים. עוד הדגישה ח׳ליל כי כתב העת סמיר ציין תמיד מאורעות לאומיים — מהפכת יולי (1952), מלחמת אוקטובר (1973), מהפכת ה־25 בינואר ומהפכת ה־30 ביוני — כשם שהוא עוקב אחר אירועים פוליטיים לאומיים ומסביר אותם לילדים בשפה פשוטה. בתגובה לביקורת על כך שכתב העת מציג רק צד פוליטי אחד, טענה ח׳ליל כי בנושאים שבהם עוסק כתב העת ובסיפורים המוצגים בו לוקחים חלק הילדים עצמם והם שמציעים אותם. לדבריה, הילדים הם קבוצת המיקוד שלה וכל מה שמופיע בכתב העת הוא תולדה של שיחה ישירה עמם והיענות לבקשותיהם.[43] במקום אחר אמרה ח׳ליל את הדברים הבאים:

> הילדים עצמם הבינו את חשיבות התפקיד של הצבא המצרי האמיץ [...] הקטנים הבינו, באמצעות הקצינים והחיילים, מהי המשמעות של פטריוטיות אמתית ושל אהבת המולדת. הם גם הבינו את החשיבות של הימצאות מודל לחיקוי בחיינו, כאשר הופיע מולם גיבור מצרי שאוהב את מולדתו ומגן עליה מפני הטרור והטרוריסטים. הם כתבו, ציירו ודנו ואנחנו רק פרסמנו את תוצרתם בעמודי כתב העת. בשל כך לא יכולנו לחשוב על שער יפה יותר מאשר זה שיישא את תמונתו של הגיבור המצרי [אל־סיסי] והצגנו אותו כמודל לחיקוי עבור הילדים וכדוגמה נפלאה לפטריוטיות המצרית.[44]

במאמר נוסף פרי עטה טוענת ח׳ליל שהיות שכתב העת סמיר עסק תמיד בפוליטיקה, ברמה כזו או אחרת, היה זה טבעי כי יעסוק גם בצבא. כמו כן, היה זה אך הגיוני שאת שער כתב העת עיטרו לא פעם דמויותיהם המצוירות של הנשיא גמאל עבד אל־נאצר או של הנשיא סאדאת, שכן הם מהחשובים שבמנהיגי מצרים. הכנסת תמונתו של

42 יעל דר, ״חיול הצבר: ספרות הילדים העברית מתגייסת לחייל את קוראיה, 1939–1949״, **סדן: מחקרים בספרות עברית** 5 (2002), עמ׳ 255.

43 **אל־שרוק**, 16 באפריל 2013; ערוץ מִחְוָר (מצרים), 5 בפברואר 2014.

44 שהירה ח׳ליל, ״מַגַ׳לַת אל־אַטְפַאל אל־עַרִיקַה אלתי תֻוַאכִּב אל־חַדַת״, **אל־מצור**, 29 בינואר 2014, עמ׳ 74.

סיסי לשער כתב העת, לטענתה, אינה עניין שצריך לעורר פליאה שכן מדובר בהמשך הגיוני של המסרים הפטריוטיים של סמיר מאז שנת 1956 ועד היום.[45]

ואכן, עיון בשעריהם ובין דפיהם של גיליונות כתב העת סמיר מן העבר מגלה כי העיסוק בצבא ובנושאים הקשורים לו וכן במנהיגי מצרים מעבד אל־נאצר ועד ימינו (למעט הנשיא מוחמד מורסי) היה שכיח למדי. אך יש לציין כי העיסוק בנושאים הללו ובפוליטיקה בכלל לא היה נחלתו הבלעדית של סמיר. החוקרת המצרית נַגְלַא עַלַאם, שסקרה כמות נכבדה של כתבי עת לילדים במצרים ובעולם הערבי מראשיתם ועד לשנת 2000, מונה בספרה אחת־עשרה מטרות־על של כתבי העת הללו, על פי הצהרות מפורשות מאת עורכי כתבי העת וכפי שעולה מתוכני כתבי העת עצמם. אחת המטרות שמציינת עלאם היא "ביסוס המהות התרבותית הלאומית בקרב הילדים, טיפוח הרוח הלאומית המקומית והפאן־ערבית, ומתן דגש למורשת האבות ולגבורתם".[46] ברטרנד מילה (Millet), שסקר את עיתונות הילדים המצרית משנות השלושים של המאה הקודמת ועד לאמצע שנות השמונים שלה טוען כי העיתונות לילדים במצרים — מתקופת המלך פואד ועד למובארכ — נועדה, בין השאר, לאכוף את הלגיטימיות של המשטר במוחותיהם של הילדים, ושיח ההלל למנהיג היה הנושא השכיח ביותר בסוג העיתונות הזה.[47]

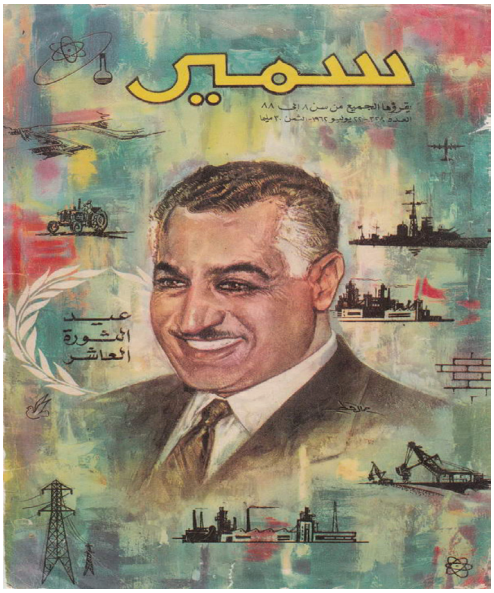
נשיא מצרים גמאל עבד אל־נאצר הוצג בכתבי העת לילדים כדמות אלוהית כל־יכולה, כמי שעומד מאחורי השינוי החברתי והפוליטי במצרים, וכמי שעומד איתן וגאה מול המערב. פועלו הוצג תמיד כגרנדיוזי וגדול מהחיים. בתוך כך, בניית סכר אסואן והאלגוריות המיסטיות הנלוות אליה תפסו מקום נכבד בין דפי כרואן וסמיר. עם זאת יש לציין כי פולחן האישיות של נאצר היה מועט יחסית בכתבי העת לילדים. איזכורים והופעות של הנשיא בכתב העת סמיר היו שכיחים פחות בתקופת נאצר מאשר בתקופת סאדאת.[48] לשם השוואה, תמונתו של נאצר הופיעה על שער סמיר רק פעם אחת לפני מותו (תמונה 8), לעומת חמש הופעות של סאדאת על שער סמיר מאז עלייתו לשלטון ועד הירצחו.

45 ח׳ליל, "אל־סיאסה", עמ׳ 22–23.

46 עלאם, תַטַוֻר מַגַ׳לַאת אל־אַטְפַאל, עמ׳ 120.

47 Millet, *Samir Mickey*, p. 129

48 שם.



תמונה 8: סמיר, 22 יולי 1962

(נאצר מוקף בשלל הישגיו על שער גיליון סמיר המציין עשור למהפכת 1952)

לאורך שנות השבעים שיקף סמיר את פולחן האישיות של סאדאת. מלחמת 1973 עוררה אין ספור קריאות לפטריוטיזם ו״צליחת התעלה על ידי גיבורי רמדאן״ תפסה מקום נכבד בין דפי כתב העת, והוללה במשך שנים רבות בסיפורים, רצועות קומיקס ועוד. מגוון רחב של איקונוגרפיה מתלווה לייצוג של סאדאת בכתבי העת לילדים ובעיקר בסמיר. סאדאת מוצג בה בתור אביהם של כל ילדי מצרים, חייל לוחם, גיבור צליחת התעלה במלחמת אוקטובר, אדריכל השלום, בונה הערים, אדם דתי וירא שמיים ואפילו גלגול של כוחות מצריים מיסטיים וקדומים.[49] על שער הגיליון שראה אור ב־3 באוקטובר 1976 לדוגמה, מופיע סאדאת כאל המצרי אתון — אל גלגל החמה — כשהוא מקרין קרני שמש המשפיעות כל טוב על פני אדמת מצרים המכוסה בירק, בפרחי לוטוס, בפרחים רגילים ואף בטילים. כאילו על מנת לאזן את המיליטנטיות שבטילים, בין דמותו המחייכת של סאדאת לבין דמות האישה המייצגת את האומה המצרית מרחפות שתי יונים לבנות הנושאות בפיהן ענפי זית (תמונה 9).

דוגמה מייצגת נוספת לפולחן האישיות של סאדאת ניתן לראות בטור הקבוע של עורכת סמיר, נותילה ראשד, מתאריך ה־26 בדצמבר 1976, המוקדש לציון יום הולדתו של סאדאת:

> אתמול הוא הדליק לעצמו נר [לכבוד יום הולדתו], לאחר שהדליק בעבורנו את להבת הניצחון, בעקבות מלחמה שהחזירה לנו את תחושת הערך העצמי.

49 שם, עמ׳ 129–130.

אנחנו דור שטעם את טעמה המר של התבוסה [...] וכבר היה ניתן לספור על יד אחת את האופטימיים שבינינו. אבל הוא נשא את האחריות על כתפיו בסבלנות וברוגע, בתשומת לב ורצינות. בסודיות גמורה התכונן והתמודד עם כל הדאגות. במהלך על־אנושי הוא הצליח לגרור את האויבים אל המלכודת והם נכנסו אליה במו רגליהם [...] הוא הפתיע אותם ופתח באש כדי לשחרר את האדמה, והאש ניחתה עליהם כברקים משמים.[50]

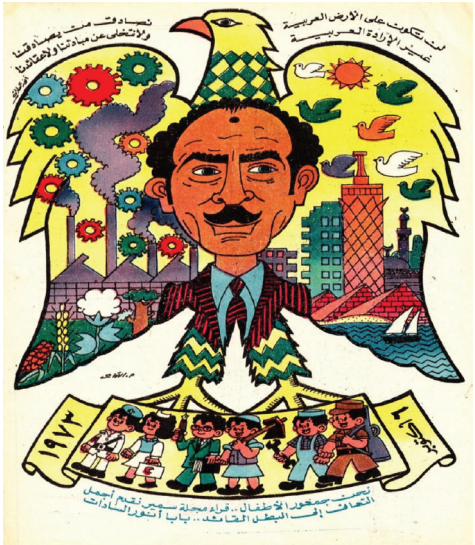
את פירות ההצלחה של פולחן האישיות היה ניתן לראות במדור שהוקדש לתגובות וליצירות פרי עטם של קוראי סמיר. דוגמה לכך היא שירו של הילד עמאר מוחמד עבד אל־פתאח "אתך, סאדאת":

אתך, סאדאת, נמצאות נשמותינו
והחלטתך הרעידה את נשקינו
אתה מנהיג שנחוש בהחלטתו
ושלעולם אינו שוכח את נקמתו.
אנו מברכים על עמידתך האיתנה
שניצחה בעבורנו את המלחמה
נשיאנו היקר, נאמר לך:
ברוחנו נפדה אותך
לבותינו נענים לקריאתך
אנו, סאדאת, תמיד אתך.[51]

תמונה 9: סמיר, 3 אוקטובר 1976

50 סמיר (קהיר), 26 בדצמבר 1976, עמ' 1.

51 שם, עמ' 30.



תמונה 10: סמיר, 23 דצמבר 1973 (מתחת לתמונה כתוב: ״אנחנו הילדים, קוראי כתב העת סמיר, מברכים במיטב הברכות את המפקד הגיבור, אבא אנור סאדאת״)

עלייתו של מובארכ לשלטון לאחר רצח סאדאת סימנה שלב חדש בחייו של כתב העת סמיר. פולחן האישיות של המנהיג פחת באופן ניכר בכתב העת, אך הפוליטיזציה הפכה בולטת לעין ובוטה יותר.[52] דוגמה טובה לכך היא הופעתו של מדור חדש שמוקדש ישירות לנושאי פוליטיקה מקומית ואזורית. מדור זה, הנושא את השם ״סִיַאסַה *X* סִיַאסַה״ (פוליטיקה X פוליטיקה/ פוליטיקה בריבוע), החל להופיע בכתב העת סמיר באמצע שנות השמונים. דוגמה לחומרים המופיעים בו ניתן לראות בגיליון מה־19 בדצמבר 1993. המדור באותו גיליון הוקדש לעדכון בנוגע להסכמי אוסלו, תוך הדגשת תפקידה של מצרים בהנהגת מובארכ בכל הנוגע לתיווך בין הצדדים השונים. כך נכתב שם:

> בזמן שהעולם כולו מדבר על התקווה שבהשגת שלום [...] ובזמן שהערבים הבהירו את רצונם הטוב [...] ובזמן שישראל ממלאת את העולם בדיבורים אודות רצונה בנורמליזציה [...] בזמן הזה בדיוק, ולאחר ההכרזה על הסכם עזה ויריחו תחילה, פרסם בית המשפט העליון בישראל החלטה, כי מסגד אל־אקצא הוא חלק משטחה של ישראל [...] לאחר החלטה פרובוקטיבית שכזאת, מי יאמין להצהרות ישראל על כוונותיה הכנות להמשיך בדרך השלום? במסיבת עיתונאים שערך הנשיא מובארכ עם שר החוץ האמריקאי [וורן]

52 Millet, *Samir Mickey*, pp. 83, 130

כריסטופר, הדגיש הנשיא את הצורך לבצע את השלבים השונים של הנסיגה על פי לוח הזמנים ולדבוק בכל מה שנאמר בהסכם עזה־יריחו.[53]

אם בדימוי הוויזואלי של המנהיג בתוך תמונה ממוסגרת עסקינן, הרי שגם כאן אין חידוש. הרבה לפני שסיסי עיטר את שער סמיר ודמותו המצוירת מוסגרה בתוך תמונה, גם נאצר וגם סאדאת זכו להיות מונצחים באמצעות אותו הדימוי בדיוק. בשער הגיליון שראה אור ב־10 בינואר 1971 (לאחר מותו של נאצר) ניתן לראות ציור של שני ילדים האוחזים בתמונה ממוסגרת של נאצר, כשלמרגלותיה זרי פרחים וברקע סכר אסואן (תמונה 11). בגיליון מתאריך ה־24 ביולי 1977 הופיע איור של ילדה קטנה האוחזת בתמונה ממוסגרת של סאדאת ואומרת: "מזל טוב, אבא"[54] (תמונה 12).

תמונה 11: סמיר, 10 ינואר 1971

53 סמיר, 19 דצמבר 1993, עמ' 42.

54 גם בתמונה 10, בין שלל הכינויים המיוחסים לסאדאת, מופיע הכינוי "אבא" וניתן לומר כי זהו הכינוי הנפוץ ביותר לסאדאת בכתב העת סמיר. זוהי אפוא דוגמה קלסית של פטריארכיה — מוטיב שהיה קיים ביתר שאת גם אצל נאצר שאחד מכינוייו היה "אבא", בעיקר בקרב הדור הצעיר. ראו: Elie Podeh and Onn Winckler, "Introduction: Nasserism as a Form of Populism," in idem (eds.), *Rethinking Nasserism: Revolution and Historical Memory in Modern Egypt*, Gainesville 2004, p. 15; יש לציין, אמנם, כי בניגוד לנאצר, סאדאת מעולם לא היה פופולרי בקרב הנוער המשכיל. חרף הנהגתו הנחושה, אישיותו הכריזמטית והישגיו המרשימים, סאדאת כשל בהחלפתו של נאצר כדמות־אב קולקטיבית. ייתכן כי הדבר נבע מהאופי השונה של השניים: בעוד נאצר הקרין חום של אב או של אח גדול, סאדאת נתפס כפטרנליסט מטיף ומתנשא. ראו: Haggai Erlich, *Students and University in 20th Century Egyptian Politics*, London 1989, pp. 199-200.

תמונה 12: סמיר, 24 יולי 1977

הרומן בין סמיר לבין סיסי — תמונה מייצגת של החברה המצרית?

ניתן לומר כי הרומן בין סמיר לבין סיסי הוא חלק משרשרת ארוכה של פולחן אישיות לשליט בעיתונות הילדים ובכתב העת סמיר בפרט. כמו כן, אפשר לראותו כחלק מפולחן האישיות של סיסי במצרים שאחרי ה־30 ביוני וחלק מסיפור האהבה בין העם המצרי לצבא המצרי שזכה לעדנה מחודשת עם מהפכת ה־25 בינואר והגיע לשיאים חדשים ב־30 ביוני 2013.

הסוציולוג המצרי סַעְד אל־דִין אִבְּרַאהִים טוען כי תרבות האלהת השליט קיימת במצרים מזה 6,000 שנה — מאז שהמלך נערמר איחד את מצרים העליונה ואת מצרים התחתונה במאה השלושים ושתיים לפני הספירה. לדברי אבראהים, העם המצרי הוא שהמציא את תפיסת ״המלך האל״ (The God King) העוברת כחוט השני בעם המצרי ובחברה המצרית מאז ימי הפרעונים ועד לימינו, ומאז ומתמיד חיפש העם המצרי אחר שתי תכונות במנהיג שלו — אלוהיות ודמות אב.[55]

האם מהפכת ה־25 בינואר שינתה משהו? במובנים מסויימים כן ובמובנים אחרים לא. העיתונאית והחוקרת המצרית עַזָה עִזַת מדברת בספרה **אל־רַאִ׳יס אלַדִ׳י נַרִיד.. אל־רַאִ׳יס אלַדִ׳י נַסְתַחִק** (הנשיא שאנחנו רוצים [לעומת] הנשיא שמגיע לנו) על כך, שהייתה הרגשה במצרים לאחר מהפכת ה־25 בינואר 2011, כי העם המצרי אינו תר

55 ערוץ *CBC* (מצרים), 5 בפברואר 2014.

עוד אחר "השליט הרצוי", קרי שליט כריזמטי, גיבור, דמות־אב וכדומה, כפי שהיה בעבר, אלא מחפש אחר "השליט ההולם". הדרישות החדשות היו לשליט אמיץ, צעיר ולא דמות צבאית. שינוי הכיוון הזה בא לידי ביטוי במערכת הבחירות שבסופה עלה לשלטון מוחמד מורסי, אך התמונה השתנתה, או למעשה חזרה לקדמותה, לאחר מהפכת ה־30 ביוני וכניסתו של סיסי לזירה הפוליטית.[56]

בדברו על כוח פוליטי, טען צ'רלס מריאם (Merriam) כי ציותו של העם אינו נובע רק מתוך פחד או מתוך תועלתיות, אלא גם מתוך התחושה של ההנאה שבכניעה לסמכות עליונה או שבהליכה אחר מנהיג המגלם בדמותו את שאיפותיו של העם.[57] המנהיג הזה הוא סיסי. כפי שכינה אותו מוחמד חסנין היכל, סיסי הוא "המועמד של כורח המציאות" (مُرَشَّح אל־צ'רורַה). ניכר, כי העם המצרי שמח כל־כך על שהצליח להשיל מעליו את שלטון האחים המוסלמים, שהוא מוכן להעלים עין מכל שאר הדברים. דמוקרטיה, זכויות אדם, חירויות וכדומה אינן נמצאות כעת בראש מעייניו של רוב העם המצרי, הרוצה מנהיג חזק שידאג לכל בעיותיו ובעיקר לאלה הכלכליות.

אחד הקולות הבודדים שדיברו על המצב הזה ויצאו נגדו היה הסופר המצרי עַלַא אל־אַסְוַאנִי. בריאיון לערוץ ONTV אמר אסואני כי קבוצה רחבה מאוד בקרב העם המצרי מעוניינת להחזיר בכל מחיר את המצב לקדמותו, קרי למה שקדם למהפכת ה־25 בינואר, ואותם אנשים מבטלים בהינף־יד כל מי שטוען, שמה שקורה היום במצרים מנוגד לדמוקרטיה. במקביל לכך, יש הכפשה מכוונת של מהפכת ה־25 בינואר ושל כל מי שהשתתף בה. כל זה, טען אסואני, מוביל אנשים רבים במצרים להאמין כי מהפכת ה־25 בינואר הייתה למעשה חלק מקונספירציה אמריקנית. אסואני תמה כיצד המשטר המצרי מצפה לשכנע את העולם שמצרים נמצאת בתהליך של בניית שלטון דמוקרטי בזמן שהוא עצמו סותם פיות, מדכא ואוסר את הצעירים שחוללו את שתי המהפכות, דוגמת צעירי תנועת ה־6 באפריל, שאף הוצאה לאחרונה אל מחוץ לחוק. הבעיה הגדולה של מצרים כיום, לפי אסואני, היא שיש מי שחושב שהוא יוכל לשלוט במצרים באותה הדרך שבה שלט מובארכ. מה שאנחנו רואים כיום, אמר אסואני, בכל הנוגע לדיכוי, לתקשורת, לכלכלה ולאחריותה של המדינה על אזרחיה, הוא בדיוק התורה של מובארכ, וניכר כי המנטליות של מובארכ עדיין שולטת במצרים.[58]

מלבד השאלה "מה נשתנה?" עולה שאלה מרכזית נוספת והיא: "מי עומד מאחורי כל זה?". כלומר, האם המשטר הנוכחי הוא שמנצח על הכול ומכוון את התקשורת או שמא התקשורת היא שיוצרת את פולחן האישיות של המנהיג כדי לרצות אותו ולמצוא חן בעיניו? אף שהנטייה הטבעית היא להאשים את המשטר, במיוחד כאשר מדובר במשטר שאינו דמוקרטי ממש, עלינו להעיר שלוש הערות חשובות:

56 עזה עזת, אל־רא'יס אלד'י נריד.. אל־רא'יס אלד'י נסתחק, קהיר 2013.

57 Charles E. Merriam, *Political Power*, New York 1964, p. 129. כפי שמופיע אצל: Elie Podeh, *The Politics of National Celebrations in the Arab Middle East*, New York 2011, p. 22.

58 ערוץ ONTV (מצרים), 28 באפריל 2014. המשפט האחרון מתוך דבריו של אסואני מתקשר למאמרו של אליס גולברג אודות תפקידו של הצבא במצרים שלאחר מהפכת ה־25 בינואר, לו הוא קרא "מובארכיזם ללא מובארכ": Ellis Goldberg "Mubarakism without Mubarak," *Foreign Affairs* (February 11, 2011).

ראשית, התקשורת אחראית לפולחן האישיות של השליט לא פחות מהשליט עצמו או מהמשטר שלו. התקשורת משחקת כיום את תפקיד אנשי החצר של השליט והיא שמשחקת תפקיד ראשי ביצירת תדמיתו והעברתה לציבור. הבעיה של התקשורת הערבית ושל המצרית בפרט, כפי שטוענת עזה עזת, היא הנטייה להגזמה ולהפרזה. כשהתקשורת המצרית חפצה ביקרו של מישהו היא מסוגלת להרעיף עליו תארים ושבחים אין ספור, וכך תורמת ליצירתם של פרעונים חדשים דור אחר דור.[59]

שנית, לא ניתן לקבוע בוודאות היכן עובר הגבול שבין ״הכוונה מלמעלה״ לבין ״עשייה מלמטה״ שמטרתה לרצות את השליט ואת משטרו. לפי העיתונאי והחוקר המצרי מַאְ׳מון פַּנְדִי, אחד מסימני הדיקטטורה הוא הניסיון לרצות את הדיקטטור ולא בהכרח בהוראתו. בהקשר זה הוא מציין את התאוריה של ההיסטוריון הבריטי איאן קרשו (Kershaw) בדבר הרצון ״לכוון לדעתו של הפיהרר״.[60] כדוגמה מצרית הוא מביא את סיפורו של העיתונאי רְצַ׳א הִלַאל שנעלם ולא נמצא לאחר שמתח ביקורת חריפה על הנשיא מובארכ ובנו גמאל. אין זה אומר בהכרח שמובארכ הורה לפגוע בהלאל או להעלים אותו, אך בהחלט יכול להיות שהיה מי שחשב שאם הוא יעשה זאת, הוא ירצה את מובארכ.[61] דוגמה נוספת ורלוונטית לתקופתנו היא פרשת המשורר המצרי הפופולרי הִשַאם אל־גַח׳ ושירו ״השיחה״ (אל־מֻכַאלַמה). אל־גח׳ הוא אחד המשוררים שזכו לכינוי ״משורר המהפכה״ לאחר מהפכת ה־25 בינואר. הוא אף זכה להערכה רבה בציבור לאחר שחיבר את השיר ״אני אח׳ואני״, המותח ביקורת חריפה על האחים המוסלמים ועל שלטונם. אולם לאחר שחיבר את השיר ״השיחה״, שבו הוא מותח ביקורת מרומזת מאוד על הצבא ועל האווירה הכללית במצרים שלאחר ה־30 ביוני, הפך אל־גח׳ למוקצה בתקשורת המצרית. בריאיון לאתר CNN בערבית הוא סיפר שערוצי טלוויזיה רבים הפסיקו להזמין אותו להופיע בתכניותיהם ואלה שכן הזמינו אותו הורו לו שלא להזכיר את השיר ״השיחה״.[62] מקרה זה מלמד אותנו, כי הגבול בין הפוליטיקה לתקשורת מטושטש מאוד במצרים של ימינו. הוא מלמדנו, כנראה, גם על הרצון של התקשורת לרצות את המנהיג וכן על האווירה הכללית במצרים שלאחר ה־30 ביוני. ייתכן שאותו דבר נכון גם באשר לרומן בין סמיר לבין סיסי.

שלישית, בל נשכח שגם אינטרסים כלכליים ופוליטיים יכולים לשחק תפקיד חשוב מאוד במקרה הזה, ולא מדובר כאן רק בעניין של תרבות ושל תפיסות חברתיות־היסטוריות. יש לא מעט אנשים וגורמים שיש להם אינטרס מובהק בהאלהת השליט ובהתחנפות אליו — אינטרסים כלכליים ופוליטיים בעיקר במסגרת יחסי הון־שלטון. הוצאת דאר אל־הלאל, וכתב העת סמיר בתוכה, נקלעו לקשיים כלכליים חמורים החל משנת 2005 שרק הלכו וגברו. ייתכן שמטרת ה״התחנפות״ לצבא ולסיסי היא פשוט לגייס כסף. דבריו של ע׳אלי מוחמד, יושב ראש מועצת המנהלים של דאר אל־הלאל

59 ערוץ CBC (מצרים), 5 בפברואר 2014.

60 ראו: איאן קרשו, **היטלר, הגרמנים ו״הפתרון הסופי״**, תל אביב וירושלים 2007, עמ׳ 35–53.

61 ערוץ אל־מצריה (מצרים), 23 במארס 2014.

62 CNN באל־ערביה, 22 באפריל 2014, http://arabic.cnn.com/middleeast/2014/04/20/egypt-jakh-interview (תאריך כניסה אחרון: 23 בדצמבר 2016).

ושל כתב העת סמיר, מדברים בעד עצמם: בטור הקבוע שלו בשבועון אל־מצור, בגיליון שראה אור ב־8 בינואר 2014, הוא מלין על המצב הכלכלי הגרוע שבו נמצאת ההוצאה, ומבקש מהצבא לסייע להם מפני שהם תמיד תמכו בצבא — מאז מהפכת יולי 1952 ועד לימינו.[63] בטור נוסף שלו, תחת הכותרת "מסר מסמיר לפילדמרשל אל־סיסי", מספר ע'אלי מוחמד כי להוצאת דאר אל־הלאל היה חשוב להקדיש את שער כתב העת סמיר לסיסי שהציל את מצרים והפך לגיבורם של ילדי מצרים והעולם הערבי. בהזדמנות זו מבקש ע'אלי מוחמד, בשם סמיר(!), שסיסי והצבא יסייעו לכתב העת ולהוצאה להמשיך בעבודתם.[64]

סיכום

כאשר הצגנו את הביקורת על פרשת סמיר־סיסי, ראינו כי אלה שמתחו ביקורת על הפרשה ראו בה חציית קו אדום. לפי ראייתם, כתבי עת לילדים הם אינם הפורום המתאים לתכנים פוליטיים, והם לא אמורים לתת במה ל"שטיפת מוח מצד הצבא" או להבעת תמיכה בסיסי או בכל דמות פוליטית־צבאית אחרת. עם זאת, ראינו כי אותו "קו אדום" נחצה כבר פעמים רבות בעבר: מאז תקופתו של נאצר, כתב העת סמיר (כמו גם כתבי עת אחרים לילדים) עסק באופן קבוע בנושאים הקשורים לצבא ולהנהגה הפוליטית המצרית, ושימש ככלי לאכיפת הלגיטימיות של המשטר במוחותיהם של הילדים. יתרה מכך, שיח ההלל למנהיג היה הנושא השכיח ביותר בסוג העיתונות הזה. עם זאת, הזמנים השתנו וכך גם חלק מהעם המצרי, בעיקר דור מהפכת ה־25 בינואר. הצעירים האלה מחו נגד החדירה הבוטה של התקשורת המצרית אל מרחב הילדות — התערבות שהם תפסו כדבר שאינו מקובל עוד. הם ראו את הלבשתו של סמיר במדי צבא כהשחתת תמימותם של ילדי מצרים, וגזל ילדותם על ידי טשטוש הפער בין ילדים למבוגרים.

מה שהשתנה במצרים הוא הימצאותו של הקול הביקורתי החזק והברור שלא היה בה קודם לכן. ייתכן כי התוצאה החשובה ביותר של מהפכת ה־25 בינואר ושל הגל השני שלה ב־30 ביוני, היא שבירת חומת הפחד שהייתה קיימת בין העם לבין המשטר. בעקבות כך עלו קולותיהם של "צעירי המהפכה" והם מסרבים לגוווע גם היום, חרף הניסיונות השונים לדכאם. בנוסף לכך ובשונה מן העבר, הרשתות החברתיות והפורומים באינטרנט מספקים במה לאותם קולות שלא זכו ועדיין אינם זוכים לייצוג הולם בתקשורת.

כאשר נשאל האינטלקטואל המצרי טַארִק חִגִי מדוע סיסי אינו זוכה לפופולריות רבה בקרב הצעירים במצרים, הוא הבחין כי לאותם צעירים אין בהכרח משהו אישי נגד סיסי, אלא הם סולדים מהאופן שבו העם המצרי סוגד לנשיא שלו בכל פעם מחדש. סיסי אינו אשם בכך, לדבריו, אלא העם המצרי שעושה כך לכל מי שמגיע לעמדה

63 ע'אלי מוחמד, "דאר אל־הלאל", עמ' 4-7.

64 ע'אלי מוחמד, "רִסַאלַה מִן סַמִיר אִלַא אל־מֻשִיר", אל־מצור, 5 בפברואר 2014, עמ' 4-5.

הזאת — ככה יעשה לאיש שהעם המצרי חפץ ביקרו. צעירים מצרים רבים אינם מוכנים לקבל עוד את אותה המולה חסרת פרופורציה סביב השליט, שמוחמד חסנין הַיְכַל קרא לה ״זַפַּה״ (תהלוכת חתונה).[65] בני הדור הצעיר של מצרים הם שהקימו קול צעקה לנוכח פרשת הרומן בין סמיר לבין סיסי והם אלה שמתנגדים לאותן תפיסות מיושנות של האלהת השליט ופולחן האישיות סביבו. גם אם רוב העם המצרי עדיין מחפש דמות־אב, הרי זה מתפקידם של הצעירים למרוד בדור האבות כחלק מתהליך התבגרותם. ייתכן כי עתידה של מצרים נמצא בידי הדור הצעיר הזה.

65 ערוץ צדא אל־בלד (מצרים), 17 באפריל 2014.

ח׳ליפות עכשיו: דאע״ש והתביעה לסמכות דתית

אדם הופמן

ארגון דאע״ש[1] פרץ לתודעה העולמית בקיץ 2014 לאחר שכבש את העיר מוצול ושטחים נרחבים נוספים בצפון עיראק, ולאחר שהפיץ ברשתות החברתיות סרטוני וידאו בהם נראות הוצאות להורג של בני ערובה מערביים. הארגון עורר עניין רב בתקשורת העולמית ובדיון הציבורי על המזרח התיכון העכשווי. חלק מרכזי בדיון זה עסק בשאלת הקשר של ארגון דאע״ש לאסלאם. שאלה זו התעוררה בשל כך שדאע״ש מצדיק את הלחימה שלו כנגד אויביו הרבים — הכוללים את המערב ״הכופר״, אך גם את מדינות ערב, מוסלמים שיעים, מיעוטים אתניים וקבוצות אסלאמיות אחרות — ואת מעשי הזוועה שלו בנאמנות מילולית לכתבי הקודש האסלאמיים, הקוראן והחדית׳. כך למשל, בכתבה ארוכה ובולטת שפורסמה בכתב העת האטלנטיק במרץ 2015, התייחס העיתונאי האמריקני גראם ווד (Wood) באופן ברור לשאלת הקשר של דאע״ש לאסלאם במלים הבאות:

> המציאות היא שהמדינה האסלאמית היא אסלאמית. אסלאמית מאוד. כן, היא מושכת אליה פסיכופתים ושוחרי הרפתקאות המגיעים בעיקר מהאוכלוסיות העשוקות של המזרח התיכון ושל אירופה. אבל תמונת הדת כפי שהיא מצטיירת מהטפות חסידיה הנלהבים נגזרת מפרשנויות קוהרנטיות ואפילו מלומדות של האסלאם.[2]

בתגובה לקביעה ש״המדינה האסלאמית היא אסלאמית מאוד״, טענו פוליטיקאים מערביים, חוקרים ואנשי ציבור מוסלמים רבים שלדאע״ש אין שום קשר לאסלאם. כך

1 בסוף יוני 2014 שינה ארגון דאע״ש (ראשי התיבות בערבית אל־דולה אל־אסלאמיה פי אל־עראק ואל־שאם) את שמו ל׳מדינה האסלאמית׳, ובשם זה מתייחס לעצמו הארגון בפרסומיו החל מתאריך זה. בעקבות שינוי השם (ושינויי שמות קודמים באבולוציה של הארגון) התייחסו פרשנים וחוקרים מערביים לארגון במספר שמות, כולל ISIS, ISIL, IS, בעוד שכלי תקשורת ערביים מכנים את הארגון לעתים קרובות בשם ׳דאע״ש׳ או ׳ארגון המדינה האסלאמית׳ (תנט׳ים אל־דולה אל־אסלאמיה). מאמר זה יעסוק בהרחבה בחשיבות ובמשמעות של הכרזת ׳המדינה האסלאמית׳. עם זאת, מטעמי בהירות ונוחות לקורא יתייחס מאמר זה לארגון על כל שלביו (גם אחרי ההכרזה על שינוי שמו ביוני 2014) בשם ׳דאע״ש׳.

2 גראהם [השיבוש במקור] ווד, ״מה באמת רוצה דאע״ש?״, **תוכן ועניינים: ערוץ התוכן של שלם**, 24 במרץ 2015, http://shalem.ac.il/content-channel/what-isis-really-wants (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016). לגרסת המקור של המאמר באנגלית, ראו Graeme Wood, “What ISIS Really Wants,” *The Atlantic* 315.2 (2015), pp. 78-94, http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980 (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

למשל הצהיר מספר פעמים נשיא ארה״ב ברק אובמה ש״דאע״ש אינו ׳אסלאמי׳״;[3] המופתי הראשי של סעודיה, אל־שיח׳ עבד אל־עזיז אל אל־שיח׳ טען ש״דאע״ש הוא האויב הראשון של האסלאם״;[4] ומנהיגי הקהילה האסלאמית בבריטניה (סונים ושיעים) קבעו בהצהרה משותפת בארמון וסטמינסטר כי ״מעשי האלימות והברוטליות המבוצעים על ידי דאע״ש הם לא־אסלאמיים (un-Islamic) וברבריים״.[5] באופן דומה טענו חוקרי אסלאם כמוחמד אל־עטאונה כי ״מעלליה של ׳המדינה האסלאמית׳ עומדים בניגוד מוחלט לרוח האסלאם ולתורתו״, וכי ״פסיקות הלכה רבות שהתפרסמו בנושא זה מלמדות על קונצנזוס נדיר באשר לשלילת הזיקה בין דאע״ש ומדינתו לבין האסלאם״.[6] טיעון אחר השולל את האסלאמיות של דאע״ש הצביע על כך שחלק מהלוחמים האירופים שהצטרפו לארגון רכשו את הספרים *Islam for Dummies* ו־*The Koran for Dummies* לפני עזיבתם לסוריה כהוכחה לבורות של פעילי הארגון ביסודות דת האסלאם, ולפער בין האסלאם הנורמטיבי למניעיהם של אנשי דאע״ש.[7]

שתי עמדות מנוגדות אלו — שדאע״ש הוא ״אסלאמי מאוד״ מצד אחד, ולכך שלארגון ומעשי הזוועה שלו אין שום קשר לאסלאם מצד שני — מדגימות את הבעייתיות של הדיון העכשווי על דאע״ש. הגינויים הרבים של מוסלמים את פעולות הארגון מעידים על הפער המשמעותי בין השיח הטהרני של דאע״ש והפרויקט הפונדמנטליסטי שאותו הוא מנסה לקדם לבין הפרקטיקות והשיח הדתי והתרבותי הנפוץ כיום בקרב הרוב המוחלט של מוסלמים במאה העשרים ואחת. מעבר לפער משמעותי זה בין האסלאם כיום והאסלאם המוצג על ידי דאע״ש, בעיה נוספת היא העובדה שבאסלאם, בניגוד בולט למצב בנצרות, אין מבנה היררכי ברור כמו בכנסייה הקתולית. מבנה היררכי יכול לקבוע באופן סמכותי מהו האסלאם הנורמטיבי ולהגדיר בכך את גבולות הדוגמה הדתית עבור קהילת המאמינים האסלאמית. בעייתיות זו הועצמה בעידן המודרני בעקבות כניסתם לשיח האסלאמי של מה שדייל אייקלמן וג׳ימס פיסקטורי (Eickelman and Piscatori) מכנים ״האינטלקטואלים החדשים״. אלה אוטודידקטים מבחינת השכלתם הדתית שהיו הבסיס החברתי של התנועות האסלאמיות למיניהן אשר הופיעו בעידן המודרני.[8] כניסתם של שחקנים אלו תרמה עוד

3 "Transcript: President Obama's Speech on Combating ISIS and Terrorism," *CNN Politics*, September 11, 2014, http://edition.cnn.com/2014/09/10/politics/transcript-obama-syria-isis-speech/index.html?hpt=po_c1 (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

4 ״מפתי אל־סעודיה: ׳דאעש׳ אל־עדו אל־אול ללאסלאם״, אל־סעודיה אל־ערביה, 4 שואל 1435 [19 באוגוסט 2014], http://www.alarabiya.net/ar/saudi-todayA9-.html (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

5 Jason Farrell, "British Muslims Unite To Condemn 'Evil' ISIS," *Sky News*, July 5, 2016, http://news.sky.com/story/british-muslims-unite-to-condemn-evil-isis-10397235 (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

6 מוחמד אל־עטאונה, ״האם ״המדינה האסלאמית״ היא אכן אסלאמית?״, הפורום לחשיבה אזורית, 23 באוגוסט 2014, http://www.regthink.org/articles (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

7 Mehdi Hasan, "How Islamic is Islamic State?," *New Statesman*, March 10, 2015, http://www.newstatesman.com/world-affairs/2015/03/mehdi-hasan-how-islamic-islamic-state (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

8 Dale Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton 1996

יותר לגיוון השיח הדתי באסלאם הסוני ולפרגמנטציה של הסמכות הדתית. בעקבות תהליך זה התחדדה בעשורים האחרונים השאלה ״מי מדבר בשם האסלאם?״,[9] ועמה גם הקושי להגדיר באיזו מידה דאע״ש וארגונים רדיקלים אחרים הפועלים בשם האסלאם אכן ״אסלאמיים״.

אולם למרות בעיות אלו, סוגיית הקשר של דאע״ש לאסלאם מצדיקה עיון מדוקדק יותר. למרות הניסיון להגדירו כ״לא־אסלאמי״ דאע״ש צמח מתוך השיח האסלאמי המודרני, והאסלאם גם אם בגרסה טהרנית ורדיקלית עומד בבסיס האידיאולוגיה הפוליטית שלו. השאלה האם דאע״ש הוא ״אסלאמי״ ומונע בפעולותיו על ידי האסלאם לא ניתנת להכרעה בשל טווח הפרשנות הרחב שיש במסורת האסלאמית והקשיים הנוספים שצוינו לעיל. לכן דרך טובה יותר לענות על שאלת הקשר של דאע״ש לאסלאם תהיה לבחון **כיצד דאע״ש מבסס את הסמכות הדתית שלו**. במלים אחרות, במקום לשאול האם דאע״ש מייצג את האסלאם ״האמתי״, דיון בשאלת הניסיון של דאע״ש לבסס את הסמכות הדתית שלו מאפשר לבחון **כיצד דאע״ש מציג את עצמו כאסלאמי** לקהל אסלאמי ומערבי. מאמר זה יתמקד בשאלה זו על בסיס מקורות ראשוניים של דאע״ש בערבית ובאנגלית, וינסה למקם את התביעה של דאע״ש לסמכות דתית בהקשר הרחב יותר של השיח האסלאמי המודרני.

בחלק הראשון של המאמר אדון בשאלה כיצד דאע״ש מבסס את הסמכות הדתית שלו ואת התביעה שלו לבלעדיות בשיח האסלאמי המודרני. הדיון יעסוק במרכיבי היסוד של התביעה של דאע״ש לסמכות דתית: הח׳ליפות שעליה הכריז הארגון; הכרזתו על אודות אבּוּ בַּכְּר אל־בַּע׳דַאדַי בתור הח׳ליפה של ׳המדינה האסלאמית׳; הנכחת האסלאם במרחב הציבורי באמצעות פעילות ממוסדת של ״משטרת הדת״, האחראית על משטור ואכיפה אסלאמית בשטחי ׳המדינה האסלאמית׳ ופעילות הטפה דתית. לאחר מכן אבחן כיצד דאע״ש תוקף את העולמא, ״שומרי החותם״ של המסורת האסלאמית כחלק מניסיונו להגדיר את פרשנותו לאסלאם בתור זו הלגיטימית היחידה בשיח האסלאמי המודרני. לבסוף אדון בתביעה של דאע״ש לסמכות דתית גלובלית כחלק מהשינוי ומההקצנה של השיח הסלפי־ג׳האדי בשני העשורים האחרונים.

הכרזת הח׳ליפות: התביעה של דאע״ש לסמכות דתית גלובלית

התביעה של דאע״ש לסמכות דתית והיומרה לדבר בשם האסלאם באו לידי ביטוי באופן הברור ביותר בהכרזת הח׳ליפות של הארגון בקיץ 2014. בתחילת חודש יוני פתח דאע״ש במתקפה נרחבת בצפון עיראק, ולאחר כארבעה ימי לחימה השתלטו לוחמיו על העיר מוצול, העיר השנייה בגודלה בעיראק ובירת מחוז נינווה שבצפון

9 Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke (eds.), *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden 2006

המדינה.[10] יומיים לאחר מכן כבש הארגון גם את העיר תִיכְרִית, עיר הולדתו של צדאם חוסיין.[11] ב־29 ביוני, שהיה גם היום הראשון לחודש הרמדאן בשנת 1435 ללוח השנה ההג׳רי, פרסם דאע״ש נאום מוקלט של דובר הארגון, אבּוּ מוחמד אל־עַדְנַאנִי. ההכרזה פורסמה בשם ״זוהי הבטחתו של אללה״, ובה הכריז אל־עדנאני ש״מועצת השורא של ׳המדינה האסלאמית׳ למדה עניין זה [הקמת הח׳ליפות] לאחר ש׳המדינה האסלאמית׳, בחסדו של אללה, עמדה בתנאים הדרושים לח׳ליפות. ׳המדינה האסלאמית׳ — המיוצגת על ידי אנשי אל־חל ואל־עקד [מושג זה מתייחס לנבחרי הקהילה המוסלמית שהיו אחראים באסלאם הימי־ביניימי על בחירת הח׳ליפה[12]], הכוללים את הדמויות הבכירות בה, מנהיגים ומועצת השורא שלה — החליטה על הקמת הח׳ליפות האסלאמית״.[13] בהתאם לכך, קבע אל־עדנאני, ״׳סוריה ועיראק׳ בשמה של ׳המדינה האסלאמית׳ יוסרו מעתה בכל הפרסומים הרשמיים [של הארגון], והשם הרשמי הוא ׳המדינה האסלאמית׳ מתאריך הכרזה זו והלאה״.[14] הכרזת הח׳ליפות לאחר כיבושי השטחים של דאע״ש בצפון עיראק לאחר שהארגון התרחב וביסס את שליטתו בעיראק ובמזרח סוריה בשנת 2013–2014, הוצדקה בשליטה של דאע״ש על טריטוריה. אל־עדנאני אמר בהצהרת הח׳ליפות שצלו של דגל ׳המדינה האסלאמית׳, ״דגל הַתַּוְחִיד, מכסה שטח מחלב [שבסוריה] ועד דיאלה [שבעיראק]״.[15]

מוסד הח׳ליפות בוטל באופן רשמי על ידי מֻצְטַפָּא כמאל אַתַּאתּוּרְכּ במושב האסיפה הלאומית התורכית ב־3 במרץ 1924. הח׳ליפות שהוקמה כמוסד ״ממלא מקומו״ (ח׳ליפה) של הנביא מוחמד לאחר מותו ב־632, התקיימה בצורה כזו או אחרת — אם כאימפריה אסלאמית כובשת המשתרעת על פני שטחים רבים במאות הראשונות לאחר מותו של הנביא, ואם כמוסד פוליטי ריק מסמכויות ממשיות בתקופות מאוחרות יותר — עד לתחילת המאה העשרים. אף שבסוף המאה התשע־עשרה היה כבר מוסד זה ריק מסמכויות פוליטיות ממשיות, הסולטאן עבד אל־חמיד השני ניסה להחיות מחדש את סמל הח׳ליפות בסוף התקופה העות׳מאנית בניסיון לאחד מאחוריו את העולם הסוני. זמן קצר לאחר עלייתו לשלטון קבע עבד אל־חמיד בחוקה החדשה שניסח, ש״הסולטאן בתור הח׳ליפה הוא מגִנה של דת האסלאם״. הוא ניסה גם לקדם הכרה במעמדו כח׳ליפה מחוץ לגבולות האימפריה על ידי שליחת נציגים למצרים,

10 https://www.theguardian.com/world/2014/jun/10/iraq-sunni-insurgents-islamic-militants-seize-control-mosul (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

11 http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/06/iraqi-city-tikrit-falls-isil-fighters-201461113533357679 9.html (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

12 מילולית, ״האנשים שקושרים ומתירים״. פטרישיה קרון (Crone) מגדירה אנשים אלו כ״בוחרים״ (electors), כאשר לרוב היה מדובר בעולמא ובמכובדים אחרים מהקהילה האסלאמית: Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004, pp. 227-228.

13 "This is the Promise of Allah," *Al-Hayat Media Center,* https://azelin.files.wordpress.com/2014/06/shaykh-abc5ab-mue1b8a5ammad-al-e28098adnc481nc4ab-al-shc481mc4ab-22this-is-the-promise-of-god22-en.pdf (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

14 שם.

15 שם.

הודו, אפגניסטאן, אינדונזיה וסין.[16] אולם למרות מאמצים אלו הניסיון לאחד מחדש את העולם הסוני תחת שלטון הח׳ליפה בדמותו של עבד אל־חמיד נידון לכישלון. ב־1909 הוא הודח מהשלטון, ועם מהלך זה בא הקץ על הניסיונות להחיות את מוסד הח׳ליפות בתקופה העות׳מאנית. אולם החייאת סמל הח׳ליפות בסוף תקופה זו, שנים אחדות לפני שבוטל רשמית על ידי אתאתורכ, העצים את הטראומה של מהלך זה, וחידד את הפער בין תהילת העבר המזוהה עם מוסד זה ממאות קודמות ובין מצבו העגום של העולם האסלאמי בתחילת המאה העשרים.

לפי יעקב לנדאו (Landau), ביטול הח׳ליפות הוכרז על ידי אתאתורכ במטרה להתאים את המדינה התורכית החדשה שהוקמה לאידיאולוגיה הפוליטית החדשה שאותה רצה לעצב לאחר סיום מלחמת העולם הראשונה.[17] אולם למרות מהלך דרמטי זה, שסימן את הניתוק של תורכיה מהעבר העות׳מאני הארוך שלה כמנהיגת האסלאם הסוני, זיכרון הח׳ליפות כ״מעוז של שאיפות פאן־אסלאמיות״ נותר במרכזם של חזונות אוטופיים על עצמה, אחדות ותהילה בשיח הסוני.[18] הח׳ליפות סימנה בעבור רבים את התהילה האבודה של האסלאם, ואת הכוח של העולם האסלאמי אל מול הקולוניאליזם המערבי. בספרו על הח׳ליפות, שפורסם זמן קצר לאחר ביטולה, כותב תומאס ארנולד (Arnold) על עצמתו של מוסד זה בזיכרון התרבותי האסלאמי:

> תחת התנאים הנוכחיים לא נראה שיש סיכויים מידיים להקמת קהילה פוליטית בעולם המוחמדני [האסלאמי] תחת מנהיגותו של ח׳ליפה אחד, כפי שדורשת הדוקטרינה המוסלמית. למרות כל זאת האידיאל [של הח׳ליפות] עדיין מוערך, וסביר שישרוד כתקווה בלבבותיהם של המוסלמים לדורות רבים בעתיד. זאת משום שכל מוסלמי רואה עצמו כאזרח של מדינה אידיאלית, שבה הארץ וכל שעליה שייכים לאללה; מדינה זו מאגדת יחדיו את כל אחיו לאמונה בחסות הציות לאימאם־ח׳ליפה, ממלא מקומו של הנביא ועושה דברו של אללה.[19]

במבט לאחור, דברים אלו נראים כמעט נבואיים, ותופשים היטב את החשיבות האדירה של הח׳ליפות בזיכרון ההיסטורי האסלאמי. מאה שנים לאחר ביטול מוסד הח׳ליפות הציג דאע״ש את הקמתה המחודשת כפתרון למצוקות האומה מאז ביטולה ומימוש צורך זה של ״כל מוסלמי״, ה״רואה עצמו כאזרח של מדינה אידיאלית, שבה הארץ וכל שעליה שייכים לאללה״. באחד מהנאומים שפרסם דאע״ש לאחר ההכרזה על הקמת הח׳ליפות נטען ש״שהמוסלמים הובסו לאחר נפילת הח׳ליפות שלהם״,[20] ואל־עדנאני הציג את הכרזת הח׳ליפות כמענה למצב זה: ״האומה לא טעמה כבוד

16 Thomas Walker Arnold, *The Caliphate*, Oxford 1924, pp. 173-174

17 Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Oxford 1994, p. 181

18 Madawi Al-Rasheed, Carool Kersten and Marat Shterin (eds.), *Demystifying the Caliphate: Historical Memory and Contemporary Contexts*, Oxford 2012, p. 3

19 Arnold, *The Caliphate*, p. 182

20 Abu Bakr al-Husayni al-Qurayshi al-Baghdadi, "A Message to the Mujahidin and the Muslim Ummah in the Month of Ramadan," *Al-Hayat Media Center,* n.d

מאז שאיבדה אותה [את הח׳ליפות]. זהו חלום החי במעמקיו של כל מוסלמי מאמין. זוהי תקווה המתנוססת בליבו של כל מֻג׳אהד [מי שמיישם את הג׳האד] מֻרַוחד [מי שמקדש את התַוְחיד, המונותאיזם הטהור של אללה]. זוהי הח׳ליפות. זוהי הח׳ליפות — החובה הנעדרת של עידן זה״.[21]

לפי דאע״ש, הקמת הח׳ליפות סימנה עידן חדש ביחסים בין המוסלמים לשאר העולם: ״הודיעו לעולם שאנחנו חיים כעת בעידן חדש. מי שהתרשל צריך להיות דרוך. מי שישן צריך להתעורר. מי שהיה המום ונבוך צריך להבין. למוסלמים היום יש קול חזק וברור, ומגפיים כבדות״.[22] בשל התחלה של עידן חדש זה עם הכרזת הח׳ליפות צריכים ״המוסלמים להתאחד סביב הח׳ליפות שלכם, כדי שתוכלו לחזור למקומכם במשך עידנים, מלכי האדמה ואבירי המלחמה״.[23]

דאע״ש אינו הארגון הראשון המדבר על החזרת הח׳ליפות בעידן המודרני. מאז ביטול המוסד ב־1924 קראו מספר תנועות להקמתה המחודשת. האחים המוסלמים, התנועה הראשונה בתולדות האסלאם הפוליטי, הוקמה על ידי חַסַן אל־בַּנַא ב־1928 במידה רבה בתגובה לביטול הח׳ליפות[24] ודגלה (לפחות בימיו של אל־בנא) בהחזרתה במטרה לקדם אחדות פאן־אסלאמית. תנועה חשובה אחרת, חִזְב אל־תַחְריר, חורתת על דגלה את שחרור העולם האסלאמי מהקולוניאליזם ואת החייאת הח׳ליפות. בתוך הזרם הסלפי־ג׳האדי, אליו משתייך דאע״ש, אל־קאעדה הצהיר מספר פעמים שהג׳האד שלו נגד ארה״ב והמערב נועד להביא למיטוט המשטרים הערביים ״הכופרים״ ולהקמת הח׳ליפות המיוחלת. אולם למרות שהחייאת הח׳ליפות מוזכרת בצורה כזו או אחרת בשיח של תנועות אלו, מטרה זו נשארה במידה רבה בגדר אוטופיה ולא כמטרה מעשית. למרות אזכור אגבי של הח׳ליפות בנאומיו וכתביו של חסן אל־בנא, מטרת האחים המוסלמים הייתה לכונן סדר אסלאמי (נִ׳ט׳אם אסלאמי) במסגרת מדינת הלאום המצרית, לא לפרק את גבולותיה. כך, למרות הרטוריקה הפאן־אסלאמית שהדגישה את הח׳ליפות בתור היעד הסופי של התנועה, האחים המוסלמים קיבלו את קיומה של מדינת הלאום הערבית כעובדה מוגמרת, ושאפו לחולל בה שינוי חברתי ותרבותי בתוך גבולותיה. לפי ריצ׳רד מיטשל (Mitchell), הדיבורים של אל־בנא על הח׳ליפות ״היו כה מעורפלים ו[התייחסו אל] העתיד הרחוק עד שהיו חסרי משמעות מעשית״.[25] אל־בנא עצמו הכיר בכך שהח׳ליפות אינה יעד מידי: מבחינת אל־בנא, הח׳ליפות הייתה סמל של אחדות אסלאמית שאפשר יהיה ״לשקול ברצינות״ ברגע שהקשרים בין המדינות הערביות והאסלאמיות יתחזקו.[26] אך המטרה המידית יותר שיש לחתור אליה היא לשפר את מעמדה המוסרי של החברה האסלאמית בתוך מצרים באמצעות יישום השריעה. אפילו בתנועה רדיקלית כאל־קאעדה, המבקשת לשנות

21 "This is the Promise of Allah"

22 Al-Baghdadi, "A Message to the Mujahidin"

23 "This is the Promise of Allah"

24 Reza Pankhurst, *The Inevitable Caliphate?: A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to the Present*, Oxford 2013, pp. 63-64

25 Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London 1969, p. 40

26 שם, עמ׳ 259.

מהיסוד את הסדר הפוליטי הקיים בעולם האסלאם ולהגדיר מחדש את היחסים בין האסלאם והמערב, הח׳ליפות איננה נושא מרכזי, אלא חזון אוטופי שיתממש בזמן עתידי כלשהו, ולא יעד שצריך לחתור אליו באופן מידי. תנועה נוספת שחרתה על דגלה את החייאת הח׳ליפות היא תנועת ׳מדינת הח׳ליפות׳ (Kalifatsstaat) שהקים ג׳מאלודין קפלן (Cemaleddin Kaplan), שפעלה בקרב הפזורה התורכית בגרמניה בשנות התשעים והאלפיים, והוא הכריז על עצמו כח׳ליפה ב־1992.[27] במקרה של תנועה זו, ההכרזה על קפלן על עצמו כח׳ליפה נראית בדיעבד כאקט הזוי של קבוצה קטנה ושולית. בעקבות ויכוחים שפרצו לאחר מותו של קפלן ב־1995 פחתה התמיכה הציבורית בתנועה והיא הפכה לתנועה המונה פחות מאלף חברים. ב־2001 הוצאה אל מחוץ לחוק על ידי משרד הפנים הגרמני.[28]

בניגוד בולט לכך, דאע״ש רואה בח׳ליפות ישות פוליטית ממשית, המעניקה הגנה למוסלמים ומאיימת על ״הכופרים״; בסיום הכרזת הח׳ליפות צוין כי ״הח׳ליפות שלנו אכן חזרה באופן ברור, ובדומה לכך המדינה שלנו, שהפכה למבנה מוצק״.[29] הגיליון הראשון של כתב העת באנגלית של דאע״ש, *Dabiq*, שפורסם ביולי 2014, בישר על ״חזרתה של הח׳ליפות״ והכריז כי ״עידן חדש התחיל של עצמה וכבוד למוסלמים״.[30] בשבועות שלאחר ההכרזה בישרו סרטוני וידאו של ׳המדינה האסלאמית׳ על ״שמחת המֻגַ׳אהִדוּן מהידיעה על הקמת מדינת הח׳ליפות״.[31] בניגוד לארגונים האחרים באסלאם הפוליטי והרדיקלי שדיברו על הצורך בהחזרת הח׳ליפות אך לא פעלו כאמור להקמתה, דאע״ש הלך צעד אחד קדימה והתיימר להקים מחדש מוסד זה. זאת ועוד, מדינת הח׳ליפות שהוקמה מחדש היא לפי דאע״ש, ״בהתאם למודל הנבואי״ (עלא מִנהַג׳ אל־נֻבֻוה), בדומה למדינה האסלאמית הראשונה שנוסדה על ידי הנביא מוחמד בראשית האסלאם.[32] ביומרה זו לקרבה למודל הנבואי מציג דאע״ש תביעה לטוהר ואותנטיות, המקנים מבחינתו תוקף מוסרי ודתי לישות הפוליטית החדשה המגולמת ב׳מדינה האסלאמית׳.

אולם הכרזת הח׳ליפות לא הוצגה רק כ״שמחה למוסלמים״ וכעידן חדש בתולדות האומה, אלא גם כתביעה לסמכות דתית גלובלית מצד דאע״ש: בהכרזה ״הבהיר למוסלמים״ אל־עדנאני כי ״מרגע הכרזת הח׳ליפות חובה על כל המוסלמים לתת בַּיְעַה [שבועת אמונים] לח׳ליפה אבראהים [אבו בכר אל־בע׳דאדי, מנהיג דאע״ש]

27 Werner Schiffauer, “The End of the Caliphate State? The Metin Kaplan Case,” *ISIM Newsletter* 5 (2000), p. 27

28 Werner Ende and Udo Steinbach, *Islam in the World Today: A Handbook of Politics, Religion, Culture, and Society*, Ithaca and London 2010, p. 577

29 “This is the Promise of Allah”

30 *Dabiq*, Al-Hayat Media Center, Issue 1 (July 2014), p. 8

31 ״פרחת אל־מג׳אהדין באעלאן אל־ח׳לאפה אל־אסלאמיה״, **מא׳ססת אל־פרקאן לאל־אנתאג׳ אל־אעלאמי**, https://www.youtube.com/watch?v=mywl2s-YazU (תאריך כניסה אחרון: 12 באוגוסט 2016).

32 ״עלא מנהג׳ אל־נבוה״, **מא׳ססת אל־פרקאן לאל־אנתאג׳ אל־אעלאמי**, http://jihadology.net/2014/07/28/al-furqan-media-presents-a-new-video-message-from-the-islamic-state-upon-the-prophetic-methodology/ (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016). סיסמה זו מופיעה גם בשלטים מעל מבנים ציבוריים באזורי שליטה של דאע״ש ובתכתובות רשמיות של הארגון.

ולתמוך בו. החוקיות של כל הקבוצות, המדינות והארגונים מאבדת מתוקפה בעקבות התפשטות הסמכות של הח׳ליפות והגעת חייליה לשטחיהם״. אל־עדנאני אף הדגיש כי ״אסור אפילו לאדם אחד מכם המאמין באללה לישון מבלי לתת וִלַא [נאמנות] לח׳ליפה״. במלים אלו עשה אל־עדנאני שני דברים: הפך את מתן הביעה — שבועת האמונים לשליט במסורת האסלאמית[33] — לחובה אישית לכל המוסלמים, וביטל את הלגיטימיות של כל ארגוני הג׳האד והתנועות האסלאמיות האחרות בעולם האסלאמי. מבחינת דאע״ש, הקמת הח׳ליפות ושינוי שם הארגון ל׳מדינה האסלאמית׳ יצר את המסגרת הדתית והפוליטית הלגיטימית היחידה עבור המוסלמים במאה העשרים ואחת. מרגע שזו הוכרזה, על כל המוסלמים — יחידים, תנועות ומדינות — לתמוך ב׳מדינה האסלאמית׳ ולהצטרף לשורותיה. תביעה כפולה זו לנאמנות מוחלטת מצד יחידים וארגונים בעולם הסוני מבטאת את גישתה הפוליטית האוטוריטרית של ׳המדינה האסלאמית׳, הכופה את מרותה הדתית והפוליטית על האוכלוסייה שתחת שליטתה ועל השטחים אליהם היא מבקשת להתפשט.

ההִגְ׳רַה: מקור סמכות וחובת ההגירה לח׳ליפות

בנוסף לדרישה של דאע״ש לתת ביעה לאבו בכר אל־בע׳דאדי, המצב החדש של קיום הח׳ליפות מחייב מבחינת דאע״ש גם ביצוע הג׳רה לשטחי המדינה האסלאמית עליה הכריז. הג׳רה הוא מושג מרכזי בשיח של דאע״ש, אשר בו־זמנית מחייה ומנכיח מושג אסלאמי עתיק. מושג זה מבוסס על מעשיהם של הנביא מוחמד והצַחַאבַּה (בני לוויתו של מוחמד), כיאה לארגון סלפי־ג׳האדי כדאע״ש, אך גם נגזר מתוקף השליטה שלו על טריטוריה במציאות המזרח תיכונית של המאה העשרים ואחת. המושג הג׳רה מתייחס למעברו של הנביא מוחמד ממכה לאל־מדינה ב־622 לספירה. למעבר זה יש מעמד מיתולוגי באסלאם מאחר שהוא נתפס כבסיס לעליית האסלאם ולכיבושים האסלאמיים הראשונים. ההג׳רה מסמנת את נקודת המפנה בהיסטוריה האסלאמית שבה הפך מוחמד מנביא בודד, ׳קול קורא במדבר׳, לשליט של מדינה קטנה אך מתפשטת.[34] בשל כך ההג׳רה נחשבת באסלאם לנקודת התחלה לכיבושים והצלחות אדירות של המוסלמים על אויביהם.

לאחר הכרזת הח׳ליפות קרא דאע״ש בפרסומיו השונים למוסלמים מכל העולם להגר לשטחי המדינה האסלאמית: מאמר בגיליון הראשון של דאבִּק — מגזין התעמולה המרכזי של דאע״ש המפורסם באנגלית, אך כזה הפונה בעיקרו לקהל מערבי — קרא ל״מוסלמים בכל מקום, כל מי שמסוגל לבצע הג׳רה למדינה האסלאמית שיעשה כך, משום שהג׳רה לארץ האסלאם היא חובה״.[35] ההקדמה לגיליון השני

33 Ella Landau-Tasseron, *The Religious Foundations of Political Allegiance: A Study of Bay'a in Pre-Modern Islam*, Washington, DC 2010

34 Hugh Kennedy, *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live in*, London 2008, p. 46

35 *Dabiq*, Al-Hayat Media Center, Issue 1 (July 2014), p. 11

של דאבק חזרה והדגישה עניין זה, והציגה את החובה לבצע הג׳רה בתור ״העמדה הרשמית של מנהיגות המדינה האסלאמית״:

> העדיפות הראשונה היא לבצע הג׳רה מכל מקום שבו אתם נמצאים למדינה האסלאמית, מדַאר אל־כֻּפְּר לדַאר אל־אִסלַאם. מהרו לבצע זאת כפי שמוסא מיהר אל אלוהיו... מהרו אל צל המדינה האסלאמית עם הוריכם, קרוביכם, בני זוגכם וילדיכם. יש כאן בתים לכם ולבני משפחותיכם. תוכל להיות לכם תרומה מרכזית לשחרור מכה, מדינה וירושלים.[36]

כתב העת ממשיך ומציין שרק ״אם לא תוכלו לבצע הג׳רה, מאיזושהי סיבה יוצאת דופן, אז נסו לארגן ביעאת לח׳ליפה אבראהים במיקומכם הנוכחי״.[37] כלומר, ההג׳רה מוצגת על ידי דאע״ש כברירת מחדל מרגע שהוקמה מחדש הח׳ליפות. מעבר לכך, ההג׳רה מבחינת דאע״ש היא חובה דתית, המצווה על כל מוסלמי מאמין. אך היא גם הזדמנות להשתתף בהרפתקאות וכיבושים אגדיים, הכוללים את ״שחרור״ הערים הקדושות מכה ומדינה מידי סעודיה (מדינת הלכה אסלאמית, אך כזו שדאע״ש רואה כסמל הכפירה והטומאה) וירושלים מידי היהודים.

בנוסף לחידוד חשיבות ההג׳רה בדאבק, אבו בכר אל־בע׳דאדי הדגיש גם הוא את חשיבות ההג׳רה בנאומיו השונים, הנחשבים לקול הרשמי ביותר של דאע״ש. בנאום ממאי 2015 קרא אל־בע׳דאדי ל״כל מוסלמי בכל מקום לבצע הג׳רה למדינה האסלאמית או להילחם בארצו, היכן שיהיה״.[38] בנאום מאוחר יותר, לאחר התעצמות הלחימה נגד דאע״ש בעיראק ובסוריה וכיבוש מחדש של שטחים מידי הארגון, הצהיר אל־בע׳דאדי ש״אם הדרכים לבצע הג׳רה לעיראק או שאם [סוריה הגדולה] חסומות או מוגבלות, אז אללה פתח את דרכיהם [של המוסלמים] לעשות הג׳רה לאחת מהוִלַאיַאת [מחוזות ׳המדינה האסלאמית׳] המבורכות האחרות״.[39] מבחינת דאע״ש, הקמתה המחודשת של הח׳ליפות מסירה את כל התירוצים האפשריים שלא להגר אל שטחי ׳המדינה האסלאמית׳ עליה הכריז דאע״ש, והופכת את ההג׳רה לחובה דתית אישית, המצווה על כל המוסלמים ברחבי העולם. יש לציין שקריאה זו נענתה על ידי רבים: לפי הערכות מסוימות בין 27,000 ל־31,000 נסעו לסוריה ולעיראק במטרה להצטרף לדאע״ש מ־86 מדינות לפחות.[40]

36 *Dabiq*, Al-Hayat Media Center, Issue 2, p. 3

37 שם.

38 Abu Bakr al-Baghdadi, “March Forth Whether Light or Heavy,” *Al-Furqan Media*, May 14, 2015, https://pietervanostaeyen.com/2015/05/14/a-new-audio-message-by-abu-bakr-al-baghdadi-march-forth-whether-light-or-heavy/ (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

39 Abu Bakr al-Baghdadi, “This is What Allah and His Messenger Had Promised Us,” *Al-Furqan Media*, November 2, 2016

40 “Foreign Fighters: An Updated Assessment of the Flow of Foreign Fighters into Syria and Iraq,” *The Soufan Group*, December 2015, p. 4, http://soufangroup.com/wp-content/uploads/2015/12/TSG_ForeignFightersUpdate3.pdf (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

דמות הח׳ליפה: סמכות משולבת של ידע וכריזמה

הכרזת הח׳ליפות הוצדקה כאמור על ידי דאע״ש בשליטה של הארגון בטריטוריה הכוללת שטחים בעיראק ובסוריה.[41] אולם בנוסף לשליטה זו הצדיק דאע״ש את התביעה שלו לסמכות דתית גם בדמותו של מנהיג דאע״ש, אבו בכר אל־בע׳דאדי, עליו הכריז כח׳ליפה. לפי נאומו של אל־עדנאני, ״הוא האימאם והח׳ליפה של המוסלמים בכל מקום״.[42] פרטים רבים אודות דאע״ש לוטים בערפל, כולל בעלי התפקידים הבכירים בארגון. אולם אל־בע׳דאדי הוא המנהיג הרשמי של ׳המדינה האסלאמית׳ (ועוד קודם לכן, של ארגון דאע״ש) והפנים הציבוריות שלו המקנות לח׳ליפות את הלגיטימציה הדתית שלה. דוגמה בולטת לכך, בנוסף למה שנאמר בהצהרת הח׳ליפות ביוני 2014, ניתן לראות בסרטון של דאע״ש שהופץ ביולי 2016 בשם ״מבנה הח׳ליפות״. סרטון זה הציג לראשונה באופן רשמי את המבנה האדמיניסטרטיבי של דאע״ש, והגדיר את אל־בע׳דאדי בתור ״מנהל ענייני [הח׳ליפות], אמיר אל־מא׳מינין, והוא הח׳ליפה״.[43]
הכרזת הח׳ליפות הציגה את אל־בע׳דאדי בתור:

> השיח׳, המג׳אהד, חכם ההלכה המיישם את מה שהוא מטיף לו, המנהיג, הלוחם, המחייה (מג׳רד), נצר למשפחת הנביא, עבדו של אללה, אִבְּרַאהִים אבֶּן עַוַאד אבן אבראהים אבן עלי אבן מוחמד אל־בַּדְרִי אל־הַאשִׁמִי אל־חסייני אל־קֻרַיישִׁי במוצאו, אל־סַמְרִי במקום לידתו וגידולו, אל־בע׳דאדי במגוריו והשכלתו.[44]

כל אחד מהתארים בציטוט זה מתייחס למרכיב אחר בסמכות של אל־בע׳דאדי כמנהיג הח׳ליפות: ״השיח׳״ להשכלתו הדתית של אל־בע׳דאדי, המתבססת על כך שאל־בע׳דאדי בעל תואר שני ודוקטורט בלימודי שריעה מהאוניברסיטה האסלאמית של בגדאד, שבה סיים לימודיו ביוני 2006.[45] השכלה דתית זו העניקה לאל־בע׳דאדי מקום של כבוד בדאע״ש: בגלגוליו המוקדמים של הארגון, בזכות השכלתו הדתית מונה אל־בע׳דאדי לאחראי על ניהול העניינים הדתיים בחלק מ״המחוזות״ העיראקיים של ׳המדינה האסלאמית׳. משום שבשלב זה לא שלט דאע״ש עדיין על שטחים נרחבים, משמעות התפקיד הייתה לוודא שאנשי דאע״ש יאכפו את העונשים על האוכלוסייה המקומית לפי הפרשנות המחמירה ביותר של החוק האסלאמי. לפי ויל מק׳קנטס

41 נכון לתאריך הכרזת הח׳ליפות, שלט דאע״ש על 19 ״מחוזות״ (ולאיאת) של ׳המדינה האסלאמית׳ בעיראק ובסוריה, אך בחודשים שלאחר מכן התרחב לאזורים נוספים מחוץ ללבנט.

42 "This is the Promise of Allah"

43 "The Structure of the Khilafa", *Al-Furqan Media*, July 6, 2016, http://jihadology.net/2016/07/06/new-video-message-from-the-islamic-state-the-structure-of-the-caliphate/ (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

44 "This is the Promise of Allah"

45 Ali Hashem, "The Many Names of Abu Bakr al-Baghdadi," *Al-Monitor*, March 23, 2015, http://www.al-monitor.com/pulse/en/originals/2015/03/isis-baghdadi-islamic-state-caliph-many-names-al-qaeda.html (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

(McCants), ״נואפים מורשעים שנתפסו נסקלו; אנשים ששתו אלכוהול הולקו; ידיהם של גנבים נקטעו ו״כופרים״ — כל מי שהמרה את פי התכנית האידיאולוגית של ׳המדינה האסלאמית׳ — הוצאו להורג״.[46]

יש לציין כי השכלתו הדתית של אל־בע׳דאדי חריגה בקרב תנועות אסלאמיות. לרוב פעילי תנועות אלה ומנהיגיהן יש השכלה חילונית, בדרך כלל במקצועות כמו הנדסה או רפואה.[47] אוסמה בן לאדן, לדוגמה, מייסד ומנהיג אל־קאעדה עד למותו ב־2011, היה מהנדס אזרחי בהשכלתו, בעוד שאימן אל־טַ׳וַאהִירִי, המנהיג הנוכחי של הארגון, הוא רופא בהכשרתו. מבחינה זו, השכלתו הדתית של אל־בע׳דאדי שימשה מה שהסוציולוג הצרפתי פייר בורדייה (Bourdieu) מכנה ״הון תרבותי ממוסד״ — תארים והכשרות המסמלים כשירות וסמכות תרבותית, ומשייכים אדם למעמד חברתי מסוים.[48] השכלתו הדתית של אל־בע׳דאדי העניקה לו מעמד מיוחד ומכובד בקרב ג׳האדיסטים אחרים, ובידלה אותו מהפרופיל ההשכלתי של רוב פעילי התנועות האסלאמיות בהיותו בעל השכלה פורמלית בלימודים אסלאמיים.

בנוסף להשכלתו הדתית אל־בע׳דאדי מתואר כ״מֻגַ׳אהד״, כלומר כמי שעוסק בג׳האד, מלחמת הקודש באסלאם. מושג הג׳האד באסלאם כולל פרשנויות רבות, ממאבק צבאי הגנתי (המוגדר בתור ״הג׳האד הקטן״) ועד למאבק בנפש ובדחפי האדם (המוגדר בתור ״הג׳האד הגדול״).[49] אולם בסלפיה־ג׳האדיה הג׳האד מצומצם רק למשמעותו הצבאית והאלימה של מאבק פיזי, והלחימה בכופרים (ואף חשוב מכך, במי שמוגדרים בתור אויבי האסלאם מבית) היא חלק מרכזי מהלהט האידיאולוגי והאג׳נדה הפוליטית של דאע״ש. בהכרזת הח׳ליפות טען אל־עדנאני כי ״שמש הג׳האד הפציעה... וסימני הניצחון הופיעו״.[50] כמנהיג הח׳ליפות אל־בע׳דאדי מגלם בדמותו את נושא חרב הג׳האד, ובכך את האידיאל הסלפי־ג׳האדי של טהרנות דתית ולחימה בשדה הקרב.

אולם חשוב יותר מהשכלה דתית ומהשתתפות בג׳האד — מאפיינים הקיימים גם בקרב דמויות אחרות במסורת האסלאמית — הוא המאפיין בתיאור של אל־בע׳דאדי המתבטא בהצגתו כ״נצר למשפחת הנביא״ ולשבט קורייש, שבטו של הנביא מוחמד בחצי־האי ערב במאה השביעית. שיוך משפחתי זה מרכזי בתביעה ללגיטימציה דתית, משום שאחת מדרישות הסף לבחירה לתפקיד הח׳ליפה מבחינה היסטורית היא להיות ״נצר למשפחת הנביא״: לפי חדית׳ המיוחס לנביא מוחמד, ״האימאמים הם מקורייש״, ובשל אמירה זו הייחוס המשפחתי לשבט קורייש נחשב במסורת הסונית

46 William McCants, *The Believer: How an Introvert with a Passion for Religion and Soccer Became Abu Bakr al-Baghdadi, Leader of the Islamic State*, Washington, DC 2015

47 עמנואל סיון, **קנאי האסלאם**, תל אביב 1986; Diego Gambetta and Steffen Hertog, *Engineers of Jihad: The Curious Connection between Violent Extremism and Education*, Princeton 2016; Marc Sageman, *Understanding Terror Networks*, Philadelphia 2004, p. 74.

48 Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," in Imre Szeman and Timothy Kaposy (eds.), *Cultural Theory: An Anthology*, Malden, MA. 2011, pp. 81-93

49 David Cook, *Understanding Jihad*, Berkeley 2015.

50 "This is the Promise of Allah"

לדרישת סף למינוי ח׳ליפה.[51] תנאי זה שימר את הח׳ליפות כמוסד ערבי מובהק, והפך למכשול משמעותי עבור עמים לא־ערביים שטענו לתואר זה. העות׳מאנים שטענו לשלוט בשם הח׳ליפות היו צריכים להתמודד עם חדית׳ זה כדי לבסס את הלגיטימציה הדתית שלהם. הווזיר הגדול לוּטְפִּי פאשה כתב ב־1544, עשורים אחדים לאחר ניצחון העות׳מאנים על הממלוכים ב־1517 והתחלת שאיפותיהם לתואר הח׳ליפות, חיבור בשם חַ׳לְס אל־אֻמַה פִּי מַעְרִפַת אל־אַאִ׳מַה („ישועת קהילת המאמינים באמצעות ידע האימאמים״). בחיבורו טען כי הפרשנות של חדית׳ זה לפיו רק צאצאי שבט קורייש יכולים לכהן כח׳ליפים שגויה. במקום זאת, לגישת לוטפי, כל מי שתפס את השלטון יכול לטעון למשרת הח׳ליפה.[52] פרשנות זו נועדה להתגבר על המכשול ההלכתי לח׳ליפות לא־ערבית, אך גם לאחר מכן הייחוס למשפחת הנביא מוחמד המשיך להיות מאפיין חשוב של הטוען לתואר הח׳ליפה. בהצגתו באופן זה בפרסומי התקשורת הרשמיים של דאע״ש, אל־בע׳דאדי יצר קשר ישיר בינו לבין הנביא מוחמד המבוסס על קרבת דם, אדיקות דתית והשתתפות בג׳האד.[53] כל אלה בתורם משמשים נדבכים מרכזיים בתביעה של דאע״ש למנהיגות על המוסלמים בכל העולם ולסמכות דתית גלובלית.

דרך נוספת להבין את התביעה של דאע״ש לסמכות דתית גלובלית בהקשר של דמות הח׳ליפה, מעבר להצהרות הרשמיות של הארגון בנושא זה, אפשרית באמצעות בחינת דמותו של אבו בכר אל־בע׳דאדי לפי טיפולוגיית הסמכות של מקס ובר (Weber). ובר, מחשובי הסוציולוגים של המאה העשרים ומהראשונים שדן בנושא הסמכות הכריזמטית, בחן את השאלה מה הופך סמכות כלשהי ללגיטימית, וזיהה שלושה סוגים טהורים של סמכות: חוקית־רציונלית, מסורתית וכריזמטית. סמכות חוקית מתייחסת לציות על בסיס האמונה בחוקיות של החוקים שנקבעים ושל הזכות של מי שנבחר לכהן כבעל סמכות זו לצוות ולחוקק חוקים. סמכות מסורתית מבוססת על אמונה קיימת בקדושה של מסורות עתיקות יומין, ועל לגיטימציה של מי שנושא סמכות זו. סמכות כריזמטית (מלשון כריזמה, „מתנת האל״ ביוונית), לעומת זאת, מבוססת על גבורה, אישיות או תכונות אישיות יוצאות דופן.[54] ובר מוסיף לטיפולוגיה זו ומבהיר למי חובת הציות בכל אחד משלושת סוגי הסמכות: במקרה של סמכות חוקית־רציונלית, הציות הוא לסדר משפטי אימפרסונלי קיים; במקרה של סמכות מסורתית, הציות הוא לאדם הממלא את התפקיד המסורתי; ובמקרה של סמכות כריזמטית, מצייתים למנהיג הכריזמטי בשל האמון האישי בהתגלות שלו (במקרה של נביאים ודמויות דתיות אחרות) או בתכונות החריגות שלו.[55]

51 Crone, *Medieval Islamic*, p. 224

52 Hakan T. Karateke and Maurus Reinkowski, *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden 2005, pp. 27-28

53 Abdel Bari Atwan, "A Portrait of Caliph Ibrahim," *The Cairo Review of Global Affairs*, Fall 2015, https://www.thecairoreview.com/essays/a-portrait-of-caliph-ibrahim/ (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

54 Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Berkley 1978, p. 215

55 שם, עמ׳ 216.

טיפולוגיה זו של שלושת סוגי הסמכות לפי ובר שימושית להבנת האופן שבו דאע״ש ניסה לבסס את הלגיטימציה שלו לסמכות דתית גלובלית בהצהרת הח׳ליפות ובמינוי אבו בכר אל־בע׳דאדי כח׳ליפה. מבחינת סמכות חוקית־רציונלית, בעצם הצהרת הח׳ליפות וההכרזה על אל־בע׳דאדי בתור ״האימאם והח׳ליפה של המוסלמים בכל מקום״, יצר דאע״ש את החובה החוקית לציית לו, ללא קשר לתכונותיו האישיות של אל־בע׳דאדי: כפי שנטען בהצהרת הח׳ליפות, ״מרגע הכרזת הח׳ליפות חובה על כל המוסלמים לתת ביעה לח׳ליפה אבראהים [אבו בכר אל־בע׳דאדי] ולתמוך בו״.[56] מבחינת סמכות מסורתית, הייחוס של אל־בע׳דאדי לשבט קורייש הופך את הציות לו לחובה בתוקף היותו ״נצר למשפחת הנביא״. ולבסוף, מבחינת סמכות כריזמטית, לפי עדויות של אנשים שהכירו את אל־בע׳דאדי מדובר במנהיג כריזמטי: בתקופת שהותו בכלא האמריקני בעיראק אל־בע׳דאדי הוביל תפילות, הטיף דרשות בימי שישי והעביר שיעורי דת לאסירים האחרים בכלא.[57] לפי אדם אחר שהכירו, מנהיג דאע״ש הוא אדם ״כריזמטי ביותר״, וכאשר יושבים עמו בחדר ומקשיבים לו מדבר ״קשה מאוד שלא להיות מושפעים ממנו, מהרעיונות ומהאמונות שלו״.[58]

ניתן היה לראות את הכריזמה של אל־בע׳דאדי בפעולה בהופעה הפומבית הידועה היחידה שלו, בדרשת יום השישי שנשא במסגד הגדול במוצול בחודש הרמדאן בשנת 2014.[59] באירוע זה עלה אל־בע׳דאדי אל המִנבר (עמדת המטיף במסגד) באיטיות כשהוא לבוש שחורים, בדומה לח׳ליפים לבית עבאס, שהפכו את הגלימות השחורות לסימן ההיכר שלהם. לפי יו קנדי (Kennedy), לבישת שחורים הפכה בתקופת העבאסים לסמל לנאמנות לשושלת.[60] בדרשה עצמה ציטט אל־בע׳דאדי פסוקים רבים מן הקוראן, הדגיש את חשיבות חודש הרמדאן, את חובת הג׳האד באסלאם ואת חידוש הח׳ליפות. סרטון זה הדגים את מרכיבי הסמכות השונים שלו: אדיקות ובקיאות דתית, סמכות פורמלית מתוקף הכרזתו כח׳ליפה על ידי דאע״ש, סמכות מסורתית בשל היותו בן לשבט קורייש ונואם מוכשר המדגיש את ערך הג׳האד וההקרבה מצד המאמינים.

56 "This is the Promise of Allah"

57 William McCants, "Who Exactly is Abu Bakr al-Baghdadi, the Leader of ISIS?," *Newsweek*, September 6, 2015, http://europe.newsweek.com/who-exactly-abu-bakr-al-baghdadi-leader-isis-332582?rm=eu (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

58 Atwan, "A Portrait of Caliph Ibrahim"

59 Abu Bakr al-Hussayni al-Qurayshi al-Baghdadi, "Khutbah and Jum'ah Prayer in the Grand Mosque of Musul (Mosul)," *Al-Furqan Media Foundation*, July 5, 2014, http://jihadology.net/2014/07/05/al-furqan-media-presents-a-new-video-message-from-the-islamic-states-abu-bakr-al-%E1%B8%A5ussayni-al-qurayshi-al-baghdadi-khu%E1%B9%ADbah-and-jumah-prayer-in-the-grand-mosque-of-mu/ (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

60 Hugh Kennedy, *The Caliphate*, London 2016, p. 46

הנכחת האסלאם במרחב הציבורי: חִסְבַּה וַדַעַוַה

בנוסף להכרזת הח׳ליפות ולהגדרת אבו בכר אל־בע׳דאדי בתור הח׳ליפה של ׳המדינה האסלאמית׳, אמצעי נוסף שדאע״ש נוקט לביסוס סמכותו הדתית הוא הנכחת האסלאם במרחב הציבורי. מוסד מרכזי שאחראי על משימה זו הוא החִסְבַּה. הציווי ״לצוות את הטוב ולאסור את הרע״ (אל־אמר באל־מערוף ואל־נהי ען אל־מנכר) הוא מצווה בסיסית מהקוראן שחלה על המוסלמים, ומבוססת בין היתר על הפסוק: ״אתם הטובה שבאומות שהוצגה לאנשים מעולם: אתם מצווים לנהוג בדרך ארץ ואוסרים את המגונה ומאמינים באללה״.[61] ציווי זה זכה לפרשנויות שונות במסורת האסלאמית, ושימש חלק חשוב מהלגיטימציה של השליט עקב מאמציו להנכיח את האסלאם במרחב הציבורי במשטרים בעולם האסלאמי הקדם־מודרני והמודרני.[62] החסבה הוא מושג המתייחס לחובה של כל מוסלמי לקיים ציווי זה, כמו גם למשרה הספציפית של האדם האחראי על יישומו ואכיפת המוסר הציבורי במקום יישוב מסוים.[63] התפקיד הקלסי של המחתסב, מי שאחראי על יישום החסבה, כלל פיקוח על השווקים, אך גם וידוא קיומן של מצוות דתיות (כגון השתתפות פומבית בתפילה ושמירה על מסגדים), שמירת צניעות של נשים במרחב הציבורי ויישום צעדים מפלים כנגד אהל אל־ד׳מה, נוצרים ויהודים שקיבלו על עצמם את מעמד ״בני החסות״ תחת שלטון האסלאם [ראו מאמרם של חאתם מחאמיד וחיים נסים בגיליון זה].[64]

בתקופה המודרנית החסבה מזוהה בעיקר עם ״משטרת הדת״ הפועלת בערב הסעודית. בסעודיה, ערש האסלאם הוואהאבי ומדינת הלכה המתהדרת בתואר ״ארץ שני המקומות הקדושים״ לאסלאם (הערים מכה ומדינה), הגוף האחראי על יישום החסבה הוא ״הרשות לציווי הטוב ואיסור הרע״ (היא׳ת אל־אמר באל־מערוף ואל־נהי ען אל־מנכר). מוסד זה, שהוא אחד מהמאפיינים הייחודים של הממלכה הסעודית, אחראי על אכיפת ההשתתפות בתפילות היומיות ושיטור ההתנהגות המוסרית במרחב הציבורי, כולל הקפדה על לבוש צנוע ואינטראקציה בין גברים ונשים במרחב הציבורי בהתאם לנורמות אסלאמיות.[65] פרסום רשמי של אקדמאים סעודים הצדיק את קיומה בטענה ש״מאחר שסעודיה היא מדינה אסלאמית שנוסדה בהתאם לחוקים ועקרונות אסלאמיים ויישמה אותם בכל היבטי החיים הפוליטיים, החברתיים והחינוכיים, יישום עקרונות האסלאם וחתירה לקיום העיקרון ׳לצוות את הטוב ולאסור את הרע׳ הופכים לאחד המאפיינים הבולטים ביותר שלה [של סעודיה]״.[66]

61 הקוראן: סורה 110 ,3. תרגם מערבית: אורי רובין, תל אביב 2005.

62 Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2001

63 Cl. Cahen et al., “Ḥisba,” in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden 1999

64 שם.

65 David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, London and New York 2009, p. 94; Eleanor Abdella Doumato, “Saudi Arabia,” in Sanja Kelly and Julia Breslin (eds.), *Women's Rights in the Middle East and North Africa: Progress amid Resistance*, New York 2010, p. 3

66 Mariam Al-Tamimi, “Obliging non-Muslim Women in Saudi Arabia to Abide by Rules of Modesty and Decency,” in Mohammed Al-Bishr (ed.), *Religious Police in Saudi Arabia*, Riyadh 2008, p. 136

הוַהַאבִּיַה, האסכולה האסלאמית הנהוגה בסעודיה המבוססת על כתביו של מוחמד אבן עבד אל־וַהַאב (1703–1792), היא אחת ממקורות ההשפעה העיקריים של הסלפיה־ג׳האדיה.[67] בפרשנות הספציפית של דאע״ש למוסד זה, משרד החסבה (דיואן אל־חסבה) הוא כוח משטרתי וחלק ממנגנון האדמיניסטרציה של ׳המדינה האסלאמית׳. כוח זה מתואר באחד מסרטוני הארגון בתור ״משרד האחראי על הפיקוח על הציבור על ידי כך שהוא מצווה עליהם לבצע מעשים טובים כאשר הם [מעשים אלו] נשכחים, מונע מהם לבצע מעשים רעים כאשר הם נעשים ומחייב אותם בהתאם למה שמצווה לפי השריעה״.[68] במילים אחרות, המוסד אחראי על יישום הציווי ״לצוות את הטוב ולאסור את הרע״. מוסד זה הוא אחד המוסדות החשובים ביותר בשטחי ׳המדינה האסלאמית׳ מאחר שהוא אמור לשלוט על כל היבטי החיים במרחב הציבורי ולשמור על האופי האסלאמי של שטחי ״הח׳ליפות״ של דאע״ש. כדוגמה לכך, לאחר שדאע״ש כבש את מוצול אנשי הארגון התחילו לעבור מדלת לדלת ולחלק מסמך בשם ״מסמך/חוזה העיר״ (ות׳יקת אל־מדינה), שפירט גם את עמדת החסבה כלפי תושבי העיר: ״אסור לצרוך או לסחור באלכוהול או לעשן״, נכתב שם, ולנשים נאמר להתלבש בצניעות, ללבוש ג׳לבאב רחב ורפוי, להישאר בבתים ולא לצאת החוצה אלא רק במקרה הצורך.[69]

פעילות החסבה היא חלק מרכזי ביישום האסלאם מבחינת דאע״ש: בסרט ״אנשי החסבה״ שצולם ב׳מחוז רקה׳ של דאע״ש נאמר כי ״לצוות את הטוב ולאסור את הרע הוא מהמעשים הטובים, היפים והמצווים ביותר [על המוסלמים]״.[70] בקיום ציווי זה על ידי ״אנשי החסבה״ מראה דאע״ש לתומכיו ולמבקריו שאנשיו מיישמים את האסלאם — כפי שהארגון מפרש את החוק האסלאמי — במרחב הציבורי, ובכך מבסס את מעמדו כשחקן פוליטי אסלאמי ואת תביעתו לסמכות דתית. בסרט תיעודי שצולם בעיר אל־רקה, בירת דאע״ש בסוריה במהלך חודש הרמדאן ב־2014, נראים אנשי החסבה המסיירים ברחבי העיר ברכבים מסחריים. אבו עבידה, מפקד אחד מסיורי החסבה, אמר לכתבים בסרט זה: ״המטרה שלנו היא להקים את הח׳ליפות לפי המודל הנבואי, וכדי לעשות זאת אנחנו צריכים ללמד אחרים לצוות את הטוב ולאסור את הרע״.[71] כהמחשה לפעילות החסבה, רכב הסיור של אבו עבידה מעיר לסוחר המציג בכניסה לחנותו תמונה של כוכבי פופ. אבו עבידה נוזף בו בעדינות,

67 Cole Bunzel, “The Kingdom and the Caliphate: Duel of the Islamic States,” Washington DC, February 2016, p. 3, http://carnegieendowment.org/files/CP_265_Bunzel_Islamic_States_Final.pdf (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

68 “The Structure of the Khilafa”

69 Rasha Al Aqeedi, “Hisba in Mosul: Systematic Oppression in the Name of Virtue,” *George Washington University Program on Extremism*, February 2016, https://cchs.gwu.edu/sites/cchs.gwu.edu/files/downloads/AlAqeedi_Paper.pdf (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

70 “Men of the Hisbah #3,” *Wilāyat al-Raqqah*, Islamic State, June 1, 2015, http://jihadologynet/2015/06/01/new-video-message-from-the-islamic-state-men-of-the-hisbah-3-wilayat-al-raqqah/ (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

71 “The Islamic State (Part 3),” *Vice News*, August 13, 2014, https://news.vice.com/video/the-islamic-state-part-3 (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

באומרו: ״אל תשתמש בתמונה הזו. אנחנו רוצים רחוב אסלאמי, אנחנו מוסלמים. אנחנו לא רוצים כופרים. אנחנו רוצים להתנגד לכופרים, ואם אתה מציג את התמונה הזו זה אומר שאתה אוהב כופרים. שאללה יברך אותך, אבל יש לנו אמונות [עקידה]. אתה חייב להסיר את התמונה הזו״. בהמשך מסביר אבו עבידה את דרך הפעולה של החסבה באל־רַקַה: ״אנחנו מייעצים בדרך נעימה, אך אלו שלא יצייתו [לעצה שלנו] יאולצו לציית בכוח״.[72] דברים אלו המעידים על גישתם של אנשי החסבה לאוכלוסייה האזרחית באל־רקה ולפרשנות המעשית של דאע״ש למוסד זה, זוכים לגיבוי לנוכח מדיהם של אנשי החסבה: גלימה לבנה ארוכה עד גובה הקרסול, כיאה לסלפים, אך גם רובה קלצ׳ניקוב על כתפיהם, הנועד להבהיר לתושבי העיר שכוחם לא מסתכם רק בעצה טובה.

בנוסף לאכיפת חוקי הצניעות ברחובות אל־רקה, אנשי החסבה המופיעים בסרט מוודאים שהמסחר בחנויות העיר מתנהל בהגינות: פיקוח על מכלי הדלק הנמכרים כדי לוודא שאינם מהולים במים, ובדיקה שמחיר בשר כבש המעורבב עם בשר בקר אינו זהה למחירו של בשר כבש נקי. בכך ניתן לראות ביטוי לתפקיד המקורי של המחתסב, בתור הממונה על השווקים בעיר האסלאמית האחראי על פיקוח מחירים ומסחר הוגן. אולם בנוסף לתפקיד כלכלי זה, אנשי החסבה המופיעים בסרט גם הציגו בגאווה את האנשים הכלואים בבית הסוהר של העיר אשר נאסרו על ידם בשל עבירות מוסר, כמו הימצאות אלכוהול בבתיהם ושימוש בסמים. אחד מאסירים אלו אומר לצוות התכנית: ״מאז שהגעתי לפה [לבית הסוהר] הפכתי ליותר מודע [למצוות האסלאם]. קודם לא התפללתי, עכשיו אני מתפלל וצם. השבח לאללה, חזרתי ליישם את הדת האמתית. [כל זאת] תודות לאנשים האלו [אנשי החסבה]״. מרואיין אחר בבית הסוהר אמר ש״הם [אנשי החסבה] לימדו אותנו דברים שלא ידענו על הדת שלנו״.[73] ספק גדול אם דברים אלו נאמרו בכנות לצוות הצילום של הסרט, לנוכח המוניטין הברוטלי של דאע״ש והיכולת של החסבה להעניש את המסרבים ״לתקן את דרכיהם״. אולם הערך התעמולתי של דברים אלו ברור: האסירים ו״התיקון״ החל בהם בעקבות מאסרם על חטאיהם המוסריים, הם עדות לפעילותם של אנשי החסבה בתור מפקחי המוסר הציבורי באל־רקה, האוכפים את הציווי ״לצוות את הטוב ולאסור את הרע״ ברחובות העיר.

בתור בירת ״הח׳ליפות״ עליה הכריז דאע״ש, העיר אל־רקה משמשת מודל אידיאלי של השלטון האסלאמי של הארגון. אולם משרדי חסבה קיימים גם באזורים נוספים שבהם שולט דאע״ש, וגם בהם הוא משלב אכיפה של המוסר במרחב הציבורי לצד פיקוח על הפעילות הכלכלית במקום. כך למשל בעיירה אל־באב שבצפון סוריה, שבה החסבה מפקחת על פעילות המסעדות החל מבדיקת טריות הפיתות ועד לתנאי הסניטציה במקום. לפי עריק משירות ביטחון הפנים (אמן אל־דולה) של דאע״ש, ״הם [החסבה] מאוד מחמירים. אם המסעדה שלך מתגלה כלא נקייה, הם יסגרו את העסק שלך לחמישה־עשר ימים עד שתציית לכללים״. בדומה למצב באל־רקה, רכבי

72 שם.

73 שם.

החסבה מסיירים ברחבי העיר ״ומפקחים על כל מה שהאנשים עושים. יש להם רכב מסחרי עם רמקול והם צועקים: ׳זו שעת התפילה! לכו למסגד! מהרו! סגרו את העסק. את, אישה, כסי את פנייך!״[74]

תפקידי החסבה כוללים גם יישום של עונשי תַעַזִיר (עונשים הניתנים לשיקול דעתן של הרשויות, בניגוד לעונשי החדרוד הקבועים בקוראן) והחרמה והשמדה של סמים, סיגריות ואלכוהול. אמיר ׳מחוז ח׳וראסאן׳ של דאע״ש הסביר את פעילות החסבה באזור השליטה שלו במלים אלו: ״בכל מקום שבו אנשי החסבה מוצאים חומרים אסורים [כמו סיגריות] וסמים בשטחים ששוחררו על ידי המג׳אהדון, הם אוספים אותם ומשמידים אותם. ויותר חשוב מכך הוא קיום התוחיד, שהיא המשימה בעלת העדיפות הגבוהה ביותר של אנשי החסבה. בהתאם לכך, הם הורסים את כל אתרי הפולחן ומשטחים את הקברים [אתרי פולחן צופים], השבח לאל״.[75] הריסת אתרי פולחן צופים, שיעיים ופגניים ועתיקות היסטוריות מוצדקת מבחינת דאע״ש משום שאתרים ופריטים אלו מפרים את עיקרון התוחיד ועלולים להרחיק את המאמינים מהפולחן הנכון של אללה.[76]

לצד פעולות ענישה אלו, החסבה בסִירת, עיר בצפון לוב הנשלטת על ידי דאע״ש ונחשבת לבירת דאע״ש בצפון אפריקה, הייתה מעורבת גם באספקת אוהלים לארוחות אִפְטַאר בשבירת צום הרמדאן; חלוקת מתנות לילדים במהלך חודש זה; לימוד שיעורים להקפה נכונה של הכעבה בחג׳ במכה; חלוקת כבשים שחוטים בעיד אל־אדחא; אספקת ציוד לבית הספר בפתיחת שנת הלימודים; אסלום של עובדים זרים ואיסוף צדקה למשפחות נזקקות.[77] טווח רחב זה של פעילויות אנשי החסבה באזורי השליטה השונים של דאע״ש, הפומביות של פעילויותיהם והאופי הבירוקרטי של מוסד אסלאמי זה במסגרת ׳המדינה האסלאמית׳ מעידים על היות החסבה מרכיב מרכזי ב״אסלאמיות״ של שלטון דאע״ש ובתביעה שלו לסמכות דתית.

מושג אסלאמי נוסף שהוא נדבך מרכזי במאמצי דאע״ש להנכחת האסלאם בשטחי שליטתו הוא הדעוה. דעוה, ״קריאה/הזמנה״ לאמונה, מתייחסת להטפה פומבית של האסלאם ולהזמנה של אחרים — לא־מוסלמים, אך גם מוסלמים שהתרחקו מיסודות הדת — אל חיק האסלאם. הקוראן מהלל את המאמין הקורא לאחרים לאמץ את האסלאם, בשואלו ״וכי יש מלים נאות ממילותיו של הפונה אל ריבונו בתפילה והעושה את הטוב, והאומר, במתמסרים אני?״.[78] בפסוק אחר מורה אללה על המוסלמים

74 Michael Weiss, “Confessions of an ISIS Spy,” *The Daily Beast*, October 10, 2015, http://www.thedailybeast.com/longforms/2015/isis-weiss/confessions-of-an-isis-spy.html (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

75 *Dabiq*, Al-Hayat Media Center, Issue 13, p. 51

76 Aaron Y. Zelin, “The Islamic State's Territorial Methodology,” *The Washington Institute for Near East Policy — Research Notes*, 29 (January 2016), http://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/pubs/ResearchNote29-Zelin.pdf (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

77 Aaron Y.Zelin, “The Islamic State's Burgeoning Capital in Sirte, Libya,” *The Washington Institute for Near East Policy*, August 6, 2015, http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/the-islamic-states-burgeoning-capital-in-sirte-libya (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

78 הקוראן: סורה 33, 41.

להפיץ את הדת: ״קרא אל נתיב ריבונך בחכמה ובדברי מוסר נאים, והתנצח עמם בדרכי נועם״.[79] הדעוה אם כן מוצגת בקוראן כחובה דתית המצווה על המוסלמים. בנוסף למשמעות קלסית זו, בשיח של תנועות אסלאמיות מודרניות הדעוה הפכה להיות מזוהה עם גישה הדרגתית ולא־אלימה לאסלום החברה ול״הכשרת לבבות״ כשלב בדרך לכינון חברה אסלאמית. האחים המוסלמים מזוהים יותר מכל עם גישה פוליטית זו. מייסד התנועה והמנהיג הראשון שלה, חסן אל־בנא, שינה את משמעות הדעוה מהטפה דתית פשוטה לעיקרון מגייס של פוליטיקה אסלאמית. תחת הנהגתו של אל־בנא, דעוה נהייתה שם נרדף לדרכם של האחים המוסלמים ושל התנועה האסלאמיסטית כולה.[80] מורשתו של אל־בנא כמטיף וכסוכן דעוה ניכרת גם באתר הרשמי באנגלית של ׳האחים׳, שבו הוא מתואר בתור ״מוסלמי גדול ומורה של דעוה״.[81]

דאע״ש וארגונים סלפים־ג׳האדים אחרים לרוב דוחים את הדעוה לטובת הג׳האד כמאבק אלים ומידי, ומייצגים בכך גישה פוליטית הפוכה מזו של האחים המוסלמים: בעוד תנועות אסלאמיסטיות מסוגן של האחים המוסלמים מבקשות להשתלב בסדר הפוליטי הקיים ולבצע בו שינוי מבפנים לאסלום החברה, דאע״ש וארגוני ג׳האד אחרים דוחים כליל סדר זה ומבקשים להחליפו באמצעות מאבק אלים. עם זאת, בדומה לחסבה גם הדעוה תופסת אצל דאע״ש מקום חשוב באזורים שבשליטתו. הדעוה ממוסדת במסגרת ׳המדינה האסלאמית׳ ב׳משרד לדעוה ומסגדים׳ (דיואן אל־דעוה ואל־מסאג׳ד), ״האחראי על הדעוה למען אללה״. לפי דאע״ש, משרד זה אחראי על הכשרה ומינוי של אימאמים ומטיפים, קיום שיעורי שריעה ובנייה והכנה של מסגדים.[82] פעילות הדעוה של דאע״ש כוללת הטפה, דרשות במסגדים וחלוקת מנשרים לעוברים ושבים ברחובות הערים. כדוגמה לכך, תמונות שהופצו על ידי דאע״ש ברשתות החברתיות מציגות שיעור דת בעיר פלוג׳ה שבעיראק,[83] וחלוקת מנשרי דעוה לעוברי אורח ושיעור דת במסגד ב׳מחוז דמשק׳.[84] תמונות אלו נועדו להזכיר לתומכי דאע״ש שהארגון עוסק גם בהטפת האסלאם, ולא רק בלחימה בשדה הקרב.

פעילות הדעוה של דאע״ש היא חלק מתפיסתו של הארגון את האסלאם כדת הוליסטית, שיש לקדמה בכל מישורי החיים — בלחימה בשדה הקרב, אך גם בהטפת הדת ובקריאה לאמונה. בהתאם לכך, לפי דאע״ש, ״המדינה האסלאמית׳ שוקדת באופן פעיל על חינוך אזרחיה; הטפה ונזיפה; אכיפה של הציות המחמיר שלהם

79 הקוראן: סורה 16, 125.

80 Itzchak Weismann, “Framing a Modern Umma: The Muslim Brothers' Evolving Project of Da'wa,” *Sociology of Islam* 3/3-4 (2015), p. 153

81 “Biographies: Hassan al-Banna,” *Ikhwan Web*, July 5, 2007, http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=873 (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

82 “The Structure of the Khilafa”

83 “Graduation of Shari'a Classes from the Da'wa and Mosques Center,” *Media Office for Wilayat Fallujah*, Islamic State, June 15, 2015, https://dump.to/cez (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

84 “Photographed Report on the Da'wa for Allah in Wilayat Damascus,” *Wilayat Damascus Media Office*, Islamic State, December 18, 2014, http://justpaste.it/al-da3wa (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

למצוות האסלאמיות; שיפוט של סכסוכיהם; יישום של [עונשי] החדוד השרעיים; מחיקה של כל זכר לשִרְכּ [שיתוף האל, ההפך מתוחיד] וכפירה; המרצת האנשים לג׳האד וקריאה אליהם להתאחד מאחורי הח׳ליפה, אבראהים אבן עואד אל־חסייני אל־קריישי״.[85] הדעוה, אם כן, היא חלק חשוב במאמץ החינוכי של דאע״ש לבניית ׳המדינה האסלאמית׳, המורה לאזרחים שבשליטתה מהו האסלאם הנכון. עם זאת, דעוה זו מכוונת לחלוטין לג׳האד. סרטון של דאע״ש, המציג אירוע דעוה ליד מוצול, מדגים היטב גישה זו. בסרטון נראה פעיל חמוש פונה לקהל ואומר להם ״יש נושאים רבים שהמוסלמים שואלים [את עצמם]. [אחד מנושאים אלו הוא] מדוע האומה האסלאמית איבדה את דרכה? התשובה של אללה היא: משום שזנחתם את הג׳האד בדרכו של אללה [ג׳האד פי סביל אללה]. זנחתם את הגִ׳הַאד בדרכו של אללה״.[86] סרטון זה מוגדר על ידי דאע״ש כמציג פעילות דעוה המכוונת באופן ספציפי ל׳כפירי הח׳ליפות׳ (אשבאל אל־ח׳לאפה) — ילדים ובני נוער, בני דור העתיד של ׳המדינה האסלאמית׳ ולכן יש למקד בהם את המאמץ החינוכי של הנחלת ערכי דאע״ש של ג׳האד.

הדעוה מוצגת על ידי דאע״ש כחלק מפעילותו לקידום האסלאם במסגרת ׳המדינה האסלאמית׳, המעידה על אדיקות הארגון והיצמדותו למודל הנבואי של פעילותו של הנביא מוחמד של דעוה וג׳האד. אחד הנשידים (מזמורים אסלאמיים, המציגים מוסיקה ללא כלי נגינה) של דאע״ש, המדגישים את נאמנותו של הארגון לשריעה, קובע כי בשטחי הארגון יש ״אנשי דעוה [דועא] הקוראים להדרכה טהורה ועומדים איתן. הודות לשריעה הם קמו וניצחו״.[87] לפי הנרטיב של דאע״ש, בעוד בכל אזור מלבד שטחי ״הח׳ליפות״ האסלאם נתון תחת מתקפה ומטיפיו נרדפים ומדוכאים, דאע״ש מיישם את האסלאם האמתי ועוסק בדעוה בשטחיו. הן הדעוה והן החסבה מוצגות בתוצרי התקשורת השונים של דאע״ש בתור הוכחה לאופי הטהרני של ׳המדינה האסלאמית׳, אשר לצד הלחימה בכופרים מבחוץ מיישמת את הציווי ״לצוות את הטוב ולאסור את הרע״, ומנכיחה את האסלאם במרחב הציבורי באמצעות אירועי דעוה בתוך תחומי שלטונה.

תקיפת ״חמורי הידע״: דה־לגיטימציה של העולַמא

בעוד ההיבטים שנותחו עד כה במאמר הם חלק מהמאמץ של דאע״ש לתבוע לעצמו סמכות דתית גלובלית, לצד מאמץ זה מנהל דאע״ש גם מתקפה על אנשי דת (עולמא) מוסלמים המבקרים את האידיאולוגיה הרדיקלית של הארגון והברוטליות של מעשיו,

85 *Dabiq*, Al-Hayat Media Center, Issue 3, p. 17

86 "Da'wa Convoy for the Cubs of the Caliphate," *Wilayat Ninawa Media Office*, Islamic State, April 20, 2015, http://jihadology.net/2015/04/20/new-video-message-from-the-islamic-state-dawah-convoy-for-the-cubs-of-the-caliphate-wilayat-ninawa/ (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

87 ״שריעתנא״, מא׳ססת אל־פרקאן לאל־אנתאג׳ אל־אעלאמי, https://www.youtube.com/watch?v=qqYRc3XBJtU (תאריך כניסה אחרון: 12 באוגוסט 2016).

המופנית ברובה כלפי מוסלמים אחרים. מאז הכרזת הח׳ליפות ביוני 2014 ופרסום ההוצאות להורג של בני ערובה מערביים, מספר ארגונים אסלאמיים וחכמי הלכה בולטים ביקרו את דאע״ש ואת היומרה שלו לייצוג האסלאם. כך למשל הכריז המופתי הראשי של סעודיה, שיח׳ עבד אל־עזיז אל־שיח׳, ש״דאע״ש [הוא] האויב הראשון של האסלאם״,[88] ואיחוד העולמא העולמי, ארגון של אנשי דת מזרמים שונים בהנהגתו של פוסק ההלכה הסוני החשוב השיח׳ יוסף אל־קַרְצַ׳אוִי, קבע בתגובה להכרזת הח׳ליפות של דאע״ש, שהכרזה זו ״חסרת ערך״ ו״חסרה כל בסיס ריאליסטי או לגיטימי״.[89] מעבר לאמירות אלו, בספטמבר 2014 פרסמו למעלה מ־120 חכמי הלכה ״מכתב פתוח לאבו בכר אל־בע׳דאדי״.[90] מכתב זה, שתורגם לאנגלית, גרמנית, ספרדית, הונגרית, הולנדית, תורכית, פרסית וצרפתית, פורסם באינטרנט וזכה לשיתופים רבים ברשתות החברתיות. בתוכנו הציגו החתומים עליו ביקורת למדנית ומנומקת של האידיאולוגיה של דאע״ש והיומרה שלו לייצג את האסלאם. מעניין לציין שהערות הביקורת הראשונות במסמך זה עסקו בהליך הפסיקה ובידע הדתי של דאע״ש, בטענה ש״אסור באסלאם לפרסם פתוות ללא כל הדרישות הלמדניות הנחוצות״ וללא שליטה מוחלטת בשפה הערבית. בנוסף, נטען שם ״שאסור באסלאם לפשט יתר על המידה עניינים הנוגעים לשריעה ולהתעלם ממדעים אסלאמיים קיימים״.[91] במלים אחרות, מכתב זה ביקר ישירות את היומרה של דאע״ש לסמכות דתית, והיה מעין מענה רשמי מצד האסלאם הממסדי לתביעה של דאע״ש לייצג את האסלאם.[92]

בתגובה לביקורת זו מצד חכמי הלכה ממסדיים, פתח דאע״ש במתקפה נוקבת נגד עולמא שהעזו לבקר את הארגון. הדובר הרשמי של דאע״ש, אבו מוחמד אל־עדנאני, כינה עולמא אלה ״חמורי הידע״ (חֲמַאר אל־עִלְם) ותקף את תמיכתם בשליטי מדינות ערב. בפנייתו אל תומכי ׳המדינה האסלאמית׳ אמר אל־עדנאני:

> אל תפנו אל הפתוות של חמורי הידע אשר מעדו ונפלו אל האשפה. אל תתנו למוניטין הידועים שלהם להוליך אתכם שולל, אפילו אם יש להם היסטוריה ארוכה של חיבורים [דתיים] וכתיבה, מאחר שהם לא זזו מירכיהם של העריצים [טואע׳ית, כינוי לשליטים ששולטים שלא לפי השריעה], או צעדו קדימה אל

88 ״מפתי אל־סעודיה: ׳דאעש׳ אל־עדו אל־אול לאסלאם״, אל־סעודיה אל־ערביה, 4 שואל 1435 [19 באוגוסט 2014], http://www.alarabiya.net/ar/saudi-today/2014/08/19/ -.html (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

89 "Prominent Scholars Declare ISIS Caliphate 'Null and Void'," *Middle East Monitor*, July 5, 2014, https://www.middleeastmonitor.com/20140705-prominent-scholars-declare-isis-caliphate-null-and-void (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

90 "Open Letter to Al-Baghdadi," http://www.lettertobaghdadi.com/ (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

91 "Open Letter To Dr. Ibrahim Awwad Al-Badri, alias 'Abu Bakr Al-Baghdadi'," 4th Dhul-Qi'da 1435 AH / 19th September 2014 CE, p. 1, http://www.lettertobaghdadi.com/pdf/Booklet-English.pdf (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

92 לניתוח מפורט של מכתב זה ולדיון בחשיבותו, ראו: Ella Landau-Tasseron, "Delegitimizing ISIS on Islamic Grounds: Criticism of Abu Bakr Al-Baghdadi by Muslim Scholars," *Middle East Media Research Institute (MEMRI)*, November 19, 2015.

> הג׳האד. הם בילו את כל חייהם נשארים מאחור עם הנשים בחדריהם, מחפשים את שגיאות וטעויות המג׳אהדון. אם הם מבצעים רִבַּאט [שמירה על גבולות האסלאם], הרבאט שלהם הוא על [שמירה על] הגבולות של טוויטר, ואם הם משתתפים בקרב, הקרב שלהם הוא בצורה של ריאיון בטלוויזיית לווין. הם מעולם לא ירו כדור אחד למען אללה, או היו עדים ולו לתקרית אחת בשדה הקרב עם המג׳אהדון.[93]

דברים אלו הם התקפה בוטה על חכמי ההלכה הממסדיים במדינות ערב, החריגה אפילו בקרב תנועות אסלאמיות רדיקליות ובתוך הזרם הסלפי־ג׳האדי. לתנועות אסלאמיות תמיד הייתה ביקורת על העולמא, אותם תפסו כצייתנים וכנועים בפני השליטים: עבד אל־רחמן אל־כואכבי, מחלוצי הסלפיה המודרנית, כינה את אנשי הדת ״הבורים חובשי המצנפות״, אשר ״הפכו להיות מזיקים לדת יותר מאשר השטן״.[94] לפי מיטשל, עמדתו הבסיסית של חסן אל־בנא כלפי אל־אזהר, המוסד הדתי הרשמי במצרים ומעוז של למדנות דתית סונית, הייתה עוינת, והוא ביקר את חכמי הדת של המוסד על הפסיביות שלהם אל מול השלטונות.[95] תנועות אסלאמיות ראו את עצמן כאלטרנטיבה לממסד הדתי הכנוע, אך ציפו מחכמי הדת מעורבות גדולה יותר בעניינים הארציים הנוגעים לרוב המוסלמים ולא ביטלו את סמכותם לחלוטין. אימן אל־ט׳ואהירי, מנהיג אל־קאעדה, ניסח עמדה זו במלים הבאות:

> כבדו את חכמי ההלכה האסלאמיים והגנו על כבודם מאחר שהם יורשי הנביא (עליו השלום והברכה) ומנהיגי האומה. העימות שלנו עם חכמי הרשע מוגבל לדחיית הספק הנגרם על ידם ופרסום ראיות בלתי ניתנות להפרכה לבגידתם. אסור להילחם בהם או להרוג אותם, למעט במקרה שהם מבצעים פעולה צבאית נגד המוסלמים או המג׳אהדון.[96]

הביקורת של דאע״ש, בניגוד מוחלט לעמדה של האחים המוסלמים ואף של אל־קאעדה, דוחה לחלוטין את סמכותם של העולמא בתור ״חמורי הידע״, מגדירה אותם כבוגדים באומה ואף קוראת להרוג אותם. במאמר בשם ״הרגו את האימאמים של כֻּפַּר [כפירה]״, טען הכותב כי כבר בעבר הייתה חובה לשפוך את דמם של העולמא הסעודים, משום שהם עברו את סף הכפירה לפני שנים בתמיכתם ובהגנתם על מלחמתם של השליטים העריצים באסלאם (כלומר בארגוני הג׳האד השונים

93 "O Our People Respond to the Caller of Allah: Audio Statement by Shaykh Abu Muhammad al-'Adnani as-Shami," *Al-Furqan Media*, June 23, 2015, English translation by Pieter Van Ostaeyen. https://pietervanostaeyen.com/2015/06/23/o-our-people-respond-to-the-caller-of-allah-audio-statement-by-shaykh-abu-muhammad-al-adnani-as-shami/ (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

94 עבד־אל־רחמן אל־כואכבי, יסודות האסלאם הסלפי: פרוטוקול ועידת התחייה האסלאמית באם הערים מכה, 1899 (מתרגמת: שוש בן ארי; עורך: יצחק ויסמן), תל אביב 2015, עמ׳ 59, 63.

95 Mitchell, *Society*, p. 212

96 Ayman al-Zawahiri, *General Guidelines for Jihad*, *As-Sahab Media Foundation*, 2013

ובתומכיהם), אך כעת הצורך בכך גדול יותר.[97] התקפה זו על העולמא, המתירה את דמם בשל תמיכתם בשליטים הערבים, מבטאת את היהירות של דאע״ש, הרואה עצמו מאז הכרזת הח׳ליפות כמייצג באופן בלעדי את האסלאם האמתי, ואת החתירה של ׳המדינה האסלאמית׳ לסמכות דתית גלובלית. בשונה מ׳האחים המוסלמים׳ ואל־קאעדה, ששאפו כל תנועה בדרכה לאחד את האומה אל מול האיומים החיצוניים הניצבים מולה במטרה לחזק את עולם האסלאם מבפנים, דאע״ש מציג אידיאולוגיה טהרנית ורדיקלית. אידיאולוגיה זו מדירה פרשנויות אחרות לאסלאם ורואה את ״שומרי החותם״ המסורתיים של המסורת האסלאמית בתור מעוותי הדת המרפים את ידי המוסלמים, מחלישים את האומה מבפנים ותומכים בשליטי מדינות ערב — ולכן דינם מוות.

מסמכות ״המג׳אהד הכריזמטי״ לבלעדיות הפרשנית של ׳המדינה האסלאמית׳

התקיפה של דאע״ש את העולמא, המודגמת בדבריו של אל־עדנאני, אינה עוסקת בידע הדתי (עִלְם) שלהם, אלא בהיעדרותם של חכמי הדת האלו משדה הקרב ומן המאבק הצבאי להגנה על האסלאם. ביקורת זו מעבירה את מוקד הסמכות הדתית מהבקיאות בכתבי הדת ובמשפט האסלאמי, ששימשה כקריטריון המסורתי לסמכותו של איש דת מוסלמי, אל שדה הקרב, ומגדירה את העוסקים בג׳האד (במובנו כמאבק צבאי אלים) בתור הפוסקים הבלעדיים בענייני דת. רעיון זה, שהעביר את בסיס הסמכות הדתית מהידע הדתי אל הלחימה בשדה הקרב, חוזר אל הגותו של יוסף אל־עֲיירִי, המנהיג הראשון של אל־קאעדה בחצי־האי ערב ואידיאולוג בולט של הג׳האד העולמי (מת ב־2003). אל־עיירי טען שלמג׳אהדון בתור אנשי הג׳האד (אהל אל־ג׳האד) יש ידע נעלה יותר מזה של חכמי הדת (אהל אל־עלם).[98] בכך הציב אל־עיירי את המג׳אהד המשתתף באופן פעיל בשדה הקרב כנושא האמת המוחלטת בהשוואה לחכמי הדת חסרי התועלת, המולכים שולל על ידי ׳תודעה כוזבת׳ ומשרתים בדבריהם את השליטים ׳העריצים׳ במדינות ערב.[99]

אלי אלשייך כינה תהליך זה שהחל בתחילת שנות האלפיים, בתור ״עלייתו של מג׳אהד כריזמטי״.[100] מאיר חטינה התייחס באופן דומה לתהליך בתוך הג׳האד הגלובלי אשר מציב את המרטירים — הלוחמים המוכנים למות למען אללה ב׳פיגועי התאבדות׳ — בתור מטיפים וסוכנים פדגוגיים, המכתיבים בדמם ובפעילותם את ערכי

97 *Dabiq*, Al-Hayat Media Center, Issue 13, pp. 6-8

98 Roel Meijer, “Yūsuf al-'Uyairī and the Making of a Revolutionary Salafi Praxis,” *Die Welt des Islams* 47/3 (2007), p. 442

99 שם, עמ׳ 444.

100 Eli Alshech, “The Rise of a Charismatic Mujahid,” in Daphna Ephrat and Meir Hatina (eds.), *Religious Knowledge, Authority, and Charisma*, Salt Lake City 2014, pp. 157-170

הקהילה הרצויים.[101] בתהליך זה אל־עיירי ודמויות נוספות במחנה הסלפי־ג׳האדי טענו שהמג׳אהדון הם הסמכות הבלעדית בנוגע לעיסוק בג׳האד הצבאי בשל היכרותם עם נסיבות הלחימה בג׳האד והבנתם הטובה יותר את המציאות (ואקע). סמכותם של המג׳אהדון בשיח זה מבוססת על כריזמה, המעניקה להם תובנות מיוחדות על פסיקה בענייני האסלאם ומעמד מרומם משל בני אדם אחרים.[102]

דאע״ש, המקדש את הג׳האד ומרומם את מעמדם של המג׳אהדון כדמויות מופת אסלאמיות, ממשיך תהליך זה, אולם מצעיד אותו צעד אחד קדימה. בעוד קולות במחנה הסלפי־ג׳האדי בתחילת שנות האלפיים — עם פרוץ הג׳האד הגלובלי בהנהגת ארגון אל־קאעדה לתודעה העולמית והמזרח תיכונית — טענו לעמדה המוסרית הנעלה של המג׳אהדון בכל הנוגע לג׳האד, הרי שדאע״ש בעצם הכרזת הח׳ליפות טוען למעשה לסמכות דתית גלובלית, החורגת בהרבה משדה הקרב ומבקשת להגדיר מחדש את האסלאם בכל תחומי החיים. הכרזת הח׳ליפות יצרה לגישת דאע״ש את המסגרת הדתית־משפטית המחייבת כל מוסלמי לתמוך ב׳מדינה האסלאמית׳ ולתת שבועת אמונים לאבו בכר אל־בע׳דאדי, הח׳ליפה הנבחר של ׳המדינה האסלאמית׳. כחלק מיומרה זו לסמכות דתית גלובלית, דאע״ש דוחה את ״החוקיות של כל הקבוצות, המדינות והארגונים״ האסלאמיים האחרים, המאבדים מתוקפם מבחינתו ״כתוצאה מהתפשטות הסמכות של הח׳ליפות והגעת חייליה לשטחיהם״.[103] במקום תנועות אסלאמיות מגוונות הפועלות במקביל לקידום האסלאם ולתיקון מצבה העגום של האומה בעידן המודרני, כפי שאל־קאעדה רואה את תפקידו בשיח האסלאמי המודרני, דאע״ש טוען במקום זאת כי ״אין מקום על פני האדמה שבו השריעה של אללה מיושמת והשלטון הוא של אללה לבדו למעט שטחי ׳המדינה האסלאמית׳״.[104] בכך למעשה מבצע דאע״ש תכפיר (הכרזה על מוסלמים אחרים כלא־מוסלמים, המתירה את דמם) על כל מי שאינו מקבל את האידיאולוגיה הרדיקלית שלו, ומבסס את עצמו בתור השחקן הלגיטימי היחיד באסלאם העכשווי. תביעה זו לסמכות דתית גלובלית מתבססת אמנם על תמורות שחלו בתוך השיח הסלפי־ג׳האדי בשני העשורים האחרונים, אולם היא הקצנה משמעותית של שיח זה ותביעה לבלעדיות על השיח האסלאמי המודרני.

סיכום

מאז עליית דאע״ש לתודעה העולמית בקיץ 2014, התפתח דיון נרחב בשאלת הקשר של האידיאולוגיה והברוטליות שלו למסורת האסלאמית. דיון זה ביקש לקבוע באיזו מידה מייצג דאע״ש את האסלאם ״האמתי״, או לחלופין מעוות וסוטה מכתבי הקודש

101 Meir Hatina, “Martyrs as Preachers,” in Ephrat and Hatina, *Religious Knowledge*, pp. 171-186

102 Alshech, *The Rise,* pp. 160-161

103 “This is the Promise of Allah”

104 “O Our People Respond to the Caller of Allah”

האסלאמיים. מאמר זה לא ניסה להכריע בשאלה זו, אשר במידה רבה לא ניתנת להכרעה בשל המגוון של השיח האסלאמי והטווח הרחב של הקולות המדברים בשם האסלאם. במקום זאת, נבדק כאן כיצד דאע״ש מבסס את תביעתו לייצג את האסלאם ואת תביעתו לטהרנות ואת דרישתו לציות של האומה לפרויקט ׳המדינה האסלאמית׳.

בהכרזתו על הקמה מחודשת של הח׳ליפות בקיץ 2014, דאע״ש הציג את עצמו כפתרון למצוקה של האומה מאז ביטול מוסד זה ב־1924 ובתור הסמכות האסלאמית הלגיטימית היחידה. כעת, כשהח׳ליפות הוקמה מחדש, המוסלמים מצווים לתמוך בח׳ליפה, להגר אל שטחי ׳המדינה האסלאמית׳ ולקבל את מרותו של דאע״ש כנציג האסלאם וכממשיך דרכם של הנביא מוחמד והח׳ליפים הראשונים ישרי הדרך, ״לפי המודל הנבואי״. תביעה זו לסמכות דתית גלובלית נתמכה גם בדמותו של אבו בכר אל־בע׳דאדי, הח׳ליפה הנבחר. דמותו משלבת פעילות בשדה הקרב כמג׳אהד, השכלה דתית ואולי חשוב מכל, ייחוס לשבט קורייש והיותו ״נצר למשפחת הנביא״. בכך עמד אל־בע׳דאדי בקריטריונים הקלסיים למינוי הח׳ליפה עם סמכות כריזמטית. ברמה המוסדית, היבט נוסף באמצעותו מבסס דאע״ש את תביעתו לסמכות דתית הוא קיום חסבה ודעוה כחלק מפעילות ׳המדינה האסלאמית׳.

השילוב של מרכיבים אלו נועד להוכיח את טהרנותו של דאע״ש בהשוואה לשחקנים אסלאמיים אחרים — ממדינות אסלאמיות כמו סעודיה, ועד לארגוני ג׳האד אחרים כמו אל־קאעדה, וכן כמובן מול תנועות אסלאמיסטיות מסוגן של האחים המוסלמים — ולבססו כשחקן בלעדי בשיח האסלאמי המודרני. באופן אירוני, תביעה זו לטהרנות ולסמכות הובילה לגינוי נרחב של דאע״ש על ידי חכמי הלכה מכל רחבי השיח האסלאמי, ואף להגדרתו של דאע״ש כחַ׳וַארֵג׳ בני־זמננו, על שם הכת הראשונה שהוציאה עצמה מן האסלאם במלחמות האזרחים שפרצו לאחר מותו של הנביא מוחמד. בנוסף לגינויים הנרחבים של דאע״ש בעולם האסלאמי, נראה שהביקורת של אבו מוחמד אל־מקדיסי, מחשובי ההוגים בסלפיה־ג׳האדיה,[105] מסכמת היטב את התגובה של דאע״ש לסמכות דתית גלובלית. תחת לאחד את האומה כנגד אויביה, אל־מקדיסי מאשים את דאע״ש בכך שהקיצוניות שלו רק ״פיצלה את שורות המג׳אהדון״ בכך שאנשיו ״הפנו את נשקיהם מחזותיהם של הכופרים אל חזותיהם של המג׳אהדון והמוסלמים״.[106] בניתוח ההתייחסות לדאע״ש בשיח האסלאמי בנקודת הזמן הנוכחית (קיץ 2016), נראה שהחתירה של דאע״ש לבלעדיות על השיח האסלאמי המודרני הובילה לגינוי והוקעה גורפים של פעולותיו ושל הארגון, במקום להתיישרות מאחורי הח׳ליפות שהכריז עליה, כפי שדרש מהמוסלמים ברחבי העולם בקיץ 2014.

105 לדיון בפועלו וחשיבותו של אבו מוחמד אל־מקדיסי, ראו: Joas Wagemakers, *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, Cambridge 2012.

106 Abu Muhammad al-Maqdisey, “A Call to the Ummah & Mujahideen from Sheikh Abu Muhammad al-Maqdisey,” Written in the middle of Rajab 1435 Hijri, Corresponding to May 2014, https://justpaste.it/Maqdisi-ISIS (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016).

מאמר מתורגם

לאומיות דתית באיראן: הערת מבוא למאמר המתורגם של כאמראן סקוט אגאאי

מאיר ליטבק

חקר הלאומיות שהתמקד בתחילה באירופה, ראה בה תוצר של תהליכי חילון ותחליף אזרחי לדת. לעומת זאת, חוקרים של העולם השלישי בכלל ושל עולם האסלאם בפרט הראו כיצד עושות תנועות לאומיות שימוש נרחב בדת כמאגר של סמלים לגיוס פוליטי. מאוחר יותר, תוארו במחקר תופעות דומות גם בקרב תנועות לאומיות אירופיות "חילוניות" לכאורה. חוקרים מהאסכולה האתנו־סימבולית הצביעו על הדת כאחד מסמניה החשובים של הלאומיות כמו במקרים הארמני, היווני, הרוסי והיהודי, וכן על תנועות דתיות שהן גם תנועות לאומיות כמו החמאס. כאמראן סקוט אגאאי (Aghaie), אחד המובילים בדור הביניים של חוקרי איראן המודרנית, מציע במאמרו שלהלן גישה חדשה להבנת פלח חשוב של תופעת הלאומיות תוך התמקדות באיראן המודרנית, היא הלאומיות הדתית.[1] לאומיות זו היא שיח סימבולי החדור באדיקות דתית, ערכים חברתיים, זהות, תרבות וסמלים. מודל כזה של לאומיות דומה במובנים רבים למודל האזרחי של לאומיות יותר מאשר למודלים אחרים.

הלאומיות באיראן היא מקרה בוחן יוצא דופן במזרח התיכון בשל שילוב של שלושה מרכיבים ייחודיים: קבוצה אתנית מרכזית, קרי דוברי השפה הפרסית בעלת תרבות עתיקה שקדמה לאסלאם; הדת השיעית המאגדת כ־90% מהאוכלוסייה והמהווה גורם מלכד חשוב בלאומיות המודרנית; ומדינה הקיימת מעל חמש מאות שנה. בעוד שקיים מתח מסוים בין שני מרכיבי הזהות הראשונים, הרי הזהות המדינתית מלכדת בין שניהם כאשר היא מכירה בקיומה של זהות איראנית קמאית אך בד בבד רואה בסמלים ותפיסות אסלאמיים מרכיבי יסוד בסיסיים בהבניית האומה, תרבותה וציבור אזרחיה. שורשיה של הלאומיות הדתית חוזרים לדיון האינטלקטואלי־פוליטי באיראן בשנות הששים של המאה הקודמת, אך חשוב לא פחות, היא הפכה לאידיאולוגיה רשמית ברפובליקה האסלאמית. מבחינה זו היא פותרת במידה רבה את הדילמה או השסע שנוצר בין אלה שרצו לבסס לאומיות איראנית חילונית לבין אלה שראו בלאומיות החילונית חיקוי עיוור של המערב המסכן את זהותה התרבותית של איראן.

1 Kamran Scot Aghaie, "Islamic-Iranian Nationalism and its Implications for the Study of Political Islam and Religious Nationalism," in Afshin Marashi and Kamran Scot Aghaie (eds), *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity,* Austin, Texas 2014, pp. 181-203

מחקרו של אגאאי עוסק אמנם באיראן, אך מבטו רחב היריעה והתובנות התיאורטיות והאמפיריות שהוא מציג מעשירים את חקר תופעת הלאומיות כתופעה היסטורית ותרבותית, ויועילו לציבור רחב של חוקרים, סטודנטים וקוראים משכילים המתעניינים במזרח התיכון כולו. מרכז אליאנס ללימודים איראניים באוניברסיטת תל אביב מברך על היוזמה להביא לקורא הישראלי מפירות המחקר החדשני, ושמח על האפשרות לסייע בקידומה.

לאומיות איראנית־אסלאמית והשלכותיה על חקר האסלאם הפוליטי והלאומיות הדתית

כַּאמְרַאן סְקוֹט אַגְּאַאִי

אמריקה נוסדה כאומה נוצרית. קיומה של ישות עליונה, ישות ככתוב בתנ״ך, נמצאת בבסיסם של מוסדותינו. בהיותנו אמריקאים אנחנו מאמינים באלוהי התנ״ך. אם מגיע לחופי ארצנו אדם שבאמתחתו דת שמתבררת כזרה, אין בכך כדי להביא לכך שנזנח את כל האמונות הדתיות שטיפחנו עד כה, רק כדי להסביר פנים לאנשים שבמקרה מאמינים במישהו אחר. אתה פשוט לא עושה דבר כזה.

פאט רוברטסון, קלאב 700, 10 במאי 2000

הלאומיות היא אחת התופעות הנחקרות ביותר בהיסטוריה המודרנית, עם זאת המחקר על אודות הלאומיות עדיין נאבק בשאלה כיצד להתמודד עם הקשר בין לאומיות מצד אחד ובין דת וחילוניות מצד שני. בחינתם של מקרים שבהם דת ולאומיות נראו בלתי ניתנות להפרדה או אפילו כדבר זהה התבררה כאתגר משמעותי ביותר. אין בכך כדי לומר שאין לאומיות דתית בעולם. למעשה, יש דוגמאות רבות לכך הן בעולם המתפתח, הן בקרב אומות מערביות מתועשות, ובכללן הציטוט שלעיל מפי פאט רוברטסון. את הציטוט יש לקרוא בהקשר של הכרזות דומות מפיהם של מספר מנהיגים דתיים אמריקאים, פעילים חברתיים, פוליטיקאים, מומחים, ״לוחמי תרבות״ ואפילו מועמדים לנשיאות כדוגמת ג׳ון מק׳קיין. הקושי נעוץ במקום אחר ומקורו במערכת הנחות של חוקרים על אודות מהותה וטבעה של הלאומיות, וטיב יחסיה — או נכון יותר לומר היעדר יחסיה — עם דת. ראשית, לא תמיד מתייחסים אל האומה כאל מרכיב יסודי של לאומיות. שנית, לאומיות אתנית מתקבלת בדרך כלל ללא ביקורת, ורוב הגישות לחקר לאומיות מתייחסות אליה בראש ובראשונה כאל זהות אתנית. שלישית, במקרים של ״לאומיות אזרחית״, כמו למשל בצרפת או ארצות הברית, מניחים בדרך כלל, שהלאומיות היא בהכרח חילונית וליברלית. ולבסוף, אמונות דתיות ושיחים אידיאולוגיים, שהם חברתיים, פוליטיים או מוסריים באופן מובהק, נתפסים כמנוגדים (כלומר אנטי־לאומיים או לפחות לא־לאומיים).

חוקרים מוכנים לקבל לאומיות דתית, כמו למשל הציונות, לאומיות זורואסטרית, יזידית, הינדואית, מוסלמית או לאומיות ארמנית, אך זאת מפני שניתן להתייחס אליהן

גם כאל סַמַני זהות אתניים. למרבה הצער, יחס זה לא משאיר מקום לתנועות לאומיות העושות שימוש בדת כאחד המרכיבים האידיאולוגיים והסמליים המהותיים שלהן. הדבר מתברר כבעייתי כאשר מתבוננים בתנועות דתיות שאין ספק שהן תנועות לאומיות, ובחלק מהמקרים הן גם תנועות לאומניות. כך למשל, חזבאללה בלבנון, חמאס ברשות הפלסטינית, הדַעְוַה ותנועתו של מֻקַתְדַא אל־צַדְר בעיראק, מפלגת הצדק והפיתוח או תנועת פַתְחוּלְלַה גוּלֶן בתורכיה והגלגולים החדשים של האחים המוסלמים במצרים היו בשלבים שונים של התפתחותם ובמידות שונות תנועות לאומיות או לאומניות.

מאמר זה מבקש לתרום להכרעה בבעיה מתודולוגית זו בכך שיציג את הטיעון לקיומה של "לאומיות דתית", ובכך תימצא הדרך לכוונן את המתודות והטרמינולוגיה הקיימות, כך שיתאימו למציאות ההיסטורית. בלבו של מחקר זה יעמוד המקרה של הלאומיות האיראנית, שאותו נבחן בהקשר רחב כדי לחשוף את המשתמע ממנו להבנת מקרים אחרים של לאומיות דתית במזרח התיכון המוסלמי, ובמידה מסוימת גם במרחבים אחרים. ניסוח ייחודי זה של לאומיות דתית ימנע מלראות באסלאם/מוסלמיות כסמן של אתניות או תרבות שניתן להחליפו בנקל בלאומיות אתנית. כמו כן אסלאם לא ייבחן כדחייה של לאומיות או כמתקיים מחוצה לה. ולבסוף, האסלאם לא ייבחן כמערכת סמלים או אידיאלים לא־לאומיים שמתחרים, משתלבים או נכללים בתוך לאומיות (באופן מודע או שלא במודע). מאמר זה יציע גרסה שונה של לאומיות זו ורואה בסמלים ותפיסות מוסלמיים מרכיבי יסוד בסיסיים בהבניית האומה, תרבותה וציבור אזרחיה. מודל כזה של לאומיות דומה במובנים רבים למודל האזרחי של לאומיות יותר מאשר למודלים אחרים. גישה זו לחקר לאומיות דתית תאפשר לנו לבחון שאלות מנקודת מבט אחרת, ומתוך כך תוביל לתשובות מעניינות למגוון רחב של שאלות. בבסיסה של גישה זו עומדת התפיסה לפיה מדינת הלאום (קיימת או מוצעת) יחד עם הבניה של לאומיות, ציבור אזרחי ותרבות הנלווים לה, היא היא המרכיב המכונן ולא אתניות, שפה או תרבות משותפות או טבע קמאי. על כן הצעד הראשון בניתוח שלנו יהיה להשיב את האומה למקומה הטבעי — מרכז הלאומיות. כך, במסגרת שיחים שונים אלה האומה מוגדרת שוב ושוב באמצעות תחרות בין פרטים וקבוצות שונים, המחזיקים באמונות דתיות, ערכים וסמלים חופפים ומתפתחים ללא הרף. עקב כך, זהויות אתניות, תרבותיות, קהילתיות, אזוריות או דתיות קיימות אינן בהכרח בעלות חשיבות משמעותית ללאומיות (למשל, זהות ערבית קדם־מודרנית, כורדית, טַגִ'יקִית או זורואסטרית וכדומה). לחילופין, יש להבין לאומיות ככוללת כל זהות — בין אם הייתה קיימת בעבר, מומצאת או ממוצאת מחדש — כל עוד תרבותה וציבור אזרחיה של מדינת לאום מסוימת מתייחסים אל זהות זו כמהותית להם. גישה זו תאפשר שילוב של זהויות נוספות, ועם זאת, תגביל את ההגדרה למספר מצומצם יותר של דוגמאות מודרניות של זהות אשר יכללו בהכרח את טיפוחה של מדינת לאום המבוססת על זהות זו.

הוכח מעל לכל ספק כי הדוגלים בגישות לאומיות הן כפרטים והן כקבוצות נסמכים על מערכת סמלים ואידיאלים נבחרים המבטאים את החזון הייחודי שלהם באשר למה מייצגים ה"אומה" וציבור אזרחיה. התוצאה היא סדרה אין סופית של הגדרות של

אומה המתקיימות זו לצד זו או מתחרות אחת ברעותה על מקום בספירה הציבורית. למשל, ייתכן שהמדינה תקדם תפיסה סמכותית יותר של האומה, ובמרכזה השליט, כמו שעשו למשל השליטים הפַּהְלַוִים באיראן. לעומת זאת, תנועות מהצד השמאלי של המפה הפוליטית יחזיקו בעמדה, לפיה האומה היא חלק ממאבק אוניברסלי של מעמד הפועלים כנגד הבורגנות, או של העולם השלישי נגד כוחות האימפריאליזם. אליטות ליברליות בעלות השכלה מערבית, כמו גם רוב הממשלות הלאומיות המודרניות במזרח התיכון בחרו, בדרך כלל, מודל לאומי מודולרי, זאת כדי להביא לתהליך של מודרניזציה תוך חיקוי המערב. בדומה לכך, אנשים הנמנים עם קבוצות דתיות דומיננטיות עשויים לבחור להתמקד בראש ובראשונה בדת, ובכך לשלול את התפקיד של אתניות באופן מוחלט או כפי שקורה לעתים קרובות יותר, להתייחס אל אתניות כאל מרכיב משני בתרבות הלאומית, ואין מדובר בהכרח בשאריות של אחדות תרבותיות או אתניות קדם־לאומיות. למשל, אסלאם נתפס כמרכיב משמעותי ויסודי של הלאומיות בארצות כמו מצרים, תורכיה, עיראק או איראן. מיעוטים דתיים, כמו למשל קופטים במצרים, או ארמנים, בהאים ויהודים באיראן, נוטים לדגול בגישות שליליות או לפחות אמביוולנטיות כלפי הגדרת האומה כמבוססת על רעיונות אסלאמיסטיים.[1] עם זאת, יש לציין כי בחלק מהמקרים, כמו למשל במקרה של לאומיות ערבית, לא־מוסלמים היו נכונים לקבל את האסלאם כמרכיב משני של לאומיות, זאת בתנאי שייכלל כמרכיב תרבותי של הציוויליזציה המוסלמית, ולא כמייצג של חזון פוליטי־אסלאמי.

ארבע גישות לחקר דת ולאומיות

ישנן ארבע גישות עיקריות לבחינת היחס בין דת ולאומיות: (1) דת ולאומיות כמתחרות זו בזו; (2) דת הקשורה בלאומיות; (3) דת כאתניות; (4) לאומיות דתית. מבין הארבע, הגישה הראשונה היא הרווחת והמקובלת בכתיבה ההיסטורית בחלקים שונים של העולם, ואין צורך לדון בה בהרחבה כאן. הגישה השנייה, שבשורות אלה מוגדרת כ״דת הקשורה בלאומיות״, רווחת למדי גם כן, ונוגעת למקרים של לאומיות שבה ניתן למצוא סממנים דתיים מובלעים או מפורשים, אך אלה אינם מרכזיים לשיח הלאומי. כך למשל, צלב או סהר יופיעו על דגל, סממנים דתיים יעלו בדיונים בסוגיות חברתיות, וכן התייחסות לאלוהים יכולה להופיע בהמנון הלאומי או על מטבעות. ביטויים שכאלה מופיעים ברבים מהשיחים הלאומיים, ואינם בהכרח חותרים תחת טבעם החילוני של שיחים אלה. לפי גישה זו, ברוב המקרים, הוגים לאומיים־חילונים יתפסו דת כחלק ממאפייני הלאום מעצם כך שהיא חלק מהתרבות הלאומית. כך למשל, איראנים הדוגלים בגישה לאומית מתייחסים לזורואסטריות באופן זה. גם אלה המצדדים בלאומיות ערבית חילונית, מתייחסים בדרך כלל לאסלאם בדרך זו (כלומר כאל תרבות ערבית); כורדים מתייחסים לעתים לאמונה היזידית באופן דומה,

1 כלומר המבוססים על האסלאם הפוליטי [הערת המתרגמת].

וחלק מהמצדדים בלאומיות מצרית התייחסו כך לנצרות הקוֹפְטִית. זאת ועוד, חלק מהאידיאולוגים הלאומיים החילוניים משתמשים באופן מודע (או ציני) בסממנים דתיים כשיטה פוליטית המיועדת למשוך ציבורים דתיים לא־לאומיים של החברה. גם בשימוש זה אין משום חתירה תחת הטבע החילוני של שיחים לאומיים אלו.

הגישה השלישית שאותה נגדיר "דת כאתניות" מתייחסת להשתייכות דתית כזהה פחות או יותר לזהות אתנית. זוהי אכן עמדה רווחת ומקובלת, וחוקרים רבים מעדיפים אותה בבואם לחקור לאומיות דתית. הדוגמאות הטובות ביותר מגיעות מאזורים המאופיינים בשונות דתית או כיתתית, המלווה בעימותים קהילתיים ובאלימות, כמו למשל דרום אסיה, אזור הבלקן, לבנון או עיראק. בחלק מהמקרים גישה זו תהיה המתאימה ביותר, שכן היסטורית דתות היו כמעט זהות לאתניות, מעצם כך שהן היו מרכיב בזהויות. זהויות אלה היו שילוב של מוצא משפחתי ותרבות משותפת, ובחלק מהמקרים אף שפה משותפת. דוגמאות מייצגות למודל זה תהיינה: לאומיות הינדואית, סִיקִית או מוסלמית בדרום אסיה, או לאומיות ארמנית או אשורית במזרח התיכון, לאומיות דתית יהודית וכן לאומיות סרבית בבלקן.

הגישה הרביעית לחקר היחס בין דת ולאומיות, וזו שתעמוד במרכזו של מאמר זה, תכונה להלן "לאומיות דתית". שיח לאומי זה מתמקד בראש ובראשונה באומה, כשהדת מהווה את ערכי הלבה וסמליה המהותיים לשיח זה. גישה זו שונה מהדוגמאות האחרות שהוצגו לעיל בשלוש דרכים מרכזיות. האחת, דת איננה חיצונית ללאומיות. השנית, דתיות איננה סמן אתני או תוצר לוואי של אתניות. השלישית, דת מרכזית ולא שולית ללאומיות הנבחנת. על כן לאומיות דתית היא שיח סימבולי החדור באדיקות דתית, ערכים חברתיים, זהות, תרבות וסמלים. דוגמאות בולטות לסוג זה של לאומיות יהיו רבות מהתנועות האסלאמיסטיות במזרח התיכון, כמו גם לאומיות יהודית, חלק מהלאומיות ההינדואיות בדרום אסיה, נצרות אוונגלית בארצות הברית וכמה מן התנועות האסלאמיסטיות בתורכיה ובעולם הערבי.

רובו של המחקר העוסק בתחום זה מתמקד באזורים שבהם יש אלימות דתית וכיתתית, כמו למשל דרום אסיה או יוגוסלביה לשעבר, או באזורים שבהם זהויות דתיות משותפות ממשיכות להתקיים למרות הצלחתה של לאומיות או הגלובליזציה של התרבות. מארק יורגנסמאייר (Juergensmeyer) הוא אחד החוקרים הפעילים מבין העוסקים בניתוח לאומיות דתית במישור הגלובלי. הוא הראה כיצד לאומיות חילונית נדחקה על ידי חלק מהאנשים לטובת לאומיות דתית אנטי־אימפריאלית, המתמקדת בזהויות המונחות בבסיסה של ציוויליזציה דתית על־לאומית. לדבריו, מדובר ב"מלחמה קרה" אפשרית חדשה בין אידיאולוגים לאומיים חילונים ודתיים.[2] לאומיות דתית בדרום אסיה עמדה במרכזם של מספר מחקרים המתמקדים בלאומיות הינדואית, מוסלמית וסיקית. פיטר ון דר ויר (van der Veer) למשל, מתנגד לרעיון

2 Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State,* Berkeley 1993. ראו גם: Mark Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militants to Al Qaeda,* Berkeley 2008. ראו גם Mark Juergensmeyer, *Religion in Global Civil Society,* Oxford 2006.

לפיו זהויות דתיות אינן אלא היצמדות אל העבר או שהן זהויות קמאיות (primordial identities). לחילופין, הוא מציע כי הן תוצר של זהויות משתנות תדיר. כמו כן, ון דר ויר בוחן את התפקידים החשובים שממלאים ארגונים וטקסים דתיים בלאומיות.[3] אורנית שני (Shani) מציגה טיעון מעניין, לפיו הלאומיות ההינדואית המתהווה איננה תוצאה ישירה של מתח הינדואי־מוסלמי, אלא נובעת ממתחים פנים־הינדואים, במיוחד כאלה הקשורים בשינויים במערכת הקסטות.[4] ולבסוף, קטרינה קינוואל (Kinnvall) בוחנת כיצד לאומיות הינדואית וסיקית הופיעו כתגובה לגלובליזציה.[5]

מחקרים מעניינים רבים הוקדשו ללאומיות דתית בדרום אסיה והעולם המתפתח, אולם מחקרים מעטים בלבד בוחנים את התופעה באירופה ובארצות הברית. מחקרו של פיליפ ברקר (Barker) עוסק בתפקיד של לאומיות דתית באירופה (תוך התמקדות באירלנד, פולין ויוון), ומראה כי לדת עדיין תפקיד מכריע בחלק מהתנועות הלאומיות האירופאיות.[6] ג׳נביב זובריצקי (Zubrzycki) נתחה את תפקידה של הקתוליות בלאומיות הפולנית בפולין הפוסט־קומוניסטית.[7] ג׳וני טילי (Tilli) כתבה על לאומיות דתית פינית.[8] כמו כן ספרה של בטי קלרמון (Clermont), **הניאו־קתולים: יישומה של לאומיות נוצרית באמריקה**, הוא אחד הניסיונות הראשונים לבחון לאומיות דתית בארצות הברית.[9]

לאומיות דתית במזרח התיכון הוזנחה אף היא על ידי חוקרים, אולם ניתן לציין מספר יוצאים מן הכלל. ישראל היא דוגמה כל כך מובהקת ללאומיות דתית, כך שאין צורך לפרט כאן באשר לספרות העשירה בתחום הלאומיות היהודית.[10] לעומת זאת, תורכיה היא מועמדת מובהקת פחות למחקר על אודות לאומיות דתית. בשני העשורים האחרונים חוקרי תורכיה החלו לבחון את השינוי במערכת היחסים בין האסלאם ובין לאומיות תורכית, למן ראשית שנות השמונים של המאה העשרים, שאותה הם מגדירים ״הסינתיזה התורכית־אסלאמית״. החל מראשית שנות השמונים שילבו מספר אינטלקטואלים תורכים בין לאומיות ואסלאם בדרכים יצירתיות, ובכך

3 Peter van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India,* Berkeley 1994

4 Ornit Shani, *Communialism, Caste, and Hindu Nationalism: The Violence of Gujarat,* Cambridge 2007

5 Catarina Kinnvall, *Globalization and Religious Nationalism in India: The Search for Ontological Security,* London 2006

6 Philip W. Barker, *Religious Nationalism in Modern Europe,* London and New York 2009

7 Genevieve Zubrzycki, *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland,* Chicago 2006

8 Jouni Tilli, “An Interpretation of Finnish Religious Nationalism: The Four Topoi of Theological Depoliticisation,” *Nationa and Nationalism* 15/4 (2009), pp. 597-615

9 Betty Clermont, *The Neo-Catholics: Implementing Christian Nationalism in America,* Atlanta 2009; Michelle Goldberg, *Kingdom Coming: The Rise of Christian Nationalism,* New York 2007

10 דוגמה מצוינת לגוף ידע זה ראו: Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism,* Chicago 1993.

הפכו את הסינתיזה התורכית־אסלאמית לאחת התפישות המרכזיות באידיאולוגיות ובתנועות שלהם.[11]

גאווין ברוקט (Brockett) רואה את שורשי התופעה בתקופה מוקדמת אף יותר, בין השנים 1945 ל־1954. לדבריו: "קביעתם של תורכים שלזהויות מוסלמיות יש ערך אינה בהכרח ראקציה דתית. בעשורים שלאחר מלחמת העולם השנייה היא דווקא ייצגה מאמץ לשאת ולתת על זהות לאומית פופולרית שבמקום להדיר אפשרה לשלב זהויות דתיות".[12] הוא ממשיך ומתייחס לזהות אסלאמית־תורכית, ומתמקד במונח "מוסולמנליק" (זהות מוסלמית, *Musulmanlik*) ולא במונח רב־המשמעויות "לאיקליק" (חילוניות, *laiklik*):

> אכן, ויכוחים ציבוריים ופוליטיים שהתנהלו בשנים אלה [1945–1954] התייחסו לעתים קרובות לחשיבות האסלאם עבור האומה התורכית. [...] חשיבותו של האסלאם טופחה בפרסומים בעיתונות הדתית הכתובה. תרבות דפוס לאומית זו הציעה לתורכים מרווח נשימה באמצעותו יכלו לשאת ולתת על הזדהות עם תורכיה כאומה מוסלמית. הם לא הציעו בהכרח סדר יום אסלאמי כמו שהיינו מבינים אותו היום. הם אכן דברו על המורכבות של החברה התורכית והחשיבות המתמשכת של דת בחיי היום יום. למעשה אומה ודת נעשו שזורות זו בזו, האחת לא החליפה באופן מלא את האחרת.[13]

ג׳ימס גלווין (Gelvin) הוא החוקר הנוסף היחיד שהציע גישה למחקר על המזרח התיכון הדומה לזו המוצעת במאמר זה. במאמר הפורש את הדרכים האפשריות לסיווג טיפוסים שונים של תנועות אסלאמיסטיות, הוא סיווג את אל־קאעדה כתנועה "אסלאמית־אנרכיסטית", והוסיף לכך ש"ארגון אל־קאעדה עומד בניגוד לשני סוגים אחרים של ארגונים אסלאמיים. את האחד ניתן להגדיר כרפורמיסטי ואת האחר אסלאמי־לאומי".[14] הוא ממשיך ומסביר:

11 לדוגמאות למחקרים שעוסקים ב"מיזוג התורכי־אסלאמי" ראו: Binnaz Toprak, "Religion as State Ideology in a Secular Setting: The Turkish-Islamic Synthesis," in Malcolm Wagstaff (ed.), *Aspects of Religion in Secular Turkey*, Durham 1990, pp. 10-15; Gokhan Cetinsaya, "Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of the 'Turkish-Islamic Synthesis' in Modern Turkish Thought," *Muslim World* 89/3-4 (1999), pp. 350-376. וגם Umit Kurt, "The Doctrine of 'Turkish-Islamic Synthesis' as Official Ideology of the September 12 and the 'Intellectuals' Hearth-Aydinlar Ocagi' as the Ideological Apparatus of the State," *European Journal of Economic and Political Studies* 3/2 (2010), pp. 111-125.

12 Gavin D. Brockett, *How Happy to Call Oneself a Turk: Provincial Newspapers and the Negotiation of a Muslim National Identity*, Austin Texas 2011, pp. 223-224

13 שם, עמ׳ 113-115.

14 James Gelvin, "Nationalism, Anarchism, Reform: Political Islam from the Inside Out," *Middle East Policy* XVII, 3 (2010), p. 124

במבט ראשון נראה מנוגד להיגיון שקבוצות המזהות עצמן עם אסלאם פועלות במסגרת מדינת הלאום. שהרי, בסופו של דבר, אסלאם היא דת אוניברסלית, והאומה האסלאמית פרושה על פני הגלובוס כולו. עם זאת, עלינו לזכור שני דברים בבואנו לחשוב על אסלאם ולאומיות. אחד, דתות חוצות לאומיות אחרות התבררו כמקור בלתי נדלה ללאומיות טריטוריאלית. ניתן לציין לאומיים אירים קתולים, הינדואים או ציונים. שניים, עלינו לזכור שאין בנמצא דת המתקיימת מחוץ להיסטוריה, הפרקטיקה והחוויות של חסידיה. מוסלמים, כמו כולנו, חיים בעולם שבו רוב קיומם החברתי והפוליטי מוגדר על ידי המדינה המודרנית והמערכת של המדינות המודרניות. על כן מתקבל על הדעת שהאסלאם שלהם יתאים עצמו לעולם שכזה גם כן.[15]

לאומיות דתית באיראן לא נחקרה כמעט, אך ישנם מקרים אחרים שזכו לתשומת לב המחקר. מוחמד תווכלי־תרקי (Tavakoli-Targhi) דן כיצד התחבטו אידיאולוגים לאומיים בראשית המאה העשרים בשאלת תפקיד האסלאם בניסוח הלאומיות האיראנית החילונית.[16] מספר חוקרים ובהם פרד האלידיי (Halliday), דוד מנשרי, לודוויג פול (Paul), חגי רם, גלנאר מהראן (Mehran) ואני, הראינו כיצד שרדו באיראן היבטים של לאומיות גם אחרי שהמהפכה האסלאמית תפסה את השלטון במדינה, ולעתים אף התגלו באידיאולוגיות מהפכניות רחבות יותר.[17] מינו מועלם (Moalem) משתמשת בביטוי ״לאומיות דתית״ ומציגה בסיס תאורטי עבור ביטוי זה. בפרק שכותרתו ״לאומיות תרבותית ואסלאם פונדמנטליסטי״ היא טוענת שזהות לאומית אסלאמית הובנתה בידי איראנים כחלק מהמהפכה האסלאמית. הדבר נעשה באמצעות הגדרת המערב כקטגוריה אתנית והנגדתה לזהות התרבותית האסלאמית.[18]

ראשיתו של פרויקט המחקר שמוצג בזה הוא במאמר שהתפרסם בשנת 2000 תחת הכותרת ״אסלאם והיסטוריוגרפיה לאומית: נרטיבים היסטוריים מתחרים של הלאומיות באיראן״.[19] המידע המוצג שם לא יובא כאן, למעט סיכום של הטיעון

15 שם, עמ׳ 125.

16 Mohammad Tavakoli-Targhi, “Tajaddod-e ekhtera'i, tajaddod-e ʿariyati, va enqelab-e rohani,” [Inventing Modernity, Borrowing Modernity], *Iran Namah* (Spring/Summer 2002), pp. xx, 2-3

17 דוגמאות מייצגות ראו למשל: Haggay Ram, “The Immemorial Iranian Nation? School Textbooks and Historical Memory in Post-Revolutionary Iran,” *Nations and Nationalism* 6/1 (2000), pp. 67-90; Golnar Mehran, “The Presentations of the “Self” and the “Other” in Postrevolutionary Iranian School Textbooks,” in Nikki R. Keddie and Rudi Matthee (eds.), *Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics*, Seattle 2002, pp. 232-253; וגם David Menashri (ed.), *The Iranian Revolution and the Muslim World*, San Francisco, Boulder and Oxford, 1990.

18 Minoo Moallem, “Cultural Nationalism and Islamic Fundamentalism: The Case of Iran,” in Vasant Kaiwar and Sucheta Mazumdar (eds.), *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*, Durham and London 2003, pp. 196-222

19 Kamran Scot Aghaie, “Islam and Nationalist Historiography: Competing Historical Narratives of Iran in the Pahlavi Period,” *Studies on Contemporary Islam* 2/2 (2000), pp. 20-46; Kamran Scot Aghaie, “Islamist Historiography in Post-Revolutionary Iran,” in Touraj Atabaki (ed.), *Historiography and Political Culture in Twentieth Century Iran*, London and New York 2009, pp. 233-263 and 318-322

המרכזי, לפיו רוב האינטלקטואלים "האסלאמיסטיים" באיראן שהיו פעילים בין שנות החמישים ושנות השבעים של המאה העשרים השתתפו בשיח הלאומי שבו קבלה או דחייה של האומה או אפילו של הלאומיות, כלל לא עמדו לדיון. בעוד שחלק מהאידיאולוגים טענו מפורשות שיש לדחות לאומיות, חיבוריהם ונאומיהם נסמכו במידה רבה על תפיסות לאומיות. על כן הם לא דחו את האומה, אלא את הניסוח הספציפי של אומה כפי שהוצע על ידי תומכי המלוכה, ליברלים, שוביניסטים־אתניים, אנשי שמאל וכן הלאה. על כן לא ניצבו מנהיגים דתיים וחילוניים באיראן כשני קטבים מנוגדים של הקשת, חילונים כמפיצים של אידיאלים לאומיים מזה לעומת מנהיגים דתיים המתנגדים לאידיאלים אלה מנגד. בתקופה זו, איראנים מכל קצוות הקשת הפוליטית השתתפו בשיח הלאומיות האיראנית. רבים מהטיעונים שהועלו בפי אנשים מאנשים שונים הלמו אלו את אלה, לעומת טיעונים אחרים שסתרו זה את זה. עם זאת, רוב האידיאולוגים חלקו הנחת יסוד משותפת באשר לטבעה הקמאי של איראן כאומה בת אלפיים וחמש מאות שנים. המחלוקת האמתית נסבה סביב התפקיד של איראן בעידן הפוסט־קולוניאלי, יחסיה עם המערב, טיבם של הממשל וההנהגה, וכן תפקיד הדת לעומת החילוניות בזהותה הלאומית של איראן. כל האידיאולוגים שבהם עסק מחקר קודם זה קיבלו את קיומה האורגני של איראן בהיסטוריה, כמו גם מספר מאפיינים קמאיים. חילוקי הדעות נגעו במספר עניינים הקשורים בתפיסתם את תהליך המודרניזציה של איראן. מאמר זה יעסוק בהרחבה בטיעונים אלה וימקם את המקרה של איראן בהקשר רחב יותר באמצעות השוואה למקרים אחרים של אסלאם ולאומיות במזרח התיכון המוסלמי עד לימינו.

נפתח את דיונינו במגמות מאוחרות יותר בשיח על אודות לאומיות איראנית אסלאמית בנאום שנשא המנהיג העליון עלי חַ׳אמְנַהאִי בפַּאבֶּה ב־18 באוקטובר 2011.

> יש לייחס חשיבות ממדרגה ראשונה לזהות הקבוצתית של אומה (מֶלַת) או קיבוץ אנושי בכל שם אחר. הזהות האיראנית־אסלאמית של עמנו ושל אומתנו, בברכת המהפכה האסלאמית, בברכתו של הקהל הנוכח ומעורבותם של האנשים בענייני המדינה, היא נתון מבוסס היטב. היום העולם מכיר באומה של איראן כאומה אסלאמית ובו בזמן, נאורה, מלומדת ומפותחת בתחומים רבים; אין להקל ראש בכך. דווקא היום, כשתנועות מוסלמיות החלו לפעול ברחבי העולם המוסלמי, האומה האיראנית יכולה למלא תפקיד.
>
> מובן שאין לנו תביעה כלפי אף לא אחת מהאומות הללו. אין אנו אומרים: "אנחנו המנהיגים שלכם, אתם מונהגים על ידינו". ודאי שלא, אין לנו שום טענה שכזו; לכל אומה הפוטנציאל שלה, המאפיינים שלה והיכולות שלה, ובהתאם תמצא את דרכה שלה ותצעד בה. עם זאת, אין ספק שהעם בארצות אלה התעורר ומצא חירותו, כמו למשל מצרים וטוניסיה, ומדינות אחרות, אפילו מדינות הנשלטות על ידי משטרים יהירים וכובשים. עתה כשהעם שבהן התעורר בכל המדינות הללו, הם מתבוננים וצופים באומה האיראנית, מפני שתוך שלושים שנה האומה הזאת בנסיבות קשות הפגינה יכולות והשיגה יכולת לספק צרכיה. הם מישירים מבט אלינו. אנחנו יכולים להיות רף וסמל

מהימן עבור כל אותם עמים בארצות אלה שמרימים מבטם אלינו, אל האומה של איראן.
דבקות באסלאם ובערכים אסלאמיים, יחד עם היגיון, התקדמות מדעית או פעילות בתחומי ידע שונים ובסוגיות חברתיות ופוליטיות, כל אלה הופכים למודל (אלגו). כך, אומות צופות ומפיקות תועלת מהניסיון של אומה זו. הדבר מועיל גם לאיראן וגם לאומות של איזור זה, ואם ירצה האל, יסייע הדבר לייסודה של אומה אסלאמית גדולה, אומה אסלאמית מאוחדת בעתיד.[20]

נאום זה הוא דוגמה טיפוסית מצוינת לאופן שבו טענו המנהיגים של איראן כנגד לאומיות, ובו בזמן החזיקו בעמדות לאומיות בעצמם. הדבר נכון לגבי מנהיגים ממנהיגים שונים כולל האימאם ח׳ומֵינִי עצמו. בנאום זה ח׳אמנהאי נתן דמות ממש לאיראניות והילל אותה. הוא דיבר בשבח השתמרותה של הזהות האיראנית שאותה הגדיר כאסלאמית, איראנית, מודרנית ומהפכנית. על כן, כדי להיות איראני אידיאלי, יש לדבוק בעקרונות ואורח חיים אסלאמיים, ובו בזמן לקחת חלק במפעל המהפכני כאזרח של האומה האיראנית. מפעל זה כולל שאיפה להיות אומה מודרנית, מחויבת למדע ולקידום הידע, לצד התנגדות לרודנותם של רודנים אזוריים ולאימפריאליזם של המערב.

הוא עסק גם ברעיון — שלרוב מובן באופן שגוי — של ״ייצוא המהפכה״. הוא לא הציע להרחיב את האומה האיראנית כך שתבלע לתוכה מדינות מוסלמיות אחרות. הוא גם לא הציע להחליף את האומה האיראנית, או כל אומה מוסלמית אחרת, ב״אומה״ המוסלמית, כפי שמציעים אסלאמיסטים לא־לאומיים כדוגמת אל־קאעדה. לעומת זאת, הוא קידם את סדר היום הלאומי האיראני והציג את האידיאל של אומה מוסלמית גדולה כאידיאל עתידי מרוחק (אולי אפילו אידיאל היפותטי). דומה הדבר לאופן שבו אנשי שמאל הדוגלים בגישות לאומיות מדברים על האידיאל המרקסיסטי הלא־לאומי לכאורה של השגת חברה ללא מעמדות וללא מדינה בעתיד מרוחק והיפותטי, אפשרות שהיא בלתי מציאותית כל כך, שנראה שאיננה אלא רטוריקה וסימבוליקה ריקות. ח׳אמנהאי הצהיר שאיראן איננה אפילו המנהיגה של אומות אסלאמיות אחרות אלא היא מודל עבורן. זהו מודל של אומה אחת (איראן) שמימשה בהצלחה את שאיפותיה הלאומיות. זאת ועוד, הצלחה זו היא דבר מה שאחרים יכולים לשאוף אליו גם כן, בהתבסס על הפוטנציאל הייחודי הגלום בהם, מטרותיהם, שאיפותיהם והנסיבות.

בעוד שבעשורים האחרונים גונתה הלאומיות על ידי רוב האינטלקטואלים באיראן הרי שהשימוש בצורות שונות של הביטוי ״זהות אסלאמית־איראנית״ נותר במרכזו של השיח הפוליטי והמשיך להופיע בדרכים מגוונות ועל ידי אנשים למיניהם. לשימושים אלה של המונח היו שורשים ברעיונות ובסמלים שבהם דנו לפני המהפכה האסלאמית הוגים כמו [עַלִי] שַׁרִיעַתִי, [גַ׳לַאל] אל־יִ אַחְמֵד ו[מוֹרְתֶזַא] מוֹטַהַרִי. הללו

20 "Bayanat-e Emam Khameneh'i dar ejtema'e mardom-e Paveh," *Payegah-e ettela' resani-e sepah-e Fajr-e ostan-e Fars*, 29 September 2011/7 Mehr 1390, http://tanvir.ir/print.php?d=sn&id=2858

טענו שהאסלאם הוא המרכיב המשמעותי ביותר של איראניות או שהאיראנים ממלאים תפקידים חשובים בהתפתחותו של האסלאם.[21] כך למשל, בריאיון שהודפס ב־ISNA צוטט נשיא איראן לשעבר, הרפורמטור מוחמד חַ׳אתַמִי כך:

> האומה האיראנית (מלת) היא אחת האומות שפעמיים יצרה תרבות עולמית גדולה; האחת טרם האסלאם, ו[שוב] לאחר מכן, כאשר האסלאם הגיע ואורו הנשגב של האסלאם האיר על נשמתה של אומה זו. אכן, האיראנים קיבלו את החכמה והאמת הגלומים באסלאם והחזיקו בתפקיד משמעותי ביצירה וניסוח של תרבות אסלאמית עשירה.[22]

מִיר חוסיין מוּסַוִי, שהיה ראש ממשלת איראן אמר דברים דומים בנאום בִיזֶד: ״איראן שאינה יכולה לשמור על זהותה האסלאמית והאיראנית, לא תוכל לעולם להגן על אחיה בפלסטין או בלבנון [...] אנחנו זקוקים לזהות איראנית ואסלאמית חזקה כדי [להתמודד בהצלחה עם סוגיות אלה]״.[23] הוא הוסיף גם ש״אומתנו (מלת) רגישה במיוחד לזהותה האיראנית והאסלאמית, והם תפסו נושא זה כבעל חשיבות גבוהה במיוחד. [...] לזהות האסלאמית האיראנית חשיבות מכרעת עבורנו״.[24]

בצִדה האחר של הקשת הפוליטית אך עם גישה דומה עומד הנשיא לשעבר של איראן מחמוד אַחְמַדִינֶז׳אד. בנאומו בכינוס הלאומי העשרים ושבעה של נשיאי מחלקות חינוך מחוזיות באיראן אמר ש״השכלה חייבת לעורר בתלמידים זהות המבוססת על ערכים ואידיאלים אלוהיים תוך הסתמכות על עקרונות אסלאמיים ואיראניים״.[25] בהקשר אחר, באחת מדרשות יום השישי אמר אחמד ח׳אתמי, איש הדת השמרני שהיה ״אִימַאם גַ׳מְעַה״ של טהראן, ש״איראן גילתה את זהותה/עצמיותה באסלאם ובתמורה לכך עשה האסלאם שירות גדול לאיראן״.[26] כמה מהנקודות שעלו בהתייחסויות שלעיל מזכירות את כתביהם של שריעתי ומטהרי.

עבד אל־כַּרִים סֶרוּש בחן אף הוא את השלכותיו של רעיון ה״חזרה אל העצמי״, שנוסח בפי עלי שריעתי ואחרים מבני דורו. דוגמה מצוינת לטיפול שכזה בנושא היא הרצאה שנשא באוניברסיטת תַרְבִּיַת מֻדַרֶס בטהרן, וכותרתה סֶה פַּרְהַנְג (שלוש

21 לדיון מפורט על אודות מגמות אלו ראו: Aghaie, "Islam and Nationalist Historiography," pp. 20-46. ראו גם: Aghaie, "Islamist Historiography in Post-Revolutionary Iran," pp. 233-263, 318-322.

22 "Sayyed Mohammad Khatami: Tamaddon-e bozorg-e Eslami yek sakhteman nist keh ba mohandesi amadeh shavad," *Jahan-e Eqtesad*, 9 March 2010/18 Esfand 1388, http://www.jahaneghtesad.com/index.php?option=com_content&view=article&id=2395%3A1388-12-18-07-08-46&Itemid=626

23 "Musavi dar Yazd: Hefz-e hoviyyat-e Irani va Islami lazemeh-e defa' az Felestin va Lobnan ast, "*Khabargozari-e Mehr*, 18 November 2011/27 Aban 1390, http://www.mehrnews.com/fa/newsdetail.aspx?NewsID=881282

24 שם.

25 "Amuzesh va parvaresh bayad hoveyyat-e paydar-e Eslami va Irani ijad konad," *Hamshahri*, 7 August 2010/16 Mordad 1389, http://hamshahrionline.ir/print-113318.aspx

26 "Khatami dar namaz jom'eh-e Tehran: Iran ba Eslam hoveyyat miyabad/enteqad-e shaded az hanjarshekani-ha dar bahs-e hejab," *Khabargozari-e Mehr*, 6 August 2010/15 Mordad 1389, http://www.mehrnews.com/fa/NewsPrint.aspx?NewsID=1129102

תרבויות). ההרצאה ניתנה במאי 1990 ועובדה מאוחר יותר לפרק בספרו **רזדאני ורושן־י פכרי ודינדארי**.[27] הוא פתח את הרצאתו באמירה:

> המצב הוא שאנחנו, האיראנים המוסלמים שחיים במדינה זו, הם נושאי הדגל והיורשים של שלוש תרבויות. כל עוד אנחנו לא מגדירים עצמנו באמצעות שלוש תרבויות אלה, ולא יודעים באיזה מקום, ובאיזו תרבות גאוגרפית אנחנו חיים, לא נצליח במפעלנו התרבותי והחברתי. [...] שלוש התרבויות אותן אנו נושאים ויורשים כוללות תרבות לאומית, דתית ומערבית.[28]

תפיסתו את התרבות ה״לאומית״ היא למעשה גרסה של תפיסות מהותניות וקמאיות של איראן כקהילה עם חוויות, היסטוריה, תרבות, שפה וכדומה משותפים. תפיסתו את התרבות המערבית משקפת את עמדותיו בכלליות באשר לחוויית המודרניות של איראן ואירופה. לדבריו, המקור המשולש של התרבות הלאומית האיראנית הופך את ה״חזרה לעצמנו״ לבלתי אפשרית ובלתי הולמת, כפי שהציעו שריעתי, אל־י אחמד ואחרים קודם כן. לגרסתו, יש לבחון לעומק שלוש תרבויות אלה, לשלב ביניהן ולהתאימן כך שיהלמו את צורכי האומה האיראנית. הוא הוסיף שבניגוד להצעתם של רוב האינטלקטואלים אף אחת מהתרבויות הללו לא צריכה לגבור על האחרות. כאשר ניסו אינטלקטואלים להגדיר אחת מהן כעליונה על השתיים האחרות, הוביל הדבר לעימות, לבלבול ולתוצאות שליליות. לדבריו ״כל מי שאמר שהתרבות הדתית צריכה לשלוט על שאר התרבויות [שלנו] חייב להסביר למה הוא/היא מתכוונים בתרבות דתית, ולמה הוא/היא מתכוונים בשליטה. אילו חלקים הוא/היא מקבלים ואילו הוא/היא דוחים?״[29] הוא הוסיף ואמר ש״נולדנו באסיה, באיראן ובקרב חסידי האסלאם. על כן אנחנו אסייתים, איראניים ומוסלמים בעת ובעונה אחת. כל אחד מהללו הוא היבט של תרבותנו״.[30] בנאומו, אם כך, דחייה ברורה של עמדותיהם של רוב האסלאמיסטים הדוגלים בגישה לאומית באיראן וכמובן של המשטר עצמו שרואה באסלאם עליון על זהות לאומית, למרות שהעדפה מוצהרת זו איננה אלא מחווה סמלית ריקה.

סורוש דן באופן מפורט בתפקיד האסלאם במסגרת התרבות הלאומית האיראנית: ״אם נצא מחוץ למסגרת שתי תרבויות אלה [כלומר, הלאומית והמערבית] נגיע אל התרבות האסלאמית, שהיא התרבות הדומיננטית — כמותית ואיכותית — של איראן״.[31] חלק מטיעוניו נגד ״החזרה לעצמנו״ הוא מפנה נגד עמדות תרבותיות של שנאת הזר, המעדיפות להתמקד במקורם של היבטים תרבותיים מסוימים על פני מידת שימושיותם או תועלתם עבור האומה. בכך הוא יצר הקבלה מעוררת מחלוקת בין הזרות של התרבות האסלאמית ובין זו של התרבות המערבית; מהקבלה זו נובע שאם האחת מתקבלת הרי שיש לקבל גם את השנייה:

27 Abd al-Karim Sorush, *Razdani va rowshanfekri va dindari,* Tehran 1998

28 שם, עמ׳ 71.

29 שם, עמ׳ 82.

30 שם, עמ׳ 80.

31 שם, עמ׳ 76.

דת האסלאם... היא חלק מאתנו, חלק מתרבותנו הלאומית, ולה קשרים הדוקים עם זהותנו התרבותית. כן; מקור האסלאם איננו באיראן. עם זאת, הוא התקבל על ידי האיראנים; האסלאם לא נכפה עליהם, הם קיבלו אותו בידיים פתוחות ובהתלהבות. על כן האסלאם הפך במהרה לחלק מהווייתנו [ונותר] חלק מתרבותנו וזהותנו עד היום.[32]

אם נטען שכל מה שמוצאו חיצוני אינו מתאים לנו, אזי יהיה עלינו להשליך את תרבות האסלאם; וטענה זאת גם כופה עלינו לדחות את המדע והטכנולוגיה של בני המערב ולהתעמת עמם בתור אויבים. אלה שהפיצו בקרבנו את המונח ההיסטוריציסטי, דטרמיניסטי ומנוון "מכת־מערב", ניזונו בעצמם מאותו רעיון שעודד לאומיות במובנה האנטי־דתי, בארצנו... ואני אומר שאנחנו, יותר מכל דבר אחר, מוכים מהרעיון שבתרבות אנחנו עסוקים בסוגיה של בעלות, ובמקום לדבר על בניית עצמנו, אנחנו מדברים על לחזור לעצמנו. העלינו מושגים כמו "שלנו" ו"שלהם" ושמנו אותם במקום האמת והשקר, הנכון והלא נכון, ויצרנו בלבול ובעיות.[33]

נעבור כעת לדוגמה עדכנית יותר, שתסייע לנו להבין את הדינמיקה, סוגיות המפתח והמשתנים המגוונים של השיחים האסלאמיים באשר ללאומיות וזהות אסלאמית־איראנית. בנאום שנשא ב־5 באוגוסט 2010, בטקס הסיום של התכנסות איראנים החיים בחו"ל, אמר אַסְפֶּנְדִיאַר רַחִים־מַשַאאִי ראש הסגל של הנשיא אחמדינז'אד:

עלינו להביא לכך שהדורות האיראניים הבאים יבינו עם ידיעה רציונלית את הכבוד הטמון בפילוסופיה זו של איראן, כך שהם יוכלו להבין את "אסכולת המחשבה של איראן" [...] יהיה מי שיבקר אותי בטענה, מדוע אינך אומר אסכולת המחשבה האסלאמית? לאסכולת המחשבה האסלאמית יש פרשנויות שונות; התייחסתי לכך בהרצאה אחרת. אסכולת המחשבה של איראן כוללת השגתה של הבנה טהורה של אמיתות האמונה, אמיתות האחדות האלוהית ושל אמיתות האסלאם. מעתה והלאה עלינו להציג בפני העולם את אסכולת המחשבה של איראן. [...] איראן היא מקום שבו הופיעה האמונה; ההיסטוריה של איראן רוויה באמונה; האמונה הופיעה על אדמתה של איראן. מדוע? מפני שמקום זה היה מאז ומתמיד ערש הידע והמדע.[34]

32 שם, עמ' 79.

33 שם, עמ' 80.

34 "Matn-e kamel-e sokhanrani-e Masha'i dar ekhtetamiyeh-e hamayesh-e Iranian," *Esteqamat, Websayt-e khabari tahlili*, 16 August 2010/25 Mordad 1389, http://www.esteghamat.ir/pages.asp?id=7691. הנאום עצמו נישא ב־5 באוגוסט 2010. לתמליל נוסף של נאום זה ראו גם Ali Azadi "Andishe-e sabz: matn-e kamel-e sokhanrani-e Masha'i 'maktab-e Iran," Last updated 14 June 2011/24 Khordad 1390, http://andishee.mihanblog/post/82.

בנאום זה ניסח משאאי גרסה של לאומיות אסלאמית איראנית המשלבת אידיאלים רוחניים ואנושיים בפילוסופיה חדשה שאותה כינה ״אסכולת המחשבה של איראן״ (מכתב־י איראן). הוא אמר ש״אתמול אמרתי שאיראן היא מקום שבו נפגשים אידיאלים שמימיים וגשמיים; אלוהים והאנושות זכו להתעלות באיראן״.[35] טענה זו כשלעצמה איננה בעייתית במיוחד. למעשה, האומר אותה מקדם מאפיינים טיפוסיים יחסית של לאומיות איראנית דתית. עם זאת, יש בנאומו רעיון אחד ייחודי ומעורר מחלוקת. הוא הציע שינוי במעמדו של האסלאם לעומת איראן במסגרת לאומיות זו. מקובל בקרב המצדדים בלאומיות אסלאמית־איראנית להלל את עברה של איראן או את תרומותיה לאנושות, או המקבילה הדתית של ״הייחוד האיראני״. עם זאת, הדרך המקובלת היא להעניק לאסלאם, ולו באופן סימבולי, עליונות על כל שאר המאפיינים של לאומיות. רחים־משאאי אם כן, מפר את אחד הכללים הלא כתובים של השיח, מעשה שהוביל, כמצופה, לתגובת נגד חריפה מצדם של אידיאולוגים שונים, אנשי דת וממשל.

היו מביניהם גם כאלה שהגנו על עמדותיו. מעניינת במיוחד תגובתו של הנשיא דאז, מחמוד אחמדינז׳אד, שאמר בריאיון לסוכנות הידיעות מֶהר: ״גם אני אמרתי ׳איראן היא אסכולת מחשבה׳, יש לה תרבות נשגבה החורגת מעבר לגאוגרפיה וגזע״.[36] הוא הוסיף לכך: ״מר משאאי הוא ראש הסגל שלי, יש לי אמון מלא בו ואני יודע שהוא מאמין בכל לבו בעקרונות המהפכה האסלאמית באיראן״.[37] למעשה, אחמדינז׳אד התייחס גם הוא לרעיון של ״אסכולת המחשבה של איראן״. למשל, באחד מנאומיו אמר את הדברים הבאים:

> אף לא אחד יחשוב שהדברים שאומר מבוססים על לאומיות (מליגראא׳י ונסיונאליסם), מפני שהיום איראן איננה גאוגרפיה, אומה, עם או שבט בודדים; זוהי אסכולת מחשבה ודרך. [...] משמעה של איראן הוא צדק, עבודת האל, חירות והדרך אל החירות. לכן אם נוציא את איראן מחוץ להיסטוריה ולגאוגרפיה, לא יישאר דבר מהציוויליזציה האנושית. אוסיף לכך גם שאיראן היא התרבות היחידה שמבוססת על עקרונות אלוהיים והומניסטיים.[38]

כפי שנאמר קודם לכן, הביקורות על נאומו של משאאי מיהרו להופיע והיו חריפות למדי. רובן הוקיעו את משאאי כלאומי־חילוני וכן שדבריו פגעו באסלאם בכך שהעניקו לו מעמד נמוך מזה של האיראניות. כן הוא הואשם בבגידה בערכי המהפכה האסלאמית ובאלו של ח׳מיני. איתאללה כעבי, איש דת שמרן מהעיר קום אמר: ״מי

35 שם.

36 "Ahmadinejad: Iran yek maktab ast/beh Masha'i e'temad-e kamel daram," Khabargozari-e Mehr, 11 August 2010/20 Mordad 1389, http://www.mehrnews.com/fa/NewsPrint.aspx?NewsID=1132128

37 שם.

38 "Defa'e ra'is jomhur va Masha'i az maktab-e Irani," ed. Ata Allah Babapur, *Tebyan*, 6 August 2010/17 Mordad, 1389, http://www.tebyan.net/politics_social/politics/domestic_policy/political_terminology/2010/8/8/132994.html

שמחפש אסלאם איראני מחזיק בדעה סוטה. אנחנו מבקשים למצוא איראן מסורה לאסלאם, לא אסלאם בשירותה של איראן ומסור לאיראן".[39] וכן הוא אמר: "מילים אלה [כלומר נאומו של משאאי] משחקות לידיהם של אויבי איראן".[40] אחמד תווכלי, ציר מַגְ'לֵס שמרן, אמר: "האם ישנו אדם הבקיא בהיסטוריה ובגאוגרפיה של איראן שלא מכיר את הקשר בין העמים השונים של איראן עם האסלאם?"[41] [האיתאללה מוחמד תקי] מצבאח־יזדי אף הגיב בנאום בקום: "עצוב... יש אדם שטוען שהוא פועל בהתאם לעקרונות [המוסר] והאסלאם, טוען שאין מקום לדבר יותר על אסלאם, ובמקום להפיץ את האסלאם עלינו לשבח את האיכויות ההומניסטיות שנפוצות גם בקרב עובדי אלילים".[42] בנו של מרתזא מטהרי, עלי מטהרי, הגדיר את הרעיון של מכתב־י איראן כ"פרשנות שגויה וסוטה של כתיבתו של ד"ר מטהרי בח'דמאת־י **מתקאבל־י אסלאם ואיראן**".[43] השמרן, מנהיג תפילת יום השישי של טהרן, אמר בדרשת יום השישי: "זהו אותו רעיון לאומי הדוחה את האל (מליגראא'י־י שרכ אלוד); האימאם [ח'ומיני] אמר שלאומיות היא נגד האסלאם, חוק האל והקוראן".[44] עם זאת הוא הוסיף ש"אהבת האדם את מולדתו (עשק־י וטן) שונה באופן מובהק מלאומיות. לאומיות משמעה להתייחס לאסלאם כמנוגד לאיראן וכסותר את רוחה של המהפכה האסלאמית ... אנחנו מגניה של איראן האסלאמית".[45] ביקורות אלה נבעו, לפחות חלקית, ממאבקי כוח פנימיים ופלגנות, אבל בבסיסן ויכוח מהותי: הטענות הרווחות ביותר לא היו שמשאאי תמך במה שרוב המלומדים הגדירו כלאומיות, אלא שהוא לא הציב את האסלאם, ולו באופן סמלי, במעמד עליון על כל שאר מרכיבי הלאומיות. במילים אחרות, במקום לנסח לאומיות שבה האסלאם עיצב את האיראניות, הם חשו שחזונו הציג את איראן כמעצבת או שולטת באסלאם.

מהדוגמאות שלעיל ברור כי הוויכוחים הלוהטים בנוגע למהותה של האומה המודרנית של איראן, ולשאלה מה המשמעות של להיות איראני, המשיכו לסעור ברפובליקה האסלאמית. בשיח זה, לאומיות (מליגראא'י) גונתה באופן נחרץ. ואולם בחינה מדוקדקת יותר מעלה כי הדבר שזוכה לגינוי איננו אלא הלאומיות החילונית, במיוחד כל מה שקשור או דומה באופן כלשהו ללאומיות של העידן הפהלווי, או לאומיות מודולרית נוסח המערב. בסופו של דבר, מה שאנחנו אנשי האקדמיה נגדיר

39 "Tavakkoli: Ra'is jomhur taklif-e khod ra ba Rahim Masha'i moshakhkhas konad," *Simab: Sayt-e Khabari Tahlili*, 6 August 2010/ 15 Mordad 1389, http://www.seemab.ir/fa/pages/?cid=38512.

40 "Vakonesh-ha beh 'maktab-e Irani'-e Masha'i," ed. Ata Allah Babapur, *Tebyan,* 7 August 2010/ 16 Mordad 1389, http://www.tebyan.net/Politics_Social/Politics/Domestic_Policy/Political_Terminology/2010/8/7/132966.html.

41 "Tavakkoli: Ra'is jomhur taklif-e khod ra ba Rahim Masha'i moshakhkhas konad," *Simab: Sayt-e Khabari Tahlili*, 6 August 2010/ 15 Mordad 1389, http://www.seemab.ir/fa/pages/?cid=38512.

42 "Enteqad-e shadid-e Mesbah Yazdi az moruj-e maktab-e Iran," *Shi'eh Onlayn*, 5 September 2010/ 14 Shahrivar 1389, http://shia-online.ir/article.asp?id=13896&cat=1.

43 "Ali Motahhari: 'maktab-e Irani' enheraf ast," *Tabnak*, 14 August 2010/ 23 Mordad 1389, http://www.tabnak.ir/fa/pages/?cid=114026.

44 שם.

45 שם.

"לאומיות" נדחה לעתים רחוקות בלבד. למשל, בדרך כלל האומה האיראנית הקמאית מתקבלת כאמתית, ותפארת העבר זוכה להלל, כולל המסורת הקדם־אסלאמית של איראן. כמו כן, האתניות האיראנית המבוססת על שפה משותפת ובדרך כלל על תכונות גזעיות מקובלת על ידי הרוב. מעל לכל, במוקד השיח מתחרות העמדות המגוונות על אודות הרכבה של "איראן האסלאמית" (אין לבלבל מונח זה זה עם המונח הלא פופולרי "אסלאם איראני"). הדבר כולל שילוב של ערכים אתיים אסלאמיים באיראניות, והגדרת הנורמות התרבותיות האיראניות, כך שיתאימו לערכים חברתיים אסלאמיים. ברוב הוויכוחים האסלאם מקבל ערך רב יותר לעומת היבטים אחרים של זהות לאומית איראנית. בדיון על אודות מסגרת הלאומיות האיראנית כמעט שלא נחצה ה"קו האדום", היינו, הטענה לפיה חשיבות האתניות, התרבות, או הגזע האיראניים עולה על זו של הדת. רוב האידיאולוגים פעלו באופן כמעט מוחלט במסגרת מדינת הלאום. בעוד שהם תפסו את איראן כחלק מקבוצה של אומות אסלאמיות, הרי שלעתים רחוקות בלבד קראו הללו תגר על רעיון הלאום לטובת זה של אומה אסלאמית. גם בתקופות מוקדמות יותר, שנות החמישים והשישים של המאה העשרים, איראן האסלאמית תוארה בדרך כלל כמתגבשת סביב אידיאלים אסלאמיים, מקודשים ושמימיים, צדק עולמי כעומד בבסיסה, ובין מטרותיה העיקריות מאבק באימפריאליזם או בגלובליזציה. הדרך הטובה ביותר לחשוב על אלה היא כביטוי של "ייחוד איראני־אסלאמי" מודרני.

השלכות רחבות ויעילותה של השיטה המוצעת

תמיד אפשר למצוא דרכים חדשות להתבונן בשאלות ישנות, או אולי מדויק יותר יהיה לומר, להגדיר וריאציה של גישה לחקר נושא כלשהו. אך זה מאמץ חסר תוחלת, אלא אם הגישה החדשה מציעה תשובות מגוונות או מועילות יותר לשאלות חשובות. על כן עלינו להפנות את תשומת הלב שלנו לשאלה האם גישה זו לבחינת לאומיות דתית אכן מועילה ככלי לחקר איראן וחברות מוסלמיות אחרות במזרח התיכון.

אם הנחת היסוד שלנו תהיה שכל האסלאמיסטים אינם מצדדים בעמדות לאומיות, או אפילו מתנגדים ללאומיות, הרי שמתבקש מכך שמוסלמים הם יוצאי דופן למדי מבין כל שאר הקהילות האנושיות בכך שבמהלך המאה האחרונה דחו אלה את הלאומיות באופן הולך וגדל. נכון הדבר שאלטרנטיבות המסורתיות ללאומיות מילאו תפקיד בפוליטיקה של אומות רבות, וכך גם רגשות פוסט־מודרניים החלישו לעתים או קראו תגר על צורות גולמיות של לאומיות. אולם לאומיות נותרה כוח חזק מאד ברוב האומות כיום וברובן היא עדיין הכוח הדומיננטי ביותר. לגופם של דברים, הטענה שכל אסלאמיסט הוא דוגמה למי שדוחה את המודרניות — בשל דבקות במסורת או בפוסט־מודרניזם — היא טעות אמפירית. אם נתייחס לתנועות, שיחים ואידיאולוגיות אסלאמיסטיים כדוגמת המהפכה האסלאמית והרפובליקה האסלאמית כאל מופעים שונים של לאומיות, הרי שהדילמה נפתרת מאליה, מעצם כך שחלק

מהתנועות האסלאמיסטיות ייחשבו ללאומיות, בעוד שאחרות יובנו כדוחות את הלאומיות או אפילו את המודרנה עצמה.[46]

היתרון בגישה זו ניכר למשל בבואנו לדון ב"התעוררות האסלאמית" לכאורה, המיוחסת על ידי רבים לשנות השבעים של המאה העשרים ואף מאוחר יותר. יש הסברים רבים לתופעה מתמשכת זו, ורובם עוסקים בתפיסות שונות של ילידנות (nativism) בהשוואה להתמערבות ולגלובליזציה, או בסרבנות ללאומיות. רבים התמקדו באופן מיוחד ברעיון שמשטרים לאומיים, מתמערבים ומודרניים נכשלו לקיים את הבטחותיהם או למלא אחר צפיותיהם ההולכות וגדלות של ציבור אזרחיהם. חוקרים הצביעו על התבוסה הערבית במלחמת 1967 (כפי שעושים גם מנהיגים אסלאמיים בעצמם), או על הפלתו של משטר השאה האיראני שנתמך על ידי ארה"ב ב־1978 וב־1979 כארועים מכוננים בהתעוררות זו. קרוב לוודאי שיש גרעין של אמת בטענות אלה, לפחות עבור חלק מהמקרים. עם זאת, יש דרך נוספת לבחון את הדברים. את אותה התעוררות או הופעה, לכאורה, של רגש אסלאמי אפשר להבין גם כהתמזגות של שתי מגמות רווחות. האחת היא קריאת תגר על לאומיות חילונית ומתמערבת שקודמה על ידי המדינה והאליטות. קריאת תגר זו נעשתה בידי אלה שדגלו בגישה חדשה של לאומיות דתית, שחוג תומכיהם היה עממי יותר. המגמה השנייה הייתה מגמת התרחקות מהאסלאמיזם האנטי־לאומי של סוף המאה התשע־עשרה וראשית המאה העשרים — גישה שהעדיפה לרוב עמדה פאן־אסלאמית — לטובת סדרה של תנועות לאומיות דתיות בכל רחבי האזור. מעניין לציין שמגמות ארוכות טווח אלו פעלו במקביל למגמה דומה במסגרת הלאומיות החילונית ובמיוחד במסגרת הלאומיות הערבית, וכן במסגרת הלאומיות האתנית החוצה גבולות המתמקדת באתניות (כמו למשל תורכיות, פרסיות, כורדיות, ארמניות וכדומה). תוך כדי תהליך הפיכתן של אימפריות, מושבות ומנדטים לכדי אומות צעירות, הוענקה תשומת לב מיוחדת לזהויות ונאמנויות חלופיות. במהלך המאה חיו עמי המזרח התיכון את חייהם במסגרת של אומות, ולכל אחת מידה שונה של אינטגרציה כלכלית, חינוכית, חברתית, תרבותית ופוליטית. על כן אין זה מפתיע, שבמשך הזמן זהויות ונאמנויות תת־לאומיות (כמו למשל נאמנויות אזוריות, קהילתיות או שבטיות), כמו גם על־לאומיות (והמצוינות בקידומת "פאן"), הלכו ואבדו מקסמן לנוכח רגשות לאומיים. אמנם אין מדובר בתופעה אוניברסלית, אך הייתה זו מגמה רווחת בקרב אומות רבות במרחב. על כן יהיה זה יעיל יותר לחשוב שלמעבר לתנועות ולשיח דתיים בעשורים האחרונים היו גורמים רבים. בחלק מהמקרים הסיבה לכך הייתה כישלון הלאומיות. אך ברוב המקרים הייתה הסיבה דווקא הצלחת האינטגרציה הלאומית שהתרחשה במהלך המאה העשרים.

אם נתאר את הדברים מנקודת מוצא זו יתקבל הסיפור הבא: המעבר החל עם קבוצת אליטה קטנה של אינטלקטואלים ומנהיגים שדגלו בצורות מודולריות של

46 טענה דומה העלה ג'יימס גלווין: James Gelvin, "Nationalism, Anarchism, Reform: Political Islam from the Inside Out", http://www.mepc.org/journal/middle-east-policy-archives/nationalism-anarchism-reform-political-islam-inside-out.

לאומיות במדינות הלאום שזה אך החלו להיווצר. גישות לאומיות אלה היו שימושיות עבור המדינות, לכן גם הן טיפחו אותן. אולם בשלבים המוקדמים ביותר רק שיעור קטן יחסית מתוך האוכלוסייה בקרב כל אחת מהאומות הצעירות הללו השתלב באופן אקטיבי בפרויקט זה. על כן נאמנויות וזהויות אחרות נותרו בעלות חשיבות עבור רוב האוכלוסייה. עם חלוף הזמן עיור, השכלה, אינדוקטרינציה ואינטגרציה אל תוך הכלכלה והממשל הלאומיים הביאו לכך שרוב רובה של האוכלוסייה הפכה ניידת. וכך קולות חדשים ונקודות מבט חדשות הפכו לבעלי השפעה רבה, במיוחד אלה של תושבי העיר העניים, מעמד הביניים החדש ובחלק מהמקרים, קהילות האזורים הכפריים. מאחר שרוב המצרים, האיראנים, העיראקים והתורכים היו דתיים ושמרניים מבחינה חברתית, היה זה הגיוני לחלוטין שהם ציפו שהאומה שאותה דמיינו תהיה גם היא דתית ומבוססת על עקרונות שמרניים, וכן שערכים חברתיים מקומיים ותרבותיים ימלאו מקום מרכזי. ייתכן אם כן, שהם לא חשו שעליהם לקרוא תגר על עצם הרעיון של תורכיה, מצרים, עיראק, איראן וכן הלאה, אך בו בזמן הם חשו שהאומה נדרשה להתעצב מחדש ולהיות מוגדרת מחדש, כך שתהלום בצורה מדויקת יותר את שאיפותיהם. לכן בחלק מהמקרים המעבר לשמרנות דתית היה תוצאה של הצלחת הלאומיות ותהליך בניית האומה, לצד הכישלון להגיע לבסיס תמיכה רחב לאותה גרסה של לאומיות שעוצבה על ידי המדינה והאליטות המסורתיות שאימצו את המודרנה.

בהדגשת העובדה שאתניות ושפה אינן זהות ללאומיות, או אפילו מרכיב הכרחי של לאומיות, טמון יתרון נוסף. באופן זה קל יותר להתמודד עם קבוצות אתניות וזהויות דתיות שקדמו ללאומיות אולם מאוחר יותר נטמעו בשיח הלאומי, כמו למשל, איראן, אִירַאנְשַאהר [ארץ איראן], פרסי, מוסלמי, יהודי/יהדות, ארמני, כורדי, טג׳יקי, ערבי, אזרי וכן הלאה. אם נתייחס לשיח על האומה כאל מרכיב מפתח בזיהוי המקורות של הלאומיות, ניתן להימנע מלרמוז לכך שזהויות טרום מודרניות אלה היו לאומיות קדם־מודרניות או פרוטו־לאומיות במובן כלשהו. אין בכך כדי להטיל ספק בחשיבותן של זהויות אתניות קדם־לאומיות (מונחים/תפיסות כמו איראני, טג׳יקי, פארסי/פרסי וארי) או להקל בערכן של תפיסות שונות של איראן, איראנשאהר, או אִירַאנְזַמִין [אדמת איראן] או בכך שבמשך מאות שנים הייתה תרבות פרסית או ״ציוויליזציה״. עם זאת לכל אלה לא נלוו תפיסות של אומה עם גבולות יציבים, מדינה לאומית מודרנית, תרבות לאומית וכן ניסוח בהיר או הגדרה ברורה של ציבור אזרחים לאומי.

אחת התוצאות השימושיות ביותר של גישה זו היא שהיא מאפשרת טיפול נכון ומדויק יותר במטרות התנועות האסלמיות שהן בראש ובראשונה תנועות לאומיות. למשל, מקתדא אל־צדר נכנס לפוליטיקה הלאומית בעיראק בעקבות פלישת ארה״ב למדינה. תנועתו הייתה תנועה לאומית כבר מראשית דרכה. למעשה, כמה מהתנועות שקדמו לתנועה זו ושיוחסו למשפחתו וכן תנועות כמו מפלגת הדעוה, נטו יותר ויותר לכיוון הלאומיות במשך כמה עשורים. דברים דומים אפשר לומר על חמאס ברשות הפלסטינית, הגלגול הנוכחי של תנועת האחים המוסלמים במצרים, תנועת גולן ומפלגת הצדק והפיתוח בתורכיה ועוד. מאחר שתנועות אלה טיפחו סדר יום

לאומי, המחקר על אודותיהן התעלם מסדר יום מרכזי זה לטובת הדגשת מטרות אסלאמיות לא־לאומיות, או טען שהתנועות הללו מערבבות אסלאם ולאומיות. בעוד הגישה הראשונה איננה מדויקת בעליל, השנייה מציבה בעיות מורכבות ומתוחכמות יותר. מאחר שהנחת היסוד היא שכל התנועות האסלמיות הן אנטי־לאומיות בנטייתן הבסיסית, כשמתברר שהן פועלות למטרות לאומיות, הרי שאלה מובנות כסתירה שיש להסביר בדרך כלשהי. הדרך הפשוטה והפשטנית לפתרון סתירה לכאורה זו היא לומר שתנועות אלה מייצגות ערבוב של שתי אידיאולוגיות מובחנות ונפרדות, או שהן מנצלות רגשות לאומיים כדי להשיג מטרות דתיות, לא־לאומיות. עם זאת, כאשר חוקרים מדברים על עירוב של אסלאם עם לאומיות, הם לא מגדירים אף לא אחד מהם, וכן הם משתמשים בשני המונחים באופן לא עקבי או לא מדויק. אם נתמודד עם תנועות אלה כתנועות דתיות לאומיות, הרי שלא תעלה סתירה שיש ליישבה. להיפך, הטרמינולוגיה שלנו תעלה בקנה אחד עם המציאות שלפנינו, והיא שתנועות אלה הן תנועות לאומיות מיסודן, וכן שהגרסה המודרניסטית של האסלאם היא מרכיב יסודי בתרבות, באידיאולוגיה ובזהות הלאומית של תנועות אלה.

דוגמה מצוינת לדילמה זו היא ההתמודדות עם הזהויות העדתיות במלחמת איראן־עיראק בין השנים 1980–1988. אחד הוויכוחים שהתגלעו בין חוקרים שבחנו מלחמה ארוכה זו נסב סביב השאלה מדוע השיעים בעיראק ברובם לא הצטרפו לצד האיראני כנגד המשטר העיראקי וכן, מדוע הערבים באיראן לא צידדו בעיראקים כנגד איראן. מעבר לגישה הפרגמטית והאינטרסנטית של שתי קהילות אלה, אחד ההסברים הרווחים היה שבמקרה של הערבים האיראנים ניצחה הלאומיות את האתניות, ובמקרה של השיעים העיראקים היא ניצחה את הזהות הדתית. הדבר נראה סביר במקרה של איראן. הסבר פשוט יותר יהיה שבמקרה של שיעים בעיראק, הזהות השיעית הייתה קודם כול מקומית ולאומית, ולכן לשיעה איראנית לא הייתה משמעות עבורם.

שאלה זו עלתה שוב כאשר ארה״ב פלשה לעיראק. רבים הניחו שהשיעים בעיראק יזדהו בעיקר עם איראן, או במילים אחרות, שהזהות השיעית שלהם תגבר על זהותם הלאומית, ועל כן תדחף אותם לזרועות איראן. תסריט זה לא התממש, אך הסוגיה שמעניינת אותנו כרגע היא הרעיון שזהות השיעים נפרדת מהזהות הלאומית, או אפילו שזהות שיעית באיראן זהה לזהות שיעית בעיראק או בכל מקום אחר. לכן, שאלת מפתח שעומדת לפתחם של חוקרים הייתה ועודה ההכרעה במקרים ספציפיים מי יגבר: השיעה האוניברסלית או הזהות הלאומית. אך מתברר שהמציאות שונה למדי. הפלישה לעיראק הראתה שלרוב השיעים האסלאמיסטים המגויסים בה לא הייתה כל שאיפה להתמזג עם איראן. זאת ועוד, התברר שהללו ראו באיראן בעלת־ברית זרה ולא יותר. במקום זאת אסלאמיסטים בעיראק פעלו ליצירת עיראק המבוססת על אסלאם בכלל ועל שיעה בפרט. נטיות דומות ניתן לזהות גם בתנועות אסלאמיות שיעיות אחרות, כמו למשל חזבאללה בלבנון.

התנגדויות לרעיון של לאומיות דתית

ניתן כמובן להעלות מספר הסתייגויות מהשיטה שהוצעה כאן. אין צורך להכביר מילים בהסברים מדוע ליברליזם חילוני איננו יכול להיות תנאי הכרחי להגדרתם של שיח, תרבות או תנועה כלאומיים. מספיק לציין שבעוד תפיסות לאומיות רבות, במיוחד אלה של מערב אירופה, נבנו, לפחות במובן מסוים, על אידיאלים ליברליים, הרי שבמקרים רבים אחרים אין הדבר כך. במהלך שתי המאות האחרונות הופיעו צורות חדשות של לאומיות, במיוחד במדינות מתפתחות, אשר אינן מתאימות לדפוס המקובל. הסתייגות אחרת יכולה להיות שאתניות איננה מרכזית עבור אידיאולוגיות אסלאמיות אלה. אכן, אתניות איננה מרכזית עבור חלק מהתנועות האסלאמיות, ובחלק מהמקרים אף איננה רלוונטית כלל, או אף מוצגת כדבר תועבה עבור סוג הלאומיות שהן מטפחות. ואולם אין צורך בקיומה של זהות אתנית כדי שלאומיות תתקבל ככזו. בכך, ניתן לזהות דמיון רב יותר בין גישות לאומיות אסלאמיות ובין גישות לאומיות אזרחיות, מאשר עם גישות לאומיות אתניות. נוסף על כך, כפי שלאומיות אתנית משלבת דת כ״שותפה שקטה״ או כמרכיב מוכר, לאומיות דתית מתירה או משלבת זהויות ורגשות אתניים כמרכיבים משניים ונסבלים במסגרת הלאומיות שלה. אני מציע אם כן, שיסוד המפתח של לאומיות הוא האומה והשייכות ללאום ולא אתניות. דברים אלה מביאים אותנו להסתייגות נוספת והיא הטענה שהאומה איננה מרכזית בשיח האסלאמי. טענה זו איננה נכונה באופן גורף, במיוחד בעשורים האחרונים. תנועות אסלאמיות רבות התמקדו בעיצוב מחדש של האומה, תרבותה וציבור אזרחיה, ופחות בסדר היום הפאן־אסלאמי. לכן, לא רק שהאומה מרכזית עבור האידיאלים והמטרות שלהן, אלא שהיא למעשה המסגרת העיקרית בתוכה הן פועלות. למרות הנאמר לעיל, תנועות שאינן פועלות בעיקר במסגרת לאומית הרי שאין להתייחס אליהן כאל תנועות לאומיות.

אחת מההסתייגויות המשמעותיות יותר היא שאידיאולוגים אסלאמיסטיים דחו את הלאומיות באופן מפורש. ואולם כפי שהוצג לעיל והודגם באמצעות המקרה של איראן, קריאה מדוקדקת של כתביהם ונאומיהם מראה שהם לא ערערו על הלאומיות, אלא על צורות מסוימות של לאומיות אותן הם דחו. לכן, תנועות לאומיות חילוניות, שהיו ליברליות, מרקסיסטיות, אתניות, או סמכותניות קודדו על ידם כ״לאומיות״. אחר כך, אותם אידיאולוגים ניסחו חזון אסלאמי חלופי לאומה, לתרבותה ולציבור אזרחיה, לרוב מבלי לכנות זאת ״לאומיות״. נוסף על כך, לאחרונה אידיאולוגים דתיים נוטים פחות ופחות לדחות את הלאומיות, הן בכתביהם והן בנאומיהם.

הסתייגות נוספת הקשורה בזו האחרונה היא שהשיחים האסלאמיים כוללים בדרך כלל מרכיב גלובלי או על־לאומי, ולרוב נקודת המוצא או מוקד השיח שלהם יהיה הרעיון המסורתי של ה״אומה״ אסלאמית. טענה זו בעייתית בכמה רמות. ראשית, עבור רוב הדוגלים בגישה לאומית דתית בארצות מוסלמיות, הרעיון של האומה האסלאמית כיחידה פוליטית איננו רלוונטי אלא כאידיאל אוטופי שלא שונה בהרבה מהאידיאל המרקסיסטי של ״חברה ללא מעמדות וללא מדינה״. במקומו הם מתרכזים באיסלאמיזציה של אומתם. שנית, בעוד שחלקם אכן מתייחסים לאומה או למוסלמים

ברחבי העולם באופן כללי, הרי שהתייחסויות אלה הן הצהרות כלליות של אהדה או קרבה, ולא קריאה לאיחוד כל המוסלמים במדינה פוליטית אחת המבוססת על הרעיון של האומה. חשוב מכך, הימצאותו של ממד בינלאומי או על־לאומי ברטוריקה או ברעיונותיו של אדם כלשהו, אין בו כדי לשלול את הדגש הראשוני על האומה. למשל, בבסיסן של תפיסות לאומיות מערביות רבות מונחת התפיסה שהאומה היא חלק מגוש של אומות, המאופיינות בערכים ליברלים, כמו למשל דמוקרטיה וכלכלה ליברלית. באופן דומה, אומות סוציאליסטיות מנהלות, במידה כזו או אחרת, מאבקי מעמדות במרחב הבינלאומי. ניתן לומר דברים דומים גם על אומות שמציבות עצמן כמדינות עולם שלישי לעומת המערב המתועש. אפילו לאומיות אתנית מורכבת לעתים ממרכיבים אתניים על־לאומיים או הזדהויות המבוססות על עקרונות כמו למשל פאן־איראניות, פאן־תורכיות/טוראניות, עמים הינדו־אירופים או ארים, התפוצה האפריקנית או היהודית, פאן־ערביות וכן הלאה. יהיה זה אפוא חסר היגיון לטעון, בהינתן הדברים שלעיל, שאין דבר כזה לאומיות תורכית, יהודית־ישראלית, איראנית, מצרית או שורה ארוכה של לאומים אירופיים. לחלופין, עלינו לצפות לראות מרכיב על־לאומי או בינלאומי ברוב הצורות של הלאומיות.

סיכום

הלאומיות האיראנית־אסלאמית היא מקרה בוחן מאלף, המסייע למציאת דרכים חדשות לחקירת היחסים המורכבים על דקויותיהם בין דת ולאומיות במזרח התיכון המוסלמי, כמו גם במקומות אחרים. אם נקבל את האפשרות שאסלאמיסטים רבים מחזיקים בגישה לאומית, הרי שמתאפשרת הבנה טובה יותר באשר לדרך שבה הלאומיות המשיכה להתפתח לצורות חדשות במהלך המאה האחרונה. הדבר מאפשר לנו להבין בצורה טובה יותר תנועות דתיות שפועלות באופן כמעט מלא במסגרת הלאומיות. כמו כן, הדבר ימנע הצבת שאלות מחקר המבקשות להסביר סתירות שאינן קיימות למעשה, ובמקום אלה להציב שאלות מחקר מדויקות יותר, שיעלו בקנה אחד עם המציאות הפוליטית וההיסטורית. בעוד שהמגמות שזוהו במחקר זה אינן בהכרח משותפות לכל האומות במזרח התיכון המוסלמי, הרי העובדה שמדובר בתופעה רווחת ברחבי האזור (וכן באזורים אחרים ברחבי הגלובוס) מאפשרת לנו לשאול שאלות השוואתיות בקשר למתי, כיצד ומדוע הופיעו תנועות לאומיות דתיות במדינות רבות. יש לכך השלכות באשר להבנתנו את הלאומיות כתופעה היסטורית, וכן בנוגע לאופן שבו אנשים דתיים וחברות דתיות מתמודדים עם אתגרים חדשים שמציבה בפניהם חוויית המודרניות.

שולחן עגול: כנס אילמ"א 2015

הקדמה: ידע ציבורי במציאות משתנה[1]

ליאת קוזמא

השולחן העגול שלפניכם מתבסס על מושב שכותרתו "חקר המזרח התיכון וידע ציבורי", שקיימנו בכנס אילמ"א במאי 2015 במטרה להפגיש את היוזמה שלנו, "הסדנה להיסטוריה חברתית", עם פרויקטים דומים. דובריו היו ד"ר און ברק, ד"ר אסף דוד וד"ר תאופיק דעאדלה, ואילו פרופ' ישראל גרשוני שימש כמגיב. השאלה שמשתתפי הפאנל התבקשו להשיב עליה הייתה מהו תפקידו של חוקר המזרח התיכון מחוץ לכותלי האקדמיה בנוסף לתפקידו כחוקר וכמרצה. הדוברים הציגו שלושה מפעלים של הנגשת ידע אקדמי לציבור הרחב: "הסדנה להיסטוריה חברתית", "הפורום לחשיבה איזורית", וחפירה קהילתית בעיר לוד. שלושת הפרויקטים הללו נטועים בתוך ההיסטוריה של לימודי המזרח התיכון, וכן בהיסטוריה של שלוש דיסציפלינות — היסטוריה, מדעי המדינה וארכאולוגיה — ולצד זאת משקפים אתגרים בני המאה העשרים ואחת. התשובה שמספקים הכותבים בשולחן העגול שלפניכם הן במידה רבה תשובה דורית לשאלה זו — שלושתם ילידי שנות השבעים והגישו את עבודת הדוקטורט בעשר השנים האחרונות. לצד זאת, זוהי גם תשובה דיסציפלינרית של היסטוריון, ארכאולוג ואיש מדע המדינה.

במושב באילמ"א טען ישראל גרשוני לעומתנו שאנחנו לא מודעים ל"סַלַף" שלנו (כלומר, לשורשינו ההיסטוריים) ומאמינים שאנחנו ממציאים את הגלגל. אנו סבורים שלא היא. שאלת הרלוונטיות הפוליטית והחברתית של המחקר האקדמי אכן העסיקה את המזרחנות העברית מראשיתה. העבודה שנעשתה בשנים האחרונות על ידי אביב דרעי־וקסלר (ואף זיכתה אותה בפרס אילמ"א), חנן חריף, עמית לוי, יוני מנדל, גיל אייל ואחרים יכולה לתת לנו את העומק הדרוש כדי להתייצב על כתפיהם של ענקים או לחילופין לאתגר את המורשת בתוכה אנחנו פועלים: אם זו המורשת הגרמנית של המזרחנות הישראלית ואם זה הקשר ארוך השנים בין לימודי המזרח

1 אני מבקשת להודות למשתתפי השולחן העגול וכן ליאלי השש, אבנר וישניצר ועמית לוי על הערותיהם המועילות על טיוטת המאמר.

התיכון לבין מערכת הביטחון וההשלכות של קשר זה על יצור הידע והשימוש בו.[2] און ברק מיטיב להסביר את ההטיה ההיסטוריונית של חקר המזרח התיכון בישראל, והטיה זו נמצאת בלבה של הזהות הדיסציפלינרית והבחירות המתודולוגיות של "הסדנה להיסטוריה חברתית". אסף דוד מצביע על הצורך בארגז הכלים של איש מדע החברה בבואנו להתבונן במזרח התיכון העכשווי. "הפורום לחשיבה אזורית" מבקש לאתגר את מומחיות־העל של השיח התקשורתי על המזרח התיכון העכשווי, ומתייצב בזירה התקשורתית עם ידע ומומחיות עשירה של מגוון חוקרות וחוקרים. החפירה הקהילתית בלוד, שתאופיק דעאדלה מציג במאמרו, נשענת על התפתחות הארכאולוגיה המוסלמית בדורות האחרונים, ומתרגמת את הרלוונטיות שלה לידיעת הארץ עבור קהלים חדשים של תלמידים ערבים ויהודים. אנחנו פועלים, אם כך, בתוך ההיסטוריה של תחומי הידע שלנו ומתוך מודעות אליה.

לצד זאת, שלושת הפרויקטים הללו הם תולדה של הרגע ההיסטורי הנוכחי ואתגריו הייחודיים. בראשית המאה העשרים ואחת חלו תמורות מרחיקות לכת במבנה ההשכלה הגבוהה בישראל, שהשפיעו באופן ישיר על חקר המזרח התיכון באוניברסיטאות. בעשור הראשון של המאה הנוכחית צמצם קיצוץ חד בתקציבי האוניברסיטאות את יכולת הקליטה של חוקרים צעירים, והמכללות, מצדן, הציעו מעט מאוד משרות במדעי הרוח. התוצאה הייתה דור של חוקרות וחוקרים שאופקי התעסוקה שלהם מצומצמים, לצד חוגים שנאלצים להכפיף את עצמם לכלכלת השוק ולהוכיח את הרלוונטיות שלהם במונחים כמותניים ומדידים. מדיניות צמצום התקנים באוניברסיטאות גם הטתה כלפי מעלה את הגיל החציוני של החוקרים באוניברסיטאות מכ־40 בשנות השמונים לכ־53 כיום. ילידי שנות השבעים, לכן, הם היום הדור הצעיר של האקדמיה, שנאלץ להגדיר מחדש את הרלוונטיות של מדעי הרוח במציאות כלכלית ופוליטית משתנה.[3]

מגמות נוספות, תרבותיות ופוליטיות, ערערו את סמכותו של הידע האקדמי. העידן הנוכחי, שמכונה עתה עידן של "פוסט אמת", דחק את העובדות לטובת אופן הייצוג. מגוון ערוצי הידע שפתח האינטרנט יצרו גם מבול של עובדות, לצד "עובדות אלטרנטיביות", שאתגרו, לטוב ולרע, את מעמדו של המומחה. עידן זה מציב לנו, אם כן, אתגרים חדשים שמחייבים תשובות מסוג אחר. המזרח החדש שימש בעבר ערוץ מרכזי להנגשת ידע אקדמי לציבור (לצד ספרות אקדמית בעברית, ואפילו הערוץ

2 אביב דרעי־וקסלר, מזרחנות אלטרנטיבית והשתלבות במרחב הערבי המקומי: ד"ר ישראל בן־זאב, הספריה הערבית ביפו והמאבק על ספרים פלסטיניים 'נטושים', 1948–1952, תזת מ"א, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2013; עמית לוי, מהפכה פנימית שלמה: מאיר מרטין פלסנר (1900–1973) והאוריינטליזם היהודי־גרמני בין מפגש טקסטואלי למפגש פיזי, תזת מ"א, האוניברסיטה העברית, 2016; גיל אייל, הסרת הקסם מן המזרח: תולדות המזרחנות בעידן המזרחיות, תל אביב תשס"ה; חנן חריף, תחיית המזרח, פאן־שמיות ופאן־אסייתיות בשיח הציוני, דוקטורט, האוניברסיטה העברית, 2013; Yonatan Mendel, *The Creation of Israeli Arabic: Political and Security Consideration in the Making of Arabic Language Studies in Israel*, London 2014; Hanan Harif, "Between Arab Revival and Zionism: Josef Horovitz, Shlomo D. Goitien and the Politics of Jewish Oriental Studies," in Ottfried Fraisse and Christian Wiese (eds.), *Beyond the Myth of Golden Spain* (forthcoming).

3 עמי וולנסקי, לאחר "העשור האבוד" — ההשכלה הגבוהה בישראל לאן? ירושלים 2012.

הפופולרי של ״האוניברסיטה המשודרת״) ואלה מוסיפים להיות חשובים, במיוחד לסטודנטים שלנו. אבל כפי שהאינטרנט מציב אתגר לרלוונטיות שלנו, הוא מייצר גם הזדמנות. עמיתינו בארה״ב ובתורכיה הקימו את הפודקסט העות׳מאני, שצבר מאות אלפי כניסות בשש שנות קיומו, ומראה שגם להיסטוריונים יכולה להיות נוכחות בקהילה.[4] בנוסף לכך, חוגים מסוימים באוניברסיטה, בראש ובראשונה משפטים ועבודה סוציאלית, מצאו ערוצים לעשייה חברתית, כגון קליניקות משפטיות ופרקטיקה בקהילה. כל השותפים לשולחן העגול הזה שואבים השראה ממודלים אלה.

שלושת הדוברים שמאמריהם מרכיבים את השולחן העגול שלפניכם מבקשים לפיכך לברר כיצד יכול חוקר המזרח התיכון, ההיסטוריון, הארכאולוג ואיש מדע המדינה, להנגיש את הידע שלו לחברה הסובבת. בשני מקרים — הסדנה להיסטוריה חברתית והפורום לחשיבה אזורית — ניצלו חקרים את הפלטפורמה האינטרנטית, בלוג או אתר עצמאי, כדי ליצור במות מרובות כותבים. הארכאולוג בחבורה, מצדו, בוחן כיצד יכולה הארכאולוגיה להתגייס לשירות הקהילה המידית שבה מתבצעת החפירה הארכאולוגית, והופך אותה לאתר חינוכי ולאתר של מפגש. אנשי מדע המדינה בפורום לחשיבה אזורית מספקים ניתוח עשיר של אירועי השעה, ואילו עמיתיהם במכון ״מתווים״ מייסודו של נמרוד גורן מתעלים את הידע שלהם להמלצות מדיניות. ההיסטוריונים, מצדם, נכנסים לזירה התקשורתית מתוקף הכשרתם הדיסציפלינרית ומבקשים לאתגר את הטענה בדבר מותם של מדעי הרוח.

נוסף על כך, שלושת המחברים פועלים בשדה נפיץ פוליטית. תאופיק דעאדלה חושף את שרידיה של העיר הפלסטינית וחורבנה בפרויקט משותף לילדים יהודים ולילדים ערבים. בהינתן ההיסטוריה של הדיסציפלינה הארכאולוגית, שהייתה עד לא מכבר עיוורת לעברה המוסלמי של הארץ, ובהינתן סדר היום החינוכי והעירוני, עשייה כזו היא בהכרח עשייה פוליטית. הפורום לחשיבה אזורית מתעקש להחזיר את ישראל ואת תפקידה כמעצמה אזורית למרכז הדיון במזרח התיכון, ולצד זאת סייע להעלות מודעות לגורלם של הֵיזִידִים, הפליטים הסורים ומעמדה של הערבית ושל המיעוט הפלסטיני בישראל.[5] בסדנה להיסטוריה חברתית אנחנו מאתגרים את ההנחה בדבר חוסר הרלוונטיות של ההיסטוריה — כמה מהמאמרים השנויים במחלוקת יותר מכל עסקו בעברה העות׳מאני של הארץ, והפוסט היסטורי המחובב ביותר

4 www.ottomanhistorypodcast.com

5 ראו את רשימת המאמרים של עידן בריר (http://www.regthink.org/about/author.php?id=149) (תאריך כניסה אחרון: 26 אפריל 2017); אליזבת צורקוב (http://www.regthink.org/about/author.php?id=105) (תאריך כניסה אחרון: 26 אפריל 2017); יוני מנדל (http://www.regthink.org/about/author.php?id=220) (תאריך כניסה אחרון: 26 אפריל 2017); ומרזוק אלחלבי (http://www.regthink.org/about/author.php?id=223) (תאריך כניסה אחרון: 26 אפריל 2017).

עסק בהתגייסותם של פלסטינים לצבא הבריטי במלחמת העולם השנייה.[6] שלושת הפרוייקטים הללו גם מבקשים להתמודד עם הפוליטיזציה של שלושת תחומי הידע מחד גיסא, ודה־פוליטיזציה של השיח האקדמי מאידך גיסא (דה־פוליטיזציה שאף היא ישנה־חדשה — מלווה את חקר המזרח התיכון מראשיתו, אך גם נובעת מזהירות מופלגת של חוקרים צעירים בעידן של חוסר ודאות תעסוקתית).

לבסוף, ההרכב הפרסונלי של השולחן העגול מצביע על הכיוונים אליהם האקדמיה עוד צריכה לשאוף בכל הנוגע למגוון הסגל האקדמי. רוב חברי הסגל מוסיפים להיות גברים אשכנזים, אף יותר מרוב התחומים במדעי הרוח. בעשורים האחרונים חלה עלייה בשיעור נשים באקדמיה, אך הוא עדיין מוגבל, בוודאי בדרגים הגבוהים, ורובן, כמו עמיתיהן הגברים, אשכנזיות. מיעוט המזרחים, ויותר מכך, המזרחיות, בחוגים למזרח תיכון, מיעוט מצומצם יותר של חברי סגל פלסטינים לצד היעדרן של חברות סגל פלסטיניות, וכן מיעוט אפשרויות ההתקדמות של תלמידים, שהם דור ראשון להשכלה — כל אלה מגבילים את הרלוונטיות של המחקר שלנו ואת אופקיו האינטלקטואליים. אחריותנו כחברי סגל וכמורים להעשיר את המגוון בקרב הדורות הבאים של חוקרים, ואלה, בתורם, יפתיעו ויאתגרו אותנו, ויציגו תשובות חדשות לדילמות שבלבו של שולחן עגול זה. מבט קדימה כולל, לפיכך, לקיחת אחריות גם על הזירה האקדמית עצמה.

6 ראו אביגיל יעקובסון, "'המולדת בסכנה ואתם חולמים!': ירושלים במלחמת העולם הראשונה על פי יומנו של אחסאן תרג'מאן" (http://blogs.haaretz.co.il/sadna/857) (תאריך כניסה אחרון: 26 אפריל 2017); צמרת לוי־דפני, "מחירו של 'חינוך משמעותי': מה ניתן ללמוד מסיפור הקמתו של בית הספר 'מקווה ישראל'" (http://blogs.haaretz.co.il/sadna/910/)(תאריך כניסה אחרון: 26 אפריל 2017); עמרי אילת, "הציונים שבנו את דמשק" (http://www.haaretz.co.il/blogs/sadna/1.2878373) (תאריך כניסה אחרון: 26 אפריל 2017); ומסטפא עבאסי, "פלסטינים נלחמים בנאצים: סיפורם של המתנדבים הערבים הפלסטינים במלחמת העולם השנייה" (http://www.haaretz.co.il/blogs/sadna/1.2937367) (תאריך כניסה אחרון: 26 אפריל 2017).

ארכאולוגיה קהילתית בעיר לוד

תאופיק דעאדלה

"Indeed, heritage says more about us than it does about past generations or what they've left behind."[1]

בשורה קצרה זו מחבר ולדימיר הפשטיין בין העבר להווה או איך שבני ההווה מפרשים את העבר, יסוד מרכזי בעבודתו של הארכאולוג במיוחד ברגע שהוא הכריז על חפירתו כחפירה קהילתית. חפירה כזו יש בה להשפיע על אופן הצגת הממצא שיכול להיות מוגדר כמורשת. על כן, הדברים המובאים כאן הם ניסיון להתמודד עם המושג מורשת בהקשרו הארכאולוגי. בחפירה מדעית רגילה או חפירת הצלה נכנסים אנשי המקצוע למרחב פיזי לתקופת מה ויוצאים ממנו, בדרך כלל, ללא מגע עם התושבים בסביבה. כמו כן, חפירה ארכאולוגית בסביבה עירונית, לרוב תהיה מוקפת גדר ולא מזמינה לסביבה זאת בשל סיבות שונות בהן בטיחות. הפרויקט הקהילתי המתואר כאן נבע בעיקרו מתוך רצון לחלוק ידע, במקרה הזה היסטורי־ארכאולוגי, עם אוכלוסייה שחיה בסביבת אתר שלימים הוכרז כאתר ארכאולוגי. לאור האמור, השאיפה הייתה לחשוף את הסביבה לכמה שיותר ידע על העבודות, אופיין והמסקנות העולות מהן בכדי להסיר את החיץ בין קהילה ואנשי מקצוע.

החפירה הקהילתית בעיר לוד החלה בשנת 2007 ביוזמתו של ד״ר יובל גדות ובשיתופי, בימים בהם עבד גדות בהיברו יוניון קולג׳. העובדה שנולדתי בעיר לוד, גדלתי בה עד לבגרותי והוכשרתי כארכאולוג נחשבו ליתרון בחפירה ששמה למטרה לעבוד עם תושבי העיר. כחלק מהחפירה גם אני עברתי חונכות מסוג אחר שלא כאן המקום להרחיב אודותיה אך גם היא פועל יוצא של העבודה עם קהילה. לשם החפירה פנינו בשם הקולג׳ לקרן מורנינג סטאר בכדי לממן חפירה קהילתית בעיר מעורבת. אנשי הקרן נענו לבקשה מתוך עניין הן בארכאולוגיה והן בעשייה המשותפת של ילדים ערבים ויהודים. מלכתחילה שאף הפרויקט לשיתוף ערבי־יהודי ולכן נוצרה השותפות בינינו. לפרויקט הייתה שותפה גם קרן קרב לחינוך בלתי פורמאלי, אשר אמונה על העברת שיעורים על ארכאולוגיה בבתי ספר המשתתפים בחפירה. מכאן שהפרויקט כולל שותפים שונים מתחום הארכאולוגיה והחינוך.

1 Vladimar T. Hafstein, "Cultural Heritage," in R.F. Bendix and G. Hasan-Rokem (eds.), *A Companion to Folklore*, Malden, MA 2012, p. 512

כאן נדרשת הבהרה למושג קהילה שהחפירה התכוונה ליצור עמה קשר. מראש הגענו לחפירה עם דגם הבנוי על שיתוף פעולה עם בתי ספר, כך שהפניה הייתה למוסדות קיימים ולא ליחידים או קבוצות בקהילה כלשהי או בשכונה כלשהי. אומנם היה ניסיון לעבוד עם קבוצה של עולים מאתיופיה אך ניסיון זה לא צלח מאחר שבמהרה הבנו שדרושים לכך ידע וכלים שלנו בתור ארכאולוגים אין. כך שמושג הקהילה שבו אנו עושים שימוש מתכוון בעיקר לתלמידים מבתי ספר שחלקם מתגוררים מסביב לאתר החפירה, שכונת רמת אשכול.

כבר מראשית הדרך ההסברים ניתנו בשתי השפות מתוך שאיפה להדגים לילדים שיתוף פעולה הדדי ומעמד שווה לשתי השפות. לשם ביצוע החפירה נבחר אתר חַ׳אן אל־חִילוּ בעיר לוד כשטח שיתאים לחפירה רבת שנים. תחילה ביקשנו לחשוף את מבנה הח׳אן ולהפכו למקום המתאים לפעילות חינוכית, לכן בשנה הראשונה רוכזו המאמצים בפינוי שפכים מתוך חצר הח׳אן. בשנה זו השתתפו בעיקר תלמידי חטיבת ביניים ותיכונים שנאלצו לעבוד בין עיי חורבות ולא ממש באתר ארכאולוגי. מהר מאוד הבינו התלמידים שהם בתוך אתר פסולת עירוני, לכן היו במידת מה מתוסכלים. מרבית הזמן הם מצאו ברזלים ופלסטיקים מודרניים, ולא ממש מה שדמיינו למצוא בחפירה. לקראת העונה השנייה פונתה כל הפסולת מהח׳אן באמצעות כלים מכאניים והשטח הוכן לחפירה שהממצא בה היה כמעט נקי מפסולת מודרנית.

במקביל לעונות החפירה הראשונות החלנו באיסוף חומרים אודות העיר ועברה. בין הגילויים היה צילום אוויר ששיקף את מצבה של העיר בשנת 1936. בצילום זה רואים עיר צפופה מרושתת רחובות שבמרכזה עמד המבנה שבו בחרנו להתמקד, הח׳אן. מידע נוסף על המבנים והאנשים ששכנו בעיר הזו נאסף עם השנים.[2] החומר הארכיוני, והעדויות בעל פה ותוצאות החפירה החלו חושפים תמונה מורכבת שבמהרה נתבקשנו להציג לקהל המבקרים ולתלמידים שלקחו חלק בחפירה. הוחלט להציג לתלמידים את התמונה המורכבת וכל קבוצה שהגיעה לחפירה קיבלה הסבר מקדים על העיר הנשקפת מצילום האוויר, וההסבר המשיך לפי התעניינות התלמידים. מרבית הקבוצות ראו את היעדרם של מבני העיר העתיקה מסביב לח׳אן. לחלק הספיקה התשובה שהם נהרסו במהלך המלחמה, ואילו אחרים ביקשו לדעת עוד על האנשים שהיו בבתים ומה עלה בגורלם.

כחלק מלימוד תהליך הצגה של אתר ארכאולוגי נכתבות השורות הללו ובעבור כך גם ניגשנו לעבודות שנעשו באתרים אחרים. אחד האתרים המעניינים הוא אתר ציפורי בגליל התחתון, הריסות הכפר צַפּוּרִיָה, שעליו ערך ג׳ואל בומאן מחקר המבקש לבחון את הצגת האתר, שבעבורו ראיין מתכננים, חופרים ושאר אנשים שפעלו באתר בשנות התשעים. אחת המרואיינות הייתה שרה, אדריכלית הנוף והאחראית על עיצוב הגנים הלאומיים באותן השנים. לגבי שיקולי תכנון טענה שרה בזמנו:

2 תאופיק דעאדלה, "לוד בוקר ליום שישי ה־26 ליוני 1936", בתוך אלון שביט, תאופיק דעאדלה ויובל גדות, **לוד דיוספוליס־עיר האלוהים**, כרך א׳, לוד 2015, עמ׳ 151–164.

> Decisions on what to exhibit, to restore or ignore, are made objectively and scientifically, based on the material revealed through archaeology. There is no agenda to portray a certain historical or cultural representations of Israel, Jewish or otherwise […] this is what the ground here has seen. This is what happened on this ground.[3]

יום פעילות בחפירה הקהילתית בח׳אן אל־חילו, לוד, 28 מאי 2009

האומנם כך? כל מי שביקר מימיו באתר ארכאולוגי פעיל היה עד לפעולת ההרס שהארכאולוגים מבצעים תוך כדי עבודתם. הרי אין חפירה בלי הרס; בכדי לחשוף שכבות צריך להסיר — מילה שמשמעותה בהקשר הארכאולוגי היא להרוס — שכבות המכילות עדות על אירועים שחלו על אתר שהיה מיושב על ידי בני אדם. לעתים השכבות הונחו במכוון על ידי בני אדם, אך במרבית המקרים הם הורבדו במרוצת הזמן. ריבוד זה מכסה על שרידים שנותרו מפועלו של האדם. בכדי לחקור את השרידים צריך להסיר מעליהם את האדמה. פעולת ההסרה חושפת, בדרך כלל, שכבה אחת, שכבת היישוב האחרונה באתר. השאלה היא האם יש לארכאולוג עניין בשכבת היישוב הראשונה שהוא פוגש. במרבית האתרים הארכאולוגים בארץ השרידים הראשונים שהארכאולוג חושף הם של הכפר שהתקיים באתר עד להריסתו אחרי 1948. אם נחזור לאמירתה של שרה בעניין תכנון גנים לאומיים, הרי שהאתרים הארכאולוגים, או לפחות אלה התחומים בתוך גנים לאומיים, אמורים להציג בעיקר שרידי כפרים פלסטינים.

3 Joel Bauman, "Tourism, the Ideology of Design, and the Nationalized Past in Zipper/ Sapphires, an Israeli National Park," in Yorke Rowan and Uzi Baram (eds.), *Marketing Heritage: Archaeology and the Consumption of the Past*, Walnut Creek, CA 2004, p. 213

תמונת המצב כידוע לכול הרבה יותר מורכבת ממשימה פשוטה של הצגת שרידים ללא קשר לשיוכם האתני או התרבותי־דתי. הפסקה הבאה מאת רפי גרינברג, יש בה להסביר על תהליך בנית מורשת: "ארכאולוגים מייצרים זיכרונות. בבואם אל שרידי העבר, הם בוחרים את אלה שהם בעלי משמעות, או שאפשר להרכיב מהם משמעות על ידי איסופם מחדש. זהו תהליך של בחירה ומיון, שבו בוחרים במורשת — כלומר, מחליטים מה בעבר ראוי לשימור, לזכירה, להורשה לדורות הבאים, ומה אין לשמור, לזכור או להוריש".[4] כלומר יש כאן תהליך של ניפוי או מיון שכבות והרכבה או הרכבה מחדש של שכבות אשר ניתן לחבר מהן סיפור. חיבורו של סיפור אחד בהקשר זה משמעו מחיקה של סיפור אחר, או במילותיו של הפשטיין: "The alternative to conserving is not not to conserve; the alternative to conserving is to destroy."[5]

הסיפור הזה בסופו של תהליך אמור לשרת את ה"מורשת" שאודותיה אנו יכולים לשמוע גם באתר ציפורי:

> Identifying a shared heritage is a specific practice by which certain groups in modern states attempt to construct and reconstruct national identities. In Israel, constituting an identity and a shared collective existence through the heritage industry occurs between two separate poles: *the struggle over the exact historical and cultural content of the "Jewishness" of the Israeli state* and the struggle with the *presence of Palestinians* – within the borders of modern society as citizens and with the presence of their remains within the landscapes of ruins and memories.[6]

כלומר תהליך החפירה, שלכאורה אמור להיות מדעי ולענות על שאלות על תרבות האדם, הוא גם תהליך של בנית מורשת של קבוצה אתנית־דתית מסוימת. מכאן ההקשר שבו מתבצעת החפירה משפיע בהכרח על תוצאותיה. לשם המחשה נדמיין אתר שבו הארכאולוג חושף שכבות צבעוניות, חלקן אדום וחלקן כחול. אותו ארכאולוג פועל מטעם, ואף משתייך מבחינה אתנית, לקבוצה שרואה בשרידים הכחולים כחלק ממורשת אבותיה ועל כן דואגת לשמרם ולהציגם לכל כחלק מאותה מורשת. כך בכל האתר הצבעוני הוסרו כל הצבעים ובמיוחד האדום, משום שהוא מזוהה עם קבוצה יריבה שאפשר לקרוא לה בני אדום. בסוף החפירה, אם יגיע מבקר שאין לו כל צד במלחמת הצבעים הזו, הוא ייחשף לתמונה כחולה בלבד ומכיוון שאין עוד כל שריד אדום, התמונה המוצגת הנה מטעה ואף משבשת ומרדדת את המושג של מורשת.

מצב דומה קיים בעיר לוד שבה יש שכבות מתקופות שונות והשאלה בדבר שימור שכבות עומדת ותלויה ברקע החפירה. עד כה ההתמקדות היא בשרידים המאוחרים אשר נחשפו קרוב לפני השטח, זאת בשל אופייה האיטי של החפירה. אך בזמן הקרוב

4 רפי גרינברג, "יצרני העבר", אודיסיאה 17 (2012), עמ' 20.

5 Hafstein, "Cultural Heritage," p. 502

6 הדגשה שלי. ראו: Bauman, "Tourism, the Ideology of Design," p. 207.

נגיע לשאלות לגבי ״סוג״ הממצא ה״ראוי״ להצגה. כחלק מאותה הצגה הוכנו לפני מספר שנים שלטים המסבירים על ההיסטוריה של העיר. בשילוט הוצג רצף התקופות בהן הייתה העיר פעילה. בדומה לציפורי, גם בלוד על רצף התקופות נמצאת תקופת המִשנה. בציפורי צבעה שכבה זו את כל האתר וכיום אין כמעט כל שריד הראוי להצגה והמאוחר לתקופה הרומית או הביזנטית. השאלה הנשאלת היא איך בעיר, שכיום נשלטת על ידי ראש עיר ומנכ״ל עירייה שיש להם קשר הדוק עם הגרעין התורני אשר מטבע הדברים מבקש להבליט את עברה היהודי של העיר, ניתן עדיין לשמור ולהציג שרידים שאינם בראש מעיניהם?

לכאורה, בידיו של הארכאולוג להחליט על השכבות שהוא שומר לעומת השכבות שהוא הורס, אך כפי שנשקף מעבודתו של באומן בציפורי, אחרי פעילות החפירה מגיעות גם רשויות אחרות שיש להן שיקולים אחרים. שכן מורשת ובמיוחד הביטוי החומרי שלה היא כחומר ביד היוצר ברמה המקומית, מחוזית או לאומית ואותה ניתן ללוש ולהתאים לזהות הרצויה.[7] כיום הרשויות בעיר לוד הן העירייה שבראשה עומד ראש עיר חדש לאחר שנים שבהן נוהלה העיר על ידי ועדה קרואה. תנאי העבודה תחת הוועדה הקרואה היו נוחים למדי בעבורנו הארכאולוגים. ראש העיר הממונה היה מבקר בחפירה בימים שהיו לו ביקורים מטעם אנשי הממשלה. הוא נהג להציג את הפרויקט כחלק מפעילות העירייה, שבכל השנים לא ממש השקיעה בפרויקט, והמשיך הלאה ליעד הבא. עכשיו יש ראש עיר נבחר ומטבע הדברים יש לו גם שיקולים פוליטיים וסתם אזרחיים כדוגמת בחירה מחדש והצגת עשייה. לצד השיקולים הפוליטיים, ישנה תכנית מתאר, שגם היא אינה נקייה משיקולים פוליטיים בעיר מעורבת כלוד. כחלק מתכנית המתאר מוצעים שטחים לשימור בתוך העיר וכן שטח לחפירות שנופל על האתר בו אנו חופרים. בבוא הזמן יהיה צורך להחליט היכן להמשיך את החפירה ומה להציג לקהל. רמז על הבאות אפשר לקבל אולי מאתר הגרעין התורני בעיר, שבו כתוב:

> תור הזהב של העיר התרחש בסוף ימי הבית השני. עם חורבן הבית הפכה לוד לאחד המרכזים היהודים החשובים בארץ וגדולי התנאים ביניהם רבי עקיבא, רבי טרפון ורבי אליעזר בן הורקנוס חיו ופעלו בה. המקורות התנאיים והאמוראיים גדושים בסיפורים ובידע על תושבי לוד, סוחריה וילדיה וממחישים את היקפה הרב של ההתיישבות היהודית בעיר בתקופה זו. התיישבות זו שנמשכה גם לאורך תקופת האמוראים באה לידי ביטוי גם **בממצא הארכאולוגי המיוחס לתקופה זו שחשף** בחפירות בלוד בין השאר את רצפת הפסיפס הגדולה ביותר שהתגלתה אי פעם בארץ.[8]

7 Sharon Macdonald, “Undesirable Heritage: Fascist Material Culture and Historical Consciousness in Nuremberg,” *International Journal of Heritage Studies* 12/1 (2006), p. 11

8 הדגשה שלי. www.glod.org.il (תאריך כניסה אחרון: 27 ינואר 2017).

יש לציין שאתר העירייה שואף יותר ל״רב תרבותיות״ מהאמור באתר הגרעין אך נותרת בעינה השאלה אם מנכ״ל העירייה ימשיך ברוח הגרעין או יבחר להציג תמונה מורכבת יותר. כפי שניתן ללמוד מציפורי, החלטות בדבר אופיים של ממצאים יכולות לעצב פני אתר לדורות. לכן כחלק מהפרויקט הקהילתי ראינו לנכון להציף את הרגישויות הללו מבעוד מועד מתוך תקווה שהתמונה המורכבת תעמוד בעינה ולא יופעל לחץ לרדדה או לשטחה לכדי ממד אחד דק וחסר עומק.

עד כה הילדים שהשתתפו בחפירה היו רחוקים מהדיונים הללו, זאת בעיקר בשל היעדר צוות מתאים, אך התכנים שהם מקבלים בחפירה ובמהלך השנה בכיתה נובעים גם מתוכם. הילדים המשתתפים בחפירה לומדים על מחקר הארכאולוג מבחינת גילוי השכבות והממצא בתוכן. הם אוספים חרסים, זכוכיות ועצמות ולומדים כיצד החוקר מתארך את הממצאים הללו. בנוסף כאמור הם מקבלים הסבר על העיר בכלל, הח׳אן וסביבתו. לאורך השנים היה קשה לאמוד את השפעת הפרויקט על הילדים, אך מחקר שערכה ליאן מרקור על היחס של הילדים לאתר הארכאולוגי וסביבתו העלה ממצאים מעניינים.[9] כחלק מעבודתה ראיינה מרקור תלמידים, מורים, מדריכים וארכאולוגים שעבדו באתר בעונות שונות. אחד הממצאים המעניינים של עבודתה הוא היחס של הילדים לח׳אן וסביבתו: ילדים ערבים ידעו יותר על הסביבה של הח׳אן הכוללת שרידים מהעיר העתיקה כמו המסגד הגדול והכנסייה מאשר הילדים היהודים. הבדל זה נבע בעיקר בשל טבעה של השכונה מסביב לח׳אן שבו גרים יותר ערבים מאשר יהודים והוא לא בהכרח מצביע על חיבור של הילדים הערבים לעברה של העיר. כאן שני הצדדים, היהודים והערבים, חולקים מכנה משותף בהיותם צאצאים של מהגרים ברובם הגדול, שכן האוכלוסייה הערבית בלוד גורשה כמעט כולה ב־1948.

לסיכום אפשר לבטל את מרבית האמור לעיל באמתלה שאין זה תפקידו של איש מדע להכניס שיקולים פוליטיים לעבודתו אך מספר נתונים סותרים ראיה כזו. ראשית, מדובר בפרויקט קהילתי שמטבעו בא במגע עם אוכלוסייה מגוונת שיש לה נרטיבים שונים לגבי אותה חלקת אדמה. שנית, כפי שניתן לראות מהדוגמא של ציפורי ואתרים לאומיים יותר דוגמת ירושלים, כיום ברור לכל שהארכאולוגיה יכולה לשמש גם לקידום אידיאולוגיות מסוימות. לכן לא ניתן לטמון את הראש בחול בסביבה כזו. עוד ניתן לראות מהראיונות עם הילדים ובציורים שלהם שהם ערים, במודע ובתת מודע, לתמונה הסבוכה שבתוכה הם חיים, כך שאין זה באפשרותנו להתעלם מהנתונים הללו בתוך חפירה קהילתית.

9 Lianne Merkur, “Contentious and Communal Cultural Heritage: Excavating the Jewish-Arab City of Lod, Israel,” in *PaRDeS, Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien* e.V (2016), pp. 151-164

חקר המזרח התיכון וידע ציבורי

אסף דוד

בהרצאתי ביקשתי להתייחס לשתי שאלות. האחת, האם על חוקרות וחוקרי האסלאם והמזרח תיכון בישראל (״מזרחנים״ בלשון בני־אדם ובהיעדר מילה ממצה אחרת) להיות מעורבים בשיח הציבורי מלכתחילה. השנייה, בכל הנוגע למזרח התיכון בן־זמננו, האם המזרחנים הישראלים כשירים מבחינה מקצועית להיות מעורבים בשיח הציבורי. תשובותיי לשתי השאלות הללו לפי הסדר הן בהכללה: כן ולא. סוגיה אחרת שביקשתי להתייחס אליה, ונגזרת מהשאלה הראשונה, היא מעורבותם של מזרחנים בייצור ידע ותהליכי קבלת החלטות במגזר הציבורי.

מלכתחילה אין לי ספק שמזרחנים ישראלים צריכים ואף חייבים להיות מעורבים בשיח הציבורי על האזור ומקומה של ישראל בתוכו. הנימוק הוא בראש ובראשונה ערכי ומוסרי ולאחר מכן תועלתני. האקדמיה הישראלית נשענת על כספיו של משלם המסים — משכורות, תנאים, תקציבי מחקר, מענקים, מלגות ועוד. אין שום הצדקה לכך שנתח מסוים מהפעילות המחקרית המתאפשרת בזכות התקציבים הללו לא יחזור בתור שֵׁירוּת לאזרחי ישראל לטובת העשרת הידע שלהם ועניינם במתרחש סביבם (ובתוכם).

בהיבט התועלתני אפשר להעיר שאנו נוטים לאמץ כל אופנה חולפת, נאותה או נחותה, מארצות הברית. כך גם באקדמיה. אם כן אולי הגיעה השעה שנשים לב לכך שבכוּר מחצבתנו התרבותי והמדעי במערב כבר קרס ״מגדל השן״, לרבות בתחומי המזרח התיכון,[1] ואיש האקדמיה נדרש לתרום הן לקהילה המקצועית שלו (מה שמכונה service to the profession) והן לשיח הציבורי ולחברה הכללית. למעורבותו של איש האקדמיה במתרחש מעבר לקצה אפו יש אפוא היבט תועלתני, משום שאקדמיה ששגשוגה תלוי בציבור ובשלוחיו אך מסתגרת בדל״ת אמותיה תיענש, בסופו של דבר, על ידי הציבור ושלוחיו. אפשר להצדיק את המציאות הזו או לסלוד ממנה, אך כדאי להכיר בה.

באוקטובר 1949, בגיליון הראשון של כתב עת זה, כתב פרופ׳ ש״ד גויטיין, ממייסדי החברה המזרחית הישראלית ונשיאהּ, את הדברים הבאים:

> ישראל [...] נתנסה ונצרף מתוך יסורים קשים, ובחבורתו הוא אפשר וירפא גם לשכניו. ואולם כדי להיות מוכשר באמת לפעול בשכנות זו, צריך העם הישראלי להיות יותר מעורה בה, צריך לדעתה יותר וללמוד להבין לרוחה.

1 ראו למשל Joel Beinin, "Middle East Studies After September 11, 2001," *International Journal of Middle East Studies* 37/1 (2003), pp. 2-13.

> החברה המזרחית הישראלית, שנוסדה בל״ג בעומר תש״ט, לאחר שצצו כמעט באופן ספונטני ובבת אחת סניפים בירושלים, בתל אביב ובחיפה, מתעתדת לעמוד בפרץ הזה ושואפת, כדבר תקנונה, ׳לעורר התעניינות, להפיץ ידיעות ולעודד את המחקר המקורי על המזרח בכל השטחים, ולטפח קשרי תרבות וידידות עם עמי המזרח׳. אין חברתנו מתיימרת להיות המורה והמדריכה של האומה. נהיר לה היטב, כי קשה להכיר את המזרח החדש, מפני שהוא עדיין לא הספיק להכיר את עצמו; קשה לגלות את פניו האמתיים, מפני שקווי פרצופו עדיין לא נצטיירו כל צרכם. במזרח החדש הזה יש הרבה, שאינו חדש, ולא מעט שאינו מזרח. כמו עלם צעיר תוסס, שמורשת סביבתו והשפעות זרות משמשות אצלו בערבוביה, כך גם המזרח החדש עדיין לא עמד על טיב עצמו ולא גיבש את רוחו ביצירות ספרותיות במדה שתאפשר לזר לחדור בו בקלות. אך קשי המשימה של הכרת המזרח רק מגרה את החשק להתנסות בה ומה גם שהיא לגבינו צורך חיוני, שאין עוד להתעלם ממנו.[2]

זו הייתה תפיסתם של האבות המייסדים של הקהילה המזרחנית הישראלית בתקופה שבה האקדמיה הייתה מובלעת גרמנית בישראל, מגדל שן רם ונישא לאין ערוך משהוא כיום. ובכל זאת היו בראשוני המזרחנים הישראלים שאר רוח ובינה כדי להשתמש בידע שלהם להשכלת אזרחי ישראל בענייני המזרח התיכון. זאת במטרה מובהקת — שהיום הייתה נתפסת כ״שמאלנית״, ״מתנשאת״ ו״נאיבית״, שלא לומר ״בוגדנית״ — לטפח קשרי תרבות וידידות עם שכנינו, ומתוך שכנוע כי השכלה ציבורית כזו היא צורך חיוני.

עשרות שנים חלפו והקהילה המזרחנית הישראלית הפכה להיות ״אקדמית־מקצוענית״ במובן הרע של הביטוי — המובן של ניתוק מהשיח הציבורי ואף זלזול בו. המהדרין, ובייחוד הפרוגרסיבים מקרב חוקרות וחוקרי האסלאם והמזרח התיכון, ילינו על הבורות האופפת את דעת הקהל והשיח הציבורי על האזור. אולם מה הם עושים כדי להפיג את הבורות הזו? עד כמה הם מוכנים להקריב את קידומם המקצועי, למשל, כדי לשנות את המצב הזה? השאלה מתחדדת לנוכח העובדה שמזרחנים שמרנים מעורבים בשיח הציבורי ובתהליכי קבלת ההחלטות, ועושים זאת בתחושת שליחות גדולה ומעוררת קנאה. הם אלה המנצחים בקרבות ובמערכה כולה, כפי שכולנו רואים מדי יום.

כאשר נוסד כתב העת ״רוח מזרחית״ לפני למעלה מעשור מתוך שאיפה להחיות את רוח ״המזרח החדש״ של פעם, ניסיתי, בהיותי מזכיר החברה המזרחית, לקושש תמיכה בקהילה המזרחנית לרעיון. מימון, ולו סמלי ביותר, לא היה. ביקשתי מהחוקרות והחוקרים בקהילה רק רוח גבית, סיוע בהפצה ותרומת מאמרים קצרים מפעם לפעם. פרופ׳ אהרן ליש, יו״ר החברה באותה תקופה, עשה כל שביכולתו לסייע בכך. היו שתרמו מאמרים. חוקר בכיר בקהילה חשב שהרעיון נפלא ולא חסך במילות

2 ש״ד גויטיין, ״המזרח החדש״, **המזרח החדש** א1, (אוקטובר 1949), עמ׳ 1.

שבח אולם לאחר זמן מה, כאשר פניתי אליו לכתיבת מאמר ולסיוע בהפצה בקרב הסטודנטים שלו, ענה לי כך:

> לאחר שדיברתי עם מדגם של כמה מעמיתיי אני מתרשם שהרעיון לא מעורר התלהבות כלשהי. אולי זו תגובתם של חברי סגל בכיר, כאשר הידיעון האלקטרוני מתאים יותר לאנשי אקדמיה בראשית דרכם. עמיתיי הביעו במיוחד את הסתייגותם מחשש שהידיעון לא ייחשב כאכסניה ראויה לשמה ברשימת הפרסום האקדמית שלהם. מניסיוני, כאשר התגובות בשטח הן כה חלשות הן יכולות לנבא את הצלחת היוזמה. המערכת מחייבת אותך למקד את מאמציך האקדמיים רק בכתבי עת ובפעילויות המקדמות את מעמדך, ומכלה את האנרגיות שלך ביחס לעניינים אחרים. אם אנו רוצים בכך או לא, אלה הם כללי המשחק. התקדם עם הרעיון שלך והישאר נאמן לו.

נותיר בצד את כניעתו, המבישה בעיניי, של החוקר הנכבד לתעשיה שהאקדמיה הפכה להיות. בכך הוא לא היה חריג. זכור לי, כמזכיר החברה המזרחית, דיון מאוחר יותר בפורום הוועד המנהל של החברה, שבו השתתפו חוקרים בכירים מהקהילה כנציגי המחלקות השונות לאסלאם ומזרח תיכון באוניברסיטאות בארץ. כאשר עלתה לדיון מצוקת גיוסם של חוקרות וחוקרים מדרגת מרצה בכיר ומעלה לכתיבת מאמרים בכתב העת, הצעתי לייחס משקל משמעותי לפרסום בעברית, וספציפית בכתב העת המוביל של הקהילה המזרחנית בארץ, בתיק הפרסומים של החוקרים. סביב השולחן ישבו אנשים שהיו יכולים לקדם החלטה כזו במחלקותיהם. מפאת כבודם וכבוד הבמה הזו לא אפרט את תגובותיהם. רק אציין שכולם התנהגו כעבדי השיטה ולא כרפורמטורים, בעניין זה לכל הפחות.

מחברי הסגל הזוטר המצפים בכליון עיניים לתקן ולקביעות קשה לצפות שישברו את מגדל השן שאליו הם נכנסים. מחברי הסגל הבכיר המנסחים את הכללים מותר לצפות זאת. כך או אחרת, דומה כי חברי סגל הם כולם שחקנים, מי קטן ומי גדול, בתעשייה האקדמית הגלובלית. אני רק מקווה שמאות החוקרות והחוקרים הישראלים בתחומינו שלא ימצאו את מקומם באקדמיה ישברו את הנחות היסוד המדריכות את התנהלותה של הקהילה המזרחנית בארץ ויחזירו עטרה ליושנה. ומי יודע, אולי יכפו גם על הקהילה עצמה שינוי מבחוץ, לתועלת האקדמיה ולתועלת הציבור הרחב.

כעת אפשר להתפנות לשאלה השנייה: האם המזרחנות הישראלית, ככלל, כשירה מבחינה מקצועית להיות מעורבת בשיח הציבורי על המזרח התיכון בן־זמננו? אני סבור שלא. המזרחנות הישראלית היא דיסציפלינה היסטורית כמעט טהורה, שבינה לבין מדעי החברה מתקיים, מבחירה, נתק ברור וממשי זה שנים ארוכות. רוב המזרחנים הישראלים העוסקים במזרח התיכון בן־זמננו אינם מעניקים חשיבות של ממש למדעי החברה. לא נראה כי הם מאמינים במחקר בין־תחומי אמתי של המזרח התיכון בן־זמננו: מחקר המשלב כלים קלסיים של מדעי הרוח (העמקה בשפה ובתרבות) עם גישות ושיטות מתחומי מדעי המדינה, יחסים בין־לאומיים, כלכלה, סוציולוגיה, פסיכולוגיה פוליטית, אנתרופולוגיה, דמוגרפיה, גאוגרפיה ועוד.

האביב הערבי היה תולדה של התפתחויות כלכליות־חברתיות, ובעיקר העמקת הניאו־ליברליזם (או בגרסתו האזורית "קפיטליזם של מקורבים") ופירוק החוזה החברתי במדינות ערב. ככלל, כאשר עסקו מזרחנים ישראלים במזרח התיכון בן־זמננו הם עשו (ועושים) זאת לרוב בהקשרים פוליטיים וביטחוניים (אסלאם פוליטי, יציבות המשטרים וכו'). מבחינה מקצועית, עד כמה הם כשירים לנתח את ה"אביב הערבי"? במילים אחרות, מה מותר ההיסטוריון מהעיתונאי?

בנסיבות אלה אכן אין למזרחן הישראלי יתרון מיוחד על זולתו. כל עיתונאי משכיל ומעמיק השולט בערבית ובאנגלית יוכל ללמוד את המתרחש סביבו ולנתחו בצורה משכנעת ומקיפה הרבה יותר מאיש האקדמיה. האחרון יוכל, לכל היותר, לספק תובנות והקשרים היסטוריים מעניינים, אם כי בעלי רלוונטיות מוגבלת באשר להווה. זאת בזמן שהאקדמיה המערבית, שאנו כל כך שואפים להימנות בין שורותיה, מחזיקה תכניות מרשימות לחקר המזרח התיכון בן־זמננו והוראתו בגישות בין־תחומיות, וחוקרות וחוקרים משלל תחומי ידע ועניין כותבים מאמרים קצרים וארוכים בכתבי עת מקצועיים ובבמות ציבוריות שונות, על המתרחש במזרח התיכון.

האקדמיה הישראלית ויתרה מבחירה על כל זאת. מי שלא מלמד את המזרח התיכון בן־זמננו בגישה בין־תחומית לא יוכל להכשיר תלמידי מחקר וחוקרים, ולא יוכל לפתח תכניות מתאימות למחקר והוראת המזרח התיכון בן־זמננו. בכך הוא תורם לגדיעת הפוטנציאל של עתיד שונה, ובעיניי טוב יותר, למזרחנות הישראלית.

בתגובתו של פרופ' ישראל גרשוני להצגות הדוברים בפנל בכנס, וכן בדבריו לכתבה במוסף "הארץ" על הפורום לחשיבה אזורית מאוחר יותר, הוא האשים את הפורום ואת הסדנה להיסטוריה חברתית ב"יהירות, בורות וחוסר הבנה של המקצוע",[3] וטען כי במאמרים קצרים של מזרחנים בשיח הציבורי יש "מידה של שרלטנות". אני מסכים לדברים, בהנחה שמדובר בהיסטוריונים המבקשים לנתח את המזרח התיכון בן־זמננו. אולם על הבמה שאלתי את פרופ' גרשוני מדוע המזרחנות הישראלית לא הכשירה חוקרים בין־תחומיים שיוכלו לעשות עבודה לא שרלטנית. לא קיבלתי תשובה.

שאלת מעורבותם של מזרחנים בייצור ידע ותהליכי קבלת החלטות במגזר הציבורי היא קשה יותר, ובצדק. אני סבור שמבחינה עקרונית יש בכך חשיבות מקצועית וציבורית. אני יכול להבין את המסתייגים מכך, ומסכים שעם המעורבות צריכה לבוא גם מידה של אחריות על התוצאות. אולם חשוב לזכור שני דברים. האחד, מי שמייצר תלמידי מחקר לעשרות מדי שנה, כשהוא יודע שאין להם שום סיכוי לעתיד אקדמי בישראל, אינו רשאי להתפלא על כך שהם נופלים לזרועות הממסד כיועצים וכחוקרים "מטעם". השני, מזרחנים שמרנים, חלקם שרלטנים, אינם כה בוררנים. הם פועלים בכל כוחם בתוך הממסד. גם כאן צריכה המזרחנות הישראלית להחליט האם היא צופה מהצד או שחקן על המגרש. בייחוד לאור הרושם הגובר כי במגזר הציבורי, ובכלל זאת הממסד הצבאי־ביטחוני, יש גורמים המושיטים יד לחשיבה אחרת, מורכבת יותר, על המזרח התיכון, ואולי אף מבקשים תימוכין מקצועי לתהליכי קבלת החלטות מאוזנים ופרגמטיים יותר.

3 הילו גלזר, "המזרחנים החדשים רוצים לגלות לנו את העולם הערבי האמיתי", הארץ, 18 ביולי 2015.

בל נשכח: ישראל היא חלק מהמזרח התיכון. כדאי לנו לשאול את עצמנו כיצד קרה שהשיח המזרחני הציבורי הרווח משקף את האמונה כי ביקורת על הערבים והאסלאם היא לגיטימית מבחינה מקצועית ו"משקפת מציאות", בעוד שביקורת על הצד "שלנו" היא "פוליטית" ו"שמאלנית". כיצד קרה שמכוני מחקר ומידע דומיננטיים, הבוחנים את תרומתו של הצד הערבי בלבד להמשך הסכסוך ומתעלמים ממעשיה ומחדליה של ישראל נתפסים כ"מקצועיים", בעוד גופים שיערערו על הגישה הזו ייתפסו כמוטים מבחינה פוליטית.[4] כיצד כנס אקדמי בישראל על דת ומדינה במזרח התיכון, למשל, יעסוק במזרח התיכון ("הם") בלבד ולא בישראל ("אנחנו").

כמאמר הפתגם הידוע באנגלית, It's not a bug, it's a feature, אני סבור שהזרם המרכזי של המזרחנות הישראלית, באקדמיה ובוודאי במופעיו השונים בציבור, מקבל בפועל את התפיסה כי ישראל היא נטע זר, ראש חץ מערבי במזרח התיכון. מכאן נגזר רוב רובה של פעילות המחקר, ההוראה והמעורבות הציבורית, ומכאן נגזר מה מלמדים, מה חוקרים וכיצד וחשוב מזה — מה לא מלמדים, מה לא חוקרים וכיצד לא מדברים בציבור. אפשר גם להעיר שחוקרים שמרנים נוטים יותר מחוקרים פרוגרסיבים להיאבק על עמדותיהם ודעותיהם, אף שהם יודעים שפעילותם הציבורית עלולה לפגוע בקידומם ולגזול מהם משאבי זמן יקרים. התוצאה היא שמוקדי השיח השמרני באקדמיה משתלטים בהדרגה על השיח הציבורי, והזיהוי של שמרנות מחשבתית ומחקרית עם "מקצוענות אקדמית" ו"א־פוליטיות" הופך לנחלת הכלל.

מכל הסיבות האמורות לעיל קם הפורום לחשיבה אזורית. בראשיתו, בקיץ 2011, היה מדובר בקבוצה של חוקרי האסלאם והמזרח התיכון שהקימו בלוג בשם "אפשר לחשוב" לטובת ביעור השרלטנות, החד־ממדיות והשמרנות מהשיח הציבורי בישראל על המזרח התיכון.[5] מבחינתי באופן אישי היה בכך המשך ישיר ל"רוח מזרחית", הפעם עם הפנים החוצה כלפי הקהל הרחב, ולא רק פנימה לקהילה המקצועית. בסוף 2014, לאחר שלוש שנות כתיבה ופעילות ציבורית, נוסד הפורום לחשיבה אזורית כגוף שמטרתו לחולל שינוי תודעתי באופן שבו תופסים ישראלים את המזרח התיכון ואת מקומה של ישראל בתוכו.[6] לצורך זה מנהל הפורום פעילות מקצועית, מחקרית וציבורית, הנשענת גם על גישות חדשות, ובעיקר זוויות ראייה חדשות לחקר המזרח התיכון בישראל. בשנתיים הראשונות לפעילותו של הפורום כגוף מתוקצב הוא קיבל את מימונו ממרכז מולד להתחדשות הדמוקרטיה.

אני סבור שייחודו של הפורום בנוף המקצועי והציבורי הישראלי הוא משולש. אחד, הפורום מביט על המזרח התיכון מזוויות שונות מאלה הרווחות בשיח הציבורי הישראלי ולעתים גם באקדמיה. שני, הפורום מביא אל קדמת הבמה נושאים במזרח התיכון הנעדרים בדרך כלל מהשיח הציבורי והאקדמי הישראלי. שלישי, הפורום

4 להרחבה ראו מאמרי, "לחקור את החושה בג'ונגל: על מזרחנות מקצועית ומזרחנות שמאלנית", **אתר הפורום לחשיבה אזורית**, 19 בנובמבר 2013, http://tinyurl.com/zemyptx (תאריך כניסה אחרון: 5 בינואר 2017).

5 להרחבה ראו "אודות", **אתר הפורום לחשיבה אזורית**, http://www.regthink.org/about/regthink (תאריך כניסה אחרון: 3 בינואר 2017).

6 ראו "הודעה על ייסוד הפורום לחשיבה אזורית", **אתר הפורום לחשיבה אזורית**, 21 באוקטובר 2014, http://tinyurl.com/hhm52au (תאריך כניסה אחרון: 3 בינואר 2017).

מציע "מזרחנות ישראלית חדשה": גישה בין־תחומית והשוואתית לעיסוק במזרח התיכון בן־זמננו. על פי גישה זו, ישראל היא מדינה מזרח תיכונית שבינה לבין יתר המדינות באזור קיימים קווי דמיון שחובה לפחות להנכיחם בשיח הציבורי והמקצועי. עוד משתמעת מגישה זו ביקורת עצמית על מעשיה ומחדליה של ישראל באזור (לא רק בהקשר של הסכסוך הישראלי־פלסטיני ויחסי יהודים־ערבים), וניסיון ללמידה והפקת לקחים ממשטרים, תהליכים ואזורי סכסוך אחרים בעולם.

יש חוקרות וחוקרים בקהילה המתרחקים מתוך אדישות או מתוך פחד מכל מה שנראה "פוליטי". לאלה החושבים שכל מה שנאמר במושב בכנס ונכתב במאמר זה אינו רלוונטי למזרחנות באקדמיה, אני ממליץ לחשוב שנית. העיסוק במזרח תיכון, בוודאי בן־זמננו, הוא כל כולו פוליטי. בישראל היום השמרנות נחשבת מקצועית והפרוגרסיביות נחשבת פוליטית. זו אינה גזרת גורל אלא דיכוי תודעתי. גם פתיחות, סקרנות ויכולת לחשוב על דברים מזוויות מגוונות, לרבות הכנסתה של ישראל למשוואת ההתבוננות של חוקרות וחוקרי המזרח התיכון, יכולות להיחשב מקצועיות. הרי גויטיין וחבריו, שביקשו טיפוח קשרי תרבות וידידות עם השכנים הערבים, היו נחשבים היום לשמאלנים נאיבים, אולי אף "בוגדים". לכן זו בדיוק השעה לשנס מתניים ולפרוץ את הגבולות בקמפוסים ובינם לבין סביבתם. והמשכיל בעת הזו ידבר.

הסדנה להיסטוריה חברתית

און ברק

"הסדנה להיסטוריה חברתית הוקמה על ידי היסטוריונים של המזרח התיכון... ", כך הקפדנו אני וחבריי, ד"ר ליאת קוזמא וד"ר אבנר וישניצר, לתאר את הסדנה להיסטוריה חברתית לאורך שלוש שנות פעולתה. זאת תוך הבלטת הזהות הדיסציפלינרית של מייסדי הסדנה ושל מחברי המאמרים שהתפרסמו בבלוג, כפי שמראה גם פתיח המניפסט־זוטא שמופיע בדף שלנו באתר "הארץ". בשורות הבאות אעמוד על חשיבות המסגור הזה, ואראה כיצד נוסחה זו, שהיא לכאורה ניטרלית וטכנית, מבטאת, למעשה, את אחד השינויים החשובים שאנו מבקשים להכניס בדיון הציבורי בנושאי המזרח תיכון בישראל.

חשיבות המהלך מתחילה להתחוור על רקע העובדה שחלק הארי של חוקרי המזרח התיכון בישראל הם אנשים שהוכשרו כהיסטוריונים. רובם לא למדו במחלקות להיסטוריה כללית, והם מלמדים היסטוריה במחלקות שאינן חלק מהמחלקות/חוגים להיסטוריה כללית במוסדות להשכלה הגבוהה בארץ. בפני עצמה, תופעה זו אינה ייחודית לישראל. בארה"ב, למשל, ניתוק ההיסטוריונים של המזרח התיכון מהחוגים להיסטוריה או מהמחלקות ללימודי המזרח היה כרוך בשילובם במסגרות של Area Studies, שקמו בזמן המלחמה הקרה על מנת לקבץ מומחים מדיסציפלינות שונות כדי לייצר ולהנגיש ידע אקדמי רב־תחומי למעצבי מדיניות. לעומת זאת, בישראל יש מיעוט של אנתרופולוגים וסוציולוגים של האזור, ומטעמים אחרים גם מיעוט חוקרי ספרות או אמנות עכשווית. לפיכך, בארץ מתקיימת התופעה הייחודית של חוגים להיסטוריה של המזרח תיכון המנתקים את חבריהם מקהילת ההיסטוריונים מבלי לחברם לחברי דיסציפלינות אחרות, ובפרט כאלו החוקרים את האזור כיום.

יש להניח שריבוי ההיסטוריונים בישראל קשור בראש ובראשונה במצבה הגאופוליטי של המדינה ובהשלכותיו של הסכסוך הישראלי־ערבי על אזרחיה, לרבות ההיסטוריונים שבהם: לישראלים קשה יותר לחקור ברוב מדינות האזור באמצעות כלים אנתרופולוגיים או סוציולוגיים, ולעשות כן תוך עמידה בקני מידה אקדמיים בינלאומיים. בהינתן התנאים הגאופוליטיים, קל יותר לחוקרים ישראלים לעשות שימוש באינפורמנטים שהם Safely dead. גם כהיסטוריונים, ישראלים אינם חופשיים לחלוטין, כמובן, ובחירותיהם המקצועיות קשורות להיצע הארכיונים והמקורות הראשוניים הנגישים עבורם ככאלה. במקרה שלי, למשל, ללא דרכון זר קל יותר לחקור את מצרים מאשר את עיראק או סוריה; קל יותר לעבוד בארכיון הקולוניאלי בלונדון מאשר בארכיונים בקהיר. גם בקהיר עצמה, הספרייה הלאומית המצרית נגישה הרבה יותר מאשר הארכיון הלאומי; לחוקר ישראלי כמעט בלתי אפשרי להשיג גישה לארכיונים משפחתיים ואישיים של שחקנים היסטוריים לא־יהודים. וכך הלאה

— הבחירות המקצועיות שלנו נובעות מן התנאים המבניים שיצרו אותן ומשעתקות אותם.

על רקע האוריינטציה ההיסטורית של מרבית החוגים למזרח התיכון בישראל, מפתיע לגלות שלמרות שהוכשרו כהיסטוריונים, אנשי המחלקות למזרח תיכון, בהופיעם בתקשורת, מוצגים בדרך כלל אם לא כ"מומחים לענייני ערבים" אזי כמומחים למדינה מסוימת. גם אם ריבוי ההיסטוריונים הוא שהופך עובדה זו למובן מאליו שניתן להתעלם ממנו, הרי שמעניין לתהות גם על ה"לאומיות המתודולוגית" של התקשורת בישראל. מה מאפשר להניח שחוקר המתמצא במצרים של המאה התשע־עשרה הוא מרואיין רלוונטי ל"אייטם" על שלוחת דאע"ש בסיני? מדוע לא הכשרתנו אלא דווקא מדינת הלאום היא המארגנת את הידע והמומחיות על המזרח התיכון?

מקור אחד שכזה הוא הניתוק של ישראל עצמה מהאזור, המהדהד בכמה ממדים של חקר המזרח תיכון ועקב כך גם בדיון הציבורי. ראשית, ישראל נעדרת בדרך כלל מתחום הכיסוי המחקרי והפדגוגי של חוגים למזרח תיכון בארץ. שלל סיבותיה והשלכותיה של חלוקת העבודה האקדמית הזו שגורמת, למשל, לכך שרוב מי שכן חוקר את ישראל אינו דובר ערבית, ובמקביל לכך שרוב החוקרים דוברי הערבית אינם חוקרים את ישראל, חורגות ממאמרון זה. אולם אם אסף דוד טען, בצדק, שאנו בדרך כלל עפר לרגליה של האקדמיה האמריקנית, במקרה של חקר ישראל נראה שדווקא ישראל היא הנותנת את הטון ומייצאת את הגטואיזציה שלה מערבה: הכללתה של ישראל בסדר היום המחקרי של מחלקות מקבילות בארה"ב בעלות אוריינטציה שמאלית, ובאופן שקשר, למשל, את דיכוי המזרחים והפלסטינים, הייתה הרקע בעשור שעבר לתגובת הנגד של הקמת ה־Israel Studies, תכניות מיוחדות ללימודי ישראל.

אולם אם היא נעדרת כאובייקט מפורש, מדינת ישראל נוכחת מאוד במה שניתן לכנות "מנטליות הדסק/הזירה" של חלק מהחוגים בארץ, ושפעפעה גם לכלי התקשורת. בישראל הלאומיות המתודולוגית קשורה למקומה המרכזי של מערכת הביטחון ממנה מגיעים סטודנטים רבים, ואליה חלקם שואפים להמשיך. היא קשורה גם להגמוניה של ההיסטוריה הפוליטית בפדגוגיה בתחום, ולמקום הרב שניתן למדינת הלאום וללאומיות בהכשרה של תלמידי החוגים למזרח תיכון. אולם המחקר בעולם מדגיש כבר למעלה מעשור את חשיבותן של מסגרות לא־לאומיות — למשל תצורות אימפריאליות ופוסט־אימפריאליות — לתיאור תהליכים היסטוריים ועכשוויים במזרח התיכון. וכך, בעוד שבישראל פורח חקר הלאומיות, עמיתינו באקדמיה האמריקנית והאירופית מתעניינים בשנים אחרונות הרבה יותר במגמות אזוריות, טראנס־לאומיות ועולמיות ובזרימה של כוח, כסף, עצמים ורעיונות מעל ומתחת למסגרת של מדינת הלאום, כנדבך בסיסי של תיאור העבר וההווה המזרח תיכוני. למרות זאת, בישראל אנו לא רק "רואים כמדינה" — בפרפראזה על שם ספרו

המפורסם של ג׳יימס סקוט[1] — אלא גם מלמדים כמדינה ומפרשים כמדינה. מתוך פרספקטיבה זו אנו רואים מדינות בכל מקום שאליו אנו מפנים את עינינו. העיוורון באשר לעובדה זו ובאשר למקומה של ישראל בניתוח הוא אולי הסימפטום הראשון של הבעיה.

נדמה שסיבה עיקרית נוספת להיעדר הזדהות דיסציפלינרית ברורה כהיסטוריונים קשורה לעניין שכבר הוזכר לעיל — הקושי המובנה של ישראלים לחקור את המזרח התיכון בן־זמננו באצטלה מקצועית אחרת. גלומה כאן, למעשה, תאוריה מובלעת לגבי קשרי אקדמיה־חברה: ההנחה שלא נוכל להגן על טיעונים מסוימים בשדה האקדמי ובזירות של ביקורת עמיתים, אבל בדיבור עם התקשורת או הציבור, שהוא בסיסי יותר, אפשר לטעון טיעונים שלא נבחנו באמות מידה אקדמיות. זה כמובן צריך להיות להפך — האקדמיה, בהיותה מעין מעבדה, היא המקום לעשות בו ספקולציות וטעויות. המוצר שיוצא החוצה לצריכה המונית של מאזינים וקוראים נעדרי מערכת חיסון מפותחת צריך להיות בדוק ואחראי.

סיבה אפשרית אחרונה להיעדרה המוצהר של הדיסציפלינה ההיסטורית משיח המומחיות הישראלי היא העובדה, שלדידם של רבים מחברי הקהילה המקצועית הזו אין לֵידע היסטורי רלוונטיות ישירה בניתוח ההווה. וכאן צריכות להישאל השאלות: האם ומדוע צריכים היסטוריונים לעסוק בהווה? היש להם יכולת לתרום להנהרתו? לכאורה, מבנה ייצור הידע ההיסטורי בנוי בצורה המצמצמת את הפיכת ההיסטוריה לקרדום לחפור בו: מקור המידע המובהק של ההיסטוריונים, הארכיון, הוא מנגנון לדה־פוליטיזציה הקובר את ההווה הנפיץ לתקופת צינון וחיסיון ארוכה עד שניטל עוקצו הפוליטי. דווקא מנקודה זו ניתן להתחיל לתאר את המהלך שחבריי ואני מבקשים לקדם: אנו רואים בסדנה להיסטוריה חברתית פלטפורמה לבדיקת יכולתם של היסטוריונים לתרום לשיח הציבורי **כהיסטוריונים**. העיסוק שלנו בארכיון — אותו מוסד שלכאורה מסכל את היכולת לשפוך אור ישיר על ההווה — הוא דוגמה מובהקת לנסיוננו לבחון את יכולתם של היסטוריונים לתרום לשיח הציבורי.

לצד היותו גנזך של מקורות היסטוריים, הארכיון הוא גם מקום בעולם — ב״עולם השלישי״, במקרה שלי. לפיכך, במובן הבסיסי ביותר, העבודה הארכיונית כמו הצורך לפקוד ארכיון מצרי במשך תקופה ממושכת, כרוכה בקשרים עם בני המקום, שכירת דירה (וגם שמרטפית, התקשרות עם מפני אשפה, חברות החשמל והטלפון וכדומה), התניידות בתחבורה הציבורית (ואף יותר מכך, במוניות, המקור הראשון של האנתרופולוג החובב במצרים) ועוד כהנה וכהנה חוויות המאפשרות להתוודע אל סביבה חדשה. חשוב לא פחות, מחקר בספרייה הלאומית המצרית על הנהלים של איתור, הזמנה והעתקה של מסמכים הגנוזים בה, דורש פענוח של נהלים ביורוקרטיים ושליטה בטופסולוגיה, התנהלות מול גופים ביטחוניים ואנשי ביטחון, וגם מיפוי של התפקידים וההיררכיות של מאות אם לא אלפי עובדים במנגנון ממשלתי מרכזי. בקיצור, לא פחות מפילולוגיה ובקיאות בערבית, חקר ההיסטוריה של מצרים אינו

1 James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven and London 1998

אפשרי ללא היכרות אינטימית, מבפנים, עם המגזר הציבורי המצרי. ככל שהיסטוריונים יעסקו בממדים אלו של עבודתם, דהיינו בסוציולוגיה ובאנתרופולוגיה של הידע ושל הארכיון בצורה מודעת ומפורשת יותר, כן תגדל יכולתם להציע מומחיות רלוונטית על מצרים ומקומות אחרים שאותם פקדו בפועל.

מה שהופך מומחיות שכזו לרלוונטית במיוחד לניתוח השדה הפוליטי הוא העובדה שבשנים האחרונות הפכו ארכיונים במקומות שונים באזור — כולל במצרים ובישראל — למקומות טעונים פוליטית, לצמתים מרכזיים בהצפת סוגיות של גישה למידע ונקודות מפגש והתנגשות של החברה האזרחית והמשטר. חשיבותה של האג׳נדה הארכיונית משתקפת היטב בסדרת מאמרי הארכיון שלנו, המונה למעלה מעשרה מאמרים, כמו גם בכנס ״למי שייך העבר? ארכיון וחברה בישראל״, שערכנו במכון ון ליר ב־2016 יחד עם מכון ״עקבות״ ואיגוד הארכיונאים הישראלי, ואף במושבים בשני כנסים של איגוד זה. לבסוף, מעל במות אלה ובאמצעות הבלוג הובילה הסדנה להיסטוריה חברתית יחד עם גורמים אחרים את המאבק נגד סגירת חדר העיון בארכיון המדינה.

לצד העיסוק בארכיון, באמצעות בלוג הסדנה אנו חותרים להשיג להיסטוריונים דריסת רגל בכלי תקשורת מרכזי, ובצורה שתאפשר להם להשתתף בשיח הציבורי מבלי להיכנע לנהלי הכניסה אליו — ובעיקר אלו שתוארו לעיל, כמו הוויתור על הכלים המתודולוגיים שמאפשרים את עבודתנו ונותנים לה תוקף — ותוך שינוי ועיצוב כללי הדיון. בשנים האחרונות אנו עדים לקעקוע מעמדה וכוחה של העיתונות המקצועית ושחיקת הסטנדרטים העיתונאיים הנוהגים בה, ובמקביל לפריחה של בלוגים ואתרי תקשורת עצמאיים ונשכניים. לפי שעה, הפלטפורמות האחרונות אינן רחבות ומושרשות דיין כדי להחליף עיתון יומי, ואינן יכולות להתקיים ללא כלי תקשורת אחרים המספקים סיקור רחב ורב־תחומי ואף מהווים מושא לביקורת. למעשה, ייתכן שעיקר השפעתם של מרבית כלי התקשורת האינטרנטיים העצמאיים היא פחות כערוצי מידע המונגשים ישירות לציבור הרחב ויותר כצמתים שעיתונאים בכלי התקשורת הממסדיים קוראים ומושפעים מהם. בנוף תקשורתי שכזה בחרנו לשתף פעולה עם אתר האינטרנט של עיתון ״הארץ״, המספק לנו גישה ישירה לקוראי העיתון. בפסקאות הבאות אעמוד על האופן שבו החבירה של בלוג היסטורי לעיתון יומי — ערוץ תקשורת שבמובנים רבים הוא עממי ונגיש יותר מכתבי עת אקדמיים, אולם במובנים רבים אחרים שמרני ומקובע הרבה יותר — משרתת את סדר היום של שכלול תרומתם של היסטוריונים לעיסוק בהווה.

שיתוף הפעולה עם ״הארץ״ משמש עבורנו תמריץ לדיון בענייני דיומא מפרספקטיבה היסטורית. ראשית, אנו חותרים להיות גלויים באשר להשפעת ההווה הפוליטי על בחירותינו ההיסטוריוגרפיות. אנו סבורים שהיסטוריונים יכתבו היסטוריה טובה יותר אם יקפידו לברר כיצד משפיע ההווה, ובכלל זה הטיותיהם הביוגרפיות והמוסדיות, על פעלם האקדמי. שנית, אנו מבקשים להנכיח ממד פוליטי נוסף של חקר ההיסטוריה — את היכולת להראות שההווה הוא עצמו היסטורי, ולפיכך לא גזרה משמיים. אם ניתן להראות שבצמתים מרכזיים אפשר היה לפעול אחרת, ניתן לטעון שאופקים לשינוי קיימים גם היום. שלישית, אנו בונים בהדרגה ארכיון של

טקסטים שמאפשר דיבור תמציתי אך לא שטחי — דרך האינטרטקסטואליות שלו וההפניה לטקסטים ודיונים קודמים שהולכים ומצטברים. ״חיי המדף״ של טקסטים היסטוריים ארוכים יותר מאלו של מאמרי דעה או ידיעות חדשותיות. למרבה הצער, לא נס ליחם של מאמרי תשתית, כמו אלו העוסקים בהיסטוריה של תאונות בנייה או של גירוש הבדואים בנגב. שרבובם העקבי לדיונים חדשותיים על הישנות טרגדיות כאלו חדשות לבקרים מאפשר לחשוף דפוסי עומק חזרתיים, ויש לקוות שאף מאפשר לתת לגילויי הקצה הללו פרשנויות חדשות.

לצד שינוי הדיון התקשורתי בישראל, בלוג הסדנה הוא גם ערוץ לשינוי בתוך האקדמיה. הסדנה מבקשת לקדם ״אקדמיה ציבורית״ או ״אוניברסיטה ללא קירות״ בשני מובנים עיקריים: האחד, על ידי הנגשת מאמרים וספרים אקדמיים שעברו תהליך ביקורת עמיתים וכבר ראו אור בשפה ידידותית וקריאה ובפורמט קצר של עד 1,000 מלה. במובן זה, הסדנה מאפשרת לנו לחשוף את המחקר שלנו לעמיתים, ולהיחשף בעצמנו למחקר המתווך בפורמט תמציתי. היא עוזרת לנו ולעמיתינו ללמוד להתבטא בלשון נגישה יותר. השני, אנו מפרסמים גם מאמרונים מקוריים המבוססים על רעיונות גולמיים יותר, קטעי מקורות, עבודות מאסטר ודוקטורט שטרם ראו אור, ושהמשוב עליהם משפיע על עיצובם. בעוד הערוץ הראשון מקנה לטקסטים בשלים חשיפה רחבה, הערוץ השני משמעותי לא פחות. בלוגים אקדמיים הפכו באחרונה חזון נפרץ, והם נחשבים כערוץ מועיל לקידום רעיונות משלב גולמי, דרך חשיפה לקוראים שונים, לשלבים בשלים יותר. בעיקר בארה״ב יש לאנשי אקדמיה רבים בלוג שבו עמיתיהם נחשפים ומגיבים לרעיונות שבסופו של יום הופכים למאמרים בכתבי עת ולפרקי ספרים. ניתן לראות בבלוג הסדנה כחלק מצורה חדשה זו של ייצור טקסטים אקדמיים — מתווה המעביר רעיונות דרך קוראים מסוגים שונים. בקיצור, לצד המטרה הנאצלת של השתתפות בשיח הציבורי, אנו מבקשים במפורש להפוך את בלוג הסדנה גם למסגרת שעמיתים ירצו לתרום לה מטעמים בלתי־אלטרואיסטיים. כבמה כזו, הסדנה היא גם מאגר של טקסטים נגישים להוראה (ואמנם, מאמרי הבלוג מוטמעים בקורסים אוניברסיטאיים ובבתי הספר התיכוניים).

ברצוני לייחד כמה מלים למבחן ההתמודדות עם הטוקבקים — הדיבור עם הציבור פר אקסלנס — ועניין מתיש ומתסכל. רבים מקוראי הבלוג וכותביו מעקמים את האף למקרא שרשור הטוקבקים שמלווה את הטקסטים; חלקם פוגעניים, חלקם טיפשיים, חלקם בלתי רלוונטיים, ורק מקצתם מאירי עיניים. אכן, קשה לראות בתגובות הקוראים ובתגובות שלנו אליהן דיון ציבורי מהסוג שאליו פיללנו. למרות זאת, אנו דוגלים בפירוש לקולא של מדיניות התגובות שלנו וממעטים ליישם סנקציות. אנו סבורים שלטוקבקים יש מקום חשוב, אולי חשוב אף יותר מהתגובות של אותו קומץ צדיקים בסדום ששופכים אור מעניין על נושא הדיון, וזאת בהנכחה של הציבור כנמען ברמת הכתיבה והעריכה. כותבים מקדימים תרופה למכה ומתייחסים לתגובות צפויות. גם אנחנו, חברי המערכת, משתדלים לצפות איך יגיבו קהלים שונים לטקסטים, ומעודדים את מחבריהם להתמודד עם ביקורות או עם אי־הבנות רווחות. אם הבלוג, כמו בלוגים אקדמיים אחרים, הוא פלטפורמה ראשונה לגלגול של רעיון, הרי שכאן הנמען הציבורי מקבל מקום מוקדם מאוד. בשילוב הזה של היסטוריה

בכיכר העיר ומודל ביקורת העמיתים יש ברכה בכמה רמות: כערוץ ישיר אל מעגלים רחבים יותר, שלא תמיד יש לנו מגע אתם; וכתרגול בדיבור אך גם בהקשבה (אנחנו יכולים להעיד שהרגישות שלנו לקולות שמייצגים טוקביסטים שונים עלתה, והיא מעצבת בצורות שונות את כתיבתנו). היסטוריה ציבורית, במלים אחרות, פירושה גם ביקורת ציבורית על ההיסטוריה שאנחנו עושים.

אם לסכם, הסדנה להיסטוריה חברתית מייצגת ניסוי מתמשך בעיצוב פלטפורמה חדשה שמעודדת השתתפות ונראות של חוקרי האזור, כהיסטוריונים, בדיון הציבורי. חלק חשוב מהמהלך האמור כרוך בניסיון לחדד את המגבלות של ההיסטוריון בפירוש ההווה ובהכרה מפורשת בגבולות הדיסציפלינה. יעדים אלו מושגים גם על ידי פרסום תדיר של מאמרים מאת גאוגרפים, ארכאולוגים, חוקרי ספרות ומדיה בבלוג הסדנה, והפיכתה לבמה לשיח רב־תחומי. אנו מקווים לכונן דיון אקדמי־היסטורי נגיש, מתמשך, רב־קולי, ממוקד־מזרח תיכון, הרואה את ישראל כחלק אינטגרלי מהאזור. אנו רואים חשיבות בתרגול והכשרה לדיבור היסטורי על ההווה, כשריר שיש לאמן כדי שניתן יהיה להשתמש בו בצורה בטוחה ואפקטיבית. חשוב לא פחות הוא גם פיתוח ושכלול הכישור של כתיבה בגובה העיניים ובעברית. שיח כזה, אם יבשיל, יתאפיין בשקיפות בנוגע למה ניתן לדעת ולומר בביטחון, ובאשר למה עדיף להמתין לפני שחורצים משפט. זה שיח שמבקש להתנגד, מחד גיסא, לדיבור בלתי אחראי, דעה באצטלה של מומחיות, ומאידך גיסא לשתיקה שגוזרים אלו שמתבטאים כך על עמיתיהם, שאינם מוצאים את מקומם בדיון מרודד ונעדר סטנדרטים להערכה.

מדור תרבות

טיפול בהלם לקורא הישראלי: מה היה קורה אילו?

נועם מורחי, דרוויש (הוצאת אמזון, 2016), 336 עמ׳.

סוגַת ההיסטוריה שכנגד (counterfactual history, ואין להחליף את המונח ב־alternative history, המתאר סוגה שונה מעט) רווחת לא רק בספרות העולמית אלא גם בדיון ההיסטוריוגרפי המדעי, כדרך מגרה מבחינה אינטלקטואלית לבחון את מרכזיותם של אירועים שונים להתפתחותה של ההיסטוריה האנושית המוכרת לנו.[1] רומן המתח *Fatherland* של רוברט האריס, שתורגם לעברית כ־**ארץ אבות** (תל אביב 1998), הוא בין הספרים הידועים ביותר בסוגה זו. מתואר בו ניצחון של גרמניה הנאצית במלחמת העולם השנייה.

ספרי מקור הנמנים עם סוגה זו אינם נפוצים בעברית.[2] נראה כי כתיבת היסטוריה שכנגד או היסטוריה חלופית בהקשר הישראלי מעוררת קושי כבד מלכתחילה, מאחר שהעלילה המתבקשת היא מה היה קורה אילו נוצחה ישראל בידי הערבים. אפרים קישון המנוח שלח ידו בסוגה זו מפעם לפעם, וברשימה בשם ״איך איבדנו את אהבת העולם״, שפרסם בעקבות ״מבצע קדש״ בשנת 1956, תיאר שרשרת חלופית של אירועים שהובילה לתבוסה של ישראל ולהכפפתה לשלטונו של חוסיין מלך ירדן.[3] בשנת 1969 פרסמו רוברט ליטל (Littell), ריצ׳רד צ׳זנוף (Chesnoff) ואדוארד קליין את הרומן *If Israel Lost the War* שבו תיארו מה היה קורה אילו הפסידה ישראל במלחמת ששת הימים (1967). הספר תורגם לעברית כבר באותה שנה תחת הכותרת **אילו נוצחה ישראל** והפך לרב־מכר שמיש מאוד בוויכוח הפוליטי בישראל.[4] ההומור הקישוני העוקצני הוחלף בדיון משועשע פחות, מה שאולי תרם לדילולה של הסוגה מהספרות העברית בשנים שלאחר מכן.

בשנים האחרונות, אולי על רקע תחושת חוסר התוחלת המדינית והביטחונית האופפת את ישראל, סופרות וסופרים ישראלים שבים, גם אם באופן מהוסס, לעסוק בהיסטוריה שכנגד ובהיסטוריה חלופית. מחזה תיאטרון הבובות של מוטי ברכר,

1 ראו למשל Martin Bunzl, "Counterfactual History: A User's Guide," *American Historical Review* 109/3 (2004), pp. 845-858.

2 להרחבה ראו אלי אשד, ״מדינות ישראל חלופיות״, **אתר האגודה הישראלית למדע בדיוני ולפנטסיה**, 2 בנובמבר 2000, http://www.sf-f.org.il/sf-f/old_site/story_60.html (תאריך כניסה אחרון: 28 בינואר 2017).

3 הרשימה, לצד אחרות העוסקות בהיסטוריה חלופית של הסכסוך, פורסמה מחדש בספר משותף לקישון ולקריקטוריסט דוש, **סליחה שניצחנו**, תל אביב 1967.

4 ראו Uri Avnery, "Clever Idea that Does More Harm than Good," *Life* 66/7 (21 February 1969), p. 8.

"רצפה מצוירת, נוף לים", ממחיש את המועקה הכרוכה בנושא, משום שבמרכזו עומד הפסד של ישראל לערבים במלחמת יום הכיפורים (1973) והפיכתם של הפלסטינים לרוב השולט בארץ ושל היהודים למיעוט נרדף.[5] ספרה של נאוה סמל, **אִישְׁרַאֵל** (תל אביב 2008), נוח יותר לעיכול משום שהוא נפתח בישראל המוכרת לנו ומסתיים במדינת היהודים הממוקמת על אי אינדיאני ליד מפלי הניאגרה, בהמשך לחזונו הנשכח של הדיפלומט והסופר האמריקני מרדכי נוח משנת 1825.

נועם מורחי, שזהו ספר הביכורים שלו, אינו מבקש להפוך את אבדנה את ישראל המוכרת לנו לקל לעיכול, אולם גם אינו הופך את היהודים למיעוט נרדף; לא כמצב קיומי, מכל מקום. במובן זה הספר הוא היפוך מוחלט של ההיסטֶריה שהורגלנו בה לא רק בדיון הציבורי על "מה היה קורה אילו", אלא אף במחשבותינו הכמוסות על עצם האפשרות. הנורמליזציה של היחסים בין היהודים לבין הערבים, לאחר ניצחונם של האחרונים במלחמת יום הכיפורים (ש"התרחשה" על פי הספר באוקטובר 1975) והיטמעותה של ישראל כ"מחוז פלסטין" בפדרציה הערבית המאוחדת, היא מושלמת משום שהיא פגומה להחריד. הערבים הם אמנם הרוב השולט, אולם אין כל רוע חריג בהתנהלותם. המיעוט היהודי חַווה תקופה קשה מאוד — במשך "חמש שנים של ערפול חושים עבור מה שהיה מדינת ישראל [...] יותר מחצי מיליון יהודים היגרו ועוד כמיליון וחצי החליפו את מקום מגוריהם לפני חילופי השלטון" (עמ' 72). אולם עד מהרה, ובעקבות טרגדיה אקולוגית איומה שהכתה בכל תושבי הפדרציה, התייצבו העניינים וישראל חזרה למצבה הקיומי המוכר: דו־קיום מתוח, לפרקים אלים, בינה לבין שכנותיה. אלא שעתה המדינה היא מחוז יהודי־ערבי בפדרציה ערבית־סונית, ושכנתה המאיימת היא איראן השיעית.

אין דבר אחד נורמלי, ולכן הכל נורמלי, בישראל החדשה של דרוויש. ערבים שוטמים יהודים ששוטמים ערבים, אולם כולם בסירה אחת, שנחשבת דווקא למוצלחת מכולן בפדרציה. למזרחים היה קל יותר להיטמע במחוז פלסטין, והמחבר רומז שהמבוגרים שבהם אף נהנו מהעניין. אולם בסופו של דבר גם אשכנזים הסכינו עם גורלם, ו"כאשר היו פותחים את פיהם ומדברים ערבית מושלמת כבר לא היה ניתן לומר בוודאות אם מדובר ביהודי או סתם ג'ינג'י מאַלחַ'לִיל [חברון]" (עמ' 17). אין כל נימת צער או שיפוט בתיאור המציאות החדשה; היא נפרטת באופן יבש ועובדתי מהפרק הראשון, מה שמקבע אותה באופן מידי אצל הקורא. אלא שתודעת הסכסוך כה טבועה בקורא עד שמוחו מסרב להכיר בעובדה שעתה המונח "ישראלים" מתאר ערבים ויהודים כאחד באופן שווה־נפש, ולכן חתרני. כשתי קהילות פוסט־טראומטיות שוררים ביניהן יחסי שנאה ואהבה מתבקשים, אך כאינדיבידואלים הם שוכבים זה עם זה, מתקבלים לאוניברסיטה או נדחים ממנה באופן שווה, ואף נלחמים, נפצעים ונהרגים זה לצד זה ביחידות המובחרות של צבא הפדרציה בעת שהם מגנים על ארצם. כולם אזרחים מן המניין, מסוכסכים עם עצמם, עם קהילתם ועם זולתם, במדינת לאום מזרח תיכונית המסוכסכת עם עצמה, עם קהילותיה ועם זולתה.

5 רועי צ"יקי ארד, "תיאטרון הבובות שלא חושש להיות מטריד", הארץ, 5 באוקטובר 2016.

ההיתקלויות בנורמליות של המציאות החדשה הן כל כך אגביות ומשניות לעלילה המותחת, עד שהן ממחישות לקורא עד כמה השחית הסכסוך את תודעתו, ועד כמה ההגדרות ל״טוב״ ו״רע״ משמאל ומימין בהקשר של הסכסוך הן יותר משאלות נפש מאשר מציאות אפשרית. באופן מובן מאליו שואל הקורא את עצמו, מפעם לפעם, מהי הפוליטיקה של המחבר, משום שזהו הדבר שאנו נוהגים לעשותו כאשר אנו קוראים ספר הנוגע בסכסוך. וכמעט תמיד יופתע הקורא, לעתים יוכה בתדהמה, מפסקה שנראית לו סותרת לחלוטין את מה שתואר בפסקה או בעמוד קודם. גם הסתירה הזו משקפת את תודעתנו המשובשת, זו המבקשת סדר, משמעות ושיפוט ערכי בסכסוך. נועם מורחי סבור שיש כאוס, שאין משמעות, וששיפוט ערכי הוא לא רלוונטי. אולם החיים המשותפים בין יהודים לבין ערבים הם רלוונטיים כל כך ונורמליים כל כך, עד שגם היפוך מוחלט של היוצרות לא ישבש בהם דבר.

דרוויש הוא ספר חובה לכל ישראלי המבקש לדעת לא רק את שורשי הסכסוך היהודי־ערבי והישראלי־פלסטיני ואת הניתוחים ההיסטוריים והאקטואליים המוצעים בספרות המקצועית, אלא גם את האופן שבו נמסך הסכסוך בתודעתו ומעוות אותה ואת המציאות לבלי הכר. אין נחמה **בדרוויש**, ולבטח אין בו גן עדן יהודי־ערבי. אולם גם אין בו גיהינום, לפחות לא כזה השונה מהגיהינום המוכר לכל יהודי וערבי בן המזרח התיכון. במובנים מסוימים זהו אף גיהינום מוצלח יותר, משום שהוא מפרק את מגרעותינו הגלויות והסמויות כאזרחי מדינת ישראל (יהודים וערבים) וכבני אדם — הגזענות שלנו, הדעות הקדומות שלנו, פחדינו ומאוויינו — ומותיר אותנו עם התחושה הסבירה כי כולנו, בסופו של דבר, בני אדם.

הספר היה זקוק לעריכה מוקפדת יותר ולקיצור במקומות מסוימים שאינם משרתים את העלילה, אולם אם נביא בחשבון שזהו ספרו הראשון של המחבר, ובאופן מצער אף לא הוצאה אחת עומדת מאחוריו, המגרעות הללו נסלחות. אוהבי השפה הערבית יפיקו מהספר הנאה מיוחדת, משום שהמחבר שולט בשפה המדוברת ברמה גבוהה, ומשלבהּ בעלילה בחן ובהומור רב. את הספר ניתן לרכוש בעלות של עשרה דולר באתר אמזון, בקישור זה: https://www.createspace.com/6253940.

אסף דוד, האוניברסיטה העברית והפורום לחשיבה אזורית

אַחְמַד סַעְדַאוִי, פרנקנשטיין בבגדאד

שוהם: הוצאת כנרת, זמורה־דביר, 2017, תרגום מערבית: ברוריה הורביץ, 320 עמ׳.

הימים הם ימי הממשל הזמני האמריקני, וברחובות בגדאד פועלת דמות על־אנושית שנוקמת את נקמתם של החפים מפשע. היא חונקת אותם בזה אחר זה עד שתיפח נשמתם, ואז נעלמת כלעומת שבאה. הדמות, שאין לה שם ולכן היא מכונה שוּ־אִסְמוּ (מה שמו), עשויה מאיבריהם של קרבנות החינם שנהרגו בזירות פיגועים. כתף מגופו של זה, אף מגופו של אחר, עיניים מנרצח שלישי. כאשר נקמתו של אחד מבוצעת, איברו נושר מגופו של שו־אסמו. אבל אל דאגה: ככל שרבו הפשעים בעיר הזו, כך מלאו רחובותיה איברי החלפה. בשלב כלשהו מתגלה לרשויות דבר קיומו של גיבור־העל, ומתפתח אחריו מרדף גלוי שנועד לחסלו.

זוהי תמצית עלילתו של הרומן הכובש **פרנקנשטיין בבגדאד**, פרי יצירתו של הסופר העיראקי אחמד סעדאווי. הסיפור מתרחש בשנת 2005, ראשית ימיה של מלחמת הכל בכל שאחזה בחברה העיראקית. הרומן יצא לאור בשנת 2013 בביירות, ומיד עם צאתו זכה להתעניינות נרחבת בעיראק וברחבי העולם. סעדאווי, בן 43, הוא גם תסריטאי ועיתונאי פעיל (בשנותיה הראשונות של המלחמה עבד עבור ה־BBC), ולעיסוקו יש נוכחות רבה בעלילה. את מסעו בשדות היצירה החל דווקא בכתיבת שירים: בטרם יצא רומן הביכורים שלו (ב־2004), הוא פרסם ארבעה קובצי שירה. **פרנקנשטיין בבגדאד** היה הרומן השלישי פרי עטו מתוך ארבעה שפרסם עד כה. עברית איננה השפה היחידה לה הוא תורגם. הוא כבר יצא בצרפתית, איטלקית ופרסית וכעת מתורגם לכמה שפות נוספות.

הרומן הזה הוא אלגוריה מזוהמת על מצבה של עיראק בשנות המלחמה. איבריו של גיבור־העל הם סמל לבשרה, והם צומחים ונמקים ושוב צומחים. זמנו עלי אדמות מוגבל, כי בשרו עומד להיתלש מגופו ולהביא עליו את הקץ. הוא אינו ממית את קרבנותיו בירי, אלא בחניקה, כמצבה של המולדת. כמו המציאות, גם דמות הגיבור מבלבלת. והרי לא במקרה כינויו עשוי ממילת שאלה. אחד מעוזריו סבור, כי שו־אסמו הוא אידיאל של אזרח למופת. עוזר שני רואה בו את מבשר הגאולה שנלחם באנושות הסוטה; ואילו השלישי חושב, כי הוא המשיח בכבודו ובעצמו. הרי לפנינו תמצית הזרמים האידיאולוגיים שנקלעו למלחמה. המתמערב, שמציב את האזרח במרכז ורואה בו את חזות הכול; הסַלַפִּיוּת הג׳יהאדיסטית, שמתיימרת לטהר את העולם מטומאתו; והזרם השיעי, שמאמין בביאת המשיח ופועל להגעתו.

הגיבור הספרותי שלפנינו אמנם איננו בן אנוש, אבל הוא ״הכי״ בנאדם שיש. נפשו עמוסה חיבוטים וחרדות, ולא רק שהגיע לכאן בשליחות מוסרית, לעתים אף תמצאו אותו טועה. וכאשר שו־אסמו טועה, הוא הורג חפים מפשע. סעדאווי רוקח בפנינו הילולה קניבלית, ואז לועג לה ומכתים אותה בבנאליות של רוע. איבריו של מה־שמו מכונים בפיו ובפי עוזריו ״חלקי חילוף״, כאילו היו פנס אחורי של מכונית או זגוגית שנופצה. בשובו ממשימה, פצוע וחבול, הוא ניצב מול המראה ומספר לשומעיו ״לא

זיהיתי את עצמי. הנעתי את שפתיי בהבעת תמיהה, ואז ידעתי שאלה הפנים שלי״. עלילתו של הספר נקרופילית ודחוסה, ומשום כך יש שיקראו אותו בנשימה עצורה. אני, מאותה סיבה בדיוק, נזקקתי להפוגות. ככל שהוא מתקדם, מתווספות דמויות חדשות ומורכבות לסיפור המפותל ונחשפים צדדים חדשים בדמותו של שו־אסמו. לא לחינם זיכה הרומן את מחברו בסדרת אותות, בראשם הפרס הבינלאומי לספרות ערבית לשנת 2014 (המוכר בכינוי ״פרס הבוקר הערבי״). ולא במקרה, מתרחשת העלילה בשכונת בתאווין בבגדאד, בעבר אזור יוקרה בעל אוכלוסייה יהודית, שהידרדר והפך בימי הבַּעת׳ לרובע פושעים ופרוצות.

סעדאווי הוא מהבולטים בבני הדור הצעיר של סופרי עיראק. אך טבעי, שבעידן הפוסט בעת׳י יעוצב עולמם של היוצרים הללו על ידי מציאות החיים המורבידית. זהו דור שנהנה מחופש יצירה רב יחסית בהשוואה לקודמו. אחד מראשוניו היה טַהַ חַאמִד אל־שַבִּיב. הרומן האמיץ שפרסם ב־2001, **הסיפור השישי**, יצא לאור בדצמבר 2016 בעברית, תחת השם **מלאכים חסרי בית**. אל־שביב יצר רומן ריאליסטי על חבורת ילדי רחוב במציאות של מלחמה, ואילו סעדאווי כתב אלגוריה על־טבעית, אבל שניהם מדברים על אותה מולדת ועל אותו חידלון.

שני הסופרים העיראקים אישרו לסוכניהם לתרגם את יצירותיהם לעברית, עובדה שאין להקל בה ראש. צאתן לאור של יצירותיהם בזו אחר זו במהדורה עברית מסמלת שתי מגמות הכרוכות זו בזו. הראשונה, היא ריבוי גובר של תרגום יצירות מן הספרות הערבית לעברית. מבט לעבר המדף בחנויות הספרים בישראל עלול לטעת תחושה שמא יוזמת השלום הערבית כבר כאן. רק בשנים האחרונות יצאו לאור קובץ הסיפורים **נמר מנייר** של הסופר הסורי זַכַּרִיַא תַּאמֵר (הוצאת רסלינג, בתרגום אלון פרגמן); הרומן הסעודי **בנות ריאד** (כנרת, זמורה־דביר, בתרגום גיא הרלינג); הרומן העתידני **2084** של האלג׳יראי בּוּאַלֵם סַנסַל (כתר, בתרגום שירן בק); **עזאזל** של יוּסֶף זִידַאן (הוצאת מחברות לספרות) **ובית יעקוביאן** של עלא אל־אַסְוַואנִי (הוצאת טובי) — שני האחרונים הם רומנים מצריים מצליחים בתרגומה של ברוריה הורביץ. פרופ׳ יהודה שנהב־שהרבני תרגם שני רומנים של הסופר הלבנוני אֵלִיאַס ח׳וּרִי: **פנים לבנות** (שיצא בהוצאת הקיבוץ המאוחד) **ומסעו של גאנדי הקטן** (מודן וחרגול). בתחילת שנה זו יצא לאור (פרדס) **היהודי היפה** של התימני עַלִי אל־מֶקְרִי, אף הוא בתרגומו של שנהב־שהרבני. הרשימה תתפח היטב בשנים הקרובות, והיא עוד אינה כוללת יצירות מתחום השירה והעיון שגם בהם בהן חלה התעוררות.

המגמה השנייה היא לידתו של ערוץ שיח מתפתח בין ישראלים לעיראקים. עיראק שאחרי עידן הבעת׳ טובלת עדיין בנהרות של דם ומגששת את דרכה החוצה מן האפלה, אבל במקביל הולכות ומתחזקות בה היצירה האישית וחירות הביטוי. התוצאה היא, שעיראקים רבים מרגישים חופשיים לנהל מגע עם זרים אף יותר מאחיהם במדינות הערביות השכנות. אקדמאים, עיתונאים, אמנים ופעילים פוליטיים מישראל ומעיראק מנהלים מגעים זה עם זה על בסיס יומי. אמנם לטכנולוגיה החדשה יש חלק מכריע בהפלת החומות, אבל מי בישראל האמין רק לפני עשור שאפשר יהיה לשוחח בחופשיות עם אזרח עיראקי או להוציא לאור כחוק רומן שכתב סופר תושב בגדאד. אין ספק כי התהפוכות במדינות ערב שמכונות ״האביב הערבי״ הגבירו את

ההתעניינות בקרב מו״לים ואצל הציבור הישראלי ביצירה הספרותית שנכתבת מעבר לגדרות הגבול. במקביל, מגלים היוצרים הערבים, ובמיוחד הסופרים שבהם, עניין גובר בשוק הישראלי. לא רק חרם המו״לות על ישראל מתרופף, אלא גם מוסרותיו של המשטר הערבי וידו הכבדה על היצירה האינטלקטואלית בארצו. זו, התשובה לספקנים שנוהגים לראות בטלטלה אך ורק ״חורף איסלאמי״. לפנינו גם, ובעיקר, מהפכה ליברלית.

ג׳קי חוגי, גלי צה״ל

עילית זקצר (במאית), סופת חול

ישראל, 2016, 97 דקות.

את הסרט **סופת חול** אבקש לנתח ממבט פמיניסטי, ילידי ופוליטי, כמשתקף מתוך מיקומי כבת החברה הבדואית עליה נסוב הסרט, וכמי שחוקרת את החברה מתוך פריזמות אלו. יותר מכך, אני תוהה עד כמה סרט זה מציג עמדה פמיניסטית, ילידית ופוליטית.

הסרט פותח בסצינה שבה האב סוּלִימַאן, הנשוי לאשתו הראשונה גַ׳לִילַה ולהם רק בנות, מסיע את בתו הבכורה לַיְלַה בטנדר של המשפחה על דרך העפר המובילה אל הכפר הבלתי מוכר בנגב שבו הם חיים. מי שאינו מכיר את המציאות הפוליטית של הבדווים יתקשה לזהות שמדובר בכפר בלתי מוכר. חמור מכך, אי־הנכחת ההקשר הפוליטי של אי־ההכרה עלולה ליצור בפני הצופה ייצוג ״תרבותי״ מדברי נוודי ללא שום הקשר ליחסי הכוח אשר מבנים את המציאות החברתית וממגדרים אותה. ולמרות זאת, הטרגיות המגדרית, הבין־דורית והמוגזעת של חברה ילידית זו, שצורת חיים פוליטית שכזו נכפתה עליה, ברורה לכל מי שמכיר את המציאות בנגב. טרגיות זו מפציעה מבין החולות, הדוחק והדלות של הבתים הצפופים והבלתי גמורים כמו גם הפחונים והגגות הרעועים. היא עולה גם מהמחסור במים, בחשמל ובכבישים סלולים ומהעליות והמורדות בחייהן של גיבורות הסרט.

התמונה הממזגת בין רקע מדברי לבין זהויות גבריות ונשיות בסצנה זו מדגישה את הניגודיות שבין הדמויות הנשיות לגבריות לאורך הסרט ומכניסה את הצופה לראשונה אל עולם התמודדותן של הנשים הבדואיות עם הפקרות פטריארכלית, ורצוי שאוסיף גם פוליטית, גם אם זו אינה באה לידי ביטוי בסרט. הסצנה מתחילה בגילוי האומץ של אותו אב שהתיר לבתו לנהוג בטנדר. אולם בהתקרבם לבתים בכפר התחלף אומץ זה בהסוואה ובחזרת ליילה למקומה המטובען בסדר המגדרי — היא שבה ותופסת את מקומה לצד אביה שאחז מחדש בהגה. חזרתו של אביה לנהוג בטנדר מול החברה הפטריארכלית והמשפחה סימנה מראש עבורי הן כצופה, הן כאישה ערבייה־בדווית והן כחוקרת את האומץ הרגעי של האב, והציתה בי תקווה ולו זמנית לאורך הסרט כי אומץ זה ימומש גם בסופו. אולם ככל שאני מתקדמת בצפייה בסרט אני נבהלת מהמציאות החברתית המשתקפת ממנו — מציאות של אב שנכנע ללחצי החברה להינשא לאישה שנייה כדי להוליד בנים זכרים גם אם במחיר הרס משפחתו הראשונה. מכאן עלילת הסרט רק הופכת לכואבת יותר, לדרמטית יותר ובעצם כאן אני כאישה ערבייה בדווית פוגשת את המציאות הפטריארכלית והכואבת של הפוליגמיה.

מכאן ואילך משפחתו הראשונה של סולימאן משלמת מחירים — המחיר האמיץ שנשים נאלצות לשלם מובא דרך זהויותיהם הנשיות של שלושה דורות: ג׳לילה, האישה הראשונה שאינה רואה בעין יפה את נישואיו של בעלה לאישה שנייה (למרות שקיבלה את פני כלתו והשתתפה בחתונתה), ומנסה בכל כוחה לתמוך בבתה המעוניינת להינשא מחוץ לשבט. על כך היא משלמת את מחיר גירושה לבית הוריה

והותרת בנותיה ללא השגחת אם או אב, שאת הטיפול בהן נאלצת לשאת על כתפיה הבת הבכורה, ליילה, סטודנטית באוניברסיטה. ליילה, המגלמת את הדור השני של נשים שיצאו לרכוש השכלה, מביאה אתה את ההתנגדות הגלויה. היא נפגשת בסתר עם בחיר לבה, וכשהוא מגיע לבית הוריה לבקש את ידה היא מתעמתת עם אביה בפומבי. אך שוב האב מאכזב ונכנע למוסכמות השבטיות המתירות לליילה להינשא רק בתוך הגבולות השבטיים.

התחושה שעברה בי כאישה היא האכזבה הגדולה מהאב. הנה זה המקום שבו הוא היה צריך לתמוך בה, להגן על רצונותיה ולצאת נגד החברה; הרי לאב יש כוח. אך מסתבר כי הוא אינו חש להיעזר בו. כאן ניכר פרדוקס בין זהותן של הנשים המשכילות לבין חוסר יכולתן לבחור בבן זוג מחוץ לגבולות השבטיים המותרים. שכן האב שהעניק חירות ותמיכה נדירה לצאת ולרכוש השכלה, ללמוד נהיגה ולגבש אישיות עצמאית ויחסים פתוחים בינו לבינה, אינו מוכן להמשיך את תמיכתו בבתו גם בנושאים שלגביהם יש טאבו חמור ביותר בחברה הבדואית. רגע זה מגלם את מגבלות המיקוח הפטריארכלי הקלסי[1] כל אימת שהוא עלול לערער את המבנה החברתי, כפי שהובא בספרי **מודרות ואהובות: סיפורי חייהן של נשים בדוויות משכילות**[2] המספר את סיפור מאבקן של נשות הדור הראשון של המשכילות שיצאו ללמוד באקדמיה.

אולם מאחר שבספרי המבוסס על סיפורים אמתיים לא זכו הנשים לתמיכת האב בבחירה מחוץ לגבולות השבטיים, ציפיתי שסופו של הסרט **סופת חול** יהיה אופטימי ולו במקצת. ציפיתי כי סרט זה ייתן תקווה לנשים המשכילות ויעביר את המסר כי השכלתן וכל הנלווה אליה תעניק להן את היכולת לשנות את מעמדן ולו רק אם בסרט. אולם הסרט מסתיים במבטה של האחות הצעירה תסנים, המציצה אל חדר השינה של אחותה ליילה בליל כלולותיה, ובו היא רואה את אחותה פונה באופן אמיץ יותר אל בעלה ומנסה להתמקח עם הפטריארכליות מבפנים.

סצינה זו מותירה את הצופה עם מספר שאלות: האם יש כאן שינוי אטי ביותר או שמא שימור המצב הקיים? האם גורלה של צעירה משכילה יהיה שונה או דומה לזה של אמה? ומה עם עתידה של תסנים, ילדה שנולדה למציאות שבה הפוליטי — שכאמור כלל אינו נוכח בסרט — מחזק את הפטריארכלי ומייצר שטח הפקר שבו גברים נכנעים לפחדיהם וללחצי החברה הפטריארכלית שמסביבם? מה אומר מבטה של תסנים? האם היא רואה את עתידה השונה מזה של אמה ואחותה או שמא את העתיד הפוליטי והחברתי הנגזר עליה בדיוק כפי שנגזר על אמה ואחותה לפניה? צפו בסרט ושפטו בעצמכם/ן.

סראב אבורביעה־קווידר, אוניברסיטת בן־גוריון

1 Deniz Kandyioti, "Bargaining with Patriarchy," *Gender and Society* 2/3 (1988), pp. 274-290

2 סראב אבורביעה־קווידר, **מודרות ואהובות: סיפורי חייהן של נשים בדוויות משכילות**, ירושלים 2008.

ביקורות ספרים

שי סרוגו

הפועלים היהודים בנמל סלוניקי: בין העולם העות׳מאני לעולמה של מדינת הלאום היוונית (1869–1936)

ירושלים: מכון בן־צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, 2014, 422 עמ׳.

הספר עוסק בפועלי הנמל היהודים בסלוניקי בשנים 1869–1936, תקופת המעבר משלהי השלטון העות׳מאני לריבונות של מדינת הלאום היוונית. סלוניקי הייתה עיר בעלת ריכוז יהודי משמעותי, ורוב פועלי הנמל שבה היו יהודים, לכל הפחות עד לסיפוחה ליוון במהלך מלחמת הבלקן הראשונה (אוקטובר 1912־מאי 1913). המחקר ההיסטורי על יהודי סלוניקי הרבה להתמקד במשברים שהביאו ל״שקיעת סלוניקי היהודית״ לנוכח סיפוח העיר למדינת הלאום היוונית. הנחה רווחת בספרות הזיכרון של יהודי יוון ובהיסטוריוגרפיה הציונית היא שמדינת הלאום היוונית דחפה לנישול הפועלים היהודים מנמל סלוניקי על רקע שיוכם האתני־דתי, ושהניכור הגובר בין יהודים לסביבתם עודד את הפועלים היהודים, כמו את שאר יהודי העיר, להגר לארץ ישראל/פלסטין. סרוגו מבקש להצטרף למורתו, מינה רוזן, ולעמיתתו, גילה הדר, במאמציהן לאתגר את הנרטיב הציוני־קהילתי הרווח. קורפוס מקורות עשיר, הכולל את תקנוני הפועלים ומעסיקיהם, מגוון עיתונים יווניים וארכיון הקהילה היהודית בסלוניקי, מאפשר לו להציב באופן משכנע תשובה שונה לשאלת ״שקיעת סלוניקי היהודית״ תוך המתמקדות בפועלי הנמל היהודים.

בשער הראשון של ספרו שני פרקים מבואיים: הראשון מעניק מבט כולל על תהליכי המודרניזציה שעברה סלוניקי על רקע פתיחתה לכלכלת השוק העולמי בשלהי השלטון העות׳מאני, והשני סוקר את תהליך הניוון הכלכלי של העיר על רקע תהליך המעבר לכלכלה לאומית־יוונית ומגמות הניתוק של סלוניקי מהשוק העולמי. בשער השני, בפרקים השלישי עד השמיני מעמיק המחבר בניתוח הקשר שבין שיטות העבודה בנמל, ההתארגנויות המקצועיות, מאבקי פועלים וזהות מעמדית לבין מתיחויות על בסיס אתני הן בתקופה העות׳מאנית והן בתקופה היוונית. כל אלה מבליטים את כוחה של המסגרת החברתית בהפחתת מספר הפועלים היהודים על רקע התהפוכות הכלכליות והפוליטיות שעברה סלוניקי.

סרוגו עוסק בשאלת מקורה של ההגמוניה היהודית על הנמל בשלהי השלטון העות׳מאני. מסקנתו מרתקת: הוא מראה כיצד ״גילדות״ אתניות שייצרו תשתית ותיקה בעיר, כמו גם היכולת של הגילדות להסתגל לתנאי הסחר החדש עם אירופה, המשיכו להעניק יתרון לפועלים היהודים, גם על רקע מדיניות הרפורמות (תַּנְטִ׳ימַאת)

העות׳מאנית שדגלה בחיסול המערך הכלכלי הישן. כוחות חברתיים גרמו לכך שיהודים נישלו פועלים לא־יהודים מן הרציפים כשידם הייתה על העליונה ונושלו על ידי אחרים כשהנסיבות השתנו, למשל עם התפתחותן של רשתות עילית חדשות לאור ההגירה היוונית מאנטוליה לסלוניקי היוונית.

בשער השלישי עוסק סרוגו במעגלי זהות נוספים של פועלי הנמל כגון הדתי־קהילתי, התרבותי וגם זה הקשור לדפוסי התיישבותם בשכונותיה המודרניות של סלוניקי. הדיון בזמנים ובמקומות שלא שימשו ״פועלי נמל״ חיוני להבנת אופייה הדינמי של זהותם הקיבוצית כפועלים וכיהודים. סרוגו זוקף את היחלשות הגרעין היהודי־אתני להתרחקות הפועלים היהודים מהמרכזים הקהילתיים בהמירם רשתות מקצועיות־אתניות ברשתות מקצועיות כלליות, לאור תכנונם מחדש של רבעי העיר על רקע השריפה הגדולה ב־1917. סרוגו מערער על הפריודיזציה הרווחת בשיח הציוני והקהילתי. הוא מראה כיצד חלק מכוח העבודה היהודי נותר דומיננטי עד לשלהי שנות העשרים, וכי יהודים רקמו קשרים מקצועיים עם פליטים אנטוליים שהגיעו לסלוניקי לאחר חילופי האוכלוסין עם תורכיה הרפובליקנית בעקבות ׳הסכם לוזאן׳ (1923), כלומר כמעט שני עשורים לאחר שנת 1912 — אותה ״נקודת שבר״ שייצרה הלאומיות היוונית.

מדוע אם כן שקעה אותה ״סלוניקי יהודית״ אליבא דסרוגו? מבלי להתעלם מתהליכי ה״שקיעה״ עצמם, סרוגו מפנה את תשומת לבנו למארג היחסים המתפתח בין אוכלוסיות יהודיות, מוסלמיות ונוצריות ברובד חיי היומיום, בעיקר במישור הכלכלי, על רקע המעבר לריבונות יוונית. הוא חושף תהליך חברתי דינמי ומתפתח שהביא להתרוקנות רציפי הנמל מפועליהם היהודים — ״מלמטה למעלה״, כלומר ללא קשר ישיר למדיניות כזו או אחרת, אלא בעיקר לנוכח הכוחות החברתיים שתיווכו את השינוי על רקע אותה מדיניות.

דווקא בשל נקודת המבט הרעננה על האירועים, חוקרי יהודי המזרח התיכון וצפון אפריקה הקוראים בספר מרגישים החמצה קלה. מסגרת הדיון משיקה לדיון נרחב בהרבה שיש להתייחס אליו על התגבשות מסגרות לאומיות פרקטיקולריות במרחב המוסלמי באסיה, באפריקה ובבלקן במאה התשע־עשרה, וביתר שאת בשני השלישים הראשונים של המאה העשרים, על רקע התפוררותן של מסגרות אימפריאליות ותהליכי דה־קולוניזציה נרחבים. בהקשר זה מערכת היחסים המשתנה בין המיעוט היהודי לסביבת הרוב והאופן שבו השפיעה על תהליכי הגירה או עקירה היא אחת מסוגיות הליבה בתחום חקר יהודי ארצות האסלאם. הנחת יסוד רווחת ששלטה בכיפה עד לשלהי שנות השבעים של המאה העשרים, אך עודנה שרירה וקיימת, היא ש״השבר הגדול״ במערכת יחסי היהודים עם סביבתם החל עם המעבר הפוסטקולוניאלי למשטרים לאומיים שחרטו על דגלם, על פי רוב, את מורשת הערביות ו/או האסלאם. האתוס הציוני המודרניסטי הושתת על השקפת עולם אירוצנטרית משיקה שתפסה את הגירת יהודי ארצות האסלאם על רקע עצמאות ארצות האזור כשלב נוסף בשחרור המיעוטים היהודיים מ״עול האסלאם״. החל משנות השמונים התפתח השיח שקרא תיגר על הנחות יסוד אלו. השיח גרס שיהודים ביקשו מלכתחילה להשתלב במדינות הלאום החדשות ואילו המפעל הציוני הוא שעקר אותם ממקום מושבם בעל כורחם.

זירת ההתרחשות שבוחן סרוגו, העיר סלוניקי, מאפשרת לערער בנקל את הדיכוטומיות הרווחות הללו. במקרה דנן, ימי ראשית מדינת הלאום היוונית הנוצרית, עם קץ ההגמוניה העות׳מאנית, הם־הם גם ״ימי המשבר״, ימי דעיכת הנוכחות היהודית במרחב הרב־תרבותי תחת שלטון אסלאמי רב־שנים. נקודה מעניינת נוספת היא שמציאות זו הולידה נרטיב קהילתי־ציוני, המערער אף הוא בדיעבד על הדיכוטומיה האוריינטליסטית בדבר משטרים אסלאמיים ״רעים ליהודים״, ואירופה הנוצרית המשמשת להם מפלט מעולם. כאן טמון פוטנציאל רב להבנת תרומתו ההיסטוריוגרפית הרחבה של מחקרו של סרוגו, שחורגת בהרבה מגבולות השיח על סלוניקי היהודית ודברי ימיה בזיכרון הקהילתי. מבעד לגישתו — גישת ההיסטוריה החברתית — היה יכול סרוגו להצביע באופן ברור על מאפייניו של המקרה הפרטיקולרי המרתק, שבו שקיעה כלכלית ותרבותית על רקע המעבר מאימפריה (אסלאמית) למדינת לאום (נוצרית) יצרו ניכור גובר בין יהודים לסביבתם, גם בתנאים שאינם מתיישבים עם הקטגוריזציה הרווחת.

לקראת סוף ספרו קובע סרוגו במפתיע שלאידיאולוגיה הציונית היה תפקיד מכריע בהגירת פועלי הנמל היהודים בשנות השלושים. הדיון בציונות לאורך הספר אינו מסתכם אלא בעמודים בודדים, שעיקר עניינם הוא הפרכת הקשר בין פועלי הנמל היהודים בסלוניקי להתארגנות הציונית בעירם. התחושה המתקבלת היא שבבקשתו לייצר נרטיב חלופי לזה הציוני־לאומי הרווח, ״חף מקלישאות רגשניות״, כלשונו (עמ׳ 3), מגדיר סרוגו מראש את גבולות הגזרה של מחקרו: הוא בוחר להתרחק מדיון בהיסטוריה הציונית (ה״רגשנית״) של פועלי הנמל בסלוניקי, הגם שהיא מתגלה בדיעבד כחשובה להבנת שאלת שקיעתו של נמל סלוניקי היהודי שבמוקד ספרו. בכך הוא מותיר את הקורא סקרן לגבי הרשתות הדינמיות שאפשרו את תהליך השתלבותם של פועלי הנמל בפעילות הציונית בסלוניקי בשנות השלושים, ולגבי המשמעות החברתית שמאחורי נטיית הפועלים לאמץ אידיאולוגיה ציונית בעת בחירתם להגר לנמלי ארץ־ישראל/פלסטין. התמודדות עם סוגיות אלו במסגרת חקר תהליכי השינוי החברתי שסרוגו מיטיב לנתח לאורך המחקר בדקדקנות רבה, הייתה מוסיפה רבות לפירוק הבינאריות שבין היסטוריה ציונית ״רגשנית״ להיסטוריה כלכלית וחברתית ״מדויקת״, ומיניה וביה גם למחקרו החדשני.

לסיכום, ההיסטוריה היהודית בעיר סלוניקי — עיר מרכזית ביוון המודרנית, נמל חשוב תחת השלטון העות׳מאני, ובמקביל, עיר בעלת ריכוז אוכלוסיה יהודית גבוה שנתפסת בתודעה הקהילתית כ״ירושלים דבלקן״ — מאפשרת לחשוב מחדש על שאלות נרחבות בתחום חקר יהודי ארצות האסלאם. יש לשבח את סרוגו על האור שספרו שופך על זירה לא שגרתית זו. לספר קהלים פוטנציאליים שונים, ובראשם חוקרי האוכלוסיות היהודיות בארצות האסלאם, אך גם חוקרי הקשר שבין היסטוריה וזיכרון בהקשרים עדתיים בישראל יכולים למצוא בו עניין רב. נקווה שחוקרים נוספים ילכו בעקבות סרוגו ויעשירו את המחקר על סלוניקי ועל ערים אחרות, תוך תרומה להבנת ההיסטוריה הנרחבת של יחסי יהודים, מוסלמים ונוצרים במרחב האסלאמי.

אביעד מורנו, אוניברסיטת תל אביב

ירון הראל

דמשק נכבשת זמנית: הציונות בדמשק — 1908–1923

ירושלים: מרכז זלמן שז״ר לחקר תולדות העם היהודי, 2015, 280 עמ׳, מפתח כללי.

ספר זה הוא השלישי בטרילוגיית מחקרים של הראל העוסקים בקהילות היהודים בסוריה, ובעיקר בדמשק, זאת מלבד מאמרים נוספים שלו על קהילות אלו ואחרות. מחקריו של הראל ושל חוקרים נוספים בישראל ובחו״ל מערערים את התפיסה הרווחת לאחרונה בקרב חוגים בישראל, כי תולדות קהילות ישראל במזרח (ליתר דיוק בארצות ערב והאסלאם) אינן זוכות, כביכול, לתשומת לב מחקרית נאותה. על כך יש להוסיף כי תפיסה אחרת הרווחת בישראל, המעלה על נס את הפעילות הציונית הענפה בארצות ערב במקביל לציונות באירופה, איננה מדויקת אף היא.

בהקשר לכך יש לציין כי גם כותרת הספר מטעה — האם ״דמשק נכבשה זמנית״ על ידי הציונות (ראו גם עמ׳ 148)? אולי קהילת יהודי דמשק הושפעה על ידי הציונות במשך שנים ספורות, כפי שעולה ממחקרו של הראל, אולם ברוב התקופה הנידונה בספר הייתה התנועה הציונית בדמשק נתונה בבעיות ובאתגרים קשים, למשל מול זרמים אידיאולוגיים־זהותיים עות׳מאניים, ערביים ואירופיים בקהילה היהודית ומעבר לה. היא לא הצליחה במשך רוב התקופה להשפיע על מנהיגי הקהילה ועל הצעירים, ולא הביאה לעליית יהודים מדמשק לארץ ישראל. גם הקהילה היהודית בדמשק, שבה דן המחבר בהרחבה, הייתה במשך רוב התקופה הנסקרת במצב חמור, דהיינו מריבות קשות בשורות ההנהגה, פערים חברתיים־כלכליים בקרב הציבור, עוני, אלימות, פשע וזנות נרחבת של נשים.

הספר בוחן תקופה של 15 שנים בחיי הקהילה היהודית והתנועה הציונית בדמשק. בתקופה זו התחוללו תמורות פוליטיות קריטיות וחילופי משטרים: החל בשלטון ״התורכים הצעירים״ ב־1908, דרך מלחמת העולם הראשונה, הכיבוש הבריטי והקמת ממשל ערבי־סורי בראשות האמיר (אחר כך מלך) פַּיְצַל, צמיחת לאומיות ערבית ועד לתחילת המנדט הצרפתי (1920). לכך מקדים המחבר סקירת רקע החל משנת 1875, שבה החלה התרוששות כלכלית חמורה של הקהילה היהודית ושל אליטת הממון שלה. משבר זה גרם, בין היתר, לקיטוב גדול בין עשירים ועניים ולערעור מעמד האליטה הדתית־חברתית של תלמידי חכמים שהגנו על עניי העיר.

בנוסף לכך ובניגוד לביירות ובגדאד למשל, הייתה הקהילה היהודית בדמשק מנותקת משכניה המוסלמים תרבותית, חברתית ופוליטית: ״ממשקיפים חיצוניים עולה כי הקהילה היהודית בדמשק הייתה אחת המסוגרות ביותר במזרח התיכון. חבריה היו דבקים באמונות תפלות ובקנאות דתית עיוורת, המביאה לדת מעשית ללא הבנת ערכיה. קנאות זו, לדעת משקיפים אלה, גרמה להתבדלותם של היהודים משאר האוכלוסייה״ (עמ׳ 19).

מבחינה רעיונית לא הזדהו בתקופה זו צעירי הקהילה עם הזרם העות׳מאני־פטריוטי או עם ניצני הלאומיות הערבית, וחלק מהם נמשכו אל תרבות המערב

באמצעות בתי ספר מיסיונריים נוצריים ובתי הספר של ״כל ישראל חברים״ שפעלו גם לפיתוח תודעה יהודית בקהילה. רק לאחר זמן נטו צעירים יהודים משכילים להזדהות עם זרמים אידיאולוגיים חדשים: תורכי, ציוני וערבי. רבים מהם בחרו להגר מעבר לים ולא לארץ ישראל, שהרי עבורם ״לא היה בארץ ישראל שום קסם משיחי, אידאי, כלכלי או חברתי. העתיד היה אך ורק מעבר לים״ (עמ׳ 31).

בכל זאת, לאחר מהפכת ״התורכים הצעירים״ שהבטיחה פלורליזם רעיוני ולאחר פרסום הצהרת בלפור (1917) שהבטיחה בית לאומי יהודי בארץ ישראל וכינון ממשל פיצל (1918) הליברלי והפרו־ציוני, התפתח מאוד הרעיון הציוני בקהילת דמשק לתקופה קצרה. זאת באמצעות צעירים משכילים מקומיים וגם מספר שליחים/מורים מארץ ישראל (כולל יוסף יואל ריבלין, אביו המנוח של נשיא המדינה ראובן ריבלין). אלו ניסו רבות לקדם את לימוד השפה העברית בבתי ספר עבריים חדשים, בגני ילדי ובייסוד עיתון עברי־ערבי (לזמן קצר). הצורך לפרסם עיתון עברי־ערבי עשוי אולי להצביע על הנטיות של צעירים יהודים ציונים בדמשק גם כלפי הלאומיות הערבית־סורית, כפי שהביע זאת אחד הצעירים היהודים הבולטים בקהילה, אליהו ששון (לימים שר בממשלת ישראל): ״אני יהודי ברוחי וערבי במחשבותיי... היהודים הם ערבים... אחים הננו בתור סורים ובני דוד בתור יהודים״ (עמ׳ 159–160); ״היהודים מוכנים לקרב, להילחם יחד עם המוסלמים לשחרור סוריה״ (עמ׳ 197).

רעיונות כאלה הובעו בתקופת שלטון פיצל (1918–1920), שהיה מתון, ליברלי ושוויוני, ואשר כלל את יהודי סוריה בקהילה הלאומית הערבית־סורית החדשה. כאמור, פיצל היה גם פרו־ציוני וחתם בינואר 1919 הסכם היסטורי (שלא יצא לפועל) עם חיים ויצמן, מנהיג התנועה הציונית. הסכם זה הכיר, בין היתר, בהצהרת בלפור ובשאיפות הציוניות בארץ ישראל, אולם בסוגיות אלו מחבר הספר מצטט כמה סעיפים מהסכם פיצל־וייצמן, אך אינו מדייק, למרבית הפלא. הוא טוען כי הסכם זה כולל ״הקמת מדינה ערבית בסוריה ומדינה יהודית בארץ ישראל״ (עמ׳ 154), ולא היא. המחבר מסתמך על תרגום לעברית של הצהרת בלפור שהתקין חן־מלך מרחביה (1943) במקום לתרגם לעברית את הטקסט המקורי באנגלית, המציין פעמים אחדות את המילים ״מדינה ערבית ופלשתינה״, בלי לאפיין אותה כמדינה יהודית. גם הצהרת בלפור אשר קיבלה אישור בהסכם פיצל־ויצמן, איננה מבטיחה ״מדינה יהודית״ אלא ״בית לאומי״ ליהודים בפלשתינה (בחלק ממנה?). בכל מקרה, נטייתו הפרו־ציונית של פיצל הייתה לצנינים בעיני ערבים סורים רבים, בפרט הקונגרס הסורי. הללו מחו, הפגינו ופעלו נגד הציונות ויהודים ציונים גם באלימות, והבחינו במשך זמן מה ביניהם ובין יהודים סורים לא ציונים.

עמדות אנטי־ציוניות אלה היו רק חלק מן הגורמים המשמעותיים שפגעו קשות בתנועה הציונית ובקהילה היהודית בדמשק, בעיקר לאחר הכיבוש הצרפתי (יולי 1920). כבר בסוף 1919 עם נסיגת הכוחות הבריטיים מסוריה והתגברות האיבה הערבית נגד הפעילות הציונית בדמשק ״עזבו״, ״נטשו״ ו״ברחו״ המורים העברים מדמשק מחשש לחייהם (עמ׳ 169), ובכך פגעו מאוד בבתי הספר העבריים וביחסה של הקהילה היהודית לפעילות הציונית. גם המדיניות האנטי־ציונית של השלטון

הצרפתי החדש ותמיכתו במערכת החינוך של "כל ישראל חברים" גרמו לסגירת כל בתי הספר העבריים (ציוניים) בדמשק ב־1923.

ולא פחות משמעותי: ההנהגה הציונית בארץ־ישראל (אשכנזית ברובה), אליבא דאליהו ששון, הפקירה את "יהודי המזרח התיכון בכלל ויהודי דמשק בפרט" (עמ' 236) על ידי קיצוץ בתקציבים ואי־קידום עליית יהודים צעירים משכילים לארץ ישראל בטענה, כי "יש בארץ מספיק צעירים משכילים מובטלים מבני העדה הספרדית, וכי אין צורך להוסיף על בעיה זו" (עמ' 234). ובהקשר זה ראוי לציין כי בראשית שנות העשרים לא עלה ארצה אפילו יהודי אחד מדמשק לעומת 64 ו־56 יהודים שעלו במשך שנתיים מחלב, ששם לא הייתה כלל פעילות ציונית מאורגנת.

ולבסוף, ניתן לציין כי ההנהגה הציונית האירופית אשר זלזלה ביהודי ארצות ערב (וגם בערבים), על פי המחבר, לא השכילה "לקרב את יהודי דמשק לרעיון הציוני ולהשתמש בהם כגשר לתנועה הערבית". כפי שכתב לימים יוסף יואל ריבלין שהכיר את האזור היטב:

> השאלה החשובה הייתה השאלה הערבית: ואילו לא היו חושבים ויצמן ואוסישקין שהערבים הם אפס והיו שומעים למחותנו של אלמאליח, (יוסף) פרחי, אז בביירות, והיו שומעים ליוסף עבאדי, אז בדמשק, מקורב לפיצל הראשון, והיו שומעים ליהודים אחרים... היו יכולים להשיג הרבה, ואולי להגיע למטרה ואולי היה הרבה אחרת (עמ' 249).

למרות אי־דיוקים אחדים וחזרות על דברים שנאמרו, מחקרו של הראל הוא חשוב, מעמיק וחסר פניות. לצד חידושים משמעותיים הוא חושף באומץ אינטלקטואלי גם התפתחויות וסוגיות לא מחמיאות לגבי התנועה הציונית והקהילה היהודית בדמשק, ומספק לכך הסברים משכנעים. המחקר מבוסס היטב על מקורות רבים מארכיונים צרפתיים ובריטיים, יהודיים וציוניים, זיכרונות ועיתונות עברית וערבית, ואינו מתעלם משורה ארוכה של מחקרים ופרסומים קודמים.

משה מעוז, האוניברסיטה העברית

שריאל בירנבוים

בחזרה לעבר — היסטוריה מצולמת בקולנוע הערבי

ירושלים: מאגנס, 2016, 259 עמ׳.

בשנים האחרונות לימדתי קורס שעסק בזיקות הגומלין בין היסטוריה וקולנוע במזרח התיכון שבעבורו היה עליי ללקט מקורות מן הגורן ומן היקב כדי לגבש רשימת קריאה ראויה. על רשימה כזו לחשוף את הסטודנטים לתהליך התפתחותו של המדיום הקולנועי באזורנו, למגבלות הצנזוריאליות שהושתו על היוצרים ולאסטרטגיות שאותן אימצו במטרה להתמודד עמן. נוסף על כך היה עליה להראות כיצד שיקף הטקסט הקולנועי את המציאות שבה חיו ופעלו היוצרים ובה בעת את האופן שבו כוננו בסרטיהם מציאות חלופית. באמצעות אימוץ ארגז הכלים של מבקר הקולנוע אפשר להגיע לתובנות מרעננות באשר למציאות הפוליטית, החברתית והתרבותית באזורנו. לכן כשיצא לאור ספרו של שריאל בירנבוים, עיבוד של עבודת הדוקטורט שלו, חשתי שמחה על כך שמעתה יעמוד לרשותי ולרשות הסטודנטים טקסט המתעד את צמיחתה של תעשיית הקולנוע במזרח התיכון הערבי והמנתח את אופני ההפנמה וההצפנה של המסרים הקולנועיים בקרב הצופים.

לפנינו מחקר יוצא דופן בהיקפו, כפי שמעידה רשימת הסרטים וסדרות הטלוויזיה שעליהם מתבסס המחבר (עמ׳ 240–245). הבחירה להתמקד בסרטים היסטוריים מלאה חלל מחקרי שנבע, לדעת המחבר, מקשיי ההסתגלות של ההיסטוריון ״לטקסט האודיו ויזואלי כמקור היסטורי, ככלי פרשנות לגיטימי של ההיסטוריה וככלי להוראת ההיסטוריה״ (עמ׳ 7). המחבר מציין עוד כי חשיבותו של הקולנוע ההיסטורי נובעת מכך ש״הוא היחיד מבין הסוגות הקולנועיות שבונה תודעה קולקטיבית״ (עמ׳ 10).

בספרו מגולל בירנבוים את השלבים השונים בהתפתחות תעשיית הקולנוע המצרית לתקופותיה, כשהדגש העיקרי הוא בעידן הנַאצֶרִיסְטִי, אם כי יש התייחסויות גם לתקופה המלוכנית, ועוד פחות מזה לעידן הפוסט־נאצריסטי. את תולדות הקולנוע ההיסטורי המצרי בחר המחבר לתעד על פי חלוקה לעידנים היסטוריים: הפרעוני וההלניסטי, הג׳אהִלִיה וראשית האסלאם, ימי הביניים המוקדמים והמאוחרים והעת החדשה. בפרק האחרון יש סטייה מן המבנה הכרונולוגי והוא מתמקד בסוגיית היחס ל״אחרים״ הדתיים והמגדריים. חוסר העקביות המבנית תמוה, שכן היה אפשר לשמר את המבנה הכרונולוגי ולארוג את סוגיית היחס ל״אחרים״ בכל אחד מן העידנים ההיסטוריים המצוינים לעיל.

חלקו הארי של הספר מתייחס לתוכן הסרטים באמצעות תיאורים קצרים של עלילותיהם, ובניסיון לעמת/לאמת את הטקסט הקולנועי עם העובדות ההיסטוריות. בולט כאן היעדרו של דיון המתמקד במבעים הקולנועיים (תפאורה, אתרי הצילום, מוסיקה, תלבושות, דיאלוגים, מונולוגים ומשלבי השפה השונים — ספרותית או מדוברת — היבטים שבהם דן המחבר ברובד האינפורמטיבי בלבד ולא ברִבדים הניתוחיים ובמשמעויות המתחייבים במחקר מסוג זה). זאת ועוד, אימוץ מסגרות

תאורטיות עשוי היה לסייע למחבר לחלץ משמעויות גלויות וסמויות מהטקסט הקולנועי, ובאמצעותן לפענח גם את ההקשר ההיסטורי. אחת התאוריות הרלוונטיות היא של רולאן בארת, הסבור כי הדימוי החזותי מכיל שלושה סוגי מסרים: לשוני, שהוא השפה הכתובה או הטקסט המילולי הנלווה לדימוי; המסר האיקוני הבלתי מוצפן, שהוא הדימוי כפשוטו במשמעותו הליטרלית, ובמקרה של הקולנוע זהו האובייקט המצולם עצמו; והמסר האיקוני המוצפן, שהוא המסר הסמלי המכיל שורה של סימנים לא רצופים, אשר מייצרים את המשמעויות השונות הנלוות לאובייקט עצמו (**הרטוריקה של הדימוי**, 2004, עמ' 337–339). שימוש בתאוריה כגון זו היה עשוי למצות יותר את הטקסטים הקולנועיים המובאים בחיבור זה.

תרומתם של הסרטים ההיסטוריים להבנת "רוח התקופה" (Zeitgeist) היא משמעותית, שכן במרבית המקרים הם מייצגים את ההגמוניה כמו גם את האופנים שבהם מהנדסי התרבות מעצבים את הזיכרון הקולקטיבי כך שיהלום את האג'נדה הפוליטית השלטת. בנדיקט אנדרסון סבור כי לשם גיבושה של תודעה לאומית והטמעתה בקרב הקולקטיב יש לגייס את מערכת החינוך, את התגליות הארכאולוגיות והמוזיאון, את העיתונות והמפה כמו גם אמצעים פופולריים — השירה, הפרוזה, המוסיקה והאמנות הפלסטית (**קהילות מדומיינות**, 1999, עמ' 179). הסרטים ההיסטוריים שהופקו בעידן הנאצריסטי הם דוגמה מובהקת לכך. המחבר מציין למשל את סרטו של יוסף שאהין "אל־נַאצֶר צַלַאח אל־דִין" (עמ' 125–130) שיצא לאקרנים ב־1963, שנתיים לאחר פירוק קע"ם (קהילה ערבית מאוחדת), האיחוד בין מצרים לסוריה. הייתה זו מכת מחץ לאידיאולוגיה הפאן־ערבית של גמאל עבד אל־נאצר, שבעקבותיה היה צורך לשקם את תדמיתו כמו גם את הפאן־ערביות שהגה. סרט זה שמומן על ידי המדינה זיהה את דמותו ההרואית של צלאח אל־דין ומאבקו בצלבנים עם מאבקו של עבד אל־נאצר בקולוניאליזם ששיאו בהלאמתה של תעלת סואץ ב־1956. הבמאי והתסריטאים שִיערבו את דמותו של צלאח אל־דין (שהיה כורדי במוצאו), ואחת הראיות לכך היא העובדה שבפגישתו עם מלכי אירופה הציג עצמו כמשרת הערבים (חַ'אדִם אל־עַרַבּ). המסרים שאותם מבטא צלאח אל־דין לאורך הסרט עולים אף הם בקנה אחד עם הרוח הנאצריסטית כמו השוויון שמעניק צלאח אל־דין לנוצרים עם שחרור ירושלים — צעד ההולם את התפיסה הנאצריסטית כי "הדת היא לאלוהים והמולדת היא לכולם" (אל־דִין לִלַה ואל־וַטן לִלְגַ'מִיע), וכי הדבק המלכד את הקולקטיב הוא הערביות שיש בכוחה להתעלות מעל לשסעים הדתיים.

המחבר מדגיש את חוסר הדיוק ההיסטורי המאפיין את הסרט, אך יש לזכור כי הסרטים ההיסטוריים אינם סרטים תיעודיים המחויבים לספר "מה שהתרחש באמת". מטרתם היא לייצר נרטיב שתכליתו להאדיר ולהעצים את השליט, ולכן אין לצפות מהם להקפדה על האמת ההיסטורית. דווקא ההיסטוריון השולט בעובדות יכול לחלץ מתוך שלל אי־הדיוקים המגמתיים תובנות באשר למשברים שחווה השליט, לכשליו ולדרך שבה בחר לשקם את מעמדו באמצעות ההעללה של הסיפור ההיסטורי. יתרה מזאת, דיון מעמיק במבעים הקולנועיים היה יכול לחשוף את מידת המגויסות של היוצרים, והאופן שבו הם עוקפים את הצנזורה כדי לבקר את השליט. המחבר מציין אמנם את הדמיון החיצוני בין השחקן המגלם את צלאח אל־דין לבין דמותו של

הנשיא, אך בולטת בחסרונה ההתייחסות לכל שאר המבעים הקולנועיים ששומה על ההיסטוריון לנתחם ולחלץ מהם תובנות ״היסטוריות״.

המאבק האנטי־קולוניאלי זוכה לסיקור קולנועי נרחב בתקופה הנאצריסטית וגם בירנבוים מרחיב על כך וקובע, כי ״חלק מסרטים אלה נראים בימינו מלודרמטיים עד כדי גיחוך״. לשם הדגמה מביא המחבר את הסרט ״השהיד של אהבת המולדת מֻצְטַפַא כַּאמִל״ (שַהִיד אל־וַטַנִיַה מצטפא כאמל) בבימויו של אחמד בֻּדְרחַ׳אן. הסרט משלב בין סיפור חייו של כאמל, המנהיג הפופולרי ביותר של התנועה הלאומית המצרית ובין תקרית דִינְשַוַאי (1906), אירוע מכונן בהיסטוריה המודרנית של מצרים. בסרט מתעד כאמל באמצעות ״קריין המספר ברוב פתוס את השתלשלות הפרשה״ (עמ׳ 171) את העימות בין הפלחים המצרים לבין החיילים האנגלים, שהסתיים בתלייתם של הכפריים שהואשמו בפגיעה בחיילים: ״אחרי עוד כמה נאומים נלהבים ומשמימים מהבחינה הקולנועית מצטפא כאמל מת״, כדברי המחבר. אלא שזהו הסיפור הפנימי בעוד הסיפור החיצוני מתאר את הפגנת תלמידי בית הספר על שם מצטפא כאמל במהפכת 1919 כנגד הכיבוש הבריטי. ההפגנה מתרחשת בחצר בית הספר נוכח פסלו של כאמל. בסצנת הסיום שבה ״הסרט מגיע לרמות חסרות תקדים של מלודרמטיזציה״ (עמ׳ 171) מנהל בית הספר, הנורה בלבו על ידי חייל, צובע בדם לבו את המילים ״מצרַים למצרִים״, נופל ומת. מצטפא כאמל, יש לציין, היה המנהיג שקרא לעם המצרי לקחת את גורלו בידיו, לקום, להתנער ולהיאבק בכל כוחו בכיבוש הבריטי, כי ״טוב לאדם בלא חיים מחיים בלא מולדת״.

זהו פרק דרמטי בהיסטוריה הלאומית המצרית וככזה הוא מוצג במדיום הקולנועי. תפקידו של ההיסטוריון אינו לשפוט את איכויותיו של הסרט, אלא לנסות לחלץ תובנות ממינוני המלודרמטיות והפתוס שאותם מאמצים יוצריו. הדמויות המרכזיות המצויות בפנתאון הלאומי המצרי, ומרכזיותן או שוליותן בגיבושו של הזיכרון הקולקטיבי המצרי המשתנה מלמדות על ״רוח התקופה״ שהסרט משחזר. המסקנה המתבקשת היא כי במחקר מעין זה אמור להינתן משקל שווה לשתי הדיסציפלינות, ההיסטורית והקולנועית — האחת אמורה להפרות את האחרת — והעיקר הוא שאין לכפות דיסציפלינה אחת על רעותה. הביקורת המובאת לעיל אינה גורעת כהוא זה מהתרומה החשובה של המסד האנציקלופדיסטי יוצא הדופן המצוי בספר לחקר התפתחותו של הקולנוע המצרי שכל כך חסר במקומותינו ובלשוננו.

מירה צורף, אוניברסיטת תל אביב

משה אלעד

אם תרצו — זו הגדה: הממשל הישראלי בגדה המערבית בעשור הראשון, 1967–1976

חיפה: פרדס, 2015, 526 עמ׳.

ספרו של משה אלעד עוסק בהקמת הממשל הצבאי ובתפעולו בעשור הראשון לשלטון ישראל בגדה המערבית. זהו עיבוד של עבודת הדוקטורט שלו שנכתבה באוניברסיטת חיפה. זוהי אחת התקופות החשובות והמרתקות בתולדות הסכסוך הישראלי־פלסטיני בכלל, ובתולדות הפלסטינים בגדה המערבית בפרט; תקופה מעצבת שבה חוותה הגדה שינויים חברתיים, כלכליים ופוליטיים גדולים, עת הלכה והפכה למרכז הדמוגרפי והפוליטי הפלסטיני החשוב ביותר. זהות הכותב, אלוף משנה (במיל׳) שמילא תפקידים בממשל הצבאי היא הבטחה גדולה לא פחות כמי שביכולתו לספק עדות מכלי ראשון על התקופה, בין היתר, מתוך היכרות עם החומרים הרבים שהפיק הממשל. חומרים אלו השמורים כיום בארכיון מערכת הביטחון, הם אוצר בלום של סקירות וניתוחים שביצעו קציני הממשל תחת ניהולם של אקדמאים ואנשי מקצוע מהדרגה הראשונה, כגון דוד פרחי, אמנון כהן, מנחם מילסון ומשה מעוז ששימשו כיועצים בכירים לענייני ערבים. רבים מחומרי הממשל, במיוחד באשר להיבטים החברתיים של האוכלוסייה הפלסטינית, הם אינטימיים ומאירי עיניים באופן ששום מערכת אחרת לא התעניינה או עסקה בהם.

הנה דוגמה מניסיונו של כותב שורות אלו. חולשה קבועה של מחקרים על הגדה הייתה היעדר התייחסות לרשתות הבין־משפחתיות עליהן נשענה הפוליטיקה הגדתית. כיוון שכך נטו מחקרים להתרשם, הרבה מעבר למידה, מהצהרות ושינויים פוליטיים שנחשפו לעין כול במסמכים רשמיים ובעיקר בתקשורת הגלויה. אלא שבין אלה לבין המציאות החברתית ואפילו הפוליטית היה לעתים פער גדול. הבוחן, למשל, את העיתונות הפלסטינית בתקופת ״ספטמבר השחור״ עשוי להתרשם מהגינויים הקשים שהוטחו בה כלפי המלך חוסיין. בה בעת, בחינת חומרי הממשל מאותה תקופה ממש מעלה תמונה שונה לחלוטין, והיא שאישים פלסטינים שתקפו את המלך בתקשורת הגנו עליו בחדרי חדרים ותיארו את צעדיו נגד אש״ף ככורח המציאות. אלו הן מסוג המורכבויות עליהן שופכים חומרי הממשל אור שהוא חסר תחליף ביחס להיצע המקורות הקיים, וממילא מצופה מספרו של אלעד.

במקורותיו מרבה אלעד להתייחס לצווים ולתקנות בשלל התחומים שבהם נגעו ענפי הממשל, מהיערכות גופי הביטחון השונים, דרך תחומי הסחר והכלכלה, ועד העיסוק בתשתיות ובשירותים לציבור. ישנה גם התייחסות רחבה מאוד להיבטים המשפטיים ולנקודות המבחן החוקיות ביחסי הכובש והנכבש שסיפק העשור הראשון, שבדיעבד היו חשובות מבחינות רבות בשל השפעתן ארוכת הטווח. מבחינות אלה אין ספק שהספר יהיה מקור טוב ושימושי לקוראים המתעניינים בדילמות של אנשי הממשל ושל ישראל בכלל, כמו גם למתעניינים בשלד ובהיבטים הפורמליים של

הממשל ושל המציאות עמה התמודד בגדה המערבית ובהקשריה הרלוונטיים, כגון ביחסיה המורכבים עם ירדן.

הבעיה מתחילה כאשר נדרש הספר לניתוח רחב זווית של יחסי ישראל והפלסטינים, כמו גם של היחסים והשינויים שחלו במרחב הפנים־פלסטיני. נראה שהמחבר לא התייחס למקורות משניים חיוניים לשם כך, אך בעיקר החסיר את מה שניתן היה להפיק מקריאה צמודה יותר של מקורות הממשל. כך לדוגמה, בהתייחסויותיו לשיחות על הסדר מדיני שניהלו קצינים ובכירים ישראלים עם אישים פלסטינים ובהם ראש עיריית חברון, השיח׳ מוחמד עַלִי אל־גַ׳עַבְּרי, המתואר כמי שנסוג במהרה מהרעיון ואף ירד למחתרת ״כל עוד נפשו בו״ בסרבו לקבל על עצמו את הנהגת הגדה במתכונת של אוטונומיה.[1] אלא שדווקא מסמכי הממשל, לצד מקורות אחרים, מעלים שההפך הוא הנכון. ג׳עברי מתגלה במקורות אלה כמנהיג רב־עצמה שיזם מגעים עם ישראל מיד עם תום קרבות מלחמת ששת הימים וניהל, כמעט במפגיע, ולאורך שנים ארוכות, שיחות על הסדר מדיני. ג׳עברי אף שילם על כך מחיר אישי כשהוקע בשל כך כבוגד על ידי אש״ף וירדן שעמה היו לו יחסים הדוקים עד 1967. ב־1975, שנים רבות לאחר שהחלו המגעים, עוד תואר ג׳עברי על ידי קציני הממשל כ״אישיות האמיצה ביותר בגדה״ בשל מאמציו הבלתי נלאים להביא להסדר,[2] ובוודאי שלא כדמות החלשה המוצגת בספר. זוהי רק דוגמה אחת לגישה רווחת בספר המציגה את ישראל כמי שחתרה להסדר ונכשלה בעיקר בגלל הצד השני. האמת היא שישראל נהגה בחוסר החלטיות וללא אסטרטגיה מגובשת, ונמנעה מלמצות את מגעיה עם מנהיגים כמו ג׳עברי, בין היתר, משום שהתנגדה לכינונה של מנהיגות כלל־גדתית. מסמכי התקופה מראים שאנשי הממשל היו מודעים היטב לבעיה זו.

בעיה אחרת היא משקל ההתייחסות בספר לפרקטיקות של יחסי הקח־תן ויחסים לא־פורמליים אחרים שהיו חלק בלתי נפרד מהתנהלות הממשל היומיומית מול האוכלוסייה. עדויות לפרקטיקות שכאלו אינן נדירות במסמכי הממשל, ואפילו בספרים כגון **שנת שב״כ** של דוד רונן (תל אביב 1989) שפורסמו לפני שנים רבות. מצופה היה שלפרקטיקות הללו תהיה נוכחות רבה יותר בספר דווקא בשל ניסיונו האישי העשיר של המחבר. היעדר ההתייחסות המספקת אליהן בולט במיוחד לנוכח ההתמקדות הרבה בהיבטים הפורמליים של הממשל.

בעיה נוספת נוגעת לניתוח השינויים הפוליטיים שהתחוללו בגדה, בעיקר בשנות השבעים — סוגיית מפתח בדיון על הגדה שלה מוקדשים בספר כמה פרקים. המחבר מאמץ ללא כל ביקורת את הדעה המחקרית הקלסית שגובשה בדרך כלל בשנות השמונים. כך לדוגמה באשר ליחסים שהתקיימו, לכאורה, בין המנהיגות הפלסטינית הוותיקה של המשפחות החשובות לבין הכוחות העולים של הזרמים הלאומיים.[3] המחקר הקלסי ראה יחסים אלו באופן דיכוטומי שהבדיל בין שתי האליטות הללו ככוחות נפרדים. אלא שלמעשה השתייכו אלה וגם אלה לאותן משפחות אליטה של

1 עמ׳ 41.

2 ״הלכי רוח באזור יהודה ושומרון״, 2 מאי 1975, ארכיון מעה״בט, 87/643-1994.

3 עמ׳ 447-437.

הגדה המערבית שנותרה רלוונטית גם אחרי הבחירות המוניציפליות של 1976 שבהן מסתיים הספר. הבולטים שבראשי הערים שעלו בבחירות אלו, כגון פַּהְד קַוּאסְמַה, בַּסַאם שַכְּעַה ומוחמד מִלְחֵם, היו כולם בנים למשפחות מובילות ולא היו יכולים להיבחר ללא הפרקטיקה הוותיקה של בריתות בין־משפחתיות. כשהחליט השיח׳ ג׳עברי ב־1976 שלא להתמודד על ראשות עיריית חברון, הוא לא עשה זאת משום שפחד מפהד קואסמה ״הלאומי״, אלא משום שהסתכסך עם כמה משפחות בעיר באופן שפגע להערכתו בסיכויי הצלחתו. גם מועמדים ׳לאומיים׳ נזקקו לבריתות בין־משפחתיות חזקות כדי להיבחר, ואלו נבנו לעתים קרובות בעזרת אישים שהשתייכו באופן מובהק למנהיגות הוותיקה. כך לדוגמה, חִכְּמַת אל־מצרי שהקים את הקואליציה שהבטיחה את בחירת גיסו הצעיר, בסאם שכעה, לראשות עיריית שכם. הרטוריקה והמחויבות הלאומית שאימצו הכוחות העולים, שבלבלה משקיפים רבים, הייתה פעמים רבות תוסף שהופיע רק לאחר שנבחרו (שכעה למשל). הדבר משנה כמובן את תפיסת התהליך כלינארי וצפוי, כביכול, כפי שטענו חוקרים רבים, כולל אלעד. כלל פרטי התמונה מעידים שעומק השינויים בחברה ובתרבות הפוליטית היו מתונים בהרבה. המחקר הקלסי של הגדה הסתמך על התקשורת ועל מה שנראה כהתחזקות ברורה של אש״ף בזירה הדיפלומטית (בוועידות ח׳רטום ואלג׳יר, ובנאום ערפאת באו״ם ב־1974). לזכות חוקרי אותה תקופה ייאמר שלא יכלו ליהנות ממקורות הממשל המציעים ראיות רבות לעובדת היות המציאות מורכבת יותר והיות השינוי החברתי־פוליטי מתון יותר. אולם דווקא המחבר לאור היכולת ליהנות מהמקורות שנפתחו ולאור רקעו האישי, היה יכול להציג תמונה מועילה ומחדשת יותר.

לסיכום, הספר מספק קורפוס מרשים, אם כי לעתים קרובות מפורט מדי, של מקורות על הממדים הרשמיים של עבודת הממשל על זרועותיו הרבות. מנגד, הוא לוקה בחשיפת הממדים הלא־פורמליים החשובים שבעבודת הממשל, כמו גם ביכולתו לשרטט תמונה מקיפה ולהמריא לתובנות חדשות באשר למערכות הישראלית והפלסטינית שביניהן פעל הממשל.

הראל חורב, מרכז דיין, אוניברסיטת תל אביב

שמעון שמיר

עלה טרף: סיפור המרכז האקדמי הישראלי בקהיר

תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2016, 475 עמ׳, מפתח.

״אני עומד לבדי במרפסת של ׳המרכז האקדמי הישראלי בקהיר׳, וצופה מבעד לקיר הזכוכית המקיף אותה על נהר הנילוס הזורם לרגלינו״. כך רשם ביומנו שמעון שמיר ערב סיום תפקידו כמנהל הראשון של המרכז האקדמי באוקטובר 1984. **עלה טרף** מבוסס על יומנו של שמיר, שהקים את החוג להיסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה ואת מכון שילוח (כיום מרכז דיין) באוניברסיטת תל אביב; ייסד את המרכז האקדמי בקהיר ועמד בראשו בשנים 1982–1984. ייחודו של **עלה טרף** נובע לא רק מעובדת היותו הספר הראשון המתמקד בחבלי לידתו של המרכז האקדמי ובפעולות שהתקיימו במסגרתו, אלא גם מהצוהר שהוא פותח לאופן שבו תפס שמיר את ייעודו כאינטלקטואל ציבורי. הירתמות זו גם מאפשרת לעמוד על השתתפותם של חוקרי מזרח תיכון ישראלים בשיח הציבורי, והאופן שבו חלקם פועלים במסגרות שמספק הממסד השלטוני והמודיעיני [בעניין זה ראו גם שולחן עגול בגיליון זה].

כתיבתו של שמיר מעלה על נס את העשייה המגוונת שהתקיימה במרכז האקדמי. המרכז סייע לחוקרים ישראלים, ובהם כותב שורות אלה, ביצירת קשרים עם עמיתים מצרים בהשגת אישורים לעבודה בארכיונים ובהצגת מחקריהם בהרצאות שהתקיימו במסגרתו. המרכז האקדמי גם הוביל פרויקט לשימור מורשת יהדות מצרים, שגולת הכותרת שלו הייתה הקמת מספר ספריות וקִטלוג עשרות אלפי ספרים שנאספו מבתי כנסת מקומיים. תרומה חשובה העלה המרכז גם לחוקרים מצרים. ספרייתו העשירה שימשה מאות תלמידי מחקר ומנהליו סייעו לרבים מהם להשיג מקורות שאינם זמינים במצרים.

עלה טרף פורש את סיפורו של המרכז האקדמי בהקשרים רחבים של תהליכים מדיניים לצד חוויות של המחבר שמספקים קריאה מהנה ומעשירה. ביטוי לכך ניתן למצוא באופן שבו מוליך שמיר את הקוראים ברחובות הכרך הסואן של הבירה המצרית ובסמטאות הצרות של שכונותיה הקדומות. תיעוד מפגשיו עם מצרים מרבדים חברתיים למיניהם כולל אבחנות מאירות עיניים על צמד המילים שאינו ברור מאליו ״תהליך השלום״. בורות, חשדנות ופחד מכוונות זדון של האויב לשעבר היו מנת חלקם של ישראלים ומצרים רבים. כבר במפגשים הראשונים שלו עם עמיתים מצרים חלקם הציב את השאלה הנוקבת על התפיסה הרווחת בישראל באשר להשתלבותה במרקם המזרח תיכוני: האם באמת ובתמים מצדדים הישראלים בשלום אזורי הכולל הקמתה של מדינה פלסטינית עצמאית או שאלה תובעים נורמליזציה בקשרים עם מדינות ערביות תוך המשך הכיבוש ופעולות האיבה כלפי הפלסטינים?

יזמת השלום של הנשיא אַנְוַר אל־סַאדַאת טרפה את הקלפים בסכסוך הערבי־ישראלי ובעיקר ביחסי מצרים עם ישראל וארה״ב. מסעו ההיסטורי לירושלים ונאומו בכנסת (20 בנובמבר 1977) זכו אמנם לתמיכתם של מיליונים בשתי המדינות, אך קמו

לאלה גם מבקרים ומתנגדים רבים. **עלה טרף** מלמד שהשתתפות המחבר בסימפוזיון בינלאומי על הסכסוך הובילה במקריות לכך שהוא נמנה עם הישראלים הראשונים שנועדו לשיחה עם הנשיא המצרי במהלך ביקורו בירושלים. פגישה קצרה זו שינתה את מסלול חייו האישי והמקצועי של שמיר. בעקבות הפגישה הוא רתם את עצמו לשליחות שקשרה בקשר גורדי את קורותיו כמזרחן עתיר מוניטין עם פעולתו בחסות הממסד האקדמי, ובהמשך השלטוני, הישראלי. ביטויים לכך ניתן למצוא ברשימות וראיונות שהעניק לתקשורת הישראלית והבינלאומית, במפגשים עם עמיתים מהאקדמיה ומהממסד השלטוני בשתי המדינות ובתפקיד המרכזי שמילא בהקמת המרכז האקדמי וניהולו. כהונתו כשגריר ישראל במצרים (1988–1990) ובירדן (1994–1997), וחברותו ב׳וועדת החקירה הממלכתית לבירור ההתנגשויות בין כוחות הביטחון לבין אזרחים ישראלים באוקטובר 2000׳ היו בעיניו המשך ישיר לפעילותו כאינטלקטואל ציבורי. אולם תפקידים ממלכתיים בכירים אלה שימשו עליית מדרגה במעורבותו של שמיר בממסד השלטוני, ובתקופת שירותו נוטרלה למעשה יכולתו לבקר בפומבי את הכוח השלטוני, כפי שנהג במהלך שנות השבעים.

שמיר הוקסם מאישיותו של סאדאת ומכישוריו כמדינאי (״הוא היה כנראה מגדולי מקבלי ההחלטות של המאה״, עמ׳ 185). בעקבות פגישתו עם הנשיא המצרי באלכסנדריה ב־9 ביולי 1980 הוא רשם ביומנו ש״פניו מעידים עליו שאכן תוכו כברו״ (עמ׳ 97). באותו מעמד התייחס סאדאת לשלום עם ישראל כ״חלק מעידן חדש, מתמורה אזורית נרחבת אשר גם לישראל יהיה בה חלק״. כמעט ארבעים שנים מלאו ליזמת השלום של סאדאת. השלום המצרי־ישראלי שרד משברים קשים ביחסי שתי המדינות, אולם המשך העימות הישראלי־פלסטיני פגם באופן חמור באפשרות לקידום פרויקטים משותפים. **עלה טרף** מספק תיעוד נרחב להשפעות המזיקות שהיו לפעולות שיוזמה ישראל במרחב הערבי בכלל, ובזירה הפלסטינית בפרט, על תפקודו של המרכז האקדמי.

עיסוקו של שמיר בעמדות של אינטלקטואלים מצרים וישראלים הוא מושא כתיבה מרכזי בקריירה האקדמית והציבורית שלו. **עלה טרף** חושף את ההנחה העיקרית שלאורה, להערכתי, הוא עיצב את דרכו באקדמיה ובשירות הציבורי כאחד. ״לכאורה״, הוא כותב, ״אינטלקטואלים אמורים לספק להנהגה לגיטימציה, המשגה והדרכה על פי עקרונותיהם, אך בפועל לא תמיד כך הם פני הדברים״ (עמ׳ 157). נהרות של דיו זרמו מאז פורסמו התובנות של אנטוניו גראמשי על קטגוריות של אינטלקטואלים ותפקודם החברתי. אין ספק שבכל חברה יש אינטלקטואלים הרואים את ייעודם העיקרי בהענקת ״לגיטימציה, המשגה והדרכה״ להנהגה. אולם לגישה זו קמו מבקרים רבים שהדגישו את ייעודם של אינטלקטואלים דווקא כמבקרי הכוח השלטוני, כמי שמבקשים לפרוע את עמדות הקונצנזוס המקומי מתוך מחויבות לערכים אוניברסליים של צדק ושוויון, וללא חשש מהמחיר האישי שכרוך בעשייתם הפומבית. במילים אחרות, פעילותם של אינטלקטואלים בולטים מתוך הממסד עלולה לעקר, או לכל הפחות להגביל, את יכולתם למתוח בפומבי ביקורת נוקבת על השלטון ומדיניותו.

התייחסות משמעותית נוספת לתפיסתו של שמיר את תפקידם החברתי של אינטלקטואלים מוצגת בספרו בדיון על הקשרים בין חוקרי מזרח תיכון מהאקדמיה ובין מנגנוני השלטון והמודיעין. ביומנו תיעד שמיר כיצד במספר הזדמנויות בשנים שקדמו להסכם השלום הוא שיתף בכירים בחטיבת המחקר של אמ״ן בהערכותיו לגבי התהליכים במצרים בהנהגת סאדאת. ״המשכתי לעקוב אחרי סאדאת מנקודת התצפית שלנו ב׳מכון שילוח׳ האוניברסיטאי ובהדרגה התחוור לי כי האמת על אישיותו [של סאדאת] היא ההפך הגמור ממה שלימד התיק באמ״ן״ (עמ׳ 183). בד בבד, לצד השיח הלא־פומבי שניהל שמיר עם בכירי המודיעין, בפורומים אקדמיים, ברשימות שפרסם ובראיונות שהעניק מראשית שנות השבעים הוא שרטט באופן מדויק את המפנה המתהווה בעמדות מצרים, ואשר ניכרו גם בשיח הציבורי. התבטאויות אלה תרמו תרומה חשובה לשיח האקדמי והציבורי בישראל ובצדק ביססו את מעמדו גם מחוץ לישראל כמומחה בולט ביותר לענייני מצרים בת־זמננו.

בשלושים וחמש שנות פעילותו המרכז האקדמי פשט ולבש צורה. חלפו הימים שבהם התאפשר לחוקרים ישראלים להתגורר בחדריו המרווחים וליהנות מקפה של בוקר במרפסתו המשקיפה על מרכז הבירה המצרית. הפעילות במקום אמנם נמשכת, אך התרשמותי מביקורים חוזרים הייתה שאופיו של המוסד שהקים שמיר השתנה דרמטית בעשרים השנים האחרונות. ביטוי סמלי לכך ניתן למצוא בהשלטת סידורי האבטחה המרתיעים מצרים מהגעה למקום (״הקב״ט השתלט למעשה על שגרת החיים במשכן וגילה התחשבות מועטה בצורכי תפקודו״ — עמ׳ 449). העובדה שזה שנים מנהל המרכז האקדמי אינו שוהה בקהיר דרך קבע, ולאחרונה העברת המרכז האקדמי לפרבר המרוחק של מעאדי, משנים מהיסוד את אופיו ותפקודו ומעלים מחדש תהיות באשר להמשך קיומו.

יהא אשר יהא עתידו של המרכז האקדמי, הרפלקסיביות שמציע שמיר בספרו מאפשרת לא רק לעמוד על קורותיו של אחד הפרויקטים האזרחיים ששרדו את משברי השלום הישראלי־מצרי, אלא גם לבחון מקרוב את התפיסות שהדריכו את מקבלי ההחלטות בשתי המדינות, ואת ההשפעה הקשה שהייתה להמשך העימות הישראלי־ערבי על כינון יחסי שלום בין שתי המדינות ושני העמים. התעמקותו של שמיר בסוגיית תפקידם של אינטלקטואלים בישראל ובמצרים מרחיבה את יריעת הדיון על יחסי ישראל עם העמים הערביים. המסע האישי ומעורר־המחשבות שמציג שמעון שמיר מציב את **עלה טרף** כתרומה ייחודית למדף הספרים על הסכסוך הערבי־ישראלי.

יורם מיטל, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

און וינקלר

מאחורי המספרים — דמוגרפיה פוליטית בישראל

חיפה: אוניברסיטת חיפה, קתדרת חייקין לגאואסטרטגיה, 2015, 380 עמ׳.

לזכותו של ספר זה ייאמר שהוא יעצבן לא מעט פוליטיקאים העוסקים במדיניות כלכלית ובמדיניות רווחה במדינת ישראל. כתיבה ביקורתית על קבלת החלטות הנוגעות לעיצוב החברה הישראלית נחוצה ביותר. במקרה הנוכחי היא מבוססת על חומר אמפירי רב, על רקע היסטורי מקיף ועל השוואות עם מדינות רבות שמלקחיהן ניתן ללמוד. המחבר גם דואג להבהיר מושגי יסוד בדמוגרפיה, ההופכים את הקריאה לנוחה ומועילה לאלה שאינם מתמחים בחקר האוכלוסייה אך מעוניינים בדיון מקצועי.

אחרי סקירת תהליכי המודרניזציה הדמוגרפית בעולם, מקדיש המחבר פרקים מפורטים למגמות הפריון בישראל, לקשר בין דמוגרפיה לריבוד הכלכלי, לתמורות בשוק העבודה הישראלי ולתולדות מדיניות הילודה. פרק הסיכום מעלה מספר סוגיות יסוד להערכת המדיניות הדמוגרפית־חברתית בעשרות השנים האחרונות ולמגמותיה האפשריות בעתיד, ולא מפתיע שהוא מסתיים בסימן שאלה.

לייטמוטיב מרכזי בספר הוא הפער העצום בין התובנות שיש בציבור ובקרב המנהיגות הפוליטית באשר לתהליכים דמוגרפיים וחברתיים מסוימים, לבין המדיניות הננקטת כדי להתמודד עם אותם התהליכים. פער שני הוא בין מטרות אותה מדיניות לבין תוצאותיה. המחבר נותן דוגמאות רבות של שני ניגודים מתסכלים אלה, אך הוא בעצמו נופל קרבן להתנגשות בין שני נרטיבים מנוגדים שהוא מציג: מצד אחד, מה שהוא מכנה ״הפרנויה הדמוגרפית הציונית״, כלומר הדאגה לגידול האוכלוסייה היהודית בישראל תוך תמיכה בפריון. מצד שני, הוא מודה כי המצב הדמוגרפי בישראל, קרי הרכב גילים מאוזן המכיל כוח אדם גדול וצעיר תוך צמצום מתון במספר הילדים, הוא נתון חיובי בפיתוח הכלכלה והחברה. אולם המחבר שוכח ש״בונוס דמוגרפי״ זה אינו אלא תולדה של הילודה הגבוהה שהייתה בשנים הקודמות, בין היתר תודות ל״פרנויה הציונית״ של מי שתמך בתהליך זה.

רמת הפריון נהייתה במשך הזמן המנוע המוביל בגידול האוכלוסייה המהיר בישראל, שהוא חלק ממציאות דמוגרפית מתמשכת שלא תשתנה בקרוב. אולם מפתיע שאין בספר פרק שעניינו מנוע הגידול השני, ההגירה לישראל וממנה. המונחים ״הגירה״ ו״עלייה״ בהקשרם הישראלי אפילו אינם מופיעים במפתח העניינים אף שהם מוזכרים בספר. לגבי הגירה מישראל, האזכור מצומצם ומיושן. היעדר ניתוח מעמיק של גורמי ההגירה הנכנסת הן של יהודים והן של מהגרי עבודה ופליטים גורע מראייה כוללת של המגמות הדמוגרפיות. לעתים בשיח הציבורי והפוליטי המשך העלייה נתפס כנתון ללא עוררין, כאילו מיליון עולים חדשים אורזים עכשיו את מזוודותיהם ובכך יביאו למיתון הצמצום המתמשך ביחס שבין האוכלוסייה היהודית והערבית. אולם גם בשנות העלייה מהרפובליקות של ברית המועצות, שיעור היהודים מתוך כלל אוכלוסיית המדינה המשיך להצטמצם לאור הריבוי הטבעי הגבוה של הערבים. אין

בספר התייחסות מספיקה להסבר ההגירה הנכנסת שהייתה בעבר, גם כבסיס לניחוש של פוטנציאל העלייה בעתיד. היום, שלא כבעבר, כ־90% מכלל יהודי התפוצות מתגוררים במדינות מפותחות יותר מאשר ישראל, והסיכוי לגלי הגירה גדולים משם נמוך.

אתמקד בשני הפרקים הנוגעים להתפתחות הפריון בישראל ולמדיניות המיועדת להשפיע על רמתו. יש להצטער על כך שבמקביל לדיון על רמות הילודה, אין דיון על רמות התמותה (גם מונח זה חסר במפתח העניינים). הדבר אינו טריוויאלי כי בדיון שלפנינו יש ערבוביה בין המושגים ״פריון״ ו״ילודה״. בעוד הראשון מתייחס למספר הילדים הנולדים בממוצע לאישה בתקופה מסוימת הרי השני מתייחס למספר הלידות בפועל יחסית לגודל האוכלוסייה בהרכב הגילים הקיים. הבחנה זו חשובה שכן בקרב אוכלוסייה צעירה יותר נרשמות לא רק יותר לידות אלא גם פחות פטירות, ועקב כך שיעורי הצמיחה שלה גבוהים יותר.

על רקע זה, תשומת לב ממשלתית לפריון היהודים איננה מופרכת וחסרת טעם, אלא מבטאת קריאת נתונים מציאותית, כמובן מתוך אידיאולוגיה הדוגלת בקיום דמוקרטיה בעלת צביון תרבותי יהודי. עם זאת, יש להבהיר בלי להשאיר מקום לספק כלשהו שמדיניות ממלכתית לגיטימית חייבת להיות שוויונית לגמרי כלפי כל האזרחים, ללא כל הבחנה בין קבוצות דת או לאום. המחבר מתעמק בניסיונות הרבים של ממשלות ישראל ״לעודד״ את הילודה היהודית ובפער בין התובנה, ההכרזה, הביצוע והתוצאה. דומה כי המחבר קשוב יותר להכרזה על מדיניות מאשר לתוצאתה ולגורמים הסיבתיים שמאחוריה.

מוקד הדיון במדיניות הילודה בספר הוא השינויים בקצבות הילדים. המחבר מייחס חשיבות רבה לקצבות כגורם הקובע גם את גובה הפריון וגם את התנודות שבו. לעתים נראה שהוא מייחס את הפריון הגבוה של חרדים ושל בדואים לקצבות הילדים ולא למערכות נורמטיביות, חברתיות ותרבותיות העומדות בעצמה רבה מאחורי רמות פריון ייחודיות אלה. השינויים השכיחים כלפי מעלה ומטה בקצבות מוכיחים שמעולם לא התגבשה תפיסה ממלכתית קוהרנטית לגבי משמעות הכלי — האמור להשפיע ישירות על מספר הלידות, או המיועד בעיקר לצמצם מצוקות העוני של המשפחות שכבר גדלו מעבר ליכולותיהן הכלכליות. חוק הלפרט משנת 2000 אשר הגדיל מאוד את קצבות הילדים מעל לילוד הרביעי נבע מתחבולות קואליציוניות ולא משיקולי דעת ענייניים. אבל לחוק הלפרט הייתה תוחלת חיים קצרה ביותר, ובסופו של דבר השפעתו הייתה זניחה. הניסיון מוכיח כי התפיסה שקצבות הילדים הן כלי יעיל לניווט גודל המשפחות מוטעית מיסודה.

מדיניות חכמה יותר הייתה מתמקדת במתן שירותים שווי כסף למשפחות עם ילדים, כגון הקלות במעבר לדיור משופר, הנמכת עלות הטיפול בילדים בגיל הרך או עלויות החינוך בכלל. יתרה מכך, מדיניות כזו צריכה לשאוף לשיפור מעמד האישה תוך הקלות והתגמשות בשעות העבודה של העובדות, רגישות כלפי צורכי התקדמותן המקצועית ותמיכה בחלוקה שוויונית יותר בנטל בין שני ההורים. המעמד ה״רנטיירי״, כביכול, של מדינות צפון אירופה שנקטו בהצלחה צעדים כאלה רלוונטי פחות מאשר

תובנה והקשבה רגישה — החסרות עד היום במדיניות המשפחה בישראל — לגבי רצון הציבור וצרכיו.

בעשרות השנים האחרונות ניכרת יציבות (עם נטייה לעלייה קלה) ברמת הפריון בישראל ולא פחות חשוב מכך, בנורמות האידיאליות באשר למשפחה. יציבות זו עומדת בניגוד ברור לירידה בפריון בכל מדינות אירופה מאז שנות השבעים של המאה העשרים, ולאחרונה גם במדינות במזרח התיכון וצפון אפריקה. תופעה יחידה במינה זו שיקפה, מצד אחד, את מכלול המשאבים האישיים והמשפחתיים העומדים לרשות הזוגות, ומצד שני, תחושת אופטימיות ושביעות הרצון של רוב המשפחות, למרות הקשיים האובייקטיביים שאִתם הן נאלצות להתמודד. כל עוד קיימים משאבים ואופטימיות אלה, שואף רוב הציבור למספר ילדים גדול יותר ממה שיש לו בפועל. אמירה זו נכונה בכל מגוון דרגות הדתיות ולא רק אצל הדתיים ביותר. מדיניות קשובה לשאיפות הציבור אמורה להוריד חסמים המונעים השגת גודל המשפחה הרצוי, ולא לעודד גודל משפחה שמעל לרצוי. בכל תרחיש אפשרי ובגלל הרכב האוכלוסייה הישראלית לפי לאום ולפי דרגות דתיות, יישארו שיעורי הילודה גבוהים למדי, ויביאו לשיעורי גידול אוכלוסייה ניכרים. התפתחות זו עלולה לגרום לצפיפות יתר ולפגוע באיכות הסביבה. נושא זה אינו מודגש בספר, אך הוא חייב להיות רשום על סדר היום של כל ממשל אחראי.

היבטים אלה רלוונטיים גם כאשר מנהלים הערכה ביקורתית של מה שמכונה ״השיח הדמוגרפי״. שיח זה מעמיד, אלה מול אלה, אנשי מקצוע, אמנם לא נטולי תפיסה פוליטית, המסתמכים על עובדות הנובעות משימוש בכלים דיסציפלינריים ומומחים שאינם דמוגרפים במקצועם. אלה מייצגים בעיקר תפיסה פוליטית בעד שמירת הנוכחות הישראלית ביהודה ושומרון, ומשתמשים בנתונים שעל פי רוב אינם בשלים ושלמים. אין אפוא סימטריה בין שני המחנות, אך המחבר נוטה לעמדה פושרת על פיה ה״בעיה״ — דהיינו שחיקת הרוב היהודי במדינת ישראל ובין הים לנהר — כבר אינה קיימת תודות לפריון יחסית גבוה של יהודים, וצמצום פערי הפריון לעומת לא־יהודים. אולם, כאמור, שיעורי הצמיחה של ערבים/פלסטינים גבוהים כמעט פי שניים לעומת אלה של יהודים. ההשלכות של מגמות אלה למדיניות אינן מבוטלות.

עתידה של מדיניות דמוגרפית אפשרית בישראל תלוי ביכולת הקריאה המעודכנת והרלוונטית של נתונים ומסקנות מהמחקר הן על ידי הפרשנים והן על ידי המבצעים. נתונים אלה מאפשרים לפעמים לקבוע בבירור את קשרי הסיבתיות של התופעות החברתיות הנחקרות באמצעות ניתוחים מורכבים המכילים בו זמנית מכלול של משתנים שונים. חובתה של מערכת המחקר לספק את החומר בצורה בהירה ומגרה למקבלי ההחלטות, וחובתה של המערכת המבצעת להקשיב בטרם תקבל את החלטותיה כמתחייב. האם האחראים המופקדים לכך יידעו להשתמש בחומרים הנכונים כדי לקבל את ההחלטות הנכונות, ימים יגידו.

סרג׳ו דלה־פרגולה, האוניברסיטה העברית

דוד גוברין

המסע אל האביב הערבי: שורשיה הרעיוניים של הטלטלה המזרח תיכונית בהגותם של ליברלים ערבים

ירושלים: מאגנס, 2016, 324 עמ׳, כולל נספח אישים, רשימת מקורות, מפתח.

ההיתכנות או חוסר ההיתכנות של כינון משטרים פוליטיים־חברתיים על בסיס דמוקרטי מוצק בעולם הערבי אינם חדלים מלהעסיק הוגי דעות וחוקרים, הן במערב והן בקרב הערבים. מטבע הדברים, אין חפיפה רבה בין השאלות שעלו בשיח הערבי לבין אלו שבמערבי. נקודת המוצא בחשיבתם של אנשי המערב היא שדמוקרטיות נעדרות כמעט לחלוטין בנוף הפוליטי של מדינות ערב, והשאלה העיקרית המעסיקה אותם היא מה גורם לתופעה הזאת. תשובות שונות הוצעו לכך במחקר המערבי. מאחר שבראשיתו של דבר המזרחנים היו דומיננטיים בדיון על האזור, הסבריהם התמקדו באסלאם (ריבונות האל ולא האדם, המהות האלוהית של החוק, חובת הציות לשליט). עם התפרסות הדיון לדיסציפלינות מגוונות הוצעו הסברים חלופיים או משלימים. דוגמאות לכך ניתן למצוא בסוציולוגיה (היעדר מעמד ביניים עצמאי), בגאוגרפיה (החברה ההידראולית), בכלכלה פוליטית (המדינה הרנטיירית), בתרבות פוליטית (פסילת האינדיבידואליזם) ועוד.

בעולם הערבי בלטו סוגיות אחרות. משכילים בעלי נטייה ליברלית העלו שאלות כגון: האם הדמוקרטיה היא סוד כוחו של המערב? מהם בעצם יסודותיה של הדמוקרטיה הזאת (ואיך מביעים אותם בערבית)? האם תיתכן דמוקרטיה השונה מהדגם המערבי אך הולמת את המורשת? האם מעצמות המערב הן האחראיות לעצמת המשטרים והכוחות האנטי־דמוקרטיים? וכמובן, מיהם אויבי הדמוקרטיזציה מבית ואיך ניתן להיאבק בהם? הדגשים בשאלות אלה ודומותיהן התחלפו מתקופה לתקופה: מאז שלהי התקופה העות׳מאנית, שבה החלו אינטלקטואלים לגלות את הליברליזם הדמוקרטי; דרך ״העידן הליברלי״ בין שתי מלחמות־העולם, עת נקלטו עקרונות דמוקרטיים חשובים במחשבה ובמעשה; דרך תקופת משטרי ההפיכות הצבאיות, משנות החמישים עד שנות השבעים, שבהן אידיאלים לאומניים גימדו את ערכי הליברליות; ועד לימינו אלה שבהם חוללו הטלטלות הגלובליות והאזוריות, בצירוף ההתפתחויות הטכנולוגיות־תקשורתיות, גל של תביעות לתמורה ליברלית־דמוקרטית — תביעות אשר באו לכלל ביטוי באופן בולט בהתקוממויות של ״האביב הערבי״.

בדומה לכך, ספרו של דוד גוברין, איש משרד החוץ המשמש כיום כשגריר במצרים ובעברו איש אקדמיה שהספר שלפנינו הוא עיבוד של עבודת הדוקטורט שלו, פותח בסקירת השלביות ההיסטורית. בדיונו בתקופה העות׳מאנית הוא מצביע על הצבתן של אבני־הפינה הראשוניות שעליהן ייבנה הזרם הליברלי בעתיד. את אלה הוא מאתר במיוחד במשנת מוחמד עַבְּדֶה: רפורמיזם, רציונליות ורכישת ידע מערבי. עבדה צעד צעדים משמעותיים לקראת דמוקרטיזציה כשדיבר על הגבלת כוחו של השליט ועל

ממשלה מייצגת ומועצה מחוקקת. את הלגיטימציה לכך התווה, בדרך שעוד יצעדו בה רבים, בשאיבה מעקרונות אסלאמיים כמו השורא, האגְ׳מַאע, והזכות להדחת שליטים הפועלים נגד חוקי השריעה ורווחת הכלל. גוברין מקדיש לתקופת רקע זו דיון קצר בלבד שאלמלא כן ראוי היה להזכיר גם את עַבְּד אל־רַחְמַן אל־כַּוַאכִּבִּי אשר ספרו **טַבַּאע׳ע אל־אִסְתִּבְּדַאד** היה הראשון שיצא נגד משטרי עריצות (תוך שהוא מנכס לעצמו את עבודתו של הוגה הדעות האיטלקי אלפיירי).

״העידן הליברלי״ זוכה בספר לדיון נרחב יותר, ובו מתאר גוברין את השתלבות הרעיון הדמוקרטי בזרמי המשנה השונים של התקופה: במחנה האסלאם מוזכר, כצפוי, עלי עבד אל־ראזק, אשר תפיסתו המגבילה את הח׳ליפות השתלבה בקריאתו לאמץ את דפוסי הדמוקרטיה המערבית; במגמה האירופית מוזכר טַה חוסיין שהים תיכוניות שלו השתלבה בכינון דמוקרטיה, בעיקר באמצעות חינוך מודרני; ובזרם החילוני מובלט סלאמה מוסא אשר משנתו גרסה הפרדה חדה בין הדת והמדינה בהשפעת תאוריות מערביות. כל אלה היו מצרִים אך בנוסף להם מציג המחבר בחלק הזה של ספרו גם ליברלים תומכי דמוקרטיה בסוריה ובעיראק.

על תקופת משטרי ההפיכות הצבאיות שלאחר מלחמת העולם השנייה אומר גוברין (עמ׳ 61): ״קציני הצבא שתפסו את השלטון בכוח וכוננו משטרים רפובליקניים הבטיחו לקיים חיים פוליטיים פתוחים יותר מבעבר, אולם בפועל הטילו אימה ופחד, נהגו בעריצות (בייחוד בסוריה ובעיראק) וטיפחו פולחן אישיות. [...] בנסיבות אלה נדחקו החוגים הליברליים לשוליים והתקשו לפתח שיח ציבורי״. בדיון בתקופה זו (אשר משום מה עורבבה עם זו שלאחריה) בוחן המחבר את ההתפתחויות במדינות ערב השונות, ובכלל זה מדינות בעלות משטרים מלוכניים שבהן תמונת המצב הייתה שונה.

בכך מגיע הספר לעידן ״הליברלים החדשים״ המוגדר נכון כתקופה שנפתחה בשלהי המאה העשרים ונמשכת בימינו. מדוע הופיעו הם דווקא בתקופה זו? גוברין מצביע על שורה של אירועים במישור הבינלאומי שנתנו השראה לחשיבה הליברלית, והבולט שבהם היה קריסת המשטרים הקומוניסטיים, ובמיוחד משטרו הרודני של צ׳אושסקו. בין האירועים המשפיעים במישור האזורי בלטו מלחמות המפרץ שמוטטו את המשטר הרודני בעיראק, ודומה כי לאירועים פנים־ערביים אלה הייתה השפעה רבה יותר מאשר לעולמיים. דיון נרחב מוקדש כמובן להשפעתה של ״מהפיכת התקשורת״ — תפוצתן של תחנות הטלוויזיה הלוויינִיות ושל רשתות האינטרנט אשר פתחו בפני הפרט אופקים חדשים. לכל אלה ניתן אולי להוסיף את הגורם הבסיסי שהייתי קורא לו ״בשלוּת״: האפקט המצטבר של תלאות החיים בצל הרצחנוּת של צַדַאם חוסיין, המניפולציות של מוּבּארכּ, המגוחכוּת של קַדַאפִּי או הדיכוי של אַסַד ושל שליטים אחרים. שאלה מעניינת היא האם עודדה את הליברלים גם פעילות הדמוקרטיזציה של האמריקנים. גוברין מראה שנזקה של זו היה מרובה מתועלתה, ואכן היא הופסקה לאחר תקופה קצרה.

מי היו האינטלקטואלים שהושפעו מן הגורמים האלה והרימו את קולם בעד העקרונות הליברליים? גוברין מתווה, תוך הכללות שאין מהן מנוס, את הקווים המאפיינים את הקבוצה. את רשימתו היה ראוי לסווג לשתי קבוצות: מאפייני

החשיבה ומאפייני הפעילות. בין הראשונים מציג המחבר רעיונות כמו השתלבות במורשת, המשכיות מן התקופה הליברלית הקודמת, העדפה של רעיונות מעשיים על פני תאורטיים, גישה רציונלית וביקורתית וקישור הדמוקרטיה לשלום ולפיתוח. בין מאפייני הפעילות מונה גוברין את הידרשותם הנרחבת לתקשורת, נטייתם לפעולה ציבורית יותר מאשר לפוליטית, זיקתם לעולם האקדמי והאינטלקטואלי הערבי וגם המערבי וההתרכזות של רובם בזירה המצרית.

השיח של הניאו־ליברלים האלה הוא עיקרו של הספר, והדיון המפורט שבו הוא תרומתו העיקרית. לצורך המחקר בחן גוברין ספרים ומאמרים של כשבעים אינטלקטואלים בני־זמננו שעסקו בסוגיות הליברליזם, הרצאות שנישאו בפורומים רעיוניים רלוונטיים, התבטאויות באתרי אינטרנט הפתוחים בפני ליברלים ועוד. עיבודו של חומר רבגוני כזה אשר מאופיין בטקסטים שההקשרים והמגמות שלהם פונים בכיוונים רבים ומנוגדים ורתימתו לתוך משנה סדורה אף פעם אינם מן המלאכות הקלות, אך גוברין מצליח יפה לפרק את הטקסטים ולשבץ את מרכיביהם בתוך קטגוריות של דיון מתודי.

את רעיונותיהם הפרטניים של הליברלים החדשים, המוצגים בהרחבה בספר, מתמצת גוברין בפרק הסיום כך: מרכזיות הפרט, זכויות אזרח, חירויות יסוד, שוויון, פלורליזם ורציונליזם. האינטלקטואלים האלה קוראים לרפורמה יסודית. הם תובעים לכונן דמוקרטיה ליברלית המבוססת על תרבות פוליטית חדשה הפועלת במסגרות חוקתיות, חוקיות ומוסדיות, המאפשרת חילופי שלטון סדירים, המפרידה את הרשויות והמבטיחה את עצמאות הרשות השופטת. עיקרון מרכזי בהגותם הוא רעיון האזרחות (מֻוַאטַנַה) הנתפסת כבסיס לכל הזכויות הפוליטיות ולשוויון הכול בפני החוק, ללא קשר לגזע, מגדר ודת; כך מכניס הרעיון הזה בעקיפין את ההפרדה בין דת ומדינה (המקובלת בשיח הזה כהגדרתה של החילוניות) שחלקם מתקשים לאמצה במפורש בשל נאמנותם לאסלאם.

הליברלים החדשים מודעים לכך שחזונם אינו ניתן למימוש בטווח הקצר. בתוך כך הם מרבים לדון במכשולים העומדים בפני כינון הדמוקרטיה. ניכר שהם מייחסים משקל רב לגורם התרבותי והמנטלי. הם מצביעים על חוסר ההתאמה של נורמות וערכים המושרשים עמוק בקרב הערבים לנדרש בקהילה דמוקרטית. דוגמה טיפוסית היא ההתנגדות העיקשת לשינוי ולחידוש. במישור הפוליטי הם מלינים על העצמה המופלגת של האליטות ושל חוגי השלטון ומנגנוניהם, על השימוש ההרסני שהם עושים בלאומיות ובדת, ועל החולשה הכללית של המדינה, מוסדותיה ומפלגותיה. במישור החברתי מצוינים כמכשולים קשים הרמה הירודה של החינוך וההשכלה, הפיגור הסוציו־כלכלי, ההעדפה של נאמנויות שבטיות ועדתיות והיעדר דפוסי פעילות אזרחית ודמוקרטית, במיוחד בבסיסה של הפירמידה החברתית.

הנטייה רבת־השנים לראות באימפריאליזם ובישראל את המכשולים החמורים לדמוקרטיזציה עודנה קיימת בקרב הליברלים החדשים אך במידה פחותה מבעבר. במהלך הדיון במכשולים נוצרת לעתים חפיפה עם טיעונים הרווחים, כנזכר לעיל, בהגות המערבית: מאובחנות תכונות נוגדות־דמוקרטיה באסלאם ואפילו נשמעים הדים לתאוריות מערביות של חברות נהר ועריצות מזרחית.

המכשולים העומדים בפני הדמוקרטיזציה הם אכן כבירים. הליברלים החדשים קלועים בין הפטיש והסדן: בשל פולמוסיהם עם האסלאמיסטים הם נחשפים להוקעות ולטרור, ובשל שאיפתם לכונן משטר חדש הם נרדפים על ידי מנגנוני השלטון. מול שני כוחות אלה חולשתם גלויה לעין: שעה שהאסלאמיסטים נהנים מתמיכה בקרב המוני המאמינים במסגדים ומוריהם, ולרשות המשטרים עומדים מנגנונים ומוסדות רבי־כוח — הרי לליברלים אין גייסות וגם בקרב שדרות הציבור מעמדם רופף, בין השאר בשל תדמיתם הקשורה למערב.

לא ייפלא אפוא כי הישגיהם עד כה לא היו רבים. למעשה, הם לא הצליחו להתבסס בפוליטיקה ובחברה. רובם של שנים־עשר הליברלים העצמאיים שהביוגרפיות שלהם מובאות בסוף הספר נפלטו מארצותיהם, לעתים בעקבות רדיפות קשות, והם חיים ופועלים כמהגרים בארצות המערב. אפילו התקוממויות "האביב הערבי", שנתפשו כשיאו של הגל הליברלי החדש, הוכיחו בסופו של דבר את ההפך — את כוחם העדיף של הצבא, של האסלאמיסטים ושל הכוחות השבטיים והעדתיים.

דוד גוברין בחר לסיים את ספרו בסיכום נקודות הזכות של הליברלים: קיומיותם וחיותם, תרומותיהם לשיח הציבורי, ובעיקר הצלחתם להציג חזון חלופי למשטרים אשר דירדרו את העולם הערבי למצבו העגום הנוכחי. סיכום זה הולם יפה את רוח ההבנה והאמפתיה הנושבת בדפיו של ספר מאלף זה.

שמעון שמיר, אוניברסיטת תל אביב

Stephennie Mulder
The Shrines of the ʻAlids in Medieval Syria: Sunnis, Shiʻis and the Architecture of Coexistence
Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014, 287 pp. + index.

המתח השיעי־סוני לבש צורה אחרת לאחר דחיקת הפַּאטִימִים־אִסְמַאעִילִים מבְּלַאד אל־שַׁאם והתבססות שלטון סלג׳וקי שנשא בעוז את נסי החִ׳ליפה לבית עבאס. אמנם הוא לא נעלם לגמרי, כמו שניתן להקיש מאירועים שונים בתקופה הממלוכית, ובכלל זה התפרצות של מרידות משיחיות בסיסמא של המַהְדִי הסוּפִיַאנִי; אולם אתרי קודש ונפיצותם של שמות פרטיים מצביעים על כך שעלי בן אבי טאלב וצאצאיו היו למושא הערצה בקרב מוסלמים רבים בני אסכולות שונות.

ספר הגאוגרפיה של אל־הַרַוִי מאיר זאת בבהירות. אתרים אחדים שנזכרים בחיבור ימי־ביניימי זה הם נשוא הספר שביקורת זו עוסקת בו. זהו מחקר פרשני של אתרי קודש וזִיַארַה אשר מבקש להתמודד עם אתגר כפול: א) ניתוח כוונת הבונים ו־ב) האופן שבו האתר הבנוי נתפס בעיני המתבונן והמבקר. אתרים אלה נבנו במאות העשירית עד הארבע־עשרה במרחב רווי מתחרים ויריבים, בידי מושלים בעלי שאיפות פוליטיות ובידי קהילות דתיות (מוסלמיות) אשר לעתים חומות של עוינות עמוקה חצצו ביניהן.

הפרק הראשון עוסק בשרידים שנחפרו בעיירה באלס (Barbalissos/us) שבקרבת נהר הפרת, שבעברה הייתה עיר נוצרית (קסטיא ד־בית בלש במקורות בלשון הסורסית)[1] ואשר קהילתה היהודית נזכרת בחיבורו של רבי בנימין, שמזהה באתר את שרידיו של בלעם בן פעור.[2] במאה האחת־עשרה עמד במקום ציון משולש לזכר בית עלי בֶּן אבִּי טאלב. פלישת המונגולים הביאה לחורבנו של האתר המקודש. לאחר דיון תמציתי בהיסטוריה של המקום פונה המחברת לניתוח הממצאים הארכאולוגיים שנחשפו על גדות אגם אסד בידי משלחת חופרים מאוניברסיטת פרינסטון ומסוריה. מסקנות החפירות והממצא הארכאולוגי מעידים על אתר פעיל שראשיתו בבית קברות ואשר התרחב בהדרגה.

הפרק שני נפתח בסקירה של תולדות השיעה במרחב הסורי ועובר לעיסוק נקודתי בשני אתרי קודש בעיר חלב: מַשְׁהַד אל־חוסיין ומשהד אל־מַחְסַן (אל־דכּה) הסמוך. אתרים אלה אמנם קשורים בחוסיין בן עלי, ובנייתם משקפת את עצמת הנוכחות השיעית במרחב בעיר, אך בטיפוחם נטלו חלק גם שליטים סונים מובהקים; עדות לא רק לדמוגרפיה ההיסטורית, אלא גם להיחלשות העוינות הבין־כיתתית בתקופות

1 מופיעה ברשימות מחוזות הכנסייה; J. B. Chabot, "Les Eveques Jacobites du VIIIe Au XIIIe siecle," *Revue de l'Orient Chretien* 6 (1901), p. 192; Une "Notitia Episcopatuum" d'Antioche du Xe siecle," *Echos d'Orient* 10 (1907), p. 94; Ignatius Aphram I. Barsoum, *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences*, Piscataway, NJ 2003, p. 243.

2 A. Asher (ed. & trans.), *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, London 1840, vol. 1, pp. 88-89

האַיוּבִּית והמַמְלוּכִּית. בדיונה בשני אתרים אלה עושה המחברת שימוש הן בעדויות היסטוריות (ספרותיות) והן בתיעוד המודרני (ארכאולוגיה וארכיטקטורה), שילוב שמאפשר לה לא רק לסקור את המבנים אלא גם להציג רעיונות בדבר חשיבותם לבונים ולמשתמשים.

בפרק השלישי מתמקדת המחברת בבית הקברות שבסמוך לשער הדרום־מערבי (אל־בַּאב אל־צַעִ׳יר) של דמשק. מקום זה מושך אף כיום עולי רגל שיעים, שכן קבורות בו מספר דמויות (ובכללן נשים) נערצות לצד אישים ששמם נושא חשיבות סמלית רבה גם לסונים. כזהו קברו המשופץ של בִּלַאל בן רַבַּאח אל־חַבַּשִׁי, מי שמתואר כמואזין המוסלמי הראשון (ואשר את קברו ניתן לפקוד גם בעמאן). בסמוך אליו מצוי קברה של סִת סַכִּינַה בִּנְת אל־חֻסַיְן. ציונה של אישה נערצת זו בבית הקברות המוסלמי של טבריה הומר בשנת 1995 והיה לאתר עלייה לרגל ליהודים אשר באים לפקוד את מצבתה של רחל בת כלבא שבוע, אשתו של רבי עקיבא. צליינים שיעים אשר עולים כיום לקברה של סכינה פוקדים גם את הקבר השכן של אום כלת׳ום. נראה כי המבנים הראשונים במקום הם מן התקופה הפאטימית. במפנה המאה העשרים זוהה בסמיכות להן גם קברה של פאטמה בת חסין, מסורת ששורשיה, כנראה, בקריאה משובשת של הכתוב על מצבתה של פַּאטְמַה בִּנְת אַחְמַד אל־סֻבְּכִּי. ההנחה כי הפועל ג׳רד (עמ׳ 125) לתיאור מעשה בנייה במאה האחת־עשרה מובנו חירש, אינה מבוססת דיה. לא אחת הוא מציין בנייה חדשה מן היסודות.[3]

הפרק הרביעי מוקדש לציון קברים מקודשים נוספים של משפחת עלי בן אבי טאלב בתוככי חומות דמשק ומחוצה להן. הוא נשען בעיקר על תיעוד טקסטואלי ובניגוד לפרקים הקודמים נעדר כמעט לחלוטין ניתוח של ממצאים חומריים. הקבר הראשון הנסקר מזוהה מאז המאה השלוש־עשרה עם רֻקַיַה בִּנְת חסיין בן עלי. ציון מנוחתו של קדוש נערץ זה מצוי בתוך המסגד הגדול האומיי שבטבורה של דמשק. אִבְּן תַיְמִיַה אשר תוקף את פולחן ראש חוסיין באשקלון ובקהיר מציין אתר קבר בבַּאב אל־פַּרַאדִיס בדמשק.[4]

אפשר כי קברה של זִינַב בִּנְת עלי הוא האתר השיעי המקודש ביותר במרחב דמשק בימינו. עדות להיותו אבן שואבת ל״חאג׳ אל־פֻקַרַא״ מצויה כבר ברחלה של אבן גַ׳בִּיר וכן בספר המסע של עבד אל־עַ׳נִי אל־נַאבֻּלְסִי, אם כי הזרם המתגבר הנוכחי של צליינות וצליינים איראנים הוא תופעה חדשה יחסית שניתן לזהותה רק לאחר סיומה של המלחמה בין עיראק לאיראן (גופתו של עלי שריעתי הועברה מלונדון לקבורה במקום בשנת 1976). נראותם של מבקרים אלה בדמשק משכה תשומת לבם של סוציולוגים ואנתרופולוגים.

הפרק החמישי סוקר במבט רחב אתרי עליה לרגל בתחומי בלאד אל־שאם אשר קשורים בעלי בן אבי טאלב ובני (ובנות) ביתו. תוך הישענות על מחקרים שבוחנים פולחני עליה לרגל מבקשת המחברת להסביר כיצד התקדשו אתרים, שלכאורה לא נכונו במאפיינים ייחודיים. לטענתה, במאה השתיים־עשרה ניתן לזהות שינוי

3 Moshe Sharon, *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae*, Leiden 2009, vol. 4, p. 151

4 אל־עפיפי (עורך), **ראס אל־חסן**, קאהיר 1949.

והתרחבות במפת אתרי הקודש. היא מדגישה את השפעותיו של אבן עַסַאכִּר, מחבר המילון ההיסטורי־ביוגרפי רב הכרכים, על תודעתם של קוראיו.

הספר עשיר בתמונות, שרטוטים ומפות ותורם תרומה ממוקדת לזרם מתרחב, מאז הרבע האחרון של המאה העשרים, של מחקרים בתולדות אמנות האסלאם, ארכאולוגיה וארכיטקטורה של דת ותרבות עולמית זו. זרם של מחקר אשר נשען על צמד אדנים: פרשנות טקסטואלית וניתוח מימצאים באתריהם. ואכן המחברת עושה שימוש מועיל בשילוב מפרה של ניתוח עדויות ספרותיות ותיעוד חומרי. בכך היא משקפת את חזית המחקר העדכנית. ככזה הספר מומלץ לא רק להיסטוריונים של אומנות וארכאולוגיה אלא גם לעוסקים בפרשנות היסטורית־תרבותית. עם זאת הקורא אשר מתבונן באיורים ובתמונות אשר המחברת מצרפת להסבריה, אינו רשאי להתעלם מתצלומי ההרס מסוריה המדממת של שלהי העשור האחרון, ולכן דיבורה של המחברת בלשון הווה על מבנים ימי־ביניימים שעדיין עמנו יכול לעורר לכל היותר חיוך של תוגה.

יהושע פרנקל, אוניברסיטת חיפה

Avner Wishnitzer
Reading Clocks, Alla Turca: Time and Society in the Late Ottoman Empire
Chicago: The University of Chicago Press, 2015, xii + 273 pp., index.

בשנים האחרונות מספר היסטוריונים בחנו מחדש את יצירתו של משטר הזמן הגלובלי בסוף המאה התשע-עשרה, כולל כיצד עבר הזמן תהליכי האחדה ברחבי העולם והוצג כסמן של שוני תרבותי. אבנר וישניצר תורם תרומה משמעותית ביותר לספרות זו בספרו הבוחן כיצד בסוף המאה התשע־עשרה ותחילת המאה העשרים אנשים, ובעיקר הממשלה באיזורים דוברי התורכית של האימפריה העות׳מאנית, אימצו פורמלית מערכת מערבית של מעקב אחר הזמן בד בבד עם פיתוח תפיסות ורגשות חדשים ביחס לזמן. מספר מערכות זמן חופפות זו לזו ושונות זו מזו הוחלפו עד 1926 במערכת זמן מערבית של עשרים וארבע שעות שוות וזהות שהחלו בחצות, מערכת הזמן שנמצאת בשימושנו כיום.

כמו רבים מהמחקרים החדשים גם ספרו של וישניצר אינו מספר ״סתם״ את סיפור נצחונה הבלתי נמנע של המודרניזציה של הזמן באמצעות הופעת שעונים מכניים וטכנולוגיה חדשה. כפי שהוא קובע נכוחה, שעונים מכניים היו בשימוש בקרב נתינים עות׳מאנים מסוימים כבר בסוף המאה השמונה־עשרה, ואפילו הופיעו בשירה כמוטיבים ספרותיים המייצגים את האוהב/ת והנאהב/ת. שעונים אלו עבדו לפי שעות מֻסְתַּוִיָה אשר, כפי שהראה דיויד קינג (King), היו חלק משיטת הזמן האימפריאלית והיו בשימוש החל מהמאה השש־עשרה. כמו כיום, היום היה מחולק לשני חצאים שווים שהיו בתורם מחולקים לשתים־עשרה שעות השוות זו לזו. אבל בניגוד לשיטה הנוהגת כיום, היום החל עם הזריחה וברגע זה היה צורך לכוון מחדש את השעונים המכניים. ״השיטה התורכית״ הייתה כנראה השיטה הרווחת במאה התשע־עשרה, אולם לצדה היו קיימים מספר משטרי זמן מתחרים. רוב האנשים למשל חילקו את יומם על פי זמני חמש תפילות האסלאם, ובסופו של דבר ״השיטה התורכית״ הפכה לאופציה רלוונטית גם היא.

וישניצר טוען שהשינוי המרכזי במהלך המאה התשע־עשרה לא היה הופעת שעונים מכניים חדשים, אלא תפקידה של המדינה באכיפת משטר זמנים חדש על פי פרקטיקות למעקב אחר הזמן ושעונים שהיו בשימוש באירופה. ״תרבות הזמן העות׳מאנית״ טוען וישניצר, הייתה ״זירה מרכזית שבה קבוצות חברתיות התחרו על לגיטימיות, הגדירו את הזהות שלהן, והציגו את האידיאולוגיות שבהן דגלו; תרבות זו הייתה מדיום שדרכו הוגדרה התפיסה של מודרניות וחזונות חלופיים של מודרניזציה בוטאו ובוקרו״ (עמ׳ 7).

המדינה העות׳מאנית המתחדשת של אמצע עד סוף המאה התשע־עשרה היא אם כן הגיבור ההיסטורי הראשי של הספר. אפילו במאה השמונה־עשרה השליטה על הזמן הייתה בסמכותה של המדינה העות׳מאנית, כחלק ממה שוישניצר מכנה

״המשטר הישן״ שכרך זה בזה תרבות של זמן וכוח פוליטי. ליבתו של הספר מתמקדת בתרבות הזמן החדשה שהמדינה טיפחה בתחומים שבהם באה לידי ביטוי באופן ברור המשמעת המודרנית — הבירוקרטיה, הצבא והחינוך. וישניצר מתאר תרבות זו פחות במונחים של תכנית סדורה המופנית כלפי החברה (לפחות לא בשלב הראשון), אלא יותר כתגובות מצטברות לתחרות שהתנהלה בתוך המדינה, ושחייבה פריון רב יותר מעובדי המדינה או הסמוכים על שולחנה — פקידים, תלמידים או חיילים. רק מאוחר יותר נכפה משטר הזמן החדש על ידי הסדרה משפטית. מתוך המוסדות שהנהיגו משמעת מודרנית חלחלה תרבות הזמן החדשה לחברה, כשהיא מגיעה למעמדות הביניים ולנשים ובסופו של דבר גם לפשוטי העם. סדר הזמן החדש התפשט הן גאוגרפית והן חברתית ומעבורות, רכבות קלות ומגדלי שעון התיכו אותו לתוך המרקם הפיזי של העיר ולחיי תושביה ורגשותיהם. כך, בפרק האחרון של הספר מבין הקורא בנקל מדוע ״השיטה התורכית״ והשיטה המערבית של הזמן נשאו בחובן מטען רגשי ותרבותי כבד משקל, ואלו באו לידי ביטוי במהלך ויכוחים על אימוץ השיטה המערבית בתחילת המאה העשרים.

לאורך הספר וישניצר מתגלה כפרשן מיומן של טקסטים השאובים לא רק מצווים ממשלתיים אלא גם מתוך ספרות עממית וגבוהה כאחד. לדוגמה, הוא אחד ממספר מועט של היסטוריונים שמשלב בניתוחו שירת דִיוַואן הקשה מאוד לפרשנות ולתרגום; שירה זו משמשת אותו להדגמת גישות תרבותיות כלפי שעונים. במקום אחר בספר הוא מראה במיומנות רבה כיצד לוח זמנים של בית ספר מהתקופה החמידית הצליח לשלב בין מערכת השעות הנוקשה לבין נקודת ההתחלה המשתנה של היום העות׳מאני. וישניצר נמצא בשיאו כאשר הוא צולל לתוך ההיבטים הרגשיים של סדר הזמן — למשל תחושות הזירוז והחרדה שיצר הסדר החדש. תשומת לב ורגישות לרגשות מאזנת את הגישה המכנית מה של הספר.

הביקורת המשמעותית היחידה על ספרו של וישניצר היא הדגש הרב מדי, לטעמי, בתפקיד שמילאה האימפריה המתחדשת של המאה התשע־עשרה כסוכן וכמקדם של סדר הזמן החדש. עמדה זו נובעת מסירובו (הנכון כשלעצמו) של המחבר לפרש את הופעת השעונים המכניים ומידות הזמן האירופיות כשבר היסטורי. בכל זאת אני תוהה האם השימוש הנפוץ בשעונים בסוף המאה השבע־עשרה ובמהלכה של השמונה־עשרה אכן מדגים משטר ישן קוהרנטי שאיחד תפיסת זמן, כוח ותרבות. וישניצר היה יכול לחקור בצורה יסודית יותר את ההשלכות של המסחר הנרחב בשעונים אירופיים באימפריה העות׳מאנית בין המאות השבע־עשרה והתשע־עשרה. שעונים אלו היו אולי חלק מעניין חדש ורחב במעקב אחר הזמן במהלך התקופה, עניין שכלל בניית מגדלי שעון גדולים בערים המרכזיות של הבלקן כמו סרייבו, פודגוריקה, אולצין וטיראנה בין אמצע המאה השבע־עשרה ותחילת המאה התשע־עשרה, ואפילו הקדשה הולכת וגוברת של ווקף שנועד לתמיכה בשעוני שמש על מבני ציבור. דוגמאות אלו חושפות שימוש בשעונים כפונקציה של השוק, טעם ואופנה או כמוצרים ציבוריים שהמשיך עד למאה התשע־עשרה, וחשוב מכך, היו עשויות להפוך את התיאור של וישניצר לפחות סכמטי ולערער על העמדה המרכזית שנתונה לתפקיד המדינה. יתרה

מכך, דוגמאות אלו היו מוסיפות מידת מה של תרבות חומרית וויזואלית לגישתו הטקסטואלית בעיקרה של הספר.

אולם זוהי רק ביקורת קטנה על ספר שהוא משכנע בטיעונו ובנוי היטב. זוהי עבודת מחקר רצינית וחשובה שתהפוך לקריאת חובה לכל מי שירצה לעבוד על תרבויות הזמן של המזרח התיכון בפרט, ועל חיי הרגש של הנתינים העות׳מאנים בכלל. יתרה מכך, הספר עולה בקנה אחד עם מחקר חדשני שמציע פרשנות חדשה על התהליך המקביל של מהפיכת השפה ברפובליקה התורכית, ובכך הוא מאפשר לנו לספר סיפור חדש על האופן שבו המדינה העות׳מאנית ניסתה לעצב את תחושות נתיניה במהלך המאות התשע־עשרה והעשרים.

ניר שפיר, האוניברסיטה של קליפורניה — סאן דייגו

Eyal Ginio
The Ottoman Culture of Defeat: The Balkan Wars and their Aftermath
London: Hurst Publications and New York: Oxford University Press, 2016, 377 pp.

ספרו של איל ג׳יניאו מציע ניתוח עמוק של האירועים בשלהי התקופה העות׳מאנית, בפרט תוצאות מלחמות הבלקנים. הספר מוסיף נדבך חשוב ללימוד ההיסטוריה של שלהי האימפריה העות׳מאנית לצד תרומה משמעותית לחקר מלחמות וחברה. המחקר גם מאפשר תובנות חשובות על ״תרבות התבוסה העות׳מאנית״ והשפעתה העמוקה על החברה בסוף ימי האימפריה.

המחקר מוסיף רבות לספרות על מלחמות הבלקנים תוך התייחסות מקיפה לעבודותיהם של Edward Erickson, *Defeat in Detail: The Ottoman Army in the Balkans, 1912-1913* (2003) וכן Richard Hall, *The Balkan Wars 1912-1913: Prelude to the First World War* (2000). אך במקום לגשת לקונפליקט מהיבט צבאי־פוליטי גרידא, ג׳יניאו מתמקד בהיבטים החברתיים של הסכסוך ובמיוחד בהשפעת התבוסה העות׳מאנית על החברה בהתבססו על מקורות חדשים בעות׳מאנית, ערבית, לדינו, עברית וצרפתית, באמצעותם מורכבת בספר תמונה מרשימה אשר מגשרת במיומנות על השסע בין הדרך בה התנהלה הלחימה בפועל במלחמות הבלקנים לבין השפעתן על החברה העות׳מאנית.

המחקר מתמקד כאמור בניתוח של החברה העות׳מאנית תוך תנועה מרמת המקרו למיקרו ושימוש במקורות מגוונים כולל מסמכים ארכיוניים, עיתונים ומונוגרפיות מודרניות. המקורות המעניינים ביותר אולי הם עיתונים וספרים שנתפרסמו במצרים לגבי המלחמות, המוסיפים פרטים רבים להבנתנו את האירועים. פרסומם במצרים כחבל ארץ הקשור קשר קרוב לעות׳מאנים אבל עדיין נטרלי, אִפשר לכותביהם גישה נוחה לאירועים וחופש ביטוי במהלך המלחמה. השימוש במקורות אלו הוא תרומה מבורכת להיסטוריוגרפיה של מלחמות הבלקנים.

בנוסף לניצול של מקורות חדשים ומחדשים ג׳יניאו פורש באופן ברור ומובן את תפיסתו באשר לאירועים, ותומך את דבריו בצורה ססטמטית בעדויות מחזקות. בסוף המבוא הוא מספק סינופסיס ברור של כל פרקי הספר. בששת פרקי הספר ג׳יניאו מספק ניתוח רב־ממדי של השפעת התבוסה העות׳מאנית במלחמות הבלקן על החברה העות׳מאנית, בדונו בכל פרק בהיבט אחר של חברה זאת.

בפרק הראשון הוא משרטט את הדינמיקה של מהלך הקרבות השונים במלחמות הבלקנים, ודן במעמד הצבא העות׳מאני בתוך הקונפליקט. ג׳יניאו מדגיש את השינוי בדעת הקהל העות׳מאנית מציפייה והתרגשות לתבוסה וייאוש. הוא נוגע בזוועות שבוצעו כנגד מוסלמים במהלך המלחמה ותפיסתן בספרות העות׳מאנית בת־התקופה.

בפרק השני מתעמק הכותב בהשלכות של המפלה הקטסטרופלית על החברה העות׳מאנית. ג׳יניאו טוען כי לעות׳מאנים הייתה ״תרבות של תבוסה״, רעיון שאותו הוא שואב מוולפגנג שיוולבוש (Schivelbusch, 2003). ג׳יניאו מתמקד בספרות בת־

התקופה בעות׳מאנית, לדינו וערבית, הן ספרים והן עיתונים, ומציג תמונה ברורה של חברה המשתקמת מתבוסה, ומחפשת אחר אשמים ואחר הסיבות שגרמו לה.

בפרק השלישי נסקרים הרעיון של נקמה ותחייה בתקופה שלאחר המפלה. ג׳יניאו מדגים כיצד עשו כותבים עות׳מאנים שימוש בתבוסה לקואליציה של מדינות הבלקן ככלי לגיוס תמיכה בשינוי ולהשגת נקמה. ההגנה על כבוד האימפריה העות׳מאנית והתכניות לשינוי חברתי עמוק נדונות בהתבסס על מגזינים עות׳מאניים. מעניין כי יפן ובולגריה שימשו מודל לחיקוי להתחדשות חברתית.

בפרק הרביעי מבהיר הכותב תפיסה מעניינת מאוד בתרבות העות׳מאנית של ״מפלה״, ובוחן את השפעתה על ילדים ועל ספרות המיועדת לילדים בתקופה העות׳מאנית המאוחרת. הפרק מציע ראייה ייחודית של הדרך שבה נתפסו ילדים באימפריה העות׳מאנית כעתיד של ״האומה״ וכאמצעי להשגת נקמה. הפרק תורם רבות לספרות ההולכת ומתרחבת על ההיסטוריה של ילדים וילדות באימפריה העות׳מאנית.

הרעיון של הגנה על הכלכלה והנושא של חרמות נדון בפרק החמישי. אחת מהתגובות של המוסלמים באימפריה העות׳מאנית לתבוסה במלחמות הבלקנים הייתה להטיל ספק באוכלוסייה הלא מוסלמית ובפעילות הכלכלית שלה באימפריה. ג׳יניאו מקטלג את החרם שהושק להענשת מיעוטים ״בוגדים״ ולבניית כלכלה לאומית כמבשרים על הרטוריקה הכמאליסטית בתורכיה הצעירה. מקרה מיקרו־היסטורי של הקהילות היהודיות בבלקנים בתקופה שלאחר מלחמות הבלקנים, במיוחד קהילת דימוטיקה/דידימוטיכו משמש בידי ג׳יניאו להמחיש את תוצאות החרם.

בפרק השישי והאחרון מתאר ג׳יניאו את הזיכרון של מלחמות הבלקנים בחברה העות׳מאנית ואת תהליך עיצוב הזיכרון. חשיבות המלחמות והאופנים שבהם הן נזכרות בזמן ״התורכים הצעירים״ נדונים בהרחבה. במוקד הדיון עומדת החשיבות של העיר אדירנה כסמל לזיכרון זה. בנוסף לכך הדיון מתמקד ביחסים בין התורכים הצעירים לסולטאן והשפעתם על הדרכים שבהן אדירנה נהפכה למטפורה של זיכרון הסכסוך.

ששת פרקי הספר מציעים אם כן תובנות חדשות על מלחמות הבלקנים. התרחקות מניתוח המתמקד בהיבטים הצבאיים והפוליטיים של המלחמה בהתבסס על מקורות באנגלית למיניהם, מאפשר לג׳יניאו לתרום תרומה משמעותית ללימודי ההיסטוריה העות׳מאנית, מלחמות הבלקנים ומלחמה וחברה בכלל. המחקר מאפשר הבנה עמוקה יותר של מלחמות הבלקנים והשפעתן על החברה העות׳מאנית במגוון רבדים. מן הראוי שספר זה יהיה לקריאת חובה להיסטוריונים של מלחמות הבלקנים והאימפריה העות׳מאנית בשלהי תקופתה.

בספר שזורות מספר אילוסטרציות, חלקן מאוספו הפרטי של הכותב, אשר מספקות מידע נוסף וממחישות את הדיון. ניתן היה עם זאת לשלב עוד תמונות, איורים ומפות. ככלל הכללת מפות הייתה יכולה לתרום רבות להבנת הנרטיבים על מלחמות הבלקנים. די קשה, במיוחד למי שאינו בקיא ברזי החומר, למקם רבים מהמקומות הנזכרים בספר. מספר מצומצם של מפות במקומות הרלוונטים היה יכול לעזור רבות להקלת הבנת הנקרא. ביקורת נוספת שקשורה יותר בהוצאה לאור מאשר

בכותב, היא שהספר כולל הערות סופיות ולא הערות שוליים, דבר שמקשה מאוד לעקוב אחר המקורות הרבים שבהם עשה ג׳יניאו שימוש. מלבד עניינים אלו מדובר בעבודה מבורכת התורמת רבות למחקר.

ג׳ימס טאלון, אוניברסיטת לואיס, אילינוי

M. Talha Çiçek (ed.)
Syria in World War I: Politics, Economy and Society
New York: Routledge, 2016, 248 pp.

מלחמת העולם הראשונה היא אחד האירועים הנחקרים ביותר באקדמיה המערבית. למרות זאת, יובל המאה לאירוע קולוסלי זה עדיין יוצר בשנים האחרונות תזזית אקדמית שמאפשרת לחשוף זירות גאוגרפיות וקונספטואליות שהוזנחו בעבר בתולדות המלחמה ובתהליכים שהובילו אליה. כחלק ממגמה זו מופיעים עוד ועוד חיבורים העוסקים בהיסטוריה החברתית והפוליטית של האימפריה העות׳מאנית בשנותיה האחרונות. אלה משתלבים היטב גם בהתעניינות העכשווית בקהילות ואזורים אשר חורגים ממסגרת מדינת הלאום במזרח התיכון — תוצר התערערות המסגרת המדינית באזור בשנים האחרונות. קובץ המאמרים **סוריה במלחמת העולם הראשונה: פוליטיקה, כלכלה וחברה** בעריכת טלחה צ׳יצ׳ק (Çiçek) נובע מתוך ותורם תרומה חשובה להתפתחויות אלה במחקר. שמונת המאמרים בקובץ משכנעים את הקורא כי אפשר לראות בסוריה הגדולה יחידת ניתוח רלוונטית וייחודית לחקר ההיסטוריה של המלחמה. סוריה הגדולה הייתה בזמן המלחמה לשטח השיפוט של גַ׳מַאל פַּאשַׁא, שר הימייה ומפקד הארמיה הרביעית של הצבא העות׳מאני. לנוכח המטרות שביקשה האימפריה להשיג במלחמה, אשר חרגו מניצחון צבאי בשדה הקרב אל התחום הפוליטי והחברתי, חבש ג׳מאל פאשא לראשו לא רק את כובע המפקד הצבאי, אלא גם את זה של המושל האזרחי. במסגרת תפקיד זה ביקש להשתמש בשעת הכושר שסיפקה המלחמה על מנת להפוך את סוריה הגדולה לחבל ארץ מודרני ומפותח, הנאמן נאמנות מוחלטת לאימפריה. בעוד ספרו הראשון של צ׳יצ׳ק הניח במידה רבה את היסודות להבנת פועלו של ג׳מאל פאשא להשגת מטרות אלה,[1] קובץ המאמרים הזה מחדד את התמונה על ידי התמקדות במקרי בוחן ספציפיים, בעיקר בנוגע להיבטים הפוליטיים של הפרויקט שלו.

ניתן לחלק את המאמרים בקובץ לארבעה צמדים. הראשון מורכב מהמאמר הפותח של טלחה צ׳יצ׳ק והמאמר הסוגר של הילמר קייזר (Kaiser). צ׳יצ׳ק נובר בנבכי הפוליטיקה וההיסטוריה של ״הוועד לאחדות וקדמה״ ומפרק את המיתוס כי האימפריה הונהגה מאז 1913 על יד ״טריומווירט״ אחיד ותמים דעים. הוא מדגים כי הפאשות אנור, ג׳מאל וטלעת עמדו כל אחד בראש סיעה שונה בתוך הוועד, שביניהן שררו חילוקי דעות אידיאולוגיים חריפים. על רקע זה יש להבין את הרחקתו של ג׳מאל ממרכז האימפריה ושליחתו לסוריה בזמן המלחמה. התובנה של צ׳יצ׳ק עוברת כחוט השני ברוב במאמרים בקובץ כחלק מגורמי הרקע שעיצבו את האקלים הפוליטי של המלחמה, אולם היא בולטת בעיקר במאמר האחרון של קייזר העוסק

1 M. Talha Çiçek, *War and State Formation in Syria: Cemal Pasha's Governorate during World War I, 1914-1917,* London 2014

בהגליית האוכלוסייה הארמנית ממערב אנטוליה לסביבת העיר חלב שבשיפוטו של ג׳מאל פאשא בסוריה. במאמר מתחקה קייזר אחר הלוגיסטיקה של מאמצי ה״יישוב מחדש״ של אותן אוכלוסיות והתלאות שסבלו עקב כך, ומציע כי ג׳מאל מילא תפקיד מרכזי במניעת גורל דומה לזה של הארמנים של מזרח אנטוליה. למרות תמיכתו הכללית בהגליית הארמנים ג׳מאל פעל בניגוד לגישתם של הקצינים האחרים באוכפו בקפדנות את האיסור לתקוף את שיירות הגולים הארמנים, ובדחיפתו משלב מסוים להפסקת ההגליות.

בעוד הסוגיה הארמנית הביאה את ג׳מאל להתמודד עם מדיניות שנוצרה מחוץ לתחום שיפוטו, מאבקו בבעיה הלאומית בסוריה הגדולה בזמן המלחמה היה יוזמה כמעט פרטית. המאמרים השני והשלישי בקובץ בוחנים את יחסיהם של קציני ״הוועד לאחדות וקדמה״ עם האליטה הערבית בסוריה, על ידי ניתוח קרוב של אירוע היסטורי מעניין. במהלך סתיו 1915 ביקרה משלחת של אנשי דת, עיתונאים, פוליטיקאים ואינטלקטואלים סורים ופלסטינים באתרים שונים באנטוליה, בחזית גליפולי ובאיסטנבול, במימון וארגון הממשלה. המשלחת פגשה מדינאים ומפקדים עות׳מאנים, ביניהם אנור, טלעת ומצטפא כמאל, ביקרה חיילים בבתי חולים ובמחנות צבא וזכתה לכבוד רב. הייתה זו יוזמה של ג׳מאל פאשא, באמצעותה הוא ביקש להביא את משתתפי המשלחת לדבר בשבחו באוזני הקצינים באיסטנבול ולהלל את האימפריה עם חזרתם לארצותיהם.

מאמריהם של סלים תמארי (Tamari) ואיהאן אקטאר (Aktar) עוסקים שניהם במשלחת הססגונית הזו, אולם כל אחד מהם נשען על מקורות ואופני ניתוח שונים ומגיע למסקנות שונות. תמארי רואה במשתתפי המשלחת קבוצה שייצגה רבים בסוריה הגדולה אשר היו ונותרו נאמנים לאימפריה למרות פעילותו של ג׳מאל פאשא כנגד הלאומיות הערבית והמדיניות הדכאנית של ״הוועד לאחדות וקדמה״ בשנים שקדמו למלחמה. הוא מתבסס בעיקר על שני דוחות מקיפים שכתב מוחמד כורד עלי מספר שבועות לאחר חזרתו מהמשלחת, ובהם שבחים לצבא האימפריאלי, למפקדיו ולאימפריה כולה. תמארי אמנם לא רק נסמך על כתביו של כורד עלי, אלא משתמש בדמותו של אינטלקטואל ערבי בולט זה גם על מנת להראות שנאמנות בלתי מסויגת לאימפריה עלתה בקנה אחד עם אינטלקטואליזם ערבי וזהות ערבית מוחצנת. תמארי מראה כי היו שראו את עתיד התחייה הערבית (ה״נַהַצ׳ה״) בתוך מסגרת אימפריאלית עות׳מאנית ולא כמובילה בהכרח ללאומיות ערבית בדלנית. איהאן אקטאר, לעומת תמארי, אינו ״קונה״ את הצהרות ההתפעלות והנאמנות של המשלחת הערבית, וטוען במאמרו כי יש לראות באלו חנופה במקרה הטוב ותוצר של פחד במקרה הגרוע. עיקר מאמרו עוסק בפרספקטיבה של הקצינים התורכיים על מסעה של המשלחת. מניתוחו עולה כי באיסטנבול לא ראו תועלת אפשרית צומחת מהביקור, החל מטלעת פאשא שחשד במבקרים שהם למעשה לאומיים ערבים, ועד מוסטפא כמאל שזלזל בנוכחים מתוך אמונה כי הטריטוריות הערביות כבר ממילא אבודות. אף שהם חלוקים במרבית ממסקנותיהם, מאמריהם של תמארי ואקטאר משלימים זה את זה ומאירים את היחסים בין הערבים בסוריה ומובילי האימפריה באור חדש.

המאמרים הרביעי והחמישי מסיטים את המבט לקבוצה הלאומית השנייה עליה נתן ג׳מאל פאשא דעתו — הציונים בארץ ישראל. הנושא שזכה לתשומת לב רבה בהיסטוריוגרפיה הציונית זוכה כאן למבט מרענן בהתבסס על מגוון רחב של מסמכים ארכיוניים בשפות שונות, תורכית עות׳מאנית היא העיקרית שבהן. הילמר קייזר (שתרם לקובץ זה שני מאמרים) משרטט במאמרו תמונה מפורטת מאוד של המדיניות העות׳מאנית לחיסול הציונות בארץ, כפי שהתגבשה ויושמה בששת החודשים הראשונים של המלחמה. המאמר עוקב אחר דמותו של המושל הנכנס של תת־מחוז יפו בַּהַא אל־דִין בֶּיִי — חבר המחלקה לביטחון ציבורי של האימפריה ו״מומחה״ לבעיה הציונית באימפריה. בחסות ביטול הקפיטולציות והחשש מאוכלוסיות גיס חמישי, ערכו בהא אל־דין ואחרים שורה של חקירות בקרב המושבות והמוסדות הציוניים ו״חשפו״, כי אלו הצליחו ליצור בשנים שקדמו למלחמה מעין אקס־טריטוריה יהודית באימפריה. קייזר מראה כיצד לאחר כל שורת חקירות שכזו החליט ג׳מאל פאשא על צעדים כנגד הפעילות הציונית אשר כללו סגירת מוסדות, מניעת הגירה יהודית, הגליה וגירוש, כליאה, קנסות, החרמות רכוש ועוד. כל אחד מהצעדים הללו עורר בתורו הדים מידיים באיסטנבול, שם השגרירים האמריקני והגרמני הפעילו לחץ ישיר על טלעת פאשא. בעקבות כך ניתן למצוא פערים בעמדותיהם של ג׳מאל ושל טלעת באופן הרצוי לפתרון הבעיה הציונית. בעוד הראשון פעל ללא מעצורים לגירושם של יהודים נתיני אויב או נתיני מדינות נייטרליות ואף מנע התעת׳מנות מדמויות שונות, טלעת פאשא ניסה מצדו לאפשר לכמה שיותר יהודים להתעת׳מן. עם זאת, קייזר מדגיש כי אף שצעדיו של ג׳מאל פאשא הביאו לעזיבה מסיבית של יהודים את הארץ, אין לראות בהם צעדים אנטי־יהודיים שכן ג׳מאל פאשא ביקש לחסל את הפעילות הציונית ולא את הקיום היהודי באימפריה או בסוריה הגדולה.

רוברטו מאזה (Mazza) במאמרו יוצא מאותה הנחה, אולם בעוד מסקנותיו של קייזר נוגעות לתחילת המלחמה מאזה עוסק ביחסים בין ג׳מאל פאשא והציונים כשהמערכה כבר מתדפקת על דלתות הארץ באביב 1917. מרגע שהפכה הארץ לשדה קרב, ההכרח הצבאי הכתיב את סדר העדיפויות. באופן זה מסביר מאזה את פקודתו של ג׳מאל פאשא לפינוי יפו ותל אביב מתושביה במרץ 1917 כנובעת מצורך צבאי. בהסתמך על התכתבויות קונסולריות בשפות שונות, מקורות עבריים שונים ותוך שימוש ניכר ביומנו של השגריר הספרדי קונדה דה־באיובר (אותו ההדיר מאזה עצמו ופרסם לפני שנים אחדות),[2] הוא מתאר את ההתרחשויות לאחר מתן פקודת הפינוי ואת יישומה על ידי יהודי יפו ותל אביב. החידוש המרכזי של מאזה נוגע לא רק לסיבת הפינוי אלא בעיקר לאופנים שבהם הובן האירוע מחוץ לגבולות הארץ וגובש הנרטיב ההיסטורי אודותיו. מאזה משרטט נתיב של העברת מידע שגוי או מסולף אודות הפינוי שמתחיל ברשת של ניל״י, עובר דרך מארק סייקס וחיים ויצמן ומסתיים כידיעות בעיתונות העולמית. על פי מידע זה תל אביב נבזזה, יהודי יפו ותל אביב נעים ונדים מורעבים ושדודים ברחבי ארץ והנותרים בעיר נפלו קרבן לאלימות המונית. רק לאחר הכיבוש הבריטי התבררה התמונה הנכונה, אולם משהו מרוחן של אותן

2 Conde de Ballobar, *Jerusalem in World War I*, London 2015

שמועות נשמר בהיסטוריוגרפיה הציונית, שם מוסבר לרוב ה״גירוש״ כאקט פוליטי שנבע מתוך שנאתו של ג׳מאל פאשא לציונות או ליהודים ככלל וכחלק מניסיונו להחיל ״גורל ארמני״ על היישוב. על ידי העמדת האירוע בקונטקסט ההיסטורי המלא והארת האופן שבו התפתח המיתוס סביבו, מבקש מאזה להסביר כי לא היה בו מלכתחילה אלא רצון לפנות אוכלוסייה אזרחית משדה קרב עתידי. הכללת מאמרים העוסקים בהארת הזווית האימפריאלית על הבעיה הלאומית הערבית והציונית תחת קורת גג אחת, מאפשר לבחון במבט ביקורתי את הנרטיבים ההיסטוריים של שתי תנועות לאומיות אלו, ולבקר את טענותיהן על אודות העדפה עות׳מאנית של האחת על פני האחרת, אנטישמיות או נקמנות.

המאמרים השישי והשביעי מדגימים כי ההתמקדות ההיסטוריוגרפית בדיכוי העות׳מאני את הפעילות הלאומית, תהיה סיבתו אשר תהיה, מאפיל על סיפור אסונם של מאות אלפים בסוריה הגדולה שמתו ברעב ובמחלות עקב מחסור במזון בשנות המלחמה. במאמרה המתמקד ברעב בהר הלבנון טוענת נג׳וא אל־קטאן (al-Qattan) כי יש להבין את שתיקתם של המקורות ההיסטוריים בנוגע לרעב כעדות עד כמה הייתה תקופה זו טראומטית. לשיטתה, הזוועות שחוו תושבי הר הלבנון בשנות הרעב של מוות המוני, קניבליזם או זנות ילדים חרגו ממה שניתן לפרש דרך מסגרות רציונליות או טמפורליות, ולכן אתגרו את יכולתם של השורדים לשקף את שעבר עליהם באופן מילולי. על מנת לשחזר על כן משהו מאותן שנות רעב, היא אוספת במאמרה ״שברי זיכרונות״ ששובצו אל תוך שירה עממית, מחזות, אגדות פולקלור ונרטיבים משפחתיים, ויוצרת תמונה קשה מאוד של חוויות היומיום במלחמה. מאמרה של אליזבת ווילאמס (Williams) יוצא מהמסגרת האישית אל זו המדינית והגאוגרפית ותר אחר הסיבות לרעב ולניסיונות של הממשל העות׳מאני להתמודד אתו. על ידי התמקדות ברעב בסביבות העיר חלב היא מדגימה כיצד גורמים מחוץ לשליטת האימפריה, כמו המצור בים התיכון, בצורת ופשיטות הארבה, השתלבו בגורמים פנימיים, כגון תפקוד התחבורה, ספקולציה ורגולציה כלכלית עות׳מאנית, ליצירת מחסור חריף במזון באזורים רגישים כמו הר הלבנון. על ידי מעקב קפדני אחר תכתובות של קציני צבא ומושלים מקומיים היא מדגימה את המערכת המורכבת של אספקת מזון ברחבי סוריה ואת המאמצים העות׳מאניים כמו גם את הטעויות שנעשו כחלק ממנה.

המיקוד של קובץ זה בזמן ואזור ספציפיים מאפשר לקורא ללמוד היטב את סוריה הגדולה כזירה ייחודית במלחמת העולם הראשונה. מדובר בתרומה חשובה להיסטוריוגרפיה של התקופה העות׳מאנית המאוחרת במזרח התיכון. ועדיין יתרון זה של הקובץ משליך גם על אחת מחולשותיו. כמרכיבים בתוך התמונה הגדולה, חלק מהמאמרים מצטמצמים אל דיונים היסטוריוגרפיים נקודתיים בזמן ומרחב, וממעטים להתערב בדיונים קונספטואליים יותר, או לייצר מסקנות מתודולוגיות ישימות עבור זירות אחרות בזמנים אחרים. בכל זאת אין בפער זה כדי להעיב על תרומתו של כל מאמר לשדה ההיסטוריוגרפי שלו או של הקובץ בשלמותו.

דותן הלוי, אוניברסיטת קולומביה

Daniel Lav
Radical Islam and the Revival of Medieval Theology
New York: Cambridge University Press, 2012, 238 pp., glossary, bibliography and index.

ספרו של דניאל לב מתחקה אחר השפעתם המתמשכת של פולמוסים מימי הביניים על מחלוקות ויריבויות בשיח הסוני המודרני. במוקדן של מחלוקות אלה המאבק בין מתונים לרדיקלים בנוגע לשאלה מיהו מוסלמי אמתי ומה דינם של משטרים מקומיים: האם הם מוסלמים או כופרים ומשומדים. הספר, שמקורו בעבודת גמר למוסמך שנכתבה באוניברסיטה העברית, מסגיר בגרות מחקרית, שליטה בחומר ויכולת ניתוח. הוא נסמך על יריעה רחבה של מקורות, מוקדמים ומודרניים, שבמוקדם מחשבה דתית פוליטית.

הבלטת חשיבותן של מחלוקות תאולוגיות מהעבר מאפשרת ללב להציב סימני שאלה על ראייתה של הרדיקליות הסונית, ובעיקר הזרם הסלפי הג׳האדי שמחזיק בגישה פוריטנית ונוקט אלימות חוצת גבולות, כקונסטרוקציה מודרנית בעלת זיקה קלושה למסורות אסלאמיות. לשיטתו של לב, דיו מחקרי רב נשפך בדיון על פוליטיקה אסלאמית מודרנית תוך הזנחת זיקותיה למחשבה דתית בימי הביניים. עם זאת, חשוב להדגיש כי הפרופיל החברתי־השכלתי של דוברי הרדיקליזם הסוני — ברובם בני מעמד הביניים העירוני ובוגרי קמפוסים אקדמיים ולא מכללות דתיות, ומה שמסביר את סלידתם מחכמי ההלכה הממסדיים — כן מאפשר לדבר עליהם כתופעה מודרנית. תפיסת עולמם, בשונה מזו של סוכני הידע המסורתיים, העולמא, מתאפיינת ביתר חדות ואף בנוקשות באשר לציוויי היתר ואיסור, והם נטולי עכבות ביציאה חזיתית נגד משטרים פוליטיים. הם אינם מהססים ״לדבר את האמת אל הכוח״, אם להשתמש בשפתו של אדוארד סעיד.

בעוד הרדיקלים הואשמו כחַ׳וַארְג׳, אלה שנמצאים מחוץ לגדר בשל השימוש הגורף בתַּכְפִּיר — הכרזה על מוסלמים אחרים ככופרים והאלימות נגד משטרים מקומיים — יריביהם הואשמו בכניעות פוליטית למשטרים שאינם מיישמים את השריעה ומפקיעים את ריבונותו של האל מכוח תחיקה אנושית. יריבים אלה הוכתרו כמֻרְג׳אִים, ממשיכי דרכה של המֻרְג׳אַה, אסכולה אסלאמית מוקדמת, שגרסה כי כל מוסלמי הוא בחזקת מאמין גם אם חטא בפומבי. דינו לחסד או לשבט נתון בידי האל בלבד ורק בעולם הבא. יתרה מזו, שום מוסלמי לא יימצא באש הגיהנום ולא משנה מה היו חטאיו, קלים או חמורים. הדים לאסכולת המרג׳אה סיפק חסן אל־הֻצַ׳יְבִּי, מנהיג האחים המוסלמים במצרים תחת משטר הדיכוי של עבד אל־נאצר, כאשר קבע כי שומרי החומות של האמונה נדרשים להיות מטיפים ולא שופטים (רֻעַאת לא קֻצַ׳את), שכן הם אינם בקיאים בעולם הנסתר ואין בכוחם לבחון כליות ולב. עצם ״העֵדות״, או הצהרת האמונה באל ובנביאו (שַׁהַאדַה), מספקת כדי להיות מוסלמי מאמין. בגישתם זו יצאו ״האחים״ נגד מהפכנותו של סַיְיד קֻטֻב, שפרש מהתנועה

באמצע שנות החמישים, והטיף לטיהור כוחני של הסביבה האנושית מכל חטא, רוע וחילון. קווי שבר נוספים בין מתונים לרדיקלים סביב ההגדרה הנכונה של האמונה מאתר לב גם בערב הסעודית, לוב, רצועת עזה, סומליה והקווקז.

הפולמוס שמנהלים רדיקלים נגד חסידי המתינות הפוליטית בנושא התאולוגיה של האמונה (אִימַאן), נשען במידה רבה על אילן גבוה בדמותו של המלומד החנבלי הידוע, אִבְּן תַּיְמִיַה (מת 1328) וכתיבתו המתריסה נגד דוקטרינת המרג׳אה, ולמעשה נגד האורתודוקסיה הסונית שאימצה אותה במידה רבה לחיקה, בעיקר האשעריה והמאתורידיה. שתי אסכולות אלה גרסו כי האמונה היא בעיקרה פנימית (תַּצְדִיק בִּאל־קַלְבּ), ונזהרו מאוד משימוש בתכפיר של מוסלמים אחרים, זולת במקום שמוסלמי אמר דברי כפירה במפורש. מבחינה מתודולוגית, רובד שחסרונו ניכר בניתוח של לב, הפנייה של רדיקלים למסורות עבר אינה רק בגדר התרפקות נוסטלגית על מוסר וטוהר שאבדו, אלא מנגנון חשוב ביצירת בידול, לגיטימציה ובניית סמכות חלופית מאתגרת, דתית ופוליטית כאחת.

כאשר קוראים את כותרת ספרו של לב אי אפשר שלא להיזכר בכותרת דומה מספר מוקדם יותר מ־1985 של עמנואל סיון, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, ואשר ידוע יותר לציבור הישראלי בגרסתו העברית **קנאי האסלאם** (1986). סיון, כמו לב אחריו, מוצאים שורשים ימי בינימיים להגות רדיקלית מודרנית ומייחסים השפעה מכרעת לאבן תימיה, אך דגשיהם שונים. סיון מתמקד בפסיקותיו של אבן תימיה נגד המונגולים, אשר לשיטתו הוציאו עצמם מחוץ לקהילת המאמינים בשל דבקותם בחוק הַיַאסַה המונגולי ובשל נוהגיהם הנפסדים כמו הוללות ושתיית יין בפרהסיה, ומבסס עליהן את העמדה הרדיקלית המודרנית בהכשרת התקוממות נגד משטרים ערביים. לב מתמקד בגישתו המחמירה של אבן תימיה באשר לדוקטרינת האמונה, שמחייבת אדם שמכיר בציווי או חובה דתית גם לקיים אותם הלכה למעשה, ואם לא אזי הוא פורק עול ואף כופר; ומכאן מקבע את אופיו של האסלאם כאורתופרקסיס, דהיינו — דת שבה ההתנהגות או המעשה שווי ערך לאמונה שבלב ולדיבור שבפה. שני נדבכים אלה בהגותו של אבן תימיה, זכות המרד נגד שליטים מוסלמים והצבת המעשה כמרכיב של האמונה, מזינים את הרדיקליזם האסלאמי המודרני; אם כי סיון מקצה יותר מקום לפרשנות יוצרת של דברי אבן תימיה, ולב מדגיש יותר את ההסתמכות הישירה על כתיבתו של המלומד הידוע.

חרף זאת, שני החוקרים יוצרים מעין סִלְסִלַה או אילן יוחסין של רדיקליזם אסלאמי, שראשיתו באבן תימיה בימי הביניים, דרך מוחמד בן עַבְּד אל־וַהַאבּ מייסד תנועת הואהביה בסוף המאה השמונה־עשרה, המשכו בסייד קטב, נביא האלימות הסונית באמצע המאה העשרים, וכלה בהוגים סלפים רדיקלים דוגמת סַפַר אל־חַוַאלִי בערב הסעודית, אבו מוחמד אל־מַקְדִסִי בירדן וסייד אימאם אל־שַרִיף במצרים. אפשר להתווכח על תקפותה של גנאולוגיה זאת, אבל ברור לעין שאבן תימיה מככב בספרות המחקר כאייקון ומורה דרך עבור רדיקלים מוסלמים. כפי שניסח זאת יפה לב במבוא, אבן תימיה ממשיך מתוך קברו להזין את העולם המוסלמי במחלוקות חדשות וטעונות (עמ׳ 10–11). הנחת יסוד זאת הפכה לרווחת בקרב חוקרים, ובהקשר זה הייתי מבקש להעלות מספר הרהורים או נקודות למחשבה.

ראשית, דמותו של אבן תימיה עשירה ורבת פנים, ושימשה כר פורה גם עבור מודרניסטים וסלפים מוקדמים בקהיר, דמשק ובירות של המאה התשע־עשרה וראשית המאה העשרים. כותבים אלה הסיטו את הגותו של אבן תימיה לפסים מעודנים יותר, מפויסים ומסתגלים למציאות המשתנה כדי לאפשר לעמים המוסלמים לעלות על עגלת המודרנה והנאורות. הם פיתחו והעמיקו את עיקרי טיעוניו של אבן תימיה בנוגע לצורך בשימוש נרחב בהיגיון (עַקְל) בהפעלת שיקול דעת הלכתי (אִגְ׳תִהַאד) או בקידום האינטרס הציבורי (מַצְלַחַה) שנתפסו כחיוניים לשמירה על הדינמיות של השריעה בצל הנסיבות המשתנות (ליש, 1976 ; ויסמן, 2001 ; Commins, 1990).

שנית, השיח האסלאמי הרדיקלי מתייחס רבות לציווי "לאסור את הרע" (אל־נַהְי עַן אל־מֻנְכַּר), ומקצה לו, בדומה לציווי הג׳האד, מעמד רם ונשגב כעמוד תווך של הדת במסגרת המאבק נגד השחתה מוסרית ועריצות פוליטית. אולם בתוך השיח הזה אבן תימיה תופס מקום שולי לעומת הוגים מוקדמים יותר או בני תקופתו, כולל אבוּ חַאמִד אל־עַ׳זַ׳אלִי. עיקר ההסבר נובע מכך שאבן תימיה הפגין ריסון ונותר דבק בתפיסה המקובלת, כי הפעלת הציווי היא בסמכות בלעדית של רשויות המדינה, קרי בתי המשפט והמשטרה, ובכך לא שירת את סדר היום הרדיקלי (Cook, 2000).

שלישית, אבן תימיה תופס מקום שולי גם בשיח הג׳האד וההקרבה של רדיקלים סונים, שלרשותם עומד מאגר עשיר ומגוון של מקורות רעיוניים והלכתיים בשל מרכזיותם של שני היסודות האלה כאתוסים מכוננים באסלאם המוקדם. זאת ועוד, אבן תימיה היה מתהפך בקברו לו׳ ידע שחלק מאותן תנועות כמו חמאס, אל־קאעדה או דאע״ש מכתירות את השהידים שלהן כ״ידידי האל״ ומעטרות אותם בסגולות של קדושה ויכולות לחולל נִסים (בַּרַכַּה, כַּראמַאת). סגולות אלה מזוהות בעיקר עם התרבות הצוּפִית ששימשה סדין אדום עבור אבן תימיה וחסידיו המאוחרים יותר דוגמת הוואבים שטיפחו את עיקרון המונותואיזם הצרוף (תַּוְחִיד), ורדפו את הצופים תוך הרס קברי קדושים המזוהים עמם (חטינה, 2016).

במילים אחרות, הפניית הזרקור המחקרי בעיקר לעבר אבן תימיה — ובאמצעותו גם לאסכולה החנבלית — באיתור שורשיו האינטלקטואליים של הרדיקליזם הסוני, יכולה להיות לעתים גם בעייתית ולצמצם את יריעת הדיון. חשוב למפות את מגוון המקורות הנזכרים בכתביהם של רדיקלים מודרניים, ושמהם ניתן לאתר גם קולות אחרים של פוריטניות, התרסה ודיסידנטיות, ושלא בהכרח נמצאים בשולי השיח ההלכתי, כפי שהיה קולו של אבן תימיה. הדבר גם עולה מגישתו של סייד אימאם אל־שריף, ששימש מורה רוחני עבור אנשי הג׳האד הגלובלי וארגון אל־קאעדה. בחיבור מ־1988 הוא מציג את אבן תימיה יותר כדמות קווטיסטית מאשר כמרדן פוליטי, המכשיר את שלטונם של הממלוכים בתקופתו. לפיכך, במקום להסתמך על כתבי אבן תימיה, נובר אל־שריף בטקסטים תאולוגיים והלכתיים אחרים כדי לבסס את מעמדו המחייב של הג׳האד במציאות המוסלמית המודרנית, ובמתן הכשר להקמתם של מוקדי סמכות פוליטיים מאתגרים למשטרים משומדים (Fuchs, 2011).

מכאן ניתן אולי להסיק, כי מקורות הסמכות עבור מהפכנים מודרניים היא תופעה מורכבת ופלורליסטית, ואינה נחלת תאולוג כזה או אחר של ימי הביניים, חשוב ככל שיהיה. גם לא ניתן לאתר את שורשי היציאה של הרדיקלים נגד משטרים מקומיים

רק במסורות עבר; יש לייחס אותם גם לתיבת הפנדורה שפתחו חוגים אסלאמיים בעשורים המוקדמים של המאה העשרים, כמו קבוצת אל־מַנאר (המגדלור) בהנהגת מוחמד רַשִיד רִצַ׳א, או האחים המוסלמים תחת חַסַן אל־בַּנַא במצרים ותחת מצטַפַא אל־סִבַּאעִי בסוריה, שהגביהו את רף התביעה מהרשויות הפוליטיות בקידום צדק חברתי ואכיפת המוסר הדתי.

גם לא ניתן להבין כראוי את הרדיקליזם הסוני ללא מעקב חברתי וניתוח סוציולוגי של דובריו והנסיבות הספציפיות שבהן הם פועלים. בסופו של דבר, תנועות אסלאמיות הן תנועות חברתיות לא פחות מאשר אידיאולוגיות. בניתוח הקצנה רעיונית וסיבותיה ממלאים תפקיד מרכיבים קשיחים ואמפיריים כמו פערים בין־דוריים, שסעים כלכליים וחברתיים, הגירה, עקירה, דיסוננס תרבותי ומאבק על משאבים ונוכחות ציבורית, ולא רק אידיאליזם וטהרנות (סיון, 1991; Lia, 1997; Wiktorowicz, 2004; Ryzova, 2014; Mitchell, 1968).

ספרו של לב שופך אור על מאפייניה הרעיוניים של הסלפיה הרדיקלית בימינו ואיתור שורשיה במחשבה הדתית של ימי הביניים. הוא מצביע על חשיבותן של אידאות בעיצוב ההוויה האנושית, כל שכן המודרנית, שמתוארת לא פעם כחומרנית, אגואיסטית ודכאנית. אולם, אופיו התאולוגי של הספר והסתמכותו על ניתוח טקסטים מרדדים את חשיבותו של ההקשר ההיסטורי בדמותן של נסיבות פוליטיות וחברתיות, בהזנה ועידוד של מגמות הקצנה. אכן, רעיון הוא כוח מניע בהיסטוריה, אך גם מאבקי כוחות, מאסרים, השפלה, דיכוי ופוליטיקה. אלה מהווים יחד את החומרים העיקריים שמהם מורכב סיפורה של הקנאות הסונית המודרנית.

מאיר חטינה, האוניברסיטה העברית

קול קורא להגשת מאמרים לגיליון נ״ז
של המזרח החדש

המזרח החדש הוא כתב העת המדעי של **האגודה הישראלית ללימודי המזרח התיכון והאסלאם** (אילמ״א) אשר מתפרסם פעם בשנה. **המזרח החדש** יוצא לאור מאז שנת 1949 ומשמש מזה שנים רבות במה מרכזית בישראל לפרסום מחקרים בעברית הסובבים סביב סוגיות היסטוריות ואקטואליות של המזרח התיכון. אילמ״א חותרת להקנות ידע, להעשיר את השיח הציבורי ולעודד את הפעילות המחקרית הישראלית בתחומי האסלאם והמזרח התיכון. **המזרח החדש** עוסק בהיבטים היסטוריים, פוליטיים, תרבותיים וכלכליים של המרחב הערבי והמוסלמי למן ראשית האסלאם ועד ימינו.

עורכי **המזרח החדש** מזמינים בזאת חוקרים/ות להגיש מאמרים מפרי עטם/ן לפרסום בכפוף לשיפוט מדעי יסודי קפדני. יתקבלו מאמרים מתחומי ידע שונים הקשורים בלימודי האסלאם והמזרח התיכון. אין העדפה לתקופה מסוימת או לאזור גֵאוגרפי ספציפי. תשומת לב מיוחדת תינתן למחקרים העושים שימוש בדיסציפלינות מגוונות ובין־תחומיות שיש בהן כדי לאתגר ולהעשיר את הדיון האקדמי. על המאמרים להתבסס על עבודת מחקר מקורית שטרם התפרסמה באכסניות אקדמיות אחרות, ולהציג באופן ברור טענה מרכזית כבר בפתיחת הדברים. על כתב היד לא לחרוג מ־9,000 מילה כולל הערות שוליים ולהיות מוגש לאחר עריכה והגהה קפדניות. את המאמרים יש להגיש לפי ההנחיות והכללים המפורטים בכרך נ״ו ובאתר האגודה: www.meisai.org.il. מאמרים שיוגשו שלא לפי הנחיות המערכת ו/או באופן מרושל יוחזרו למחברים ללא בדיקה לצרכי תיקון.

כתב העת מעודד פרסום ביקורות על ספרים בתחום שהתפרסמו בארץ ובעולם. עדיפות תינתן לפרסום ביקורות על ספרים של חברי אילמ״א. הוצאות ספרים וכותבים המעוניינים בביקורת ספרים על ספריהם יכולים לשלוח עותק מספרם למשרד אילמ״א. לא יתקבלו ביקורות ספרים ללא פנייתה של המערכת.

חוקרים אשר מאמרם יאושר לפרסום בגיליון הקרוב של **המזרח החדש** יידרשו להצטרף כחברים מן המניין לאילמ״א. מאמרים לכרך נ״ז שייצא לאור ב־2018 יש להגיש עד ה־31 **באוגוסט 2017**. יתכן כי פרסום חלק מהמאמרים שיתקבלו יעשה רק בגיליון נ״ח.

עורכי המזרח החדש
פרופ׳ יואב אלון וד״ר יובל בן־בסט

הנחיות כתיבה ועריכה לכותבי וכותבות מאמרים וביקורות ספרים עבור המזרח החדש

כללי

על המאמר להתבסס על עבודת מחקר מקורית שטרם התפרסמה באכסניות אקדמיות אחרות ולהיות מבוסס על מחקר אמפירי עשיר או, לחלופין, להציע פרשנות חדשה למידע מוכר. על הכותב/ת להציג באופן ברור טענה מרכזית כבר בפתיחת הדברים ולהבהיר את תרומת המחקר לגוף הידע הקיים. על כתב היד להיות מוגש לאחר הגהה קפדנית. מאמרים שיוגשו שלא לפי הנחיות המערכת ו/או באופן מרושל יוחזרו למחברים/ות ללא בדיקה לצורכי תיקון.

הנחיות טכניות

מאמרים:

1. מאמר יהיה בהיקף של 6000 עד 9000 מילים כולל הערות השוליים ברווח כפול, בפונט Times New Roman, ובגודל 12.
2. יש לשלוח קובץ WORD בגירסה משנת 2010 ומעלה בלבד, לכתובת meisai1949@gmail.com. על הקובץ להכיל את המאמר עצמו (ללא הפרטים האישיים של הכותב/ת). בנוסף יש לצרף בנפרד קובץ המכיל את הפרטים האישיים של הכותב/ת: שם מלא בעברית ובאנגלית, שיוך אקדמי, כתובת דואר אלקטרוני, כתובת למשלוח דואר ומספרי טלפון להתקשרות.
3. יש לבקש אישור קבלה על כל דוא״ל.

ביקורות ספרים:

1. על הביקורת למנות עד 800 מילים.
2. יש לכתוב בראש הביקורת את כל פרטי הספר (שם המחבר או עורך, כותרת וכותרת משנה, עיר הוצאה, מו״ל, שנה, מספר עמודים; יש לציין פרטים נוספים אם רלוונטיים כמו שם מתרגם, מספר מהדורה, האם יש מפתח שמות/עניינים וכדומה).

3. יש לשלוח קובץ WORD בגירסה משנת 2010 ומעלה בלבד לכתובת meisai1949@gmail.com, המכיל את הביקורת וכן את הפרטים האישיים של הכותב/ת כולל שם מלא ושיוך אקדמי.
4. לא תתקבלנה ביקורות ספרים ללא פניית המערכת אל הכותב.

כללי תעתיק:

ערבית

1. מילים ושמות שכיחים שהיו לחלק אינטגרלי מהשפה העברית נכתבים על דרך העברית, למשל: מוחמד; (בית) אומיה; חוסיין; ח׳ליף/ח׳ליפים/ח׳ליפות; מואזין (בערבית: مُؤَذِّن); קאדי; מוסלמי/מוסלמים; מופתי; סולטאן; עות׳מאני; קוראן; עולמא; שיח׳/שיח׳ים; ביירות, טהראן; קהיר; איראן; עיראק; תורכיה; איסטנבול; אפגניסטן; אבל מצטפא, המלך פיצל.
2. בסופי מילים ייעשה שימוש בצורתן **הסופית** של האותיות. למשל: כַּיְף.
3. העיצורים הערביים שאינם קיימים בעברית יתועתקו באופן הבא:
ث — ת׳; ج — ג׳; ذ — ד׳; خ — ח׳; ض — צ׳; ظ — ט׳; غ — ע׳.
4. **שַׁדַּה**: תתועתק כדגש, רק במקרה של צורך מיוחד.
5. **תא מרבוטה**: מתועתקת במצב נפרד כהא רגילה; בסמיכות כתיו. דוגמה: אל־אֶמַה אל־עַרַבִּיַה; אֶמַת אל־עַרַב.
6. **המזה**: תועתק כאלף עם גרש, למשל מא׳רח, ד׳חאא׳ר, אבל פואד. המזה תלויה לא תתועתק, למשל וזרא.
7. **אלף מקצורה**: מתועתקת כאל״ף נחה, למשל: אִלא, מַבְנַא.
8. **׳אלף קטנה׳**: תיכתב כאל״ף רגילה, למשל: האד׳א; אל־רחמאן.
9. **׳אלף ממדודה׳** (آ): האות אל״ף תיכתב פעם אחת, למשל: אדאב.
10. **׳אל הידיעה׳**: תופרד מהמילה במקף ותופיע ללא ניקוד.
11. המילה **אבו** תיכתב כמילה נפרדת ללא מקף, למשל: אבו עֻבַּידה. בשרשרת שמות המילה ׳אבו׳ תשתנה בהתאם לכללי הערבית, למשל: אבֵן אבי אל־עאצִם.
12. המילה **אבֵן** בשרשרת שמות תתועתק על דרך הערבית בֵן, למשל: עֻמַר בֵן אל־חַ׳טאב.
13. השם **עַמְר** יתועתק (בכל היחסות) כעַמרו בכדי להבדילו מהשם עֻמַר.
14. רישום תאריכים ייעשה על־פי הספירה הנוצרית, למעט מקומות בהם קיימת חשיבות מיוחדת לתאריך הִגְ׳רִי.

תורכית־עות׳מאנית ותורכית חדשה

1. התעתיק מתורכית־עות׳מאנית יעשה על פי הכללים הנהוגים מערבית בתוספת הסימנים הבאים לשלוש האותיות שאינן קיימות בערבית: پ = פ; چ = צ׳; ژ = ז׳.

2. האות **כאף** תתועתק לפי צורת ההיגוי שלה — כ, ג, נ, י (למשל יניצ׳רי ולא יכיצ׳רי); האות **דאד** תתועתק כאות ״ז״.
3. **תא מרבוטה** תתועתק כאות תיו.
4. צורת הסמיכות, האזאפת, תתועתק באמצעות מקף והאות י: למשל: באב־י עאלי.
5. מלים בתורכית חדשה (לאחר 1928 והמעבר לכתב לטיני) יש לתעתק כמילים לועזיות אחרות הכתובות באלפבית הלטיני. יש לרשום אותן בעברית תוך נאמנות ככל הניתן לצלילן הפונטי ולמסור עם הופעתן הראשונה את הצורה המקורית בסוגריים.

פרסית

1. ככלל, ייעשה שימוש בשיטת התעתיק מערבית, בתוספת הסימנים הבאים לארבע האותיות שאינן קיימות בערבית: پ = פ, چ = צ׳, ژ = ז׳, گ = ג.
2. צורת הסמיכות, האזאפה, תתועתק לעברית ללא כל תוספת, למשל: חזב מרדם.
3. במקרה של שני אל״פים בסוף מילה — יש להשמיט בתעתיק לעברית אחת מהן.
4. בצירוף של אל״ף עם שני יו״דים — תושמט בעברית יו״ד אחת (כתאבהאי, ביאיד).
5. המזה הבאה על אות שקטה (לציון יידוע, תואר או גוף שני) — תתועתק בעברית בתוספת יו״ד המופרדת במקף־מחבר מן המילה (נאמה־י, סרמה־י, גפתה־י).

שפות הנכתבות באותיות לטיניות

בפעם הראשונה שבה מופיע שם לועזי בטקסט (גיבור/ה היסטורי/ת, חוקר/ת) יובא שם המשפחה במקור בתוך סוגריים כמו בדוגמה הבאה: החוקרת ג׳ודית טאקר (Tucker) טוענת ש...

תרגום:

השלמת טקסט, הסברים, הבהרות, הערות והפניות בגוף התרגום יוכנסו בין סוגריים מרובעים.

הבאת פסוקים מהקוראן:

מספר הסורה ומספר הפסוק: סורה 2, 15.

רישום תאריכים

1. רישום תאריכים ייעשה לפי הלוח הגרגוריאני אליו יומרו תאריכים הרשומים באופנים אחרים (הג׳רי, מאלי/רומי, עברי). התאריך יירשם באופן הבא: היום (כמספר) בחודש (כמילה) השנה. לדוגמה: 28 בפברואר 1900. אם לא מצוין היום יש לרשום החודש והשנה כך: יולי 2000.
2. אין לכתוב את התאריך בספרות בלבד (כגון 8.9.1987).
3. בהמרת תאריך מלוח השנה ההג׳רי ללוח האזרחי, התאריך בלוח האזרחי יירשם לאחר המקורי בסוגריים מרובעים. לדוגמה: 4 מחרם 1345 [15 יולי 1926].
4. בהעתקת תאריך ממקור כלשהו יש לרשומו ללא סוגריים אלא עם קו נטוי. דוגמאות: 4 מחרם 1345 / 15 יולי 1926 או המאה השלישית להג׳רה / המאה העשירית.
5. שנים נכתבות במלואן ללא השמטת המאות או האלפים. לדוגמה: 1967 ולא ׳67, 1948 ולא ׳48.
6. מאות נכתבות במילים. לדוגמה: המאה השלוש־עשרה, המאה העשרים.
7. עשורים יכתבו במילים: שנות העשרים.

מספרים

1. כל מספר שניתן לציינו במילה או שתיים יש לרשום במילים: אחת־עשרה, תשעים וחמש, שבעת אלפים, מאה אלף, מיליון. אולם כאשר מביאים שורה של מספרים לצורך השוואה הם ירשמו כספרות: בבחירות לפרלמנט זכה הופד ב־154 מושבים (70%), המפלגה הליברלית־חוקתית ב־33 מושבים (15%) והמפלגה הלאומית ב־11 מושבים (5%).
2. רצף בין מספרים יירשם מימין לשמאל, מהקטן לגדול, כאשר בין שני המספרים מחבר מקף. לדוגמה: 342–344, 120–122.
3. אין לקצר את כתיבת המספרים. לדוגמה: יש לרשום 234–236 ולא 234–6.

קיצורים

יש להימנע מקיצורים וראשי תיבות: על ידי ולא ע״י, המזרח התיכון ולא המזה״ת. ראשי תיבות מוכרים אפשריים: אש״ף, האו״ם.

הנחיות ציטוט:

1. **מרכאות**
   א. ייעשה שימוש במירכאות כפולות: ״עדת המאמינים״.
   ב. מירכאות בודדות יובאו רק בתוך מירכאות כפולות.
2. **הפניות להערות שוליים**
   מספרי הערות השוליים בגוף המאמר יופיעו אחרי סימני הפיסוק וצמודים אליהם.
3. **רישום מראי מקומות בהערות שוליים**
   א. ככלל, הערות השוליים נועדו להפניות ולא למסירת מידע נוסף.
   ב. בפעם הראשונה יירשם שם הספר או המאמר במלואו ויוצגו כל פרטיו, אולם ללא ציון שם המו״ל.

דוגמאות:

ספר בעברית:

יהושע בלאו, **דקדוק הערבית־היהודית של ימי־הביניים**, ירושלים תשנ״ה, עמ׳ 15–22.

מאמר בעברית:

ישראל יובל, ״הפוסחים על שתי הסעיפים: ההגדה של פסח והפסחא הנוצרית״, **תרביץ** סה (תשנ״ו), עמ׳ 1–2.

מאמר בתוך ספר בעברית:

יהושע טייטלבאום, ״להחזיר עטרה ליושנה: שריף חוסיין בן עלי, מוצטפא כמאל והח׳ליפות העות׳מאנית״, בתוך מיכאל וינטר ומירי שפר (עורכים), **תורכיה: העבר העות׳מאני וההווה הרפובליקני**, ת״א 2007, עמ׳ 265–275.

דיסרטציה בעברית:

הילה טל־קריספין, **תרומתה של חברת האשלג הארץ־ישראלית לפיתוח אזור ים המלח וארץ־ישראל**, עבודת דוקטורט, האוניברסיטה העברית, 2003.

ספר בלועזית:

Joshua Blau, *A Grammar of Mediaeval Judeo-Arabic*, Jerusalem 1995, pp. 23-24.

מאמר בלועזית:

Amit Bein, “A ‘Young Turk’ Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectuals Legacies of the Late Ottoman Empire,” *International Journal of Middle East Studies* 39/4 (2007), pp. 607-625.

מאמר בתוך ספר בלועזית

Harry W. Hazard, "Islamic Philately as an Ancillary Discipline," in James Kritzeck and R. Bayly Winder (eds.), *The World of Islam, Studies in Honour of Philip K. Hitti*, London 1960, pp. 199-232.

דסרטציה בלועזית

Thomas A. Heathcote, *British Policy and Baluchistan, 1854-1876*, PhD dissertation, University of London, 1969.

רישום מקור אינטרנטי

Jason Farrell, "British Muslims Unite to Condemn 'Evil' ISIS," *Sky News*, July 5, 2016, http://news.sky.com/story/british-muslims-unite-to-condemn-evil-isis-10397235, (תאריך כניסה אחרון: 20 בדצמבר 2016)

ג. הפניות נוספות לאותו מראה המקום תעשינה בקיצור, למשל: בלאו, דקדוק, עמ' 13-15 ובאנגלית: Blau, *Grammar*, pp. 1-5.

ד. מקורות בעברית, בערבית ובפרסית יופיעו באות מודגשת, בעוד מקורות בשפות אחרות יופיעו באות נטויה.

ה. מספר ההערה בשוליי העמוד יופיע תמיד מימין גם כאשר המקורות המצוטטים הם בשפות לטיניות.

זכויות יוצרים

מחבר/ת שמאמרו/ה פורסם במזרח החדש ומעוניין/ת לפרסמו גם בבמה אחרת חייב/ת לבקש קודם לכן את הסכמת עורכי המזרח החדש. לא יתקבלו לפרסום מאמרים שהם תרגום אחד לאחד של עבודות שפורסמו כבר.

את המאמרים נא לשלוח אל:

מזכירות מערכת המזרח החדש
דוא"ל: meisai1949@gmail.com
מספר טלפון לבירורים: אסתי כהן, 050-8276024

פרופ' יואב אלון וד"ר יובל בן־בסט
עורכי כתב העת

CHILDREN'S PERIODICALS AND POLITICS IN EGYPT: THE RELATIONSHIP BETWEEN SAMIR MAGAZINE AND EGYPTIAN PRESIDENT ABDEL FATTAH AL-SISI

Elad Giladi

Egyptian President Abdel Fattah al-Sisi became a national hero after the events of June 30 and July 3, 2013 that brought the Muslim Brotherhood's rule to an end. Since then he has been carried aloft on waves of adulation from most of the Egyptian people, in a way bordering on a personality cult. This is reflected in popular outpourings and in the Egyptian media where criticism has been minimal. Interestingly, it was the portrayal of Sisi in a children's magazine, *Samir*, which provoked harsh criticism and generated vocal public debate on the exposure of children to political content and their indoctrination. This article examines why this was so. It questions whether the content amounted to the cynical exploitation of children for political purposes or whether it constituted education toward patriotism. It shows that the political content of the publication and indoctrination in children's magazines are not a new phenomenon in Egypt but rather a continuation of earlier traditions since the time of President Nasser. Finally, it discusses what insights can be gleaned from the affair with regard to Egyptian society today.

CALIPHATE NOW: ISIS AND THE DEMAND FOR RELIGIOUS AUTHORITY

Adam Hoffman

Since the regional rise of ISIS in the summer of 2014, much of the debate in the West and the Middle East has focused on the organization's relationship to Islam. This article argues that while it is impossible to define what is 'Islamic', due to the decentralized nature of Islam and the fragmentation of religious authority in contemporary Islamic discourse, a better way of answering this question would be to examine how ISIS establishes its religious authority. As part of this analysis, the article examines the various factes of ISIS's claim to exclusive religious authority inculding its declaration of a Caliphate, its appointment of Abu Bakr al-Baghdadi as the Caliph of all Muslims, and its insertion of Islam in the public sphere through the institutionalized activity of *da'wah* and *hisbah*. It is argued that ISIS's claim to exclusive religious authority marks an evolution and radicalization of the *salafi-jihadi* discourse during the last two decades

and thus linked the Ottoman and Iranian telegraph terminals ,which heralded the completion of the entire Indo-European telegraph line.

MADINAT AL-THAWRA: THE DEVELOPMENT OF A POOR QUARTER IN BAGHDAD AND THE LITERARY TEXTS ABOUT IT

Ronen Zidel and Uri Melamed

Al-Thawra quarter is a state-planned huge Shiite quarter in Baghdad with a population of approximately four million inhabitants. This article traces the different stages in the construction of the quarter: the mass urban migration from the south to Baghdad in the 1930s and 1940s, the settlement in shanty-towns around the urban center, and the deportation of the dwellers to the newly planned neighborhood, which, in turn, became a sprawling urban center and a serious political problem for all Iraqi regimes from the 1970s to the present. The process described here is what turned Baghdad into Iraq's biggest Shiite city. The first part of the article describes the role of this huge quarter in the urban planning of Iraq's capital, making use of geographical sources such as maps. The second part examines, through prose, the local identity and attitudes to the locality by writers born in the shanty towns as well as the younger generation born in al-Thawra.

YIGAL ALLON'S DRUZE "OBSESSION": A NEW LOOK

Ehud Manor

This article's main goal is to present a relatively forgotten episode in the history of Israel's security future regarding her northern front. In June 1967 cabinet member Yigal Allon urged the Israeli government to take over the Golan Heights. In contrast to Defense Minister Moshe Dayan, who argued that the IDF should stay put, Allon suggested that the IDF should advance all the way to Suwayda, the Jabl Druze capital. Such a move would enable the creation of a friendly independent Druze state that would separate Israel from hostile Syria. This article retells this episode, and places it in a wider context: the history of the relations of the Druze people and Zionism, the question of the extent to which the Druze religion favors Druze political independence, and how Allon's idea was rejected by key shapers of Arab public opinion, including, Khalid Qutma, who published in 1985 a negative account of this Druze state initiative, which is presented in this article.

ABSTRACTS

THE COFFEE CONTROVERSY IN THE LATE MAMLUK AND EARLY OTTOMAN PERIODS: RELIGIOUS-LEGAL AND HISTORICAL FEATURES

Hatim Mahamid and Chaim Nissim

From the 16th century onward, coffee consumption spread from Yemen northwards, mainly via the Sufis and their disciples, who claimed that drinking coffee enhanced their ritual activity. This prompted an extended debate among the ʻulama of different schools, who viewed the Sufis' coffee drinking as a negative innovation opposed to the shariʻa. The controversy first focused on whether coffee was permitted, or forbidden, like wine. However, as coffee became widespread, the lack of religious proof for its prohibition and the religious and political authorities' inability to forbid it shifted the debate to the moral arena. Those in favor of forbidding coffee drinking were mainly ʻulama in official positions such as judges who needed the help of the Ottoman rulers to enforce the prohibition, and relied on coffee's similarity to wine. In the 17th and 18th centuries, coffee consumption became a social phenomenon, in homes and coffeehouses as well as in other public places.

WHERE MODERN COMMUNICATION TECHNOLOGY, BORDER DISPUTES, MACRO AND MICRO DIPLOMACY MEET: THE BACKGROUND FOR THE ESTABLISHMENT OF THE QASR-I SHIRIN-KHANQIN TELEGRAPH LINE IN THE MID-19TH CENTURY

Soli Shahvar

In the mid-19th century, the British government's overarching goal to connect London and Calcutta, the seat of the British governments in India, was narrowed down to the area between Istanbul and Karachi. However, this proved not to be a technical challenge, but mainly a political and diplomatic conundrum involving negotiations with Middle Eastern governments, governors, and tribes in different regions and terrains. One of these involved the rival governments of Iran and the Ottoman Empire, whose century-long disputed joint border prevented the completion of the entire Indo-European telegraph line. After endless attempts to bypass the problem, it was the ingenuity of a local British officer, Arnold T. Kemball, the political agent in Iraq ,whose proposal resolved this knotty dispute

Yaron Harel, ***Damascus was Conquered Temporarily: Zionism in Damascus, 1908-1923***
Moshe Maoz 218

Sariel Birenbaum, ***Back to the Past — Filmed History in Arab Cinema***
Mira Tzoreff 221

Moshe Elad, ***If You Will It, this is the (West) Bank***
Harel Chorev 224

Shimon Shamir, ***Ale Taraf: The Story of the Israeli Academic Center in Cairo***
Yoram Meital 227

Onn Winckler, ***Behind the Numbers: Israel's Political Demography***
Sergio DellaPergola 230

David Govrin, ***The Journey to the Arab Spring***
Shimon Shamir 233

Stephennie Mulder, ***The Shrines of the 'Alids in Medieval Syria: Sunnis, Shi'is and the Architecture of Coexistence***
Yehoshua Frenkel 237

Avner Wishnitzer, ***Reading Clocks, Alla Turca: Time and Society in the late Ottoman Empire***
Nir Shafir 240

Eyal Ginio, ***The Ottoman Culture of Defeat: The Balkan Wars and their Aftermath***
James Tallon 243

M. Talha Çiçek (ed.), ***Syria in World War I: Politics, Economy and Society***
Dotan Halevy 246

Daniel Lav, ***Radical Islam and the Revival of Medieval Theology***
Meir Hatina 250

TRANSLATED ARTICLE **159**

Islamic-Iranian Nationalism and its Implications for the Study of Political Islam and Religious Nationalism
Kamran Scot Aghaie 163

ROUND TABLE: MEISAI CONFERENCE 2015 . . . . . **183**

Introduction: Public Knowledge in Changing Reality
Liat Kozma 185

Communal Archeology in Lod
Tawfiq Da'adli 189

Middle East Research and Public Knowledge
Assaf David 195

The Social History Workshop
On Barak 201

CULTURE SECTION **207**

Shock Treatment for the Israeli Reader: What if? (Noam Morchy, *Darwish*)
Assaf David 207

Ahmad Saadawi, *Frankenstein in Baghdad*
Jacky Hugi 210

Elite Zexer (director), *Sand Storm*
Sarab Abu-Rabia-Queder 213

BOOK REVIEWS **215**

Shai Serugo, *Jewish Workers in the Port of Salonika: Between the Ottoman World and the Greek Nation-State (1936-1869)*
Aviad Moreno 215

CONTENTS

EDITORIAL FOREWORD **9**

IN MEMORIAM **11**

ABOUT THE AUTHORS **15**

ARTICLES **17**

The Coffee Controversy in the Late Mamluk and Early Ottoman Periods: Religious-Legal and Historical Features
Hatim Mahamid and Chaim Nissim 19

Where Modern Communication Technology, Border Disputes, Macro and Micro Diplomacy Meet: The Background for the Establishment of the Qasr-i Shirin-Khanqin Telegraph Line in the Mid-19th Century
Soli Shahvar 39

Madinat al-Thawra: The Development of a Poor Quarter in Baghdad and the Literary Texts about it
Ronen Zidel and Uri Melamed 65

Yigal Allon's Druze "Obsession": A New Look
Ehud Manor 89

Children's Periodicals and Politics in Egypt: The Relationship between *Samir* Magazine and Egyptian President Abdel Fattah al-Sisi
Elad Giladi 109

Caliphate Now: ISIS and the Demand for Religious Authority
Adam Hoffman 135

The New East

Vol. 56

2017

π

Pardes Publishing House

THE NEW EAST

Editors: **Yuval Ben-Bassat, Yoav Alon**
Editorial Coordinator and Manager: **Ester Cohen**
President of MEISAI: **Elie Podeh**

The Middle East & Islamic Studies Association of Israel (MEISAI)

All administrative matters of HAMIZRAH HEHADASH are dealt with by the manager, The Middle East & Islamic Studies Association of Israel, C/O The Hebrew University of Jerusalem .Mt. Scopus, Jerusalem 9190501, Israel.
Tel: 972-50-8276024 E-mail: meisai1949@gmail.com
Issues from 1949 onwards are available at http://www.meisai.org.il

©2017 HAMIZRAH HEHADASH. All rights reserved.

No part of this publication may be reprinted or reproduced or utilized in any form or by any electronic, mechanical or other means, now known or hereafter invented, including photocopying and recording, or in any information storage or retrieval system, without permission in advance.

Pardes Publishing House, 2017

THE NEW EAST

סביבה מתוקשבת לעידוד השיח בערבית ובעברית

קורסים לערבית מדוברת

לימוד און-ליין באמצעות לומדה מתקדמת

- ✓ לימוד עצמאי או בקבוצות
- ✓ לימוד חברתי וחווייתי

שפה 1 لغة

safa1.co.il

טל. 09-9560746

info@safa1.co.il

למורה / למרצה

סביבת הוראה מתקדמת המכילה יחידות לימוד מוכנות בכל הרמות

- ✓ מערכת ניהול למידה
- ✓ כלים ליצירת תוכן און-ליין
- ✓ תמיכה וליווי

הקורסים של שפה 1 נלמדים במוסדות אקדמיים רבים בישראל, בבתי ספר, בגופי תקשורת ובמוסדות ממשלתיים.

אלישע ב. לומד ערבית באתר

ראשית אני רוצה להגיד תודה רבה רבה רבה על האתר המדהים הזה!!!
הרבה זמן אני מחפש פלטפורמה טובה ללימוד ערבית ואין לכם מתחרה,
לא רק שזה ברמה גבוהה ומוסבר מעולה אלא פשוט כיף ללמוד!
אני סטודנט לרפואה בהדסה עין כרם וחשוב לי ללמוד ערבית בתור
רופא לעתיד כי אני גם מאמין ששפה מקרבת ויוצרת אהבה וחיבור,
ואינשאללה גם שלום.

אלישע